



# Paměť, trauma, generace

## Memory, Trauma, Generation

Radim Marada

**ABSTRACT** This article attempts to contribute into the recent debate on cultural trauma by 1) adding the historically fresh example of post-communist memory of Communism to other historical cases such as slavery, the Holocaust, and Nazism, around which the debate has particularly evolved, and 2) focusing systematically on the generational aspect of the issue. The generational analytical perspective is central. It is in this perspective that Communism is compared to slavery, the Holocaust and Nazism as a specific case of the historical transfer and cultural definition of a traumatic experience. It is the task of this article, first, to contribute to the general sociological theory of generations, second, to highlight the generational perspective in the sociological debate on cultural trauma, and third, to present Communism (juxtaposed with slavery, Holocaust, and Nazism) as one of the historical events, or rather a period, which, as a traumatic memory, has produced an intensified generational cleavage in its wake.

**KEY WORDS** collective memory, collective trauma, cultural representations, generation, generational conflict

### Úvod

Přinejmenším od Mannheimova klasického textu o generacích vládne mezi sociology poměrně všeobecná shoda na tom, že jádro generačního *habitu* se utváří tehdy, když mládí vstupuje do dospělosti. Je to období v lidském životě, kdy se stadium osobního zrání protíná s formativními historickými událostmi a vlivy – období, kdy mládí zakouší „čerstvý kontakt“ s historií a s dospělým světem současně (viz Mannheim 1964 [1928], český překlad v tomto čísle *Sociálních studií*). Takováto obecná teze samozřejmě vyžaduje řadu doplňujících vymezení. S některými se uspokojivě vypořádal již Mannheim samotný. Například vysvětlením, proč právě v mládí vstřebávají lidé historické zkušenosti, jež se stávají základem jejich generační příslušnosti. Některé však ponechává stranou. Mezi tyto náleží například otázka specifické povahy formativních historických událostí či vlivů. Proč právě některé události a vlivy sehrávají konstitutivní úlohu ve vztahu k utváření generační senzitivity, zatímco jiné nikoli? V čem vlastně spočívá ona utvářející funkce? Jak se to celé děje? V tomto ohledu zůstává Mannheim příliš obecný. Jako intelektuální dědic německého historicismu pokládá rytmus dějin za relativně nezávislou proměnou: jednou je zkrátka dynamičtější, jindy klidnější. Jednou je tedy jeho vliv na formování generační zkušenosti a senzitivity silnější, jindy zůstává povědomí o generační výlučnosti slabé.

V následujícím textu se zaměřuji mimo jiné na již zmíněné otázky, jež zůstávají stranou Mannheimovy pozornosti – a to v kontextu současné debaty o kolektivním traumatu a traumatické zkušenosti. Můj text si klade trojí cíl: 1) přispět k obecné sociologické teorii generací; 2) zvýraznit generační výkladovou perspektivu v oné diskusi o kolektivním či kulturním traumatu; 3) představit komunismus (vedle otroctví, holocaustu a nacismu) jako historickou událost, jež svým zpětným traumatickým účinkem produkuje zkušenost generačních proluk.

### Trauma v sociologické perspektivě

Jedno z důležitých doplnění Mannheimova sociologického konceptu generací najdeme v textu Bernharda Giesena, jehož překlad vychází v tomto čísle *Sociálních studií*. Giesen pracuje s pojmem traumatické či spíše traumatizující historické zkušenosti jako s jedním – v žádném případě výlučným – zdrojem utváření generačního vědomí. S odkazem na pojetí historického času u Reinharta Kosellecka sleduje, jak traumatizující události zanechávají silnou stopu ve sdílené zkušenosti mladých věkových kohort, čímž připravují zkušenostní půdu pro jejich sebe-pojetí coby specifických generací. „Kolektivní trauma generace tak vytváří zvláštní historický horizont [...], zakládající historickou událost, jež nebude v životě této generace sdílena s žádnou předcházející ani následnou generací“ (Giesen 2004a: 36). Zde nacházíme jednu důležitou souvislost, již se vyznačuje existence generací. Generace se odlišují a navzájem rozpoznávají coby nositelky zvláštní historické *paměti*, jejíž parametry – co a hlavně jak má být pamatováno – souvisí se specifickou historickou zkušeností mladých věkových kohort. Tato historicky jedinečná zkušenost představuje osobité generační pouto, základ vzájemného porozumění, jež podle Giesena nemůže být snadno sdíleno těmi, kteří neprošli stejnou traumatickou (či naopak triumfální) zkušeností.<sup>3</sup>

Giesen zde však již dále neprobírá komplikovanou povahu *reprodukce* generační identity. Tomu se věnuje naopak Mannheimův text, když zmiňuje, že jakmile je generační zkušenost usazená, zpevněná a artikulovaná, poskytuje zpravidla perspektivu pro interpretaci dějin v daleko širším rozsahu. Sedimentovaná generační zkušenost dodává rámec pro vnímání a (re-)interpretaci také těch historických událostí či období, které vůči ní nesehrávají tak silnou formativní roli – buď proto, že generační perspektiva je již usazena a vykazuje tendenci k setrvalosti, nebo proto, že se příslušníci dané generace narodili později a onu událost či období jednoduše nezažili, nebo ji prožili pouze v nejranějším věku. Jednou utvořená generační perspektiva vykazuje tendenci vstřebávat pozdější či předchozí historické impulsy a zasazovat je do vlastního významového a interpretačního rámce. Právě to má Mannheim na mysli, když mluví o „formativních a interpretačních generačních principech“.

Giesenův přístup naznačuje, že traumatická zkušenost slouží jako vztahový bod kolektivní (generační) identity pouze pro tu věkovou kohortu, jež ji prodělala ve svém formativním

---

<sup>3</sup> Aby obdařil svůj teoretický koncept větší přesvědčivostí a širším empirickým dosahem aplikovatelným na rozsáhlejší okruh konkrétních historických příkladů, poskytuje Giesen také psychoanalyticky inspirované vysvětlení proč a jak má mládí (a moderní mládí zvláště) *sklon dramatisovat* „čerstvou“ zkušenost s historií a dospělým životem. V tomto ohledu připojuje další analytickou rovinu k tématu, jež sledoval již Mannheim.

období vstupu do dospělosti. Podle Giesena „pouze později, kdy generace postupně odumírá a trauma je artikulováno, kdy to, co dříve bylo nezczitelným traumatem, stává se objektem historické rekonstrukce, teprve tehdy mizí také hranice porozumění a zakládající událost je integrována do posloupnosti historického příběhu – ale tento posun od generačního vědomí k historii je, ve většině případů, také momentem, kdy generace jako živoucí společenství zaniká“ (tamtéž).

Tento pohled dává smysl v psychoanalytické perspektivě, skrze niž se pojem traumatu dostal do analytické výbavy sociálních věd a k níž částečně tihne i Giesen v právě zmíněné stati. Trauma zde vystupuje jako záležitost přímé zkušenosti s traumatizující událostí. Navíc pokud je trauma vysloveno a stane se obecně historickým tématem, pozbývá tato zkušenost svůj původní, tj. traumatizující účinek. Tato pozice se odchyluje od chápání kolektivního traumatu v kulturalistické perspektivě rozvinuté Alexanderem (2004b) – k níž se ovšem jinak Giesen hlásí. Alexanderův pohled zdůrazňuje jak sociální konstrukci a dekonstrukci traumatu (události či zkušenosti nejsou traumatickými samy o sobě, nýbrž se takovými stávají v rámci sociálně zprostředkovaných interpretací, někdy až s výraznějším časovým zpožděním), tak i skutečnost, že kolektivní trauma je přenositelné (v historickém čase i sociálním prostoru) v rámci kolektivity, která je jím postižena. Otázku, zda se u Giesena jedná o projev teoretické rozporuplnosti či o výraz respektu k oběma teoretickým tradicím, ponecháme protentokrát stranou.<sup>4</sup> Uvedené pasáže Giesenova (i Alexanderova) textu nám slouží k věcnějšímu cíli: navozují téma traumatické kolektivní zkušenosti ve specifické, tj. generační perspektivě.

---

<sup>4</sup> Dělicí čára mezi Giesenovým a Alexanderovým stanoviskem není totiž tak ostrá, jak by se mohlo zdát. I Alexander mluví například o tzv. „procesu rutinizace“ kolektivního traumatu, při němž se „proces traumatu, kdysi tak zřejmý, může stát předmětem technického, občas i neutralizujícího zájmu odborníků, kteří oddělují cit od významu. Tento triumf všednosti často vyvolá lítost u těch, kteří byli zmobilizováni traumatem, a někdy se dočká silného odporu skupin, jež jsou jeho nositelkami. Často je naopak přijat s pocitem veřejně a soukromě projevované úlevy. Úmysl ukotvit proces traumatu v paměti, snahy institucionalizovat traumatické lekce koneckonců povedou k neschopnosti vybudit silné emoce, vyvolat pocity zrady a dospět ke stvrzení posvátnosti, jež s nimi kdysi byly tak mocně spjaty“ (Alexander 2004b: 23).

Zde je však třeba upozornit na dvě důležité okolnosti: 1) Mluví-li Alexander o těch, kteří jsou „nositeli“ (*carrier groups*) traumatického procesu, případně o těch, kteří jsou jím „mobilizováni“, nemá ani v jednom z obou případů na mysli pouze a výhradně ty, kteří zakusili událost či období, jež působí jako trauma, na vlastní kůži. „Nositelé“ jsou ti, kteří ustavují a veřejně reprezentují určitou bolestnou událost či epochu jako traumatickou, „mobilizovaní“ jsou ti, jejichž vztah ke kolektivitě, ke které subjektivně náleží, je ovlivněn traumatizující povahou určité historické zkušenosti, jíž tato kolektivita prošla. 2) Alexandera zajímají zejména právě *důsledky* procesu traumatizace pro utváření a revize kolektivní identity – zatímco v ohledu *formování* kolektivního traumatu zdůrazňuje již zmíněný sociální a kulturní proces historické interpretace a sebereflexe, tj. ustavování určité události v kolektivní paměti jako traumatizující (kolektivní) zkušenosti. „Zakoušení traumatu“ můžeme chápat jako sociologický proces, jenž definuje bolestnou újmu kolektivity, identifikuje oběť, přisuzuje odpovědnost a distribuuje důsledky. Nakolik jsou traumata takto zakoušena – a tedy představována a reprezentována –, natolik se kolektivní identita významně promění. Taková revize identity znamená, že nastane zkoumavě znovu-vzpomínání na kolektivní minulost, neboť paměť není pouze sociální a proměnlivá, nýbrž i hluboce spojená se současným pocitem identity. Identity

Koncept kulturního (kolektivního) traumatu umožňuje totiž napojit otázku traumatu – jakož i Giesenovy „fragmentované paměti“ – na téma empirického procesu artikulace generačních rozdílů. Generace jsou nejen historicky formovanými kolektivitami, nýbrž také *vztahovým* fenoménem. Stejně jako by se určitá generace těžko formovala bez (pocitu) sdíleného historického osudu, nebylo by generačního vědomí bez povědomí o jiných generacích a generačních rozdílech. Generační příslušnost může být zakoušena pouze ve vztahu k impulsům, které sociální aktéři rozpoznávají jako reprezentace či představitele jiných generací. Jinými slovy není to pouze sdílená historická zkušenost, co z věkové kohorty činí generaci. Ve hře jsou historické vlivy, jež jsou zakoušeny (vstřebávané, vnímané, reprezentované) *jinak* než jak *ty samé* vlivy zakouší (vstřebávají, vnímají a reprezentují) jiné věkové kohorty.

Koncept kulturního traumatu obrací naši pozornost právě k této rovině utváření a artikulace mezigeneračních rozdílů a vztahů. Odchyluje se v jistém ohledu od psychoanalyticky vymezeného chápání traumatické zkušenosti, ovšem z dobrých analytických důvodů. Pravda, jakmile se trauma stává kulturní reprezentací kolektivního osudu (Alexander 2004b), zdá se, že se oslabuje jeden z jeho tradovaných definičních znaků, tj. umlčující efekt přítomný na straně traumatizovaných aktérů. Jakoby šlo spíše o stigma, jež naopak volá po verbální reflexi. V tomto ohledu se jeví být Novickova (2000) kritika kulturního konceptu traumatu namísto, stejně jako Joasovo (2005) připomenutí daného problému. Ovšem bolestný proces vyprávění a pochopení – tj. hlavně vzájemného nepochopení – je stále *konstitutivní* součástí traumatické zkušenosti. Má-li být rozporná zkušenost traumatizující, musí stále zůstat zasutá v rezervoáru paměti dotčených aktérů. Můžeme se snažit na ni zapomenout, potlačit ji ve svém sebe-pojetí, odsunout ji ze zorného pole při řešení praktických úkolů dneška, učinit ji bezvýznamnou. Nakonec může být ale komukoli připomenuta, náhodou či záměrně, buď individuu, nebo jako výzva celé kolektivitě. Vyvolá-li v nás taková připomínka neklid, nejistotu, pochybnosti o sobě samých, nebyla ona zkušenost nikdy úplně zapomenuta nebo dokonale potlačena. To je nakonec zjevné i v psychoanalytickém pojetí. Sám Sigmund Freud říká: „Je to jakoby tito pacienti ještě neskončili s traumatickou situací, jakoby jí stále byli vystaveni coby *bezprostřednímu* úkolu, se kterým se dosud nevypořádali“ (Freud 1966: 340, kurzíva RM).

Psychoanalytické pojetí však vydává příčinu za symptom. Kulturně sociologický pohled naproti tomu ukazuje, že traumatizující není minulá zkušenost sama o sobě. Traumatizující jsou nepřekročitelné bariéry pocíťované při snaze dát minulé zkušenosti smysl, při snaze uvést ji do souladu s tím, jak se chceme vidět dnes. Právě v tom spočívají ony zmíněné dobré důvody pro reformulaci a nové analytické použití klasického konceptu traumatu, pro jeho přesazení z psychoanalytické půdy do půdy kulturně sociologické.

Analytickou výhodou generační perspektivy je mimo jiné skutečnost, že dává empirický smysl představě přenositelnosti traumatické zkušenosti na ty, kteří ji přímo neprodělali. Již Mannheim zdůrazňoval, že generační konflikty – a nakonec i samotné generace – mohou

---

jsou průběžně utvářeny a ukotvovány nejen vůči přítomnosti a budoucnosti, nýbrž také rekonstruováním minulého života kolektivity“ (tamtéž: 22). Proces ustavování kolektivního traumatu skrze vztah ke kolektivnímu osudu a sdílené minulosti – zpravidla, jak uvidíme dále, na pozadí současných konfliktů – je v této perspektivě vybuzen především sporem o vlastní kolektivní identitu.

vzniknout pouze tehdy, identifikují-li se lidé nejen se svými vrstevníky, ale také s těmi, kteří jsou generačně odlišní, se *svými* předky a se *svými* potomky. Generační identita a generační rozdíly dávají smysl pouze v kontextu kolektivity se *společnou* historií, třebaže ji vyznačují rozdílné způsoby, jak je společná minulost pamatována. Teprve tehdy, jsme-li součástí jednoho celku, jsme-li v nějakém smyslu závislí jeden na druhém, jsou rozdílná chápání společné minulosti důležitá pro naši současnost. A naopak, artikulovaný generační konflikt je potom také mocnou připomínkou sdílené kolektivní identity zúčastněných na obou nebo všech stranách. Také v tomto smyslu je život generací zkušeností „nesoučasnosti současníků“ (Mannheim 1964, Giesen 2004a). V následujícím textu chci představit to, jak je taková generačně podepřená nesoučasnost současníků pocíťovaná v rámci historických diskursů otroctví, holocaustu, nacismu a komunismu. Právě v těchto diskursivních kontextech se v posledních letech ustavil kulturně sociologický koncept kolektivního traumatu, v němž se zároveň významně prosazuje generační výkladová perspektiva.

## Otroctví

V polovině 70. let dvacátého století došlo v severoamerické kulturní produkci ke dvěma pozoruhodným počínům. V roce 1976 publikoval Alex Haley knihu *Kořeny* (*Roots*), jež se posléze stala bestsellerem; a dva roky na to odvysílala televizní stanice NBC čtyřdílný dokument *Holocaust*, jež přitáhl k obrazovkám desítky milionů diváků. Na první pohled by se mohlo zdát, že každé z těchto zpopularizovaných historických vyprávění bylo zaměřeno na jiné publikum. První vyprávělo o otroctví a o historickém osudu amerických černošských obyvatel, druhé pojednávalo o osudu Židů a zejména o tragickém vyvrcholení jejich dějinného pronásledování během druhé světové války. Přesto však měly oba historické dokumenty společného něco více, než jen skutečnost, že série NBC byla mimo jiné reakcí na ohromující úspěch televizní verze *Kořenů*, již mezitím, v roce 1977, odvysílal konkurenční kanál ABC. Oba tyto historické obrazy vyhověly dobové sociální atmosféře a kulturně politickým náladám významné části americké veřejnosti. Rezonovaly s prostředím, v němž uzrávaly politický imperativ, subjektivní potřeba a sociálně kulturní móda „hledání vlastních etnických kořenů“. Zmíněné dokumenty nenastartovaly tento společenský trend re-etnizace identit v americké společnosti ani nepředstavovaly jediné jeho impulsy a reprezentace. Byly však pro tento trend dostatečně symptomatické, reprezentativní a inspirativní. Jejich úspěch a nepřehlédnutelná přítomnost ve veřejné sféře z nich učinily významný symbolický výraz ducha doby, jež pomáhaly artikulovat a také akcelerovaly.

V rovině politického symbolismu našel tento trend svůj výraz například v ustavení Dne Martina Luthera Kinga jako amerického národního svátku v roce 1981 (viz Marada 2006: 108 a dále). V tomto procesu nešlo vždy, nebo dokonce výhradně o otrokářské dědictví americké historie. Nicméně otroctví představovalo jeden z centrálních vztahových momentů v artikulaci kolektivního osudu a identity černošského obyvatelstva. Bylo tomu tak i v případě znovu-objevování, či spíše nového přijímání afrického původu amerických černošských obyvatel, jež našlo svůj výraz v tom, co Alexander (2006) nazývá „napojovanými identitami“: tj. v kulturním, sociálním a politickém ustavení i jazykové kodifikaci identity Afro-Američanů. V rehabilitaci africké tradice a afrického původu sehrály významnou úlohu právě *Kořeny*.

Ron Eyerman upozorňuje v této souvislosti na tři pro nás důležité okolnosti tohoto posunu v kolektivní sebe-reflexi černošských Američanů. První se týká proměny diskursivního pole, v němž dochází k artikulacím a střetům kolektivních identit; druhá generačního aspektu, jež je součástí tohoto procesu artikulace a střetávání; třetí pak povahy kolektivního traumatu, jež nemusí být nutně napojeno na bezprostřední zkušenost.

Eyerman sleduje dva významné posuny v chápání kolektivního osudu amerického černošského obyvatelstva. První je spojen s radikalizací černošského hnutí za lidská práva v 60. letech a znamená „transformaci východisek černého nacionalismu od náboženské základny k politické“ (Eyerman 2004: 107). Tento posun je reprezentován vůdci jako Malcolm X či uskupeními, jako byli například *Černí panteré*. Druhý posun je reakcí na proměnu diskursivního pole, jež poskytuje kulturní a významové zdroje formování černošských identit v Americe 80. a 90. let dvacátého století. Jde v něm o „konvergenci (identity) černých Američanů skrze ideu afro-americtví“ (tamtéž: 110). Oba tyto posuny přitom zahrnovaly silný generační aspekt. Radikální a politizovaná generace 60. let se vymezovala oproti těm příslušníkům vlastní etnicity, které viděla jako představitele starého poddajného černošství, jež své nároky stále formuluje skrze morální apel a nikoli jako politické požadavky. Byl to mj. tento radikalismus, jež cílevědomě zdiskreditoval obraz „strýčka Toma“ coby reprezentace černošského lidství. Generační konflikt se tu ustavil na pozadí sociálního a kulturního rozpojení rurálně-náboženské a urbánně-politické černošské Ameriky. Paradoxně v něm měli mladí *separatisté* ke svým bělošským aktivistickým vrstevníkům (a často spolubojovníkům nebo alespoň sympatizantům) blíže, než měli jejich smířliví rodiče k vrstevnické generaci povýšených reprezentantů bělošské poválečné Ameriky (jinak také rodičů oněch revoltujících bělošských studentů).

Další kolo generačního sebe-uvědomování černošských Američanů dostalo svůj impuls ve výše zmíněné vlně etnického obrození, akcelerující v druhé polovině 70. let. Ta vedla ve svých důsledcích nejen k redefinici vztahů mezi černošskou menšinou a bílou Amerikou a k proměně obrazu černošské Ameriky v národní historii. Nastolila zároveň dilemata, jež od 80. let dodávají procesu kolektivního sebe-uvědomování černošského obyvatelstva historicky specifickou dynamiku a která se zároveň stala kulturní základnou pro vzájemné mezigenerační vymezování v rámci této kolektivity. Obojí se odehrává na pozadí napětí mezi „umírněným“ a „radikálním“ dědictvím černošského odporu vůči různým formám útla-ku a snah o uznání v rámci americké společnosti. Zde již proti radikálům nestojí poddajná a smířlivá černošská Amerika náboženského venkova, nýbrž symbolická postava Martina Luthera Kinga.

Vnitřní napětí a konflikty byly přítomné v hnutí za práva černošské menšiny od počátku jeho zformování v 50., a zejména 60. letech dvacátého století. Během let osmdesátých však tyto tenze dospěly ke zřetelné formulaci v dilematech, jež nově definovala diskursivní pole utváření a artikulace kolektivní identity černošského obyvatelstva. Napětí mezi umírněnými a radikály se stává: 1) méně záležitostí taktiky a více otázkou vlastní identity (kdo jsme jako Afro-Američané a co z toho pro nás vyplývá), 2) méně otázkou individuálních práv na rovné zacházení a více záležitostí kolektivního práva na uznání, 3) méně záležitostí úspěšné asimilace a více otázkou povahy multikulturalismu a multikulturních strategií (separace vs. uznání v rámci občanského společenství). Přesněji řečeno, nešlo jednoduše o nahrazení taktiky



identitou, individuálních práv právy kolektivními a asimilace multikulturalismem, nýbrž o vtažení starých otázek do nově formulovaných dilemat.

Nové diskursivní pole umožnilo artikulaci generačně specifické zkušenosti: apelovalo na ni a zároveň z ní čerpalo. Poskytovalo historicky jedinečné definice toho, o co vlastně jde v onom černošském úsilí o uznání. Nové definice přitom více souzněly se zkušeností těch, kteří již vyrostli v prostředí právně etablované a veřejně deklarované formální rovnosti, kteří byli od dětství vystaveni vlivu televize (což jim mj. napomohlo k osvojení zvyku zobecňovat vlastní zkušenost), kteří v široké míře disponovali urbánní mentalitou a zároveň i zkušeností (příslibu) lepších příležitostí ke vzdělání a kariéře, než měli jejich rodiče. Obecně řečeno, tyto a další formativní zkušenosti vybavily nastupující generaci větší schopností vnímat ona nově formulovaná dilemata jako srozumitelná, důležitá a nanejvýš praktická. Je třeba zdůraznit, že zde vůbec nejde o změny v politických postojích nebo taktikách. Generačně formativní úlohu sehrává posun v dispozicích (ve schopnosti a ochotě) porozumět historicky jedinečným *dilematům* ve smyslu jejich srozumitelnosti, důležitosti a praktičnosti. I v tomto případě platí, že historické generace se v podstatném ohledu uvědomují skrze specifické definice jim vlastních konfliktů, definice toho, „o co jde“ – tj. skrze specifickou povahu vnitro-generačního napětí a konfliktu. Zároveň ale neplatí, že by všichni příslušníci určité věkové kohorty byli do jednoho stejně vybaveni dispozicí přijmout za své generačně ukotvené definice zásadních dilemat dané kolektivity. Jde spíše o obecná *očekávání*, jimž tito aktéři čelí a jež ovlivňují povahu sociálního prostředí a v důsledku i konkrétní jednání: například předpoklad, že dilema volby mezi identitou Afro-Američana a občansky „konvergovanou“ identitou černého Američana bude spíše dávat smysl těm, kteří si neosvojovali pocit etnické příslušnosti v raných fázích černošského hnutí za lidská práva, nýbrž historicky později (viz Marada 2006: 110).

Ve vztahu k vlastní kolektivní minulosti již po konci 70. let nešlo tak moc o její „zastírání a překonávání“, upozorňuje Eyerman, nýbrž spíše o „poskytnutí *nového významu* myšlenke integrace“ (Eyerman 2004: 111, kurzíva RM). Přitom „zájem o ‚kulturu černých‘, včetně historie a zkušenosti otroctví [...], a další faktory, včetně legislativy, značně zpřístupnily prostředky kulturní produkce, čímž tuto generaci vybavily bezprecedentní příležitosti artikulovat a reprezentovat specifickou proti-kulturu. [...] Tyto narativní rámce strukturovaly alternativní způsoby pojmání afrického a amerického, jakož i význam otroctví. Byly artikulovány v kontextu, v němž generační zkušenost a sociální třída představovaly významné faktory pro porozumění jejich vzniku i přijetí“ (tamtéž: 110). Právě v tomto kontextu Eyerman zdůrazňuje, že „otroctví znamená různé věci pro různé generace černých Američanů, vždy je však přítomno jako vztahový bod“ (tamtéž: 78).

V Eyermanově podání je otroctví trvalou definiční součástí kolektivního osudu a identity amerických černochů, jež za určitých okolností vykazuje traumatizující účinky. Tato perspektiva vyjímá traumatický efekt již zcela z vazby na přímou historickou zkušenost traumatizovaných – a plně tak využívá (Novick by pravděpodobně řekl zneužívá) kulturní definice kolektivního traumatu. Podle Eyermana „koncept kulturního traumatu ukazuje, že přímá zkušenost není nutnou podmínkou pro vznik traumatu. Kulturní trauma je zakoušeno v aktech vzpomínání, jež se odehrávají s časovým posunem, což je proces, který přisuzuje klíčovou roli reprezentacím. [...] V tomto smyslu je otroctví traumatické pro ty, kteří sdílejí společný osud a nikoli nutně společnou zkušenost“ (tamtéž: 74 a 71).

## Holocaust

Stejně jako *Kořeny* hrál i dokument *Holocaust* na etnickou strunu, apeloval na pocit příslušnosti k etnicky definované kolektivitě, jež byla odlišná od kolektivity jednoduše a výhradně americké. Obě díla zapůsobila silně v prostředí, jež bylo na takovýto apel připraveno, mimo jiné proto, že bylo stále silněji definováno představiteli kulturní alternativy konce 60. let: skrze média, kulturní průmysl, akademickou produkci, politický vliv atd. Navzdory těmto podobnostem však téma holocaustu vstoupilo do procesu formování etnických a generačních identit poněkud jiným způsobem než téma otroctví a afrického dědictví. Historická narace holocaustu – od zmíněného televizního dokumentu, přes *Schindlerův seznam*, až po vznik dalších a dalších nových muzeí a památníků holocaustu v řadě zemí západního světa – obrátila pozornost k pozoruhodnému kontrastu. Na jedné straně stojí od konce 70. let silící přítomnost a institucionalizace daného historického mementa, na druhé pak relativní veřejná absence tohoto tématu, jíž se vyznačovaly tři předchozí dekády následující po druhé světové válce. Platí to přinejmenším o Spojených státech, ale do značné míry také o ostatních zemích, jež prošly zkušeností poslední světové války. Slabou přítomnost témat otroctví a afrického původu černochů v americké veřejné sféře před polovinou 70. let dvacátého století lze vysvětlit nedostatkem vhodných kulturních reprezentací, kulturního kapitálu mezi černošským obyvatelstvem a zejména politickou, ekonomickou, sociální a kulturní dominancí bělošských elit (viz Eyerman 2004). Toto vysvětlení však zdaleka nestačí v případě holocaustu. Například Styronova *Sofiina volba* a další knihy pojednávající o tragickém židovském osudu byly přítomny v americké literatuře již od padesátých let. Setkaly se sice se zájmem čtenářstva ve Spojených státech i jinde, zůstaly však ve své době bez výraznějšího vlivu na veřejně projednávané a institucionalizované sebe-uvědomování židovského etnika skrze sdílený tragický kolektivní osud.

Zpoždění, se kterým se téma holocaustu stalo významným vztahovým bodem v procesu formování židovské kolektivní identity, umožňuje analyticky uplatnit koncept traumatu v tomto případě bezprostředněji a snad i přesvědčivěji (s ohledem na jeho původní význam), než jak je tomu v případě otroctví. Ono relativní ticho lze totiž vysvětlit traumatickými účinky přímé životní zkušenosti těch, kteří přežili tragický židovský osud za druhé světové války. Mnozí – třebaže ne všichni – židovští potomci těch, kteří přežili holocaust, vzpomínají na imperativní absenci tématu holocaustu v rodinném prostředí během svého dospívání.<sup>5</sup>

Není těžké identifikovat kulturně psychologické zdroje tohoto relativního ticha. 1) Systematické utlačování a nakonec vyvražďování židovstva na územích ovládaných nacistickým Německem bylo samo o sobě zkušeností nevýslovného hororu. „Po Osvětimi již nemůže být nic řečeno,“ napsal Theodor Wiesegrund Adorno krátce po konci druhé světové války. Není slov, která by mohla vylíčit devastující zážitky těch, kteří přežili, tím méně těch, kteří nepřežili. Žádný jazyk nemůže plně obsáhnout kolektivní zkušenost takové povahy, intenzity a tako-

<sup>5</sup> Usilovné obcházení vzpomínek na tragickou zkušenost Židů za druhé světové války v mnoha židovských rodinách připomínají například Peter Novick (2000: 8) nebo Eleonóra Hamar (2003: 118). Především tímto dvěma pojednáním o vzpomínání na holocaust a dynamice židovské identity po druhé světové válce vděčím za možnost představit zde téma generačního aspektu traumatické zkušenosti holocaustu ve velmi kondenzované podobě.



vého rozsahu. Jaký má smysl o ní mluvit, když nikdo, kdo to nezažil, stejně nemůže – a tedy nechce – pochopit?<sup>6</sup> 2) Ti, kterým se podařilo uniknout či přežít vraždící mašinerii koncentračních táborů, vězení a pogromů, vědí příliš mnoho o vpravdě tragické situaci, v níž – tváří v tvář jasnému zlu – pronásledovaní učinili mnoho marných ústupků vůči těm, kteří je nakonec masově zabíjeli. Jak je ale možné mluvit o poddajnosti nebo dokonce zbabělosti obětí, když celé etnikum bylo odsouzeno k vyhubení? 3) A jak by o takové zkušenosti vůbec mohl mluvit někdo, kdo přežil, když většina z jeho lidí přežít nemohla? Přeživší se zdráhají mluvit o štěstí. Zkušenost holocaustu pro ně snadno znamená pocit dluhu, nebo i viny za to, že oni mohou žít.

Dokument *Holocaust* byl součástí jisté změny v povaze a důsledcích veřejného vzpomínání na tragický židovský osud za druhé světové války a na historický osud židovstva obecně. Institucionalizované vzpomínání na holocaust není většinou tak výslovně zacíleno na etnicky chápanou židovskou identitu – univerzalistický apel je zde zřetelnější než v případě otroctví a afrického původu amerických černochů –, vykazalo nicméně nepřehlédnutelný identito-tvorný efekt. V kontextu etnického obrozování, vedle jiných okolností, funguje jako významná kulturní reprezentace židovské identity. Poskytuje kulturní identifikátory, k nimž je možné se upnout při vnímání vlastního židovství. Předkládá výzvy, jež už nelze jednoduše obejít, klademe-li před sebe otázku, co to znamená být Židem. Je navíc výzvou kolektivní, tj. netýká se jen těch, kteří martyriem holocaustu prošli na vlastní kůži. Působí jako zlomový bod v kolektivním osudu, jako „nový začátek“ (viz Hamar 2003: 116 a dále) i pro ty (a možná spíše pro ty), kteří se hlásí k židovství a narodili se později. Hamar v této souvislosti cituje pozoruhodné vyznání A. Finkielkrauta:

S židovstvím jsem dostal takový dar, že o krásnějším dítě doby po Šoa ani nemůže snít. Byl jsem dědicem utrpení, které jsem nezažil, přivlastnil jsem si roli pronásledovaného, ale tíseň pronásledování jsem snášet nemusel. Svůj výjimečný osud jsem zažíval v nerušeném klidu. Aniž bych se vystavil skutečnému nebezpečí, získal jsem hrdinskou dimenzi: už jenom má židovskost byla dostačující k tomu, abych mohl uniknout bezejmennosti bytí, zaměnitelnosti s kdekým, abych mohl uniknout šedivosti životů bez událostí [...]. Tím, že jsem byl jejich potomkem, sklídl jsem veškeré morální výhody někdejšího utrpení jiných. (cit. dle Hamar 2003: 118)

Finkielkraut vyjadřuje s ironickým odstupem pocit, jež je *kulturně přístupný* všem příslušníkům „druhé generace“ poválečného židovstva, třebaže ne všichni, kteří do této kategorie spadají věkem, se mu stejně silně nebo stejně reflexivně otevírají. Holocaust působí jako vztahový bod sdíleného osudu, jež vykazuje sílu přitáhnout k participaci na židovské identitě i ty, kteří jej znají jen z vyprávění a kteří by toho na čistě náboženském či tradičním základě často nebyli schopni v takové míře a intenzitě. Trauma holocaustu vyústilo zprvu v poválečné relativní ticho, s etnickým sebe-uvědomováním „druhé generace“ však později vykazalo svou mezigenerační přenositelnost skrze vzpomínkové akty kolektivního osudu.

<sup>6</sup> Josef Alan, k jehož mimořádně instruktivní studii se ještě vrátíme, připomíná slova Prima Leviho o „snu vězňů nacistických vyhlazovacích táborů“ v knize *Potopení a zachránění*: „Vrátili se domů, vášnivě a s úlevou vyprávějí o svém minulém utrpení někomu blízkému, a ten jim nevěří, ba dokonce ani neposlouchá“ (cit. dle Alan 1999: 168).

Zintenzivnělé a institucionalizované vzpomínání na holocaust zároveň poskytlo nejen širší možnosti, ale i silnější důvody pro veřejné svědectví těch, kteří přežili. Tito lidé byli konfrontováni s povahou kolektivní paměti, jež vždy vykazuje tendenci ke zjednodušování a pročišťování vzpomínaných událostí.<sup>7</sup> Právě v kontextu vzpomínání na holocaust připomíná Novick, s odvoláním na Maurice Halbwachse, rozdíl mezi kolektivní pamětí a historickým porozuměním. „Kolektivní paměť je v zásadním smyslu a-historická, dokonce anti-historická. Chápat něco historicky znamená být si vědomi jeho složitosti, mít dostatečný odstup, abychom to mohli vidět z mnoha perspektiv, přijmout rozporuplnost motivů a jednání protagonistů, včetně rozporuplnosti morální. [...] Kolektivní paměť zjednodušuje, vidí události z jedné, zaujaté perspektivy, je netrpělivá ohledně jakýchkoli rozporů, redukuje události na mytické archetypy“ (Novick 2000: 3–4). Přijmout onu rozporuplnost (zejména morální) je psychologicky těžké zejména pro samotné „protagonisty“, stává se však snadněji samo morálně odporné pro potomky, kteří se identifikují s jejich osudem.

Zkušenost kolegy, belgického historika, jenž byl v roce 2001 jmenován do čela komise pro přípravu národního památníku holocaustu a s nímž jsem na toto téma vedl rozhovor na podzim roku 2006, je v daném ohledu příznačná. Jeho frustrace z toho, jak málo za pět let postoupili ve svém zadání, vycházela mimo jiné z nekompromisnosti zejména mladších zástupců belgické židovské obce, jež kontrastovala s otevřeností židovských památníků, spíše ochotných zahrnout do památníku například i připomínky ne-židovských obětí či nejednoznačnosti postojů, jimiž samotné oběti zprvu reagovaly na ustavování podmínek, které nakonec vedly k jejich systematickému vyvražďování. Shoda panovala nad posláním památníku: uctít památku obětí a představit veřejnosti memento varující před opakováním masového teroru. Rozdíly se projevily v chápání způsobu, jak toho dosáhnout. V souřadnicích výše uvedeného Novickova schématu můžeme říci, že ve srovnání s reprezentanty mladší generace vykazovali pamětníci vyšší míru citlivosti k rovnováze mezi institucionalizací kolektivní paměti a historickým porozuměním.

Traumatická povaha kolektivní (tj. přenositelné) zkušenosti holocaustu se projevuje a reprodukuje právě i takovýmto mezigeneračním napětím, jakož i živou morální citlivostí tématu, o něž tu jde. K jejímu pochopení snad tedy přispěje, uvedeme-li daný případ do obecné souvislosti s jiným případem generačního vzpomínání na druhou světovou válku. Ve své studii mezigeneračních rozdílů v historickém vzpomínání současných Nizozemců došli Peter Ester, Henk Vinken a Isabelle Diepstraten (2002) k závěru, že samotné „vzpomínání na události se mezi nizozemskými generacemi neliší, liší se ale interpretace těchto událostí a významy, jež jsou jim přisuzovány“ (2002: 60). Věkové kohorty se významně neliší v posuzování míry důležitosti druhé světové války v nizozemských dějinách dvacátého století. Ovšem ti, co válku prožili a pamatují válečné utrpení, vykazují tendenci ji uchovávat v paměti skrze prožité osobní útrapy, zvláštní povahu mezilidských vztahů ve válečné situaci, způsoby a strategie přežití, míru osobní odolnosti, omezení životních šancí, ztrátu osobní svobody apod. Poválečné generace pak spíše přisuzují válečné zkušenosti symbolický význam národní veli-

<sup>7</sup> Zjednodušování a pročišťování je totiž současně obecný způsob, jak se z minulé zkušenosti stává historická událost se specificky vymezeným významem (viz například Ricoeur 2004).

kosti (či malosti), nezcizitelnosti lidských práv, důležitosti mezinárodní diplomacie, tolerance vůči jiným kulturám, hodnoty mezinárodní spravedlnosti atd. Rozdílné způsoby vzpomínání se otiskují rozdílným způsobem v povaze osobních a kolektivních identit. Projevují se tak zároveň rozdílně v praktickém jednání, přicházejí ke slovu jako zdroje významu a orientace v rozdílných situacích a rozdílným způsobem. Právě k takovým rozdílným odkazům odkazuje klasická definice generační zkušenosti jako nesoučasnosti současníků.

## Nacismus

Podobné poválečné ticho jako na straně obětí holocaustu nachází Giesen i na straně viníků, když sleduje německé „trauma pachatelů“ (Giesen 2004b). „První poválečná generace měla stále bezprostřední zkušenosti a silné osobní vzpomínky, jež přetrvávaly a někdy byly traumatizující. Tato generace nepotřebovala výslovný diskurs k tomu, aby se otevírala a rekonstruovala nacistická minulost. Jemné náznaky v neformální konverzaci postáčovaly k vyvolání vzpomínky a k náznaku, na které straně kdo býval ve vztahu k nacismu. Vyvolávání vzpomínek nebyl jejich problém – minulost sama se stále vtírala do jejich paměti“ (2004b: 130). Neochota příslušníků této generace mluvit o vlastní vině je snad ještě pochopitelnější než poválečné ticho na straně obětí, které přežily jejich teror. Frustrace z prohrané války; spletitost životních osudů v době nacismu, jež i mnohým z těch, kteří náleželi ke straně pachatelů, nabízela možnost, aby se sami začali považovat za oběti nacistického režimu (za podvedené, zrazené či donucené k poslušnosti, za oběti nepříznivých historických okolností); poválečná rekonstrukce a obsazování uvolněných pozic, při nichž byl čistý rejstřík (tak vzácný statek) výhodou – tyto a další okolnosti napomohly vytlačit vzpomínky na válečnou minulost z veřejného diskursu.

Změna přišla – alespoň v západní části poválečného Německa – s reflexivním dospíváním těch, kteří se narodili během války nebo těsně po ní. Na nich již neležela tíha bezprostřední viny, nemuseli se ani ve vzpomínkách vyrovnávat s osobními dilematy života v nacistickém státě. Mlčení svých rodičů snadno zahrnuli do obecného obrazu pokrytecké a zbabělé generace, jež utíká od historické odpovědnosti ke konzumu a maloměšťáctví, pyšní se poválečným ekonomickým zázrakem a našla si nového nepřítele v sovětském komunismu, z jehož zajateckých táborů se řada z nich po válce vrátila a jehož existence jim nakonec napomáhá ospravedlnovat i své válečné angažmá. „Děti této generace prolomily koalici ticha a konfrontovaly své rodiče s nepříjemnými otázkami, jež až dosud byly výsadou cizinců; chtěli vědět o vině svých rodičů a vytyčovali hranice inkluze a exkluze uvnitř vlastních rodin. Trauma bylo nyní nastoleno z vnější perspektivy. Stalo se stigmatem celého německého národa“ (tamtéž: 127).

Zatímco mezigenerační napětí a přenos kolektivní traumatické zkušenosti byly v prvních dvou případech (otroctví a holocaust) zasazeny a zvýrazněny v kontextu vlny etnického obrozování, v případě německého nacismu byla tímto kontextem generační revolta 60. a zčásti 70. let dvacátého století.<sup>8</sup> „Studentské rebelie roku 1968 [...] nebyly pouze generační revoltou nebo protestem. Obrátily rozhořčení a hněv k traumatickému původu německé národní iden-

<sup>8</sup> Souvislosti mezi oběma těmito sociálně kulturními pohyby pro tentokrát ponecháme stranou.

tity s pokusem ji rekonstruovat. [...] Rozhněvaní mladí muži a ženy napadli mýtus demokratického začátku, veřejně nastolili téma viny a nahradili vyprávění, která prezentovala Němce jako oběti nacistické tyranie, obviněními z tiché či otevřené kolaborace“ (tamtéž: 127). Tito mladí muži a ženy konce 60. let dali svůj vklad do reprodukce vědomí kolektivní viny Němců, do usazení tohoto obrazu německví v západní kultuře jako celku. To ale zase začalo být nepříjemné mnohým z těch, kteří se narodili ještě později, během 60. a 70. let dvacátého století. Proč by i na ně měla být uvalována historická vina jejich prarodičů – vina, se kterou oni, spořádání občané demokratického a mírumilovného státu, už nemají vůbec nic společného?

## Komunismus

Stručné představení nacismu jako traumatizující historické zkušenosti, jež se projevuje v rekonstrukci kolektivních identit podle generačních linií, posloužilo jako úvod k závěrečnému pojednání o problémech vzpomínání na komunistickou minulost. Přestože se koncept kulturního/kolektivního traumatu rozvinul především v souvislosti s předchozími dvěma historickými případy – otroctvím a holocaustem – komunismus se zdá být v jistém smyslu ještě příhodnějším předmětem, na němž může být tento koncept heuristicky uplatněn, třebaže zároveň s poněkud většími analytickými potížemi. Důvodem pro obojí je skutečnost, že evropský komunismus je ve srovnání s uvedenými případy nedávnější historickou událostí a zkušeností. Současně je ale tato zkušenost již od „nového začátku“ podrobována konfliktním veřejným interpretacím. V případě komunismu nelze odkazovat k nějakému zásadnímu zpoždění v nakládání s traumatizující minulostí. V tomto smyslu je traumatický proces bolestného rozpomínání na komunismus bezprostředněji uchopitelný, přičemž zároveň představuje diskursivní pole (historické sebereflexe post-komunistických společností), na němž dochází ke vzájemnému generačnímu vymezování. Analytická potíž spočívá v tom, že onen traumatický proces zatím nevyšel v tak zřetelné kulturní a sociální důsledky jako v předchozích uvedených případech. Sociologická analýza se tak mimo jiné vystavuje zrádné možnosti, že spíše než historizujícím výkladem, jenž používá dostatečně komfortního odstupů, bude součástí tohoto procesu samotného.

Není třeba rozsáhlého statistického šetření, abychom si – osmnáct let po režimní změně – všimli přetrvávajícího zájmu mladých lidí v post-komunistických zemích o komunistickou minulost politiků, novinářů, umělců, svých rodičů, nadřízených, starších kolegů, učitelů, sousedů. Jistě, není to jejich primární zájem. Budí se pouze v určitých okamžicích, situacích a kontextech. Nicméně se již usadil ve sdílené historické senzitivě, třebaže některé z nich trápí více než jiné a bývá zpravidla artikulován na fórech, k nimž mohou mít mladí lidé nestejný přístup (médiá, univerzity, politika, umění, sociální hnutí atd.). Není snadné se takovému zájmu vyhnout v prostředí, jež vytrvale předkládá komunistickou minulost jako problém. Samotný zájem se vzájemně posiluje s pocitem praktické důležitosti nedávné historie. Lze z ní totiž vysvětlit jednání těch, které poznamenala, případně z ní odvodit motivy jednajících a svá očekávání vůči nim. A lze tak činit tím spíše, čím silněji se minulost zakotvuje v bezrozporných souřadnicích kolektivní paměti a čím více se oslabuje vůle k historickému pochopení (Novick, viz výše). Historické porozumění se ve své rozpornosti zdá vždycky méně praktické. A úpěnlivý apel na „historické pochopení“ rozporuplné minulé zkušenosti se

snadno rozpozná jako lstivý úskok, jako snaha minulost zneřehlednit, a zamlžit tak hranice dobra a zla, jen jako další způsob, jak se vyhnout historické a osobní vině. Příslib snadnější orientace v *současném* světě naopak povzbuzuje k morálně imperativním otázkám, jež jsou lidským produktům komunismu podobně nepřijemné jako ty, se kterými byli dvacet let po válce konfrontováni příslušníci německé válečné generace.

Také trauma komunistické minulosti se přechovává v kolektivní paměti především jako trauma viníků, nikoli jako trauma obětí – třebaže řada postižených se v sebeobraně ráda staví na stranu těch druhých, podobně jako výše zmínění příslušníci německé válečné generace. Dramatičnost samotného historického provinění přitom hraje v kulturní produkci traumatu pouze vedlejší roli. Trauma se konstruuje retrospektivně a důležitější je dramatičnost a dramatičtější výzev, jež minulost předkládá současnosti. Oslovení post-komuniste se sice mohou bránit s tím, že přece nebyli žádní nacisté. To je ale zase jen další ze způsobů sebeobrany, navíc málo přesvědčivý, protože nepřipadný. Takováto obrana pouze dokládá traumatizující povahu vzpomínání, jehož projevem je bezradnost a neochota provázející vysvětlování minulého jednání.

Otázka viny určuje povahu vyrovnávání s komunistickou minulostí v trojím, vzájemně provázaném ohledu: 1) Kdo byl vlastně odpovědný za nespravedlnosti minulého režimu, za věznění lidí z politických důvodů, za jejich perzekuci v práci i osobním životě, za omezování jejich rodinných příslušníků v přístupu ke vzdělání atd.? Kdo byl odpovědný za vytváření atmosféry strachu, poddajnosti a oportunistu? Kdo této atmosféře podlehl a podílel se nakonec na její účinnosti? 2) Komu z té velké většiny lidí, kteří si tak či onak zadali s minulým režimem, se dá potom ještě věřit v jejich současných pozicích (v politice, v médiích, na univerzitách, ve vedení státních úřadů, v diplomacii, v soudnictví, ale i v sítích neziskového sektoru nebo soukromého podnikání)? 3) Kdo je vlastně odpovědný za současné problémy v politice, soudnictví, vědě, ekonomice, státní správě, sociálních vztazích, tj. za problémy, kterým bychom se snad mohli vyhnout nebýt dědictví komunistické minulosti?

Mladí lidé nejsou oproštěni od těchto dilemat. Byli od počátku aktivně zapojeni do reprodukce diskursu viny. To se týká především kohorty, jejíž zástupci byli bezprostředně účastni událostem – nejen na univerzitách, ale i v dalších typech institucí – provázejícím režimní změnu koncem roku 1989 a počátkem 90. let. Právě tyto události a spory, jež jim dodávaly dějinný význam, začaly vytyčovat hranici mezi tím, co se později nazvalo *generací revoluční* a *generací normalizační*. Kulturně definovaná generační hranice přitom protínala i samotnou tuto kohortu a v jejím rámci třídila aktéry na jednu či druhou stranu, bez ohledu na věk. Málokdy se tak dělo s konečnou platností, jednou provždy a v každém ohledu. Takové případy jsou v historii řídké, zvláště v dobách zjitřeného generačního dělení společnosti. *Ustavující* generační dělení zpravidla probíhá skrze úporné vyjednávání a úsilí přimknout se ke straně, již chci reprezentovat a za jejíž součást chci být uznán. Generační dělitko se v těchto sporech utváří a posléze funguje jako kulturní definice příslušnosti k lidem dneška (případně zítřka) a k lidem včerejška. Formuje se jako kulturní statek, který postupně nabývá na všeobecné srozumitelnosti a je k dispozici pro použití v konkrétních sociálních interakcích. Bývá uplatněn situačně, tj. v příhodném okamžiku a ve vhodném kontextu – nikoli sice jednou provždy, ale často s mocnou sociální účinností, je-li spojen s pozitivními či negativními sociálními sankcemi, očekáváními, sebeúctou atd.

Jedním z kritérií de-komunizace institucí v porevoluční době se stala morální kompetence, tj. důvěryhodnost těch, kteří měli či neměli projít institucionálními čistkami. Důraz, jenž jednotliví zúčastnění kladli na toto kritérium – zejména v poměru k tomu, jaký důraz kladli na kritérium odborné způsobilosti – už tehdy naznačoval generační zabarvenost strategií společenské očisty. Jistě, ve hře mohla být i čistě praktická úvaha nebo spíše bourdieuvský praktický smysl. Mladší účastníci čistného procesu neměli tolik času, aby si stačili zadat z odcházejícím režimem ani aby získali uznání jako odborníci ve svém oboru – jak jim bylo často předhazováno. I bez toho však lze vyložit, proč obecně vykazovali silnější sklon k uplatňování morálního kritéria důvěryhodnosti než jejich starší druhové, jinak stejně oddaní režimní změně (viz Otáhal a Vaněk 1999). Někteří z jejich vrstevníků předtím sice již stačili pokročit dostatečně v obou směrech, tj. v kolaboraci i v získání jisté odborné reputace. Tím spíš se ale kvalifikovali k tomu, aby byli snadněji přiřazováni ke generaci normalizovaných a normalizátorů.

Praktický smysl v Bourdieuově podání, tj. základní interpretační souřadnice, podle nichž se orientujeme v sociálním světě, však neodpovídá pouze – ani ne především – nějakému pragmatickému kalkulu výhod a nevýhod. Otiskuje se v něm zejména specifická sociální a historická zkušenost, která mu teprve dodává subjektivní přesvědčivost a jako analytickému konceptu výkladovou sílu. Příslušníci revoluční generace dospívali ve druhé polovině 80. let dvacátého století. Vstupovali nebo se připravovali na vstup do světa dospělých, jehož pořádací principy viděli v morální ohebnosti, oportunistu, pokrytectví a cynickém podřízení komunistickému režimu. Sama o sobě by je však taková zkušenost dospívání ještě neodlišovala od těch, kteří vstupovali do dospělého světa práce a zakládání vlastní rodiny během 70. let. Tehdy, po potlačení reform Pražského jara 1968 a následujících masivních čistkách v nejrůznějších institucích včetně Komunistické strany, běželo naplno další historické kolo morálně korumpujícího boje o uvolněné pozice. To byla zkušenost, jež ovlivnila povahu normalizační generace, včetně charakteru jejich vnitřních morálně-politických sporů, jež se odehrávaly především na ose „slabošská kolaborace vs. hrdinný vzdor“. Problémem pro mladou generaci konce 80. let již však bylo čím dál silnější tušení, že ačkoliv cynismus, pokrytectví a poddajnost stále fungovaly jako očekávané normy dospělého jednání, nezajišťovaly již často ani příslib mimořádnější kariéry a dobře zajištěného života. Zdálo se, že pozice jsou rozebrány a cirkulace kádrů do značné míry rezervována pro již relativně uzavřenou nomenklaturní elitu. A dokonce už i mladým příslušníkům oné elity docházelo, že své privilegované rodinné zázemí nemohou snadno proměnit v kapitál, o nějž by stáli (viz Možný 1991). Svým způsobem byla zkušenost dospívání koncem 80. let variací na proletářskou socializaci: amorální příčinlivost již většinou nezajišťovala žádné velké zisky a občanská netečnost k rituálům podpory se již zpravidla nesetkávala s citelnou újmou.

Ani tento postoj bychom však neměli posuzovat optikou racionálního kalkulu, nýbrž spíše jako mentální nastavení, v němž odolnost vůči lákadlům oportunistu pomalu pozbývala aury hrdinství a stávala se více záležitostí zdravého rozumu a normality, zatímco ochota podřídit se byla nejen morálně pochybná, ale navíc stále méně pochopitelná. Od vrstevníků, kteří si přece jen zadali s režimem (zejména vstupem do Komunistické strany), již nebylo snadné dostat rozumné vysvětlení, jakkoli třeba i morálně odpudivé. Mladí konce 80. let mohli snad v tomto ohledu ještě chápat vlastní rodiče, kteří vstoupili do KSČ během 70. let nebo dříve.



Ale spíš jim jich bylo líto, neboť rodiče se pro ně obětovali tam, kde oni o to nestáli ani jim to už nebylo k velkému užítku (viz Alan 1999). V obojím případě – ve vztahu s vrstevníky i s rodiči – byla výsledkem silná komunikační bariéra: nepříjemná, deprimující a trapná při pokusech o její prolomení. Jak dokládá i Alanova studie, v mnoha rodinách bylo členství v KSČ a jiné významnější ústupky režimu pečlivě obcházeny jako možný předmět hovoru. V době vrcholné normalizace během 70. let šlo ještě o chápací ticho. Důvody byly beztoho zřejmé, a dotyčný tak byl hájen proti pocitu a nálepce slabošství, případně bezskrupulóznosti – takového člověka nechce mít doma žádná rodina. Koncem 80. let už ticho začínala obestírat marnost spíše než pochopení.

Když pak byla v porevoluční společenské očiště nastolena otázka minulých prohřešků, neměli ti, kteří si zadali s komunistickým režimem, k dispozici žádný přesvědčivý jazyk, jímž by mohli své ústupky vysvětlit a zachovat si přitom pocit důstojnosti. Týkalo se to především právě příslušníků normalizační generace. V kontextu veřejného diskursu historické viny pro ně zbývaly jen argumenty odkazující na udržení kariéry a péči o rodinu. Ty však často publiku nepostačovaly, postrádaly přesvědčivost: zčásti vůči historickému významu minulých prohřešků (osobní podíl na reprodukci a legitimizaci nespravedlivého režimu), zčásti vůči marnosti takové kolaborace, která přece stejně už nenesla to ovoce, které se snad od ní dalo očekávat dříve („podívejte se na ty, kteří odolali, a přece něco dokázali a uživilí rodinu“). Výsledkem byl obraz amorálního slabošství kombinovaný navíc s historickou nekompetentností, a ten se těžko vyvrací.

Příslušníci starších generací měli v tomto kontextu po ruce stále jisté historické důvody pro aktivní účast na komunistickém projektu. Mohli odkazovat na přitažlivost komunistických idejí po krizových 30. letech a po druhé světové válce, jakkoli možná klamnou z hlediska pozdějších zkušeností. Ti, kteří se aktivně podíleli na reformním procesu Pražského jara 1968 (zvláště pokud byli poté vyloučeni z KSČ nebo ji sami opustili), pak mohli odkazovat na demokratický potenciál vize „socialismu s lidskou tvář“, o níž jim tehdy šlo. Mohou být pro to sice – a často jsou, dokonce jimi samotnými – označováni za historicky desorientované blouznivce, méně však již za amorální slabochy. Možnost odkazovat k těmto historickým okolnostem své viny – pokud na ni vůbec přistoupili – je generačně odlišuje od těch, kteří už neměli po ruce žádné podobné dějinné vysvětlení kolaborantských životních strategií.

Jakkoli se příslušníci normalizační generace mohou snažit, jejich vysvětlení je zpravidla vystaveno nepochopení zejména mladšího publika, nebo rovnou podezření, že pouze klamou, že neříkají plnou pravdu. Historiky o tom, jak si utahovali z bolševiků v soukromí nebo jak se „házeli marod“ v době manifestací a petičních akcí, mohou být folklorní součástí vzpomínání mezi vrstevníky. Málo však rezonují jako *doklady vzdoru*, zejména u těch, kteří už postrádají tu správnou představivost, aby takové „hrdinství bez rizika“ mohli ocenit. V konfrontaci s otázkou dějinné viny pak už zpravidla i viníci chápou nepřijatelnost a dokonce směšnost takovýchto argumentů. Vědí, že není cesty, jak své minulé prohřešky vysvětlit, tím méně obhájit.

Tento stav přesně charakterizuje Alan, přičemž i v českém novodobém kontextu vystihuje význam rčení o nesoučasnosti současníků: „Tato ‚nepochopitelnost‘ je však těmi, kteří prožili *jinou* dobu, než v jaké o svém životě vyprávějí, současně anticipovaná. Tuší, jak obtížné je cokoli vysvětlit, objasnit, zdůvodnit – zvláště pak svým dětem. Znamená to vlastně přiznat,

že částí svého života nepatří k současnosti, že dokonce mohou být reliktem všemi – i jimi – odmítaného režimu“ (tamtéž: 169). Snadno si osvojí dojem, že ti, kteří jejich dobu neprožili, je stejně nikdy nemůžou plně pochopit – což je paradigmatický generační postoj. Nechtějí vysvětlovat, neboť jejich vrstevníci přece žádné vysvětlení nepotřebují a od mladých nemohou očekávat chápavé porozumění. Slyší výzvy k omluvě za své minulé poklesky, ale nevidí nikoho, komu by se měli omluvit. Jejich vina je příliš abstraktní a dnešní mladí by přece byli na jejich místě úplně stejní – zase jen výmluva.

Zde se ukazuje paradoxní povaha kulturního/kolektivního traumatu: přenáší a reprodukuje se mezigeneračně skrze narativní nepřenositelnost generační zkušenosti. Traumatizující není samotná minulé zkušenost, nýbrž situace, v níž je tato zkušenost dramatizována v aktech kolektivního vzpomínání, které ale zároveň klade meze její sdělitelnosti mezi generacemi.

## Literatura

- Alan, J. 1999. „Rodinné vztahy a členství v KSČ.“ In Z. Konopásek (ed.) *Otevřená minulost. Autobiografická sociologie státního socialismu*. Praha: Karolinum.
- Alexander, J. C. (ed.) 2004a. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. 2004b. „Toward a Theory of Cultural Trauma.“ In J. C. Alexander (ed.) *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. 2004c. „On the Social Construction of Moral Universals: The ‘Holocaust’ from War Crime to Trauma Drama.“ In: Alexander, J. C. [ed.] 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. 2006. „Promýšlení ‘způsobů začlenění’: asimilace, napojování a multikulturalismus jako varianty občanské participace.“ In: Marada, R. [ed.] 2006. *Etnická různost a občanská jednota*. Brno: CDK.
- Edmunds, J. a Turner, B. S. 2002. *Generations, Culture and Society*. Buckingham: Open University Press.
- Ester, P., Vinken, H., Diepstraten, I. 2002. „Reminiscences of an Extreme Century. Inter-generational Differences in Time Heuristics: Dutch People’s Collective Memories in the 20<sup>th</sup> century.“ In: *Time & Society*. VOL. 11 No. 1 (2002), pp. 39–66. London: SAGE.
- Eyerman, R. 2002. „Intellectuals and the Construction of an African American Identity: Outline of a Generational Approach.“ In: Edmunds, J. a Turner, B. S [eds.]. 2002. *Generational Consciousness, Narrative, and Politics*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.
- Eyerman, R. 2004. „Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity.“ In: Alexander, J. C. [ed.] 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Freud, S. 1966. „Fixation to Traumas – The Unconscious.“ In: Freud, S. 1966. *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. New York, NY: W.W. Norton & Co.
- Giesen, B. 2004a. „Noncontemporaneity, Asynchronicity and Divided Memories.“ In: *Time & Society*. VOL. 13 No. 1, pp. 27–40. London: SAGE.

- Giesen, B. 2004b. „The Trauma of Perpetrators: The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity.“ In: Alexander, J. C. [ed.] 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Gillis, J. R. 1981. *Youth and History. Tradition and Change in European Age Relations, 1770-Present*. New York: Academic Press.
- Hamar, E. 2003. *Vyprávěná židovství. O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. (Brno: FSS MU, doktorská disertační práce)
- Hareven, T. K. 1978. „The Search for Generational Memory: Tribal Rites in Industrial Society.“ In: Graubard, S. R. [ed.] 1978. *Generations*. New York: W.W. Norton.
- Joas, H. 2005. „Cultural Trauma? On the Most Recent Turn in Jeffrey Alexander’s Cultural Sociology.“ In: *European Journal of Social Theory* 8(3): 365–374. London: SAGE.
- Konopásek, Z. [ed.]. 1999. *Otevřená minulost. Autobiografická sociologie státního socialismu*. Praha: Karolinum.
- Mannheim, K. 1964. „The Problem of Generations.“ In: *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Marada, R. 2006. „Od Marxe k Alexanderovi: občanská inkluze jako problém moderní společnosti.“ In: Marada, R. [ed.]. 2006. *Etnická různost a občanská jednota*. Brno: CDK.
- Možný, I. 1991. *Proč tak snadno. Některé rodinné důvody sametové revoluce*. Praha: SLON.
- Otáhal, M. & Vaněk, M. 1999. *Sto studentských revolucí*. Praha: Lidové noviny.
- Novick, P. 2000. *The Holocaust in American Life*. Boston: A Mariner Book.
- Ricoeur, P. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Sztompka, P. 2004. „The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies.“ In: Alexander, J. C. [ed.] 2004. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.