

Dotik spomina na presečišču posamične izkušnje in skupnega simboljenja

RAJKO MURŠIČ

UVOD

Človeški spomin je skrajno zapletena zadeva, ki jo tvorijo individualni in kolektivni spomini različnega obsega. Njihov začetek je neposredna čutna izkušnja vsakega posameznika in posameznice v njegovem ali njenem neposrednem okolju, vendar vključuje tudi opazovanje in vživljanje v izkušnje drugih, njegovo trdnost pa oblikujejo skupne pripovedi in predstave – vse do kulturnega spomina, ki sega do najširših predstav skupne preteklosti, ki se le v idealnih primerih zlije z zapisano zgodovino. V glavnem štrli iz nje kot osebna ali skupna pripoved tistih, ki ne pišejo zgodovine, ampak jo le živijo.

V pričujočem besedilu bom predstavil vozle spomina, ki jih obujamo s čutnobiografskimi sprehodi. Metodo čutnobiografskega sprehoda je na podlagi »zvočnih sprehodov« in »čutnih sprehodov«

razvila finska etnomuzikologinja in kulturologinja Helmi Järviluoma Mäkelä (glej npr. 2009). Na teh sprehodih, ki potekajo v dialogu med sprehajalcema ali sprehajalkama različne starosti, sproža neposredna čutna izkušnja med hojo in njenimi prekinitvami spomine na pretekle izkušnje. V raziskavi čutnih transformacij od petdesetih let 20. stoletja naprej (glej Sensotra 2017–2019) nas zanimajo vplivi uporabe digitalnih in drugih tehnologij na doživljanje specifičnega okolja, uporabe tehnologij in življenja z njimi ter spomini, ki jih spodbudijo situacije med sprehodom. Morda je najzanimivejše učinkovanje vonja, ki ga med čutnim zaznavanjem praviloma postavljamo na zadnje mesto, vendar tudi vid, sluh in otip ter okus lahko sprožajo nepredvidljive asociacije, ki lahko priključijo v spomin individualne, a tudi kolektivne izkušnje.

Spomini, ki jih izvajajo predvidljive in nepredvidljive čutne zaznave in izkušnje v izbranem prostoru, pogosto prebujajo tiste dele individualnega in skupnega spomina, ki uhajajo dominantnemu zgodovinenju, predvsem pa medijski manipulaciji s spominom. Spontana soočanja s prostorom in okoljem doživljanja vsakdanjega življenja obujajo tiste dele »nasprotnega spomina« (glej Lipsitz 1990), ki jih skozi lastno doživljanje povezujemo z lokalnimi, za širni svet praktično nepomembnimi dogodki in izkušnjami, ki pa vendarle podajajo drugačne poglede na skupno preteklost od tistih, ki jih pišejo zmagovalci zgodovine: to pa so države, elite in vsi tisti, ki lahko svojo pripoved vsiljujejo drugim. Na ta način se individualno doživljanje skupnih izkušenj preoblikuje v spomin, ki ohranja elemente individualnega, skupno doživetega in kolektivno namišljenega.

Čeprav v celoti temelji na fizični izkušnji, človeškega spomina nikakor ne smemo enačiti s spominom posamičnega organizma, razen morda v najbanalnem redukcionističnem biologizmu, saj spomin posamičnega organizma vendarle hrani telo v pričakovano sledljivih kemičnih in fizikalnih reakcijah. Kako potem spravimo v spomin družbene in abstraktne komponente družbenega? Z neprekinjeno uporabo simbolov, potem ko z njimi enkrat zares vstopimo v družbeno resničnost, stkano predvsem iz skupnih simbolov. Zmožnost simboljenja (glej White in Dillingham 1973; White 1959) šele vzpostavi in oblikuje človeški spomin v vsej njegovi večplastnosti in kompleksnosti. Simboli so namreč lahko samo skupni ali pa niso nič, predvsem pa so materialni.

Šele na tej ravni je mogoče, sledeč Janu Assmannu (2008) in Alaidi Assmann (2011), govoriti o ločevanju med individualnim, družbenim (komunikacijskim) in kulturnim spominom na najprej notranji (notranje-duševni), nato družbeni in na koncu na kulturni ravni,

ta pa na identitetni ravni obsega notranje sebstvo, družbeno sebstvo (osebo, ki igra družbene vloge) in kulturno identiteto. Te ravni spomina in spominjanja dodatno zaplete kategorija časa, ki na individualni ravni obsega »notranji, subjektivni čas«, na družbeni ravni »družbeni čas«, na ravni kulture pa razcepljeni čas, ki ga tvorijo »zgodovinski, mitski in kulturni čas« (Assmann 2008: 109). Čas, ki ga pomnijo pripadniki različnih generacij, zaznamujejo predvsem prelomni dogodki in družbene spremembe. Zaradi tega je na primer Borut Brumen, ko je opisoval življenje v istrskem Sv. Petru, razdelil doživljanje preteklosti na »čas starih«, »čas pod Avstrijo«, »čas pod Italijo« in »čas pod Jugoslavijo« (Brumen 2000).

Raven kulture temelji na zmožnosti tkanja, uporabe in prenosa tekstov, ti pa so tudi sami, kot nekakšne tkanine duha, stkani iz predstav, zamisli in pričevanj. Šele s pripovedovanjem lahko spomin deluje kot orodje identifikacije in kot mehanizem vzpostavljanja skupne resničnosti, ki se ohranja v spominu neke skupnosti. Sočasno pa deluje tudi kot mehanizem odmika od neposredne izkušnje posameznikov in posameznic. Ta nato potone v labirinte telesnega spomina.

Pozaba je, kot praznina med nitmi tkanine, integralen del stkanega spomina. Tkanina pa se lahko tudi pretrga. Toda tudi luknje, ki jih v tkanini izdolbe čas, v celotnem tekstu spomina nikoli ne navrtajo popolne praznine. Kot praznina pozabe lahko nastopajo tisti telesni spomini, povezani s čutno zaznavo, ki jih ni mogoče elegantno pretopiti v pripovedi, v katerih bi se, kot v tkanini tekstov, hranili v človeškem medprostoru kulture in narave. A niso dokončno izgubljeni: obuditi jih je mogoče s telesnimi sprožilci, z afekti. Telesni spomini se namreč »shranjujejo« v praksah in celotni naravnosti teles. To somatsko spominjanje, neposredno povezano s telesno *hexis* (Bourdieu 1977: 86–94), je v glavnem neodvisno od kognitivnega spominjanja, a ga lahko z določenimi omejitvami, bolj ali manj zgoščeno, četudi metaforično, obudimo in izražamo skozi pripovedi. Ta dvojnost akumulacije različnih vrst spomina in telesnih praks je ne nazadnje razlog, zaradi katerega v sodobnih kognitivnih znanostih opozarjajo na pomen telesensjske kognicije pri učenju in razumevanju celotnega človeškega življenja, v prvi vrsti vsakdanjega (glej Roberts 2020).

Najprej imamo, skratka, neposredno človeško izkušnjo, telesno in simbolno, nato šele lahko sledi biografsko pripovedovanje o njej. Ob ustreznih učinkih na telo in simbolni aparat se ob sprožitvi primarno telesnih afektov sprožajo tudi nanje vezane pripovedi. Nove telesne zaznave spodbujajo specifično spominjanje, ki se v specifičnih razsežnostih stkanih tekstov udejanjajo v pripovedovanju. Telesne spomine transformira v tekste njihovo podoživljanje, ki jih na kakršenkoli način

poveže z izhodiščno izkušnjo. Vsaka nova telesna izkušnja, ki se kakorkoli dotakne predhodnih izkušenj, se, še posebej v povezavi s tkanjem nove pripovedi, konča z obuditvijo celega niza nakopičenih primarnih čutnih in čustvenih situacij, ki so ostale vtisnjene v telo, kot neposreden spomin pa se v pripovedi izkristalizira ena sama izkušnja. Na ta način ob vsaki rekonstrukciji kateregakoli posamičnega spomina prihaja do inovativnega tkanja novega teksta, saj, kot govoreča bitja, brez fikcije in fiktivnih bitnosti ne moremo govoriti ali pripovedovati (primerjaj Bentham 1992; Žižek 1992). Toda načini ubeseditve teh primarno telesnih izkušenj, ki obsegajo tudi zaznavo simbolov, izhajajo iz neke dane in specifične čutne izkušnje, ki pa je v svojem bistvu družbena konstrukcija (Howes 2006: 114), saj ljudje ne živimo svojega življenja ločeni od drugih.

ČUTNOST SPOMINA

V različnih zgodovinskih obdobjih je doživljanje sveta in vsakdanjega življenja odvisno od pripisovanja pomena enemu od čutov, skozi katerega doživljamo v okviru dane družbe. V antični Grčiji je v nekem trenutku, z vzponom filozofije, prišlo v ospredje oko. Teorija kot ključni donesek antičnega kritičnega duha izhaja iz prakse opazovanja procesij oz. obredja v drugih polisih. Domnevamo lahko, da so *teoroi*, opazovalci in poročevalci, pri svojem početju aktivirali vsa čutila, pa vendar je bilo v ospredju oko. Aristotel je zato postavil oko na prvo mesto med vsemi čutili:

Vsi ljudje stremijo k vedenju, in sicer po svoji naravi. Dokaz za to pa je naša radostna ljubezen do čutnih zaznavanj: tudi ločeno od njihove koristnosti jih imamo namreč radi zaradi njih samih, in najbolj izmed vseh zaznavanje z očmi. (Aristoteles 1999: 3/980a)

Teorija je sicer nujno orodje uma pri razvozlavanju skrivnosti empiričnega kaosa, še posebej družbenega. Lahko je fundamentalna, univerzalna, dominantna, hegemonna in totalizirajoča – ali pa sploh ni teorija. Kadar prevladuje vid nad drugimi čuti, kar velja za zahodno misel od Platona in Aristotela do danes, tudi teoretska orodja silijo k hegemoniji. Toda niti v celotni zgodovini zahodne misli in praks niti v mnogoterih zgodovinah zunajevropskih praks in misli ni prevladoval vid kot edino okno teorije, še posebej ne v sanjah (glej npr. Radin 1927). Prav nasprotno: kadar prevladujejo drugi čuti ali kadar vsi čuti nastopajo enakopravno, tudi teorija, ki zre v bistvo stvari skozi

duhovno oko, ne more dominirati. V nekaterih primerih nastopajo prostorske konceptualizacije, ki jih osredinja sluh s svojimi globinskimi osredotočenji, ali pa tip, pogosto najneposrednejši in najbolj nezgrešljiv čut, ki namesto teorije razvija telesno zaznamovane prakse in habitus. Tu in tam kot dominanten nastopi voh, ki povezuje izkustvene koncepte mrežno in afektivno. Afektivne vezi, ki jih je omenjal že Holbwachs, še posebej jačajo spomine (Assmann 2008: 114).

V celovitosti človeške apercipije v trirazsežni telesni izkušnji se nalagajo nekakšni hologramski sistemi povratnih zvez. Namesto hegemonskih teoretskih konstrukcij lahko ob poslušanju telesa in njegovih čutov nastopa cela paleta totaliziranja znanja in izkušenj. In namesto enosmernega snovanja družbenih rešitev lahko nastopi množstvo snovanj v okviru »ontološkega dizajna« (Escobar 2018: 105–116) oz. oblikovanja ter celovitega snovanja skupnosti in družbe.

Čutna zaznava se sproti prevaja v celovito izkušnjo, ta pa v mnogoterost spominjanja, ki je v veliki meri telesno, ne zgolj miselno (kognitivno). Kanadska zgodovinarica in antropologinja Constance Classen je v devetdesetih letih 20. stoletja uvedla »senzoričen model« razumevanja družbe kot »način urejanja in razumevanja čutov, ki ni čisto kognitiven ali omejen na individualno izkušnjo«, temveč gre za skupno usmerjeno dojemljivost, ki pa je vedno tudi predmet spora (po Howes 2006: 114). Tak model zadeva temeljne značilnosti čutnosti v različnih družbah – s Howesom sta pozneje začela govoriti o čutnih režimih oz. režimih zaznave (Howes in Classen 2014).

Soočanje sprehajalcev z njim ljubimi mestnimi prostori razkrija marsikatero nepričakovano razsežnost njihovega življenja: najbolj individualne izkušnje se pogosto pokažejo kot najzanimivejši kolektivni spomini. Ti spomini so v glavnem zakopani globoko v telesnih praksah, obuditi pa jih je mogoče s posebnimi senzoričnimi tehnikami soočanja telesa s prostorom in okoljem na podlagi pozornosti, ki jih namenimo vsem čutom.

VOZLIŠČA (V)POGLEDA IN UMEVANJA

Vsakdanje izkustvo je kompleksen preplet vozlišč telesnih praks in zaznav ter njihovega sprotnega premisleka in avtomatizmov uma. Na eni strani so individualno doživljajoči, toda med seboj kompleksno povezani organizmi v človeških skupinah in skupnostih. Onkraj neposrednega izkustva se oblikujejo predstave družbe in človeštva, ki so ob njihovem nastajanju povsem empirično utemeljene. Vzporedno s tem

skupnim poljem človeške izkušnje se oblikuje predstavní sistem, ki temelji na simbolni komunikaciji. Dialektika obeh »svetov« ne dopušča jasnega razločevanja med njima, saj šele oba skupaj – in najrazličnejše imaginarne tvorbe, ki ju generirata svetova izkušnje in predstav o njej – tvorita človeško vsakdanjost, denimo vsakdanje življenje v mestu, kjer se večina prebivalcev ne pozna osebno, tudi če se občasno srečujejo na ulicah ali v drugih mestnih prostorih. Skupen spomin je pogoj obstoja teh skupin, a je obenem infinitezimalno razpršen in raznolik.

Če izhajamo iz grobe predstave kartezijanskega dualizma, na tem skupnem izkustvenem polju najprej nastopita individualno telo in um, hkrati z njima pa tudi telesne kolektivnosti ter privid simbolnih in imaginarnih kolektivnosti. Analitična pot razumevanja človeške izkušnje in njenega spomina poteka od beleženja sledov in zapisov individualne izkušnje kot integralnega dela kolektivnega izkustva, skratka pričevanj in pomenskih sklopov, ki pričajo o njem, do predstave tistega, kar naj bi bilo dejansko, materialno in na kar kaže zbrani spomin. Po drugi poti pa nas vodi izkustvena, tj. fenomenološka smer, nasprotno, od individualnega (in hkrati kolektivnega) izkustva k pričevanju o tem izkustvu, ki je samo na videz individualno, saj je kot zgolj individualno pričevanje kot tako vpeto v skupni govor. Po tej poti se individualno in otipljivo izkustveno nujno sprevrže v skupno in abstraktno, medtem ko se po analitični poti pomenov polne sledi in zapisi sprevržejo v predstavo individualnega.

Individualen spomin, skratka, ni nikoli zgolj individualen, razen kolikor je zgolj in samo telesen, medtem ko je kolektivno spominjanje vedno tudi abstraktna fikcija, ki jo posamezniki in posameznice ponotranjijo kot svojo lastno. Na tej točki se razpre vsa kompleksnost spomina, s katerim se srečujemo v etnografski izkušnji.

Tudi če se držimo načela, da vsakdanje življenje raziskujemo z ljudmi, ki ga živijo (glej Ingold 2017: 23), v dialogu z različnimi vidiki razumevanja človeških situacij (Michrina in Richards 1996; Przybylski 2021), ne pa skozi vzvišeni pogled nekoga, ki opazuje in raziskuje te ljudi kot epistemološki vseved, se neposredni izkušnji približamo le s svojo lastno izkušnjo: etnografska preteklost ostaja zastrta, o njej lahko pričajo le spomini in njene sledi v sedanjosti. Telesna izkušnja je tako za akterje kot za udeležence in opazovalce videti primarno individualna, četudi v resnici večinoma poteka obenem individualno in kolektivno. Način, na katerega pa to telesno izkušnjo sploh pridobimo, nikoli ni povsem individualen. Tako kot telo zaznamuje *hexis*, specifična drža, lahko človek svojo celotno vsakdanjo izkušnjo »izkusi« in »izkuša« le skozi habitus (tukaj seveda sledim Maussu in Bourdieuju) kot kolektiven način trpno-tvorne

naravnosti telesa, ki je strukturirano in strukturira ter improvizira, a je obenem tudi plod improvizacije.

Skozi habituirane vsakdanje improvizacije v izkustvenem, tj. fenomenem polkrogu izkustvenega polja, se v verbalnem in neverbalnem sporočanju o teh izkušnjah oblikujejo različni teksti, kot so pripovedi in izpovedi, a tudi smiselno oblikovanje življenjskega prostora s predmeti, uporabnimi in memorialnimi, npr. s pomniki oz. spomeniki. Podoben tekstualen učinek imajo tudi kodificirana ritualna dejanja in njihovo ponavljanje. Vse te pripovedi, ki niso nujno tudi ubesedene biografije, so premešane individualne in kolektivne izkušnje ter ustvarjene in posredovane predstave ter sporočila. Pravzaprav so prav pripovedi, kot najčvrstejše jedro posamičnega in skupnega pomnjenja, »razdvojniške« ali »razsamljene«, če lahko pri tem sledim logiki, ki izhaja iz deleuzovskega deljivega »dividua« v nasprotju z nedeljivim individuom, ki je, onkraj modernega političnega polja, prej utvara kot empirična resničnost. Enako velja za intencionalnost kot značilnost posamične, individualne zavesti, ko pa se v dejanski človeški izkušnji ne more oblikovati brez ali mimo drugih ljudi. Izkustveno vozlišče individualnih in kolektivnih doživetij je zatorej ključno vozlišče individualnega spomina, ki sicer v najpreprostejšem smislu obsega zgolj izkušnjo individualnih doživetij, a je že v tem izhodišču odprt tudi k spominu drugih.

V teh kompleksnih presečiščih ne gre samo za posredno izkušnjo drugih in z drugimi. Celo individualni telesni spomini, ki se na primer pri kuvadi, smrti (glej npr. Sahlins 2013: 20–24), transu (Rouget 1985) ali najelementarnejšem, afektivnem sočutju (ki ni isto kot težko oprijemljiva empatija) premešajo z doživetji drugih, predvsem skozi dejavno učenje (Carrithers 2005), v resnici niso zgolj in samo individualni, temveč so od samega začetka čutno-imaginarno premešani. Te spomine, enako kot vse druge, prežemajo tudi skupni spomini. Toda teh spominov ne zapolnjujejo le njihovi neposredni zunanji nosilci, tj. vizualni, besedilni in drugi zapisi, prav tako niso zgolj ritualno skupni, ampak so akumulirana izkušnja pokolenj, tudi če nastopajo kot nočna mora v možganih živih ljudi (Marx 1979). Bistveno je, da so že ob svojem samem nastanku, v katerihkoli okoliščinah se pač zgodijo, tako individualni kot kolektivni. Pravzaprav sploh ne morejo obstajati drugače kot kolektivno, saj jih drugim posredujemo skozi pričevanja in pripovedovanja.

Če postavimo v osredje, v samo ničelno točko takšnega kartezijskega sistema tudi kartezijski subjekt, kar je skorajda samoumevna postavitev novoveškega načina reprezentacije družbenega v kartezijski ravnini, dobimo izhodiščno postavitev

individualnega-kot-družbenega. V tem smislu je prav ta ničelna točka s postavitvijo novoveškega subjekta v izhodiščno točko že tudi ničelna točka družbenega, v kateri se individualno, idiosinkratično doživljanje posamičnega organizma v njegovem golem življenju staplja z množtvom kolektivnih izkušenj v vse bolj utilitarno zasnovani družbi. Cena, ki jo plača subjekt v obdobju tranzicije od podložnika k navideznemu gospodarju sveta, je visoka: vztrajno razčarano podružbljanje obsoja te »ničelne točke« na monadično odtujitev od drugih.

Toda prav na tej točki se nam razkrijejo številni modusi vednosti, znanja in spoznanj ter modalnosti izkušenj in doživetij, začenši s prevlado vizualnega, ki sta ga že zdavnaj postavila na prvo mesto pisava in tisk, na račun »zvočnosti« ustnega prenosa kolektivnih spominov. Tudi če je prastare ustne prenose kolektivnega spomina in zamišljanja v veliki meri nadomestil vizualni spomin, ki je sledil zapisanim ali natisnjenim simbolom, se je zvočnost prenašanja spominov ponovno uveljavila v zgodnjem 20. stoletju na povsem nov, shizofoničen način (glej Keil in Feld 1994: 257–262), tj. ob posredovanju zvočnih sporočil, a brez prisotnosti vira govora in drugih zvokov. Novi načini prenašanja zvočne informacije in izkušnje so temeljili na razvoju novih elektronskih medijev in nosilcev zvoka, ki jih je dodatno oglušujoče ojačala še električna ozvočitev. Namesto povrnitve neke nove oblike ustnega izročila je moderni kolektivni spomin preoblikovala tehničirana pošast (glej Benjamin 1998; McLuhan 1964), ki je razbila na koščke komajda pridobljen, varljiv videz koherentnega znanja. V nasprotju s čutno izrazitim raznolikim okoljem antičnega in srednjeveškega sveta, moderna episteme ne izhaja več iz kompleksne čutne zaznave (*aísthēsis*) in še manj iz kartezijansko jasne in razločne teorije, temveč iz naključnih konstelacij medijsko posredovane ali vsaj ojačane čutne *aísthēsis* in opazovalne *theōria*. S postmodernim kolapsom velikih teoretskih pripovedi je nastopilo obdobje iskanja vsaj začasnih, četudi konstelacijskih, ujemanj med empiričnim opazovanjem čutnih zaznav, ki jih povezuje spomin, in negotovim prepoznavanjem skupkov reda v svetu kaotičnih premen.

ČUTNI VOZLI IN PREPLETI TELESENJA

Čas pač teče vedno hitreje (Nora 2002), še posebej v času, ki ga ves čas opazujemo tako rekoč dobesedno na dlani. Človeškega življenja ni mogoče zaobseči in razumeti zgolj s pogledom, ampak še bolj zadeva izkustveni, tako rekoč telesenski kompleks zvena in drugih čutov,

predvsem vonja in tipa, ki sta nezgrešljivo ontološka. Oko in uho nas povezujeta s prostorom in ob telesni izkušnji narekujeta osrednjo metaforiko (Lakoff in Johnsen 2003) in sta v tem smislu epistemološka, torej narekujeta oblike in domet naše vednosti, medtem ko nas nos vodi v prepoznavanje posamičnih pojavov, v samo metonimijo bivanja. Če se teh reči lahko dotaknemo ali jih primemo v roke, se priključimo drugemu bivajočemu – ali to bivajoče priključimo nam. Kljub temu pa lahko le z analizo, v kateri uporabljamo duševna orodja, ki jih je izostril pogled, skoraj dobesedno, ne le metaforično, zares dokončno, kot družbena bitja, otipamo stvarnost. Metafora analitičnega momenta pri orientaciji človeka v prostoru in času ustreza moči tipa v konkretnem.

(O)tip je najbolj afektiven čut, ki ga ni mogoče abstrahirati. Skupaj s čutom propriocepcije in ravnotežja, ki omogočata izkušanje in premikanje telesa v prostoru, ta čut povezuje telo z drugimi telesi in predmeti. Ne gre toliko za neprekinjeno samoprepoznavanje telesa v prostoru, ki ga izvaja telo z vidom, sluhom, vohanjem in propriocepcijo, temveč za situacijsko povezovanje z obstoječim okoljem. Dotik je v tem smislu dotik z resničnim in tudi – z druge strani – dotikanje resničnega. Ko se torej dotaknemo čutnih temeljev integralnega človeškega spomina, šele vidimo, da namišljenih kartezijskih dualizmov v resnici ni, saj vse to, o čemer govorimo, ko imamo v mislih apercepcijo kot celovito čutno zaznavo in v telesu naložene spomine o njej, sodi na področje *res extensa*, torej razsežnih stvari, ki pa poleg našega »razsežnega« telesa obsega tudi razsežno okolje, skratka druga telesa in reči. Tisto, ker je Descartes imenoval *res cogitans*, torej stvar mišljenja, stvari predstav in pojmov, se nahaja, kolikor tem »stvarem« sploh lahko pripisujemo kakršenkoli obstoj, v svetovju označencev, torej pojmovnem delu simbolov. Ti pa v materialnem smislu obstajajo kot vpisi in zapisi v človeških telesih in zunaj njih, v glasovih, pisarijah in narejenih ali uporabljenih predmetih ter seveda v telesnih, tudi nevronskih spominih. Kartezijski dualizem – kolikor je sploh mogoče govoriti o dvojnosti telesa in duha (uma), ki je pač le duh v telesu, dokler je telo živo – sodi v celoti na področje *res extensa*. V tem smislu dualizma pravzaprav sploh ni. Konec koncev težko verjamemo, da matematika ne obstaja, četudi vemo, da v izkustveni resničnosti ne more obstajati niti en sam njen definirani element, toda vemo tudi, da razmerij med matematičnimi »objekti« ni mogoče raziskovati brez še kako ekstenzivnih operacij v razsežnem svetu.

Če, skratka, pojmovnost jemljemo kot posebno svetovje, ne le kot epistemsko svetovje zamisli in znanj (Popper 1978), temveč kot nekakšne samostojno obstoječe stvari mišljenja onkraj in zunaj obsežnih stvari, lahko zabredemo kvečjemu v še globlje dualizme oz.

metadualizme. Težave dualizmov se skrivajo drugje: najprej v odnosu med celovito izkušnjo enega telesa, ločenega od drugih, in skupnim doživljanjem več teles, nato pa v podoživljanju doživljanja drugih, s katerimi neko telo nikoli ne pride v stik.

Nedualno ali naddualno razmišljanje je mogoče samo s preseganjem individualnega in kolektivnega, vendar ne tako, da bi ju preprosto dosledno mislili skupaj, v kar nas pač silijo čutno spodbujeni spomini, temveč tako da razumemo sopostavitev obeh s pozitivnimi in negativnimi povratnimi zankami. Kakršnokoli mišljenje onkraj namišljenega kartezijskega dualizma mora razviti mišljenje (p)osebnega in skupnega skupaj, dobesedno v istem mahu in hkrati z istim orodjem. Takrat je najabstraktnejše tudi najkonkretnejše in takrat pridejo skupaj neskončne sodbe v avtopoezi samega življenja.

SPOMINI MESTNEGA OKOLJA

Kako se torej kažejo takšna vozlišča in kam nas lahko pripeljejo skozi empirično etnografsko izkušnjo spominjanja mestnega okolja? Nepredvideno daleč. V okviru primerjalne raziskave sprememb v doživljanju mestnega okolja v finskem Turkuju, angleškem Brightonu in Ljubljani, ki smo jo izvajali med letoma 2017 in 2021, smo se srečevali s temeljnim vprašanjem, kako se biografski spomini prepletajo z življenjem in s transformacijami mestnih okolij ter v kolikšni meri uporaba različnih tehnologij, ne le prometnih in informacijskih, vpliva na neposredno čutno doživljanje prostora in njegovo spominjanje.

Ob snovanju raziskave je finska etnomuzikologinja Helmi Järviluoma izbrala tri manjša evropska mesta, saj se raziskovalke in raziskovalci ob preučevanju mestnega življenja večinoma osredotočajo na večja mesta. Večina svetovnega prebivalstva namreč danes živi v mestih in velemestih, še posebej tistih, ki jih je Saskia Sassen poimenovala globalna mesta (1991), ki tudi narekujejo tempo življenja po vsem svetu. Urbana okolja postajajo tudi najpomembnejša prizorišča sodobnih etnografskih raziskav (Low in Lawrence-Zúñiga 2003), ne samo v antropologiji. Klasične etnografske pristope vse bolj nadomeščajo inovativne rešitve, s katerimi se raziskovalci in raziskovalke soočamo na terenu. Na današnje preučevanje mest so v zadnjem času vplivali teoretični premiki v t. i. kulturni geografiji, politični ekonomiji, urbani sociologiji in regionalnem ter mestnem planiranju, a tudi v antropologiji oz. etnologiji in na področju raziskav mest (*urban studies*) in kulture (*cultural studies*). Med ključnimi temami raziskav mest so bili

v zadnjih desetletjih prostorski odnosi, množični mediji in potrošnja, urbano planiranje in odločanje o razvoju mest, ki so razkrivale materialne, ideološke in metaforične vidike urbanega okolja (Low in McDonogh 2001: 5). Danes prihajajo v ospredje neposredna doživljanja mestnega okolja, afektivne in druge skupnosti, ki se pojavljajo, spreminjajo in izginjajo v mestnem okolju, mestna obrobja in socialna izključenost (Bourgeois in Schonberg 2013), procesi pogospodenja (*gentrification*), privatizacije in nadzora življenja v mestih, delovanje upravnih in represivnih aparatov (Fassin 2013), prekarnost in najrazličnejše oblike neenakosti (Fassin 2018; Goffman 2014).

V urbanih raziskavah zadnjih dveh desetletij so bila v ospredju zanimanja povezave med obliko, vizijo in izkušnjo mest ter pomeni, ki jih prebivalci in prebivalke prenašajo z ulic v svoje lastno življenje. V središču zanimanja so javni prostori, kot so prireditveni prostori, tržnice in nakupovalna središča, skvoti, varovane stavbe in območja, v ospredje pa so prišla tudi individualna pričevanja adaptacije in odpora (Low in McDonogh 2001: 5). Med njimi so tudi glasbena prizorišča (Muršič 2012).

Mestno okolje se sicer zelo hitro spreminja, a ohranja nekatere ulične sklope in gradbene ostaline nedotaknjene tudi skozi desetletja. Mestni prostor, po katerem se ljudje premikajo, ostaja strukturno dokaj trajen, spreminjajo pa se njegove značilnosti, na primer tlakovanje, vonjave lokalov in ulic, predvsem pa svetlobna oprema in zvoki. Zvoki ulice so po pripovedovanju sogovornikov in sogovornic ostali tesno vpeti v njihovo doživljanje mestnega okolja. Veliko starejših pripovedovalk in pripovedovalcev je opisovalo premikanje tramvaja po ulicah mestnega središča, le redki med njimi pa so, razen na neposredno pobudo raziskovalcev, govorili o glasbi in glasbenih prireditvah v mestu. Nekateri mlajši so sicer omenjali zvočno podobo mestnih ulic, a se jim ni zdela nič posebnega, saj se v nekaj letih praviloma ni dovolj dramatično spremenila, da bi bili nanjo posebej pozorni.

Pričakovanja, da bodo večja mestna slavlja, glasbene prireditve in značilni zvoki posameznih ulic ter lokalov zaznamovali biografije sogovornikov in sogovornic, so se izjalovili. Pripovedovalcem in pripovedovalkam so najpomembnejši drugi ljudje, njihova osebna doživetja, ki so jih zaznamovala, ter pripovedi drugih ljudi. Glasbeni in zvočni svet sta v tem pogledu sekundarnega pomena, a nikakor ne povsem nepomembna. Zvočnost opredeljuje dožemanje prostora, tako stvarnega kot akustičnega. In ta prostor, dovolj domač, ostaja prizorišče skupnega. In to skupno se strne v individualnem pomnjenju, v katerem nastopajo ljudje in ne okolje, v katerem so živeli.

Zgodovina živi v ljudeh. Na eni strani je dobesedno vtkana v vsakdanja in izjemna dejanja ljudi; je torej habitus, kot sta ga pojmovala Mauss in Bourdieu, integralni preplet praks, vpisan in vpet v človeško telo. Njeno spominjanje je individualno in obenem tudi družbeno, četudi posameznik ali posameznica ne more nikoli doživljati življenja drugih drugače kot skozi svojo lastno življenjsko izkušnjo, tudi če se vživlja v doživljanja drugih ali jih spoznava skozi njihovo pripovedovanje. To je mogoče zaradi človeške simbolne komunikacije, zaradi katere je zgodovina, z njo pa tudi spominjanje, simbolna in strukturna, zatoorej sodi v polje tiste vednosti, ki jo je Foucault pojmoval kot diskurz, skupaj s praksami, o katerih se pripoveduje. V praksi se oba dela zgodovine in njenega spominjanja neločljivo prepletata in vplivata drug na drugega: telo vpliva na simbolne diskurze in zapise o njih z afekti, simboljenje pa učinkuje z afektivnimi odzivi.

V nekem smislu se pri zgodovini in neposrednem spominjanju pregnetejo infinitezimalne izkušnje posameznikov in posameznik v skupne zbirne izkušnje in razumevanj teh izkušenj. Ob izkušnji golega in polnega življenja se iz sfere simbolnega reda prelivajo v kaotične atraktorje habitusa, sisteme praks in zgodovino, preobrnjeno v naravo, kot je nekoč opozoril Bourdieu (1977: 78–79).

V procesu skupnega nastajanja in preoblikovanja se spomini tako rekoč naturalizirajo v nekaj, kar učinkuje kot generativni temelj oz. načelo artikuliranja (ali izmišljanja) skupne resničnosti. Ta vozlišča, ki pregnetejo negnetljivo, sinhronizirajo ljudi z različnimi individualnimi izkušnjami v samoumevne »naravne« skupnosti s spontano ustvarjalnostjo in z ustvarjanjem skupne resničnosti. Včasih se to zgodi dobesedno iz nič, od spodaj, drugič gre za procese, ki jih vsilijo pripovedi božanskih bitij ali vladarjev in njihovih mandarinov. Generativnost spominjanja ni niti zgolj habitualna (telesna, telesenjska, utelešena) niti povsem folklorna oz. ustnozgodovinska. V resnici prav tako temelji na pozabi in premestitvah kot tudi na zanikanju, potlačitvah in napačnih ali izmišljenih informacijah in spominih na izkušnje, na zgrešenih interpretacijah in zavestnem ter nezavednem izmišljanju, pretvarjanju, na strateških preobratih, sledeč interesom, in na težnji po poenotenju svoje izkušnje z drugimi.

Zgodbe in afekti torej držijo resničnost skupaj in za njimi ni prav ničesar, razen morda občasnega neznosnega vdora Realnega, kar pa je povsem druga zgodba. Spomin ni povsem deiktičen, nikoli ne kaže zgolj na eno samo doživetje ali okoliščino, temveč se v njem vedno križata singularnost izkušnje in univerzalnost jezika, s katerim jo

sporočamo drugim. Stkan iz mitov je le tisti spomin, ki govori o izkušnji drugih.

CITIRANE REFERENCE

- ARISTOTELES 1999 *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- ASSMANN, ALAIDA 2011 *Duga senka prošlosti: Kulturna sećanja i politika povesti*. Prev. D. Gojković. Beograd: XX vek.
- ASSMANN, JAN 2008 'Communicative and Cultural Memory.' V: *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Astrid Erli in Ansgar Nünning, ur. Berlin in New York: Walter de Gruyter. Str. 109–118.
- BENJAMIN, WALTER 1998 'Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati.' V: *Izbrani spisi*. Walter Benjamin. Ljubljana: Studia humanitatis. Str. 145–176.
- BENTHAM, JEREMY 1992 'Fragment o ontologiji.' *Razpol 7, Problemi Razprave* 30(3): 107–116.
- BOURDIEU, PIERRE 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Prev. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURGOIS, PHILIPPE I. IN JEFF SCHONBERG 2009 *Righteous Dopefiend*. Berkeley: University of California Press.
- BRUMEN, BORUT 2000 *Sv. Peter in njegovi časi: Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: *cf.
- CARRITHERS, MICHAEL 2005 'Anthropology as a Moral Science of Possibilities.' *Current Anthropology* 46(3): 433–456.
- FASSIN, DIDIER 2013 *Enforcing Order: An Ethnography of Urban Policing*. Cambridge in Malden: Polity Press.
- FASSIN, DIDIER 2018 *Life: a Critical User's Manual*. Cambridge in Medford: Polity.
- GOFFMAN, ALICE 2014 *On the Run: Fugitive Life in an American City*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- HOWES, DAVID 2006 'Charting the Sensorial Revolution.' *Senses & Society* 1(1): 113–128.
- HOWES, DAVID IN CONSTANCE CLASSEN 2014 *Ways of Sensing: Understanding the Senses in Society*. London in New York: Routledge.
- INGOLD, TIM 2017 'Anthropology Contra Ethnography.' *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1): 21–26.
- JÄRVILUOMA, HELMI 2009 'Soundscape and Social Memory in Skruv.' V: *Acoustic Environments in Change*. Helmi Järviluoma in R. Murray Schafer, ur. Tampere: Tampereen Ammattikorkeakoulu, University of Applied Sciences. Str. 138–153.

- KEIL, CHARLES IN STEVEN FELD 1994 *Music Grooves: Essays and Dialogues*. Chicago in London: University of Chicago Press.
- LAKOFF, GEORGE IN MARK JOHNSEN 2003 *Metaphors We Live By*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- LIPSITZ, GEORGE 1990 *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LOW, SETHA M. IN GARY W. MCDONOGH 2001 'Introduction to »Remapping the City: Place, Order, and Ideology«.' *American Anthropologist* 103(1): 5–6.
- LOW, SETHA M. IN DENISE LAWRENCE-ZÚÑIGA, ur. 2003 *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, Oxford, Victoria in Berlin: Blackwell Publishing.
- MARX, KARL 1979 'Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta.' V: *Izbrana dela*, 3. zvezek. Karl Marx in Friedrich Engels. Ljubljana: Cankarjeva založba. Str. 445–457.
- MCLUHAN, MARSHALL 1964 *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill.
- MICHRINA, BARRY P. IN CHERYLANNE RICHARDS 1996 *Person to Person: Fieldwork, Dialogue, and the Hermeneutic Method*. Albany: State University of New York Press.
- MILLER, DANIEL 2017 'Anthropology is the Discipline but the Goal is Ethnography.' *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1): 27–31.
- MURŠIČ, RAJKO 2012 *Na trdna tla: Brezsrnamni pregled samoniklih prizorišč in premislek nevladja mladinskega polja*. Tolmin: UPB.
- NORA, PIERRE 2002 'Reasons for the Current Upsurge in Memory.' *Eurozine* 1–9. Spletni vir: <<https://www.eurozine.com/reasons-for-the-current-upsurge-in-memory/>>, 1. 10. 2021.
- POPPER, KARL R. 1978 'Three Worlds: The Tanner Lecture on Human Values.' Ann Arbor: The University of Michigan. Spletni vir: <https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/p/popper80.pdf>, 1. 10. 2021.
- PRZYBYLSKI, LIZ 2021 *Hybrid Ethnography: Online, Offline, and In Between*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington in Melbourne: Sage.
- RADIN, PAUL 1927 *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover Publications.
- ROBERTS, SIMON 2020 *The Power of Not Thinking: How Our Bodies Learn and Why We Should Trust Them*. London: 535 – Blink Publishing.
- ROUGET, GILBERT 1985 *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAHLINS, MARSHALL DAVID 2013 *What Kinship Is – and Is Not*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SASSEN, SASKIA 1991 *The Global City: New York, London in Tokio*. Princeton: Princeton University Press.
- SENSOTRA 2016-2021 'Sensory Transformations and Transgenerational Environmental Relationships in Europe, 1950–2020.' Spletna stran raziskovalnega

projekta. Univerza Vzhodne Finske, Joensuu. Spletni vir: <<http://www.uef.fi/en/web/sensotra>>, 1. 10. 2021.

WHITE, LESLIE A. 1959 'The Concept of Culture.' *American Anthropologist* 61(2): 227–251.

WHITE, LESLIE A. IN BETH DILLINGHAM 1973 *The Concept of Culture*. Minneapolis: Burgess Publishing Company.

ŽIŽEK, SLAVOJ 1992 'Zakaj Bentham?' *Razpol* 7, *Problemi - Razprave* 30(3): 103–106.

IZVLEČEK

Biografski spomini so predvidljivo nepredvidljivi. Na eni strani izhajajo iz osebne izkušnje, na drugi strani posegajo v skupno doživeto preteklost. Ko na podlagi empirične raziskave razmišljamo o samem spominu, se razkrijejo kompleksne povezave med različnimi prvinami spomina in spominjanja. Med najpomembnejšimi vozlišči spomina so tisti, na katerih prehajajo notranje izkušnje v skupne spomine in se tudi umeščajo v prostor skupnega pripovedovanja. Premislek dotika spomina zadeva telesenje in oblikovanje pripovedi, vendar na situacijam ustrezne načine, ki preskakujejo časovne okvire.

Ključne besede: spomin, kulturni spomin, družbeni spomin, izkušnja, simbolno, telo, čas, urbanost, zgodovina

O AVTORJU

Rajko Muršič, redni profesor, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (FF, UL); Šola za humanistiko (Univerza Vzhodne Finske, Joensuu), rajko.mursic@ff.uni-lj.si