
ETIENNE TASSIN:

MIGROVANIE A KOZMOPOLITICKÉ OBČIANSTVO: SPÔSOBY BYTIA SAMÝM SEBOU A BYTIA VO SVETE¹

V situácii, keď pojem globalizácie stráca zmysel, keďže sa používa v akejkoľvek súvislosti, predstavuje úvaha o migrovaní zaujímavý prístup k tomuto pojmu, pretože spája kritické skúmanie akozmizmu (strata sveta ako príbytku), ktorý je vlastný globalizácii,

s analýzou spôsobov bytia vo svete, ktoré sú vlastné kozmopolitickému občianstvu. Akozmizmus a kozmopolitizmus sa pretínajú v situáciách súvisiacich s migráciou, exilom alebo spoločenstvom v diaspóre a spájajú bolestnú skúsenosť straty domova a konštitutívne skúšanie istého modu bytia vo svete. Situácie spojené s migráciou, exilom alebo diaspórou, ktoré sú častejšie podstupené než chcené, sú svedectvom straty a zároveň istej skúšky: straty rodného domova, prístrešku, príbytku, v ktorom je zakorenená existencia a kde sa potvrdzuje osobná a spoločenská identita; skúšky vyplývajúcej z inakosti miest, času, osôb, spoločenstiev spätých s pohyblivosťou, ba blúdením, a ktorá je takisto skúškou nás samých. Tento problém má dva od seba neoddeliteľné aspekty: strata príbytku robí z migranta „bezdomovca“ a neprestajné prekonfigurovávanie jeho identity z neho robí to, čo by sme mohli nazvať „bezidentitárnou bytosťou“. Vykorenenosť a „vystavenosť hrozbe“ (Jan Patočka) môžu byť chápané ako to, čo ohrozuje subjektívnu identitu bytostí a politickú stabilitu skupín, a zároveň ako skúsenosť ich neprestajného opätovného vytvárania. Ak skúsenosť vykorenenosti a odcudzenosti začleníme do kozmopolitickej perspektívy, môžeme nájsť pozitívny spôsob, ako ju filozoficky uchopiť.

Navrhujem preto skúmať nie tri situácie, súvisiace s vytrhnutím z územia (*déterritorialisation*), ktoré som spomenul vyššie (migrácia, exil, diaspóra), ale s nimi spojené stavy: vykorenenosť, prevzatie seba samého,² cudzinctvo. Vychádzajúc z týchto situácií môžeme uvažovať o rôznych významoch požiadavky svetoobčianstva: Čo máme na mysli, keď hovoríme, že sme „svetoobčanmi“? Takto budeme môcť uvažovať o tom, ako je spojená skúsenosť „vykorenenosti“, fakt prevzatia seba samého a situácie vo svete na zá-

¹ O myšlienkach uvedených v tomto článku som diskutoval pri viacerých príležitostiach s ľuďmi, ktorí stáli za prípravou týchto príležitostí, za čo som im vďačný: s Olivierom Remaudom na EHES; s Audrey Kichelewskou a Morgane Labbé v Centre Michel Foucault vo Varšave; so Jeanom-Marcom Ferrym a Justine Lacroix v Institut d'Études Européennes (ULB); s Thomasom Bernsom a Denisom Pieretom na Univerzite v Liège; s Bérardom Cenatusom a Jhonom Picardom Byronom na ENS v Port-au-Prince. Niektoré časti boli po prvýkrát stručne formulované v [1] a v [2]. Text bol vcelku prvýkrát publikovaný v [3].

² Po francúzsky *assomption de soi* – prijatie seba samého takého, aký som (pozn. prekl.).

klade tejto „trýzne osamelosti“³ so skutočnosťou života žitého v role cudzinca na zemi, ktorá je vraj spoločná všetkým ľudským bytostiam, a predsa je rozdelená podľa výlučných územných a národných nárokov. S týmito tromi situáciami – vykorenenosť, prevzatie seba samého a cudzinecť – spájam tri podoby svetoobčana, ktoré boli vypracované už v začiatkoch gréckej filozofie kynikmi, stoikmi a skeptikmi: vzbúreňec, slúžiaci a skúšač. Tvrďím, že táto typológia, pri ktorej vychádzame z určitého spôsobu bytia sebou samým a bytia vo svete spätého s cudzosťou, umožňuje novátorským spôsobom redefinovať naše porozumenie globalizácii. Ak vezmeme vážne zmenu paradigmy, ku ktorej vedie migrovanie a cudzosť, môžeme – a v súčasnosti už bezpochyby aj musíme – umiestniť politické formy (jednak politické činy, jednak politické inštitúcie) na horizont spoločného sveta: spoločného paradoxne *práve preto*, že je rozdelený. Cudzinecť, vychádzajúce z tejto dvojakej situácie, otvára potom prístup ku kozmopolitickému chápaniu občianstva, ktoré prechádza skúškou konštitutívnej rozdelenosti a konštitutívnej konfliktnosti politickej roviny. Na záver ponúknem niekoľko postrehov o cudzosti a cudzinecťve ako základných formách kozmopolitického občianstva.

I. Vykorenenosť, prevzatie seba samého, cudzinecťvo. 1. Vykorenenosť sa v prvom rade chápe ako vyhnanstvo z domova, z rodnej zeme, z pôdy vlastnej skúsenosti. Keď je vykorenenosť všeobecná a systematizovaná, vedie k situácii, ktorú Hannah Arendt nazvala „trýzňou osamelosti“ (*loneliness*) a ktorá charakterizuje univerzum totalitárneho systému ponášajúce sa na koncentračný tábor.⁴ Vykorenenosť a trýzeň osamelosti majú teda dejinný význam, ktorý sprevádza zrod globalizácie. Ak sledujeme Arendtovej analýzu, ukáže sa, že skúsenosť vykorenenosti možno politicky identifikovať v modernom imperializme v koloniálnej a v kontinentálnej podobe. Arendtová na to poukazuje v súvislosti s kolonizáciou a vystáňovaním „petits blancs“,⁵ prenesených z ich domáceho kontinentálneho sociálneho a kultúrneho prostredia do Afriky, ktorú považovali za „divokú“, čím sa z nich stala dezorientovaná, na seba odkázaná „horda“, neschopná integrovať sa do nového sveta.⁶ S vykorenenosťou sa stretávame aj v súvislosti so stratou vlastní desiatok miliónov ľudí „bez štátnej príslušnosti“, ktorá bola dôsledkom Zmlúv o menšinách, podpísaných po skončení prvej svetovej vojny v Európe. Títo ľudia boli zbavení politických práv, vytlačení na okraj ľudstva a zároveň vyhnaní zo svojich

³ Francúzsky výraz „désolation“ prekladáme vzhľadom na pôvodný anglický termín „loneliness“, ktorý E. Tassin cituje v nasledujúcej kapitole svojho textu, ako „trýzeň osamelosti“ (pozn. prekl.).

⁴ XIII. kapitola *Ideológia a teror* [4].

⁵ Výraz *les petits blancs* označuje prvých obyvateľov náhorných plošín na ostrove Réunion, ktorí boli väčšinou európskeho pôvodu. Na rozdiel od iných prípadov kolonizácie im patrili najnižšie miesta v miestnej spoločenskej hierarchii. Pôvod tejto skupiny obyvateľstva na ostrove Réunion siaha do 18. storočia. V tomto období bola v rodinách potomkov bielych kolonizátorov vysoká pôrodnosť, ktorá viedla k rozdrobeniu majetkov. Tak sa časom vytvorila skupina belochov bez akéhokoľvek pozemkového vlastníctva. V 19. storočí začali kolonizovať náhorné plošiny ostrova, ktoré boli až dovtedy považované za neprístupné (pozn. prekl.).

⁶ VII. kapitola *Rasa a byrokracia* [4].

domovov, zbavení práva, takže za ich domov mohlo byť považované akékoľvek miesto.⁷ Imperializmus národných štátov teda predstavuje laboratórium negatívneho cudzinctva: Vykorenenosť spôsobená neuznaním „práva mať svoje práva“ vedie k zvlášť radikálnej podobe akozmizmu.

Táto vykorenenosť bola predohrou k trýzni osamelosti, prežívanej v systéme ponášajúcom sa na koncentračný tábor, ktorá je na rozdiel od samoty a izolovanosti spätá so zbavenosťou pôdy vlastnej skúsenosti. Trýzeň osamelosti, keď je človek radikálne pripravený o pôdu vlastnej skúsenosti, postupne trikrát vykoreňuje ľudské v človeku: zničenie právnickej osoby ho pripravuje o politickú väzbu s druhými; zničenie morálnej osoby ho pripravuje o etickú väzbu so spoločným svetom; a zničenie psychickej osoby ho pripravuje o ontologickú väzbu so sebou samým.⁸ Ide o zničenie plurality, sveta, seba. Trýzeň osamelosti je absolútnym politickým, etickým a ontologickým akozmizmom, ktorý vychádza z trojitého prerušenia: z prerušenia väzby s politickou pluralitou druhých, väzby s etickým spoločenstvom sveta a väzby so sebou samým v inherentnej dualite „dvoch v jednom“, čo je charakteristika vzťahovania sa bytosti k sebe samej. Ak by sme prešli touto postupnosťou v opačnom smere, mohli by sme povedať, že ak prestanem byť sám sebe partnerom, nemôžem ďalej zdieľať hodnotový svet s ostatnými, a som teda pripravený o možnosť konať s pluralitou aktérov. Ak nemôžem byť priateľom sebe samému, nemôžem byť priateľom ani niekomu inému, nemôžem mať skúsenosť sveta, ktorý je nevyhnutne zdieľaným svetom, ani nemôžem byť aktérom tohto spoločného sveta.

Samozrejme, táto trýzeň osamelosti bola takto systematicky vytváraná iba v prostredí totálneho a systematického ovládania, ktoré bolo možné zažiť v koncentračných táboroch. Z dvojitej skúsenosti vykorenenosti (produkovanej imperializmom) a trýzne osamelosti (produkovanej totalitarizmom) si však môžeme zapamätať logický dôsledok, ktorý možno zažiť za každých okolností: Ten, kto je vykorenený, je mimo seba samého, a ten, kto je v stave trýznej osamelosti, si už nepatrí. Vo viac či menej radikálnych podobách je tu prežívaná strata seba samého, ktorá sprevádza stratu pôdy vlastnej skúsenosti, akoby ten, kto sa už nemôže identifikovať s istou krajinou, s istým spoločenstvom, čoskoro stratil možnosť identifikovať sa sám so sebou a bol vydaný napospas strate identity. Je deterritorializovaný, a tým nielen dezorientovaný, ale zároveň poškodený a odcudzený. Nemá korene ani väzby. Bez rodnej zeme nemá nijakú genealógiu. Deterritorializácia je dezidentifikáciou, trýzeň osamelosti je odcudzením. V tomto smere je však dôležité zdôrazniť, že trýzeň osamelosti je radikálnym zlom iba vo vzťahu k totalitárnemu systému, ktorý ju vytvára.

Je možné uvažovať o konceptuálnej inverzii, ktorá by na základe skúsenosti deterritorializácie a skúšky, akej vystavuje postupy identifikovania sa so sebou, premenila toto sebaodcudzenie na prevzatie seba samého? Takéto prevzatie seba samého by predpokladalo iný vzťah k svetu než trýzeň osamelosti, vytváranú totálnym ovládnutím, ale aj iný vzťah k svetu než ten, ktorý vytvára zakorenenosť do pôdy rodnej zeme,

⁷ IX. kapitola *Rozpad národného štátu a koniec práv človeka* [4].

⁸ XII. kapitola *Totalitarizmus pri moci* [4].

chránenú príslušnosť ku konkrétnemu spoločenstvu sveta. Neposkytujú skúsenosti migrovania príklad situácií, keď sa vykorenenosť môže zmeniť na prevzatie seba samého, pričom by nešlo iba o prerušenie spoločenstva jedného Ja s inými, a teda so sebou samým?

2. Téma prevzatia seba samého sa rozvíja v stopách novohegelovského motívu existencializmu od Kierkegaarda až po Sartra: Každá existencia znamená *ex-sistere*, teda bytie-mimo-seba alebo vrhnutosť-mimo-seba. Túto ek-stázu (zo seba) môžeme interpretovať ako motív spôsobujúci úzkosť. Zároveň to znamená, že každá existencia je návratom

k sebe alebo do seba, že svoju pravdu nachádza v autentickosti bytia-so-sebou-samým, ktoré je víťazstvom nad pádom mimo seba a jeho neautentickosťou. Tá je prítomná v živote žitom medzi druhými v každodennosti heideggerovského „ono sa“. Preto budeme považovať vykorenenosť za odrazový mostík pri štruktúrovaní seba samého a pri štruktúrovaní spoločenstiev v dvojakom registri príslušnosti k niečomu a podriadenosti niečomu. Túto ek-stázu existencie však možno interpretovať aj odlišne. *Existere* znamená aj „prejavovať sa“; práve to sa deje tomu, kto je „mimo seba“ ([5], 1363).

Byť vykorenený, vystavený životu-s-druhými, poškodený vo svojom bytí, ba odcudzený v pravom zmysle tohto slova, teda stať sa cudzím pre seba samého prostredníctvom vykorenenosti – to možno chápať ako spôsob, ktorým ľudská bytosť nadobúda skúsenosť seba samej, objavuje *seba samu*, nanovo *sa* rodí. Zámená, táto ozajstná metafyzická záhada jazyka, naznačujú dva aspekty tohto objavu alebo nadobudnutia seba samého: Kto sa takto ukazuje, ten sa odhaľuje, odovzdáva sa pohľadu, obnažuje sa. No zároveň vo vlastných očiach i v očiach iných vyzerá tak, ako sa nikdy nevidel ani neukázal, pričom sám pre seba i pre druhých získava prekvapujúcu prítomnosť a hutnosť, ktorá mohla byť vyvolaná iba jeho prejavom, prekračujúcim danú, pôvodnú bytosť. Rodí samého seba, no nie *ex nihilo*: rodí sa zo seba a pre seba na základe vonkajších podmienok [6] a činov, ktoré ho za týchto okolností robia takým, akým sa javí. Vy-stavenosť je objavovaním a toto objavovanie je zrodením. Existencia teda zďaleka nie je životom bytia-už-daného-sebe-samému, ktoré sme si zvykli volať „subjektom“, ale singularizujúcim objavovaním ešte neznámeho aktéra, objavovaním jedinečnosti prejavenej v styku s udalosťami, nestabilnou, neistou a pomínutelnou jedinečnosťou, skrátka, jedinečnosťou, ktorá migruje, pre- tože sa zrodila z prieskumov sveta, a nie zo sebaskúmania, z introspekcie.

Tu sa môžu novým spôsobom rozvinúť tri pôvodné podoby: migrácia, exil a diaspora, ako aj ich podmienky. Sme oprávnení povedať, že existovať znamená podstupovať vnútornú i vonkajšiu migráciu, a to ontologickú aj zemepisnú, a že existencia sa chápe podľa migračnej dejinnosti vedomia, hľadajúceho samo seba. Môžeme dodať, že existovať znamená byť na základe istého paradoxu v permanentnom exile zo seba samého: nachádzať azyl iba v exile, nemať inú metódu pre nachádzanie seba samého ako exodus spočívajúci v tejto deterritorializácii vedomia hľadajúceho samo seba. Môžeme napokon súhlasiť s tým, že existovať znamená oddeľovať sa, fragmentovať sa, rozdeľovať sa, jedným slovom pluralizovať sa. Znamená to nepodporovať fikciu o jednom autentickom bytí a jednej celostnej existencii, ale prijať pôvodnú diasporu mnohorakého

bytia, vďaka ktorému je *ja* mnohosťou, bez toho, aby bolo nevyhnutné, a to aj napriek logickému alebo ontologickému argumentu, previesť túto mnohorakosť na jednotiaci princíp v pozadí, na *subjectum*. Ako vraví Henri Michaux, samo *ja* je už davovým pohybom.⁹

Prevzatie seba samého by teda znamenalo, že prijímame svoju existenciu ako krehký, nestabilný, neistý, nekončiaci proces podľa troch ukazovateľov: podľa dejinnosti migrácie, deterritorializácie exilu a plurality diaspóry. Táto predstava je trochu desivá. Pripútavame sa teda k motívom identity, trvalosti, príbytku, domova, koreňov, k upokojujúcim podobám subjektivity, bytia so zaistenými základmi, ktoré ho nesú, pretože od nepamäti podlieha autorite postupnosti generácií. Skrátka, utiekame sa k vertikálnej genealógii, aby sme dokázali čeliť rozpadu horizontálnych kompozícií existencie, utiekame sa k vertikálnej jednote koreňov, aby sme usporiadali mnohotvárne horizontálne jednotlivosti, odvolávame sa na rodiny ako protiklad sietí, na komunity, do ktorých patríme, ako na protiklad politických medzipriestorov atď. S tým súvisí to, že vytvárame fikciu konštituovaného a konštituujúceho subjektu, ktorý sám disponuje svojou existenciou a svojím svetom, aby niesol svoju existenciu vo svete. Rovnako by sme však mohli prijať myšlienku, že subjektivizácie sú všeobecne mnohoraké a celkom nekoherentné, že sú blúdivé, migrujúce, exilové, diasporické. Alebo, inými slovami, že tieto skúsenosti – migrácie, exily, dia- spóry – sú príležitosťou na ne-identitárne singularizácie, že sú to spôsoby potvrdzovania jedinečných bytí v určitej cudzosti voči ostatným a sebe, to znamená v skutočnosti v určitej cudzosti voči identifikáciám jedných i druhých, ktorá by mohla vytýčiť typicky kozmopolitický spôsob bytia vo svete.

3. Cudzinecstvo v doslovnom význame tohto slova označuje situáciu cudzinca, ktorý žije alebo pobýva v inej krajine, nie v tej, ktorej je občanom, takže tu jestvuje právny rozstup medzi právami, ktoré majú občania štátu, kde sa nachádza, a právami, ktoré má on, keďže patrí do iného politického spoločenstva a podlieha inej politickej autorite. Navrhujem rozšíriť prísne právnický význam tohto pojmu: Ak existovať znamená prijať, že sme mimo seba a hľadáme nejaké „ja“, ktoré je vždy vonku a ktoré sa nachádza vždy vedľa mňa, tak cudzinecstvo znamená určitú cudzosť vo vzťahu k sebe a „svojím“, k ženám a mužom z môjho spoločenstva/spoločenstiev, určitý ne-súlad alebo ne-zhodu so sebou samým. Môžeme povedať, že migrujúca, vo vyhnanstve žijúca a mnohoraká

⁹ Vďaka Claudovi Mouchardovi môžem na podporu tejto myšlienky uviesť niekoľko ohromujúcich riadkov z doslovu Henriho Michauxa k *Plume*: „*Ja* je vždy len provizórne (mení svoju tvár, ja *ad hominem* sa mení v každom jazyku, v každom umení) a ťarchavé novou osobnosťou, ktorú nejaká nehoda, emócia, úder do hlavy oslobodí, pričom predchádzajúce *Ja* zmizne a nové je na všeobecné prekvapenie okamžite hotové. Bolo teda už vopred vytvarované. / Pravdepodobne nie sme stvorení len pre jedno *Ja*. Je omylom držať sa ho. Predsudok jednoty. (Ako inde, aj tu vládne ochudobňujúca vôľa, nútiaca nás prinášať obeť.) [...] Niet jedného *Ja*. Niet desiatich *Ja*. Niet nijakého *Ja*. *JA* je len stavom vyváženosti (jedným spomedzi tisícov iných, ktoré sú vždy možné a pripravené.) Priemerné „ja“, davový pohyb“ ([7], 216 – 217).

singularita je cudzia voči sebe samej a že existuje práve na tento spôsob cudzoty, v neustálej cudzosti voči sebe samej. Netreba vari prijať myšlienku, že základom „veľkolepého podniku“ existencie je pracovať na tom, aby sme sa stali cudzími vo vzťahu k sebe, vo vzťahu k tomu, čo z nás robí *to, čím sme* (identita), a čo nás väčšinu času, nech sme na tom akokoľvek, drží vzdialených od *toho, kým sme* (singularita); pokúšať sa byť „*tým*“, ktorým nám „*to, čím*“ sme, často zabraňuje byť; a teda aj získať citlivosť k inému ako k sebe v sebe, k cudzincovi, ktorým sme aj pre nás samých a ktorý v nás prebýva alebo nás za- vše vystáhuje z nás samých.¹⁰ Je to spôsob bytia „samým sebou ako niekým iným“ (porov. [9]) v súlade s neidentitárnou ipseitou. Môžeme to však chápať aj ako spôsob prevzatia svojho nedostatočného postavenia, ako uznanie, že nemáme všetky práva, že v sebe „nie sme doma“, že sa nachádzame v situácii slabosti, ktorá spôsobuje, že krehkosť a ne- istota sú naším spôsobom bytia. Práve situácia cudzinecva, a nie extrateritoriality, nás vyníma z dosahu práva a posilňuje vládu nad sebou samým. Je to situácia nedostatku práv, a nie situácia nadmernej moci.

Navrhujem uvažovať o kozmopolitnom význame bytia-vo-svete vychádzajúc z tejto situácie cudzinecva. Aktívne odcudzovanie pre-seba-cudzieho-bytia otvára prístup k cudzosti druhého. Migrácie, exily a diaspóry môžu znamenať pre tých, ktorí sú im vystavení – väčšinu času proti vlastnej vôli, pričom niekedy prežívajú extrémne skúšky oddelenosti, rozvratu a boja o prežitie, násilné konflikty, choroby a zranenia, pohrdanie a stigmatizáciu) –, opakujúce sa príležitosti skúsenosti prevzatia seba samého, ktorá je takisto se-baskúsenosťou. No skúšané Ja tu prechádza skúškou toho, že nie je iba sebou samým, ako keby prežitie skúšky a podniknuté činy vychádzali z aktívnych a dezidentifikovaných singularít, ktoré sa vymykajú akémukoľvek priestorovému a časovému pripisovaniu identity. Až keď budeme mať na mysli túto dramatickú premenu v spôsoboch bytia sebou samým, môžeme sa nanovo venovať skúmaniu významu tvrdenia „Som občanom sveta.“.

II. Vzbúrelec, slúžiaci, skúšač. Môžeme vyhlásiť, že fakticky a od narodenia sme vždy a všetci občanmi sveta, a podobne môžeme tvrdiť aj to, že nimi nikdy nie sme, keďže sme v prvom rade občanmi toho ktorého štátu, pochádzame z určitej krajiny, používame istý jazyk, sme dedičmi danej kultúry a konkrétnych príbehov spoločenstiev. Toto identitárne určenie je bezpochyby tiež faktom, najčastejšie už od narodenia, no zároveň je príkazom. Medzinárodný policajný poriadok nás vyzýva, aby sme sa identifikovali, a prenasleduje, ba stíha toho, kto vzdoruje tomuto vymedzeniu alebo sa vyhýba tejto identifikácii. Hannah Arendt ukázala, ako medzinárodná organizácia sveta dokázala v predvečer prvej svetovej vojny vytvoriť masy štvancov bez vlasti, ktorí – súc zbavení svojho prá- va na ich uznanie ako držiteľov práv, udelených na základe príslušnosti k spoločenstvu a štátu – boli zbavení akejkoľvek ľudskosti a vylúčení zo samého ľudstva. Je to hrozný paradox: Tí, ktorí prežili skúsenosť, že boli výlučne občanmi sveta, keďže už nemohli byť občanmi niektorého štátu, boli práve tým vylúčení zo sveta, ktorý bol jediným, občianstvo

¹⁰ O rozdiel medzi tým, kým sme, a tým, čím sme, pozri V. kapitolu [8].

ktorého si mohli nárokovať.

Svetoobčianstvo je teda v istom zmysle veľmi slabým a neúčinným faktom. Je skutočné iba deklaratívne a performačne, ako nárok. Občanom sveta som vtedy, keď to tvrdím, keď si nárokuje ním byť. Jedine tento nárok prepožičiava uvedenému faktu skutočnosť: robí z neho právny titul. Čoho je však vlastne titulom? Ak je právny titul občana viazaný na špecifickú politickú štruktúru, predpokladá a vyžaduje si tento nárok nejaký svetový štát? Svetoobčianstvo kladie predsa svoj nárok v situácii, keď svetový štát neexistuje, ba dokonca v dôsledku zlyhania štátnej formy zoči-voči akejkolvek svetovej zodpovednosti. Nie je vari nárok, skrývajúci sa vo vyhlásení sa za svetoobčana, niečím iným? Nejde vari menej o príslušnosť k svetovému spoločenstvu, o vernosť nejakej nadnárodnej autorite, a skôr o istý spôsob bytia-vo-svete, a teda bytia sebou samým, ktorý sa pokúša oslobodiť sa od režimov príslušnosti a poslušnosti, prostredníctvom ktorých sa utvárajú subjekty ako subjekty práv? Nepochybne je to práve tento vzťah medzi spôsobom bytia sebou samým a spôsobom bytia vo svete, ktorý je v hre pri dovolávaní sa svetoobčianstva, teda určitá práca dezidentifikovania a prevzatia seba samého a zároveň singularizovania

a odcudzovania, ktoré môžeme objaviť v migračných, exilových a diasporických situáciách, všeobecne rozšírených vďaka súčasnej globalizácii.

Už od gréckeho staroveku filozofia tematizovala svetoobčianstvo v troch rozdielnych registroch, z ktorých každý zdôrazňuje špecifický aspekt toho, čo znamená byť „svetoobčanom“, pričom všetky tri ako celok by mohli ponúknuť kozmopolitický význam vzťahu medzi spôsobmi bytia sebou samým a bytia vo svete. Budem ich označovať troma menami, ktoré korešpondujú s troma rôznymi filozofickými smerovaniami. Sú to postavy vzbúrenca, slúžiaceho a skúšača, za ktorými rozpoznávame význam, aký dávajú požiadavke svetoobčianstva kynizmus, stoicizmus a napokon skepticizmus.

1. Diogenés zo Sinopy, nazývaný Kynik, si vraj ako prvý nárokoval označenie „svetoobčan“.¹¹ Kynické tvrdenie o svetoobčianstve vykresľuje individualistické stanovisko, ktoré môžeme charakterizovať ako radikálne apolitické v doslovnom význame tohto slova: Je to odmietanie akejkolvek podriadenosti štátnej moci a akejkolvek príslušnosti k obci. Vyhlásiť sa za občana sveta tu neznamená nárokovať si príslušnosť k svetu a ver- nosť celému ľudstvu. Znamená to byť absolútne bez väzieb a zbavený akéhokoľvek puta. Toto tvrdenie má tri aspekty. Diogenés na jednej strane odmieta svoje rodisko a svoju obec, odmieta ich ako to, prostredníctvom čoho by mohol byť definovaný, identifikovaný. Nepatrí nikomu, nepodlieha žiadnemu zákonu. Je to postoj vzbúrenca, ktorý sa vzpiera akémukoľvek vymedzeniu miesta pobytu, akejkolvek identifikácii. Diogenés preto aj tvrdí, že nemá nikde domov alebo že je doma všade. Nemá žiaden príbytok, kde by sa mohla zabývať pravda jeho bytia, iba ak súhrn všetkých miest sveta, ktoré by takisto mohli predstavovať vhodný príbytok, keďže nikto nepatrí len na určité konkrétne miesto. Je to situácia bezdomovstva, ktoré je však prijaté ako pravidlo života: nezakoreňovať sa, neusadiť sa, nezabývať sa, ale ostať vždy slobodný vo svojich

¹¹ Porov. ([10], 30; 307). O význame Diogenovej odpovede pozri [11].

presunoch, môcť vždy odkotúľať svoj sud ďalej alebo ho opustiť. Byť skôr migrantom než nomádom.¹² Utópia a deklarované odmietnutie domova, keď sú významy „všade“ a „nikde“ rovnocenné. Diogenés preto napokon tvrdí, že nemusí udržiavať prednostné vzťahy so svojimi blízkymi (rodina, spoluobčania...), a že teda nie je viazaný súvisiacimi povinnosťami. Diogenés nikomu nič nedlhuje. Hovorí o sebe, že je oslobodený od akejkoľvek zvláštnej povinnosti, keďže jeho povinnosť je kozmopolitická. Ak sa však obracia na všetkých, obracia sa ešte na niekoho konkrétneho? S fikciou sveta, v ktorom nikde znamená všade, sa spája ďalšia fikcia: predstava o univerzálnom spoločenstve, ktoré je vyhlasované spolu s vyhlásením rovnocennosti tvrdení „Patrím všetkým“ a „Nepatrím nikomu“.

V súvislosti s týmto posledným bodom nemôžeme nezdôrazniť, že táto rovnica vopred obracia tú, ktorú Rousseau prináša vo svojom diele *O spoločenskej zmluve* ako základ politického spoločenstva: „Odovzdať sa všetkým znamená neodovzdať sa nikomu“ ([15], I, 6. kapitola), čo znamená jednak neodovzdať sa nikomu konkrétnemu, jednak neodovzdať sa nikomu inému než sebe samému. Môžeme to pochopiť aj tak, že v Diogenovom duchu „patríť všetkým“ znamená „nepatríť nikomu“, vôbec nikomu; *a teda ani sebe samému*. Nepatríť sebe samému je takisto súčasťou postavy vzbúrenca, je to dezidentifikácia, výraz extrémnej singularizácie. Keďže nikde na svete nie je cudzincom, rozhodol sa Diogenés žiť všade ako cudzinec, stať sa cudzím akejkoľvek forme spoločenstva: rodine, mestu, obci a všetkým vrátane seba samého. Stať sa sám sebe cudzím alebo stať sa pre seba samého cudzincom: Byť pre seba samého nezákonným, stať sa nezákonným alebo stať sa sám v sebe nezákonným – také je azda kynické porozumenie svetoobčianstva. Lebo byť svetoobčanom, byť *kozmpolitickým* tu neodkazuje na nijakú *kozmpolis*, na nijaký kozmos, na nijaké usporiadanie sveta, na nijaký vyšší poriadok. Znamená to nebyť súčasťou ničoho; lepšie povedané, *nebyť súčasťou*, dokonca nebyť podriadený ani sebe samému, a teda nebyť ani pánom seba samého. Alebo nebyť v žiadnom zmysle slova subjektom. Kynické tvrdenie o občianstve sveta načrtáva asymptotickú figúru nevládnutia a neidentity, ktorú by sme mohli nazvať ne-identitou a ktorej korelátom by mohlo byť to, čo Fernando Pessoa prežíval ako skúsenosť heteronýmie (porov. [16], 189 – 210).

2. Stoicizmus ponúka opačnú figúru občianstva sveta. V očiach stoikov je totiž svet práve naopak veľkou obcou, *kozmpolis*, aj keď nemá žiadnu inštitucionálnu ani politickú realnosť, nie je svetoobcou ani štátom (por. [17] 13 – 25). Svetoobčianstvo tak označuje dvojité súbežné príslušnosť. Zatiaľ čo kynizmus odmieta akúkoľvek príslušnosť, ako aj

¹² Rozdiel medzi migrovaním a nomádstvom predstavuje zložitý problém. Porovnaj zaujímavé a problematické podnety Gilla Deleuza a Félixu Guattariho in: *Mille Plateaux*, § 12: *Rozprava o nomádstve* ([12], 471 a n.). Na tomto mieste iba poznamenáme, že *migrare* znamenalo „opustiť nejaké miesto, zmeniť miesto pobytu, odísť“, ako aj „zmeniť sa“ a „prekračovať“; pozri ([13], 2234). A éra „dekódovaných“ a všeobecných migrácií vytvorených deteritorializujúcim a reteritorializujúcim „strojom kapitalizmu“ – *L'Anti-Edipe*, kap. III ([14], 299 a n.) – v globalizovanom svete korešponduje, ako to môžeme

dnes vidieť, so štátnym prevzatím dozoru nad nomádstvom.

akúkoľvek podriadenosť, stoicizmus tvrdí, že jednak všetci patríme do toho istého sveta, a teda máme voči nemu povinnosti, jednak že všetci takisto patríme do rôznych špecifických spoločenstiev (rodina, priatelia, mesto, obec atď.), voči ktorým máme ďalšie povinnosti. Máme záväzok voči svetu a všetkým ostatným, no takisto, a možno v prvom rade, voči tým, ku ktorým patríme. Občanmi sveta totiž môžeme byť iba ako začlenení do tohto sveta špecifickými spôsobmi, ktoré nás identifikujú a rozlišujú. Ak je každý všade vo svete doma, je to preto, lebo na konkrétnom mieste disponuje svojim domovom. Takisto platí, že máme vykázané určité miesta, že sme včlenení do poriadkov, ktoré zaväzujú k zodpovednosti a povinnostiam: Treba si plniť svoju úlohu alebo svoje úlohy. Taká je postava slúžiaceho,¹³ ktorý plní svoje poslanie alebo svoje úlohy v zmysle Cicerovho diela *De officiis* (*O povinnostiach*).

Byť slúžiacim, plniť si svoje úlohy znamená hrať istú rolu. Svet je divadlo a v každej scéne musíme hrať isté úlohy. Každý je občanom sveta na spôsob roly, hry. Rolu treba spojiť s miestami, scénami, v ktorých sa vyskytuje. Kozmopolitický občan bude teda musieť zároveň hrať viacero rolí a neprestajne prechádzať z jednej do druhej. Znova sa teda ukazuje, že svetoobčianstvo vychádza z určitej dezidentifikácie, ale na základe iného, nie kynického pohybu. Je to pohyb sebasingularizácie prostredníctvom roly herca angažovaného v konkrétnosti, ktorá zdvojuje univerzálne a zatiaľ abstraktné začlenenie do *kozmpolis* ako takej. Vecou stoického *svetoobčana* je byť dobrým hercom svojej existencie, dobre hrať úlohu, ktorú si vyžaduje jeho akceptovaná príslušnosť k spoločenstvám a jeho podriadenosť moci. Tieto dve identifikácie, ktoré jedna druhú popierajú – občan sveta ako takého a občan určitých konkrétnych svetov –, sú prekročené singularizáciou herca v jeho rolách: byť občanom sveta znamená *hrať* svoju príslušnosť k špecifikám sveta, existovať na spôsob „nebyť ničím“ úplne, vďaka čomu občan nikdy nie je väzňom svojich spoločenstiev, ale vždy ho k nim a za ne nesie svetoobčianstvo.

Iste, je nepopierateľné, že táto dvojité, v skutočnosti mnohoraká politická podriadenosť špecifickým poriadkom, ktorých sme súčasťou, a veľkému poriadku sveta, ako aj táto dvojité a takisto mnohoraká príslušnosť k navzájom sa prekrývajúcim spoločenstvám identifikácie nevyhnutne spôsobujú rozpory medzi našimi povinnosťami. Tieto rozpory môžu byť nezvládnuteľné; v každom prípade sú neprekonateľné. Iba pragmatické striedanie rolí umožňuje jednotlivcovi prijať bez prílišného utrpenia povinnosti súkromnej osoby a zároveň povinnosti občana sveta, zvládnuť svoje záväzky voči jedným a zároveň si splniť povinnosti voči iným. Svetoobčianstvo v stoickom význame slova predpokladá nepretržitú ne-zhodu so sebou samým a akceptovanie etiky dvojakosti, ba mnohorakosti „Ja“ a tiež povinností, ktoré každé z týchto „Ja“ pre „nás“ predstavuje a ktoré nemusia byť zlučiteľné.

Hoci z protikladných dôvodov, stoické aj kynické poňatie svetoobčianstva vyžadujú, aby sme sa vzopreli logikám komunitárnych identifikácií a procesom určovania identít.

3. Tretiu podobu svetoobčianstva, ktorú nám zanechala filozofia, načrtáva v porovnaní so starovekým skepticizmom výraznejšie novoveký skepticizmus Montaigna

¹³ Francúzsky *officier*, v tomto kontexte „ten, ktorý si plní povinnosti“ (pozn. prekl.).

či Diderota. Skeptický postoj svojím spôsobom spája dve protikladné chápania, kynické a stoic- ké, keď ich stavia proti sebe: byť odštiepencom, vzbúrencom, a predsa hrať svoju rolu vo svete, teda byť slúžiacim. Učiť sa zbaviť totožnosti so sebou samým, vymaniť sa zo svojich príslušností, a predsa byť angažovaným aktérom, zaangažovaným doma aj inde. Zdanlivo protikladný postoj, ktorý si vyžaduje maskovanie a ktorý postupuje pragmaticky prostredníctvom pokusov. Tento postoj môžeme nazvať postojom skúšača s odkazom na Montaigna, ktorý skúša *seba samého* cez skúšky vo svete, a to na pozadí umierneného skepticizmu.

Ako vieme, Montaigne v súlade s antickou tradíciou, ktorej, pochopiteľne, nie je pôvodcom ([18], kap. XXVI, 76; 45), prevzal Diogenovu formuláciu a pripísal ju Sokratovi. Tak z nej urobil výraz prijateľného, umierneného kynizmu, výraz sokratizmu: vážna irónia nasmerovaná proti nevedomenej nevedomosti a takisto uvedomenej nevedomosti, týkajúcej sa sveta, ale aj seba samého, v úsilí o sebaopoznanie. Poznať seba samého je na jednej strane nekonečná úloha, ktorá si vyžaduje nikdy nepoľaviť v sebakúmaní, ale takisto nikdy neuveriť získanému poznaniu, nikdy nerozmyšľať o *Ja* ako o presne identifikovanom, ba ani ako o určiteľnom. Na druhej strane niet inej cesty, ako spoznať seba samého, okrem skúšania seba samých, skúšaním sa vo svete, čo znamená skúšať seba samých vo vzťahu k druhým. Najdôležitejší je tu teda antidogmatizmus: Kto môže povedať, kým alebo čím je alebo kým či čím je druhý? Kto pozná identity – svoju, identitu druhých, identitu rôznych stavov? Kto si môže nárokovať na to, že ich pozná a určuje? Táto voľba je zároveň praxou decentrovania seba samého, či skôr praxou ex-centrovania seba samého, je spôsobom, ako sa postaviť na miesto druhých bez toho, aby sme podľahli ilúzii, že toto miesto je skutočne prístupné, že ho možno skutočne zaujať. Skúšať seba samého je zároveň, a predovšetkým, spôsob, ako sa urobiť pre seba samého cudzím, ako sa zbaviť seba samého, alebo prinajmenšom tej svojej nenávidenej podoby, ktorá – ako vraví Pascal – sa považuje za celok a uzurpuje si práva, keď zo seba robí tyrana vo vzťahu k sebe samému i k ostatným ([19], 597 – 455; 197).

Byť občanom sveta znamená uznať, že nikto nemôže byť fixovaný na nejakú identitu, pretože vždy je nútený singularizovať sa nepredvídateľným spôsobom. Je to spôsob poznávania seba samého a druhých, vychádzajúc pritom z tejto odlišnosti seba samého od seba samého a od druhých, ktorá odkladá na neurčito konštitutovanie tohto vedenia. Nejednoznačné vedenie o identitách, ktoré samotné sú dočasné a prchavé, vždy vystavené možnosti popretia alebo transcendovania v singularizáciách, určených okolnosťami, a kto- rých neurčitost' vôbec nevyzýva rezignovať, ale naopak, načrtáva pragmatiku pokusov, vyzýva pracovať na aktívnej dezidentifikácii, aby sme mohli seba samých preskúšať v rôznych svetoch. Je to teda otázka zmeny šiat i zvykov, odevu i obyčajov, je to vec zamaskovania sa, pretože od svojich zvykov a obyčajov sa oslobodíme len tak, že sa prispôsobíme šatám a odevu iných „národov“. Montaigne sa o to pokúsi. Diderot to v *Dodatku* filozoficky odôvodňuje, keď hovorí o paradoxe herca, ktorý je zároveň paradoxom politického aktéra: ako almužník na Tahiti, ktorý si musí „vziať odev krajiny, do ktorej ide a ponechať si odev krajiny, v ktorej sa práve nachádza“ ([20], 129, 298). Ide teda o to, skúšať, vystaviť sa cudzím tahitským mravom, čo znamená uctiť si prejavenu pohostinnosť a byť verný všeobecnému zákonu prírody, hoci zároveň podliehame európskym mravom, ktoré si nás podriaďujú a odsudzujú nás na rozpory

náboženských, morálnych a občianskych poriadkov.

Tento príbeh je politicky poučný. Na pozadí toho, čo by sa mohlo javiť iba ako dvojtvárnosť a sklon ku kompromisom, sa črtá zároveň filozofický a kozmopolitický postoj, ktorý by sme mohli ilustrovať na scéne, o ktorej hovorí Diogenés Laertios v súvislosti s istým filozofom a ktorú rád pripomínal Diderot. Keď Dionysios vyzval Platóna, aby si obliekol purpurové rúcho, ten odmietol, lebo filozofovi neprislúži obliekať si ženské šaty. Aristippos z Kyrény, podľa Platóna alebo Stratóna „jediný, ktorý je schopný s ľahostajnosťou nosiť skvostné rúcho i handry“ ([21], 128; 130), si tieto šaty obliekol „nenútene a začal tancovať“, pričom vhodne poznamenal, že „rozumná duša sa nepokazí ani na Bakchovej slávnosti“ ([20], 132; 134). Boh Dionýzos, o ktorého oslavu tu išlo, je bohom zmätku identít, ktorý sa narodil dvakrát, je to boh vlastnej cudzosti, presahujúcej

rody. V Diderotových očiach Aristippos stelesňuje umenie stať sa cudzím pre seba samého, vyzliecť sa zo svojho „hávu“, umenie, ktoré definuje pragmatickú politiku, no aj určitú politickú etiku (por. [22]): byť verný nie svojim presvedčeniam, ale zásadám oslobodzujúceho spoluzitia; nie vernosť sociálnemu, morálnemu alebo náboženskému kódexu, ale politike emancipácie vo vzťahu k identitárnym alebo komunitárnym určeniam či politike singularizácie vzhľadom na sociálne a kultúrne identifikácie. Zo skúšača sa takto stáva svetoobčan, keďže akceptuje – alebo sa o to aspoň pokúša –, že sa stane cudzím pre seba samého, čo je podmienkou pohostinnosti, priznávanej tým, ktorých nazývame „cudzincami“. Skúšač cestuje, hoci nie je nevyhnutné, aby sa presúval. No ak sa presúva, tak o to viac platí, že so sebou nesmie vziať seba samého. Je teda svetoobčanom na základe neprestajne uplatňovanej politiky cudzinecva. „Svetoobčianskou“ teda môžeme nazvať po- litiku odchýlok, vychýľovania sa od stredu, ktorá je rozvíjaním intervalov medzi sebou a sebou a singularizovaním sa, pričom bojuje proti postupom identifikácie, určovania, po- vinných rolí, zároveň však akceptuje dané situácie. Ako naznačuje Diderot, ide o paratak- tickú logiku vzájomného prekrývania sa identít, ktoré vzájomne na seba spochybňujúco poukazujú, pričom sa však navzájom potrebujú.

Dimenzie vykorenenosti, prevzatia seba samého a cudzinecva, ktoré zdôraznila reflexia situácie migranta, vyhnanca a rozptýleného spoločenstva, sú pozitívne spracované

v rozličných verziách svetoobčianstva v podobe vzbúrenca, slúžiaceho a skúšača. Táto reflexia v konečnom dôsledku vyúsťuje do politiky zámerného cudzinecva, ktorá opisuje stratégiu odporu proti operáciám identifikovania a určovania, vykonávaným štátmi alebo policajnými aparátmi, resp. ich obchádzanie, a zároveň pragmatiku bytia vo svete vo forme akceptovaného seba vykorenenia a stierania hraníc. Ako leitmotív sa v samom srdci tohto pohybu vynára postava cudzinca, ktorá neprestajne narušuje zámenné rozdelenia (skloňovanie osobných zámen, ktoré rozdeľuje funkcie ja, a nielen funkcie gramatické) a usporiadania sveta (delenie území podľa vonkajších a vnútorných hraníc), pričom sa objavuje vždy tam, kde je prítomné úsilie držať ho v odstupe (varianty vylúčenia: zákaz vstupu, vysídlenie alebo marginalizovanie). Postava cudzinca je komplexná. Kozmopolitika je politikou cudzinca, a teda cudzosti, cudzineckosti, cudzinecva. Táto politika sa začína spolu s našim *Ja* a v nás samých.

III. Alien, stranger, foreigner. Úvaha o cudzincovi musí na tomto mieste uviesť do vzťahu dve otázky: Kto je cudzincom v kontexte globalizácie, ktorý utvára súčasný svet?; Aké sú podoby vylúčenia alebo vyhostenia, ktoré znáša ten, kto je stigmatizovaný ako cudzinec?

Jazyk napomáha objasneniu pojmu. Francúzske slovo pre cudzinca *étranger* pochádza z latinčiny a označuje neznámeho pochádzajúceho odinakial' (*alienus*, odvodené od *alius*), ktorý nepatrí k rodine ani ku krajine, ale je bytosťou prichádzajúcou zvonku (*extraneus*). Z antropologického hľadiska cudzinec predstavuje niekoho čudného,¹⁴ pretože je kultúrne a sociálne nezvyčajný. Je potenciálnym nepriateľom, pretože sa vymyká zákonu, vymaňuje sa zo všednosti a súboru jej povinností, je teda mimoriadny, a preto nevymedziteľný. Cudzinec môže byť uznaný ako *alter ego* iba pod podmienkou, že je identifikovaný, usúvzťažnený s inými príslušnosťami a vymedzeniami (rodina, klan, kmeň, národ, štát), než sú tie, ktoré charakterizujú skupinu jeho náprotivku, majú však rovnakú povahu. Nie je možné, aby pretrvával vo svojej jedinečnej výnimočnosti. Jeho cudzosť, ktorá je sama osebe nepochopiteľná a ktorá je neúnosná ako číra rozdielnosť, si vyžaduje komunitárne vymedzenie: Je potrebné, aby ten, kto nepatrí k nám, bol súčasťou nejakého nastoleného poriadku, ktorý sa podobá na ten náš a ktorý mu prepožičiava komunitárnu,

a teda i kultúrnu identitu, ako aj právny a politický štatút. Druhý sa vo svojej neasimilovateľnej rozdielnosti musí stať podobným na základe identifikovateľnej kultúrnej rozdielnosti, aby tak mohol konečne nadobudnúť postavenie, ktoré mu zaistí jeho právo-politické uznanie a to, že bude vyhlásený za spôsobilého stať sa súčasťou sveta.

Francúzština sa tejto pojmovej variácie nezhostuje tak dobre ako angličtina. Zatiaľ čo francúzske slovo pre cudzinca *étranger* označuje niečo cudzorodé a zároveň cudzieho občana, angličtina rozlišuje medzi *alien*, *foreigner* a *stranger*. Povedal by som, že *alien* sa musí stať *strangerom*, aby mohol neskôr nadobudnúť postavenie označované ako *foreigner*: Neznámy čudák sa musí stať známym cudzincom, ktorý je vo svojej odlišnosti kultúrne identifikovateľný, aby bol politicky uznaný v systéme ľudských práv. Ten, kto bol vo vzťahu k mravom alebo spoločenským normám *outsiderom*, je teraz niekým podobným, rovnako podlieha nejakej autorite a môže legitimizovať svoju príslušnosť i to, že niečomu podlieha. Takto sa „inde“, vymykajúce sa akejkolvek kontrole, mení na vymedzené „tu“: *Alien* sa mení na *alienus*, ktorý patrí k inému.¹⁵ Táto príslušnosť a toto vymedzenie robí z cudzinca subjekt, podliehajúceho,¹⁶ pretože je odcudzený, podriadený

¹⁴ Francúzsky *étranger* – cudzinec, *étrange* – čudný (pozn. prekl.).

¹⁵ Tento príbeh je písaný v latinskom jazyku: Z *alius* (inde) je odvodené *alienus* (iný), z ktorého vzniká *alienare* (urobiť iným, urobiť cudzím) a to vedie k francúzskemu *aliéner* v zmysle „postúpiť“ alebo „stratiť“ (nejaké právo), „urobiť nepriateľským“ (znenávidieť si niekoho) a v prenesenom význame „vzdať sa“ (svojej slobody). Alienácia, odcudzenie teda môže označovať jednak stratu slobody alebo vedomia seba samého, závislosť od niečoho vonkajšieho (hospodárske podmienky), jednak podriadenosť autorite (psychologickej, morálnej, náboženskej alebo politickej); pozri ([5], 83).

¹⁶ Francúzske *sujet* znamená, okrem iného, zároveň „subjekt“ a „podrobený“, „podliehajúci“ ...

zákonu, už nie je čímisi výnimočným mimo zákona. Keďže je podriadený spoločenskému a politickému poriadku, je rozpoznateľný ako súčasť istého celku. *Foreigner* je cudzincom s politickým rozmerom, ktorý civilizoval znepokojujúcu antropologickú čudnosť *aliena* a kultúrnu cudzosť *strangera*, a najmä úzkosť, ktorá sprevádza neznámo. Ako subjekt nejakej moci, to znamená štátu, a teda ako skutočný subjekt práv sa jeho cudzosť stáva na pozadí politickej podobnosti mysliteľnou a akceptovateľnou.

Pojem cudzinca sa teda vzťahuje na tri rôzne situácie. Buď ide o nemožnosť vzťahu k druhému v dôsledku absencie spoločného priestoru *medzi* ním (neznámy čudák) a nami (*alien*, mimozemšťan); alebo ide o neľahký vzťah v dôsledku odlišnosti medzi jeho a našou kultúrou – Simmel ju sociologicky opísal ako variovanie vzdialenosti a blízkosti¹⁷ – (*stranger*, nepochopiteľný); prípadne ide o politickú nevyhnutnosť tohto vzťahu, ktorá udržiava a zachováva oddelenosť a vzdialenosť, keď vytvára väzbu prostredníctvom nastolenia verejného priestoru pre dohodnuté konanie (*foreigner*, občan pochádzajúci odinakiaľ). Musíme preto rozlišovať medzi barbarom, neznámym čudákom, ktorý je pre svoju odlišnosť úplne iný; *strangerom*, cudzincom, ktorý je pre jeho kultúrnu odlišnosť problematický, a *foreignerom*, ktorého cudzosť je prekonaná prostredníctvom politického príbuzenstva, viazaného na postavenie občana.

V prvom prípade, ktorý vychádza z naturalizovania rozdielnosti, je cudzinec chápaný mimo akéhokoľvek vzťahu, mimo spoločenstva, ako vonkajší vzhľadom na spoločný priestor, ako barbar. Je vyvrhnutý do svojej inakosti, vnímaný vo svojej neasimilovateľnej cudzosti. Cudzosť, „hrozivý symbol faktu rozdielnosti ako takého“ (H. Arendt), označuje barbarstvo rozdielnosti, ktorá je *výlučne* prirodzenou rozdielnosťou mimo akejkoľvek spoločnej inštitúcie a ktorá nemôže byť včlenená do spoločenstva „jedných“ či „druhých“ v jednom svete, pretože nie je rozvinutá žiadna politika spoločného sveta, ktorá ju do seba začlenila. Cudzosť čirej rozdielnosti je mimo dosahu každého spôsobu života, uzavretá do bezobsažnej a neasimilovateľnej rozdielnosti. S tým, kto je stigmatizovaný ako „barbar“, nie je možný žiaden vzťah. V globalizovanej spoločnosti má absencia kultúrneho uznania a politického postavenia cudzinca za dôsledok sociálne a politické vytváranie „barbarov“, ktorí už neprišli odinakiaľ, nie sú to mimozemšťania, *aliens*, ale zrodila ich samotná globálna spoločnosť. Hannah Arendt už v roku 1948 cítila nebezpečenstvo, „že globálna, univerzálne riadená spoločnosť jedného dňa začne vytvárať barbarov, ktorí sa narodili v samom jej lone, a to preto, lebo vnútila miliónom ľudí životné podmienky, ktoré na rozdiel od toho, ako sa javia, sú v skutočnosti životnými podmienkami divochov“.¹⁸ Toto nebezpečenstvo je dnes bežným pravidlom, ktorému podliehajú migranti, vyhnanci, ľudia zbavení vlasti atď. a za ktoré v našich súčasných liberálnych spoločnostiach najviac platia nelegálni migranti.

V druhom prípade je cudzinec fixovaný v substanciálnej kultúrnej rozdielnosti. Jeho rozdielnosť má civilizačný obsah (systém hodnôt, správania, mravov atď.), viac alebo menej vzdialený od nášho, a ktorý je potom podľa odstupňovania smerujúceho k tomu, čo

(pozn. prekl.).

¹⁷ „Vzdialenosť vo vnútri vzťahu znamená, že blízky je vzdialený, ale sám fakt inakosti znamená, že vzdialený je blízky“ ([23], 53 – 54).

¹⁸ Je to posledná veta zväzku venovaného imperializmu v *Pôvode totalitarizmu* ([4], 607).

je lepšie, považovaný za únosný, prijateľný, zaujímavý, ba aj chcený. Z tohto hľadiska je náš vzťah k cudzincom založený buď na tolerancii s celou jej škálou správania, počnúc ignorovaním či pohrdaním cez ľahostajnosť až po blahosklonnosť, alebo na záujme a pozornosti, prípadne je silovým vzťahom. Z uvedených troch typov vzťahu – ľahostajnosť, medzikultúrny dialóg alebo vojna bohov – môže byť iba posledný na základe zmätenia žánrov omylom považovaný za politiku, ktorej čisto vojnový obsah však nikdy nebude ničím iným než takzvaným „stretom civilizácií“.

Naopak v treťom prípade politické uznanie cudzinca včleňuje vzťah k inému do poriadku medzinárodného a nadkultúrneho verejného práva, čím nastoľuje politickú väzbu medzi domorodým a cudzorodým obyvateľstvom s jej súborom povinností, potvrdených právnymi inštitúciami. Politické uznanie cudzinecstva je teda spôsobom akceptácie plurality ako konštitutívneho prvku politického ľudstva, keďže si ctí kultúrnu odlišnosť inakosti (*stranger*), politickú rovnosť občianstva (*foreigner*), ako aj dôstojnosť jednotlivých osôb, keďže sa vzbúrenecky vymykajú akémukoľvek vymedzeniu (*alien*). Bez plurality osôb, národov, kultúr, štátov, t. j. bez cudzosti cudzincov by politika nemala zmysel alebo by bola iba čistým výkonom nadvlády. No ako naznačila Arendt, politika stráca zmysel a je väčšinou iba policajnou biopolitikou aj vtedy, keď hospodárske a politické podmienky globalizovaného ľudstva začnú v jej lone produkovať zástupy barbarov, ktorí sú z nej okamžite vylúčení, ako je to v prípade migrantov v exile, rozptýlených po celom povrchu planéty práve preto, že celá planéta je hospodársky využívaná.

Politické uznanie cudzincov je teda relevantným kritériom politiky, vďaka ktorému môžeme oceniť kozmopolitickú dôstojnosť verejnej moci. Schopnosť určitého politického spoločenstva nadviazať čisto politický vzťah s „tými, ktorí k nám nepatria“, a to nielen ekonomicky v rámci jednotného trhu, nielen spoločensky, čo sa týka kultúrnych výmen, nielen diplomaticky v súvislosti s opatreniami prijímanými vo vzťahu k oficiálnym občanom iných štátov, ale aj ako schopnosť počúvať, chápať a prijímať blúdiacich a vyhnan- cov, nelegálnych prisťahovalcov, ľudí zbavených vlasti alebo práv, ktorí hľadajú útočisko na tomto území, práve táto schopnosť rozhoduje o kozmopolitickej orientácii spoločenstva smerom k spoločnému svetu – alebo naopak o jeho policajnom stiahnutí sa do prísne štátno-národnej identity.

Netreba však strácať zo zreteľa, že politické uznanie cudzinca v sebe zahŕňa dva protikladné aspekty. Hoci politická rekvalifikácia *strangera* na *foreignera* ako občana iného štátu prostredníctvom začlenenia do kultúrneho a spoločenského systému, zabezpečeného hrou inštitúcií a orgánov, „civilizuje“ jeho samého i vzťah, ktorý s ním má každý štát vytvoriť, poukazuje zároveň na svoju dvojznačnosť: Subjekt, ktorého práva majú byť rešpektované na základe medzinárodného práva, je subjektom práve za cenu podriadenia a odcudzenia vzhľadom na zákonné authority, ktoré chcú zmazať jeho pôvodnú cudzosť. „Dobrý“ cudzinec je podliehajúci cudzinec. A naopak ten, kto odmieta či sa vymyká po- stupom podriadenosti, kto vo vzťahu k nim „ostáva cudzí“, kto je vzbúrencom, a nie slúžiacim, je vypovedaný, je doslova na pranieri spoločnosti, vyňatý zo všednosti, ktorá by mu poskytla oprávnenie. Štáty dnes skutočne zachvacuje rozporuplné napätie vo vzťahu k týmto migračným prúdom, ktoré sa čoraz väčšmi vymykajú ich kontrole: Buď môžu cudzincov integrovať, asimilovať ich a nechať zmiznúť ich cudzosť,

alebo ich môžu odvrhnúť, ako keby alternatíva medzi začlenením a vyčlenením, asimilovaním alebo vypudením vyčerpávala všetky možnosti politiky vo vzťahu k nim. Ide pritom o dva spôsoby neuznania ich postavenia cudzinca, totiž zneuznanie požiadavky odstupu „národnej“ identity krajiny pôvodu a hostiteľskej krajiny, a zároveň zneuznanie úsilia singularizovať sa ako politický subjekt napriek tomuto odstupu či jeho prostredníctvom neho. V podstate platí, že kozmopolitické hľadisko, schopné cítiť si postavenie cudzinca, musí prijať dvojitý odstup občanov, ako ho prežíva migrant: odstup vzhľadom na rodnú krajinu, ktorú opustil, a odstup vzhľadom na novú krajinu, kde mu je dávané najavo, že si ju nemôže nárokovať. Toto dvojité komunitárne odpojenie je zároveň odstupom voči sebe samému: Deteritorializácia je formou dezidentifikácie, či už je prijatá, alebo znášaná. To však zďaleka neznamená, že táto dezidentifikácia by mala cudzinca pripraviť o občianske uznanie. Práve naopak, môže viesť k požiadavke novej a aktívnej podoby politickej subjektivizácie, ktorá sa nezakladá na štátnej príslušnosti, ale na občianskom zapojení a zodpovednosti. Je to lekcia kozmopolitického občianstva určená republikánom.

Tí, ktorí urobili to strašné rozhodnutie a opustili pôdu svojej prvotnej skúsenosti, svojich blízkych a samých seba, prerušili väzbu s predkami a jej odovzdávanie ďalším generáciám, tí, ktorí dali prednosť blúdeniu a jeho hrozbám, čelili tisícom nebezpečenstiev, zažili množstvo nepríjemných zážitkov, z ktorých tie najbolestivejšie väčšinu z nich nikam nedoviedli, a to v podmienkach, ktoré sa nijako nedajú porovnať s podmienkami niekdajších migrantov do Nového Sveta, práve tí sú pravdepodobne skutočnými „subjektmi“ modernej kozmopolitiky. Nemusíme vyrábať ich oslavné portréty ani ich dávať za príklad – už sama ich situácia ako migrantov a cudzincov vedie k spochybneniu zdedených kategórií politického myslenia – od postupov politickej subjektivizácie až po chápanie verejno-politického priestoru a spoločného sveta. Od politického významu, ktorý im pripíšeme, bude závisieť, či bude hospodárska globalizácia zároveň zjednocovaním sveta, a nie akozmizmom, ktorý by zo svetoobčianstva citlivo vnímajúceho cudzinecťvo rôznych spôsobov bytia sebou a bytia vo svete urobil definitívne niečo bezvýznamné.

LITERATÚRA

- [1] TASSIN, E.: L'Europe cosmopolitique et la citoyenneté du monde. In: *Raisons publiques*, november 2007.
- [2] TASSIN, E.: L'étranger et le citoyen: un enjeu politique. In: *Relations*, 720, okt./nov. 2007.
- [3] TASSIN, E.: Condition migrante et citoyenneté cosmopolitique: des manières d'être soi et d'être au monde. [online] In: *Dissensus* 1/2008, <http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=349>
- [4] ARENDT, H.: *Les Origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard 2002 (čes. preklad *Původ totalitarismu I – III*. Praha: OIKOYMENH 1996).
- [5] REY, A.: *Dictionnaire historique de la langue française* 1. Paris: Le Robert 2000.
- [6] GÉRARD, V.: *Critique de l'autarcie morale. Les conditions extérieures du rapport à soi*. [dizertačná práca]. Lille: Univerzita Lille III 2008.
- [7] MICHAUX, H.: *Plume et Lointain intérieur*. Paris: Gallimard 1963.
- [8] ARENDT, H.: *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy 1981.
- [9] RICŒUR, P.: *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil 1990.

- [10] DIOGENE LAERCE: *Vies et doctrines des philosophes illustres* 2. Paris: GF 1975 (slov. preklad DIOGENES LAERTIOS: *Životopisy slávných filozofov* I. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1954).
- [11] DOUAILLER, S.: Le cosmopolitisme cynique. In: Vincent, H. (ed.): *Citoyen du monde*. Paris: L'Harmattan 2003.
- [12] DELEUZE, G. – GUATTARI, F.: *Mille Plateaux*. Paris: Minuit 1980 (čes. preklad *Tisíc plošin*. Praha: Herrman & synové 2011).
- [13] REY, A.: *Dictionnaire historique de la langue française* 2. Paris: Le Robert 2000.
- [14] DELEUZE, G. – GUATTARI, F.: *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit 1972.
- [15] ROUSSEAU, J.-J.: *Du contrat social*. Paris: Flammarion 2001 (český preklad O spoločenské smlouvě. In: *Rozpravy*. Praha: Svoboda 1989, s. 215 – 288).
- [16] TASSIN, E.: L'Europe entre philosophie et politique. In: Poulain, J. – Vermeren, P. (eds.): *L'Identité philosophique européenne*. Paris: L'Harmattan 1993.
- [17] GÉRARD, V.: Etre citoyen du monde. In: *Tumultes* 24/2005, Dayan-Herzbrun, S. – Tassin, E. (eds.): *Citoyennetés cosmopolitiques*.
- [18] MONTAIGNE: Essais I. In: *Œuvres complètes*. Paris: Lafuma (slovenský preklad *Eseje*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2007).
- [19] PASCAL, B.: Pensées. In: *Œuvres complètes*. Paris: Lafuma (slovenský preklad *Myšlienky*. Bratislava: Chronos 1995).
- [20] DIDEROT, D.: *Supplément au Voyage de Bougainville et autres œuvres*. Paris: Presses Pocket 1992 (slov. preklad Dodatok k Bougainvillovmu cestopisu. In: *Filozofické dialógy a state*. Bratislava: Pravda 1984, s. 253 – 298).
- [21] DIOGENE LAERCE: *Vie, doctrines et sentences des hommes illustres* 1. Paris: GF 1975 (slovenský preklad DIOGENES LAERTIOS: *Životopisy slávných filozofov* I. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1954).
- [22] TASSIN, E.: Diderot ou le paradoxe du citoyen. Le vertueux, le courtisan et le comédien. In: *Carrefour* 2005, Ayoub-Boulaba, J. – Vernes, M.-P. (eds.): *La raison est-elle séditieuse? Philosophes et révolution*, p. 13 – 34.
- [23] SIMMEL, G.: Digressions sur l'étranger. In: *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Aubier 1984.

Z francúzskeho originálu *Condition migrante et citoyenneté cosmopolitique: des manières d'être soi et d'être au monde* preložil Andrej Záthurecký.