
ETIENNE BALIBAR:

K ZDIEĽANÉMU OBČIANSTVU¹

Tento príspevok je neukončený a provizórny, a to v dvojakom zmysle: Je to z veľkej časti iba náčrt programu, a to pre skrátený čas na jeho prípravu a v dôsledku narastajúcej zložitosti problémov, ktoré som považoval za dôležité otvoriť v súvislosti s nasledujúcou otázkou, prostredníctvom ktorej som chcel samého seba vyprovokovať, aby som opustil vyšliapané chodníčky: „Je možné nomádske občianstvo?“ Táto otázka zároveň znamená: Ak je takéto občianstvo vo veku migrácie možné, za akých podmienok možno o ňom rozmýšľať? A ak sa stalo „nevyhnutným“ ako predmet myslenia, za akých podmienok je potom „nomádske“ občianstvo možné ako inštitúcia?

Je jasné, že tieto podmienky sú rozmanité a neprebádané. Sú zároveň súčasťou práva, politiky, ekonómie, kultúry, ba dokonca filozofie.² Ak by boli tieto podmienky všetky splnené, rovnalo by sa to revolúcii v dejinách inštitúcie alebo, lepšie povedané, v *inštitucionálnom princípe* „obce“, „politická“, ktorý už vo svojich dejinách, poznamenaných zánikmi a znovuzrodeniami, zažil viaceré takéto revolúcie. Tieto podmienky predchádzajú zatiaľ sotva načrtnuté nároky na premenu politická vo svete, v ktorom žijeme, ale idú takisto proti niektorým hlboko zakoreneným štruktúram, pričom však zďaleka nie všetky tieto štruktúry sú štruktúrami útlaku či nadvlády a nemožno ich na ne redukovať; tieto štruktúry patria do kolektívneho vedomia, ale tiež do určitého nadindividuálneho nevedomia. Tvoria teda zároveň podmienky možnosti i podmienky nemožnosti.

Chcel by som ich dnes preskúmať zo štyroch hľadísk:

- a) ideu „práva na voľný pohyb“ ako „základné“ právo;
- b) „ontologické“ paradoxy a „antropologické“ dôsledky globalizácie;
- c) pohyby teritorializácie a deteritorializácie³ občana, ktoré pripomínajú štruktúry suverénosti a zároveň obídanie „ľudu“ (spomeňme si na Deleuzovu otázku: „Aký bude ľud budúcnosti?“);
- d) perspektívy a nástroje nastolenia práva na voľný pohyb ako pohyblivé občianstvo alebo putujúce občianstvo (*civitas vaga*).

¹ Text bol prednesený pod názvom *Une citoyenneté nomade est-elle pensable?* na konferencii *La liberté de circuler de l'Antiquité à nos jours: concepts et pratiques*, Paríž, 21. – 24. marca 2007, Collège de France a Ecole Normale Supérieure; organizátori Claudia Moatti a Charles Kaiser.

² Občan je totiž najskôr „filozofickou postavou“, rovnako ako „filozof“, popri „sofistovi“, je definovaný svojím intelektuálnym susedstvom a svojím kritickým postojom k „obci“: Tak ako ona aj on chce vytvárať občana, zmeniť ho alebo vzdelávať ho.

³ Vzťahu k územiau alebo zrušenia vzťahu k územiau (pozn. prekl.).

1. Právo na voľný pohyb ako „základné právo“. Toto právo bolo postupne (nie bez konfliktov a tragédií) uznané ako základné právo, čo našlo svoje vyjadrenie aj vo *Všeobecnej deklarácii ľudských práv* z roku 1948; a zároveň aj korelát tohto práva, právo na *pobyt*.⁴ Vzniká tak dvojitý problém: problém zavedenia tohto práva a problém jeho postavenia ako „princípu“ alebo „základu“.

Spomedzi prekážok zavedenia práva na voľný pohyb podaktorí zdôrazňujú *fakty* alebo vyžadované *podmienky*, ktoré sťažujú alebo znemožňujú úplnú slobodu pohybu osôb. Právnicki majú sklon považovať ich za vonkajšie „náhodilosti“, realističtí politici zasa za dejinné „nevyhnutnosti“, pričom odkazujú na formovanie národných štátov, teda na mocenské vzťahy, ktoré sa sústreďujú v kontrole obyvateľstva a jeho presunov. Pri hlbšom pohľade odkazujú na *rozpory*, ktoré zasahujú samotnú ideu absolútnej slobody pohybu, ktorej postavenie treba preskúmať na základe porovnania s ostatnými základnými právami, napríklad s právom na slobodu prejavu a výmeny názorov. Vieme, že z tohto hľadiska sú medzi štátmi, dokonca aj „demokratickými“, hlavne medzi Európou a USA, výrazné rozdiely: Sloboda názoru a prejavu sa považuje za ústavný princíp, no zároveň si nikto (možno až na dôsledných anarchistov) nemyslí, že by bolo možné *za každých okolností a pred akýmkoľvek obecenstvom povedať čokoľvek*, teda aj urážky, vyhrážky, provokácie... *Mutatis mutandis* to platí aj o slobode pohybu. Jestvuje bod, v ktorom nekontrolovaná sloboda ničí seba samu.

Z toho potom vyplýva problém: Právo na voľný pohyb sa chápe ako „princíp“ alebo „základné právo“, čo sa v našich moderných štátoch premietlo do jeho *ústavného charakteru*.⁵ Nakoniec ide vlastne o to, aby sme vedeli, či viac alebo menej nevyhnutné *obmedzenie* dosahu tohto princípu podmienkami jeho uplatňovania nevyúsťuje do jeho popretia. Samozrejme, ten istý problém sa týka aj ďalších základných princípov počnúc princípom zvrchovanosti ľudu, zavedeného v parlamentných, byrokratických formách „ustanovenej moci“. Ak obmedzenia, regulácie, ktoré v sebe zahŕňa nastolenie istého práva, ho v skutočnosti zbavujú jeho podstaty alebo z neho robia niečo takmer bezcenné, tak jeho prijatie či vyhlásenie nemá žiadnu politickú, ba dokonca ani právnu hodnotu. Marxistická a vôbec revolučná kritika „buržoáznej demokracie“ neprestala zdôrazňovať tento bod, ba ho využívala na to, aby navrhovala „alternatívy“.

Tieto dva problémy spolu, samozrejme, súvisia. Stačí, ak sa pozrieme na to, ako *Všeobecná deklarácia ľudských práv*, hovoriac „univerzálne“ alebo *sub specie universitatis*, „performatívne“ vyhlásila právo na voľný pohyb: „1. Každý má právo voľného pohybu a voľby bydliska vo vnútri akéhokoľvek štátu. 2. Každý má právo opustiť ktorúkoľvek krajinu, aj svoju vlastnú, a vrátiť sa do svojej krajiny“ (čl. 13). Keď tieto formulácie porovnáme s niektorými ďalšími v *Deklarácii*, môžeme dospieť k niekoľkým zisteniam:

1. Formulácia práva na voľný pohyb má charakteristickú štruktúru, ktorú môžeme označiť ako antitetickú alebo antagonickú. Takúto štruktúru zvlášť dobre ilustruje článok 15 („1. Každý má právo na štátnu príslušnosť. 2. Nikto nesmie byť svojvoľne zbavený

⁴ K tejto otázke a k spôsobu, akým je prítomná v dohovorochoch o utečencoch, pozri najmä nedávno vydanú knihu Seyly Benhabib: *The Right of Others. Aliens, Residents, and Citizens* [1].

⁵ Pozri klasické štúdiu Géralda Stourzha *Wege zur Grundrechtsdemokratie* [2].

štátnej príslušnosti a ani práva zmeniť svoju štátnu príslušnosť.“), ktorý považuje za súvzťažné dve protikladné slobody a usiluje sa o ich jednotu či vyváženosť (v tomto prípade slobodu opustiť svoju krajinu – *country* – alebo sa do nej vrátiť).⁶

2. Právo na voľný pohyb osôb je uplatnením práva na „právnu osobu“, ako ju uznáva článok 6 („Každý má právo, aby bola všade uznávaná jeho právna osoba.“), ktorý by mohol byť považovaný, arendtovsky povedané, za formuláciu „práva mať práva“, *right to have right*. Je príznačné, že všetky tieto texty patria k bezprostrednej povojnovej reakcii a k pokusom zabrániť politike deportácií a zbavenia štátnej príslušnosti celých národov, nehovoriac o ich vyvražďovaní, ktoré – ako podčiarkuje Arendt – predpokladá, že jednotlivci, ktorí sú súčasťou politického spoločenstva, teda štátu, boli najprv zbavení svojej právnej osoby [3]. No toto uplatnenie je zároveň sprevádzané istým určením, a práve tu vzniká problém negácie (*determinatio negatio est*).

3. Celé určenie osciluje okolo základnej úlohy pojmu „krajiny“ (*country*): Každý má „svoju krajinu“, a to v dvojakom význame tohto genitívu (*membership* a *belonging*: patríš do nejakej krajiny, táto krajina je mojou, patrí mi a zároveň patrí aj iným, ktorí sú takisto jej spoluvlastníkmi), čo však nebráni tomu – práve naopak –, aby ju vymenil za inú, pričom sa v súlade s istými postupmi zmení miesto i príslušnosť. Táto výnimka potvrdzuje pravidlo. Dvojité „antagonické“ právo, definované ako princíp, je teda *prepojením* vnútrajšku a vonkajšku „krajiny“ alebo, zrozumiteľne povedané, národného a me-
dzinárodného postavenia osoby. Nielenže neruší „hranicu“ ako inštitúciu, ale ju legitimizuje alebo jej *opätovne poskytuje* demokratickú a liberálnu legitimitosť, o ktorú bola pripravená politikou násilného zbavovania štátnej príslušnosti (ktorá sa dnes znova objavuje pod označením „etnické čistky“).

4. Právo na voľný pohyb je v tomto zmysle súvzťažné s určitým „územným“ ustanovením suverenity ľudu, ako o tom hovorí článok 21 („1. Každý má právo zúčastňovať sa na správe svojej krajiny (...) 2. Každý má právo na rovnaký prístup k verejným službám vo svojej krajine. 3. Základom vládnej moci nech je vôľa ľudu (...“), čo malo hlboký zmysel v kontexte boja proti totalitarizmu a začínajúcej dekolonizácii, ako aj v nadchádzajúcich bojoch za občianske práva proti inštitucionálnej segregácii v USA, v Južnej Afrike a inde. Zapamätajme si v tejto chvíli, že takto definované právo na voľný pohyb je neoddeliteľné od jasne formulovanej príslušnosti prostredníctvom odkazu na „svoju krajinu“, pričom však nie sú upresnené podmienky, za ktorých jednotlivec môže považovať nejakú krajinu za „svoju“.

Znenie týchto textov nám však umožní anticipovať štyri typy ťažkostí, ktoré sa postupom času stali zrejmejšími. Niektoré budú spojené s relativizáciou, ba dokonca stieraním „hraníc“, teda rozdielu medzi bytím tu alebo inde, medzi *tunajším bytím* a *bytím inde*, s objavením sa spoločenstiev, ktoré môžeme označiť za „nomádske“ v novom zmysle tohto slova alebo – lepšie – za *všadeprítomné* (pretože ich čas a pobyt, teda život, sú rozdelené medzi viaceré miesta, viaceré územia, ktoré patria rôznym štátom; takúto

⁶ Takáto antagonická štruktúra je, samozrejme, v jadre ústavných textov, ktoré v období po buržoázných revolúciách nastoľujú slobodu jednotlivca (*habeas corpus* ako sloboda pohybu, odpor proti útlaku) a zároveň právo na bezpečnosť, pričom vedú k regulácii súvisiacich oblastí [2].

situáciu, samozrejme, administratívy neznášajú a chcú ju všetkými prostriedkami čo najviac skomplikovať, hoci v skutočnosti sú tieto presuny regulované a regulárne).

Niektoré budú spojené s úpadkom „suverenity ľudu“ ako reálneho ústavného princípu s dôrazom na oligarchický a technokratický charakter samotných demokracií, na monopolizáciu politickej moci administratívami, ktoré sa vymykajú kontrole obyvateľstva (čo, pochopiteľne, presun – hoci čiastkový – rozhodovania na nadnárodnú úroveň nezmiernuje, ale práve posilňuje).

Niektoré odkazujú na skutočnosť, že demokraticko-liberálne legitimizovanie (alebo relegitimizovanie) hranice ako inštitúcie (ktoré, ako vieme, nasledovalo po strašných udalostiach upravovania hraníc, zahŕňajúceho odtrhávanie, delenie, zmenu postavenia celých národov a obrovských území vo všetkých častiach sveta) sa zjavne opiera o *primát jednotlivca* (akýsi praktický metodologický individualizmus) vo vzťahu jednotlivca ku kolektívu (skupine alebo spoločenstvu), ktorý nesie dynamiku požiadaviek na práva a výdobytky či „vynálezy“ (ako hovorí Lefort) základných práv alebo „politiky ľudských práv“. No za jednotlivcom sa skrýva štát (národ), ktorý ako jediný je zmocnený uznávať tieto práva alebo ich „zabezpečiť“ pre jednotlivcov. Tieto texty majú sklon spájať *volný pohyb s jednotlivcami a pobyt stotožňujú s kolektívnou príslušnosťou*. Jednotlivci sa presúvajú a spoločenstvá sú „usadzované“ štátom. Už keď Arendt v súvislosti s „krízou národného štátu“ (druhá časť jej diela *O pôvode totalitarizmu*) uvažovala o problémoch utečencov a presunoch obyvateľstva, bola realita týchto problémov v rozpore s tým, ako o nich hovorili tieto texty. Ešte jasnejšie sa to ukáže, keď vezmeme do úvahy javy súvisiace s migračiou, ktoré sa netýkajú jednotlivcov, ale mas (treba však poznamenať, že je to vždy jednotlivec, komu ide o život pri pokuse o prechod hraníc). To takisto znamená, že jedným z cieľov *Deklarácie* je zaradiť tieto kolektívne alebo masové presuny do kategórie „katastrofického“ alebo „mimoriadneho“ a že ich považuje za súčty množstva „individuálnych“ ciest. To všetko je v plnej miere v súlade s „liberálnou“ predstavou o pracovnej migrácii, keď sú masové, pravidelné, ba organizované presuny prevedené na štatistický účinok „veľkého množstva“ individuálnych presunov, pričom iba náhoda zapríčinila, že sa dejú na tých istých cestách...

A nakoniec, niektoré ťažkosti sú skryté vo fakte, že *Deklarácia* ako taká sa neobmedzuje na *formálne právo* v zmysle neúčinného vyhlásenia princípov, ale naznačuje *hmotné* alebo *účinné právo*, teda stanovuje, že ak nie sú „prostriedky“ na jeho prenesenie do oblasti faktov, základné právo vo vlastnom zmysle slova „neexistuje“. Podobne to platí o vlastníckom práve, o slobode vyjadrovania, o práve na rodinu a náboženstvo atď., a dokonca aj o *práve na prácu* (čl. 23). *Deklarácia* teda svojím spôsobom rozdeľuje dve stránky „právnej normy“ (v kelsenovskom zmysle) – univerzálnosť jej formy a konkrétne podmienky jej realizovateľnosti – do dvoch priestorov, oddelených „hranicou“ (čoho výsledkom je to, že z „hranice“ sa urobí akási univerzálna *apriórna* „schéma“ interpretácie ľudských práv). Článok 19, ktorého zmysel môžeme zovšeobecniť, hovorí, že forma je „bez ohľadu na hranice“ („Každý má právo na slobodu presvedčenia a prejavu; toto právo nepripúšťa, aby niekto trpel ujmu za svoje presvedčenie, a zahrňuje právo vyhľadávať, prijímať a rozširovať informácie a myšlienky akýmikoľvek prostriedkami a bez ohľadu na hranice.“), zatiaľ čo článok 28, ktorý definuje určitý „poriadok“, ukazuje, že účinnosť je

závislá od štátu (teda od národného štátu), ktorý je „subjektom“ spoločenských a medzinárodných záväzkov, a je teda zodpovedný za uplatňovanie zákona alebo za zavádzanie princípov do skutočnosti („Každý má právo na to, aby vládol taký spoločenský a medzinárodný poriadok, v ktorom by sa práva a slobody stanovené v tejto deklarácii v plnom rozsahu uskutočňovali.“).

2. „Ontologické“ paradoxy a „antropologické“ dôsledky globalizácie. Tieto dva veľké filozofické pojmy by nemali nikoho zastrašiť. Dávam im nasledujúci zmysel: Slovo *ontologické* odkazuje na spochybnenie klasického protikladu medzi „osobami“ a „vecami“, na ktorom je založené naše právne myslenie a ktorého rozlišujúce uplatňovanie (v zmysle *vyučujúceho rozlíšenia*: Všetko, čo je, musí byť buď „osobou“, alebo „vecou“, nemôže však byť obidvoma naraz) napokon vedie k paralýze sociálnej praxe, ktorú možno v čoraz menšej miere naň redukovat' (ktorú formalizuje čoraz horšie a horšie); slovo *antropologické* odkazuje na skutočnosť, že „rozdiely“ v zaobchádzaní s jednotlivcami alebo skupinami (jednotlivcami a spoločenstvami) vo vzťahu k voľnému pohybu nie sú len sociálnym, a teda politickým problémom, ale omnoho zásadnejším spochybnením spôsobu, akým *globalizovaná* „národná“ a „medzinárodná“ spoločnosť nastoľuje „ľudské“, ako ho kategorizuje a hierarchizuje, aby mohla kontrolovať jeho selektívnu „reprodukcii“, pričom niektoré sociálne vzťahy umožňuje, iné neumožňuje alebo ich sťažuje, teda robí z nich vzťahy *rizikové* (vytvárajúc istým spôsobom „rizikové sociálne vzťahy“, podobne, ako hovoríme o „spoločnosti založenej na riziku“.⁷ Týka sa to zvlášť „cestovania“, a to nie tak v dôsledku medzinárodného terorizmu alebo banditizmu, ale ako výsledku „honby“ na niektorých cestujúcich, organizovanej štátnou imigračnou políciou.)

Prečo cítime potrebu odvolávať sa tu na tieto abstrakcie? Ak vychádzame z idey „základných práv“ vyžadujúcich určitú reguláciu (napríklad sloboda vyjadrovania alebo zhromažďovania), kladieme si otázku: Nie je to tak, že premeny súčasného sveta (bežne označované ako „globalizácia“ (*mondialisation*), čo je v tomto prípade takmer tautológia) vedú k tomu, že „univerzálne“ vyhlásené právo na voľný pohyb je *zbavené obsahu* alebo že *zavádzanie* tohto princípu *do praxe* je v skutočnosti jeho porušením, negovaním jeho účinnosti? Bude sa treba pýtať, či je to preto, že samotná idea práva na voľný pohyb je rozporuplná, alebo preto, že neboli vytvorené nevyhnutné *podmienky*, za ktorých je univerzálny princíp platný, keď sa vzťahuje na veľké množstvo ľudí. Bude sa však takisto potrebné pýtať, *či je to niečo nové*: Aká bola realita „práva na voľný pohyb“, teda slobody pohybu, v závislosti od rôznych epoch, regiónov sveta alebo civilizačných oblastí a tiež v závislosti od rôznych zohľadnených sociálnych kategórií? Bolo by mimoriadne osožné mať k dispozícii štúdiu, ktorá by sa týkala kvantitativity i kvality či rôznych modalít „pohybu“. A bude potrebné položiť si otázku, či je možné súčasné premeny považovať za nečakané. Boli azda formulácie *Všeobecnej deklarácie ľudských práv* od začiatku „fikciou“,

⁷ Môžeme spomenúť práce Ulricha Becka a s nimi súvisiacu diskusiu, ktorú vyvolali. Až príliš často nevenujeme pozornosť tomuto aspektu „spoločnosti založenej na riziku“, pretože sa implicitne domnievame, že „miesto pobytu“ je „normálne“, zatiaľ čo „presun“ je niečím mimoriadnym, ba až nenormálnym.

prikrývajúcou celkom protikladnú realitu: *masívnu a reštriktívnu* kontrolu slobody pohybu, zvlášť v jej *kolektívnych* podobách migrácie za prácou, výmeny a presunov obyvateľstva súvisiacich s koncom kolonizácie? Tým sa dotýkame úvahy o „performatívnej“ politickej funkcii metaprávnych výpovedí o „základných právach“.

Začnem pripomenutím dvoch charakteristických javov súčasnej kapitalistickej globalizácie: na jednej strane jej *rôznorodosť* podľa „objektov“ a „subjektov“, ktorých sa týka *neriadenosť* (*laissez-passer*) vlastná liberálnemu princípu; na druhej strane jej *nerovnosť*, a teda jej hlboko diskriminujúci charakter v závislosti od spoločenského postavenia osôb (ktorého nedeliteľnou súčasťou je z tohto hľadiska i príslušnosť k „štátom“ a „národom“ s nerovným postavením a nerovno uznávaným v svetovom meradle).

Aj tu sú potrebné rôzne druhy predbežných podmienok: Pojem *voľného pohybu* je príliš nepresný, bolo by potrebné rozpracovať ho podľa rôznych kategórií, pričom samo toto rozpracovanie má určitý ontologický a antropologický význam.⁸ Práve to robia právnici, geografi, urbanisti, ale (kladím otázku) azda nie celkom dostatočne sociológovia, politickí filozofi a politológovia. V protiklade k „topológii“ regiónov sveta (ktorú dnes nemôžeme redukovať na zjednodušujúce opozície medzi „centrom“ a „perifériou“ alebo medzi „Severom“ a „Juhom“) s jeho cestami a hranicami by bolo potrebné vyjadriť – prostredníctvom komplementárností a protikladov medzi nimi – *pohyb a komunikáciu*,⁹ *migráciu a cestovanie, mobilitu a zotrvanie, presun a pobývanie* (settlement) atď. Každá diskusia o slobode voľného pohybu sa chápe aj ako diskusia o konfigurácii a hmotnom utváraní svetového priestoru a jeho premenách. S „politickými priestormi“ [4] a „politikami priestoru“ korešpondujú politiky voľného pohybu a režimy voľného pohybu, ktorých história má rovnaký význam pre všeobecnú historickú antropológiu. V skutočnosti ich ne- možno oddeľovať, ako to už pred niekoľkými rokmi ukázali práce Nigela Thrifta, Saskie Sassen, Manuela Castellsa.

Ak predpokladáme, že súčasnému „globalizovanému“ svetu vládne liberalizmus, kde prevláda prístup *laissez-faire, laissez-passer*, nepochopíme veľkú rozmanitosť „presunov“, keďže „the dominant view among both classical and neo-classical economists is that both the free mobility of capital and labor is essential to the maximization of overall economic gains“ [5]. Naopak, treba zaujať pozíciu z hľadiska *capitalist world system*, ako ho definuje Wallerstein, v ktorom sú sociálne nerovnosti medzi regiónmi zásadné z hľadiska produkcie „rent“ (alebo nadmerných ziskov, teda samotného zisku: súčasný kapitalizmus sa menej než kedykoľvek predtým usiluje o zisk, pretože sa usiluje o nadmerný zisk), a do ktorého politickej štruktúry ovládajúcej pracovnú silu (rozdelenú na „vec“ a „osobu“) vkladajú imperatívy, ktoré „vo veľkom“ a „z dlhodobého hľadiska“ slúžia ekonomickej logike, ktorú však popierajú „v malom“ a „v prítomnom okamihu“ (ktorého vy- ústienie nemožno predvídať). Tento paradox môžeme vidieť zvlášť v „hraničných

⁸ Podľa vzoru toho, čo Aristoteles urobil vo svojej *Fyzike* s kategóriami diania, zmeny, pohybu, presunu atď.

⁹ Jazykový rozmer a problémy s „prekladom“ sú zásadné. Vezmime si napríklad vývin zmyslu nemeckého slova *Verkehr* od čias klasicizmu: obchod, komunikácia, kšeftovanie...

regiónoch“ (alebo, vo Wallersteinovom zmysle, v „semiperiférnych“ regiónoch) svetového hospodárstva, kde sú sústredené svetové nerovnosti a ich antropologické dôsledky. Stačí zájsť na hranicu Spojených štátov a Mexika alebo na hranicu južného Stredozemia, kde sa dnes stavajú prekvapujúco podobné „zábrany“, ktoré majú zabrániť osobám v presunoch [6].

Charakteristickú rôznorodosť *neriadenosti* (*laisser-passer*), ktorá dnes vymedzuje právo na voľný pohyb, nemožno vonkoncom redukovať na opozíciu osôb a vecí, v situácii bujnenia „prechodných“, nadindividuálnych bytí, ktoré nie sú ani osobami, ani vecami, ale majú niečo aj z osôb, aj z vecí. V istom zmysle ožívujú *tretiu kategóriu* rímskeho práva (aj na pozadí stoickej ontológie, z ktorej vychádza), kategóriu „činov“. Sú to však *činy bez konateľa* alebo aspoň bez jediného, individuálneho konateľa, ktorý by bol výlučným „vlastníkom“ svojich činov a zárukou ich „vlastníctva“ (*convenientia*), niekým, kto je zodpovedný za ich účinky. V súčasnosti sa zintenzívňuje pohyb tovarov, kapitálu a mien, no najmä informácií (s ich pohybom je v mnohých ohľadoch späť pohyb kapitálu a informácie sa do značnej miery stali tovarom), zatiaľ čo voľný pohyb osôb je obmedzovaný – a to pod zámenkou hospodárskej ochrany, ako aj pod zámenkou uchovania „národných identít“ (dokonca, a najmä, vtedy, ak je – podobne ako vo Francúzsku a v Spojených štátoch – táto identita definovaná „univerzalisticky“) a bezpečnosti v období vojen, terorizmu, subverzívnych hrozieb. Teda – presnejšie povedané a ako uvidíme – obmedzovaný je len pohyb *istých osôb*. Ontologická dilema osôb a vecí je vo vrcholnej kríze, lebo informácia nie je ani osobou, ani vecou. Jej uvedenie do pohybu je súčasťou *hyperpohybu*, ktorý na jednej strane nahrádza pohyb osôb tým, že kompenzuje ich nepohyblivosť všadeprítomnosťou ich práce (porovnaj premiestňovanie informačných služieb do Indie, na Filipíny atď.), a na druhej strane zdôrazňuje obmedzenia v pohybe osôb. Ten, kto má prístup k počítačovej a informačnej technológii, si už nemusí „hľadať prácu“ v zahraničí, no ten, kto k nej prístup nemá, je dvojnásobne vylúčený z pohybu (napríklad obyvateľstvo z dezindustrializovaných oblastí Európy, o ktorom hovoria filmy Bruna Dumonta a romány Dominique Manotti).

Tu sa vynára druhý aspekt: nesmierna nerovnosť v práve na voľný pohyb a mobilitu osôb. Bolo by potrebné rozpracovať celú fenomenológiu nerovného vzťahu k nadnárodnej mobilite osôb. Dotýka sa *asymetrie* (v priznávaní pasov a víz; niektoré hranice možno prejsť v jednom smere, no nie v opačnom), ako aj diferenciálnej *represie* (a z tohto hľadiska sa právne a policajné postavenie „ilegálneho zamestnanca“ javí ako skutočná ekonomická inštitúcia globalizácie, ako režim zamestnanosti), no aj dvojitého tlaku na nútenú mobilitu (s ohrozením života: napríklad *boat people* na Kanárskych ostrovoch a na ostrove Lampedusa) a nútenú imobilitu (je kultúrne podmienená: reproletarizovaní európski robotníci), ktorých syntézu predstavuje výsmešná ponuka, akú dalo vedenie tovární Moulinex a Aubade robotníkom, keď zatvárali továrne vo Francúzsku: „Ak chcete ostať pracovať vo firme, akceptujte plat 200 eur mesačne a presťahujte sa do Malajzie!“ Osudom tejto nerovnosti, ktorú by sme mali porovnať s ďalšími súvisiacimi prvkami (obmedzenie práva na voľný pohyb nie je o nič spravodlivejšie ako obmedzenie práva na bývanie, nie je však ani o nič menej nespravodlivé), je jej narastanie a vznik závažných dôsledkov, ako aj bezpečnostných problémov a sociálnych konfliktov – nepochybne najmä v dôsledku klimatickej zmeny, čo je aspekt globalizácie, ktorého dôsledky sú zatiaľ

nepredvídateľné.¹⁰ Dôsledkom bude deštrukcia alebo deštruktúria ľudských skupín, situácia neustálej neistoty, konflikty vedúce k rasovej nenávisti.

Už dnes môžeme poukázať na „kozmpolitické“ dôsledky týchto zmien. Na prvom mieste je rozpad pojmu „obchodnej výmeny“ (*Verkehr, intercourse*), ktorý nachádzame u Montesquieua, Smitha, Kanta a Marxa a o ktorý sa opierala klasická kozmpolitická utópia, rozpad idey, že zintenzívnenie kontaktov medzi ľuďmi na základe obchodných výmen povedie ku kultúrnemu a intelektuálnemu pokroku a napokon aj k politickej jednote ľudstva. Ďalej je to reprodukovanie novej ekonomiky „rasy“ (alebo „usadených“ a „nomádskych“ *rás*: Bolo by potrebné prevziať, rozpracovať a historicizovať to, čo som voľakedy povedal o kategórii „imigranta“ ako novom *mene rasy* v postkoloniálnej spoločnosti [7]). A nakoniec je to tendenčná redukcia *neželateľného cudzinca* na spoločenského, „kultúrneho“ a prípadne politického *nepriateľa*, proti ktorému treba vytvoriť novú „spoločenskú obranu“.¹¹ Nie je to radikalizácia imanentnej „logiky“ inštitúcie národného štátu z hobbsovskej perspektívy (podľa ktorej sú občianske spoločnosti, teda národy, medzi sebou navzájom v takom vzťahu ako jednotlivci „v prirodzenom stave“, inými slovami, potenciálne vo vojne), ale skôr radikálne *prevrátenie* jeho politickej funkcie: Cudzinec (presnejšie povedané cudzinec určitého typu, ktorého charakter cudzinctva je posilnený, zintenzívnený, esencionalizovaný) nie je tým, s kým môžeme – alebo s kým sme v závislosti od okolností nútení – viesť vojnu, ale tým, s kým *nie je možné žiť v mieri*. Je to *ne-osoba*, o ktorej hovorí Alessandro Dal Lago. Sme tak svedkami rozvíjania fantazmatickej negácie procesu uznania a vnútornej dialektiky inakosti a cudzinctva, ktorá je konštitutívnym momentom klasického poňatia národnej príslušnosti, definujúceho občianstvo v rámci a prostredníctvom príslušnosti k štátu. Hannah Arendt tvrdí, že táto negácia je prítomná v samotnom nacionalizme. Niet predsa národa bez nacionalizmu. Zdá sa však, že v „globalizovanom“ svete, v ktorom má migrácia hromadný a permanentný charakter (napriek jej cyklickým fluktuáciám; porovnaj diela Amiya Kumara Bagchiho), už niet miesta pre *cudzince ako osobu*, ktorý by nebol ani tovarom, ani nepriateľom. Preto sme svedkami masovej produkcie toho, čo alžírsky filozof Sidi Mohammed Barkat nazýva „výnimočným telom“ (*corps d'exception*) [8]. Rovnako významné dôsledky to má i na úrovni právneho poriadku národných štátov: Prítomnosť *cudzincov* ako takých vo vnútri a mimo ich hraníc (teda *prekračujúcich* viac či menej „voľne“ ich hranice) je v skutočnosti rovnako potrebná pre legitimitu národných štátov ako zvrchovanosť ľudu (preto sú akcie aktivistov, ktoré podľa potreby nadobúdajú podobu občianskeho odporu či neposlušnosti a ktoré majú zabrániť štátu, aby cudzincov redukoval buď na tovar alebo predmety, ktorých sa možno jednoducho zbaviť, alebo na verejných nepriateľov, v skutočnosti akciami na *ochranu* legitimitu štátu).¹²

3. Teritorializácia a deteritorializácia občana. Zablokovanie alebo vnútorný

¹⁰ P. N. Giraud, Paul Rogers atď. Územia sú zdanlivo len abstraktné administratívne priestory, ale v skutočnosti sú to „habitáty“ a „klímy“ (aj tu sa ukazuje aristotelovský odkaz s dlhým zoznamom nasledovníkov).

¹¹ Porovnaj moju už spomenutú prednášku na Univerzite McMaster *Strangers as Enemies* [6].

¹² Porov. sieť *Education Sans Frontières* <http://www.educationsansfrontieres.org/>.

rozpad kategórie cudzinca na základe obmedzenia jeho práva na pohyb v kontexte zintenzívnenia obehu „vecí“ a „činov“ (alebo *správ, významov*) otvára, alebo skôr znova otvára, základné dilemy práva na pobyt. Kladie sa tak problém pôvodu, funkcie, ohraničenia, vý- nimiek zásadného spojenia medzi štátom, národom, zvrchovanosťou, územím, obyvateľstvom. Navyše sa tým spochybňuje celá koncepcia civilizácie spojenej s ideou istej *linie pokroku*, ktorá smeruje od kočovníctva k usídleniu, alebo k podriadenosti „nomádov“ „usídlencom“. Preto je také dôležité dielo G. Deleuza a F. Guattariho (*Tisíc plošín*), aj keď tí mali sklon chápať tieto pojmy v metaforickom význame: Naznačuje, že do samého jadra politickej antropológie bol opätovne začlenený rozdiel medzi *nomádmi a usídlencami* a že zároveň bola znova objavená celá jeho komplexnosť [9].¹³

Čítanie veľkých teoretikov zvrchovanosti – od Bodina po Schmitta, ale aj ďalších a menej provokatívnych ústavných právnikov, ako sú Jellinek, Donati, Kelsen, teda celej veľkej tradície teórií *právneho štátu* a „monopolu na legitímne použitie sily/násilia“ verejnou mocou – ukazuje, že tu jestvuje *vzťah* vzájomnej závislosti v *trojuholníku* pojmov „zvrchovanosti“, „obyvateľstva“ a „územia“ (porov. [10]). Alebo presnejšie, ide o *vzťah* medzi *národnou zvrchovanosťou*, obyvateľstvom (alebo mnohosťou) vytvárajúcim *spoločenstvo občanov* (dokonca pred „zvrchovanosťou ľudu“, ktorého vyhlásenie svojím spôsobom pripravuje) a konštituovaním *výlučného vzťahu* medzi jednotlivcami a územiami (*fikcia* vzájomnej príslušnosti, na ktorú som narážal vyššie) prostredníctvom hraníc. Tento *vzťah* je nepochybne výrazne variabilný z hľadiska práva osôb, počnúc *etnickými štátmi* (ako napríklad Izrael, kde samotná pôda patrí výlučne určitej etnicko-náboženskej skupine, pričom politické územie je stotožnené s vlastníctvom pôdy, čím vzniká diskriminácia medzi občanmi prvej a druhej kategórie, čo je paralelou diskriminácie zasahujúcej pohybu obyvateľstva: opozícia medzi *právom na návrat* pre jedných a *zákazom návratu* pre ostatných) až po *liberálne štáty* euro-amerického typu, kde je „súkromné vlastníctvo“ slobodné a kde možno príjmy presúvať inam (*délocaliser*) – samozrejme, v rámci istých hraníc, pričom aj tu sa prejavujú značné sociálne nerovnosti: Daňový záujem spôsobuje, že je možné inam presúvať práve vysoké, a nie nízke príjmy. No uvedená „trojuhelníková“ štruktúra z hľadiska práva zahŕňa všetky tieto obmeny. Z tohto pohľadu sú všetky moderné národné štáty rovnako teritoriálnymi štátmi, definujú sa a vystupujú ako spoločenstvá usadených občanov, „zakorenených“ alebo „vsadených“ do daného územia.

Ako vo svojej knihe ukázala Enrica Rigo, tento štruktúrally trojvzťah znamená, že hranice a *vzťah* jednotlivcov k hraniciam sú z hľadiska občianstva konštitutívne. Národný štát dnes buď priamo, alebo prostredníctvom „syndikátu“ s ďalšími štátmi (jeho typom je schengenská Európa; pripomínam, že nezahŕňa všetky štáty Európskej únie, ale vopred zahŕňa iné, ktoré sú zatiaľ len kandidátmi na vstup) sprístupňuje právo na voľný pohyb jedným, no odopiera ho iným. „Občan“ tu nie je definovaný iba prostredníctvom *habeas*

¹³ Od tejto predstavy pokroku je závislá spätná konštrukcia každej stupnice hodnôt, na ktorej Mongoli sú „barbarmi“ a stredomorskí Rimania alebo čínski Hanovia napriek krutosti ich mravov i spôsobu, akým viedli dobyvačné vojny – *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant* –, sú považovaní za „nositeľov civilizácie“... (Čo hovorí Braudel vo svojej *Gramatike civilizácií?*).

corpus a hlasovacieho práva, tým, že je povinný platiť dane, a vojenskou službou, ale aj prostredníctvom toho, že je držiteľom práva na voľný pohyb vnútri i za hranicami štátu. To takisto znamená, že radikálne oddeľovanie vnútorného a vonkajšieho, *priestoru slobody* a *priestoru obmedzenia*, hoci je nevyhnutné pri samotnej definícii národa, je čoraz virtuálnejšie a ťažšie udržateľné. Príkladom sú paradoxy európskej konštrukcie súvisiace s týmto bodom: Je potrebná čoraz silnejšia *cudzinecká polícia*, pretože rozšírenie „vnútorného priestoru“ voľného pohybu doň automaticky vpúšťa rastúcu populáciu *ilegálnych európskych občanov*, ktorí sú v mnohých ohľadoch *budúcimi občanmi*.

Práve v tomto bode by sme mali opätovne začať s antropologickým a politickým skúmaním. Týkalo by sa najprv otázky „práva na pobyt“: Je pôvodne teritorializované? Smeruje prostredníctvom problémov súvisiacich s presunom hraníc a zmenou ich funkcie k „virtuálnej“ reteritorializácii? Dozvedeli sme sa (v príbehu – neodvažujem sa tvrdiť, že v mýte – o Kleistenovej reforme a inštitúcii *demosu*), že pôvodom „práva na pobyt“ bola teritorializácia príslušnosti, ktorá je zároveň obmedzením funkcií príslušnosti k *rodovej línii* (*genos*). Táto druhá príslušnosť je prinajmenšom symbolicky spätá s nomádstvom alebo s transgeneračným spojivom, zachovaným v mene, ktoré je nezávislé od bydliska a pretrváva naprieč migráciami a diasporami.¹⁴ V súčasnom obrate týkajúcom sa práva na pobyt sa kryštalizuje konflikt princípov medzi teritorializáciou politickej účasti a deterritorializáciou, ktorá by bola zároveň reteritorializáciou vo „virtuálnom“ priestore ako priestore jednotlivcov, ktorí si počas presunov zachovávajú spoločné „verejné“ väzby a záujmy, práva a povinnosti (to, čo by sme mohli nazývať *civis vagus*).

Z toho pramení druhý problém, ktorý má právnu, resp. metaprávnu povahu: Ide o problém súvzťažnosti medzi územným monopolom štátu a konštituovaním subjektívnych práv (čo nás privádza k pôvodnému problému *účinnosti „základných práv“*). Medzi inými to dobre ukazuje Catherine Colliot-Thélène v niektorých zo svojich nedávnych príspevkoch k filozofii práva a štátu [12]. Práve štát – do tej miery, do akej relativizuje, ba eliminuje funkciu takzvaných „prirodzených“ spoločenstiev a príslušnosť k nim (jednoducho, tradičných spoločenstiev, teda tých, ktoré existovali pred ním a ku ktorým stojí v protiklade) – nastoľuje „subjektívne práva“ jednotlivcov alebo z nich paradoxne robí nositeľov práva, ktoré možno v istom zmysle postaviť proti nemu. No to je možné iba do tej miery, do akej je teritoriálnosť predpokladom suverénnosti. Z hľadiska vytvárania štátu sú „národy“ stále potenciálne nomádske, sú to práve jednotlivci, ktorí sú teritorializovaní. Inými slovami: Štát virtuálne „rozkladá“ „národ“ na preexistujúce, „nomádske“ spoločenstvo (*ethnos*) a „nanovo ho skladá“ ako *demos*, teda ako *svoje vlastné* spoločenstvo. Práve súčasťou tejto schémy je veľké rozprávanie o migráciách barbarov,

¹⁴ Ako je to však s Rómom? Ako ukazuje Yan Thomas v závere svojej knihy *„Origine“ et „commune patrie“* [11], každý „rímsky občan“ je *dvojako* – partikulárne a univerzálne – *včlenený* do svojej „miestnej“ (národnej) obce a do „cisárskeho“ (kozmpolitického) mesta. To je však neoddeliteľné od reštriktívneho charakteru pobytového práva (aj keď je postupne rozšírené) a jeho *dedičného* charakteru. Je to presný opak otvorenosti občianstva k „pristáhovalcom“, ktorí prichádzajú z periferie do Ríma.

ktoré predchádzali vznik štátu a ktorých koniec ho umožnil (a ktoré dnes oživuje súčasná predstava o masách prisťahovalcov „útočiacich“ na európske územie). Štát podobne ako pred ním „mesto“ *oslobodzuje na svojom území*, za „hradbami“ jednotlivcov od ich závislosti a podrobenosti.

Len čo je vzťah nomádov a usadlíkov zneistený zmenou režimu komunikácie a migrácie, zvrchovanosť ľudu sa javí ako „nemožná“, teda aspoň vo svojich niekdajších formách (je to silné miesto suverenistického diskurzu, ktorý zdôrazňuje väzbu medzi uzatvorením národného územia a otvorením verejného priestoru pre všetkých; je to podmienka toho, že v týchto hraniciach demokratická aktivita občana *ešte stále existuje* a že nie je iba preludom). Už sprostredkovaná, delegovaná, vyvlastnená zvrchovanosť „ľudu“, ktorá je vďaka premene moderných buržoázných národov na „demokratické oligarchie“ čoraz fiktívnejšia, je sama osebe ohrozovaná problémom *vládnuteľnosti*, s ktorým sa stretávajú štáty: Ako „vládnuť“ heterogénnemu obyvateľstvu, zloženému z národných alebo nadnárodných príslušníkov, z cudzincov alebo prechodných obyvateľov? Ako udržať fikciu *demosu*, ktorého rovnosť v právach spočíva na výlučnosti, teda na privilegii (hoci toto privilegium je čiastočne imaginárne)?¹⁵ A sami títo noví „kočovníci“ patria k antagonis- tickým spoločenským triedam... Všeobecnejšie povedané: Musíme položiť otázku, ako v praxi (hlavne inštitucionálnej) uskutočniť prechod od občianstva, ktoré je ešte stále považované za *statút*, k občianstvu považovanému za *sociálny vzťah* založený na vzájomnosti.

4. Od zavedenia práva na voľný pohyb k diasporickému občianstvu? Ako východisko si vezmeme princíp realizácie a účinnosti základných práv. Akákoľvek sloboda predpokladá reguláciu, obmedzenia. Jednak preto, aby nepoškodzovala tých, ktorí z nej majú úžitok, a jednak preto, aby neodporovala iným, pod podmienkou, ako som už povedal, že táto regulácia nie je jej zrušením. Keď zavádzanie princípu teritoriality, neoddeliteľného od národno-štátnej suverenity, ako skutočné „vylúčenie voľnosti pohybu“ podľa niektorých vedie k postupnej deštrukcii idey reprezentácie a suverenity ľudu, nie je vari potrebné pokúsiť sa objaviť a vypracovať – *a contrario* – niečo ako „nomádske“ občianstvo,¹⁶ alebo aspoň občianstvo čiastočne delokalizované, nezávislé od územia? Takéto občianstvo, zahŕňajúce celý súbor „subjektívnych“ a „objektívnych“ práv, ku ktorým patrí právo na voľný pohyb a jeho korelát, právo na pobyt, avšak za rozumných podmienok, ktoré neprekážajú jeho realizácii, by vari mohlo byť akousi novou etapou v „postupujúcich“ dejinách občianstva (podľa schémy inšpirovanej T. H. Marshallom, hoci sa presne nepridžiam jeho formulácií, obzvlášť prísne lineárneho usporiadania ním definovaných troch momentov občianstva: *civil*

¹⁵ V jednej z esejí, ktorá bola podnietená rastúcim „populizmom“ francúzskeho Národného frontu a ďalších podobných organizácií v Európe, ktorých politický diskurz je podstatne založený na idei „národnej preferencie“, ktorú treba chrániť pred „hrozbou“ začleňovania cudzincov do obce, som sa pokúsil ukázať, akým spôsobom je táto fikcia využívaná na rozduchovanie rasizmu občanov najväčšími zbavených skutočnej moci vo vzťahu k štátnej mašinérii (*O národnej preferencii*) [13].

¹⁶ Výraz „nomádske občianstvo“ som nepoužil prvýkrát ja (porov. [14]).

rights, politické práva, sociálne občianstvo).¹⁷ V tejto etape sa premiestňuje do „kozmpolitickej“ perspektívy – rovnako vzdialené od prostého etického nároku (ako je *pohostinstvo*, vpísané Kantom do jeho diela *K večnému mieru*, ktoré dnes ešte zradikalizoval Derrida) i od projektu „svetového štátu“ (ku ktorému, zdá sa, smeruje prinajmenej formálne habermasovská idea *Weltinnenpolitik* alebo „vnútornej svetovej politiky“, ktorá z hľadiska účinnosti základnej právnej normy, vpísanej do „ústavy“, virtuálne ruší akýkoľvek rozdiel medzi politickými priestormi).¹⁸

Zdá sa, že niektoré politické úvahy „republikánskeho“ alebo „neorepublikánskeho“ typu, ktoré boli síce najprv negatívne, no nie sú preto o nič menej zásadné a sú už súčasťou základnej kultúry hnutí usilujúcich o „demokratizáciu demokracie“ v liberálnych demokraciách (t. j., zdôrazňujú ich beznádejne oligarchický charakter), sledujú tento smer. Nenachádza sa vari „ľud“, ktorý konštituuje spoločenstvo občanov v republikánskych štátoch, akým je ten náš (a iné podobné), v stave rozkladu? V niektorých svojich predchádzajúcich článkoch som v tomto zmysle hovoril o obrátenom uplatňovaní „Heglovej teorémy“, keď sa za hranicami v súčasnosti zavŕšených dejín „sociálneho národného štátu“ vynárajú problémy, ktoré uviedol vo *Filozofii práva* v roku 1821 (a o ktorých bol Marx presvedčený, že je možné raz a navždy ich vyriešiť radikalizáciou idey triedneho boja). Na dvoch protipóloch sociálneho a politického „telesa“ stoja skupiny, ktoré sa postupne stávajú vylúčenými z demokratickej politiky: „príliš bohatí“ a „príliš chudobní“, čiže na jednej strane nová trieda vlastníkov a riaditeľov (*executives* alebo *CEO*) nadnárodného finančného kapitalizmu, na druhej strane pod-proletariát či *underclass* pozostávajúci z ľudí žijúcich v nedostatku, vylúčených ľudí, prisťahovalcov, a najmä z mládeže.¹⁹ S tým rozdielom, že prví majú sklon klásť samých seba *dobrovoľne mimo* reprezentácie, pretože už nemajú záujem „hrať hru“ na národnú politiku a akceptovať jej požiadavky (daňové príspevky, školstvo a zdravotníctvo, ktoré sú „spoločné“ vo verejných alebo súkromných zariadeniach, účasť na určitých „spoločenských konsenzoch“), ale iba uplatniť „logiku“ svetového trhu v rámci jednotlivých národných štátov a využívať ich prostriedky na dosiahnutie priaznivých podmienok využitia pracujúcich a disponovania nimi. Druhí sú

¹⁷ T. H. Marshall: *Citizenship and Social Class* (prvé vydanie 1950) [15]. Je mimoriadne zarážajúce, že tento základný text, ktorý je v celom svete študovaný a považovaný za klasiku politickej filozofie, ešte nebol preložený do francúzštiny! Pozri takisto skvelé kritické vydanie s predhovorom Sandra Mezzadra v Taliansku (Laterza), ako aj esej Ruggera D'Alessandra (ktorý je inšpirovaný skôr Foucaultom

a Deleuzom) o novom otvorení otázky dejín moderného občianstva, ktorú vymaňuje z „lineárnosti“, postulovanej Marshallom.

¹⁸ Ide v istom zmysle o tú istú prekážku, ktorú sa pokúša vo vyššie citovanom diele odstrániť Seyla Benhabib [1].

¹⁹ Pozri analýzy Saskie Sassen *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages* ([16], 298 a n.), ktorá oprávnene kladie otázku rozdielu medzi „znadnárodnením“ a „odnárodnením“ a otázku ne-existencie *global civil society*, pričom rozlišuje štyri *emergent global classes*. Bude záležitosťou diskusie pri inej príležitosti, aby sme zistili, či pojem „trieda“ môžeme používať v čisto sociologickom význame a bez odkazu na politický, ba dokonca inštitucionálny rámec alebo referenčný bod (porovnaj môj starší článok [17]).

prítom vytesnení alebo ponechaní mimo reprezentácie, aby sa predišlo tomu, že ich existencia a právne nároky nájdu svoje (nevyhnutne konfliktné) vyjadrenie, ktoré je systémom i ostatnými triedami (vrátane ľudových tried, ba i triedy *chudobných*, ktorí sa dajú presvedčiť alebo nachádzajú dôvody na presvedčenie, že cenou za ich bezpečnosť je nedostatok pocíťovaný ostatnými alebo že ich príslušnosť k spoločenstvu, ich „identita“ by boli ohrozené, ak by boli uznané a pripojené k tým ich aj iné príslušnosti a identity) považované za neúnosné. Prví sa hmotne i symbolicky umiestňujú *mimo* rozlíšenia národný/cudzí (ktoré v našej spoločnosti aj naďalej formálne určuje občianstvo), zatiaľ čo s druhými sa pod tlakom sily zaobchádza ako s *vnútornými cudzincami*, ktorí sú buď hrozbou, alebo sú nadbytoční.²⁰ Na (veľmi širokých) okrajoch „triedneho kompromisu“, ktorý nesie politickú reprezentáciu, sú teda dve potenciálne „externalizované“ kategórie: ľudia narodení inde, ktorí sú *de iure* alebo *de facto* vylúčení z plného občianstva, a nová nadnárodná kapitalistická trieda, ktorá presúva svoje bydliská a dane, ako aj svoje podniky inam a ponecháva si kontrolu prostredníctvom niektorých základných vládnych orgánov.

Takisto platí naopak, že postnárodné, neorepublikánske perspektívy sú podkopávané silnými výhradami, ktoré treba čestne uznať a z ktorých na tomto mieste uvádzam aspoň dve:

1. Vo svete, ako je ten náš (a bez predvídateľného konca), povedie zrušenie hraníc (alebo prinajmenšom štátnej *kontroly* hraníc) s najväčšou pravdepodobnosťou iba k nejakým formám „spoločnosti kontroly“ (Deleuze) alebo *globalizovaného policajného vládnutia*. Ak geograficky a geopoliticky deterritorializujeme občianstvo, „občianske práva“, nebude potrebné na vyváženie vytvoriť obrovský svetový systém dozerania na osoby, ktorý ich bude permanentne „sledovať“ (a dokonca i predbiehať, dopredu kontrolujúc ich identitu a pohyb)? Figúru cudzinca by sme teda prekročili iba preto, aby sme ju ešte s väčšou istotou nahradili figúrou potenciálneho nepriateľa ako univerzálneho vnútorného nepriateľa, predmet a ospravedlnenie bezpečnostnej globalizácie. Každý jednotlivec bude mať nielen svoj pas a svoje vízum, ale aj svoj genetický odtlačok, zaznamenaný vo sveto-

vej databáze, a – prečo nie? – aj elektronický náramok.²¹ Rizikom je to, že za zovšeobecnenie a „liberalizáciu“ práva na voľný pohyb zaplatíme radikálnym obmedzením práva (alebo možnosti) zmeniť identitu alebo funkciu, toho, čo by sme spolu

²⁰ „Je signifikantné, že Hegel používa dve rôzne terminológie na označenie sociálnych skupín, ich vzájomnej závislosti a konfliktu. Ako dedič ešte predmodernej tradície nazýva uznané skupiny, ktoré sú prostredníctvom ich korporatívnej a parlamentnej reprezentácie včlenené do štátu, „stavmi“ (*Stände*, stavy Starého režimu), a označenie „triedy“ (*Klassen*) vyhradzuje pre *vonkajšie-vnútorné* alebo *marginálne* skupiny, nositeľov subverzívnej alebo narušiteľskej kapacity ohrozujúcej systém, ktorými sú na jednej strane „luza“ (*Pöbel*), pauperizovaná priemyselnou revolúciou a žijúca z podpory, a na druhej strane finanční kapitalisti, ktorých bohatstvo a nadnárodné aktivity prekračujú kontrolné možnosti štátu“ (E. Balibar: *Uprisings in the Banlieues* [18]).

²¹ Tieto perspektívy môžeme porovnať s históriou „vnútorného pasu“ v rozmedzí od 18. do 20. storočia, ako ju podáva Gérard Noiriel.

so Sandrom Mezzadrom mohli nazvať „právom na únik“, ale tiež *právom na masku*, na *inkognito* a na mnohorakú osobnosť, čo sú rôzne obmeny „práva zmiznúť“ (ktoré je nepochybne takisto „základným právom“, čakajúcim na uznanie, ak už nie na inštitucionalizáciu alebo na to, aby sa stalo súčasťou ústavy...), ktoré už dnešné štáty prísne obmedzujú [19].

2. Ak spolu s Arendtovou prijmem, že právo na pobyt je „bez opodstatnenia“ (či už ho považujeme za „prirodzené“, alebo za „kultúrne“) alebo bez iného opodstatnenia, než je samotná politická aktivita, *vzájomnosť* práv a povinností, ktoré si priznávajú členovia spoločenstva občanov, tak znadnárodnenie subjektívnych práv je otázkou, ktorá sa netýka iba „nomádov“, ale aj dobrovoľne či násilne „usadených“, a ktorá predpokladá, že im je *spoločne* prisúdená kontrola používania tohto „nemateriálneho“ statku, ktorým je voľný pohyb. Ak vylúčime „hobbsovské“ riešenie delegovania moci na panovníka, ktorý vydáva zákony a presadzuje ich prostredníctvom ozbrojeného zastrašovania, dospievame k apórii „demokratickej“ reprezentácie bez vopred daného ľudu alebo reprezentácie, ktorá „vytvára ľud“ samotným pohybom toho, čo J. Rancière nazýva uznaním „zo strany tých, čo nepatria nikam“.

Môžeme však uvažovať o oslabení tejto apórie na základe *špecifických nárokov*, ktoré v sebe obsahujú dynamiku univerzálnosti (alebo – v inej terminológii – perspektívu *uznania*): Na jednej strane mám na mysli *univerzalizáciu práva na pobyt a práva na voľný pohyb* za podmienok, ktoré robia tieto práva „reálnymi“ (zvlášť rozvoj nadnárodných vzdelávacích inštitúcií), čím vytvárajú „namietateľné práva“ v tom zmysle, v akom boli oživené spormi o právo na bývanie.²² Na druhej strane mám na mysli *zmluvnú demokratizáciu hraníc a spôsobov ich prekračovania*, ktorá v sebe zahŕňa sebaobmedzenie suverénosti štátov a ktorá bude musieť byť jedného dňa organizovaná prostredníctvom vyrovnania verejnej moci a spoločenskej proti-moci (ako to bolo v danom období v prípade pracovného práva, pričom toto vyrovnávanie musí byť pravidelne obnovované prostredníctvom dynamického konfliktu medzi štátom, zamestnávateľmi a odbormi), teda štátov, me-
dzinárdnych organizácií a združení prístáhovalcov či združení solidárnych s prístáho-
valcami.

Za týchto okolností je jasné, prečo dávam napokon pred výrazom „nomádske občianstvo“ prednosť (možno ide čiastočne o konvenciu) výrazu „diasporické občianstvo“,²³ alebo – na lokálnej úrovni – výrazu *spoluobčianstvo*: Neoznačuje ani tak „občianstvo celku sveta“,²⁴ ako skôr „občianstvo vo svete“, to znamená pohyb

²² Univerzalizácia práva na pobyt a práva na voľný pohyb vytvára taký istý „beveridgiánsky“ problém ako univerzalizácia sociálnych práv, práva na zdravotnú starostlivosť, na vzdelávanie atď., ktoré boli pri vzniku štátu blahobytu (*welfare state*). Sú to osobné práva, zahŕňajúce pomoc chudobným, alebo univerzálne práva, ktoré „neutralizujú“ spoločenské rozdiely? Pohyb je sociálnym vzťahom, ktorý zahŕňa celú spoločnosť rovnako ako práca.

²³ Opozíciu týchto výrazov som načrtnol vo svojom vystúpení v diskusii k článku Mezzadra a Dal Laga (porov. [20]).

²⁴ Jacques Bidet ma upozornil na to, že hľadisko celku nemožno donekonečna obchádzať, zvlášť ak vezmeme do úvahy problémy všeobecného záujmu a verejných politik, napríklad tie, ktoré sú čoraz viditeľnejšie ako dôsledok zhoršovania životného prostredia a na ktoré som narážal vyššie ako na faktor zintenzívňovania presunov obyvateľstva. Úplne s ním súhlasím, som však presvedčený, že táto

rozširovania a delokalizácie, ktorý je kompenzovaný symbolickými a inštitucionálnymi „relokalizáciami“.²⁵ Spolu s novým obsahom určeným antropologickými a politickými konfiguráciami dnešného sveta bude reprodukovat štruktúru polarity alebo rovnováhy založenej na protikladoch, ktorej abstraktnú stránku sme skúmali na „normatívnych“ výrokoch *Všeobecnej deklarácie ľudských práv*. V tomto zmysle nemôže predstavovať vo vzťahu k nej zlom, ale skôr jej prepracovanie a konkretizáciu. Práve od tejto dynamiky – opäť si uvedomujem jej mimoriadny charakter, ako aj vysoko konfliktný náboj vo svete ovládanom národnými a nadnárodnými kapitalistickými záujmami – treba každopádne očakávať relatívnu deteritorializáciu príslušnosti občana k spoločenstvu, ktoré sám svojou účasťou vytvára. *Spoločné činy* založené na odpore, ale tiež na požiadavkách, a v budúcnosti možno i na *spoločnej účasti* občanov danej krajiny a cudzincov (a teda aj aktivistov bojujúcich za ľudské práva a prisťahovalcov, či už sú legálni, alebo nelegálni) v jednom politickom priestore sú jednou zo základných zložiek toho, čo dnes môžeme nazvať „svetoobčianstvom“, a to bez príchuti utópie.

LITERATÚRA

- [1] BENHABIB, S.: *The Right of Others. Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- [2] STOURZH, G.: *Wege zur Grundrechtsdemokratie*. Wien: Böhlau Verlag 1989.
- [3] ARENDT, H.: *Les origines du totalitarisme*, II, III. Paris: Gallimard 2002.
- [4] GALLI, C.: *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*. Bologna: Il mulino 2001.
- [5] CARENS, J.: Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. In: *The Review of Politics*, 49, 2, Spring 1987, pp. 251 – 273.
- [6] BALIBAR, E.: Strangers as Enemies: Further Reflections on the Aporias of Transnational Citizenship. [online] In: *Globalization Working Papers of Institute of Globalization and the Human Condition*, 4/2006. [http://www2.humnet.ucla.edu/mellon/images/stories/monthlyseminars/strangers as enemies.pdf](http://www2.humnet.ucla.edu/mellon/images/stories/monthlyseminars/strangers%20as%20enemies.pdf)
- [7] BALIBAR, E.: Sujets ou citoyens? Pour l'égalité. In: *Les frontières de la démocratie*. Paris 1992, p. 42 – 71.
- [8] BARKAT, S. M.: *Le corps d'exception*. Paris: Editions Amsterdam 2005.
- [9] DELEUZE, G. – GUATTARI, F.: *Mille Plateaux (Capitalisme et Schizophrénie, II)*. Paris: Editions de Minuit 1980 (český preklad: *Tisíc plošin*. Praha: Herrman & synové 2011).
- [10] RIGO, E.: *Europa di confine. Trasformazione della cittadinanza nell'Unione allargata*, Roma: Meltemi editore 2007.
- [11] THOMAS, Y.: „Origine“ et „commune patrie“: *Etude de droit public romain (89 av. J.-C. - 212 ap. J.-C.)*. Roma: Ecole française de Rome 1996.
- [12] COLLIOT-THELENE, C.: Après la souveraineté: que reste-t-il des droits subjectifs? [online] In: *Jus politicum* 1/2008. <http://www.juspoliticum.com/IMG/pdf/JP.ColliotThelene25.6.pdf>
- [13] BALIBAR, E.: *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*. La Tour d'Aigues: Aube 1998.
- [14] PROULX, S. – VITALIS, A. (eds.): *Médias et mondialisation: vers une citoyenneté nomade*.

celosťnosť ostane „rozdeľenou“ alebo konfliktnou celosťnosťou a nepovedie k univerzálnej suverenite. Otázka *Weltinnenpolitik* sa bude riešiť na tejto úrovni.

²⁵ Hlavne pokiaľ ide o súvislosti medzi „právami a povinnosťami občana“, či už ide o civilnú, daňovú, alebo volebnú službu alebo o iné zavedené formy reprezentácie.

- Rennes: Apogée 1999.
- [15] MARSHALL, T. H. – BOTTOMORE, T.: *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press 1987.
- [16] SASSEN, S.: *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press 2006.
- [17] BALIBAR, E. : De la lutte des classes à la lutte sans classes. In: Balibar, E. – Wallerstein, I. (eds.): *Race, Nation, Classes. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte 2007.
- [18] BALIBAR, E.: Uprisings in the Banlieues. In: *Lignes*, 21, 2006.
- [19] MEYYADRA, S.: *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Ombre corte 2006 (anglický preklad [online] In: *ephemera*: <http://www.ephemeraweb.org/journal/4-3/4-3mezzadra.pdf>)
- [20] BALIBAR, E.: *L'Europe, l'Amérique, La guerre: Réflexions sur la médiation européenne*. Paris: La découverte 2003.

Z francúzskeho originálu *Vers la citoyenneté partagée* preložil Andrej Záhurecký.