

Současný autor a moderní doba

O francouzské románové tvorbě druhé poloviny minulého století lze říci, že ji do velké míry poznamenaly otázky spojené s pojmem modernita (*modernité*). Tento pojem v sobě skrývá dvě základní složky, které v mnohém splývají, někde však označují dvě různé skutečnosti. Je jim společný právě kult novosti, to znamená neutuchající potřeba změny, jakkoli tato změna postrádá smysl a stává se pouhým vyprázdněným hybatelem. Pojem, proud, hnutí, estetické postupy, politická doktrína, které začnou být přijímány a společnost je začne chápat jako zavedené skutečnosti, jsou odsouzeny jako zastaralé a ve stejné chvíli vzniká potřeba nahradit je něčím novým, něčím, co tu ještě nebylo. Taková logika přirozeně po určitém čase vyčerpá své možnosti a nevyhnutelně dochází k opakování téhož, přesněji řečeno něčeho, co už tu jednou bylo, jak jsme toho svědky v případě současné „retro“ módy, která tu byla již před mnoha desetiletími, avšak doba, která nás dělí od jejího zdroje inspirace, nebo spíše imitace, se neustále zkracuje. Tato „modernost“, to znamená vlastnost něčeho, co chce být moderní, je produktem moderní doby, tedy fáze dějin, kdy dochází ke změně v chápání smyslu lidského působení na Zemi. Tedy od chvíle, kdy smysl lidského života není definován nábožensky jako spění k určitému završení v podobě vstoupení do posmrtného života, ale jako naplňování společenského ideálu vyjádřeného myšlenkou pokroku, s nímž jde ruku v ruce sen o stále dokonalejší lidské společnosti. Hlavním hybatelem zrychlujícího se pohybu vpřed se stal technický pokrok, který měl člověku umožnit, aby se emancipoval, oprostoval od materiálních potřeb a pracoval sám na sobě proto, aby byl „lepší“. Vše ale dopadlo trochu jinak. Druhá světová válka a jevy, které vyšly na povrch, ukázaly, že člověk obrátil výdobytky technického pokroku proti sobě samému, když si je osvojil k tomu, aby se zmocnil určité skupiny lidí a pokusil se ji vymazat z povrchu zemského. Řeč je přirozeně o holocaustu a technickém pokroku v oblasti zbrojního průmyslu. Člověk tím v podstatě zradil „moderní projekt“, jak jej

definovali osvícenci a hegelovská filozofie. Dnešní filozofie, která pracuje s pojmem „postmoderní“ doba, si to dobře uvědomuje. Jako jeden příklad za všechny jmenujme Jeana-Françoise Lyotarda.¹

Vraťme se však ještě do doby, kdy být „moderní“ bylo imperativem zejména intelektuálů. Modernita nebyla chápána jako období, ale jako určitá představa, kultura, stav ducha, soubor tužeb a hodnot, systém myšlení, který rozvinulo osvícenství a který se rozšířil na konci osmnáctého století. V polovině devatenáctého století byla pro Baudelaira a Gautiera ještě znamením smíření se s jejich novou dobou. Modernita se tehdy začíná profilovat jako soubor určitých významů z oblasti estetiky, filozofie a politiky. Jedinou konstantou tu je lehce provokativní potřeba milovat svoji dobu a oslavovat ji. Tento postoj je současnému umělci do značné míry cizí a, jak uvidíme dále, současný francouzský román s touto vizí polemizuje. Rimbaudovské heslo „Il faut être absolument moderne“ („Je třeba být naprosto moderní“), jímž tento básník přerušil zažitou představu, podle níž má umělec kritizovat svoji dobu a být s ní v konfliktu, káže, aby krásno a velikost nebyly hledány v nápodobě antického umění, ale v bizarní kráse dnešní doby. Říká se v něm, že moderní umělec tu je proto, aby byl sám sebou ve světě, který se utrhl ze řetězů. Tím rozrušuje ustálené tvary a představy zmrtvující vývoj umění i myšlení. Umožňuje tak vidět to, co se až dosud jevilo jako banální, obyčejné nebo čistě utilitární, novými očima a shledávat v tom něco překvapivého a fantastického, popřípadě hravého. Moderní umělec, básník a romanopisec není ten, kdo oplakává staré časy a pohoršuje se nad vulgárností současnosti, ale naopak ten, kdo kráčí zcela osamocen vstříc novým a neslýchaným představám. Charles Baudelaire jej popsal v pojednání *Le Peintre de la vie moderne* (Malíř moderního života, 1863) následovně: „Tento člověk, tak jak jsem jej vylíčil, tento samotář s činnou představivostí, který cestuje napříč ohromnou lidskou pouští, [...] a hledá něco, čemu s dovolením budeme říkat modernost.“²

Díky Baudelairovi a Stendhalovi povýšila modernita na jednu z hlavních intelektuálních starostí nové doby. Stala se synonymem pro něco nového, současného, aktuálního. V tomto ohledu by bylo případnější hovořit o „modernosti“, tedy vlastnosti něčeho, co je moderní. Nemá smysl zacházet do všech definic usilujících o popis tohoto velice těkavého konceptu. Pro naše potřeby se jeví jako zásadní rozlišování mezi dvěma skutečnostmi, které označuje. Na jedné straně stojí svět umění a na druhé svět skutečnosti. Pro Baudelaira jsou tyto světy propojené, neboť jeho estetická modernita se zakládala na tom, jak moderní umělec dokázal proměnit věci všední

1 Jean-François Lyotard: „Postmoderno vysvětlované dětem“. In: týž: *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 29.

2 Charles Baudelaire: *Salon de 1846. Ecrits sur l'art*. Paris: Librairie Générale Française, coll. Classiques de poche, 1992.

a obyčejné v nadčasové a vznešené. Ovšem takové pojetí v sobě automaticky nese riziko, že co je nyní moderní, bude za krátký čas zastaralé a nehodné zájmu. V oblasti umění je modernita synonymem změny a potřeby inovace, přičemž umělci se bez uzardění předbíhají v odmítání již zavedených estetik, které se snaží předčít něčím novým, naprosto odlišným od toho, co tu existuje. Taková je logika avantgard, jež se tak dlouho potýkala s tradicí, až se z jejich boje za nové stala také tradice.³ Nechme stranou problémy a paradoxy estetické moderny,⁴ věci jsou totiž mnohem jasnější ve chvíli, kdy se začne hovořit o moderním světě.

Nejprve je však nutno odlišit moderní svět od moderní doby. Její počátek kladou historici do období renesance, konkrétně na přelom patnáctého a šestnáctého století, kdy dochází k novým objevům a kdy se člověk začíná upínat spíše k budoucnosti než k minulosti. To je dosti podstatný poznatek, neboť pohled vpřed, směrem k „lepším zítřkům“, je jednou z hlavních charakteristik moderního chápání dějin a jejich smyslu. Přítomnost je přitom vnímána jako přechodné období, kdy je člověk ve stadiu očekávání. Hegel v úvahách o své době přemítá o osvícenství a francouzské revoluci jako o době úžasného východu slunce, protože duch, který jedná skrze jedince, se dává na cestu rozvíjení rozumu. Dějiny jsou tak chápány jako rozvíjení rozumu v životě státu. Díky „lsti rozumu“ člověk jedná jako systémový nástroj světového ducha, čímž realizuje to, co je historicky nutné. Člověk, národy i celé dějinné epochy jsou jen stadii, kterými nutně prochází velký světodějný proces. Jednotlivci i národy vstupují do dějin ve chvíli, kdy se projevuje jejich historická nutnost odpovídající dějinnému rozumu, a v momentě, kdy je jejich poslání splněno, žezlo je předáno dalšímu jednotlivci či národu.⁵ Charakteristické jsou pro takto pojímanou moderní dobu pojmy subjektivita, svoboda a reflexe. Moderní svět se tedy vyznačuje snahou o rozumový pokrok, který člověku umožní vymanit se ať už z feudálních pout, nebo církevního područí. Vrcholem potom bylo přijetí Deklarace práv člověka a občana v roce 1789. Někteří filozofové jako Condorcet⁶ dokonce spatřovali v duchovním pokroku cestu, jak dosáhnout blaha. V tom Condorcet navázal na Reného Descartesa a jeho představu, aby se člověk pomocí rozumového cvičení stal pánem i vlastníkem přírody.

Tak se rodí na konci osmnáctého a na počátku devatenáctého století moderní svět průmyslu, obchodu a neustálého technologického pokroku. Moderní svět se rozvíjel rychlým tempem a nic na tomto postupu nezměnily

³ Octavio Paz: *Point de convergence. Du romantisme à l'avant-garde*. Paris: Gallimard, 1976, s. 16.

⁴ O těchto problémech jsem pojednal na jiném místě — srov. Petr Dytrt: „La modernité: quelques remarques en marge de la constitution d'une notion paradoxale“. *Études romanes de Brno, SPFFBU*, č. 28, 2007, s. 83–98.

⁵ Srov. Hans Joachim Störig: *Malé dějiny filozofie*. Praha: Zvon, 1992, s. 336.

⁶ Srov. Condorcetův spis z roku 1794 příznačně pojmenovaný *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Náčrt historického obrazu pokroku lidského ducha).

ani různé krize a války. Pára, elektřina a energie získávaná ze štěpení jádra jsou přelomovými mezníky v tomto vývoji.

Pozoruhodné je ovšem to, jak takový svět vnímají umělci. Jestliže ještě Baudelaire a jeho generace spatřovala v moderním světě zdroj inspirace a prostor, s nímž se mnozí ztotožňovali, umělci dvacátého století se s tímto viděním rozcházejí. Jako příklad jmenujme dílo Franze Kafky, které lze chápat také jako únik do nadreálna, protože jedině jeho prostřednictvím lze pojmout skutečnost, která natolik uniká rozumovému chápání, že ji nelze popsat pomocí tradičních vyprávěcích prostředků. Technický pokrok jde kupředu mnohem rychleji, než je lidský duch s to pojmout a zpracovávat. Moderní umělec je tedy v situaci, kdy cítí potřebu vyjádřit svůj vztah ke skutečnosti, ale prostředky pro vyjádření tohoto problematického vztahu jsou příliš přímé a omezené, chtělo by se říci pouze dvojrozměrné, zatímco věc, kterou chce popsat, má rozměry tři. Vzniká tu potřeba utíkat se k prostředkům, které jdou do prostoru za realitou. Uvedme pár příkladů z francouzské literatury dvacátého století, kde se tento jev projevil jako hledání v prostoru za realitou. Zatímco u Bretona či Gracqa je to posun do nadskutečnosti a snovosti, u Mandiarguesa se pohybujeme v prostoru hyperreality a fantastična. Jean-Marie Gustave Le Clézio a Michel Tournier zase sahají k mýtům. Ale i současná próza považovaná za realistickou ve smyslu dokonalého zobrazování skutečnosti se občas dostává do „nadskutečna“. Marie NDíayová tak například opatřuje své hrdinky vlastnostmi afrických šamanek, Jean Échenoz zase tu a tam nechá své hrdiny fungovat v režimu fantastického světa uprostřed Paříže.

Jedním z hlavních urychlovačů technického a civilizačního vývoje bylo zdokonalení vznětového motoru a rozvoj automobilového průmyslu po první světové válce. Radikálně se změnil život ve velkých městských aglomeracích. Jestliže pro osmnácté a první polovinu devatenáctého století byl hlavním hybatelem pokroku rozvoj osvíceneckých myšlenek založených na rozumovém vnímání světa, jeho druhá polovina a století následující zakládají pokrok především na materiálních hodnotách, tedy na technickém rozvoji, který jediný může člověku přinést zlepšení jeho údělu. Ve Francii tento myšlenkový proud založený na snaze ovládnout planetu uvolněním výrobních sil, jakož i rozvojem umění a řemesel představoval proud saint-simonovců, kteří stavěli železnice, prosadili stavbu Suezského kanálu a položili základy pro úvěrové pozemkové ústavy. Tyto myšlenky se pojily s dalšími poselstvími, která spatřovala ve víře v pokrok příslib zářných zítřků lidstva v podobě míru, spravedlnosti a bratrství. Máme zde na mysli zejména Micheletovy myšlenky přejaté Jeanem Jaurèsem. Oba totiž povýšili dělný lid na hybatele historického vývoje směrem k spravedlivějšímu světu.⁷ Dokonce i Comtův pozitivismus projevoval optimismus vůči industriálnímu věku a až

⁷ Srov. Jules Michelet: *Histoire de la Révolution française (1847–1853)*. Paris: Librairie générale française, 1988.

do velké hospodářské krize ve třicátých letech dvacátého století byl tento optimismus namístě. Po vzoru Fordova amerického vědeckého pojetí průmyslové práce, jež si kladlo za cíl zdokonalit společenské a morální klima vytvářením prosperity (zjednodušeně řečeno — dělník si vydělá peníze, za něž si může dopřát to, co vyrobil), se šíří druhá průmyslová revoluce a během ní se industrializuje i převážně zemědělská Francie. Rok 1929 přinesl zhroucení tohoto optimismu, a to nejen pro krizi samu, ale proto, že Fordovo a Taylorovo vědecké pojetí organizace práce se opíralo o zúžené vidění role dělníka — vy pracujte, za myšlení tu jsou placeni jiní.⁸ Koneckonců snad nejznámější Chaplinův film *Moderní doba* (1936) je velice kritickým pohledem na zredukovanou roli člověka-stroje v moderním industriálním světě. Racionalizace průmyslové výroby, zejména v oblasti automobilového průmyslu, se nevyhnula ani Francii. Jen díky ní mohlo dojít k významnému technologickému skoku zhmotněnému rozdílem mezi starými a nespolehlivými taxiky značky Renault, které dopravovaly ve čtrnáctém roce francouzské vojáky z Paříže na bojiště na Marň, a novými Citroëny s předním pohonem (*traction avant*) z roku 1935, které se staly technologickým průlomem. Souběžně probíhají proměny sociální a demografické: postupná urbanizace a budování levného bydlení pro chudší část populace.

Takový společenský vývoj s sebou nevyhnutelně nese i změnu v oblasti myšlení. Obě války ovšem tvář moderní doby drasticky změnily. Válka jednak poukázala na to, že technický či vědecký pokrok může být také zneužit proti člověku samotnému, a nemusí tedy nutně vést pouze k jeho blahu, jednak se také ukázalo, že lidstvo se vždy neřídí představou o vytváření rovnoprávné a spravedlivější společnosti, ale mnohdy je motivem jeho jednání pouze vlastní prospěch, byť zahalený do nejrůznějších ideologických roušek. Důsledky obou světových válek byly bezprostředně po jejich skončení zmírněny vírou ve vítězství spravedlnosti, neboť obě války byly vedeny proti barbarství a zvítězila v nich civilizace, nicméně jejich hlubší reflexe, které přišly mnohem později, ukázaly, že ve válečných konfliktech trpí především ti, kteří jejich důvody příliš nechápu, zatímco vyhlašovatelé válek z nich vycházejí takřka nepoznání. Válečné konflikty moderní doby a jejich důsledky jsou jedním z často reflektovaných témat v současné francouzské románové tvorbě a na příkladu textů Jeana Rouauda uvidíme, že válka, byť relativně vzdálená a bezprostředně nezažitá, může být zdrojem traumat, která prožívá současný člověk. Jisté náznaky oné změny v nahlížení na moderní dobu tu sice byly již na konci devatenáctého století, kdy se kritikové moderního étosu upínali k helénistickým ideálům a racionalistické tradici, avšak hlavní kritický proud přichází až v osmdesátých letech dvacátého století, kdy se ukazuje, že „moderní projekt“, tak jak byl popsán výše, byl sveden na scesti, protože umožnil

⁸ Srov. François Ascher: *La Société hypermoderne*. La Tour d'Aigues: Les Editions de l'Aube, 2005, s. 73.

vznik totalitních režimů zaštiťujících se moderními ideologiemi. Tyto kritické hlasy se shodují v tom, že moderní doba se v podstatě překrývá s hlavní fází vývoje kapitalistické společnosti.⁹ Konec sedmdesátých let a první polovina osmdesátých let dvacátého století jsou tak ve znamení změn v nazírání na kapitalismus. Ve Francii se tato změna projevila masivním nástupem levice a levicového smýšlení po roce 1980. Kritika moderní doby se naplno rozvinula jak v zámoří, tak i v samotné Francii, kde se také objevují první známky kritického postoje vůči modernímu chápání smyslu dějin. Za jeden z mezních momentů lze považovat vydání výše zmíněné knihy *La Condition postmoderne* (Postmoderní úděl)¹⁰ Jeana-Françoise Lyotarda v roce 1979. Další kritiky¹¹ se snaží pojmenovat hlavní strukturální změny moderní společnosti a zjistit jejich příčiny i následky v různých oblastech. Gilles Lipovetsky například v první fázi hovoří o období prázdnoty¹² a individualizované společnosti, jak o tom ostatně ve druhé fázi pojednává také Zygmunt Bauman,¹³ o společnosti, která nezná své povinnosti.¹⁴ Stejně jako Lipovetsky rozvíjí koncept nazvaný hypermoderní časy,¹⁵ hovoří urbanista François Ascher o hypermoderní společnosti. Má tím na mysli to, že typické znaky moderní doby, jako je individualizace, racionalizace a společenská diferenciacie, produkují nové a mnohem početnější společenské vztahy, a dávají tak vzniknout novým politickým tématům. Výsledkem této transformace moderní společnosti je v současnosti čím dál více se prosazující kognitivní kapitalismus, kde jedinci, stejně jako organizace, jimiž je tato společnost tvořena, jsou nuceni předstírat, že jí rozumějí a že své činy, jakož i své individuální životy dobře zvládají. Ascher si tu klade zásadní otázku, zda tomu tak skutečně je vzhledem ke skutečnosti, že svět je mnohem komplexnější, a logicky tedy i mnohem nejistější.¹⁶ Ve chvíli, kdy se hroutí komunistický blok, hovoří Alain Minc o novém středověku.¹⁷ Postupně totiž vymizel historický optimismus a podle Minca tím končí i období, jež trvalo téměř tři sta let a které dávalo světu určitý řád a víru v pokrok. Tato geopolitická krize znamená zřejmou regresi, která nás

⁹ Srov. Daniel Bell: *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999.

¹⁰ Český vyšlo jako součást knihy Jean-François Lyotard: *O postmodernismu*, cit. dílo.

¹¹ Mezi dalšími kritiky jmenujme alespoň Jürgena Habermase, Jeana Baudrillarda, Gianniho Vattima, Richarda Rortyho, Daniela Bella, Gillesa Lipovetského, Alaina Touraina, Zygmunta Baumana, Alaina Minca, Jacquesa Ranciera či Jeana-Marie Domenacha.

¹² Gilles Lipovetsky: *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1983. Český vyšlo jako *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2008.

¹³ Zygmunt Bauman: *The Individualised Society*. Cambridge: Polity Press Ltd., 1999. Odkazují k českému překladu *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta, 2004.

¹⁴ Gilles Lipovetsky: *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard, 1992. Český vyšlo jako *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor, 1999.

¹⁵ Gilles Lipovetsky: *Les Temps hypermodernes*. Paris: Grasset, 2004.

¹⁶ Srov. François Ascher: *La Société hypermoderne*, cit. dílo.

¹⁷ Alain Minc: *Le Nouveau Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1988.

navrací zpět k tomu, co nazývá moderním středověkem, poněvadž tu chybí a ani v dálce se nerýsuje jasný základní princip postkomunistického světa.

Pojem moderní doba lze tedy chápat také jako období spojené se dvěma základními vývojovými fázemi kapitalismu — industriálním a kognitivním. Toto období je také definováno vírou v pokrok, kterou představují různé „metanarativní příběhy“ mající za úkol legitimizovat existenci moderní společnosti s jejím systémem vztahů a hodnot. Je „epopejí“ o „emancipaci“ lidstva „od všeho, co mu překáží v tom, aby vládlo samo sobě“.¹⁸ Moderní doba sama sebe vnímala jako ztělesnění příběhu o pokroku, přičemž svou epopej zakládala na technickém pokroku a hospodářském rozvoji, jež byly prostředkem a zároveň oprávněním k vytvoření lepšího světa pro všechny. Zároveň této epopeji konkurovala její obměna v podobě marxistického příběhu o nevyhnutelné revoluci vedoucí k utopii o mezinárodním socialismu.

Vraťme se však k paradigmatickým změnám v samém srdci moderní doby a v nazírání na ni. Ty přišly, jak již bylo řečeno, na konci sedmdesátých let a v první polovině let osmdesátých. Zcela konkrétně jde o rok 1979, kdy v Evropě vyšla Lyotardova kniha o postmoderním údělu (*Postmoderní úděl*), která měla být zprávou o stavu vědění v moderní západní civilizaci. Knihu uzavírá myšlenka, podle níž se moderní doba dostala do stadia, kdy na ony výše zmiňované metanarativní legitimizační příběhy pohlíží s nedůvěrou, přesněji řečeno přestává jim věřit. Tento mezník je důležitý nejen z hlediska společenského, ale i z hlediska proměn literatury, respektive proměn narativní literatury. Vyprávění velkého příběhu literatury, literatury jako takové, se stalo prakticky nemožným. Přitom ještě v padesátých letech zde najdeme význačné zastánce hledání funkce literatury. Zejména angažovaná literatura zosobněná postavami jako Sartre, Malraux či Aragon vytvářela určitý metanarativní příběh, který vyprávěl o jejich schopnostech a její společenské roli a společensko-politickou funkci literatury legitimizoval tím, jak se jí snažil propojit s její úlohou v boji za určitou věc. Jean-Paul Sartre ještě v roce 1965, kdy je pozván do ústředí Komunistické strany Francie, aby zde debatoval o tom, „Co zmůže literatura?“, vyjadřuje naději, že „nový román“ skončí revolucí ve Francii,¹⁹ podobně jako jeden z prvních francouzských antirománů *Berger extravagant* (Potrhlý pastýř, 1627) Charlese Sorela „nakonec podkopal Bastilu“.²⁰ Jakkoli tu jde nepochybně o nadsázku, která formou ironie glosuje názor filozofa a spisovatele Jeana-Pierra Fayeho, lze v ní přesto vycítit, že myšlenka, podle níž je literatura schopna měnit svět, je v literatuře stále živá, a to tím spíše, že se Sartre touto odpovědí ostře vymezoval vůči názorům hlavního teoretika „nového románu“ Jeana Ricardoua, který podle něj omezuje „literární

¹⁸ Jean-François Lyotard: *O postmodernismu*, cit. dílo, s. 140.

¹⁹ Simone de Beauvoir — Jean-Paul Sartre — Yves Berger — Jean-Pierre Faye — Jean Ricardou — Jorge Semprun: *Que peut la littérature*. Paris: U.G.E., 1965, s. 108.

²⁰ Tamtéž.

aktivitu [...] na její podstatu“.²¹ Stejně jako Sartre vyprávěl určitý metanarativní příběh legitimizující literaturu prostřednictvím její společenské role, i další francouzské literární avantgardy nahlížely na literaturu prizmatem její moci a spojovaly činnost literární s činností politickou. Poslední z těchto avantgard byla skupina spisovatelů a literárních teoretiků okolo časopisu *Tel Quel*, která prošla od kritiky surrealismu (kvůli jeho propojení s komunisty) přes maoismus až po obdiv ke Spojeným státům americkým. Toto ryze modernistické uskupení, které revolučně nakládalo s literárním jazykem, chápalo literaturu jako proces transformace jazyka v text a hlavní důraz byl kladen na text jakožto prostor, kde lze pozorovat mechanismy jeho vlastní produkce. Pojmy výraz a zobrazování byly přitom odvrženy jako buržoazní, stejně jako autor, dílo či tvorba. Toto radikálně odlišné chápání literatury, které se v podstatě ve všem rozchází se Sartrovým pojetím, nicméně rovněž doufalo v revoluční řešení problémů a vyprávělo svůj metanarativní příběh legitimizující pozici literatury v moderní společnosti jako „co možná největší účast *dynamickou a kolektivní formou* na právě probíhajících revolučních změnách“.²² Tyto revoluční změny měly rozvrátit řád v jeho kořenech, v jeho nejelementárnějším jádře, jakým je logos. Za cíl si vytyčily učinit z „budoucích textů článku onoho zevšeobecnělého, čím dál tím víc *rozvrácenějšího a rozvracečského* psaní, které dožene krajnosti *do krajností*, díky čemuž zhynou úpadkové organismy, tělesa a společnosti“.²³ Bohužel, tuto myšlenku se nikdy nepodařilo naplnit, protože samotné hnutí *Tel Quel* v roce 1980 ukončilo svoji činnost a časopis byl přejmenován na *L'Infini*. Philippe Sollers, který byl vůdčí postavou hnutí, k tomu poznamenává: „[...] znovu jsme si prožili staré dobrodružství, k jehož konci jsme nepochybně sami přispěli a které je dobrodružstvím všech západních avantgard ve dvacátém století: rozpor mezi uměním a politickou angažovaností.“²⁴ Tento názorový zlom přichází ve stejné chvíli, kdy Jean-François Lyotard v Evropě vydává svoje hlášení o stavu vědeckého bádání v době rychle postupující informatizace. Sollersova slova jsou tedy důkazem toho, že nedůvěra vůči legitimizačním metanarativním příběhům zasáhla i literární sféru. Vyprávění velkého příběhu literatury se tudíž stává nemožným. Přitom ovšem v případě literatury francouzské souběžně dochází právě na počátku osmdesátých let k jevu zdánlivě opačnému, příběh a jeho vyprávění se do románové literatury zase pomalu navracejí. Byť jde o cestu zpět oklikou přes paraliterární žánry, jako je detektivní či dobrodružný román, přesto se jedná o zřejmý návrat příběhu poté, co se z narativní literatury vytratil, zejména kvůli

21 „Je pro mne naprosto nemožné redukovat jednu z lidských činností, kterou je literární činnost, jak to udělal Ricardou, na její podstatu.“ Tamtéž.

22 Rozhovor Philippa Sollerse s Jacquesem Henricem, který vyšel s příznačným titulem „Pour une avant-garde révolutionnaire“ (Za revoluční avantgardu), *Tel Quel*, č. 40, zima 1970, s. 66.

23 Tamtéž. Zvýraznil autor rozhovoru.

24 *Tel Quel*, č. 85, 1980, s. 25.

dekonstruktivní činnosti posledních literárních avantgard, jakými byly „nový román“ a hnutí Tel Quel. Tento obrat znamená ovšem příklon k tradičnímu příběhu se vším, co k němu patří — postavami, fabulí a syžetem. Zatímco se tedy jeden příběh, ten metanarativní, vytrácí, protože už v něj nikdo nevěří, jeho místo je postupně zaplněno příběhy jinými, elementárnějšími, které románové literatuře navracejí její původní poslání — vyprávět příběhy.

Jestliže jsme tedy definovali moderní dobu jako dějinnou fázi, během níž lidstvo věřilo v různé diskurzy usilující ospravedlnit zavedený pořádek, stejně jako cestu, kterou měla lidská společnost nastoupit, pokud se chtěla propracovat k lepšímu zítřku, pak období, kdy se v tyto příběhy přestává věřit, je nutně poznamenáno paradigmatickými změnami, s nimiž se samozřejmě vyrovnává i literatura. Za vrchol těchto změn lze nepochybně považovat geopolitické turbulence, které změnily a stále mění mapu světa. Jde především o rozpad bipolárního světa, tak jak jej v jeho definitivní podobě vytvořila studená válka. Jeho rozklad byl symbolicky stvrzen pádem Berlínské zdi a rozpadem takzvaného sovětského bloku. Přinesl s sebou rovněž celou řadu lokálních i mezinárodních krizí, jako byl rozpad bývalé Jugoslávie, etnické konflikty ve střední Africe a Asii a především vzestup islámského fundamentalismu.

Známky paradigmatických změn lze najít i v oblasti vědy. Ta se odvrací od zkoumání zákonitostí umožňujících nastolit určitý řád a zabývá se čím dál více hledáním nestabilit.²⁵ Pozitivistické bádání založené na determinismu a pragmatickém zdůvodnění vědy, jež je typické pro moderní dobu, je postupně eliminováno a legitimizační teorie pracující s performativitou, tedy nejlepší výkonností, jsou nahrazeny modelem diference chápané jako paralogie. K expanzi vědy nedochází díky pozitivismu efektivity, ale naopak „díky vyhledávání a ‚vynalézání‘ příkladů svědčících v opačném smyslu“.²⁶ Tento směr bádání pátrá po tom, co zůstává nepochopitelné. Konec determinismu umožnil novou diskuzi o stabilních a nestabilních systémech a přispěl k rozvoji věd o chaosu. Rovněž teorie katastrof a pragmatických paradoxů, věda o „fraktech“ a vůbec o všem, co je nerozhodnutelné, vytváří „teorii svého vlastního vývoje jako vývoje nespojitého, katastrofického, nerektifikovatelného, paradoxního“.²⁷

Pro lepší uchopitelnost problematiky se pokusíme charakterizovat pozdně moderní dobu zvýrazněním jejích nejzávažnějších aspektů, které lze rovněž považovat za moderní symboly. Zároveň je však nutno se vypořádat s termínem postmoderna. Tento pojem zavedený Lyotardem v roce 1979 obráží paradigmatické změny, k nimž dochází ve vyspělých západních společnostech v poslední třetině dvacátého století. Je to koncept z oblasti

²⁵ Jean-François Lyotard: *O postmodernismu*, cit. dílo, s. 162.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ Tamtéž, s. 169.

historické sociologie, který označuje rozpad velkých ideologických příběhů, které devatenácté a první polovina dvacátého století pokládaly za hybatele dějin. Zároveň tento pojem označuje upuštění od odvolávání se na rozum jakožto jediné univerzální reference pro myšlení. Stejně tak je v estetické rovině tento pojem synonymem konce totalizujících tendencí v podobě hnutí avantgard. Za postmoderní literaturu budeme tedy ve francouzském kontextu považovat tvorbu, která se vymaňuje modernistickým principům předepsaným avantgardami („nový román“, *Tel Quel*) a zároveň se hravým způsobem snaží znovu nalézt kontakt se skutečností. Tento postmoderní posun je patrný od osmdesátých let dvacátého století, kdy nastupuje nová generace autorů, jimž jsou modernistické totalizující diskurzy v podobě manifestů a definic funkce románu, potažmo literatury cizí.

Aspekty tekuté moderní doby

POKROK

Takřka pohádkový rozvoj vědecko-technického sektoru způsobil, že se člověk začal opájet myšlenkou na ovládnutí budoucnosti, aniž by si kladl otázku po tom, k čemu je to všechno dobré a jaký má tento rozvoj smysl. V dobách, kdy se obecně daří a kdy přítomnost netrpí nedostatkem sebedůvěry, se daří i ideji pokroku. Je to stav, kdy má člověk pocit, že drží přítomnost pevně ve svých rukou. Myšlenka pokroku je moderní romancí, která nutí člověka, aby neustále přetvářel svůj život, aby se stal „novým“ a „lepší“. Tato romanca ještě neskončila a pravděpodobně jen tak neskončí. Každopádně pozdní moderní doba, popřípadě postmoderna, si tento neutuchající koloběh uvědomuje a snaží se vůči němu vymezit. Moderní život je životem, který jsme si „udělali“, není daností, nýbrž nikdy neukončeným úkolem a práce na něm nesmí nikdy ustát. V pozdně moderní podobě je pouze o to obtížnější, že na pokrok se hledí s nedůvěrou jako na něco, co ztratilo svůj smysl, poněvadž nevede k dokonalosti, k lepší lidské společnosti, pouze se omezuje na vytrvalou danost, na vlastní smysl „přežívání“.²⁸

JEDNOTLIVEC A INDIVIDUALIZACE

S moderní společností se také objevuje individuuum jako dále nedělitelná částice nadaná vlastním duševnem, z níž je tato společnost tvořena. Myšlenka individualizace jedince znamená, že se jedinec osvobozuje

²⁸ Zygmunt Bauman: *The Individualised Society*, cit. dílo. Odkazují k českému překladu *Individualizovaná společnost*, cit. dílo, s. 135.

od společenského určení, jež mu bylo přiřčeno, nebo je zdědil při narození. Identita tedy přestává být daností a stává se „úkolem“, přičemž se na jedince zároveň svaluje zodpovědnost za plnění tohoto úkolu. Viděno s Jeanem-Paulem Sartrem, nestačí, že se člověk někým narodí, neboť například měšťákem se stává, až když žije jako měšťák. Individualizace je tedy sebeurčícím jedince, které tvoří jeden z hlavních rysů moderní doby. Ovšem jestliže se v dobách raně moderních musel jedinec „připojit“ k určité třídě, přičemž tato příslušnost byla do velké míry věcí vlastní iniciativy a musela se neustále obnovovat a znovu potvrzovat, v dobách poznamenaných tím, co Lyotard označuje jako „postmoderní úděl“, se situace mění. V těchto časech „tekuté modernity“²⁹ se totiž místa, kam by se člověk mohl dopracovat a kde by se mohl usadit, rychle rozpadávají, a nemohou tak sloužit jako mety životních cílů. Místo jedince ve společnosti je nestabilní a křehké, stejně jako jeho životní projekty. Neukotvenost je pojem, který tuto situaci vystihuje nejlépe, protože označuje stav, který jedinec zakouší v dobách tekuté modernity mnohokrát v životě. Stablních míst dávajících naději na dlouhodobější pobyt, například míst k práci, je minimum. Současný jedinec je tedy chronicky nezakotvený, neboť nemá žádnou naději na to, že svou cestu někdy ukončí a že někde úspěšně zakotví. A jestliže moderního člověka trápila otázka, jak dospět do určitého místa v pevném rámci společenské třídy nebo kategorie, současného jedince trápí zjištění, že nabyté místo v určitém rámci je naprosto bezvýznamnou hodnotou, neboť tento rámec se může každou chvílí rozplynout a jedince zanechat bezprizorního.

Hlavním problémem pozdní modernity se stal fakt, že kromě výhod, které přinesla individualizace v podobě nevídané svobody experimentovat, je potřeba se také vyrovnávat s jejími neblahými následky. Mezi právem na sebeurčení jedince a jeho schopností zasahovat do společenského uspořádání, které rozhoduje o tom, zda je takové sebeurčení realizovatelné, nebo ne, se rozevřela propast. S postupně se individualizující společností přichází i otázka vztahu mezi společností a státem. Středem veřejných debat se stal základ společnosti, odůvodněnost jejích zákonů a oprávněnost moci. „Druhá individualistická revoluce“³⁰ která přichází právě v době, kdy se v západních společnostech začíná šířit nedůvěra k ideologickým diskurzům a kdy je otázka legitimacy moci států a jejich zákonů nastolována s mnohem větším důrazem, je důsledkem dvou revolučních změn proběhnuvších v rozvinutých západních společnostech. Na jedné straně je to nástup konzumentství jako *modu vivendi* západní společnosti, na straně druhé je to rozvoj masové komunikace. Se změnami přišly nové hodnoty, které naprosto změnily

29 Zygmunt Bauman: *The Liquid Modernity*. London: Polity Press Ltd., 2002. Odkazují k českému překladu *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta, 2002.

30 Gilles Lipovetsky: *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, cit. dílo, s. 316. Česky vyšlo jako *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, cit. dílo. Citujeme z francouzského vydání.

životní návyky, ale i vztah k institucím. Militantní, hrdinský a moralizující individualismus, typický pro moderní dobu, jenž se pokouší nalézt a zavést určitý společenský pořádek, byl vystřídán hédonistickým a psychologizujícím individualismem, pro nějž se hlavním cílem lidské existence stalo završení vlastního soukromí. Velké společenské projekty byly od základu rozloženy a společenské identity a normy se rozpadly. Nahradil je kult svobodného nakládání s vlastním osudem a vlastní identitou nejen v rámci rodiny, ale i v oblasti náboženství, sexuality, sportu, módy či politické příslušnosti. Druhá individualistická revoluce rozšířila do každodenního života liberální ideál samovlády nad sebou samým, a to i tam, kde se jej moderní instituce a hodnoty snažily vymýtit.

Neoindividualismus spočívá v tom, že moderní subjekt pocházející z jakékoli společenské vrstvy považuje za svůj nejvyšší životní cíl nabytí individuální soběstačnosti ve všech směrech, a to bez ohledu na pohlaví či věk. V osmdesátých letech dvacátého století dochází ke zlomu. Kulturní proud označovaný jako „cool“,³¹ který je typickým rysem konce šedesátých a sedmdesátých let, odmítajících autority i instituce, je vystřídán novým druhem pocitu zodpovědnosti a respektem vůči vládnoucím instancím. Individualizace společnosti se prohlubuje, život jedince je řízen pojmy výkonnost a soběstačnost. Rozklad kolektivních institucí pokračuje, stejně jako rozklad rodiny: počet sňatků klesá, roste počet rozvodů, nemanželských dětí či monoparentálních rodin. Souběžně dochází k individualizaci chápání pohlavní rozrůzněnosti. Na jedné straně tu jsou požadavky vzrůstající se feministických hnutí na přehodnocení společenských konstruktů chápajících role muže a ženy jako dva odlišné a nepřekrývající se prostory a na straně druhé se stírají rozdíly mezi životními postoji obou pohlaví. Neustále se radikalizující proces individualizace společnosti způsobil promíchání sexuálních identit. Ženy budují kariéru, muži naopak dbají o štíhlou linii a v mnohém napodobují ženské chování. Každé z pohlaví může požadovat to, co bylo v předchozích dobách přiznáváno pouze druhému pohlaví, aniž tím vzbudí nevoli toho či onoho pohlaví. Potíž je ovšem v tom, že masifikace starostlivosti o vlastní jedinečnost zašla tak daleko, že pro většinu jedinců začíná být čím dál těžší nalézt vlastní místo, vybudovat si vlastní identitu. Dochází tak místo toho k imitaci modelů, a ty masově prosakují do všech rovin života.

PRÁZDNOTA

Snaha o budování svébytné identity mnohdy vede k zoufalé prázdnotě a vyvolává potřebu náboženství, čehož je důkazem nebývalý nárůst fundamentalismů. Renesance nejrůznějších ortodoxií a náboženských tradic

³¹ Srov. Jean Baudrillard: *Cool memories I–II*. Paris: Galilée, 1987.

pouze odráží potřebu návratu k dodržování zákonů, či alespoň nějakých zákonů. Jde zdánlivě o antiindividualistické směřování společnosti, ale je potřeba mít na paměti, že nikdy se to neděje bez toho, aby zmínka o náboženském útlaku a nesnášenlivosti nebyla veřejně odsouzena a masově pranýřována. Liberální hodnoty se sice jakoby otřásají v základech, ale potřeba přilnout k nějakému společenství a řídit se jeho pravidly je jen jakousi slupkou. Věrnost dogmatům a vůle naprosto se podřídit rituálům je na ústupu, a jakkoli věřících přibývá, pravověrných je čím dál méně. Tento eklektický postoj k víře a náboženským praktikám jen odráží nový étos společnosti, která přestala věřit metanarativním příběhům. I ona si začíná uvědomovat, do jaké ideové prázdnoty se dostává. Na druhé straně se však tato společnost nehodlá vzdát svého narcisistického pohodlí, protože je nucena dělat ústupky svým vlastním soukromým zájmům, i když ví, že tu něco není v pořádku.

Podobně se tato společnost poznamenaná hédonisticko-komunikační dobou postupně dopracovala k amnézii a „hyperrealismu“ přítomnosti.³² Už nezáleží na tom, co bylo, důležité je to, co je nyní. Každodenní život vytěsnil povědomí o minulosti a jejích chybách, z nichž je třeba se poučit. A tak se stalo, že nejpalčivějším problémem současnosti se staly hrozby z vnějšku, včetně hrozeb, jaké pro řadového občana představují přistěhovalci a jejich potomci. Toto prostředí již zapomělo na hrozné důsledky nacionalistických a rasově či etnicky motivovaných diskurzů minulosti a vidí jen eventuality vlastního ohrožení. Proto se tu velmi dobře daří krajně pravicovým politickým formacím snažícím se o rozbití pluralistické demokracie. I tento nový druh xenofobního diskurzu je jen důsledkem ideové prázdnoty, kterou je velice snadné naoko zaplnit lacinými, byť seberažinovanějšími výrazy.

Pocit prázdnoty, který zbyl po vytrativších se ideologiích moderní doby, už lze jen těžko zaplnit. Žádný společný projekt již totiž není mocen nadchnout jednotlivce a vyburcovat masy k společnému podniku. Dokonce i evropský projekt, jak ukazují nedávné události v Irsku i v samotné Francii, je vnímán jako něco vrcholně podezřelého, co si vymyslel někdo kdesi a z čeho pro nás, jednotlivce, plynou jen závazky, popřípadě zákazy a omezení. Takto viděný společný evropský projekt, který chce být pravým opakem toho, než za co je považován, dokládá, do jaké míry prostoupil proces individualizace naši společnost. Neboť spíše než historické ideály zajímá jednotlivce to, co může bezprostředně ovlivnit jeho bytí zde, ať už jde o vzdělání či kariérní růst, profesní zodpovědnost, osobní rozvoj anebo čisté životní prostředí. Vedle toho samozřejmě vzniká potřeba filantropie a dobrovolnictví, stejně jako snaha o dobročinnost a zájem o ekologické problémy. To vše je ovšem jen odrazem nového druhu bezbolestné morálky, která nezná pojem obětování

32 Gilles Lipovetsky: *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, cit. dílo, s. 325.

se pro druhého nad rámec vlastního pohodlí. Člověk totiž přestal rozeznávat povinnost žít pro něco jiného než sám pro sebe.³³

IDENTITA

O krizi identity se ještě před padesáti lety hovořilo pouze v souvislosti s duševně nemocnými lidmi, kteří pod vlivem války ztratili ponětí o vlastní totožnosti, anebo v souvislosti s mladými lidmi, kteří v přechodném stadiu vlastního vývoje trpí bezradností, dokud přirozeně nepomine ve věku dospělosti. Pozdní modernita, které dal Zygmunt Bauman přívlastek „tekutá“, způsobila, že se tento původně patologický, popřípadě přechodný stav u adolescentů stal normálním pocitem prožívaným mnohými jedinci. Kontinuita a totožnost se staly něčím podezřelým, neboť ve světě, kdy se hodnoty neustále přeskupují a původně pevné společenské rámce se bortí a přetavují v jiné, je prakticky nemožné mít stále stejnou identitu. Totožnosti musí mít takovou podobu, „abyste si je mohli navlékat a svlékat stejně jako šaty“.³⁴ Ovšem aby taková věc byla možná, je potřeba mít přítomnost pevně ve svých rukou, a to je právě to, čeho se nedostává. Všechny představitelné opěrné body jsou křehké a rozviklané. Dnešní člověk nemá svůj vlastní osud ve své moci. Víra v to, že si lze společnými silami vynutit změnu pravidel hry, již nikoho nedojímá. Mnohá nebezpečí se zdají být kolektivního charakteru, ovšem na každého jedince dopadají jako jeho individuální problém, který lze řešit pouze individuálním úsilím. Zatímco se životní podmínky globalizují, každodenní boje, které musí dnešní muži a ženy svést, jsou individualizovány, jsou soukromím každého jedince víc než kdykoli předtím. Na základě těchto činitelů je dnes zkoumáno tázání se po identitě a jeho nelogičnost.³⁵ Souvisí totiž se zánikem společenství, neboť ve chvíli, kdy „se hroutí společenství, vymýšlí se identita“.³⁶ Identita má být pro moderního člověka místo, které je domovem a kde se lze bezpečně ukrýt před zprivatizovaným, zindividualizovaným a přitom závratně rychle se globalizujícím světem.

VÍTĚZSTVÍ CHAOSU

„Klasická“ modernita se snažila zkrotit a ovládnout bludné a ne-rozumné přírodní síly a nahradit je rozumově rozvrženým a především předvídatelným a ovladatelným lidským řádem. Pozdně moderní svět však přestal vyvíjet

³³ Srov. Gilles Lipovetsky: *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, cit. dílo.

³⁴ Christopher Lasch: *The minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*. New York — London: Norton & Company, 1984, s. 38. Citován Zygmuntem Baumanem: *Individualizovaná společnost*, cit. dílo, s. 176.

³⁵ Zygmunt Bauman: *Individualizovaná společnost*, cit. dílo, s. 177.

³⁶ Jock Young: *The Exclusive Society*. London: Sage, 1999, s. 164. Citován Zygmuntem Baumanem: *Individualizovaná společnost*, cit. dílo, s. 179.

své vnitřní vazby a sítě kontrolovaně a intencionálně a začal být naopak ovládán samohybnými a nekontrolovatelnými procesy. Stalo se totiž, že původně koordinované postupy vedoucí k univerzalizaci moderního světa, se v určité chvíli staly neovladatelnými a řád se postupně proměnil v ne-řád. Moderní snahy o vytvoření řádu souvisí s potřebou dát metanarativním legitimizačním příběhům a důvěře v ně institucionální základ. Ten byl, jak jsme viděli výše, znehodnocen, poněvadž řád se proměnil v jakýsi symbol bezmoci a podřízenosti. Globalizace se tak v podstatě stala synonymem „nového světového nepořádku“. Tento nepořádek se projevuje i na nejvyšších místech společenské hierarchie, kde dlí mocní a ovládající. Ti jsou v době globalizace na nejvyšších místech právě proto, že jsou schopni provádět rychlé a okamžité pohyby: „Únik a úhybný manévr, lehkost a prchavost nyní nahradily těžkou a zlověstnou přítomnost coby hlavní techniku nadvlády.“³⁷ Chaos a nahodilost se tedy navrátily, neboť modernímu myšlení ani praxi se je nepodařilo vymýtit, ač se o to usilovně pokoušely.

Absence řádu a diskontinuita tak zahltily veškerý prostor, včetně lidského nazírání na existenci a smysl. Jestliže bezdůvodnost existence byla pro moderního člověka zahanbující, nyní v takzvaných „postmoderních časech“ už nejenže není tajemstvím, o němž se ve slušné společnosti nemluví, ale naopak je vystavována na odiv, a dokonce je i vynášena, poněvadž je teprve tím pravým důkazem individuální, plně rozvinuté svobody. A tak se instituce, které moderní doba tak pracně vytvářela, aby dala světu určitý organizační princip přinášející racionální řád a dokonalost, staly terčem nesmlouvavé kritiky žádající jejich revizi a deregulaci.³⁸

GLOBALIZACE

Nedůvěra v legitimizační diskurzy postupně způsobila, že univerzální hodnoty, jako je rovnost, demokracie a lidská práva, ztratily časem svoji legitimitu. Smetla je takzvaná globalizace. Místo nich tu zůstává jen „všemocná globální techno-struktura, stojící nad jedinečnostmi, které se vrátily do divokého stavu a byly vrženy nazpět k jejich vlastním prostředkům“.³⁹ Nová globální společenská elita se vyznačuje tím, že je schopna pobývat v tomto nepořádku, že dokáže vzkvétat uprostřed chaosu. Tímto způsobem vyjmenovává

³⁷ Zygmunt Bauman: *Individualizovaná společnost*, cit. dílo, s. 47.

³⁸ Máme zde na mysli především Michela Foucaulta a jeho *Histoire de la folie à l'âge classique*, kde se snaží ukázat, že rozdělení na rozum a ne-rozum je historickou záležitostí, protože jde o čistě institucionální konstrukt, který si vymyslela moc. (Česky vyšlo jako *Dějiny šílenství v době osvícenství. Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1994.)

³⁹ Christopher Harrocks: *Baudrillard a milénium*. Praha: Triton, 2002, s. 45. Harrocks zde cituje Baudrillarda — Jean Baudrillard: *Le Paroxyste indifférent. Entretien avec Philippe Petit*. Paris: Grasset, 1997.

Richard Sennett⁴⁰ rysy úspěšného člověka v globálním světě. Jako model mu k tomu posloužil Bill Gates, který dnes zosobňuje symbol elity nového kybernetického věku. Z pohledu globalizovaného světa se mezi jeho přednosti řadí nejen schopnost orientovat se v souboru možností a neustrnout na jednom konkrétním místě, ale i ochota ničit či obětovat to, co člověk vytvořil. Lehkost bytí, která je okouzující a žádaná na vrcholu společenského žebříčku, je však zničující a neudržitelná na jeho druhém konci.

Řád, který opěvovala „klasická“ modernita, už není kýženým cílem, poněvadž chaos přestal být v globalizovaném světě přítěží, už není nepřitelem racionality a civilizace. Chaos jakožto symbol moci nerozumu a temnoty, který se modernita tolik snažila potlačit, už nejenže nikomu nevadí, ale navíc se stal živnou půdou pro společenské elity. V případě dnešního politického diskurzu se „vláda řádu“ proměnila v prázdný pojem, jehož význam vyprázdnila pozdně moderní proměnlivost života. Jedním z kánonů současného úspěchu je flexibilita, ale pro opačný pól žebříčku úspěšnosti je proměnlivost a vrtkavost takřka smrtonosná, neboť člověka činí na rozdíl od vlády řádu mnohem zranitelnějším.

Otázka moci se dostala na globální úroveň, z čehož vyplývá, že politické instituce svázané s určitým teritoriem mají z hlediska globální moci pouze podřadné postavení. Veškerá provázanost s určitým místem a napojení na jeho obyvatele jsou chápány jako přítěžující okolnost. Otázky teritoriálního vládnutí a správy jsou z pohledu těch, kteří stojí v hierarchii vysoko, špinavou prací, kterou je potřeba přenechat ostatním, méně zdatným a méně pohyblivým. „Čas a prostor mají na příčkách globálního mocenského žebříčku rozdílné postavení. Kdo si to může dopřát, žije pouze v čase. Ten, kdo nemůže, žije v prostoru. Prvně zmíněným na prostoru nezáleží. A ti druzí se zoufale snaží, aby na něm záleželo.“⁴¹

Všechny rozměry moderní doby samozřejmě změřit a popsat nelze. O to nám ostatně ani nešlo. Současná literatura se nicméně snaží podat zprávu o naší době. Ba co víc, cítí nejen potřebu popsat stav věcí, ale především se snaží hledat příčiny a souvislosti tohoto stavu. Pojem modernita má dvě velké nevýhody, první je jeho nedozírná šíře, pokud by měl být definován ve všech oblastech, které zasáhl, druhou pak určitá metodologická neuchopitelnost. Na druhé straně však má i jednu velkou výhodu — dovoluje do sebe pojmout veškerou současnou kulturní produkci, která, ať chce nebo ne, je problémem modernity ovlivněna. Buď pokračuje v její logice, anebo se snaží na tuto logiku vrhnout kritický pohled. A současný francouzský román

⁴⁰ Richard Sennett: *The Corrosion of Character*. New York: W. W. Norton & Company, 1999.

⁴¹ Zygmunt Bauman: *Individuální společnost*, cit. dílo, s. 53.

z tohoto trendu vyjímat nelze, neboť problémy moderní doby se jej týkají přinejmenším ve stejné míře jako kterékoli jiné literatury světa.

Současný francouzský romanopisec je stále tak trochu sociologem, anebo by se slušelo spíše říkat znovu sociologem. V období, kdy tuto živnou půdu okupovaly společenské vědy, literatuře nezbylo než obrátit svůj zrak do vlastního zrcadla a zabývat se otázkami pro ni imanentními, přičemž se jí podařilo dospět až ke snaze o rozbití samotné podstaty slovesného umění, kterým je logos. Od počátku osmdesátých let dvacátého století jsme ovšem svědky nástupu nové literatury, která upíná svůj zrak jiným směrem. Okolní svět znovu začal být prostorem, kam se lze dívat a kde hledat matérii k literárnímu zpracování. Pomyslné zrcadlo už literatura nenastavuje sobě samotné, ale — jak vepsal Stendhal inspirován Saint-Réalem coby motto do záhlaví jedné z kapitol románu *Červený a černý*⁴² — začíná se s ním opět procházet po světě. Po tomto světě, který je moderní a který je poznamenán zlomem, jaký přinesla nedůvěra vůči metanarativním příběhům skýtajícím možnost ideologicky zdůvodňovat nastoupenou cestu. A jestliže tedy současný román ukazuje současný svět, ukazuje ho i se všemi zlomy, kterými prošla moderní doba, i paradoxy, které si tato doba sama vypěstovala.

⁴² Svou okřídlenou větu coby motto 13. kapitoly 1. dílu románu *Červený a černý* („Un roman: c'est un miroir qu'on promène le long d'un chemin.“ „Román — toť zrcadlo, které neseme podél cesty.“) nejspíš převzal od Saint-Réala. Srov. Otakar Novák: *Po stopách realistických tradic francouzského písemnictví*. Brno: Universita v Brně s podporou Ministerstva školství a kultury, 1958, s. 71 a 94.