



V různém čase, v různém rytmu a s rozdílnou pamětí¹

Noncontemporaneity, Asynchronicity and Divided Memories

Bernhard Giesen

ABSTRACT Three different paradigms of temporal inconsistency are distinguished. ‘Noncontemporaneity’ refers to the local and temporal coexistence of phenomena that are related to different historical periods or different stages of social evolution. This paradigm presupposes an encompassing unity of society and disregards the normality of hybridization and syncretism in real societies. The paradigm of ‘asynchronicity’ centres the differences of pace and rhythms between different social systems or institutional domains. Here the indispensability of temporal differences for the perception of time and change is frequently ignored. The third model is called ‘divided memories’. Divided memories are generated by different experiential backgrounds with respect to the perception of core events. Generations are presented as communities of experience that differ with respect to this experiential background. Most important in this respect are triumphant or traumatic experiences that devalue the experience of the parental generation and provide a frame for the collective identity of a generation. The authenticity of these experiences is rooted in corporal presence and bodily rituals. Recently public debates tend to construct generational differences in an inflationary manner. This public construction of generations contrasts to the blurring of generational differences on a microsocial level.

KEY WORDS asynchronicity, collective memory, generations, noncontemporaneity

Úvod

Ústřední pojmy se někdy vzpírají překladu. Slavným příkladem této skutečnosti je hegelovský pojem *Aufhebung*. Podobně německý koncept *Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen* vytvořený ve 30. letech 20. století Ernstem Blochem lze převést do angličtiny pouze rozložením jeho významu do několika anglických termínů. Abychom se tudíž vyrovnali s touto sémantickou mnohotvárností, budeme rozlišovat pojmy nesoudobost, asynchroničnost a rozdělené paměti.² Na nejobecnější úrovni se pojem *Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*

Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 1–2/2007. S. 67–78. ISSN 1214-813X.

¹ Překlad převzat z: Giesen, B. 2004. „Noncontemporaneity, Asynchronicity and Divided Memories.“ *Time & Society*, 13 (1): 27–40.

© 2004 SAGE (London, Thousand Oaks, CA, New Delhi). Publikováno se svolením Sage Publications Ltd., www.sagepublications.com

² Převod z angličtiny do češtiny je obdobně problematický jako překlad z němčiny do angličtiny. Proto lze doslovný překlad názvu článku „Nesoudobost, asynchroničnost a rozdělené paměti“ volně převést jako „V různém čase, v různém rytmu a s rozdílnou pamětí“ (pozn. překl.).

vztahuje na časovou nesourodost jako protipól uspořádaného a vyváženého vztahu mezi událostmi či stavy reality. Nutno poznamenat, že navzdory běžnému přístupu nebudeme považovat tuto časovou nesourodost za výjimečný a záhadný stav, jenž vyžaduje složitá vysvětlování. Namísto toho se zde pokusíme ukázat, že jde o normální vztah mezi procesy ve volně propojených systémech. Za záhadný jev lze naopak považovat simultánnost nebo synchroničnost, které by si zasluhovaly pozornost sociologů a které se již vskutku – alespoň v jistém ohledu – staly jedním z klíčových témat klasické sociologie. Sociologický pohled na náš jev by proto měl být převrácen: místo abychom na časovou nesourodost nahlíželi jako na zásadní vztah mezi událostmi či jako na součást společenského systému, měli bychom prozkoumat selektivní pozornost, která se zaměřuje na některé její formy.

Následující postřehy nastíní výchozí předpoklady neboli modely, které podporují a zvyšují naši vnímavost k *Ungleichzeitigkeit*. V první části uvedeme tři takovéto modely či koncepce. Představují zásadně rozdílné pohledy na klíčová pojetí časovosti a změny. Například nesoudobost uvažuje o čase z hlediska historické periodizace, asynchroničnost se zaměřuje na prodlevy v rychlosti a tempu a předpokládá relativistický časový model, zatímco rozdělené paměti se soustřeďují na časové horizonty, tj. na zakládající události. Druhá část bude pojednávat téma simultánnosti a prozkoumá podmínky potřebné pro vytvoření jednotné kolektivní paměti určité generace.

1. V různém čase (nesoudobost)

Mluvíme-li o nesoudobosti v každodenním kontextu, máme často na mysli simultánnost nebo koexistenci jevů, které vztahujeme k různým historickým obdobím nebo jež připisujeme různým fázím historického vývoje (Bloch 1964, Ogburn 1964, Koselleck 2000). Způsoby jednání a předměty, jejichž původ nacházíme v minulých společnostech, jež můžeme interpretovat pouze uvažováním v kulturních rámcích minulosti, se vyskytují v přítomnosti a koexistují s jinými způsoby jednání, jež považujeme za součást současné kultury. Na zahrádce si zasadíme zeleninu a vzápětí zamíříme najíst se do řetězce rychlého občerstvení. Jako turisté pozorujeme beduína jedoucího na velbloudu v těsné blízkosti věže ropného vrtu. Surfujeme po internetu a zároveň si kupujeme víno z místní vinotéky, jejíhož majitele známe celá léta. A podobně. Událost, jež upoutá naši pozornost svou neobvyklostí, se vyznačuje přítomností zdánlivě heterogenních či disynchronních jevů na jednom místě. Takovéto události si všimneme proto, že bezděčně předpokládáme celkovou jednotu společnosti, ve které může být význam každého jevu logicky převeden nebo vztažen na jakýkoliv jiný jev. V síti významů naší společnosti by neměly být žádné trhliny a praskliny, v této společnosti by měla existovat jasná struktura symbolů a jevy postrádající význam by měly být odstraněny – žádná špína v čistém pokoji, žádné odpadky na stole kultury. Podle tohoto pohledu nastává společenská a kulturní změna pouze jako celkový posun, jenž naprosto znehodnocuje a rozpouští instituce, technologické postupy a kulturní vzorce minulosti. Měly by být zachovány – podobně jako odpadky – pouze na uzavřených místech a pouze jako nepodstatné způsoby existence. Speciální rámce jako je divadlo, historie, muzeum, turismus, hra, dekorace a sport vytvářejí tento uzávorkovaný, nepodstatný způsob existence a umožňují tak přetrvávání minulosti. Jen tehdy, když selže toto zprostředkování mezi jevy různých historických epoch zajištěné pomocí

speciálních symbolických a institucionálních rámců, jen pokud nic jasně neodděluje jevy minulosti od jevů přítomnosti, teprve tehdy vnímáme jejich koexistenci jako nesoudobost.

Takovéto pojetí nesoudobosti je veskrze modernistické a historizující – hybridizace různých historických kultur, směs různých období, jež jsou si rovnocenná, je považována za nepatřičnou. Ale nejde jen o modernistické trvání na čistotě stylu, jež zapovídá směřování minulosti a přítomnosti, nýbrž i o moderní představu radikálního protikladu minulosti a budoucnosti, kde přítomnost je přelomem mezi minulostí, jejíž návrat není předpokládán a ani žádoucí, a budoucností, na kterou je nahlíženo jako na pole tvořivosti, překvapení, invence a inovace (Koselleck 2000). Budoucnost by neměla být kontaminována minulostí. I kdybychom převrátili vztah mezi minulostí a budoucností a zidealizovali si zlatý věk minulosti stojící oproti katastrofické budoucnosti, i tehdy zůstanou mezi oběma časovými horizonty zachovány ostrý protiklad, napětí a nesouměřitelnost.

Přestože je tento pohled dosti obvyklý, je příliš jednoduchý na to, aby objasnil postmoderní kulturní brikoláž. Především nedokáže reagovat na přijetí multikulturalismu a hybridizace jako normálního stavu. Pokud tento pohled převrátíme a budeme uvažovat o koexistenci historicky heterogenních jevů jako o normálním stavu, budeme moci vysvětlit translace, brikoláž, synkretismus, ale přijdeme o náš jev – Blochova *Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen* jakožto speciální jev se stane neviditelnou.

2. V různém rytmu (asynchroničnost)

Jak jsem nastínil výše, pojem asynchroničnosti se liší od modelu nesoudobnosti. Odráží snahu nepojímat čas jako transhistorický a transsociální předpoklad proměnlivých společenských procesů, ale naopak tento vztah příčiny a následku převrací a o čase uvažuje jako o proměnlivém produktu sociální konstrukce (Luhmann 1990, Giesen 1992). Odlišnosti časové struktury, tempa a rytmu jsou zde dány rozdíly mezi institucionálními řády či společenskými systémy. V tomto ohledu se sociální realita jeví jako relativně trvalý a kontinuální řád a tento řád je reprodukován sledem událostí. Tempo, rytmus či rychlost tohoto sledu napodobují institucionální řád, logiku systému nebo strukturu odvětví a podle nich se proměňují. Tempo tržního obchodu je rychlejší než tempo výměnného obchodu, obchodní systémy umožňují a dokonce vyžadují rychlejší sled událostí než politická zřízení, příležitostné známé měníme častěji než manžela či manželku, periferie ekonomického systému zaostává za centrem, časová perspektiva finančních trhů je kratší než časová perspektiva bankovních domů a co je možná nejdůležitější, společenské systémy, které odměřují čas hodinami, se ostře odlišují od systémů, jež svůj čas řídí podle přírodních jevů (sejdeme se při západu slunce) apod.

Nejběžnější pojetí asynchroničnosti se soustřeďuje na problémy koordinace, jež pramení ze vzájemné závislosti mezi systémy a z jejich těsného spojení. Tato koordinace může být důsledkem působení ústředního kontrolního orgánu, jakým je například vláda, díky němuž dochází ke stejnému vývoji a strukturálním změnám v různých částech společnosti. Zvyšování moci ústředního kontrolního orgánu je pak vydáváno za opatření proti asynchroničnosti. Ale koordinace může být také důsledkem rychlých reakcí na změny prostředí a vzájemných adaptací několika podsystémů či odvětví bez jakéhokoli zásahu ústřední moci. Asynchroničnost potom plyne z rozdílu mezi relativně pomalou, zpožděnou a vývojově zaostávající reakcí

systemů, jakými jsou například tradiční byrokracie, a rychlých systémů, jako jsou například trhy. Paradigma pokroku proto nabízí řešení v podobě zrychlení a odstranění náskoku rychlých systémů. Lze však doporučit i pravý opak. Již od času Burkhardta a Seumeho je součástí všeobecné kritiky modernity hnutí odporu proti zrychlení.

Tyto rozdíly v tempu a rychlosti se jeví jako problém koordinace systémů, zároveň jsou však určující pro vnímání sociálního času. Rychlost anebo naopak pomalost časových sledů lze vnímat pouze ve vztahu k rychlosti pozice pozorovatele – jak dokládá slavné Einsteinovo podobenství jedoucího vlaku. Bez rozdílů v rychlosti plynutí času bychom riskovali ztrátu našeho fenoménu – času. Například vnímání zrychlené změny poukazuje na něco, čehož zrychlení si nikdo nepřeje – na lidské zrání a stárnutí. Místo abychom urychlovali proces stárnutí, snažíme se jej potlačit a prodloužit tak trvání lidského života, prodlužujeme údobí našeho života věnované studiu a vzdělávání apod. Proto ke vnímání zrychlení přispívá nejen vzrůstající rychlost společenských systémů, ale také zpomalování dospívání a stárnutí.

Model asynchroničnosti uvažuje o čase jako o následné reprodukci, zatímco otázku počátku či vzniku pomíjí. To pak ovlivňuje význam událostí. Podle modernistického nebo historizujícího paradigmatu vzniká událost jako soubor historicky nesourodých prvků vyskytujících se v určitém okamžiku v určité lokalitě. Podle paradigmatu asynchronní rychlosti vytváří události logika reprodukce. Významu těchto událostí můžeme porozumět jedině ve spojitosti s řadem či systémem, a naopak řád či systém lze reprodukovat a převést do hmatatelné reality jedině pomocí událostí. Obojí není nesourodé, nýbrž je ve vzájemném vztahu. Nesourodost nastane jen tehdy, když nejsou dva sledy událostí koordinovány, čímž se dostáváme ke klíčovému předpokladu modelu asynchroničnosti: Tento předpoklad považuje společnost za systém propojených podsystémů, které by v ideálním případě měly být navzájem těsně provázány a které by si měly vyměňovat informace přesně a včas. Asynchroničnost lze pak vnímat pouze jako odchylku od tohoto ideálu, jako nedostatek centrální kontroly a koordinace nebo jako zpomalování vzájemné adaptace. Ale společenský život se neřídí funkcionalistickým rozvrhem – přináší s sebou zdržení a vynechávky, matoucí vztahy a nejasná směřování, zrychlení a přizpůsobivost a nezkolabuje jen díky tomu, že není propojen těsně, nýbrž volně. Jakkoli je společenská realita neurčitá a vágní, přesto se o ní uvažuje jako o něčem, co se odehrává uspořádaně a úhledně, koordinovaně a přesně. Ochota přiznat si nedokonalost sociální reality ve vztahu k imaginárnímu ideálnímu řádu tak vede k uvědomění si jevu asynchroničnosti.

Na poněkud odlišném modelu rozdílů v rychlosti je založeno rozlišování různých úrovní, vrstev či rovin historické změny v pojetí Fernanda Braudela (1984) či Reinharta Kosellecka (2000). Zatímco Braudel činí rozdíl mezi *l'histoire événementielle* a *longue durée* kulturní změny, Koselleck odděluje rovinu jednotlivých osob a jejich vnímání událostí od generačních zkušeností a od dlouhodobých strukturálních nebo institucionálních změn. Rychlost změny tradičně klesá, pokud přeneseme pozornost od životů jednotlivců na generace a od generací na institucionální nebo kulturní systémy. V moderních společnostech můžeme však tento vztah považovat za převrácený. Tempo inovací v kulturních systémech, například ve vědeckém výzkumu či na trzích obchodujících se zbožím a komoditami, může překonat relativně nízkou rychlost učení jednotlivce: odborné vzdělání nabyté na univerzitě považujeme za platné na celý lidský život, ale brzy zastará; nabídka nových modelů aut předčí připravenost

zákazníků vyměnit svá stará auta za nová atd. Pokud je rychlost inovací větší než schopnost jednotlivců reagovat na ni a vyrovnat se s ní, pak na nás změna působí jako závrať, jako hluk, jako něco matoucího. Pokud naopak výměna generací neodpovídá změnám institucionálních a kulturních vzorů, pak má nová generace sklony považovat společnost za příliš konzervativní nebo dokonce represivní. Tato asynchroničnost se ale také netýká ani tak opravdových rozdílů mezi rychlostí životů jednotlivců a rychlostí institucionálních a kulturních struktur, jako spíše schopnosti jednotlivých osob tyto rozdíly vidět. Rozdíly v rychlostech jsou všude přítomné, ale většina z nich unikne naší pozornosti a vnímání – procesy inovace, růstu a změny projdou nepovšimnuty, dokud je nezviditelní určitá média, statistické údaje či záznamy, anebo dokud se proces změny neodehraje bezprostředně před našima očima i ušima, v našem každodenním životě. Analýza asynchroničnosti se proto rovná zkoumání viditelnosti určité změny rychlosti anebo, jinými slovy sociální konstrukci rozdílů v rychlosti.

3. S rozdílnou paměť

Třetí paradigma posune tento pohled na časovost ve dvou ohledech: Na rozdíl od mnoha pojetí sociální konstrukce simultánnosti nebo dissynchroničnosti toto paradigma nepovažuje za ty, kteří udávají tempo, různé systémy, odvětví či instituce, ale namísto toho předpokládá, že nositeli různých časových horizontů a kolektivních pamětí jsou sociální kolektivy. Při společném úsilí zapamatovat si minulost mohou mezi sociálními skupinami vyvstat, a často také vyvstanou, rozdíly v časových horizontech nebo rozdíly v názoru, které konkrétní události jsou zásadními historickými obraty. Události, které jsou pro kolektivní paměť jedné skupiny klíčové, může kolektivní paměť jiné skupiny ignorovat nebo vynechat, a i když mohou obě skupiny shodně přikládat klíčovou důležitost jisté události, stále se mohou ve velké míře lišit v její interpretaci. Co jedna strana chová v paměti jako vítězství, je pro druhou stranu hořkou porážkou. Proto bývají výsledkem občanských válek rozdělené paměti. Pokud se na naše téma podíváme z této perspektivy, stává se překážkou porozumění či translace mezi různými kolektivními pamětmi v rámci jedné společnosti (Halbwachs 1992, Assmann 1999, Giesen 1999, 2001). Zde je potřeba opět zdůraznit, že rozdíly v rámci kolektivních pamětí jsou naprosto normální, právě tak jako rozdíly v rámci pamětí individuálních. V tomto ohledu by nás trhliny a rozpory na horizontu paměti neměly překvapit. Normálnost rozdělených pamětí vynikne ještě více, vezmeme-li v úvahu kolektivní paměť generací. Například pojem národ nebo společenská třída „generace“ jsou pojmy časově zařaditelné (Mannheim 1928 [1968], Matthes 1985, Bude 2000). Považujeme-li rozdělené paměti za normální, pak otázka stojí spíše následovně: Za jakých okolností se toto rozdělení stává problémem a – to především – proč různí jednotlivci slučují své paměti tak, že vytvoří kolektivní paměť celé generace?

Druhý ohled, v němž se paradigma paměti liší od paradigmát nesoudobosti a asynchroničnosti, se týká vztahu mezi řádem či strukturou na jedné straně a událostmi na straně druhé. Asynchroničnost uvažuje o událostech jako o pouhých průsečících v časovém sledu, jako o časové konkretizaci řádu, struktury nebo pravidla. Takovými událostmi by byla konzumace oběda v pravidelnou dobu nebo sledování televizních zpráv vždy ve stejný čas. Paradigma paměti nahlíží na události zásadně odlišně: Neuvažuje o událostech jako o něčem, co se řídí

pravidly nebo co je vytvářeno systémem, institucionálním řádem, mechanismem, a proto je to předvídatelné na základě přesné znalosti tohoto systému, řádu či mechanismu. Namísto toho považuje události za neočekávané, výjimečné a dokonce nevysvětlitelné. Události se vyskytují náhle, narušují pravidla, přerušují sled a rozvrací běžný řád věcí – svět již není po události stejný, musíme revidovat své plány, znovu uspořádat své příběhy, přetvořit své identity (Koselleck 2000). Na nejnáročnější úrovni mají události podobu zjevení posvátného nebo démonického v každodenním životě – ústí v krizi poznatků našeho zdravého rozumu, porušují síť významů, devalvují tradiční zkušenost a připravují půdu pro nové dějiny. Útok na věž Dvojčat či pád berlínské zdi jsou takovými událostmi, jež zanechaly traumatický otisk na kolektivní paměti nebo v triumfálním zvratu rozevřely historický horizont.

4. Triumf a trauma

Takovéto traumatické nebo triumfální události jsou jádrem kolektivní paměti generací. Jednotu generace a její kolektivní paměti tvoří základní společná zkušenost, která devalvuje zkušenost předchozí generace (Koselleck 2000). Tato zkušenost poskytuje společný významový horizont, k němuž však mají lidé zvenčí jen omezený přístup. Oni druzí nemohou porozumět tomu, že by dokonce vůbec neměli být schopni porozumět. Zkušenosti vytvářející kolektivní identitu jedné generace jsou výsledkem vyhraných či prohraných válek, pronásledování a věznění, vyhoštění a vysídlení, bombardování a života ve zdevastovaných oblastech, zapojení do společenských, politických a kulturních hnutí. Tyto události tvoří kostru kolektivní paměti do té míry, nakolik jsou spojeny s tělesnou zkušeností a nakolik mohou být takto zaneseny do paměti (Merleau-Ponty 1966, Rittner a Kamper 1976, Meyer-Drawe 1984).

Aby se zkušenost traumatu či triumfu stala základem kolektivní paměti, nemusí nutně být naprosto jedinečná nebo bezprecedentní, ale jednotlivci, jichž se týká, ji za takovou musí považovat. Tuto tendenci posiluje zvláštní situace adolescentů. Adolescenti nacházející se mezi normálností rodin svých rodičů a normálností svých budoucích životů jakožto dospělých se setkávají s výjimečným, neznámým a dokonce podivným ve stavu vykořeněnosti, přechodu a společenské neukotvenosti (Mannheim 1928 [1968]). S touto nejistotou se vyrovnávají svým angažováním se v hnutích, ať už doslova či v přeneseném smyslu (Reulecke 1995). Mění bydliště a vědí, že se neusazují navždy, cestují s vrstevníky, připojují se k hnutím, která se domáhají změny společnosti či kultury, žijí v rozpoložení „již ne“ a „ještě ne“. Tato společenská situace „života v pohybu“ se odráží ve zvýšené ochotě zbavit se minulosti a objevit něco nového a dosud neznámého – a to i když z perspektivy vnějšího pozorovatele může ono nově objevené vypadat jako opakování některých dobře známých vzorců. Pomíjivost adolescence holduje zapomnění a podporuje fascinaci budoucností jakožto polem možných událostí (Koselleck 2000). Znehodnocení tradice a vynalezení něčeho nového tvoří kolektivní identitu generace.

5. Autentičnost a tělesnost

Kolektivní sebeuvědomění v rámci generace nezávisí ani tak na skutečné jedinečnosti události jako spíše na její věrohodnosti a autentičnosti (Trilling 1974). Kolektivní zkušenost

by neměla odpovídat všeobecně známým vzorcům, musí být naopak chápána jako jedinečná, bezprostřední a autentická. Autenticity se obvykle dosáhne tak, že ji uvedeme do spojitosti s osobní, především tělesnou zkušeností. Prožitek vepsaný do těla je bezprostřední a nemůže být popřen nebo zcizen – jizvy dokládají zápas lépe nežli slova (Scarry 1987, Hahn 1993). Tento důraz na tělesnost je odpovědí na moderní riziko nápodoby a rozmělnění. Zatímco tradiční společnosti vztahovaly kolektivní identitu především k prvotním atributům, které odolávají všekerým pokusům o plánovanou změnu nebo přetvoření, moderní společnosti čelí programové výzvě rušení společenských hranic a rozmělnění společenské komunikace. Lze-li však se vším obchodovat, o všem komunikovat, vše zpochybnit a získat, toto rozpuštění se může dotknout rovněž oněch základů, které by si měly podržet svou nezcizitelnou a neměnnou povahu. Protílátkami proti tomuto riziku modernity jsou tělesnost a prožitek. Ve společnosti, kde původ ani třídní či místní příslušnost nemohou tvořit žádné hranice – přinejmenším legitimním způsobem – si generace poukazováním na tělesný prožitek vytvářejí hranice a bariéry proti riziku, že je pochopí lidé zvenčí.

První a základní způsob tělesného prožitku poskytuje přítomnost na místě události – mimořádnou událost jsme viděli na vlastní oči, slyšeli na vlastní uši, pocítili na vlastní kůži. Silná kolektivní identita generace, především její mužské části (Reulecke 2001), je založena na skutečné nebo pomyslné přítomnosti na místě mimořádné události – byli jsme na barikádách či v přímé palbě, v táborech či kolonách uprchlíků, byli jsme přítomni pádu berlínské zdi nebo zničení Dvojčat, u Verdunu nebo v Berlíně, New Yorku, Seattlu, Gorleбену – anebo jsme tam alespoň přítomni být mohli, kdyby tomu nezabránila čirá náhoda (Mannheim 1928 [1968]).

I pouhá nepřímá přítomnost zprostředkovaná tiskem, rozhlasem nebo televizí může vytvořit tuto tělesnou přítomnost, i když v oslabené podobě. Většina z nás si pamatuje okamžik, kdy jsme se dozvěděli o porážce Německa v roce 1945, o pádu Saigonu v roce 1974, o otevření berlínské zdi v roce 1989 anebo o útoku na Světové obchodní centrum, a tento okamžik vztahuje naši tělesnou přítomnost k dotyčné historické události.

Tělesné zážitky jsou často upevňovány rituály a připomínány kolektivními rituály (Turner 1969, Van Genep 1977, Bell 1997, Giesen 1999). Tyto rituály – jako společné pochody, zpěv, tanec, modlitby, výkřiky či zachovávání ticha – sjednocují chování účastníků. Lidé přítomní a účastníci se rituálu se odrážejí v zástupu ostatních, bezprostředně prožívají tělesnou podobnost a splývají v kolektivní, jedinou identitu.

Tento tělesný prožitek umocňuje přítomnost společného nepřítele ohrožujícího integritu našeho vlastního těla a těl našich generačních souputníků. Přítomnost nepřítele, vědomí nebezpečí a vnímání rizika vytvářejí kolektivní identitu generace – alespoň u její mužské části. Mohou si ji vynutit vnější okolnosti anebo po ní můžeme sami toužit – zážitek nebezpečí hrozícího našim tělům vyústí v autentický pocit výjimečnosti, který sotva něco překoná.

To platí zvláště pro generaci, která prožívá své kolektivní já. Mimořádný prožitek nebezpečí a síly rozrušuje důvěru v rodičovskou ochranu a v nadřazenost starší generace – nastává nový stav věcí, stará pravidla již neplatí, prožitky starší generace jsou bezcenné, nová generace se již nemohou považovat za pouhá pokračování generací starších. Vystoupí z jejich stínu a zaujmou vlastní postoj (Buford 1991). Zároveň tím, že je ohrožena nepřítelem, nová generace poprvé pocítí svou vlastní smrtelnost – její příslušníci přestávají být dětmi. Děti si umí

představit smrt pouze jako smrt jiných osob, ale nikoliv jako nevyhnutelné omezení svých vlastních životů.

Tento okamžik dotyku smrti má za následek nejsilnější prožitek tělesnosti – ta však v okamžiku prožitku ještě nemusí být integrována duševně a znázorněna symbolicky; teprve později, při pohledu zpět si při vzpomínání začneme být vědomi okamžiku krajního nebezpečí. Mysl se nemůže smířit se šokující chvílí možné smrti, v okamžiku, kdy nastává, ji musí ignorovat; místo aby ji přeuvypravovala, musí ji mysl jednotlivce jakož i kolektivní mysl na nějakou dobu umlčet (Caruth 1996a, 1996b; Alexander a kol. 2003). Kolektivně sdílený prožitek ohrožení života tak může způsobit kolektivní trauma, které je nejprve uzavřeno do těl svých nositelů a které může být vyřčeno teprve později a z dálky, nejprve mezi těmi, kteří měli podobné prožitky, a teprve později, když se očití svědci postupně ztrácejí, je sdíleno i lidem zvenku. Tato traumatická vzpomínka, prožitek krajního nebezpečí, okamžik selhání rodičovské ochrany, představuje nejzazší referenční horizont kolektivní identity generace.

Výsledkem kolektivního traumatu je – na rozdíl od všech ostatních prožitků – překážka porozumění mezi generacemi. Tato bariéra existuje, dokud jsou naživu očití svědkové – následující generace nemůže porozumět, protože neprošla vyhoštěním a vyčerpávajícím putováním, válkou na východní frontě, zákopy Verdunu atd. Proto tvoří kolektivní trauma generace svébytný historický horizont (Koselleck 2000), počáteční událost dějin, kterou v průběhu života této generace nesdílí generace předchozí ani následující. Teprve později, když tato generace odchází ze scény a její trauma je vysloveno, kdy se ono původně nezcižitelné trauma stane předmětem historické rekonstrukce, tehdy hranice porozumění zanikne a zakládající událost se integruje do sledu dějinného příběhu – ale tento posun z generační paměti do dějin je ve většině případů také dobou, kdy generace jako žijící komunita zmizí (J. Assmann 1999, A. Assmann 2002).

Prožitek vlastní smrtelnosti je však pouze jedním referenčním horizontem sloužícím k vytvoření silné kolektivní identity generace. Jeho protějškem je prožitek neočekávaného vítězství nad nepřítelí světa, odvážný pokus, který byl podniknutý navzdory radám rodičů a který se ukázal jako vítězný a úspěšný, zážitek zdaru a triumfu. V tomto případě není kolektivní identita generace založena na prožitku smrtelnosti a nebezpečí, ale na kolektivní jistotě zrození (Fanon 1968, Jennings 1999, Sorel 1999, Giesen 2004). Tento odkaz ke zrodu se netýká fyzického porodu jednotlivých členů, ale jejich zrození jako autonomního kolektivu, který opomíjel rodičovské nabádání k opatrnosti a který podstoupil riziko nerozumného, neobvyklého a neslýchaného počínání. Zapojení se do nových sociálních hnutí, revolucí a bojů za autonomii, pokud je úspěšné, vede k takovémuuto pocitu znovuzrození, nalezení svého skutečného já, k osamostatnění se. Takovým prožitkům kolektivního heroismu a triumfu dala vzniknout válka za osvobození z napoleonské okupace v roce 1815, německá revoluce roku 1848 nebo studentské hnutí roku 1968.

6. Od centra k periferii

Ovšem kolektivní paměť triumfu ani traumatu nepotrvá věčně. Na scénu vstoupí nová generace a jedna po druhé devalvují zkušenosti generací předchozích. Nové generace se snaží udržet si odstup od světa dospělých, kteří podle jejich názoru přestali být citliví k novým

a neobyčejným zážitkům. To, co generace dospělých považovala za výjimečný zážitek, je nyní nazíráno jako ubohé včerejší zprávy. Nejen generace Němců, jež se nadšeně vrhla do první světové války, nebo generace, která svým hlasováním přivedla Hitlera k moci, ale také generace roku 1968, která se vysmívala zkušenostem poválečné generace, musela čelit takovýmto reinterpetacím svých vlastních ustavujících zkušeností. Ti, kdo se považovali za hrdiny – třebaže poražené – byli následujícími generacemi zavrženi jako pachatelé, zbabělci nebo oběti. Ti, kdo měli sami sebe za revolucionáře oddané obecnému blahu a dějinnému pokroku, byli posléze odhaleni jako teroristé nebo nezodpovědní extremisté či přinejlepším oportunisté. Ti, kteří holdováním sexu, drogám a rokenrolu chtěli světu ulevit od „represe“, byli později považováni za mdlé sexisty nebo bezohledné hédonisty.

Právě tyto diametrální posuny v interpretaci kolektivní identity způsobují u části starších generací pocit roztrpčenosti z rozdělených pamětí. Nejen že nemohou sdělit své příběhy mladším generacím, ale je na ně shlíženo jako na staromódní, na lidi včerejška, je jim odírána příležitost prezentovat své vlastní vzpomínky na veřejnosti, jsou odstraněni z ústřední skupiny, která ztělesňuje národ v jeho nejlepší podobě. Jejich vlastní generační vzpomínky se již nehodí do veřejné konstrukce národní identity. Nakonec vnímají sami sebe jako generaci, která udělala osudové chyby a provinila se. Ústup z popředí veřejné pozornosti a mlčení o vlastní minulosti naznačují posun z centra společnosti na její periferii (Bude 1997).

Naproti tomu mladší generace zakoušejí pocit rozdělené paměti tehdy, pokud příslušníci starší generace stále ovládají centrum politické a společenské moci a brání tuto pozici proti mladším, kteří usilují je nahradit. Mladší generace následně napadne držitele moci tím, že skandalizuje jejich minulost, odhalí jejich zločiny a provinění, které byly pečlivě utajeny či ignorovány, zkrátka zpochybní legitimitu autority starší generace. To, co mohlo koexistovat v podobě nevyhnutelného rozdílu generačních pamětí, je tak přeměněno ve veřejnou debatu o kolektivní paměti celé komunity: Národa. Pokud jsou klíčové události kolektivní paměti generace také klíčovými událostmi v příběhu národa, veřejná debata o minulosti s sebou nese riziko, že příliš zdůrazní a zveličí – nikterak překvapivý a zároveň nevyhnutelný – rozdíl: rozdělené paměti generací.

7. Stírání rozdílů

Hranice mezi generacemi můžeme zpochybňovat a protestovat proti nim, ale zároveň je lze také všeobecně přijatelným způsobem veřejně proklamovat a mohou být ztvárněny literaturou a médií. Výměna generací stále častěji nahrazovala třídní konflikt v úloze hlavního hybatele dějin. Pronikání časové perspektivy do struktury společnosti se odráží v nové citlivosti veřejnosti ke generačním rozdílům. Sociologové, veřejně činní intelektuálové a odborníci na životní styl objevují a vyhlašují stále nové generace: po skeptické generaci následuje kritická generace, generaci odpadlých studentů vystřídal generace počítačových dětí, generace roku 1998, generace golfu, generace Berlína atd. Nepatrné posuny v životním stylu jsou zveličovány do podoby zásadních rozdílů, zodpovědnost za osud příštích generací je prohlašována za novou etickou dimenzi politiky, generační smlouva je povyšována na klíčové téma důchodové a sociální politiky, „generace“ se stává mytickým stěžejním pojmem reklamy a životního stylu. Tato inflace v používání termínu dokládá všeobecné přijetí hranic

mezi generacemi. Nicméně toto všeobecné přijetí hranic s sebou nese riziko, že budou znehodnoceny na pouhé překážky porozumění. Generační rozdíly mají tendenci neodkazovat ani tak k nezczitelné tělesné zkušenosti, jako spíše k životním stylům, které si může osvojit téměř kdokoli, bez ohledu na věk. Tento posun od tělesné zkušenosti k subkultuře životního stylu a k módě jakožto poznávacím znamením generace není úplně nový. Po generacích, které byly založeny na traumatickém anebo triumfálním znehodnocení rodičovské zkušenosti, v minulosti často následovaly subkulturní generace, které se nemohly odvolávat na určitý dějinný projekt nebo výjimečnou zkušenost. Namísto toho se subkulturní generace snažily narýsovat hranici oddělující je od předchozí generace tím, že přijaly styl, který se silně odlišoval od vkusu rodičů, a který proto alespoň po určitou dobu odolával napodobení. Těmito ukazateli hranic byly často tělesné atributy, které musely být s postupem doby dovedeny do extrému, aby starší generaci zamezily porozumět jim a přivlastnit si je: vlasy musely být buď velmi dlouhé, anebo naopak velmi krátké, piercing a tetování propůjčují nezaměnitelná znamení, drogy a špina drží běžný řád v bezpečné vzdálenosti. Ale i tyto zoufalé pokusy vztyčit bariéry proti pochopení a napodobení byly často zdolány rodičovským úsilím vyrovnat rozdíly mezi generacemi. V dnešní době se rodiče snaží, aby je jejich děti přijaly jako své nejlepší kamarády, vyhýbají se autoritářskému chování a odmítají uznat hranice stanovené jejich dětmi. A objevují se náznaky, že jejich snaha je úspěšná. Čím dál více dospívajících v západních společnostech považuje své rodiče za nejlepší přátele a stále bydlí v rodičovském domě – nikoliv z nutnosti, ale kvůli pohodlí a komfortu. Nedbají na zdůrazňování subkulturních rozdílů a generačních hranic, ale využívají výhod „Hotelu Máma“. Výsledkem je pak to, že v protikladu k veřejnému proklamování a vynalézání nových generací skutečné překážky obklopující subkulturní generace spíše zanikají. Nepřekonatelná propast oddělující kolektivní paměť generací je znovu nahrazena hranicemi, a to hranicemi, které obklopují rodinu jako bezpečné útočiště v krutém světě. Oidipovský zápas mezi generacemi se zřejmě vytrácí. Nakonec možná stačí nosit džíny, které odhalují břicho tak, jak by se matka nikdy neodvážila.

Rozdíl je opět vykazován tělesným atributem. Zastření generačního rozdílu na sociální úrovni může být reakcí na výše zmiňované inflační používání generační metafory na veřejné úrovni. Může být také známkou neočekávaného nárůstu výrazných nových rozporů a trhlin v makrostruktuře, které se dostávají do popředí a které na oplátku poskytují novou důležitost rodině jakožto útočišti v bezcitném světě.

Ale ať už je tato nová koexistence různých generací jakkoliv harmonická a útulná, přesto nezabraňuje střídání generací jako takovému. Tak jako ostatní generace, i generace „Hotelu Máma“ vymezuje svou identitu jako protiklad k předchozí generaci. Paradoxně tak činí právě znehodnocením podstaty generace svých rodičů, kteří kdysi jako adolescenti trvali na rozdělených pamětech a překážkách porozumění. Ale může se klidně stát, že děti generace „Hotelu Máma“ se v budoucnosti vrátí k odporu a rebelii.

Přeložila Eva Reitspiesová

Literatura

- Alexander, J.; Giesen, B.; Smelser, N.; Sztompka, P. 2003. *Cultural Trauma*. Berkeley: University of California Press.
- Assmann, A. 2002. „Formen von Gedächtnis.“ In *Ethik und Sozialwissenschaft. Streitforum für Erwägungskultur*, s. 183–90.
- Assmann, J. 1999. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: C. H. Beck.
- Bell, C. M. 1997. *Ritual, Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bloch, E. 1964. *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Braudel, F. 1984. „Geschichte und Sozialwissenschaften. Die ‚longue durée‘.“ In H. U. Wehler (ed.) *Geschichte und Soziologie*. Königstein: Athenäum.
- Bude, H. 1997. *Das Altern einer Generation. Die Jahrgänge 1938 bis 1948*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bude, H. 2000. „Qualitative Generationsforschung.“ In U. Flick, E. von Kardorff, I. Steinke (eds.) *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt, s. 18–94.
- Buford, B. 1991. *Among the Thugs*. London: Secker & Warburg.
- Caruth, C. 1996a. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Caruth, C. (ed.) 1996b. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fanon, F. 1968. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Giesen, B. 1992. „The Temporalization of Social Order: Some Theoretical Remarks on the Change.“ In N. Smelser a H. Haferkamp (eds.) *Social Change and Modernity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s. 294–319.
- Giesen, B. 1999. *Kollektive Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giesen, B. 2001. „Voraussetzung und Konstruktion. Überlegungen zum Begriff der kollektiven Identität.“ In C. Bohn, H. Willems (eds.) *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, s. 91–111.
- Giesen, B. 2004. *Triumph and Trauma*. Boulder, CO: Paradigm.
- Hahn, A. 1993. „Handschrift und Tätowierung.“ In H. Gumbrecht, H. Ulrich, K. Pfeiffer, K. Ludwig (eds.) *Schrift*. Munich: Fink, s. 201–19.
- Halbwachs, M. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jennings, J. (ed.) 1999. *Sorel: Reflections on Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koselleck, R. 2000. *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. 1990. „Gleichzeitigkeit und Synchronisation.“ In N. Luhmann *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag, s. 95–131.
- Mannheim, K. 1968 [1928] „The Problem of Generations.“ In K. Mannheim *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, s. 276–323.
- Matthes, J. 1985. „Karl Mannheims ‚Das Problem der Generationen‘ neu gelesen. Generations ‚Gruppen‘ oder ‚gesellschaftliche Regelung von Zeitlichkeit‘.“ *Zeitschrift für Soziologie*, 14: 363–72.

- Merleau-Ponty, M. 1966. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Meyer-Drawe, K. 1984. *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität*. Munich: Fink.
- Ogburn, W. F. 1964. *On Culture and Social Change: Selected Papers*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reheis, F. 1998. *Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Reulecke, J. 1995. „Jugendbewegung als Objekt der Geschichtswissenschaft – Neue Ansätze in der Forschung.“ *Ludwigsteiner Blätter*, 187: 6–23.
- Reulecke, J. 2001. *Ich möchte einer werden so wie die. Männerbünde im 20 Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Campus.
- Rittner, V., Kamper, D. 1976. *Zur Geschichte des Körpers*. Munich: Hanser.
- Scarry, E. 1987. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- Sennett, R. 1998. *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin-Verlag.
- Sorel, G. 1999. *Reflections on Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trilling, L. 1974. *Sincerity and Authenticity*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (The Lewis Henry Morgan Lectures 1966)*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Van Gennep, A. 1977. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.

Autor

Bernhard Giesen je profesorem sociologie na Universitě v Kostnici a opakovaně hostujícím profesorem na Yale. V posledních letech působil jako hostující profesor mimo jiné na Kalifornské univerzitě v Los Angeles, Stanfordské univerzitě, Chicagské univerzitě, v Evropském univerzitním institutu ve Florencii a na Newyorské univerzitě. K jeho nejnovějším publikacím patří *Intellectuals and the German Nation* (1998), *European Citizenship* (s Klausem Ederem, 2001), *Cultural Trauma* (2003), *Triumph and Trauma* (2004) a *The Performative Turn in the Social Sciences* (2004).

Kontakt: Bernhard.Giesen@uni-konstanz.de