

## BREZ VOLILA

### K fenomenologiji tradicije, spomina in jezika

Ali je možno izkusiti tradicije? Se spomini izgubijo, ko skupaj s pričami časa ugasne izkustveni spomin?

209

Zdi se, da obema vprašanjema spodleti že ob pridržku, da tradicije predpostavljajo spomin, ki se sam, brez izkustvenih možnosti ne more niti zliti s spomini drugih, niti integrirati tujega. Tradicije so spomini drugih generacij, ki nam postajajo z naraščajočo časovno razdaljo tuje. Ob prehodu od individualnega k socialnemu spominu se naše lastno izkustvo potrdi (ali zanika) v luči spomina drugih enako, kot lahko sprejme tudi izkustvo drugih. Ob prehodu h kulturnemu spominu ta potek postane bolj kompleksen, ne da bi pri tem izključeval možnost izkustva tradicij. Spomin in izkustvo se namreč ob prehodu od socialnega h kulturnemu spominu ločita drug od drugega; če naj se ponovno združita, objektivirane vsebine spomina ne smejo potoniti v pozabo. Tradicije se s pomočjo kulturnega spomina prenašajo le, v kolikor se vedno znova povezujejo z individualnimi in socialnimi spomini in v kolikor si jih ti prilastitijo,<sup>1</sup> da se ne bi izgubili.

Ali iz teh premislekov sledi, da je vprašanje, ali je tradicije možno izkusiti, obteženo s sumom trivialnosti? Na osnovi predstavljenega se vsiljuje tak vtis, saj mora

---

<sup>1</sup> Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, C.H. Beck Verlag, München 2006, str. 34.

fenomenologija spomina upoštevati to, kar opisuje Aleida Assmann, ko poudarja, da je »socialni spomin koordinacija individualnih spominov, ki se izoblikuje iz skupnega življenja, jezikovne izmenjave in diskurzov«, od katerih se kulturni spomin razlikuje po tem, da počiva na »zalogi izkustva in vedenja«, ki »je ločena svojih živih nosilcev in prenešana materialne podatkovne nosilce«.<sup>2</sup>

Kaj sledi iz teh na začetku zastavljenih vprašanj? Ali vprašanje po možnosti izkustva tradicij na ozadju predstavljenih premislekov o spominu odpade? Če za dokazano velja, da tradicije sprožajo vedno novo izkustvo oz., da postanejo izkustvo in da to velja tako za individualni, na življenjske ritme vezani, spomin, kot tudi za socialni spomin, zato da kulturni spomin, ki je shranjen na zunanjih medijih, kot so besedila, slike in spomeniki, lahko na kaj spominja – ali bolje rečeno: ponovno spominja –, potem se zdi, da je vprašanje po možnosti izkustva tradicij podobno vdiranju odprtih vrat. Četudi je socialni spomin – enako kot človekov, na katerega se opira – izpostavljen minevanju in pozabi, je kulturni spomin pred to usodo zaščiten, in sicer s pisnimi deli, slikami in spomeniki. Ta vidik pa je vse prej kot neproblematičen, če upoštevamo pomisleke, ki se pojavijo, ko se izgubi živo razumevanje besedil: razumevanje, ki tudi, če je živo, postane problematično že pri slikah in spomenikih moderne umetnosti.

210

Ta vidik bo prišel na vrsto v tretjem, zaključnem delu mojih izvajanj. V prvem delu obravnavam domnevo o neprevedljivosti tradicije v izkustvo, ki vprašanje, ali tradicija lahko postane izkustvo razbremeni suma trivialnosti. Zatem je, kot drugo, potrebno natančneje obravnavati tezo o detradicionalizaciji kot značilnosti moderne, ki prihaja iz sociologije.

## I.

Si lahko mislimo, da to, kar se ponavlja in se zaradi ga tega spominjamo, ne bi postalo izkustvo? Se da zagovarjati trditev, da je tradicija neprevedljiva v izkustvo? Ti vprašnji se postavljata nasproti predstavljenim kulturno-znanstvenim premislekom o spominu. Vsekakor ne brez osnove. Če je izkustvo glede na tradicijo »Asimilacija in s tem ponovna oživitve«, in ne zgolj »golo [...] sprejemanje«,<sup>3</sup> potem iz tega sledi, da tradicija temelji na izkustvu ponovne prisvojitve, da bi kot tradicija ostala »pričujoča«. Po Gadamerju si vsak spomin prisvoji »kar ga srečuje, zato da se v nenehni bogatitvi izročila sam lahko giblje naprej«.<sup>4</sup> Ali ta domneva zdrži? Možnost ponovne prisvojitve tradicije predpostavlja možnost izkustva

2 Ibid.

3 Paul Natorp, *Die Weltalter des Geistes*, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1918, str. 5.

4 Hans-Georg Gadamer, *Wort und Bild – so wahr, so seiend*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, Gesammelte Werke (v nadalj. : GW), zv. 8, S. 373–399, tu: str. 377.

njene »spominjajoče se prisvojitve [erinnernden Aneignung]« Kaj pa če ni ustreznega izkustva? Kaj se zgodi s stalnim in trajnim, s katerima Gadamer povezuje spomin, če v človekovem delovanju prevladuje izguba izkustva?

Če verjamemo tezi, s katero Giorgio Agamben postavlja diagnozo časa, potem je vse prej kot evidentno, da »vsakdanjost sodobnega človeka« sploh vsebuje kaj, kar bi bilo prevedljivo v izkustvo. Agamben v to dvomi, ko opisuje pritisk vsakdanjosti na modernega človeka, katerega množica opravil je enako bogata z doživljaji, kot je revna z izkustvom: »Sodobni človek se zvečer vrne domov in je popolnoma izčrpan od zmede doživljavaev [...], ne da bi eno samo od teh postalo izkustvo«; izkustvo ne postanejo ne »z novicami tako bogato branje časopisov [...], ne minute za volanom, ki jih (moderne človek) prebije v zastoju, ne popotovanje po Hadu s podzemno železnico, ne demonstracija, ki nenadoma blokira cesto, [...] ne vrste pred blagajnami, ne obisk v sanjski deželi nakupovalnega centra«. <sup>5</sup> Na kaj se spominja moderni človek ob koncu svojega poslov polnega dneva? Na svoje doživljaje. Toda: ali so spomini vezani le na doživljaje? Mar se lahko spominjamo le tistega, kar smo tudi doživeli?

Na vprašanje, ali je tradicija neprevedljiva v izkustvo, se da z Agambenom odgovoriti toliko, kolikor doživljaji vsekakor lahko sprostijo tudi izkustvo, ki pa ga je potem potrebno označiti kot na doživljaje vezano izkustvo. Kar opisuje Agamben, se da pripisati individualnemu spominu, vendar na tak način, da posledično postane vprašljivo, ali obstaja kaj takega, kot je »kooordinacija individualnih spominov«, ki naj bi bila značilno za socialni spomin To pa ni edini problem.

Če je že razmerje med individualnim in socialnim spominom problematično, kako je potem s kulturnim spominom in njegovimi »materialnimi podatkovnimi nosilci«? Že mladi Hegel je moral z bolečino spoznati, da se v obrede in dogme otrpla tradicija krščanske vere nadaljuje le v spominu na njenega ustanovitelja, ne pa v živi veri. Njegova kritika velja prirejanju spominov vladajočemu nauku zaradi utrditve še dovoljenih interpretacijskih okvirjev z dogmatično tekstovno eksegezo, ki jo prevzame kler. Teksti ne postanejo grob smisla, ki naj bi bil v njih obvarovan in pričujoč samo takrat, ko pridejo iz rabe. Smisel lahko postane vprašljiv tudi zaradi eksegeze. V ozadju Heglove asociacije pisave z mrtvim in otrplim ne stoji le naloga razpusta pojmovne otrplosti, ki grozi pisnim pričevanjem zaradi eksegeze in dogmatičnih interpretacij, temveč tudi problem prevedljivosti vsebin kulturnega spomina v oblike individualnega in socialnega spomina.

<sup>5</sup> Giorgio Agamben, *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 2001, str. 23.

Heglov vpogled v problem možnosti izkustva tradicij na horizontu vzajemnih prenosov individualnega, socialnega in kulturnega spomina se da, s pomočjo predstavljene Agambenove teze (o predpostavki neprevedljivosti tradicij v izkustvo, zgostiti: tradicije so neprevedljive v izkustvo, toda ne za to, ker tradicije ne posedujejo več dovolj avtoritete, da bi zagotavljale izkustvo, ampak zato, ker se njihova prevedljivost postavlja v odvisnost od *na doživljaje orientiranega* izkustva in spominov. Na probleme, ki izhajajo iz te orientacije spomina na doživljaj, se ukvarjam v zadnjem delu mojih izvajanj. Za zdaj prikaz omejujem na en vidik, na posledico odvisnosti spomina od *izkustva, orientiranega na doživljaje*: namreč, da tradicije, ko se ne dajo več prevesti iz kulturnega v socialni in individualni spomin, niso več oblike izročila, temveč predmeti zgodovinskega raziskovanja ali shranjevanja v muzejih.

Tej usodi pa so tradicije izpostavljene tudi tedaj, ko pride do prenosa vsebin iz kulturnega spomina v individualni in socialni spomin. Do tega sklepa pride Lyotard s svojim premislekom, da bo v dobi informacijske tehnologije »vse podedovano znanje«, ki ne bo prevedeno v informacijske količine »puščeno vnemar«. <sup>6</sup> Ne glede na svojo zasidranost v besedilih, slikah in zgradbah prejšnjih generacij, izkustvo prejšnjih generacij izginja iz individualnega in socialnega spomina, ker je kulturni spomin v dobi »merkantilizma znanja« izpostavljen sunkom informacijsko-tehnoloških evalvacij. Pozitivno evalviran kulturni spomin se preoblikuje v ustrezne informacije, v zaloge znanja v obliki materialnih podatkovnih nosilcev najmodernejše informacijske tehnologije; negativno evalvirane vsebine izginjajo iz socialnega spomina, ker ni več povratne zveze med obema oblikama spomina. Spomini se izgubijo tudi, če izkustveni spomin še ni izbrisan skupaj s pričami časa.

## II.

Kaj iz tega sledi za (naš) problem, če imamo za besedila, slike in spomenike zagotovila za trajnost kulturnega spomina v nasprotju socialnim spominom, ki mine skupaj s svojim nosilcem, človekom?

Po kulturno-znanstvenih premisah se razlikuje »kulturni spomin od družinskega in generacijskega spomina po takšnih simbolnih opornikih, ki spomin že vnaprej vpnejo v prihodnost, tako, da prihodnje generacije zadolžijo za nek skupen spomin«. Kot primere navaja Aleida Assmann monumente in spomenike, praznike in običaje, ki utrjujejo »spomin transgeneracijsko z materialnimi znaki ali peri-

<sup>6</sup> Jean-Francois Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Passagen Verlag, Wien 1986, str. 23.

odičnim ponavljanjem« in na ta način prihodnjim generacijam omogočajo, da, »da brez lastne izkustvene reference rastejo v nek skupen spomin«.7

Ali ta domneva drži, se ne da nedvomno odgovoriti, če upoštevamo, da so sociologi, kot je Anthony Giddens že večkrat opozorili na za moderno značilen fenomen: namreč na detradicionalizacijo. Habermas se strinja glede tega, da ta proces neredko sproži »strahove pred nasilnim izkoreninjenjem tradicionalnih oblik življenja«, katerih propad »utrpi iz njenih kulturnih tradicij iztrgano prebivalstvo v teku pospešenih modernizacijskih procesov«.8 Tudi če nismo pripravljeni imeti te karakteristike za prepričljive, teza o detradicionalizaciji ni brez posledic za odgovor na vprašanje, ali je možno izkustvo tradicij.

Assmanova predpostavlja nemoteno vzajemnost med individualnim in socialnim spominom na eni in kulturnim spominom na drugi strani. Na horizontu propada tradicij odpadejo bistvene vsebine, ki jih individualni spomini prepoznajo v kulturnem spominu na horizontu identitetne konstrukcije; nanašanje na preteklost teče brez posredovalnega nanašanja na identiteto, medtem ko se, nasprotno – pri intaktnem vzajemnem odnosu med individualnim, socialnim in kulturnim spominom – nanašanje na preteklost in identitetna konstrukcija srečujeta. Iz tega sledi, da v nasprotju z kulturno-znanstveno domnevo Assmanove simbolične opore spomina, kot so besedila, monumenti, spomeniki, prazniki in običaji niti ne služijo kot garanti za trajanje kulturnega spomina, niti ne zadolžijo prihodnjih generacij nekemu skupnemu spominu.

Če se po eni strani v perspektivi Agambenove teze kulturno-znanstvena domneva, po kateri simboli in znaki predstavljajo trajno oporo za socialni spomin zdi dvomljiva, pa se mi po drugi strani kulturni spomin iz perspektive sociološke domneve o detradicionalizaciji ne zdi nič manj problematičen, ko gre za možnost izkusljivosti od svojih živih nosilcev ločenih in na materialne podatkovne nosilce prenesenega izkustva. Kot se mi zdi, je vse prej kot evidentno, da se s tem prenosom dajo »stabilizirati spomini preko generacijskih meja«,9 če pa se morajo »vsebine kulturnega spomina, raztelesene in brez roka trajnosti«, kot pravi Assmannova, »vedno znova povezovati s spominom živih in si jih morajo ti znova in znova prisvajati«, zato da bi v nosilcih kulturnega spomina reprezentirano »razteleseno« izkustvo »lahko drugi, ki sami niso imeli tega izkustva, prepoznali

7 Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, str. 35.

8 Obrambna reakcija na te strahove po Habermasu predstavlja enega od odločilnih vzrokov za islamski fundamentalizem. Jürgen Habermas, *Philosophie in Zeiten des Terrors*. Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, str. 57.

9 Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, str. 34.

in si ga prisvojili«. <sup>10</sup> Če časovni domet objektiviranih nosilcev kulturnega spomina ni tako kot pri individualnem in socialnem spominu omejen na življenjsko dobo človeškega nosilca, pa so nosilci kulturnega spomina sicer lahko »brez roka trajnosti« zato pa niso imuni proti izgubi spomina. <sup>11</sup> Možnost izgube ima svojo osnovo v detradicionalizaciji, če te ne razumemo površinsko, le kot propad tradicionalnih oblik življenja, temveč kot izgubo jezika, <sup>12</sup> ki se lahko manifestira v različnih oblikah: kot osiromašenje pomenov, v – kot posledici jezikovne spremembe – v pozabo zapadlih frazah in besedah, ki niso več v uporabi ali pa kot izumiranje jezikov.

Socialni spomin je pogojen z jezikom; z neko socialno združbo se ne zrastemo kar tako, temveč po poti učenja njenega jezika: »V tolikšni meri, kot se naučimo jezika«, piše Assmannova, »se naučimo tudi oblik interakcije oz. jezikovnega dejanja ›memory talk‹ ali ›conversational remembering‹; prav ti odnosi in vezi so še kako bistveni [...] kot predpostavke tega, da si lahko kak spomin sploh izgradimo«. <sup>13</sup> Zdi se, da na tej ravni kulturno-znanstveni diskurz sovpade s hermenevtičnim, vendar ne v pogledu na razmerje med materialnimi podatkovnimi nosilci kulturnega spomina in individualnim ter socialnim spominom. Če je socialna zavest pogojena z jezikom, sledi iz tega, da sprememba jezika dostop do objektiviranih nosilcev socialnega spomina oteži, če ne kar v celoti zapre, kar je evidentno v primeru izgube jezika. Na ta način postanejo objektivirani podatkovni nosilci socialnega spomina interpretacije potrebni preostanki spomina, kot nas pouči Dilthey.

214

### III.

Asociacijo pisave z mrtvim in otrplim, ki jo uporabi Hegel in v filološko-hermenevtični tradiciji pri Augustu Boeckhu in Friedrichu Schleiermacherju dobi obliko premise, ki je ne moremo zaobiti, dopolni Wilhelm Dilthey z asociacijo pisave z ostankom in preostankom. Po premisah Heglovega historizma premisli Dilthey hermenevtično zapuščino tako, da postane za spomin določujoč del in ostanek, medtem ko sta bila to dotlej vpis in njegovo občutljivo ohranjanje; be-

<sup>10</sup> Ibid., str. 34.

<sup>11</sup> Ibid., str. 34.

<sup>12</sup> To dokumentira zgodovina prepovedi jezikov manjšin in nacionalnih državah. Za Baskijo tako Axtaga piše: »Resnica je, da so že takrat -- 1963, 1964 -- ljudje iz Iruaina, prebivalci nekega prejšnjega sveta, izgubili spomin. Imena, ki so jih imeli za različne vrste jabolk [...] ali za različne vrste metuljev [...] so se izgubila, padala so kot snežinke in se stopila, ko so se dotaknila tal sedanjosti. Kadar se niso izgubila imena sama, so se izgubili njihovi različni pomeni, njihove nianse, ki so se izoblikovale v teku stoletij. V najhujšem primeru izgine jezik sam« Bernardo Axtaga, *Der Sohn des Akkordeonspielers*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. i 2006, str. 82.

<sup>13</sup> Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, str. 206.

sedila se razlagajo kot sledi oz. kot ostanki spomina. Na mesto avtoritete besedil izročila, ki v filološko-hermenevtični tradiciji ni bila nikdar neproblematična, stopijo drobci, vrzeli in pozaba; besedila postanejo sledi (nehoteni spomini) in ostanki (hoteni, a fragmentirani spomini) spomina.<sup>14</sup> Namesto avtoritete besedil izročila stopijo drobci, v besedilih vsebovani »ostanki človeškega prebivanja«, kot jih imenuje Dilthey.<sup>15</sup>

Kaj sledi iz asociacije pisave z mrtvim in ostankom z ozirom na *pisavo*, ki velja za najpomembnejši medij, s pomočjo katerega je kulturni spomin v bistvenem konstituiran? Mar pisava izgublja svoj pomen za spomin? Ali pa se mora vprašanje glasiti; kaj pomeni za zavest, če postaja spominski medij pisave vse bolj krhek? Začasni odgovor se glasi: relativiranje predstave, da je pisava pomnilnik oz. na osebo vezana objektivacija znanja.

Ker se morajo spomini obnavljati, tudi v novih sobesedilih, ki izhajajo iz obnovitve, zmorejo prvotne namere pisnega imenovanja z obnavljanjem pritegniti nova sobesedila in s tem spominjanje postane prepoznanje za drugačno razumevanje [Wiedererkenntnis zum Andersverstehen]. S tem ni več le sprememba jezika tista, če dopolnimo to misel z Gadamerjem, ki za seboj potegne izgubo prejšnje razumljivosti in iz tega izhajajočo potrebo po razlagi besedil, temveč tudi nanašanje na nove(jša) besedila v izvrševanju spomina. Kot prelom s prejšnjimi sobesedili je drugače razumevajoče spomnjenje prejšnjega izkustva tako odvrnitev in pozabljenje kot tudi povrnitev in prisvojitve. Vendar pozabljenje, na katerega misli Gadamer, ni Diltheyjevo: pozaba ni le izostanek spomina in iz tega izhajajoča izguba: pozaba je veliko bolj pogojena s tem, da vmes stopijo drugi spomini, ki se kot jezikovna skorja nabirajo okrog prvotnega spomina, tako da se pridružijo nianse in pomeni, ki jih nekdanje izkustvo tedaj ni privajalo v jezik.

Kar odlikuje prepoznanje v Gadamerjevi označbi, pa obsega več kot le vidik pridruževanja novovrstnih pomenov: *Anamnesis* je manj ponovna prisvojitve nečesa izgubljenega, kot pa zarja nečesa drugega; ne vračanje istega, temveč »prinašanje v ospredje [*Hervorholung*]«<sup>16</sup> in različnost sta značilna za ponavljanje prvotnih spominov.<sup>16</sup> Tisto, kar je »prepoznanje po svojem najglobljem bistvu«, po Gadamerju napačno razumemo, če, »nanj gledamo tako, kot da nekaj, kar že poznamo, ponov-

14 Prim. Mirko Wischke, »Das Erlebnis und seine vertiefende Erkenntnis. Zum Horizontbegriff bei Dilthey«, v: R. Elm (ured.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, str. 119--136.

15 Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft und Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Stuttgart.Göttingen 1990, Gesammelte Schriften (v nadaljevanju : GS), Zv. V, S. 319.

16 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, S. 120. Prim. Davey, *Mnemosyne und die Frage nach dem Erinnern in Gadamer's Ästhetik*, str. 45.

*no spoznamo, tj. da prepoznamo znano*«. Prepoznanje je več kot le ponovno spoznanje znanega, kolikor v prepoznanju »to, kar poznamo, kot v razsvetljenju, izstopi iz vse naključnosti in spremenljivosti okoliščin, ki ga pogojujejo«<sup>17</sup>; v spominjanju se stvari razkrijejo, vendar ne tako, kot so že bile spoznane. Ta povezava med pozabljenjem in novim prisvajanjem, dovoljuje Gadamerju, da *memoria* ne razume več čisto reproduktivno, kot Dilthey, temveč kot ustvarjalno zmožnost, in sicer v obliki »preoblikovalne prisvojitve izročila [Anverwandlung der Überlieferung]«

Ker je moč razumeti smisel v pisnih delih podeljenega le »v jezikovnem svetu [Sprachwelt]« sodobnosti, ne pa v preteklosti, mora ta smisel na »nov način priti do veljave«. <sup>18</sup> Ta postopek primerja Gadamer s »prevajanjem«, zato da bi pojasnil, prepoznanje ne postopa primarno rekonstrukcijsko, temveč je toliko ustvarjalno, kolikor se v razumevanju »nekaj mrtvega« iz preteklosti prenese v sedanost, zato da nastopi na nov način oz. pride do izraza.<sup>19</sup> Na ta način se izročilo »preoblikovalno prisvoji« in pride do »izkustva vse tesnejšega zblížanja« pri prepoznanju.

V filološki in hermenevtični tradiciji pojavljajoči se dvomi glede pravilnosti odstopajočih interpretacij in nelagodje ob problemu večznačnosti Gadamer razreši v toliko, kolikor z rekurzom na jezik v spominjanju in prepoznavanju lahko vključi moment pozabe. Iz perspektive pozabe se kaže to, kar imenujeta Hegel oz. Dilthey kot mrtvo, tj. brez življenja in nemo, kot nekaj, kar je odpadlo *spominu*, še bolj pa, kot nekaj, kar v spominu ni več pričujoče, kar se upira (drugače)razumevajočemu prepoznanju. Da se pozabljenega moč ponovno spomniti, in sicer na ta način, da se v spominu dogodki in zadeve ne pokažejo tako, kot so se že, se ne zgodi zaradi v doživljajih temelječih spominov, temveč na osnovi »virtualnosti besede« kot garanta možnosti ponovne oživitve v pisavi kodiranih sporočil:<sup>20</sup> »vsaka beseda pusti zazveneti celoto jezika, ki mu pripada in naglasiti in prikazati celoto pogleda na svet, ki mu je podlaga [ ... ] Govorjenje (prinese) celoto smisla (v igro), ne da bi ga lahko docela povedalo«<sup>21</sup> Kaj iz tega sledi za naši izhodiščni vprašani?

17 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, str. 119.

18 Ibid. str. 388.

19 Gadamer, *Wie weit schreibt die Sprache das Denken vor?*, GW 2, str. 199--206, tu str. 201.

20 Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, GW 2, str. 361--372, tu: str. 370.

21 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW 1, str. 462.



## IV.

Je možno izkusiti tradicije? Smo dobili odgovor na to vprašanje?

V nasprotju s kulturno-znanstvenim privzetjem, je to vprašanje – kot je moč razbrati iz mojih izvajanj – vse prej kot trivialno. Tradicije so brez volila, so le porozni skupek spominov. Če se da s pomočjo izvajanj Agambena in Lyotarda dokazati, da povratna naveza individualnega in socialnega spomina na kulturni spomin nikakor ni neobčutljiva za motnje, kar, kot se zdi, kulturno-znanstveni diskurz idealno-tipično predpostavlja, pa poglobljajo diagnostični premisleki Giddensa und Habermasa o našem času sum, da so spomini, preneseni z živih na materialne podatkovne nosilce neprevedljivi v izkustvo, če njihovo prevedljivost naredimo odvisno od spominov vezanih na doživljaje. Gadamer deli dvom glede predstave, da so objektivirane oblike spomina trden sestavni del spominov, ne deli pa misli, da so takšne objektivirane oblike neprevedljive v izkustvo. Osnova Gadamerjevemu pojmu izkustva ni nobena emfatična predstava. Tisto, kar odlikuje izkustvo, pride zanj do izraza v trditvi, da je (nekaj) tako: ugotovitev »tako je« označuje zaznavanje nečesa, kar pred tem ni bilo zaznavno na tak način in prav to je značilno za to, kar po Gadamerju odlikuje izkustvo. Nov način, kako se stvari in zadeve (lahko) prezentirajo, je značilen za izkustvo, ki ga lahko sprosti druženje s pričevanji o preteklosti. Poudarek ni toliko na novem kot takem, kot na presenetljivo drugačnem, v katerem se nam objektivirane oblike spomina lahko razodenejo na nov način. Fiksiranje človeškega izkustva zlasti v tistih oblikah kulturnega spomina, ki smo jih navajeni označevati kot pisna dela, nikakor ni trajno, in sicer zato, ker po eni strani zaradi spremembe jezika to izkustvo lahko postane dovzetno za pozabo; in po drugi strani zato, ker so sobesedila, v katerih nemi nosilci kulturnega spomina ponovno postanejo živi spomini, druga kot tista, v katerih so bili nekoč pripravljene (in interpretirani). To, kar govori proti, kot se zdi, prepoznavajočemu spominjanju, pa utemeljuje njegovo možnost: ker se morajo spomini obnavljati, tudi v novih sobesedilih, ki so posledica tega obnavljanja, morejo prvotne namere priprave spomenikov in pisnih poimenovanj pritegniti nova sobesedila, spričo česar postane spominjanje prepoznavanje za drugačno razumevanje. Ni le sprememba jezika tista, ki za seboj potegne izgubo poprejšnje razumljivosti besedil, monumentov, slik in praznikov, temveč tudi

nanašanje na nove(jša) sobesedila v poteku spominjanja. Kot prelom z prejšnjimi sobesedili je drugače razumevajoče prepoznanje prejšnjega izkustva odvrnitev in pozaba kot tudi povratek in prisvojitvev, a ne na horizontu doživljajev kot izkustvenega spomina, temveč jezika.<sup>22</sup> Kajti ne izgublja se le izkustveni spomin nezadržno skupaj z vse manjšim številom prič časa, temveč tudi na doživljaje vezano spominjanje.

Prevedel *Robert Simonič*

22 Prim. Mirko Wischke, »Platon und der Historismus. Ein neukantianisches Interpretationsmotiv bei Hans-Georg Gadamer«, *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua* XV (2003), str. 125--143; »Hans-Georg Gadamer und die Phänomenologie der Traditionsaneignung«, v: Helmut Vetter & Matthias Flatscher (ured.), *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*. Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie Bd. 10., P. Lang Verlag, Frankfurt na Majni. 2005, str. 210-221; »Sprache und Wahrheit. Zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie bei Hans-Georg Gadamer«, španski prevod v: Hans-Georg Gadamer: »El Logos de la era Hermeneutica«, *Revista Endoxa* 20 (2005), str. 357--378.