

Marshall in kozmofeminizem: razmislek k sodobni teoriji državljanstva

V tem prispevku obravnavam Marshallov koncept državljanstva in njegovo uporabnost v družbenih kontekstih, ki jih opredeljujejo paradigme globalizacije, transnacionalizma in kozmopolitstva. Marshallov prispevek k teoriji državljanstva je neizpodbiten. Njegov tripartitni model civilnih, političnih in socialnih pravic, s katerimi opredeli odnos med posameznikom in državo, je bistveno pripomogel k razumevanju, da državljanstvo ne more izhajati zgolj iz načela enakosti in enakopravne udeležbe v pravicah in svoboščinah. Načelo je sicer odigralo zgodovinsko vlogo na prehodu iz fevdalne v meščansko-kapitalistično družbeno pogodbo, toda predpostavljalo je ideal družbene enakosti, ki je nezdružljiv s kapitalističnim redom in tržno ekonomijo. V dvajsetem stoletju, piše Marshall, da je že jasno, »da sta državljanstvo in kapitalistični razredni sistem v medsebojnem spopadu«. Medtem ko kompetitivna tržna ekonomija uspeva na plečih civilnih pravic, ki posamezniku omogočijo položaj »neodvisne enote«, ki vstopa v ekonomski boj, ne da bi – prav zaradi svojega individualnega statusa – smel za to pričakovati socialno zaščito, ter političnih pravic, ki se udejanjijo na ravni demokracije kot kapitalizmu ustrezajoče oblike vladavine, pa se sistem družbene neenakosti s tem ne zmanjšuje. K temu lahko prispeva šele pripoznanje socialnih pravic. S podelitvijo socialnih pravic državljanom zares smemo upati, da ne bo prišlo samo do preurejanja deprivacije v najnižjih sferah družbene stavbe, pač pa, kot Marshall ponazori z arhitekturno metaforo, do rekonstrukcije »nebotičnika v bungalov«.

Prav slednje pričakovanje Marshalla je med kasnejšimi kritiki postalo izhodišče za oceno, da je, dobrim namenom navkljub, njegov model s kapitalizmom kompatibilen, ne pa kompetitiven; kapitalizmu zagotavlja preživetje, ne pa odmiranje. Je način, kako po stranski poti, s pomočjo državljanstva, odpravljati zgodovinske antagonizme, ki bi sicer nujno vodili v njegovo razgradnjo in odpravo kot zgolj še enega v zgodovinskem nizu izkoriščevalskih družbenih sistemov.

Druga kritika, naslovljena na Marshalla, pa opozarja, da je državljanstvo v njegovi konceptualizaciji zgrajeno na modelu nacionalne države s homogeniziranim družbenim

kolektivom in skupnim kulturno identitetnim jedrom. Marshall predpostavlja, da so državljani hkrati temeljni pogoj in produkt nacionalne države, to je etno-kulturno poenotenega družbenega telesa, za katerega je princip solidarnosti, ki ga zagotavlja državljanstvo, »naravno« sprejemljiv – sprejemljiv torej toliko, kolikor izhaja iz bratskih vezi etno-nacionalne javnosti, ki vzplamti v 19. stoletju. Čeprav je nekaj od te kritike namerno redukcioniistične, saj je jasno, da si Marshall prizadeva za socio-politični model državljanstva, ki bi odpravil družbeno neenakost, to pa bi slej ko prej zahtevalo tudi redefiniranje modela članstva in pripadanja, pa je res, da je njegov miselni okvir pogojen z etno-nacionalno perspektivo 19. stoletja. To je razvidno na mestih, kjer opredeljuje državljana, npr.: »državljanstvo zahteva neposreden občutek članstva v skupnosti, ki temelji na zvestobi določeni civilizaciji, ki je skupna last«; civilizacija tu, kot je razvidno iz nadaljevanja, kjer Marshall govori o rastoči nacionalni zavesti, aludira na nacionalno kulturo, ta pa je opredeljena kot skupnost svobodnih ljudi [*free men*], koncipirana v maskulinem univerzalizmu. Etno-nacionalistični ideološki okvir seva tudi iz delov spisa, kjer je mogoče zaznati hudomušno poigravanje z nacionalističnim sentimentom, kot na primer takrat, ko opozarja, kako rastoča nacionalna zavest, pojav javnega mnenja in občutek pripadanja skupnosti in skupni dediščini niso našli ustreznega prevoda v materialnem učinku na življenje ljudi.

V obeh kritikah jo Marshall torej odnese s podobo dvoumnega prispevka k teoriji državljanstva. Po eni strani Marshall gradi na modelu pravične družbe, po drugi strani pa s taistim modelom pri teoretskem in zgodovinskem obstoju ohranja družbeni red, ki ustvarja nepravico. A se, negotovostim navkljub, spet po tretji strani skorajda vsaka teorija državljanstva po Marshallu slej ko prej začne prav z Marshallom (Squires, 2002; Yuval-Davis, 2009; 2011). To pomeni, da je nekaj na Marshallovem prispevku, kar kljub svoji historični determiniranosti ostaja zgodovinsko odprto. Trdili bomo, da je tisto, kar ostaja predmet nenehnih vračanj, obnavljanj in interpretiranj pri Marshallu, prav njegovo nedorečeno prve in druge kritike. Ali bolje, tisto, kar je rečeno, ne da bi bilo problematizirano: torej temeljno ogrodje državljanstva, ki se oklepa treh kategorij: članstva, pripadanja in solidarnosti.

V tem prispevku se vračamo k omenjenim pojmom in njihovim konceptualnim soodvisnostim prek perspektive teorije kozmopolitstva (Calhoun, 2003; Held, 2004; Delanty, 2010; Skrbiš et. al., 2004; Vidmar-Horvat, 2011), natančneje normativne veje kozmopolitskega teoretskega diskurza, in še bolj natančno prek feminističnega kozmopolitstva (Kristeva 1991, 1993; Narayan in Harding, 2000) ali, kot se danes sintagma že uveljavlja v skrajšani obliki, kozmofeminizma (Narayan in Harding, 2000; Pason, 2008; Reilly, 2007; Yuval-Davis, 2011). Kozmofeministična perspektiva na Marshalla se nam zdi teoretsko zanimiva in relevantna, ker v analitski korpus integrira prav vprašanje, kako članstvo in pripadanje povezati s solidarnostjo v kontekstih, ki so se zgodovinsko že razšli z moderno epoho. To je, kako vse tri zgodovinske kategorialne iznajdbe, ki opredelijo moderno državljanstvo, predstaviti na plato trans- in post-nacionalne družbe – ko so članstva razvezana, čezmejna in nadnacionalna; ko so politike pripadanja razgrajene po oseh heterogenih kulturnih identifikacij in ideološko, emotivno in politično raznoterih opredeljevanj; in ko solidarnost vznika na zgodovinsko nepričakovanih prizoriščih in ob sopotju transnacionalnih empatij, ki so lahko v neposrednem konfliktu z nacionalnim interesom. Kozmofeminizem, ki svoj projekt utemeljuje na politiki in etiki skrbi, se lahko zdi pravi odgovor na zgornje dileme. Prav zaradi njegovih potencialov, z zgledom (ne)uspelega evropskega državljanstva, pokažemo tudi na pastih, ki jih bo kozmofeministična paradigma, če želi pridobiti interes javnosti, morala premisliti. V tem okviru prav (spet) pride tudi Marshall.

Evropsko državljanstvo

Evropsko državljanstvo, za zdaj v hegemoni obliki EU državljanstva, je predmet številnih razprav. V glavnem razprave govorijo o njegovi (ne)možnosti, kar že implicira, da je pojem notranje problematičen in konceptualno izmuzljiv. Izmuzljivost izhaja iz dveh predpostavk: da ne obstaja evropski demos ter da torej ni pravega človeškega kapitala (ali bazena ali osnove), iz katerega bi bilo mogoče graditi skupni politični projekt; in drugič, da ne obstaja poenotena evropska kultura (ali identiteta ali dediščina), s pomočjo katere bi bilo lahko sestaviti mozaik nadnacionalnih lojalnosti in transnacionalnih solidarnosti (Shore, 2000; 2006). Skratka, evropskemu državljanškemu projektu manjka zgodovinskih osnov, ki so pripeljale do realizacije nacionalnega projekta; prav zato procesi evropeiziranja še zdaleč ne dosegajo političnih, kulturnih in identitetnih učinkov procesov nacionaliziranja – pa čeprav pogosto do črke natančno sledijo zgodovinski formuli— oziroma prav zato!

Delanty in Rumford (2008) problematizirata stališče, ki evropsko državljanstvo vnaprej določi za neuspeli projekt. Da bi lahko argumentirano pokazali na kraje, kjer Evropejci nastajajo/mo, in to celo v zametkih nekakšne nadnacionalne državljske zavesti, je nujen epistemološki premik. Za Delantyja in Rumforda je pomembno, da evropski projekt dojemamo v njegovi kognitivni razsežnosti, ki se postopoma prevaja v simbolno in končno tudi v identitetno obliko zaznavanja skupnosti. »Kognitivna dimenzija je vsajena v simbolno kulturo EU«, pišeta. »To ustvarja transformativno razmerje med različnimi platni oblikovanja identitet, ki učinkujejo druga na drugo.« (Delanty in Rumford, 2008: 95) Te identitete, še pišeta Delanty in Rumford, pa ne smemo videti toliko v luči nacionalnih kolektivnih opredeljevanj, ki bi izhajale iz lojalnosti in zvestobe do nadnacionalne tvorbe, ki se ji reče EU, pač pa bolj kot poistovetenje s civilnimi vrednotami in ustavnimi načeli – po zgledu Habermasovega ustavnega patriotizma torej (Habermas, 2001). Delanty in Rumford celo trdita, da so oblastne strukture EU zares v koliziji z evropskim projektom, kajti delujejo s platforme nacionalistične lojalnosti, medtem ko je evropsko ljudstvo zares kozmopolitsko. Medtem ko elite funkcionirajo s tiho podmeno domoljubja, Evropejci zrejo v svet in svoje delovanje prirejajo glede na kozmopolitski horizont vrednotnega in vrednostnega sistema. »Sporočilo dosedanje analize je«, suvereno trdita avtorja, »da biti Evropejec ni stvar kulture in tudi ne politike kot takšne. Namesto tega se lastnosti Evropejca kažejo bolj kot njegova usmerjenost v svet in kot nekaj, kar bi lahko poistovetili s svetovljanskim duhom.« (Delanty in Rumford, 2008: 96)

Kako avtorja ubranita to optimistično stališče? Za izhodišče jima služi ameriški model »vezajske identitete« (Afro-Američan, Irsko-Američan itn.), ki navkljub sestavljeni obliki lojalnosti in pripadanja ohranja domoljubno identitetno držo, vdano eni naciji: ZDA. Razlika se je pokazala v času iraške vojne, kjer se ameriško ljudstvo ni opredeljevalo, na primer, glede na svoje etnične korenine in iskalo odgovor za svoj odnos do vojne na evropskem prizorišču svojega identitetnega izvora, temveč je sledilo svoji nacionalni vladi. Podpora napadu na Irak je bila dojeta kot domoljubno dejanje, ki je izhajalo iz obrambe skupne nacije, ne glede na njeno notranjo in vezajsko raznolikost. V Evropi smo imeli drugačen scenarij: brezpogojna lojalnost nacionalni vladi je redka in mora izhajati iz politične (vrednostne), ne pa etnične legitimacije.

Tako približno in nemalo poenostavljeno Delanty in Rumford na EU projicirata kozmopolitski duh – v maniri Habermasa (2001) – kot skupno ustavno-patriotsko opredelitev raznolikih ljudstev Evrope. Kolikor je mogoče polemizirati z njunim stališčem, da biti Evropejec »preprosto pomeni priznavati, da živimo v svetu, ki ne pripada določenemu ljudstvu« ter da je to

poglavitna razlika med evropsko in ameriško identiteto (Delanty in Rumford, 2008: 99), pa je za nas zanimivo izhodišče, da Evrope ni – razen v pomenu diskurzivno grajenega objekta zavesti. Iz tega avtorja razvijata opažanje, da je tudi evropski model lojalnosti svojevrstno »materialno« odsoten – v smislu vezanosti na fizični prostor, geografijo oz. »grudo«. Še več, je svojevrstno orodje v pogajanju ljudstva z elitami, saj le to lahko slednjim lojalnost odreče, sploh ko nastane vtis, da so »politične elite izdale demokracijo« (Delanty in Rumford, 2008: 101). »Danes se bolj kot kdaj koli doslej lojalnost prelamlja prek demokracije in ni je moč izpeljati preprosto iz nekritičnih vrednot, kot so dolžnost, domoljubje ali poslušnost.« (ibid.)

Navdušenje nad kozmopolitstvom evropskega ljudstva je preuranjeno. Res je mogoče najti vrsto zgledov iz nedavne zgodovine, ko je ljudstvo odreklo poslušnost nacionalni vladi in se opredelilo za politiko solidarnosti z Drugim: v primeru napada na Irak, v primeru izraelsko-palestinskega vprašanja, v primeru okoljevarstvenih hazardov itn. V isti sapi je mogoče naštetih zglede, ko so se evropska ljudstva obrnila drugo proti drugemu prav na podlagi etno-nacionalnega načela zvestobe in solidarnosti: ob širitvi EU na Vzhod, kjer se je od nacionalnih vlad na Zahodu množično zahtevalo, da se jih zaščiti pred navalom »vzhodnjakov«; ob raznovrstnih artikulacijah obrambe »nacionalnega interesa« pred skupno finančno domovino EU (primer »okoriščanja« Irske in Portugalske na račun skupnega prispevka Evropejcev); nazadnje ob grški krizi in porajajočemu se sentimentu proti »lenim Grkom«, ki si dovolijo živeti z »našimi« posojili, torej posojili naših vlad itn. Tudi patriotsko čustvo še ni izčrpano: primer *Patrie* v Sloveniji, kot pokažem na drugem mestu (Vidmar-Horvat, 2012; v tisku), je lep zgled mobilizacije nacionalno obarvanega domoljubnega diskurza, ki od ljudstva zahteva, da se v aferi opredeli po nacionalnem ključu in stopi v bran svoji vladi (proti finskim medijem in preiskovalcem). Enako velja za EU in evropske institucije – včasih se jih percipira kot zadnje zatočišče pred nasiljem države, včasih pa kot sile, ki si prizadevajo destabilizirati nacionalne države. Institut evropskega komisarja za človekove pravice na primer je ilustrativen zgled delovanja nacionalnega političnega interesa, ki je spoštljiv do ustanove, kadar ta producira nevtralna ali pozitivna stališča – in žaljiv ter diskvalificirajoč, ko temu ni tako. Nenazadnje tudi sam vrednotni sistem, ki naj bi Evropejce združil v svetovljanski, ustavno-patriotski lojalnosti do sveta, ki ne pripada nikomur, je spolzko polje ideoloških prisvajanj, ki jih pogosto usmerja nacionalni interes. Kaj je Evropa in kaj so evropske vrednote je predmet dolgotrajnih sporov in konfliktnih pogajanj, začeni s preambulo k evropski ustavi na ravni EU in naprej do na primer sprejemanja Zakona o RTV Slovenija v letu 2005, ko so evropske vrednote demokracije, svobode in javnosti doživele svojevrstno, »slovensko« zasedbo pomena (Splichal in Hvala, 2005).

Skratka, evropsko državljanstvo je precej oddaljeno od kozmopolitskega modela, ki bi ljudi in ljudstva združeval na podlagi zavezanosti etničnim in ne etničnim načelom. Je pa prav odsotnost evropskega državljanstva kot kategorialne entitete z neposrednim političnim artikuliranjem lahko dober povod za razmislek o zahtevah lojalnosti in solidarnosti, s katerimi se soočamo v postnacionalni konstelaciji državljanstva. O tem govorimo v nadaljevanju.

Postnacionalna lojalnost

Kako opredeliti lojalnost? Delanty in Rumford podata naslednjo obrazložitev: »V svojem bistvu so lojalnosti nepogodbene vezi, ki posameznika povezujejo s skupnostjo, v tem primeru s politično skupnostjo. Predpostavke lojalnosti so določena stopnja zaupanja v legitimnost politične

ureditve, zaupanje v institucije te ureditve in občutek skupnosti: legitimnost, zaupanje in skupnost so opredeljujoča načela lojalnosti« (Delanty in Rumford, 2008: 102). Delanty in Rumford se pri svoji opredelitvi ozreta na Marshalla, po katerem si »država zasluži lojalnost državljanov tako, da jim podeli določena upravičenja in pravice, onkraj tega je lojalnost pretežno pasivna lastnost državljana« (Delanty in Rumford, 2008: 103). V nasprotju z Marshallovim pogledom, pišeta avtorja, je danes lojalnost precej manj pasivna drža in presega oceno proceduralnih razsežnosti zakona in države; presega zgolj legitimnost, ki bi se opirala na oblast, in zahteva zaupanje: »Ustanovam zaupamo, ker smo prepričani, da najbolje urejajo naše interese« (ibid.). V kompleksni družbi, kot je današnja, ni mogoče preverjati vseh njihovih dejanj, niti je mogoče o vseh demokratično odločati. Lojalnost danes temelji na predpostavki odgovorne države in njene skrbi za javno dobro; če se temu zaupanju izneveri, državi lahko obrnemo hrbet. Tretji način udejstvovanja lojalnosti po Delantiju in Rumfordu pa izhaja iz občutka pripadnosti skupnosti. V preteklosti je bila ta zamišljena v homogenem kulturnem okolju; danes je nasprotno glavno merilo zagotavljanja pripadnosti sposobnost integriranja različnih kulturnih skupnosti v politično skupnost širšega občestva. Načelo izključevanja oz. vključevanja po avtorjih bistveno prispeva k temu, kako uspešno bo politična skupnost gojila pogoje za ohranjanje lojalnosti.

Bistvena lastnost sodobne lojalnosti, torej lojalnosti postmodernega časa, je njena hitra menjava, minljivost in tudi mimobežnost. Država ujame le del naših lojalnosti in ni več »trdih kategorij, ki bi lahko tvorile lojalnost« (Delanty in Rumford, 2008: 105). Lojalnost je razpršena, začasna in opredeljena z dejavniki, ki presegajo neposredne interese nacionalnega kolektiva – lahko je več ali manj nacionalne skrbi in skrbi za nacionalno dobro ali celo njeno preseganje. Elitam ni več dodeljena karta polnega zaupanja, našo lojalnost si morajo šele pridobiti. To pa zato, ker država državljanov ne veže z naborom tradicionalnih vrednot domoljubja, časti in dolžnosti, temveč vstopa v heterogeno polje spopadov za lojalnost, ki se oblikuje diskurzivno. »Država nima več izključne razpolagalne pravice z lojalnostjo, saj se v igro vključujejo bolj svetovljanske vrste lojalnosti, hkrati pa je država vse bolj odvisna od lojalnosti kot oblike svoje legitimnosti« (Delanty in Rumford, 2008: 109). Za Delantija in Rumforda je takšna sprememba priložnost za oblikovanje kozmopolitske lojalnosti; na ravni EU, skleneta, bo veliko odvisno od razvoja javne kulture, ki bo uspela vključiti različne poglede in bo namesto na tradicionalne vrline neomajnega zaupanja in zaveze naciji stavila na raznolikost pogledov, ki bodo sodelovali v procesualnem oblikovanju lojalnosti.

Raznolikost pogledov in vključevanje multiplih glasov in perspektiv pa pomeni pripoznanje heterogenega in multikulturnega članstva. To ima posledice tudi za državljanstvo, ki je danes »neločljivo vključeno v kulturna vprašanja o identiteti in pripadnosti« (Delanty in Rumford, 2008: 118). Temu primerno se odziva tudi teorija, ki je kulturne pravice že vstavila v model postnacionalnega državljanstva. Pri tem velja izpostaviti dve možnosti: multikulturni liberalni model Willa Kymlicke, ki vztraja na pripoznavanju in integriranju multikulturnih identitet v sam model državljanstva kot način njegove prolongacije in prilagoditve na nove družbene okoliščine: tu je na delu predpostavka o kulturnih, predvsem etničnih skupnostih, ki gradijo temelj državljanskega mozaika, po katerem se oblikujejo lojalnosti širšemu občestvu. Drugi model je radikalno stališče Iris Young, ki zahteva pripoznanje vseh oblik kulturnih različnosti in raznolikosti, vključujoč družbeno marginalizirane skupine, ki jih ne opredeljuje specifična etnična identiteta, na primer homoseksualci, invalidi, starostniki itn.

Na kratko se omejimo na razpravo Willa Kymlicke (2008), saj je njegov model liberalnega državljanstva uporaben tudi za razmislek o vseh drugih oblikah državljanstva, vključujoč

novo paradigmo »intimnega državljanstva« (glej Kuhar 2010). Kymlicka navede štiri temeljne vrline, ki določajo liberalni model: javno zavest in javno razpravo, čut za pravičnost, civilnost in strpnost ter skupni čut za solidarnost ali predanost. Vsaka od teh vrlin prinaša svoje pasti in lahko razvija stranpoti. Na primer, prva, ki jo Kymlicka naveže na zavest o skupni pripadnosti. Že Delanty in Rumford sta opozorila, da je ta zavest bistveno vezana na sposobnost politične skupnosti, da deluje po načelu vključevanja namesto izključevanja. Toda v praksi temu pogosto ni tako: lahko bi celo trdili nasprotno, da s procesi globaliziranja in kozmopolitiziranja družbe opazamo nove poskuse re-etniciziranja in homogeniziranja skupnosti. Ta seveda lahko izhaja iz emancipatornih vzgibov in vzgibov zagotavljanja varnosti (slednje je predvsem opazno pri diasporah, ki iz etničnega ključa medsebojnega povezovanja črpajo občutek moči in samozaščite), pogosto pa pomeni tudi izključevanje drugih – in to tako znotraj skupine kot navzven. Poleg tega je zavest o skupni pripadnosti prej vezana na preteklost in zgodovino – bodisi dejansko bodisi zamišljeno –, ki postane vir legitimacije pripadnosti in članstva, manj pa se ukvarja s projekcijami prihodnosti, ko se bo takšna zgodovina šele oblikovala.

Enako problematično je načelo civilnosti in strpnosti. Razširitev nediskriminatornega ravnanja, ki izhaja iz upoštevanja civilnosti, je po Kymlicki »radikalna razširitev obveznosti liberalnega državljanstva« (Kymlicka, 2008: 53). Obveznost, da z ljudmi ravnamo kot z enakimi, je del javne in institucionalne etike – od šole, zaposlovanja, zdravstva itn. –, toda v resnici je tudi nediskriminatorno vedenje slej ko prej prepuščeno posamezniku in njegovi »dobri vzgoji«. Kymlicka zato nalogo izobraževanja za liberalnega državljana naprti šoli, s pomembno ugotovitvijo, da mora biti ta javna in da se mora ne glede na kulturne, verske ali etnične razlike in ozadja od državljana zahtevati, da s tem, ko se odloči, da bo uveljavljal svoje pravice kot polnopravni državljan, sprejme obveznost, da se na »neki točki vzgojnega procesa naklonjeno sooči z drugimi načini življenja« (Kymlicka, 2008: 58). To pomeni, da se vključi v proces oblikovanja skupne identitete, ki je v postnacionalni družbi lahko le multikulturna.

Toda, kako priti do točke, ko se državljan ne odloči zgolj za sprejem modela multikulturnega državljanstva (ne nazadnje je zanj odgovoren šolski ideološki aparat, ki ima za takšno vzgojo na voljo različne instrumente discipliniranja), temveč tudi za intimno ponotranjenje načela strpnosti in spoštovanja drugačnosti? Oziroma, v najbolj zahtevni obliki, da se odreče temeljnemu načelu zavesti o skupni pripadnosti, ki izhaja iz članstva preteklih generacij, in sprejme načelo enakosti pri ustvarjanju pripadnosti in članstva, ki izhaja iz trenutnega družbenega stanja? Da torej to članstvo vključuje tudi vse nedavne migracije, vse marginalizirane in vse, ki iz takih ali drugačnih razlogov nimajo dostopa do javne kulture?

Tako kozmopolitsko kot liberalno multikulturno državljanstvo se torej spopadata s temeljno dilemo, kako normativno podstat pretvoriti v model aktivne državljanske vrline, ki ne nastopa samo v obliki pripoznanja drugih, temveč tudi v oblikovanju nove kolektivitete, kjer tujci postanejo del »nas«. Z besedami Craiga Calhouna, ki dilemo postavi v jasno luč: »je mogoče, da kozmopolitski etos prestavimo v konkretno delovanje, ki postane del našega načina življenja?« (Calhoun, 2003: 532).

Za Calhouna je obsodba teorije kozmopolitstva in modela liberalnega državljanstva jasna in izhaja iz temeljnega podcenjevanja pomena, ki ga imata pripadanje ter družbena (in ne posamična individualna) solidarnost za različne skupine ljudi. Kot smo že omenili, je kozmopolitski individualizem voljna oblika samo-opredeljevanja in življenjskega stila tistih, ki jih varujeta članstvo in dom. Za tiste, ki so jim udobnosti domovine in pripadanja odvzete, je ideja partikularistične pripadnosti prej ogrožajoča kot opogumljajoča alternativa. »Novo

kozmpolitstvo je v glavnem protinacionalistično in vidi nacije kot del reda, po katerem se politično življenje podvaja z državo, ki blede. Njegovi zagovorniki se upravičeno odrekajo opori na takšnem nacionalizmu.« Toda, »ker ne ponudijo nikakršnega modela solidarnosti ... posvečajo malo pozornosti tudi 'pripadanju', torej dejstvu, da so družbeni odnosi prav tako osrednji kot so posamezniki, ali da posamezniki obstajajo samo v kulturnih miljeih – četudi pogosto v večih hkrati« (Calhoun, 2003: 535). Še več, medtem ko kozmopolitski individualizem podcenjuje družbenost posameznika, zanika, da bi bil sam kozmopolit del neke kulture in družbene baze, na primer te, ki implicira privilegij (546): tako kozmopolit kot državljani, ki si želi opore v svoji kulturi, sta v končni instanci ideološko locirana glede na družbenost, ki se artikulira iz njunih pozicij in umestitev v strukturah kulture, razreda, statusa, spola, nacije itn. Če je ideja kulture ali skupnosti danes zares izmuzljiva in nedorečena, pa to še ne pomeni, sklene Calhoun, da deluje zgolj po principu iluzije.

Postnacionalna solidarnost?

Etnična solidarnost ni vedno povezana »z izključevanjem tistih, ki imajo moč: pogosto je vir za učinkovito kolektivno akcijo in medsebojno pomoč med tistimi, ki moči nimajo. Medtem ko velja, z drugimi besedami, da solidarnost v skupini za tiste, ki imajo moč in vpliv, običajno pomeni diskriminacijo šibkih ali pa privilegiranih drugih, pa je tudi res, da solidarnost pomaga okrepiti šibke« (Calhoun, 2003: 545).

Iz te dileme izhaja naslednje ključno vprašanje, namreč kako v kontekstih konfliktnega oblikovanja članstva in pripadanja oblikovati solidarnost, ki bi bila skupna in transversalna. Calhoun v svoji razpravi obravnava šest oblik solidarnosti. Izhaja iz dveh ugotovitev. Prvič, kozmopolitska solidarnost, ki se danes ponuja kot model alternativnega družbenega solidariziranja, je za Calhouna politično sprejemljiva, če ne vztraja na univerzalizmu, temveč upošteva partikularistični značaj in lokalizirano artikuliranje solidarnostnega projekta. »Najsi teoretiziramo kozmopolitstvo ali ne, ne moremo mimo dejstva, da smo vpeti v družbena polja in praktične projekte, kjer nam ne preostane drugega, kot da si pomagamo s pojmi, ki so blizu kozmopolitstvu in ga torej tudi reproduciramo« (Calhoun, 2003: 546). Toda to ne pomeni, da si lahko dovolimo spregledati iluzionizem vseh družbenih iger, ki, v bourdieuevskem smislu, določajo naša ravnanja. Če želimo prispevati k razvoju kozmopolitske misli je nujno, da se posvetimo razponu solidarnosti, od katerega smo odvisni glede na naše družbene umestitve. To posebej pomeni posvetiti se naboru solidarnostnih odvisnosti, ki jih sodobno stanje globalizacije vsiljuje deprivilegiranim.

Solidarnost, drugič, zato lahko mislimo samo v pluralni obliki, in to tudi tedaj, ko govorimo o klasični moderni paradigmi navezanosti na eno identiteto. Tudi ko imamo v mislih nacionalno in etnično solidarnost, je ta lahko samo heterogena: napačno bi bilo misliti, da se posamezni člani skupine solidarnostno oprejo zgolj na eno, domnevno homogeno in poenoteno identitetno jedro kolektiva, kajti identifikacija temelji na različnih medosebnih situacijah. V nekaterih primerih igra večjo vlogo družina, včasih je pomembnejša etniciteta, spet drugič je lahko razred tisti, ki ustvari medetnično sodelovanje. Ni vnapijšne gotovosti, katera od teh solidarnosti bo v danem trenutku igrala večjo vlogo, kajti četudi smo opredeljeni z družbenostjo, pa nobena od družbenih oblik nikdar v celoti ne posrka naše individualnosti. »Poudariti moramo, da skupine redko vsebujejo celote oseb ali usmerjajo vse njihove pripadnosti – navsezadnje sta celo družina in nacija, nacionalističnim ideologom navkljub, pogosto v konfliktu.« (Calhoun, 2003: 547)

Na tej podlagi Calhoun opiše naslednje solidarnosti: (1) solidarnost, ki izhaja iz neposredne odvisnosti, bodisi na mikro ali makro ravni: takšna bi bila ekonomska oblika solidarnosti; (2) solidarnost, ki temelji na skupni kulturi: že samo sposobnost udeleževati se razprave, kjer si delimo skupne reference, je lahko vir opolnomočenja; (3) etnična solidarnost, ki temelji na članstvu v kulturno opredeljenih kategorijah, na primer poroka znotraj iste skupine; (4) solidarnost lahko temelji tudi na omrežjih, to je formalnih in neformalnih oblikah medosebnega sodelovanja, na primer v primeru birokratskih organizacij; (5) solidarnost zagotavlja tudi javna komunikacija, ki se lahko odvija med tujci, vendar člane poveže v občutek skupnega delovanja: tak primer bi bilo protiglobalizacijsko gibanje (6) solidarnost, ki temelji na moči: moč in oblast lahko vzpostavita vezi med člani, ki nimajo skupne kulture, predobstojećih skupnih omrežij ali javne izbire za sodelovanje: kolonizirani, vpoklicani v vojsko, zaslužnjeni, izgnani.

Navedene oblike solidarnosti pričajo, da je družbeno solidarnost nemogoče teoretizirati v homogenem smislu enkratne in vnaprej določujoče stvarnosti. Solidarnost je družbeno proizvedena: oblikujejo jo materialne sile, ki se organizirajo kulturno specifično, toda obenem tudi nepredvidljivo in v odvisnosti od človekovega delovanja (Calhoun, 2003: 549).

Kozmofeministični odziv

S tem pa se odpre prostor za razmislek o solidarnosti kot odnosu v nenehnem nastajanju, preurejanju in redefiniranju. Čeprav ne moremo zaobiti družbene, materialne in politične pogojenosti našega razmerja do drugega in odmisлити ideološko motiviranega zamišljanja skupne lojalnosti ideji človeškega dostojanstva in humanosti nasploh, pa je vendarle mogoč teoretski in politični vložek, ki se opira prav na odprtost odnosa solidarnosti. Solidarnost je hkrati polje, kjer se reproducira hegemonija skupine in skupnosti, iz katere črpamo našo moč; in kraj spopada za opolnomočenje posameznika, skupine in skupnosti tam, kjer je ta moč odvzeta.

To pa je tudi temelj, na katerem gradi kozmofeminizem. Zato si prizadeva odmisлити državo. Pason piše: »Države nas peljejo v vojne, toda umirajo ljudje, ne države« (2008: 4). Kozmopolitstvo nima veliko možnosti, če se opre na idejo, da je država tista, ki vodi človeške odnose, trdi. Stališče je reformulacija Kantove vizije, da so države tiste, ki zagotavljajo ohranjanje univerzalnega človeštva, in sicer prek načela recipročne hospitalitete do državljanov vsake od njih. Čeprav je Kant izrazil nemalo cinizma do svojega lastnega stališča, sklene Pason, nam mora biti jasno, da vrednote določijo države z največ moči, ki jih nato tudi promovirajo kot univerzalne, da bi zagotovile, »da skrito univerzalno kapitalizma ostane vladajoča sila urejanja sveta« (Pason, 2008: 12).

Kozmofeministična politika nastopi proti državi z močjo feministične etike (Walker, 1998). Pri tem se oblikuje v dveh epistemoloških različicah. Prva feministični kozmopolitski projekt osmisli v kontekstu ženske skrbi. Ženska skrb implicira etiko materinske ljubezni. Medtem ko moški moralni red operira s podobo avtonomnega posameznika, ki si z drugim posameznikom izmenjuje odnos spoštovanja in enakost položaja, ženska etika poudarja posameznikovo stanje odvisnosti, kjer pravila reciprocitete ne veljajo. Kadar ljudje ne morejo delovati po načelu moralne pravičnosti, ker jim za to manjka status egalitarnega subjekta (bolni, hendikepirani, starejši ...) in zato ne morejo soglašati z načelom neposeganja v avtonomnost drugih – prej nasprotno, poseganje v njihovo življenje s strani drugih je lahko vzvod preživetja – lahko deluje le kozmopolitska skrb.

Konceptualiziranje feministične skrbi kot materinske skrbi, kot pravi Yuval-Davis (2011), je vendarle tudi problematično: implicira esencializiranje ženskega materinskega čuta ter

poenostavljanje pogleda na žensko kot a priori manj nagnjeno k nasilju. Druga možnost je, da se kozmopolitska etika oblikuje v feministično politiko, ki postane del državljske oblige. Tudi tu se oblikujeta dve dodatni alternativni: po prvi se feministična etika prevaja neposredno v skrbniško delo – v delo torej, ki po Marxu zajema reprodukcijo človekovega življenja in zahteva neposredno skrb za tiste, ki za preživetje potrebujejo zunanjo pomoč. Običajno je ta pomoč vse manj vezana na družino in sorodstvo in vse bolj na skrbnice, ki prihajajo od drugod – tako v čustvenem kot politično-geografskem smislu. Z zatonom socialne države na prizorišče prihaja nova delovna sila migrantk varuš, negovalk, gospodinj, ki vstopajo v vlogo skrbništva predvsem pri razredu privilegiranih. Kot opisuje Yuval-Davis, za svoje delo so ženske, ki opravljajo skrbniško delo, plačane slabo, pogosto morajo zapustiti svoje družine in celo otroke. Skrb za druge tako postane kompenzacija za odvzem skrbi za lastno družino in čustveno praznino, ki nastopi z odhodom od doma: skrb za nemočne druge je hkrati blaženje občutka lastne nemoči.

Kljub strukturi izkoriščanja, ki je vpisana v to obliko skrbniškega dela, je teoretski izziv novih transnacionalnih praks soodvisnosti ljudi pomemben pokazatelj premene, ki se je zgodila na področju solidarnosti in koncipiranja njenega človeškega zaledja. Težje si je predstavljati, kako bi iz tega zrasla kozmopolitska etika. Model Judith Butler gre v drugo smer (2004), saj se s svojim teoretskim aparatom oddalji od države oz. se ji zoperstavi na mestu, kjer je ta danes zgodovinsko najučinkovitejša: na telesu. Butler svojo etično filozofsko usmeritev uokvirja z izkušnjo 11. septembra, ki globalno upravljanje prevede v upravljanje s strahom. Namesto nasilja strahu se Butler osredini na žalovanje in ranljivost telesa. Telo postane prizorišče kozmopolitskega etosa, ki temelji na sočutju in pripoznanju naše skupne, človeške ranljivosti.

Kozmopolitska politika telesa je na strani vsakdanjega in subalternih skupin. Ne temelji na učenju in ozaveščanju o naši medsebojni odvisnosti, kot to priporočajo moški kozmopoliti intelektualci, temveč na politiki telesnega upora in upora s telesom: upora do države in njene zasedbe polj čustvovanja, žalovanja in spomina na telesu ranljivih. Referenca je Levinasova paradigma kozmopolitske intervencije, ki se po McRobbie »ne predpostavlja samo kot neposredna reakcija v soočenju s trpečimi, temveč kot etična zahteva (McRobbie, 2006: 83). To ne implicira distancirane teoretske drže, nasprotno, pomeni orodje opazovanja in motrenja domače in mednarodne politike; in oblikovanje etične podlage za post-vestfalski, post-imperialni in post-evropocentrični globalni red (Robinson, 2004).

Obstajajo vsaj tri težave, ki jih moramo omeniti v zvezi s feministično kozmopolitsko etiko. Prva izhaja iz širšega kozmopolitskega horizonta, ki ni lasten samo feministični perspektivi. To je poudarek na spoštovanju drugega, ki temelji na spoštovanju različnosti (Nussbaum, 1994). Kozmopolitstvo v številnih definicijah pomeni predvsem »odnos odprtosti« do drugih, to je moralno in družbeno vedenje, ki spoštuje in tolerira različnost. Osredinjenost na identiteto je lahko problematično, tudi takrat, ko predpostavlja notranje cepljenje in fragmentiranje identitetnih pripadnosti, saj vnaprej predpostavlja, da je liberalizem identitetnih formacij že sam po sebi garant moralnega ravnanja in/ali kozmopolitske drže. Kot piše Fiona Robinson, nam »usmerjenost na identitete pove zelo malo o naravi moralne tenkočutnosti med ljudmi in ljudstvi (Robinson, 2004: 8). Če Robinsonovo dopolnimo z evropskim zgledom: leta 2008 je EU praznovala Evropsko leto medkulturnega dialoga, leto dni pozneje pa je Svet Evrope začel s kampanjo *Dosta!*, ki naj bi prispevala k pozitivni javni podobi Romov. Oba projekta sta sicer na veliko razglašala pomen spoštovanja različnosti in etiko strpnosti, toda k dejansko strpni evropski družbi nista, vsaj ne po jasno merljivih kazalnikih, bistveno prispevala. Zagotovo nista

ne eden ne drugi preprečila izгона Romov iz Francije leta 2010; prvi tudi ni zaustavil porasta medkulturnega (ne)dialoga in nerazumevanja vprašanja zakrivanja evropskih muslimank.

Drugič, kozmofeminizem bi moral redno samo-preizpraševati etnocentrizem svojih programov in predpostavk. Amy Pason, na primer, ki zagovarja zelo jasno in učinkovito stališče za kozmofeminizem, se opira na tri pionirke kozmofeminizma: Emmo Goldman, Emily Greene Balch in Judith Butler. Omejitev na severnoameriške ženske intelektualne reference je razumljiva z gledišča pozicije, s katere govori Pason: »Amerika, podobno kot ostali razviti svet, je paradoksen kraj. Razumemo, da je nasilje nesprejemljivo, a obenem zlahka upravičujemo in glorificiramo vojno« (Pason, 2008: 3). Seveda se tudi ne moremo ne strinjati s kritiko, ki pogled z drugega usmerja na »nas« in kaže na dvoličnost zahodnega liberalnega diskurza. Ali je takšno intelektualno sidrišče že tudi kozmopolitsko postnacionalno? Kako je lahko relevantno za ženske »tam« in »drugje«? Prav gotovo so ženske koloniziranega sveta že dobro seznanjene s hipokrizijo zahodnih kozmopolitskih elit; seznanjanje s feministično kozmopolitsko kritiko zahodnega kozmopolita jih sicer lahko utrdi v vednosti, toda ali so modeli kritike prenosljivi? Je kozmopolitstvo zares lahko univerzalno, tako v intelektualnem kot moralnem smislu, ali pa se moralne drže in ravnanja izpogajajo glede na družbene boje in ideološke spopade konkretnih kulturnih okolij?

Tretjič, poudarek na telesu, ranljivosti, trpljenju in žalovanju je lahko epistemološko uspešna strategija, ki državi »ukrade« nadzor nad biopolitiko. Kot smo že omenili, pa je jasna ločnica med moškim nasiljem in ženskim skrbništvom ideološko esencionalizirana. Obenem tudi homogenizira ženski subjekt: je ženska skrb univerzalna in univerzalno razporejena, vsebuje enako mero strasti in predanosti ne glede na družbeno lokacijo, stanje trpljenja in stopnjo nasilja? Je sploh pravično pričakovati od žensk, ki so žrtve različnega nasilja in zlorab, da odmislijo svoje individualne agonije, da bi se solidarnostno povezale v skupnost trpečih žensk nasploh? In kaj pomeni takšna solidarnost iz zgodovinske perspektive? Se vezi povezovanja nanašajo samo na sedanje režime zatiranja, tako da pretekle zlorabe nad ženskami – tudi v imenu ženske skrbi – potisnemo v pozabo? Ali nismo s takšno historicistično gesto solidariziranja prispevali k reprodukciji tistega selektivnega spomina, ki zgodovino parafrazira v poenostavljenih polarnostih spopada med spoloma?

Nazaj k Marshallu

S temi delno namenoma poenostavljenimi dilemami smo se dotaknili izhodiščnega vprašanja, ki ga odpira branje Marshalla: kako namreč sistem pravic, ki temelji na predpostavki vnaprej dane in poznane skupnosti, prenesti na družbe v tranziciji, liminalne kulturne prostore nacionalne javnosti ter postnacionalne konstelacije? Kako model solidarnosti, ki podpira razširitev civilnih in političnih pravic na socialne pravice po osi nacionalne razredne pripadnosti, prevesti v politiko solidarnosti, ki bo upoštevala družbene neenakosti, ki so nastopile šele z razpadom kolonialnega reda in so zgodovinsko eksaktni produkt postkolonialnega sveta?

Naš odgovor je prav pri Marshallu oziroma tistemu delu njegovega argumenta, ki se nanaša na pravice. Naše stališče je, da kozmofeministična etika ne more nadomestiti politike pravic, ki jo zagotavlja nacionalna država in, vsaj v kontekstih sodobnega so-odrejanja človekovega položaja z globalnimi silami in nacionalno-lokalnimi konteksti, tudi ni mogoče pričakovati, da bi se odmik od demokratičnih mehanizmov države k biopolitiki skrbi za trpečega drugega lahko pretvoril v

odpravo globalnega sistema izkoriščanja. Po drugi strani pa je prav Marshallova predpostavka o (nacionalnem) dodeljevanju državljanskih pravic tista, ki ji kozmofeministična paradigma lahko najbolj pomaga pri rekonceptualiziranju za postnacionalne čase. V kakšnem pomenu?

Niamh Reilly o feminističnem kozmopolitstvu zapiše, da »zavrača zahodocentrično, lažno univerzalizirano in nedemokratično vsiljevanje ozko pojmovanih razumevanj človekovih pravic. Hkrati se tudi zoperstavlja relativističnemu in komunitarnemu pristopu, ki se ga uporabi, da bi se v imenu kulturne ali verske integritete skupnosti prikrilo zlorabe žensk. Kozmopolitski feminizem v obeh pogledih ohranja zavezo kritičnega reinterpreterjanja univerzalnih človekovih pravic v kontekstih demokratično ozemljenih, emancipatornih političnih projektov.« (Reilly, 2007)

Citat napeljuje na prazno mesto kozmofeministične in Marshallove teorije državljanstva, pripadanja in članstva. Korektura nacionalne solidarnosti kot temelja podeljevanja in legitimiranja pravic je zgodovinsko neizogibna. Kot pravi Seyla Benhabib (2010), si lahko le na takšni podlagi zamislimo globalno pravičen red. To pomeni, da morajo imeti »pravico do pravic« vsi, ki so jim bile te odvzete ali pa jih želijo realizirati v novem družbenem okolju. Takšna zahteva je rezultat dejstva, da v času pojemanja teritorialne suverenosti države nasproti silam globalizacije prav nadzor nad imigracijo državi zagotavlja zadnje pribežališče za izvajanje monopola nad ozemljem. Pravi test globalne pravičnosti se torej udejanja na mejah nacionalnih držav.

Test pa ne more temeljiti na nacionalni pravičnosti oziroma nagnjenju k njenim zlorabam. Kaj pomeni omejeno gostoljubje do tujcev, razberemo iz »radodarnih« politik naturaliziranja, kot na primer v današnji Nizozemski, ki s svojim preizkusom strpnosti do homoseksualnosti posebej »gostoljubno« preizkusi lojalnost muslimanskih prosilcev za državljanstvo. Zato se Seyla Benhabib zateče k drugemu mehanizmu, to je k principu demokratičnih reiteracij – diskurzivnih ponavljanj in presojanj argumentov za pravice tako tistih, ki te pravice podeljujejo, kot tistih, ki so njihovi prejemniki. S tem sta zagotovljena dva varnostna mehanizma pred izključevanjem: po eni strani je še vedno država tista, ki lahko zagotovi zaščito pred lokalnimi praksami diskriminiranja tujcev. Kot kaže primer Romov v Sloveniji, je v končni instanci država tista, ki se lahko spopade z nasiljem lokalnih skupnosti – je edini sogovornik nadnacionalnih evropskih institucij, ki lahko spremljajo spoštovanje človekovih pravic in nalagajo zakonodajne spremembe za državljansko zaščito; in je obenem edina, ki jo v času konflikta, zaradi lastnih državljanskih ugodnosti, upoštevajo lokalne skupnosti. To seveda ne pomeni – če se sedaj vrnemo h kozmofeministični politiki –, da ni prostora za etiko skrbi in čezmejne solidarnosti. Pomeni pa, da preden se znebimo države, dobro premislimo, kaj takšen odpis pomeni za različne skupine ljudi na različnih mestih na lestvici moči. Mednarodno povezovanje in sodelovanje feminističnih kozmopolitik je pomemben vzvod discipliniranja države in njenih ustrahovalnih mašinerij; toda, da bi polno razumeli konsekvence etike skrbi kot nenasilnega instrumenta za odpravo vojne in nasilja, moramo metodo najprej preizkusiti doma – na telesih, ki trpijo nasilje domačega (in domačijskega) zakona.

Drugič, Benhabibova z modelom demokratične reiteracije odpre prostor za sočutje, ki tekmuje z maskulinim patriarhalnim konceptom refleksivnega in racionalnega akterja. Diskurz sočutja in etika poistovetenja s trpečim namreč zahtevata demokratično-emancipatorno politiko za dobrobit drugega – sicer ostane na ravni kozmopolitskega pripadnika zahodne elite, ki kozmopolitsko etiko razume kot lasten življenjski stil. Spomnimo se besed Susan Sontag iz *Bolečine na pogled drugega* (2006), kjer opozarja na etiko sočutja, ki odsvetuje čustvovanje z namenom narcisoidne potrditve lastne humanosti; zahteva kritično držo, ki ob sočutju preučuje lastno vpletenost v trpljenje drugega. To pa pomeni zahtevo, da slišimo glas drugega, s katerim presodimo našo skupno povezanost in na tej podlagi določimo politiko solidarnostnega odnosa.

To pa je tudi tisto napredovanje zakona državljskih pravic, ki si ga zlahka predstavljamo tudi v morebitni Marshallovi postnacionalni teoriji. 18. stoletje je vpeljalo civilne pravice; 19. politične in, ko se je izkazalo, da sta oba razreda pravic skupaj premalo, da bi odpravili neenakosti med razredi državljanov, nato v 20. stoletju še socialne. 21. stoletje je že pokazalo, da se s preobrazbami registrov izkoriščanja oblikujejo novi razredi deprivilegiranih, ki jih prvi trije koraki zgodovinskega napredka niso zajeli. Tu pa pride prav kozmofeministična etika skrbi, ki je lahko med naprednejšimi silami oblikovanja polja za novo politiko državljanstva.

Marshall je, kar je očitek, ki ga omenjamo nazadnje prav z namenom, da pokažemo na njegovo izhodiščno vrednost, predvidel različne gradacije skupnosti solidarnosti – v okviru nacionalne države. V okviru postnacionalne konstelacije takšno gradacijo določajo kozmopolitska načela, feministični kozmopolitizem pa zagotovi, da so ta tako transnacionalna kot transverzalna: namenjena razbolelim, ranjenim in razlaščenim telesom človeške družbe neenakih – v času globalnega kapitalizma in po njem.

Literatura

- BENHABIB, S. (2010): *Pravice drugih: Tujci, rezidenti in državljani*. Ljubljana, Krtina.
- BUTLER, J. (2004): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London, Polity.
- DELANTY, G. (2010): *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DELANTY, G. IN RUMFORD, C. (2008): *Nov razmislek o Evropi: K družbeni teoriji europeizacije*. Ljubljana, Sophia.
- CALHOUN, C. (2003): Belonging in the Cosmopolitan Imaginary. *Ethnicities* 3 (4): 531–568.
- HABERMAS, J. (2001): *Postantional Constellations*. Cambridge, Polity Press.
- HELD, D. (2003): *Cosmopolitanism: A Defence*. Polity Press.
- KRISTEVA, J. (1991): *Strangers to Ourselves*. New York, Columbia University Press.
- KRISTEVA, J. (1993): *Nations without Nationalism*. New York, Columbia University Press.
- KYMLICKA, W. (2008): Vzgoja za državljanstvo. *Vzgoja in izobraževanje* 4: 50–64.
- MCROBBIE, A. (2006): Vulnerability, Violence and (Cosmopolitan) Ethics: Butler's Precarious Life. *The British Journal of Sociology* 57 (1): 69–86.
- NARAYAN, U. IN HARDING, S. (UR.) (2000): *Decentering the Center: Philosophy For a Multicultural, Postcolonial and Feminist Worlds*. Indianapolis in Bloomington, Indiana University Press.
- NUSSBAUM, M. (1994): Patriotism and Cosmopolitanism. *Boston Review*, Oktober-November.
- PASON, A. M. (2008): Towards a Feminist Cosmopolitan Theory: A Corrective to Nationalism, Fear, and War. *San Diego, CA Online*. Dostopno prek: http://www.allacademic.com/meta/p255532_index.html (6. julij 2011)
- REILLY, N. (2007): Cosmopolitan Feminism and Human Rights. *Hypatia* 22 (4): 180–198.
- ROBINSON, F. (2004): Cosmopolitan Ethics and Feminism in Global Politics. Prispevek na letnem srečanju *International Studies Association, Montreal, Quebec*. Dostopno prek: http://www.allacademic.com/meta/p74386_index.html (26. maj 2009).
- SONTAG, S. (2006): *Pogled na bolečino drugega*. Ljubljana, Sophia.
- SKRBIŠ, Z., KENDALL, G. IN I. WOODWARD, I. (2004): Locating Cosmopolitanism: Between Humanist Ideal and Grounded Social Category. *Theory, Culture and Society* 6: 115–136.
- SHORE, C. (2000): *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*, London, Routledge.

- SHORE, C. (2006): In uno plures? EU Cultural Policy and the Governance of Europe. *Cultural Analysis* 5: 7–26.
- SPLICHAL, S. IN HVALA, I. (UR.) (2005): *Za javno radiotelevizijo*. Ljubljana, Občanski forum.
- SQUIRES, J. (2002): Terms of Inclusion: Citizenship and the Shaping of Ethnonational Identities. V FENTON, S. in MAY, S. (ur.): *Ethnonational Identities*. New York, Palgrave Macmillan.
- VIDMAR-HORVAT, K. (2011): From Metics to the Erased, or How to Ground Cosmopolitanism: A Post-Socialist Perspective on Current Theories of Cosmopolitanism. *Revija za sociologiju* 43 (1): 9–26.
- VIDMAR-HORVAT, K. (2012): Koruptivni patriotizem: Analiza poročanja o aferi Patria. V VIDMAR-HORVAT, K. (ur.): *Vloga množičnih medijev pri oblikovanju slovenske evropske zavesti*. Ljubljana, ZIFF.
- WALKER, M. U. (1998): *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. London, Routledge.
- YUVAL-DAVIS, N. (2009): *Spol in nacija*. Ljubljana, Sophia.
- YUVAL-DAVIS, N. (2011): *The Politics of Belonging. Intersectional Contestations*. London, Sage.