

PRAHY SVOBODY

Rozhovor Ulysse Lojkina s Frédéricem Wormsem¹

U. L.: U Bergsona se dobová otevřenost uskutečňovala prostřednictvím Společnosti národů, což předpokládalo rozbít nadnárodní entity, jako byla třeba rakousko-uherské monarchie, na národní státy. Dnes se naopak zdá, že otevřenost systematicky spojujeme s obranou Evropské unie. Co si máme myslet o tomto obratu?

F. W.: Společnost národů: ten pojem nesmíme chápat, jako by Bergson hájil tezi, že „na jedné straně jsou národy a na druhé Společnost národů, aniž by existovaly i jiné možnosti vnitřní a transnacionální otevřenosti“. Byl svědkem vzniku Společnosti národů jako instituce, která měla být odpovědí na uzavřený a válečnický nacionalismus, měla být gestem otevřenosti. V jistém smyslu vnímal její vznik v návaznosti na své setkání s Wilsonem a považoval ji za jedno z možných uskutečnění politické otevřenosti, ale svým způsobem také mystiky.

Přesto si nemyslím, že u něj máme stavět na jednu stranu národy a na druhou universálno. Rozlišení uzavřené – otevřené jde napříč entitami, nezastavuje se u žádné z nich. Ve *Dvou zdrojích*² nacházíme implicitní zpětnou kritiku jeho nacionalistického zapojení v první světové válce. Je tam velmi záhadná pasáž, kde říká, že patriotismus může stát na straně otevřenosti – a mou tezí by bylo, že u Bergsona ve skutečnosti nacházíme velmi jasnou a velmi radikální distinkci mezi tím, co bychom mohli označit jako otevřený patriotismus a uzavřený nacionalismus. Nejde přitom ani tolik o ta podstatná jména, nacionalismus nebo patriotismus,

¹ Frédéric Worms je profesorem na École normale supérieure v Paříži. Je jedním z nejvýznamnějších interpretů díla Henriho Bergsona a historikem současné francouzské filosofie. V poslední době se výrazně věnuje tématům z bioetiky. Přeloženo podle: U. Lojkine – F. Worms, *Les seuils de la liberté. Une conversation avec Frédéric Worms*, in: *Le Grand Continent*, 28. května 2017, online: <https://legrandcontinent.eu/fr/2017/05/28/nous-avons-rencontre-frederic-worms/> (navštíveno 28. června 2021). – Pozn. překl.

² H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932. Česky vyšlo toto poslední Bergsonovo dílo krátce nato v překladu Václava Černého, s předmlouvou Jana Patočky (H. Bergson, *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*, Praha 1936), nový překlad pořídil nedávno Josef Hrdlička (týž, *Dva zdroje morálky a náboženství*, Praha 2007). – Pozn. překl.

jako spíše o přívlastky „uzavřený“ či „otevřený“. Jde o rozdíl v jejich pozici, skutečně se domnívám, že nám Bergson poskytuje prostředky, jak myslet uzavřený, nebo naopak otevřený patriotismus či nacionalismus. Vezmeme-li si transnacionální entity, tak i ty mohou být otevřené, anebo uzavřené. Mohou existovat uzavřené transnacionální entity.

Je velmi zajímavé pozorovat, jakým způsobem se Bergson angažoval ve Společnosti národů. Jak víte, o Společnosti národů nejen teoreticky uvažoval, ale také tam v praxi působil, byl jmenován ředitelem CICI (Mezinárodní komise pro intelektuální spolupráci), ze které je dnes UNESCO. Je zajímavé podívat se na jeho vystoupení v rámci této komise, vydané ve sborníku *Mélanges*.³ Vůbec si nemyslel, že by byl vznik této instituce jakousi „otevřeností na klíč“, považoval ji za nástroj, který mohl stejně dobře skončit u mělkých proslavů – což by podle něj bylo ze všeho nejhorší – nebo u pokrytecké politiky, uzavřenosti a podobně. Podíváme-li se zblízka, zasazoval se o dosti konkrétní a nikterak mystické kroky směřující k otevřenosti. Například říkal, že „je třeba vyměňovat si knihy, nechat studenty cestovat“. Na samotné existenci CICI nebylo nic magického.

Je tedy program Erasmus příkladem politiky otevřenosti?

Ano, rozhodně, Erasmus je typicky bergsonovský. Ve *Dvou zdrojích* je krásné místo, kde autor říká, že otevřenost prochází také úhlem pohledu druhého a jediný způsob je číst jeho literaturu, cestovat, pochopit jeho úhel pohledu. A nakonec, proč vlastně?

Museli bychom se krátce vrátit k myšlence, že uzavřenost není metafora, nýbrž kvazi-ontologická diagnóza týkající se konečnosti – neřekl bych zcela konečnosti, ale spíše mezí lidské bytosti, která se uzavírá, protože nemůže dělat všechno. V první řadě se uzavírá, to znamená, že se brání, je ve válce, ale také má pouze jeden jazyk, pouze jeden svět, a v tom to je: normálně bychom měli být otevření, otevření všemu živému, ale z praktických důvodů jsme omezení, takže máme jediný jazyk, jedinou rodnou literaturu, jedinou kulturu.

Jak se otevřít? Velký mystik se podle Bergsona dokáže osvobodit náraz, ale běžného člověka je třeba přivést k otevření konkrétními kroky, potřebujeme skutečnou diagnózu uzavřenosti. Jelikož uzavřenost spočívá v tom, že máme pouze jednu nutně uzavřenou kulturu a ostatní vnímáme jako hrozbu, žádá si otevřenost velmi konkrétní prostředky.

³ H. Bergson, *Mélanges. L'idée de lieu chez Aristote. Durée et simultanéité. Correspondance. Pièces diverses. Documents*, vyd. A. Robinet a kol., Paris 1972. – Pozn. překl.

Mystik má tedy myšlenku Společnosti národů, ale její uvedení do praxe vyžaduje technické kroky. Bergson je svým způsobem pokorný a říká: Wilson měl intuici mystického řádu, a ať už byla pravdivá, nebo ne, k jejímu uvedení do praxe jsou na každý pád potřeba lidé, kteří nejsou všichni mystici, zdaleka ne, a to včetně mě, Bergsona, kterému svěřili tenhle úkol. Všichni očekávali, že bude pronášet velká filosofická moudra, ale ne, on prosazoval výměnu knih. Erasmus tomu tudíž odpovídá velmi dobře. Zato pokud jde o UNESCO, vůbec by se mu nelíbilo, co se s ním stalo, že je spíše obhájcem myšlenky universálního kulturního sblížení, než aby se věnovalo diagnóze konkrétních momentů uzavřenosti. Erasmus je tedy typicky bergsonovský, to je jisté.

V článku, který jste zveřejnil v Libération,⁴ uvádíte jako příklad otevřenosti přijímání migrantů, teď zase zmiňujete výměnu knih a osob. To nás přivádí k dalšímu pojmu, který je velmi silně přítomný v současném diskursu, totiž k pojmu mobility: mobilita sociální, pracovní, geografická, přístup k toku informací. Jaký je vztah mezi mobilitou a otevřeností? Předpokládá otevřenost mobilitu, nebo mobilita otevřenost?

Myslím si, že pokud se budeme držet Bergsona, pak mobilita, tedy prostorová mobilita, taková, kterou zaznamenáváme v prostoru, nemůže nikdy stačit. Kritériem bude vždycky spíš překonání překážky, tvořivost nebo časová novost než mobilita jako taková. Velmi snadno se může stát, že techniky přesunu z místa na místo a techniky předávání informací nic nezmění. Také se spolu s Bergsonem domnívám, že techniky jsou vždy ambivalentní a techniky přesunu z místa na místo nezaručují vždycky novou cestu. Tady je naprosto jasné, že pokaždé skončíme znovu u skutečných překážek mobility, kterými jsou uzavřenost spíše morální, politická a sociální než vysloveně prostorová. I když to spolu jde často ruku v ruce: uzavření hranice je vždy záležitostí morální i prostorovou. Ale aby se otevřela, k tomu prostorové pojetí nestačí.

Myslím, že již otevření hranic by bylo morálním gestem, ale otevírání by pak muselo pokračovat dál... Hranice se mohou objevit ve městech, ve vzdělávání. Bergson by nás vedl k tomu, abychom příliš nespolehali na pouhou technologickou otevřenost nebo prostorovou mobilitu.

Tady je zajímavé napětí mezi Bergsonem a Popperem. Popper uvažuje o otevřené společnosti skutečně ve smyslu toho, co bychom dnes

⁴ F. Worms: *L'ouverture, oui mais laquelle ?*, *Libération*, 6. dubna 2017, dostupné online: https://www.liberation.fr/debats/2017/04/06/l-ouverture-oui-mais-laquelle_1561023 (navštíveno 28. června 2021). – Pozn. překl.

nazvali informační společnost: máme-li přístup ke všem informacím, pokud se vytvoří prostor pro svobodnou a otevřenou diskusi, získáme demokratickou společnost s kritérii pravdivosti přibližně jako v prostoru vědy.

Znamenalo by to chápat otevřenost jako transparentnost?

Můžeme hovořit o transparentnosti, otevřenosti informací, nepřítomnosti cenzury, o přístupu k toku informací, který jste zmínil. Pokud čteme Poppera z perspektivy *Dvou zdrojů*, myslím, že překážka stojící proti otevřenosti a mobilitě sahá podle Bergsona hlouběji, než se domnívá Popper. Ta překážka je skutečně antropologická, a z tohoto pohledu je Popper možná trochu moc optimistický. To je vskutku otázka.

Bergson by nejspíš také uznal... Ale nemluvme za něj a řekněme, že jeho koncept otevřenosti by se nejspíš také promítl do mobility, a především by se jeho koncept uzavřenosti promítl do překážek, které stojí této mobilitě v cestě. Je pravda, že společenská nerovnost se projevuje nemožností společenského vzestupu a lidská nerovnost opětovným stavěním zdí a hranic. Domnívám se tudíž, že vaše otázka je namístě, a to v té míře, v jaké v překážkách bránících mobilitě nacházíme základní antropologickou překážku.

Mobilita a překážky bránící mobilitě by tedy byly příznaky otevřenosti a uzavřenosti?

Přesně tak. Nesmíme si myslet, že stačí otevřít hranice a toky, abychom dosáhli otevřenosti morální.

To nás přivádí k další dvojznačnosti, se kterou se často setkáváme v médiích, totiž ke ztotožňování politické otevřenosti a ekonomického liberalismu.

To je závažná záměna. V ekonomickém liberalismu nalezneme samozřejmě aspekt soutěže, který je v bergsonovském smyslu typickou formou uzavřenosti: ekonomická soutěž je typický projev konečného člověka, který sleduje své zájmy. V principu jejich sledováním nejde proti ostatním, ale v praxi tomu tak je právě proto, že je konečný. Naproti tomu morální a politická otevřenost jsou v první řadě gestem, které chce osvobodit lidstvo z jeho konečnosti, utrpení a nespravedlností, je to tedy gesto od samého začátku universální.

Liberalismus má ve skutečnosti podle mého názoru dva aspekty: jakozto politická snaha je tradiční politický liberalismus politickým gestem, které spočívá v osvobození od tyranie státu a od nadvlády druhého.

Je prohlášením, že každá lidská bytost je svobodná a nedotknutelná, a to je určitým způsobem gesto universální morální otevřenosti. Ale když se liberalismus stáhne do podoby individuální svobody vnímané v opozici k druhým a omezí se na princip soutěže, jež by měla sama o sobě nastolit spravedlnost, pak hrozí, že upadne do uzavřenosti právě kvůli základní antropologické překážce. Chceme-li zabránit válce, nikdy nebude stačit spolehnout se na soupeřící zájmy. Soutěživost bude vždy silnější než pozitivní výpočet zájmů. V soutěži se vždy zahází válka.

Z hloubi duše se domnívám, že to je chyba. Zároveň je ale důležité neredukovat liberalismus na liberalismus ekonomický: musíme se dožadovat svobody, samostatnosti, nedotknutelnosti jednotlivce a tak dále. Nesmíme si ale představovat, že je možné osvobodit lidstvo, aniž bychom emancipovali jednotlivce, např. skrze universální rovnost – to by byla chyba. Zároveň se však domnívám, že sledování individuálních zájmů v sobě také nese válku, podobně jako nacionalismus ve slavném citátu Jeana Jaurèse: „Nacionalismus v sobě nese válku, stejně jako mračky ohlašují bouři.“ Domnívám se, že liberalismus se skutečně zakládá na představě, která není zcela pravdivá, totiž že ekonomická racionalita utiší soupeřící zájmy. Znáte to, zájmy jako lék na vášně, takovou myšlenku hájí Albert O. Hirschmann ve své knize *Vášně proti zájmům* (*Les passions contre les intérêts*), to jsou teorie z osmnáctého století, mír skrze obchod a tak podobně. Výhodou ekonomické soutěže je, že má být racionální. To je hluboce optimistická, ale současně také chybná antropologie. Racionalita samozřejmě stojí na straně universálního a otevřeného, ale sama nestačí a může, ne-li přímo zahájit válku, pak přinejmenším válce sloužit.

Právě v tomto ohledu je zásadní analýza čtvrté Bergsonovy kapitoly, neboť poté, co rozpracoval základní antropologické distinkce, prohlašuje (říká to pouze o průmyslové technice, ale může to platit i o ostatních): „Nacházíme se v bodě, kdy je základní antropologická situace zmnožena novými nástroji vybavenými nezměrnou mocí.“ To platí pro průmyslové techniky: vzpomíná těžbu černého uhlí, nemá tam jadernou energii, ale ví, že přichází. Ale platí to také pro trh: z ekonomické soutěže se stává světový kapitalismus a všechno, na co si vzpomenete. Tyto nástroje by mohly sloužit spravedlnosti, ale pouze pokud budou nasměrovány jasnou vůlí k emancipaci. Pokud je využije antropologie nebo politická vize, která v sobě nese válku, budou sloužit válce.

Podle mého se nesmíme nechat oklamat: v ekonomické soutěži je stále ještě soutěž, soupeření. Ten, kdo uvažuje pouze o racionalitě, se mýlí. Takže tomu, kdo spoléhá na trh jakožto racionálního činitele, od-

povídám: „Trh, to je taky válka.“ Alespoň pokud ho necháme, ať si dělá, co chce.

Politická otevřenost a ekonomický liberalismus se skutečně zaměňují, neboť zapomínáme, že liberalismus byl nejprve vybojován jako prostor politické svobody a universální emancipace. Omezovat ho na ekonomickou soutěž znamená riskovat, že jej zredukujeme jen na jednu jeho část, ba že jej zcela převrátíme. Nadvládu, které jsme se zbavili v oblasti politiky, znovu nalezneme ve sféře ekonomické – a pak budeme překvapeni. Ale je to tím, že jsme si nevzali jako jediný kompas emancipaci všech lidí. Bergsonův trik je velmi dobrý, spočívá v tom, že říká: „Nemůže to být napolovic.“ Buď cílíte na všeobecnou emancipaci, anebo skončíte ve válce. Ztratíme-li vizi emancipace, jsme ve válce: nemůžeme zůstat vpůli cesty. Racionalita se nachází mezi nimi, ale co se týče morálních a politických cílů, je to dualita.

Je možné distribuovat uzavřenost a otevřenost geograficky a oddělit uzavřený blok, jehož kanonickými příklady by byly Severní Korea a Islámský stát a vůdcem Putin, od bloku otevřeného, jehož exemplárními příklady by byly Dánsko a severské země a jehož vedení by nedávno přešlo z Obamy na Angelu Merkelovou?

To je velmi závažná otázka, která pokřivila debatu, a dokonce posloužila jako záminka pro války. Typickým příkladem by byl proslov George W. Bushe mladšího po 11. září. Je to hlavní myšlenková linka mé současné práce, opravdu je to velmi důležité. Myslím, že musíme uvažovat v termínech prahů, stupňů, které mají každý něco absolutního, ale z nichž žádný není nikdy úplný. Existují tedy prahy otevřenosti, pod jejichž úrovní můžeme skutečně mluvit o úplné uzavřenosti a nad jejichž úrovní můžeme hovořit o otevřenosti, ale nikdy nemůžeme říct, že by nějaká společnost byla úplně otevřená. Mohla nanejvýš překonat některé prahy otevřenosti. Může se také vrátit pod tyto prahy: například Rusko v jednu chvíli otevřelo svobodu tisku, ale dnes je znovu uzavřené, myslím si, že už to vůbec není otevřená společnost. To ale neznamená, že my bychom se nacházeli ve zcela otevřených společnostech. Nejsme v demokracii, jako by to bylo něco hotového, pouze jsme překonali některé demokratické prahy, absolutní, to ano, ale také stále křehké. Takže myšlenka, že by existoval tábor hotových demokracií a tábor diktatur, je očividně zcela mylná, i když rozdíl mezi diktaturou a demokracií zůstává absolutní, s absolutními prahy na jedné i na druhé straně. Opravdu existují společnosti, které se blíží k radikální uzavřenosti, ale přece jenom bych neházel Severní Koreu a Trumpovy Spojené státy do jednoho pytle: existují zde určité prahy.

Americká demokracie se mi dnes zdá zajímavější než kdy jindy. Opouštíme idealizaci, která je nejenom falešná, ale také škodlivá a klamná, ideologickou idealizaci americké demokracie. To se vztahuje i na Obamu: ačkoli jsem jeho zastánce, přesto si myslím, že využíval tuto rétoriku: „my, demokracie“. Je zajímavé, že nyní máme otevřeně antidemokratického prezidenta, který sice dále poučuje svět o demokracii, ale říká „America first“, ne „democracy first“: alespoň tedy vykládá karty na stůl. Kde je v takové situaci americká demokracie? Je v prostém soudci na Havaji.⁵ Vlastně to je celé velmi bergsonovské, neboť podle Bergsona není mystikem jen tak někdo, takže George W. Bush by rozhodně nebyl v bergsonovském smyslu mystikem. Kdo je tedy bergsonovský mystik? Možná právě onen prostý soudce na Havaji, který vstane a řekne: „Trumpe, dost. Možná jste prezidentem Spojených států, ale tohle nemáte právo dělat.“

Bergsonovský mystik je mystikem kierkegaardovským, je to trn nebo kamínek v botě, člověk, který řekne „dost“, který vstane a řekne „dost“. Zato člověk, který říká „my jsme demokracie“, rozhodně není bergsonovským mystikem. Jak říká Jankélévitch, kdo o sobě tvrdí, že je mystik, ten jím není. Mystik je ten, kdo dělá věci, kdo ztělesňuje princip bránící úpadku.

Myslím si, typicky, že právě dnes se může americká demokracie znovu stát demokracií autentickou, a to díky tomu, že se Spojené státy jako každá demokratická země budou konfrontovat s těmito projevy úpadku a vystoupí z ideologické idealizace.

Nebezpečí spočívá v tom – a tím se poslední dobou opravdu hodně zabývám –, když od rozdělení „tábor otevřenosti – tábor uzavřenosti“ přejdeme k myšlence, že „dneska je celý svět uzavřený“, jako by už nebyl žádný rozdíl mezi Francií a Severní Koreou. Jednou jsem slyšel člověka z radikální pravice toho typu, co se shromažďuje kolem *Valeurs actuelles*,⁶ jak na večeri u přátel říká: „Stejně dneska žijeme v Severní Koreji, existuje už jenom jediný způsob myšlení“ a tak dále. To je zkrátka jednoznačné krajně pravicové snobství, naprosto mě to rozlítilo. Tvrdit něco takového je přece nepřipustné. Takže jsou tady prahy. Tvrdím, a tato má teze je podle mě skrz naskrz bergsonovská, že existují prahy,

⁵ Jde o odkaz na kauzu z jara 2017, kdy se Havaj právně ohradila vůči některým ustanovením prezidenta Trumpa, jež měla příslušníkům vybraných zemí zamezit vstupu do USA. – Pozn. překl.

⁶ *Valeurs actuelles* (Současné hodnoty) je radikálně pravicový francouzský týdeník. – Pozn. překl.

kteří jsou absolutní, aniž by byly úplné. Jde o kvalitativní záležitost: překonali jsme jisté prahy, ale můžeme pod ně opět spadnout, když začneme kritizovat tisk nebo když sejdeme na jiná scestí. Spojené státy jsou tím velmi ohroženy, ale není to diktatura, stejně jako nepředstavují tábor dokonalosti, a to ani v porovnání s diktaturami.

Zaujímá v tomto světovém rozložení uzavřenosti a otevřenosti nějaké zvláštní místo Evropa?

Evropa je zásadní, protože je to jediný prostor, kde se toto drama odehrává. Je to divadlo. Je to mikrokosmos světa, ale mikrokosmos životně důležitý, protože je to jediné konkrétní experimentální místo, kde může otevřenost ukázat svou sílu ve své křehkosti, tváří v tvář moci uzavřenosti. Ta je velmi jednoduchá, je tady a je ohromná. O moci uzavřenosti není pochyb, celý problém spočívá v moci této otevřenosti, která bojuje proti vlastním hrozbám, včetně ohrožujících odstředivých sil. Evropské divadlo je skutečně divadlem otevřenosti, je to nevídaná ozvučnice. Právě proto začali být jak Trump, tak Putin protievropští. Neměl by to být jejich problém, jenže nejde pouze o prostor ekonomické konkurence, která by je mohla oslabit. Mezi uzavřeností a otevřeností probíhá světový boj, ale v Evropě nabývá smyslu životně důležité vnitřní otázky, byť jsme si vědomi, že nikdy nebudeme mít ideální Evropu.

Jestliže se každý stát, každá entita nachází v jakési neurčitosti mezi uzavřeností a otevřeností, umožňuje nám tento pojmový pár stanovit nějakou geopolitickou strategii? Zdá se například, že každé spolenectví je vždy zároveň otevřené i uzavřené – možné spolenectví s Ruskem bylo hodně kritizováno jako gesto uzavřenosti.

Pokud se budu držet své myšlenky různých stupňů, nabídnu vám dvě odpovědi. V první řadě je třeba vyhnout se nejhoršímu, což nemusí být vždycky válka – existují spravedlivé války. Je třeba určit, co je to nejhorší, a nejhorší může být zničení již existujících možností, regres: nesmíme ve jménu jakéhosi absolutního ideálu riskovat, že ztratíme to, co jsme si již skutečně vydobyli.

To také znamená, že politika lidských práv je složitější, než si obvykle myslíme. Nejsme nadlidé. Americko-izraelský filosof Margalit, velký myslitel, napsal zajímavou knihu, která má podle mého názoru nešťastný název, *O kompromisu a o prohnílem kompromisu*. Ukazuje tam, že kompromis má své meze, například není možné dělat kompromisy s Hitlerem. Ale kompromisy děláme, abychom zachovali to, co je zásadní, protože nejsme nadlidé, nejsme „národ bohů“, jak říkal Rou-

sseau... V první řadě bych vám tedy odpověděl takto: existují také negativní prahy a je třeba se podle toho chovat. To bych nazval reálpolitikou. V tomto ohledu bych nesouhlasil s védrinovskou geopolitickou školou, školou francouzské reálpolitiky. Myslím si sice, že v politice je třeba být realistou, ale být realistou neznamená pouze sledovat své vlastní zájmy, znamená to vyhýbat se tomu nejhoršímu. Svým způsobem to znamená *primum vivere*, jak říká Bergson, znamená to přežít, v tom smyslu, že zachováme nejenom náš život, ale také prahy otevřenosti a minimální svobody, které k životu potřebujeme.

Současně si myslím, že politika lidských práv obsahuje ještě přinejmenším dvě další složky: vyžaduje podporovat otevřenost všude, nakolik jsme se vyhnuli nejhoršímu. Problémem není ani tak spojenectví: spojenectví je problém států, je to problém mocností, je to otázka vyhýbání se nejhoršímu. Spíše bych spojenectví zařadil na tuto stranu – samotná myšlenka spojenectví, kompromisu, to vyjadřuje dobře – je za každou cenu třeba vyhnout se nejhoršímu.

Spojenectví by tedy bylo negativním pojmem?

Je to pojem taktický. Zároveň musíme přece jenom podporovat otevřenost, to znamená, že je třeba dělat politiku lidských práv, obtěžovat všechny režimy s lidskými právy, znamená to podporovat principy a prostředky, které vedou k otevřenosti. To ale nejde dělat skrz „lidskoprávní kázání“, jak říkají někteří, já to slovo nesnáším, spíše je třeba konat konkrétní věci: myslím si například, že kritika humanitární pomoci byla přehnaná. Ve Francii proběhl spor realistů s idealisty, to je přece absurdní. Ve skutečnosti humanitární pracovníci umožnili svou konkrétní prací udržet minimální otevřenost, zachraňovali těla, všechna těla, což odpovídá ideji universálnosti. Dále je třeba podporovat tisk a opravdu se domnívám, že je třeba poskytnout prostředky vedoucí k otevřenosti občanským společnostem ve všech zemích. A soudím, že pokud jde o principy, v rámci možností nesmíme ustupovat – neustupovat, ale zároveň se vyhýbat nejhoršímu a připouštět stupně otevřenosti.

K tomu je třeba přidat třetí princip: nepovažovat se za dokonalé a nenucovat principy zvnějšku, to by znovu vedlo jedině k uzavřenosti.

To se dotýká velmi důležité myšlenky, totiž že kritériem otevřenosti jsou činy a že sama otevřenost se může stát záminkou pro uzavření, právě pokud si ji přivlastníme. Každé přivlastnění otevřenosti ji uzavírá. Vždy uvádím příklad církví a i tady to opět výborně souzní s Bergsonem: otevřené náboženství nemůže být otevřené, tvrdí-li, že ta ostatní jsou uzavřená, jinak je z definice samo uzavřené. Otevřenost je universální, takhle

by se to náboženství znovu uzavřelo a mohlo by se stát tou nejhorší inkvizicí. Může tedy existovat tyranie ve jménu lásky – to je naprosto klasické.

Stejně tak když se řekne: „my, ti otevření, a vy, ti uzavření“, tak jsme v uzavřenosti. Spíše si myslím, že je třeba všude rozdmýčávat uhlíky otevřenosti. Jsou tu všude. Musíme je bránit, musíme je chránit, když je něco ohrožuje. Katastrofické mi nepřijde ani tak uzavřít spojenectví s Putinem, abychom se pokusili vyřešit problém v Sýrii, kde páchá ty nejhorší ohavnosti, jako spíše neklást mu odpor ideologicky, nepodporovat různá hnutí v Rusku, nechat Čečensko napospas nevídané diktatuře. Tady je jasné, že to není buď všechno, nebo nic, *status quo* na Krymu a spojenectví v Sýrii jsou odlišné případy a situace a je třeba k nim přistupovat odlišně... Na každý pád, nejednat takto znamená otevřít Putinovi dveře, otevřít dveře uzavřenosti, když to tak řeknu, neboť je třeba si uvědomit, že přece jenom existuje politika uzavřenosti.

Dokonce bychom mohli říci, že politika uzavřenosti je na pochopení ta nejjednodušší. Uzavřenost je pro lidstvo přirozená, jak říká Bergson, je to naše přirozená šikmá plocha a myslím si, že v tom má pravdu. Politika uzavřenosti je jednoduchá, děje se sama: uzavřeme se, sledujeme vlastní zájmy, zneškodníme ostatní, postavíme vnitřní hierarchii, umlčíme hlasy disidentů. Je to velmi jednoduché. Politika uzavřenosti je extrémně koherentní. Právě to je geniální: je to nanejvýš jednoduché, to je na tom geniální, uspokojí to celou naši přirozenost. Jenom jeden malý a trochu otravný vnitřní hlásek se ptá: „Opravdu nejsme my ostatní lidské bytosti nic jiného než tohle?“ Ale to máte jako v *Královi Ubu* od Jarryho, svědomí vykukne z díry a Ubu mu řekne: „Zalez tam, zalez tam!“ Politika uzavřenosti je velmi jednoduchá, zatímco politika otevřenosti je velmi složitá, nejenom jako morální úsilí, ale také jako politické gesto, a to právě proto, že nejsme pouze otevření. Nejsme velcí mystici. Velký mystik, jako Cavaillès nebo jiní, se snad obětuje s vnitřním klidem. Pro něj to možná bylo jednoduché, ale pro většinu lidských bytostí je to morálně náročné a v institucích je to navíc náročné i politicky. A proč je to náročné? Protože je neustále třeba bojovat proti uzavřenosti a také proti konkrétním nástrahám existence. Opakuji, musíme bojovat proti tomu nejhoršímu a v obraně otevřenosti se nespokojit jen se slovy, nedovolit otevřenosti, aby se překloupila do uzavřenosti...

Je třeba bojovat na všech frontách. Vždycky to bude nedokonalé, otravné, složité, nespokojivé, rozervané, sebekritické. V dějinách se ale naštěstí najde několik záchytných bodů, některé zdi padnou, takové věci se dějí, ale je to složitější. Objevují se okamžiky otevřenosti, ale naproti tomu existuje struktura uzavřenosti, rozumíte.

Není možné si představit struktury a instituce otevřenosti? Na mysl přicházejí především instituce evropské.

Evropa je gesto, které v principu překonává uzavřenost. Ostatně právě proto je křehké. Přitom jak institucionalizovat toto gesto, to je přesně problém, který stojí před námi, s nímž se potýkáme. Moje teze je, že Evropu nám pomáhá konstituovat právě geopolitika, ve které jsme náhle ze všech stran obklopeni uzavřenými nepřáteli, okolními hrozbami. A síly, které vedou k opuštění Evropy, jsou opět silné. Například Brexit nám znovu připomíná, že Evropa nemá nikdy vyhráno, takže samotná myšlenka Evropy je již určitým překonaným prahem ve srovnání s uzavřeností národního typu – ačkoli snad potřebujeme otevřený patriotismus.

Evropa jako instituce samozřejmě není mystická. Možná se za ní idea takové otevřenosti skrývá, ale následně musí řešit návraty uzavřenosti, vyvolávané velmi konkrétními silami a palčivými problémy. Například „migranty“, což je slovo, které se musí vždycky dávat do uvozovek, protože se jedná o lidi, politické uprchlíky. Anebo také trochu onou mystifikací s liberalismem, totiž myšlenkou, že ekonomický racionalismus stačí k vybudování mírové Evropy. To není pravda.

Domnívám se, že jádrem sporu mezi Řeckem a Německem je v jistém ohledu – trochu to teď karikuji – právě to, co jsme před chvílí říkali o liberalismu. Dospějeme k Evropě čistě za pomoci ekonomického rozumu? Opět je to představa zájmů proti vášním, ale ne, je třeba jasně toužit po Evropě sociálně spravedlivé a liberální politicky, nikoli pouze ekonomicky. Musíme být ještě liberálnější než liberálové. Je třeba říct, že Evropa musí být Evropou politického liberalismu, což vyžaduje sociální spravedlnost a tudíž emancipaci všech, jinak už je zaděláno na problém. V tu chvíli už je jablko nahnilé a Německo se vnímá jako ohrožované řeckým dluhem, zatímco sama idea Evropy ve skutečnosti předpokládá, že se nespokojíme pouze s hlásáním ekonomické rozumnosti lidu. Jasně totiž vidíme, že tato ekonomická rozumnost sice existuje, ale pod ní se skrývá nemilosrdné soupeření.

Je Německo ohrožováno svou vlastní racionalitou?

Myslím, že poválečné Německo vložilo důvěru do dvou typů racionality: jednak do racionality morální, politické, habermasovského typu, jednak do racionality ekonomické, toho typu, co razí „mír skrze prosperitu“ a tak podobně. Přitom má tendenci zapomínat na tu první ve prospěch té druhé, ačkoli ta první je důležitější. A vnitřní mír se opírá více o konstitucionální patriotismus než o úspěch domácích firem.

Tento mír se opírá o obojí, ekonomickou prosperitu potřebujeme, báda tím spíš způsobuje válku, protože vyvolává soupeření a tak dál. Pravdou ale je, že nebránit evropský konstitucionální patriotismus více než ekonomickou racionalitu je chyba. Samozřejmě bych nezacházel tak daleko, že bych bránil korupční praktiky řeckého státu, které se Tsipras v současnosti pokouší řešit. Jeden můj řecký přítel, člen Syrizey, mi vysvětlil, že často zapomínáme, že dříve v Řecku zkrátka nebyl žádný stát. To znamená, že Tsipras s ním musel projít velmi těžkým čistícím obdobím. V jistém ohledu Evropu využil, ale nyní, nyní to prostě nestačí. Pokud v Evropě není idea spravedlnosti, nestane se, že bychom k ní dospěli, a i v tomto případě by základem mělo být vyhnout se nejhoršímu, aby existovala minimální evropská sociální práva.

Takže ano, otevřenost a uzavřenost mohou vést k nějaké politice, pod podmínkou, že tomu tak nebude v rámci falešné rétorické symetrie. Na úrovni přirozenosti tu je ještě radikálnější rozdíl, než si myslíme, ale ten se projevuje asymetričností. Moc je na straně uzavřenosti, otevřenost je nesmírná morální síla, ale je nanejvýš křehká a komplikovaná, pokud není člověk mystik. Jak říká Bergson, „když nemáme mystika, budeme mít předpisy“. Lidská práva, která by měla být vášní, se proměnila v instituce: protože jsme pouze lidé, potřebujeme instituce, a ty jsou vratké.

Takže otevřenost – ačkoli je mystická, nebo právě proto, že je mystická – je také konkrétní, přesně vymezená?

Velcí mystikové jsou lidé činu. Například Badinterová je mystičkou v Bergsonově smyslu. Když třeba říká: „Francie není zemí lidských práv, ale zemí deklarace lidských práv“, znamená to, že *deklarace* neboli *vyhlášení* lidských práv podle ní nestačí. Záleží na tom či onom kroku.

Osobně obdivuji lidi, kteří dokážou vložit velké principy do malých kroků. V tom podle mě spočívá politika: skutečný politik otevřenosti je ten, kdo strčí nohu do dveří za pomoci velmi přesného kroku v boji proti negativitě, kroku, který je vždy životně důležitý, ale zároveň konkrétní. Právě takové politiky mám rád, vedle velkých členů odboje – kteří ostatně udělali to samé a zaplatili za to vlastním životem. To je mimochodem i to, co si pamatujeme: Mitteranda si pamatujeme jako bojovníka proti trestu smrti, to je všechno. Oproti takovým krokům nemají velké proslovy žádnou váhu. V Evropě nám samozřejmě takové konkrétní politické kroky chybí. Erasmus je jedním z nich, další je iniciativa Evropských hlavních měst kultury.

Přeložil Jacques Joseph

DOPLŇUJÍCÍ OTÁZKY K ROZHOVORU ULYSSE LOJKINA A FRÉDÉRICA WORMSE

Rozhovor Tomáše Koblížka s Frédéricem Wormsem

T. K. : Na začátku rozhovoru s Ulysem Lojkinem diskutujete o kategoriích otevřenosti a uzavřenosti v kontextu mezinárodních vztahů. Myslíte, že současná pandemická situace nám ukázala tyto kategorie v novém světle, ať už na úrovni jednotlivců, států anebo mezinárodních vztahů? Dalo by se říci, že aktuální situace nás nutí uvažovat o nových modalitách otevřenosti a uzavřenosti, které jsme si dosud nedovedli představit?

F. W.: Domnívám se, že pandemie potvrzuje Bergsonovu diagnózu: totiž že kategorie otevřenosti a uzavřenosti jsou „životně důležité“ (vitalles), v dobrém i ve zlém. Tváří v tvář jakémukoli nebezpečí se uplatňuje „životně důležitý“ negativní reflex uzavřenosti, který nebezpečí umocňuje o mezilidský konflikt a hrozbu války. Opětovné uzavření hranic není jen zdravotním opatřením, je to známka obratu. Totéž platí pro ekonomickou válku, která dokonce využívá vakcíny. Přesto pandemie může také napomoci tomu, abychom pokročili v otevřenosti, a to nejen slovy a činy, které tyto hranice překračují a které by se tak napojovaly na život jakožto tvoření v Bergsonově smyslu, nýbrž i z důvodů, které jsou pro každého a pro všechny „životně důležité“ ve smyslu přežití. Začíná se totiž konkrétně ukazovat cosi obecného, co je nezbytné k přežití všech, ba dokonce se začíná vnučovat i představa „celosvětového společného dobra“. Je to však souboj nebo rychlostní závod mezi otevřeností a uzavřeností, který se ještě zintenzivnil a který bude pokračovat, a to zejména v souvislosti se změnou klimatu.

Často se dnes hovoří o tom, že státy nějak jednájí, a toto jednání bývá i morálně hodnocené: stát je například „štědrý“, pokud se s jiným státem rozdělí o svou zásobu vakcín, anebo „lakomý“, když se nerozdělí. Občas se také hovoří o „provinění“, když jde o zodpovědnost vlády za nežádoucí situaci. Co si myslíte, zvláště v kontextu současné situace, o využívání morálních termínů v politické oblasti? Je takový jazyk náležitý?

V tomto bodě mě překvapuje, jak se návrat státu jako politického aktéra potkává, prostřednictvím pandemie a brzy tomu tak bude i prostřednictvím klimatu, s návratem životně důležitých otázek. Za politikou

stejně jako za morálkou proto hledíme životně a smrtelně důležité otázky – a znovu narazíme na alternativu mezi otevřeností a uzavřeností: na uzavřený „realismus“ a „touhu“ po otevřenosti, které by mohly zůstat jen povrchními morálními kategoriemi, kdyby se znovu neobjevily jak tyto životně důležité otázky, tak tito historičtí aktéři, konkrétní kosmopolitika postavená na veřejném zdraví, která přesahuje jazyk morálky na povrchu, byť ten je její známkou či příznakem. Znovu se vynořují otázky, možnosti volby a aktéři. Opouštíme globalizaci, která začínala být nečitelná, postrádala střed, cokoli, co by bylo v sázce. Dospíváme ke kosmopolitice. Opakuji, v dobrém i ve zlém, ale pořád je to lepší než nic.

Nyní bych se rád zeptal na vztah filosofické komunity k současné sanitární krizi. Velký ohlas vzbudila vyjádření Giorgia Agambena, který v březnu 2020 kritizoval obětování důležitých hodnot za to, co nazval „holým životem“. „Naše společnost,“ tvrdí Agamben, „už uznává jen holý život. Italové jsou zjevně ochotni obětovat prakticky všechno – podmínky normálního života, sociální vztahy, práci, dokonce i své přátelské svazky a náboženská či politická přesvědčení – aby předešli nebezpečí, že onemocní. Holý život a strach z jeho ztráty není cosi, co by muže a ženy spojovalo, nýbrž to, co je zaslepuje a rozděluje.“¹ Proti Agambenovi se následně postavili jiní filosofové, třeba Sergio Benvenuto nebo Jean-Luc Nancy. Jakou pozici byste v této debatě zaujal vy?

Můj postoj by byl právě opačný vůči tomu Agambenovi – který mimochodem sám sobě odporuje. „Holým životem“ nazval život „násilně ukončitelný“. Mluví tu o „strachu z jeho ztráty“ jako o sdílené hodnotě. Ale budiž. Mohli bychom být v pokušení uznat jeho protiklad mezi holým životem v uvedeném smyslu a ostatními rozměry lidského života. Ale ne, je to naopak. Jsme svědky toho, jak se na scénu vrací všechny rozměry lidského života ve své složité provázanosti, která si žádá posuzování a politická pravidla, a nikoli oběti a výjimky, kromě výjimek v rámci právě těchto pravidel – nikoli aby se stala zbytečnými! Nemyslím si, že pandemie je stav akutní nouze, který by pravidla rušil, ale naopak si žádá jejich udržení. Jako „urgentní příjem“ v nemocnici: pokud se přeplní, konstrukce a společnost se zhroutí, ale pokud vydrží, vydrží celá konstrukce. Ve skutečnosti „krizi“ definuje právě toto, a proto máme prevenci a politiku. Ta je tu z toho důvodu, aby se výjimečnosti předcházelo, nikoli abychom jí fascinovaně propadali. Měli bychom zahájit

¹ G. Agamben, *Chiarimenti*, in: *Quodlibet*, 17. března 2020, dostupné on-line: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti> (navštíveno 28. května 2021).

éru prevence, spravedlnosti a pokroku a opustit konečně decisionismus, který stejně jako paranoidní jedinec čeká jen na katastrofu, aby mohl říct, že měl pravdu.

Mohla by dnešní situace vést k novým interpretacím některých důležitých filosofů dvacátého století, kteří uvažovali o roli lékařství ve společnosti? Jde zejména o Michela Foucaulta, který o lékařství pojednával prizmatem moci, uvažoval o něm tedy jako o oblasti vnucování vlastních zájmů spíše než péče o druhé. Nicméně vzhledem k nedocenitelné práci, kterou nyní lékaři po celém světě odvádějí, by se mohl foucaultovský přístup jevit jako nepřiměřený, minimálně v jisté míře. Bylo by přehnané říci, že vzhledem k současné situaci je třeba číst Foucaulta jinak, možná kritičtěji?

Ano, myslím, že je třeba Foucaulta doplnit, nepochybně i s oporou v Canguilhemovi, ale nejen jeho. Doplnit Foucaulta znamená doplnit k moci jakožto dominanci i moc jakožto posílení (empowerment) prostřednictvím péče; doplnit ke klinickým znalostem jakožto nástroji sociální kontroly i návrat ke klinické praxi jako individuálnímu vztahu; doplnit bio-politiku tím, co nazývám mediko-politikou. Ta je vždy ambivalentní, ale neomezuje se na nadvládu a obrací se též k veřejnému zdraví, a to jednak tím, že činí zdraví součástí demokracie, a jednak tím, že posiluje demokracii zdraví. Již epidemie AIDS vedla k tomu, že, v návaznosti na Foucaulta, byla kritika zneužívání moci doplněna posílením role aktérů, zejména pacientů. To bylo ovšem zamýšleno jako odpor proti lékům a medicíně. Nadále bude třeba promýšlet tyto souvislosti zevnitř, a také zevnitř demokracie, která musí brát ohled na všechny aktéry a opět i na všechny rozměry lidského života – těmi moc skutečně prostupuje, v tom měl Foucault pravdu. Musíme tedy začít politikou. Ale takovou, kterou usměřňuje život, proti smrti: a tak je třeba se vrátit k lékařství. To je prvotní praxí kritického vitalismu, tohoto umění, jež stojí nejen na křížovatce „všech poznání“, jak říkal Canguilhem, ale i „všech mocí“. Je to velká výzva, ale ve skutečnosti máme k dispozici teoretické zdroje, abychom se s ní popasovali. Proto jsme také v Paříži otevřeli seminář nazvaný Současné filosofie pandemie. To má dvojí smysl: pandemie jako krystalizace a definice současnosti, „momentu života“, ale také „současné filosofie“, které se těmito otázkami již zabývaly, a jsou tedy ve své rozmanitosti schopné této události čelit.

Jste profesorem filosofie na École normale supérieure, kde je vedle poslucháren pojmenovaných po Aronovi, Sartrovi či Weilové také poslu-

chárna Beckettova, což byl spisovatel, jemuž byla vlastní – na rozdíl od prvně jmenovaných – značná skepse, pokud jde o lidstvo. Beckettovskou optikou se dějiny lidského rodu jeví jako permanentní katastrofa, kde není žádný pozitivní pokrok možný. Zdá se mi, že tato beckettovská vize by mohla být blížká všem, kdo si všímají, že naše mladé století už zažilo II. září, ekonomickou krizi roku 2008, válečný konflikt v Sýrii, teror tzv. Islámského státu, uprchlickou krizi a světovou pandemii. Neodůvodňuje toto všechno hlubokou skepsi ve vztahu k naší budoucnosti? Jak může filosof odpovědět skeptikovi, podle něhož všechno spěje, Beckettovým slovníkem, „worstward“, tedy k nejhorsímu?

Ti čtyři jmenovaní byli zcela zásadní současníci. Doplnit bychom měli ještě Paula Celana, který stejně jako Beckett přednášel na École normale supérieure jazyky. Jejich posluchárny spolu sousedí na stejné chodbě. A také Jeana Cavaillese, jehož posluchárna je blízko sálu Odboje. To byl filosof a matematik, kterého zastřelili Němci. Jakou generaci zastupuje těch pár jmen, pár poslucháren! Ale zdá se mi, že všichni – a myslím opravdu všichni, včetně dalších současníků (Jan-kélévitch, Merleau-Ponty a samozřejmě Canguilhem, abychom jmenovali jen pár absolventů z této generace) – sdílejí stejnou otázku, i když se k ní každý postavil po svém. Jde o otázku určité konfrontace: světa a dějin (včetně vědy), zbavených nyní jakéhokoli základu, nahodilých, absurdních a také hrozných; a také vědomí, subjektu, který je o nic méně bez základu, ale i tak je skutečný, a mám-li použít to slovo, „existující“. Ať už je čistým vědomím, živým tělem odmítajícím smrt, předmětem vědy a logiky, postavou u Becketta anebo svědkem svědčícím ve prospěch svědka v Celanově básni, vždy se konfrontuje se světem, aniž by ho porazil, ale také aniž by se vzdal. V této konfrontaci tkví jádro dvacátého století.

Dnes ji prožíváme znovu v jiné formě: žijeme v okamžiku života, k životu a smrti obecně přidáváme naše vlastní životy a smrti, které se kříží, ale také jsou schopné na základě této druhé zodpovědnosti odpovídat na tu první. Vrátila se doba politického odporu vůči zločinům naší doby. Ale co když by společný boj proti životním ohrožením mohl paradoxně toto smrtelné nebezpečí nejen zhoršovat, ale poskytnout i kompas, s jehož pomocí bychom mu mohli čelit? Co kdyby nám pandemie a změna klimatu mohly pomoci postavit se globalizaci a válce? Co kdyby „nové“ nespravedlnosti, které se tak jako tak objevují (kampaň MeToo, Black Lives Matter), nezhoršily ty „staré“ (diktatury, genocidy), ale pomohly by nám jim čelit? Pak by zhoršení bylo slučitelné s bojem proti nejhorsímu. A bojovat proti nejhorsímu znamená dokázat, že mů-

žeme být lepší, že lepší je nejenom možné, ale nezbytně nutné a životně důležité. Potřebujeme filosofii a také literaturu. Beckett to řekl úplně jednoduše: „Pokračovat.“

Přeložila Eliška Fulínová