

ARKADIUSZ BARUT

Uniwersytet Wrocławski

OBYWATELSTWO JAKO ZGŁASZANIE ROSZCZEŃ. DEKONSTRUKCJA IDEI W KONTEKŚCIE PYTANIA O MOŻLIWOŚĆ OBYWATELSTWA KOSMOPOLITYCZNEGO

**Citizenship as filing claims: Deconstructing the idea in the context
of cosmopolitan citizenship**

The article concerns the understanding of citizenship as the social practice of filing claims for the legal status of a citizen, which is increasingly more common in contemporary political and legal thought. This idea implies that the criteria for granting civil rights are separated from the will of members of the political community that guarantees these rights: until now citizenship was understood as an attitude of commitment to a specific political community or as a legal status ensuring membership in this community, based on clear criteria and enabling protection of private interests. The new concept of citizenship can be found particularly in post-structuralist Marxism, the liberalism of equality and the political thought of the so-called 'new social movements': feminism, environmentalism and the queer movement. These trends call for deep transformations in the understanding of basic political ideas, including the idea of civic rights and civic community. At present, the status of a citizen and the related rights cease to be based on a criterion other than filing civil rights claims by an individual or a group of individuals. This concept has been described by Engin Isin and Carl Stychin. In this way, by separating citizenship from the will of a specific political community and its legal order, and thus reducing it to the practice of filing claims, the content of the idea of citizenship, which so far enabled the development of political bonds and the protection of individual interests, disappears.

Keywords: citizenship, civic attitude, citizen, Engin Isin

W artykule tym analizuję rozumienie obywatelstwa jako praktyki społecznej polegającej na zgłaszaniu roszczeń do przyznania statusu prawnego obywatela. Idea ta implikuje oderwanie kryteriów posiadania praw obywatelskich od woli członków wspólnoty politycznej, która prawa te ma gwarantować. Odwołuję się do przedstawicieli trzech współczesnych nurtów myśli politycznej: marksizmu inspirowanego poststrukturalizmem (dalej określanego jako marksizm poststrukturalistyczny), za którego głównych przedstawicieli można uznać Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacques'a Rancière'a i Etienne'a Balibara; liberalizmu kojarzonego z Johnem Rawlsem, Ronaldem Dworkinem i Jürgenem Habermasem, wychodzącego z założenia, że dla ugruntowania wolności konieczne jest usunięcie nierówności politycznych i polityczno-kulturowych (dalej określanego jako liberalizm równości); wreszcie myśli politycznej tzw. „nowych ruchów społecznych”¹, takich jak feminizm, ekologizm i ruch *queer*. Wszystkie te koncepcje postulują głębokie przekształcenia rozumienia podstawowych idei politycznych, w tym idei praw obywatelskich i wspólnoty obywatelskiej. Na skutek tego przekształcenia posiadanie statusu obywatela i związanych z nim praw przestaje być oparte na kryterium innym niż sam akt zgłoszenia roszczenia do ich przyznania, co w pełni wyrażają koncepcje Engina Isina i Carla Stychina. W ten sposób przeformułowaniu podlega również idea demokracji. W niniejszym tekście zakładam, że wyżej wskazane nurty stawiają podobne pytania co do problemu kryterium posiadania praw obywatelskich. Odpowiedzi, których udzielają ich przedstawiciele, rozpatruję więc całościowo.

OBYWATELSTWO I PARADOKS DEMOKRACJI

Obywatelstwo i obywatelskość są pojęciami wieloznacznymi². Współcześnie w dyskusji dotyczącej obywatelstwa podstawowa wątpliwość dotyczy kwestii, czy jego kryterium jest status prawny posiadacza praw obywatelskich czy uczestnictwo w polityce³. Pierwsze

¹ O tym zjawisku w szczególności: C. Öffe, *Nowe ruchy społeczne. Przekraczanie granic polityki instytucjonalnej*, przeł. P. Karpowicz, w: *Władza i społeczeństwo*, red. J. Szczuparczyński, Warszawa 1995, s. 226–233.

² E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2005, s. 102.

³ W. Kymlicka, W. Norman, *Return of the Citizen. A Survey of Recent Work on Citizenship Theory*, „Ethics” 1994, nr 104 (2), s. 352. Przykładem rozróżnienia na obywatelstwo jako status prawny i obywatelskość jako postawę społeczną dokonane przez Edmunda Wnuk-Lipińskiego (E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia...*, s. 102–103) oraz typologia Briana Tur-

podejście konstituuje liberalny model obywatelstwa, drugie – republikański. W obu modelach obywatelstwo było jak dotąd wiązane z istnieniem państwa narodowego, czyli państwa, które претендуje do sprawowania suwerennej władzy na określonym terytorium nad ludnością należącą do jednego, różnie definiowanego (politycznie, kulturowo, etnicznie) narodu⁴. Obywatele mają w nim korzystać z równych praw i mieć równą możliwość uczestniczenia w polityce.

Rodzi się pytanie o kryterium uznania za obywatela, widoczne staje się napięcie między uniwersalistycznym a ekskluzywistycznym aspektem idei obywatelstwa. Akt fundacyjny idei praw człowieka, *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku wskazuje, że prawa człowieka są niezależne od uznania przez władzę polityczną i stanowią kryterium oceny działań jej przedstawicieli (preambuła), a ich realizacja ma być celem wspólnoty politycznej (art. II, XVI)⁵. Zarazem jednak ten sam akt deklaruje suwerenność narodu i wyprowadza prawo z woli powszechnej (art. VI). W ten sposób uniwersalne prawa człowieka zostają, przynajmniej pośrednio, zacieśnione do członków wspólnoty politycznej. Bycie podmiotem praw obywatelskich, czyli praw człowieka pewnego typu, zakłada, z jednej strony, uniwersalność ich treści (aspekt przedmiotowy), a z drugiej strony, ich ograniczenie do określonego kręgu podmiotów, czyli obywateli (aspekt

nera, oparta na rozróżnieniu na obywatelstwo pasywne – kwalifikację nadaną przez państwo i aktywne – uczestnictwo w grupach niepolitycznych (B. Turner, *Outline of a Theory of Citizenship...*, zwłaszcza s. 206–210). Podobnie John G.A. Pocock podkreśla różnicę między Arystotelesowskim pojmowaniem obywatelstwa jako rządzenia i bycia rządzonym, i w tym sensie wyzwolonym ze świata rzeczy, oraz formułą rzymską obywatelstwa jako statusu prawnego wyrażoną przez Gajusza (sfera prawa jako *personae*, *actiones* i *res*) i św. Pawła (J.G.A. Pocock, *The Ideal of Citizenship since Classical Times*, w: *Theorizing Citizenship*, ed. R. Beiner, 1995 s. 31–40). Ten drugi sposób definiowania obywatelstwa od czasów Locke’a oznacza status posiadacza praw podmiotowych (I. Bloemraad, A. Korteweg, G. Yurkadul, *Citizenship and Immigration: Multiculturalism, Assimilation, and Challenges to the Nation-State*, „Annual Review Sociology” 2008, nr 34, s. 15). Uszczegółowiając powyższą typologię, można stwierdzić, że wyróżnia się cztery typy rozumienia obywatelstwa: jako statusu prawnego (formalnoprawnej przynależności do danej wspólnoty politycznej), jako statusu posiadacza praw podmiotowych, jako partycypacji politycznej, wreszcie jako poczucia przynależności do wspólnoty (I. Bloemraad, A. Korteweg, G. Yurkadul, *Citizenship...*, s. 156). Takie rozróżnienie wprowadza m.in. Jürgen Habermas (J. Habermas, *Citizenship and National Identity*, w: *The Condition of Citizenship*, ed. B. van Steenbergen, London-Thousand Oaks-New Delhi 1994, s. 25).

⁴ O państwie narodowym w kontekście globalizacji zob. E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Kraków 2004, s. 145–167, 215–218. O historycznych formach państwa narodowego zob. J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993, s. 7–8.

⁵ We wszystkich aktach, w których wyartykułowano prawa człowieka wymieniane są one na pierwszym miejscu, przed prawami człowieka. M. Gawin, B. Markiewicz, A. Nogal, R. Wonicki, *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*, Warszawa 2016, s. 150–151.

podmiotowy). Dla tych, którzy powołują się na emancypacyjny potencjał praw człowieka, czyli przedstawicieli wyżej wskazanych nurtów ideowopolitycznych, powstaje więc trudność. Zauważają oni, że tradycyjne pojęcie obywatelstwa, tak samo jak tożsamości, oparte jest na idei granicy implikującej odmiennosć obywateli od tych, którzy nimi nie są, czyli na założeniu istnienia empirycznego kryterium posiadania praw obywatelskich (choćby miała być nim norma prawa przedmiotowego). Kryterium to hamuje postulowany proces ciągłego poszerzania kręgu ich podmiotów. Ma to, jak twierdzi autor z kręgu ruchu *queer*, konsekwencje w zakresie sposobu rozumienia praw obywatelskich i postawy obywatelskiej: idea obywatelstwa oparta jest na założeniu przynależności do określonej grupy, z czym wiąza się określone obowiązki, a w zamian za to posiada się pewne prawa⁶. Określoność kryteriów przynależności generować więc ma określoność sytuacji prawnej, a zatem jej statyczność. Seyla Benhabib wskazuje na podwójny paradoks demokracji: nie tylko napięcie między wolą ludu a prawami jednostki, ale również napięcie pomiędzy sprawowaniem demokratycznej władzy na danym terytorium i z istoty niedemokratycznym, ponieważ uprzednim określeniem, kto należy do ludu sprawującego władzę (będące innym aspektem tego samego problemu). Zgodnie ze stwierdzeniem Habermasa, nowoczesne państwo narodowe ma Janusowe oblicze⁷.

Oba te napięcia, w perspektywie prób rozwiązania paradoksu, okazują się ze sobą powiązane i służą wzajemnemu tłumaczeniu. Wyrażać ma je idea demosu, która współcześnie ma mieć jednak aspekt opresyjny – właśnie z woli powszechnej mają się wywodzić polityczno-prawne kryteria obywatelstwa. Jako rozwiązanie trudności wskazuje się oderwanie statusu podmiotu praw obywatelskich od bycia członkiem określonej wspólnoty politycznej, a wprowadzenie sytuacyjnego kryterium ich posiadania, co implikuje oderwanie kryteriów obywatelstwa od więzów z konkretną wspólnotą: przekroczenie paradoksu demokracji ma być możliwe dzięki posiadaniu praw nie związanych (przede wszystkim) z państwem narodowym. Zarazem „zniesienie” napięcia między ekskluzywnym i inkluzywnym aspektem obywatelstwa ma nastąpić poprzez uznanie obywatelstwa za status posiadacza praw podmiotowych artykułujących żądania instytucjo-

⁶ K. Plummer, *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*, Montreal 2003, s. 53–54, 65.

⁷ S. Benhabib, *The Philosophical Foundations of Cosmopolitan Norms*, w: *Another Cosmopolitanism*, ed. S. Benhabib, New York 2006, s. 32–36.

nalnego uznania postulatów uważanych dotąd za przejawy czysto prywatnych pragnień i preferencji. Następuje w ten sposób jurydykacja kategorii, która miała dotąd charakter polityczny: bezpośrednio – przy rozumieniu obywatelstwa jako aktywności politycznej lub pośrednio – przy jego rozumieniu jako statusu prawnego w określonej wspólnotie politycznej.

„UTOPIJNY” ASPEKT PRAW CZŁOWIEKA I OBYWATELA

Rozwiązaniu paradoksu demokracji służyć ma ujawnienie „uto-pijnego” aspektu idei praw człowieka, implikujący przekraczanie przyjętych sposobów ich rozumienia, w tym sposobu rozumienia praw do partycypacji politycznej. Zdaniem Costasa Douzinas prawa do partycypacji politycznej, jako prawa człowieka, mają w istocie charakter uniwersalny, ich początkiem było bowiem rozbitcie „ucieleśnionych” wspólnot przednowoczesnych. Są w ten sposób zawsze odniesione do „negatywnej uniwersalności”: idei wspólnoty politycznej, która jeszcze nie przyjęła postaci konkretnych instytucji⁸. Według Étienne’a Balibara nowożytna idea obywatelstwa, w odróżnieniu od koncepcji antycznych, średniowiecznych czy renesansowych opierać się ma na postulatcie uniwersalizacji prawa politycznych⁹. Według Benhabib paradoks demokracji: samozakreślanie granic przez wspólnotę obywatelską pozwala przekroczyć idea norm kosmopolitycznych, to jest norm, na które mogą powoływać się jednostki w przestrzeni przekraczającej ramy państwa narodowego, czyli praw człowieka. Koncepcja wolnego dyskursu (na gruncie której wypowiada się Benhabib), wprowadzając postulat uniwersalnego uzasadnienia norm, wymaga, by wierność określonej wspólnotie politycznej uzasadniać na gruncie uniwersalistycznej etyki. Skoro więc, zgodnie z postulatem tej koncepcji, każda norma winna być możliwa do uzasadnienia wobec każdego, kogo dotyczy, to pojawia się problem, jak uzasadnić normy określające zasięg wspólnoty politycznej, skoro one również dotyczą tych, których wyłączają¹⁰. Rozwiązaniem ma być uznanie podwójnego charakteru norm praw człowieka – ich zarówno moralnego, jak i prawno-politycznego charakteru. Między ich mo-

⁸ C. Douzinas, *The End of Human Rights*, Oxford 2002, s. 290–291.

⁹ É. Balibar, *Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equality*, „The South Atlantic Quarterly” 2004, t. 103, nr 2/3, s. 312.

¹⁰ S. Benhabib, *The Philosophical Foundations...*, s. 19.

ralnym a politycznym (w terminologii Heglowsko-Habermasowskiej – „etycznym”) rozumieniem powinna nastąpić mediacja. Te właśnie normy pozwalają na ciągłe przeformułowywanie kryteriów przynależności do wspólnoty obywatelskiej. Z tego punktu widzenia nie należy trzymać się dawnej wersji suwerenności terytorialnej ludu wstępnie określającego, kto do niego należy, lecz wciąż negocjować paradoks demokracji poprzez ciągłe próby odnalezienia właściwego wyrazu praw człowieka. To one właśnie, a nie rządy demosu, mają obecnie stanowić istotę demokracji¹¹.

Z tego względu rozumienie praw człowieka – uniwersalnych, a przecież paradoksalnie związanych z prawnie wyznaczonym członkostwem we wspólnocie politycznej winno uwzględniać zagrożenie wynikające z paradoksu demokracji i je przekraczać. Habermas, zaliczany przeze mnie do liberalizmu równości, postuluje uniwersalizację kryteriów przyznawania praw obywatelskich, uznając je za emanację zasady wzięcia pod uwagę zdania wszystkich zainteresowanych¹². Od imigrantów wolno, jego zdaniem, wymagać jedynie integracji politycznej, to jest uznania instytucji państwa demokratycznego, nie można natomiast oczekiwać żadnych form asymilacji kulturowej, to jest integracji z porządkiem „etyczno-politycznym” konkretnej wspólnoty narodowej. Integracja na pierwszym jedynie poziomie w sposób nieuchronny, a przez to uprawniony będzie prowadzić do przeformułowania rozumienia instytucji politycznych i prawnych¹³. Na gruncie marksizmu poststrukturalistycznego prawa obywatelskie wyraźnie już jawią się jako prawa do poszerzania granic wspólnoty politycznej. Według Balibara właśnie w napięciu między uniwersalizmem a partykularnością kryje się – dzięki możliwości jego ujawnienia – ich potencjał rozwojowy. W tej perspektywie obywatelstwo to lokalny wyraz uniwersalizmu. Jak uważa Balibar, znaczenie słynnej idei Hannah Arendt – „prawa do posiadania praw” – nie polega tylko na tym, że wskazuje ono na kontekstualny, historyczny charakter praw człowieka, łączący je z działaniem politycznym. Istotniejsze, według niego, jest ujawnienie, że istotę bytowania politycznego stanowi zaprzeczenie określoności wspólnoty politycznej (z tego względu jej wyraz stanowi obywatelskie nieposłuszeństwo). Intuicję tę najpełniej odzwierciedlać ma właściwe rozumiana idea człowieka – posiadająca aspekt intensywny: krytyczny wobec zastanych insty-

¹¹ *Ibidem*, s. 35–37.

¹² J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 230.

¹³ *Ibidem*, s. 226–228.

tucji społecznych, oraz ekstensywny, uniwersalistyczny – implikująca postulat, by równe prawa były rozciągnięte na grupy dotąd marginalizowane¹⁴. Według Rancière'a „prawa człowieka to prawa tych, którzy nie mają praw, jakie im przysługują i którzy mają prawa, które im nie przysługują”¹⁵. Pierwsze założenie uzasadnia odwołanie się, w sytuacji opresji, do praw człowieka zapisanych w aktach prawa przedmiotowego, drugie wskazuje na możliwość ciągłego przekraczania uznanych sposobów rozumienia praw człowieka i ich podmiotowego zasięgu¹⁶. Nawet jeśli idea różnicy między obywatelami i nieobywatelami i granicy wspólnoty obywatelskiej jest konieczna dla istnienia społeczeństwa politycznego, to winna być to granica płynna i ruchoma, tak aby w ten sposób znaleźli uznanie również ci, którzy nie chcą być (tradycyjnie pojętymi) obywatelami¹⁷.

IDEA OBYWATELSTWA KOSMOPOLITYCZNEGO JAKO WYRAZ PARADOKSU DEMOKRACJI

Prawa człowieka, czyli normy odrywające się od uznania przez państwo narodowe, rodzą pytanie o możliwość obywatelstwa kosmopolitycznego. W centrum zagadnienia kosmopolityzmu znajduje się obecnie problem obywatelstwa, implikujący pytanie o możliwość partycypacji politycznej na poziomie globalnym i korzystania w tej przestrzeni z praw obywatelskich¹⁸. Użyteczne jest stosowane przez Jacka Raciborskiego wyróżnienie trzech perspektyw rozumienia obywatelstwa kosmopolitycznego: prawnej – gdzie nacisk kładzie się na prawa, z jakich jednostki będą mogły korzystać dzięki powstaniu federacji światowej, pluralistycznej – koncentrującej się na niepaństwowych formach współpracy międzynarodowej i powstawaniu światowego społeczeństwa obywatelskiego oraz ponadnarodowej, w której jako kluczowe jawi się oderwanie statusu obywatela od

¹⁴ É. Balibar, *(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah's Arendt's Practical Philosophy*, „Social Research” 2007, t. 74, nr 3, s. 730–731.

¹⁵ J. Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008, s. 128.

¹⁶ *Ibidem*, s. 129.

¹⁷ K. Plummer, *Intimate...*, s. 55–56.

¹⁸ M. Foessel, *Être citoyen du monde : horizon ou abîme du politique?* laviedesidees.fr, odczyt: 30 października 2015 r., bez nr stron. Według Benhabib kosmopolityzm jest rozumiany bądź jako postawa etyczna, bądź jako pewien aspekt ludzkiej kondycji (świadomościowe przekroczenie lokalności), bądź jako filozofia polityki i prawa przyjmująca istnienie norm prawnych o charakterze uniwersalnym. S. Benhabib, *The Philosophical Foundations...*, s. 17–18.

przynależności narodowej i pochodzenia, a powiązanie jej z miejscem zamieszkania¹⁹.

Jeśli przyjąć pierwszą perspektywę jako zasadny jawi się argument, że uznanie państwa narodowego za główną przestrzeń partycypacji politycznej prowadzi do zapoznania okoliczności, iż obecnie na życie jednostek oddziałują zjawiska przekraczające ramy państwa narodowego, a zatem jednostka winna mieć na nie demokratyczny wpływ²⁰. Instytucje prawne i polityczne państwa narodowego próbuje się więc przenosić na płaszczyznę ponadnarodową: David Held i Daniele Archibugi formułują modele demokracji kosmopolitycznej²¹.

W perspektywie pluralistycznej stawia się tezę, że skoro współczesna jednostka związana jest z różnymi wspólnotami – narodową, ale też ponadnarodową, międzynarodową czy lokalną – należy przyjmować pluralistyczną koncepcję obywatelstwa, a więc nie ma ono jednego, uprzywilejowanego *locus*²². Ürich Beck stwierdza, że właśnie zwiększanie się wśród obywateli państw narodowych świadomości „ryzyka” o zasięgu ponadpaństwowym „otwiera” ich granice, generując „realizm kosmopolityczny”²³.

Perspektywa ponadnarodowa jawi się jako szczególnie istotna dla niniejszych rozważań. Habermas, wychodząc z niej, konstatuje, że jeśli republikański model obywatelstwa ma oznaczać więzy z konkretną wspólnotą etniczną, to jest on obecnie nierealistyczny, formułuje więc wyżej wskazaną koncepcję patriotyzmu konstytucyjnego²⁴. Przykładem dekonstrukcji powszechnie dotąd przyjmowanych kryteriów obywatelstwa jest postulat uznania za jego warunek domicylu,

¹⁹ J. Raciborski, *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*, Warszawa 2011, s. 230–232.

²⁰ L. Bosniak, *Citizenships Denationalized (The State of Citizenship Symposium)*, „Indiana Journal of Global Legal Studies” 2000, t. 7, z. 2, 504–505.

²¹ D. Held, *Modele demokracji*, przeł. W. Nowicki, Kraków 2010, s. 391–400; D. Archibugi, D. Held, *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Oxford, 1995; D. Held, *Cosmopolitanism: Globalisation Tamed?* „Review of International Studies” 2003, nr 29; D. Archibugi, *Demos and Cosmopolis*, „New Left Review” 2002, nr 13.

²² L. Bosniak, *Citizenship...*, s. 505–507. Analizuje się ponadto nowe „poziomy” obywatelstwa mające przełamywać opozycję obywatelstwo narodowe – obywatelstwo kosmopolityczne, np. obywatelstwo miejskie. M. Varsanyi, *Interrogating Urban Citizenship vis à vis Undocumented Migration*, „Citizenship Studies” 2006, t. 10, nr 2, s. 229–249. Richard Falk kreśli z kolei obraz wspólnoty kulturowej międzynarodowych menedżerów. R. Falk, *The Making of Global Citizenship*, w: *The Condition of Citizenship*, s. 127–140.

²³ U. Beck *The Cosmopolitan State. Towards a Realistic Utopia*, www.eurozine.com [dostęp: 16 lipca 2016].

²⁴ J. Habermas, *Citizenship and National Identity* w: *The Condition of Citizenship*, s. 26–32; *idem*, *Faktyczność i obowiązki. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, przeł. A. Romaniuk i R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 549–557.

a nie przynależności do wspólnoty politycznej państwa narodowego, Linda Bosniak posługuje się w tym celu (odwołując się do Michaela Walzera) pojęciem „etycznej terytorialności” jako uzasadnienia praw wszystkich osób obecnych na terytorium państwa narodowego²⁵. Nie ma to implikować jedynie równego prawa do świadczeń społecznych, ale również możliwość budowy heterogenicznej tożsamości obywatelskiej poprzez uznanie przynależności jednostek do różnych wspólnot²⁶. Pojawia się pytanie o stopień inkluzywności takiej „wspólnoty obywatelskiej”. Jedną ze sformułowanych odpowiedzi jest przedmiotem rozważań w dalszych rozdziałach. Należy przy tym podkreślić we wszystkich trzech perspektywach następuje rozerwanie związku między statusem posiadacza praw obywatelskich a państwem narodowym: możliwość obywatelstwa światowego wyprowadza się właśnie ze statusu podmiotu praw człowieka. Konstatuje się pojawienie się nowego, „postnarodowego” rodzaju obywatelstwa wynikającego z posiadania praw mimo braku (pełnej) przynależności do wspólnoty politycznej (imigranci), a także posiadania praw gwarantowanych przez organizmy ponadnarodowe (mieszkańcy Unii Europejskiej). W przemianach tych podstawową rolę odgrywać mają prawa człowieka, zarówno jako ideologia, jak i instrument prawny²⁷.

Rodzi się jednak wątpliwość, czy obywatelstwo kosmopolityczne jest w ogóle możliwe – czy na poziomie ponadnarodowym mogą pojawić się więzy lojalności politycznej uznawane za konieczne, przynajmniej na gruncie republikańskiej tradycji rozumienia obywatelstwa oraz czy istnienie państwa narodowego nie jest, zwłaszcza w perspektywie koncepcji liberalnej, warunkiem ochrony praw indywidualnych, składających się na status prawny obywatela? Na gruncie liberalizmu sformułowano tezę, że warunkiem obywatelstwa jako statusu posiadacza praw podmiotowych jest państwo narodowe, stąd pojęcie liberalnego „nacjonalizmu”²⁸. Podnosi się, kosmopolityzm ma

²⁵ L. Bosniak, *Being Here: Ethical Territoriality and the Rights of Immigrants*, „Theoretical Inquiries in Law” 2007, nr 8, s. 392–393.

²⁶ Habermas już w tekście opublikowanym w 1994 r. stwierdzał, że jeśli chodzi o możliwości obywatelstwa europejskiego, to nowe (potencjalnie), niepokojące zjawiska, jak imigracja, rodzące społeczne napięcia, mogą zostać przełożone na wolną dyskusję i zwiększyć ogólnoeuropejski poziom aktywności obywatelskiej, przenosząc ją na nowy poziom. J. Habermas, *Citizenship and National Identity*, w: *The Condition of Citizenship* s. 33.

²⁷ L. Bosniak, *Citizenship...*, s. 505–507. O pojawieniu się obywatelstwa ponadnarodowego w UE możliwego dzięki rozwojowi idei praw człowieka np. Y. Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago–London 1994.

²⁸ I. Bloemraad, A. Korteweg, G. Yurkadul, *Citizenship...*, s. 164, por. R. Wonicki, *Bezdroża sprawiedliwości. Rozważania o liberalnych teoriach sprawiedliwości ponadnarodowej*, Warszawa 2017, s. 91–96. Ma to być, jak zastrzegają jego przedstawiciele, nurt prezentują-

z polityką relację ambiwalentną – jako ideał, punkt dojścia, ale zarazem jako ewentualny porządek władzy, przeciwko któremu mogą być skierowane prawa obywatelskie. Był dotąd uważany za zaprzeczenie polityki, i to nie tylko przez tradycjonalistów, ale też np. przez Jeana J. Rousseau, wskazującego, że ludzkość nie może być wspólnotą polityczną, to jest umożliwiać identyfikację z nią obywateli, a praw obywatelskich nie sposób wywieść z praw uniwersalnych czy też powszechnego uczucia sympatii do ludzkości²⁹. Artykułuje się obawy zarówno dotyczące stanu świadomości społecznej i rodzaju relacji społecznych, od istnienia których ma zależeć możliwość wykonywania i ochrony praw obywatelskich, jak i sposobu działania instytucji politycznych i prawnych mających funkcjonować na poziomie światowym. Jak twierdzi Brian Turner, nie istnieje aparatura pojęciowa dla wyrażenia globalnego poczucia przynależności, w tym kontekście idea przynależności narodowej przeniesiona na płaszczyznę światową jawi się jako anachroniczna³⁰. Dla politycznego charakteru danej więzi społecznej wymagane jest minimum wzajemności (udzielanie pomocy i oczekiwanie na nią), z tego względu dla bycia obywatelem świata nie wystarczy kierowanie się kosmopolityzmem jako ideałem³¹. Fragmentacja kulturowa ma bowiem utrudniać konsolidację demokracji, to uwidacznia się na poziomie państwa narodowego, ma być tym bardziej groźne na poziomie federacji światowej³². Sceptycy wskazują też, że prawa człowieka na płaszczyźnie ponadnarodowej wciąż nie posiadają realnej ochrony i zależą od uznania przez poszczególne państwa, stanowią więc raczej postulaty moralności politycznej niż instytucje prawne. Stąd stwierdzenie, że państwo liberalne, chroniące prawa podmiotowe może istnieć tylko na poziomie narodowym³³. Krytycy idei kosmopolitycznego obywatelstwa wskazu-

cy polityczną i inkluzyjną ideę obywatelstwa. L. Bosniak, *Citizenship...*, s. 498–500 i wskazana tam literatura.

²⁹ M. Foessel, *Être citoyen...* O tradycji rozumienia kosmopolityzmu jako postawy etycznej, a nie kwalifikacji politycznej czy prawnej zob. B. Markiewicz, *Obywatel a globalizacja*, „Civitas. Studia z filozofii polityki” 2007, nr 10, s. 191–203.

³⁰ B. Turner, *Outline...*, s. 212. Jak zauważa Edmund Wnuk-Lipiński, wciąż też nie sposób mówić o światowej opinii publicznej, zob. również jego typologię argumentów krytycznych wobec idei demokracji światowej. E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia...*, s. 152–157.

³¹ D. Miller, *The Idea of Global Citizenship*, https://www.nuffield.ox.ac.uk/politics/papers/2011/David%20Miller_working%20paper%202011_02.pdf s. 12–15 [dostęp: 19 lipca 2016].

³² E. Wnuk-Lipiński *Socjologia...*, s. 154.

³³ Taki pogląd można przypisać np. Gertrudzie Himmelfarb, *The Illusions of Cosmopolitanism*, w: *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. M. Nussbaum, 1996, s. 72–77. Na znaczenie państwa narodowego w perspektywie problemu obywatelstwa zwraca uwagę J. Raciborski, *Obywatelstwo...*, s. 253–256. O wątpliwościach dotyczących realnej

ją, że właśnie państwo narodowe chroni prawa człowieka – choćby przed międzynarodowym kapitałem³⁴. Wyrażana jest również obawa przed uniemożliwieniem przez globalizację efektywnej ochrony praw mniejszości kulturowych³⁵. Niektórzy w globalizmie widzą zmierzch idei obywatelstwa jako statusu posiadacza praw, który jest dla nich nierozzerwalnie związany z państwem narodowym i rozróżnieniem na obywateli i nie-obywateli³⁶.

PRZENIESIENIE PROBLEMU NA PŁASZCZYZNĘ WALKI POLITYCZNEJ

Odpowiadając na obawy, czy możliwa jest partycypacja obywatelska na poziomie ponadnarodowym, wskazuje się, że należy przenieść uwagę z cech wspólnoty politycznej na relację jednostka – wspólnota. Obywatelstwo nie ma być stanem obiektywnym, przymiotem pojawiającym w określonych warunkach politycznych czy prawnych, lecz procesem. Podnosi się argument, że sposób definiowania obywatelstwa ponadnarodowego nie może wynikać po prostu z rozważenia, czy na szczeblu ponadnarodowym mogą się pojawić cechy państwa narodowego. Zwraca się uwagę na „transgresyjny” charakter idei obywatelstwa kosmopolitycznego³⁷. U teoretyków ponowoczesnego obywatelstwa występują wahania co do roli dyskursu prawnego w budowie wspólnoty obywatelskiej przekraczającej narodową lokalność. Chantal Mouffe, w polemice m.in. z „jurydyczną” koncepcją Jürgena Habermasa oraz koncepcją demokracji kosmopolitycznej Davida Helda i Daniela Archibugi krytykuje ideę państwa ponadnarodowego, o ile miałoby być ono postrzegane na wzór państwa narodowego jako wspólnota posiadaczy praw. Dlatego sprzeciwia się uznawaniu prawa przedmiotowego oraz praw człowieka za podstawowe czynniki kształ-

ochrony praw obywatelskich na poziomie globalnym por. Ch. Mouffe, *Polityczność*, przeł. J. Erbel, Warszawa 2008, s. 118–119.

³⁴ I. Bloemraad, A. Korteweg, G. Yurkadul, *Citizenship...*, s. 166.

³⁵ D. Miller, *On Nationality*, Oxford 1995, s. 186–187.

³⁶ Np. D. Jacobsen, *Rights across Borders: Immigration and the Decline of Citizenship*, Baltimore 1996.

³⁷ Np. u R. Falka kosmopolityzm przybiera postać zamierzenie „utopijną”, przekraczającą rzeczywistość zastaną. R. Falk, *The Making of Global Citizenship*, w: *The Condition...*, s. 140. Według Becka i Grande kosmopolityzm w swym typie idealnym jest sposobem interpretacji pewnej postawy wobec odmienności, a mianowicie jej uznania za nieredukowalną i konstytutywną, co implikuje wyrzeczenie się zarówno opresywnego uniwersalizmu, jak i postmodernistycznego, politycznie i etycznie wycofanego postmodernizmu. U. Beck, E. Grande, *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka w drugiej nowoczesności*, przeł. A. Ochocki, Warszawa 2009, s. 40–48.

towania ładu globalnego: wynikać ma stąd przewaga uzasadnienia „moralnego”, a w rzeczywistości prawnego, nad uzasadnieniem politycznym, czyli demokratyczną praktyką. Dyskurs prawny nabiera w ten sposób, zdaniem Mouffe, charakteru dominującego, ugruntowując niejawną europocentryczną hegemonię demokratyczno-liberalną. Skoro prawa człowieka są na poziomie ponadnarodowym niemożliwe do realizacji przez samą jednostkę, uzasadniają istnienie organizacji deklarujących ich obronę. W ten sposób nad demokratycznymi państwami zyskują przewagę ponadnarodowe grupy nacisku, a także państwa, uzurpujące sobie prawo do arbitralnego decydowania, które państwo jest demokratyczne³⁸. Waga tych problemów ma jednak słabnąć, gdy prawa obywatelskie uznane zostają za hasła polityczne o zmiennej treści. Benhabib, rozróżniając na międzynarodowe i kosmopolityczne normy sprawiedliwości (te drugie mają być podstawą roszczeń jednostkowych) wskazuje, że przy analizach procesów globalizacji nie dostrzega się demokratycznego i emancypacyjnego potencjału tego drugiego rodzaju norm³⁹. Nowoczesny kosmopolityzm, np. Kantowski, nie zakłada jakiegokolwiek koncepcji natury ludzkiej (jak kosmopolityzm stoików), ani wizji świata jako jednej organizacji, dlatego nie ogranicza zakresu działań politycznych, koniecznych do jego ugruntowania. Polityczna rzeczywistość nowoczesnej wspólnoty kosmopolitycznej tworzyć się ma dzięki formułowaniu żądań partykularnych, których spełnienie przekracza ramy państwa narodowego⁴⁰. Właśnie globalizacja: konkretne, współczesne uwarunkowania, w których znajdują się jednostki, decydują o tym, że realizacja ideału obywatela jako podmiotu praw nie jest możliwa wyłącznie w ramach państwa narodowego⁴¹. Prawa obywatela światowego są więc częścią rzeczywistości politycznej i w niej się kształtują: prawa człowieka na poziomie światowym to niedookreślone „prawo do posiadania praw” niezależne od uznania w ramach państwa narodowego⁴².

³⁸ Ch. Mouffe, *Kant's Cosmopolitan Legacy*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Kraków 2006, s. 51–56. Proponuje zamiast ideału kosmopolitycznego ideał świata wielobiegunowego, czyli świata wielu hegemonii. Ch. Mouffe, *Polityczność...*, s. 133–136; wykład Ch. Mouffe, „Being human” z 17.11.2011, <http://backdoorbroadcasting.net/2011/11/chantal-mouffe-democracy-human-rights-and-cosmopolitanism-an-agonistic-approach/> [dostęp: 16 lipca 2016].

³⁹ S. Benhabib, *The Philosophical Foundations...*, s. 16–17.

⁴⁰ M. Foessel, *Être citoyen...*

⁴¹ A. Linklater, *The Transformation of Political Community*, Columbia 1998, s. 182.

⁴² M. Foessel, *Être citoyen...* Ostatecznie, ocena czy postęp w zakresie poszerzania zakresu praw obywatelskich lepiej chroni państwo narodowe, czy wspólnota ponadnarodowa, ma być zależne od konkretnej sytuacji, w której występuje opresja i dlatego należy w tym

OBYWATELSTWO ŚWIATOWE NA GRUNCIE KONCEPCJI
NOWYCH RUCHÓW SPOŁECZNYCH

Połączenie idei obywatelstwa jako aktywności politycznej i jako korzystania z praw podmiotowych dokonuje się w koncepcjach nowych ruchów społecznych. Hasłu obywatelstwa kosmopolitycznego odpowiadać ma, jako realność polityczna, międzynarodowy aktywizm działaczy na rzecz obrony praw człowieka, np. ekologów⁴³. Przykładem przedstawiona przez Petera Swana idea obywatelstwa ekologicznego pojętego jako praktyka polityczna polegająca na zgłaszaniu roszczeń prawnych przez jednostki. Autor wskazuje, że praw do środowiska (*environmental rights*) nie należy rozpatrywać jako klasycznych praw człowieka I czy II generacji, np. jako aspektu prawa do życia czy do bezpieczeństwa, lecz jako nowy rodzaj praw. Jawią się one przede wszystkim jako prawa do partycypacji politycznej, a nie prawa do korzystania z nieskażonej przyrody czy do kształtowania więzi z naturą⁴⁴. Mają to być prawa o charakterze proceduralnym, Swan wiąże je z udziałem w publicznej dyskusji o środowisku prowadzonej na poziomie międzynarodowym (co ma być różnicą w stosunku do wcześniejszych koncepcji, które jako rozwiązanie problemu wskazywały wzmocnienie rządów państw narodowych). Zdaniem autora, prawa do środowiska, kształtujące się poprzez zgłaszanie indywidualnych roszczeń, a zarazem nie wyczerpujące się w ich jednorazowym zaspokojeniu, choć wciąż pozostają w wielorakich związkach z podstawowym adresatem roszczeń, czyli państwem narodowym, są względnie niezależne od uznania przez tradycyjnie pojęte organizmy państwowe. Tak rozumiane prawa do środowiska winny być wpisane w szerszy kontekst prawa do krytyki i przeformułowania zastanych instytucji polityczno-kulturowych⁴⁵.

Pojmowanie obywatelstwa kosmopolitycznego jako politycznej praktyki walki o prawa człowieka pozwalać ma na uniknięcie esen-

zakresie zrezygnować z poszukiwania odpowiedzi ważnych *a priori*. L. Bosniak, *Citizenship...*, s. 493.

⁴³ M. Foessel, *Être citoyen...*

⁴⁴ P. Swan, *Global Ecological Citizenship and Human Rights*, w: *Human Rights in Philosophy and Practice*, eds. B. Leiser, T. Campbell, Farnham 2001, s. 466. Autor rozpatruje *environmental rights* w perspektywie sformułowanej przez Arendt idei prawa do posiadania praw, chociaż odrzuca koncentrowanie się na państwie narodowym. Nie zgadza się natomiast z koncepcją obywatela Ziemi (*earth citizen*) Barta van Steenbergena, która jako główny cel ma przyjmować nie aktywizm polityczno-prawny, lecz uświadamianie i kształtowanie więzi z naturą. *Ibidem*, s. 462–465.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 462–472.

cializacji tożsamości grup pozbawionych dotąd (realnych) praw obywatelskich, a przez to odejście od fałszywej opozycji uniwersalizm – partykularyzm. Niamh Reilly twierdzi, że do lat dziewięćdziesiątych XX wieku feministki konceptualizowały swe poglądy na prawa człowieka głównie w kontekście systemu prawnego państwa narodowego, dominowała bowiem obawa przed fałszywym uniwersalizmem. Obecnie pojawił się feminizm kosmopolityczny, który jednak nie zakłada istnienia jednej tożsamości kobiecej ani jednego rodzaju kobiecego doświadczenia, lecz przyjmuje możliwość ponadnarodowego dialogu pomiędzy kobietami. Reilly wskazuje na potrzebę odrzucenia, jak to określa, podejścia okcydentalistycznego, przyjmującego wąskie rozumienie praw człowieka, a zarazem wyrzeczenie się relatywizmu i optyki komunitarystycznej, lekceważącej te prawa. Ma to być możliwe dzięki uznaniu praw człowieka za ideę krytyczną, której znaczenie ujawnia się w kontekście polityki emancypacyjnej⁴⁶. Feministyczna transformacja praw człowieka ma polegać na ich ciągłej reinterpretacji w odniesieniu do konkretnych problemów kobiet w różnych kontekstach kulturowych. Obecnie feministki uznają za razem powszechność praw człowieka, jak i, wyrażając zresztą istotę feminizmu, wskazują, iż ich rozumienie musi podlegać ciągłej krytyce⁴⁷. Nie jest zatem wymagana zgoda nawet co do fundamentalnych kwestii dotyczących charakteru czy treści tych praw, istotne jest wspólne prowadzenie walki politycznej. Wychodząc z przesłanki walki o prawa człowieka feministki kwestionują uznane podziały polityczne i ideologiczne, sprzeciwiają się więc „sztywnym” podziałom Zachód – świat islamski, demokracja – autorytaryzm, wskazują jako zagrożenie np. „chrześcijańskich fundamentalistów”. Przemoc wobec kobiet jawi się im jako fenomen globalny⁴⁸. Orientacja na wzajemne zrozumienie zbliżać ma feministki do idei wolnego dyskursu, na któ-

⁴⁶ N. Reilly, *Cosmopolitan Feminism and Human Rights*, „Hypatia” 2007, t. 22, nr 4, s. 180–182.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 193. Żądając uznania przemocy wobec kobiet za pogwałcenie praw człowieka, nie powinny lekceważyć znaczenia praw, o które walka toczy się na poziomie międzynarodowym, takich jak ochrona przed arbitralnym aresztowaniem czy wolność wypowiedzi, to jest, jak to ujęła jedna z działaczek feministycznych, praw, które mają zaradzić niebezpieczeństwom, których mężczyźni obawiają się ze strony państwa. Zarazem winny jednak zwracać uwagę na podstawowy problem feminizmu – przemoc mającą mieć miejsce w sferze uznawanej dotąd za prywatną. *Ibidem*, s. 185.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 187–188. Dzięki temu, jak twierdzi autorka, udało się uniknąć uznania przemocy wobec kobiet wyłącznie za problem Trzeciego Świata i sprowadzać jej np. do praktyk obrzezania, co spowodowało zresztą, że niektóre działaczki afrykańskie uznały taką postawę za neokolonializm, a obrzezanie za praktykę tradycyjną, „tożsamościową”. *Ibidem*, s. 190.

rażą powołując się autorzy głoszący ideał kosmopolityczny, towarzyszy jej jednak zakwestionowanie jako jego przesłanki obrazu podmiotu w pełni świadomego i wolnego, niewykłanego w sytuacyjność walki z opresją. Zdaniem autorki, zarysowane wyżej sposoby współpracy feministek w obronie praw człowieka stanowią przykład i wzór światowego obywatelstwa, konkurencyjny wobec nierealistycznych, w obecnej sytuacji, planów powołania rządu światowego, a zarazem uniwersalny model praktyki emancypacyjnej⁴⁹.

ZGŁOSZENIE ROSZCZENIA JAKO KRYTERIUM PRZYNALEŻNOŚCI DO WSPÓLNOTY OBYWATELSKIEJ

Kwestia, czy na szczeblu ponadnarodowym mogą zaistnieć instytucje polityczne, które byłyby przedmiotem lojalności jednostek, a zarazem gwarantowały ich prawa traci więc na znaczeniu. Właśnie podejście „kosmopolityczne” uzasadniać ma zmianę znaczenia uznanych kategorii polityczno-kulturowych, kosmopolityzm jawi się jako idea krytyczna⁵⁰. Konstatuje się, że na skutek globalizacji nastąpiło uelastycznienie pojęcia obywatela, jest on obecnie uznawany nie za podmiot praw określonego państwa narodowego, lecz sieci praw uznawanych przez różne wspólnoty polityczne⁵¹. Przekroczeniem prostego odrzucenia państwa narodowego jako warunku obywatelstwa ma być idea obywatelstwa transnarodowego – przynależności do więcej niż jednej wspólnot obywatelskich⁵². Stąd również rozumienie obywatelstwa jako dynamicznego i kontekstualnie określonego związku z różnymi wspólnotami: od dzielnicy po całą ludzkość⁵³. Właśnie rozwój Unii Europejskiej i wykształcona w ten sposób kategoria obywatelstwa „europejskiego” dawać ma możliwość oparcia obywatelstwa na takiej płynnej tożsamości⁵⁴. Wskazuje się, że istotną rolę w procesie pojawiania się na szczeblu ponadnarodowym poczucia solidarności i przynależności spełniają prawne mechanizmy

⁴⁹ *Ibidem*, s. 188–189, 192–193.

⁵⁰ M. Foessel, *Être citoyen...*

⁵¹ E. Isin, *Theorizing Acts of Citizenship*, w: *Acts of Citizenship*, eds. E. Isin, G. Nielsen, London 2008, s. 15–16.

⁵² R. Bauböck, *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*, Cheltenham 1994; I. Bloemraad, A. Korteweg, G. Yurkadul, *Citizenship...*, s. 167; A. Linklater, *The Transformation...*, s. 181.

⁵³ T. Pogge, *Cosmopolitanism and Sovereignty*, „Ethics” 1992, nr 103, s. 58.

⁵⁴ T. Kostakopolou, *Towards a Theory of Constructive Citizenship in Europe*, „Journal of Political Philosophy” 1996, t. 4, nr 4, s. 344.

ochrony praw człowieka⁵⁵. Ostatecznie zgłoszenie roszczenia do posiadania konkretnych praw obywatelskich (czyli akt aktywności politycznej) zostaje uznane zarówno za kryterium ich posiadania – bycia obywatelem, jak i czynnik konstytuujący granice wspólnoty politycznej⁵⁶. Wyrazem takiego rozumienia obywatelstwa jest koncepcja Engina Isina.

Autor ten przyjmuje założenie, że obywatelstwo należy rozpatrywać jako problem inności. Przyjmuje w tym celu Heideggerowskie rozróżnienie bytów i Bytu: w bytach przejawiać się mają przypadkowe, codzienne fakty, w Bycie – egzystencjalna istota. Byt nie może być zredukowany do cech bytów, ale zarazem nie jest ich wyższą, istotową postacią. Między jednostkami a takimi pozycjami podmiotowymi jak obywatel czy obcy ma istnieć tożsama relacja jak między bytami a Bytem⁵⁷. Na tej podstawie Isin odróżnia działania (*actions*) od aktów (*acts*), te pierwsze mają mieć status ontyczny, te drugie – ontologiczny. Akt stanowić ma czynnik „zerwania” i zmiany. Dalszym krokiem jest wprowadzenie rozróżnienia (przy odwołaniu się do koncepcji Michaiła Bachtina i Jacques’a Derridy) na *responsability* (odpowiedzialność według określonych kryteriów – wobec innych) i *answerability* (odpowiedzialność bez określonych kryteriów – wobec Innego). Akty wyrażać mają właśnie *answerability* – odpowiedzialność za Innego bez ustalonych kryteriów. Dla etyki i sprawiedliwości konstytutywne ma być Lévinasowskie i Derridiańskie założenie istnienia Innego rozumianego nie jako podobny, lecz jako „trzeci”. Konstatacja ta nie wprowadza jednak kategorii transcendentnej, lecz polityczno-prawną. Implikuje bowiem prawa (konkretnego) innego, który ma zawsze, jako inny, więcej praw niż „my”, przyjmowane do tego za konstytutywną figurę więzi obywatelskiej. „Otwiera” to kategorię posiadacza praw obywatelskich. Według Isina, akty tworzą zarówno dynamikę ideologiczną społeczeństwa, jak i podmioty praw obywatelskich. Akt w perspektywie *answerability* dopiero wytwarza swój sens, jak również produkuje swego aktora – obywatela. Również w tym zakresie, według Isina, należy odróżnić ontyczny i ontologicz-

⁵⁵ I. Bloemraad, A. Korteweg, G. Yurkadul, *Citizenship...*, s.165 i cytowana tam literatura.

⁵⁶ J.L. Nancy, przedstawiciel marksizmu posstrukturalistycznego, odnosząc się do problemu globalizacji, twierdzi, że nowy porządek światowy nie może wyłonić się z „obiektywnych” czynników, takich jak światowa gospodarka rynkowa, lecz zaistnieć wyłącznie jako „kreacja z niczego”. T. Załuski, *Od dzieła do rozdzielania. Filozofia i to co polityczne*, w: J.L. Nancy, *Rozdzielona wspólnota*, przeł. M. Gusin, T. Załuski, Wrocław 2010, s. XXXII.

⁵⁷ E. Isin, *Engaging, Being, Political*, „Political Geography” 2005, nr 24, s. 374, 380.

ny aspekt polityki. Sfera przejawiania się bytów to polityka (*politics*), sfera przejawiania się Bytu – polityczność (*political*). Polityczność dla Isina nie jest jednak sferą konstytuowaną przez nadjednostkową symbolikę⁵⁸. Jego zdaniem, o ile politykę tworzy to, co zastane: „habitus”, to polityczność tworzą akty. Polityczność aktu polega na tym właśnie, że ustanawia się siebie i innych jako zgłaszających prawa, akt jest interpretowane jako polityczny, o ile konstytuuje podmiot jako żądającego sprawiedliwości (*claimant of justice*)⁵⁹. Akty obywatelstwa są nimi o tyle, o ile kwestionują istniejące już prawne kryteria obywatelstwa, stąd rozróżnienie na obywatela aktywistycznego – dokonującego aktów i obywatela aktywnego – działającego według wzorów. W ten sposób jednostki same konstytuują siebie jako przejściowe, przygodne podmioty praw obywatelskich. Uzasadnia to dekonstrukcję, jak to ujmuje Isin, trzech ontycznych aspektów obywatelstwa: jego zasięgu (norm ustanawiających kryteria przynależności), treści (praw i obowiązków), oraz „głębokości”: stopnia, w jakim przynależność do wspólnoty obywatelskiej wyznacza tożsamość jej członków. Aspekty te nie są, według autora, kryteriami interpretacji rzeczywistości społecznej, lecz sprawozdaniem z tego, co dokonało się już poprzez akty⁶⁰. Tak jak Byt nie jest sprowadzalny do bytów, tak wspólnota obywatelska nie jest, w przekonaniu Isina, możliwa do zredukowania do ludzi żyjących na danym terytorium ani do praktyk, które wytworzyli.

Obywatelstwo rozumiane jest więc jako *performens*. Podobne, performatywne pojęcie narodu, odwołujące się do koncepcji *queer*, prezentuje Carl Stychin. Oparcie idei narodu na zdekonstruowanej idei praw ma wyrażać jego rozumienie nie jako zbiorowości opartej na wspólnej autoidentyfikacji, lecz jako „serii”⁶¹. Na gruncie koncepcji *queer* naród nie jest konstytuowany przez wspólną praktykę o jakimś stopniu określoności, lecz korelację czasoprzestrzenną aktów zgłaszania praw partykularnych w przestrzeni publicznej⁶². Państwo

⁵⁸ E. Isin, *Theorizing...*, s. 25–37. Zarazem polityczność może być badana tylko poprzez *politics*, a nie poprzez abstrakcyjne idee, stąd odwołanie do „transcendentalnego empiryzmu” Gillesa Deleuza. E. Isin, *Engaging...*, s. 382; E. Isin, *Theorizing...*, s. 36.

⁵⁹ E. Isin, *Engaging...*, s. 382. Jako przykłady takich aktów wskazuje protest Czarnych w Montgomery w USA w 1955 r. dotyczący podziału miejsc w autobusach. E. Isin, *Theorizing...*, s. 18.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 37–39.

⁶¹ C. Stychin, *A Nation by Rights*, Philadelphia 1998, s. 49.

⁶² Wprowadza analogię z amerykańskimi paradami, parada taka nie ma (a przynajmniej nie powinna mieć, jego zdaniem) z góry określonego znaczenia czy przesłania. *Ibidem*, s. 35–51.

narodowe winno się ograniczać do roli dostawy usług instytucjonalnych (na podobieństwo operatora telefonii), a nie pełnić rolę selekcyjnera treści, jakie mają się w tej przestrzeni znaleźć⁶³.

Skoro prawa człowieka są rodzajem aktywności, zapewniającej uczestnictwo we wspólnocie obywatelskiej, dekonstrukcji ulega ich pojmowanie jako gwarancji swobodnego działania. Z tego punktu widzenia konieczne ma być odejście od „sztywnego” identyfikowania zarówno tożsamości jednostkowej, jak i zbiorowej. Margaret Somers, kwestionując rozumienie obywatelstwa jako statusu prawnego lub cechy podmiotu, formułuje jego ideę jako zinstytucjonalizowanego zespołu praktyk społecznych, o których zaistnieniu decyduje konkretny układ praktyk politycznej, prawnych i symbolicznych, dlatego jako „prawo” paradygmatyczne jawi się wskazane przez Arendt „prawo do posiadania praw”⁶⁴. Według Martina Cowarda, odwołującego się do koncepcji Jeana L. Nancy, poprzez płynne, sytuacyjne identyfikowanie tożsamości obywatelskiej zapobiega „immanentyzacji” idei wspólnego bytowania politycznego. Jej czynniki – figuracje polityki, takie jak jednostka czy lud (wynikające z zastąpienia swobodnej gry znaczeń przez znaczenie ustalone), opierają się na idei suwerenności – albo suwerenności jednostek tworzących *demos*, albo suwerenności państwa⁶⁵. W tej perspektywie jednostki i państwa, pojmowane jako osobne i suwerenne byty. Tymczasem zarówno figury absolutnej jednostki jak i absolutnego państwa – *demosu* są mylne: bycie sobą oznacza zawsze bycie z innymi. Nie istnieje więc żadna tożsamość do odkrycia czy stworzenia w jednorazowym akcie⁶⁶. Wspólnota polityczna to nie tyle określone osoby, zamieszkujące określone terytorium, lecz doświadczenie wspólnego życia (przykładem ma

⁶³ C. Stychin, *A Nation...*, s. 49. Charakterystyczne, że Stychin, sprzeciwiając się decyzji o niedopuszczeniu LGBT do bostońskiej parady z okazji dnia św. Patryka, uznanej następnie wyrokiem amerykańskiego Sądu Najwyższego za legalną, krytykuje uzasadnienie tego orzeczenia prawem do wolności słowa (organizatorzy parady mają mieć prawo do ukształtowania jej w taki sposób, by przekazywała treści, które chcą przekazać), czyli prawem ściśle indywidualnym. Zdaniem Stychina, była to tymczasem odmowa prawa do funkcjonowania w przestrzeni publicznej, czyli do aktywności obywatelskiej. *Ibidem* s. 49–50.

⁶⁴ M.R. Somers, *Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy*, „American Sociological Review” 1993, t. 58, nr 5, s. 589 i nast.; *idem*, *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge 2008.

⁶⁵ Por. J.L. Nancy, *Rozdzielona...*, s. 63–104.

⁶⁶ J.L. Nancy w pracy *Le sens du monde* odrzuca koncepcje polityki oparte na idei tożsamości zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej, to jest zarówno „politykę podmiotu”, opartą na założeniu zbiorowej, esencjonalnie pojętej tożsamości, jak i „politykę obywateli”, uzasadnianą interesami przedspołecznie rozumianych jednostek. T. Załuski, *Od dzieła...*, s. XXVIII–XXIX.

być funkcjonowanie Internetu). Tożsamości podmiotu praw obywatelskich nie sposób zredukować do figury aktywnego czy pasywnego obywatela, stanowi ona połączenie aktywizmu społecznego z koncentrowaniem na pracy, konsumpcji i więziach osobistych. Wpływać to ma na sposób określania treści praw obywatelskich: ich warunkiem jest ujawnienie się partykularności (określonego problemu tego, który zgłasza prawo) w przestrzeni polityczno-prawnej, jawią się one więc jako skontekstualizowane, lecz nieredukowalnie polityczne roszczenia. Z tego punktu widzenia nie sposób przyjąć, że demokracja ma chronić prawa człowieka i być przez nie ograniczana, to ona (o ile jest właściwie pojęta) stanowi ich warunek⁶⁷.

WALKA O POSTULATY RUCHU LGBT W PRZESTRZENI PRAWNEJ UNII EUROPEJSKIEJ JAKO PARADYGMAT ZDEKONSTRUOWANEGO OBYWATELSTWA

Dekonstrukcja idei obywatelstwa i oderwanie go od związków z państwem narodowym implikuje zatarcie granicy między sferą prywatną i publiczną. Według Carla Stychina, zabiegi ruchu LGBT o uznanie jego żądań, zgłaszanych w przestrzeni prawnej Unii Europejskiej (a wcześniej EWG) jako praw obywatelskich, mają mieć znaczenie egzemplaryczne. Kształtowanie się idei obywatelstwa mniejszości seksualnych ma być skorelowane z kształtowaniem się idei obywatelstwa UE. Jeden i drugi proces ma polegać na ciągłym kwestionowaniu i przekraczaniu ustalonych kategorii polityczno-kulturowych. Początkowo na status obywatela UE składały się (inaczej niż w przypadku statusu obywatela państwa narodowego) prawa ekonomiczne i socjalne, a nie polityczne. U źródeł idei obywatelstwa UE leży więc, według autora, ograniczona, czysto legalistyczna koncepcja praw podmiotowych. Niemniej jednak to one, a nie tradycyjnie pojęte instytucje polityczne, stworzyły dla LGBT możliwość realnej partycypacji w ponadnarodowej społeczności. Pierwsze regulacje dotyczące równości płci miały realizować cel wolnej wymiany ekonomicznej, jednak ten ściśle ekonomiczny aspekt praw został rozszerzony, zwłaszcza w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości.

⁶⁷ M. Coward, *Unworking the Fictions of Citizenship: The Post-national Democratic Community*, <http://www.sussex.ac.uk/Users/mpc20/pubs/unworking.doc>, s. 21–28 [dostęp: 16 stycznia 2015].

Ujawniło się, że UE jako przestrzeń praw nie ogranicza się wyłącznie do praw ekonomicznych (o czym świadczy w szczególności inkorporacja do prawa unijnego Europejskiej Konwencji Praw Człowieka). Same zresztą prawa ekonomiczne, chociaż przyjmują jako punkt wyjścia ideę racjonalnego podmiotu dokonującego wyborów według zasad racjonalności instrumentalnej, przygotowywały grunt pod nową ideę obywatelskości, której paradygmatem nie jest już służba wojskowa, lecz swobodne przemieszczanie się. Wychodząc od ekonomicznego prawa do swobodnego zatrudnienia i wykonywania działalności zarobkowej, sformułowano, z sukcesem, żądania równych praw w zatrudnieniu dla transseksualistów oraz równych świadczeń (związanych z zatrudnieniem) dla związków homoseksualnych. Dla wykształcenia się tożsamości obywatelskiej UE nie jest jednak wystarczające, według Stychina, korzystanie wyłącznie z praw definowanych indywidualistycznie, konieczne jest również uczestnictwo we wspólnocie polityczno-kulturowej. Metodą takiego uczestnictwa poprzez zmianę i rozszerzanie sposobu rozumienia praw człowieka ma być walka o prawa mniejszości seksualnych, jej rezultatem jest Traktat Amsterdamski, który dał państwom członkowskim kompetencję do tworzenia legislacji europejskiej, mającej zwalczać dyskryminację na tle orientacji seksualnej. Punktem wyjścia pozostają jednak zawsze konkretne prawa partykularne – w tym wypadku prawa homoseksualistów. W ten sposób uległo odwróceniu, ewentualnie zatarciu wartościowanie obywatelstwa pasywnego i aktywnego⁶⁸: o aktywności obywatelskiej świadczy zabieganie o prawa, z których korzysta się w sferze prywatnej (intymnej), lecz które forsuje się w sferze publicznej. Doprowadziło to, w praktyce prawa unijnego, do odrzucenia przyjmowanego początkowo założenia, że regulacja sfery prywatnej, w tym seksualności, należy do suwerennej sfery państw członkowskich⁶⁹.

Poprzez ujawnianie politycznej relewancji praw wykonywanych w sferze prywatnej konstytuuje się, według Stychina, „obywatelstwo seksualne” Unii Europejskiej, a zarazem, dzięki mobilności przepływu osób, tworzą się „konkurencyjne” sfery publiczne, w których kształtują się seksualne tożsamości i praktyki dekonstrukcji zasta-

⁶⁸ Jest to rozróżnienie na obywatelstwo jako kwalifikację nadaną przez państwo oraz jako uczestnictwo w grupach niepolitycznych. B. Turner, *Outline of a Theory of Citizenship*, „Sociology” 1990, nr 24, s. 206–210.

⁶⁹ C. Stychin, *Sexual Citizenship in the European Union*, „Citizenship Studies” 2001, t. 5, nr 3, s. 291–294.

nych norm seksualnych. Niemniej jednak, może to prowadzić do politycyzacji i legalizacji tożsamości mniejszości seksualnych, a przez to ich esencjalizacji – prób wytworzenia jednej, politycznie uznanej europejskiej tożsamości homoseksualnej⁷⁰. Walka o uznanie przez LGBT, gdy prowadzona jest jako walka o prawa wyrażone w prawie unijnym, musi odwoływać się do istniejącej legislacji, której celem, przynajmniej na początku, było jedynie stworzenie przestrzeni wolnego handlu. Wprawdzie z zasady niedyskryminacji pracowników wyprowadzona zasada niedyskryminowania ze względu na płeć, a następnie i orientację seksualną, czyli prawa już nie ekonomiczne, lecz społeczne, jednak wciąż pozostaje konieczność „zmieszczenia się” w jej pierwotnych ramach, zakładających akceptację zastanych wzorców kulturowych – np. odwoływanie się do równych praw pracowników stanowi usankcjonowanie modelu racjonalnego i powściągliwego podmiotu – *homo economicus*, a lesbijki żądające, ze względu na pozostawanie w związkach z kobietami, takich samych świadczeń od pracodawców jak kobiety pozostające w (pozamałżeńskich) związkach heteroseksualnych muszą odwoływać się do tradycyjnego modelu związku, wywodzącego się z tradycyjnego modelu rodziny⁷¹. Radą na to ma być demokratyczny charakter ruchów obywatelskich i utrzymanie luźnego związku między poszczególnymi sferami publicznymi przez nie konstytuowanymi (np. między ruchem transseksualistów i lesbijek). Według Stychina w ten sposób unaocznia się odchodzenie od sztywnych pojęć tożsamości narodowej czy tożsamości europejskiej. Ideę tożsamości jako kryterium obywatelstwa zastępuje idea *affinity*: luźnego związku dla zabiegania o daną sprawę. Właśnie takie związki, dla których podtrzymania konieczne jest ciągle wspólne działanie, promować mają aktywne obywatelstwo, tworzyć się ma w ten sposób ponadnarodowa sfera publiczna⁷². Homoseksualiści, zgłaszając żądania uznania praw poprzez odwołanie do idei obywatelstwa światowego, stawać się mają postaciami paradygmatycznymi⁷³. Właściwie pojęte obywatelstwo seksualne może stanowić, według Stychina, wzór dla pojmowania obywatelstwa europejskiego⁷⁴.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 284, 295.

⁷¹ C. Stychin, *A Nation...*, s. 123–124, 141–143.

⁷² C. Stychin, *Sexual...*, s. 294–295.

⁷³ C. Stychin, *A Stranger to Its Law: Sovereign Bodies, Global Sexualities, and Transnational Citizens*, „Journal of Law and Society” 2000, t. 7, nr 24, s. 614–625.

⁷⁴ C. Stychin, *Sexual...*, s. 297.

ZAKOŃCZENIE – UWAGI KRYTYCZNE

Koncepcje Isina i Stychina stanowią, według autora niniejszej analizy, implikację (w sensie Hegłowskim) postmarksistowskich i lewicowo-liberalnych prób rozwiązania paradoksu demokracji. Na gruncie postmarksizmu i liberalizmu równości odpowiedzi te mogą jawić się jako satysfakcjonujące. Ceną jest jednak poświęcenie kategorii podmiotu rozumianego jako byt o określonej tożsamości, a zatem o określonych interesach i prawach. Gdy język cnoty obywatelskiej (choćby rozumianej na sposób liberalny) zostaje zastąpiony przez język praw, a treść praw ma być dopiero ustalana w procesie ich formułowania, dotychczasowe rozumienie wspólnoty obywatelskiej ulega dekonstrukcji. Pojawia się wtedy wskazana wyżej wątpliwość, czy możliwość korzystania z praw podmiotowych nie jest uzależniona właśnie od istnienia konkretnej wspólnoty politycznej, uczestnictwo w której musi oznaczać gotowość do ich ograniczania w imię dobra wspólnego. Kwestia ta szczególnie wyraźnie rysuje się w perspektywie pytania o możliwość istnienia kosmopolitycznych praw obywatelskich. Kwestia, czy instytucje istniejące na poziomie światowym będą efektywnie bronić praw podmiotowych, zwłaszcza, czy zapewnią obywatelom uprzywilejowany status na danym terytorium, traci sens, skoro prawa te mają mieć efemeryczną treść. O ile zaistnieje jakaś struktura, której zadaniem będzie ciągle odnajdywanie ich istoty w konkretnych sytuacjach, np. sąd światowy, którego rozstrzygnięcia będą mogły być wykonywane w sposób przymusowy, to będzie ona miała do czynienia z ogromną ilością różnego typu roszczeń, ich ochrona może więc polegać głównie na przełamaniu partykularnych czynników opresji⁷⁵. Traci też sens pytanie, czy obywatele na poziomie światowym mogą brać aktywny udział w życiu politycznym, kryterium tej aktywności będzie bowiem zgłaszanie roszczeń, a nie wpływ na podejmowane decyzje odnoszące się do zbiorowego losu, ani nawet możliwość przewidywania, że roszczenia te zostaną uwzględnione. Jednostka znajdująca się w takiej sytuacji nie ma wiele wspólnego z dotychczas przyjmowaną ideą podmiotu praw obywatelskich, który korzysta z nich dla współtworzenia woli zbiorowej lub choćby zabiegania o swe prywatne interesy. Poja-

⁷⁵ Można uznać, że koncepcje obywatelstwa jako zgłaszania roszczeń do bycia obywatelem dotknięte są wyróżnionymi przez Wnuk-Lipińskiego w kontekście problematyki obywatelstwa kosmopolitycznego błędami socjologicznym i antropologicznymi. E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia...*, s. 151.

wia się więc pytanie, czy na gruncie wskazanych w artykule trendów intelektualnych w ogóle jest sens posługiwać się pojęciem obywatela, czy obywatelstwo nie przestaje być w ten sposób „pojęciem istotnie spornym” (*essentially contested concept*), to jest pojęciem, co do którego można wskazać „pierwotny wzorzec” (*original exemplar*) jego de-sygnatów, uznawany przez wszystkie strony sporu o jego znaczenie⁷⁶ i nie zostaje sprowadzone do pojęcia niejasnego lub po prostu hasła ideologicznego.

⁷⁶ M. Wichłacz, *O pojęciu istotnie spornym w teorii polityki*, w: *Czym jest teoria w politologii?*, red. Z. Blok, Warszawa 2011, s. 249–263. 256–257; H. Doughty, *Democracy as an Essentially Contested Concept*, „The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal” 2014, nr 19, https://www.innovation.cc/discussion-papers/19_1_9_doughty_democracy-contested-concept.pdf [dostęp: 1 lutego 2017].