

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

SABINA ERŽEN
MENTOR: DOC. DR. DRAGO KOS

GORE KOT »PARALELNI PROSTOR«

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA, 2003

Za pomoč, sugestije in dobro voljo
se zahvaljujem svojemu mentorju doc. dr. Dragu Kosu

in
vsem, ki so kakorkoli sodelovali pri nastanku diplomskega dela.

KAZALO

UVOD	3
1. MODERNA IN ODNOS DO NARAVE	5
1.1. REKONCEPTUALIZACIJA NARAVE	6
1.2. ODČARANJE OD MITOV OZ. DEMITOLOGIZACIJA	8
1.2.1. Mitološki gorski svet	9
1.2.2. Prvi pristopniki na gore	10
1.3. POMEN URBANIZACIJE ZA DOJEMANJE NARAVE	11
1.3.1. Začetki organiziranega gorniškega delovanja	13
1.4. ODČARANJE IN PONOVRNO ZAČARANJE – (NEO)ROMANTIKA	14
2. KONCEPT PARALELNEGA PROSTORA	16
2.1. DEDIFERENCIACIJA	16
2.2. KONSTRUIRANJE »PARALELNIH PROSTOROV«	19
2.3. DEZURBANIZACIJA IN GORSKI PROSTOR	20
3. POSTMODERNA V MODERNI	23
3.1. POSTMODERNI KULT NARAVE	24
3.1.1. »Paralelni prostor« kot kritika moderne	25
3.1.2. Estetizacija narave – hrepenenje, občudovanje, čudenje	28
3.1.3. Sublimno in gore	30
3.2. »SODOBNE« MITOLOGIZACIJE GORA	31
3.2.1. Praznina in pomenjanje gora	33
3.2.2. Nostalgija in »aventičnost« gorskega prostora	34
3.2.3. Varstvo narave oz. gorskega prostora	36
3.2.4. Potrošnja narave oz. gorskega prostora	38
4. GORSKI PROSTOR IN GORNIŠTVO	39
4.1. TEHNIZACIJA	40
4.2. GORSKI TURIZEM	42
4.3. INDIVIDUALIZIRAN (MNOŽIČNI) TURIZEM	45
4.4. ISKANJE VARNIH ZAVETIŠČ	48
4.5. ODGOVOR NA IMPERATIVE SODOBNEGA ŽIVLJENJA	50
4.5.1. Terapevtska funkcija gora	53
4.5.2. Iskanje »izgubljene skupnosti«	54
4.6. GORSKI ESKAPIZMI ALI DERUTINIZACIJA?	56
4.7. MOTIVI ZA ZAHAJANJE V GORE	59
SKLEP	62

UVOD

Moderna je s procesom modernizacije in racionalizacije pripeljala do prevlade formaliziranih odnosov in instrumentalnega dojetanja stvari in sveta. Na ta način so bili ustvarjeni pogoji za konstruiranje »paralelnih prostorov«. Konstruiranje individualnih svetov oz. iskanje »paralelnih prostorov« s svojo *logiko umika* vključuje dvojnost - dve točki, ki tvorita 'daljico': razlog za umik in »destinacijo« umika. Razlogi za umik so skriti v socialnem kontekstu urbanizirane moderne, kot 'izvrstna' ciljna točka umika pa se izkažejo gore. Umik, ki ga gore omogočajo že zaradi svoje reliefne drugačnosti, tako spremlja vzpostavljanje (kritične) distance do omenjenega konteksta. **Gore namreč predstavljajo oz. utelešajo nasprotje (modernim) 'neznosnim', vsakdanjim razmeram oz. so »paralelne« 'dolinskemu', urbanemu in hrupnemu svetu. Na ta način jim lahko pripišemo »paralelnost« - ravno ta jih dela tako privlačne.*** Cela vrsta neformalnih prostorskih praks, ki so vezane na gore, je produkt inovativnosti in individualnih angažmajev pri konstruiranju »paralelnih prostorov« in nenazadnje produkt percepcije gora kot »paralelnega prostora«.

Obstoj tovrstnih neformalnih prostorskih praks se za današnji čas, ko prevladujeta dezorientacija in pluralizem 'vsega in povsod', zdi preveč samoumeven. Te prakse se dojemata kot logični spremljevalec našega vsakdana, nihče pa se ne sprašuje, kje tičijo vzroki za (na primer) množično 'drvenje' v gore, kaj sodobnega človeka sploh žene v osvajanje »nekoristnega« sveta in kaj je tisto, kar mu zdolgočasena moderna ne dá in si hiti iskat v gore, od koder se vrača čudežno prerojen. Skozi problematizacijo in analizo človekovega dojetanja gora bi lahko prišli do teh odgovorov - *odgovorov o željah in tendencah sodobnega, v rutino in sivino moderne ujetega človeka.*

Gore kot »paralelni prostor« se izkažejo kot primerne za uresničitev v 'dolinskem' svetu sproduciranih želja po umiku. Celo več - **posledica dojetanja gora kot »paralelnega prostora« je množično zahajanje v gore.** Približno petina vseh turistov se nameni v gore,¹ po nekaterih podatkih je to okoli 50 milijonov turistov po vsem svetu².

* Vse poudarke (krepki in ležeči tisk) v nalogi sem dodala S. E.

Da bi dognala bistvo tega množičnega pojava, sem se osredotočila na obravnavo človekovega odnosa do gora. Tega sem se lotila celostno in ciklično. V *prvem poglavju*, kjer je narava obravnavana kot družbeno-zgodovinska kategorija, je glavni poudarek na konceptu odčaranja sveta in z njim povezanim procesom demitologizacije, do katerega je prišlo z moderno racionalizacijo. Z demitologizacijo v moderni je človek presegel strahove in tesnobe, ki so ga obdajali v stiku z gorami. V *drugem poglavju* je na podlagi pogojev, ki jih ustvari moderna, obravnavan koncept paralelnega prostora, ki je postavljen v analogijo s še ostalimi koncepti kot so: dezorientacija, »destrukcija smisla«, identitetni pluralizem, dediferenciacija in vzpostavljanje orientacije. Z zadnjima dvema konceptoma je nakazano (kritično) preseganje modernosti, ki se na nek način vrši s konstruiranjem »paralelnih prostorov«. V (kritičnem) preseganju modernosti je tudi postmodernost »paralelnih prostorov«, kar je *tema tretjega poglavja*. Postmoderni konstrukti karakterizirajo človekov odnos do gora in predstavljajo »protiutež« modernemu dojemanju narave. V *četrtm poglavju* je obravnavan pojav množičnosti v gorskem prostoru, ki ga med drugim povezujem s človekovimi željami po bolj avtentičnem in pristnem in z drugimi (modernimi) dejavniki. Postmoderno nasprotovanje množičnemu pa se kaže v gorništvu, ki v nalogi predstavlja konkretizacijo koncepta paralelnega prostora. Gornišstvo je kompleksen pojav, zato je tudi naloga zastavljena širše in poleg sociološke perspektive vključuje tudi kulturološko-filozofsko.

Rdeča nit naloge so različni koncepti, ki pripomorejo k osvetlitvi glavnega koncepta: gore kot »paralelni prostor«. S povezovanjem različnih konceptov so gore kot »paralelni prostor« obravnavane iz različnih perspektiv. Pri tem mi je bila v pomoč *metoda konceptualne analize*, s katero sem se osredotočila na pomen konceptov in na povezave med določenimi koncepti. Bistveni koncepti so v krepkem tisku. Pri interpretaciji sem uporabila predvsem sekundarne vire. V četrtem poglavju govorim o trendu v gorah. Poskušam preveriti koncepte, o katerih govorim v prvem delu naloge. Predvsem v prvem poglavju uporabljam metodo primerjalno-zgodovinske analize, v zaključnem delu naloge pa tudi metodo intervjuja s polstrukturiranim in fokusiranim intervjujem.

¹ Keršič Svetel (2002): »Mednarodno leto gora 2002«, str. 20.

² Dokumentarna oddaja Mednarodno leto gora na TV SLO1, 25. september 2002.

1. MODERNA IN ODNOS DO NARAVE

Človekove percepcije narave³ ni mogoče razumeti v izolaciji od socialno-zgodovinskega konteksta. Odnos do stvari je pogojen z zunanjimi dejavniki. Eder pravi, da se s spreminjanjem družbe istočasno spreminja tudi njena predstava o naravi (Eder, 1996: 32). Pomen narave se družbeno-zgodovinsko spreminja, tako da lahko o naravi govorimo kot o družbeno-zgodovinski kategoriji. »Narava ni to, kar dejansko obstaja, temveč je interpretirana podoba, ki si jo naredi človek« (Schnedl, 1997: 252). Z **moderno** objektivizacijo sveta se spremenijo družbeno-kulturni vzorci in s tem samo dožemanje sveta. Po Lashu (1990: 123) je moderna kot obdobje napovedana z renesanso ter racionalno filozofijo in razsvetljenstvom. Vse to je, skupaj z »industrijsko revolucijo«, zaznamovalo razvoj moderne Evrope.⁴ Samo moderno najizraziteje označuje **proces modernizacije**, ki ga je Weber tematiziral v terminih racionalizacije⁵, Bourdieu (prim. ibid.: 248) pa v terminih diferenciacije. Proces modernizacije je kot pomembnejša označitvena točka moderne povezan s *procesom* (funkcionalne) *diferenciacije*⁶, hkrati razpršeno reprodukcijo oz. neskončno verigo akumulacije in *procesom racionalizacije* ter posledično z detradicionalizacijo⁷. Govorimo

³ Konkretizacijo narave bodo v diplomski nalogi predstavljale *gora* kot del narave oz. naravnega prostora. Za boljše razumevanje »sodobnega« dožemanja gora pa je najprej potreben splošnejši pristop s prikazom socialno-zgodovinskega konteksta (prostor Evropa), ki je privedel do spremenjenega odnosa do narave in s tem tudi do gora.

⁴ Moderna epoha torej ni nastopila 'kar čez noč'. Po Lynn White začetki moderne znanosti segajo že v 13. stoletje. Kot pišeta Solomon in Higgins (1998: 266) so bile spremembe »postopne« in so se dolgo porajale, od poznega srednjega veka skozi renesanso in še v 18. in 19. stoletju.

⁵ **Racionalizacija** vključuje objektivizacijo, metodičnost in pragmatizem. Po Webru je značilnost modernega institucionalnega reda dominacija racionalnega (Parsons v Weber, 1968: 68) in govori se o racionalistični 'razsvetlitvi' v moderni dobi (ibid.: 72). »Religiozno motiviran proces racionalizacije in modernizacije, ki je razbil okove tradicionalne družbe, je po Webru torej posebnost (Eigenart) 'okcidentalnega sveta'« (Adam, 1988: 219). Weber analizira vpliv (neevropskih) religij na proces racionalizacije in piše o »protestantski sekularizaciji vseh življenjskih ravni« (Weber, 1988: 29). Zahodni racionalizem je tako posledica specifične smeri religiozne racionalizacije.

⁶ Posledično s tem je proces modernizacije povezan z dezintegracijo in **dezorientacijo** - več o tem pojmu bo govora v 2. poglavju.

⁷ Z objektivno racionalizacijo sveta je prišlo tudi do detradicionalizacije. **Detradicionalizacija** pomeni razkroj tradicionalnih svetovnih nazorov (predstav o svetu) oz. prekinitev kontinuitete tradicionalnih vrednot. Z drugimi besedami bi jo lahko poimenovali kot »preobrat od tradicionalizma k posttradicionalizmu oz. modernizmu«, ki po »Webru izvira iz religioznih temeljev asketskega (puritanskega) protestantizma« (prim. Adam, 1988: 211).

lahko torej o modernih (sodobnih) zahodnih racionalnih družbah, ki jih je in jih še vedno zaznamuje proces modernizacije, ki predstavlja nekakšno sintezo procesov racionalizacije in diferenciacije.

V okviru koncepta racionalizma je *tradicija* radikalno razvrednotena, nič ni več nedotakljivo, vse se vedno znova preverja z univerzalnimi standardi in na osnovi racionalnih norm (Weber, 1968: 80). Ob tem ne gre prezreti dejstva, da so pot bolj racionaliziranemu svetu vsakdanjega življenja tlakovale ideje razsvetljenstva. Filozofija razsvetljenstva je osnova racionalizaciji »predmodernega« tradicionalnega in mitološkega sveta ter s tem modernemu pogledu na svet. Zato se je za razumevanje modernega pojmovanja narave najprej treba obrniti k njegovim »začetkom« - k razsvetljenstvu.

1.1. REKONCEPTUALIZACIJA NARAVE

Po Cassirerju (1998: 5) se **razsvetljenje**⁸ v Angliji in Franciji začenja z razbitjem dotodanje oblike filozofskega spoznanja in 'slabitvijo' metafizičnih sistemov, saj »znanost kot taka noče priznavati nečesa nadnaravnega ali nečesa naravnost nadzgodovinskega« (ibid.: 187). Avtoriteto religije nadomesti avtoriteta znanosti in stroke. Kar se je do tedaj pojmovalo kot neproblematično, samoumevno, predvsem v skladu s cerkvenimi nauki, je z razsvetljenstvom podvrženo dvomu in postane predmet debat. Razvije se **moderni skepticizem**. »Z vzponom znanosti in njenim zmagoslavjem nad cerkveno avtoriteto je Evropa začela slaviti novo vero, **vero v razum**. Tako imenovano razsvetljenje se je najprej pojavilo v Angliji, tesno za petami znanstvenim dosežkom Isaaca Newtona ter naglim in razmeroma nekrvavim političnim spremembam 'slavne revolucije' s konca 17. stoletja« (Solomon in Higgins, 1998: 290). Naravni in kasneje socialni svet se objektivizira in »podvrže« novim oblikam znanja. S sekularizacijo zavesti oz. z nekakšno »vero v razum« se je težišče zanimanja premaknilo s transcendentnega, iracionalnega, in z vsega povezanega s predsodki, na tuzemsko, racionalno in objektivno preverljivo. Vendar pa, kot zatrjuje Baskar (1987: 70), razsvetljenje »ne gre zvajati na nestrpnost do predsodkov in praznoverja, saj je po drugi strani vedelo kaj povedati tudi o vrednosti predsodkov«.⁹ Pazljivost pred poenostavljeno predstavo o razsvetljenstvu kot zgolj favoriziranju racionalnega ni odveč.

⁸ Foucault (1991: 153) razsvetljenje pojmuje kot »dogodek ali niz dogodkov in kompleksnih zgodovinskih procesov, ki je postavljen na določeno točko v razvoju evropskih družb«. Manj splošna definicija razsvetljenstva je prisotna v pojmovanju, po katerem je razsvetljenje »človekov izhod iz nedoletnosti, ki je je kriv sam. Nedoletnost je nezmožnost posluževati se svojega razuma brez vodstva po kom drugem« (Kant, 1987: 9). Pri tem je nekako posredno nakazana človekova osvoboditev od zasužnjujočih verskih predsodkov.

Kljub temu pa ne moremo spregledati omenjenih splošnih značilnosti moderne, ki se odražajo tudi v odnosu do narave.

Novoveška znanstvena definicija narave označuje naravo kot svet, ki ga zajema čutno izkustvo, ki je v nasprotju z duhovnim. **Moderno pojmovanje narave** karakterizira predvsem novo razmerje, ki se vzpostavlja med čutnostjo in razumom, med izkustvom in mišljenjem. V nasprotju z modernim pojmovanjem narave je v »predmoderni« vsaki resničnosti dodeljeno njeno trdno in nedvoumno mesto, njihova vrednost pa je popolnoma določena. Z moderno se k »naravi« prišteva »vse kar leži v vidnem polju 'lumen naturale'« (Cassirer, 1998: 42 - 43). Takšna objektivizacija narave je hkrati vzvod za *razvitje instrumentalnega odnosa do narave*.

V »predmoderni« ima človek predvsem strahospoštljiv in bolj kontemplativen odnos do narave, z moderno pa človek prevzame pozicijo gospodarja narave.¹⁰ Prejšnje gospostvo narave sedaj zamenja gospostvo nad naravo in obvladovanje narave. V tem se skriva razsvetljsko »stalno napredujoče samopostavljanje človeka za gospodarja lastnega sveta« (Zeman, 1995: 56). Prevlada logosa¹¹ kot moderne zavesti je torej očitna.

Na tem mestu se sama po sebi vzpostavlja dihotomija **mithos**¹² vs. **logos**, ki je dihotomija med dojetjem narave kot (svetega) misterija in odtegotvanjem od narave v pozicijo gospostva. Narava je preobrašena v golo surovino, ki je na razpolago za uresničitev utilitarnih (mehanicistično-pragmatičnih) namenov. Prehod od mitosa k logosu bi lahko označili kot proces izkoreninjanja samoumevnih nerefleksivnih, mitoloških stanj¹³ in nastop modernih refleksivnih, racionalnih stanj. Poleg omenjene dihotomije se hkrati z njo zastavlja vprašanje, *ali je mitična zavest (mithos) - ob dejstvu prevlade logične zavesti (logosa) - za človeka nepovratno izgubljena*.

⁹ »Niso bili namreč vsi razsvetljenci 'jakobinci' in poleg 'francoskega' razsvetljenstva je obstajalo tudi 'angleško'« (Baskar, 1987: 70).

¹⁰ Človekova pozicija gospodarja narave ima korenine v krščanski kulturi, ki je izrazito antropocentrična. Človek je namreč »vmesno bitje« med Bogom in naravo, pri čemer je narava kreacija druge vrste, ki si jo človek podreja.

¹¹ Gre za postmitično oz. logično zavest, ki je analogna racionalno-pragmatični paradigmi. Logos je anti-mithos.

¹² O mithosu oz. mitu bom v nadaljevanju še govorila, podrobneje v poglavju z naslovom »Sodobne« mitologizacije gora.

¹³ Po analogiji z Webrovim besednjakom bi to lahko označili tudi kot iracionalno, neasketsko in brezciljno ravnanje (Weber, 1988: 197).

1.2. ODČARANJE OD MITOV OZ. DEMITOLOGIZACIJA

V prid logosu je vsekakor **koncept odčaranja sveta**¹⁴ (Weber) oz. racionalizacije sveta. O odčaranju zunanjega sveta lahko govorimo, ko se je človek začel zavedati »objektnosti« sveta. Z racionalno-matematičnim pojmovanjem sveta pride do **demitologizacije zunanjega sveta**, kateremu se prej pripisujejo miti, ki določajo naš notranji svet. Stare mitološke zgodbe predmodernega sveta¹⁵ zamenjajo nove demitologizirane zgodbe. Proces demitologizacije je nasproten procesu tvorjenja mitov oz. mitologizaciji in nekako analogen »odčaranju sveta« ter s tem racionalizaciji. Demitologizacijo bi lahko z drugimi besedami poimenovali '**odčaranje od mitov**'. V povezavi s tem razsvetljenstvo¹⁶ pojmuje mit kot projekcijo subjektivnega na naravo. Pod mit prišteva nadnaravno, duhove, demone, zrcalno podobo ljudi, ki jih je preplašilo naravno. »Mitske figure« se z razsvetljenstvom reducirajo na subjekt (Horkheimer in Adorno, 1989: 20). Ravno razsvetljenstvo je tisto, ki je pomenilo osvoboditev sveta od začaranosti. Razsvetljenstvo je želelo z znanjem podreti mite in premagati umišljanje (ibid.: 17).

Osvobajanja od začaranosti pa je deležna tudi narava. »Osemnajsto stoletje namreč prežema prepričanje oz. vera, da je v zgodovini človeštva zdaj končno napočil čas, da se naravi odvzame njeno skrbno varovano skrivnost - da se je ne pušča več v temi, da se je ne občuduje več kot nedoumljivi misterij, temveč se končno postavi na svetlo luč razuma in zaobseže z vsemi njegovimi gibalnimi silami« (Cassirer, 1998: 50). Z opiranjem izključno na dokazljiva dejstva in na splošna, temeljna načela teoretičnega spoznanja narave je bila

¹⁴ Max Weber je na začetku 20. stoletja pot moderne misli povzel kot »odčaranje sveta«, tj. proces, ki je potekal nekaj sto let in pomeni iskanje objektivne vednosti. Pojav 'odčaranja sveta' pomeni razkroj tradicionalnih predstav o svetu in s tem sekularizacijo ter »samorefleksivnost novoveškega kozmosa« (Kos, 1993: 31). Pojmovanje 'odčaranja sveta' kot sinonima za racionalizacijo lahko tolmačimo z dejstvom, da »namesto magične oz. religiozne interpretacije kozmosa in sveta nastopi ratio - um, ki v kratkem času omogoči dinamiziranje nekaterih ključnih področij življenja« (ibid.). Pri Weberu je pojem 'odčaranja sveta' (Entzauberung der Welt) postavljen v zvezo z asketskim protestantizmom (Adam, 1988: 213). »'Odčaranje sveta'« je »odprava magije kot sredstva za zveličanje« (Weber, 1988: 118).

¹⁵ »Predmoderni svet je bil mistična, vendar zaključena celota. Predstave, tj. interpretacije so bile mogoče le od zunaj z neke religiozne oz. metafizične pozicije. Razlagalci sveta so se poglobljali v svete knjige in iskali 'sveto' interpretacijsko točko« (Kos, 1993: 31).

tradicionalnemu ('predmodernemu') sistemu tako dokončno zadana usodna rana (ibid: 51). Novoveška evropska znanost je racionalizirala svet (naravo) in ga tako razbremenila naključij in skrivnosti. Svetost prostora se s procesom demitologizacije oz. racionalizacije »odčara« v prostor kot surovino, tako da lahko govorimo o **desakralizaciji narave** (sveta), saj naravi ne pripada več tista skrivnostnost, ki je v ljudeh vzbujala strahospoštovanje.¹⁷

1.2.1. Mitološki gorski svet

Narava je še do nedavnega utelešala divjost, neukročenost, nekulturo in predstavljala področje groze ter strahu. To lahko ponazorim s primeri »predmodernega« dojemanja gorskega sveta. Gore so bile skrivnostna neznanka, vir neugodja in tesnobe. Zaradi svoje nedostopnosti in oddaljenosti ter zaradi vsega prej omenjenega so bile prostor, ki se je »izmikal« človekovemu znakovnemu zajetju. Kot take gore lahko naseljujejo le zli duhovi. Tako je na primer na področju Alp človek naravo spoštoval, poleg tega pa se je je tudi bal, saj so mu strah vcepljale 'podedovane' predstave o nadnaravnih bitjih¹⁸, ki žive v gozdu, gorah, vodah. Mitološke pripovedi so takratnemu človeku pomenile nekaj »resničnega«, saj so kraji v njih domači, osebe znane in tudi čas dogajanja je trdno določen (Cevc v Rapoša, 1991: 162). Težka dostopnost na gorska področja in s tem povezano pomanjkanje refleksije o svojem lastnem bivanju v prostoru in času je pripomoglo k temu, da so se mitološke pripovedi sprejemale kot nekaj resničnega in samoumevnega. Odročen gorski prostor se tako izkaže kot izvrsten medij za preslikavo subjektivnih stanj in interpretacij.

»Nekdaj so Alpe in druga velegorovja na svetu prostorsko razdvajala ljudstva, ki so verovala, da so vrhovi bivališča bogov«¹⁹ (Strojin, 1978: 84). Verovanja v »svetost gora« so človeku preprečevala, da bi na njih stopil. Tako je bila na primer Hallerjeva pesnitev *Alpe* iz leta 1729 »polna mogočnih vtisov alpskega sveta, ki je budil željo po vzponih, vendar so bile naravne sile in predsodki močnejši od človeškega poguma« (ibid.: 92).

S pomočjo česa je torej človek presegel trdno zakoreninjena mitološka prepričanja, strahove in tesnobe ter množično - kot je to značilno za današnji čas - »naselil« gorski svet?

¹⁶ Direktno povezavo razsvetljenstva z mitom podajata Horkheimer in Adorno, za katera je razsvetljenstvo »mitski strah, ki je postal radikalen. Poslednji produkt razsvetljenstva ni nič drugega kot univerzalni tabu« (Horkheimer in Adorno, 1989: 29).

¹⁷ Kot piše Weber v svojem delu *The Sociology of Religion*, se je z »odčaranjem« podrla razširjena domneva, da v naravi delujejo neodvisni dejavniki ali »duhovi« (Campbell, 2001: 112).

¹⁸ To naj bi bili nekakšni divji možje, krivopeta, divja jaga, škratje, beli gamsi, kar je le nekaj mitičnih bitij znotraj cele množice v izročilu alpskih pokrajin (Cevc v Rapoša, 1991: 162).

¹⁹ Prve izsledke o bivališčih bogov na gorah najdemo na Kreti (1200 - 1900 pr. n. št.). Tu so na vrhovih in v jamah gora, kot so Juktas, Dikte in Ida, odkrili sledi obrednih darovanj bogovom. V grški mitologiji izstopa gorovje Olimp, kjer so v svojih gorskih bivališčih prebivali bogovi (Eliade, 1993: 132).

K temu je največ pripomogla ravno dediščina razsvetljenstva s svojim razčaranjem sveta, odklonom od mitov in s tem z desakralizacijo sveta oz. narave.

1.2.2. Prvi pristopniki na gore

Narava je prej vzbujala strah, negotovost in odvisnost ter se povezovala z verskimi čustvi, z objektivizacijo narave pa pride do obvladovanja narave in ukrotitve strahu pred neznanim. Z »odčaranjem sveta« je narejen korak naprej. Človek naravi odvzame tabuiziran pomen in si jo približa kot nekaj objektivnega, kot naravo »samo na sebi«. Z objektivizacijo narave in odvzemom njenih tabuiziranih pomenov se počasi²⁰ omaje »mitološka pripoved«, ki naravo in s tem tudi gorski svet predstavlja kot nekaj strah vzbujajočega. Znanost je namreč mistično pojmovanje gora vse bolj zavračala in tako odkrivala gore obiskovalcem. Strah pred večnim ledom je tako pregnan, gore niso več tajno bivališče bogov. Prišli so časi, ko človeške želje po znanju in spoznavanju niso več ovirale verske »sile temek«.

Človek se je začel vedno bolj zavedati koristnosti narave. Prvi obiskovalci gora²¹ so odkrivali gore zaradi življenjske potrebe, predvsem iz *pragmatičnih razlogov*. Strojini govori o prvih pristopnikih na nižje slovenske gore kot o tistih, ki so bili pretežno kmečkega sloja (planšarji, lovci, zeliščarji) in katerih primarni interes je bil predvsem instrumentalni (Strojin, 1978). Znanstveniki²² so bili tisti, ki so začeli gore odkrivati bolj načrtno, saj so bile hkrati s pristopom na vrh opravljene tudi znanstvene meritve. »S prvimi vzponi se je večalo zanimanje za gorsko panoramo, prirodne pojave, relief gora in razne znanstvene panoge« (ibid.: 89). V teh primerih tako še ni zaslediti motivov, ki konstruirajo sodobni tip zahajanja v gore.

Da naravne lepote lahko napravijo na človeka tudi *globlji vtis*, je primer že Dante. Tako se Dante že davno prej »vzpenja na visoke gore z namenom, da bi z njih užival daljne razglede. Odkar je ugasnila antika, je Dante najbrž prvi evropski človek, ki je storil kaj takega« (Burckhardt, 1963: 214). Za prvega gornika oz. alpinista v zgodovini, v tem novodobnem oz. modernem pomenu, naj bi veljal italijanski pesnik in humanist Francesco Petrarca (Naglič, 2002: 26). »Brezciljna hoja na gore je v njegovi družbi veljala za nesmisel,

²⁰ Poudariti je treba, da se je trdno zasidranih mitoloških predstav težko otresti 'kar čez noč'.

²¹ To so bili drvarji, iskalci rude, oglarji in zeliščarji. Prvi pristopniki na vrhove so bili pastirji, ki so iskali izgubljeno drobnico in tešili radovednost, ter lovci, ki so sledili divjad (Bogataj, 1999: 33).

²² Julius Kugy je primer znanstvenika, ki ga je v gore pritegnil botanični interes za cvetlico Scabioso Trento. Namesto nje je odkril Julijske Alpe, ki jih je kasneje sistematično prehodil in preplezal, zbrana doživetja pa predstavil v nemških revijah in knjigah (prim. Strojin, 1978).

zato tudi ni mogel pričakovati, da ga bo spremljal znanec ali prijatelj« (Burckhardt, 1963: 215). Seveda sta Dante in Petrarca le zelo redki izjemi, saj je bila takratna družba vse prej kot naklonjena tovrstnim početjem. Iz časov, ko se je hoja v gore zdela še nesmiselna in iracionalna, verjetno izvira tudi splošno znani pregovor »*Kdor gre gor, je nor*«, ki danes velja za prežitek, tj. ostanek preteklosti, čeprav se še vedno uporablja, vendar v drugačnem pomenu.

Ob pragmatično-mehanicističnem pojmovanju gora, kjer je primarnega pomena korist, se razvija tudi dimenzija, ki bi ji še do nedavnega pripisali iracionalnost, celo norost, saj naj bi zahajanje v gore služilo predvsem ekonomsko-gospodarskim namenom. K rušenju tega »sivega« vzorca so veliko pripomogle *umetniške in znanstvene pobude*,²³ ki so zahajanju v gore dodale *kontemplacijsko, estetsko in bivanjsko vrednost* ter s tem (nehote) pripomogle k nastanku cele vrste družbenih praks, o katerih bo več govora v nadaljevanju naloge.

Za razumevanje razvitja takšnih vrednosti in teženj pa ni dovolj le razlaga z »odčaranjem sveta«, ki je ovrгло mite in z njimi povezano strah vzbujajočo naravo in naredilo gore bolj dostopne za ljudi oz. je odprlo pot prvim pristopnikom. Kljub domnevni iracionalnosti nepragmatičnih obiskov gora je človeka vleklo v gore. *Ob racionalno-pragmatičnih razlogih za vzpone tako obstajajo še razlogi, ki ravno tako pomenijo motivacijo za vzpon. Njihov 'koren' prav tako sega nazaj v zgodovino. Razloge za nepragmatično zahajanje v gore bi lahko iskali v bolj konkretnih socialno-zgodovinskih razmerah.* Tako na primer francoski filozof **Rousseau v svojih kritikah civilizacije** človeku priporoča, naj se vrne k naravi, v čemer je skrito nekakšno priporočilo umika od 'turobnega' sveta vsakdanjega življenja. Za lažje razumevanje tovrstne kritike se je najprej treba posvetiti razlagi »civilizacije«, ki naj bi jo imel v mislih Rousseau. Dejstvo, da je na oblikovanje te civilizacije vplival na začetku poglavja omenjen proces modernizacije, je neizbežno.

1.3. POMEN URBANIZACIJE ZA DOJEMANJE NARAVE

Evropejci niso čakali na Rousseauja in šele z njim dokazovali, da izvira večina življenjskih slabosti iz jalovih obredov preveč rafinirane civilizacije. Življenje na deželi se je zdelo lepše; bolj ko se je kdo oddaljil od mesta, bolj je bil zdrav, svoboden in neodvisen. /.../ Tisti, ki so vodili 'pohod civilizacije' od 18. stoletja dalje, so se kaj radi predajali preziranju podeželja, domačije zaostalih kmetov, kosmatih

²³ Kot **začetek svetovne planinske književnosti** se omenja pismo švicarskega naravoslovca Konrada von Gesnerja prijatelju Voglu z opisom Pilatusa leta 1555, kot **prva upodobitev gorske narave** pa slika Konrada Witzta, ki je upodobil Zenevsko jezero in Montblanško skupino v ozadju (Strojin, 1978: 89 - 90). Zanimanje za vzpone je vzpodbudilo tudi zanimanje za imena vrhov. Prvi imeni za Mt. Blanc in Mt. Cervin (Matterhorn) sta znani že iz leta 1581, ime Grossglockner pa iz leta 1583 (ibid.: 89).

kmečkih butcev ali razuzdanih aristokratov, ki so živeli od svojih fevdalnih rent, ne pa od dobičkov, ki bi jih izžemali iz trgovine in industrije. Toda tudi med utilitarističnimi voditelji in uporabniki je bila splošna težnja po izmikanju iz industrijskega okolja: v resnici je bilo tako, da je veljal za posebno uspešnega človeka, kdor je imel dovolj denarja, da se je lahko umaknil (Mumford, 1969b: 675).

Mumford ima pri tem v mislih t.i. **urbano civilizacijo**,²⁴ ki se je ustvarila s procesom modernizacije in urbanizacije. »Urbana eksplozija« (Kos, 1993: 10) oz. hiperurbanizacija je pripeljala do ogromnih urbanih aglomeracij. Lefebvre v svojem delu *Urbana revolucija* izpostavi koncept o prevladi urbanega nad ruralnim,²⁵ o urbani revoluciji pa govori kot o vsesplošnem preobratu, skozi katerega prehaja sodobna družba (prim. Čaldarović, 1985: 204). Klasična urbana sociologija pojmuje urbanizacijo kot širitev meščanskega načina življenja. Za urbano, ki je produkt procesa urbanizacije, je značilna velika koncentracija prebivalstva in visoka funkcionalna ter socialna diferenciacija (Castells, 1977: 10). Urbanizacija je **prostorska modernizacija**, ki je tesno povezana z industrializacijo.

Del urbanega fenomena pa so poleg »vsesplošnega« razvoja in napredka tudi vse spremljajoče negativne posledice. Govori se o »**urbanizacijski travmi**« (Trstenjak, 1984: 174), ki je posledica hitre rasti urbanizacije. Tako se je **na primer Anglija**, ki je veljala za eno »od ekonomsko bolj racionaliziranih dežel« (Weber, 1988: 65), ob koncu 18. stoletja²⁶ tako napolnila z ljudmi, da že ni več vedela, kaj z njimi. T.i. »Črna Anglija« je bila žrtev poblaznele industrializacije in urbanizacije, kopičenja ljudi po mestih in je predstavljala nekakšen »stroj z vsemi nasilnimi novostmi 18. in 19. stoletja« (Braudel, 1991b: 278). »Francoski popotniki, ki obiščejo Anglijo 19. stoletja, se pogosto očitajoče zgražajo nad na kupu zbranimi grdotami industrializacije, 'zadnjega kroga v peklu', kot bo rekel Hippolyte Taine« (Braudel, 1988: 375). Na vprašanje, kaj je bilo možno v takih razmerah narediti, deloma v svojem delu *Mesto v zgodovini* v bolj konkretni obliki odgovarja Mumford.

Ker sta »obljudenost velikih metropol in razširjevanje industrijskih mest v 18. stoletju« postajala kronična, je bila potreba po odhajanju iz mesta še bolj neogibna in se ji ni bilo več mogoče upirati. /.../ Soame Jenys je leta 1795 zapisal, da morajo imeti žene trgovcev, ki jih je dušil londonski dim, svoje hiše v Claphamu; Hampstead pa je bil še bolj priljubljen kraj za tiste, ki so si ga lahko privoščili, kajti zaradi

²⁴ Lat. urbs = mesto (Trstenjak, 1984: 171).

²⁵ Kritiko Lefebvra predstavlja Castells, ki meni, da pojmovanje urbanizacije kot generalizirajočega svetovnega procesa implicira neobstoj razlik v procesih razvoja različnih družb. Castells torej predstavlja pozicijo, ki nasprotuje generalizirani urbanizaciji (Čaldarović, 1985: 205). Castells za razlikovanje med ruralnim in urbanim (primeri so še: tradicionalna vs. moderna družba, agrikulturno vs. industrijsko) pravi, da gre za ideološko dihotomijo (Castells, 1977).

²⁶ Weber govori o razcvetu angleške industrije ob koncu 18. stoletja (Weber, 1988: 198).

svoje višje lege je nudil čist zrak tudi tedaj, ko se je ves London utapljal v megli in dimu« (Mumford, 1969b: 683 - 684).

Urbani fenomen je tako poleg že omenjene »urbanizacijske travme« tudi t.i. »**umik od urbanega**«²⁷, ki je hkrati tudi način reševanja omenjene travme. »Neznosne« (bivanjske) razmere urbanega prostora, ki so plod visoke stopnje modernizacije (industrializacije, urbanizacije), so torej povzročile umikanje iz koncentriranih, urbanih središč. Verjetno sploh *ni naključje, da je ravno v Angliji*, za katero se celo pravi, da je »nesporna gospodarica evropskega gospodarskega sveta okoli let 1780 - 1785« (Braudel, 1991a: 464), *navzoča prva »institucionalizacija ‘umikov’« oz. ustanavljanje gorniških organizacij.*²⁸

1.3.1. Začetki organiziranega gorniškega delovanja

Sredi 19. stoletja so dozorele razmere za **organizirano gorniško delovanje**. Tako v Angliji, točneje v Londonu, leta 1857 nastane tudi **prva gorniška organizacija na svetu** z nazivom *Alpine Club*.²⁹ Člani te organizacije so takrat veljali za petične avanturiste (premožni posamezniki, poklicni znanstveniki), ki so bili hkrati tudi člani Royal Geographical Society³⁰. Vodilno mesto torej prevzamejo Angleži, ki so tudi prvi v Evropi začeli posegati po lovorikah prvih pristopnikov. Za Angleži so svoje gorniške (planinske) organizacije ustanavljali še Avstrijci, Švicarji, Italijani, Nemci itn. (Strojin, 1978: 95, 97).

Za področje Slovenije bi težko govorili o vplivu modernizacije na institucionalizacijo »umikov v gore«. Leta 1893, ko je bilo ustanovljeno SPD (Slovensko planinsko društvo)³¹, je bilo to področje še v 'predmoderni'. Tu so bili vzroki za ustanavljanje prvih PD drugje. Delu SPD-ja se namreč pripisuje predvsem zasluga za ohranjanje »slovenskega 'obraza' tukajšnjih gor«.

Ravno prvim gorniškim (planinskim) organizacijam v Evropi se pripisuje »zasluga« za množičnost v gorah, na katero v »dobi začaranosti« verjetno nihče niti pomislil ni. V človekovi miselnosti in v pogledu na gorski svet je bil storjen velik korak. T.i. (nova)

²⁷ Čeprav je »umik od urbanega« del splošne »urbanizacijske travme«, ne moremo zanikati njegove funkcije pri reševanju te travme.

²⁸ Konkretno obliko »umika od urbanega« bo predstavljal »**umik v gore**«, kar je tudi osrednja tema naloge.

²⁹ Najstarejša planinska organizacija na svetu ima tudi svoje glasilo *The Alpine Journal*.

³⁰ Kraljeva družba za geografijo. Njihovo delo je bilo (tudi) odkrivanje oz. raziskovanje Alp.

³¹ *SPD se je razvila iz DOAV-a* (Deutscher und Oesterreichischer Alpenverein - nemška organizacija se je pod vplivom političnih gibanj združila z avstrijsko organizacijo v enotni DOAV, v najmočnejšo gorniško organizacijo), ki je leta 1874 ustanovljeno gorniško društvo, ki je poseglo tudi na območje Julijskih Alp in iz katerega so se kasneje, zgolj zaradi potujčevanja slovenskih gor, razvile kranjska in primorska sekcija (Strojin, 1978: 97).

»koristnost« gorskega prostora že presega tiste prvotne pragmatično-mehanicistične razloge za zahajanje v gore, ki so plod razsvetljenskega osvobajanja sveta od začaranosti. Skoraj sočasno s pragmatičnimi razlogi za zahajanje v gore pridobivajo na veljavi tudi nepragmatični obiski gora, ki se nazadnje še institucionalizirajo. Ne dolgo nazaj iracionalno (beri: čudaško in noro) zdaj dobi že institucionalno obliko. Ali gre pri vsem tem za **ponovno začaranost** oz. za **»začarjevanje skozi razsvetljenje«**, kot bi temu rekla Adorno in Horkheimer, in ali je obdobje razuma »nujno tudi **obdobje sentimenta**« (Campbell, 2001: 203)?

Očitno je, da obstoj »čistih« družb, tj. samo racionalnih ali samo neracionalnih, ni mogoč. Dejstvo je, da so moderne družbe prav tako kot predmoderne blokirane, obremenjene z miti, togostmi in razvojnimi omejitvami. Moderne družbe se tako soočajo s prav enakimi značilnostmi, za katere je modernizacijska teorija trdila, da so značilnosti predmodernih družb (Offe, 1990: 17). Z govorjenjem o »ponovnem začaranju sveta« ne zanikamo pomembne vloge »odčaranja«, s katerim se je sploh vzpostavil stik z »divjo« naravo, ki je pred »odčaranjem« veljala za nekoristno in strah vzbujajočo.

1.4. ODČARANJE IN PONOVO ZAČARANJE - (NEO)ROMANTIKA

Moderna je »pristrigla angelu peruti« (Campbell, 2001: 269), odčarala je svet, kljub temu pa ji je vseskozi stal ob strani njen **kritični spremljevalec** »v različnih preoblikah«. Ta »kritični spremljevalec« nasprotuje racionaliziranim predstavam realnosti in jih poskuša dopolniti s poudarjanjem iracionalnega in romantiziranega. Po Lovejoyu se je romantizem oz. romanticizem začel v Angliji. Za Gaudefroy-Demombynesa je romantizem način občutenja, stanje duha, kjer sta sensibilité in domišljija nad razumom. Obrnjen je k novemu, k individualizmu, upor, begu, melanholiji in fantaziji (prim. ibid.: 268 - 269). Romantizem ni zgolj ena točka na intervalu zgodovine, temveč se vedno znova oživlja, ponavlja in zaradi spreminjanja družbenega konteksta, kaže v različnih oblikah.

V sodobnosti se pogosto soočamo z zanikanjem svoje lastne romantičnosti, kar je skozi zgodovino počel vsak novi rod. Campbell (2001) v povezavi s tem navaja dejstvo, da je vsakršen 'upor proti romantiki romantičen' in da je romantizem 'izročilo proti izročilu'. Dokazovanje »najnovejšega« kot prvovrstnega in »brez primere« le utrjuje »mit o svoji lastni edinstvenosti«, saj spregleda zgodovinske dokaze o »nepretrganosti« romantičnega izročila in s tem uporništva. Ker romantično izročilo zaseda skeptično držo do »main streama«, tj. moderne, mu lahko pripišemo **postracionalnost**, **postmaterialnost** oz. **»postmaterialistično« vrednotno razpoloženje** (R. Inglehart), če ne celo »zasuk v zavesti«

(I. Berlin). S svojim poskusom »izkoreninjenja« od glavnega in večinskega toka in hkratio harmonizacijo je to izročilo tudi postmoderno.

Prisotnost romantičnega izročila se odraža tudi v sodobnem dojemanju narave, kjer je trend vračanja v naravo le ponovno izvrševanje poziva »**Nazaj k naravi!**«, ki ga je izrekel že Rousseau.³² **Postmoderno mistificiranje narave je način »kritike« moderne in iskanje božjega v naravi.** Prisotnost potrebe »po ponovni vzpostavitvi 'čarobnega sveta' in mističnega stika s stvarnostjo« (Debeljak, 1992: 25) je več kot očitna. Novodobni ekologizmi in »nova religiozna zavest«³³ ter »množica obmodernih pojavov v svetu vsakdanjega življenja« (Stankovič, 1998: 45) teži k povratku k naravi. Po mnenju nekaterih (prim. Ošljaj) po zlomu romantike interes za naravo ponovno upade. Prepad med človekom in naravo je nepremostljiv, narava pa postane s tem dokončno surovinski pojem (Ošljaj, 2000: 164). Da temu ni čisto tako, priča razcvet postmodernih praks, za katere je narava vse kaj drugega kot zgolj surovina.

Kar lahko sklenem glede na načrtane iztočnice tega poglavja je, da je moderna pripeljala do *paradoksalne potrebe po umikanju* od razmer in pogojev, ki jih je preko svojih lastnih manifestacijskih oblik, tj. modernizacije, urbanizacije, industrializacije itd., ustvarila sama. Eno izmed opcij umika od urbaniziranih in industrializiranih torišč moderne predstavlja umik v gore. Gore naj bi predstavljale nekakšno »paralelnost«, »radikalno« nasprotje neznošnim vsakdanjim razmeram, zaradi česar se izkažejo kot zelo privlačne in zatorej možna opcija (prostorskega) umika.

To pa so že nastavki za vzpostavitev **koncepta paralelnega prostora**, s katerim bo možna precizacija zelo splošnih uvodnih predpostavk in s tem bolj natančna opredelitev pomena gora v kontekstu moderne. S samim povezovanjem procesa modernizacije ter s tem racionalizacije in diferenciacije itn. z gorami, se namreč pomen gora za človeka naslika dokaj nejasno. Tovrstna povezava je namreč preveč rigorozna, da bi doumeli globlji pomen gora, ki ga imajo le-te za sodobnega človeka. Zato so v nadaljevanju naloge vključeni koncepti, ki dodatno pojasnjujejo stanje in posledice, ki jih visoko formalizirana moderna pušča za človeka. Stanje v družbi pa se odraža tudi v človekovem odnosu do narave in gora.

³² Za Michaela Serresa geslo »Nazaj k naravi!« oz. »Retour a la nature!« pomeni, kot piše v svoji francoski *Naravni pogodbi*, to, da se izključno družbeni pogodbi doda še »podpis naravne pogodbe o simbiozi in vzajemnosti, s katero bi v našem odnosu do stvari gospostvo in lastništvo zamenjali z občudujočim poslušanjem ...« (prim. Ferry, 1998: 91).

³³ Newagevska radikalna ekološka gibanja predstavljajo »novo vernost«, ki je privlačna za vse razočarane nad modernim svetom. Misel New Age-a vsebuje podobo enotnosti človeka in kozmosa. Ob tem se zastavlja vprašanje ali je mogoče krizo, ki sloni na modernem znanstvenem pojmovanju, rešiti z odpravljanjem ločenosti človeka in sveta.

2. KONCEPT PARALELNEGA PROSTORA

Moderna družba je večplasten, visoko diferenciran in kompleksen sistem. Visoka stopnja formalizacije odnosov in praks celotnemu mehanizmu oz. ustroju tega sistema olajšuje delo. Vedno večja **sistemska diferenciacija**³⁴ se kaže tudi v vedno večjih zahtevah sistema po prilagajanju posameznikov, hkrati pa ne gre prezreti tudi vedno večjega števila možnosti³⁵, ki jih posameznikom ponuja sistem. »Velike institucije razpolagajo s svojim fondom smisla, vendar je ta izrazito instrumentalne narave in hkrati omejen v okviru specializiranih funkcij« (Adam, 1999: 68). Posameznik se tako znajde v funkciji izbiranja med množico ponudb smisla, kar mu po vsej verjetnosti daje občutek svobode, po drugi strani pa mu vse te možnosti ponuja v izbiro sistem. *V čem je torej sploh distanciranje od sistema in s tem konstruiranje nesistemske avtonomnosti? V kolikšni meri je »posameznik le pasiven objekt funkcionalnih imperativov in zgolj konzumator smisla, ki ga nudijo velike institucije« (ibid.)? Na tem mestu pride do izraza dihonomija **sistem vs. svet-življenja** in Habermasov koncept o sistemske kolonizaciji sveta-življenja. Čeprav velja dejstvo, da je nemogoče v popolnosti kolonizirati svet-življenja, pa se zastavlja vprašanje, ali sistem namenja dovolj pozornosti »patološkim« posledicam, ki jih producira sam.*

2.1. DEDIFERENCIACIJA

Rigoroznost, togost in nefleksibilnost, s katerimi bi lahko označili funkcioniranje sodobnih sistemov, so prav gotovo **posledica njihove prevelike kompleksnosti**³⁶, zaradi česar na posameznika velikokrat delujejo preveč represivno. Pri tem se zastavlja vprašanje, kakšne so posledice sistemske diferenciacije na nivoju sveta-življenja.

Sodobni hitri (formalizirani in kompleksni) način življenja v posamezniku pušča **sled dezorientacije**. Pomanjkanje tradicionalne (bivanjske in identitetne) trdnosti³⁷ privede do problemov ohranjanja socialne integracije in vrednotne orientacije. Z vse večjo

³⁴ Racionalizacija in diferenciacija sta dva temeljna modernizacijska procesa, ki potekata simultano in se vzajemno vzpodbujata. Diferenciacija je posledica racionalizacije, ki nadalje pospešuje napredovanje procesa avtonomizacije podsistemov (Kos, 1993: 43). Z diferenciacijo pa raste globalna potreba po koordinaciji.

³⁵ Primer za to je več ponudb za preživljanje prostega časa.

³⁶ »Offejeva teza o 'nevzdržni' hiperkompleksnosti modernih družb« (Kos, 1993: 213) predstavlja teoretsko izhodišče za raziskovanje neformalnih dejavnosti v prostoru in kompromis med sistemskimi, kritično teoretskimi in postmodernističnimi koncepti (prim. ibid.: 29 - 30).

³⁷ Po Webru »odčaranje« tradicionalnega sveta pomeni »razpadanje tradicionalnih ligatur v procesu modernizacije, ki je družbeni manifestni vidik globokega procesa opuščanja religioznih, mitično-magijskih, organsko-celostnih, kvalitativnih pogledov na svet in na človeka - le-to pa se zamenja z znanstvenimi,

kompleksnostjo sistema je posameznik izpostavljen »odprtosti« (Castells). Psihološka situacija sodobnega človeka, o kateri govorita tudi D. Reisman in Meštrović, je **situacija "outoriated"**. V družbi, kjer se človeku odtegujejo trdnost in stabilne identitete, ki so jih nudile tradicionalne skupnostne vezi, so identitete vedno bolj konstruirane preko posedovanja in uporabe stvari, kar daje občutek varnosti.³⁸ Posledica prevelike sistemske kolonizacije sveta-življenja in s tem neizbežne konzumacije sistemskega fonda (navideznega) smisla je **»destrukcija oz. erozija smisla«**, saj v modernem pluralizmu »ni več mogoče dosledno ohranjati pregrad, ki varujejo zalogo smisla življenjskih skupnosti« (Berger in Luckmann, 1999: 56). V želji po harmonizaciji odnosa med sistemom in svetom-življenja so se izoblikovale različne strategije za reševanje konfliktnosti v tem odnosu.

Pluralne razmere moderne so za izgradnjo čim bolj individualne in avtoreferencialne življenjske zgodbe izjemno težavne, saj bi moral posameznik razviti trdno in obenem fleksibilno identiteto. »Identiteta modernega človeka je v družbi skonstruirana na podlagi pluralizma in funkcionalne diferenciacije« (Adam, 1999: 65). Sistemska diferenciacija vpliva oz. sugerira konstruiranje identitetne diferenciacije, s katero je možna večja fleksibilnost in s tem prilagodljivost. **Moderni »identitetni projekt«** (Ule, 2000: 67) pri tem predstavlja soobstoj različnih (delnih) identitet, kar naj bi posamezniku pomagalo pri večji fleksibilnosti in adaptaciji na sistem. Izgubo identitetne trdnosti, s pomočjo katere so se ljudem v preteklosti stvari zdele bolj samoumevne in manj vprašljive, »nadomesti« **identitetni pluralizem**, ki ga povezujejo s koncepti kot so »skrpana (patchwork) identiteta« (H. Keupp)³⁹, »zbrkljana identiteta« ali francosko »bricolage« (R. Hitzler), »kolaž delnih identitet« ali »identitetni repertoar« (Ule) in pomeni »fleksibilno zbirko malih identitet« (prim. Ule, 2000: 318). »Identitetni patchwork« naj bi torej ustrezal potrebam po vse večji fleksibilnosti in zmožnostim prilagajanja zdiferenciranemu sistemu. Pri tem ne gre prezreti obstoja (identitetne) dezorientacije in s tem **potrebe po vzpostavljanju orientacije** in integracije ter zmanjšanju prevelike kompleksnosti sistema.

Hkrati s hiperdiferenciacijo sistema in sveta-življenja pa se vrši tudi **redukcija te kompleksnosti oz. dediferenciacija**, ki predstavlja nekakšen protitok družbenemu trendu in

posvetnimi, instrumentalno-izračunljivimi pogledi na svet in človeka« (Weber v Ule, 2000: 11). V povezavi s pomenom detradicionalizacije glej 1. poglavje.

³⁸ T.i. *družba obilja*, za katero je značilna hiperprodukcija in zasičenost materialnih in intelektualnih dobrin, postavlja človeštvo pred nove probleme - problem regulacije, integracije, smiselne anticipacije, orientacije, distribucije in asimilacije (Mumford, 1986: 130).

³⁹ Keupp, ki se zavzema za koncept patchwork identitete, 'skrpane identitete', le-tega »naveže na že prej poznane sorodne koncepte stalnega 'dela na identiteti' (Cohen in Taylor), 'od zunaj vodenega človeka' (Reisman), 'protejskega človeka' (Lifton) idr.« (Ule, 1993: 242).

pot iz neobvladljive realnosti. Njen pomembnejši motivacijski element je tendenca po vzpostavitvi večje orientacije in poenostavitvi visoko diferencirane moderne. Poskus vzpostavitve holizma oz. celovitosti odgovorov v svetu, kjer vlada zbežnost in pluralizem odgovorov, je hkrati tudi poskus vzpostavitve pregleda nad kompleksnostjo z integracijo. **Postmoderni integracijski** koncepti so-obstajajo s »postmodernim« pluralizmom odgovorov in »smislov« in se zoperstavljajo logiki nadaljnje diferenciacije. Z dediferenciacijo in njenimi integracijskimi **koncepti redukcije in orientacije** se zmanjšuje prepad med sistemsko formalnim in neformalnim poljem delovanja oz. se slednjemu olajša funkcioniranje s formaliziranim sistemom. »Odčaranje« oz. racionalizacija je stvarnost razkrilo v vsej njeni objektivnosti, kompleksnosti in diferenciranosti. Ker pa je stvarnost vedno bolj zdiferencirana in jo je nemogoče zaobjeti v vsej njeni kompleksnosti, je na tem mestu **strategija »namišljene« dediferenciacije** zanimiv *manever, ki napravlja bivanje znosnejše*,⁴⁰ hkrati pa ga »vrača« v stanje »začaranosti«.

Prav zaradi hiperkompleksnosti današnjih družb se nujno zgodi redukcija sveta-življenja na sistemski ravni. Ker »globalen proces zmanjšanja kompleksnosti ni verjeten, ostane kot edina realna varianta razprava o paralelnih avtonomnih prostorih, tj. o prostorskih 'nišah', kjer se ob minimalni institucionalni infrastrukturi spontano razvija konsenzualna samoregulacija, ki sorazmerno razbremenjuje formalne regulacijske kapacitete« (Kos, 1993: 224). Ob tem verjetno ne gre zanemariti dejstva, da regulacijo v smislu samoregulacije vršita tako sistem kot svet-življenja. Svet-življenja se tako na primer regulira na način distanciranja od sistema.

Za izoblikovanje oz. formiranje neke stopnje avtonomnosti je najprej potreben določen umik (od sistema), s katerim se hkrati izvrši tudi redukcija kompleksnosti. *Šele s potrditvijo teze o redukciji kompleksnosti, distanciranju od sistema, vzpostavitvi (notranje) orientacije, je možno o vsem tem govoriti kot o predpogojih in motivacijah, ki so potrebni »za konstrukcijo preprostih individualnih 'paralelnih prostorov', kjer je mogoče ubežati 'frustracijam in odtujitvam' urbanega sistema« (ibid.: 213).*⁴¹

2.2. KONSTRUIRANJE »PARALELNIH PROSTOROV«

⁴⁰ Najsi gre za »sanjanje« o videzu celosti družbe (oz. »sanjanje« celote) in njeni notranji koheziji ali pa o celoviti in ne-fragmentirani identiteti, v obeh primerih gre za »intenzivna samoiskanja ljudi« (Ule, 2000: 244).

⁴¹ Idejo konstrukcije »paralelnih prostorov« (prostorski pluralizem) filozofsko utemeljuje Wellmer, urbano-sociološko pa Williams (Kos, 1993: 217).

Polje (formalnega) sistema je v primerjavi s tenkočutnim, »soft« **poljem vsakdanjega življenja** tako zelo rigorozno, da se rezultati oz. manki njune diskomunikacije kažejo nenehno, bodisi v obliki: 1- »umikov« od sistema, ki jih sistem predpostavlja oz. predvideva in na ta način vzpodbuja in ohranja ter definira kot normalne; 2- patoloških stanj pri posameznikih, ki jih sistem sprejema za normalne (stres, depresija itd.); 3- patoloških stanj, ki jih sistem definira za nenormalne in jih institucionalno regulira. V svojem bistvu gre pri **logiki umika** za dvojnost. Na eni strani je umik lahko patološka posledica prevelike systemske kolonizacije sveta-življenja, na drugi strani pa umik lahko pripomore k harmonizaciji odnosa med sistemom in svetom- življenja.

Z razvojno dinamiko modernih, racionalnih in odčaranih družb, ki vedno bolj poglobljajo razkol med svetom-življenja in sistemom, poteka tudi **angažiranje neformalne sfere**, ki poskuša odnos med svetom-življenja in sistemom harmonizirati. »**Odnos med formalno in neformalno (prostorsko) prakso** razkriva temeljne strukturne odnose v (post)modernih družbah, oz. nam analiza neformalnega razkriva 'prazne prostore' oz. bele lise formalne institucionalne strukture družbe« (Kos, 1993: 187). Ti »prazni prostori« oz. niše so tako verjetno posledica dejstva, da »formalna regulacijska mreža ni dovolj gosta« (ibid.: 217), da bi pokrila celotno polje sveta-življenja oz. preprečila nepredvidene forme, ki se izoblikujejo oz. skonstruirajo z umikom od sistema (formalne regulacijske mreže) skozi njegove lastne niše. *Sistemska mreža je do neke mere propustna in ta propustnost se kaže v konstruiranju individualnih svetov oz. »paralelnih prostorov«*. H konstruiranju teh svetov oz. prostorov verjetno v veliki meri pripomore potreba posameznika po distanciranju od sistema (tako zelo diferenciranega) in (ponovni) vzpostavitvi (osebnostne) orientacije. Tako bi lahko postavili nekakšno analogijo med potrebo po distanciranju in vzpostavitvi (osebnostne) orientacije ter »idejo o prostorskih nišah (Williams, 1990), katerih bistvena značilnost je, da *omogočajo svojevrsten azil, umik pred hiperkompleksno, velikokrat preveč represivno formalno družbeno regulacijo*« (Kos, 1993: 165). Praksa konstruiranja »paralelnih prostorov« pomeni strategijo (namišljenega) zmanjšanja kompleksnosti in hkrati »tretjo pot« (Giddens), ki ni mišljena kot patološka disfunkcija formalnega sistema, temveč predvsem kot konstruktivna posledica in hkrati poskus zmanjšanja 'razkoraka' med formalno in neformalno sfero. Med formalno in neformalno (prostorsko) prakso se na ta način vrši odnos medsebojnega omogočanja, kar spodkopava logiko systemske kolonizacije sveta življenja. Realni prikaz tega medsebojnega omogočanja je veliko število raznoraznih **neformalnih prostorskih praks**, ki so produkt inovativnosti paralelnega neformalnega delovanja.

V nasprotju s prejšnjim (tradicionalnim) »enotnim« prostorom je v diferencirani moderni prisotna množica paralelnih avtonomnih prostorov, tako da bi lahko govorili o »pluralizmu (individualnih) prostorov«. Zaradi tovrstne »ekspanzije neformalnih opcij« kot načina izoginitve »nefleksibilni togosti formalnih procedur« (Kos, 1993: 165) je vzpostavljena tudi večja pristnost na nivoju sveta-življenja.

*V ozadju logike konstruiranja »paralelnih prostorov« je skrita nekakšna **kritična pozicija do urbanega**, ki se kaže v obliki (prevladujočih) anti-urbanih miselnih sklopov. Posamezniki t.i. »paralelne prostore« konstruirajo bodisi znotraj samega sistema (*paralelne urbane bivanjske prakse*) in na ta način »poizkušajo najti 'svoj prostor' oz. svoj 'otok' v asfaltni urbani džungli« (ibid.: 213), bodisi izven sistema kot *paralelne ne-urbane bivanjske prakse*. Pri tem je bistveno, da konstruiranje »paralelnih prostorov« sproža nekakšna **nostalgija po bolj naravnem načinu življenja**. Vse to pa so že nastavki za razpravo o dezurbanizaciji.*

2.3. DEZURBANIZACIJA IN GORSKI PROSTOR

Dezurbanizacija je **poskus dediferenciacije urbanega** in s tem posredno tudi zasedanje polja ne-urbanega, ki ni nujno *a priori* ruralno⁴², temveč je predvsem nekaj, kar je bližje naravnemu. Zаметki »obrnjene urbanizacije« oz. zatekanja v primestna zatočišča segajo precej nazaj v zgodovino, vsekakor preden se je sociološka veda sploh izoblikovala.

Mumford razglablja o pogojih, ki naj bi privedli do razumnega premisleka za beg iz mesta v **predmestje**⁴³. Le-to predstavlja »zаметke« koncepta paralelnega prostora, saj vključuje logiko umika. »Beg« v predmestje pomeni iskanje nadomestka za tisto, kar človek pogreša v mestu. Razvije se sistem 'uhajanja' iz mesta v predmestje, ki naj bi predstavljalo vmesno možnost med mestnim in podeželskim bivanjem, industrijsko odvisnostjo in zaželeno romantično svobodo. Možnost bolj svobodnega delovanja v predmestju je postajala zanimiva za vedno večjo množico ljudi, ki so si želeli izogniti neprijetnostim preobljudenega mesta.

⁴² Sistematizacija mesto/vas oz. urbano/ruralno je ena najbolj grobih oblik sistematizacije socialno-prostorske okolice. Možnosti prostorske diferenciacije so neizčrpne, prav tako kot kriteriji socialne diferenciacije (Čaldarović, 1985: 197). Na našem mestu bo verjetno bolj primerna uporaba sistematizacije urbano vs. neurbano (bliže naravi).

⁴³ Tako se v poznem srednjem veku omenjajo majhne kolibe, kočice in hiše z obsežnimi vrtovi, ki so zrastle zunaj mestnih zidov, že v 13. stoletju pa je Villani poročal, da so svet v krogu kakih 3 milj okrog Firenc sestavljala bogata posestva z lepimi dvorci. Nekaj stoletij po Villaniju je Stow zapisal, da so si ljudje zunaj londonskih zidov urejali majhne vrtove in čudovite poletne hiše. »Kakor je eden izmed najstarejših dokazov gibanja nazaj k naravi slikanje Piera di Cosima, tako lahko najdemo *estetsko in psihološko utemeljitev predmestnega razvoja* v Albertijevi razpravi o zidanju. Alberti je namreč zapisal, da je *'precej zadovoljstva v primernem umiku (na odmor) blizu mesta, kjer lahko človek dela vse, kar hoče, po svoji mili volji'*« (Mumford, 1969: 678 - 679).

Postopoma se je »podeželsko-predmestni izolat« spreminjal v »**ocean predmestnih stanovanjskih hiš**« (Augé, 1999: 83). Zaobjelo ga je »razširjeno urbano tkivo« ter mu tako odvzelo prvotni čar. »Zeleni geto« se je nazadnje sprevrgel v nekaj sebi nasprotnega.

Zakon mestne rasti pomeni postopno uničenje naravnih podob, ki razveseljujejo človeka v njegovem vsakdanjem življenju. Človek potrebuje stik z naravnim, kar dokazujejo *mestne zelenice*, ki si jih ustvarja sredi betonskih kompleksov. Mestni parki in zelenice, t. i. »mestne krajine« oz. zelene površine mesta so »pljuča mesta«. »Paralelnost« oz. umik v svet naravnega in pristnega se kaže tudi v *ustvarjanju individualnih »ograjnih prostorov«*, nekakšnih zaprtih enklav, niš v obliki vrtičkov. »*Vrtičkarstvo*« je neke vrste posredna povezanost z naravo, ki omogoča lastnikom »umik« v neposredni bližini »civilizacije«. Na ta način se v urbanih okoljih »umetno« ohranja minimalni stik z naravnim. Znotraj urbanega, institucionalno-formalnega polja tako obstaja neformalna raven s svojo vzporedno prakso formalnemu sistemu, ki z določeno izolacijo od okolice ohranja relativno avtonomnost. Vse to so poskusi ustvarjanja »paralelnih prostorov«, ki predstavljajo na eni strani nekakšno »*ruralno-urbano partnerstvo*«⁴⁴, na drugi strani pa *posturbanizacijski fenomen*, ki ga spremlja večja stopnja mobilnosti oz. večja prostorska fleksibilnost.

Večja prostorska mobilnost in stremenje k estetsko razumljeni naravi so prinesli precejšnjo razširitev mesta na podeželje. »Nereflektirani urbanizem« (Augé, 1999: 88) je posledica značilnega **(post)modernega iskanja varnosti in skritosti**. Oboje je močno načela tehnizacija in to prav tam, kjer so si ljudje komaj malo prej skušali s komfortnim stanovanjem narediti »raj na zemlji«. Z migracijskim odvratom od urbaniziranega in tehniziranega okolja mnogi poskušajo varnost in skritost najti z »**vikendaštvom**« (Trstenjak, 1984: 162), z orientacijo v t.i. »vikend urbanizacijo«⁴⁵ (Strojin, 1999: 44). Danes že vsakdo hoče imeti svoj lastni kotiček - še najraje 'sredi narave'. Ozračje preveva nekakšna »vikendaška tantra« (Debeljak, 1992: 26), **postmoderna (vikendaška) nova vernost**, s katero se poskuša premagovati kronične pomanjkljivosti sodobne civilizacije.

Verjetno pa nihče od prvotnih ustvarjalcev predmestja, »vikendov« oz. počitniških hišic v naravi⁴⁶ ni pomislil na možnost 'kazni', ki jo prinaša popularnost oz. množično

⁴⁴ Lahko bi govorili o tem, da mesto urbanizira podeželje in podeželje ruralizira mesto. Richard Gascon piše, da je od 16. stoletja naprej podeželje brezno, ki golta mestni kapital, bodisi za nakupe zemlje ali pa za ustanavljanje poljedelskih posesti ali neštetihi podeželskih hišic (Braudel, 1988: 288).

⁴⁵ Kot pravi sociolog P. H. Lauwe, je »nedeljsko nomadstvo prizvod naraščajoče urbanizacije in družbenih procesov v mestu, saj kmet ne hodi v naravo. Beg iz vasi je v času vikend civilizacije zamenjal beg iz mesta« (Strojin, 1999: 46).

⁴⁶ Vsem je skupen koncept umika (beri: umika iz mesta).

gibanje na področja izven mest - na podeželje, v gorski svet oz. čim bliže naravi. Prevladuje mišljenje, da počitniške hiše v gorskem svetu 'rastejo kot gobe po dežju', kar je potrjeno že z dejstvom, da so poleg mediteranskih predvsem alpska oz. predalpska območja beležila po vojni največji prirast novogradenj v Evropi. V alpskem svetu šestih evropskih dežel je že približno tretjina vseh počitniških bivališč v Evropi. Lastništvo počitniških bivališč je praviloma povsod po svetu vezano na bližnjo populacijsko aglomeracijo in na večja urbana središča (Gosar, 1987: 19 - 20).⁴⁷ Počitniške hiše oz. »vikende« ponekod zasledimo kar v obliki celih naselij,⁴⁸ največ pa jih je v hribovskem zaledju urbanih središč. Grajena so večidel nenačrtno in predvsem neenotno (Meze, 1989: 86).

Razpršena urbanizacija na nek način pomeni 'razpršitev' urbanega načina življenja in na splošno prostorsko razpršenost.⁴⁹ V nasprotju s formalnim urbanim redom predstavlja »novi neformalni (urbani) red« (Kos, 1994a: 50) ali bolje »urbani nered«, ki ga spremlja konstruiranje »paralelnih prostorov« in anti-urbano razpoloženje. Razpršena urbanizacija je indikator neracionalne uporabe prostora in 'egoističnega' razširjanja urbaniziranega v polje naravnega, neformalnega in neurbanega. S tem se sama »narava« postopoma vse bolj urbanizira, s čimer se izgublja čar, ki je skrit ravno v njeni drugačnosti od urbanega.

Dezurbanizacija oz. **razbremenjevanje urbanega prostora z dekoncentracijo družbenih praks v prostoru** je hkrati »nehoteno« oz. spontano ustvarjanje »paralelnih prostorov«. Koncept paralelnega prostora pogosto vključuje povezavo naravnega in nenaseljenega prostora z urbanim prostorom. **(Post)moderne posturbane tendence od urbanega k bolj naravnemu** pomenijo odgovor na formalizirano in hiperkompleksno moderno.

3. POSTMODERNA V MODERNI

Moderna je zaznamovana tudi z »nostalgičnim pogledom nazaj« oz. vrnitvijo k »starim dobrim časom«, pri čemer gre za neke vrste »romantično dediferenciacijo« realnosti. Na tem mestu ne gre toliko za vprašanje avtentičnosti novih nostalgij, saj so te le

⁴⁷ Zato ne preseneča, da je tudi slovenski alpski svet »igrišče in letovišče« predvsem Ljubljancem, saj je skoraj dve tretjini vseh počitniških bivališč (57,1 %) v njihovi lasti (Gosar, 1987: 19 - 20).

⁴⁸ »Planinska naselja doživljajo ponekod preobrazbo v turistična naselja oziroma v naselja počitniških hiš. Najbolj izrazit primer korenite spremembe v funkciji planinskega naselja je Velika planina, kar je predvsem posledica žičnice« (Kunaver, 1989: 76).

⁴⁹ Konkretno lahko za slovenski prostor rečemo, da je zanj značilna velika razpršenost naselij. Po napovedih in izkušnjah evropskih držav se bo razpršena gradnja na periferiji slovenskih mest in na podeželju le še povečevala (Kladnik, 2001).

rekonstrukcija »preteklih« romantičnih vsebin, temveč bolj za *vprašanje indikatorjev teh nostalgij bodisi v načinu pojmovanja in doživljanja narave, bodisi v obliki »novih« mitologij ali družbenih praks.* »Postmoderna **nostalgičnost**« se navezuje na tradicijo romanticizma, ki je vzpodbudila *svojevrstno percepcijo narave in način pomenjanja.* Ta tradicija vsekakor ni le ostanek iz preteklosti, temveč se v različnih oblikah vedno znova obuja, kar kaže na njeno nadzgodovinskost. Linearnost moderne tako dopolnjuje **cikličnost**, s katero je moderna hkrati tudi postmoderna.

Protislovnost moderne se kaže v njenih kompleksnih in večpomenskih procesih. Moderna je vedno tudi že postmoderna.⁵⁰ Bohrer na primer nasprotuje enostranski identifikaciji moderne z izključno enim od pristopov - razsvetljenstvom, torej izključujoč drugega - romanticizem. Po njegovem je *vztrajanje pri dvojnem izvoru moderne* koristno za boljše razumevanje paradoksov moderne. »Janusov obraz« moderne je torej nujen (Brockmann, 1993: 146, 150). Ob »nererefektirani razsvetljenski veri v prevlado vedenja« (Velikonja, 1996: 20) ne gre zanikati siceršnjega obstoja samorefleksije moderne v obliki postmoderne, ki pomeni tako preseganje moderne kot njen lasten »popravek«. **Postmoderna** ne pomeni nujno zanikanja oz. eliminacije formaliziranega in racionaliziranega modernega, temveč je hkrati kritika kot tudi nadgradnja vsega tega. Zastopniki postmoderne za moderno sicer pravijo, da je v procesu »preoblačenja« oz. na prehodu v novo obliko, s čimer se predpostavlja neke vrste transformacija enega v drugo. Vendar pa na drugi strani ne gre prezreti možnosti, da gre lahko za dva vzporedna procesa in s tem postmoderno korekcijo in ne *a priori* »izničenje« moderne. Določilo postmoderne torej ni razglašena »smrt moderne«, iztek moderne oz. projekta evropskega razsvetljenstva ali anti-moderna, temveč predvsem »kritika kritike« (beri: kritika racionalizma), ki poteka v smeri korekture oz. dopolnitve »deficita moderne«.

Za Becka predstavlja obdobje nove modernosti **refleksivna moderna**. Pri tem refleksivnost pomeni kritični diskurz oz. samokritiko, s katero moderna zamaje svoj lasten optimističen pogled na napredek. Refleksivnost moderne je »kritična zaznava nezmožnosti dokončanja projekta moderne« (Kurdija, 2000: 35 - 36), produkt te samokritike pa so postmoderni konstrukti. *Postmoderna relativizira velike zgodbe moderne* in njeno optimistično zazrtost v prihodnost s pomočjo napredka, ter s tem spodkopava idejo

⁵⁰ Na tem mestu naj omenim idejo **nadzgodovinskosti dialektike moderne in postmoderne**. O »dialektiki« brez zgodovinske konotacije govori Albrecht Wellmer v delu *Prilog dijalektici moderne i postmoderne* (1987, Novi Sad).

linearnosti⁵¹. Postmoderna dekonstrukcija »velikih zgodb« *privede do nastanka »postmoderne verige raznolikih zgodbic«* oz. postmodernega diskurza.⁵² *Postmoderni pluralizem zgodb in praks* »poganja« neke vrste »pretekla« *velika romantičnost*, ki se v svojih manifestacijah kaže v različnih oblikah.

3.1. POSTMODERNI KULT NARAVE

Postmoderno označujejo (obmoderni) življenjski stili, ki so »zavezani določeni logiki, ki ne izhaja iz potreb, ki jih pred posameznike postavlja racionalizem in diferencirani sodobni svet. Vendar nas to ne sme speljati na misel, da so ti stili 'predmoderni', se pravi izraz nekih fundamentalističnih retro nostalgizmov« (Stankovič, 1998: 41). Sodobna (subkulturna) gibanja niso niti moderna niti predmoderna ter predstavljajo pomemben odmik od modernih življenjskih stilov. Kljub določenim podobnostim z idealiziranim svetom bataillovskih⁵³ predmodernih družb so subkulturna gibanja iz druge polovice 20. stoletja preveč vpeta v sodobne urbane sponse, da bi lahko resno gradila na spominu na kmečko idilo. Neuspeh hipijevske vrnitve k naravi je bil očitno dovolj poučen (ibid.). O »neuspehu« se nekako še da govoriti, kolikšno mero poučnosti je prinesel ta neuspeh, pa je drugo vprašanje.

Hipijevsko spodnašanje linearnosti konvencionalnega sveta preko njihove kritike materializma in tehnokracije je pomenilo ustvarjanje neke vrste kontrakture⁵⁴ v družbi obilja. Komune, ki so bile dejanski **poskus alternativnega življenja**, so nasprotovale materializmu (oz. se jim je le-ta zdel nepomemben), tehnologiji in državnemu nadzoru ter normam, vendar se kljub kritičnosti vsemu temu nikakor niso mogli izogniti,⁵⁵ četudi so se svojih utvar trdno oklepali. Kljub temu je poučnost, ki naj bi sledila iz tega neuspeha, še

⁵¹ V postmoderni gre za **kombinacijo cikličnega in linearnega časa**. V cikličnem času se stalno oživlja nekaj preteklega, vse je ponovljivo. M. Eliade to poimenuje »*vračanje v čas*« oz. »*renovatio in illio tempore*«. Zgodovina je tako mitska in jo je mogoče časovno ponavljati. V nasprotju z linearnim časom postmitičnega človeka, ki je skozi svojo merljivost in kvantitativnost trdno določen in fiksiran, je ciklični čas »samemu sebi zadostno trajanje, ki ga ni mogoče ujeti in določiti, hkrati se kaže kot preteklost, sedanost in prihodnost« (Ošljaj, 2000: 115).

⁵² »Diskurzi, ki se uveljavljajo v postmodernih razmerjih, tj. po zatonu modernih legitimizacijskih mehanizmov, imajo zato značaj majhnih zgodb«, ki jim pripada relativnost s tako prostorske kot časovne perspektive, poleg tega pa jih odlikuje dejstvo, »da so odprte, visoko mobilne in spremenljive« (Debeljak, 1989: 83).

⁵³ Georges Bataille opozori na ceno, ki jo morajo plačati posamezniki v takšnem svetu posvetne askeze na psihološkem nivoju. Bataillova kritika modernosti odpira vpogled v tisti (sodobni) sentiment, ki šele kliče po nekonvencionalnih življenjskih stilih (prim. Stankovič, 1998: 41).

⁵⁴ Kontrakultura je v šestdesetih letih 20. stoletja raziskovala Bernice Martin. Zanj je bila kontrakultura nadaljevanje izpeljave načel romantizma, ki imajo svoje korenine v severnoameriški in zahodnoevropski kulturi. Tudi Musgrove je opozoril, da je bil romantizem 19. stoletja presenetljivo podoben sodobni kontrakulturi (Campbell, 2001: 14).

⁵⁵ Živel so namreč s pomočjo sistema družbene podpore, ki je bil vezan na presežno vrednost; poslušali so tehnično zapletene stereo sisteme in gledali podobne light showe (prim. Brake, 1984: 91).

vedno vprašljiva. Danes imamo namreč opravka z obujanjem »hipijstva«, z nekakšnim neohipijstvom, ki ni tako radikalen kot njegov predhodnik, vseeno pa je zaznamovan oz. ga vodi namišljena, romantizirana dediferenciacija.

Postmoderno označuje vzpostavljanje konstrukcije, orientacije in mistifikacije. V nasprotju s tem Ihab Hassan povezuje postmoderno z dekonstrukcijo, razgradnjo, decentralizacijo, demistifikacijo, diskontinuiteto in disperzijo (prim. Wellmer, 1987: 49). Postmoderni »obmoderni« pojavi zaradi svoje množičnosti oz. pluralizma mogoče res dajejo vtis kaotičnosti in dekonstrukcije, vendar je njihova splošna tendenca *»iskanje in najdenje smisla«*. **»Obmodernost« teh pojavov napeljuje na predpostavlanje kritične distance do modernih pojavov in ohranjanje »paralelnosti« oz. konstruiranje »paralelnih prostorov« (svetov) z njihovim lastnim in drugačnim fondom smisla.** Zatekanje v »paralelne prostore« namreč omogoča lažjo orientacijo v visoko diferenciranem svetu in neke vrste iskanje izhoda iz realnosti moderne.

3.1.1. »Paralelni prostor« kot kritika moderne

Kritična distanca do moderne nastopa v imenu predmodernega⁵⁶ in postmodernega drugje. Ta *drugje* se v svoji konkretnosti kaže v obliki »paralelnih« svetov. »Tudi številne komune iz šestdesetih in sedemdesetih let so bile primeri romantičnih (Eder, 1990) 'paralelnih' svetov, vendar niso bile vezane izključno na urbani prostor« (Kos, 1993: 166). Značilnost postmoderne je (med drugim) ravno iskanje prvobitnih in divjih prostorov. Pri tem naj bi **romantizirane prostorske prakse** pomenile korak bližje k iskanemu. Novodobne prostorske prakse nastajajo kot odziv na golo instrumentalno rabo prostora, ki na sebi lasten način povzdignejo prostor v nekaj več kot le surovino. Proces konstruiranja »paralelnih prostorov« že pomeni neko tendenco k resakralizaciji prostorov, kar je v nasprotju z modernim pojmovanjem prostora. Takšen prostor, ki je deležen ponovne sakralizacije, prav gotovo predstavljajo tudi gore.

Gore simbolizirajo trdnost, stalnost in mirnost. Tovrstna simbolizacija predstavlja protiutež oz. nasprotni pol simbolizacijam v nenaravnih prostorih, kjer prevladujejo pomeni

⁵⁶ Fernand Braudel omenja obstoj »neprizadetih« predelov zunaj menjav. Na taka v preteklost obrnjena vesolja lahko naletimo še v 18. stoletju v francoskem prostoru (alpsko pogorje Oisansa, visoka Chamoniška dolina), ki je pred začetki alpinizma še nedostopen za zunanji svet. Na drugi strani avtor omenja leta 1970 doživeto srečanje zgodovinarke Colette Baudouy s skupnostjo gorjanskih kmetov, ki je »še zmerom živela po meri prednikov, v skladu z miselnostjo preteklosti, obdelovala zemljo po starodavnih poljedelskih tehnikah in je (skratka) preživela splošni brodolom svojih sosedov. /.../ Če lahko take *izolate* srečamo v Franciji leta 1970, potlej nas ne sme presenetiti, če so popotniki ali raziskovalci naleteli na vsakem koraku na zaostala območja tudi v Angliji na večer pred industrijsko revolucijo« (Braudel, 1991b: 41).

kot so spremenljivost, relativnost, hrup, itd. Gore kot realno-obstoječa prostorska niša so prostor neformalnih opcij delovanja, tj. **prostor konstruiranja imaginarnih scenarijev**, konstruiranja individualnih imaginarnih prostorov.⁵⁷ Predstavljajo izbočeno točko v reliefu in so tako že v geografsko-fizičnem pomenu distancirane od urbanega prostora. Gore ravno zaradi svoje distance človeku omogočajo konstruiranje njegovih lastnih imaginarnih prostorov. Na drugi strani gore že same po sebi, s svojo konkretnostjo, predstavljajo paralelni prostor, tj. nekaj, kar je paralelno in v nasprotju z »asfaltnimi planjavami« v dolini ter vsakdanjim mestnim načinom življenja. Po vsem tem bi lahko sklepali o *dvojnem pomenu gora*, saj poleg tega, da so že *same po sebi paralelni prostor*, hkrati zaradi svoje odmaknjenosti *omogočajo konstruiranje individualnih »paralelnih prostorov«*. Gore so torej neka nespremenljiva, stabilna (tradicionalna) celota, ki posamezniku lahko nudi vrnitev k njegovim lastnim 'koreninam' in umik od konfuznosti sistema, kar »zadosti« tendencam po večji varnosti in orientaciji oz. izgraditvi pregleda nad celoto.

Vendar se v končni fazi tudi tovrstni umiki v »paralelne prostore« ali celo poskusi bega oz. eskapizmi lahko izkažejo le kot zatekanje v »navidezno varna otočja miru in stabilnosti« (Ule, 2000: 319). Kljub temu verjetno v *dojemanju gora kot nečesa »paralelnega«*⁵⁸ *urbanemu svetu tiči vzrok, da se v gore podaja tako veliko število ljudi*. Pri tem bi bilo zanimivo razglablјati, **kakšni imaginariji, načini pomenjanja in tendence spremljajo oz. so posledica dojemanja gora kot »paralelnega prostora«**.⁵⁹

Konstruiranju »paralelnih prostorov« bi lahko pripisali *»proti-moderno konotacijo«*, saj je eden izmed vzgibov zanj tudi **kritika moderne** in zoperstavljanje njenim negativnim posledicam ter stremljenje k bolj naravnemu. Mumford v povezavi z umikom iz mesta, bolj kot pomembnost kulta narave, ki je postal priljubljen v 18. stoletju, izpostavlja stoletja trajajočo človekovo 'nespravljivost' z močno naseljenim in nenaravnim okoljem (Mumford, 1969: 678). Sistem in svet-življenja sta pri tem kot dva na rivalstvo obsojena momenta moderne. Ne gre pa prezreti dejstva, da se »paralelni prostori« konstruirajo preko niš oz. belih lis moderne in v kontekstu tega pomenijo le korekturo moderne in njeno preseganje, zaradi česar bi jim prej kot protimoderno držo pripisali (konstruktivno) postmoderno držo. **Postmodernost »paralelnih prostorov«**⁶⁰ se kaže ravno v preseganju moderne konfliktnosti v odnosih med formalnim in neformalnim, sistemom in svetom-življenja ter v

⁵⁷ To potrjuje cela vrsta na papir »razlitih« osebnih pričevanj o doživetjih v gorah.

⁵⁸ V »paralelnosti« se med drugim skriva tudi odgovor na vprašanje, *kaj je tisto, kar nažene stotisoče (sicer maloštevilnih) Slovencev vsako leto v hribe*.

⁵⁹ O tem bo več govora v poglavju »Sodobne« mitologizacije gora.

razbremenjevanju kompleksnega in preobremenjenega formalnega sistema. »Paralelni prostori« so »indikator postmodernosti«, ki vključujejo **dvojnost**, saj kot »ostanek« t.i. predmodernosti pomenijo **nostalgični pogled v preteklost**, hkrati s tem pa s svojo kritično pozicijo do prevladujoče urbane moderne pomenijo tudi **preseganje moderne oz. perspektivo v prihodnost**.

Ob tem je v nasprotju z modernim pragmatizmom oz. pragmatičnim odnosom do narave poudarjen (postmoderni) **esteticizem in estetični odnos do narave**. Kontemplacija estetskega, lepega predstavlja *predispozicijo za kakršnokoli vznesenost in približanje idejam onkraj in spoznanju nedostopnemu svetu*. Ob mogočih »naravnih spomenikih« se človek (še bolj) zavé svojega bistva bivanja oz. biti, kar pa je tudi delni odgovor na postmoderna iskanja smisla. Na ta način se znotraj moderne tvorijo **postemocionalne pozicije stremljenj in hrepenenj**⁶¹ po nečem, kar ne predstavlja samoumevnosti moderne. T.i. postemocionalnost je posledica »primanjkljaja«, ki nastaja v pogojih moderne »vse-pojasnenosti«.

Na prakso konstruiranja »paralelnih prostorov« se torej vežejo tudi druge prakse, ki predstavljajo bodisi vzrok za to konstruiranje, bodisi njegovo posledico. *Tako estetizacija narave z vsemi spremljajočimi postemocionalnimi pozicijami, kot tudi »mistifikacija« narave na raven sublimnega in razne mitologizacije narave (gora) so verjetno stalno spremljajoči kompleks percepcij postmodernega konstruiranja »paralelnih prostorov«.*

3.1.2. Estetizacija narave - hrepenenje, občudovanje, čudenje

S »sentimentalistično estetiko« 18. stoletja, katere predstavnik je **Rousseau**, se pokažejo poteze povečanega estetičnega interesa za naravo. »Poudarjeno estetični odnos do narave je zgolj sredstvo, da bi se človek skozi kritiko meščanske družbe /.../ povrnil k prvinskosti svoje narave. / .../ Narava postane vzvišena ideja, ki nadomesti boga« (Ošljaj, 2000: 163). Za druge spet so bili med modernimi Evropejci Italijani⁶² tisti prvi narod, ki je v liku pokrajine ugotovil in užival lepoto.⁶³ V Izpovedih svetega Avguščina Petrarca zasledi misel o ljudeh, ki so veliko potovali, občudovali visoke gore in prostrane morske valove,

⁶⁰ »Jencksova ideja o postmodernih 'paralelnih prostorih'« (Kos, 1993: 213).

⁶¹ V nadaljevanju tretjega poglavja bom govoril o nostalgiji, ki bi jo na tem mestu zlahka lahko povezali s hrepenenjem. **Nostalgija** je neke vrste **hrepenenje po preteklem in izgubljenem**.

⁶² Italijanska renesansa je poznala način približevanja naravi.

⁶³ Francesco Petrarca je leta 1336 z dejanjem »vzpona zaradi vzpona« (na Mont Ventoux v Provansi) in zaradi estetskih užitkov postal »prvi alpinist v zgodovini, 'odkril je krajino', bil je prvi, ki je svoj vzpon na goro opisal in ga tako povzdignil še v literaturo« (Naglič, 2002: 29).

mogočno hrumeče reke in ocean in nedoumljiva pota zvezd, in pri vsem tem pozabili na svojo dušo (Burckhardt, 1963: 213 - 216).

Logiki racionalnosti in s tem preračunljivosti ter eksperimenta nekateri zoperstavljajo **logiko strasti in ustvarjalnega sanjanja, porojenega iz hrepenenja** (prim. Cassirer, 1998: 338). **Postemocionalno hrepenenje** se poraja iz »odraslosti« moderne, njene togosti in resnobe, rutine in enoličnosti, dolgočasnosti in predvidljivosti ter zasičenosti s stvarmi, ki s svojo pojavnostjo ne povzročajo ravno vzhičenja, temveč prej obratno. Neučakanost hrepenenja in s tem občudovanja in čudenja je velika ravno zaradi nespodbudnih, celo zavirajočih modernih razmer.

V »odrasli« moderni z množico pojasnjenega in znanega je **»intenzivno pootročenje«** v obliki čudenja⁶⁴ nad še nepojasnjanim in **evforija nad doživetim** verjetno precej oteženo ali celo onemogočeno, saj človek šele, ko (in če) seže »onkraj« lastnih omejitev, doživi »občutek čudenja«. Heidegger postavlja samoumevnost čudenja v sodobnosti pod vprašaj. Po njegovem mnenju se današnji človek ne čudi temu kar obstaja, da nekaj je, biva.

Tine Hribar (1995: 109) v svojem spisu *Čudenje, občudovanje in oboževanje* razglablja o odnosu do transcendence, katere mesto je med drugim tudi v »lepi zračni črti hribov«. ⁶⁵ **»Gorska panorama«**, linija, ki jo tvorijo gore, razmejuje med zemeljskim in nezemeljskim, oprijemljivim in ne-oprijemljivim, **privlači s svojo skrivnostnostjo in nakazuje na neznani onkraj**.⁶⁶ Že sam pogled, ki zaobjame to linijo, naleti na obljubo približanja nedoločne, obetajoče in daljne skrivnostne presežnosti. Radost biti se izpričuje prav v začudenju nad čudežem, da vsako in vse bivajoče je, ima biti. Človek se te biti zave in je prevzet v stiku z lepoto naravnih kreacij, »neulovljivostjo« skalnatih gorskih grebenov, ki so kot »kozmična nit«⁶⁷ (Hribar, 1995: 112 - 113).

Za Walterja Benjamina pomeni *negibno zreti* (poleti popoldne) *na črto hribov v daljavi, vdihniti avro teh hribov* (prim. Erjavec, 1994: 191). S hrepenenjem, občudovanjem

⁶⁴ Aristotel je filozofskemu thaumazein (čudenje, strmenje) pripisal mitične korenine.

⁶⁵ Po Heideggerjevi klasifikaciji na očaranje (Verwunderung), občudovanje (Bewunderung) in čudenje (Staunen) samo očaranje najprej nastopi, ko si česa ne znamo pojasniti in gre v bistvu za nekaj povsem navadnega v svoji nenavadnosti. Občudovanje se nanaša na nekaj, kar je nenavadno ali neobičajno zato, ker odstopa od navadnega in smo ob tem presenečeni. Občudovanje je zaustavljeno čudenje. Ob čudenju pa nismo le presenečeni, temveč ob tistem, čemur se čudimo in ni podvrženo našim merilom, osupnemo in obstrmimo. Leta prerašča navadno, saj ima lastno merilo svoje izjemnosti (prim. Hribar, 1995: 113).

⁶⁶ Nekaj tovrstne skrivnostnosti je zaobjete v znani besedni zvezi »za sedmimi gorami ...«.

⁶⁷ Analogijo gorskih vršacev, vrhov in grebenov s »kozmično nitjo« predstavlja Kovačičeva mavrica s svojo presežnostjo, ki se ji nikoli ne nehamo čuditi. »Njena čudežnost, njena čudežna lepota, je nekako močnejša od nas. In temu, takšnemu razpoloženju, razpoloženju, s katerim ne razpolagamo, temveč smo mu mi na razpolago, pravi Platon **pathos**, strast. V tej strasti ne gre za to, da bi zavzeli kako stališče, marveč se tistemu, čemur se

in čudenjem človek naravo »nehote« estetizira in jo povzdigne na višjo raven. »**Nehoteni oz. nepredvideni« estetizaciji narave** se pridružuje tudi kontemplacija, kar bi lahko povezali v t.i. 'estetično kontemplacijo'. Le-ta pa je osnova za tisto, kar John Muir poimenuje *organska enotnost* in ki jo človek ugleda v nekakšnem skoraj mističnem izkustvu. Ob opazovanju oddaljenih gora se namreč »naenkrat 'prenehaš zavedati svojega ločenega obstoja, se **zliješ s pokrajino in postaneš del narave**'« (prim. Ferry, 1998: 171). Estetični odnos do narave, ki ga označuje ukinitvev prostorsko-časovnega kontinuuma oz. vzpostavitev sinhronosti in razkroj človeka ob soočenju z vzvišenim, je izvrstno prislikan v *Jakčevem doživetju narave*:

Zemlja ni bila več zemlja, nebo ne več nebo, neskončna tišina je zajela prepade in skalovja, še veter se ni ganil, čas je prenehal biti, človek in stvarstvo sta se gledala in bližala drug drugemu, objela sta se v dvojnem strmenju, prelila sta se v eno samo višjo zavest lepote, kot jo doživi človek morda le enkrat v življenju. /.../ Stal sem v občudovanju in strmenju. Iskal sem izraza, da bi kriknil v neskončnost svojo radost, ki je pod tolikim razkošjem duh ni mogel več oklepati. Pa še krik je v duši onemel. In kot po tajnem ukazu sem široko razpostrl roke, kot da bi hotel objeti stvarstvo, kot da bi se hotel spustiti v to prostorje in splavati v nepovrat... V tem trenutku mi je bilo, kot da sem prenehal biti človek (prim. Ošljaj, 2000: 203).

Estetično kontemplativni odnos do narave zaznamujejo občutki vzvišenosti, presunjenosti, vzhičenosti in občudovanja, od katerih se vedno odpravljamo na »mentalne izlete v pojmovne in idejne pokrajine«, kar »še ne pomeni, da smo na ta način zapustili zunanji svet in se hermetično zaprli v nadčutno kot neko popolnoma drugo bivanjsko dimenzijo«. Ravno nadčutno, ki izhaja iz tovrstnega odnosa do narave, je silovito prežeto s čutnim. Čeprav občutek vzvišenega presega meje estetičnega odnosa, ga v popolnosti nikoli ne zapusti (Ošljaj, 2000: 179 - 180). *Estetika je na nek način vir vzvišenega, in obratno, aura, ki obdaja vzvišeno oz. sublimno poraja skozi doživetje povezanosti z vso naravo mistično izkustvo.*

3.1.3. Sublimno in gore

Longin v povezavi s poskusom definiranja sublimnega pravi, da je **sublimno oz. vzvišeno** »nepozabno, ne moremo se mu ubraniti, predvsem pa nam da veliko misliti, sublimno za sabo pušča veliko premišljevanja« (prim. Lyotard, 1991/1992: 28).⁶⁸ Sublimno oz. vzvišeno je tisto sedaj, je »**ujeta vseprisotnost**«, ki jo lahko najdemo v veličastnih

začudimo, najpoprej prepustimo; kot čudežno čudovito ga dojamemo le, če ga kot tako dopustimo« (prim. Hribar, 1995: 112).

naravnih stvaritvah in ki v človeku povzročajo občudovanje. *Nasprotje sublimnega* oz. vzvišenega, sakralnega in skrivnostnega predstavlja vsakdanje, *profano*, ki je *oropano skrivnosti*.

Sublimno oz. predmet izkustva sublimnega, tistega *zdaj* in tu, so lahko tudi gore. Zdaj kot »ekstaza« časnosti pomeni koncentracijo trenutnega občutenja sublimnega⁶⁹ in veličastnega. V tistem *zdaj* gore kot predmet izkustva sublimnega lahko sprožijo občutenja občudovanja in začudenosti, pri čemer je težko oz. skoraj nemogoče le-ta ozavestiti na način striktne definicije. **Ob sublimnem, ki je nekaj nedoločene in abstraktnega, mišljenje na nek način osupne in »ostane brez besed«.** »Discipline in institucije mišljenja« predpostavljajo to, »da še ni vse povedano, zapisano, naslikano« (ibid.: 27). Sublimno se hkrati naznanja in odteguje. Naznani se v občutenjih, odteguje se dokončno povedanemu in zapisanemu. Z besedami Lyotarda bi sublimnemu lahko pripisali **»spodletelost izraza« in predstavne moči**. Kljub temu smo v umetnosti priča številnim poskusom zaobjetja sublimnega v obliki poetizacije sublimnega: na primer občudovanja gora kot katedrale ipd. ***Gore kot sublimno oz. kot nosilec izkustva sublimnega so nehote iniciator za konstruiranje*** bodisi »obsvetov« v umetnosti⁷⁰, bodisi **»paralelnih prostorov«**, *kjer se človek izkaže kot ustvarjalec svojega lastnega vsakdanjega življenja*.

Ni torej nujno, da je fizični prostor sam na sebi že sublimno. Sublimni občutki, občutki miru, ki se jih povezuje s transcendo in vsemirjem, so nekaj drugega. Dejstvo je, da je fizični prostor »zlasti s skrajno instrumentalno industrijsko urbanizacijo izgubil svoje 'transcendentalne' attribute« (Kos, 2001: 101). V povezavi s tem ne preostane drugega, kot da sublimno oz. vzvišeno pripišemo občutkom, kar je storil že Kant. *Kant subjektivizira vzvišeno*, saj gre po njegovem ob zrenju npr. gorskega masiva ali drugih naravnih megastruktur za obuditev občutka, ki je sam vzvišen. *Vzvišenost narave je preinterpretirana v vzvišenost subjekta; narava je zgolj zrcalo njegove vzvišenosti* (prim. Zupančič, 1991). Sublimno je torej vezano na nas, ne iščemo ga v rečeh, njegov temelj pa je *diafora, razlika med človekom in naravo* ter »vedenje o drugosti drugega, o tistem, kar nepreklicno ostaja onstran in zunaj nas samih kot umskih bitij« (Ošljaj, 2000: 243). »Človekova čud je ob

⁶⁸ Besedo *sublime* danes v pogovorni francoščini po navadi uporabljajo za označevanje tistega, kar v nas sproža čudenje in občudovanje (Lyotard, 1991/1992: 27).

⁶⁹ Primer občutenja sublimnega oz. vzvišenega lahko najdemo v Petrarcovem obširnem popisu razgleda iz Mont Ventoux-a (gora blizu Avignona). Po besedah Burckhardta, Petrarca ta popis ne podaja zato, ker bi bil za vso to lepoto neobčutljiv, pač pa nasprotno - vtis je bil dosti premogočen, da bi pesnika pustil do besede (prim. Burckhardt, 1963: 216).

⁷⁰ Umetnost ne posnema več narave, temveč ustvarja vmesni svet, kot pravi Paul Klee, stranski svet oz. obsvet (prim. Lyotard, 1991/1992: 29).

pogledu na razbesneli ocean ali na divje, nedostopne, rahlo zamegljene gorske vrhove, vzpodbujena zapustiti čutnost in se soočiti z višjo smotrnostjo sveta idej« (ibid.: 174). Po Kantu imamo naravo in njene veličastne pojave za nekaj vzvišenega le zato, da bi toliko bolj povzdignili svojo lastno vzvišenost, ki se izpričuje v našem gospostvu nad naravo.

Za Kanta je sublimno **presežni pomen**, ki dušo navda s spoštovanjem, pri tem neutrudno ponavlja, da sublimno oz. vzvišeno nikoli in nikdar ne more biti lastnost nekega predmeta, »skalnato gorovje ali razburkani ocean nista niti najmanj vzvišena, za takšna ju naredi šele naš pogled nanju, ali natančneje: sublimno je v pogledu, ki vidi sublimno« (prim. Zupančič, 1991: 98). Za »čustvo« sublimnega je potrebna distanca od ogromne in veličastne celote (npr. gore), katere množstvo »zapopademo« kot eno. *Gledanje linije poteka gora, linije, ki se izgublja v neznano, na nas deluje kot nekaj veličastnega. Ravno to neznano je mesto odsotnosti pomena, kjer vznikne tudi sublimno in na nek način zapolni to praznino. Prostorska praznina gora je torej podlaga za vzpostavitev sublimnega.*

3.2. »SODOBNE« MITOLOGIZACIJE GORA

Prostorska praznina gora ni le podlaga za vzpostavitev sublimnega, temveč **vzpodbuja investicijo cele vrste drugih pomenov**, s katerimi človek poskuša zapolniti manko v svojem svetu vsakdanjega življenja. Mistifikacija gorskega sveta oz. črno-belo razločevanje le-tega od urbanega prostora je produkt projekcije človekovih lastnih želja in tendenc. Gorski prostor, kjer je možno vnašanje različnih imaginarijev, tako postane kraj uresničitve oz. dopolnitve manka, ki se skonstruira v dolinskem, urbanem prostoru. *S samim pomenjanjem, ki je na nek način tudi proces mitologizacije, se goram 'prileplja' pomene, s katerimi so (namišljeno) uresničene sodobne želje in tendence po avtentičnem. S »sodobno« mitologizacijo⁷¹ gora se poudarja in ohranja tudi njihova »paralelnost«.*

Po strukturalistični teoriji, ki jo 'zanima' sistem pomenov, je mit kot produkt procesa mitologizacije temeljna struktura, v kateri so združene preteklost, sedanjost in prihodnost. Mit so kolektivne sanje oz. reprezentacija kolektivno-nezavednih tendenc. Na drugi strani je Freud »v mitu prepoznal projekcijo latentnih nezavednih vsebin, s čimer se je pokazalo, da je mitična govorica pravzaprav podobna strukturi sanjske govornice: to je dalo nov ključ za razlago, saj se je odprla možnost dešifriranja mitičnega simbolizma« (Škamperle, 2001: 233). Analiza (sodobnih) mitov bi pomenila neke vrste demitologizacijo, iskanje »objektivne

resnice« in prizadevanje priti čim bliže resnici, tj. »sinonimu neodvisnosti«, neodvisnosti od pomenov, ki jih človek 'prileplja' stvarim in jim s tem odvzema status »stvari same na sebi«. Z relativizacijo mitov se omaje njihova samoumevnost. V končni fazi se mitologija lahko izkaže kot sistem samoprevare in ne-soočnja z dejanskim. V **mit** vključen »protislovni so-odnos med *tako je bilo* in *tako naj bi bilo* odkriva sedanje stanje, zdajšnji *tako je*. **Evokacija preteklosti in projekcija prihodnosti**« (Velikonja, 1996: 16). »Vsaka sprotna zdajšnjost je ujeta v indikativnem precepu: med distanciranjem od starih mitov, ki naj bi jih enkrat za vselej prerasli, torej med zavestnim zapuščanjem, izrinjanjem mitskega iz vseh por družbenega življenja, in njegovim zavestnim in nezavednim vzpostavljanjem, vnovičnim začaranjem sveta, (ne)hotnim snovanjem, novo mitotvornostjo« (ibid.: 19).

Tako kot je mitski svet deležen racionalizacije, je tudi »svet sam na sebi« podvržen mitologizaciji. Proces mistifikacije in idealizacije poteka vzporedno s procesom racionalizacije. Tudi **gorski prostor** je tako 'tarča' **fetišizacije in (re)sakralizacije ter mitoloških interpretacij**. Vse to oblikuje gore v mitski prostor. Čeprav se goram lahko pripisujejo, če uporabim terminologijo R. Otta, momenti tremenduma, energičnosti, misterija⁷² in avgustuma oz. vzvišenosti, bi za njih težko trdili, da so »svete« same na sebi, kakor sveto - kot sveto, ki je v predmetu - pojmuje Otto. V nasprotju s tem sveto kot sveto obstaja le v nekem kontekstu in ne *a priori* v predmetu samem. »Sveto« *torej ni že v samem predmetu (beri: v gorah), temveč se le-to konstruira šele skozi pomenjanje znotraj konteksta.*

3.2.1. Praznina in pomenjanje gora

Gore s svojo praznino vzbujajo **mističnost**, kar predstavlja nasprotje dojetanju urbanega prostora, ki se zaradi svoje zasičenosti s pomeni odteguje skrivnostnosti. Ker urbani prostor učinkuje izpraznjeno in zdolgočaseno, se pojavlja **vedno več »povpraševanj« po mani**. Za *mano*, ki je **nekaj kar privlači, a je hkrati neulovljivo**, si človek »domišlja«, da jo je že ujel v svojem lastnem, individualno skonstruiranem »paralelnem prostoru«. Ravno **nenehno iskanje mane**, ki se izmika dokončnemu zaobjetju, **človeka vedno znova vleče tudi v gore**. Človek išče prostor, ki nosi v sebi še »nekaj več« in **ravno ta presežek je lahko bistvo same človekove motivacije za konstruiranje oz. iskanje »paralelnih prostorov**«, ki

⁷¹ »Sodobne« mitologizacije gora predstavljajo vzajemno delovanje in izmenjavanje procesa demitologizacije (razsvetljevanja), ki relativizira samoumevnost velikih zgodb moderne in tvori »nove mitske izmojstritve« (Velikonja, 1996: 11), ter procesa remitologizacije, ki pomeni »novo povezovanje na starih osnovah« (ibid.).

⁷² Kot nekaj onkraj percepcije, nam gore lahko »vzamejo sapo« oz. povzročijo čudenje.

presegajo preveliko gotovost vsakdanjega življenja. Ta odstavek je neke vrste odgovor na vprašanje, zakaj nas moderna dolgočasi.

Gore so označevalec, ki je dovolj konkreten in hkrati dovolj abstrakten,⁷³ da o njih lahko vedno mislimo na abstrakten in na metaforičen način (Erjavec, 1994). Gore bolj kot na ravni realnosti obstajajo na ravni simbolnih učinkov. Poetski učinek praznih gora presega relevantnost njihove lokacije ali fizične dimenzije. Zaradi svoje praznine⁷⁴ ostajajo vseskozi **odprte za raznorazne pomene in so prostor naše želje**. Praznina gora omogoča investicijo različnih imaginarnih scenarijev oz. imaginarijev,⁷⁵ tako da je v njih možno najti »nekaj za vsakogar«. Zaradi tega se gore zdijo privlačne.

Za gore lahko rečemo, da so misteriozne, divje, neobvladljive, neformalne, fascinantne, pripadajoče tremendumu, čeprav vse to niso stalni nosilci njihovega pomena. Gore same na sebi nikdar ne zadobijo dokončnega pomena, temveč so vedno znova izpostavljene nenehnemu procesu pomenjanja. »Tolikšno **bogastvo pomena** premorejo le puščava, morje in drevo« (Škamperle, 1999: 14).

Ob tem pa ne smemo pozabiti na pomembnost družbenega konteksta pri tvorjenju pomenov. To potrjuje dejstvo »časovne« premetitve poudarkov v pomenjanju gora oz. različno pomenjanje enega in istega prostora skozi zgodovino. Različni pomeni gora so posledica tako individualnih (posamičnih) kot tudi nadindividualnih (družbenih) imaginacij in interpretacij. Tako so npr. gore v slovenski ideologiji predstavljale (in to še vedno, vendar ne v tolikšni meri) predvsem simbolni nadomestek za državo. Pomen gora je bil za Slovence v preteklosti zaradi odsotnosti nacionalne države toliko večji.⁷⁶ Praznina gora se je pri tem

⁷³ Na tem mestu naj omenim razlikovanje med *fizično dimenzijo* gora: gore kot najbolj izpostavljen del ozemlja, neemocionalna prostorska orientacija in reprezentacija, megastruktura v prostoru, izstopajoča točka v reliefu in njihovo *kognitivno dimenzijo*, na kateri bo več poudarka v nadaljevanju naloge.

⁷⁴ Nasprotje praznine predstavlja parergon. Znotraj parergona, ki pomeni dokončno označbo oz. definirano in s tem odvzete celotne abstraktnosti in imaginarnosti, namreč ni praznine.

⁷⁵ Na tem mestu naj omenim **umetniški imaginarij, ki vključuje tudi gore**. Med zahodnimi avtorji je goro kot pomemben simbol uporabil Dante v Božanski komediji. Na temo gora so v likovni umetnosti znane kitajske pokrajinske slike. Kitajce so posnemali tudi japonski slikarji, ki so svoje mojstrstvine razvili ob upodabljanju Fudžijame. Eden najpomembnejših slikarjev je bil Katsusika Hokusai, ki se je posebej posvetil slikanju japonske svete gore. Prav Hokusai je imel močan vpliv tudi na zahodne slikarje, na Van Gogha, Maneta, Degasa, Gouguina. Leonardo da Vinci, ki je sam splezal na nekaj italijanskih vrhov, je le-te kasneje skiciral in uporabil za ozadje svojih največjih del, Mona Lize in Ane Samotretje. Slikarji romantičnega gibanja poskušajo z upodabljanjem gora v nas prebuditi sveto in neskončno. Francoski slikar Paul Cézanne na začetku 20. stoletja večkrat upodobi goro Sainte Victorie, Thomas Mann v svojem romanu Čarobna gora prikaže goro kot prostor prebujenja, gore pa so dale pečat pokrajinski fotografiji (prim. Petek, 2001: 34 – 36).

⁷⁶ Porast nacionalnih želja in pričakovanj je botroval temu, da se je začelo pospešeno konstruiranje nacionalne identitete tudi preko simbolnega izpostavljanja nacionalnih posebnosti - najsi bo krajskih, jezikovnih, kulturnih itd. Nacionalno identiteto se tako gradi na temelju stvarnega ali imaginarnega. Primer gora: so stvarne, materialne, hkrati s svojo pojavnostjo služijo imaginarnim in ideološkim funkcijam.

izkazala za primerno »'odlagališče' in hkrati 'nahajališče' nacionalne identitete« (Erjavec, 1994: 196).

Praznina narave je skozi celotno zgodovino omogočala različne obravnave narave, hkrati pa je vedno predstavljala tisti »nevidni pajčolan«, s katerim je ohranjala svojo skrivnostnost in privlačnost. Postmoderne predstave o naravi niso edine in univerzalne, temveč predstavljajo le en aspekt možnega pogleda na naravo, ki je hkrati tudi indikator stanja v družbi. Na samem pojmu narave ni mogoče utemeljiti kritike industrijskega sistema, lahko pa se jo utemelji na podlagi odnosa do narave. *V postmodernem kolažu simbolnih pomenov (gorskega) prostora, ki zamenja prejšnjo enodimenzionalno označitev prostora, je tako mogoče zaslediti v prihodnost obrnjeno iskanje željenega in manjkajočega, kot tudi nostalgčno obračanje za izgubljeno »rajsko« preteklostjo, eksotiko, ki smo jo nekoč že imeli.*

3.2.2. Nostalgija in »avtentičnost« gorskega prostora

V moderni situaciji, ko so materialne potrebe relativno dobro pokrite in ko razdalja izgublja na pomenu⁷⁷, se sproži **domišljjsko dojemanje prostora**. Pojavi se nostalgčnost.⁷⁸ V imenu nostalgije je mogoče kritizirati napake modernega sveta, očitna pa je tudi nostalgčna **tendenco k vrednotam tradicionalne družbe** (Turner, 1990: 7) in ponovnemu ovrednotenju tradicionalnega načina življenja.⁷⁹ *Nostalgčno obračanje za izgubljeno divjino, za izgubljenim rajem, obuja preteklost skozi proces remitologizacije in na ta način »vrača« izgubljeno preteklost v sedanost.* V tem prihaja v ospredje poskus uresničevanja »zimzelene« težnje po vrnitvi k »deviški« naravi in z njim povezano življenje z naravo, pri čemer naj bi narava **utelešala metaforo »pred oči razgrnjenega paradiža«**.

V preteklosti je divjina delovala odbijajoče, kasneje pa je ravno zaradi svoje nedotaknjenosti, kot neokrnjena narava, neciviliziran in nediscipliniran prostor postajala vedno bolj privlačna. Simpatija do vsega pristnega in neizumetničenega se razširi tudi na ljudi, saj je govora o 'ponosnih gorjanih čistega srca', »ki jih je prav odmaknjenost zaščitila pred slabim« (prim. Ferry, 1998: 113). O rojstvu nove senzibilnosti - estetike čustva, ki

⁷⁷ Fizična razdalja ni več omejitev, distance skoraj ni več, »bližina vsega pa je grozna«, kot to pravi Heidegger.

⁷⁸ Turner (1990: 54) povezuje nostalgčno z imaginarnim pri čemer izpostavlja, da je njena podoba multidimenzionalna.

⁷⁹ Kot primer »alternativnega« modela Ferry podaja ponovno ovrednotenje tradicionalnih načinov življenja ameriških Indijancev: »verske tradicije in navade ameriških Indijancev so ponudile zgled za življenje v harmoniji z neokrnjeno naravo. In spet so šestdeseta leta ponudila svojo plejado glasnikov, začeni s Carlosom Castanedo, katerega celotno delo kaže, v kolikšni meri je 'stara modrost' nad norostjo sodobne tehnike« (prim. Ferry, 1998: 90).

prelomi s francoskim klasicizmom⁸⁰ in po kateri prava narava še zdaleč ni matematična, obdelana in človeška, temveč je nekaj, kar še ni popačeno, piše Robert Legros v uvodu k dnevniku mladega Hegla med potovanjem čez Alpe:

Ta narava je narava izvorov. 'Izvorna' je v tem smislu, da še ni ukročena, organizirana, disciplinirana, podrejena. Je sama čistost, nedolžnost, razcvet, zalet, svežina, spontanost. /.../ In gora nam ponuja podobo te 'izvorne' narave, ki je hkrati brezmadežna in bogata. Kipeče rože in potočki, igrivi slapovi in ogromne trave, čisti zrak in svežina gozdov, to je prava narava, narava, ki še ni popačena. /.../ Očitna ni le v alpski pokrajini, ampak tudi v navadah gorjanov. Prebivalci Alp živijo v harmoniji z izvorno naravo, zato jih preveva 'naravni' duh, kar pomeni: civilizacija jih ni pokvarila, izumetničenost jih še ni popačila. /.../ Preko ideala o izvorno čisti in velikodušni naravi se v osrčju gora izoblikuje mit o zlati dobi (prim. Ferry, 1998: 114).

Čar, ki ga je za romantike imela »nedotaknjenost« narave, se v pogojih izgubljene avtentičnosti obnavlja vedno znova, tako da bi težko govorili o tem, da ta čar za sodobni čas ni več zanimiv. Nasprotno, pristno ali avtentično življenje v sodobnosti umanjka oz. je izkoreninjeno, kar predstavlja osnovni model oz. tisto, kar vzpodbuja nostalgичno vračanje v stare čase in kraje. »Avtentična 'vizija sveta'« (ibid.: 18) se oblikuje preko »obsedenosti« z neizropano divjino in preko nostalgije po avtentičnem, prvobitnem in še nedotaknjenem. Predstavlja pravo 'protiutež' neznosnim razmeram moderne ne-avtentičnosti in »vsega umetnega«. Neokrnjena narava naj bi bila tista, v kateri je doživetje resničnega, nenarejenega in čistega še možno, medtem ko je povsod drugod vse že potvorjeno in nepristno.

Iskanje eksotike in še nedotaknjenih predelov poteka v smislu **potrjevanja večnega mita o popolnem drugje**. Tehnološko-pragmatična moderna je **pripeljala do izgube raja**, hkrati s tem pa tudi **do nemirnega oprezanja za preostanki raja**.⁸¹ Konstruiranje resničnosti poteka preko dialektike, črno-belega razločevanja realnosti na avtentično in ne-avtentično, resnično in potvorjeno itd. *Tovrstna dialektika se vzpostavlja preko idealizacije ne-urbanega in poganja 'vodo na mlin' mitologijam znotraj družb, ki se imajo sicer za demitologizirane.*

Če so bile pred stoletjem gore (na Slovenskem) še prava divjina, moramo danes ugotoviti, da se je ta oznaka celo za visokogorje precej spremenila (Strojin, 1995: 35). Kljub

⁸⁰ »Klasicistična vizija lepote« si za lepo predstavlja le resnico razuma, ki se kaže v obdelani, obvladani in počlovečeni naravi ter njenih geometrijskih oblikah (primer francoski park oz. vrt). Kaotičen nered, ki vlada v divji pokrajini, gorah po tej filozofiji zakriva realnost in predstavlja nekaj, kar je nasprotno lepoti (Ferry, 1998: 113).

⁸¹ Mitološko dojemanje in ustvarjanje sveta pomeni dvojno vpetost med tradicionalnostjo in modernostjo (Velikonja, 1996: 30).

temu pa so gore »še vedno svet neurbaniziranega« (ibid.: 34). Ob dejstvu obstoja stremljenj po avtentičnem in pristnem, zastavljanje vprašanja, ali avtentično sploh še obstaja ali ne, izgublja na svojem pomenu. Nenehno iskanje pristnega namreč že samo po sebi, v svojih praktičnih izvedbah, krči tisto »nekaj malega« (po mnenju optimistov) avtentičnega, kar ga je preostalo sredi »nepregledne planjave« ne-avtentičnega. Po mnenju nekaterih avtorjev pa je nemogoče sploh še govoriti o nedotaknjeni in avtentični naravi. Za Mola in Spaargarena (1994: 200) obstaja »**konec narave**« med drugim »v smislu konca nedotaknjenosti naravnih sistemov s strani človeka«. Kot ugotavlja Bohrer, že od konca 18. stoletja živimo brez narave, v po-naravi. *Narave, h kateri bi se vrnil, ni več, kot ne starih dobrih časov,*⁸² *za katerimi bi hrepeneli.* Vse pristno je mrtvo.

Govorjenje o kakršnemkoli obstoju divjine se torej sliši paradoksalno, saj ji današnji čas nenehno postavlja nasproti zrcalo izumrtja, celo ne-obstoja. Linearna logika nikoli dokončane kumulacije dobrin »ruši« pred seboj vse, kar ne služi pragmatično-utilitarnim namenom oz. si podvrže še tisti majhen preostanek drugačnega. Znotraj takšne razlage nam ne preostane drugega kot da divjino in **avtentičnost**, ki ji pripada, poimenujemo le še kot **prežitek**. Verjetje v obstoj avtentičnega lahko poimenujemo le še kot **mit o avtentičnem**.

3.2.3. Varstvo narave oz. gorskega prostora

Aktivizacija mita o avtentičnem oz. aktivizacija idealiziranih tendenc po pristnem in nedotaknjenem, ki je v resnici neobstoječe, se na praktičnem nivoju kaže v **obliki prizadevanj za »muzealizacijo« narave**. Naravo se poskuša ohraniti nedotaknjeno s pomočjo zaščitenih območij oz. t.i. rezervatov⁸³. **Rezervati** so naravovarstveni način izolacije in s tem ohranjanja t.i. »malih koščkov divjine«, pri čemer gre v resnici le za **ohranjanje iluzije o avtentičnem**.

⁸² Po Lepantu, radikalno-fundamentalističnem zelenem umetniku, ni več možno niti želei si vrnitve k prejšnjim oblikam življenja. Z vrnitvijo »bi se izgubile mnoga težko priborjena jedra modrosti, brez katerih bi se kolo trpljenja v zgodovini in zaradi nje preprosto ponovilo in vrtelo dalje« (Lepanto v Brockmann, 1993: 152). Na ta način je popolnoma zanikana možnost ponovnega začaranja, s čimer je posredno poudarjena le ena dimenzija: racionalno-odčarana dimenzija moderne.

⁸³ V *Inventarju Zavoda RS za varstvo naravne in kulturne dediščine* (stran 29) razdeljujejo med strogim naravnim rezervatom in naravnim rezervatom. Razlika med njima je v tem, da je območje prvega popolnoma zaprto za javnost in nenaseljeno, pristop pa je dovoljen samo upravljalcem in za posebne namene, drugi je pogosto odprt za javnost, vendar le pod določenimi pogoji, prepovedane pa so tudi vse oblike motoriziranega prometa.

Težnja po zavarovanju narave v okvirih rezervatov in (naravnih) parkov⁸⁴ je dozorevala s spoznanjem, »da ljudje, ki so se zgrinjali v nastajajoča velemesta in industrializirane regije, potrebujejo kos prvobitne narave kot protiutež spremenjenim pogojem življenja« (Selan, 1982: 177). Povod za začetek ustanavljanj različnih parkov je poleg vse večjega 'vdiranja' modernega v naravo (gorski prostor)⁸⁵ tako predstavljalo tudi prepričanje o obstoju še nedotaknjenih rajskih predelov in odrešitveni funkciji zavarovanja teh območij v obliki rezervatov in parkov. Tako je na primer v knjigi Triglavski narodni park⁸⁶ (1994) v uvodu zapisano, da so s tem parkom zavarovali eno zadnjih oaz prvobitne narave v Evropi, svetišče samote in tišine. Paradoksalno je, da še v terminologiji (prim. Berginc, 1994: 271), ki naj bi bila strokovna, najdemo primere kot so: »varstvo prvobitne narave pred človekom« in »ohranjanje avtentičnosti kulturne krajine in kulturne dediščine«.

Takšna terminologija še vedno spada v spekter romantično-idealističnih pozicij. Z zavestno obuditvijo nereflektiranih plasti mitičnosti bi si človek olajšal razumevanje in razreševanje problemov v naravi, ki je vse prej kot prvobitna. Tudi govorjenje o nedotaknjenosti nekaterih predelov narave spremlja utopično-idealistična težnja po ohranitvi še preostalih predelov divjine. Pri tem je spregledano dejstvo, da spremembe v naravi oz. v gorskem svetu »nastajajo tudi brez naših neposrednih posegov: prinašajo jih ozračje, kisel dež in plini, ki načenjajo živi pokrov« (Kunaver, 1989: 68). Nostalgija po izgubljenem rajju torej nima pretirane povezave z realnim zavedanjem o izgubljenosti raja, temveč se bolj nagiba k »namišljeni« obuditvi rajske preteklosti. *Ta »namišljena« obuditev pretekle idile oz. iluzija o obstoju avtentičnega pa je eden izmed mehanizmov, ki poganja sodobno potrošnjo narave.*

3.2.4. Potrošnja narave oz. gorskega prostora

Duh modernega potrošništva ponazarja dinamična igra med iluzijo in realnostjo, med katerima se tvori napetost, ki sproža hrepenenje (Campbell, 1998: 17). Hrepenenje »samoslepilnega« hedonizma pa je tisto, ki poskuša »pričarati« imaginarno okolje. Ker je zunanji svet »odčaran«, človek začne »čarati« na ravni vsakdanjega življenja, v svojem

⁸⁴ Zamisel o zavarovanju celih krajinskih predelov pred posegi človeške civilizacije se je razvila v zavesti človeka šele na prehodu iz 19. v 20. stoletje. V Evropi je bil prvi narodni park ustanovljen na Švedskem leta 1909. Na naših tleh se je gibanje za narodne parke začelo že zelo zgodaj. Že leta 1908 je namreč Albin Belar sprožil pri takratnih oblasteh pobudo, da se ustanovi »naravovarstveni park nad Komarčo«, vendar se predlog zaradi pomanjkljive pravne podlage ni uresničil (Selan, 1982: 177 - 178).

⁸⁵ Naraščajoči turistični promet v odročnih predelih Alp je spodbudil ženevskega botanika Henryja Correvona, da je leta 1883 ustanovil prvo *Združenje za varstvo alpske flore* (planika). To pa je bila tudi doba, ko se je začelo ustanavljati specializirane organizacije (jamarsko društvo, meteorološka postaja, observatorij, itd.).

⁸⁶ Triglavski narodni park je bil zavarovan leta 1961. Sicer pa so prvi alpski park uredili v Unterangadinu leta 1910.

notranjem, domišljijem svetu. Prostor neavtentičnega v človeku namreč vzbuja željo po avtentičnem, težje dosegljivem in zaradi tega dragocenejšem. Nastali »**avtentični iluzionizem**« (Kos, 1998: 27) je v prid potrošniški družbi, ki svojim potrošnikom prodaja »produkte« oz. doživetja z 'etiketo' *avtentično*.

Dediščina moderne kumulacije dobrin, izkustev, doživetij ne izvzema narave, saj »lovke« potrošniške percepcije stvarnosti segajo dlje, kot bi si želeli »radikalni zeleni« par excellence. Neizčrpen vir potrošnje narave (gorskega sveta) predstavlja romantična pozicija neracionalnega dojetja sveta in s tem oblikovanje »domišljijske samoprevare« o obstoju raja, ki naj bi ga utelešala »divja« in »avtentična« narava. Kot poglavitna motivacija oz. usmerjevalec »**zelenega konsumerizma**« se tako izkaže »iskanje 'avtentične' lastne podobe oz. lastnega sveta, kar je v sekularnih družbah eden večjih problemov. /.../ Množično potrošnja tako poganja nostalgija po magičnem predmodernem svetu, ki ga je nadomestila hiperkompleksna, vendar suhoparna oz. dolgočasna racionalno kalkularna moderna« (ibid.: 26). Resničnost potreb torej ni vprašljiva, saj se v ne-avtentičnem in ne-naravnem prostoru lahko dejansko skonstruirajo potrebe po avtentičnem in bolj naravnem okolju. Bolj vprašljiva je sama zadovoljitev, saj je v času umanjkanja avtentičnega oz. pristnega bolj primerno govoriti o **namišljeni oz. lažni zadovoljitvi** kot neki resnični zadovoljitvi.

Če vse skupaj sklenem, je najpomembnejše ravno to, da so gore prazen prostor, zaradi česar so tudi možne različne investicije pomenov v ta prostor. Tovrstno pomenjanje pa zapolni manke, nastale v pogojih izpraznjene moderne. Sodobne mitologizacije gora so torej možne na podlagi praznine gora. Celotno razglabljanje o človekovem odnosu do gora pa ima večji pomen in smisel v analizi mitoloških sistemov na ravni (konkretnega) učinka, ki se kaže v obliki konstruiranja »paralelnih prostorov« ali v različnih družbenih praksah, kot v Sizifovem, nikoli dokončanem ugotavljanju, koliko so te mitske predstave čisto zares oddaljene od objektivne resnice o neki stvari. Čeprav se v dobi nepreglednosti in postmoderne pozabe vedno znova prepušča razlago kompliciranega vsakdanjega dogajanja preprostim razlagalnim mehanizmom (binarni opoziciji, posvečevanju dogodkov in krajev) (Velikonja, 1996: 191), dinamičnost in »začasnost« definicij otežujeta določitev skupnega imenovalca postmoderne. Postmoderno označujejo procesi demitologizacije modernih mitov in (re)mitologizacije, pri kateri vsako sklicevanje na druge čase, spominjanje ipd., sami po sebi še niso mit.⁸⁷ To postanejo šele v organiziranem, »logično« urejenem in zainteresiranem

⁸⁷ »Panmitološki patos« (E. Meletinski) pomeni nevarnost, da v vsaki družbeni predstavi, pojavu itd. vidimo mit.

okviru ter v sistemu soodnosov in povezav, ki vključuje ter povezuje vse tri časovne dimenzije dogajanj (Velikonja, 1996: 33). V resnici gre za preveliko *razmejevanje med mitosom in logosom* oz. postlogično (mitično) in postmitično (logično) zavestjo. S takšno (binarno) terminologijo je možnost so-obstoja mitičnega in logičnega omajana, kar je vse prej kot v stiku z realnostjo, kjer gre bolj ali manj za **prepletanje obojega**.

(Postmoderna) »nova vernost« oz. »romantizirana« težnja po avtentičnem in pristnem se med drugim kaže v množičnem odhajanju v gore. Množice se zgrinjajo v neposeljena območja, ki naj bi utelešala »neokrnjeno« naravo, ter v njej iščejo pristna doživetja. Želja, da bi imel vse to »na dosegu roke«, je človeka gnala vse višje in višje, dokler ni velik del prej težko dostopnega gorskega sveta z moderno tehnizacijo napravil za hitro dosegljivega. S tehnizacijo narave si je človek olajšal dostop tudi do bolj odročnih gorskih predelov in vzpostavil pogoje za razvoj množičnega turizma. Pri tem se zastavlja vprašanje, *v kolikšni meri se gore odtegujejo lovkam tehnizacije, urbanizacije ipd. ter s tem ohranjajo svojo »paralelnost«*. *Ali je torej umik v gore resnično umik in ne le neka iluzija umika, ki se konstruira kot posledica tendenc po avtentičnem in neomadeževanem?*

4. GORSKI PROSTOR IN GORNIŠTVO

Vsa stremjenja po doživetju avtentičnega, prvobitnega, še nedotaknjenelega, po občutenju sublimnega oz. vzvišenega, po vrnitvi nazaj k naravi človeka ženejo v naravo, v gore. Vse to je privedlo do **množične potrošnje narave (gorskega prostora)** in s tem do množične tehnologizacije in urbanizacije, s čimer pa se, kar je paradoks, izgublja predpostavljena »svetost« in prvobitnost gorskega prostora, čeprav o njem še vedno prevladuje prepričanje, da uteleša radikalno nasprotje dolinskemu svetu, kjer prevladujejo hrup, slab zrak, onesnaženost, nemir, hitri način življenja, ujetost v čas itd. Vse to so realni dejavniki, produkti moderne industrializirane družbe, ki v ljudeh sprožajo željo po drugačnem in bolj naravnem okolju, pri čemer se gorski prostor izkaže za ravno primernega. Vse, kar naj bi ta prostor utelešal, pa bi človek najraje imel kar »na dosegu roke«. Človek si **približuje naravo na način hkratnega sedenja v »naslonjaču ugodja in blaginje«**, ki ga prinaša **civiliziran »dolinski« svet potrošništva in tehnike**. Paradoksalnost kohabitacije naravnega in tehničnega je razkrita v Hribarjevem pojmovanju, da mora tehnični svet »ohranjati prvobitno naravo, jo varovati, obvarovati tudi pred samim seboj, pred svojo ekspanzijo«

(Hribar, 1987: 93). O tem, ali ni že prepozno za raznorazna »obvarovanja«, je tema za druga razpravljanja. Kljub temu pa lahko rečem, da se prvobitnost narave in podobni koncepti omenjajo s preveliko samoumevnostjo in brez pretiranega razmisleka o realnem stanju. Ne gre spregledati dejstva, da je »narava« zgoj **prazna oznaka**, s čimer pa obstaja možnost poljubne zapolnitve njene praznine s pomeni in s tem (posredno) tudi **nevarnost zlorabe narave**.

Tehnika, človek, udobje so navsezadnje sinonimni pojmi. Tehnika je človekovo prizadevanje, kako človeka rešiti naporov.
France Avčin (1969)

4.1. TEHNIZACIJA

Natura se človekovemu predmetnemu svetu vedno znova odteguje, saj le-ta v »absolutno drugost« oz. naturo v celoti ne more prodreti. V človekovem interesu je, da bi si »namesto tistega, kar mu manjka, kar mu kot nikoli opredmetljivi presežek ostaja principiелно prikrito in ga s tem dela ne-celega, kot njen nadomestek, kot metafizični surogat, ustvaril svoj lastni predmetni svet, tj. kulturo« (Ošljaj, 2000: 240). Kljub »neopredmetljivi drugosti« nature si jo človek prisvaja in jo poskuša opredmetiti ter približati k sebi. Na ta način se zmanjša diafora oz. razlika med človekom kot predstavnikom kulture in naturo ter s tem tudi odgovornost in spoštovanje drugačnega v naturi, saj, kot pravi Ošljaj (2000), **več diafore** pomeni tudi **več odgovornosti**.⁸⁸ S človekovim pretiranim prisvajanjem narave oz. prilagajanjem le-te njegovim lastnim potrebam, narava postaja vedno bolj nezanimiva, saj z njo ni več moč začutiti oz. doživeti tistega, kar naj bi človeka privlačilo, tj. njene drugosti. »Drugost« narave pa se lahko uveljavlja le s »konceom« **antropocentrične samozaverovanosti**.⁸⁹ Enodimenzionalnost moderne, o kateri piše že Marcuse, se kaže v antropocentričnem in ekonomističnem obravnavanju narave, ki predstavlja zgolj surovino oz.

⁸⁸ T. Strojnik (1996: 96 - 97) v svojem članku Varstvo gorskega in kraškega prostora našteje več negativnih plati kulture gorskega prostora kot pozitivnih. *Primer kulture - pronicanja ali celo vdora kulture v naturo - gorskega prostora* tako npr. predstavljajo pastirske in lovske poti, ki so odprle gorski svet prvim obiskovalcem (s tem predstavljajo tudi predpogoj za gornišvo) ter postavljanje planinskih koč. Vendar je mreža planinskih poti ponekod v gorah tako gosta, da pomeni ekološko obremenitev za gorski prostor.

⁸⁹ Tako na primer Michael Serres s svojimi tezami podpira pravice narave proti antropocentrizmu (prim. Ferry, 1998: 22). Gre za »naravno pogodbo«, ki naj bi se umaknila nekdanji »družbeni pogodbi«. Na tem mestu naj pojasnim, da je **antropocentrizem dediščina modernega humanizma**. Enostransko poudarjanje obvladovanja narave - humanistična miselnost - ima svoje začetnike v očetih novodobne filozofije, v Francisu Baconu in v Renéju Descartesu (prim. Trstenjak, 1984: 146), po katerem moramo zemljo spoštovati zaradi smotrov človeka; predstavlja utilitarno pozicijo odnosa do narave in človeku pripisuje superiornejšo pozicijo od narave.

bogastvo. Antropocentrični predsodek je po tolmačenju Ferry-ja »predsodek, zaradi katerega na stvari gledamo kot na prizorišče naših dejanj, /.../« (Ferry, 1998: 81).

Moderne, industrijske družbe se v ekološki literaturi opisujejo kot družbe, ki so dosegle največjo stopnjo obvladovanja narave in odtujitve od narave ter razvile izrazito agresiven odnos do narave. V Beckovih analizah je govora o »naravi, ki jo programira človek«, saj je ta z instrumentalizacijo znanosti in tehnologije vpregel naravo, da bi jo prilagodil cilju neomejene materialne rasti (Mol in Spaargaren, 1994: 200). S tehnologijo si je človek opomogel od strahu pred naravo in hkrati zavzel pozicijo gospodarja narave. S svojim razumom, preračunljivostjo in metodičnostjo je preko tehnike, ki je produkt »družbeno-zgodovinskega projekta«, obvladal naravo in ji zavladal. Z nenehnim širjenjem tehnike v prostor narave, z »modernistično 'udomačitvijo narave'« (Kos, 1997: 96) je izginila tudi narava kot od človeka neodvisen in nedotaknjen svet. Razmah in učinek tehničnih sredstev je tolikšen, da le-ta ne morejo absorbirati lastnih posledic, kakor jih tudi ne more narava, ki bi zaradi tega izgubila svoj čar. Analogija razvoja tehnike z zgodbo o Frenkensteinu bi bila na tem mestu primerna.⁹⁰ Vprašanje je, *kako se pomanjkanje človekove odgovornosti v odnosu do narave, t.i. »manj diafore« kaže v konkretni obliki.*

Slikovito ponazoritev radikalnosti posegov tehnike v naravo tako na primer predstavlja Handkejeva **prispodoba o »podaljšku Manhattna v gorah«** (prim. Augé, 1999: 81).⁹¹ **Preko tehnike so gore postale dostopne množicam, s čimer so izgubile identifikacijsko nalepko »rezervata miru«.** V gore se je zanesel duh časa in navad, ki je spodkopal prejšnje t.i. gorsko zatišje. Z množičnim zahajanjem v gore človek svoje »dolinske« navade (beri: razvade) oz. način življenja prenaša tudi v »neurbanizirano« okolje, saj se je težko od teh navad distancirati in jih pustiti v dolini. Tako se tudi ločnica med urbanim in neurbanim pomika v korist urbanega, tehničiranega in neavtentičnega. Tehnizacija gorskega sveta pomeni prodiranje v gorski svet s tuneli, žičnicami, gorskimi cestami⁹², železnicami, vlečnicami, hoteli, razgledniki, itd. K razmahu tehnike v gorskem prostoru je veliko pripomogel potrošniški turizem.⁹³ V povezavi s tem, po mnenju nekaterih, naj žičnic

⁹⁰ Jonasova uvodna teza v delu *Načelo odgovornosti* je, da se je obljuba moderne tehnike sprevrgla v grožnjo, saj ne obvladujemo več svojega mojstrstva, načrta za obvladovanje zemlje (prim. Ferry, 1998: 96). Uporaba tehnike uhaja človekovemu nadzoru.

⁹¹ Eden izmed evropskih primerov za to je Val Thoron.

⁹² Z drznimi podvigi alpinistov je tekmovala tudi tehnika v gorah (želenice, ceste itd.). Ena od najlepših alpskih cest - grossglocknerska alpska cesta - je bila leta 1935 odprta za promet (prim. Stojin, 1978: 103).

⁹³ Območja turistične izrabe (v prvi vrsti *smučarske proge*) predstavljajo poseben problem ekološkega ravnotežja. Poseben primer izkoriščanja gorskega sveta predstavlja Rogla s svojo kompleksno turistično ponudbo v obliki hotelov, nogometnih igrišč ipd. (prim. Kunaver, 1989: 78). Konkretno na primer ureditev organiziranega smučišča pomeni »popravljanje« terena z buldožerji ter s tem estetsko uničenje pokrajine ter

ne bi več gradili, med drugim tudi zato, ker zbuja občutek hitro dosegljive in cenene blaginje v gorah in so hkrati udarec za gorski prostor (prim. Raztresen, 1994: 102).

Po razmišljanju Vojvode (prim. Kunaver, 1989: 77) pa so še vedno le redke planine dostopne po cesti in še redkejše imajo električno energijo, po tem lahko sklepamo, da tehnizacija narave in s tem tudi gorskega prostora le ni nekakšen vseobsegajoči pojav, ki bi zaobjel celoten gorski svet, temveč so tega deležna le nekatera gorska območja. Kljub takemu razmišljanju ne gre prezreti **dejstva obstoja neustavljivega trenda tehnizacije gorskega prostora, ki ga zvesto spremlja razpršena urbanizacija**, ki jo vodi logika želje in stremljenja po bolj naravnem okolju in s tem bolj naravnem bivanju. Takšen trend pa je pripomogel k razmahu gorskega turizma.

4.2. GORSKI TURIZEM

Poleg okoliščin, ki jih je moderna ustvarila s tehnizacijo narave, sta k razmahu (gorskega) turizma največ pripomogla dva (socialna) dejavnika: **fenomen prostega časa**, ki je družbeno-strukturni pogoj za razvoj množičnega turizma⁹⁴ in **avtomobilizem**. *Vse to je pripomoglo k razmahu potrošnje narave in k nastajanju dolge verige raznolikih družbenih praks, med katerimi sta tudi gorski turizem in gornišvo.*

Koncept prostega časa je pojav nove dobe. O »revoluciji prostega časa« se govori tudi kot o sestavnem delu potrošništva in splošnih družbenih sprememb. Možnosti za izrabo prostega časa so danes veliko večje kot v časih, ko je bila v ospredju skrb za »vsakdanji kruh«. Prej »rezervirana« pravica do prostega časa le za določene sloje je sedaj prerasla v pravico množic. S fenomenom prostega časa,⁹⁵ ki se ga lahko pojmuje kot produkt racionalizacije delovnega procesa, je bil tako omogočen razmah človekovih (neformalnih, rekreacijskih) dejavnosti. Lahko rečemo, da prosti čas predstavlja infrastrukturni predpogoj za različne družbeno-prostorske prakse, ki so povezane s potrošništvom in podsistemom za prosto-časovne dejavnosti ali pa so plod individualne »inovativnosti«. Tovrstne t.i.

predvsem porušenje ekološkega ravnotežja, s čimer pa je odprta pot erozijskim procesom. Žalostno je, da doslej (1982, op. a.) še noben investitor zimsko-športnih centrov v Sloveniji ni poskrbel za ozelenitev razritih smučarskih površin (prim. Selan, 1982).

⁹⁴ Množični turizem se je začel v 20. stoletju, ko so dobili delavci plačani dopust. Več o fenomenu prostega časa bo sledilo v nadaljevanju.

⁹⁵ »Z industrijsko revolucijo postane prosti čas fenomen množične razsežnosti, čeprav je bil pri delavstvu v začetku omejen zgolj na minimalno regeneracijo (delovne sile). Šele v obdobju borbe za osem urni delovni čas se pojavijo zahteve po prostem času, namenjenem osebni samorealizaciji in družbeni aktivnosti. /.../ Prosti čas ni povezan samo s skrajševanjem delovnega časa, temveč tudi z zmanjšano kontrolo, ki jo imajo različne socialne institucije nad načinom porabe časa in s spremembo vrednotenja samoekspresije. V prostem času se pojavljajo vrednote, ki vplivajo na celoten življenjski stil posameznika in skupin« (Černigoj Sadar, 1991: 14).

neformalne spontane aktivnosti pomenijo »razbremenitev podsistema, ki je sicer v modernih diferenciranih družbah zadolžen za prosto-časovne rekreacijske aktivnosti« (Kos, 1993: 213). V horizontu vsakdanjega življenja in neformalnih angažiranj prosti čas pomeni tudi **čas ustvarjanja osebnih identitet, reflektivnih projektov, ki stremijo k dediferenciaciji vsakdanjega življenja**. Večina ljudi je v svojo zasebno sfero prosto-časovnih aktivnosti potisnila tudi neposredno izkustvo narave. Tako je npr. **zahajanje v gore način preživljanja prostega časa v naravi**, ki je kot tako usmerjeno ven iz urbanega okolja, poganja pa ga stremljenje po bolj naravnem načinu življenja. Gore se naravnost ponujajo za **razvoj turizma**, ki ima veliko podporo v družbi potrošnje in prostega časa.

Sčasoma, ko je industrijska družba izgubila izrazito delovno usmerjenost in so si ljudje priborili več prostega časa in počitnic, se je začelo govoriti o tem, da bo nova družba družba prostega časa in da bo turizem v 21. stoletju največja industrija na svetu (Dekleva, 1994: 474). »Kakor so se razvijala prometna sredstva in splošna civilizacija, tako so se množila potovanja. Do prve polovice 19. stoletja je bilo popotovanje individualni užitek in podvig. Ko postaneta izlet in popotovanje širša družbena pojava, težnja vseh slojev, se začne turizem, ki je povezan z moderno tehniko vozil. Razvijati se je začel v industrijski Angliji« (Strojin, 1999: 191).

Val (komercialnega) turizma s cestami in žičnicami, množičnimi smučišči (zimski turizem) in gorskimi hoteli, planinskimi kočami⁹⁶ itd. je zajel tudi visokogorski svet. Gore, ki so bile do nedavna še »rezervat miru« in »tarča« redkih posamičnih vzponov, so preko tehnike in boljših prometnih povezav (ceste, žičnice) postale lažje dosegljive. Izhodišče za ture se je premaknilo bliže k vrhovom, s tem pa je bil omogočen tudi večji obisk gora in koč (Strojin, 1978: 58). Gore so tako postale dostopne za množico ljudi,⁹⁷ ki s svojo potrošniško mentaliteto in utilitarističnimi nagibi funkcionira v prid komercialnemu turizmu.⁹⁸ K razmahu množičnosti v gorah pa je poleg tehničnega napredka veliko pripomoglo prepričanje, da so gore dobrina, ki nudi čisto in sproščujoče okolje. »K takemu premišljevanju so veliko prispevali tudi množični mediji, ki goro velik del še vedno označujejo kot kraljestvo svobode:

⁹⁶ Prva planinska koča v Evropi je 1864. leta odprta v Švici.

⁹⁷ V prispevku z naslovom *Množice na gorskih poteh* avtor (Raztresen, 1994: 104) navaja dejstva, povezana z množičnostjo v gorah, do katerih so prišli na mednarodnem srečanju na Vršiču leta 1994, kjer so se v celoti posvetili omenjeni tematiki. K množičnosti gorskega turizma naj bi med drugim prispevalo: mreža dobro oskrbovanih gorskih poti, razkošne planinske kočice, žičnice visoko v gore, ceste celo do planinskih postojank.

⁹⁸ »Turistika je postala popolnoma gospodarska panoga. Celo izletništvo in popotništvo je zaradi prometnih naprav (žičnic, cest) poseglo visoko v gorski svet, kamor so nekoč upali le veleturisti ali celo alpinisti« (Strojin, 1999: 148). Naj povem, da je s »turistiko« danes mišljeno izletništvo in popotništvo, z »veleturistiko« pa gornišstvo.

v gorah se ljudje zblizujejo med seboj, pišejo časopisi in govorijo v radijskih in televizijskih oddajah, tam se vzpenjajo v višine in višave, odkrivajo resnično preprosto življenje, človeško in naravno, ki še vedno očara, ker je daleč od surovosti potrošniškega sveta⁹⁹ (Raztresen, 1994: 101). Razvoj turizma pa prinaša s seboj pogosto hitro in nekontrolirano urbanizacijo - primer so številna visokogorska hotelska naselja v Alpah (Keršič Svetel, 2002: 20) - ter celo vrsto drugih negativnih učinkov.

Turizem, ki je izrazit **porabnik gorskega prostora**, v svojih različicah (gorski turizem, smučanje, vikendaštvo itd.) pomeni preveliko obremenitev za ta prostor. Po velikem turističnem razmahu v 60-ih letih so se v Evropi v turističnih območjih ljudje najprej veselili njegovih pozitivnih ekonomskih učinkov. Še posebej za hriboviti svet velja, da je v času, ko so urbanizacija in industrializacija ter zelena revolucija pripomogle k zmanjšanju kmetijske zemljiške rente, tu hkrati začela nastajati nova, turistična pokrajinska renta, ki je prinesla nov dohodek. Vendar pa so sredi 70-ih let strokovnjaki v Evropi postali pozorni na negativne učinke turizma na okolje (Messerli v Dekleva, 1994: 474 - 475).¹⁰⁰ Množični gorski turizem je prinesel v gorski prostor, ki je občutljiv in težko prenaša množičen vdor potrošniških vrednotnih vzorcev,¹⁰¹ poleg hrupa (skaljenega gorskega miru) in onesnaženosti zraka še odpadke vseh vrst.¹⁰² Posledica tega je, da so številni turistično razviti kraji navsezadnje za turiste postali nezanimivi.

Tezo o vsesplošni množičnosti v gorskem prostoru omaje koncept »modnih« gora, za katere velja, da so tam »koncentracije turistov še posebej velike« (Raztresen, 1994: 102). Povezovanje z »modnimi« gorami torej pripelje do zaključka, da je množičnost večinoma vendarle omejena le na peščico gorskih vrhov oz. območij in da še vedno obstajajo predeli, katerih se množičnost še ni dotaknila. Množičnost v gorah je vse prej kot v skladu s težnjami sodobnega človeka, ki si želi čistega zraka, tišine in samote ter se sredi bogastva gorske narave oddahniti od napetosti vsakdanjega življenja v dolini. *Kljub konceptu »modnih« gora, po katerem je množičnost vezana na manjše število gora, ne gre spregledati družbene prakse oz. trend, ki je posledica zasičenosti z množičnostjo v gorah. To je individualiziran množični turizem.*

⁹⁹ Tako npr. Keršič Svetelova piše, da gore še vedno predstavljajo pojem neokrnjene narave, lepote in doživetij, zato je čisto razumljivo, da so cilj mnogih izletnikov in turistov (prim. Keršič Svetel, 2002: 20).

¹⁰⁰ Paul Messerli ima turizem za največji ekološki problem Alp v 20. stoletju. V povezavi s tem pravi, da ima vsako stoletje v Alpah (začne s 14. stoletjem) svoj ekološki problem (prim. Dekleva, 1994: 475).

¹⁰¹ Zato je, po besedah Keršič Svetelove, načrtovanje trajnostno naravnega turizma v goratih okoljih pomembna in tudi odgovorna naloga, ki zahteva sodelovanje številnih strok. Ni naključje, da je organizacija združenih narodov leto 2002 razglasila tudi (*poleg mednarodnega leta gora*) za *leto turizma*, usklajenega z ohranjanjem naravne in kulturne dediščine (Keršič Svetel, 2002: 20).

4.3. INDIVIDUALIZIRAN (MNOŽIČNI) TURIZEM

Mrzlična želja po 'potepanju' in osvajanju neznanih krajev sta človeka že od nekdaj gnala, da je tej želji v prid izoblikoval tudi primerno tehnično sredstvo. »Svet se vrti na kolesih' je pripomnil Stow, ko se je ta moda razpasla v Londonu. Gmota, hitrost in čas so bile kategorije družbenega prizadevanja, še preden je Newton formuliral svoj zakon« (Mumford, 1969: 517). Izumi, ki so povezani z doseganjem večje prostorske mobilnosti, so korenito spremenili naše zaznavanje prostora in časa. **Prostorska mobilnost** je tisto, kar moderne družbe ločuje od tradicionalne vsesplošne zakoreninjenosti in kar pripomore k večji dostopnosti do zelenih krajev. K oženju prostora in s tem približanju ciljnih točk je ogromno prispeval **avtomobilizem**, modernistični projekt, ki pomeni skoraj že »hlastno /.../ lovljenje izgubljenega časa« (Kos, 1994b: 217) in (tradicionalnega) prostora z »vaškim« oz. pristnim življenjem. »**Individualistična 'prometna filozofija'**« (ibid.: 218), ki temelji na pragmatizmu in hedonizmu, je število »jeklenih konjičkov« prignala do skrajnosti. V povezavi s tem se je povečala tudi prostorska dinamika. Govorimo pa lahko o »širokem razponu na avtomobilizem vezanih praks« (ibid.: 221).¹⁰³ Avtomobilizem je na ravni vsakdanjega življenja eden izmed dejavnikov, ki so med drugim *pripomogli k vse večjemu zahajanju v gore*.¹⁰⁴ Paradoks avtomobilizma je v tem, da le-ta predstavlja moteč dejavnik v dolinskem svetu, kljub temu pa se je prenesel v gorski prostor, ki naj bi veljal za prostor miru in čistega zraka. Z njim tako gorski svet izgublja na pristnosti, zaradi katere naj bi se v gore sploh hodilo. »Prekomerna ekspanzija avtomobilskega transporta« (Mumford, 1986: 342) in »zatrpanost s pločevino na štirih kolesih«, ki jo še najbolj povzroča »individualna vozniška praksa« (Kos, 1994b: 226), zmanjšujejo privlačnost in vrednost gora.

Zaradi (množičnega) turizma oz. **množične potrošnje narave** se na podeželju pojavijo ekološki problemi, ki so značilni za mestne aglomeracije: hrup zaradi prometa in emisije svinca, onesnaženost pitne vode že pri izviru, neustrezne gradnje ipd. V tem se kaže tudi **paradoksalnost turizma**, saj si le-ta *sam s svojim negativnim vplivom na okolje spodkopava svojo lastno eksistenčno osnovo, ki temelji ravno na razlikovanju nezdravega vsakdanjega okolja od »zdrave« turistične destinacije*. V nekaterih državah z najbolj intenzivno izrabo pokrajin za turizem (npr. Avstrija, Švica) so se odločili za sistematičen

¹⁰² V Sloveniji je Roglja (radikalen) primer, kjer vladajo množični gorski turizem z veliko hrupa in odpadki.

¹⁰³ Med te lahko prav gotovo prištejemo tudi gornišstvo.

način zmanjševanja njegovih posledic v okolju. Rešitve iščejo v dveh smereh: v skrbi za ustvarjanje prijetnejšega vsakdanjega okolja in v skrbi za količinsko omejevanje in kakovostno usmerjanje razvoja turizma (Dekleva, 1994: 477). Če postavim analogijo z vsem tem, ne gre prezreti dejstva, da je ravno množičnost, ki jo prinaša turizem, tista, ki negativno učinkuje na okolje. Tako bi lahko zgoraj omenjeno iskanje rešitev imenovali »**anti-množični trend**«, ki je v državah s kulminacijo negativnih plati množičnega turizma že prisoten. Za nekatere gorske vrhove že velja namensko usmerjanje obiskovalcev,¹⁰⁵ kar pomeni racionalizacijo dogajanja v gorah in hkrati preventivo (če zanjo ni že prepozno) pred množičnostjo v gorah. V horizont trendov z anti-množično logiko spada tudi *Alpska konvencija*¹⁰⁶, ki je obvezujoč dogovor evropskih alpskih držav, kako bodo zavarovale in obvarovale svoj del alpskega prostora pred naraščajočimi, dostikrat agresivnimi posegi, zlasti turizma in prometa, ter zadržali domačega človeka v Alpah. Poskus redukcije množičnosti na občutljivih gorskih pobočjih je očiten tako na konkretni formalno-sistemski kot na neformalni ravni spontanih družbenih (prostorskih) praks.

Še pred kratkim propagirani množični obiski v gorskem svetu¹⁰⁷ so se sedaj sprevrgli v »anti-množično propagando in trend«: množičnost v gorah je škodljiva za gorski svet, v planinskih kočah bi bilo treba spet uvesti skromnost, kakršna je bila v začetkih organiziranega slovenskega planinskega gibanja pred več kot sto leti. Ljudje naj bi se v gorskem svetu odpovedali vsakršnemu udobju (Raztresen, 1994: 100). Vse to asociira na **željo po vzpostavitvi (ponovne) »špartanskosti« v gorskih zavetiščih in distanciranju od lagodnosti in udobja**, ki ga nudi oz. omogoča množični (gorski) turizem.

Nekoč ekskluzivni turizem, rezerviran za peščico bogatih posameznikov, se je preko množičnega turizma danes razvil v individualiziran (množični) turizem. Ekspedicije in organizirana potovanja je zamenjalo iskanje osebnih prostorov. Nezaključen krog odkrivanj

¹⁰⁴ V obdobju od leta 1810 do 1830 so zgradili večino cest čez alpske prelaze. S prvimi pristopi na alpske vrhove in novo zgrajenimi alpskimi prelazi se je večalo tudi zanimanje za vrhove in je naraščal promet (Strojin, 1978: 92 - 93).

¹⁰⁵ Tako gre npr. na Kilimandžaro lahko le določeno število skupin. Na najvišji vrh skupine Gerlach v Visokih Tatrah se je dovoljeno povzpeti samo z gorskim vodnikom. Popotniki tam ne smejo zapustiti pešpoti, avtomobili pa so v vznožju popolnoma prepovedani (prim. Raztresen, 1994: 104). Pri nas predstavlja takšen trend anti-množičnosti primer prepovedi načrtovanja turističnega izkoriščanja osrednjega Triglavskega pogorja (prim. Kunaver, 1989: 68).

¹⁰⁶ Podpisnice Alpske konvencije (pobudo zanjo je leta 1988 dal minister za varstvo okolja in reaktorsko varnost Nemčije), ki je bila podpisana novembra leta 1991, naj bi uvedle primerne ukrepe, ki bi med drugim vodili do ciljev kot sta : 1- turizem in izraba prostega časa se morata razvijati prilagojeno varstvu okolja in socialnim zahtevam; 2- v prometu je treba zmanjšati obremenitve in tveganja medalpskega in meddržavnega prometa čez Alpe do stopnje, ki bo primerna okolju (prim. Premzl, 1994: 265).

vedno novih prostorov je iskanje stare podobe raja. Z množičnim turizmom se je to novo, t.i. »eksotika«, zreduciralo do skrajnosti. Zavedanje o tem je pripeljalo do *postmodernega dezorganiziranega turizma*, s čimer je bila nakazana tendenca h koncu turizma kot množične dejavnosti. **Postmoderni individualiziran turizem** je utelešen v **postmodernem turistu** kot nekakšnem avanturistu oz. naprednem, **»več kot« turistu**,¹⁰⁸ ki si na vsak način, kljub izpraznjeni in dolgočasni dejanskosti (beri: in hkrati ravno zaradi nje), želi alternativ, novih, še neodkritih destinacij ter novih doživetij in spoznanj. Ali je ta »postmoderni turist« sploh še turist, je vprašanje za nadaljnjo razpravo. Naj nakažem le, da v tem kontekstu *postmoderno pomeni anti-množično orientacijo, turizem in turistično pa vključujejo konotacijo moderne množičnosti*. Na tem mestu je očitno, da besedna zveza »postmoderni turist« vključuje protislovnost. Skratka, »postmoderni turist« v svojem bistvu, notranjih tendencah in željah sploh ni turist.

Kritična refleksija postmodernih individualiziranih praks, ki so reakcija na 'družbo brez obraza' in pomanjkljivosti (s površnim razmislekom bi jih gotovo označili za prednosti) **moderne**, postavi pod vprašaj samoumevnost obstoja in uporabe »naslonjača udobja«, ki ga nudi tehnika. Rahljanje vezi s horizontom, kjer vladata znanost in tehnika, in navezovanje na svet »nemodernega« na nek način pomeni **odčaranje od modernih mitov**, prenehanje začaranosti z znanostjo in tehniko kot (nepogrešljivimi) aduti moderne. Postmodernost teh individualiziranih praks je v preraščanju (modernega) pragmatičnega pogleda na naravo in v sestopanju na ontološko raven ter s tem k Heideggerjevemu mišljenju biti,¹⁰⁹ ki je vprašanje narave kot narave vseskozi postavljaj vzporedno z vprašanjem človeka kot človeka.

Naravi se pripisuje vrednost *sama na sebi*, kar pomeni zavračanje modernih (antropocentričnih) paradigem, ki so med drugim pripomogle k človekovi odtujitvi od narave. Človek se s svojo kritiko množičnosti - le-ta spodkopava uresničitev njegovih tendenc po avtentičnem, pristnem, mirnem itd. - v naravi (gorah) skozi anti-množični trend in postmoderne individualizirane (prostorske) prakse, želi **približati naravi in najti stik z njo, stik, ki ga je v obilni prisotnosti »modernega« verjetno že izgubil.**

¹⁰⁷ Znale so bile pobude: planinsko društvo v vsako večje slovensko podjetje, organizacijo in občino, transverzalne poti v vsako slovensko krajevno skupnost, planinski krožek v vsako šolo (prim. Raztresen, 1994: 100).

¹⁰⁸ Takšnega postmodernega turista bo v nadaljevanju predstavljal **gornik**.

¹⁰⁹ Postmoderne zasnove pojmovanja narave lahko zasledimo v Heideggerjevem reflektiranju situacije, v kateri pustiti biti pomeni pustiti človeku biti človek in naravi biti narava.

4.4. ISKANJE VARNIH ZAVETIŠČ

Paradoksalnost moderne tehnološke družbe je v tem, da je človek prav v varnosti, ki jo je z močjo tehnike iskal, našel nove nevarnosti. Te so prodrle tudi v do nedavnega še neproblematičen horizont vsakdanjih življenjski praks. V visoki moderni sproduciran *občutek rizičnosti*¹¹⁰, ki ga spremlja občutek eksistenčne negotovosti, avtomatično privede do določenih praks, v katerih je prisotna težnja po redukciji vpliva in moči tega rizika. S tega vidika lahko govorimo o nekakšni anti-samopomilovalni značilnosti teh praks, če ne celo »o ‘odrešilnih’ oz. ‘zdravilnih’ učinkih ‘realnega’ rizika v družbah visoke moderne« (Kos, 1997: 96). Pasti razvoja so torej privedle do izgube (občutka) varnosti, s čimer je nakazan **trend iskanja varnosti**.

Zavetje pred »terorjem časa« predstavlja prostor, ki naj bi bil kot bolj stabilna in trdna dimenzija garant za eksistencialno varnost. Vendar tudi varnost, ki jo ponuja prostor, sedaj omaje »kolaps prostorskih barier« (Harvey). Prostorska mobilnost je privedla do tega, da identitete niso več toliko vezane na prostor oz. se identitete, ki so bile vezane na določen prostor, izgubljujejo. Porajata se dva odgovora na preveliko **odprtost prostora**: identitetna fleksibilnost in **novi lokalizem**¹¹¹. Slednjega nekateri, kot denimo Strassoldo, označujejo kot »iskanje zavetja pred anomijo, alienacijo, izgubo identitete, skratka zmedo širšega sveta« (prim. Kos, 1993: 176). Novi lokalizem torej pomeni iskanje »namišljenega« zavetja, ki varuje pred svetom, v katerem je **zaupanje omajano**. »Tehnološko ukinjanje prostora« (Kos, 2001: 101) - na način lažje obvladljivosti fizičnega prostora - je sorazmerno s tem pripeljalo tudi do erozije prostorskega determinizma in s tem omejitvene ter določujoče vloge prostora. Prejšnjo enodimenzionalno označitev prostora sedaj zamenja (postmoderna) večpomenskost. Na podlagi te »osvoboditve od prostora« bi lahko sklepali, da sam prostor ne predstavlja več toliko pomembnega dejavnika pri konstruiranju identitet. Dejstvo namreč je, da pojav »konca prostorskih identitet«¹¹² privede do vakuuma in dezorientiranosti pri konstruiranju družbenih identitet. Glede na to, da so bile prostorske identitete »donedavnega med najbolj ‘zanesljivimi’ in stabilnimi, skorajda nespremenljivimi, tako rekoč ‘večnimi’ integrativnimi

¹¹⁰ Občutek rizičnosti se je »nenadoma povečal tedaj, ko je reflektivnost v modernih družbah dosegla horizont vsakdanjega življenja« (Kos, 1997: 99), hkrati s tem pa se je povečala tudi potreba po emocionalnem ohranjanju »okvira ‘ontološke varnosti’«, ki je »predpogoj ‘normalnega’ funkcioniranja v vsakdanjem življenju in je zaradi tega tudi zelo praktična potreba« (ibid.). V pogojih hipersimbolizacije, presežne ponudbe podob in informacij človeku ne preostane drugega kot bolj zaupati in manj misliti, po drugi strani pa se izkaže kot zelo potrebno predvsem **aktivno delovanje v smeri vzpostavljanja svoje lastne »ontološke varnosti«**.

¹¹¹ Novi lokalizem je trend »iskanja korenin« oz. ponovno (beri: dopolnjeno) prostorsko navezovanje, ki ga sproža stanje brezstalnosti.

¹¹² »V devetdesetih letih so v teoretskih razpravah o prostoru prevladoval teze o ‘koncu prostorskega determinizma’« (Kos, 2001: 101).

dejavniki« (ibid.: 102), se postavlja dvom v resničnost radikalne teze o »koncu prostorskih identitet«. Ravno zaradi modernega identitetnega pluralizma in »odprtosti prostora« se zopet pojavlja tendenca k močnejši navezavi na določen prostor. Postmoderno prostorsko navezovanje poteka na novih osnovah, prilagojeno je novim okoliščinam. Govoriti je mogoče o raznolikosti prostorskih identifikacij in o iskanju ekskluzivnih prostorov kot delom postmoderne iskanja novih avtentičnih identitetnih prostorov. Na koncu koncev, »kljub fascinantnim dosežkom tehnike, ne moremo več spregledati, da prostorski determinizem nedvomno še vedno 'deluje'« (ibid.: 101).

Porajajoče se občutke izgubljenosti in negotovosti naj bi torej omililo **ponovno navezovanje na kraj**, ki naj bi sredi vsega spreminjajočega se, še vedno ponujal dovolj varnosti. Takšno zagotavljanje varnosti se nenazadnje kaže v neizmernem zanosu »ustvarjanja lastnega kotička pod soncem« in v iskanju »varnih zatočišč« (pr. gore) v svetu vsepovsod (beri: na vsakem koraku) prežečih ne-varnosti. **Postmoderno iskanje izgubljenega raja** (časa in prostora), s katerim se na nek način vzpostavlja in utrjuje že načeto zaupanje, se v družbi prevladujoče rizičnosti v bolj konkretni obliki kaže kot **iskanje varnega zavetišča**.¹¹³ Tovrstno zagotavljanje »ontološke varnosti« (Giddens) se vrši z navideznim distanciranjem od znanstveno-tehniziranega horizonta v horizont nedotaknjene in divjega. **Gore** so za ljudi še vedno nekaj ne-tehniziranega, varnega in kot take v primerjavi z rizičnim dolinskim svetom 'izzvenijo' kot »**varno zavetje**«, **eksistencialna**¹¹⁴ »**rešilna bilka**«, kar pa je v moderni množici opcij vsekakor pogrešljiva opcija. »V kompleksnih labirintih modernih družb« (Kos) gore kot varno zavetje **nudijo prepotrebno bivanjsko orientacijo**.

Na tem mestu se izkaže, da »*praznina gora*« še kako 'pride prav', saj v gore lahko investiramo pomene, ki napravijo vsakdanje življenje znosnejše. Goram je tako namenjeno, da so prazne in na ta način služijo tudi kot **azil, pribežališče in zavetje pred turbulencami zunanjega sveta**. Takšno označevanje gora je produkt dialektike med rizično realnostjo in iskanjem varnosti, dialektike, ki je tipična za sodobne (moderne) družbe. Če so gore v preteklosti predstavljale nevarnost in v ljudeh vzbujale občutke strahu, je to danes ravno obratno. Odnos do gora se je spremenil. Narava ni več 'sovražnik', tako kot v preteklosti, ampak človekov prijatelj (Grošelj).¹¹⁵ Gore danes pomenijo varno zatočišče, kamor se človek lahko zateče pred rizično, tehnizirano, moderno družbo. To priča o obstoju različnih vrednosti

¹¹³ »Iskanje varnega zavetišča« se lahko označi kot *postmoderna pozicija v percepciji prostora*.

¹¹⁴ Prepričljiv **primer eksistencialne konotacije narave** zastopajo Rousseaujeva *Sanjarjenja osamljenega sprehajalca*, pri čemer gre za naravo kot pribežališče človeka, ki se je kot bitje kulture izneveril oz. odtujil od svojih naravnih temeljev (prim. Ošlaj, 2000: 163).

oz. pomenov gora v različnih časovnih obdobjih.¹¹⁶ Še v bližnji preteklosti so bile gore predvsem zavetje naroda (primer: Slovenci), danes pa je takšna oznaka bolj sekundarnega pomena.

Gore predstavljajo varno zavetišče, saj že njihova trdna, skalnata konstrukcija asociira na trdnost in varnost. Pri tem gre predvsem za *iskanje varnega zavetišča v sebi*, pri čemer se gorski prostor izkaže za zelo učinkovitega. Eden izmed modernih načinov zagotavljanja varnosti je 'vikendaštvo', ki je beg v 'kvazinaravo' (Zupet, 2002).^{117*} Obstaja vrsta načinov zagotavljanja varnosti in vrsta odgovorov na imperATIVE sodobnega življenja.

4.5. ODGOVOR NA IMPERATIVE SODOBNEGA ŽIVLJENJA

Moderne družbe so nevarno favorizirale linearne (kumulativne) procese, ki vodijo do kopičenja kapitala, bogastva, moči, informacij itd., zanemarile pa so nekumulativne procese oz. tiste procese, ki ohranjajo in zagotavljajo razvoj osebne identitete in so človeku v prid. Na to razliko je opozoril H. Lefebvre v svojih delih o **»kritiki vsakdanjega življenja«** (Ule, 1993: 60).¹¹⁸ Čeprav je svet življenja v osnovi tako zelo samoumeven in celo nezaveden, da se izmika problematizaciji, obstajajo prakse, ki so plod človekove refleksivnosti in samospraševanja. V dobi bivanjske utesnjenosti in neprivlačnosti vsakdanjega okolja, nezanesljivih opornih točk za samoidentifikacijo in pluralizma identitet, so postali pomembni kreativni osebni angažmaji oz. individualni »življenjski projekti«, saj, kot piše Uletova, »posameznik postaja vse bolj 'svoje identitete kovač' in ne samo 'svoje sreče kovač', kot je veljalo nekdanje« (ibid.: 152). V (neznosnih) pogojih moderne se spremeni tudi percepcija narave, ki od (zgolj) surovine postane predvsem *prostor umika* pred »urbano zmedo« in prostor samo-angažiranja pri konstruiranju lastnega sveta vsakdanjega življenja.

Iz potrebe »samo ne ostati doma, samo proč« si meščan ne želi ničesar bolj kakor počitniško hišico za stara leta. »Tako se leto za letom, konec tedna za koncem tedna milijone ljudi upre; kot na povelje se brez prisile in pritiska razporedijo v avtomobilske kolone ali pa

¹¹⁵ Viktor Grošelj - TV SLO1, 25. september 2002, ob 14.10 - dokumentarna oddaja Mednarodno leto gora

¹¹⁶ »Dokler vrednote nimajo časovnih primerjav, ostajajo simboli, znani po enkratnosti. *Domoljubnost* v gorništvu je recimo v času SPDja leta 1893 veljala naravnost za zgledno. Gradnja pravih planinskih postojank, zlasti na Triglavu, je imela in ima simbolni pomen za slovenstvo. Danes je to le zgodovinska vrednost in nacionalna vrednota« (Strojin, 1999: 131). Po Celi Applegate je naval iz mest predstavljal tudi iskanje izvora kolektivne identitete. Temu namenu so služile gore (Applegate v Erjavec, 1994: 195). Čeprav še vedno ne gre prezreti pomena gora za konstruiranje nacionalnih identitet, je treba priznati, da je (vsaj pri Slovencih) takšna identifikacija v današnjem času šibkejša kot v preteklosti in da so v ospredju drugi pomeni.

^{117*} **Iz intervjuja z Bojanom Zupetom**, bivšim alpinistom - v Ljubljani, dne 29. julija 2002.

¹¹⁸ Na tem mestu naj omenim Lefebvрово konstantno posredovanje med življenjem na podeželju in življenjem v Parizu (prim. Dodgshon, 1998: 183).

se pustijo pripeljati z avtobusi, jumbojeti ali vlakovnimi kompozicijami. Odpeljejo se v druge kraje iskat zadovoljstvo« (Krippendorf v Dekleva, 1994: 474). **Gorništvo**¹¹⁹ je pri tem iskanje zadovoljstva v gorah, ki vključuje predpostavljeno gibanje »proč od« vsakdanjega okolja. Z družbeno prakso gorništva se hkrati vrši neke vrste »**ekologizacija**¹²⁰ **vsakdanjega življenja**«, saj se ljudje z umikom od vsakdanjega okolja, umaknejo tudi umetnemu in nezdravemu vsakdanu. Da pa za »ekologizacijo vsakdanjega življenja« ni nujno potrebno gibanje »proč od«, priča razmišljanje Hunzikerja, ki ponuja možnost in rešitev, ki ne vključuje umika od vsakdanjega okolja. Takšna rešitev je t.i. »*humanizacija vsakdanjega okolja*« (Hunziker v Dekleva, 1994: 477).¹²¹ Humanizacija vsakdanjega okolja je neposredna ekologizacija vsakdanjega življenja. Pomanjkljivost tega koncepta pa je verjetno v tem, da spregleda dejstvo, po katerem še tako humanizirano okolje verjetno nikoli ne bo prenehalo vzbujati asociacij na vsakodnevne skrbi in opravke. Takšen koncept torej vzdrži le 'na kratki rok', saj je v človeku 'usidrana' želja, da uide mestnim sencam. Strojnik (1999: 72) govori o **antinomiji** *zadrževanje v mestih vs. človekova notranja potreba po dejavnostih v naravi*, ki je med drugim omogočila tudi nastanek in razvoj gorništva.

Sodobno gorništvo je izraz potrebe urbaniziranega človeka po stiku z bolj naravnim okoljem, ki se zoperstavlja odtujenosti od narave. Za gorništvo bi tako lahko rekli, da se je najprej razvilo v urbanem okolju. Ruski alpinist Rinat Khaibullin zase pravi: »V gorah najdem tisto, česar ni na podzemski železnici, česar ni v mestih. /.../ Kadar sem v gorah sem v drugačnem svetu, v svetu, kjer vladajo druga pravila, v kateri sem jaz res jaz. Moje misli postanejo jasne, čiste. /.../ Odgovore najdem na vsa vprašanja. S temi odgovori se vrnem v vsakdanje življenje in spet normalno živim v sodobnem svetu« (Keršič Svetel, 2000). Eno od vprašanj, ki se navezuje na dejstvo, da **v gorah čas poteka »drugače«**, je, kako združiti počasen korak življenja v gorah (Alpah) - ki naj ne bi postal prehitel, ker tak v gorah ni mogoč - z divjim ritmom vsakdanjega življenja ter kako obiskovalcem gora dopovedati, da s

¹¹⁹ Gorništvo je kot fenomen pri nas nastal v 19. stoletju. Sčasoma je prerastel v množični pojav - gorništvo je svoj prvi vzpon množičnosti doživelo sredi petdesetih let in naslednji vrhunec leta 1980 (Raztresen, 1994: 104) - in je neke vrste sociološki fenomen, kjer je izrazita individualistična komponenta. Notranji mehanizem tega množičnega pojava so individualne imaginacije in konstruiranje individualnih svetov.

¹²⁰ Veda, ki raziskuje človekov odnos v prostoru se imenuje *ekološka psihologija*. Beseda ekologizacija je izpeljanka iz besede ekologija. Slednja se je prvič pojavila v angleščini leta 1873 (prim. Kim, 1985: 38).

¹²¹ Po Hunzikerju »humanizacija vsakdanjega okolja« pomeni zmanjšanje enodnevnega izletniškega turizma z uporabo lastnega avtomobila (enega najhujših onesnaževalcev in obremenjevalcev okolja), ki izhaja iz nezadovoljstva s krajem bivanja. S humanizacijo vsakdanjega okolja bi vsakdanje življenjsko okolje vsebovalo vrednote narave, zdravja in pristnih medčloveških odnosov. S tem gibanje »proč od« izgubi pomen, turizem se razvija stran od zadovoljevanja potreb po kompenzaciji, in sicer v smeri »zavestnega iskanja posebnega«. To vpliva na stagnacijo ali celo nazadovanje števila turistov. Potovanja postajajo redkejša, pa zato daljša, izginjajo

ceneno vstopnico ni mogoče kupiti poti v svet lahkotne blaginje in udobnega življenja, ker takega v gorah ni (Raztresen, 1994: 101). Eden izmed odgovorov je skrit v Kugyjevi misli iz knjige *Iz življenja gornika*:

Neko majniško jutro je bilo tako lepo, da sva sklenila ukrasti dan. V Planici sva legla med rušje in uživala v brezdelju do večera. Ta dan nisva osvojila ničesar. Pa vendar se mi zdi, da ni bil izgubljen, ker v spominu je prav tako lep, nepozabno lep, kot velik dan zmage (Kugy v Strojnin, 1999: 92).

Strojnin (ibid.) se ob tej misli sprašuje, ali lahko človek urbanega okolja, ki ne seže izven njega, vzporedi podobno srečo za mestnimi zidovi? Verjetno ne, saj gre tu za tesen stik z naravo in doživetje, ki bi se ga težko umestilo v urbani prostor nenaravnega. Vendar tudi gorskemu prostoru ne gre *a priori* pripisovati 'zmožnost vzbujanja sreče', saj je znano, da se je velik del 'dolinskih' navad in hitri način življenja prenaša tudi v gore. Na tem mestu naj uporabim posrečeno besedno zvezo, ki jo je v nekem (Guzelj, 2001: 48) intervjuju uporabil France Ekar¹²² in ki odraža sodobno stanje oz. vzdušje v gorah, tj. »**fast planinstvo**«. Dejstvo je, da se veliko ljudi ne zna »prepuščati« drugimi logiki časa, ki vlada v gorskem svetu. »Predani« racionalni porabi časa, »natrpanim urnikom« in čim boljšemu izkoristku časa, dosežejo v glavnem fizično razbremenitev oz. je *poudarjen rekreacijski namen*, njihov **stik z naravo** pa je **plitek**. Takim ljudem taborniki pravijo **turisti**, njihovo nasprotje pa predstavljajo »**hribovci po srcu**«. Dejstvo je, da bolj, ko je izpostavljen moto »*čim več in boljje izkoristiti dan*«, tem manj ga človek dejansko izkoristi oz. doživi polno. Izkustvo harmonije z naravo, stika s samim seboj in z naravo izključuje »recept naglice«. V gorah namreč čas poteka počasneje (Meglič, 2002).^{123*} Gorništvo je veliko več kot le visokogorski turizem, predvsem pa **ni 'muha enodnevnica', temveč življenjski slog**, kjer je poudarjen človekov odnos do narave. Gorništvo je neke vrste vrednota in »odgovor na imperativ sodobnega življenja. Po svoji naravni funkciji je katalizator fizičnim in psihičnim obremenitvam, blažilno sredstvo ob koncu tedna ali po delovnem času« (Strojnin, 1999: 115). S tem je nakazana tudi terapevtska funkcija, ki jo ima gorništvo (in gore) za sodobnega človeka.

pa potrebe po počitniškem bivališču. Ljudje postanejo zvesti svojemu kraju, ker ustreza njihovim predstavam (Hunziker v Dekleva, 1994: 477).

¹²² Zdajšnji predsednik PZS (Planinske zveze Slovenije).

^{123*} **Iz intervjuja z Markom Megličem**, gornikom, alpinistom, tabornikom in padalcem - v Kranju, dne 9. decembra 2002.

4.5.1. *Terapevtska funkcija gora*

V zgoščenem prostoru mestnih aglomeracij s hitrim tempom časa so se ustvarili pogoji za razmah patoloških pojavov, frustracij in nevroz. »Današnji hrušč in trušč povzroča pretirano razdraženost, tegobe, pomanjkanje miru, občutek osamljenosti. /.../ Znanost je tako napredovala, da praktično ni več zdravega človeka. Človek pa je že pozabil, da je za vse bolezni najboljšo zdravilo trdna volja ob zdravem življenju v Naravi po načelu 'Medicus curat, Natura sanat'« (Avčin, 1969: 23).¹²⁴ »Travmatizirani ljudje in telesno izpostavljeni ubijajočemu delovnemu ritmu življenja v kaotičnem vrtincu mest, zastrupljeni z vsemi mogočimi strupi Moloha industrijske civilizacije, nagonsko iščejo rešitev in prepoved v gorah, v gozdovih, na obrežjih rek, jezer in morja« (Strojnj, 1999: 199). Bolj kot kdajkoli prej je čutiti potrebo po distanci od vsega tega, kar se kaže tudi v vse bolj opaznem anti-urbanem sindromu.

Vsak razvoj oz. napredek v sebi »skriva« paradoksalnost in vodi v še večjo rizičnost in odvisnost. V čem je sploh razvoj, ko si ob sedmih zjutraj v centru mesta in ne moreš dihati? Poskusu odgovora na to vprašanje služijo »premišljevalnice«. Ena takih premišljevalnic so gore (Zupet, 2002). Pogledi ljudi znova in znova vse preradi splavajo »čez« hrupne predele mesta in iščejo miru v odrešilni črti gorske panorame. Že »sam akt estetične kontemplacije narave na človeka vselej deluje **katarzično**« (Ošljaj, 2000: 234), kako potem lahko šele vpliva močnejši stik z naravo in gorami, ki je več kot le estetsko zrenje. Z gorništvom, ki uteleša globlji odnos človeka do narave, se vrši neke vrste »podzavestna sublimacija (nadomestilo, op. a.) za tempo vsakdanjega dne, za vse psihosomatske napetosti v delo vklenjenega človeka« (Strojnj, 1999: 197). Ali lahko gorništvu pripišemo razreševanje problema »urbanega sindroma« oz. 'zdravljenje' modernih patologij, je vprašanje, ki »obeta« pritrdilni odgovor, s katerim bi se precej približali realnemu stanju. Ljudje prihajajo v gore, ki je prostor »odsotnosti decibelov«, iskat mir (tišino), ki bi ga morali bolj ceniti. To je namreč ena od nedotakljivosti gora, ki bi jo morali ohraniti (Anko).¹²⁵ Gorska (idilična) tišina je namreč glavni adut za zahajanje v gore, zato pomeni vsakršno vnašanje hrupa v gorski prostor razvrednotenje njegovega bistva. Ravno tišina naredi gorski svet, v primerjavi s hrupnim dolinskim svetom, privlačen in zanimiv.

¹²⁴ Ekopsihologi so naredili že obširne *študije o stresu*, ki ga povzroča velikomestno življenje ne le ob onesnaženem zraku in morečem trušču, temveč tudi naglica in časovno-prostorska, točno določena vezanost človeka na delovno mesto z zahtevami naglih prehodov, zopet časovnih in prostorskih. Začetnik stresne teorije je Hans Selye, ki pravi, da je stres »obrok obrabljenosti v ustroju človeškega telesa, ki ga je deležna vsaka življenjska funkcija tem bolj, čim intenzivneje živimo« (Selye v Trstenjak, 1984: 50).

¹²⁵ Boštjan Anko - TV SLO1, 25. september 2002, ob 14.10 - Dokumentarna oddaja Mednarodno leto gora.

Ni česa bolj fantastičnega in veličastnega kakor stati na robu umazane in potuhnjene, prerivajoče se megle, ki ločuje svet sonca od mračnega dolinskega podzemlja; iz megle prihajajo samo ostanki nekakšnega hrupa, človek na robu pa je dokončno vključen v čisto, prvinsko bivanje, ki ga kot slovesen občutek preplavlja skoz in skoz. Sestop navzdol je že pustolovski, srhljiv korak v nejasno in zatemnjeno pot (Wraber v Rapoša, 1991: 70).

Ob takih opisih doživetij človeku ne preostane drugega kot spoštovati tišino, ki je v svetu našega vsakdana prava redkost. V sodobnem času pa je redkost tudi kohezivnost in trdna povezanost med ljudmi. Težave »urbanega egoizma« in pretiranega individualizma poskuša današnji človek reševati tudi z iskanjem »izgubljene skupnosti«. Skupnosti, ki je nekdanje že bila, vendar jo je »odnesel tok časa«.

4.5.2. Iskanje »izgubljene skupnosti«

V individualiziranem svetu razrahljanih medsebojnih vezi, kjer je vsakdo prepuščen samemu sebi, se pojavlja želja zopet pripadati nečemu. Visoko diferencirana stvarnost, ki je sproducirala človeka - 'mumijo', je pripomogla k izgubi skupnosti in (s tem tudi) občutka solidarnosti¹²⁶. V času prevladovanja dvoma v vse in vsakogar, v obdobju »kaosa« nestalnih identitet, površnih osebnih stikov in izgubljanja temeljnih vrednot, se zdi želja po čvrsti skupnosti in tesnejših medčloveških vezeh čisto logična. Moderna *izguba orientacije v življenju* vzbuja naraščajoče povpraševanje po zavezujočih novih socialnih mrežah, ki bi lahko ponudile posameznikom občutek pripadnosti in življenjskega smisla (Ule, 1993: 240 - 241). »Postmoderno iskanje 'izgubljene skupnosti'« (Kos, 1993: 165)¹²⁷ je v svetu individualiziranega razumljiva posledica. Čeprav (romantično) poudarjanje skupnosti asociira z vzpostavljanjem mita o harmonični družbi, kjer so odpravljena razmerja moči, in čeprav je za nekatere (Zupet, 2002) iskanje »izgubljene skupnosti« bolj stvar mladostniškega iskanja, vse to skupaj ne more »zanikati« dejstva o človekovem izgubljenem stiku s skupnostjo, naravo in tudi s samim seboj. V povezavi s tem Krzysztof Wielicki (poljski alpinist) pravi, da so ljudje izgubili odnos do narave, vendar so gore tiste, ki lahko humanizirajo človeške navade. To pomeni, da se ljudje z gora vračajo boljši, najbrž zato, ker gore zahtevajo veliko prizadevnosti, nastane telesna prenova, pa tudi duhovni preporod, ki je zelo pomemben (Keršič Svetel, 2000).

¹²⁶ Z razvitjem solidarnosti je možno presejanje narcisoidnih okvirjev samozagledanosti ter s tem ustvarjanje čuta za skupnost.

Verjetno ni slučaj, da med 'hribovci' velja rek: '*Nad dva tisoč metri ni greha.*'. Na nevarnih gorskih predelih se izostri solidarnost in občutek skupinske pripadnosti. Človek iz dolinskega sveta, kjer so »vrednote postavljene na glavo«, s seboj sicer prinaša navade in vrednote, ki pa se v gorskem svetu izkažejo za iracionalne. V dolinskem svetu krute realnosti in odtujenosti ljudje verjamejo, da je »dobrota sirota« in takšen način razmišljanja kot turisti oz. 'kvazihribovci' prenašajo tudi v gore. Za prave »hribovce« oz. gornike pa velja, da »dobrota je dobrota« in pomeni vrlino (Meglič, 2002). Gore so prostor s poudarjeno *anti-materialnostjo v človeku* oz. prostor, kjer ni v ospredju nenehno stremljenje in gnanje za materialnim. Nekaj tovrstne resnice lahko najdemo v mislih, kjer Lipovšek opisuje svoj dan v gorah:

Tak je bil moj dan, moj srečni dan. Nič nisem sebičen. Prav nič ga nočem obdržati zase. Tudi drugim ga privoščim, saj zato ga opisujem. Zakaj vse tisto, kar je resnično lepo, ima človek na voljo zastoj ali skoraj zastoj. Za to ne potrebuje bogastva, imeti mora le odprte oči in odprto srce. Potem morda - morda - doživi spet tisti mir, ki ga vsi potrebujemo, a zaman hlastamo za njim sredi nemirnega življenja, ki je postalo naša edina resnična stvarnost (Lipovšek v Rapoša, 1991: 195).

Pri vsem tem je torej zanimivo ravno to, da »bistvene vrednote življenja človek spozna v preprostem življenju z naravo« (Ferry, 1998: 171). Japonka Junko Tabei (prva ženska, ki je leta 1975 splezala na Mount Everest) je za to, da je spremenila svoje vrednote, hvaležna ravno goram. Poudarja, da mora človek v naravi izuriti svojih pet čutov za obrambo pred naravnimi silami. Občutljiv mora biti za vse najmanjše premike v naravi (npr.: premiki oblakov in spremembe v pihanju vetra), hkrati s tem pa mora kot oseba postati zmožen razširiti svoja dožemanja in občutke (Keršič Svetel: 2000). »Sreča ni v 'užitkarjenju' brez truda, lagodnosti in lenobi. Prava pot do sreče je tista, za katero se bolj potrudimo in terja notranji napor. Zaradi tega smo bolj spoštljivi« (Meglič, 2002) - spoštljivi do narave¹²⁸ in do sočloveka. V vsem tem je zelo očitna in prisotna **integrativna dimenzija gornišva**, gornišva, ki s svojo prisotnostjo v gorskem prostoru vzpodbuja kvalitete, ki jih je moderna družba že pozabila: volja in moralnost (Klement Jug), individualnost in kolektivnost, pogum in vztrajnost (Davo Karničar, Tomaž Humar), odgovornost in svobodnost (Dular)¹²⁹, duhovnost, ...

¹²⁷ Iskanje »izgubljene skupnosti« (Bulmer) je eno izmed cele množice postmodernih iskanj.

¹²⁸ Ljudje, ki so hodili v hribe, so postali tudi bolj okoljsko ozaveščeni (»zelena psihologija«) in so začeli bolj spoštovati in ceniti naravne danosti (Zupet, 2002).

¹²⁹ »Gornišvo je klic po osebni svobodi« (Dular v Strojini, 1995: 29).

4.6. GORSKI ESKAPIZMI ALI DERUTINIZACIJA?

Nastanek gorništva je pogojen ravno s prelomom verovanja, da so vrhovi gora bivališče bogov, kar je paradoks, če pomislimo, da je duhoven odnos do narave in s tem gora danes še kako prisoten. Za mnoge ljudi so gore **duhovno zavetišče**. O tem je v oddaji Gore in ljudje (na TV SLO1) govoril tudi pakistanski alpinist Aman Ashraf. Sam verjame, da so gore čiste, lepe in poduhovljene. Njegovo ljudstvo verjame, da visoko v gorah prebivajo vile. Gorništvo ni tehnologija in ne šport, je duhovnost. Tako kot preroki, ki so šli meditirat v gore, tudi alpinisti vidijo boga od blizu. Odvisni so od njegove volje. So kot romarji v gorah. Ne vedo, ali bodo umrli, ali dosegli cilj. V gorah so blizu bogu (Keršič Svetel: 2000). Tudi ameriški alpinist Jim Bridwell alpinizem povezuje z duhovnostjo in meni, da je kot nekakšno **duhovno zdravilišče** (ibid.). Gore so svet za meditacijo, kjer si lahko sam s seboj, gorništvo kot človekov odnos do gora pa je pri tem 'nemi pogovor z gorami'.

Pri gorništvu fizična dimenzija gora vsekakor ni analogna kognitivni (sublimnost). Slednja dimenzija je namreč tista, ki 'vleče gor' in ki lahko 'premaga' goro. Kantovo opažanje o izkustvu sublimnega (ob občudovanju veličastnih celot, op. a.) se navezuje na občutek lastne majhnosti in nepomembnosti, zaradi tega izkustva pa se nam tisto, kar v vsakdanjem življenju deluje kot osišče naše eksistence, naenkrat zazdi nepomembno (Zupančič, 1991: 102). V nasprotju z avtomatizmom vsakdanjih navad se sedaj dogaja »nekaj velikega«, »pomembnega«. **Minimalizacija 'dolinskih' težav** torej. Z občutkom sublimnega je - s Kantovimi besedami - povezano tudi neko »cenjenje samega sebe« (ibid.). Izkušnja brezmejnosti »odpravlja« meje končnosti v človeku, tisti občutek majhnosti, ki je kaj drugega prej kot zaželen. Pri vsem tem gre za *intenzivno občutenje lastne eksistence* in neke vrste »pootročenje«, ki ga spremlja začudenje. Skozi začudenje se razpre tisto, kar začuduje, razpre se neskritost biti, »**stanje brez mask**«, tj. »ontološka« neskritost. Z začudenjem in pripravljenostjo za neskritost je človek odprt za odprtost biti in tako ohranja oz. **najde svojo človeškost**. Sreča se s smislom, tj. resnico biti, če uporabim Heideggerjevo terminologijo. V gorništvu utelešeno **doživljanje gora onkraj in hrepenenje za neznanim** pomeni za človeka osvobajanje od »sveta mask« in nečloveškosti. Tako bi lahko npr. Platonov mit, filozofsko zgodbo o človekovem osvobajanju (tj. Platonova zgodba o votlini, Država), zlahka prenesli v način pojmovanja gorništva oz. alpinizma. Na nek način se človek v gorništvu oz. alpinizmu s svojim hrepenenjem in vznesenim zrenjem proti vrhovom odvrča od »sveta senc«, ki je prisposoba našega navadnega, običajnega vsakdanjega življenja. Gornik oz. alpinist skozi

svoje **povzpetje iz »votline« običajnega sveta** in množice stvari ter idej v »sfero božanstvenega« lahko razloči in doživi bistvo bivajočega. Le tako (z zaobrnitvijo k »soncu« in s tem k bistvu idej) se bo, če uporabim Hribarjeve besede, »znašel pod obnebjem spreobrnjenosti in se potrdil kot zares prebujeni« (Hribar, 1995: 124).

Takšnemu iskanju in ustvarjanju »drugega« sveta bi lahko zlahka pripisali noto nevrotične (po Freudu) usmerjenosti »v iskanje smisla *drugje*« (Ferry, 1998: 98). »Obsedena« usmerjenost drugam je neke vrste beg pred modernostjo. Takšen **prostor eskapizma** so lahko tudi gore. Da pa ne bi različnim »iskanjem smisla drugje« - med katere sodi tudi gornišstvo oz. alpinizem - prehitro 'nadeli' značilnosti eskapizma, je treba prej razložiti sam pomen tega pojma. Po Černigoj Sadarjevi (1998: 90) se eskapizem kaže v pasivnem preživljanju prostega časa oz. življenjskem slogu in je psihološko problematičen, ker vodi do dolgočasje, ki se lahko sprevrže v apatijo ali celo v depresijo. Potemtakem bi morali 'aktivnostim' kot je gornišstvo oz. alpinizem pripisati vse kaj drugega prej kot eskapizem. Svetovno znani alpinist Reinhold Messner zase pravi: »Ateist sem, vendar ne bežim od življenja, marveč hitim vanj. /.../ Plezanje je zame nekakšno prebujenje, uresničevanje samega sebe, možnost za temeljno eksistencialno izkušnjo. Nekakšen smisel bivanja. /.../ Zame je najpomembnejše, da je narava lahko medij za razumevanje nečesa drugega« (Messner v Strojina, 1999: 157). Tudi za Strojina gornišstvo ni beg iz družbe oz. to vsekakor ni množičen pojav (1995: 30) in ukvarjanje z gorništvom ni brez dolžnosti do družbe (1999: 115). Verjetno pa pri vsem tem ne moremo mimo tega, da gorništvu ne bi pripisali neke vrste **vzpostavljanje (kritične) distance do vsakdanjega načina življenja**.

Sodobni človek je ujet v norme in rutino vsakdanjega življenja. Verjetno nas moderna dolgočasi ravno zaradi prevelike gotovosti vsakdanjega življenja, ki človeka žene k iskanju nečesa novega. Vsekakor so takšni občasni pasusi »lomnjenja rutine«¹³⁰ v vsakdanjem življenju potrebni. Še več, ljudje celo »umirajo od vroče želje, odkriti v sebi skrite sile, ki te postavijo nad meje, v katere si ujet v mirnem zapečkarskem življenju, pa naj bodo to alpinisti, padalci, avtomobilisti, prostovoljni vojaki, letalci, raziskovalci in še in še ...« (Zaplotnik, 1981: 87). T.i. **derutinizacija** je zelo zaželjena praksa velike večine ljudi. Vprašanje je le, do katere mere je za koga še sprejemljiva, saj po drugi strani rutinizacija predstavlja eno temeljnih pravil, ki vsakdanje življenje sploh omogoča. Pri npr. alpinistih, ekstremistih ipd. je verjetno prag derutinizacije precej visok, za 'povprečnega smrtnika' celo nedojemljiv.

¹³⁰ Besedo **rutina** prvi vpelje M. Weber. Iz nje izpeljana beseda rutinizacija pomeni prenos, prestavitev oz. predelavo nečesa v običajno situacijo.

Nadčloveški napor in igra moči, volje in koncentracije. Alpinizem pomeni uporabi birokratiziranemu svetu s tehniko in mediji, pomeni iskanje stika z neomadeževano naravo, kjer težave govorijo s tabo, si sam del njih in moraš z njimi znati govoriti, da prideš čez ... (Škamperle v Strojini, 1999: 166). V alpinizmu se človek na drugačen način zave življenja ter nanj gleda iz druge perspektive. Alpinizem se kaže v iskanju alternativnih doživetij in pomeni pot izven utirjenega vsakdanjega življenja. V urbanem prostoru se ne razmišlja veliko o posledicah in rizičnostih, do katerih je pripeljala tehnizirana moderna. V alpinizmu tega ni, saj se je treba pripraviti na najhujše (Zupet, 2002).

Brez tehnike tudi v alpinizmu ni šlo, saj je človeku omogočila 'priti zelo daleč'. Vendar si človek želi še več, rad bi presegel vse meje. Trend »**biti čim bolj sam z goro**« (primer: prosto plezanje) je preko povečevanja težavnostnih stopenj pripeljal do minimalne uporabe umetnih (tehničnih) pripomočkov. V alpinizmu je tako večji dosežek priti do cilja brez klinov, ki so le »moteči« posrednik med človekom in naravo. Messner je na vrh osem tisočakov prispel celo brez uporabe kisikove bombe (Jamnik, 2002).^{131*} Stik človeka z golo steno je neke vrste *vzpostavlja nekdanjega razmerja med človekom in naravo*, ko tehnike, ki bi lahko premagala naravo, še ni bilo. Ta trend se kaže v prostem plezanju, kjer je vrh le s človekovimi napori in brez pomoči tehnike osvojen prostor. Iskanje avtentičnosti v divji naravi je torej eden izmed motivov, ki ženejo ljudi v gorništvo, alpinizem, turno smučanje, prosto plezanje, 'zmajarstvo', jadralne polete, konstruiranje oz. iskanje »paralelnih prostorov«, kajakaštvo, plezanje po ledeniku ipd. Kakšni motivi še priženejo človeka v gore, pa je že vprašanje za naslednje poglavje.

4.7. MOTIVI ZA ZAHAJANJE V GORE

Geografi so ugotovili, da trideset odstotkov svetovnega kopna pripada goram, enak odstotek velja za Evropo, v Sloveniji¹³² je ta delež dvotretjinski (prim. Naglič, 2002: 26). V anketi iz leta 1992 so vprašani pojmu gora spontano prišteli naslednje vrednote oz. lastnosti: čist zrak (54 %), sneg (33 %), narava (29 %), mir (28 %), tura (25 %). Le za 12 % vprašanih je bila gora sinonim višine, presenetljivo malo pa je bilo takih, ki so besedo gora asociativno povezali z alpinizmom (13 %), zimskimi športi (10 %) (Jouty in Odier, 1999). Ljudje gore v glavnem dojemajo kot avtentične in čiste, v čemer je skrito »mitološko« pričakovanje v smeri

^{131*} Iz intervjuja s Tomazem Jamnikom, nekdanjim alpskim smučarjem, kasneje znanim alpinistom, zdaj gorskim reševalcem - v Kranju, dne 1. avgusta 2002.

»tako naj bi bilo«. Človeka pa v gore vedno znova žene tudi občutenje tistega »nekaj več«, ki se ga ne dá ubesediti. »Kaj je tisto več, kar se ne da povedati? Izkusiti moraš sam. Noben učbenik ne pomaga« - v knjigi *Lastovičji let* piše Igor Škamperle (1999: 14).

Pot mitološkega junaka, danes kajakaša, jadrarca prek oceanov, turnega smučarja, alpinista, plezalke, ni lahka. Nevarna je. Zmeraj je bila takšna. Njenega poteka ni mogoče predvideti. Dotika se nečesa, kar je lastno samo človeku. /.../ Veliko ljudi tega ne razume; zakaj vstopiti v steno, v labirint, v pragozd, da bi združil telo in dušo? Nekateri to razumejo, a si ne upajo. Zgodi se, da kdo s te poti ne pride ven in se na njej izgubi. Ni jih bilo malo. So pa tisti, ki iz nje vzidejo v novi dan, v čisto, popolno luč. Ti zaupajo v bistvo vsega: v večno dobroto (ibid.: 36).

Čeprav gredo nekateri v svojih pričakovanjih in želji po občutenju tistega »nekaj več« že v skrajnost, je Škamperle mnenja, da psihološko razčlenjevati plezalčevo zavest s pripombo, da gre za ponotranjene samodestruktivne nagibe, pomeni gledati povsem mimo dejanske plezalčeve izkušnje in spregledati bistveni motiv plezalnega doživetja. Redko kje in malokdaj je življenje tako bistro izčiščeno, intimno in z doživetjem bogato, kot v gorski steni - do te mere, da te vitka šibasta jerebika, visoka komaj meter ali dva, ganljivo nagovori, kot bi si bila brat in sestra (Škamperle, 1999: 156). Gore so kot Bog, zato nas privlačijo. Vendar pa človek v gorah poleg pozitivnih energij občuti tudi nevarne energije. Včasih se zgodi, da se mora umakniti, če hoče preživeti (Gričar).¹³³ Za Klementa Juga¹³⁴ je eden pomembnejših dejavnikov zahajanja v gore volja po angleškem načelu »Kjer je volja, tam je pot«. V gorah je treba hoteti premagovati sebe, alpinist pa je zanj »dober človek« nove dobe. Klement Jug je priznaval pluralizem motivov za pot v gore, čeprav je kot najprvotnejši motiv, ki je utrl pot ljudem v gore, postavljala motiv stremljenja po zmagah in po prvenstvu. Alpinizem je urjenje previdnosti in koncentracije. Ko vidiš kaj zmoreš, se razveseliš samega sebe. To je dokazovanje pred samim seboj in ne pred drugimi. Slednje je prisotno pri nekaterih mlajših alpinistih, ki h gori pristopajo z drugimi vrednotami in motivi kot jih poudarja stara alpinistična šola (Meglič, 2002).

Na podlagi vsega napisanega bi bila analogija gorništvu s športom prav nesmiselna, čeprav se večinoma 'v praksi' gorništvu povezuje prav s športom. Tako tudi Heinz Zeichman

¹³² Slovenski prostor je praktično 'posejan' z gorami, kar je tudi verjetno eden izmed razlogov, da je gorništvu v svoji najširši obliki dejansko življenjski stil mnogih Slovencev, life-time dejavnost. Vsak peti Slovenec zahaja v gore, vsak dvajseti pa je član PZS (prim. Strojina, 1999: 76).

¹³³ Klemen Gričar - TV SLO 1, 15. januar 2001 ob 21h - oddaja Gore in ljudje.

v svojih razpravljanih o gorništvu izpostavi tri motive zanj: 1- šport; 2- beg iz mest in 3- motiv iskanja poti k smislu (prim. Strojina, 1999: 234 - 235). Nekdanji alpski smučar Tomaž Jamnik je kasneje našel izziv v alpinizmu. Pravi, da je alpinizem izziv, kjer se ne tekmuje s prijateljem, temveč sam s sabo in s steno. Alpinizem je več kot šport in ima veliko širši spekter, ki sega od raznoraznih dogodivščin do doživetij (Jamnik, 2002). »Vzpenjanje po steni, v skali, ledu, po snegu, ni le slučajno navdušenje nad športom, ki se je v modernih razmerah lahko uveljavilo. Gre za veliko globlji, bolj primaren arhetipski klic, ki so ga stare tradicije manifestirale s podobo gore, simbolom lestve ali drevesa« (Škamperle, 1999: 46).

Gorništvu je vsekakor več kot šport in več kot le prosto-časovna aktivnost. Gorništvu je strukturiran družbeni pojav in celostna praksa vzpostavljanja in samovrednotenja lastnega odnosa do narave. Njegova vsebina, ki je odnos človeka in gora, je tako komplementarna, kot zna biti le človek sam. Enotnega odgovora ni. Vsako posploševanje odnosa do gora, ugotavljanje njegove vsebine bi bilo nesmiselno (Strojina, 1999: 197). Res je, da vsakdo nosi svojo resnico o gorništvu v sebi, vendar poleg tega obstaja tudi neka skupna »gorniška resnica«. Res je tudi to, da se gorništvu kot družbeni praksi v literaturi namenja malo prostora. To je posledica povezovanja gorništvu s predvsem subjektivnimi motivi. Za razčlenitev kompleksne problematike gorništvu je potreben več-disciplinarni pristop. Mogoče je ravno Avčinova misel: *»Če bi me danes vprašali, zakaj hodim v gore, bi bil v zadregi, pa tudi ne. Odgovoril bi lahko le s Kugyjevimi besedami: 'Ker moram!' Drugega ne vem. Bral sem najrazličnejše učene in resne razprave, iskrene in zlagane izpovedi o alpinizmu in alpinistih, bral, odložil in pozabil«* (Avčin v Rapoša, 1991: 179), tista, ki vzpodbuja k nadaljnjemu razmišljanju in poglobljanju v skrivnosti človekovega odnosa do gora, ki je **zrcalo mankov sodobnega časa**.

¹³⁴ Dr. Klement Jug (1898 - 1924) je kot odlični plezalec s svojimi zgledi in ideologijo privlačeval še naslednje generacije alpinistov. V gorah je našel 'preizkuševalce' svoje telesne in duhovne odpornosti. Povzdigoval je moč volje (prim. Strojina, 1978).

SKLEP

Zastavljanje vprašanja, ali je možna vzajemnost kartezijskega človeka - »gospodarja in lastnika narave« in nostalgичnega obračanja k izgubljeni pristnosti in preprostosti, nas nehote sili v kompromis med modernim »kolonialnim vse-obvladovanjem« in postmodernim uhajanjem lovkam moderne oz. njegovim kritično-dopolnjevalskim diskurzom. Z modernim motom »čim bolj na doseg roke« sta se izgubila privlačnost in čar gora, ki naj bi bila ravno v njihovi umaknjenosti in drugačnosti. **Gore izgubljajo svojo »paralelnost« in tudi konstruiranje »paralelnih prostorov« je vedno težje**, saj se možnosti za to neizčrpno zmanjšujejo. Umik v gore je pri večini bolj **iluzija umika** kot kaj drugega.

Mogoče pri vsem skupaj niti ni toliko relevantno, da gre pri umiku v gore bolj za samoslepilni manever »iskanja divjine za vsako ceno«, iluzijo umika, samoprevaro in samoslepilo, kot pa resnični umik. Pomembnejše je **samo »verjetje« v realni obstoj umika**. To pa je tisto, kar poganja celotno 'mašinerijo' konstruiranja »paralelnih prostorov«.

»Paralelnost« gora z vsemi pomeni in imaginacijami, ki iz te paralelnosti izhajajo, je temelj obstoja in razvoja gorništv.

Čeprav je še vedno prisoten moderni način dojemanja narave, ki je v večji meri utilitaren in instrumentalen, ne gre prezreti tendenc samorefleksivne moderne in pomenov, ki so privlačni za vse »razočarane« nad modernim svetom. Arogantno - antropocentrično podrejanje narave in vero v razum vedno bolj postavlja v oklepaj **sodobni trend »pobožanstvenja narave«**, če ne že neke vrste **»sodobni panteizem«**. Gorskemu svetu se še vedno pripisuje »attribute« kot so avtentičnost, pristnost, nedotaknjenost, duhovnost ipd., torej vse tisto, kar človek v svojem vsakdanjem, rutinskem in hitrem načinu življenja pogreša. Tovrstna dojemanja in percepcije so neke vrste **kompensacija (novodobnih) manjkov**, nastalih v labirintih modernega vsakdana. Z »radikalnejšo« označbo bi jih lahko uvrstili celo v **področje mitologij sodobnega vsakdanjega življenja**. Lahko bi rekli, da ko je človek presegel stara prepričanja in stopil na goro, se je odprla tudi pot novim mitom in pomenom. Sočasno z mitologizacijo na ravni vsakdanjega življenja poteka tudi proces »postavljanja zrcala«, racionalizacije oz. demitologizacije, zaradi katerega ni več samoumevno, da se o gorskem zraku govori kot o »svežem gorskem zraku«, gorskemu svetu kot o »nedotaknjenem, divjem in avtentičnem prostoru«. Do »mitskih zgodb« se ponavadi obnaša kot, da jih je potrebno razsvetliti z realnim stanjem, racionalizirati za vsako ceno, pri tem pa se prevečkrat spregleda njihova pragmatična moč in atraktivnost v vsakdanjem življenju. Ravno grob imaginarij oz. družbene predstave o gorah so tisto, kar lahko pojasni ali razgrne vzroke za **množično zahajanje v gore** v današnjem času. V samem gorništvu kot družbeni aktivnosti je namreč vključena pozicija *tako naj bi bilo*, ki jo lahko apliciramo na (konkretno) tendenco po avtentičnem in pristnem, divjem in še ne dotaknjenem. Ta **pozicija želje** je eden *izmed pomembnejših kolesij, ki poganja tudi prakso gorništv* oz. je njen del. V poziciji želje posredno vključena kritičnost do moderne pa daje gorništvu postmoderne pečat.

Gorništv v preobliki postmoderne življenjskega stila predstavlja le en člen v celi verigi postmodernih stilov. S prakso gorništv se preko dediferenciacije zmanjšujejo neznosni učinki sodobne dezorientacije, kar napravi bivanje v horizontu vsakdanjega (urbanega) življenja znosnejše. Gorništv je, kar se morda sliši protislovno, **moderne »urbani fenomen«**, ki se neposredno ne dogaja v samem urbanem prostoru, je pa v tesni povezavi z njim. Glavno vodilo gorništv je umik od urbanega in vsega, kar je v povezavi z modernim nenaravnim načinom življenja. Gorništv je torej **tudi poskus umika od logike množičnega gorskega turizma** in zgolj rekreativnega zahajanja v gore, kjer je značilen plitek odnos do

narave. Gre torej za (nezavedni) **dvojni umik**. Vzpostavljane in ohranjanje kritične distance do modernega, racionaliziranega načina življenja, je glavni vzpodbujevalec »filozofije« gorništvu.

LITERATURA:

Samostojne publikacije in drugi viri:

- Adam, Frane (1988): »K Webrovi Protestantski etiki in duhu kapitalizma«. Spremnno besedilo k: Weber, Max: Protestantska etika in duh kapitalizma. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Adam, Frane (1999): »Civilna družba, intermediarna sfera, smiselna orientacija«. Spremnno besedilo k: Berger, Peter L. in Luckmann, Thomas: Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka. Nova revija, Ljubljana.
- Augé, Marc (1999): »Novi svetovik«. Mestomorfoze. Založba /*cf., Ljubljana.
- Avčin, France (1969): Človek proti naravi. Tehniška založba, Ljubljana.
- Berger, Peter L. in Luckmann, Thomas (1999): Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka. Nova revija, Ljubljana.
- Berginc, Mladen (1994): »Triglavski narodni park kot aktualna problematika varstva narave«. V: Avguštin Lah (ur.): Okolje v Sloveniji. Tehniška založba, Ljubljana, str. 266 - 273.
- Bogataj, Boris (ur.) (1999): »Gorništvu«. Gea, let. 4, št. 6, priloga št. 4, junij, str. 32 - 60.
- Brake, Mike (1984): Sociologija mladinske kulture in mladinskih subkultur. Krt, Ljubljana.
- Braudel, Fernand (1988): Strukture vsakdanjega življenja. Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem, 15. - 18. stoletje. Druga knjiga. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Braudel, Fernand (1991 a,b): Čas sveta. Materialna civilizacija, ekonomija in kapitalizem, 15. - 18. stoletje. Prva knjiga, druga knjiga. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Brockman, Stephen (1993): »Po-narava: postmodernizem in Zeleni«. Časopis za kritiko znanosti (ČKZ), let. 21, št. 152/153, str. 143 - 154.
- Burckhardt, Jacob (1963): Renesančna kultura v Italiji. Državna založba Slovenije, Ljubljana.

- Campbell, Colin (1998): »Skrivnost in moralnost modernega potrošništva«. Družboslovne razprave, let. 14, št. 27/28, str. 11 - 26.
- Campbell, Colin (2001): Romantična etika in duh sodobnega porabništva. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Cassirer, Ernest (1998): Filozofija razsvetljenstva. Študentska založba, Ljubljana.
- Castells, Manuel (1977): Urban Question. Edward Arnold, London.
- Čaldarović, Ognjen (1985): Urbana sociologija. Socijalna teorija i urbano pitanje. Globus, Zagreb.
- Černigoj Sadar, Nevenka (1991): Moški in ženske v prostem času: socialne in psihološke dimenzije načinov preživljanja prostega časa. Znanstveno in publicistično središče (Zbirka Družboslovje), Ljubljana.
- Černigoj Sadar, Nevenka (1998): »Od časa, ki ostaja, do blagostanja«. Družboslovne razprave, let. 14, št. 27/28, str. 86 - 97.
- Debeljak, Aleš (1989): Postmoderna sfinga. Založba Weiser, Celovec.
- Debeljak, Aleš (1992): »New Age in popularnost azijskih religioznih tradicij v Ameriki«. ČKZ, let. 20, št. pos. (1992), str. 20 - 31.
- Dekleva, Marija Majda (1994): »Iz hektičnega vsakdana v hektični turistični kraj«. V: Avguštin Lah (ur.): Okolje v Sloveniji, Ljubljana, str. 474 - 479.
- Dodgshon, A. Robert (1998): Society in Time and Space: a Geographical Perspective On Change. Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne.
- Eder, Klaus (1996): The Social Construction of Nature. A Sociology of Ecological Enlightenment. Sage Publications, London.
- Eliade, Mircea in Adams, Charles (1993): The Encyclopedia of Religion. Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London.
- Erjavec, Aleš (1994): »Gorska fotografija in konstruiranje nacionalne identitete«. Filozofski vestnik, let. 15, št. 2, str. 211 - 234.
- Ferry, Luc (1998): Novi ekološki red. Drevo, žival in človek. Krtina, Ljubljana.
- Foucault, Michel (1991): Vednost - oblast - subjekt. Krt, Ljubljana.
- Gosar, Anton (1987): »Počitniška bivališča v alpskem svetu«. V: Jože Dežman (ur.): Bohinjski zbornik. Radovljica, str. 19 - 24.
- Guzelj, Igor (2001): »'Zdaj je v modi fast planinstvo'«. Mag, let. 7, št. 35, 29. 8. 2001, str. 46 - 49.
- Horkheimer, Max in Adorno, Theodor (1974, 1989): Dijalektika prosvetiteljstva: filozofijski fragmenti. Veselin Masleša, Sarajevo.
- Hribar, Tine (1987): »Paradoksalnost razsvetljenstva«. Vestnik, let. 8, št. 1, str. 79 - 93.
- Hribar, Tine (1995): »Čudenje, občudovanje in oboževanje«. Nova revija, let. 14, št. 162, oktober, str. 106 - 128.
- Jouty, Sylvain in Odier, Hubert (1999): Dictionnaire de la montagne. Arthaud, Paris.
- Kant, Immanuel (1987): »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?«. Vestnik, let. 8, št. 1, str. 9 - 13.
- Keršič Svetel, Marjeta (2001): »Gore in ljudje«. TV SLO1, 15. januar.
- Keršič Svetel, Marjeta (2002): »Mednarodno leto gora 2002«. Gea, let. 7, št. 4, april, str. 11-21.
- Kirn, Andrej (1985): Pasti razvoja. Ekološke študije. Založba Komunist, Ljubljana.
- Kladnik, Darinka (2001): »Rurizem in ruralna arhitektura«. Dnevnik.
- Kos, Drago (1993): Racionalnost neformalnih prostorov. FDV, Ljubljana.
- Kos, Drago (1994a): »Neformalne prostorske prakse«. Teorija in praksa, let. 31, št. 1/2, str. 48 - 54.
- Kos, Drago (1994b): »Postsocialistična obnova. Narava avtocestnega projekta«. ČKZ, let. 22, št. 170/171, str. 217 - 228.
- Kos, Drago (1997): »Refleksivno dojemanje ne-varnosti«. ČKZ, št. 183, str. 93 - 105.
- Kos, Drago (1998): »Genealogija potrošnje«. ČKZ, let. 26, št. 189, str. 21 - 31.
- Kos, Drago (2001): »Množenje prostorskih identitet«. Emzin, let. 11, št. 1 - 2, julij, str. 101 - 102.
- Kunaver, Jurij (1989): »Gorski svet Slovenije in njegova preobrazba«. V: Avguštin Lah (ur.): Slovenija 88. Okolje in razvoj (zbornik). SAZU, Ljubljana, str. 68 - 81.

- Kurdija, Slavko (2000): Družbene identitete in pomen potrošnje. FDV, Ljubljana.
- Lasch, Christopher (1990): »Minimalni jaz«. *Anthropos*, let. 22, št. 1, str. 353 - 363.
- Lash, Scott (1990): *Sociology of Postmodernism*. Routledge, London, New York.
- Lyotard, Jean - François (1991, 1992): »Sublimno in avantgarda«. *M'ars*, št. 4, št. 1, str. 26 - 32.
- Mednarodno leto gora: dokumentarna oddaja na TV SLO 1, 25. september 2002.
- Meze, Drago (1989): »Hribovski svet se spreminja«. V: Avguštin Lah (ur.): *Slovenija 88. Okolje in razvoj* (zbornik). SAZU, Ljubljana.
- Mol, Arthur P. J. In Gert, Spaargaren (1994): »Konec narave - narava v okolju refleksivne moderne in družbe tveganja«. *ČKZ*, let. 22, št. 168/169, str. 199 - 218.
- Mumford, Lewis (1969): *Mesto v zgodovini 2*. Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Mumford, Lewis (1986): *Mit o mašini 2*. Pentagon moči. Grafički zavod Hrvatske, Zagreb.
- Naglič, Miha (2002): »Telo je lahkotno, duh razvedren, strasti zmerne. Mednarodno leto gora 2002«. *Sobotna priloga Dela*, 9. marec, str. 26 - 27.
- Offe, Claus (1990): »Modernost, utopija in racionalizacija«. *ČKZ*, št. 127, str. 16 - 38.
- Ošljaj, Borut (2000): *Človek in narava*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Petek, Lidija (2001): *Simbol gore*. FDV, Ljubljana.
- Premzl, Vilibald (1994): »Alpska konvencija kot univerzalni instrument varovanja Alp«. V: Avguštin Lah (ur.): *Okolje v Sloveniji*. Tehniška založba Slovenije, Ljubljana, str. 263 - 266.
- Rapoša, Kazimir (1991): *Slovenske gore*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Ravbar, Marjan (1992): »Suburbanizacija - stalnica ali epizoda v razvoju slovenskega podeželja?«. *Urbani izziv*, št. 21/22, december, str. 5 - 10.
- Raztresen, Marjan (1994): »Množice na gorskih poteh«. *Slovenski almanah '95 (Delo Novice)*, str. 100 - 105.
- Schnedl, Hartmut (1997): »Pojmovanje narave na področju varstva okolja in narave«. *ČKZ*, let. 25, št. 182, str. 247 - 262.
- Solomon, Robert C. in Higgins, Kathleen M. (1998): *Kratka zgodovina filozofije*. Znanstveno in publicistično središče (Zbirka Sophia), Ljubljana.
- Selan, Marko (ur.) (1982): *Narava v gorskem svetu*. Planinska založba Slovenije, Ljubljana.
- Stanovič, Peter (1998): »Luknje v modernosti: bohemski življenjski stili«. *Družboslovne razprave*, let. 14, št. 27/28, str. 33 - 48.
- Strojin, Tone (1978): *Oris zgodovine planinstva*. Planinska založba Slovenije, Ljubljana.
- Strojin, Tone (1995): *Etika in odgovornost v gorah*. Didakta, Radovljica.
- Strojin, Tone (1996): *Varstvo okolja*. Visoka šola za zdravstvo, Ljubljana.
- Strojin, Tone (1999): *Gorništvo*. Izbrana dela iz sociologije gorništva. Založba Tuma, Ljubljana.
- Škamperle, Igor in Mejovšek, Matej (1999): *Lastovičji let*. Itu, Maya Maya, Ljubljana.
- Škamperle, Igor (2001): »Bajka je namreč sestavljena iz čudovitih stvari«. *Spremno besedilo k: Meletinski, Mojsejevič Jelezar: Bogovi, junaki, ljudje*. Izbrani članki in razprave. Založba /*cf., Ljubljana.
- Trstenjak, Anton (1984): *Ekološka psihologija: problemi in perspektive*. Gospodarski vestnik, Ljubljana.
- Turner, Bryan (1990): *Theories of Modernity and Postmodernity*. SAGE Publications, London, Newbury Park, New Delhi.
- Ule, Mirjana (1993): *Psihologija vsakdanjega življenja*. Znanstveno in publicistično središče (Zbirka Družboslovje), Ljubljana.
- Ule, Mirjana (2000): *Sodobne identitete: v vrtincu diskurzov*. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Velikonja, Mitja (1996): *Masade duha*. Razpوتا sodobnih mitologij. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Zeman, Zdenko (1995): »Sebstvo proti naravi: Primer Ulkses«. *ČKZ*, let. 23, št. 174, str. 53-66.
- Zaplotnik, Nejc (1981): *Pot*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Zupančič, Alenka (1991): »Sublimno«. *Problemi. Eseji*, let. 29, št. 2/3, str. 97 - 109.
- Weber, Max (1947, 1968): *The Theory of Social and Economic Organization*. The Free Press,

New York, London.
Weber, Max (1988): Protestantska etika in duh kapitalizma. Studia Humanitatis, Ljubljana.
Wellmer, Albrecht (1987): Prilog dijalektici moderne i postmoderne - kritika uma posle
Adorna. Bratstvo - Jedinstvo, Novi Sad.

Intervjuji:

Jamnik, Tomaž (2002) - v Kranju, dne 1. avgusta 2002
Meglič, Marko (2002) - v Kranju, dne 9. decembra 2002
Zupet, Bojan (2002) - v Ljubljani, dne 29. julija 2002