

Barbara A. Markiewicz

---

## Obywatel a globalizacja

DOI: 10.35757/CIV.2007.10.10

Dla czytelnika, któremu zdarzyło się przeżyć jakiś fragment swojego świadomego życia w okresie PRL-u, powyższy tytuł być może skojarzy się z popularną pod koniec lat siedemdziesiątych broszurą wydaną przez Niezależną Oficynę Wydawniczą, zatytułowaną *Obywatel a służba bezpieczeństwa*. Od razu chciałabym zatem stwierdzić, że jest to skojarzenie jak najbardziej prawidłowe i przez autorkę tekstu świadomie zaprojektowane. Nie zamierzam jednak udowodnić, iż globalizacja to inny (na przykład sieciowy) model totalitaryzmu, choć pojawiły się i takie koncepcje. Szczerze mówiąc, mój osobisty stosunek do globalizacji jest raczej neutralny – ani się jej nie obawiam, ani nie jestem jej entuzjastką. Kierując się zdrowym rozsądkiem, podejrzewam, iż nie osiągnęła ona jeszcze w rzeczywistości takich rozmiarów, o jakich piszą jej teoretycy, a i jej przebieg będzie pewnie wolniejszy oraz trochę inny niż prognozowany. Z zawodowego punktu widzenia interesuje mnie natomiast, w jakim stopniu wtargnięcie do dyskursu politycznego nowego słownika, związanego z opisem i prognozowaniem procesów globalizacyjnych, mogło wpłynąć na zmianę pozycji i znaczenia jednego z podstawowych jego pojęć, czyli pojęcia „obywatel”<sup>1</sup>. Ponieważ jednak tego rodzaju badania wymagają obszernego ma-

---

**Barbara A. Markiewicz** – profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

<sup>1</sup> Zdaniem zwolenników współczesnego kosmopolityzmu nowa forma demokracji, jakiej oczekują oni wraz z przejściem od demokracji w skali państwa narodowego do demokracji w skali globalnej, pociągnie za sobą zasadniczą zmianę słownika politycznego, ponieważ oznacza podobną rewolucję pojęciową jak ta, „która pozwoliła w osiemnastym wieku na przejście od demokracji bezpośredniej do przedstawicielskiej”. Ta rewolucja pojęciowa w szczególności ma dotyczyć pojęć wywodzących się z uniwersalnych praw przysługujących światowym obywatelom. Por. D. Archibugi: *Demos and Cosmopolis*, w: *idem* (red.): *Debating Cosmopolitics*, Verso

teriału porównawczego i dłuższego dystansu czasowego, chciałabym tutaj jedynie zasygnalizować pewne dające się już uchwycić tendencje i kierunki takich zmian. Z tego punktu widzenia najciekawszą propozycją nowego usytuowania pojęcia „obywatel” w kontekście globalizacji, wydaje mi się ujęcie go poprzez kategorię *kosmopolityzmu* oraz związanego z nią sporu między zwolennikami *pluralizmu* i *hegemonii*.

Zanim jednak przyjrzymy się temu nieco bliżej, warto, jak sądzę, zauważyć, iż zmiany związane ze znaczeniem pojęcia „obywatel”, które pojawiło się w Grecji wraz z samą polityką i stanowiło jej największe odkrycie, można uznać za najlepszy wskaźnik przeobrażeń, jakie dokonują się w obszarze politycznym w ogóle, jest ono bowiem na te zmiany najbardziej wrażliwe. Głównie dlatego, że stanowi warunek konieczny, podstawę, albo inaczej antropologiczne zaplecze obszaru politycznego. Wskazywał na to między innymi Manfred Riedel podkreślając, iż warunkiem koniecznym polityki, w jej greckim, oryginalnym sensie, była przede wszystkim „obywatelskość” człowieka: „to, że człowiek jest zdolny i potrafi żyć w równym stopniu jako *odpowiedzialny, równoprawny i wolny*”<sup>2</sup>. Jednak człowiek staje się obywatelem dopiero w pewnych określonych okolicznościach, kiedy potrafi z innymi tworzyć konkretną „wspólnotę polityczną” (*koinonia politike*). Tak więc z jednej strony w pojęciu tym zawiera się pewna **uniwersalna idea, wartość**, którą można określić jako „powołanie człowieka”, która związana jest również ze świadomym przekraczaniem jego naturalnego sposobu życia (sfery *oikos*); z drugiej idea ta jest zawsze powiązana z **empirycznymi, konkretnymi okolicznościami**, które warunkują jej realizację. Na tę podstawową ambiwalencję, stanowiącą istotę pojęcia „obywatel”, wskazał po raz pierwszy Arystoteles. Według niego, na poziomie „czystego pojęcia”, definiuje ono

---

London 2003, s. 263, a także D. Archibugi, D. Held: *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Polity Press, Cambridge 1995.

<sup>2</sup> Por. M. Riedel: *W poszukiwaniu „związku obywatelskiego”. Idea tego co polityczne i problem demokracji europejskiej*, w: B. Markiewicz (red.): *Obywatel – odrodzenie pojęcia*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993, s. 33.

zdolność do autonomii zarówno jednostki, jak i wspólnoty, jaką tworzą takie autonomiczne jednostki, czyli wspólnoty politycznej. W praktyce jednak, jak twierdzi Arystoteles, zakres tego pojęcia zależy od konkretnej formy takiej wspólnoty, czyli od jej ustroju (porządku etycznego i prawnego)<sup>3</sup>.

Badając historię pojęcia „obywatel”, bez trudu daje się zauważyć, iż jego transformacja dokonywała się przede wszystkim poprzez zmianę relacji między tymi dwoma podstawowymi elementami, wskazanymi po raz pierwszy przez Arystotelesa. W różnych okresach historycznych na pierwszy plan wysuwano jeden albo drugi, co przesądzało o sposobie, w jaki rozumiano samo pojęcie „obywatel”. W klasycznej Grecji dominował czynnik uniwersalny, powiązany z partycypacją polityczną, w starożytnym Rzymie, zwłaszcza pod koniec imperium, na pierwszy plan wysunięto element empiryczny, związany z miejscem zamieszkania i podległością prawną, czyniąc obywatelami wszystkich mieszkańców cesarstwa.

Tej konstytutywnej dla pojęcia „obywatel” ambiwalencji nie udało się usunąć nawet wtedy, gdy na płaszczyźnie teoretycznej, choć poprzez działania polityczne (rewolucje amerykańska i francuska), doszło do rozdzielenia praw człowieka i obywatela. Wydawało się, że uniwersalny wymiar pojęcia „obywatel” przejmą prawa człowieka, prawa polityczne zaś, gwarantowane przez określony (prawno-konstytucyjny) porządek państwowy, staną się domeną „praw obywatela”. Uważna lektura ostatniej redakcji takich praw, czyli na przykład *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*, dowodzi jednak, iż prawa obywatela są nadal ufundowane

---

<sup>3</sup> W porządku pojęciowym, jak pisze Arystoteles: „Kto [...] w pewnym państwie ma prawo uczestniczenia w zgromadzeniach i trybunałach, tego nazywamy obywatelem tego państwa (*polis*) – państwem zaś – krótko mówiąc – zwiemy ogół takich ludzi odpowiednio wielki, aby sobie mogli zapewnić wszystko, co do życia potrzebne, w wystarczającej mierze” (Arystoteles: *Polityka*, przekład L. Piotrowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 97). O tożsamości *polis* nie decydują jednak obywatele czy jego położenie, ale rodzaj powiązania obywateli z danym miejscem, którego prawnym wyrazem staje się ustrój, dlatego: „Jeśli państwo (*polis*) jest pewną wspólnotą obywateli w ramach ustroju, to jeśli ustrój się zmieni co do rodzaju i różnić się będzie od poprzedniego, również i państwo z konieczności nie będzie, jak się zdaje, tym samym [...]”, *ibidem*, s. 101.

na określonej wizji antropologicznej i aksjologicznej oraz że owa wizja nie w pełni pokrywa się z tą, do której odwołują się prawa człowieka. W czasach nowożytnych bowiem, kiedy centralną kategorią w słowniku politycznym staje się pojęcie „stan polityczny”, czyli państwo, uniwersalny wymiar pojęcia „obywatel” zostaje powiązany z ideą wolności, natomiast na poziomie empirycznym, państwowym, nabiera ono w coraz większym stopniu charakteru odgraniczenia i wykluczenia. Jak zauważył Ulrich K. Preuss: „Paradoksem państwowo-prawnej konstrukcji obywatelstwa jest to, że z jednej strony jako prawo do współuczestniczenia jest ono ekskluzywne, z drugiej natomiast może być pojęciowo ujęte tylko na ogólnoludzkiej podstawie prawnej, tj. na podstawie uniwersalistycznej [czyli przez odniesienie do pojęcia wolności – przyp. B.M.]”<sup>4</sup>.

O tym, jak bardzo pojęcie „obywatel” jest wrażliwe na zmianę okoliczności politycznych zaświadcza także ten epizod z historii tego pojęcia, z którym wiąże się wspomniana na początku broszurka zatytułowana *Obywatel a służba bezpieczeństwa*. Po pierwsze, pojęcie to uległo w okresie PRL-u zasadniczej degradacji w wymiarze politycznym. W istocie rzeczy stało się jedynie pustą formą, zwrotem określającym relację władzy i jej poddanych. Zwalczając „społeczeństwo klasowe”, państwowo-partyjna władza próbowała doprowadzić do zmiany relacji społecznych także poprzez zmianę obyczaju językowego. A więc oficjalnie odrzucono zwroty typu: Pan/Pani/Państwo. Wprowadzono natomiast dwa nowe: dla wewnętrznego kręgu władzy, czyli członków partii, był to zwrot „Towarzysz(ka)”, dla kręgu zewnętrznego (poddanych władzy) był to formalny tytuł „Obywatel(ka)”<sup>5</sup>.

O pozycji i znaczeniu obywatela w PRL może świadczyć również to, jakie miejsce przypadło mu w Konstytucji PRL, ostatecznie

---

<sup>4</sup> U.K. Preuss: *O teoretyczno-konstytucyjnym pojęciu obywatela we współczesnym społeczeństwie*, w: B. Markiewicz (red.): *Obywatel...*, s. 93–94.

<sup>5</sup> I chociaż powoływano się przy tej okazji na „postępową” tradycję rewolucji francuskiej, to jej praktyczne zastosowanie prowadziło do przeciwnych efektów. W okresie rewolucji francuskiej obywatelstwo (także sam zwrot) oznaczało szansę na polityczną partycypację „stanu trzeciego”, w okresie realnego socjalizmu stało się już tylko urzędniczą nomenklaturą.

przeredagowanej w 1976 roku. Rozdział zatytułowany *Podstawowe prawa i obowiązki obywatela* został zepchnięty na sam jej koniec (to ósmy rozdział, przy dziesięciu, jakie liczyła cała Konstytucja) i nie dotyczył także wcale praw politycznych. Zgodnie z nim obywatelowi przysługiwało głównie prawo zwracania się „do wszystkich organów państwa ze skargami i zażaleniami”. Przy czym konstytucyjnie zagwarantowano mu, że powinny one być rozpatrywane i załatwiane „szybko i sprawiedliwie”. Co więcej: „Winni przewleknięcia albo przejawiający bezduszny i biurokratyczny stosunek do odwołań, skarg i zażaleń obywateli pociągani będą do odpowiedzialności” (rozd. 8, art. 86). Jak z tego wynika, obywatel – wykluczony z obszaru politycznego, ten bowiem stanowił domenę „towarzyszy” – został sprowadzony głównie do roli petenta. Jako petent, obywatel PRL pozostawał z władzą „sam na sam” i właśnie w przełamaniu tej izolacji pomoc miała przypomniana tutaj broszura, która zresztą nosiła podtytuł *Poradnik życia społecznego w PRL*. Jej autorzy mieli świadomość, że społeczna i polityczna izolacja obywatela wpisana jest w logikę systemu realnego socjalizmu. Dlatego z rozbrajającą szczerością przyznawali we *Wstępie*, iż obywatel-petent w przypadku konfrontacji ze służbami bezpieczeństwa PRL i ich metodami nie ma w praktyce żadnej politycznej ochrony, dlatego: „Największą naszą siłą i najlepszą obroną jest wówczas zachowanie godności osobistej”. Pozbawione swojej politycznej treści pojęcie obywatela jako petenta stało się w istocie jednowymiarowe, ograniczone do mieszkańców obszaru Polski Ludowej, podlegających jej partyjno-biurokratycznemu aparatowi władzy<sup>6</sup>.

Przy uwzględnieniu diametralnie odmiennej sytuacji politycznej, w każdym razie jeśli chodzi o demokratyczne kraje zachodnie (do których, mimo przeróżnych meandrów politycznych, Polska się

---

<sup>6</sup> Nie bez znaczenia jest przy tym fakt, iż ta konstytutywna dla pojęcia „obywatel” ambiwalencja mogła się ujawnić dopiero z chwilą podpisania przez władze PRL *Aktu końcowego KBWE* (1975). To przez konfrontację uniwersalnych wartości deklarowanych na forum międzynarodowym, przypisanymi do praw obywatelskich z ich lokalnym, praktycznym ograniczeniem pojawiła się możliwość walki o przywrócenie politycznego (wspólnotowego) znaczenia pojęcia „obywatel”.

przecież zalicza), pozycja obywatela w okresie globalizacji wydaje się, oględnie rzecz ujmując, co najmniej równie problematyczna. Jak zauważa Jean Marie Guehenno: „Obywatele to teraz przede wszystkim konsumenci, rynkowi ciułacze, państwo to skromny dostawca usług”<sup>7</sup>. Pozycja polityczna obywatela zdaje się więc obecnie zagrożona nie tyle wskutek omnipotencji państwa, jak w okresie totalitaryzmu, ile w wyniku jego osłabienia. Odwołując się do terminologii z zakresu ekonomii, ten „nowy okres”, w którym żyjemy, określa Guehenno jako „polityczną dezintermediację”<sup>8</sup>. Oznacza to, że obywatele, sprowadzeni do roli konsumentów, pozostają z globalizacją „sam na sam”, ponieważ państwa, nie tworząc podstaw dla wspólnoty politycznej, są już niezdolne do tego, aby w tym procesie pośredniczyć. Każda jednostka, jak opisuje Guehenno, w każdej swojej roli pozostaje w bezpośrednim kontakcie z globalnością, „a struktury polityczne, które zakreślały jej horyzont, ulegają zniekształceniu, zakłóceniu w wyniku działalności wszelkiego rodzaju nowych aktorów ekonomicznych, przedsiębiorstw, organizacji pozarządowych, które rozdzierają na strzępy polityczną geografę, do jakiej ta jednostka przywykła”<sup>9</sup>. I, jak konkluduje nieco dramatycznie, globalizacja „czyni nas jakby sierotami”, gdyż żadnej wspólnoty nie dostajemy już w spadku, ale sami musimy ją zbudować: „i to przejście ze świata wspólnoty pamięci do świata wspólnot z wyboru jest ciężką do uniesienia wolnością, do której nie byliśmy dostatecznie przygotowani”<sup>10</sup>.

Wydaje się, że problem polega jednak nie tyle na odpowiednim przygotowaniu obywateli do tworzenia owych wspólnot nowego typu, czyli „wspólnot z wyboru”, ile przede wszystkim na tym, w jaki sposób zapewnić tego rodzaju wspólnotom charakter polityczny, tak aby stanowiły one podstawę tożsamości politycznej

---

<sup>7</sup> J.M. Guehenno: *Przyszłość wolności. Demokracja w globalizacji*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2001, s. 10.

<sup>8</sup> Ten termin finansowy oznacza, że instytucje bankowe, zamiast udzielać kredytu, ograniczają się do skontaktowania inwestora z pożyczkodawcą.

<sup>9</sup> J.M. Guehenno: *Przyszłość...*, s. 10.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 11.

obywateli. Sam Guehenno przyznaje, że nie wiadomo, jak będą one wyglądały, ponieważ owe wspólnoty z wyboru mają być bardziej niż dotychczasowe jednorodne, a równocześnie także bardziej izolowane<sup>11</sup>. Ich różnorodność sprawia, że w miejsce dawnej, jednej wspólnej *przestrzeni publicznej*, stanowiącej warunek debaty politycznej, pojawiają się nowe *przestrzenie publiczne*. To właśnie wielość owych przestrzeni publicznych budzi niepokój Guehenno. Tego rodzaju pluralizm, jego zdaniem, nie jest w stanie zapewnić stabilnego fundamentu takiej rzeczywistości politycznej, w której dałoby się pogodzić wolność współczesnych, czyli wolność obywateli/konsumentów globalizacji, z wolnością starożytnych, czyli z doświadczeniem wspólnoty politycznej, która dotąd, jak twierdzi Guehenno, była wyrazem wolności obywatelskiej. Podobnie jak wielu innych myślicieli zmagających się z problematyką politycznego wymiaru globalizacji, Guehenno dopuszcza do siebie i takie przypuszczenie, iż sytuacja, w której obywatel/konsument staje się członkiem efemerycznych wspólnot, a miejsce państwa zajmuje rynek, może oznaczać „koniec polityki” w jej klasycznym sensie. Jest on jednak zbyt optymistycznie nastawiony do samej globalizacji i przyszłości polityki, aby go zaakceptować. Dlatego, jak twierdzi: „polityka nie znikła, przesunęło się jedynie pole jej działania”. Oznacza to, według niego, przede wszystkim „nową geografie władzy i życia publicznego”, a także nagłą potrzebę odpowiedzi na pytanie: „Jak stworzyć obywateli globalizacji?”<sup>12</sup>.

Najpełniejszą próbę odpowiedzi na to pytanie odnaleźć dzisiaj można przede wszystkim wśród teoretyków i zwolenników kosmopolityzmu, który traktuję tutaj jako podstawową ideologię czasów globalizacji. Nieprzypadkowo jego zasadnicze tezy zostały sformułowane przez Ulricha Becka w formie *Manifestu kosmopolitycznego* (1998), który bezpośrednio nawiązuje do *Manifestu komunistyczne-*

---

<sup>11</sup> Te nowe wspólnoty, zdaniem Geuhenno, powstaną w wyniku demokracji bezpośredniej, która, dzięki postępowi technicznemu, zastąpi demokrację przedstawicielską, postrzeganą przezeń jako „zjawisko zanikające”. Mogą one jednak mieć tendencję do zamykania się w sobie, ucieczki w ksenofobię czy komunitaryzm.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 12.

go również poprzez sformułowanie hasła „Kosmopolici wszystkich państw łączcie się”<sup>13</sup>. Podkreślając – w celu obrony samej demokracji – konieczność przejścia od państw narodowych do „transnarodowej demokracji kosmopolitycznej”, Beck przywiązuje największą wagę do powstawania ponadnarodowych partii politycznych, które miałyby tworzyć, w miejsce państw narodowych, ramy dla politycznego działania obywateli w skali globalnej. Nie ukrywam, że dość niepokojący (i wcale nie tak nowy) wydaje mi się pomysł kształtowania aktywności obywatelskiej na wzór działalności partyjnej. Pomijając jednak zastrzeżenia, jakie budzi ten projekt Becka, można na jego przykładzie wskazać pewną zasadniczą tendencję związaną z próbą określenia na nowo znaczenia pojęcia „obywatel” poprzez kategorie kosmopolityzmu.

W dyskusjach na temat kosmopolityzmu przyjmuje się na ogół jako coś oczywistego przejście od klasycznego pojęcia „obywatel” do pojęcia „obywatel świata” (czyli kosmopolita), traktując to tylko jako jego rozszerzenie terytorialne. Wskazuje się tutaj zwykle na jego greckie pochodzenie, zgodnie z którym *kosmo-polites* wywodzi się od słowa *kosmos* – uporządkowany świat, wszechświat i *polites* – obywatel. Jak słusznie jednak wskazują historycy pojęć, w swej pierwotnej formie – czyli u cyników i stoików – słowo *kosmopolites* nie miało znaczenia politycznego, ale głównie filozoficzne i moralne. Stanowiło świadome odrzucenie *polis*, jako konkretnego miejsca i konkretnego porządku politycznego, na rzecz uniwersalnej przestrzeni i prawa naturalnego. Człowiek jako mieszkaniec wszechświata podlega jedynie władzy przenikającego świat logosu, którego zasady i prawa może poznawać na podstawie własnej racjonalności, a sama ta możliwość stanowi już zobowiązanie do tego, aby się do nich stosować i żyć zgodnie z nimi. Ze swej istoty pojęcie „kosmopolita” jest zatem apolityczne (podobnie zresztą jak kiedyś pojęcie „proletariusz”), czyli inaczej – nieobywatelskie. Zauważmy przy tym, iż zastąpienie klasycznego pojęcia

---

<sup>13</sup> U. Beck: *Manifest kosmopolityczny. Demokracja ponad podziałami*, przekład S. Sierakowski, „Krytyka Polityczna” 2002, nr 1, s. 159–163.



„obywatel” przez „kosmopolitę”, w znaczeniu „obywatel świata”, w sposób zasadniczy zmienia jego strukturę, o której była mowa na początku tego artykułu. Nie mamy już teraz do czynienia z napięciem wynikającym ze zderzenia porządku uniwersalnego („obywatelskość człowieka”) i konkretnego, empirycznego, ponieważ ten ostatni staje się, równie jak pierwszy, uniwersalny. Czy zwolennicy kosmopolityzmu tego chcą, czy nie, ich rozważania prowadzone w perspektywie globalizacji mają charakter planetarny, podstawą bowiem takiego porządku może być tylko Ziemia, rozumiana jako element systemu planetarnego. Tym samym pojęcie „obywatel” nabiera charakteru transcendentnego<sup>14</sup>, choć niektórzy wolą tutaj mówić o jego *wirtualności*.

Ten apolityczny (nieobywatelski) – czy, jak kto woli, wirtualny – charakter „obywatela czasów globalizacji” budzi niepokój także wśród uczestników dyskusji na temat globalizacji i kosmopolityzmu. Starają się oni w różny sposób przezwyciężyć tę aporię, czyli na nowo określić warunki aktywności politycznej obywatela w skali globalnej, powiązać globalizację z konkretnym porządkiem politycznym. Z tego punktu widzenia, wśród tych różnych opcji można wyróżnić dwie zasadnicze:

- kosmopolityzm hegemonistyczny
- kosmopolityzm pluralistyczny

Kosmopolityzm hegemonistyczny to koncepcja, zgodnie z którą globalizacja prowadzi do powstania jednego demokratycznego porządku politycznego, inaczej – do powstania państwa światowego, jak na przykład u Ulricha Becka. Charakteryzując ową „twardą” wersję kosmopolityzmu, Michael Walzer uznaje, iż wyraża ona stare marzenie o jednym czynniku politycznym: oświeconym despotie, cywilizującym imperium, komunistycznej awangardzie. Podobnie jednak jak i tamte marzenia jest ono, według niego, tylko złudzeniem. Ponieważ jest to marzenie o stworzeniu bardziej egalitarnego państwa: „jednym pociągnięciem pióra, jednym ak-

---

<sup>14</sup> Taki uniwersalny porządek w miejsce konkretnego porządku *civitas* pojawił się po raz pierwszy w koncepcji *Civitas Dei* św. Augustyna.

tem ustawodawczym, narzuconym przez jedno centrum – nadziei wiecznego pokoju, położenia na zawsze kresu konfliktom i przemoccy”<sup>15</sup>. Zauważmy jednak, że tylko taka wizja globalnej demokracji, globalnej federacji, jako ustroju planetarnego, pozwala utrzymać klasyczne, polityczne znaczenie pojęcia „obywatel”.

Ten drugi, pluralistyczny projekt kosmopolityzmu, który cieszy się dużym zainteresowaniem i zdobył sporą popularność, ma dzisiaj już wiele wariantów. Walzer pisze nawet o „trzecim stopniu globalnego pluralizmu”. Według niego odpowiada mu i gwarantuje go polityka zachowywania różnic, z gęstą siatką powiązań na różnych szczeblach: od organizacji międzynarodowych, rządowych, partyjnych, zawodowych, do obywatelskich i osobistych. Jak twierdzi: „trzeba stworzyć wiele możliwych centrów i coraz gęstsza sieć więzi społecznych ponad granicami państw. Trzeba budować na strukturach instytucjonalnych, już istniejących lub z wolna powstających, i wszystkie wzmacniać, nawet jeżeli ze sobą konkurują”<sup>16</sup>.

Chantal Mouffe, podsumowując najnowszą dyskusję na temat demokracji globalnej i kosmopolitycznego obywatelstwa, uznaje jednak, iż obydwa reprezentowane w niej nurty, o których wspominałam wyżej, mają charakter hegemonistyczny<sup>17</sup>. Obydwa traktuje ona bowiem jako rezultat upowszechnienia zachodniej interpretacji wartości demokratycznych oraz urzeczywistnienia zachodniego rozumienia praw człowieka. Według niej przyjmuje się w nich wspólne założenie, że „zachodnia forma życia jest najlepsza, i że postęp moralny wymaga wprowadzenia jej w skali całego świata”<sup>18</sup>. Prowadzi to, jak twierdzi, do usprawiedliwienia hegemonii Zachodu oraz narzucenia innym jego partykularnych wartości, które uznaje się za jedynie racjonalne i uprawnione. Krytykuje również towarzyszącą różnym wariantom liberalnego kosmopolityzmu koncep-

---

<sup>15</sup> Por. M. Walzer: *Spór o wojnę*, przekład Z. Zinserling, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2006.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>17</sup> Ch. Mouffe: *Jaki ład światowy: kosmopolityczny czy wielobiegunowy?*, przekład J. Maciejczyk (www.recyklingidei).

<sup>18</sup> *Ibidem*.

cję „rządzenia” (*governance*), mającego zastąpić słownik władzy, związany z rządem (*government*). Jej zdaniem centralną sprawą w globalnym rządzeniu jest negocjowanie między różnymi grupami, stowarzyszeniami, a nie aktywne „zaangażowanie obywateli, korzystających ze swoich demokratycznych praw dzięki agonistycznej konfrontacji sprzecznych projektów hegemonicznych”. A ponieważ, według niej, relacje władzy są konstytutywne dla tego, co społeczne, to „każdy porządek jest z konieczności porządkiem hegemonicznym”. Dlatego właśnie potrzebne są polityczne kanały do wyrażania sprzeciwu, oporu przeciw hegemonicznym porządkom: „Twierdzę, że najwyższy czas uznać pluralistyczny charakter świata i porzucić europocentryczny dogmat, według którego modernizacja może nastąpić jedynie przez westernizację”. Ponieważ zaś, jak uważa, celem polityki nie jest ustanowienie konsensu w sprawie jednego, jedyne go modelu, i ponieważ nie można „dążyć do porządku poza hegemonią czy poza suwerennością”, to, jak twierdzi w konkluzji autorka, trzeba „spluralizować suwerenność”, „spluralizować hegemonię”. Występując przeciw kosmopolityzmowi, sama opowiada się „na rzecz wielobiegunowego ładu światowego, uznającego różnorodność i pluralizm świata postrzeganego jako „wieloświat” (*pluriverse*) a nie „wszechświat” (*universe*)<sup>19</sup>.

W takiej konfrontacyjnej perspektywie, jaką za Carlem Schmittem wydaje się przyjmować autorka – czyli uznaniu polityki za sferę *polemiki*, a nie *konsensu*, walki, a nie dialogu – aktywność obywatela może się wyrażać jedynie w formie oporu, protestu, kontestacji. Jeśli jednak każdy porządek jest wyrazem hegemonii, to czym miałyby być ów „wieloświat” postulowany przez Chantal Mouffe? Czyżby Hobbesowskim „stanem naturalnym”? To ciekawa, choć dość niepokojąca koncepcja, ale ponownie prowadząca nas poza politykę, a więc także poza „obywatelskość człowieka”. Być może jest to także najgłębsza intencja autorki, bo choć o tym nie pisze, to przecież zarówno polityka, jak i koncepcja obywatel-

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

stwa są wartościami zachodnimi, europejskimi. Co więcej, warto przy tej okazji także przypomnieć, iż język hegemonii wcale nie jest językiem władzy. Samo to słowo wywodzi się od greckiego czasownika *hegestai*, oznaczającego „przewodzić”, ale także „prowadzić” (w sensie wskazywania kierunku, celu); stanowi także rdzeń słowa *egzegeza*, czyli sztuki wyjaśniania i objaśniania. A ponieważ w wymiarze politycznym przyszłość staje się za sprawą wspólnych ludzkich działań, te zaś skierowane są zawsze na coś, na jakiś cel, muszą być także w jakiś sposób określone i wyjaśnione. Tak więc polityczna hegemonia oznacza przede wszystkim przewodnictwo w sensie wytyczania dróg ku przyszłości. I sprawdza się tylko o tyle, o ile udaje się jej w miarę trafnie takie działania zaprojektować.

Mimo dużej wyobraźni i pomysłowości uczestników dyskusji na temat globalizacji, kosmopolityzmu i kosmopolitycznego obywatelstwa<sup>20</sup>, odnoszę jednak wrażenie, że nie dostrzegają oni spraw podstawowych, nie próbują zbadać warunków możliwości toczonego przez siebie dyskursu, w tym przede wszystkim jego słownika. Ze względów merytorycznych podzielałam pesymizm i zaniepokojenie, jakie w stosunku do pojęcia „obywatel” w kontekście globalizacji zgłosił już Ulrich K. Preuss<sup>21</sup>. I podobnie jak on, choć odwołując się do nieco innej argumentacji, uważam, że w tym kontekście pojęcie to jest „zasadą, która nie dorosła do obciążeń, jakim jest poddawana”. Jak starałam się pokazać, główną tendencją w transformacji znaczenia tego pojęcia, poprzez język dyskursu na temat globalizacji, jest tendencja do jego uniwersalizacji, co prowadzi do jego radykalnego odpolitycznienia. Skrajnym tego przykładem

---

<sup>20</sup> Oczywiście, w kontekście dyskusji dotyczącej globalizacji pojawiły się także inne pomysły na „bycie obywatelem globalnym”. Warto więc przypomnieć tutaj takie jak „obywatelstwo postnarodowe” (por. Y. Soysal: *Limits of Citizenship*, Chicago – London 1994) czy „obywatelstwo wielokulturowe” (por. W. Kymlicka: *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 1995).

<sup>21</sup> Por. U.K. Preuss: *O teoretyczno-konstytucyjnym...*. Podobnie David Chandler wskazuje, że kosmopolityczne prawa są fikcją, ponieważ pozostają poza kontrolą podmiotu tych praw: „nowe prawa kosmopolitycznych obywateli są chimera, ponieważ są to żądania moralne, nie zaś demokratyczne prawa, z których można by korzystać” (D. Chandler: *New Rights for Old? Cosmopolitan Citizenship and the Critique of State Sovereignty*, „Political Studies” 2003, nr 51, s. 332–349).

jest właśnie utożsamienie *obywatela (polites)* z *kosmopolitą*, czyli *a-polites*. Tym samym – stanowiąca niegdyś o istocie tego pojęcia – ambiwalencja przekształca się w wewnętrzną sprzeczność, która dyskwalifikuje jego wartość w obrębie dyskursu teoretycznego. Być może jest to sygnał, iż dyskusji na temat globalizacji nie da się prowadzić w języku polityki, który wyczerpał swoje możliwości definicyjne i porządkujące wraz z koncepcją stanu politycznego/państwa. Pojawia się bowiem zupełnie nowy podmiot – planeta-Ziemia, a jej antropologicznym wymiarem nie są już *obywatele*, tylko Ziemianie, mieszkańcy tej planety. Bez takiej zasadniczej, nowej translacji tej dyskusji będziemy mieli do czynienia nadal tylko ze zmianami kosmetycznymi jego zasadniczych kategorii i pojęć, z ich liftingiem. Nie ma jednak niczego gorszego niż nieudana operacja kosmetyczna, kiedy lifting, który miał być „podciągnięciem” i upiękśzeniem, staje się rozszerzeniem i oszpecceniem. Nie chciałabym, aby taki właśnie los spotkał pojęcie „obywatel”, do którego jestem szczególnie przywiązana.