

Fakulteta za družbene vede
Univerza v Ljubljani

Avtorica: Adela Vuković

Mentorica: doc. dr. Marina Lukšič Hacin

**MOTIV POTOVANJA: PSIHOLOŠKA PREOBRAZBA in
OBLIKOVANJE OSEBNE IDENTITETE**

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2002

KAZALO

1. UVOD	4
2. POTOVANJE JE SPREMINJANJE	7
2. 1. Osebnost in identiteta	7
2. 1. 1. <i>Identiteta: jaz v odnosu do sebe in drugih</i>	7
2. 1. 2. <i>Kontinuiteta osebnosti in integriteta identitete</i>	9
2. 1. 2. 1. Zanimarjena težnja človeka po samopreseganju	10
2. 1. 2. 2. Jung – individuacija in rast.....	11
2. 1. 2. 3. Kozmopolitizem – oblika nadidentitete	14
2. 2. Prevladujoči tipi sodobnega turizma	15
3. POSAMEZNIK vs. SKUPNOST	20
3. 1. "V množicah ni življenja"	21
3. 2. Eden za vse, vsi za enega	23
3. 2. 1. <i>Družbeno-kulturna relativnost pojmovanja dobrega razmerja med posameznikom in kolektivom (primer Aristotel)</i>	24
3. 3. Življenjski slog kot tipična kategorija individualnosti in kolektivni duh.....	25
3. 3. 1. <i>Sodobni aparati nadzora - mehanizmi nadzorovanega subjektiviziranja</i>	26
4. DRUŽBENE RAZMERE – DIAGNOZA STANJA	28
4. 1. Blagovno-produkcijski sistem in kriza duhovnosti.....	28
4. 1. 1. <i>Človek-predmet</i>	29
4. 1. 1. 2. Družba simulacije – umetni svetovi za človeka iz plastike.....	30
4. 1. 2. <i>Kultura nasilja</i>	31
4. 1. 2. 1. Občutek nepomembnosti: izguba občutka ljudske odgovornosti.....	32
4. 2. Potovanje kot »tehnika sebstva«	33
5. POPOTNIK IN POT	36
5. 1. Množični turizem – doživetje z naslonjača	36
5. 1. 1. <i>Subjekt množičnega turizma (animal laborans, življenjski estet, ...)</i>	38
5. 1. 2. <i>Strah pred vezanostjo – pojav pohajkovalca</i>	39
5. 2. Kultura potepanja	40
5. 3. Potovanje kot komponenta življenjskega sloga	41
5. 3. 1. <i>Pomembnost prostega časa</i>	43
5. 4. Zakaj ljudje potujemo?	45
5. 4. 1. <i>Prepričanost spoznanja in želja po spozna(va)nju</i>	48

5. 4. 1. 1. Sodobno potovanje kot podaljšek nekdanjih romarskih poti	49
6. VPLIV POTOVANJA NA IDENTITETO	51
6. 1. Samoaktualizacija, samospoznavanje ali samo-utvara.....	51
6. 2. Potovanje kot učenje in osebna rast	53
6. 2. 1. <i>Potovanje kot tehnika psihološke preobrazbe</i>	55
6. 3. Potovanje kot radost do življenja	56
6. 3. 1. <i>Občutek svobode</i>	57
6. 4. Poti do smisla	59
6. 4. 1. <i>Potovanje kot ritual in obred</i>	60
6. 4. 2. <i>Simbolika v povezavi z motivom potovanja</i>	62
6. 4. 2. 1. Človekov simbolični odnos do prostora.....	65
7. KONČNA POT JE POT VASE	68
8. LITERATURA	71

1. UVOD

Ne glede na prostor in čas so si ljudje vedno zastavljali osnovna metafizična vprašanja (kdo sem?, zakaj sem?, kakšen, kakršen sem?, kaj je smisel življenja? ipd.), na katera ni najti enotnega odgovora – če lahko sploh govorimo o obstoju odgovora. Taka izpraševanja samega sebe seveda postanejo bolj pereča in aktualna, ko se nahajamo v kriznih življenjskih obdobjih, ko se stvari okoli nas – izven dosega naše volje – spreminjajo in ko moramo najti ravnotežje v sebi, da bi mogli zdravo funkcionirati tudi z okolico in v njej.

Ta metafizična vprašanja sem v uvodnem odstavku izpostavila, ker menim, da so pomembno vodilo k poanti motiva potovanja, kot ga bom predstavila v svojem diplomskem delu. Namreč, čeprav se dozdevata pojma psihološke preobrazbe in razvoja osebne identitete nezavedna rezultata zavestnega delovanja (v mojem primeru potovanja), menim, da je pomembna tudi sama težnja po tem, da bi se spremenili in preoblikovali, torej aktivno posegli v oblikovanje našega duševnega ustroja. Da bi do te želje po (pre)oblikovanju lastne osebnosti sploh prišlo, pa je potrebno razumeti tudi, kaj žene posameznika k temu, in zakaj ni zadovoljen s stvarmi, kot so. V pričujočem delu se bom pri odgovoru na to vprašanje navezala predvsem na potrebo po duhovni rasti, torej samoaktualizaciji, in na dejavno zavzemanje po preseganju družbeno-kulturnih vzorcev in njihove omejenosti.

Pomembno se mi zdi prikazati okolje, v katerem posameznik živi, in dražljaje, ki mu jih to posreduje. V moji diplomski nalogi bom govorila o posamezniku, živečem v sodobni tako imenovani postmodernistični potrošniški družbi, za katerega je najti duhovno ravnotežje zahtevna naloga, odtujenost tako od drugih kot od sebe pa pogost stranski učinek površinskih odnosov. Spričo tega je osamljenost, čeprav v družbi drugih ljudi, nekaj običajnega: je posledica modernega življenja, kjer se svoboda, individualizem in mobilnost visoko vrednotijo in niso združljivi s tradicionalnimi intimnimi odnosi, saj so slednji že po definiciji restriktivni, implicirajo trajnost in obveznosti (glej Ule, 1992: 224).

Beg iz potrošniške vročice v prevrednotenje tržno zastavljenih vrednot in k stiku s samim sabo predstavlja tudi (prostorsko) potovanje, ki pa pomeni dosti več, kot prej našteto – gre obenem za spoznavanje z novimi družbeno-kulturnimi vzorci in možnost primerjave ter kritične distance do lastnega družbeno-kulturno-političnega sistema. Predvsem pa je to

potovanje v same sebe, odkrivanje značajskih plati, do katerih bi v domačem okolju le stežka imeli dostop, dovzetnost za sovplivanje različnih dejavnikov in oblikovanje lastnega mnenja o stvareh, ki bi nam jih sicer skozi svojo perspektivo predstavil kdo drug. Skratka, v svoji diplomski nalogi bom poskušala prikazati potovanje kot eno izmed tehnik "najdevanja sebe"; kot spodbudo za duhovni in osebnostni razvoj. To spodbuja srečevanje z drugačnimi načini življenja, mišljenja in delovanja ter izpostavljenost številnim dražljajem, ki zahtevajo takojšen odziv. Našteto ima namreč, kot bom pokazala, levji delež pri posameznikovi psihološki preobrazbi in oblikovanju osebne identitete.

Zato izpostavljam tudi pomen individualizma napram pripadnosti skupnosti, pri čemer se ne navezujem na tipičnega konzumistično naravnane posameznika, otroka našega časa, ki je kljub vsem slavospevom individualizmu po eni strani visoko nadzorovan s strani institucij, po drugi pa podlega takšnim ali drugačnim trendovskim zapovedim. Individualist v moji diplomski nalogi je posameznik, ki se pri odločanju in vrednotenju zna distancirati ter opazuje določen pojav z več možnih zornih kotov. To pogosto podrazumeva tudi neenotnost z večinskimi mnenjem in določeno stopnjo nekonformizma. Toda le tak posameznik bo, kljub nasprotovanju množice, znal opozoriti na nepravilnosti v družbi in aktivno prispevati k pravilnejšim, bolj etičnim odločitvam. Pri tem imam v mislih Muskovu trditev, da »družbeni sistem, ki ne temelji na zaupanju v človeka, se mora slej ko prej zateči v nasilje nad človekom« (Musek, 1990: 81).

Vsem kritikam na račun sodobne družbe navkljub, ne želim idealizirati preteklosti v smislu, da je bilo nekoč bolje, obenem pa ne vidim razmer v sodobni družbi le skozi črno-belo perspektivo. Zaradi omejenosti prostora se bom pač usmerila predvsem na prikazovanje motečih dejavnikov v sodobni družbi, zaradi katerih je za posameznika potovanje tako mikavno, saj mu ponuja stik s samim seboj, sproščenost in občutek svobode, kot bom nadalje razdelala. Poskušala bom namreč potrditi hipotezo, da za posameznika potovanje predstavlja eno izmed tehnik sebstva, najdevanje samega sebe, iskanje stika s svojim notranjim jazom, torej poskus vzpostavitve stanja psihične harmoničnosti, ko smo zadovoljni s tem, kar smo in v kar se razvijamo.

Začela bom s predstavitvijo osnovnih pojmov, ki se ponavljajo skozi moje diplomsko delo, kot sta osebnost in identiteta, ki sta tekom življenja podvržena spreminjanju (ta odprtost za nova spoznanja je tudi pogoj za najdevanje stika s samim seboj na poti), v drugem poglavju

bom predstavila posameznikov odnos do skupnosti in njegovo željo presegati čredniški nagon, nadaljevala bom s prikazom (za osebni razvoj utesnjujočih) družbenih razmer, v katerih živi posameznik, pripadnik zahodne družbe, in njegovo izgubljanje stika s samim seboj. S petim poglavjem bom prešla na obravnavanje popotnika, posameznika, ki gre na pot "iskati samega sebe" (ker je v skupnosti in širši družbi izgubil stik s samim seboj; temu odnosu posameznik-skupnost in posameznik-družba bom posvetila kar dve poglavji, da bi lažje razumeli, kaj posameznika žene na pot, v kritični odmik od lastnik družbeno-kulturnih vzorcev). Pri tem bom opozorila na razlikovanje med množičnim turizmom, ki je vodeno in ne ponuja spoznanja o samemu sebi, in popotništvom, ki predstavlja samostojno izbiranje poti in dovzetnost za dražljaje iz okolice. V šestem poglavju bom navedla, kako se lahko identiteta spreminja pod vplivom potovanja in kako to posameznik doživlja, na koncu pa bom potegnila črto čez vseh šest poglavij in poskušala potrditi svojo hipotezo, da potovanje posamezniku predstavlja eno izmed tehnik sebstva.

2. POTOVANJE JE SPREMINJANJE

»Človek stremi po tem, da bi bil nekdo drug, da bi vsaj občasno igral nove, drugačne vloge (alpinist, ribič, športnik, bogataš, pomembna osebnost, zapeljivec, vernik, mistik itd.) od tistih, ki so mu vsiljene s konvencijami vsakdanjega življenja (dober državljan, delavec, mož, oče ipd.). Na poti, skozi srečevanje z neznanim svetom, bo turist navsezadnje dobil tudi spodbudo, da več razmišlja o sebi in svojemu položaju: pojavi se globlje zavedanje, spoznava se nesmisel in išče smisel« (Čomić, 1990: 21).

Potovanje za človeka, ki je dovzeten za zunanje dražljaje ter se je pripravljen vživeti v okolico in ljudi¹, ne more biti brezposledično (za njegovo osebnost) prostorsko gibanje, ampak vedno predstavlja nekakšno spremembo; nov pogled na svet, stvari in ljudi, ki ga obkrožajo. O tem, kako lahko sploh pride do spreminjanja osebnosti in identitete, bom podrobneje razložila v naslednjih poglavjih, ko bom definirala ta dva pojma, navedla pa bom tudi različne tipologije turizma, ki nakazujejo, da se motivi, ki nas ženejo na pot, lahko zelo razlikujejo. To pa posledično tudi vpliva na to, če se bo posameznik spremenil (hotel spremeniti) ali ne.

2. 1. Osebnost in identiteta

V povezavi z naslovom moje diplomske naloge bom najprej predstavila nekaj pojmov, ki se sicer pogosto uporabljajo v vsakdanjiku, ampak jih je za boljše razumevanje moje teze (da je potovanje ena izmed tehnik sebstva) potrebno podrobneje razložiti. Najpomembnejša in največkrat omenjena pojma v povezavi z motivom potovanja sta na teh straneh osebnost in identiteta, ki sta, kot bom predstavila, podvržena spremembam.

2. 1. 1. Identiteta: jaz v odnosu do sebe in drugih

Uletova povzema Meadovo definicijo identitete, po kateri je identiteta vsota osebne in socialne identitete:

- osebna identiteta predstavlja posameznikov »jaz«, izvor svobode in njegove lastne kreativnosti;

¹ O tem razlikovanju turistov (ljudi, ki potujejo) podrobneje pišem v poglavju 2.2.

- socialna identiteta pa je definirana s celoto odnosov posameznika do drugih.

K slednji spada odnos posameznika do signifikantnega drugega (to so starši, vzgojne avtoritete, ki so objekt posameznikove identifikacije ali pa podlaga za diferenciacijo), do posplošenega drugega - "mene" (tu gre za lastno prepoznavanje posameznika preko svojih različnih vlog na podlagi ponotranjenih norm, vrednot in pravil ter pričakovanj v družbi) in do univerzalnega drugega (kjer posameznik sprejme kulturo svojega družbenega okolja in deluje v skladu z njo, pri tem pa na sebe gleda s stališča človeka nasploh, ne pa kot na člana neke specifične skupine – bodisi družine, države ali naroda) (Ule, 2000: 164-166).

Tudi Južnič izpostavlja človekovo odvisnost od drugih pri oblikovanju identitete: »Identiteta je namreč odvisna od priznanj in pripoznanj, ki jih je posameznik deležen v očeh drugih. S takimi pripoznanji se posameznik identificira. Nastanejo na relaciji zasebnega mnenja o samem sebi in tistega, ki ga drugi pripoznajo, pogosto skozi velike napetosti« (Južnič, 1993: 107).

Podobno Lukšič Hacinova govori o identiteti kot o odrazu odnosa, ki ga človek vzpostavi do samega sebe in do skupine, v kateri živi: »... je pojav, ki nastane v vzajemnem vplivu med posameznikom in družbo« (Lukšič Hacin, 1995: 92). Lukšič Hacinova navaja tudi Bergerja in Luckmanna, ki omenjata tako imenovane identitetne tipe: »Posebne zgodovinske družbene strukture ustvarjajo identitetne tipe, ki jih v posameznih primerih prepoznamo [...] Identitetni tipi so relativno stabilni elementi objektivne družbene realnosti« (Berger in Luckmann v Hacin, 1995: 92). Nadalje avtorica razlaga, da »ko je identiteta vzpostavljena, jo družbeni procesi ohranjajo, spreminjajo in jo lahko tudi delno preoblikujejo«, pri čemer poudarja, da je identiteta z "razvojem" družbe in kulture, z njuno diferenciacijo, postala vse kompleksnejši pojav, ki ga lahko osvetlimo z nešteti vidikov (ibid.: 93).

V povezavi s slednjim Renerjeva trdi, da danes govorimo o redefiniciji pojma identitete: »Danes nobena socialna identiteta ni več fiksna in dana za zmeraj. Nihče v sociologiji ne more več zanikati obstoja novonastalih, igrivih, prehodnih, nomadskih identitet« (Rener, 1998: 16). Tako posameznikova miselnost in identiteta nista več ujeta v omejene okvire bivanja, ampak ta v skladu s svojimi predstavami, željami in potrebami določa svoj lasten kontekst dogajanja.

Kurdija razlog za te novonastale identitete (tudi on govori o redefiniranju pojma identitete) išče v enem od pojavov postmoderne, in sicer potrošništvu ter posledičnih možnostih izbire,

ki se ponujajo posamezniku: »Okoliščine, ki določajo posameznikovo identiteto – kot socialno usodo² - niso več tradicija, objektivna danost, danost neposredne okolice ali socialni izvor posameznika. Njegova socialna usoda je v veliki meri posledica zavestne izbire – procesa racionalne selekcije« (Kurdija 1996a: 802). Kurdija dodaja, da »organizacija posameznikove biografije poteka v medprostoru med standardnimi biografijami (tistimi, ki jih določajo institucije) in posameznikovimi željami oziroma njegovimi odločitvami« (ibid.: 803).

2. 1. 2. Kontinuiteta osebnosti in integriteta identitete

Južnič opredeljuje osebnost, sklicujoč se na Roberta Konečnija, kot organizirajočo celoto (strukturo) relativno stalnih lastnosti (potez), ki se dinamično razvijajo iz vrojenih dispozicij individua v interakciji z življenjskim okoljem (naravnim, družbenim in kulturnim) (Južnič, 1993: 114). Razlagi dodaja, da je »osebnost potemtakem zapletena celost fizičnih in psihičnih lastnosti«, ki določajo dispozicije (nagnjenja) posameznika³.

Psihiatrinja in psihoterapevka Tijana Mandić pravi, da je »osebnost možno opazovati kot k ciljem usmerjen dinamični sistem«, pri čemer omenja kibernetiko, ki naj bi omogočala, da osebnost opazujemo kot biološki sistem, ki je usmerjen k raznovrstnim ciljem in opremljen z različnimi nadzornimi in samonadzornimi mehanizmi (Mandić, 1989: 16). V povezavi s tem govori o avtonomiji osebnosti⁴, ki sicer ni nikoli absolutna, predstavlja pa zapiranje sistema osebnosti; pri tem je pomembno, da je že dosegla optimalno individualno urejenost s fleksibilno in jasno zastavljenimi mejami, cilji, vrednotami in relativno koherentnim referenčnim okvirjem. Avtonomija osebnosti podrazumeva tudi toleranco do notranjih in zunanjih sprememb: »Obstajajo meje, do katerih lahko sistem osebnosti tolerira notranje

² Ko Kurdija govori o usodi, pri tem misli na prihodnost posameznika, ki je odvisna od vrste njegovih odločitev (Kurdija, 1996a: 802).

³ Te dispozicije posameznika se po Južniču vežejo na njegovo idiosinkrazijo: občutljivost, ki je za posameznika značilna v odnosu do pojavov, ki izvirajo iz človekovega okolja in se posameznik nanje na sebi lasten način odziva (Južnič, 1993: 114).

⁴ Avtonomija osebnosti podrazumeva, da je dinamični sistem optimalno izoliran - optimalno odprt in optimalno zaprt - ter da je dosegel tako stopnjo in vrsto samoorganizacije v odnosu do notranjih in zunanjih pogojev, da funkcionira na nivoju izpopolnjevanja svojega obstoja (Mandić, 1989: 23).

spremembe brez pogubnih posledic za njegovo identiteto« (Mandić, 1989: 23). Zato je tako pomembna avtonomija in fleksibilnost sistema, osebnosti: »Avtonomni in fleksibilni sistemi imajo širši obseg tolerance na spremembe, ne poznajo ireverzibilnosti ali nevarnosti, da neke spremembe uničijo celoten sistem« (ibid.).

Pomembna lastnost celovitosti osebnosti je, razlaga Mandićeva, tudi integriteta identitete: »Tako ohranjanje kot evolucija osebnosti sta odvisni od njene sposobnosti, da se spreminja. Pod tem se podrazumeva, da se osebnost spreminja tako stabilizacijsko kot transformativno⁵ – na tak način je možno ohraniti enotnost in integriteto identitete tudi v fazah reorganizacije« (ibid.: 24).

2. 1. 2. 1. Zanemarjena težnja človeka po samopreseganju

Janek Musek je naredil pregled definicij osebnosti in jih strnil v šest skupin glede na vsebinsko razsežnost pojma osebnosti, ki jih posamezne definicije poudarjajo in h katerim se usmerjajo, torej poudarjanje: 1. notranjega bistva, jedra človeka; 2. posebnosti, enkratnosti, kakovosti, specifičnosti osebnosti, njene individualnosti; 3. notranje strukture, sestavljenosti osebnosti; 4. celovitosti osebnosti; 5. dinamičnosti, razvojnosti in procesualnosti osebnosti; 6. odvisnosti osebnosti od okolja, zlasti družbenega in kulturnega (Musek, 1990: 14).

Usmerila se bom predvsem na definicije, ki spadajo v skupino pod točko 4; najbolj relevantno za motiv potovanja – takega, kot ga jaz predstavljam v tej diplomski nalogi – je spremenljivost osebnosti, njena razvojnost, skratka, vse, kar ustvarja pogoje za osebnostno rast.

Musek najprej izpostavi, da je pojem osebnosti neločljivo povezan z relativno trajnostjo, doslednostjo in stabilnostjo psihofizične organizacije, obenem pa se mora znati razvijati, spreminjati in prilagajati v danem trenutku. Te ugotovitve povzame v enem stavku: »Morda bi lahko prej kot o absolutni identiteti govorili o kontinuiteti osebnosti« (Musek, 1990: 25). To misel nadgradi s trditvijo, da »pojem osebnostne kontinuitete zajema pri tem tako ohranitev samoidentitete kot tudi razvojnost, osebnostno rast in spremenljivost« (ibid.).

⁵ Mandićeva to razlaga s tem, da čeprav je določena stopnja stabilnosti nujna, je nujna tudi fleksibilnost, da bi lahko eksperimentirali z različnimi funkcijami, posledicami in možnostmi različnih vrst adaptacij in konstrukcij. Po njeno je zelo pomembno, kaj osebnost kot dinamičen sistem dela s spremembami, ki jim je podvržena (Mandić, 1989: 24).

Musek opozori tudi na to, da je v raznih opredelitvah zanemarjena težnja človeka po samopreseganju, kontinuiteti osebnostnega razvoja⁶, ki dosega nove oblike, »ki pomenijo po eni strani sintezo, po drugi tudi negacijo in odstopanje od starega« (ibid.: 26). Musek to težnjo zaobjame s sintagmo »iti iz sebe« in tujko »ek-staza«⁷.

»Človek stori vse, da bi svoje življenje in bivanje napolnil oziroma izpolnil z osebnostno vsebino: dobesedno sega po zunanjih in notranjih dražljajih, ki so dovolj pristni in močni, da ga prevzamejo, da prebudijo v njem samoobčutje, samodoživetje, doživljanje samega sebe, doživljanje lastne osebnosti« (Musek, 1997: 7). Pri tem dodaja, da »doživljanje lastne identitete, individualne svobode, zavedanje lastne osebnosti že samo po sebi napolnjuje našo eksistenco in naše življenje s smislom« (Musek, 1977: 6).

V tem poglavju bom, podobno kot v naslednjih, dodala tudi z drugimi besedami izraženo mnenje, pogled literatov - najpogosteje Hesseja, ki mi je mišljenjsko zelo blizu - na pojave, o katerih bom pisala. Hesse kritično govori o industriji in znanosti, ki po njegovih besedah »s svojim obratovanjem goltata osebnost« (Hesse, 1997: 9). V isti sapi dodaja, da »za umetnike osebnost ni razkošje, marveč pogoj obstanka, življenjsko ozračje, nepogrešljiv kapital.« Potem razširi svoje pojmovanje umetnikov na »vse, ki nepogrešljivo morajo čutiti svoje življenje in rast, se zavedati temeljev svojih moči in se iz njih izoblikovati po vrojenih zakonih, da torej ne store ali izrazijo nič nevredega, nič takšnega, kar po svojem bistvu in kot proizvod ne bi bila skladna s temeljem« (Hesse, 1997: 9).

2. 1. 2. 2. Jung – individuacija in rast

Tudi Jung odpira podobno razumevanje na osebnost kot Mandičeva: nanjo gleda kot na dinamičen sistem - govori o dinamičnih procesih znotraj "libida" - ta zanj pomeni duševno energijo. Dinamični procesi znotraj libida se dogajajo po Jungovo v svojstvenem zaprtem

⁶ Pri Musku osebnostna rast sovпада s človekovimi potenciali za duhovne motive (ki sobivajo s potenciali za nagonsko obnašanje) in poskusom njihove realizacije. Ti motivi določajo, kako se bomo obnašali v konkretnih situacijah, zaobjemajo pa stremenje k samoaktualizaciji, k uresničevanju svojih višjih potencialov in talentov, željo po osmišljanju svoje eksistence, in sicer z doživljanjem: "[doživljanje namreč] pomeni vrednost po sebi, vrednost v absolutnem, neizbrisnem smislu (npr. doživljanje ljubezni, ustvarjalnosti, spoznanja, upanja in vere ...)" (Musek, 1993: 44-45).

⁷ Beseda ekstaza izhaja iz grške besede ekstatis (ek pomeni iz, statis pa stanje), pomeni pa stanje zamaknjenosti, blaženosti (Verbinc, 1974: 173).

sistemu medsebojno komunicirajočih cevi, skozi katere teče energija, ki jo poganja samoregulativni »motor«. Temu sistemu samoregulacije, ki ni v neposredni povezavi z zunanjim svetom, je Jung nadel ime »kompensacija«. Energijsko kompenzatorsko uravnovešanje je konstanten proces, ker vse spremembe in preobrazbe libida izvirajo iz osnovnega nasprotovanja različnih sil, ki so inherentne v celosti psihe. Skratka, vsa nasprotja – med naravo in kulturo, nagonom in duhom, zavestnim in nezavednim, itd. – predstavljajo osnovo psihične energije, ki samoregulativno teži k uravnovešanju nasprotij (Jung, 1984).

Podobno Jung nadgrajuje svoje razumevanje duševnosti, psihe s trditvijo, da tako kot je njena naravna težnja, da se cepi v dele, obstaja tudi nasprotna težnja po celosti in enotnosti psihe. Ta nasprotni princip Jung imenuje individuacijski proces (ibid.). Prav pojem individuacijskega procesa se mi zdi relevanten za mojo nalogo, saj je potovanje obenem tudi pot do sebe, usklajevanje zavestnih in nezavednih nasprotij, ki se nam porajajo na poti – bodisi ob stiku s konfliktnimi ali zgolj nepričakovanimi in neobičajnimi situacijami bodisi, ko trčimo ob bremena, ki jih nosimo s sabo.

Da bi v individuacijskem procesu končno prispeli do zadnje stopnje spoznanja oziroma spoznavanja sebe, kar bi pomenilo, da smo se približali sebstvu (ki bolj služi kot neki svetli cilj v daljavi kot dosežen ideal), nam preostane največja bitka – z mano⁸. Mana – osebnost je dominantna prvina kolektivnega nezavednega⁹, znani arhetip močnega heroja, poglavarja, čarovnika ali svetnika. Obvladovanje mane označuje visoko stopnjo dosežene moči nad seboj, nadpovprečno sposobnost zavesti, da uporabi v ustvarjalne namene silno energijo mane, ki jo Jung najdeva v mitoloških¹⁰ in alkemijskih simbolih¹¹ (Jung, 1984).

⁸ Mana v tem primeru predstavlja človekov ego, ki ga Jung razlaga kot "to, kar vem jaz, kar je zavestno": ego je pomemben pri razvoju psihe, njeni celostnosti, ki je sprva le prirojena možnost. "V kakšni meri se bo psiha razvila, je odvisno od ega: koliko je pripravljen poslušati sporočila sebstva ali pa se zanje ne zmeni [...] Oseba z razvojem sebstva postane popolnejše človeško bitje" (Jung, 2002: 164).

⁹ Kolektivno nezavedno oblikujejo instinkt in arhetipi (občečloveški tip reakcije ljudske psihe, ki na simboličen način sporoča človeku in človeštvu neke globoke spomine celotnega človeškega rodu / podedovane možnosti predstavljanja / so neizpolnjene formacije, ki jih človek ni osebno doživel) (Jung, 1984).

¹⁰ V množstvu mitoloških simbolov, ki so univerzalni ne glede na čas in prostor, bi kot primer izpostavila mit heroja: ta je najpogostejši in najbolj razširjen na svetu (v podrobnostih se sicer herojski miti razlikujejo, ampak so si strukturno zelo podobni), zasledimo pa ga tudi v naših sanjah. "Herojski miti imajo univerzalen vzorec, čeprav so jih razvile skupine ali posamezniki, ki niso bili nikoli neposredno v medsebojnem kulturnem stiku, denimo afriška plemena in severnoameriški Indijanci, Grki in perujski Inki. Vedno znova slišimo zgodbo, ki

Tudi pojem kolektivnega nezavednega je pomemben pri razumevanju motiva potovanja, ker je ključ do spoznavanja samega sebe skozi manifestacije kolektivnega nezavednega, ki jih lahko opazujemo na različnih krajih po svetu in so si zelo podobne, čeprav realno niso imele možnosti neposrednega medsebojnega vpliva (alkemija, mitologija, folklor, religija, simboli v sanjah). Potovanje bi lahko skozi Jungove pojme razumeli kot vzpostavljanje močnejšega stika z vsebinami kolektivnega nezavednega, saj po Jungovo z vzpostavljanjem stika med arhetipi in zavestjo zgodovinski, obči človek podaja roko pravkar nastalemu, individualnemu človeku – s tem je ta ponovno v stiku s praznkustvom človeštva. Do tega najpogosteje prihaja, pravi Jung, v kritičnih življenjskih situacijah, v sanjah, vizijah in pri intenzivnem umetniškem ustvarjanju.

Za Junga je - podobno kot prej omenjenim avtorjem - pomemben pojem adaptacije, ki ga navezuje na tako imenovani progresijo in regresijo libida: »Progresijo je treba predvsem razumeti kot vsakdanje napredovanje psihološkega procesa prilagajanja dejavnikom okolja,« (Jung, 1984: 103), saj »ne obstaja taka sprememba, ki bi veljala brezpogojno in za dolgo časa – življenje je potrebno vedno znova osvajati« (Jung, 1984: 149). Za normalno funkcioniranje

opisuje herojevo čudežno, a skromno poreklo, zgodnji dokaz njegove nadnaravne moči, hiter vzpon k ugledu in moči, zmagovit boj s silami zla, nagnjenost k pretiranemu ponosu (hibris) in nazadnje njegov propad bodisi zaradi izdaje bodisi zaradi "junaškega" žrtvovanja, ki se konča s smrtjo [...] V mnogih od teh zgodb prvotno šibkost heroja uravnoveša pojav mogočnih likov "zaščitnikov", ki mu omogočijo, da izpelje nadčloveške naloge. Brez pomoči jih namreč ne bi bil sposoben opraviti. Med grškimi heroji je Tezeja ščitil Pozejdon, bog morja; Perzejeva zaščitnica je bila Atena, Ahilov učitelj pa je bil Haron, modri kentaver. Ti božanski liki so pravzaprav simbolni prikazi celotne psihe, večje in obsežnejše entitete, ki daje tisto moč, ki je osebni ego nima zadosti. Njihova posebna vloga kaže, da je poglobljena funkcija herojskega mita razvoj posameznikove egozavesti, to je zavedanja lastnih prednosti in slabosti, da se bo lahko spopadel s težkimi nalogami, ki mu jih bo zastavilo življenje. Ko posameznik prestane prvo preizkušnjo in je pripravljen stopiti v zrelo življenjsko obdobje, mit o heroju izgubi svojo vlogo. Herojeva simbolna smrt postane dosežek zrelosti" (Jung, 2002: 112-114).

¹¹ Ko se je Jung začel intenzivneje ukvarjati z nezavednim, je čutil potrebo po zgodovinski potrditvi svojih izkustev o vsebinah nezavednega ("Če bi mi tak dokaz ne uspel, ne bi bil mogel nikoli potrditi svojih misli" (Jung, 1993: 213).). Takrat je bilo zanj odločilno srečanje z alkimijo – pokazali so se zgodovinski temelji, ki jih je do tedaj iskal. V alkimističnih simbolih je našel simbole, ki so mu bili stari znanci: osrednji simbol alkimistov je bil tako *quadratura circuli* (kvadratura kroga), ki je očitna vzporednica simbolom individuacije po Jungu (krog in kvadrat sta oba simbola sebstva – končni proces individuacije pa je razvoj sebstva, celovitosti psihe, enkratnosti v posamezniku) (glej Jung, 2002).

in optimalno izpolnjevanje zahtev okolice pa se mora človek prilagajati tako zunanjim spremembam kot notranjim – pri slednjih gre po Jungovo za regresijo: »Regresija je prilagajanje pogojem lastnega notranjega sveta in je zasnovana tako, da zadovoljuje zahteve individuacije« (Jung, 1984: 111).

Jung podobno kot Musek razlaga, da ima posameznik osnovno potrebo po duševnem razvoju, ki jo mora zadovoljiti, da ne bi prišlo do bolezenskega stanja: »Pogosto sem videl, da ljudje postanejo nevrotični, če se zadovoljijo z nezadostnimi ali napačnimi odgovori na življenjska vprašanja [...] Njihovo življenje nima nikakršne zadovoljive vsebine, nobenega smisla. Če se lahko razvijejo v širšo osebnost, večinoma izgine tudi nevroza« (Jung, 1993: 155).

Torej je po Jungovo približevanje sebi, delovanje v skladu s sabo nujen pogoj za zdravo duševnost. Po drugi strani pa je potreba po stiku s samim seboj v današnjem svetu, ki nima posluha za duševno dejavnost, vse bolj postavljena ob stran, kar privede do eksistencialnih kriz (ker ni izpolnjen pogoj regresije). Zato mora posameznik iskati take ali drugačne načine zadovoljitve ali kompenzacije te potrebe. En od teh načinov je tudi potovanje.

2. 1. 2. 3. Kozmopolitizem – oblika nadidentitete

Lukšič Hacinova omenja kozmopolitizem kot eno izmed relacij do etnične (narodne) identitete, ki se lahko razvije v odnosu do lastne pripadnosti, pri čemer kozmopolitizem omenja kot obliko nadidentitete (Lukšič Hacin, 1995: 160). Avtorica dalje razlaga, da lahko kozmopolitizem razumemo vsaj na dva načina:

- Prvič kot zanikanje lastne etnične identitete ali izkoreninjenost, ko posameznik "izgubi" občutek o nacionalni pripadnosti. V tem primeru ne pride do nikakršne kompenzacije "izgubljenega". Odrekanje, zanikanje lastnih korenin je značilno za tovrstni kozmopolitizem.
- Druga alternativa kozmopolitizma temelji na sprejemanju izvirne etnične identitete, priznavanju lastne zakoreninjenosti, ki jo posameznik lahko preseže prek spoznanja o relativnosti kulturnih obrazcev. Ključna pri tem je drža, ki jo posameznik doseže z ravnanjem (pomembno je ravnanje in ne le vedenje, kajti vedenje in ravnanje se lahko razhajata), ki je usklajeno z omenjenim dejstvom relativnosti kulturnih in družbenih fenomenov. Za tovrstni kozmopolitizem je značilna toleranca do drugačnosti in že omenjena relativizacija lastnega sistema vrednot.

Posameznik, o katerem jaz govorim v tej diplomski nalogi, spada v spodnjo definicijo in si prizadeva za podobne cilje, kot so v njej navedeni – potovanje prispeva k spoznavanju tujosti in k razbijanju stereotipov, ampak le pod pogojem, da si posameznik prizadeva preseči lastno zakoreninjenost.

2. 2. Prevladujoči tipi sodobnega turizma

Po opisu značilnosti posameznikove osebnosti in identitete, ki sta pomembni pri poglobljenem razumevanju teme mojega diplomskega dela, se lahko zdaj preusmerim na konkretnije področje motiva potovanja, na same potovalce. Navedla bom tipologijo sodobnega turizma, kot jo je opisala Irena Weber (1997).

Webrova je pregledno razdelala tipologijo sodobnega turizma, ki se naslanja na vsebino, obliko in odnos med gostiteljem in gostom. Po tej tipologiji obstaja pet tipov turizma, ki so seveda arbitrarno določeni – meje prehajanja iz ene kategorije v drugo mnogokrat niso ostro začrtane (ibid.: 26):

- etnični turizem: majhne skupine popotnikov *off the beaten track*, zanimajo se za vasi, obrede in umetniške predmete; medsebojni vpliv odnosa gostitelj-gost je majhen;
- kulturni turizem: iščejo slikovitost, sled izginjajočega načina življenja, vaške kulture; medsebojni vpliv odnosa gost-gostitelj je lahko maksimalen;
- zgodovinski turizem: zanimanje za muzeje, katedrale, organizirani ogledi; odnos gost-gostitelj je neoseben;
- eko turizem: »potovanje po relativno ohranjenih in neonesnaženih naravnih področjih z namenom občudovanja in uživanja razgleda, divjih rastlin in živali, kot tudi obstoječih kulturnih manifestacij, tako preteklih kot sedanjih«; predvsem v nacionalnih parkih; odnosa gost-gostitelj variira.

Po Webrovi tem različnim tipom turizma ustrezajo tudi različni tipi turistov, ki pa se lahko razvrščajo znotraj več oblik turizma: raziskovalec – strokovnjak, elitni, individualni ali ekstremni popotnik *off the beaten track* (avanturist, ki se spušča v vedno nove podvige – izven začrtane poti), množični turist in čarterski turist.

Skratka, različne potrebe spodbudijo različne ljudi na pot, za razumevanje moje teme pa je najpomembneje razlikovati med pojmom popotnika in množičnega turista¹², ki se še najbolj diametralno razlikujeta. V njima se zrcali tudi relevantna dihotomija med individualizmom in samoiniciativo napram vodljivosti, kar bom razdelala podrobneje v naslednjem poglavju.

Čomić se v razdelavi tipologij turistov navezuje na P. L. Pearca, ki je še bolj temeljit od Webrove. Naredil je popis petnajstih kategorij, kot jim on pravi, potnikov in navedel pet najbolj očitnih oblik obnašanja (navaja jih po vrstnem redu od najpomembnejše do najmanj pomembne), ki so jim podvrženi (Pearce v Čomić, 1990: 64):

Tabela 1: Kategorije potnikov in njihove oblike obnašanja po P. L. Pearcu (Čomić, 1990: 64).

Kategorija potnika	Pet najbolj očitnih oblik obnašanja
Turist	Fotografira, kupuje sovenirje, obiskuje poznane kraje, ostaja malo časa v istem kraju, ne razume lokalnih prebivalcev.
Potnik ¹³	Ostaja malo časa v istem kraju, eksperimentira z lokalno hrano, obiskuje poznane kraje, fotografira, osebno raziskuje kraje.
Izletnik	Fotografira, obiskuje poznane kraje, je odtujen od družbe, kupuje souvenirje, prispeva k ekonomiji obiskane dežele.
Jet-setter	Živi luksuzno življenje, obseden je s socialnim statusom, prispeva k ekonomiji obiskane dežele, išče čutne zadovoljitve, raje kontaktira s sebi podobnimi ljudmi, gre na poznane kraje

¹² Razlikovanje med množičnim turizmom in popotništvom je podrobneje razloženo v 5. poglavju.

¹³ Z zeleno barvo sem označila kategorijo potnikov, ki so po opisanem obnašanju najbližje popotniku, kot ga jaz predstavljam.

Poslovnež	Obseden je s socialnim statusom, prispeva k ekonomiji, ne fotografira, raje kontaktira s sebi podobnimi ljudmi, živi luksuzno življenje.
Migrant	Ima probleme z jezikom, raje kontaktira s sebi podobnimi ljudmi, ne razume domačega prebivalstva, ne živi luksuznega življenja, ne eksploatira lokalnega prebivalstva.
Konzervacionist	Zanima ga življenjsko okolje, ne kupuje souvenirjev, ne eksploatira lokalnega prebivalstva, osebno raziskuje kraje, fotografira.
Raziskovalec	Osebno raziskuje kraje, zanima ga življenjsko okolje, raziskuje, ne kupuje souvenirjev, z radovednostjo opazuje obiskano družbo.
Misionar	Ne kupuje souvenirjev, išče smisel življenja, ne živi luksuznega življenja, ne išče čutnih zadovoljstev, z radovednostjo opazuje obiskano družbo.
Tuj študent	Eksperimentira z lokalno hrano, ne eksploatira lokalnega prebivalstva, fotografira, z radovednostjo opazuje obiskano družbo, se spušča v riskantne situacije.
Antropolog	Z radovednostjo opazuje obiskano družbo, osebno raziskuje kraj, zanima ga življenjsko okolje, ne kupuje souvenirjev, fotografira.
Hipi	Ne kupuje souvenirjev, ne živi luksuznega

	življenja, ne zanima ga socialni status, ne fotografira, ne prispeva k ekonomiji.
Mednarodni športnik	Ni odtujen od lastne družbe, ne eksploatira lokalnega prebivalstva, ne razume lokalnega prebivalstva, osebno raziskuje kraje, išče smisel življenja.
Tuj novinar	Fotografira, z radovednostjo opazuje obiskano družbo, gre na poznane kraje, se spušča v riskantne situacije, osebno raziskuje kraje.
Romar	Išče smisel življenja, ne živi luksuznega življenja, ne zanima ga socialni status, ne eksploatira lokalnega prebivalstva, ne kupuje souvenirjev.

Kot Čomić dalje razlaga, je navedena tipologija na prvi pogled zanimiva, ampak nima teoretičnega in praktičnega pomena, saj je precej nezanesljiva. Opozarja, da prihaja do številnih prekrivanj ter mešanj različnih kategorij in obnašanj, precej pa je tudi oblik obnašanj, ki so problematične: P. L. Bearce neargumentirano pripisuje določenim kategorijam potnikov določeno obnašanje ter obenem pri preostalih zavrača kakšno pričakovano obnašanje (nerazumljiva je na primer povezava med mednarodnim športnikom in njemu pripisanim obnašanjem iskanja smisla življenja).

Pomembnost te analize pa je v tem, kot pravi Čomić, da jasno nakazuje na to, da je nemogoče razdelati natančno tipologijo potnikov in njim ustrezajočih oblik obnašanja. Iz te ugotovitve razvije misel, da nam opisovanje in razsikovanje potnikovega obnašanja ne pove dovolj, zlasti če govorimo o najglobljih psiholoških prvinah turizma in njegovih duhovnih potencialih za človeka. »Zaradi tega se je v razsikovanju nujno vrniti k neposredni izkušnji turista, njihovemu doživljanju v vseh fazah potovanja in uporabi fenomenološke metode« (Čomić, 1990: 66).

Po predstavitvi osnovnih pojmov, ki se navezujejo na temo mojega diplomskega dela, se mi zdi potrebno še prikazati, zakaj posameznik potrebuje odmik od skupnosti in družbe, katerima

pripada, da bi našel ravnovesje s samim seboj. V naslednjih dveh poglavjih bom tako predstavila posameznikov odnos do skupnosti in konflikte, s katerimi se sooča znotraj tega odnosa, ter družbene razmere, ki posameznika odtujujejo od samega sebe in ga silijo v iskanje lastnih poti (potovanje) do osebnostnega ravnovesja.

3. POSAMEZNIK vs. SKUPNOST

»Cerca di essere uomo prima di essere gente ...« (Jovanotti v svoji pesmi *Barabba*, zgoščanka Lorenzo 1994, založba Polygram).¹⁴

Na tem mestu se mi zdi pomembno izpostaviti pomen individualizma, singularnosti¹⁵ za razvoj osebnosti (oziroma katerokoli obliko razvoja), da bi ta ustrezala definiciji, ki jo že v pogovornem jeziku navezujemo na pojme posebnosti, neponovljivosti in samozavesti/samozavedanja. Tudi Južnič omenja pomen človekove izločenosti in zasebnosti, ki ju človek tem bolj uveljavlja, čim več mu to družba in kultura dovoljujeta (Južnič, 1993: 106). Sicer v isti sapi dodaja, da samoprepoznavanje ni čisto zasebna zadeva (le izjemoma), ampak nastaja v korelaciji z drugimi (ibid.). Sama ne želim zanikati pomena skupnosti za človeka (ki je konec koncev spet po definiciji v osnovi družbeno in družabno bitje), želim le poudariti vse večji pomen lastne odločitve (na podlagi tehtne presoje in izkušenj) pri samodoločanju, kdo in kakšni bomo postali. Namreč v tehnološko razvitejši družbi – za razliko od (v primerjavi z njo) nediferenciranih, homogenejših, kjer se posamezniki istovetijo s skupnostjo in o svoji identiteti¹⁶ ne dvomijo oziroma se o njej ne sprašujejo - so že možne izbire, kar pomeni, da so obenem možne tudi napačne izbire (pogojene s čredniškim nagonom in vse večjim razmahom raznih religij, sekt, "duhovnih gibanj" in samooklicanih gurujev). O tem se razpiše Renerjeva, ko govori o pasteh sodobne hipersimbolizacije in presežne ponudbe podob in informacij: »[Ta situacija] se kaj lahko prevesi v položaj, v katerem je potrebno manj misliti in bolj zaupati. To pa so okoliščine, ki so idealne za guruje vseh vrst« (Rener, 1998: 19). Renerjeva govori celo o pojavu "strukturnega fašizma": »Položaj, v

¹⁴ Najprej poskušaj biti človek, šele potem ljudje.

¹⁵ Mirjana Ule, navajajoč Roberta Younga, Giorgia Agambena in Lawrenca Grossberga, omenja singularnost, ki naj bi bila postavljena napram pojmu identitete in bi pomenila pripadnost brez identitete: "Teza o singularnostni pripadnosti prostovoljno izbranim skupinam govori o tem, da lahko posameznik gradi svojo pripadnost določeni skupini in svoje soglasje s to pripadnostjo na povsem individualnih odločitvah in razmislekih, ki izhajajo iz refleksivnih dosežkov posameznika in ne slonijo na polarnih identifikacijah – razlikah, tj. na ustvarjanju dominanc in podredu, lastnih in tujih, identifikaciji in diferenciaciji oz. na pristajanju nanje" (Ule, 2000: 195).

¹⁶ Razumevanje pojma identitete je po mnenju Lukšič-Hacinove vezano na zgodovinski kulturni/družbeni prostor. Avtorica navaja Ch. Taylorja, ki je naredil zgodovinsko analizo diskurza priznanja in identitete, ki je vezana na evropski prostor. Ch. Taylor pravi, da se šele konec 18. stoletja pojavi sprememba v pojmovanju "individualne identitete" - šele takrat prihaja do procesov individualizacije. Obenem pride do spremembe v javni morali, ki ni več vezana na Boga in zunanje kriterije izvajanja njenih načel. Morala se postopno poveže z `notranjim glasom` in ponotranjenjem norm. vzpostavi se notranji policaj (Lukšič-Hacin, 1999: 36-37).

katerem je potrebno manj misliti zato, da bi preživel, kjer je potrebno zaupati, da bi sploh lahko izbirali in kjer tako zelo potrebujemo guruje, vodiče in vodnike, je položaj strukturnega fašizma, ki ni videti vsiljen, pač pa izbran« (ibid.).

Želela pa bi poudariti, da še vedno ne moremo zanikati pomena skupnosti za posameznika, saj človekovo identiteto definira tudi odnos posameznika do drugih (kot to opisujem na strani 7). Želim le poudariti, da ni nujno, da posameznik stališča in ideje, ki jih podpira ta skupnost, brezpogojno sprejme. To lahko seveda privede do konflikta interesov (želja po konformnosti vs. potreba po sledenju lastnim prepričanjam), ampak v demokratični in tolerantni skupnosti ta konflikt ne bi smel biti prignan do takega ekstrema, ko je odrekanje večinskemu prepričanju skupnosti obenem odrekanje sami skupnosti (po načelu ali si z nami ali proti nam).

3. 1. "V množicah ni življenja"

Tako Kurz podaja skrajno kritično dožemanje »berlinskega love paradea«¹⁷ in podobnih kolektivnih izražanjih volje, mnenja ipd. O ljudeh, ki se udeležujejo takih gibanj govori kot o blagu na dveh nogah (»za cunjami obstaja le še prikazen individua«):

»Pojem "živega blaga" ni metafora, temveč ga je treba na vsak način vzeti dobesedno. Karikatura množične demonstracije, ki ne more artikulirati nobene vsebine več, vsekakor ne dvigne politične zavesti, temveč se v nepretrgani formalizaciji neposredno prikazuje kot komerciala, edino še možno psevdoposredovanje. Kar tu postane vidno, ni niti posredno niti neposredno niti za petimi vogali izraz emancipacijske volje, temveč zgolj kot dogodek organizirana brezvoljnost popolnih cepcev blagovne družbe, ki množično razkazujejo svojo samoinscenacijo¹⁸« (Kurz, 2000: 39).

¹⁷ Berlinski Love parade je vsakoletni shod (parada) ljubiteljev rave in techno glasbe z vsega sveta, ki se od leta 1989 dogaja na ulicah Berlina drugo soboto v juliju, privabi pa tudi do milijona obiskovalcev (<http://www.mladina.si/dnevnik/10806>).

¹⁸ Samoinscenacija je eden od pojmov, ki ga Kurz pripisuje postmoderni. Zanj naj bi bilo značilno zavračanje intelektualne kritike in zavestnega upornišva; glavni mehanizem, ki služi temu namenu, pa je estetizacija, tipična za kapitalistični duh časa. Vsako izražanje na kateremkoli področju se spremeni v nekakšno oglaševalsko sporočilo, s čimer se preko formalizirane vsebine in z estetiziranjem odvzame ostrina. S tem postane kritika identična komodificiranju (blagovnemu preoblikovanju) vseh vsebin in predmetov. In že smo ujeti v past konzumizma - (samo)inscenacija družbeno-kritičnih življenjskih estotov je (ki so taki, samo zato, ker je to modno in se prodaja) uspela! (glej Kurz, 2000).

Kurz se sprašuje o tem, kje se je izgubil individuum: »Če tako moderni subjekt [...] popolnoma izgine v objektivizmu svoje lastne forme¹⁹, se lahko v tej formi obnaša samo še kot idiot [...]: "Idiot" je asocialni, do svojega družbenega konteksta slepi in nezainteresiran zasluževalec in zapravljalec denarja, ki se je glede lastnega družbenega bistva pustil narediti za norca in si je zato zaslužil prezir« (Kurz, 2000: 40).

Pri tem bi še izpostavila, da čeprav je individualizem danes manifestno opevana vrednota, ki ji ploska družba, je še vedno podrejen zapovedim trga, torej videza (kar v naslednjem poglavju bolj podrobneje predstavljam).

Tudi Erich Fromm poudarja pomen samozavedanja in osebnega doživljanja (napram dojetanju množice): »Življenje lahko doživljamo le v svojih osebnih pojavih, prav tako pri posamezniku kot pri ptici ali cvetlici. V "množicah" ni življenja« (Fromm, 1987: 46).

Bolj znanstveno to koncepcijo "osebnih pojavov" pojasni psihiatrinja Tijana Mandić: »Da bi sistem osebnosti obstajal kot ločena funkcionalna in dinamična celost, mora biti relativno ločen in drugačen od okolice. Stopnja izoliranosti dinamičnega sistema osebnosti vpliva na učinkovitost njegovega delovanja« (Mandić, 1989: 22).

Zanimiv pogled na vzrok človekove družabnosti/družbenosti podaja Rollo May, ki govori o dvoreznosti osamljenosti kot posebni obliki tesnobe – ta nas po eni strani sili v konformizem, prilagajanje drugim, po drugi strani pa nas konformizem odtuja od nas samih, naše identitete: »Osamljenost je še posebej značilna za ljudi, ki se prilagajajo, ker jih po eni strani osamljenost sili v prilagajanje, po drugi pa vključevanje v okolico zmanjšuje občutek za obstoj sebstva in doživljanje lastne identitete. Ta proces prinaša občutek notranje praznine, kar lahko povzroči še večjo osamljenost« (May, 1980: 93).

¹⁹ Kurz o formi govori kot o zamenjavi za vsebino: »Vse je marketinško koncipirano kot blago, kar ne pomeni nič drugega kot to, da je vsebina mišljena zgolj kot forma in je s tem degradirana do uporabne vrednosti menjalne vrednosti« (Kurz, 2000: 17). Torej tudi ljudje.

3. 2. Eden za vse, vsi za enega

Podobno kot Mandičeva poudarja pomen relativne stopnje ločenosti od okolice za osebnost, priznava, da človek potrebuje tudi stike z drugimi ljudmi za zdravo eksistenco in da je treba med eksistencialnim minimumom in maksimumom izoliranosti najti pravšnje ravnovesje: »Med zgornjim in spodnjim pragom izoliranosti obstaja za vsako osebnost optimalna izoliranost, za katero predpostavljamo, da omogoča optimalno razvijanje individuuma v ljudskem kontekstu« (ibid.). To Mandičeva nadalje razloži s komunikacijskim modelom osebnosti, ki govori o nujnosti določene stopnje odprtosti (osebnosti), ki omogoča komunikacije in različne izmenjave med karakteristično dinamično strukturo in njeno okolico: »Pretirana zaprtost povzroči rigidnost sistema, prikrajša ga korekcij od zunaj; tako se lahko obstoječe napake nemoteno povečujejo in vse bolj izkrivljajo« (ibid.: 23). Po drugi strani pa Mandičeva poudarja pomembnost določene stopnje zaprtosti, da bi lahko sistem dosegel celovitost, svojskost, različnost in identiteto: »Pretirana odprtost ima za posledice preveliko odvisnost od okolice, decentriranost in probleme identitete«²⁰ (ibid.).

»Človek je socialni konstrukt, kar pomeni, da brez življenja v družbi ne bi postal človek. Svoje potenciale lahko razvija le v družbi in s pomočjo družbe« (Brečko, 1998: 21). Problem seveda nastane takrat, ko človek v dani družbi ne more razvijati svoje potenciale, ker mu ta tega ne omogoča. Tudi Arendtova meni, da je vsak posameznik pogojen z drugimi ljudmi: »Nobeno človeško življenje – niti življenje puščavnika v najgloblji divjini – ni mogoče brez sveta, ki neposredno ali posredno priča o prisotnosti drugih ljudskih bitij« (Arendt, 1991: 23).

Alfred Adler, znan po osnovanju individualne psihologije, v tem svojem pristopu izpostavlja predvsem štiri pojme: sodelovanje za dobrobit človeštva, celostnost osebnosti, pomembnost življenjskega sloga in zavedanje življenjskih nalog. Slednji pojem Adler razveja v pomembnost družbeno koristnega poklica, plodnih medčloveških odnosov in izpolnitve vloge v ljubezni in spolnosti (Adler, 1999: 16). Skratka, le stežka bi lahko navedli bolj družbeno zastavljene pojme za zdravo funkcioniranje posameznika. »Če naj preživimo, morajo biti tudi naša čustva usklajena z največjim problemom, namenom in ciljem: da v sožitju z drugimi ljudmi ohranimo osebno življenje in življenje človeštva na planetu, ki ga naseljujemo« (ibid.).

²⁰ Na to se navezuje na 5. strani razložen pojem avtonomije osebnosti

Da v Adlerjevih pojmovanjih zaseda družba, skupnost pomembno mesto, dokazuje tudi velik pomen, ki ga pripisuje sposobnosti posameznikovega sodelovanja, torej sposobnosti kompromisov: »V individualni psihologiji se zanimamo za psiho samo, za vso duševnost. Preučujemo pomene, ki jih posamezniki pripisujejo svetu, in kako pristopajo k problemom življenja. Stopnja posameznikove sposobnosti za sodelovanje je naše najboljše vodilo za razumevanje ljudi« (Adler, 1999: 49).

Musek o odnosu posameznik-družba pravi: »Človek ne živi kot osamljeno bitje, tesni odnosi in silnice ga povezujejo s širšim in ožjim, zlasti pa družbenim okoljem [...] Okolje v celoti, in še zlasti družbeno okolje, je vsekakor ena izmed temeljnih determinant, ki pogojujejo razvoj in oblikovanje človekove osebnosti« (Musek, 1990: 26). Po drugi strani pa opozarja na »dejavni odnos posameznika do okolja«, kar nadalje razlaga: »Osebnost je edinstvena dinamična organizacija [...], ki usposablja človeka, da stopa v družbeno komunikacijo in da ustvarjalno spreminja naravo ter družbeno okolje, uresničujoč se v tem procesu kot družbeno bitje in kot svojevrstna individualnost« (Musek, 1990: 28). Pri tem pa je še vedno pomembno – za razvoj celotne družbe –, da posameznik razmišlja in deluje samostojno: »Brez avtonomnega delovanja si ne moremo predstavljati niti družbenega niti osebnega napredka« (Musek, 1990: 83).

3. 2. 1. Družbeno-kulturna relativnost pojmovanja dobrega razmerja med posameznikom in kolektivom (primer Aristotel)

Za ilustracijo družbeno-kulturne relativnosti pojmovanja, kakšno naj bi bilo pravilno oziroma pravično razmerje med posameznikom in družbo, bi navedla še nekaj citatov iz Aristotlove Nikomahove etike, ki nazorno priča o natančno določenem mestu posameznika, družine, skupnosti in države v antiki. Tako je z argumentom logičnega presojanja sklenil, da je država najvišja instanca: »Država je po svoji naravi nad družino in nad vsemi nami posamično, ker je celota nujno pomembnejša od delov« (Aristotel, 1975: 5).

Po istem logičnem sklepanju zatrdi, da so sužnji nujni za ohranjanje družine in zato da bi bili državljani prosti od izvrševanja težkih telesnih del in s tem dobili "prosti čas", da se

pripravljajo za dobro izvrševanje državnih poslov in da v svojem življenju delujejo po etičnih zakonih (ibid.: X).

Da bi dosegli srečno (so)bivanje, je po Aristotelu treba živeti življenje z vrlino, torej upoštevajoč vrednote: »Če bi vsi tekmovali med sabo v plemenitosti, če bi si vsi prizadevali delati kar najlepša dejanja, bi bilo doseženo vse, kar je potrebno za skupno blaginjo, pa tudi vsak posameznik bi bil deležen najvišje vrednote, če je v resnici vrlina najvišja vrednota« (Aristotel, 1994: 287). Obenem pa se Aristotel zaveda, da »ni isto biti dober človek ali biti dober državljani v neki poljubni državi« (Aristotel, 1994: 159). Namreč človek, ki je moralno dober, lahko pride v državi, ki ni idealna država, v konflikt z zakoni, tako da ne more biti obenem tudi dober državljani (primer Antigone).

3. 3. Življenjski slog kot tipična kategorija individualnosti in kolektivni duh

Zanimiva poteza sodobne postmoderne družbe²¹ se mi zdi tudi razcvet želje po drugačnosti, enkratnosti in samosvojesti, ki se izraža v izbiri posamezniku najprimernejšega življenjskega stila – takega, ki bo optimalno reflektiral posameznikovo osebnost, ali jo celo sam oblikoval. To je pomemben prehod potrošniške družbe iz pripadnosti skupini k pripadnosti življenjskemu slogu. »Zgodovinsko gledano, je življenjski slog inovacija v sodobni potrošniški družbi. Vse predhodne družbe so gradile na socialni identifikaciji in pripadnosti neki skupini. Danes pa je za posameznike značilno, da se ne identificirajo v takšni meri kot nekoč, pač pa z življenjskim slogom poudarjajo svojo individualnost, izbiro, okus in informiranost« (Ule v Bizjak, 2000: 15).

Zaradi kulturnih sprememb, ki so s procesom globalizacije vdrle tudi v nacionalne kulture, so se v sami osnovi začele spreminjati tudi posameznikove socialne in kulturne identitete. Te niso več fiksne in dane za zmeraj, ampak se v sodobni družbi, kjer je posameznik osvobojen

²¹ Bizjakova povzema Kurdijo, ko razlaga, da je postmoderna družba nedokončan proces moderne družbe s fokusom na potrošnji ter kulturno-simbolnih merilih razlikovanja med ljudmi (ta so podrobneje razložena v nadaljevanju) – ta merila se najbolj reprezentančno odražajo v množtvu sodobnih življenjskih stilov. Razlika z moderno družbo, kjer so tudi obstajali življenjski stili, je v tem, da so se takrat oblikovali predvsem na podlagi socialne stratifikacije in velikih ideologij, v postmoderini potrošniški družbi pa je odločilno samooblikovanje posameznikov (ki z življenjskim stilom izražajo svojo osebnost) (Bizjak, 2000:7-8).

skupnostnih vezi in stabilne identitete, oblikujejo na podlagi posedovanja in uporabe stvari. »Stilske razlike postajajo glavni vir oblikovanja osebnih in socialnih identitet. Imeti svoj lasten stil je postalo samosmoter« (Luthar in Ule, 1998).

Danes se v postmoderni družbi dogajajo opazne spremembe na področju socialne identitete v primerjavi s tradicionalnimi družbami. Tam so bili posameznikov položaj in načini razmišljanja, vedenja ter obnašanja eksterno posredovani, vnaprej določeni z družbenimi vlogami in tradicionalnim sistemom; posameznik ni imel možnosti lastne kreacije identitete. »Posameznik se je rodil in umrl kot član svoje skupine, s katero se je identificiral vse življenje, saj mu je bila ta že vnaprej določena (vsiljena), že na podlagi sorodstvenega sistema. V postmoderni družbi pa je posameznikova socialna usoda v veliki meri posledica lastne izbire ali tako imenovane racionalne selekcije« (Keller v Bizjak, 2000: 16).

3. 3. 1. Sodobni aparati nadzora - mehanizmi nadzorovanega subjektiviziranja

Še vedno pa, kljub prej omenjeni možnosti lastne izbire, družba in skupnost pomembno vplivata na posameznika, ampak skozi drugačne, subtilnejše kanale in aparate nadzora:

»Moderne demokratične družbe ne izvajajo svojega vladanja s pomočjo dominacije nad posamezniki, npr. s pomočjo prisil, groženj itd. [...] Sodobne države ravno nasprotno uvajajo nujno distanco med pravno močjo in močjo kaznovanja države na eni ter dejavnostjo posameznikov na drugi strani. Svojo vladavino dosejajo z izobraževanjem državljanov²² za opravljanje poklicev in za vodenje zasebnega življenja. To počnejo z jezikom, v katerem posamezniki sami tolmačijo svoja izkustva z normami, ki bodo vodile njihovo samoocenjevanje, s tehnikami, ki naj bi izboljšale posameznike. Država to doseže z izbiro različnih moči – zakonov, izobraževanj, poklicev, tehnik, blaga, javnih predstavitev, računskih centrov in načinov presoje, ki so rahlo povezani med seboj v bolj ali manj stabilne zveze oseb, stvari, priprav in oblik znanja, ki jih poznamo pod imeni vzgoja, psihiatrija, menedžment, družinsko življenje« (Rose v Ule, 2000: 237).

²² Izobraževanje se vse bolj usmerja v specialistična znanja in vse manj v splošno poznavanje delovanja celotnega sistema, kar povzroča odvisnost enega člana človeške verige od drugega in posledično popolno dezorientacijo, če kakšen člen odpove, kar nadalje ustvarja idealne pogoje za vodljivost "odzgoraj" – s strani tistega, ki nadzoruje celotno "kolesje".

V povezavi s tem Rose poudarja, da sodobni aparati družbene moči ne subjektivirajo posameznikov s tem, da bi teptali njihovo subjektivnost, temveč proizvajajo posameznike, ki sami sebi pripisujejo določeno vrsto subjektivnosti (denimo primer življenjskih stilov, op.p.) in tudi sami sebe presojujejo glede na norme, ki vladajo tej vrsti (državno upravljane in proizvedene, op.p.) subjektivnosti (ibid.: 238). Rose nadalje poudarja, da to ni nujno ideološka iluzija, temveč je tehnika sebstva, ki omogoča posameznikom, da z lastnimi sredstvi ali s pomočjo drugih ljudi izvajajo številne operacije na svojih telesih in duševnostih, mislih, obnašanju in na svojih načinih bivanja, tako da na tak način preobrazijo sami sebe, da dosežejo določeno stanje sreče, čistosti, modrosti, popolnosti ali nesmrtnosti (ibid.).

Kot dalje ugotavlja Uletova na moderni subjekt - ki mu je »naloženo, da mora bit svoboden, da konstruira svoj obstoj na podlagi rezultatov izbir, ki jih naredi med množico alternativ« (ibid.) – torej ne pritiskajo mehanizmi družbenega nadziranja, temveč je ta subjektiviran, vzgojen in zaprosen, da vstopi v fleksibilno zvezo med osebnimi interpretacijami in ambicijami ter institucionalno ali družbeno ovrednotenimi načini življenja (ibid.: 239).

Uletova, še dalje se sklicujoč na socialnega konstruktivista in diskurznega teoretika Rosa, vidi možnosti upora mehanizmom nadzorovanega subjektiviranja s pomočjo norm, ki jih zapovedujejo taisti mehanizmi: »... upor posameznika zoper mehanizme nadzora in obvladovanja [se] lahko posreči, če je vpisan v te iste mehanizme, namreč če ti omogočajo ali celo implicitno terjajo od njega svobodno, neprisiljeno, emancipirano vedenje, mišljenje, čustvovanje« (Rose v Ule, 2000: 239).

4. DRUŽBENE RAZMERE – DIAGNOZA STANJA

Kot sem že v uvodu omenila, je posameznik, na katerega se v mojem diplomskem delu navezuje motiv potovanja, pripadnik zahodne postmoderne družbe. Da bi sploh mogli razumeti, kaj ga žene na pot (na tem mestu se osredotočam predvsem na prostorsko potovanje), se mi zdi potrebno osvetliti posebnosti okoliščin, v katerih živi, in dražljaje, katerim je izpostavljen ter na katere mora reagirati.

4. 1. Blagovno-produkcijski sistem in kriza duhovnosti

Pravzaprav kar veliko teoretikov opozarja na osiromašenost pristnih odnosov v današnji družbi in na posledično vse večji obseg duševnih motenj²³. Tako opevane demokratične družbe, za kar se imajo vse zahodne države, v katerih ima načeloma vsakdo možnost "uspeti", se svobodno gibati in izražati, kljub svetlim proklamiranim idealom, ne zagotavljajo oziroma ne dajo potreben poudarek duhovnemu, osebnostnemu razvoju. Ta je stvar posameznika, njegovega zavzemanja za samoizgradnjo oziroma po Jungovsko individuacijo, ki se lahko odvija na različne načine. Včasih - v iskanju prave poti do sebe - tudi nekonstruktivne (v smislu destruktivnosti in agresivnosti) za osebnost in okolico. Že Jung (ki je bil dejaven predvsem ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja) govori o nevarnostih tako imenovanega civiliziranega, tehnološko razvitega in vse bolj razvijajočega se sveta za notranjo razdvojenost človeka in oddaljevanje od samega sebe, kar pelje v nevrozo: »Naše civilizirano življenje

²³ Duševne motnje so v nasprotju z duševnim zdravjem, ki ga psiholog Zoran Maksimovič definira kot čustveno in duhovno prožnost, ki nam omogoča uživati življenje in premagovati bolečino, trpljenje in razočaranja. Duševno zdravje posameznika se zrcali v kakovosti vsakdanjega življenja, v načinu kako se sooča s svojimi življenjskimi težavami, krizami in stiskami, v odnosu, ki ga ima do sebe in do drugih. Duševno zdravje lahko prepoznavamo v svoji psihološki in duhovni prožnosti, v sposobnosti, da ne glede na okoliščine vidimo smisel svojega življenja in mu sledimo, v moči, da smo nenehno v stiku s samim seboj in s svojim avtentičnim bitjem, kar nam omogoča, da smo vedno v centru svojega lastnega življenja, tukaj in zdaj. Vsebinsko duševno zdravje opredeljujemo z načinom življenja posameznika, s kvaliteto njegovih socialnih odnosov, ter z vrednotami, ki jih posameznik in skupnost promovirajo in uresničujejo v vsakdanjem življenju. Pri tem navaja raziskave iz leta 1999, po katerih imamo v Sloveniji letno 500 do 600 samomorov, 2.000 do 5.000 zasvojenih s heroinom, 100 do 200 tisoč alkoholikov, uporaba sedativov pa iz leta v leto narašča (<http://www.ozara.org/clanek4.htm>).

zahteva koncentrirano, usmerjeno delovanje zavesti in s tem ustvarja nevarnost večjega razdvajanja od nezavednega. Ampak kolikor bolj se človek s pomočjo usmerjenega delovanja poskuša ločiti od nezavednega, toliko prej se ustvari protipozicija, ki – če jo prebijemo – lahko ima neprijetne posledice« (Jung, 1984: 148).

4. 1. 1. Človek-predmet

Erich Fromm tako govori o pojavu človekove brezbržnosti do življenja v vse bolj napredujoči mehanizirani industrializaciji, ki je človeka preoblikovala v predmet. »Zato je človek prestrašen in brezbržen, če ne že sovražen do življenja« (Fromm, 1987: 6). Podobno neposredno razlaga družbene razmere, v katerih živimo: »Ljudje so zanimivi kot predmeti s splošnimi lastnostmi, statističnimi pravili množičnega vedenja, ne pa kot posamezniki. V velikanskih proizvodnih centrih, v velikanskih mestih, v velikanskih deželah se ljudem administrira, kot da bi bili predmeti; zanje veljajo ista pravila kot za predmete« (Fromm, 1987: 46). Fromm razvije tudi precej drastično sintezo, kam to pelje: »Vendar človek ne more biti predmet; če postane predmet, propade, in preden doseže to stopnjo, začne obupavati in želi ubiti vse življenje krog sebe« (ibid.: 47).

Ta doba (birokratsko organiziranega in centraliziranega industrializma) po mnenju Fromma proizvaja tudi nov tip človeka – človeka organizacije, človeka avtomata in človeka porabnika, ki ni sposoben samostojnega, kreativnega mišljenja: »Njihova bistrost (inteligentnost) in značajnost postajata ob vse večjemu pomenu testov, s katerimi dobe povprečneži in dolgočasneži prednost pred tistimi, ki so izvorni in ki si upajo tvegati, vse bolj standardizirani« (ibid.).

Tudi Hannah Arendt, ki umešča začetek »novega sveta« – vsaj politično gledano -, kateremu pripadamo, v čas prve atomske eksplozije²⁴, govori o odtujevanju človeka od človeka. Za novi svet je značilno »odtuevanje, ki se odraža v dvojnem begu – najprej z Zemlje v vesolje, potem pa iz sveta v sebe; slednje z namenom, da bi razumeli naravo družbe – take, kot se je razvila in predstavila v trenutku, ko ji je nadvladala prihajajoča, nova, še neznaná doba«

²⁴ Politično gledano je prva atomska eksplozija pomenila velik prelom, saj od tedaj dalje svetovni mir temelji na ravnotežju (vojaške) moči, ki ga vzpostavljajo svetovne velesile na podlagi konstantnega strahu pred uporabo jedrskega orožja – skratka, mir na podlagi grožnje globalnega uničenja.

(Arendt, 1991: 10). Obenem opozarja, da ljudje v teku za materialnimi dobrinami vse bolj pozabljajo na to, da niso sužnji strojev, da jim stvari ne vladajo in da so sami ustvarili taista sredstva, ki so nenadoma – vsaj tako se zdi – postala sama na sebi cilj: »Stvari in ljudje ustvarjajo okolje za vsako človekovo delovanje, ki bi bilo brez smisla, če ne bi bilo tako; namreč okolje, v katero smo rojeni, ne bi obstajalo brez človeškega delovanja, ki ga je proizvedlo – tako je s proizvedenimi stvarmi, z zemljo za obdelovanje in z državo« (Arendt, 1991: 23).

4. 1. 1. 2. Družba simulacije – umetni svetovi za človeka iz plastike

Jean Baudrillard (1999) se v svojem pisanju o današnji družbi simulacije približuje definiranju konca vseh poglavitnih paradig modernosti in njenih "velikih zgodb": produkcije, družbenega, revolucije, zgodovine, realnosti, smisla in umetnosti. Baudrillard namreč govori tudi o koncu zgodovine, ki sovpada z rabo posebnih tehničnih učinkov, je rezultat eksponentnega stopnjevanja sveta²⁵ v smeri čiste umetnosti (družba kot Disneyland, gensko kodiranje, kloniranje, virusi, medijsko reproduciranje realnosti itn.). »Ne sedanost, ne preteklost in ne prihodnost, ampak neposredno sočasje vseh krajev in obdobj v enojni brezčasni virtualnosti« (Baudrillard, 1999: 385). Gre za čas, ki izhaja iz videorekorderja – vrti se ga lahko naprej in nazaj, lahko je pospešen ali upočasnen, zaustavljen ali ponavljan vnaprej.

Baudrillardovski svet je svet borznih špekulacij in zlomov, virtualne ekonomije²⁶ in transestetike²⁷, simulacije in hiperrealnosti²⁸, kloniranja in obscenega, novih, predvsem

²⁵ Ta pojem Baudrillard ponazori na primeru ameriškega javnega dolga: ta je merjen v astronomsko visoki vsoti nekaj tisoč milijard dolarjev, ki narašča po stopnji 20.000 dolarjev na sekundo – ta brezmejna, ubežna rast javnega dolga nima nikakršne povezave z realno ekonomijo (malo je verjetnosti, da bo kdajkoli vrnjen, preveden v realno ekonomijo), odtegnjen je sleherni referenčni točki in realnim merilom. Podoben pojav je internet z globalnim spletom informacij, ki neizmerno rastejo v realnem času in katerih količina daleč presega kakršnokoli realno potrebo po njih in tudi posameznikovo zmogljivost za njihovo recepcijo (Baudrillard, 1999: 376).

²⁶ Kot vse prostale pojme, Baudrillard tudi virtualno ekonomijo povezuje z novimi tehnologijami (povezana je tudi s primerom zgoraj omenjenega astronomskega javnega dolga, kjer ne gre za realen denar): "Kapital sam redko prevzema trdno obliko; [...] eksistira najpoprej kot abstrakcija. Tej obliki ustreza danes 'abstraktno' mesto, ki ga omogoča kiberprostor" (Baudrillard, 1999: 362).

²⁷ Baudrillard ugotavlja odsotnost estetske sodbe ali užitka in neprotislovno koeksistenco nekdanjih nasprotujočih si zvrsti in smeri – ugotavlja, da je količina (nepregledna množica estetsko kodiranih del in dogodkov kot denimo

medijskih tehnologij in njihovih specialnih učinkov, prenasičenih sistemov in institucij, zgodovinskega časa, ki se je začel preusmerjati nazaj, uboja realnosti in njenega maščevanja, neizmernih javnih dolgov in neizmerne vojaškega ubijalskega potenciala, zla in terorizma, družb kot Disneyevih tematskih parkov in rešilne iluzije sveta (glej Baudrillard, 1999). Skratka, svet, ki obstaja le na videz, in ki nas pretresa z umetnimi dražljaji, ko pa "zmanjka štroma", nastopijo vprašanja.

4. 1. 2. Kultura nasilja

Peter Marshall družbi človeka-stroja pripiše tudi oblikovanje opazne "kulture nasilja"²⁹: »Naša družba spodbuja umetne želje po posedovanju in moči vse do točke norosti, in potem ji ne uspeva jih zadovoljiti. Obenem ploska tudi uspehu, moči in privilegijem; toda upoštevajoč dejstvo, da le malo ljudi uspe uresničiti te tri "ideale", drugi pa ostanejo praznih rok, naša družba proizvaja tudi "luzerje" in ljudi, ki priznavajo, da jim primanjkuje samospoštovanja. Rezultat je ogromen rezervoar frustracij, ki se kopiči v družbi in neizogibno pelje k nasilju. In več kot bo frustracij, več bo agresivnosti in nasilja« (Marshall, 1998: 64).

Kot omenja Marshall, smo v blagovno-produkcijskemu sistemu, v katerem živimo, prisiljeni v tekmovalnost in dokazovanje na vsakem koraku, pri čemer smo izpostavljeni konstantnemu

proizvodov kakšne tovarne umetnosti) zdaleč preseгла kakovost: "Vse te tendence nimajo več nič lastnega, [zato] lahko soživijo v istem prostoru ... puščajo le globoko ravnodušnost" (Baudrillard, 1999: 372).

²⁸ Hiperrealno pomeni v Baudrillardovem pojmovniku generiranje modelov realnega brez realnega izvirmika: proizvodnje popačenih reprodukcij realnosti (Disneyland), ki nimajo več nobenega smisla ali čara. Namen teh hiperrealnih manifestacij je odvrčati od same realnosti (Baudrillard, 1999).

²⁹ Tu bi rada izpostavila, da ne trdim, da v prejšnjih obdobjih človekove zgodovine ni bilo nasilja, želim le poudariti, da se je narava samega nasilja spremenila. Pri tem bi se navezala na Baudrillarda (1999), ki meni, da so prejšnja obdobja človekove zgodovine poznala "kulturo osvobajajočega nasilja (racionalnosti)", povezano z nasiljem proizvodnje: "To [nasilje] je dialektično, energetske in katarzično [...] smo se ga naučili analizirati in nam je domače: to je nasilje, ki začrta poti družbenega in ki vodi k prenasičenosti vsakega družbenega polja [...] je osvobajajoče" (Baudrillard, 1999: 91-92). V nasprotju s tem pa se "danes pojavlja povsem drugačno nasilje, ki ga ne znamo več analizirati, ker uhaja tradicionalni shemi eksplozivnega nasilja: implozivno nasilje, ki ne izhaja več iz razširjanja nekega sistema, ampak iz njegove prenasičenosti in njegovega skrčenja [...] Nasilje kot posledica prekomernega zgoščevanja družbenega [...], mreže (znanja, informacije, oblasti), ki je prenatrpana, in [...] nadzora, ki se polašča slehernega [...] prostora. Tega nasilja ne moremo razumeti, ker je vse naše imaginarno usmerjeno k logiki sistemov v širjenju. [...] To je notranje nasilje v prenasičeni množici" (ibid.).

stresu na eni strani, na drugi pa vse bolj izgubljam občutek ljudske odgovornosti, kot to razlaga May; mediji nas konstantno bombardirajo z informacijami o tem, kako nikjer nismo varni (kraje, umori, naravne katastrofe, bankroti velikih korporacij, teroristični napadi ipd.), pri čemer se zavedamo, da ne moremo dosti vplivati na tovrstne dogodke okoli nas. Kot razlaga May (May, 1980: 43), nam v takih okoliščinah preostanejo le občutek nemoči in tesnobe ter strah pred zmanjšanjem ali izgubo osebne identitete, kar poraja sovraštvo in iskanje grešnega kozla. Temu v odgovor se ponuja motiv potovanja kot najdevanje izgubljenega sebstva in omogočanje pogleda z distance na družbeno-kulturne vzorce, s katerimi se soočamo doma.

4. 1. 2. 1. Občutek nepomembnosti: izguba občutka ljudske odgovornosti

Rollo May opaža v naši družbi velik in temeljni spopad vlog, ki ga povzema spoznanje o neobstoju kakršnih koli življenjskih vlog: »V pomanjkanju pozitivnih mitov, ki bi jih usmerjali senzibilni ljudje današnjega dne, ljudje najdevajo samo model stroja, ki jih mami iz vseh strani, da se vklopijo v njegovo sliko« (May, 1980: 40).

May ob tem omenja tudi občutek nepomembnosti, neveljave ob misli, da ne moremo vplivati na velike stvari okoli sebe, kot so vojne, nasilje in odločitve politikov. Pri tem izpostavlja, da »kadar ljudje čutijo, da so nepomembni kot posamezniki, obenem začne pešati tudi njihov občutek ljudske odgovornosti« (ibid.: 42). Govori o strahu pred termonuklearno vojno v ZDA v 60. letih, ko so se ljudje počutili nemočne (tipična krizna situacija posameznika in družbe, ko na plano izbijejo najslabše lastnosti) in so vse bolj zgubljali občutek do sočloveka: »Tako se je nemoč pred pojavom termonuklearne vojne pretvorila v tesnobo, tesnoba v stanje regresije in brezvoljnosti, te v neprijateljstvo, a neprijateljstvo v odtujenost človeka od človeka« (ibid.). May pravi, da se ta začarani krog pojavi, ko je ogrožen naš občutek individualne pomembnosti. Najhuje pri tem pa je, da se začne oblikovati tudi opravičljivo sovraštvo do »sosedov«, drugih, ljudi, ki jim lahko nalepimo etiketo dežurnega krivca, kar znajo politiki, vešči v govorništvo, spretno uporabiti in usmerjati: »Sumničavost in neprijateljstvo do sosedom pastaja v takih okoliščinah sprejemljivo in "moralno" – v taki meri, da bi nas zgrozilo v normalnih obdobjih [...] In sovraštvo ter pripravljenost uničiti lastne sosede postajajo na nek izkrivljen način edini kanalizador za našo tesnobo in nemoč« (May, 1980: 43). Podobnosti s situacijo v svetu po zloglasnem 11. septembru (lanski teroristični

napad na stolpnici World Trade Centra v New Yorku) se mi ne zdi potrebno kaj posebej razlagati ...

May opozarja tudi, da današnji človek izgublja (za)vest, njegovo zavedanje in vpogled v celovitost stvari se zmanjšujeta. Ob tem se sprašuje: »A ne predstavlja prave nevarnosti to spodkopavanje zavesti, ki ga naša družba pomika v smeri človeka, ki pričakuje, da mu bodo droge olajšale življenje in da lahko stroji ne le zadovoljijo njegove potrebe, ampak ga naredijo srečnega in sposobnega ljubiti?« (May, 1980: 47).

Poudarja tudi, da se v teh časih, ko je občutek nemoči vse večji in je paralelno večja tudi tesnoba, pojavlja strah pred zmanjšanjem ali izgubo osebne identitete – še posebej pri ljudeh, ki nimajo jasno sliko o svetu in svoji vlogi v njem. May – kot vzor oziroma zgled iz preteklosti - izpostavi zgodovinsko obdobje renesanse kot preobrat v zgodovini človeške miselnosti o pomembnosti posameznika in njegovi moči vplivati na svoje življenje: »Ena od očitnih psiholoških posledic sprememb v renesansi je bilo tudi prepričanje posameznikov, da lahko vse probleme rešijo z lastnim trudom in znanjem (razumom), ki ga bodo pridobili z učenjem in potovanji« (May, 1980: 72). Za primer poda še Descartesa, ki je kot mladenič hodil na potovanja podobno kot se danes mi spuščamo v razdelavo doktorske disertacije.

4. 2. Potovanje kot »tehnika sebstva«

Kurz opozarja, da je potrebno imeti kritičen odnos do družbene realnosti blagovno-produkcijskega sistema, saj je ta s povzdigovanjem materialnih vrednot daleč od optimalnega stanja za razvoj osebnosti³⁰. Posameznik se je zato prisiljen zatekati k (napram družbi) alternativnim tehnikam samospoznanja: »Če moderni blagovno-produkcijski sistem kot lažna, negotova totalnost ostane zunaj dometa kritike, je lahko konec trpljenja samo v tem, da se vrnemo nazaj k partikularizmu lažne neposrednosti in nazadnje k »tehnikam sebstva«³¹, da bi

³⁰ S tem Kurz opozarja na to, da so vrednote v družbi blagovno-produkcijskega sistema usmerjene k proizvodnji in potrošnji, pri čemer se v tej materialni naravnosti pozablja na duhovne potrebe – večina ljudi išče samopotrditve v predmetih in posedovanju, ne pa v iskrenih medčloveških odnosih in cenjenju duhovnih dosežkov.

³¹ Povzemajoč Harréja, bi lahko sebstvo razmejili na tri vrste: Sebstvo 1 je občutek posameznika zanj samega, namreč za osebo, ki zavzema eno in le eno stališče, iz katerega zazanava okolje in deluje v njem, tako zunaj telesa kot v lastem telesu. Izraža se in obstaja kot uporaba prve osebe in drugih oblik jezikovnega indeksiranja

estetsko maskirali osamljeni boj za preživetje v družbeni puščavi tržišča« (Kurz, 2000:21). Kot eno od takih tehnik sebstva - beg pred obstoječo situacijo, ki je uničujoča za človeško duhovnost, in iskanje "alternativnega" načina življenja, ki polneje osmišlja existenco - bi lahko razumeli tudi potovanje.

Lasch govori o oblikah survivalizma³², ki so edino zatočišče navadnim ljudem pred samouničenja zmožno družbo: »Vse dokler navadni ljudje ne bodo imeli zaupanja v možnost skupne politične akcije – kar pomeni biti brez upanja, da se obvarujejo nevarnosti, ki jih obkrožajo – se bodo, na kratko povedano, brez uporabe katerih od taktik, ki jih uporabljajo milejše oblike brezkompromisnega survivalizma, zelo težko znašli« (Lasch, 1991a: 321).

Podobno se kritično o družbi razpišeta tudi Bataille in Stankovič: »Premestitev ekonomskih potreb v akumulacijo – ta se je zgodila z nastankom kapitalizma – ruši ravnotežje notranjih senzibilnosti človeštva, saj v takšni družbi postanejo ljudje sužnji sveta dobrin, kar pa jih oddaljuje od zaznavanja svojih notranjih potreb« (Bataille v Stankovič, 1998a: 39). Stankovič omenja tudi željo ljudi po ponovnem odkrivanju "korenin": »Moderna družba materialnega blagostanja očitno plačuje visoko ceno za to svoje blagostanje na psihološki (naporno delo, stres, osamljenost, tekmovalnost, ...) in socialni (odtujenost, izguba smisla, ...) ravni« (Stankovič, 1998a: 44). Sodobni svet je namreč utemeljen na tekmovalnem kapitalizmu, ki odtuja od sočloveka in od samega sebe, kar v neskončni tekmi zadovoljevanja želja in

posameznika glede na njegov položaj v prostoru; Sebstvo 2 je celota osebnih lastnosti, ki vključujejo prepričanja posameznika o njem samem. To so refleksivna prepričanja, ki vsebujejo predstave o tem, kaj je kaka oseba, kakšne so njene močne in šibke lastnosti in predstave o njeni osebni zgodovini. To sebstvo se izraža tudi v zgodbah, ki jih oseba pripoveduje o sebi in v dejanjih, ki imajo osebni pečat; Sebstvo 3 je oseba, kot jo vidijo drugi ljudje. Ta pojem sebstva je zapleten zato, ker je ena stvar sebstvo, ki ga projiciram v svoja dejanja in v to, kar govorim, drugo pa je sebstvo, ki ga drugi lahko razberejo v mojih dejanjih in v mojem govorjenju. Izraža se v pogovorih (dialogih), v katerih se posameznik obnaša do drugih kot odgovorna oseba (Harré v Ule, 2000: 214-215). V mojem primeru se mi zdita najbolj relevantni prvi dve razlagi sebstva, ki zajemata tisto območje, ki ga simbolični interakcionisti pripisujejo osebni identiteti posameznika. Sebstvo 3 namreč, po njihovi razlagi, zajema območje socialne identitete.

Harré se izogiba izrazu identiteta, ker po njegovemu mnenju poudarja skupino, razred, tip, ki jim oseba pripada, ne pa singularnost edinstvene osebe. Torej nas semantika identitete napoti v nasprotno smer od tega, kar bi želeli z njo izraziti. Uletova po drugi strani ohranja izraz identiteta, saj koncept, ki ga razvija, ohranja napetost med pripadnostjo posameznika skupinam, tipom, razredom in njegovo singularnostjo. Prav ta napetost, pravi Uletova, konstituira institucijo identitete (Ule, 2000: 214).

³² Pojem survivalizma se pri Laschu navezuje na oblike preživetja v "vse slabših socialnih in fizičnih pogojih za življenje na našem planetu" (Lasch, 1991a: 319).

hranjenja ega povzoča izgubo smisla, občutek praznine. Kot posledica se pojavlja želja ljudi po ponovnem odkrivanju pristnosti in preprostosti – vse več ljudi se zateka k različnim alternativnim življenjskim slogom³³. Tu pa se spet vračamo na motiv potovanja.

May v odgovor na prej argumentirano nič kaj rožnato situacijo omenja nujno po »izgradnji novih oblik psihološke in etične enotnosti, ki bi omogočale smiselno povezovanje posameznikov z drugimi ljudmi v ustvarjalnem delu in ljubezni« (May, 1980: 86).

Med drugim opozarja tudi na dejstvo, da se Zahod – v iskanju zdravila za svojo dušo - vse bolj zanima za vzhodnjaško filozofijo in njene poglede na svet: »Orinetalska filozofija ni nikoli izkusila radikalne ločitve med subjektom in objektom – med "osebo-jazom" in svetom "izven" nje. S tem se je izognila tipični zahodnjaški razdvojenosti od narave in osamljenosti, ki iz tega izhaja« (May, 1980: 95).

Glede na to, da je bilo pričujoče poglavje namenjeno prikazu nič kaj rožnate diagnoze razmer v naši zahodni družbi, bom v naslednjem ponudila svojo alternativo dani situaciji; enega od možnih odgovorov na vprašanje, kako naj posameznik ohranja stik s samim seboj in se osebno ter duhovno razvija v skladu s svojimi potenciali.

³³ Stankovič kot alternativne življenjske sloge omenja v prvi vrsti mladinske subkulture, ker se navsezadnje njegov članek navezuje na to tematiko, sicer pa navaja še množično vračanje k duhovnosti – tako tradicionalni kot alternativni-, izseljevanje iz velikih mest, življenje v komunah, prostovoljno klateštvo (travellersi), "pa še kaj bi se našlo" (Stankovič, 1998a: 44).

5. POPOTNIK IN POT

»Vsi popotniki smo takšni. Sla po vandranju in vagabundstvo sta del ljubezni, erotike. Pol vandrovske romantike ni nič drugega kakor pričakovanje pustolovščine. Druga polovica je nezavedna sla po spreminjanju in razkroju erotičnosti. Mi popotniki smo vajeni gojiti ljubezenske želje prav zavoljo njihove neuresničljivosti, vajeni smo igranje razdeliti tisto ljubezen, ki pravzaprav pripada ženski, vasi in gori, jezeru in globeli, otrokom ob poti, beraču na mostu, govedu na paši, ptici, metulju. Mi ločimo ljubezen od predmeta, zadošča nam ljubezen sama, prav tako kakor v popotovanju ne iščemo cilja, temveč le užitek popotovanja samega, uživanje, da si na poti« (Hesse, 1999: 23).

V tem poglavju bom – po razlagi osnovnih pojmov, povezanih z motivom potovanja in posameznikom, njegovi umestitvi v družbo in konfliktih, ki jim je izpostavljen - predstavila predmet mojega raziskovanja, posameznika samega in vzvode, ki ga ženejo k potovanju, odkrivanju, raziskovanju – v prvi vrsti samega sebe. Pri tem bom opozorila na očitno kakovostno razliko (kar zadeva doživljanje določenega kraja in kulture) med množičnim turizmom in tako imenovanim popotništvom.

5. 1. Množični turizem – doživetje z naslonjača

Začela bi s kritiko množičnega, agencijskega turizma³⁴, ki ne ponuja nič več kot v živo videno sliko z razglednice – na videz lepo, a se te ne dotakne, ker si z glavo še vedno doma, udobno zleknjen v naslonjaču in opazuješ stvari okoli sebe z varne distance, vse okoli je le en velik big screen: »Vodena potovanja – v njih ni nobenih močnih emocij, ni strahu, ni pričakovanja, ker je vse predvideno [...] Turisti hočejo videti razpoznavne znamenitosti [...] neprestano iščejo neko zunanjo potrditev, da so tam, ker jim verjetno manjka tista notranja. Ne utripajo s tistim krajem, ne dihajo z njim« (Danev Djaba v Weber, 2000: 31).

³⁴ Po navedbah Webrove se je izjemen razmah turizma začel po drugi svetovni vojni, v petdesetih letih. Temu so botrovali povečano število prebivalstva, predvsem mladih, liberalizacija (ukinjanje vstopnih vizumov, poenostavitev carinskih formalnosti ipd.), ekonomska prosperiteta, razvoj transportnih sredstev, povečan vpliv množičnih občil, spremembe potovalnih in letovalnih navad (potovanje se dvigne na lestvici potreb, želja po avanturizmu ipd.) ... (Weber, 1997: 22).

Tudi Hesse že na začetku prejšnjega stoletja piše o svoji razburjenosti nad razmahom množičnega turizma, komfortnega in brezciljnega:

»Ko so mi ponudili, naj napišem nekaj o poeziji potovanja, me je prvi hip zamikalo, da bi si dal duška in udrihnil po strahotah modernega turizma, o sami nesmiselni potovalni obnorelosti, o puščobnih sodobnih hotelih, o turističnih mestih [...], o velemestni sodrgi, ki hoče v Alpah živeti kot doma, o teniških igriščih v Luzernu, o gostincih, natakarih, hotelskih manirah in hotelskih cenah, nepristnih domačih vinih ali narodnih nošah« (Hesse, 1997: 14).

Pri opisovanju fenomena množičnega turizma Webrova povzema Le Bona, po katerem je masa iracionalna in se tako tudi obnaša: »Ljudje v masi so uniformirani: ni važno, kakšni so posamezniki, dejstvo, da so se "transformirali v maso", jim daje neko vrsto "kolektivne duše", v skladu s katero čutijo, mislijo in delujejo« (Le Bon v Weber, 1997: 36). Avtorica citira tudi Ortego y Gasseto, ki pravi da »masa povozi vse drugačno, odlično, osebno, uspodobljeno in izbrano« (ibid.). Nadaljuje z mislijo, da kdor ni kakor vsi, kdor ne misli tako kot vsi, tvega nevarnost, da ga bodo izvrgli (ibid.).

Webrova omenja tudi paradoks množičnega turizma: »Velike koncentracije turistov na določenem kraju reproducirajo način življenja, katerega so teoretično hoteli zapustiti ...« (ibid.). Pri tem navaja Krippendorfovo pikro opazko na račun turistov: »Turisti so kakor roj žužkov, ki se zgrne nad neko deželo kot naravna katastrofa« (ibid.).

Gogala opozarja na uniformiranje sveta, brisanje medkulturnih razlik oziroma fenomen Coca-cola v vsako vas (globalizacija): »V svetu, kjer tradicionalna kultura pridobiva folkloristični priznak, pojem eksotike postaja vse bolj farsa, saj se briše razlika med Disneylandom znotraj in zunaj ograje zabavišnega parka. Ves turistični svet se spreminja v en sam zabavišni park, kjer se točijo enake pijače in se prenarejajo na enak način« (Gogala, 2002: 20). Te misli nadgradi: »Edina skrb, ki ostane globalnemu popotniku današnjega dne, je potovanje tja in nazaj, in način, kako bo čas s čim manj stresa preživel« (ibid.). Zato ponuja kot odgovor takemu načinu konzumističnega in komfortnega potovanja tako potovanje, na katerega se ne pripravljamo preveč: »Nepredvidljivosti poti in z njo povezanim popotniškim stresom danes odtajajo prepuščeni samo še tisti redki posebneži, ki si informacij dejansko ne želijo« (Gogala, 2002: 20).

Tako Hesse izpostavi, kaj je pravi čar potovanja:

»Poezija potovanja ni v tem, da si odpočijemo od domače enoličnosti, od dela in sitnosti, niti ni v naključnem druženju z drugimi ljudmi ali v ogledovanju slik. Tudi v potešitvi radovednosti ni. Pač pa je v *doživetju*, to pomeni v obogatitvi, v organskem osvajanju novo pridobljenega, v pospeševanju našega razumevanja za enotnost v različnosti, za veliko prepletanje sveta in človeštva, v ponovnem odkrivanju starih resnic in zakonov v povsem novih razmerah« (Hesse, 1997: 16).

5. 1. 1. Subjekt množičnega turizma (animal laborans, življenjski esteti, ...)

Arendtova omenja sodobnega posameznika (akterja množičnega turizma), animala laboransa, ki prosti čas porablja za potrošnjo, troši pa, kjer se zapravljati da: »Prosti čas *animal laborans* nikoli ne uporabi za nič drugega razen potrošnjo. In več kot ima časa zase, bolj pohlepen postaja. Njegovi apetiti pa postajajo prefinjeni – potrošnja ni več omejena le na najnujnejše, ampak se v glavnem osredotoča na za življenje nepomembne stvari. Sodobni potrošnik ne spreminja narave družbe, ampak skriva v sebi veliko grožnjo, in sicer da na koncu nobena stvar ne bo varna pred uničenjem in potrošnjo« (Arendt, 1991: 108).

Kar je za Arendtovo animal laborans, je za Kurza tako imenovani življenjski esteti: »Življenjski esteti so ljudje, ki sami sebe dojemajo kot potujoče celostne umetnine«³⁵ (Kurz, 2000: 21). Čeprav ta trditev v samem pomenskem bistvu ne zveni tako slabo, jo Kurz uporabi za kritiko trendovske altruističnosti: ljudi, ki se pretvarjajo, da so človekoljubni, ker jim to ustvarja avreolo dobrega človeka – takšnega, kot je zdaj modno biti: »Življenjski esteti se lahko torej v posameznih primerih navzven vedejo čisto angažirano, altruistično, družbeno-kritično itd. (po možnosti celo vrednostno-kritično), vendar ne zaradi kakega zavezujočega

³⁵ Ta definicija bi zvenela popolnoma v redu, če bi se navezovala na človeka, ki sam sebe dojema kot celostno umetnino v smislu, da želi narediti iz sebe nekaj lepega, boljšega, si je sam sebi izziv – kot slika, ki jo slikar ustvarja, tako naj bi bila naša duševnost in osebnost – ju oblikujemo v nekaj estetskega. Ampak Kurz v resnici kritizira dva avtorja in njuno knjigo (*Goebel in Clermont: Die Tugend der Orientierungslosigkeit*), kjer govorita o figuri "življenjskega esteta", pri čemer upravičujeta sedanji družbeni sistem. Avtorja sta po njegovo čisto zgrešeno konceptualizirala pojem življenjskih estetov "v svojem kapitalistično konformnem zapisu duha časa". Onadva z estetizacijo želita zaobiti družbeno kritiko à la zavijmo "škart robo" v lep papir, pa bo na videz čisto v redu, ter "se odpovesta družbeni kritiki in jima ni do tega, da bi napadala in odpravila "velike strukture"" (Kurz, 2000: 21).

osebnega in vsebinskega odnosa, temveč zgolj in samo zato, ker so konkretni predmet in konkretni odnos bolj ali manj po naključju vgradili v svojo samoinscenacijo (in to predpostavljajo pri vseh drugih)« (ibid.).

To je tudi njihov vzgib za potovanje: slednje je del samoinscenacije³⁶ – le ena od stvari, ki posameznika dela "in", s katero se lahko hvali in pametuje, češ "jaz sem bil tam, jaz vem, kdo in kaj so oni".

5. 1. 2. Strah pred vezanostjo – pojav pohajkovalca

Uletova razlaga, da kot so romarji najbolj ustrezna metafora za strategije modernega časa, preobložene z nalogo izgradnje identitete, so tudi njihovi nasledniki - pohajkovalci, vagabundi, turisti in potujoči igralci – pravšnje metafore za strategije pozne moderne. »Za vse je značilna groza pred vezanostjo in fiksiranostjo« (Bauman v Ule, 2000: 298).

Uletova dalje navaja, da podobno kot je moderna preoblikovala podobo romarja, podedovana iz začetkov krščanstva, je kontekst pozne moderne dal novo kvaliteto njegovim naslednikom. Preoblikoval jih je v dveh bistvenih aspektih:

- Stile, ki so jih nekoč praticirali marginalci, v marginalnem času in v marginalnih prostorih, sedaj praticira večina v glavnem času in v centralnih prostorih svojih življenj; postali so prav zares življenjski stili večine ljudi pozne moderne. Zdi se, pravi Uletova (sklicujoč se na Baumana), da se vse oblike modernega življenja srečajo skupaj v izkušnji pohajkovalca, sprehajalca: zanj je pomembno postopati, biti v množici in ne del množice, biti med tujci in jim biti tujec, in predvsem videti jih epizodično. Psihično sprehajanje pomeni doživljati realnost kot serijo epizod, kot dogodke brez preteklosti in brez konsekvenc. »Tako [posameznik] uživa vse radosti modernega življenja brez nadloge navezave na kogar koli« (Ule, 2000: 299).
- Življenje pohajkovalca je v največjem razkoraku z življenjem romarja. Kar romar dela z vso resnostjo, pohajkovalec počne igraje. Je ležeren človek in pohajkuje v prostem času. Pohajkovalec in postopanje sta dolgo časa čakala na obrobju na svoj trenutek. In v pozni moderni je ta trenutek napočil z igro potrošništva (Ule, 200: 298-299).

³⁶ Pojem samoinscenacije je podrobneje razložen na strani 17.

5. 2. Kultura potepanja

Kot nasprotje množičnemu turizmu, ki se že po definiciji oddaljuje od teme moje diplomske naloge (množičnost, homogenost, nespremenljivost, turist dobi in išče v tujini, vse kar najde sicer tudi doma ...), bi izpostavila popotnika, ki ga, kot bom pozneje skozi različne navedke pokazala, sicer ne moremo enosmerno idealizirati, obenem pa ne moremo zanikati kakovosten prepad med obema oblikama potovanja. Popotnik namreč stremi po dogodkih, dražljajih, impulzivnosti in je dovzeten za spremembe (v sebi in izven sebe), ki ga, če si to želi in dopusti, lahko le bogatijo ter ga približajo samemu sebi. »Pravi junaki so tisti, ki zapustijo dom, ne vedoč, kje bodo končali. Nikoli ne vedo, če bo potencialni končni cilj pomemben za njih same, vedo samo, da bo prihodnost temeljila na dialogu z drugimi popotniki, ki jih bodo srečevali po poti« (MacCannell, 1992: 4).

Webrova po eni strani navaja to MacCannellovo trditev, po drugi pa kritizira tudi te "junake", saj jim bolj gre za imidž popotnikov kot dejansko vživetje v tujo kulturo, poleg tega potujejo zase – v smislu mentalne in duhovne poti -, ne pa zato, da bi kaj spremenili izven sebe (torej naziv "junak" je tu malo odveč):

»Ti "notranje usmerjeni" popotniki se v "marginalnih rajih" bolj ukvarjajo s seboj in eden z drugim kot pa z lokalnimi prebivalci, ki so domnevno eden glavnih motivov za njihovo potovanje. Morda "častijo" domačine kot simbol avtentičnosti, a jih hkrati muzejizirajo, kot bi rekel MacCannell³⁷, in jih na splošno ne obravnavajo kot soljudi. Zavarovani so v "zaščitni mehurček", ki preprečuje, da bi bil stik s tujo kulturo preveč intenziven (moteč)« (Weber, 1997: 31).

³⁷ Družboslovna znanost je sicer bolj skopa pri celostnem proučevanju fenomena turizma, kljub vsemu so se predvsem v 80. letih stvari obrnile na bolje in so raziskave turizma postale bolj uravnotežene (ne le črno-belo opominjanje na konstruktivne ali destruktivne učinke turizma iz 60. in 70. let): začele so težiti k razumevanju turizma kot totalnega družbenega fenomena z uporabo družboslovnih teorij in tehnik. Pomemben teoretik tega obdobja je ameriški sociolog MacCannell in njegova teorija modernizma, katere bistveni del je prav turist s svojim iskanjem "avtentičnih" stvari izven svoje družbe, ki je "neavtentična" in izpraznjena. Kljub svetlim idealom pa se ta isti turist, po MacCannellovo, srečuje le s "skreirano avtentičnostjo", ki mu jo postrežejo na pladnju, "saj je vsak turistov korak nadzorovan" (Weber, 1997: 25).

Webrova, sklicujoč se na Rileyevo, še dodaja, da sodobni popotniki niso "heroji", ki jih pozna preteklost, čeprav se morda sami vidijo za takšne. »Moderni popotnik potuje zaradi samega sebe. Njegovi razlogi so čisto osebni, kot so tudi pridobitve njegovega potovanja osebne« (ibid.: 32).

V odgovor na prej omenjenega "junaka" Webrova ponudi enostavnejšo alternativo, kulturo potepanja - govori o potepanju, ki ni "tavanje" ali potepuštvo, ampak odsotnost fiksiranega in nespremenljivega načrta potovanja, »je fleksibilnost, prilagodljivost, tudi impulzivnost. Kultura potepanja je tisti vzorec, ki se oblikuje v stanju začasnega tujstva, je popotnikov "načrt za življenje" in v tem smislu ni le način obnašanja na poti, ampak tudi vsota interakcij s tujimi kulturami in naravnim okoljem« (Weber, 1997: 7).

Podobno Bojan Baskar razlikuje tri "kaste" ljudi, ki potujejo: turiste, popotnike in antropologe: »Odkar obstaja turizem, se zahtevnejši turisti nočejo imenovati turisti. Rajši so popotniki ali raziskovalci, intimno pa se radi prepoznavajo tudi pod bolj nenavadnimi oznakami, na primer nomadi« (Baskar, 2000: 55). Baskar razlaga, da se z omalovaževanjem turistov v času množičnega turizma pojavlja težnja po njihovi redukciji na zgolj eno, tisto najbolj "vulgarno" vrsto – na turista, ki potuje "v paketu" in je s tem obsojen na ogledovanje sveta v čredici sebi enakih pod pastirsko palico turističnega vodiča. »Zahtevnejše in samostojnejše prakse turizma so postale znamenje razlikovanja in se prekrstile v popotništvo« (ibid.).

5. 3. Potovanje kot komponenta življenjskega sloga

V sodobni postmoderne družbi, ki ji vladata princip potrošnje na vseh področjih in s tem zadovoljevanje novo porajajočih, pogosto pa tudi vnaprej predvidenih (trendovsko določenih) želja, ne moremo obiti tudi koncepta življenjskega sloga. »Postmoderna družba postavlja v ospredje posameznika, njegove potrebe, želje in fantazije. Stimulira njegovo domišljijo in mu poskuša ustreči, še preden se ta spomni svojih želja« (Ule v Bizjak, 2000: 27). Življenjski slog je prav otrok te družbe izobilja informacij in raznovrstnega tržišča, v kateri se brišejo meje tradicionalnih struktur družbene diferenciacije (razredi, sloji), ker se čedalje bolj pojavljajo horizontalne strukture razlikovanja ali tako imenovani specifični življenjski slogi (glej Kurdija, 1996: 10-11).

Horizontalne strukture razlikovanja temeljijo na spremenjenemu dojemaju kapitala, prevrednotenju materialne kulture. »Objektom kot produktom oziroma dobrinam se pripisuje socialna in kulturna vrednost, ne samo ekonomska vrednost« (Bizjak, 2000: 8). Bizjakova to nadalje razdela z ugotovitvijo, da so življenjski slogi »različni načini uporabe, razumevanja, presojanja produktov materialne kulture. Pomembna je simbolična vrednost teh produktov, to je kaj ti produkti predstavljajo s svojo identiteto« (ibid.). Kurdija, ko govori o distinktivnosti in simbolni moči, razdela težnjo posameznikov v sodobnem stratifikacijskem sistemu po afirmaciji simbolne moči, ki izvira iz simbolnega kapitala: izobrazbe, statusno uveljavljene pozicije, ugleda, profesionalizacije, kulturnih in drugih vrst kompetenc (Kurdija, 1996: 10-11).

Tako posamezniki v sodobni potrošniški kulturi preiščeno oblikujejo svoj življenjski slog, skozi katerega izražajo svojo osebnost. Ta se zrcali v načinu izbire določenih proizvodov, obleke, aktivnosti, doživetij, pojavnosti in telesnih odlik. »Moderni posameznik se v potrošniški kulturi zaveda, da se ne izraža samo s tem, kako je oblečen, ampak tudi s svojim stanovanjem, pohištvo, dekorativnimi izdelki, avtomobilom in drugimi načini obnašanja« (Bizjak, 2000: 20). Dandanes je življenjski slog torej prvotno v službi grajenja lastne identitete, šele v drugem planu lahko govorimo o tipičnem potrošniškem obnašanju. »Življenjski slog je pomemben za samopodobo posameznika in daje smisel osebni biografiji. Zajema vsak trenutek posameznikovega časa in vse sfere njegovega življenja ...« (Greenwood v Bizjak, 2000: 11).

S postmoderno prekinitvijo pojmovanja družbe kot totalne, zedinjene in povezane kolektivitete, ter definiranja posameznikovega delovanja s strani neke družbene skupine, ki ji je pripadal (na primer razred ali sloj), so v moderni družbi začele nastajati nove družbene identitete in se izoblikovati številni življenjski slogi. Ti so vtirali pot posameznikovi domišljiji in kreativnosti. V moderni potrošniški družbi lahko vsakdo, ki obvlada "know-how", izrazi svojo osebnost.

Toda vse te družbeno-kulturne spremembe, ki so rezultirale tudi v oblikovanju življenjskih slogov kot kategoriji za individuacijo in diferenciacijo posameznika, torej promoviranje njegove enkratnosti in neponovljivosti, niso nujno napredek v smislu družbene sprave in zabrisanju družbene stratifikacije. Družbene neenakosti in konflikti še vedno obstajajo, se po

mnenju Kurdije organizirajo v drugačnih segmentih kot je razred, okrog drugih družbeno-kulturno posredovanih osi, kot so etničnost, religija, spolne delitve, moralno politične opredelitve, stilizacija življenja, potrošniške prakse, estetizacija (Kurdija v Bizjak, 2000: 13). Kurdija opozarja na zgolj navideznost idiličnosti (post)moderne sociokulturnega ambienta:

»Življenjski stil je pogosto instrumentaliziran v smislu simbolnih bojev: med posamezniki v sodobni družbi prihaja do "bojev" na simbolni ravni. Pomembno je, s kakšno količino simbolne moči razpolaga posameznik, saj se na podlagi te značilno različno diferencira od drugih v družbi. Višja izobrazba, boljša statusna pozicija, večji ugled, večja količina informacij, ... ves ta simbolni kapital doprinaša k večji simbolni moči in ga uvršča "višje" v horizontalno razumljenem stratifikacijskem sistemu« (ibid.).

Torej se ni v smislu družbene neenakosti nič kaj spremenilo – če je bilo prej merilo (ne)enakosti ekonomski kapital, je zdaj njegovo mesto zamenjal simbolni. S tem pa prihajajo v ospredje tudi prakse prostega časa, saj imajo te v moderni družbi glavno funkcijo razlikovanja med posamezniki – namreč če že govorimo o simbolnem kapitalu, je danes bogat tisti, ki ima relativno dosti prostega časa na razpolago za prakticanje svojega življenjskega sloga. In za potovanje je potrebno imeti prosti čas, obenem pa ne moremo zanemariti vloge denarja, saj je poleg prostega časa eden izmed osnovnih pogojev, da sploh lahko gremo na pot.

5. 3. 1. Pomembnost prostega časa

»Posameznik oblikuje svoj lasten življenjski slog na podlagi pristočasnih dejavnosti, torej na podlagi tega, kar počne v prostem času, to je takrat, ko ne opravlja plačanega dela« (Bizjak, 2000: 25).

Tako sfera prostega časa kot sfera dela sta za posameznika obe pomembni, saj se v obeh oblikujejo tiste posebnosti, ki kažejo na specifičen okus in smisel za življenjski slog, in pomembno vplivajo na izoblikovanje in ohranjanje njegove identitete: »Če se je v moderni družbi identiteta oblikovala na podlagi poklica in posameznikove funkcije v javni sferi, potem je za postmoderno družbo značilno, da se življenjski slogi oblikujejo glede na prosti čas, videz, imidž in potrošnjo« (Bizjak, 2000: 26).

Večinska težnja (post)modernih posameznikov se je tudi preusmerila iz hlepenja po čimvečji akumulaciji materialnih dobrin k doseganju zadovoljivega dohodka v smislu preživetja in zadovoljevanja svojih prostočasnih aktivnosti. Te namreč posamezniku predstavljajo »dobre stvari v življenju, kot so: užitek, druženje, samorazvoj, kreativnost, sprostitvev« (ibid.: 27). Bizjakova citira Gylptisa, ki podaja tri osnovne definicije pojma prostega časa:

- prva definicija razlaga pojem prostega časa kot čas, ki je posamezniku ostal na razpolago po tem, ko je že opravil vse potrebne življenjske nujnosti. Ta definicija ima negativno konotacijo, saj gre za čas, ki ostane na razpolago posamezniku po že zadovoljenih potrebah glede spanja, dela in drugih osnovnih potrebah;
- druga definicija, ki je bolj pozitivna, določa, da gre pri prostem času za točno določene tipe aktivnosti, ki zagotavljajo sprostitvev in okrevanje ter odtegnejo pozornost stran od vsakdanjika, hkrati pa omogočajo socialno in osebno izpolnitev. Gre za aktivnosti, ki se popolnoma razlikujejo od delovnih, družinskih in socialnih obveznosti. To so prostovoljno izbrane aktivnosti;
- tretji pristop združuje prvine prvih dveh trditev ter dodaja subjektivno dimenzijo kot odločilno dimenzijo prostega časa. Poudarja razliko med objektivnim in subjektivnim prostim časom, pri čemer objektivna svoboda pomeni, da sicer posameznik ima na razpolago čas, ampak se počuti subjektivno obvezan, da mora opraviti določene aktivnosti, kot so obisk pri sorodnikih, piknik za otroke, vrtnarjenje ipd. O prostem času torej govorimo, ko je oseba prosta in ni podvržena nobenim eksternim zahtevam – v celoti kontrolira lastno situacijo.

Iz slednjega izhaja interindividualno razlikovanje prostega časa: različnim posameznikom različno pomeni, saj specifična aktivnost eni osebi prinaša zadovoljstvo, drugi pa ne. Podobno lahko rečemo za samo potovanje – namreč ni nujno potovati, da bi prišli do samoaktualizacije in osebne rasti. To lahko dosežemo tudi s pomočjo drugih sredstev. Jaz govorim o potovanju kot eni izmed alternativ, zame osebno še najbolj optimalni. Namreč, kot sem omenila že v uvodu, je moja teza, da predstavlja potovanje eno izmed tehnik sebstva (ne pa edino), ki zaradi konstantne izpostavljenosti različnim dražljajem okolja omogoča hitrejše rezultate: soočanje s samim seboj, z nezavednimi vsebinami svoje duševnosti, in nas prisili v spreminjanje.

5. 4. Zakaj ljudje potujemo?

»Bistveno je, da čutim v sebi, bodisi na jeziku ali v podplatih, trzati življenje, da je moja duša gibka in se lahko s sto domišljjskimi igrami prikrade v sto oblik, v župnike in popotnike, v kuharice in morilce, v otroke in živali, predvsem v ptiče, pa tudi drevesa, to je bistveno, to hočem in to potrebujem za življenje. In če bi nekoč vsega tega nič več ne bilo in bi moral živeti samo še v tako imenovani »resničnosti«, tedaj bi raje umrl« (Hesse, 1999: 36).

Webrova razlaga, da ljudi spravijo na pot najrazličnejši dejavniki, ki niso nujno smisljeni, to je da jih poganja kakšen konkreten, oprijemljiv razlog: »Motivacija za potovanje je lahko tako beg kot iskanje, je rezultat različnih dejavnikov. Popotniki večkrat bežijo od monotonije vsakdanjega življenja, službe, odločitev o karieri, poroke in podobnih obveznosti. So na eni od življenjskih prelomnic. Nekateri so ravno končali šolanje, drugi so vmes med eno in drugo službo, tretji nočejo zamuditi "zadnje" priložnosti, preden se "ustalijo", četrti se ne morejo odločiti, kaj bi počeli v prihodnosti (v smislu: »potovanje ti da neomejen čas za razmišljanje«), peti ne vedo več, zakaj so šli na pot ...« (Weber, 1997: 31).

Tako je o tem, kaj različne ljudi spravi na pot, napisala Webrova, k čemer nimam kaj dosti dodajati, razen poudarkov – na primer izpostavila bi željo (k duhovni in osebni rasti usmerjenih) posameznikov, da se spremenijo, da pridobijo nova (spo)znanja ali potrdijo/ovržejo že obstoječa. Predvsem bi postavila v ospredje odprtost, senzibilnost ljudi, ki gredo na pot, saj naj bi bila slednja sama po sebi prelomnica – neke vrste iniciacija³⁸.

Čomić omenja več avtorjev, ki so se poglobili v analizo motivov za potovanje, pri čemer se mi zdita zanimivi predvsem dve razdelavi potovanjskih motivov: J. Krippendorfa ter R. C. Milla in A. M. Morrisonova (Čomić, 1990: 9):

³⁸ "Iniciacijski obred, ki ga najdemo v plemenskih skupnostih ali pa v kompleksnejših družbah, [...] novincu omogoči "obredni prehod" iz enega v drugo življenjsko obdobje, naj si bo iz zgodnjega v pozno otroštvo, iz zgodnje v pozno mladost ali kasneje v zrelost. [...] V manj kompleksnih plemenskih družbah mladenič prestopi v obdobje odraslosti in v kolektivno plemensko identiteto z obredom iniciacije, ki jo največkrat izvršijo z obrezovanjem (simbolnim žrtvovanjem)" (Jung, 2002: 132-133).

Krippendorff omenja naslednje osnovne turistične motive:

- **dopust ter obnova telesnih in duševnih moči**, ki jih je posameznik porabil v vsakdanjem življenju;
- **kompensacija**: potovanje naj bi nadoknadilo, kar človek pogreša in česar se odreka v vsakdanjem življenju; posameznik išče protiutež enostranskim zahtevam delovnega okolja;
- **beg**: potovanje je lahko beg iz resničnosti, množični beg iz vsakdanjika v namišljeno cesarstvo svobode ali beg od samega sebe;
- **komunikacija**: posameznik si prizadeva po vezi z ljudmi, kar bi ga odrešilo anonimnosti in osamljenosti v vsakdanjem življenju; potovanje je v tem smislu možnost vzpostavljanja novih kontaktov, skupnosti, človeške topline;
- **širjenje obzorij**: želja, da bi se nekaj naredilo za lastno izobrazbo, po doživetju drugih dežel in spoznavanju lokalnega prebivalstva, da se pridobi nove vtise;
- **svoboda in samopotrjevanje**: potovanje je oblika prostega časa, ki človeka najbolj osvobaja, ker zapušča okolje, v katerem vsak dan živi; potovanje je dvojna svoboda, saj posameznik ne dela in obenem ni doma;
- **odkrivanje in doživljanje samega sebe**³⁹: človek se zave lastne resničnosti prav tam, kjer je vse novo in neznano. Potovanje je možnost najdevanja poti do samega sebe;
- **sreča**: od potovanja se vedno pričakuje neka predstava sreče; tisti, ki potuje, stremi po tem, da uresniči življenjsko radost in srečo.

Mill in Morrison sta aplicirala Maslowovo teorijo potreb (v tabeli so našteje v prvem stolpcu) na turistično literaturo, ki povezuje motive za potovanje s posameznikovimi potrebami.

Tabela 2: Povezava med potrebami in motivi za potovanje na podlagi omemb turistične literature po Millu in Morrisonu (Čomić, 1990: 9-10).

³⁹ Predvsem zadnja dva motiva, označena z zeleno barvo, se mi zdita relevantna za temo mojega diplomskega dela – podrobneje ju bom razdelala 6. poglavju.

Potreba	Motiv	Reference v turistični literaturi
Psihološka	Relaksacija	Beg, počitek, sprostitiv, želja po soncu, telesna aktivnost, mentalna sprostitiv
Sigurnost	Varnost	Zdravje, rekreacija, biti aktiven in zdrav za prihodnost
Pripadnost	Ljubezen ⁴⁰	Družinska skupnost, izboljšanje odnosov s sorodniki, druženje, lajšanje družabnih stikov, ohranjanje osebnih zvez, interpersonalni odnosi, poreklo, etnični motivi, pokazati čustva do članov družine, ohranjati družabne stike
Spoštovanje	Uspeh, status	Prepričati sebe v lastno uspešnost, pokazati lastno pomembnost drugim, prestiž, družbeno priznanje, krepitev ega, poklic/posli, osebostni razvoj, status
Samorealizacija	Biti v skladu s svojo naravo	Samoraziskovanje in samoocenjevanje, odkrivanje sebe, zadovoljevanje notranjih želja
Znanje in razumevanje	Znanje	Kultura, izobrazba, stremenje po neobičajnem, zanimanje za

⁴⁰ V tej tabeli sem z zeleno barvo označila prav tako motive, relevantne za temo mojega diplomskega dela.

		tuje dežele
Estetika	Cenjenje lepote	Okolica, pajzaž

5. 4. 1. Prepričanost spoznanja in želja po spozna(va)nju

Baskar med motivi, ki ženejo današnje popotnike na pot, našteva najpogostejše, kot so: iskanje »še ne videnega«, »avtentičnega«; potrjevanje in samodokazovanje (preskus lastnih sposobnosti, askeza samoodrekanja, iniciacijsko potovanje) in »notranje potovanje« (Baskar 2000: 56).

Arendtova je bolj osredotočena in poudarja pomen prepričanosti spoznanja, doživetja iz prve roke: »Za spoznavanje in približevanje resnici ni nič bolj nezanesljivega kot pasivno opazovanje ali gola kontemplacija. Da bi bili prepričani, se moramo prepričati, in da bi vedeli, moramo delovati. Do prepričanosti spoznanja pridemo le, če sta izpolnjena dva pogoja: prvič, da se spoznanje nanaša na to, kar je človek sam naredil, in drugič, da je spoznanje bilo take narave, da se ga je dalo testirati le z nadaljnim delovanjem« (Arendt, 1991: 234).

Po drugi strani pa je Baskar do teze, da potovanja »širijo obzorja«, odpravljajo predsodke in razkrajajo stereotipe, zadržan, saj meni, da imajo potovanja navedene učinke le izjemoma: »[...] le pri tistih ljudeh, ki si sami dejavno prizadevajo za njimi in bi do teh rezultatov prišli tudi, če ne bi nikdar zapustili doma, le da bi jih tedaj dosegli težje ali v manjši meri« (ibid.: 57). Za preostale, po Baskarjevem mnenju, velja, da si na potovanjih predsodke in stereotipe utrjujejo, »in sicer zato, ker se jim predsodki in stereotipi na vsakem koraku potrjujejo« (ibid.).

Ostan, ko govori o smislu potovanja, začne z razlagami, kaj po njegovem smisel potovanja ni, pri čemer takoj zavrne pogost pojav, da pridemo od drugod nazaj "domov" in nergamo, češ kako je "tam" vse lepo. »Lažje je že, če je ta "nezadovoljna" zavest vzpodbuda za to, da v lasten svetu skuša (posameznik) kaj spremeniti na bolje, pa tudi, da iz perspektive oddaljene dežele lasten prostor presoja z bolj objektivnimi merili. In da lahko nekdo na poti, na katero ga je povabil notranji klic, jasno ugleda svoj življenjski po-klic« (Ostan, 2000: 104). Smisel

potovanja povzame z mislijo: »Potujemo, da bi se naša večna hrepenenja iskanja na poteh življenja presnavljala v trajna najdevanja smisla« (ibid.: 105).

5. 4. 1. 1. Sodobno potovanje kot podaljšek nekdanjih romarskih poti

Jakob trdi, da je človek po svoji naravi popotnik, »ker je živo bitje, ki je sposobno premikanja po prostoru in času: ker je sposoben hrepenenja, načrtovanja in refleksije, ker je sposoben celo presepati svoja izkustva, zmore potovanje tako navznoter kot navzven – tako sinhrono kot diahrono« (Jakob, 2000: 71). Jakob meni, da posameznik potuje iz notranje potrebe preseganja samega sebe in vzpostavljanja odnosa z nekom oziroma nečim izven sebe. V takem primeru se, nadaljuje Jakob, človek uresničuje kot homo religiosus⁴¹, »kot človek, ki je odprt, iščoč, sprašujoč in hvaležen« (ibid.). To idejo nadgradi s trditvijo, da takšno potovanje, ki je v bistvu neko versko dogajanje, imenujemo romanje:

»Podobna romanja s sorodnimi obredi in nameni, ko se odpravi človek na pot, da bi na svetem kraju, v posvečenem času, prek svetih oseb in znamenj dobil stik s svetim kot takim, z božansko transcendenco, in da bi izkusil, kako se to obrača k njemu in mu pomaga, da bi našel spravo s svojim življenjem in s svojo usodo in bi se potem z novo božansko močjo vrnil v svoje vsakdanje življenje – to srečujemo praktično v vseh verstvih« (Jakob, 2000: 71).

Ta ugotovitev se lahko po svoji pomenski plati navezuje na praktično vsako popotovanje in popotnika, ki gre na pot z namenom se notranje obogatiti, ne zgolj verniku kot takemu. Seveda pa lahko pojem verovanja raztegnemo na poljubno razlago ...

Jakobovo razmišljanje o romarju (popotniku):

»Iti na romanje pomeni bivati nekaj časa "drugje", kjer ni vsakdanjosti. Na romanju smo "nezasedeni" in postanemo "razpoložljivi" za "duhovne višine" in "širine". "Izkoreninjenje" in "razselitev", ki ga romanje povzroči, nam pomaga k temu. Tudi romarski čas je *kairos* (čas milosti), ker nas iztrga iz brneče vsakdanjosti, polne suženjskega ritma, vezanega na predmete. Posebnost v času romanja in bivanja na romarskem kraju pa predstavlja notranje doživljanje ali "harmonizacija" človeka: doživljanje edinosti v različnosti v zbiranju vseh rodov, jezikov, ljudstev in narodov, doživljanja odprtosti za druge, doživljanje svobode in

⁴¹ Latinska beseda *relegere* in izpeljanka iz nje *religio* pomeni znova in znova iskati, zbirati, premišljevati, združiti, skleniti, povezati (Jakob, 2000: 71).

prostosti – vse to pa nas na poseben način povezuje tudi z odsotnimi, njihovimi priporočili in občutenjem navezanosti nanje« (Jakob, 2000: 73).

Podobno Gogala razloge za potovanje umešča v čase množičnega romanja:

»Ponj moramo v čase [...], ko so najbolj množično obliko popotništva predstavljali romarji. Sodeč po cilju se takratna potovanja niso kaj bistveno razlikovala od današnjih [...] Cilj je bil torej enak, razlika je ležala na sami poti. Na tej je bil popotnik preteklosti prepuščen vsem mogočim nevarnostim, ki mu jih je ponujala narava, ter gostoljubju ali negostoljubju ljudi [...] To je bilo popotništvo grobih zunanjih oblik, pota in stresa, ki je utonilo takoj, ko jim je sredi 19. stoletja svoje usluge ponudil javni transport [...]« (Gogala, 2002: 20).

Po tem uvodnem nizanju okoliščin doda še svojo razlago, zakaj se je romanje sploh razvilo:

»Pa vendarle je bilo to popotništvo vsebinsko veliko bolj polno kot vse poznejše oblike, ki so ga nasledile. Uresničevalo je svoje temeljno poslanstvo in pod pretvezo oddaljenega cilja človeka odreševalo tistega bremena, ki mu ga novodobno popotništvo tehnologiji navkljub v glavnem ne zmore več, pa čeprav sodobni popotnik po njem hrepeni prav tako, kot je pred stoletji romar. [...] V pravem romanju je neprimerno bolj od cilja bistvena pot [...] Ne zunanji, na pot nas odpelje notranji klic in tako tudi dom, ki ga želimo zapustiti, v resnici ni naš dom iz malte in zidakov, marveč naš mentalni dom, sestavljen iz mentalnih konceptov, v katerih delujemo in iz katerih si tako želimo pobegniti [...]« (Gogala 2002: 20).

6. VPLIV POTOVANJA NA IDENTITETO

»Večje kot je zavedanje samega sebe, večje je zavedanje sveta in nasprotno [...] Izguba lastnega sebstva pomeni izgubo lastnega sveta in nasprotno« (May, 1980: 197).

"Last but not least" vidim končni cilj vseh možnih potovanj v najdevanju notranje harmonije, miru s samim sabo, kot svojstveno stanje konstantnega zadovoljstva s tem, kar si, in v kar se spreminjaš oziroma, kot je to Peter Marshall ubesedil: »Moj namen na Zemlji je ta, da telo, misli in duha spravim med seboj – le tako bom lahko realiziral do maksimuma svoje potenciale kot celostna oseba [...] Modri ljudje hodijo vštric z evolucijo vseh stvari in se odzivajo na spremembe okoli sebe, jahajo veter. Temu jaz pravim stanje samoharmoničnosti« (Marshall, 1998: 46).

V tem poglavju bom navedla možne vplive potovanja na posamezniko identiteto, ki pokrivajo področja od samoaktualizacije in samospoznavanja, učenja in osebnostne rasti ter razumevanja potovanja kot radosti do življenja do potovanja kot najdevanja smisla. Še posebej zanimivo se mi zdi podpoglavje o simboliki v povezavi z motivom potovanja, saj nakazuje, da smo ljudje še vedno, vsej racionalnosti navkljub, dovzetni za simbolni odnos do sveta, ki nas obkroža.

6. 1. Samoaktualizacija, samospoznavanje ali samo-utvara

Bizjakova citira Richarda in Kirbyja, ki trdita, da ima vsak posameznik težnjo po samoaktualizaciji, osebnostni rasti: »To pomeni, da se vse osebnostne sposobnosti razvijajo na tak način, ki je najprimernejši za vzdrževanje in napredovanje osebnosti. Cilj samoaktualizacije ne pomeni nujno samo zadovoljevanje telesnih, materialnih ali družbenih potreb, ampak tudi potrebo po neodvisnosti in samoodločanju (Bizjak, 2000: 19). Oboje implicira tudi stanje, ko se ne čutimo vezane ne na družbeno-kulturno pogojene običaje in navade ne na predpisane vloge; skratka, ko smo odvisni sami od sebe, kar je po eni strani velika odgovornost, po drugi pa daje občutek svobode. To pa omogoča prostorska-časovna nevezanost, kar potovanje je. Obenem pa odvisnost le od sebe, ko se moraš sam odločati, omogoča tudi daljše in pogostejše dialoge s samim seboj, vpogled vase, ki ga v običajnih (manj stimulativnih) situacijah redko dosežemo. »Radi bi spoznali temeljna vodila, ki so enaka vsem duhovnim smerem, in se sami odločali o tem, katere korake bomo ubirali« (Bloom, 1997: 9).

Spet nekateri, kot Arendtova, izpostavljajo vprašanje, če si delamo samo utvare, ko verjamemo, da bomo lahko kdaj do kraja spoznali same sebe. Mogoče nas zabava samo misel, da to počenjamo, in da ob temu, denimo znanstveno, prihajamo do spoznanj, ki nam ponujajo vpogled v neko statistično določeno in dokazano vzročno-posledično obnašanje. To znanstveno preverjanje pa ni nujno pravilo za delovanje in reagiranje človeka nasploh. Še posebej, kar zadeva njegova emotivno stran. Kot se je Arendtova v knjigi *Vita Activa* izrazila: »Zelo blizu neverjetnega je, da bi lahko mi, ki imamo moč spoznati, določiti in definirati naravno bit vseh stvari okoli nas, kadar koli isto naredili s sabo; to bi bilo kot preskakovanje lastne sence« (Arendt, 1991: 13). Tudi Tomc poudarja pomen priučenosti in naučenost doživljanja materialnih stvari okoli nas – neke stvari na primer vidimo kot take, ker smo jih naučeni tako percepirati, spet kdo drug (z drugačnim družbeno-kulturnim kodom) bo iste stvari čisto drugače doživljal: » ... Za vid je praktično nemogoče reči, kje se konča biologija (fizičnih možganov) in začne kultura (nezavedne duševnosti)« (Tomc, 1996: 9). Torej antropološka teoretična premisa opazovanja z udeležbo je kar trd oreh v praksi, saj nam že pomembni drugi od malih nog oblikujejo nezaveden kulturni repertoar moralnih sodb, »habitualizirana čustvena stanja«, kar se odraža v naših odnosih z drugimi (glej Tomc, 1996: 9).

Kljub vsemu pa lahko skozi "kontemplacijo" stvari – naključij in malenkosti, ki jih opazimo na poti, prej kot doma - okoli sebe pridemo do čistega estetskega užitka, ki nas na duhovni ravni izpolni. Pri tem pa ni pomembno vedeti, zakaj nas je nekaj izpolnilo, pomembno je samo prepuščanje užitku doživljanja. »Čisto gledanje, opazovanje, ki ga ne skali iskanje smisla ali hotena usmerjenost, samozadostno urjenje oči, ušes, nosu, tipa, to je raj, po katerem čutimo občutljivejši med nami globoko domotožje, in kateremu se lahko najboljše in najčisteje približamo edinole na potovanju« (Hesse, 1997: 66).

S tem želim poudariti, da se mi ne zdi pomembno vse okoli nas secirati in po sili opredalčkati ter opremiti z nalepkami, ki povedo, kaj to je in kako se uporablja. Bolj blizu življenja samega je ga živeti v vsej mnogoterosti njegovih pojavnih oblik, ga doživljati v danem trenutku in se prepuščati užitku brez odvečnih vprašanj in razlag. To je bolj poetično ubesedil Hesse, ko pravi, da se s tem ne odpovedujemo sebi, ampak se s tem le še bolj potrjujemo: »Prepričan

sem, da to, k čemur stremi estetični nagon⁴², nikakor ni naše odpovedovanje samim sebi, temveč odpovedovanje našim slabšim instinktom in navadam, in potrjevanje najboljšega v nas, potrditev naše skrite vere v človeškega duha« (Hesse, 1997: 67).

6. 2. Potovanje kot učenje in osebna rast

Vsako potovanje je vsekakor tudi odkrivanje – novih, nepoznanih običajev, nam nenavadnih ljudi, čisto novih pokrajin, ipd. Vse to se nas dotakne – bodisi, ker smo šli na pot s tako željo (po spremembi in refleksiji) bodisi ker nam različni kraji in različni ljudje ponujajo (tudi brez naše izrecne želje) popolnoma drugačne vpoglede v realnost, kar nam da misliti in spodbudi redeterminiranje resničnosti, kakršno smo do takrat poznali. To je dober začetek za nikoli konč(a)no pot – osebno rast.

Tako lahko simboliko potovanja razumemo kot željo po notranji spremembi: »Pojem potovanja kot duhovnega napredka srečujemo na različnih koncih sveta ... Potovanje izraža globoko željo po notranji spremembi; potrebo po novih izkušnjah, bolj kot po spremembi okolja« (Chevalier in Gheerbrant, 1983: 545). Lahko pa potovanje razumemo tudi - z drugimi besedami – kot proces učenja, ki je obenem tudi proces osebne rasti: »Procesov učenja pravzaprav ne moremo ločiti od procesa osebne rasti. V svojem okolju posameznik pridobiva, selekcionira in interpretira informacije, ki mu pomagajo razumeti svet in samega sebe ter umestiti sebe v ta svet« (Brečko, 1998: 19).

Podobno posameznik počne tudi v tujem okolju, izven lastnih socialno-kulturnih vzorcev; v tuji situaciji je posameznik celo bolj odprt za nova znanja in nove informacije, saj ni nujno pod bremenom socialno-kulturnih kodov družbe, ki ji pripada, in njenega načina razmišljanja. Potovanja in srečanje z novimi, drugačnimi kulturami nam dajo možnost uiti determiniranosti okolja, od koder prihajamo, obenem pa »iti ven iz sebe« – sposobnost samopreseganja, vzgoje samega sebe oziroma odkrivanje ali ponoven zapis svojega socialnega jaza⁴³. »Vzgoja kot samopreseganje je kvalitativen proces in pomeni izpopolnjevanje samega sebe, ki nujno

⁴² Estetični nagon se pri Hesseju manifestira v občudovanju malih, na videz nepomembnih stvari; ima svojo vrednost, ker si vzameš čas, da uživaš ob lepotah, ki so posejane okoli tebe, pa se jih ponavadi sploh ne zavedeš (glej Hesse, 1997)

⁴³ glej str. 4 (razlaga socialne identitete)

vključuje negacijo in odstopanje od starega. Pomeni pridobivanje novih zmožnosti in preseganje starih, kar se kaže v stalni pripravljenosti na tveganje in sprejemanje novih izzivov« (ibid.).

Tako posameznika potovanje tudi obogati, ker se skozi množstvo informacij, s katerimi je bombardiran, orientira po lastnem kompasu (tu podrazumevam take posameznike, ki z željo po samouresničitvi in na podlagi samopreseje poskušajo preseči vrednostne sheme svoje kulture), sam selekcionira in vrednoti dražljaje, s katerimi je soočen. Obenem pa je zgolj opazovalec, ne sodnik, in se zaveda, da je kultura, iz katere izhaja, le del celote, nikakor pa superiorna drugim. Do svoje etnične (narodne) identitete razvije distančen odnos (še vedno pa jo sprejema) oziroma po mnenju Lukšič-Hacinove obliko nadidentitete – kozmopolitizem.⁴⁴ To pa pripomore tudi k bolj tolerantnemu odnosu do drugih in drugačnih, saj »prav od načina zaznavanja sveta in razumevanja svoje vloge v svetu je odvisna smer in intenzivnost človekovega delovanja ter načini vedenja v posameznih situacijah in posameznih življenjskih okoljih« (Brečko, 1998: 19).

V potovanju kot učenju zavzema tudi pomembno mesto prilagajanje danim in spremenljivim okoliščinam oziroma sposobnost čim hitrejših reakcij – kar je navsezadnje tudi pomembno v vseh življenjskih situacijah nasploh. Jung to navaja z mislijo, da ne obstajajo take spremembe, ki bi veljale brezpogojno in za dolgo časa, ampak da je treba življenje vedno znova osvajati (glej Jung: 1984: 149).

Pomembnost (kontinuiranega) učenja in spoznavanja pa lahko dojamemo povsem praktično v vsakdanjih življenjskih situacijah, predvsem ko gre za odločanje o pomembnih stvareh – znanje omogoča širši pogled na stvari: »Učenje omogoča posameznikom, da sami oblikujejo svoje življenje in polno realizirajo svoje potenciale. Odreši jih vpliva šarlatanov, voditeljev, šefov, strokovnjakov in vseh tistih, ki arogantno trdijo, da vedo več [...] Pomaga jim, da kreativno ocenijo realnost in delujejo v njej [...] Učenje je konstanten in kontinuiran proces v življenju človeka ... « (Marshall, 1998: 219).

⁴⁴ Več o Lukšič Hacinovi razlagi kozmopolitizma na str. 10.

6. 2. 1. Potovanje kot tehnika psihološke preobrazbe

Bloom meni, da je možno doseči psihološko preobrazbo na več načinov – razlaga deset tehnik: meditacija, molitev, pokrajina in narava, gospodinjstvo in vsakdanja joga, ritual in obred, umetnost, sveto gibanje, spolnost in medsebojni odnosi, psihadelične droge, guruji in karizma (glej Bloom, 1997: 62-77).

Prav skozi psihološko preobrazbo pa pridemo tudi do duhovne rasti. Za temo moje diplomske naloge je tako od zgoraj naštetih pomembna kategorija pokrajine in narave. Različne pokrajine imajo svojo energijo, vibracije, celo zgodovino dogodkov in misli, vtakano v zrak ... in to na nek nezaveden način začutimo, kar spodbudi notranje spreminjanje.

Bistvo tega spreminjanja (osebne preobrazbe) pa je po Bloomovo »proces, s pomočjo katerega se jedro naše osebnosti ali naš resnični notranji jaz polno utelesi in izrazi« (ibid.: 81).

Podobno lahko razumemo Mandićino razlaganje "izbire prave poti, da bi prišli k določenemu cilju". Mandićeva namreč pojmuje osebnost kot dinamično tvorbo, ki ustreza pravilom kibernetike: »Kibernetika nam je pomagala gledati na osebnost kot na vesoljsko ladjo, usmerjeno k svoji skupini zvezd, ki organizira nadzor in vsakodnevne korekcije svojega potovanja, da bi prišla tam, kamor je namenjena.« To misel razvije: »Po sistemskem principu ekvifinalnosti lahko isti cilj dosežemo po različnih poteh z različnih začetnih točk« (ibid.: 17). Pri tem se ji zdi pomembno, da uberemo pravo pot, če želimo postati zrela osebnost⁴⁵: »Korenita sprememba zahteva spremembo ciljev disfunkcionalnega obnašanja, ta pa je tesno povezana s spremembo osnovnih vrednostnih premis, na katerih se je oblikovala osebnost« (ibid.).

⁴⁵ Merila o tem, kaj je (ne)normalna, (ne)zdrava ali (ne)zrela osebnost se precej razlikujejo od družbe do družbe ter od kulture do kulture, so relativna in spremenljiva ter v veliki meri odvisna od družbenih pojmovanj. Po Musku naj bi v naši zahodni družbi za zrelo osebnost bil značilen "realističen, stvaren, konstruktiven, a tudi ustvarjalno kritičen odnos do stvarnosti, sebe in drugih. Zanj naj bi bila značilna težnja po samoizpopolnjevanju in po vsestranskem razvoju svojih zmožnosti, pa tudi zmožnost življenjskega načrtovanja, postavljanja življenjskih ciljev ter ravnanja v skladu s temi cilji. Neogibna značilnost zrele osebnosti je tudi pozitiven, solidaren odnos do soljudi. [...] Osebnostna zrelost pa ne pomeni hkrati tudi življenja brez konfliktov, težav in problemov. Pač pa se zrelost kaže v tem, da znamo razumeti težave in konflikte ter jih uspešno reševati" (Musek, 1984: 107).

Kot prej navedeni Bloom, tudi ona ugotavlja, da (poleg psihoterapije) obstajajo še drugi mediatorji, ki imajo moč spremeniti človeka: »Religija, umetnost, znanost, ljubezen in stres pogosto spreminjajo ljudi« (ibid.: 12). Potovanje bi v tem primeru uvrstila pod stres, saj nove situacije, novi dražljaji, potreba po odzivu in spreminjanje, ki jih od nas terja drugačno okolje in ljudje nedvomno povzročajo stres.

Mandićeva razpravlja tudi o naravi človeka in evoluciji miselnosti v smeri želje po spreminjanju samih sebe: »Ljudje so si najprej postavili za cilj spoznati same sebe, potem so želeli spoznati svojo osebnost in obnašanje, sledili so poskusi razlaganja samih sebe, in danes vse pogosteje vztrajajo pri tem, da bi se spremnili« (Mandić, 1989: 6).

6. 3. Potovanje kot radost do življenja

Gibanje v in po prostoru nam poleg osebne rasti lahko pomeni tudi in zgolj radost do življenja, uživanje v mnogoterosti stvarstva, v ljudeh in pojavih, s katerimi pridemo v stik, pripomore k občutku svobode in brezskrbnosti – tudi če je le beg pred resničnostjo.

Rollo May tako govori o pomembnosti – relevantni skorajda že za samo zdravje - širjenja zavesti, doživljanja novih dražljajev: »Videli smo, da nekonstruktivna tesnoba nastaja zaradi ožanja zavesti pri posamezniku. Zaradi tega je širjenje zavesti osnovnega pomena pri reševanju problemov tesnobe« (May, 1980: 63).

Erich Fromm govori o ljubezni do življenja, neodvisnosti in zmagi nad narcizmom (ljubezni do človeka), ki oblikujejo "sindrom rasti", ki je nasprotje sindromu propada, ki ga sestavljajo ljubezen do smrti, incestna simbioza in zločesti narcizem (Fromm, 1987).

Ljubezen do življenja – biofilna usmeritev – se po Frommu odraža v celotnem načinu bivanja: »Kaže se v telesnih pojavih osebe, v njenih čustvih, mislih, kretnjah; biofilna usmeritev se kaže v celotnem človeku. Najbolj prvinska oblika te usmeritve se pri vseh živih bitjih kaže v težnji, da žive« (Fromm, 1987: 35). Fromm še naprej razdela težnjo po ohranitvi življenja (ki je en od pogojev za rast) s pomočjo druge lastnosti, nagona do življenja: »Živa snov kaže težnjo po integriranju in spajanju, nagiba se k zlivanju z različnimi nasprotnimi entitetami, da

bi rasla strukturirano« (ibid.). Kar je tudi eden od razlogov, zakaj potujemo – doživljanje drugačnosti:

»Poln razvoj biofilije najdemo v produktivni usmeritvi človeka. Osebo, ki do kraja ljubi življenje, privlačita življenje in rast, pa naj bo to kjerkoli [...] Takšna oseba se zna čuditi in raje vidi kaj novega, kot pa da najde varnost tistega, kar potrjuje že znano [...] Vidi celoto prej kot le dele [...] Želi oblikovati in vplivati z ljubeznijo, razumom, s svojim zgledom; ne s silo, ne s sekanjem stvari na kosce, ne z uradniškim postopkom administriranja človeku, kot da bi bil človek predmet« (Fromm, 1987: 37).

6. 3. 1. Občutek svobode

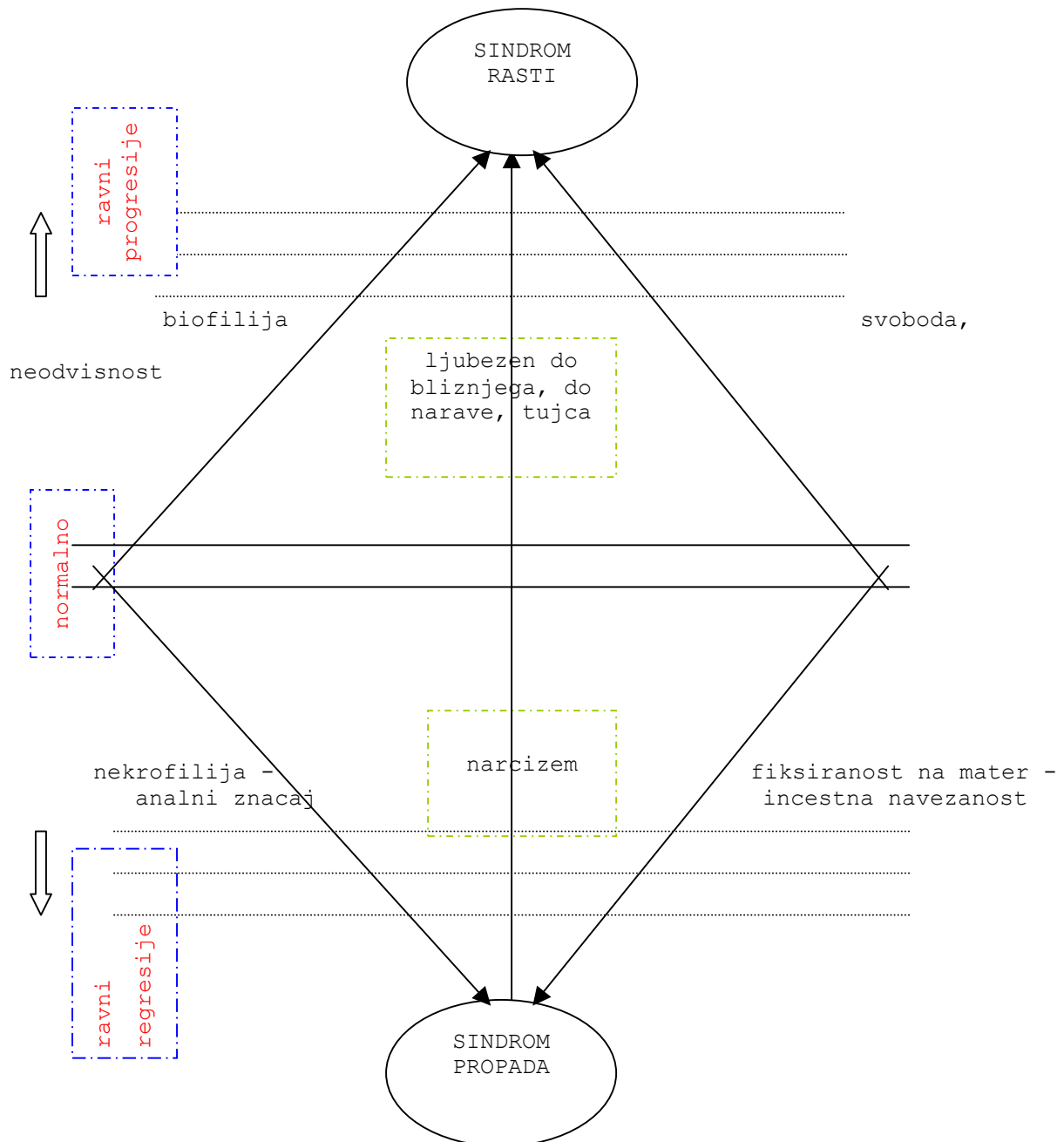
Radost do življenja se odraža tudi v občutku svobode, lahkotnosti, ki jo čutimo na poti, ko smo osvobojeni domačih družbeno-kulturnih vzorcev in pričakovanj. Pod pojmom svobode bom razmotrila predvsem svobodo pri izbiranju, kaj bomo počeli s svojim prostim časom (pri tem je zelo pomemben pojem prostega časa, ki sem ga podrobneje razložila v prejšnjem poglavju – torej imeti na razpolago prosti čas, kar je dandanes za tiste, ki morajo delati, da bi sploh preživeli, nekako pravi nematerialni kapital). Torej, osvobojenost od (tako ali drugače determiniranega) prostora in časa. Pri tem bom v prvi vrsti izpostavila zanimivo in zgovorno razmišljanje Hermanna Hesseja o umetnosti brezdelja, ki sicer sovpada z začetkom 20. stoletja, zato pa ni danes nič manj aktualno. Sledi prvi odstavek Poglavja iz umetniške higijene:

»Bolj ko se je tudi duhovno delo priličilo nasilnemu industrijskemu obratovanju brez tradicije in okusa, bolj ko sta se znanost in šola vneto potrudili, da bi nas oropali svobode in osebnosti, da bi nam že od otroštva vcepili kot ideal razmere vsiljenega, utrudljivega životarjenja brez oddiha, bolj je, poleg marsikaterih druge med staromodnimi umetnostmi, prišla v nemilost in iz navade in ob vrednost tudi umetnost brezdelja. Kakor da bi bili v njej sploh kdaj dosegli mojstrstvo! Do umetnosti prignano brezdelje so na Zahodu v vseh časih gojili le naivni diletantje« (Hesse, 1997: 7).

Fromm skozi pojem biofila in njegove etike deloma odpira tudi vprašanje svobode: »Biofilno vest motivira privlačnost k življenju in radosti; moralni napor sestoji iz krepitve tiste strani v sebi, ki ljubi življenje. To je razlog, da biofilik ne živi v očitkih in v občutkih krivde, ki sta

končno obe le obliki samouničenja in žalosti.« Ker biofilik misli dobro in dela dobro, je svoboden (Fromm, 1987: 37).

Slika 1: Frommova skica prikazuje ravni progresije, povezane z biofilno usmeritvijo (ljubeznijo do bližnjega, narave in tujca), in regresije, ki so povezane z narcizmom in nekrofilno, negativno usmeritvijo posameznika (Fromm, 1987: 101).



Fromm poudarja tudi pomen pozitivnega razumevanja svobode, pri čemer daje veliko veljavo posameznikovi zavzetosti in odgovornosti: »Končno je svoboda bistveni pogoj za razvoj biofilije. Vendar "svoboda od" političnih spon ni zadosten pogoj. Če naj razvijamo ljubezen do življenja, mora obstajati svoboda "za"; svoboda za ustvarjanje in za gradnjo, za pričakovanje in tveganje. Takšna svoboda zahteva, da je posameznik aktiven in odgovoren, ne pa suženj ali le sito zobato kolo v stroju« (Fromm, 1987: 42).

Po Frommovem mnenju človek po eni strani živi znotraj narave, podložen njenim poveljem in nesrečam, po drugi pa presega (transcendira) naravo, ker nima nezavedanja (nepreračunljivosti) živali, zaradi katere je žival del narave – kar živali omogoči, da je združena z naravo: »Človek se sooča z zastrašujočim spopadom, da je ujetnik narave, da pa je kljub temu v svojih mislih svoboden; da je del narave in vendar tako rekoč muha narave; da ne more živeti ne tu ne tam. Ta zavest o samemu sebi ga je naredila za tujca na zemlji, ločenega od vseh, samotnega in prestrašenega« (ibid.: 105). Po Frommovem mnenju je rešitev v tem, da človek najde enost, enotnost, pripadnost in harmonijo z in v naravi.

Musek podobno kot Fromm izpostavlja pomembnost avtonomne človekove dejavnosti, na podlagi katere človek uresničuje samega sebe in se osmišlja: »Človek je in vse bolj postaja gospodar lastne usode in lastnega razvoja, z lastno dejavnostjo uresničuje možno in presega doseženo, svobodno odloča in je odgovoren za takšno odločanje, v perspektiviteti svojega avtonomnega ravnanja lahko dojame lastno vrednost in dostojanstvo in odkrije smisel, za katerega je vredno živeti« (Musek, 1990: 80).

6. 4. Poti do smisla

»Samo v premikanju misli nimajo teže, ki bi me vlekla k tlom, in vendar so z zemljo povezane prav toliko kot z oblaki« (Weber, 1997: 5).

Eden od najpomembnejših vzgibov, ki ženejo posameznika na pot, je tudi »odkrivanje velike skrivnosti sveta in življenja«, kot iskanje smisla poimenuje Čomić (Čomić, 1990: 115). Ta skrivnost nam je v bistvu lahko dosegljiva tudi, če ne potujemo, ampak v prostorskem gibanju, skozi soočanje z različnimi ljudmi in kulturami, imamo več možnosti vzpostaviti stik z nezavednimi vsebinami svoje duševnosti, ki se v veliki meri odražajo skozi simbolno doživljanje prostora, kot bom nadalje razložila. Tako lahko razumemo potovanje kot nekakšen

osebni ritual posameznika, ki »zadeva človekovo osvoboditev od vsakršnega omejujočega bivanjskega vzorca na njegovi poti v višjo in zrelejšo stopnjo osebnostnega razvoja [...] v popolno uresničitev potenciala, ki ga premore naše sebstvo⁴⁶« (Jung, 2002: 151).

Kot sem že prej večkrat omenjala, poskušam prikazati potovanje kot eno izmed tehnik sebstva (Kurz), oblik survivalizma (Lasch), alternativnega življenjskega sloga (Stankovič) ali, enostavneje, najdevanja smisla v svetu, ki nam ta smisel vse bolj odteguje (paradoksalno je dejstvo, da pa se po drugi strani dandanes v najrazličnejših priročnikih ali skozi pridige samooklicanih duhovnih voditeljev ponuja množstvo "tisoč in enih" rešitev, kako osmisliti svoje bivanje). Mogoče fraza "back to the roots", nazaj h koreninam, zveni nekoliko prežvečeno, ampak se mi zdi, da ni niti toliko povlečena za lase. Če zgrešimo pravo pot, se je bolje vrniti nazaj na križišče in premisliti znova o tem, kam dalje. Tak začetek, kot bom poskušala nadalje razložiti, predstavlja tudi potovanje, če ga razumemo transcendentalno - skozi simboliko obredov in ritualov ter govorico prostora. Ker kamorkoli gremo, z nami nesemo naše projekcije prostora, naša dožemanja in podobe, smo v dialogu z okoljem: »Prostor, ki ga je popadla domišljija, ne more ostati brezbrizen prostor [...] Je doživet. In doživet ni v svoji dejanskosti, ampak z vsemi pristranskostmi domišljije« (Bachelard, 2001: 26).

6. 4. 1. Potovanje kot ritual in obred

*»Potovanja med drugim predstavljajo niz izkušenj, ki so predhodnice iniciacije ...«
(Chevalier in Gheerbrant, 1983: 545).*

Kot sem že omenila, je pomembna prvina iskanja smisla ali z drugačnimi besedami notranjega ravnovesja (po Jungu pomiritve konfliktnih prvin v svoji osebnosti) obred iniciacije, ki ga lahko izvajamo na različne načine. Mene zanima predvsem motiv potovanja kot »potovanje osvoboditve, odpovedi [tistemu, kar sem bil prej] in sprave [s samim seboj, prvinami svoje osebnosti]« (Jung, 2002: 153).

⁴⁶ Jung govori o tako imenovani transcendentalni funkciji psihe, s katero lahko dosežemo najvišji cilj: kot sem že zgoraj omenila, popolno uresničitev potenciala, ki ga premore naše sebstvo. "Simboli transcendence so simboli, ki predstavljajo človekovo prizadevanje, da bi dosegel omenjeni cilj. So sredstvo, s katerim lahko vsebine nezavednega pridejo do zavesti [...] Eden najpogostejših [...] simbolov za takšno osvoboditev s transcendenco je motiv samotnega potovanja ali neke vrste duhovnega romanja [...]" (Jung, 2002: 152-153).

Frazer, ki je na prelomu 19. v 20. stoletje detajlirano proučeval "primitivna ljudstva"⁴⁷, skozi sicer očitno evropocentrično držo poda zanimivo trditev o »manj razvitih ljudstvih«; govori o vzhodni civilizaciji, kjer tehnologija ni uspela požreti instinktivnosti ljudi in njihovega neposrednega stika z naravo: »Ti narodi so prav zaradi zaostanka v umskem razvoju za evropskimi narodi ohranili jasnejše čutenje originalnih motivov, zaradi katerih se opravljajo ti preprosti obredi⁴⁸« (Frazer, 1977: 100).

Prav "umski razvoj" je, kakor je videti, krivec za oddaljevanje od "originalnih motivov". V tej luči se misel o osvoboditvi od znanja sploh ne zdi tako napačna (čeprav v našem racionalistično naravnem svetu zveni dokaj blasfemično), natančneje osvoboditvi od rje nakopičenega znanja (v slogu refrena ene od različic pesmi The Wall skupine Pink Floyd iz šestdesetih let: "We don't need no education, we don't need no thought control ..."). Potrebno je, če uporabim računalniško govorico, "resetirati" naš sistem mišljenja in se prepustiti novemu doživljanju realnosti (brez nadzora misli, ki ga posredujejo razne šolske znanosti in institucionalna znanja), torej poskušati preseči vnaprej določene načine dojemanja in presojanja (na podlagi znanja).

Bachelard v povezavi s tem govori o poeziji ne-vednosti: »Znanje mora torej dopolnjevati enaka mera pozabe znanja. Ne-znanje ni nevednost, ampak težavno preseganje naučenega. Za to ceno je umetniško delo v vsakem trenutku tista vrsta čistega začetka, ki iz svojega ustvarjanja naredi vajo v svobodi« (Bachelard, 2001: 23). Bachelard na tem mestu sicer govori o ne-znanju v smislu prvega pogoja za kakovostno poezijo, ampak verjamem, da metaforično tega postulata ni težko zvesti na življenje samo.

V tem "preseganju znanja" vidim tudi svoje vrste olajšanja za posameznika, neke vrste odprtosti za nove izkušnje, predajanja, kot ga s pojmom ekstaza opisuje May in se mi zdi blizu občutenja, ki ga doživi potovalec na poti:

⁴⁷ Na tem mestu se ne bi ubadala s polemiko o etično-politično spornih poimenovanjih. Upoštevati pa je tudi treba, da so Frazerjeve ugotovitve - upoštevajoč njegovo pripadnost darwinistično-evolucionistično opredeljeni antropologiji - tudi rasistično obarvane (glej Godina, 1998: 98-101).

⁴⁸ Pri tem Frazer misli na obrede, kot je izdelovanje lutke žita kot žetveni običaj žrtvovanja in darovanja duhu žita, da bi zemlja bogato obrodila (Frazer, 1977: 100). Danes so mogoče ti obredi malo bolj sofisticirani, še vedno pa obstajajo - kot na primer dejanja iz vraževerja.

»Ekstaza ni iracionalna izkušnja, ampak je nekaj, kar je nad racionalnim. Vsak človek, ki je kdaj zares ljubil, slikal ali se zares predajal nekemu boju in pri tem doživiljal ustvarjalne misli, ve, da ekstaza prinaša povišano zavest; človeku se pojavljajo ideje, ki se jih prej ni zavedal, njegova jasnovidnost se poveča, tako da lahko jasneje vidi, kaj mora narediti, in lahko prilagodi svoje delovanje. Ostrina misli in presojanja dajejo vtis, kot da bi prihajala iz podzavesti. Vzpostavljanje odnosa s sabo, kot se kaže v ekstazi, označuje nekaj večjega od zavestnega, intelektualnega zavedanja« (May, 1980: 223).

Ob misli na globlje motive, ki ženejo človeka k spoznavanju drugačnosti, prvinskosti, se mi zdi zanimivo (drzno zastavljeno) MacCannellovo dožemanje sodobnega človeka, ki je po njegovem mnenju lažje pripravljen sprejeti drugačnost, če so videti tisti, ki so drugačni od nas, nesrečni. Američani in drugi Anglo-evropejci ne morejo prenesti uživanja, ki so ga deležni »divjaki«, meni MacCannell, njihove užitke z veliko vnemo obsojajo in jih pripisujejo »živalskosti« ter »nevednosti«. V povezavi s tem omenja kolektivno krivdo sodobnega človeka, ki naj bi temeljila na izvirnem grehu: »Menim, da naša krivda ne temelji v tem, da smo padli v božjo nemilost (krščanstvo) ali da trpimo zaradi metaforičnega umora očeta (Freud), torej simboličnih ponovitev baje resničnih dogodov iz daljne preteklosti. Bolj verjetno je ta občutek krivde povezan z dejanskim »umorom« naših prednikov, divjih pradedov, nečesa, kar se je začelo pred sedem tisoč leti in kar smo pravkar zaključili« (MacCannell, 1992: 23).

S tem dejanjem smo torej ubili tudi otroštvo človeštva, naše korenine, povezanost z naravo, ki jo moramo spet odkriti: »Ne glede na to, kako zelo poskušamo pozabiti na zgodovinska dejstva, moderna civilizacija temelji na grobovih naših divjih prednikov in potlačitvi užitek, ki so jih ti doživljali v stiku drug z drugim, živalmi in zemljo« (ibid.: 25).

Ta teorija mi je posebej zanimiva, ker po svoje namiguje tudi na človekovo potrebo po tem, da se – ritualno gledano – odkupi, da na novo odkrije »umorjene« prednike, torej se povrne k koreninam. Po svoje je to tudi cilj potovanja.

6. 4. 2. Simbolika v povezavi z motivom potovanja

»Kadar slišim drevesa, ko zvečer šumijo v vetru, mi srce trga hrepenenje po potovanju. Če tiho in dolgo prisluškuješ, pokaže tudi hrepenenje po potovanju svoje jedro in smisel. To hrepenenje ni želja po begu od gorja, kakor bi se zdelo. To je hrepenenje po domovini, po

materinem spominu, po novih prisposodobah življenja. Vodi te domov. Vsaka pot vodi domov, vsak korak je rojstvo, vsak korak je smrt, vsak grob je mati« (Hesse, 1999: 47).

Hesse je v teh stavkih izrazil najbolj globoke občutke, ki ga lahko obidejo ob misli na potovanje, ubesedil pa jih je s pomočjo prisposodob, kakor samo velik literat zna. Namreč če bi z neposrednimi dejstvi in naštevanji povedal, kaj ga pritegne ob misli na potovanje, ne bi dosegel istega učinka – ne bi nas zasanjal in nam dal možnosti ustvarjalnega domišljanja. Tako pa s poetičnim izrazoslovjem prepušča odprta vrata domišljiji, ker ne govori le o sebi, ampak o občečloveških občutenjih (vsakdo si lahko predstavlja, kaj je hrepenenje po domovini in materinemu spominu ...). In v tem je čar simbolike: vsi smo lahko izpostavljeni istim dražljajem, ampak si jih bomo vsak po svoje interpretirali in jim podelili nam lasten pomen, si jih prisvojili.

Podobno lahko potovanje simbolizira najrazličnejše stvari in ponuja možnost neskončnih predstav ter interpretacij. In posameznik prav skozi ta simbolizem, ki je neločljivo povezan s prej opisanimi rituali, išče smisel, notranje ravnovesje. Tako Jungov učenec Joseph L. Henderson opisuje – simbolno zelo bogat - obred iniciacije pri preprostih nabiralskih plemenih, kjer mora mladi novinec na samotno potovanje k svetemu kraju, kjer v nekakšnem transu ali videnju sreča svojega "duha varuha" v obliki živali ali naravnega predmeta. Z "divjo dušo" se tesno identificira in tako postane moški. »Brez tovrstnega doživetja bi ostal, kot je rekel ahumaijski zdravnik, le "navaden Indijanec, ničvrednež« (Jung, 2002: 156). Podobno potrebo po spoznanju in prehod v višje stanje osebnostnega razvoja doživlja posameznik tudi danes, le da simboliko ne jemlje tako brezpogojno zavezujoče oziroma »ne more zlahka dojeti pomena simbolov, ki smo jih podedovali iz preteklosti«⁴⁹ (ibid.: 158).

Chevalier in Gheerbrant strneta svoje ugotovitve o simbolizmu potovanja v skupni duhovni imenovalec: »Posebej bogat simbolizem potovanja bi lahko na kratko strnili v iskanju resnice, miru, nesmrtnosti, v iskanju in odkritju duhovnega središča« (Chevalier in Gheerbrant, 1983: 545).

⁴⁹ L. Henderson za primer današnjih simbolov osvoboditve navaja reaktivna letala in vesoljske rakete, ki fizično posebej enako transcendentalno načelo, kot so ga nekdanje divje ptice – vsaj začasno nas osvobodijo težnostne sile (Jung, 2002: 159).

Ko Trstenjak govori o pomenu znakov, preko katerih lahko spoznamo človekovo osebnost⁵⁰, razlaga tudi pomen ter pomembnost prispodob in simbolov pri človekovem zaznavanju sveta. To trditev razloži z ugotovitvami stroke: »Psihologi soglašajo, da ima človek naravno težnjo: nevidne stvari preoblikovati v vidne oblike; in to bodisi kot verske (religiozne) prispodobe, ali pa kot naravno izražanje, iz katerega je nastala najprej pisava v podobah, potem besedna, zlogovna in končno črkovna pisava« (ibid.).

Svoje razmišljanje o simbolih in njihovem pomenu za človeka Trstenjak nadgrajuje s trditvijo, da ima človek pratežnjo po izražanju. »Ker se pa ne more izraziti docela zadovoljivo in vsestransko na en sam način, se izraža na razne načine – eden izmed njih je ravno prispododa ali simbol« (Trstenjak, 1991: 8). S simbolom skušamo izraziti to, česar ne moremo naravnost ne videti ne slišati in ne otipati ter kar večkrat tudi ne bi hoteli naravnost izraziti ali pokazati. »S simbolom izraža človek zlasti svoj nevidni notranji ali duševni svet« (ibid.).

Tako tudi potovanje izraža človeka, govori o njem, pove, kakšen je, obenem pa omogoča stik z drugimi simboli.

Tudi Janek Musek ugotavlja, da si človek prav s pomočjo simbolov nenehno gradi model stvarnosti, po katerem se ravna in ga preverja spet s pomočjo simbolov: »S pomočjo znakov in simbolov poteka najpomembnejši del izmenjave informacij med ljudmi. Tako je krog sklenjen: s simboli svet modeliramo in z njimi izmenjavamo izkušnje. Človek v stvarnosti ne biva neposredno, marveč si jo posreduje z znaki in simboli. Po drugi strani bi seveda lahko dejali, da so znaki, simboli in njihov svet človekova neposredna stvarnost« (Musek, 1990: 49).

K temu dodaja, da simboli označujejo praktično vse pomembne kulturne in sploh človeške vrednote - »so označevalci temeljnih vrednot« (ibid.).

Glede izvora simbolov Musek meni, da je »potreba po označevanju in izražanju višjih principov morda eden od izvorov simbolike. Po tem pojmovanju naj bi simboli rabili

⁵⁰ Anton Trstenjak po sodobnem nemškem psihologu Filipu Lerschu povzema, da lahko po določenih znakih spoznavamo človekovo osebnost in njene lastnosti. Te znake deli v dve skupini – znake, ki jih lahko opazujemo neodvisno od posameznika, za katerega nam gre (njegove izjave, pisava, dejanja in sploh uspehi (proizvodi) njegovega dela ter njegovi osebni vplivi na družbo), in znake, ki jih lahko opazujemo le neposredno na posamezniku samem, na njegovi zunanji podobi (mimika, kretnje, govorica, telesne lastnosti in celotno vedenje z vsemi izrazi in posebnostmi) (Trstenjak, 1991: 7).

predvsem za tolmačenje skrivnostnega in numinoznega, vsega tistega, česar si človek ne more preprosto razložiti, kar pa po drugi strani usodno obvladuje njegovo življenje in presega njegovo omejenost ...» (Musek, 1990: 54).

Musek nadalje ugotavlja, da se danes dogaja »moderna desakralizacija simbolike« - da diskurzivno logični način mišljenja počasi odrija bolj arhaične načine mišljenja:

»Kavzalna analitična miselnost izpodriva in nadomešča magično, temelječo na presojanju po analogiji. Vsekakor drži, da je prav ta, magična, analogna miselnost zelo blizu simbolnim pojmovanjem in jih pravzaprav pogojuje. Z razvojem znanosti se je kavzalno analitično mišljenje razmahnilo do neslutnih razsežnosti, v človekovem mišljenju se je zasidrala cela nova sfera, ki je pod seboj dobesedno pokopala simboliko kot ostanek stare, magične mentalitete« (Musek, 1990: 55).

6. 4. 2. 1. Človekov simbolični odnos do prostora

Simboli nas, kot sem predstavila, spremljajo na vsakem koraku, še posebej, ko je jezik preveč omejen za opis nekega kompleksnega doživetja (če je denimo bolj mistične narave ali če odraža našo duševno aktivnost). Prav tako ima prostor za ljudi poleg gole geografske tudi simbolično razsežnost – na duhovni ravni ima namreč vsak prostor, podobno kot ljudje (ali prav zaradi njih) svojo "dušo", utripa v določenem, svojstvenem ritmu, posreduje različne informacije, dražljaje različnim posameznikom glede na njihov osebni podstat; po domače rečeno se tam počutiš dobro, izpolnjen na način, ki ga opisuje prvotni, starogrški pomen simbola.

»Grški glagol "symballein" pomeni "vreči skupaj", "dati skupaj", "povezati" [...] Simbol tako izvorno pomeni nekaj, kar pridobi svoj smisel šele v komplementarni povezavi s svojim "dopolnilom". Pomen simbola se uresniči tedaj, ko damo oba kosa skupaj [...] Simbol torej predstavlja neko vsebino, ki nas vodi k smislu, širšemu od konkretnega znaka te vsebine, tvori pa s to vsebino celoto, simbol je razpoznavni znak te širše vsebine« (Musek, 1990: 18).

Musek tako govori o "simboličnem odnosu", ki ga ljudje vzpostavljajo z vsemi temeljnimi kategorijami in predmeti svojega izkustvenega doživljanja. To je za moje diplomsko delo še posebej aktualno, ker poskušam pokazati, da ima vsak popotnik simbolični odnos do krajev, skozi in v katere potuje; mu pomenijo nekaj več, kot ta in ta kraj s tem in tem imenom - ti kraji mu nekaj sporočajo, pripovedujejo mu zgodbe, odgovarjajo mu na vprašanja o njemu

samem in mu pomagajo vzpostaviti stik s samim seboj (kar je teza mojega diplomskega dela). Vse to na simbolični ravni.

»Kolikor daleč lahko sledimo pisani ali pa tudi nepisani tradiciji, je človeštvo prisojalo določen sopomen oz. simbolični pomen vsem temeljnim kategorijam in predmetom svojega izkustvenega doživljanja: *prostoru*, času, obliki, gibanju, strukturi, barvi, raznim drugim fizikalnim kvalitetam, številom, konkretnim vesoljskim in geofizikalnim pojavom ter predmetom, organom in telesnim delom, funkcijam, umetnim proizvodom itd. Vsi ti pojavi in predmeti so postali v nekem smislu reprezentant ali, morda celo ustrezneje, tolmač nečesa »drugega« - notranjih ali vsaj »ponotranjenih«, največkrat abstraktnih in zelo pogosto diskurzivno nedodelanih, podzavestnih ter nasploh zunajzavestnih vsebin« (Musek, 1990: 104).

Musek razdeli simbole na univerzalne in individualne. Slednji se navezujejo na posameznikovo osebnost in njene značilnosti: »Te vsebine so odraz tako individualnih izkušenj kot tudi temeljnih vidikov osebnostne strukture« (ibid: 105). To razmišljanje o individualni variabilnosti simbolike nadalje razvije: »Posamezniki »projicirajo« svojo osebnost v simbolni svet [...] Vsak posameznik si pač ustvarja podobo sveta in samega sebe tudi v skladu s svojimi osebnostnimi značilnostmi in simbolika je samo del tega modela stvarnosti« (Musek, 1990: 300).

Praktično ilustracijo pomena simbolike za človeka navaja Bachelard, ko citira Baudelaira: »V nekaterih, skorajda nadnaravnih stanjih duše se globina življenja v celoti razkrije v prizoru, ki ga imamo pred očmi, pa naj bo še tako vsakdanji. Prizor postane simbol« (Bachelard, 2001: 215). Bachelard to nadalje komentira s trditvijo, da zunanji prizor pomaga, da se razvije intimna veličina (ibid.).

Podobno May izpostavi pomembnost simbolnega dožemanja sveta za človeka in njegovo iskanje izpolnitve v teh simbolnih vrednotah – po njegovo namreč tesnoba⁵¹ izhaja iz »dejstva, da je človek žival, ki išče vrednote, bitje, ki svoje življenje tolmači s pomočjo simbolov in pomenov, ki jih enači z obstojem svojega sebstva, eksistence« (May, 1980: 87).

⁵¹ Po Mayevo je tesnoba strah, ki nastane, ko je ogrožena neka vrednota, ki jo posameznik podrazumeva za nujno za obstoj njegovega sebstva (May, 1980: 53).

Če so torej te simbolne vrednote ogrožene, s tem pa tudi človekova identiteta, pride do pojava tesnobe.

7. KONČNA POT JE POT VASE

»Pot odrešenja ne pelje ne na levo in ne na desno, vodi v lastno srce in samo tam je bog in samo tam je spokoj [...]Moje omamno hrepenenje ne slika nič več sanjskih barv prek zastrtih daljav, moje oko se zadovolji s tem, kar je tu, kajti naučilo se je gledati« (Hesse, 1999: 9, 17).

Na koncu bi povzela ugotovitev, da posameznik – kljub svoji zakoreninjenosti v skupnost in družbo, ki ga identitetno pomembno izoblikujeta – čuti potrebo po spoznavanju drugačnih družbeno-kulturnih vzorcev in po kritični distanci do lastnih. To je še posebej relevantno za pripadnika sodobne tako imenovane postmodernistične družbe, ki v potrošniško-materialni naravnosti ne najde posluha za duhovne potrebe posameznika, ki se skozi gonjo za materialnimi dobrinami vse bolj oddaljuje od samega sebe. Posameznik je zlasti ranljiv v kritičnih življenjskih obdobjih, ko izgublja stik s samim sabo in potrebuje nujno spremembo, ali ko v svojem vsakdanjem življenju potrebuje malo več duhovne hrane za osebni razvoj. In prav to lahko ponudi potovanje: tehniko sebstva, najdevanje samega sebe, vzpostavitev duševnega ravovesja. Pri tem bi poudarila, da predstavljam potovanje kot eno izmed tehnik sebstva, ne pa edino. Potovanje se mi zdi optimalno, ker ponuja neposreden in takojšen stik z drugačnostjo, z izzivi, ki nas prisilijo v takojšnjo reakcijo. In dostikrat presenetimo sami sebe, saj so nam določene poteze naše osebnosti (še vedno) tuje. Če parafraziram Junga, na potovanju prebujamo svoje nezavedno in ga usklajujemo s svojimi zavestnimi prepričanji, s čimer dosegamo osebno ravnovesje. Pri tem je zelo pomembno posameznikovo simbolno dožemanje sveta okoli sebe, predvsem če razumemo potovanje kot obred iniciacije – kot prehod v novo zrelostno obdobje skozi "prelevitev" iz prejšnje osebnostne "lupine". Prav skozi simbolno govorico lahko rečemo, da se z vsakega potovanja vračamo kot nov človek. Po Jungu gre za cikelne smrti (odvržemo osebne prvine iz preteklosti, ki nas omejujejo pri osebni rasti, realizaciji svojih potencialov) in simbolnega rojstva (se na novo izgradimo, sprejmemo tiste prvine svoje osebnosti, ki nam pomagajo pri pomiritvi med zavestnimi in nezavednimi vsebinami naše duševnosti), ki ju popotnik doživlja na poti. Na tak način potovanje predstavlja tehniko sebstva, pomiritev konfliktnih prvin znotraj posameznikove osebnosti.

Za zaključek bi dodala še najpomembnejši sklep, ki je vsem nam nedvomno znan, ampak ga dostikrat ne upoštevamo, ker se moramo navsezadnje sami prepričati v njegovo resničnost, in sicer da tudi če celo življenje potujemo, ni nujno, da bomo našli mir s samimi sabo. Naši

osebnost in identiteta nas spremljata povsod, kamor gremo, samih sebe pa se ne moremo (od)rešiti – če smo bili prej nezadovoljni in nismo niti na poti našli spravo s samimi sabo, ostajamo večni nezadovoljneži, iskalci, ki nikjer ne najdejo pristana, saj »popotništvo je nekaj vredno le, če je obenem pot v samega sebe, kjer lahko najdemo veliko zanimivejše reči, kot jih lahko najdemo zunaj« (Gogala, 2002: 20).

Namreč tudi če nam potovanje pomeni beg ali kot sem to jaz poskušala potrditi, najdevanje sebstva, izgubi smisel, če si ne vzamemo čas za razmislek: če se na eni točki ne ustavimo in naredimo pregled nad svojimi reakcijami na dražljaje, ki smo jim bili izpostavljeni, poskušamo ugotoviti, kako smo se spremenili. V tem pa je tudi cilj popotništva v nasprotju z množičnim turizmom – popotništvo podrazumeva življenje v okolje in zato tudi spreminje pod njegovim vplivom, množični turizem pa ponuja le omejeno reprodukcijo nečesa, kar pričakujemo, da bomo videli, pri čemer so vse storitve postrežene na pladnju in omogočajo, da se počutimo dobesedno kot doma, saj tam, kamor gremo, nam ponujajo iste stvari kot doma. Arendtova je to ubesedila takole »Vsako gibanje, premiki telesa in duše, govorica in presojanje se morajo nehati pred resnico. Resnica – ne glede na to, ali je antična resnica bitke ali krščanska resnica živega Boga – lahko samo sebe razkrije le v popolnem človeškem mirovanju« (Arendt, 1991: 17).

Cilj vsakega (prostorskega) potovanja se mi namreč zdi predvsem potovanje v same sebe. In podobno, kot sem že razložila in kar je poglobljena teza mojega diplomskega dela, je potovanje ena izmed tehnik sebstva, najdevanja samega sebe. Podobno tudi Vida Žabot zatrjuje, da je dosti poti (načinov) do sebe – do duhovne preнове-, le da se je treba naučiti prisluhniti samim sebi:

»Duhovna prenova je dosegljiva po kakršni koli metodi, ki ti je bolj lastna in bližja: če imaš pogum, da dosežeš samo dno svojih korenin, da pogledaš v svoje sence, v tiste dele svoje osebnosti, od katerih bežiš, ko se zatekaš v razne oblike izražanja človeške večplastnosti, ko iščeš zunaj sebe odgovore na to, kar te žge, tišči ali preganja, da to sprejmeš in potem osvobodiš notranje vire ljubezni, elana, poleta duhovnosti« (Žabot v Megla, 2002: 12).

Žabotova še dodaja, da »vsi ti tisoči, ki potujejo in romajo z enega predavanja na drugega, v bistvu iščejo odgovor zase v sebi. Potujejo proti samemu sebi. Včasih potrebujejo, da jim besede, vibracije začasno ponudi nekdo, ki jim služi kot ogledalo« (ibid.).

Tako tudi Jakob⁵² in Ostan⁵³ ugotavljata, da je globlja narava potovanja prav v potovanju k samemu sebi in ljudem ter pravzaprav v vračanju domov, pri čemer mora posameznik, kot razlaga Musek, to spoznati na lastni koži, skozi svojo izkušnjo:

»Človek mora navsezadnje premisliti in preizkusiti možne poglede in možne razlage sveta, tudi za ceno, da ga začasno odtujijo od vidikov stvarnosti, ki so zanj morda najbolj vredni in dragoceni. Toda na te ne sme in ne more dokončno pozabiti. Neogibno bo moral razmisliti tudi o mejah in nepopolnostih odtujevanj. Danes se že jasno postavlja v primeren kritični odnos in v prihodnje bo ta proces še močnejši. Kot ima človek v sebi moč, da uskladi protislovja znotraj samega sebe in svoje osebnosti, tako ima v sebi moč, da poravna svoj odnos do sveta. Njegov najvišji potencial je duhovna in s tem osebnostna izpolnitev. Vodi ga v osmišljanje življenja in v občutje poslanstva, ki ima vzrok v stvareh, ki presegajo zgolj vrženost v svet. Ljubezen je kot najvišji domet osebnostne izpolnitve zagotovilo, da bo človeštvo svojemu poslanstvu lahko kos. Skoznjo se človeku neizbrisno razkriva, da je svet resnično – svet« (Musek, 1993: 253).

⁵² "Človek je zares popotnik, ne le skozi čas in različne kraje, ampak tudi popotnik k samemu sebi in k ljudem" (Jakob, 2000: 73).

⁵³ "Pravo globinsko, metaforično in metafizično bistvo vsakega potovanja od Homerjeve do Kubrickove Odiseje je "vračanje domov" (S. Ostan, 2000: 97).

8. LITERATURA

Adler, Alfred (1999): Smisel življenja: O psihologiji razvoja osebnosti. Založba Sophia, Ljubljana.

Arendt, Hannah (1991): Vita Activa. Izdavaško podjetje August Cesarec, Zagreb.

Aristoteles (1994): Nikomahova etika. Slovenska matica. Ljubljana.

Bachelard, Gaston (2001): Poetika prostora. Študentska založba ŠOU, Ljubljana.

Baudrillard, Jean (1999): Simulaker in simulacija, Popoln zločin. Študentska založba ŠOU, Ljubljana.

Bizjak, Suzana (2000): Življenjski stil kot značilna oblika sodobne družbene identitete. Univerza v Ljubljani. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

Bloom, William (1997): Prvi koraki na duhovni poti. Iskanja, Ljubljana.

Brečko, Daniela (1998): Kako se odrasli spreminjamo: Socialna komunikacija in osebni razvoj. Didakta, Radovljica.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain (1983): Riječnik simbola. Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb.

dr. Čomić, Đorđe (1990): Psihologija turizma. NIP Turistička štampa, Beograd.

Frazer, James George (1977): Zlatna grana: Proučavanje magije i religije. Beograjski izdavaško-grafički zavod, Beograd.

Fromm, Erich (1987): Človekovo srce: Njegov demon dobrega in zla. Državna založba Slovenije, Ljubljana.

Godina, Vesna (1998): Izbrana poglavja iz zgodovine anropoloških teorij. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

Hesse, Hermann (1997): Umetnost brezdelja. Pan Dražgoše, Dražgoše.

Hesse, Hermann (1999): Popotovanje. Cankarjeva založba, Ljubljana.

Jung, Karl Gustav (1984): Dinamike nesvesnog. Matica srpska, Novi sad.

Jung, Carl Gustav (1993): Spomini, sanje, misli. Državna založba Slovenije, Ljubljana.

Jung, Karl Gustav (2002): Človek in njegovi simboli. Založba Mladinska knjiga, Ljubljana.

Južnič, Stane (1993): Identiteta. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.

Kurz, Robert (2000): Svet kot volja in dizajn: Postmoderna levica in estetizacija krize. Krtina, Ljubljana.

Lukšič-Hacin, Marina (1995): Ko tujina postane dom. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Lukšič-Hacin, Marina (1999): Multikulturalizem in migracije. Založba ZRC, Ljubljana.

MacCannell, Dean (1992): Empty Meeting Grounds: The Toursit Papers. Routledge, New York.

Mandić, Tijana (1989): Menjati se a ostati isti: Beleške psihoterapeuta. Kosmos, Beograd.

Marshall, Peter (1998): Riding the wind: A new philosophy for a New Era. Cassell, London.

May, Rollo (1980): Psihologija i ljudska dvojba. Naprijed, Zagreb.

Musek, Janek (1977): Psihologija osebnosti. DDU Univerzitat, Ljubljana.

Musek, Janek, Pečjak, Vid (1984): Psihologija. DDU - Univerzum, Ljubljana.

Musek, Janek (1990): Simboli, kultura, ljudje. Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana.

Musek, Janek (1993): Osebnost in vrednote. Educy d.o.o., Ljubljana.

Nastran Ule, Mirjana (1992): Socialna psihologija. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Nastran Ule, Mirjana (2000): Sodobne identitete v vrtincu diskurzov. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.

Pascal, Blaise (1986): Misli. Mohorjeva družba Celje, Celje.

Trstenjak, Anton (1991): Pota do človeka. Metoda spoznavanja ljudi. Mohorjeva družba Celje, Celje.

Verbinc, France (1974): Slovar tujk. Cankarjeva založba, Ljubljana.

Weber, Irena (1997): Kultura potepanja. Založba Mladinska knjiga, Ljubljana.

Članki

Baskar, Bojan (2000): "The long way home: Popotovanje od avtentičnosti do imobilnosti". Emzin: revija za kulturo, let. 10, št. 3-4, str. 55-59

Gogala, Vilijem (2002): "Kdor vozi avto, potuje kot berač". Sobotna priloga. 1. junija 2002, str. 20

Jakob, Pavle (2000): "Potovanje kot romanje". Emzin: revija za kulturo, let. 10, št. 3-4, str. 71-73

Kurdija, Slavko (1996): "Distinktivnost in simbolna moč". Razgledi: časopis za umetnost, družbo in humanistiko, let. 33, št. 5, str. 10-11.

Kurdija, Slavko (1996a): "Socialna postmodernizacija: pogoji oblikovanja novih družbenih identitet." Teorija in praksa, let. 33, št. 5

Lasch, Christopher (1991): "Minimalni jaz, 3. del." Antrophos, let. 23, št. 1-3, str. 314-324.

Luthar Breda, Ule Mirjana (1998): "Postpolitične prakse". Časopis za kritiko znanosti in umetnosti, let. 26, št. 189

Megla, Maja (2002): Intervju z Vido Žabot: "Nečista seksualnost. To je zgodovinska nevrotika". Ona, let. 4, št. 5, str. 9-12

Renner, Tanja (1998): "Identitete in porabništvo – stara pravila, nove igre." Časopis za kritiko znanosti in umetnosti, let. 26, št. 189, str. 13-18

S. Ostan, Aleksander (2000): "Po tavanju je vsak dan potovanje, po vnanjem vedno je notranje ...". Emzin: revija za kulturo, let. 10, št. 3-4, str. 96-105

Stankovič, Peter (1998): "Luknje v modernosti: bohemski življenjski stili". Družboslovne razprave: Horizonti vsakdanjega življenja, let. XIV, št. 27/28, str. 33-47

Tomc, Gregor (1996): "Neenakost iz perspektive kognitivnega družboslovja". Razgledi: časopis za umetnost, družbo in humanistiko, let. 33, št. 5, str. 8-9.

Weber, Irena (2000): Intervju z Gianni Danev Djabo: "Domotožje imajo tisti, ki radi trpijo". Emzin: revija za kulturo, let. 10, št. 3-4, str. 26-33

<http://www.ozara.org/clanek4.htm>, 18. novembra 2002