

**UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Maciej Ruczaj

2009

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut Politologických studií

Maciej Ruczaj

Demokracie nebo republika?

*Kritika liberální demokracie v diskurzu současného
polského republikanismu.*

Diplomová práce

Praha 2009

Autor práce: **Maciej Ruczaj**

Vedoucí práce: **PhDr. Josef Mlejnek Ph.D.**

Oponent práce: **PhDr. Michal Kubát Ph.D.**

Datum obhajoby: **2009**

Hodnocení:

Bibliografický záznam

RUCZAJ, Maciej. *Demokracie nebo Republika? Kritika liberální demokracie v diskurzu současného polského republikanismu*. Praha: Karlova Univerzita, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií, 2009. s. Vedoucí diplomové práce PhDr. Josef Mlejnek Ph.D.

Anotace

Stav a směřování polské demokracie je v poslední dekádě předmětem bouřlivé veřejné debaty, jejíž nejintenzivnější fáze je spojená s krizí postkomunistické vlády v letech 2003-2005 a následujícím obdobím vlády konservativní pravice (2005-2007), která se pokusila o redefinici paradigmatu polské politiky platného od politické a ekonomické transformace po roce 1989. Tato snaha byla symbolicky shrnutá v hesle přechodu od 3. k 4. Polské republice. Diplomová práce *Demokracie nebo Republika?* se zaměřuje na myšlenkový proud v rámci této debaty nazývaný polským neo-republikanismem, který významným způsobem ovlivnil tvarování koncepce 4. Republiky a představuje v současné době nejvýraznější intelektuální diskurz polské pravicové politiky. Práce se soustřeďuje na hlavní témata tohoto diskurzu (politiky paměti, vztah tradice a modernizace, subjektivita politického společenství) jak z hlediska jejich kritiky polské „hybridní“, postkomunistické demokracie, tak z ohledem na teoretickou debatu o základech současné liberální demokracie.

Annotation

Poland in the recent years has undergone a turbulent debate concerning the fundamental principles of the country's liberal-democratic regime. It was accelerated by the crisis of the Polish post-communist government (2003-2005) and a subsequent period of the domination of the conservative right (2005-2007) which attempted to re-define the paradigm of Polish politics valid since 1989. This intended conservative revolution was symbolically expressed in the idea of the transition from the 3rd to 4th Polish Republic. The diploma thesis *Democracy or Republic?* traces the genealogy and precepts of one of the most influential currents in the formation of the 4th Republic discourse, defined as "Polish neo-republicanism". The thesis concentrates upon the main themes of the neo-republican discourse (politics of remembrance, relation between tradition and modernization, subjectivity of the body politic) which constitute not only a critique of the state of Polish postcommunist democracy, but also a more general corrective to the prevailing interpretations of the liberal democratic ethos.

Klíčová slova

Polsko, 3. Republika, 4. Republika, postkomunismus, republikanismus, liberální demokracie, konservatismus, politická filosofie, postkoloniální studia

Keywords

Poland, Polish 3rd. Republic, Polish 4th Republic, postcommunism, republicanism, liberal democracy, conservatism, political philosophy, postcolonial studies

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Praze dne 16. 1. 2009

Maciej Ruczaj

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu práce PhDr. Josefu Mlejnkovi Ph.D. za cenné a povzbudivé komentáře k jejímu obsahu. Můj díky patří také všem, kteří mi pomáhali při (často „dálkovém“) výzkumu v polských knihovnách a novinových archívech – především mým Rodičům. Za pomoc při vyhledávání teoretické literatury děkuji obzvláště PhDr. Ondřeji Ditrychovi. Tato práce by zřejmě nevznikla bez inspirace moji novinářskou praxi, která časově odpovídá i analyzovanému období. Chtěl bych proto také poděkovat všem, kteří mi umožnili tříbit a artikulovat mé názory na toto téma v českém a slovenském tisku, především redaktorům Petru Peškovi, Zbyňkovi Petráčkovi, Martinu Hanusovi a Jaroslavu Daníškovi. Velmi děkuji mým kolegyním, které věnovaly svůj čas korektuře této práce. Největší dík patří konečně mé ženě a synovi, kteří trpělivě snášeli protivenství spojené s dlouhodobou přítomností polského neo-republikanismu v naší domácnosti

Obsah

I.	Úvod : Polská demokracie a její kritici	8
II.	Čtvrtá republika: nová metanarace.....	21
II.1.	Interpretace polské transformace.....	23
II.2.	Polský liberalismus a republikánský projekt.....	35
II.2.1.	Polský liberalismus strachu.....	38
II.2.2.	Polský liberalismus: modernizace nebo imitace?.....	43
III.	Republika a liberální demokracie.....	50
III.1.	Republikanismus – vymezení pojmu.....	50
III.2.	Společnost nebo společenství?.....	54
III.3.	Smrt a politika – republikánská koncepce patriotismu.....	66
IV.	Politiky paměti.....	72
IV.1.	Paměť a spravedlnost v době transformace.....	75
IV.2.	Dějiny a identita: axiologická paměť.....	83
V.	Polsko – jiná modernita?.....	93
V.1.	Mezi imitací a mumifikací: postkoloniální úvahy.....	93
V.2.	Diskurzy polské výjimečnosti.....	99
V.3.	Vyvolený národ a jeho <i>res publica</i>	103
Digrese č. 1:	Rousseau a Sarmati.....	110
V.4.	Republikánské mýty 20. století.....	113
VI.	Polský neo-republikanismus a politično: mezi Akvinským a Schmittem.....	120
VI.1.	Tomistické základy polské politiky.....	120
VI.2.	Pod praporem subjektivity.....	122
VI.3.	Republikanismus a politično.....	128
VII.	Závěr: polský neo-republikanismus a jeho nepřátele.....	133
VII.1.	Nedokončený projekt.....	133
VII.2.	Ideologie či meta-jazyk?.....	136
	Seznam zkratk.....	141
	Seznam literatury.....	142
	Shrnutí / Summary.....	151

I. ÚVOD: POLSKÁ DEMOKRACIE A JEJÍ KRITICI

„Potom jsem uviděl nové nebe a novou zemi. Neboť první nebe a první země pominuly a moře již nebylo.”

Zjevení svatého Jana, 21.1

Na jaře 2008, ve svém ohlednutí za politickou debatou probíhající přibližně od začátku 21. století napsal filosof a politolog Marek Cichocki, „Už několik let Polsko prochází bouřlivou proměnou. Úroveň intenzity tohoto jevu je občas tak obrovská, a emoce s ním spojované natolik vyhocené, že situace začíná připomínat něco jako polsko-polskou náboženskou válku“.¹ Jedním z hlavních hlasů v této veřejné debatě o základech a o směřování polské demokracie byl myšlenkový proud charakterizovaný někdy jako polský (neo)republikanismus. Podle filosofa Marcina Króla „máme v Polsku co činit s republikánským projektem vědomě konstruovaným jako projekt anti-liberální“, jako „rozhodná alternativa“ k dosud monopolistické liberálně-demokratické koncepci polského státu.² V předkládané diplomové práci bych se chtěl zabývat právě zmapováním tohoto teoretického projektu, jak z perspektivy vývoje politického myšlení v Polsku po roce 1989, tak z hlediska obecné politicko-filosofické diskuse nad stavem liberální demokracie na prahu 21. století.

V poslední době se v Polsku, stejně jako v České republice, stále častěji ozývají kritické hlasy vůči „ideové vyprázdněnosti“ politiky.³ Místo „velkých příběhů“ (*grand narratives*) transformační éry zaujaly v nových středoevropských demokraciích „příběhy“ (*stories*) produkované každý den médii a politickými „*spin-doktory*“, které nahrazují politickou debatu tak jak ji zná klasická demokratická tradice a přenáší hlavní tíhu politického dění z parlamentní půdy do televize a na internet, s jejich nadvládou obrazu nad slovem, „zprávami délky SMS-ky“ (slovy Václava Klause) a děním utvářeným příběhy, které se musí „dát

¹ Cichocki, Marek. „W okresie międzyepoki.” *Tygodnik Powszechny*, č. 43 (26. 10. 2008).

² Król, Marcin. Republikanizm. *Dyskusja redakcyjna. Res Publica Nova*, č. 192 (1/2008), 13.

³ Tato slova použil prezident Václav Klaus v souvislosti s tzv. kauzou Morava na podzim 2008. Ve velmi podobném duchu se nese argumentace některých komentátorů v Polsku, namířena jak proti vládě Donalda Tuska tak proti současné politice hlavní opoziční strany, Práva a spravedlnosti (srov. např.: Zaremba, Piotr. „Tyrania PR-owców”. *Dziennik* 4.6.2008; Wildstein, Bronisław. *Moje boje z III RP*. Warszawa: Fronda 2008, 249-250).

odvyprávět ve výtahu“ (slovy nejznámějšího polského odborníka na politický marketing Eryka Mistewicze).⁴ V realitě světa „videokracie“ (Giovanni Sartori) nebo „post-demokracie“ (Colin Crouch) se vedle formy mění i substance politična – stále se blížící naplnění prorocství Carla Schmitta či Hannah Arendt o destrukci politického jako samostatné sféry lidského konání a proměny politiky na pouhé administrování „společenskou dimenzí existence“. Tento vývoj lze tedy z polské perspektivy interpretovat jako další stupeň dosažení kýžené „normality“ – tj. stavu odpovídajícího situaci západních demokracií, posledního stadia transformačního procesu. Slovy jednoho z polských publicistů: „konečně se budou politici zabývat teplou vodou z kohoutků a výstavbou nových dálnic, nikoli anachronickými spory o ideje odtržené od každodenního života.“⁵

V Polsku je nástup „post-politiky“ spojován s vládou Donalda Tuska a Občanské platformy (od podzimu 2007). Předcházelo mu však paradoxně období intenzivní „občanské války idejí“, které snad nemělo v posledním desetiletí v evropských demokraciích obdoby. Pouze o dva roky dříve (na podzim 2005) tato krize vyústila ve volební vítězství sil volajících po „mravní revoluci“ a hloubkové proměně státu, symbolizované heslem přechodu k nové, Čtvrté Polské republice (*Czwarta Rzeczpospolita*⁶). Zdrucující volební vítězství dvou pravicových uskupení podepsaných pod projektem 4. Republiky (Právo a spravedlnost – PiS - a Občanská platforma - PO⁷) a následná tzv. vláda „bratrů Kaczyňských“ a PiS (podzim 2005 – podzim 2007)⁸ byly následkem radikálního „přehodnocení všech hodnot“ v polské politice začátku 21. století, které - stejně jako italská krize začátku devadesátých let – má své kořeny v systémové oligarchizaci státu.⁹

⁴ Srov. např.: Karnowski, Michał. „Tak manipuluje się z polską polityką. Wywiad z Erykiem Mistewiczem.” *Dziennik* 4.6.2008; Mistewicz, Eryk: „Tusk przemówił ludzkim głosem”. *Dziennik* 5.5.2008; „Witajcie w postpolityce!”. *Frona* č. 49/2008.

⁵ Krasowski, Robert. „Jakiej prawicy potrzebują Polacy, a jakiej nie?” *Dziennik* 22.3.2008.

⁶ Používám český termín „Republika” jako překlad polského slova „Rzeczpospolita”, nicméně je třeba si pamatovat, že polština má 1.) dvě slova odpovídající latinskému *res publica* (republika / *rzeczpospolita*, s tím že 2.) „Rzeczpospolita” je v dnešním jazyce spjatá výhradně s polskou státností, dokonce do té míry, že lze toto slovo používat výměnně s vlastním názvem „Polsko”.

⁷ V případě PO je jeho „podpis” pro projektem 4. Republiky poněkud nečitelný, i když autorem tohoto hesla byl pozdější poslanec tohoto uskupení a v posledním roce před volbami 2005 se ve straně do popředí dostalo konzervativní křídlo v čele s Janem M. Rokitou, které k programu radikální reformy mělo nejbližší.

⁸ Tímto zjednodušujícím heslem se označuje období od parlamentních a prezidentských voleb na podzim 2005, kdy strana Jaroslawa Kaczyňského získala největší počet mandátů ve sněmovně (Sejmu) a jeho bratr Lech se stal prezidentem. Během zkráceného volebního období tohoto Sejmu vládlo Právo a spravedlnost dvakrát menšinovým kabinetem nebo v koalici se Sebeobranou a Ligou polských rodin.

⁹ Na téma 3. Republiky jako „quasi-oligarchie“ viz. např. Wildstein, Bronisław. „III. RP – studium oligarchii”. *Moje boje z III RP*. Warszawa: Frona 2008.

Symbolem patologického stavu polského státu se stala aféra Rywin a řada dalších podobných kauz, které otrásly Polskem v době vlády postkomunistické levice na počátku století (2001-2005). Zveřejnění a projednávání těchto afér¹⁰ - v jejichž případech byla korupce pouze povrchním projevem patologického charakteru fungování státních struktur - způsobilo rehabilitaci a popularizaci některých dosud marginalizovaných interpretací vývoje Polska po roce 1989 a všeobecně vyjadřované přesvědčení, že v současné podobě polská demokracie vyčerpala možnosti „přestavby skrze kontinuitu“ a vyžaduje „nový začátek“.¹¹ Vedle kompromitace vládnoucí levice je třeba zmínit tři další elementy, které se netýkají přímo mocenské struktury, ale spíše sféry „meta-politického“ diskurzu a které podle komentátorů významně přispěly k polské „změně klimatu“¹². Za prvé se jedná o působení Ústavu národní paměti (*Instytut Pamięci Narodowej* - IPN), jenž postupným bádáním archivů komunistické státní bezpečnosti významně narušil zásadu „tlusté čáry za minulostí“, která od roku 1989 platila za dogma polské transformace. Tento proces vyvrcholil v zimě 2005, kdy byl na internetu zveřejněn tzv. „Wildsteinův seznam“ – databáze osob registrovaných polskou StB, „propašovaná“ z čítárny IPN novinářem listu *Rzeczpospolita* Bronisławem Wildsteinem. Tato událost, popisována jako „historické tsunami“¹³, opět nastolila ve veřejné debatě téma vyrovnání se s obdobím totality. Za druhé zde byla iniciativa oslav 60. výročí Varšavského povstání a vznik muzeum věnovaného této události, které stalo se významným sociologickým fenoménem současného Polska a vrátilo do veřejné debaty otázku „integrujících historických příběhů“ a hodnot nezbytných pro trvání národního společenství. Třetím klíčovým faktorem byla v dubnu 2005 smrt papeže Jana Pavla II., „posledního polského krále“ (jak ho

¹⁰ Nejznámější z nich byly tzv. „aféra Orlen“ – týkající se nezákonných praktik při ovlivňování vládou a spřátelenými s postkomunisty byznysemu personálních změn v této největší polské firmě (včetně zatčení – před televizními kamerami a bez důkazů – nepohodlného předsedy představenstva Andrzeje Modrzejewského, a dále „aféra Starachowice“ – kauza úniků informací o policejním vyšetřování mafiánských struktur v regionu Kielce, která byla způsobena úzkými vazbami náměstka ministra vnitra a několika poslanců levice na tyto zločinecké skupiny. Podobných (často dodnes nevysvětlených) kauz zažilo v tomto období Polsko desítky: zmíním ještě případy likvidace (ať už fyzické nebo pouze byznysové) konkurenčních podnikatelů (kauzy Olewnik a Kluska), záruky beztrestnosti pro státní úředníky (případ ministra spravedlnosti Andrzeje Sadowského, který způsobil v opilosti vážnou nehodu, byl odvolán a okamžitě jmenován vrchním státním zástupcem (s imunitou), a četné případy korupčního jednání (viz např. Dudek, Antoni. *Historia polityczna Polski 1989 – 2005*. Kraków: Arcana 2007.)

¹¹ Srov. Zybortowicz, Andrzej. „Wstrząs kontrolowany”. *Rzeczpospolita* 8.3.2003; „Anty-Rozwojowe Grupy Interesów: zarys analizy”. *Arcana* č. 73 (1/2007), 56-78.

¹² „Změna klimatu“ je název fejetonu Zdzisława Krasnoděbského věnovaného analyzovaným jevům. V jiném textu tento autor napsal: „3. Republiku složily do hrobu tři instituce: sněmovní vyšetřovací výbory, svobodná média a Ústav národní paměti“ („Pożegnanie z III Rzeczpospolitą”. *Rzeczpospolita* 10.9.2005).

¹³ Bortnowska, Halina. „Co trzeba rozważyć”. *Znak* č. 3/2005, 32. „Wildsteinův seznam“ shlédlo na internetu během prvních týdnů kolem 10 procent polské populace. Podle A. Dudka celá kauza připomněla společnosti „jak velkým mravním a sociálním problémem zůstávají archivy StB“ (Dudek, *Historia polityczna...*, 491). Jadwiga Staniszkis krátce poté psala: „Dnes se nacházíme v okamžiku – také díky zveřejnění Wildsteinova seznamu – kdy máme šanci se uzdravit s amnézií, s nemocí tlusté čáry v nás samých...“ (Staniszki, Jadwiga. „Ćwierć wieku po Sierpniu 1980”. *Rz* 26.2.2005).

pojmenoval Czesław Miłosz), kterou následovala těžce popsatelná vlna společenské mobilizace, jejíž intenzita podle sociologů „představovala fenomén, který země nezažila od dob První Solidarity v roce 1980.“¹⁴ Vlivem otřesů tohoto období tak došlo k významnému narušení dosud platných hegemonických diskurzů a k pluralizaci veřejné debaty. Koncem roku 2003 Zdzisław Krasnodebski napsal v závěru knihy *Demokracie periferie*, jedné z nejvýznamnějších studií polského postkomunismu: „Monopol byl zrušen — a nutnost nové filosofie veřejného a politického života se stala zřejmá.“¹⁵

Druhým elementem, z něhož se zrodil ideologický přelom tohoto období v Polsku, byl mezinárodní kontext světa po 11. září, které ukončilo post-historické „prázdniny“ 90. let a namísto Clintonova „It’s all about economy, stupid!“ nastolilo – jak ironicky poznamenává Joas Casanova – představu, že „It’s all about identity“.¹⁶ Jak komentoval Krasnodebski: „ducha naší doby nevyjadřuje už Jürgen Habermas, ale spíše Carl Schmitt“.¹⁷ Návrat „silných identit“ a schmittovského politična v globálním měřítku byl doprovázen střetem Polska s realitou Evropské unie, dosud prezentované jako vysněná „zaslíbená země“. Jak poukazuje Andrzej Nowak, sám vstup do Evropské unie, jenž byl splněním druhého (po vstupu do NATO) „velkého cíle“ zahraniční politiky 3. Republiky, způsobil určité prázdno v samém srdci polské transformační „meta-narace“. Její „hlavní mobilizační silou“, byl totiž „příslib blahobytu a normálnosti po definitivním připojení se k Západu“.¹⁸ Období poslední fáze přístupových jednání je navíc poznamenáno konfliktem mezi „Starou“ a „Novou“ Evropou ohledně Bushovy doktríny, sporem o hlasovací systém a znění preambule v připravované ústavní smlouvě a nárůstem konfliktogenních údalostí symbolického charakteru, vztahujících se k interpretacím minulosti: otázka Centrum proti vyhánění v Berlíně či oslavy 60. výročí konce války v režii Vladimíra Putina a s podporou jeho německých a francouzských spojenců.

¹⁴ „Hle, najednou ukázalo se, že Poláci zase dokáží být společenstvím“ psal o významu dubnového národního smutku Jan Skórzyński: „Oklaski dla papieża“. *Rzeczpospolita* 11.4.2005. O rozsahu celé zkušenosti svědčí fakt, že v období státního smutku došlo ke spontánním projevům úcty k papežovi i v komerční sféře – televize rezignovaly z reklam a měnily svůj repertoár, zavírala kina a divadla apod. (srov. Dudek, *Historia polityczna...*, 492).

¹⁵ Krasnodebski, Zdzisław. *Demokracja peryferii*. Gdaňsk: Słowo/Obraz Teritoria 2003, 302.

¹⁶ Srov. Gawin, Dariusz. „Republikańska tożsamość Polaków“. *Blask i gorycz wolności*. Kraków: OMP 2006, 224.

¹⁷ Krasnodebski, Zdzisław. „Państwo cieni, cień państwa“. *Drzemka rozsądnych*. Kraków: OMP 2006, 268.

¹⁸ Podle Nowaka bylo jedním z hlavních elementů politiky 3. Republiky svého druhu „vydírání“ společnosti: „Pokud se nebudete chovat podle pravidel „projektu Evropa“, a to jak v oblasti ekonomické tak kulturní, nebudete přijatí do klubu“. Nowak, Andrzej. „Wybierzmy przyszłość – ale jaką? O idei polityki polskiej.“ *Rzeczpospolita* 6.1.2007.

Kritické diagnózy stavu polské demokracie se v tomto období objevují napříč ideologickým spektrem.¹⁹ Liberální a levicové publicisty však znepokojuje především růst společenské nespokojenosti spojený se špatnou ekonomickou situací, obrovskou nerovností životní úrovně a nezaměstnaností (která na přelomu století dosahuje pravidelně více než 20 procent), jejichž následkem je nástup populistických a krajních politických uskupení, především „strany společenské frustrace“ - Sebeobraný²⁰ (v průzkumech z let 2003-4 pravidelně obsazující druhé či dokonce první místo) a nacionalistické a euroskeptické Ligy polských rodin (nečekaně druhá ve volbách do Evropského parlamentu 2004). Vstup Sebeobraný do parlamentu v roce 2001 způsobil ještě výraznější pokles „kultury politické debaty“ v Sejmu a Kavafisova báseň „Čekání na barbary“ byla v tomto období skutečně častým námětem komentářů. Kritika vývoje Polsko po roce 1989 je nicméně nejjednoznačněji a nejradikálněji formulována z pravé strany veřejné debaty a právě tam vzniká alternativní program 4. Republiky, který nakonec přijalo za vlastní Právo a spravedlnost bratrů Kaczyńských.

Polské politické spektrum a zejména jeho pravá část představují z hlediska (západo)evropských politologických kategorizací poměrně anomální případ, především kvůli zcela odlišným typům základních štěpení, proto je nutné mu věnovat několik slov. Jak poznamenává Michal Kubát, „nevystačíme si zde s Rokkanem a Lipsetem“ a ani porovnání s postkomunistickou českou politickou scénou není dostačující, neboť polská „pravícovost“ má „jiné než jenom socioekonomické kořeny“. Kubát ve své analýze rozlišuje vysokou „institucionální nestabilitu“ polské pravice, která se projevuje značným rozdrobením a efemérní kvalitou pravicových stran po roce 1989, která je paradoxně vyvažována „ideovou stabilitou“.²¹ Ideové základy „pravícovosti“ lze odvodit především ze štěpení na linii laicismus – křesťanství, komunismus – antikomunismus a kosmopolitismus – nacionalismus, nikoli na základě ekonomickém (ironická glosa Ryszarda Legutka říká, že polský „pravičák“ je „socialista, který věří v Pána Boha“). Filosof Paweł Śpiewak vyjmenovává tři základní ideologické pilíře polské pravice jako „příklon k národní tradici“, „odpor k liberalismu“ a „antikomunismus“ (tzn. přesvědčení o nutnosti zúčtování s minulým režimem a očisty společnosti). Jedná se tedy v zásadě o konservatismus tradičního evropského střihu (nikoli v americkém vydání, hlavně pokud pamatujeme na Lipsetovu charakteristiku komunitarismu

¹⁹ Srov. Krasnodebski, *Demokracja peryferii*, 5.

²⁰ Často chybně označované jako strana „rolnická“ či „venkovská“. Sebeobrana skutečně vznikla jako odborový svaz zemědělců, avšak jádro jejího voličstva představovalo obyvatelstvo malých měst a městeček, především „neúspěšní drobní podnikatele“ – oběti polské transformace (viz. např. Wildstein, 55).

²¹ Kubát, Michal. *Postkomunismus a demokracie. Politika ve středovýchodní Evropě*. Praha: Dokořán 2003, 80-3.

jako „pokusu importovat do Ameriky ideologii toryů“²²), s určitými specifickými polskými rysy. Pro tento směr se také vžilo hanlivé označení „kolektivistická pravice“²³, zdůrazňující jeho sklon k ideálům jednotného etického společenství (národního a zároveň katolického) a odpor k liberálnímu individualismu a relativismu. Jestliže tato „kolektivistická pravice“ zaujímá právě křídlo politického spektra, tak v tomto schematickém náčrtu topografie polské politiky se ve prostřed situují „ekonomičtí“ a „kulturní“ liberálové (zda se kloní více napravo – jako liberální křídlo Občanské platformy, či nalevo – jako bývalá Unie svobody (*Unia Demokratyczna*, později *Unia Wolności*) a kruhy kolem deníku *Gazeta Wyborcza* – rozhoduje jejich postoj k otázkám jako lustrace či role Církve) a na levé straně postkomunisté. Toto rozdělení se hlavně v posledních letech ukázalo jako aktuálnější, než dosud všeobecně akceptované podle štěpení na postkomunistické a post-solidaritní strany.

V rámci „kolektivistické pravice“ lze podle rozložení důrazů ve zmíněných základních programových bodech vysledovat dva hlavní proudy. Za první „protikomunistický“ (také označovaný jako „vlastenecký“), jehož hlavními zástupci byli Jan Olszewski, premiér v letech 1991-1992, a Jaroslaw Kaczyński, a který stavěl především na hesle boje s postkomunistickým establishmentem a očisty veřejného a ekonomického života od pozůstatků bývalého režimu jakožto hrozby pro celistvost a rozvoj země. Za druhé „národně-katolický“, reprezentovaný na počátku transformace stranou Křesťanské národní sjednocení (ZCHN), pro něhož je klíčová vize Polska jako „katolické republiky“ opírající se o křesťanské hodnoty. Tyto dva proudy se poprvé sjednotily právě v rámci Práva a spravedlnosti,²⁴ což dalo médiím popud označit jejich výhru jako „konzervativní revoluci“. Aktivita této vlády vyvolaly výrazné vnitřní napětí (otevřená konfrontace mezi liberálním táborem „3. Republiky“ a konzervativci) a kritickou pozornost zahraničních médií, rozhodně nejvýraznější, jakou kdy polská vláda po roce 1989 měla. Objevovaly se dokonce komentáře zařazující „Polsko Kaczyńských“ potencionálně mezi Zakariovské „neliberální demokracie“.²⁵

²² Lipset, M. Seymour. *Dvousečná zbraň. Rub a líc americké výjimečnosti*. Transl. M. Pokorný. Praha: Prostor 2004, 28.

²³ Srov. Walicki, Andrzej. „Moralność polityczna liberalizmu“. *Polskie zmagania z wolnością*. Kraków: Universitas 2004, 202.

²⁴ Jádrem strany představovalo spojení původního uskupení Kaczyńských Dohoda středu (PC) a Aliance pravice (umírněnější nástupce ZCHN). V první fázi vlády PiS se strana jevila jako poměrně jednotná a nejvyšší posty premiéra (Kazimierz Marcinkiewicz) a předsedy sněmovny (Marek Jurek) obsadili politici vycházející s Aliance. Později však se konflikt mezi Kaczyńského frakcí a katolickými konzervativci se stále stupňoval.

²⁵ Někteří publicisté přirovnávali Polsko k Putinovu Rusku (např. v ČR Luboš Palata, „Ruská gubernie“. *Lidové noviny* 16.3.2006), Kaczyńští byli také srovnáváni s hnutím „sanace“ maršála Józefa Piłsudského, které nastolilo polo-autoritářský systém v Polsku 2. Republiky (od roku 1926)

V komentářích po volbách na podzim 2005 se několikrát objevila jména několika údajných „šedých eminencí“ či „ideologů“ v pozadí vítězství pravice, kteří nyní stojí před „pokušením moci“ – implementace svých tezí skrze státní aparát.²⁶ Lze to vnímat jako odpověď médií na situaci, v níž byly tyto přelomové volby opravdu výrazně ovlivněné teoretickou debatou posledního pětiletí. Je skutečně příznačné, že se voleb na podzim 2005 zúčastnilo i značné množství významných osobností ze světa humanitních a společenských věd, které se dosud politice věnovaly pouze v rovině *theoria* nikoli *praxis*. Přítomnost už zmíněného významného filosofa a sociologa Pawła Śpiewaka v Sejmu (poslanec za PO) či politického filosofa Ryszarda Legutka v Senátu (za PiS) dokresluje atmosféru očekávání zásadního zlomu ve vývoji státu a také intenzitu ideologické debaty, která těmto volbám předcházela. Právě tato teoretická debata o stavu polské demokracie ve druhé dekádě po znovuzískání nezávislosti je hlavním materiálem této diplomové práce. Konkrétněji bych se chtěl zabývat zmapováním teoretických základů projektu oné údajné „konzervativní revoluce“, jejíž symbolem bylo heslo „4. Republiky“. Z tohoto důvodu se moje pozornost obrací na několik významných politických filosofů střední generace²⁷ a jejich texty především z období počátku tohoto století, v nichž usilují o diagnózu krize polské demokracie a hledají recepty na její uzdravení. Právě tito lidé byli charakterizováni jako ony „šedé eminence“, autoři konzervativního „manifestu rozepsaného na několik hlasů“.

Tato práce se opírá především o texty Zbigniewa Krasnoděbského, filosofa a sociologa působícího na univerzitě v Brémách a na varšavské Univerzitě Kardinála Stefana Wyszyńskiego, Marka Cichockého – politologa a politického filosofa z Varšavské univerzity, Dariusze Gawina – filosofa z Ústavu filosofie a sociologie Polské akademie věd a filosofa a teologa Dariusze Karłowicze. Tyto myslitele spojuje v praktické rovině vazba na krakovský *think-tank* a nakladatelství Centrum politického myšlení (*Ośrodek Myśli Politycznej*, OMP), které je vydavatelem většiny zde analyzovaných publikací. Nicméně genezi tohoto proudu v polském politickém myšlení je třeba hledat v neformálním debatním kroužku Varšavský

²⁶ Bratkowski, Piotr. „Kuszenie strażników wartości“ *Rzeczpospolita*, 17.3.2006.

²⁷ Tedy narozených (s výjimkou Krasnoděbského, ročník 1953) přibližně v polovině 60. let. V Polsku se v této souvislosti mluví o střetu „generace 1968“, pro níž byly hlavní formující zkušenosti mládí studentské bouře a antisemitské čistky v březnu 1968, a která se pak stala architektem Kulatého stolu a 3. Republiky, a „generace 1981“ – vychované v „karnevalu svobody“ po Srpnu 1980 a na barikádách výjimečného stavu, z níž pak „vyrostli“ nejvýznamnější kritici postkomunistického systému v současných médiích, mezi akademiky či např. historiky z Ústavu národní paměti (IPN).

klub politické kritiky, jež založila v polovině 90. let trojice Cichocki, Gawin a Karłowicz. Tato trojice už několik let vydává také prestižní revue *Politická teologie* (*Teologia Polityczna*). Kromě toho vycházím z prací starších autorů, jejichž úvahy byly základem pro vývoj současného polského konservatismu a diagnózu stavu polské demokracie: už zmíněného Ryszarda Legutka a také nejznámější polské socioložky Jadwigy Staniszkis. Dále pro účely analýzy využívám i texty některých dalších autorů spjatých s krakovským OMP nebo časopisem *Politická teologie* a ideově příbuzných autorům popisovaného proudu, např. Zbigniewa Stawrowského, Jana F. Staniłka, Tomasze Merty, Jarosława Gawina a také četných pravicových publicistů, nejčastěji píšících pro deník *Rzeczpospolita*, kteří odehráli významnou roli v medializaci těchto koncepcí: Bronisława Wildsteina, R. A. Ziemkiewicze, Piotra Semky či Grzegorze Górného. Svého druhu referenčním bod pro tuto analýzu poskytnou naopak texty už zmiňovaných Pawła Spiewaka a Marcina Króla - myslitelů vycházejících z tradic klasické liberální politické filosofie, kteří se však často staví kriticky k diskurzu „polského liberalismu“ dominujícímu ve 3. Republice.

Všechny zmíněné osoby se aktivním způsobem účastnily ideologické debaty let 2002 - 2007, a to jak na úrovni akademické tak mediální. Některé z nich se dokonce (ať už před nebo po volbách v roce 2005) bezprostředně zapojily do politiky, s tím, že zde najdeme zástupce obou hlavních pravicových stran: Ryszard Legutko zaujal funkci místopředsedy Senátu (později i ministra školství), Paweł Śpiewak a Jarosław Gowin byli poslanci za PO, Bronisław Wildstein šéfem veřejnoprávní televize. Hlavní „hrdinové“ této analýzy (snad s výjimkou Krasnoděbského) se rovněž – i když většinou „v zákulisí“ - účastnili politického dění, opět napříč pravicovým spektrem: Marek Cichocki působí jako ředitel Evropského centra Natolin, jehož zakladatelem je europoslanec za PO Jacek Saryusz-Wolski, později se ale stává i poradcem prezidenta Lecha Kaczyńskiego pro zahraničněpolitické otázky a dokonce polským „šerpou“ během jednání o Lisabonské smlouvě. Dariusz Gawin působí jako zástupce ředitele Muzeum varšavského povstání, které vzniklo v době, kdy byl primátorem města Lech Kaczyński, a které patřilo mezi „vlajkové lodi“ projektu 4. Republiky. Konečně Dariusz Karłowicz byl nejdříve poradcem Jana Rokity, volebního lídra PO a potencionálního předsedy koaliční vlády, a později K. Ujazdowského, ministra kultury za PiS.

Tato práce není analýzou politiky a programu Práva a spravedlnosti a „vlády Kaczyńských“ či politického dění v Polsku v posledních letech, ale představuje spíše pokus o přiblížení teoretické genealogie konceptu 4. Republiky, který se stal heslem pravicového tábora, avšak

při překladu do jazyka praktické politiky se svým předpokladům velmi vzdálil, především kvůli rozporu mezi oběma pravicovými stranami, narůstajícímu už před prezidentskými volbami, následného krachu jednání o koalici a konečně vytvoření vlády PiS spolu se Sebeobranou a Ligou polských rodin. Analyzovaní na tomto místě autoři se více nebo méně aktivně zapojili do budování intelektuálního zázemí pro koaliční vládu PO-PiS, která měla představovat hybnou sílu „největší politické změny v zemi od roku 1989“. Většina z nich byla sice později - v období 2005-2007 - spojována s vládou Práva a spravedlnosti, nicméně se ve svých textech vyjadřovali kriticky nejenom k opoziční Platformě, ale i k vládě Kaczyňského a zdá se, že zůstali (jak se v Polsku ironicky říkávalo na adresu pravicových intelektuálů): „sirotky po PO-PiSu“.

V rozhovoru pro *Gazetu Wyborczą* Cichocki prohlásil:

„Pochybuji, zda existoval celistvý politický projekt s názvem 4. Republika. Existoval určitý soubor idejí, o nichž psali intelektuálové podporující PO a PiS. Několik doporučení, co by se mělo udělat, aby polská demokracie fungovala lépe než v 90. letech.“²⁸

Čtveřice Krasnodębski, Cichocki, Gawin, Karłowicz nepůsobila nikdy jako jeden „pracovní tým“ a nevytvořila nikdy žádný hotový program „konzervativní revoluce“ nebo konzervativní reformy polského státu.²⁹ Liší se od sebe často různým rozložením důrazů v jejich teorii, ale také např. mírou afirmace vládní politiky po roce 2005.³⁰ Nebyli také zdaleka jediným

²⁸ Kalukin, Rafał. „Nie bądzmy jamnikami Europy. Rozmowa z Markiem A. Cichockim”. *Gazeta Wyborcza*, 9.5.2008.

²⁹ Kromě toho nelze říci, že by debata nad „polským republikanismem“ zdaleka vyčerpávala jejich akademickou a intelektuální praxi. Krasnodębski je autorem statí s pomezí sociologie, politické filosofie a historie idejí jako např. *Zánik myšlenky pokroku* (české vydání 2006) či *Postmodernistyczne rozterki kultury* (1996). Cichocki se zabývá primárně otázkami ideje evropské integrace a dílem Carla Schmitta, je také autorem zajímavých textů z oblastí, která by se dala charakterizovat jako „politická teologie“. Karłowicz je zřejmě „nejexotičtější“ z těchto myslitelů – vzděláním mj. teolog, jeho nejznámější kniha *Arcyparadoks śmierci* (2001) se týká vztahu antické filosofie a křesťanství na základě raně křesťanské koncepce mučednictví.

³⁰ Vzhledem k tomu, že je tato práce prvním (z hlediska známé autorovi literatury) pokusem o shrnutí koncepce polského neo-republikanismu, prostorová omezení mi nedovolují se podrobně zabývat některými rozdíly mezi analyzovanými autory. Tyto rozdíly bezpochyby existují, především mezi trojicí z *Politické teologie* a Krasnodębskim, který je rozhodně nejjednoznačnějším kritikem *liberální* demokracie (ve jménu republikánského a participačního modelu), a který v mediální rovině byl také nejvíce angažován do intelektuální obhajoby vlády bratrů Kaczyňských. V jeho pracích najdeme také mnohem výraznější důraz na oblast ekonomickou a její společenský význam, včetně kritiky neoliberalního charakteru polské transformace ve jméno ideálů Solidarity. Rozdíly se však vyskytují i mezi ostatními třemi autory: Cichocki reprezentuje nejvíce „schmittovskou“ představu politična, Gawin klade – ve srovnání s ostatními – největší důraz na pojem „modernizace“ a na význam aristotelského „přátelství“ pro fungování společenství, konečně Karłowicz nejvýrazněji usiluje o zakotvení politických koncepcí v transcendentnu.

intelektuálním proudem působícím „pod praporem“ 4. Republiky, a někteří z nich (především Cichocki) se k tomu heslu ani příliš často neodvolávali. Přesto je lze považovat za klíčové postavy při formulování souboru koncepcí, který budu pro zjednodušení nazývat „polským neo-republikanismem“. Tento myšlenkový směr představuje jeden z nejvlivnějších elementů v pozadí polské politické debaty poslední dekády, a od roku 2005 má také pevné vazby na nejvyšší mocenská místa v zemi. V této práci bych chtěl zkoumat diskurz neo-republikanismu v jeho dvou základních rovinách: jako odpověď na specifickou situaci postkomunistického Polska na začátku 21. století, ale zároveň jako hlas v obecné debatě na téma mezí, možností a „duchovní kondice“ liberální demokracie.

Politický systém Polska byl v Česku popsán zatím pouze v pracích Michala Kubáta, jenž se explicitně zaměřuje pouze na procedurální rovinu fungování polské demokracie.³¹ Naopak polská „konzervativní revoluce“ mluví jazykem „politické filosofie“ spíše než „politické vědy“ (podle Straussova rozlišení) a je tedy hledáním odpovědí na Platonovu a Aristotelovu otázku po „nejlepším možném zřízení“. O setkáních v rámci varšavského Kroužku politické kritiky Karłowicz prohlásil (a lze toto tvrzení brát jako určitý „metodologický manifest“ skupiny): „Zjistili jsme, že v postavy jako Kwaśniewski a Michnik najdeme už v *Gorgiasovi*, a o polské oligarchii jsme se nejvíce dozvěděli od Aristotela.“³² Cichocki ve své prvotině *Kontinuita a změna* píše o tom, že pro konservatismus je přirozené hledat odpověď na základní otázky politické existence člověka „pomocí politické filosofie, nikoli historie, ekonomie či sociologie“.³³ Na druhé straně se nejedná o diskuzi o politice zcela abstrahující od sociálních, historických a symbolických (tedy ne-abstraktních a historicky podmíněných) aspektů polské *polis*. V tomto ohledu se nejlépe pro charakteristiku diskurzu polského neo-republikanismu hodí diferenciace, kterou provedl Ralph Dahrendorff ve svých úvahách o vztahu mezi svobodou a společenskými vazbami:

„Politická demokracie a tržní hospodářství jsou studené projekty. Jde o civilizační vynálezy osvěcených mozků a společnosti, avšak tyto projekty nevyvolávají bušení srdce, ani by neměly vyvolávat. Představují mechanismy řešení problému ... ale není to domov: neposkytují člověku ani identitu ani pocit příslušnosti. V tomto smyslu nechávají člověka přede dvěřmi, na

³¹ Srov. Kubát, Michal. *Demokracie v Polsku. Politický systém Polské republiky (1989-2005)*. Praha: Slon 2006.

³² Janke, Igor. „Konserwatyści w drzwiach salonu”. *Rz* 14.7.2007.

³³ Cichocki, Marek. *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?* Warszawa: Więź 1999, 10.

mrazu, bez střechy nad hlavou. Demokracie a tržní hospodářství jsou důležité, ale není to všechno.“³⁴

Polští teoretici „4. Republiky“ nezpochybňovali základní pilíře „studených“ součástí *polis*: demokratického zřízení a kapitalistického hospodářství, jejich důraz však je položen na ony „horké“ elementy, které vytvářejí z množiny náhodných jedinců společenství – tedy Republiku. Jejich program tak z teoretického hlediska reflektoval tendence konzervativního diskurzu k přenášení hlavní tíhy politické filosofie do sféry „meta-politické“ – sféry kultury.³⁵ Vedle toho nacházejí jednoznačnou paralelu v současné komunitaristické (Sandel, MacIntyre) a republikánské (Pettit, Virioli) kritice liberalismu, které se podobně orientují především na korekturu systému liberální demokracie z hlediska posílení společenských vazeb a společné identity. Konečně – a tento rys je v jejich koncepci nejotevřeněji deklarován – navazují na historickou tradici polského republikanismu, chápaného ovšem jako určitý *habitus* – dispozice přítomná v polském občanské ethosu - spíše než konkrétní institucionální či ideologický program.

Struktura této práce reflektuje postup od diagnózy krize polské demokracie k formulaci základních předpokladů její proměny v „plnohodnotnou“ republiku (chápanou v jejím etymologickém významu, jako „věc veřejná“), a zároveň už zmíněnou dvoudimenzionální podobu tohoto diskurzu – kritiku specificky polské varianty liberalismu, převládající ve veřejné debatě po roce 1989, a obecnější kritiku současného vývoje liberalismu jako hegemonické ideologie západního světa. V následující kapitole bych se chtěl zabývat nastíněním střetu dvou „metanarací“ vývoje Polska po roce 1989 – hegemonického diskurzu polské postkomunistické demokracie a pravicového „kontra-diskurzu“, z něhož nakonec vzniká koncepce 4. Republiky. Její republikánská podstata je pak tématem třetí kapitoly, která lokalizuje tento program v teoretickém kontextu komunitaristické kritiky liberalismu a zdůrazňuje několik základních antinomií tohoto diskurzu (společenství versus společnost, procedurální versus republikánská demokracie, stát jako etické společenství versus stát neutrální), a konečně poukazuje na význam „občanské ctnosti“ – patriotismu. Ve 4. kapitole pak přecházím k určujícímu tématu role tradice v rámci republikánského diskurzu, a zkoumám toto dilema na praktických tématech „historické politiky“ a „vyrovnání

³⁴ Dahrendorff, Ralph. „Wolność a więzi społeczne“. *Spoleczeństwo liberalne. Rozmowy z Castel Gandolfo*. Ed. K. Michalski. Trans. A. Kopacki. Kraków: Znak 1996.

³⁵ Srov. Legutko, Ryszard. „Trzy konserwatyzy“. *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*. Kraków: Arcana 1997, 115-118.

s komunismem“. Antinomie tradice a modernizace pak představuje ústřední problém 5. kapitoly, v níž se zabývám (mj. za pomoci postkoloniální teorie) historickou tradicí polského republikanismu a její re-formulací jako propozicí polské „jiné modernity“. Tyto jednotlivé elementy (kontinuita tradice, občanské náboženství paměti a společenská solidarita) jsou v konečném měřítku nástroji k obnově subjektivity politického společenství jakožto definitivního cíle republikánského projektu.

**

Vzhledem k tomu, že se tato práce týká poměrně nedávných událostí a debat, a diskuse kolem polského republikanismu navíc zdaleka nekončí, poskytuje největší množství materiálů pro analýzu tisk a periodická literatura. Výhodou je zde skutečnost, že polský tisk poskytuje značný prostor hlubším politickým analýzám a esejistice, jak díky velkému množství kulturně-politicky orientovaných časopisů a revue, tak „teoretičtějšímu“ zaměření publicistických sekcí deníků a týdeníků.³⁶ Na druhé straně nejenom v českém prostředí, ale i v Polsku zatím chybí – zřejmě vzhledem ke značné ideologické polarizaci, která se v otázce 4. Republiky dotkla i akademické obce – souhrnné pojednání o zde analyzované debatě.

Na závěr je nezbytné dodat, že už zmíněná „anomálnost“ polské politické scény se odráží i v poměrně značném terminologickém zmatku provázejícím analyzovanou debatu (druhým faktorem je zde skutečnost, že se doopravdy jednalo o veřejnou, nikoli akademickou debatu, která se často odehrávala na stránkách denního tisku, což samozřejmě terminologické přesnosti a disciplíně nepřálo) – především v okamžiku, kdy se polská terminologie převádí do cizího jazyka a kontextu. Stěžejní pojmy této analýzy budou podrobně vysvětlovány v jednotlivých kapitolách, nicméně prozatím je třeba říci, že hlavní antitetickou dvojicí je zde *polský liberalismus* a *polský (neo)republikanismus* – s důrazem na adjektivum *polský*, které ukazuje na „lokální variace“ universálních teoretických termínů. V případě „polského liberalismu“ přebírám terminologii použitou v pracích Zdzisława Krasodębského, kde je takto označován ideologický diskurz převládající v Polsku po roce 1989, spojující inspiraci široce pojatým současným liberalismem se specifikou polské postkomunistické demokracie. Polský republikanismus je silně inspirován západní debatou započatou v moderním kontextu Hannah

³⁶ Mezi periodiky, na jejichž stránkách se koncepce 4. republiky formovala (často v rámci polemických debat) je třeba zmínit především časopisy *Arcana*, *Nowe Panstwo*, *Frona*, *Res Publica*, *Przegląd Polityczny* či katolické: *Znak* a *Christianitas*. Z deníků a týdeníků pak hlavní roli hrály *Życie*, *Rzeczpospolita*, víkendová příloha „Europa“ (nejdříve vycházející spolu s bulvárním *Faktem*, později s deníkem *Dziennik*), dále pak týdeník *Wprost* a *Ozon*.

Arendt a pokračující ve sporu liberálů a komunitaristů, tak i jak vlastní, polskou tradicí pocházející z dob První Republiky (tedy Polska před rokem 179) a naposledy znovuoživenou v hnutí Solidarita.

II. Čtvrtá Republika – nová metanarace

„As Lacan reminds us, mimicry is like camouflage, not a harmonization of repression of difference, but a form of resemblance, that differs from or defends presence by displaying it in part, metonymically“

Homi Bhabha³⁷

Z hlediska politologické teorie přechodu jsou nové demokratické systémy bývalých zemí sovětského bloku ve střední Evropě jsou považovány za příklad úspěšné transformace od nedemokratického režimu k funkčnímu demokratickému systému. „Zázračný rok 1989“ (jak ho pojmenoval T.G. Ash) a pozdější vývoj v Československu nebo Polsku vedl dokonce k empirickému popření „dilematu současného dvojího přechodu“ (formulovaného Clausem Offe³⁸) – tedy nemožnosti současného nastolení ústavního demokratického řádu a tržních mechanismů. Zvláště Polsko – s jehož vývojem byly spojovány největší obavy (vzhledem k velikosti, kritické situaci ekonomiky a napjaté společenské atmosféře) – je předkládáno (např. zemím post-sovětského prostoru) jako příklad pokojné, ale razantní změny režimu (důkazem může být bleskové rozšíření pojmu „kulatý stůl“). Masové hnutí Solidarita je zde jednoznačným potvrzením vůle lidu ke změně, nositelem nové, „charismatické“ legitimacy, zatímco vyjednávání kulatého stolu splňuje předpoklady nejúspěšnějšího (v Przeworského typologii) způsobu transformace – „sjednaného přechodu“ nebo „přechodu transakcí“³⁹. Ash průběh událostí v Polsku z toho důvodu označil za „refoluci“, tedy propojení reformy a revoluce⁴⁰.

Další léta přinesla potvrzení tohoto pozitivního vývoje. Jestliže akceptujeme jednoduché kritérium konsolidace demokratického systému, jímž je návrat k moci strany dříve poražené ve volbách, tak v Polsku máme co do činění (už v letech 1993-1997) dokonce s dvojím volebním vítězstvím strany s kořeny v minulém režimu, která však během své vlády nikterak neomezila demokratickou proceduru.⁴¹ Země nejenom realizovala dva transformační projekty

³⁷ Bhabha, Homi. „Of Mimicry and Man“. *The Location of Culture*. London: Routledge 1994, 90.

³⁸ Srov. Krasnodębski, *DP*, 11-12.

³⁹ Srov. Říchová, Blanka. *Přehled moderních politologických teorií*. Praha: Portál 2000, 243.

⁴⁰ Dudek, Antoni. *Ślady PeeReLu. Ludzie, mechanizmy, wydarzenia*. Kraków: Arcana 2001, 156.

⁴¹ Srov. Dudek, *Historia polityczna...*, 343-4.

– budování demokratického politického systému a tržního hospodářství – ale také dosáhla dvou hlavních politických cílů, které určovaly polskou politiku 90. let – tedy vstupu do struktur NATO a členství v Evropské unii.

Jaké jsou tedy – z hlediska těchto nezpochybnitelných úspěchů - příčiny radikální kritiky 3. Republiky, které byly formulovány téměř od začátku její existence a vrcholu dosáhly v letech 2003-2005? Proč během volebního večera po volbách v září 2005 cítil tehdejší volební lídr Občanské platformy Jan M. Rokita potřebu prohlásit: „Dnes skončil v Polsku postkomunismus“ – s jasnou narážkou na slavnou deklaraci, která zazněla v televizních novinách po vítězství Solidarity 4. června 1989? Jak zdůvodnit heslo objevující se na plakátu Lecha Kaczyńskiego, vítěze prezidentských voleb o několik týdnů později: „Prezident 4. Republiky“?

Pojem „4. Republiky“ se údajně poprvé objevil už koncem 90. let (v souvislosti s krizí středo-pravicové vlády) v textu Rafała Matyji, ale do popředí veřejné debaty se dostal teprve v následku aféry Rywin. Jeho autory nebyli publicisté či politici, ale zmíněný politolog Matyja (1998) a filosof Paweł Śpiewak (text *Koniec złudzeń*, jenž byl publikován 23. ledna 2003 v deníku *Rzeczpospolita*). Druhý text byl už přímou reakcí na zveřejnění kauzy Rywin a obsahoval silné konstatování: „mnohé ukazuje, že politický systém 3. Republiky už vyčerpал své možnosti auto-korekce a je potřeba začít uvažovat o 4. Republice.“⁴² Začátkem března se pak ve stejném listu objevil text sociologa Andrzeje Zybertowicze *Demokracie v pavučině*, který opět končil výzvou k budování nové republiky a představuje zřejmě nejvlivnější analýzu „patologií 3. Republiky“.⁴³

Už samo heslo „4. Republiky“ obsahuje velmi silnou politickou deklaraci – snad dokonce silnější než je tomu ve francouzské politické tradici, která zde zřejmě posloužila jako vzor.⁴⁴ Změny „číslování“ Polské republiky byly historicky spjaty se zlomovými body národních dějin, s okamžiky ztráty a znovuzískání suverenity jako takové: 1. Republika končila dělením Polska na sklonku 18. století, 2. zahrnovala meziválečný nezávislý stát, a konečně 3.

42 Śpiewak, Paweł. „Koniec złudzeń”. *Rz* 23.1.2003. Je třeba dodat, že ani Śpiewak ani Matyja nebyli a nejsou považováni za příznivce bratrů Kaczyńských, a také že v obou textech se s ostrou kritikou setkává pravicová část politického spektra, která nemá „ani program ani lídry“ - Heslo 4. Republiky se tedy rodí doopravdy mimo politické struktury – jako intelektuální projekt spíše než konkrétní program konkrétní politické skupiny.

43 Zybertowicz, Andrzej. „Demokracja w sieci”. *Rz* 5.3.2003.

44 V nejnovějších evropských dějinách lze situaci v Polsku přirovnat také k italské krizi na začátku 90. let, kde došlo k podobnému (a v mnoha ohledech podobně motivovanému) přehodnocení základů politického řádu.

Republika bylo označení pro státní útvar vzniklý znovuzískáním samostatnosti po roce 1989. Heslo je zde tedy zároveň diagnózou kritické situace polské státnosti, a zároveň deklarací prosazení zcela nové interpretace vývoje země po roce 1989, alternativní „státní metanarace“.

II.1: Interpretace polské transformace

Rok 1989 měl být přitom rokem, v němž post-modernita triumfovala i ve světě politiky: spolu s marxismem odcházel poslední „velký příběh“ (*grand narrative*) o člověku, dějinách a společnosti a zdálo se, že budoucnost patří Lyotardovské „nedůvěře k metanaracím“, politice bez „silných identit“ a „metafyzických konstruktů“. Metanarace v Lyotardovském pojetí představuje „zásadu legitimizace“ moci skrze všeobsahující a vše vysvětlující příběh formulovaný z „vertikálně vzdáleného“ hlediska. Dekonstrukce této iluze „objektivit“, odhalující zároveň mocenskou strukturu skrytou za příběhem, má sloužit nahrazení metanarací „malými příběhy, „amorfní hrou diskurzů“.⁴⁵ Z poněkud jiné perspektivy – ale v podstatě s podobnými závěry – Fukuyama a jeho následovníci komentovali pád Sovětského svazu jako „konec dějin“ – stav, v němž neexistuje už žádná legitimní a životaschopná alternativa pro liberální demokracii jako „konečného bodu ideologické evoluce lidstva“ a „konečné formy vlády“.⁴⁶ I tato post-hegeliánská vize obsahovala *implicite* nauku o konci politiky velkých sporů a konfliktů ideji. Vítězství světa Lyotarda a Fukuyamy bylo v jistém smyslu splněním proroctví, které vyslovil 60 let dříve Carl Schmitt: triumf liberalismu je totožný s koncem politična, pohlceného na jedné straně etikou, na druhé ekonomii.⁴⁷ Politika se měla v tomto diskurzu „splněných dějin“ proměnit na pouhé udržování „v provozu“ „procedurální republiky“ a administrativní řízení společensko-ekonomických struktur.

Státy středovýchodní Evropy, které se v roce 1989 vymanily ze sovětské sféry vlivu, se jaksí bez varování ocitli rovnou v tomto post-politickém světě konce dějin. V prostředí občanských společností emancipujících se s komunistické totality byl západní model liberální demokracie vytouženou „zaslíbenou zemí“, jejíž dosažení bylo posvěceno utrpením nebo dokonce životy mnoha lidí. Sartori v úvodu k *Teorii demokracie* koncem osmdesátých let poukazuje na to, že

⁴⁵ Srov. Lyotard J.F. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, xxiv-xxv; Perkowska, Halina. *Postmodernizm a metafizyka*. Warszawa: Scholar 2003, 15-6.

⁴⁶ Fukuyama, Francis. „Konec dějin?“ *Střední Evropa* č. 15/1990, 9-25.

⁴⁷ Srov. Schmitt, Carl. „Pojęcie polityczności” [Der Begriff des Politischen]. *Teologia polityczna i inne pisma*. Trans. M. Cichocki. Kraków: Znak 2000, 191-250.

se pojem demokracie proměnil s termínu pro *politické zřízení* v synonymum *civilizace* a finálního (v dialektické perspektivě dějin) produktu západního světa a stál se tak posvátným (a tedy nezpochybnitelným) pojmem. „Akceptace demokracie jako nejvyšší formy politické a společenské organizace je znamením zásadního porozumění týkajícího se konečných cílů současných společenských a politických institucí“ - cituje z jedné z deklarácí OSN. Vítězství liberální demokracie se tak stává zároveň koncem diskuse o základních principech politického řádu, stanovených jednou a provždy a opatřených „náboženskou“ sankcí – „*nomina sunt numina*“.⁴⁸ V postkomunistické střední Evropě to platilo dvojnásob, neboť kritika elementů liberální demokracie automaticky byla považována buď za obhajobu starého režimu nebo – pokud vycházela z prostředí bývalé protikomunistické opozice – za podvědomou projekci „totalitní mentality“.⁴⁹

Na druhé straně, jak si všímá jeden z nejvýznamnějších polských liberálních politických filosofů Marcin Król, je „postmoderní“ liberalismus současnosti s jeho „anti-politickou politikou“ možný pouze co by „prázdný veřejný diskurz stabilních demokracií“, nikoli však pro demokracie nové, v nichž se „nelze vyhnout zásadním rozhodnutím a volbám mezi hodnotami“.⁵⁰ „Liberalismus se ve střední Evropě objevil v místě zcela k tomu nepřipraveném“ – napsal další klasik polského liberalismu Jerzy Szacki. Jestliže se současný liberalismus snaží spíše vyhnout kulturnímu universalismu, v podmínkách nových demokracií se musel přece jenom tvarovat jako liberalismus „metafyzický“ spíše než pouze „politický“, a to v tom smyslu, že formuloval sám sebe jako konečné vyprávění o smyslu politiky a společenského života, jako určitou formu „politického náboženství“.⁵¹ Jak si všímá Szacki „možná poprvé ve svých dějinách liberalismu musel být konstruktivistický, i když nedůvěra ke konstruktivismu je inherentní součástí jeho nátury“, v podmínkách středovýchodní Evropy se musel objevit jako „utopie“, nebo – metanarace.⁵²

⁴⁸ Sartori, Giovanni. *Teoria demokracji [The Theory of Democracy Revisited]*. Trans. D. Grinberg. Warszawa: PWN 1994, 16-7

⁴⁹ Srov. Krasnodebski, DP, 31; Ziemkiewicz, R.A. *Michnikowszczyzna. Zapis choroby*. Poznaň: Redhorse 2006; Michalski, Cezary. *Powrót człowieka bez właściwości*. Warszawa: Biblioteka Debaty 1997, 324.

⁵⁰ Król, Marcin. *Liberalismus strachu a liberalismus odvahy*. Trans. Štefan Drug. Bratislava: Kalligram 1999, 84-5.

⁵¹ Krasnodebski, DP, 49. Jerzy Szacki napsal na počátku transformační éry, že cestou pro polské liberály není konzervativně-liberální thatcherismus, ale spíše pozice ve středu spektra, se „schopnosti vycházet za obzor ekonomického liberalismu“ a s „náklonností pro anti-traditionalismus levice“. Toto směřování umožní „prezentovat vizi nové civilizace“ [zvýraznění moje – M.R.] (Szacki, Jerzy. *Liberalism after Communism*. Trans. Ch. A. Kisiel. Budapest: Central European Univ. Press 1995, 165.

⁵² Szacki, 210. Szackého interpretace zde podle mne nebere v úvahu evoluci liberálního myšlení směrem k postmodernímu liberalismu, který naopak tento konstruktivistický element (především ve společenské a morální sféře) posunuje do popředí svého zájmu.

V Polsku nese liberální „velké vyprávění“ výrazné rysy „fukuyamismu“, avšak bez dimenze relativizace a nostalgie, již sám Fukuyama ve své teorii obsáhl, naopak se silně marxisticko-leninskými rezidui. Podle Marka Siemka

„systém svobodné, demokratické společnosti, právního státu a osvícenské kultury, jenž byl uskutečněn v západní Evropě, je nejuplněnější realizací moderní formy společenského vývoje ... mimo něj či ‚nad ním‘ nemůže být nic, co by neznamenal opětovný pád do chaosu, hlouposti, svévole a násilí.“⁵³

V tomto vyprávění byla liberální demokracie byla chápána jako určitý hotový model, jenž se musí importovat ze zahraničí a aplikovat na vzpírající se „hmotu“ postkomunistických společností. Transformaci nejlépe vystihovala metafora „světla na konci tunelu“ – obtížné cesty tmou k zářné budoucnosti, tedy ke stavu „normální“, západoevropské demokracie. Jak poukazuje Krasnodebski, metafora tunelu zahrnuje i skutečnost, že směr změn je jednou provždy určen: v tunelu se lze pohybovat buď vpřed, a nebo zpátky. Kritika přijatého modelu budování demokracie tak nutně znamená totalitou zavánějící zpátečnictví.⁵⁴ Jednalo se tedy o diskurz liberální ve smyslu, v jakém ho popisoval Carl Schmitt: namísto plurality hlasů v debatě o politickém směřování země zde existovala manichejská antinomie sil demokracie a jejích nepřátel.

„Vyprávění“, která by prosazovala vizi Polska konkurenční vůči hegemonickému diskurzu 3. Republiky byla v polské veřejné debatě přítomné v zásadě téměř od začátku - Polsko po roce 89 v nich získávalo hanlivé označení „PLR – bis“ či „2 ½. Republika“,. Do popředí se však dostaly pouze v souvislosti s obdobím vlády premiéra Jana Olszewského⁵⁵ na přelomu let 1991 a 1992. Tehdy se první polský pokus o provedení lustrací setkal s protiútokem spojených sil postkomunistické levice, prezidenta Lecha Walesy a liberálního křídla bývalé Solidarity. Konkurenční meta-narace byla spolu s Olszewského vládou kompromitována a dlouhodobě marginalizována na úrovni politické a mediální.⁵⁶ Zlomovým okamžikem, v

⁵³ Srov. Krasnodebski, *DP*, 205-6.

⁵⁴ Krasnodebski, Zdzisław. „W tunelu“. *Drzemka rozsądnych. Zebrane szkice i eseje*. Kraków: OMP 2006, 120-129.

⁵⁵ Chwalba píše o této vládě jako o jediném kabinetu během prvních 15 let demokracie, který se „konsekventně opíral o uskupení s katolickou, národní a konservativní orientací“. (Chwalba, Andrzej. *III Rzeczpospolita. Raport specjalny*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2006, 51)

⁵⁶ A podle nedávných zjištění (tzv. Lesiakova skříň) i pomocí mocenských prostředků – činnosti tajných služeb směřující k oslabení a rozbití některých pravicových uskupení.

němž je zmíněný diskurz společenský legitimizován a stává se plnoprávným účastníkem veřejné debaty, je právě druhá polovina vlády postkomunistické levice, jejímž symbolem se stala aféra Rywin. Díky pracím sněmovní vyšetřovací komise bylo doslova na očích veřejnosti (zasedání byla živě přenášena televizí) poodhaleno rouška politické rétoriky a umožněn náhled do každodenní patologické praxe polské politiky, který legitimizoval četné diagnózy pravicových kritiků 3. republiky. Podle Rafala Matyji je třeba hledat průlom v „sémantické revoluci“ spojené se zasedáním výboru. „Otázky kladené výborem proměnily zásadním způsobem tón politické debaty v Polsku. Veřejnost mohla nahlédnout do zákulisí, a díky tomu získala poznání naprosto bezcenné pro formulování nového názoru na politiku 3. Republiky.“ Podstatou proměny bylo „zničení sémantické fasády politického systému“ polské demokracie po roce 1989, která „skrývala před veřejným míněním hlavní procesy probíhající v rámci systému“.⁵⁷ Historik Andrzej Chwalba ukazuje také na skutečnost, že vyšetřování aféry Rywin „spustilo mechanismy umožňující úspěšnější boj s patologiemi veřejného života“ a především – „pomohlo občanům znovu uvěřit, že mohou mít vliv na veřejný život“⁵⁸ – stala se tedy hnacím motorem společenské mobilizace následujících měsíců.

Podle Jana F. Stanička lze diskurz, v rámci kterého se uskutečnila dekonstrukce „velkého vyprávění“ 3. Republiky, rozdělit do tří hlavních proudů: první z nich (hlavním zástupcem je zde sociolog Andrzej Zybertowicz) kladl hlavní roli na otázku bezpečnostních struktur státu a patologickou roli tajných služeb, druhý (Jadwiga Staniszkis) analyzoval politicko-ekonomickou genezi a vlastnosti postkomunismu jako svébytné formy fungování (nebo spíše ne-fungování) státu, a konečně třetí se zaměřoval na diskurzivní metody legitimizace a reprodukce systému 3. Republiky.⁵⁹ V této práci se zaměřím právě na tu poslední, politicko-filosofickou, dimenzi, nicméně na úvod je nezbytné stručně shrnout i ostatní přístupy k otázce krize polské demokracie.

Všechny tyto tři proudy spojuje představa 3. Republiky nikoli jako uskutečnění přechodu od komunismu k západním standardům veřejného života, ale spíše jako „transformace zastavené na půli cesty“, „neúplné, nepovedené demokracii“, či dokonce svébytné hybridní „postkomunistické“ formy demokracie, která způsobuje, že Polsko je stále někde v půli cesty „mezi Běloruskem a Německem“, nejenom ve smyslu geografickém, ale i vzhledem k formě

⁵⁷ Matyja, Rafał. „Rewolucja semantyczna“. *Nowe Państwo* 4/2007, 24-26.

⁵⁸ Chwalba, 59.

⁵⁹ Staničko, J.F. „365 dni IV RP“,

<http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=597> , 13.2.2007.

politického řádu.⁶⁰ Jednotliví komentátoři se liší ve stupni kritičnosti vůči politické realitě, nicméně většinově je akceptována diagnóza, formulovaná v už zmíněném článku Pawła Śpiewaka, v němž se poprvé po aféře Rywin objevuje heslo „4. Republiky“: „Polská demokracie je spíše dekorativního charakteru. Jsou splněny všechny formální podmínky vlády lidu, avšak faktická moc zůstává v rukou neformálních skupin či stranických oligarchů.“ Jde o systém v němž fungují takové demokratické mechanismy jako svobodné volby nebo svobodná soutěž politických stran, avšak opravdové rozhodovací a jiné pravomoci se nachází mimo politické struktury opatřené demokratickou legitimitou.⁶¹ „Stát“ (oficiální politická sféra podřízená demokratickým pravidlům) je oslabován a blokován ve svém jednání neformálními mocenskými skupinami, jejichž členové tvoří autentický establishment země.

Ve zkratce lze o metanaracích 3. Republiky společně s Krasodebským říci, že se všechny opírají o vizi „dvojí transformace“, s tím, že se zde nemyslí Offeho spojení tržního a politického přechodu, ale transformace „veřejnou“ a „skrytou“. O dvojí transformaci Krasnodebski píše:

„Je třeba tento řád nazvat postkomunistickým, neboť nikoliv demokracie pře-vychovala postkomunisty v duchu občansko-demokratickém, ale právě naopak – byli to postkomunisté, kdo přeměnil a přizpůsobil nové ekonomické a politické instituce svým zájmům, představám a mentalitě. Využili zde demoralizaci a dezorientaci polské společnosti a podařilo se jim asimilovat i velkou část elity hnutí Solidarity. Během posledních patnácti let došlo tak ke dvěma transformacím. Jedné veřejné, spočívající v proměně struktury komunistického státu a ekonomiky na formální struktury parlamentní demokracie a tržního hospodářství, a druhé – skryté – která spočívala v lokálních modifikacích a re-interpretacích nových institucí takovým způsobem, aby co nejlépe sloužily zájmům bývalé komunistické elity a kooptovaným částem dávné opoziční proti-elity.“⁶²

Jestliže pro liberální meta-naraci byla ústředním mytickým „zakladatelským aktem“ jednání kulatého stolu na přelomu let 1988 a 1989, která odstartovala proces demokratických změn, a na základě kterých se zástupci komunistické nomenklatury stali plnoprávnými účastníky

⁶⁰ Srov. Krasnodębski, „Groteska i reglamentacja”, *DR*, 211.

⁶¹ Śpiewak, „Koniec złudzeń”...; „Dlaczego IV Rzeczpospolita?” *Res Publica Nova* 2/2003.

⁶² Krasnodębski, „Postkomunizm - życie po życiu”, *DR*, 250-1.

demokratické politiky⁶³, tatáž událost v kontra-naraci kritiků 3. Republiky získala status podobně mytizovaného „prvotního hříchu“ nového státu. Bouřlivé období konce osmdesátých let v Polsku charakterizoval historik Antoni Dudek jako „reglementovanou revoluci“ nebo „řízené otevření“ režimu způsobené proměnou vnitropolitické a mezinárodní situací. Nelze sice popřít, že – především vlivem vnějších faktorů – se nakonec vývoj situace komunistickému vedení „vymkl s rukou“, avšak základy hybridního řádu nového Polska byly už neodvratně položeny.⁶⁴

Dvě zmíněné politologicko-ekonomické interpretace vzniku a vývoje 3. Republiky (Zybertowiczova a Staniszkis) se opírají právě o analýzu zákulisí politického procesu. Staniszkis se nesoustřeďuje na vnější znaky transformace (proměna institucionální, právní atd.), ale spíše – na základě konceptů transponovaných z generativní gramatiky – na „hlubovou dimenzi“ procesů mocenské změny: otázku vytváření „přechodných“, „hybridních“ struktur na pomezí politiky a ekonomiky, v nichž se „staré snoubí s novým“. Z tohoto pohledu slouží změny vnějších forem režimu (změnou názvu počínaje a zavedením demokratické volební procedury konče) pouze jako symboly diskontinuity,⁶⁵ které ve skutečnosti mají zakrýt kontinuitu hloubkové struktury. Tato kontinuita mocenské hierarchie se pak zpětně promítá do struktury povrchové, ovlivňuje institucionalizaci, legislativní procesy a politickou praxi nové demokracie.

Staniszkisové teorie postkomunismu⁶⁶ (kterou zde musím nutně zjednodušit) vychází ze zkoumání evoluce uvnitř mocenské elity nedemokratického režimu spíše než politicky se artikulující občanské společnosti nebo elit opozičních vůči státu. I přesto, že Polsko jako jediná postkomunistická země disponuje v okamžiku, kdy začíná proces transformace, vlastní alternativní proti-elitou (*counter-elite*) s nesmírně silnou charismatickou legitimitou, i zde se jedná o „oktrojovanou revoluci“ (*revolution from above*) vyplývající z propojení vnitřních mechanismů vývoje komunistického systému („ontologie komunismu“) a vnějších, globálních procesů na pomezí mocenských a ekonomických vztahů. Jde o úpadek komunismu jako

⁶³ Jak poukazuje Chwalba (23-4) tento mýtus je prosazovaný hlavně postkomunisty, pro které představuje jediné možné potvrzení jejich demokratické legitimity. Naopak post-solidaritními kruhy byl nejdříve přijímán rozpačitě, teprve „souboj mýtů“ mezi levicí a pravicí identifikaci s kulatým stolem u polských liberálů posílil.

⁶⁴ Srov. Dudek, Antoni. *Reglementowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce 1988-1990*, Kraków: Znak 2004.

⁶⁵ Staniszkis poukazuje na proces mytologizace „zlomových bodů“ jako „kulatý stůl“ nebo „17. listopad“.

⁶⁶ Následující odstavce vychází z: Staniszkis, Jadwiga. *Post-Communism – the Emerging Enigma*, Warszawa: PAN 1999; „Postkomunistyczne państwo”, in: *Arcana* 1/2000, 18-30; *Postkomunizm: próba opisu*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2001.

ideologie („ritualizace“) a vyčerpání možností centrálně řízeného systému vzhledem ke globalizaci světové ekonomiky. V těchto globálních podmínkách nutně dochází k zapojení minimálně částí mocenské elity do globálních ekonomických operací (*meta-exchange*) – týká se to např. tajných služeb, pracovníků institucí zaměřených na kontakty se zahraničím a obchod atd. V okamžiku, kdy se před těmito zástupci režimu otevírá vidina „trhů budoucnosti“ (*future's markets*), ztrácí zájem na další reprodukci nefunkčního systému. Ve spojení s rostoucím tlakem zdola (společnost nespokojená s podobou režimu a ekonomickou situací) se tak vytváří podmínky pro přípravu *řízené* proměny systému, která má zajistit jeho racionalizaci a zároveň udržet postavení mocenské elity. Tato řízená proměna měla dostat – jak poukazuje Rafal Matyja - i svoji institucionální formu v podobě „kontraktuální demokracie“ dohodnuté u Kulatého stolu, která předpokládala petrifikaci oligarchického soužití dvou segmentů elit – stranických reformátorů a solidaritních „umírněných“. ⁶⁷ Nakonec je však proměna akcelerována vnitřní dynamikou spouštěných procesů (především zapojením částí „nomenklatury“ do manipulace s kapitálem), radikalizací nálad veřejnosti (zdrcující vítězství opozice v polosvobodných volbách v červnu 1989), dramatickým vývojem na mezinárodní scéně, a také politickou strategií Wałęsowa „křídla“ opozice. ⁶⁸

Tato akcelerace, jak poukazuje Antoni Dudek, zapříčinila neúspěch petrifikace určité formy „otevřeného komunismu“ či oligarchické „kontraktuální demokracie“, kterou plánovali komunističtí vůdci uskutečnit prostřednictvím kooptace části solidaritní elity (a tím pádem také „rozdělení zodpovědnosti“ za bolestivé reformy). ⁶⁹ V Polsku se však nepodařilo zastavit klíčový proces „kapitalizace nomenklatury“, jenž vedl nakonec ke vzniku „politického kapitalismu“. Tento proces začíná už v sedmdesátých letech, vlivem mezinárodních finančních machinací Gierkowské vlády, avšak z tolerované výjimky se stává pravidlem na konci let osmdesátých, kdy oficiální posvěcení dostala totální „rekombinace vlastnických vztahů“ ⁷⁰, jejíž základem byl přesun (*redeployment*) kapitálu ze státního sektoru do soukromého. Tento přesun řídily osoby, které hrály tzv. „dvojí roli“ – jako zástupci státního a soukromého sektoru zároveň. Na konci roku 1989 přesahoval oficiální počet takových soukromých subjektů („nomenklaturních společností“) 1500.

⁶⁷ Matyja, Rafał. „Koniec Okrągłego Stołu“, *Dziennik / Europa*, 27.12.2008

⁶⁸ Které namísto přechodné oligarchie „moudrých“ konstruuje vládní koalici s dosavadními satelitními stranami režimního tábora, což boří scénář „posílení režimu“ skrze jeho větší „otevření“ a vede k úplné demokratizaci.

⁶⁹ Dudek, *Reglamentowana rewolucja*, 158-189.

⁷⁰ Staniszkis, *Postkomunizm...*, 55.

Neúspěch polské transformace pramení podle Staniszkis částečně z charakteru protikomunistické revoluce samé. Jejím základem byla svého druhu „re-tradicionalizace“ politična, v níž byl hlavní důraz kladen na symbolickou vrstvu politiky⁷¹ a návrat k jazyku etických kategorií a mravní subjektivity jednotlivců a společnosti. Byla to přirozená odpověď na mravní degradaci a represivitu komunistického režimu, avšak zapříčinila také současné podcenění „strukturálního aspektu“ proměny, tedy právě oné „hloubkové struktury“. V červnu 1989 Adam Michnik psal na téma procesu „kapitalizace nomenklatury“: „Jestliže je necháme vstupovat do akciových společností, stávat se vlastníky, pak oni budou mít zájem tyto společnosti bránit, což povede ke zničení komunismu.“⁷²

Ústředním bodem Staniszkisové analýzy je tedy vznik „politického kapitalismu“ v poslední fázi pádu režimu. Politický kapitalismus – jak se ukázalo – nebyl pouze „přechodným jevem“ počátku transformace, ale měl tendenci k reprodukci a obrany svých mechanismů před vstupující spolu s otevíráním polského trhu globalizačními konkurenčními procesy. V této druhé etapě (už v demokratických podmínkách) vznikají dva základní fenomény politického kapitalismu. Prvním je tzv. „kapitalismus veřejného sektoru“ opřen o hybridní formy vlastnictví (státní a soukromé), který umožňuje ochranu před logikou tržní konkurence a globalizace a zároveň poskytuje styčný bod (využitelný oběma směry) mezi politikou a byznysem.⁷³ Druhým úzce provázaným jevem je vznik „organizovaných trhů o regulovaném

⁷¹ Srov. Staniszkis, *Post-Communism...*, 235.

⁷² Dudek, *Reglamentowana rewolucja*, 161. Otázka přesunu státního majetku do soukromých rukou byla proto odmítnutá jako téma diskuze u Kulatého stolu. První nekomunistická vláda více méně zavírala oči před majetkovými operacemi Strany jak na úrovni vnitrostátní tak mezinárodní (ještě v říjnu 89. předseda Polské sjednocené dělnické strany Rakowski jednal v Moskvě o „vzájemné spolupráci ve vytváření společných ekonomických projektů“). Zákaz spojování řídicích funkcí ve státním hospodářském aparátu s podílem v soukromých společnostech byl zaveden až na konci roku 1990, tedy v zásadě *post factum*. Neschopnost následujících po sobě vlád přijmout jednotnou koncepci privatizace přispívala k posílení systému „politického kapitalismu“, stejně jako preferována hlavně v počátečním období Balcerowiczowoy reformy „privatizace skrze maximální zadlužení / krach“ státních společností (Staniszkis, *Postkomunizm*, 116).

⁷³ Staniszkis, *Postkomunizm*, 90, 117, Staniško, J.F. „O źródłach postkomunizmu“. *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*. Ed. Miłowit Kuniński. Kraków: OMP 2006, 287-8. Jedná se v podstatě o „komercializaci státu“ – předání kontrole nad veřejným majetkem a službami (zemědělskou půdou a lesy počínaje a zdravotnictvím konče), specializovaným komerčním agenturám, které působí podle tržních metod a mohou s tímto majetkem zacházet autonomně (Symotiuk, Stefan. „Państwo i kontrrewolucja: monstrum postkomunistyczne“, *Postkomunistyczne transformacje*. Ed. T. Bukowski, Poznań: Wyd. Naukowe Inst. Filozofii 2002, 182). Veřejné fondy jsou tak zbaveny přímé státní kontroly, ale zároveň nejsou zcela regulérním hráčem na trhu – jejich působení totiž v konečném měřítku chrání a podporuje stát. Výsledkem je ještě pevnější provázání mezi třídou podnikatelskou a politickou. Na jedné straně tyto instituce minimalizují riziko hry na trhu a dávají přístup ke státnímu majetku, na druhé poskytují politikům „útočiště“ v případě volebního nezdaru (proces „oběhu elit“ – ze sféry politiky do sféry „veřejného sektoru“ a zpět). Oligarchizace a politický a ekonomický klientelismus jsou logickým následkem. Zatímco oligarchie vzniklá v první fázi politického kapitalismu musela podlehnout zákonům globalizace a podřídit se silnějšímu zahraničnímu kapitálu, quasi-tržní charakter „kapitalismu veřejného sektoru“ mu umožňuje přežít i za těchto podmínek. Podle statistických údajů na konci 90. let polovina nejbohatších lidí v Polsku byla spojená právě s veřejným sektorem, jeho příjmy činí 47% HDP a

vstupu“ – tedy struktur využívajících styku s politikou (vliv na systém regulací, koncesí, infrastruktury apod.) k posilování a ochraně vlastní pozice na trhu.⁷⁴

Následkem těchto mechanismů je v demokratických podmínkách oligarchizace a vznik „slabého státu“. „Slabého“ – protože struktury „politického kapitalismu“, řídicí se hierarchiemi a vazbami předchozího režimu, neumožňují mu se etablovat jako jediné centrum moci se schopností formulovat pravidla hry – místo státu jakožto mocenského středu vzniká „sít“ či „pavučina“ (*network state*). Faktické období přechodu – tedy intervalu, během kterého se vytváří reálné zásady fungování nového režimu⁷⁵ - se posouvá *před* období „symbolické změny“ povrchové struktury.⁷⁶ Naopak kýžená „normalita“, ve smyslu dosažení institucionálních standardů západních demokracií po období přechodu, se ukazuje iluzorní. Vládnutí se stává pouhým „managementem“, neboť demokraticky volená vláda naráží na odpor systému, který už má vlastní autonomní mechanismy. Získávání demokratické legitimacy se tak mění v pouhý rituál, který nevede k narušení systému.

Druhá, Zybertowiczova interpretace dějin po roce 1989 operuje ještě důsledněji se „zákulisní“, hloubkovou mocenskou analýzou a soustřeďuje se především na funkci nereformovaných komunistických tajných služeb v demokratické realitě.⁷⁷ Tyto služby nebo jejich bývalí příslušníci vytváří páteř sítě neformálních „zájmových skupin“, které se v podmínkách 3. Republiky ukazují jako hlavní faktory blokující rozvoj země a parazitujících na státních institucích a státních financích (ve svébytné sociologické terminologii autora jsou tyto skupiny popisovány pojmem „proti-rozvojové parazitické zájmové skupiny“). Tyto

zadluženost 55% HDP. Jen jejich zlomek funguje na ústavním principu, většina je neregulována zákonem a v podstatě mimo kontrolu (Staniszki, „Postkomunistyczne państwo“...). Tento model posiluje „pavučinový“ charakter moci ve státě a provázanost politiky a byznysu jak na úrovni centrální tak samosprávné. Tento fenomén se nejvýrazněji projevuje na úrovni lokální, nicméně nejznámějším příkladem fungování tohoto systému byla zjištění parlamentní komise pro kauzu společností patřících k onomu státnímu sektoru – PKN Orlen v letech 2004-5 (např. politické obsazování funkcí ve veřejném sektoru, na němž se však neformálně podílí zákoně k tomu určené orgány – prezident – a zástupci byznysu). V tomto kontextu byl poodhalen i zcela exemplární příběh nejbohatšího současně Poláka, Jana Kulczyka, který začínal svoji kariéru v osmdesátých letech v podnicích zahraničního obchodu řízených komunistickými tajnými službami a později pokračoval jako typický „politický kapitalista“, působící vždy v těsné blízkosti lídrů levice, především prezidenta Kwasniewského (srov. Pałka, Piotr. „O agenturze, polskości i potrzebie wiary. Rozmowa z Andrzejem Zybertowiczem“. *Frona* 49/2008, 109-129).

⁷⁴ Staniłko, „O źródłach postkomunizmu“, 288.

⁷⁵ Srov. Říchová, 241.

⁷⁶ Jedinou výjimkou ve střední Evropě je – podle Staniszki – Česká republika, kde kvůli „zaostalosti“ režimu nastala demokratizace a přechod k tržním mechanismům současně, a nevytvořily se hybridní subjekty politického kapitalismu.

⁷⁷ V tomto odstavci se opírám o dva Zybertowiczovy texty: Zybertowicz, Andrzej. „Antyrozwojowe grupy interesów: zarys analizy.“ *Arcana* 1/2007, 56-78; „Demokracja w sieci...“.

skupiny disponují reálnou, „strukturální mocí“ (na rozdíl od oficiální mocenské struktury – s tím, že v personální dimenzi se obě oblasti prolínají) a díky své nezávislosti na proceduře demokratické soutěže a selekce vedou k „institucionalizaci ne-zodpovědnosti“. „Parazitické neformální zájmové skupiny“ působí sice amorfním dojmem, mají však určitou sebeorganizační a autoreprodukční logiku, jejíž součástí je schopnost kooptace nových elementů – v polském případě částí post-solidaritních elit a dokonce i částí kruhů katolické církve. Tato struktura má opět zájem na trvání státu neschopného vykonávání svých základních funkcí, především v oblasti justice a ekonomické politiky. Opírá se o fundament „hierarchizace trhu“⁷⁸ – tedy existence hráčů, kteří mají legální a ilegální vliv na vytváření pravidel regulujících ekonomickou aktivitu a přístup ekonomických subjektů ke zdrojům (skrze systém koncesí, veřejných zakázek, daňových úlev apod.). Dále o kontrolu procesu reprodukce elit, tak aby minimalizovat vliv demokratické procedury a případně „vtáhnout“ dosud nepřátelské vůči „síti“ skupiny do sféry jejího vlivu (jedním z hlavních postupů je zde „cirkulace elit“ mezi státním a soukromým sektorem – minimalizace vlivu demokratického procesu skrze provázanost mezi sférou politiky a byznysu), a konečně o kontrolu veřejného diskurzu skrze média.

Postkomunistickým charakterem III. Republiky není tedy v obou teoriích myšlena skutečnost, že se během její existence k moci dvakrát vrátila postkomunistická levice (strana Svaz demokratické levice – SLD⁷⁹ – jako přímý pokračovatel Polské sjednocené dělnické strany, která na svém posledním sjezdu zvolila namísto „nového začátku“ spíše „pokračování pod novým praporem“⁸⁰). Nelze však popřít, že hladké zapojení bývalé komunistické strany do demokratické soutěže jí stavělo v privilegované pozici. Demokratická soutěž předpokládá „rovný start“ všech soutěžících subjektů. Naopak v Polsku byla jedná politická síla - s jejím organizačním, majetkovým a především neformálním zázemím – téměř od začátku dominantní.⁸¹ Sociálně-demokratická levice disponovala jako jediná strana stabilní organizační a majetkovou strukturou, širokými kádry, byla téměř monopolně zastoupená mezi

⁷⁸ Ekvivalent výše popsané koncepce „trhu s regulovaným vstupem“ Staniszkisové.

⁷⁹ Původně: Sociální demokracie Polské republiky (SdRP), název SLD byl poprvé použitý pro koalici levicových uskupení pod vedením SdRP ve volbách 1993, později se koalice transformovala do jednotné strany.

⁸⁰ Dudek, *Reglamentowana rewolucja...*, 329. Jak píše Chwalba, vzhledem k počáteční absolutní dominanci post-solidaritních uskupení na politické scéně, SLD nevznikalo ani jako platforma pro rychlý návrat postkomunismu k moci, ale spíše s cílem zabezpečit zájmy bývalého establishmentu („tzy. společenský holding“). „Šlo o to, aby bývalí funkcionáři nemohli být odsouzení, SLD měla bránit schválení lustrace a dekomunizace...“ (Chwalba, 55).

⁸¹ S výjimkou období první zcela nezávislé sněmovny, 1991-1993 kdy se ještě zdálo, že protikomunistické nálady ve společnosti povedou k jejich dlouhodobé marginalizaci. Brzy však postkomunisté se mohli ukázat jako hlavní beneficiant společenské nespokojenosti s průběhem ekonomické transformace.

státními úředníky, měla své kontakty ve všech sférách veřejného života.⁸² Tyto přednosti vynikly ve srovnání s chronickou nestabilitou jiných politických subjektů. Z komparativního hlediska se SLD jevila po celá 90. léta jako jediná konsolidovaná strana v pravém smyslu slova, tedy nezávislá na osobě vůdce, trvalá a disponující určitou organizační strukturou.⁸³ Navíc jako jediná byla opřená o poměrně stabilní a stálý elektorát (v situaci, kdy sociolog Radosław Markowski polské voliče charakterizuje jako „hordy frustrovaných kočovníků“, kteří se při příležitosti každých voleb přenášejí z jednoho kraje politického spektra na druhé⁸⁴).

Výsledkem této inherentní nerovnosti stranického systému byl brzký návrat levice k pozici „strany moci“, který podle Chwalby akceleroval i návrat „starých hierarchií“ a reprodukci patologických jevů veřejného života. „Stranické prostředí SLD začaly proces podřizování si jednotlivých sfér veřejného života. Bylo to obzvláště patrné na lokální úrovni, kde rekonstituce struktur z dob komunismu byla pak legitimizována v demokratických volbách.“ Díky svému mocenskému postavení měl SLD tendenci k proměně na „syndikát realizující různé zájmy svých členů.“⁸⁵ Ve stejné duchu popsal filosof Cezary Michalski postkomunistickou levici jako „něco víc“ než politickou stranu – „velký ekonomický, mediální a politický koncern“.⁸⁶

Termín *postkomunismus* se však v tomto případě týká především stálých rysů fungování státního organismu, do velké míry nezávislých na procesů demokratické reprodukce politické třídy.⁸⁷ V tomto procesu hrají klíčovou roli personální vazby přenesené z dob minulého režimu - na konci 90. let v Polsku byla 71 procent podnikatelské elity a více než polovina centrální a samosprávné elity politické v minulosti spojená s komunistickou stranou a

⁸² Chwalba v tomto kontextu píše o vlivu „privilegií a zkušenosti z dob minulého režimu“ a „solidaritě postkomunistických kruhů posilované nenávisti k lidem Solidarity“ (Chwalba, 57).

⁸³ Cf. Novák, Miroslav. *Systémy politických stran*. Praha: Slon 1997, 21-2. Naopak post-solidaritní strany byly efemérní útvary bez místní organizace, soustředěné kolem konkrétních vůdčích osobností a připomínající spíše kluby intelektuálů. Vedle SLD organizovanou stranou byla také menší Polská lidová stran, což je ale také entita postkomunistická – nereformovaná satelitní strana hegemonické PZPR

⁸⁴ Markowski, Radosław. „Hordy nie elektorat“. *GW* 25.4.2006.

⁸⁵ Chwalba, 57.

⁸⁶ Tento popis přesně odpovídá mechanismům postkomunistického státu, v němž je moc otázkou neformálních vazeb na pomezí ekonomické a politické sféry. Díky „re-aktivizaci“ starých vazeb měla polská levice převahu nad jakoukoliv jinou politickou stranou: všechny úrovně státní správy – od lokální až k diplomacii byly totiž stále nasyceny lidmi s komunistickou minulostí a tedy často i závazky vůči starým hierarchiím (ukázkou „obhajoby pozic“ nomenklatury mohl být zákon reformující státní administraci z roku 1996 jenž od kandidátů vyžadoval nejméně pětiletou zkušenost se státní správou (Dudek, *Historia polityczna...*)

⁸⁷ Na druhé straně nelze popřít, že nejpříznivější podmínky pro jeho růst poskytovala období vlády Svazu demokratické levice. Vzhledem k petrifikaci starých hierarchií v systému politického kapitalismu návrat dávných „lídrů“ vede ke jejich snadnějšímu znovunastolení v celé šíři. Vedlo to některé komentátory k tvrzením, že ve volebním roce 2001 se Polsko dopracovalo k „demokracii jedné strany“.

režimem. Nicméně zmíněný mechanismus „kooptace“ (jehož příkladem může být období vlády Volební akce Solidarita v letech 1997-2001, během kterého se velká část post-solidaritní politické elity pohodlně „vepsala“ v patologické mechanismy „politického kapitalismu“) ukazuje, že postkomunismus není pouze přechodný příznak transformace, ale má schopnost se reprodukovat a adaptovat do měnících se vnitřních a globálních podmínek.

Zajímavé shrnutí meta-narace 3. Republiky jako postkomunistického státu, která v rétorické zkratce spojuje teorie Staniszkisové a Zybertowicze, poskytuje proslov Jarosława Kaczyńskiego v washingtonské Heritage Foundation v září 2006:

„V konečné fázi komunismu vznikla celá řada patologických jevů ve sféře ekonomiky a politiky, která byla spojena s ranými procesy privatizace, probíhajícími ještě uvnitř režimu. Vznikly mechanismy přesunu majetku skrze systém vazeb mezi zločineckými skupinami, tajnými službami a nomenklaturou. Lze tedy říci, že v rámci tzv. transformace byly vytvořeny demokratické procedury a instituce, byla zrušena omezení občanských svobod a vznikl tak nedokonalý, ale přece jen demokratický mechanismus. Stejně tak vznikly základní tržní instituce (...) a vznikl nedokonalý, ale přesto fungující kapitalistický systém. Avšak nebyly podniknuty žádné kroky k přestavbě či změně státního aparátu. Nevznikl nový stát, pouze nové mechanismy byly vepsány v rámci starého systému. Nedošlo ke změně společenské hierarchie – nomenklatura zůstala nejsilnější vrstvou, posílenou různými druhy kooptace. Neuskutečnily se žádné snahy likvidace zmíněných patologických jevů, naopak – patologie byla posílena díky likvidaci různých právních omezení, která měla otevřít prostor pro fungování trhu a privatizaci.“⁸⁸

Obě popisované teorie postkomunismu jako specifické formy demokratického zřízení kladou důraz na primárně ekonomickou motivaci vzniku „slabého“, „zablokovaného“ státu. Obě poukazují na kritickou oblast styku politické a ekonomické sféry jako hlavní zdroj dalších strukturálních potíží: nefunkčnosti justice (podmínka beztrestnosti), nízké kvality legislativy (zákony „na zakázku“), beznadějného stavu infrastruktury („kapitalismus veřejného sektoru“), přebujelé byrokracie. Hlavní rozdíl mezi analýzami Zybertowicze a Staniszkisové spočívá v tom, že zatímco pro Staniszkis je vznik „mocenské pavučiny“ v podstatě spontánním procesem, na němž se podílí větší počet nepropojených a neorganizovaných subjektů, které sledují primárně svůj vlastní ekonomický cíl, pro Zybertowicze je amorfní struktura systému pouhé zdání. Ve skutečnosti se jedná o strukturu vysoce organizovanou a opírající se o

⁸⁸ Kaczyński, Jarosław. „Historia ruszyła z miejsca“. *Międzynarodowy Przegląd Polityczny* 15/2006, 91.

„kamarádké vazby“ a společné zájmy. Zybertowicz sice rozlišuje celou řadu hlavních „blokačních zájmových skupin“ – od tajných služeb přes „právnícké lobby“, prostředí postkomunistického Svazu demokratické levice až ke kruhům napojeným na velké státní a polostátní koncerny. Avšak zároveň tvrdí, že „je nelze analyzovat odděleně,“ neboť žádná z těchto skupin „není schopna sama o sobě paralyzovat stát“.

Právě u Zybertowicze lze hledat kořeny slavného pojmu „*układ*“ – spatně přeložitelného termínu, který označuje síť neformálních vazeb, systém či dokonce spiknutí – jenž bratři Kaczyńští označili za „nepřítele číslo jedna“ polského státu, čímž si od četných komentátorů vysloužili diagnózu „paranoidního syndromu“.⁸⁹ Nicméně obě teorie postkomunismu odehrály zásadní roli při formulaci klíčových uskutečněných bodů politického programu vlády PiS: zřízení Centrální protikorupční agentury, jakožto „super-úřadu“ pro boj se vztahy na pomezí byznysu a politiky a likvidaci Vojenských informačních služeb (WSI), které v Zybertowiczově teorii představovaly jednu z nejsilnějších složek „pavučiny“.⁹⁰

II. 2. Polský liberalismus a republikánský projekt

Naše pozornost se však soustředí na třetí zmíněný proud v rámci kritiky vývoje polské demokracie po roce 1989, jenž v zásadě akceptuje poznatky ekonomických a sociologických analýz Staniszkisové a Zybertowicze, stejně tak jako pohled některých historiků zabývajících se zákulisím období přechodu k demokracii (Antoni Dudek), ale přenáší hlavní tíhu diskuse na pole politické či morální filosofie. Diagnóza, kterou na základě zmíněných analýz formuluje, by se dala shrnout v tvrzení, že se postkomunismus stál v polských podmínkách zvláštní formou existence demokratického státu. Amorfní a skryté rysy postkomunistického systému se pokusil Krasnodebski popsat přirovnáním k sociologické teorii Pierra Bourdieu: postkomunismus je *habitus* polské demokracie, tedy „sociálně vytvořený systém dispozic,

⁸⁹ Ve smyslu definice ze slavného Hofsdaterova eseje *Paranoidní styl americké politiky*: „Otázka stylu se týká způsobu, jakým politik vyznává a hlásá určité ideje, nikoliv jejich oprávněnosti nebo falešnosti. Jádrem paranoidního politického stylu je vize vše pohlcujícího ďábelského spiknutí, gigantické i když subtilní a skryté mašinérie...“. Podle politologa Ivana Kristeva, nikdo nezpochybňuje elementů diagnózy polského státu, kterou provedl Kaczyński (silná pozice bývalého establishmentu, patologie v ekonomice a institucích apod.), avšak projevem „paranoidního populistického myšlení je vidět v těchto jevech projevy jednoho řízeného spiknutí“. Otázkou samozřejmě je, nakolik tento popis doopravdy reflektuje Kaczyńských postoje (Krastev, Ivan. „Niewidzialna ręka układu“ *Dz/Europa* 21.10.2006.)

⁹⁰ Symbolický byl z hlediska popisovaných meta-narací 3. a 4. Republiky i výběr osob, které připravovaly a provedly tuto likvidaci. Ze strany ministerstva obrany byl to Antoni Macierewicz – „hrdina“ prvního polského pokusu o lustraci v roce 1992, ze strany zplnomocněnců prezidenta jeho tehdejší nadřízený, bývalý premiér Jan Olszewski, a členem expertní komise byl i sám Zybertowicz.

strukturovaných a strukturujících“.⁹¹ Sám název pro polskou realitu je podle něho ospravedlněn skutečností, že v celkovém měřítku

„nikoli demokracie převychovala postkomunisty v duchu občansko-demokratickém, ale naopak – byli to postkomunisté, kdo si transformoval a adaptoval nové ekonomické a politické instituce pro své potřeby a zájmy, přizpůsobil svým představám a své mentalitě ... asimiloval značnou část elit solidaritního hnutí“.⁹²

Zmínka o solidaritních elitách na konci není náhodná. Všechny „velké příběhy“ polské transformace se opírají o určité manichejské schéma střetu „dobra a zla“, ať už je oním zlem „anti-liberalismus, totalitní mentalita a nacionalismus“ (pro diskurz 3. Republiky) nebo postkomunistický establishment (pro jeho kritiky). V případě polských neo-republikánů není hrot jejich polemiky obrácen proti postkomunistům (ve smyslu Svazu demokratické levice jako pokračovatele komunistické Strany) jako takovým, ale spíše proti diskurzu, jenž politické a ekonomické realitě 3. Republiky poskytl teoretickou a etickou legitimizaci. Hlavním hlasem v rámci tohoto diskurzu je nejvlivnější polské médium období po roce 1989 – deník *Gazeta Wyborcza* a její šéfredaktor Adam Michnik.

V politické a publicistické rétorice polské pravice zaujímal Adam Michnik přímo démonickou roli, s tím, že pro „vlasteneckou“ linii byl primárně demiurgem „zrady“ Kulatého stolu, jedním z hlavních strůjců udržení komunistického establishmentu u moci, a tedy i patologického vývoje polské demokracie, zatímco v diskurzu „národně - katolickém“ představoval především hlasatele vize „modernizace“ polské společnosti v duchu levicově-liberálních vzorů, tedy hrozbu pro identitu a „duši národa“.

Navzdory tomu, že je právě tato rétorika ideologickou nadsázkou, nelze popřít, že Michnikův list – „nejmocnější deník mezi Labem a Vladivostokem“ jak sám s oblibou říkal – odehrál v nejnovějších dějinách země zásadní roli.⁹³ Zrodil se jako první legální denní tisk dosavadní protikomunistické opozice – jeho výchozím kapitálem byla tedy mravní autorita hnutí

⁹¹ Krasnodebski, „Postkomunizm – życie po życiu“. *DR*, 251

⁹² Krasnodebski, „Postkomunizm...“. *DR*, 250.

⁹³ Vedle „morálního kapitálu“ byl zde i kapitál čistě „materiální“ – GW jako list Solidarity přejala majetek samizdatového tisku, dostala přístup ke státním penězům na základě dohod Kulatého stolu a konečně se stala v podstatě jediným příjemcem obrovské pomoci Západu pro rodící se „svobodná média“. Až do začátku století byla GW nejprodávanějším deníkem v zemi. Sílu mediálního koncernu Agora, který je vydavatelem listu podtrhuje ještě skutečnost, že dvě první (a na dlouhou dobu jediné) komerční radiové stanice v Polsku byly také pod kontrolou Agory (srov. Ziemkiewicz, 291-303).

Solidarity, které měl reprezentovat. Michnik a jeho nejbližší političtí spojenci z liberálně-levicového křídla Solidarity (Jacek Kuroń, Bronisław Geremek) byli hlavními architekty Kulatého stolu a konečné formy „přechodu transakcí“, což zase posílilo jejich mocenské postavení v anarchickém systému přechodného období. Po většinu dějin 3. Republiky se nejednalo o moc v pravém slova smyslu – „Michnikova“ politická strana (Demokratická unie a posléze Unie svobody) nikdy nehrála klíčovou roli na politické scéně, ale spíše šlo o vládnutí skrze „řízení diskurzu“. Zybertowicz, který řadí „prostředí GW“ mezi nejmocnější zájmové skupiny v postkomunistickém systému, píše o její schopnosti „managementu kultury“ skrze „stanovení pravidel správného a nesprávného myšlení a jednání“.⁹⁴ Filozof Cezary Michalski pak 3. Republiku charakterizoval – s ironickou nadsázkou - jako „stát jedné strany a jednoho deníku“.⁹⁵

Cestu k opravdové pluralizaci veřejné diskuse v Polsku otevřela teprve první vážná krize nepsaného spolenectví mezi postkomunisty (moc a ekonomika) a polským liberalismem *Gazety Wyborczé* (hegemonicky diskurz), která vyústila do aféry Rywin.⁹⁶ Navzdory tomu, že právě GW se nakonec rozhodla pro zveřejnění této kauzy, jednání parlamentní vyšetřovací komise ukázalo – podle Krasnoděbského – „do jaké míry se GW ukotvila v systému formální a neformální moci“, jehož projevem byl titul „viceprezidenta“, jimž v SLD byl ironicky označován Michnik.⁹⁷ Jeden z široce diskutovaných textů období vlády Kaczyńských měl příznačný název „Konec éry Michnika a Kiszczaka“ – v němž se symbolem 3. Republiky stálo vřelé přátelství bývalého disidenta a bývalého komunistického ministra vnitra.⁹⁸ Titul jedné z nejvíce diskutovaných politických knih stejného období, díla publicisty R. A.

⁹⁴ Zybertowicz, „Anty-rozwojowe...“, 67, 69. Zajímavé svědectví o roli Michnika podává (ve chvíli rozhořčení po zveřejnění aféry Rywin) Robert Kwiatkowski, postkomunistický ředitel státní televize: „osvědčení o slušnosti a zralosti k demokratické politice vydával Michnik. Vyplatilo se mít ho na své straně. O jeho přízeň usilovali nejen premiér a prezident, ale i mnoho dalších...“ (citováno podle: Dudek, *Historia polityczna...*, 460)

⁹⁵ Jak poukazuje R.A. Ziemkiewicz, GW se na polské mediální scéně nacházela v podobné situaci jako postkomunisté na politické: zatímco všichni ostatní začínali od nuly, Michnik měl obrovský kapitál, podporu státu a morální kredit „novin Solidarity“ (což mělo hmatatelné dopady v podobě obrovské zahraniční pomoci). Příznačné je, že kromě GW a Rzeczpospolité (v níž měl dlouhou dobu většinu podílů stát) se v Polsku neudržel žádný jiný celostátní deník.

⁹⁶ Aféru vyprovokovaly zákulisní jednání mezi „skupinou u moci“ a GW ohledně změn v zákonu o médiích. Tyto úpravy by omezovaly možnosti expanse koncernu Agora, naopak otvíraly cestu pro budování alternativních mediálních gigantů lidmi s tábora SLD a tedy definitivní emancipaci postkomunistů. K této interpretaci aféry Rywin viz např. Ziemkiewicz, 375-382; Krasowski. Robert. „Co przemilczala Wyborcza“. *Dz* 31.12.2007; Wildstein, Bronisław: *Moje boje z III RP*. Warszawa: Fronda 2008, 30-33, 242-8.

⁹⁷ Krasnoděbski, „Systém Rywina. Z socjologii III Rzeczpospolitej“. *DR*, 217; Dudek, *Historia polityczna...*, 461.

⁹⁸ Rybiński, Maciej. „Koniec Polski Michnika i Kiszczaka“. *Dz* 9.1.2007.

Ziemkiewiczze, zněl *Michnikowszczyzna*⁹⁹ a měl představovat analýzu „mechanismu myšlení a jednání“ samého „Šefredaktora“, jenž „přijal roli hlavního ideologa postkomunismu“, a celé skupiny polské inteligence „naučené přemýšlet v michnikovštině“.¹⁰⁰ Tato představa role *Gazety* se však neomezuje na publicistiku: v úvodu svého *opus magnum*, *Demokracie periferie*, Krasnodebski píše o „prostředí *Gazety Wyborcze* jako o nejlivnější zástupci „polského liberalismu“, který odehrál klíčovou roli při vytváření hegemonického diskurzu 3. Republiky a „dodnes utváří světonázor velké části společnosti, především inteligence“.¹⁰¹

II. 2. 1: Polský liberalismus strachu

Samozřejmě v těchto případech je *Gazeta* pouze symbolem určitého souboru idejí propagovaných desítkami intelektuálů, publicistů a akademiků, nejenom na stránkách *Michnikova deníku*, ale i dalších médií.¹⁰² Krasnodebski vyjmenovává jeho základní stavební kameny: afirmaci „idey morálního pluralismu a státní neutrality, vyzdvižení rychlé modernizace (včetně kulturní modernizace) na první cíl státu, (...) ‚privatizaci‘ etických pravidel a norem“, a ostrý odpor vůči „národní tradici“, katolické církvi a antikomunismu.¹⁰³ Rozhodující zde byl právě onen dynamický a paradoxní vztah mezi silně moralizujícím diskurzem vyloučení a pragmaticko-relativistickou etikou otevřenosti, jenž na jedné straně velel bezohledně likvidovat všechny projevy „nacionalismu a fundamentalismu“, a na straně druhé propagoval čistě pragmatické, procedurální chápání demokratického systému a společenského řádu, v němž není místo pro spravedlnost jako objektivní pojem se společenským významem, „společné hodnoty“ či „kolektivní paměť“, které údajně představují hrozbu pro samu existenci demokratického řádu.

Oporou pro tento přístup je opět binární vidění světa, vycházející už z okamžiku demokratické transformace. Z hlediska Przeworského typologie se jedná o zajímavý paradox: zatímco jeho teorie počítá se čtyřmi aktéry transformačního procesu (zastánci tvrdé linie a reformátoři v rámci nedemokratického režimu a umírněné a radikální křídlo opozice)¹⁰⁴,

⁹⁹ Což by se dalo přeložit jako „Michnikovština“ – specifický jazyk, který *Gazeta Wyborcza* „naočkovala“ většině polské inteligence a ostatním médiím.

¹⁰⁰ Ziemkiewicz, 8-11.

¹⁰¹ Právě *GW* je také zdrojem většiny textů, na jejichž základě vznik a kariéru „polského liberalismu“ Krasnodebski dokládá.

¹⁰² Především je zde třeba zmínit týdeník *Polityka* a zástupce „liberálního křídla“ polského katolicismu – *Tygodnik Powszechny*.

¹⁰³ Krasnodebski, *DP*, 8

¹⁰⁴ Říchová, 253.

v Polsku se nakonec etablovali jen tři z nich, neboť téměř celá komunistická strana se zařadila do tábora „reformního“¹⁰⁵. Vzniklo tak nepsané spojenectví obou „umírněných“ táborů, jejichž společným nepřítelem se stali pouze radikálové v rámci opozice, kteří zpochybňovali pakt mezi režimem a opozicí, právní kontinuitu a beztrestnost komunistických funkcionářů.¹⁰⁶ Došlo tak k zajímavému procesu současné legitimizace postkomunistů jako demokratické síly a ztotožnění částí bývalé opozice s „totalitním myšlením“, jehož hlavní tvůrcem byl Adam Michnik. V roce 1991 v parlamentu prohlásoval:

„S velkými rozpaky jsem si dnes vyslechl mnoho svých kolegů, kteří vidí hlavní hrozbu pro demokracii a svobodu v Polsku v postkomunistických kruzích. Myslím si, že komunismus, jenž se otevřeně přiznává ke své identitě a genezi, je odsouzen k marginalizaci. Naopak se celý potenciál netolerance, agresivity a autoritářských sklonů, jenž byl obsažen v komunismu, vrací v jiném jazyce, v jiném rituálu a pod jinými prapory ... Problém představuje fundamentalismus, který se v různých podobách objevuje v našem veřejném životě – jako by se chystal k útoku.“¹⁰⁷

Jestliže pozdní polský komunismus trpěl „hladem legitimizace“ – vedle rozpadu státní ekonomiky a státního aparátu ztratil absolutně podporu společnosti - právě solidaritní levice – majitelka weberovské charismatické legitimacy a obrovského mravního kreditu - tuto legitimizaci a morální posvěcení poskytla. Zároveň byla tato inkluze bývalé nomenklatury spojena s vyloučením všech konkurenčních vyprávění o polské cestě k demokracii, jejíž hnacím motorem byl strach ze tří polských fundamentalismů – moralistického fundamentalismu protikomunistické opozice (která prosazuje „ve jménu spravedlnosti a morálky“ vyloučení a odsouzení bývalých komunistů), nacionalistického (která ohrožovala demokracii návratem k anachronickým představám o národnosti), a nakonec fundamentalismu katolického, jenž se opírá o instituci popírající svou strukturou demokratické paradigma, a

¹⁰⁵ Potvrzením této změny byl poslední sjezd PZPR, kde byla Strana rozpuštěna, a v podstatě téměř okamžitě „reaktivována“ pod novým názvem.

¹⁰⁶ „Jakým způsobem může demokratické hnutí zvítězit nad stalinskou nomenklaturou bez revoluce a násilí? Pouze prostřednictvím aliance demokratické opozice s proreformním křídlem vlády“ – psal Michnik ve slavném článku „Wasz prezydent, nasz premier“ (citováno podle: Ziemkiewicz, 165).

¹⁰⁷ Citováno podle: Michalski, 324. V jiném textu, méně „černo-bílém“, avšak zachovávajícím stejné rozložení akcentů Michnik popisuje „Jeykylovsko-Hydovskou“ podstatu mentality bývalých disidentů: „Naproti sobě stály dva odlišné světy hodnot. Na jedné straně pragmatický svět lidí starého režimu., nezřídka prosycený pohrdáním a cynismem. Na druhé: anachronické vlastenectví lidí s konzervativními hodnotami, kteří v minulosti bojovali proti komunismu. Dávny heroismus svět odolného vůči represím zjevil nyní svoji druhou tvář: netolerance, fanatismu, odolnosti vůči idejím modernizace“ (citováno podle: Krasnodębski, „Komunizm – przeszłość, która nie chce przeminąć“. DR, 191)

jenž by chtěl stát a legislativu formovat podle učení církve.¹⁰⁸ Tuto argumentační linii opět nejlépe sleduje publicistika a veřejné vystupování Adama Michnika. Ve slavném proslovu na zasedání Občanského výboru Solidarity v únoru 1989 představil vize dvou alternativ, které se před Polskem rýsují: na jedné straně model „iránský“ – krvavá odplata na bývalých komunistech, národně-katolická revoluce tmářského davu; na straně druhé – model „španělský“, tedy dohoda „reformátorských sil“, které zabrání jakémukoliv vracení se do minulosti a společně marginalizuje síly „extrémistů“.¹⁰⁹ V roce 1990, už po první etapě transformace tuto binární rétoriku, v níž je nejsilněji zdůrazňovaným pocitem strach ze polské společnosti, formuloval jako protiklad „cesty do Evropy současných, demokratických standardů“ a návratu k „minulým tradicím, jejichž symboly jsou autoritativní režimy a peklo etnických konfliktů“.¹¹⁰

Polský liberalismus – jak už bylo řečeno – byl ve své podstatě „metafyzickým“ projektem, s jasně stanoveným cílem, jímž byla „normálnost“ společenské a institucionální struktury západních demokracií. Platnou vizí modernizace se stala už zmiňovaná metafora tunelu, v němž je možná pouze cesta vpřed, k „normálnosti“ západního světa, nebo zpět, k tmě minulosti. Tato modernizace měla podle Śpiewaka tři základní pilíře: budování demokratických politických procedur, budování mechanismu volného trhu a konečně vytvoření občanské společnosti demokratického typu.¹¹¹ K tomu můžeme přidat čtvrtý, zahraničněpolitický cíl, jímž je vstup do NATO a Evropské unie, a tedy „přizpůsobení“ polského právního a politického systému „evropským standardům“. Zároveň se tato „metafyzická“, zacílená, struktura pojí s politickou filosofií formulovanou na základě liberalismu postmoderní éry, jehož podstatou je právě lyotardovské odmítnutí meta-narací a zacílenosti politiky. Jednalo se o velmi specifickou „metafyziku“, jejímž základem je nedůvěra k veškeré metafyzice.

Šlo o myšlení, které Judith Shklar nazývá „liberalismem strachu“ – jež se cíleně vyhýbá „metafyzickým“ problémům, usiluje o privatizaci všech „nebezpečných“ (protože se neřídí racionální logikou) elementů života: náboženství, kultury, etických a historických sporů, ve jménu neutrality státu, jeho nestrannosti vůči – nutně subjektivním – „konceptům pravdy“.

¹⁰⁸ Michnik, Adam. „Trzy fundamentalizmy“. *Krytyka* č. 36/1991; Krasnodębski, *DP* 33-9.

¹⁰⁹ Nowak, Andrzej. *Powrót do Polski. Szkice o patriotyzmie po końcu historii 1989-2005*. Kraków: Arcana 2005, 154.

¹¹⁰ Citováno podle Krasodebski, *DP*, 205

¹¹¹ Śpiewak, „Dlaczego IV Rzeczpospolita?“

John Rawls zdůrazňuje ve své konstrukci liberální politiky nutnost „ponechat kdekoliv je to možné filosofické problémy stranou a hledat způsoby jak se vyhnout odvěkým problémům filosofie“. Jediným základem státu je absolutizovaná idea autonomie jednotlivce, chápaná ve smyslu Berlinovské negativní svobody. Svobodný jednatel – pokud vstupuje do veřejné sféry – dokáže se oprostít od svého subjektivního názoru a hledat racionální konsensus. Tento liberalismus – jak poukazuje Marcin Krol – je v podstatě útekem od politična, neboť politika vždy v sobě obsahuje možnost konfliktu. Naopak absolutizace ideálu konsensu přítomná v liberalismu strachu znamená omezení politiky na řešení technických problémů, představuje tedy definitivní vítězství depolitizovaného světa, jehož se děsili Schmitt a Arendtová.¹¹² Postup od liberalismu k smrti politična a veřejné sféry shrnuje Strauss ve svém slavném komentáři k Schmittovu *Der Begriff...*:

„...vždy se s druhými a sami se sebou přeme o to, co je spravedlivé a dobré ... Proto pokud se někdo snaží o dohodu za každou cenu, není jiné cesty než rezignovat na otázku toho, co je správné, a zabývat se pouze prostředky ...“¹¹³

Na druhé straně – opět ve shodě s diagnózou, již poskytl Schmitt v *Pojmu politična*, liberalismus strachu má výrazně „apoštolské sklony“. Jak píše Shklar:

„Liberalismus strachu není v zásadě opřen o teorii morálního pluralismu. Bez pochyby nenabízí žádné *summum bonum*, k němuž by měli směřovat účastníci veřejného života, ale stejně nepochybně se opírá o *summum malum*, které všichni známe a kterému se v rámci možností vyhýbáme. Tímto zlem je krutost a strach, jenž způsobuje. V této interpretaci má liberalismus strachu od samého počátku univerzální, či dokonce kosmopolitické záměry.“¹¹⁴

Jak píše Elżbieta Cizewska, „univerzální záměry znamenají uniformizaci a standardizaci, neboť pouze tyto dávají pocit bezpečí...“ Útek od politična se tak stává navzdory liberální rétorice prostředkem k boji s nejednotností a „silným přesvědčením“, neboť ty nutně produkují konflikty. Odtud tendence k řešení sporů prostřednictvím „expertů“ spíše než skrze veřejnou debatu a k vytlačování všech problematických otázek do soukromé sféry. Tento přístup pak musí vést k omezení zájmů veřejnosti o politiku – jakožto sféru příslušející

¹¹² Król, *Liberalismus strachu...*, 8-9, 16; Cizewska, Elżbieta. „Republikańska korekta liberalizmu“. *Res Publica Nova* 2/2008, 53.

¹¹³ Strauss, Leo. „Notes on Carl Schmitt’s Concept of the Political“. In: Meier, Hans. *Carl Schmitt & Leo Strauss. The Hidden Dialogue*. Chicago: Chicago Univ. Press 1995, str. 114.

¹¹⁴ Citováno podle: Król, *Liberalismus*, 16.

„odborníkům“ a technokratům – a k ventilování veškeré lidské energie ve sféře soukromé.¹¹⁵ Liberalismus strachu se tak stává pravým opakem nejen republikánské, aristotelské tradice, v níž je politický život nejvyšším způsobem realizace člověčenství, ale i demokracie jako takové, která musí předpokládat alespoň minimální míru zájmu a angažovanosti občanů ve věci veřejné. Ne náhodou se v tomto kontextu často vrací děsivá vize „mírného“ demokratického despotismu, již kreslí hrabě de Tocqueville na konci *Demokracie v Americe*. Z hlediska platónského přístupu, který zřízení hodnotí podle „typů lidí“, které produkuje, se člen společnosti liberalismu strachu jeví jako vykořeněný „člověk bez vlastností“, neboť vstup do veřejné sféry pro něho znamená zapomenout na své „soukromé“ názory, původ a přesvědčení a přijmout „sterilní“, racionální Rawlsovskou perspektivu. A tento abstraktní ideál může ve výsledku plodit pouze společenskou anémii.

Pomocí nástroje, jimž je koncepce liberalismu strachu, lze lépe řešit inherentní paradox politické filosofie 3. Republiky. Jestliže klasický liberalismus v západním světě vzniká z nedůvěry k moci, polský liberalismus strachu staví spíše na nedůvěře elity ke společnosti a na misionářské tendenci k její převýchově podle „importovaných“ vzorů, naopak v opozici k vlastním politickým tradicím. Odtud pramení i všeobecné na začátku 90. let přesvědčení, že absolutní prioritou politiky je ekonomická modernizace země, zatímco reforma státu představuje spíše neproblematickou otázku aplikace „hotového“ modelu. „Politici jsou lidé, kteří diskutují pouze o penězích a jediným zájmem státníka je hospodářský růst“ – shrnuje Dariusz Karłowicz.¹¹⁶

Ve svých úvahách nad Staniszkisovými analýzami postkomunismu Marek Cichocki zdůrazňuje dva základní jevy, které tato hybridní politická forma v polské realitě způsobuje. Jedná se o fenomény *depolitizace* a *odspolečenštění* státu. „První jev se týká marginalizace politického společenství skrze redukci demokratických nástrojů, které by mu umožňovaly měnit realitu, v níž žije“ – odpovídá tedy na jedné straně Staniszkisovému popisu postkomunistické „rituální demokracie“, která nezpůsobuje skutečné změny mocenského centra, nezávislého na těchto procedurách, a zároveň reflektuje také tendenci k likvidaci politična na úkor pouhého „administrování“, inherentně přítomného v současném liberalismu. Druhý z jevů se vztahuje k souběžné „destrukci zásad“, o něž se opírá idea politického společenství jakožto „prostoru

¹¹⁵ Srov. Cizewska, 53.

¹¹⁶ Karłowicz, Dariusz. „Pamięć i polityka”. *Koniec snu Konstancy*. Kraków: OMP 2005, 184-5.

realizace solidarity“ a hledání společného dobra. Oba jevy tedy společně zapříčiňují odcizení státu a společnosti a už zmíněnou „společenskou anémii“.¹¹⁷

Samozřejmě – jak poukazuje Cichocki – tyto procesy nejsou výlučně polskou záležitostí, ale dotýkají se i rozvinutých západních demokracií. Lze však vysledovat odlišné příčiny jejich vzniku: zatímco na západě jde především o „vedlejší efekt“ globalizačních tržních procesů, naopak v Polsku jsou „výsledkem působení establishmentu ... který využívá trh k realizaci skupinových zájmů, na úkor státu a demokracie.“¹¹⁸ Odlišný je také stupeň škodlivosti těchto procesů: na západě jsou jejich dopady mírněny existencí funkčního státu, institucionalizovaných tradic a pevné struktury společenských organizací. Všechny tyto faktory v Polsku chybí kvůli ničujícím následkům komunistického období. Slabý stát a slabě vyvinutá občanská společnost zde neposkytují žádnou oporu, naopak existuje zde nezanedbatelný faktor působení postkomunistického establishmentu, v jehož zájmu je reprodukce těchto jevů. Konečně, dědictvím komunismu je určitá „dominující forma společenského života, zvyků a chování“ – pro niž Krasnodębski aplikuje pojem *habitus*. Je to „dědictví pasivní společnosti, která je vždy pouze *předmětem* procesů vládnutí (v politice) a uspokojování potřeb (v ekonomice)“. Tento *habitus* po změně režimu přirozeně tíhne ke kapitalismu založenému na konzumu spíše než na vlastnictví a iniciativě a spíše k oligarchické než k občanské demokratické praxi.¹¹⁹

II. 2. 2: Polský liberalismus: modernizace nebo imitace?

Cichocki ve své analýze Staniszkisové pojetí postkomunismu přidává na závěr ještě třetí jev typický pro realitu 3. Republiky, který podle něho představuje stejně klíčový prvek její interpretace. Jde o „detradicionalizaci“ chápanou jako odmítnutí „kapitálu minulosti“ – „racionálního způsobu sebepoznání a auto-definice“ společnosti skrze diskurz kontinuity, jenž udržuje smysluplnost jejího vývoje a vymezuje její hranice. Polská tradice myšlení o politice a společnosti byla architektky 3. Republiky odmítnuta jako „balast“ modernizačního procesu, který lze uchovat maximálně jakožto kategorii estetickou, nikoli však nezbytnou součástí procesu.¹²⁰

¹¹⁷ Cichocki, Marek. „Nieznosny ciężar systemu“. *Władza i pamięć*. Kraków: OMP 2005, 115.

¹¹⁸ Cichocki, „Nieznosny ciężar systemu“, *WiP*, 117.

¹¹⁹ Cichocki, „To, co społeczne“, *WiP*, 125.

¹²⁰ Cichocki, „Nieznosny ciężar systemu“, *WiP*, 118-9.

Tento aspekt projektu budování 3. Republiky má své historické zdroje v hluboce zakořeněné představě „polskosti“ jakožto anachronického dědictví brzdícího pokrok. K této představě se vrátím v V. kapitole, pro tuto chvíli uvedu jen publicistické heslo předního komentátora z kruhů polského liberalismu, Janusze Majcherka, který napsal: „Afirmace polskosti nebude problémem pouze tehdy, kdy přestane překážet v touze po blahobytu, civilizačních výtěžcích a kulturních atrakcích“ západního světa.¹²¹

Metafora tunelu jakožto vize modernizace Polska má i svůj „geografický“ aspekt: je také cestou od lokální tradice politického myšlení k západnímu liberálně-demokratickému modelu. Jak poukazuje Dariusz Karłowicz, transformace byla prezentována jazykem hegelovského a marxistického historického determinismu, podle kterého je pouze „jeden model“, ke kterému vede jen „jedna cesta“. Tento přístup „poznané nutnosti“ získal navíc teoretické zázemí ve Fukuyamově koncepci „konce dějin“, který opět předestíral vizi ukončení vývoje politického myšlení a pro „opozdilce“ otevíral pouze jednu cestu – co nejrychlejšího připojení se k zbytku světa.¹²²

Podle Szackého „historie liberalismu v postkomunistických zemích není nic jiného než série pokusů o transplantaci údajně otestovaných jinde řešení na lokální problémy“.¹²³ Aleksander Smolar v reakci na rétoriku polské transformace napsal: „imitace získala status morální normy, nikoli pouze pragmatické volby“.¹²⁴ Jestliže modernizace, pojatá jako „poznaná nutnost“ aplikace „hotového modelu“, je shrnujícím pojmem hegemonického diskurzu 3. Republiky, v rámci jeho pravicové dekonstrukce je představena spíše právě jako *imitace*. Antinomie tradice a modernity, ústřední pro toto téma, způsobuje, že namísto terminologie liberální politické filosofie se zde jako vhodný deskriptivní nástroj jeví pojmosloví vycházející s postkoloniální teorie. Pokud patronem první dekonstrukce hegemonického diskurzu 3. Republiky byla Judith Shklar, nyní se jako ideální kandidáti jeví Edward Said a Homi Bhabha...

Podle Saida konstrukce „orientalismu“ nevzniká pouze akty intelektuálního imperialismu, ale i akty akceptace – internalizace negativního obrazu sebe sama kolonizovanou intelektuální elitou. Podle Homiho Bhabhy „kolonizovaná mysl“ vždy lokalizuje „centrum civilizace“

¹²¹ Citováno podle: Dudek, Antoni. „Bitwa o pamięć“. Rz, 16.12.2006.

¹²² Srov. Karłowicz, Dariusz. „Demokratyczny milenaryzm“. Rz 17.3.2007.

¹²³ Szacki, 210.

¹²⁴ Citováno podle: Krasnodębski, „W tunelu“, DR, 126.

mimo svoji vlastní zem. Její primární vlastností je komplex, jenž nutí k pohrdání vším (včetně vlády) vyprodukované „doma“ a naopak ke glorifikaci toho, co přichází z údajného „centrum“. Ve stejné dimenzi se pohybuje „kulturalismus“, definován Apollem Amokem jako přesvědčení, že zaostalost kolonie je výsledkem kulturního dědictví, které je třeba marginalizovat skrze horlivé napodobování kulturních trendů „metropole“. ¹²⁵ Heslo „kulturní zaostalosti“ nutně vede k požadavku kopírování institucí „prvního světa“. Jak poukazuje Partha Chatterjee, zatímco v západoevropských společnostech nebylo přijetí „universálního standardů pokroku“ spojeno s pocitem jeho „cizosti ve vztahu k vlastní kultuře“, národy mimoevropské musely akceptovat vědomí, že „standard ... pochází z cizí kultury ... a zděděná vlastní kultura není schopná generovat dostatečně silný adaptační tlak, aby umožnit dosažení oněch standardů pokroku“. ¹²⁶

Postkoloniální diskurz nepatří dosud mezi uznávané zdroje deskripce polské společenské a politické zkušenosti ¹²⁷, avšak právě tato „imitační“ podstata polské transformace je pro její konzervativní kritiku určitým shrnujícím rysem. Filozof Ryszard Legutko v tomto kontextu píše o „polském problému číslo jedna“, jímž je ztotožnění „pokrokovosti“ a „osvícenosti“ s pouhým „napodobováním“ a „přizpůsobováním se“ západním vzorům:

„Tento postoj byl nesmírně nakažlivý a ovlivnil snad všechny oblasti života. Jelikož starý systém za sebou nechal trosky, velmi mnoho věcí bylo potřeba znova vytvářet, stavět či organizovat. A skoro vždy probíhal tento proces pod hesly imitace, i tehdy, kdy to nebylo spojeno s požadavky EU nebo se samozřejmostí imitovaného modelu“ ¹²⁸

Tato imitativnost a s ní spojená volba „jiného“ na úkor vlastního, je vedena jazykem radikálního odmítnutí a vyloučení tradice, která představuje hrozbu pro kýženou modernitu. Jak píše Ashis Nandy:

„V politické kultuře asijských a afrických společností, v nichž kolonialismus vytvořil binární opozici mezi tradicí a modernitou (...) je tradice chápána jako opak modernity, tedy její rysem je nepřátelství vůči rozumu a duchu demokracie, strnulost, nedostatek flexibility a

¹²⁵ Srov. Thompson, Ewa. „Said a polská otázka“. *Dz/Europa* 29.6.2005, Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*; Duć-Fajfer, Helena: „Etniczność i literatura“. *Kulturowa teoria literatury*. Eds. M.P. Markowski, R. Nyvý, Kraków: Universitas 2006, 436-441.

¹²⁶ Chatterjee, Partha. „Nacjonalizm jako problem w historii myśli politycznej”. Trans. D. Kołodziejczyk. *Literatura na świecie* 1-2/2008, 281.

¹²⁷ Výjimkou jsou zde nesmírně podnětné texty americké kulturolog polského původu Ewy Thompson.

¹²⁸ Legutko, Ryszard. „Polski problem numer jeden“. *Raj przywrócony*. Kraków: OMP 2005, 170-1.

uzavření na pokrok vědy. Toto chápání tradice je doprovázeno emotivními apely na domorodce, aby se vzdali předsudků a vzájemných sporů, a aby se naučili od dávných vládců země a její nové, nepočtené moderní elity ctnosti racionality, flexibility či tolerance. Autoři těchto apelů, vyslovovaných s misionářským rozohněním, jsou zároveň obviňujícími, svědky, porotou a soudci.¹²⁹

Jarosław Gowin, bývalý šéfredaktor časopisu *Znak* a současně poslanec Občanské platformy, popisuje přístup „michnikovštiny“ k polským „domorodcům“ následovně:

„Intelektuální kruhy soustředěné kolem deníku *Gazeta Wyborcza* byly přesvědčené, že Polsko je třeba modernizovat na principu konfrontace s lokální tradicí. Modernizace se měla uskutečnit na základě modelu používaných v jiných zemích, a tam doopravdy ověřených. Jenže imitace je jen zřídkakdy úspěšná (...) *Gazeta* vycházela z předpokladu, že polskou identitu je potřeba radikálně předefinovat, neboť je nevyčerpitelně zatížená nacionalismem, chorobnou mentalitou Poláka – katolíka, antisemitismem či nedůvěrou v trh a kapitalismus.“¹³⁰

Podle Adama Michnika (opět příznačně využívajícího diskurzu, který sám navazuje velmi „postkoloniální“ atmosféru) „jsme vstoupili v demokratický řád bez politické kultury demokratickému řádu vlastní. Jako kdybychom divocha z džungle posadili u počítače“. Už zmíněná nutnost „metafyzické“ formulace polského liberalismu se opírala o přesvědčení o nutnosti „převýchovy“ společnosti v duchu nového politického náboženství.¹³¹

Vedle imitace je druhým klíčovým pojmem neo-republikánské kritiky „periferie“ (především v pracích Krasnoděbského). V podstatě se jedná o ekvivalent výše nastíněného postkoloniálního popisu polské situace – opět je důraz položen na pasivní recepci „západního modelu“ a současné odmítnutí vlastní tradice, což s sebou nese další setrvávání v klientské, periferní pozici vůči centru, chápanému jako nedostižitelný model (protože nekontextuální aplikace vzoru nikdy nepovede k jeho přesné reprodukci). Naopak stát tak ztrácí schopnost

¹²⁹ Nandy, Ashis. „Nowoczesność jako strata“. *Dz/Europa* 18.11.2006.

¹³⁰ Nowicki, Maciej. „Polacy nauczyli się samych siebie. Rozmowa z Jarosławem Gowinem“. *Dz* 16.1.2008.

¹³¹ Krasnoděbski, *DP*, 49, 51. O. Jacek Salij OP poukazuje na „míru auto-agresivity v kolektivním vědomí Poláků“, která se projevuje na jazykové úrovni bohatstvím urážlivých pojmů, které denotují zaostalost a tmářství, ale jsou zcela nepřeložitelné, neboť se používají výlučně na určení části polské společnosti: „kołtuneria“, „zaścianek“, „Ciemnogród“ (Salij, Jacek. „Zaściankowość i kołtuneria“. *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy wrogowie?* Ed. P. Mazurkiewicz. Wrocław: Ossolineum, 239-247).

realizace vlastního potenciálu a tím i šanci na vytvoření určitého tvůrčího vkladu do společného „civilizačního fondu“.

Z těchto dvou terminologických postupů vyplývají i hlavní body analýzy současného Polska, které budou předmětem této práce. Imitace a akceptace vlastní perifernosti znamená zamítnutí historických zkušeností a postupů vypracovaných ve vlastním lokálním kontextu a tedy i specifického charakteru vlastního politického společenství. Imitace a perifernost – chápané jako implementace údajně dokonalého modelu – implikují oceňování všech kritiků jako „nepřátel civilizace“. Imitace a perifernost znamenají konečně odmítnutí vlastní subjektivity státu jako tvůrce vnitřní a vnější politiky, ale spíše podporují spoléhání na „rozpuštění“ politického společenství v širším, „civilizovanějším“ celku. Nejde o fenomén, který by se nově objevil po pádu komunismu: velká část polské inteligence využívala stejné rétoriky modernizace a racionalizace, aby zdůvodnila svoji podporu imitačnímu modelu polského komunismu. „Už sedmdesát let jsou Poláci téměř výlučně objektem dějin, a pouze výjimečně jejich subjektem“¹³² – poznamenává Ryszard Legutko, a v jednom z rozhovorů Cichocki prohlašuje:

„Klíčové jsou dva pojmy: perifernost a subjektivita ... Perifernost je stav duše. Jak říkal Stefan Kisielewski: když stráví nějaký pes celý život pod skříní, ať je sebevznešenější rasy, stejně z něj bude nakonec jezevčík. Pro nás byl takovou skříní komunismus.“¹³³

Naopak 3. Republika se řídila touhou „zůstat pod skříní“, s tím, že „vědecký komunismus“ nahradila imitace liberálních demokracií v jejich konkrétní formě konce 20. století - zbavená reflexe nad odlišností polského historického vývoje a nekompatibility současné situace Západu a polské společnosti.¹³⁴ „Následkem modernizační teorie 3. Republiky – píše Cichocki, „měla být trvalá *periferizace* Polska“.¹³⁵

¹³² Legutko, Ryszard. *Esej o duszy polskiej*. Kraków: OMP 2007, 8.

¹³³ Kalukin, „Nie bądźmy jamnikami Europy. Rozmowa z Markiem Cichockim”.

¹³⁴ Imitace – jak poukazuje Bhabha, má však hodně daleko k dokonalé mimesis. Naopak – její heslem je v postkoloniálním diskurzu: „stejně, ale přece jenom ne zcela“ – viz. kapitola V a úvaha o selektivitě a falzifikaci obsažené v polské „metafyzice imitace“.

¹³⁵ Kalukin

„V roce 1989 jsme znovuzískali nezávislost, avšak nikoli suverenitu“¹³⁶ – prohlásil krátce po vítězných volbách místopředseda PiS a předseda Sejmu Marek Jurek. Pokud bychom chtěli najít nejzákladnější spojnici mezi oběma kontra-naracemi – republikánskou kritikou polského liberalismu a diskurzem „postkomunistické pavučiny“ – bylo by to právě téma (vnitřní) suverenity (v jazyce bratrů Kaczyńských) nebo „subjektivity“ (v terminologii autorů spojovaných s neo-republikanismem). Být subjektem, nikoli objektem dějin – jak to formuloval Legutko – znamenalo v jednom z diskurzu přerušit oligarchickou mocenskou síť a vrátit mocenský monopol do rukou státu; ve druhém: diskreditovat model pouhé pasivní a dogmatické imitace jako jedinou platnou koncepci modernizace.

V textech Cichockého či Krasnodebského najdeme jednoznačnou akceptaci kritické definice postkomunistické demokracie jako „slabého“ či „rozředeného“ státu. V polské debatě na toto téma se objevovaly dokonce asociace s pojmem „měkkého státu“, jimž Gunnar Myrdal charakterizoval realitu mnoha zemí Třetího světa bojujících s dědictvím kolonialismu, který zničil tradiční společenské formy, ale neukončil proces implementace forem nových.¹³⁷ Takový stát postrádá rysy autentické vnitřní suverenity – je zpochybněn jako instituce s mocenským monopolem (nedokáže prosazovat zákon, bránit realizaci škodlivých soukromých zájmů a uchránit státní prostředky před rozkrádáním) a není ani schopen povzbudit základní pocit loajality v atomizované, zaměřené na vlastní zisk společnosti.

Podle Cichockého na začátku 90. let byla v Polsku provedena ekonomická transformace, avšak nedošlo k reformě státu. Proto v roce 2001 bylo pro něho současné Polsko z hlediska Hobbesova a Weberova pojetí spíše „parodií novověkého státu“. Na jedné straně zatěžuje v mnoha oblastech občany a jejich svobodnou iniciativu zbytečnou přemírou byrokratických a administrativních předpisů, na straně druhé opouští mnohé sféry veřejného života, v nichž je jeho přítomnost nezbytná a není schopen zajistit ani své nejzákladnější funkce: např. fungování justičního systému (narážka na beznadějný stav polského soudnictví, podle výzkumů nejpomalejšího ze všech zemí EU) a bezpečnost občanů (na přelomu století byla kriminalita jedním z nejsilněji vnímaných společenských problémů v zemi).¹³⁸ Především však postrádá suverenitu ve smyslu základní kontrole nad politickou situací; vlivem existence amorfní oligarchické struktury postkomunistické demokracie není stát mocenským centrem,

¹³⁶ Jurek, Marek. „Możemy zbudować nowe państwo”, in: *Christianitas* 23-24/2005, 21-2.

¹³⁷ Srov. proslov J. Kaczyńského na volebním sjezdu PiS v Gdaňsku (GW, 26.8.2007): „Neexistuje více anachronická a více škodlivá struktura než postkomunistický měkký stát, stát Třetího světa“.

¹³⁸ Cichocki, Marek. „Znikające państwo“. *W obronie zdrowego rozsądku*. Eds. Tomasz Merta, Marek A. Cichocki, Kraków: OMP 2000.

schopným subjektivního rozhodování a realizace svých rozhodnutí. „Vizualizaci“ tohoto stavu byla aféra Rywin, která poukazala na impotenci státních struktur tváří v tvář problémům bující korupce a oligarchických vztahů, ale také celkově – situace Polska po vstupu do EU. „Ukázalo se – píše Cichocki – že zatímco je polské hospodářství dobře připraveno na členství (nepotvrdily se černé scénáře ekonomického šoku či katastrofy), polský stát, táhnoucí za sebou zátěž korupce, oligarchických vztahů, nadměrné byrokracie v některých oblastech a impotence v jiných, je zcela nepřípraveno na tyto změny.“¹³⁹

Reakci na tento deficit suverenity (subjektivity) bylo ústřední heslo programu Práva a spravedlnosti – „konsolidace státu“ především skrze reformu institucí zabývajících se kontrolou a prosazováním zákona (justice, policejní aparát, tajné služby) a očistu státní administrace.¹⁴⁰ Podle Cichockého bylo samo nastolení tohoto tématu velkým přínosem období vlády Kaczyńských, nezávislé na konkrétním provedení. Nicméně krátce po volbách 2005 roku varoval před nahrazením utopické víry liberálů ve všemocnost trhu přílišnou důvěrou v schopnost státních institucí řešit problémy polské společnosti. Konsolidace státu ve smyslu posílení jeho kontrolní role, „je po období postkomunismu nezbytná“, avšak není cílem samým o sobě, ale prostředkem k obnovení polského „politického společenství“ - „otevření veřejného prostoru“, obnovení „společenské důvěry“ a „základního normativního konsensu“. Obnova společenství – pokud má uspět - musí vycházet z „živé tradice polského republikanismu“.¹⁴¹

V dalších kapitolách poslouží zde nastíněná dvojí dekonstrukce hegemonického diskurzu 3. Republiky (jako liberalismus strachu a jako imitaci), za základní rámec dalších úvah, v jejichž středu budou – jak je zřejmé – meta-politické základy polské politiky spíše než konkrétní institucionální programy reforem. V následující kapitole přejdu k analýze republikánské odpovědi na krizi způsobenou depolitizací a odspolečenštěním státu, v dalších kapitolách se pak budu věnovat klíčové otázce postkomunistické „detradiconalizace“ a republikánské redefinici vztahu tradice a modernizace, s klíčovým podle autora této práce pojmem „jiné modernity“.

¹³⁹ Cichocki, Marek. „Powrót republikanizmu”. *Rz* 12.8.2005.

¹⁴⁰ Nepříliš mnoho z těchto plánů bylo uvedeno do plného provozu: v rámci justice byla provedena reforma trestního zákoníku a pokus o oslabení role soudcovské korporace; v rámci tajných služeb došlo k už zmiňované likvidaci Vojenských informačních služeb a k vzniku nového úřadu pro boj s korupcí.

¹⁴¹ Cichocki, „Powrót republikanizmu”.

III. Republika a liberální demokracie

V už zmiňované recenzi *Postkomunismu* Jadwigi Staniszkis Cichocki jako by mimochodem definuje dva klíčové elementy nezbytné pro „uchování kolektivní politické identity v demokratickém státě“. Za prvé se jedná o „faktickou schopnost realizace principu společného dobra státními institucemi a demokratickou kontrolu této realizace, jakožto elementu uskutečňování obecného principu spravedlnosti“. Za druhé jde o „životnost tradice jako racionálního způsobu sebepoznání a auto-definice“ společenství udržujícího vzájemné vazby mezi občany a vymezujícího místo státu v mezinárodním prostředí.¹⁴²

Tato definice jednoznačně lokalizuje polský neo-republikanismus v sémantickém kontextu platónsko-aristotelské tradice uvažování o politice spíše než v diskurzu modernity. Naplňuje tak charakteristický rys republikánského myšlení obecně, které kvůli svému soustředění na pojmy jako „obecné dobro“ a „idea spravedlnosti“ představuje určitou spojnicí mezi straussovskými kategoriemi „klasické“ a „moderní“ politické filosofie.

III.1: Republikanismus: vymezení pojmu

Republikánská tradice – ať už formulována jako „alternativa“ či jako „korektura“ hegemonického liberálního diskurzu současných demokracií – patří v posledních desetiletích mezi nejvýznamnější proudy politicko-filosofické reflexe. Thomas Pangle – žák Leo Strausse - ve svém *The Ennobling of Democracy* sugeruje, že negativní vliv postmoderní filosofie (relativismus, úpadek koncepce společného dobra a zodpovědnosti za celek) na ethos liberální demokracie nevyhnutelně vyžaduje protilek v podobě revitalizace republikánského ethosu ctnosti. Podle Pangla nelze konflikty naší doby řešit pomocí diskurzu práv nebo smluvních závazků, tedy standardními metodami liberální tradice, ale vyžadují „dodatečnou artikulaci v kategoriích povinnosti, zodpovědnosti a lásky“. Jazyk a pojmová struktura diskurzu práv a nároku jednotlivce „není schopná obsáhnout některé nejdůležitější dimenze naší morální situace jako lidských bytosti“.¹⁴³

¹⁴² Cichocki, „Nieznośny ciężar systemu”, *WiP*, 118.

¹⁴³ Pangle, Thomas. *Uzslachetnianie demokracji [The Ennobling of Democracy]*. Trans. M. Klimowicz. Kraków: Znak 1994, 130.

Republikánský diskurz – především v rámci debaty ve Spojených státech – využívali na jedné straně právě žáci Leo Strausse, kteří mnohem jednoznačněji než jejich mistr přistupovali k obhajobě základů americké Republiky. Podle nich byly vedle elementu „osvícenského racionálního projektu“ a „etiky (moderních) přirozených prav byly neodlučitelnou součástí projektu americké Republiky právě etika občanských ctností a koncepce svobody neodlučitelně spjatá s etikou povinnosti a ideou obecné spravedlnosti.¹⁴⁴ K podobným závěrům dospívá i Hannah Arendt, která spojuje svoji vizi americké revoluce (konstruovanou v opozici k revoluci francouzské) v souvislosti s aristotelským ideálem „politického života“ a poukazuje na to, že „nové státní zřízení nelze ustanovit na základě občanských práv, tedy něčeho, co mělo ve vztahu k vládě vždy charakter čistě negativní“. Naopak, nezbytnou složkou vyvažující liberální a demokratické elementy amerického zřízení byl „duch veřejný“ a „veřejná svoboda“ (ve smyslu primátu politického, občanského, principu před soukromým).¹⁴⁵

Na tyto úvahy v osmdesátých letech částečně navazuje tzv. komunitarismus – poměrně různorodý a špatně zařaditelný myšlenkový proud který nicméně M. Seymour Lipset nazývá „pokusem o import ideologie toryů na americkou půdu“¹⁴⁶. Komunitaristy pojí pochopitelně důraz na společenskou dimenzi existence oproti liberální agregaci „nezakořeněných jedinců“ (*unencumbered selves*). Podle Hanse Joase je klíčovým pojmem komunitaristů „re-moralizace politiky“ a její orientace na „obecné blaho“: jde o to, „nechápat politiku jako pouhou agregací partikulárních zájmů nebo jako hru podle pravidel“.¹⁴⁷ Poslední kapitolou republikánské kritiky liberalismu je pak v 90. letech formulován diskurz (západního) neo-republikanismu, jehož hlavním zástupcem je Philip Pettit. Pettitův přístup je primárně „politický“, oproti orientaci komunitaristů spíše na sociální sféru a mezilidské vazby. Novodobý republikanismus měl navázat na „ztracenou tradici“ uvažování o političnu a svobodě, která zpochybňuje Berlinovo dělení na pozitivní a negativní svobodu (které jednoznačně

¹⁴⁴ Srov. Devigne, Robert. *Recasting Conservatism. Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*. New Haven: Yale Univ. Press 1994, 50-55.

¹⁴⁵ Arendt, Hannah. *O rewolucji [On Revolution]*. Trans. M. Godyń. Warszawa: Czytelnik 2003, 184, 275-6.

¹⁴⁶ Lipset, 39.

¹⁴⁷ Joas, Hans. „Komunitarismus – nové progresivní hnutí? *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Ed. J. Velek. Praha: nakl. Filosofického ústavu AV ČR 1996, 142.

diskredituje první z nich) a namísto toho nastoluje nové rozlišení mezi hobbesovskou liberální svobodou jako „ne-ingerencí“ a republikánskou svobodou jako „ne-dominancí“.¹⁴⁸

Prostor pro „návrat republikanismu“ do popředí teoretické debaty poskytly už dříve historické práce autorů jako jsou Quentin Skinner a John Pocock. Jejich dílem je genealogie republikánského myšlení začínající italskými městskými republikami pozdního středověku a politickou teorií Machiavelliho (především v *Discorsi*), kterou dále rozvíjejí angličtí myslitelé dob občanské války, hlavně Harrington a Milton a která nakonec ústí do debat nad ústavním pořádkem Spojených států amerických.¹⁴⁹ Novověký republikanismus, podle Skinnera, spojuje s liberalismem nedůvěra k moci a boj proti její arbitrárním formám, nicméně republikánská svoboda (pro kterou konsekventně používá termín *liberty*, nikdy *freedom*) se od té liberální liší svým politickým významem. Jde o svobodu k účasti na veřejném životě, o podíl občana na řízení obce. Svoboda jednotlivce je tedy neuskutečnitelná bez svobody státu, nelze ji přenést do čistě soukromé sféry. Svoboda obce a svoboda jedince se definuje stejně: jako schopnost vládnuti sobě samému – jak píše Machiavelli: “*governate per loro arbitrio*”.¹⁵⁰ Tento jev nejlépe snad vyjadřuje slavná polemika mezi Hobbesem a Harringtonem týkající se toho, zda větší svobodou disponuje občan italské republiky Lukka, nebo poddaný sultána. Jak píše Hobbes, „svoboda starověkých“ znamenala, že tvořili „svobodný stát“ (*commonwealth*), nikoli že „by každý člen společnosti měl svobodu se postavit proti své reprezentaci“. Stejně tak opřená o republikánskou „svobodu starověkých“ Lukka, i když má na hradbách vypsáno slovo *Libertas*, negarantuje jednotlivci větší svobodu od státu „než v Konstantinopoli“. Harringtonova odpověď, formulována v *Commonwealth of Oceana*, se zakládá na pro republikanismus fundamentální distinkci mezi svobodným a otrokem, tedy tím, kdo není závislý na něčem rozhodnutí a tím, kdo závisí na vůli jiného.¹⁵¹

Kořeny republikánského myšlení je třeba hledat – jak již bylo řečeno – mimo obzor novověké politické filosofie. Je bytostně spojeno s dědictvím řecké *polis* (především v jeho aristotelské interpretaci) a římskou ideou *Rei Publicae* a tento retrospektivní rys, tolik odlišný od liberálního diskurzu, se objevuje u všech významných novověkých republikánů, od

¹⁴⁸ Srov. Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford Univ. Press, 16, 27.

¹⁴⁹ Skinner, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1998; Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton Univ. Press 1975.

¹⁵⁰ Skinner, 17-27.

¹⁵¹ Srov. Hobbes, Thomas. *Leviathan*, Indianapolis: Univ. of Minnesota Press 1994, 140 [XXI.8]; Cizewska, 54.

Machiavelliho až k americkým Otcům zakladatelům. Pro současné teoretiky (John Maynor) poskytuje tento dvojí – athénský a římský – zdroj prostředek k diferenciaci dvou hlavních současných proudů republikánského myšlení. „Athénský republikanismus“ (nazývaný také „metafyzickým“) je neo-aristotelská teorie, v níž převažuje teleologický přístup k podstatě politiky – její náplní je hledání obecného dobra, které není pouhým součtem dober jednotlivců a které je těmto individuálním dobrům nadřazené. V přímé opozici k liberální afirmaci „soukromého“, zde najdeme důraz na veřejnou sféru jako jediný prostor, v němž může jednatel realizovat ideál „dobrého života“ (někde v pozadí můžeme slyšet Periklovu deklaraci: „Jsme snad jediní, kteří pokládáme toho, kdo se veřejných věcí straní, nejen za nečinného, ale za neužitečného“). Interpretace svobody jako „svobody k“ účasti na veřejném životě se výrazně blíží Berlinovské „pozitivní svobodě“, nicméně není zde chápána jako „cíl sám o sobě“, ale pouze jako prostředek k realizaci dobrého života.¹⁵² Tato afirmace veřejně činného občana je spojena s důrazem na klíčový význam občanských ctností jako základu fungování státu a jeho vnitřní soudržnosti, a tedy předpokládá fundament sdílených hodnot a norem.

Athénský republikanismus je proud spojovaný nejčastěji s „pravým křídlem“ komunitaristického hnutí, především s myšlením Alsdaira MacIntyry (vedle něho je třeba zmínit také Michaela Sandela a Charlese Taylora).¹⁵³ Tento přístup byl ostře kritizován Pettitem, který na začátku svého *opus magnum* mluví o „lyrické“ a „populistické“ tradici, která sní „sen o demokratické participaci“ a „uzavřené, homogenní společnosti“.¹⁵⁴ Naopak Pettitův „římský republikanismus“ sice také vyzdvihuje nutnost konání pro společné dobro a spojuje svobodu jednotlivce se svobodou státu, nicméně tyto koncepty výrazně koriguje. Hlavním prostředkem jejich realizace není „občanská ctnost“ nýbrž zákony a instituce (jako motto by zde mohlo posloužit Harringtonovo „důvěra není vkládána do ducha lidu, ale do rámce tohoto řádu [*frame of those orders*]“¹⁵⁵), a dobro celku nemůže být nadřazeno individuální svobodě a bezpečnosti jednotlivce. Uznávají sám pojem obecného dobra jako cíle politiky, avšak vymezují je v duchu liberálním, tedy jako „ochranu života, svobody a

¹⁵² V tomto odstavci vycházím především z: Cizewska, 51-2.

¹⁵³ Cizewska, 51.

¹⁵⁴ Pettit, 8. Stejně vehementně se proti ztotožnění republikanismu a komunitarismu brání i druhý nejvýznamnější současný „republikán“ Maurizio Viroli (Chung, Ryoa. „The Cosmopolitan Scope of Republican Citizenship“. *Republicanism: History, Theory and Practice*. Ed. D. Weinstock, Ch. Nadeau. London: Frank Cass 2004, 142).

¹⁵⁵ Pettit, 29.

majetku“.¹⁵⁶ Vztah mezi jedincem a státem není sice liberální kontraktuální relací, nicméně není ani bytostným spojením v aristotelském smyslu – Pettit jej charakterizuje jako vztah mezi „pověřencem (*trustor*)“ a „svěřujícím“ (*trustee*)“, v němž je zachován element důvěry, ale zároveň zdůrazněn i prvek přísné kontroly ze strany „svěřujících“.¹⁵⁷ Tento druhý proud republikánského myšlení je z tohoto důvodu mnohem bližší liberalismu a často považován za pouhou „korekturu“, přijatelnou v rámci liberálního diskurzu.¹⁵⁸

Toto konstatování vede k poslední teoretické otázce - po vztahu republikanismu k formám zřízení státu. V dějinách republikanismu najdeme výrazně „proti-monarchistické“ elementy (John Milton), nicméně v převažující většině případu je tento proud spojován se „smíšenou“ formou vlády, ať už se jedná o Aristotelovu *politeu*, paradigmatickou interpretaci římské republiky formulovanou Polibiem a Cicerem či klasické inspirace při formování ústavního systému Spojených států. Na druhé straně, jak poukazuje Elizabeth Depalma Digeser, Římané nazývali svůj stát republikou i dlouho po nastolení císařství. Opíraje se o Ciceronovu *De re publica* dokazuje, že v římské koncepci nebyl pojem „republika“ spojen s konkrétním ústavním uspořádáním, ale spíše se souborem hodnot realizovaných státem: *res publica* existuje pokud máme shromáždění občanů (tedy svobodných jedinců) spojené „shodou ohledně spravedlnosti“ (*consensu iuris*) a zaměřené na obecné dobro (*communione utilitatis*), kterýž to stav ukládá povinnosti jak vládě tak občanům.¹⁵⁹ Z tohoto postřehu pramení i celkový pohled na republikánskou tradici spíše jako na svébytný „jazyk politiky“ nikoli „systematickou teorii“ a „souborem hodnot, který by měly být uskutečněny ve veřejném životě“ spíše než koncepci institucionální přestavby státu.¹⁶⁰ Předmětem zájmu je „substanciální“ nikoli „formální“ dimenze politiky.

V textech polských republikánů se jen zřídka objevují jména současných západních teoretiků „republikánského myšlení“. Důvodem může být vazba na specificky polskou republikánskou tradici (viz. kapitola V.), avšak nelze si nevšimnout, že i současné kritiky liberalismu hrají v jejich úvahách klíčovou roli. Nicméně se zdá, že bližší polským autorům je spíše „athénský

¹⁵⁶ Ciżewska, 52.

¹⁵⁷ Pettit, 8.

¹⁵⁸ Ciżewska, 53-4; Król, Marcin. „Republikanizm. Dyskusja redakcyjna“. *Res Publica Nova* 2/2008, 6; Larmore, Charles. „Liberal and Republican Conceptions of Freedom“. *Republicanism: History, Theory and Practice*, 96-119.

¹⁵⁹ Digeser, Elizabeth Depalma. „Citizenship and the Roman *Res publica*: Cicero and a Christian Corollary“. *Republicanism...*, 5-9.

¹⁶⁰ Srov. Ciżewska, 49.

republikanismus“ komunitaristů spíše než inspirace Petitem. V následujících odstavcích nastíním některé základní složky polské varianty republikanismu, v jejich napětí mezi současnými diskurzy a premisami převzatými s klasické tradice politického myšlení.

III. 2: Společnost nebo společenství?

„Konsolidace polské demokracie definované jako soubor procedurálních pravidel pokračuje úspěšně a v možná je už dokonce završen ... Ironie situace spočívá v tom, že vše souhlasí s předpoklady západních liberálních teorií a zároveň převládá všeobecné přesvědčení, že v polském veřejném životě chybí něco nesmírně podstatného...“

- píše Dariusz Gawin.¹⁶¹ Polsko se stalo stabilní demokracií, avšak – navzdory svému názvu – není „republikou“ – tedy „věci společnou“. Jediné, co zůstalo vybudované – kromě mechanismu vytváření bohatství - jsou „chladné struktury“ demokratického zřízení, jejichž úkolem je institucionalizace konfliktů ve společnosti, avšak nikoli posílení její soudržnosti. Tyto struktury nejsou – jak píše Dahrendorff – „domovem“. Naopak – „procedurální republika“ je náhodné shromáždění „vykořeněných“ a „atomizovaných“ jedinců, kteří „jsou pro sebe navzájem cizinci“.¹⁶² Podle Dahrendorffa „chladná“, „procedurální demokracie“ v posledku produkuje společenskou anémii a „demokracie a anémie nejsou šťastná dvojice. Anémie nakonec může zničit svobodu...“¹⁶³

Tyto diagnózy „anémie“ společnosti, apatického přístupu k veřejné sféře či „krize“ participace se v polských sociálních vědách začaly objevovat už koncem minulého století, v souvislosti s narůstající nespokojeností s ekonomickou situací a stavem politiky. Marek Cichocki v *Návratu republikanismu* popsal tento stav jako „krizi důvěry“ pozorovatelnou „na všech úrovních společenského života“. Svoji důvěru vůči státním institucím vyjádřilo např. v roce 2003 pouze 15 procent obyvatel (tedy méně než v Rumunsku či Lotyšsku). Ve stejné době podle poloviny Poláků neexistuje v zemi vláda zákona a (pro 70 procent) – nezávislost justice.¹⁶⁴ „Nedostatek důvěry“ je pak hlavním faktorem reprodukcijícím a prohlubujícím

¹⁶¹ Gawin, Dariusz. „O kłopotach jakie liberalnej demokracji przysparza idea sprawiedliwości“. *Blask i gorycz wolności*. Kraków: OMP 2006, 135.

¹⁶² Sandel, Michael. *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge Mass: Harvard Univ. Press 1996

¹⁶³ Dahrendorff, 9; srov. Gawin, „Polityka historyczna i demokratyczne państwo“ *BiGW*, 240-1.

¹⁶⁴ Chwalba, 69, 73-4, 84-5

fragmentaci společnosti a „ztrátu citu pro společné dobro“, s nimiž souvisí i stále vzrůstající lhostejnost vůči demokratickým institucím a politické svobodě. Na sklonku roku 2003 pro 40 procent dotazovaných nemělo vůbec žádný význam, zda žijí v demokracii, či nikoliv.¹⁶⁵ Jak napsal eufemistický historik Andrzej Chwalba: „můžeme dnes říci, že velká část Poláků očekávala úplně jiného Polska, než v jakém žije“.¹⁶⁶ Antoni Dudek – ohledně podobných průzkumů z následujícího roku poznamenal, že „na základě studia jejich výsledků může vzniknout dojem, že demokracie v Polsku existuje pouze kvůli setrvačnosti a příznivým mezinárodním podmínkám“.¹⁶⁷

Samozřejmě, jak přiznává Cichocki, tyto negativní jevy jsou průvodním rysem většiny západních společností – ne náhodou komunitářská kritika liberalismu vzniká ve Spojených státech a získává si popularitu i v Evropě. Jedná se tedy o problém inherentně přítomný v postmoderní variantě liberální demokracie. Na druhé straně lze považovat polskou situaci za specifickou odpověď na nesplněný „příslib modernizace“ obsažený v diskurzu transformačního liberalismu. Ekonomická transformace formulována jazykem historického determinismu, který vyžadoval přivírání očí nad patologickými průvodními jevy změn a jejich bolestivými následky (vznik tzv. „odpadů transformace“ – zemědělců, důchodců, zaměstnanců „rozpočtové sféry“) a politická transformace, vyžadující „zapomenutí“ na zločiny předchozího období, měly vyústit po období „přinášení obětí“ ve vysněnou „normalitu“ západního státu blahobytu.¹⁶⁸ Vzhledem k ideologickým základům polského liberalismu strachu byla sféra ekonomiky jedinou oblastí, v rámci které mohl být formulován tento „transformační mýtus“ – jak píše Gawin – „velká ideje, která stojí u základů dnešní reality“.¹⁶⁹

Tento mýtus se pro velké sektory společnosti ukázal jako prázdný a nesplněný příslib, navíc „náklady“ nebyly vyváženy přesvědčením o spravedlivém a rovném fungování pravidel trhu – převládá naopak názor, že mechanismy trhu a politiky řídí korupce a kamarádkých vztahů. Následkem byl všeobjímající pocit „deficitu spravedlnosti“, který podle Cichockého je hlavním rysem polské společnosti na začátku 21. století. Faktorem, jenž tento pocit posiloval, bylo přetrvávání zbytků republikánských představ o státu, oživených v poslední generaci

¹⁶⁵ Cichocki, „Powrót republikanizmu“, Chwalba, 74.

¹⁶⁶ Chwalba, 64.

¹⁶⁷ Dudek, *Historia polityczna...*, 482.

¹⁶⁸ Srov. Karłowicz, „Demokratyczny millenaryzm“.

¹⁶⁹ Gawin, „Afera Rywina – przełom“. *BiGW*, 214-5.

hnutím Solidarita a konceptualizací střetu s komunistickým režimem jako boje „dobra se zlem“. Moralizace politického jazyka jakožto pozůstatek solidaritního ethosu, konfrontována s pragmaticko-cynickou praxí 3. Republiky musela mít za následek znechucení společnosti politikou a vznik „odcizeného“ státu.¹⁷⁰

Podle Gawina vývoj 3. Republiky zapříčinil, že společnost ovládlo přesvědčení, že Polsko není „věcí společnou“, ale naopak „majetkem privilegovaných skupin“. Poukazuje na to, že podle sociologů se už několik let od pádu komunismu do jazyka popisujícího polskou realitu vrátil pojem „oni“ – „mýtická skupina“, která si přivlastnila „věc všech“ a používá ji k realizaci svých vlastních zájmů. Aféra Rywin, se svou slavnou tezí o neformální „skupině u moci“ a odhalením „kamarádských vztahů“ napříč politickou, mediální a ekonomickou elitou, tuto „lidovou“ diagnózu ještě podpořila.¹⁷¹

Také v interpretaci Krasnoděbského dochází k vzájemnému ovlivňování politických kroků a celkové společenské atmosféry: depolitizace, alienace společnosti a rozpad ideje „obecného dobra“ jsou úzce související fenomény. „Dotáhli jsme koncepci procedurální demokracie *ad absurdum*“, výsledkem čehož je představa politiky „zbavené jakéhokoliv odkazu k hodnotám a povznesení principu dispozitivnosti na nejvyšší politickou ctnost.“ Následkem je stav, jenž se přibližuje Rawlesově „privátní společnosti“, v níž „každý považuje společenský řád pouze za prostředek k realizaci vlastních cílů. Nikdo nepočítá s dobrem druhých ..., každý si volí pouze na principu efektivity postup, který mu dává největší podíl na zisku.“¹⁷²

Polský liberalismus strachu ve vztahu k společnosti spojoval její depolitizaci (omezení politiky na technické otázky) s agresivním programem „převýchovy“ v duchu postmoderního liberalismu. Tento přístup měl své vzdálené kořeny ve specifickém hodnocení vlivu komunismu na společnost: podle polských liberálů byl komunismus svého druhu „mrazničkou“, v níž hybernovala společnost od dob 2. světové války a její „rozmražení“ znamenalo návrat hrozeb přítomných na sklonu 30. letech – šovinistického nacionalismu

¹⁷⁰ Cichocki, „Powrót republikanizmu“

¹⁷¹ Gawin, „Afera Rywina – przełom“, *BiGW*, 210-1.

¹⁷² Citováno podle: Krasnoděbski, „Jaka Republika?“. *DR*, 104

s antisemitským nádechem a autoritářských a kolektivistických sklonů.¹⁷³ Řídícím faktorem byl strach – jak prohlásil Lech Kaczyński – před „Polskem předválečné národní demokracie“.¹⁷⁴ Na druhé straně pro konzervativní intelektuály byl komunismus – jak píše Paweł Śpiewak – radikálním „přerušáním kontinuity polských dějin a krajním zlem“, které hloubkově proměnilo společenskou strukturu a způsoby uvažování.¹⁷⁵ Komunismus za sebou zanechal trosky a společnost ve stavu morálního chaosu. Z těchto dvou opačným přístupů pramení i odlišné diagnózy „vycházení z komunismu“: pro polský liberalismus se proměna měla realizovat (vedle příslibu blahobytu) skrze maximální „otevření“ společnosti, rozměňování jejích tradičních diskurzů, především národně-katolického, a rétoriku imitace západních modelů. Polští republikáni, na straně druhé, požadují její „uzavření“ ve smyslu formulace určitého jednotícího diskurzu, jenž by poskytl normativní základ pro vznikající demokracii. Jak píše Andrzej Nowak: „dilema polské politiky naší doby spočívá v obnově pojmu a pocitu obecného dobra ve společnosti, která tento pojem zapomněla“.¹⁷⁶

Pro tuto chvíli ponechám stranou specifické „polské“ problémy spojené s jevy jako „kapitalizace nomenklatury“ a ideologie „tlusté čáry“, k němž se vrátím ve 4. kapitole této práce. Aniž bychom zapomínali na to, že polský liberalismus je ve své pragmatické rovině posvěcením postkomunistického charakteru polské demokracie, budu v následujících odstavcích zkoumat téma „rekonstituce společenství“ z perspektivy současného liberálního diskurzu a jeho republikánské a komunitaristické kritiky. Takto koneckonců hlavní cíl republikánského myšlení formuluje i Dariusz Gawin. Jde o to

„zda pro existenci liberální demokracie nezbytné jsou určité mravní základy. Zda demokracie vyžaduje kolektivní identitu „demosu“, který ji vytváří. Jinak řečeno – zda je nutnou podmínkou existence demokracie i existence politického společenství, vnímaného jeho členy jako svého druhu mravní celek“.¹⁷⁷

¹⁷³ Nesmyslnost této koncepce ukazuje Legutko v Eseji o polské duši: „Jak mohl někdo spojovat s mrazákem systém, v němž byly likvidovány celé společenské skupiny, ničeny instituce, zbořeny tradice a na troskách starého řádu vznikalo pomocí lži a teroru něco úplně nového?“ (Legutko, *Esej...*, 91)

¹⁷⁴ Kaczyński, Lech. „Historia stosowana“. *Arcana* 4-5/2006, 14-5.

¹⁷⁵ Śpiewak, Paweł. „Liberalizm to polska tradycja“. *Dz* 17.7.2008.

¹⁷⁶ Nowak, *Powrót do Polski...*, 34.

¹⁷⁷ Gawin, „O kłopotach...“. *BiGW*, 135. Podobně tento problém formuluje Krasnodębski v eseji *Polityka a moralność* (1997), od něhož v podstatě začíná intelektuální cesta polského neo-republikanismu: „Problém vztahu mezi politikou a morálkou, demokracií a tradicí a identitou, problém procedur a obsahu, problém základního národního konsensu, jenž legitimizuje demokracii, jeví se nyní jako dramatická a aktuální politická otázka“ (Krasnodębski, „Polityka i moralność – w ogóle, u nas i gdzie indziej“. *DR*, 98).

Pochopitelně už takto položena otázka je rukavici hozenou liberálnímu světonázoru. Jak napsal současný teoretik liberalismu, Ronald Dworkin: liberální stát

„musí zůstat neutrální vzhledem ke koncepcím dobrého života; politická rozhodnutí musí být v maximální možné míře nezávislá na jakékoliv konkrétní představě o dobrém životě nebo o tom, co dává životu hodnotu“.¹⁷⁸

Podle současných teoretiků liberalismu je „neutralita“ primární hodnotou státu, dokonce nadřazenou svobodě, a právě tento posun odlišuje postmoderní podobu tohoto diskurzu od liberalismu klasického. Liberalismus není z této perspektivy jednou ze soupeřících (v rámci občanské společnosti) koncepcí „dobrého života“, ale představuje určitou „meta-úroveň“ regulující vzájemnou koexistenci těchto názorů v rámci státu.¹⁷⁹ V Dworkinově interpretaci je jediným přijatelným „kolektivním politickým cílem“ – „povedený individuální život“ a tedy jakékoliv úvahy o „mravním celku“ a „kolektivní identitě“ musí být nutně zapovězené.

V *Teorii demokracie* Sartori vymezuje demokracii podle platných modelů *konsensu* ve společnosti, které jednotlivec akceptuje a účastní se tak na demokratickém jednání. Klíčové je rozlišení *základního* a *procedurálního* konsensu, tedy shody ohledně „základních hodnot“ nebo ohledně „pravidel hry“. *Nezbytně* nutný pro nastolení demokracie je pouze ten druhý, avšak základní konsensus je bezpochyby podmínkou *usnadňující* vznik a fungování demokracie. Jeho existence se odvozuje od „homogenní politické kultury“, nicméně to, zda se v dlouhodobější perspektivě podaří takového konsensu dosáhnout, je „dobrým měřítkem úspěšnosti demokracie“. Naopak „nepřítomnost, či ztráta základního konsensu dokazuje vady a prohry demokracie“.¹⁸⁰ Sartoriho definice poskytuje teoretický rámec pro „republikánskou propozici“, nicméně, jak se zdá, projekt polského republikanismu jde mnohým dále v definování rozsahu tohoto „základního konsensu“ a ve svých odvoláních překračuje obzor novověké politické filosofie.

¹⁷⁸ Citováno podle *The Crisis of Liberal Democracy. A Straussian Perspective*. Ed. K.L. Deutsch, W. Soffer, Albany 1987, 1. Ve stejném duchu hodnotí liberální projekt v jeho Dworkinovské verzi Alisdair McIntyre: „Dworkin nedávno dokazoval, že stěžejní nauku moderního liberalismu lze vyjádřit tezí, že otázky *dobrého života člověka* či cíle lidského života musí být z veřejného hlediska prohlášeny za systematicky *neřešitelné* ... Morální pravidla ani zákon proto nelze odvozovat z žádné elementárnější představy toho, co je pro člověka dobré, ani je takto nelze zdůvodňovat. Jsem přesvědčen, že tímto tvrzením Dworkin vystihl *nejen typickou pozici liberalismu, ale moderního myšlení vůbec*“ (A. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, Praha: Oikoymenth 2004, 143, zvýraznění přidáno – M.R.).

¹⁷⁹ Pochopitelně, jak poukazuje Sandel, sám se tímto jmenuje na onen „mravní základ“ politického společenství, jeho „občanské náboženství“ (srov. Sandel, Michael. *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge Mass: Harvard Univ. Press 1996; Krasnoděbski, DP, 113-153)

¹⁸⁰ Sartori, 119-121.

Nominalistická (z hlediska ontologie) podstata liberalismu způsobuje, že odmítá ontologický status jiné identity než individuální a možnost jiného společného dobra než je souhrn dober jednotlivců. Jeho současné povýšení ideje neutrality na první místo v hierarchii hodnot způsobuje – jak již bylo řečeno - vytlačování (Rawlsovská *method of avoidance*) všech „konceptů pravdy“ mimo rámec politiky.¹⁸¹ Jak píše Rorty „Pravda chápaná v platónském smyslu, tedy to, co Rawls nazývá ‚řádem jenž nás předchází a je nám daný‘, nemá pro demokracii jednoduše žádný význam“.¹⁸² Naopak – pojetí politického společenství nutně implikuje právě onen „daný“ - tedy nezávislý na našem rozhodnutí – řád (aristotelská formule říká, že „v řádu přirozenosti je *polis* dříve než jednatel“). Pojetí „společenství“ mohlo postupně vymizet ze slovníku politické filosofie právě díky liberálnímu „ořezávání“ sféry politiky od všech záležitostí, které nepodléhaly racionalizaci; tedy v konečném důsledku – jak poukazuje Schmitt - všeho kromě ekonomiky, která jako jediná uvažuje čistě v kategoriích racionálních zájmů.¹⁸³

Podle Gawina v rámci procesu redukce politiky na institucionální řešení konfliktů racionálních zájmů dochází k přísnému oddělení sféry politická a „kultury“, jakožto sféry zcela spadající pod subjektivní volbu jednotlivce. Na druhé straně klasická politická filosofie, a její moderní konzervativní a republikánští pokračovatele poukazují na nutnou souvislost mezi oběma dimenzemi existence. Dlouhá tradice začínající Platónovou kritikou athénské demokracie a konče Burkeovou kritikou francouzské revoluce chápe jednotu politického zřízení a kultury a nerozlišuje mezi zkoumáním „ústavních“ či institucionálních forem a jejich kulturně-etickým rozměrem. Jak píše Strauss, řecká *politeia* není „právníkem jevem, ale způsobem života“, současným synonymem je pro ni „civilizace“ nebo kultura, nikoli „zřízení“ nebo „ústava“.¹⁸⁴ Kultura je především sférou paměti, „paměti o systému hodnot, který vymezuje identitu společnosti. Uchovává paměť o zdroji, z něhož vychází často neuvědomělý řád zvyků a tradic, které organizují každodenní život společnosti“, a konečně „cíl existence společnosti“. V pre-moderní filosofii – a zde se odlišnost od liberálního myšlení jeví jako nejúplnějš - kontinuita kultury a kontinuita politického řádu jsou dvě závislé veličiny, v nichž

¹⁸¹ Jak komentuje MacIntyre: „Rawls výslovně předpokládá, že se s ostatními neshodneme na tom, v čem spočívá dobrý život, a proto ze své formulace principů spravedlnosti musíme vyloučit každé chápání dobrého lidského života, máme-li nějaké“ (*Ztráta ctnosti*, 291).

¹⁸² Citováno podle: Król, *Liberalismus strachu...*, 8.

¹⁸³ Srov. Schmitt, „Katolicyzm i polityczna forma“, *Teologia polityczna...*, 98-9.

¹⁸⁴ Strauss, Leo. *Prawo naturalne w świetle historii* [*Natural Right and History*]. Trans. T. Górski. Warszawa: PAX 1967, 127-130.

jedna podmiňuje druhou. *Polis* vyžaduje společenství sjednocené kolem idejí „dobrého života“, tedy právě „kultury“.¹⁸⁵

Ne náhodou zde používám termín „*polis*“ - neo-republikánské chápání „společenství“ vychází primárně z aristotelského pojetí politiky, především z jeho definice obce ze 3. knihy *Politiky*, v níž je také předznamenána refutace liberálního pojetí společnosti:

„Docházíme tedy k tomu, že obec není spojením lidí na určitém místě kvůli bezpečnosti a pro usnadnění výměny zboží. To všechno musí být sice přítomné, pokud má obec existovat, avšak pokud tyto jevy už existují – nestačí k tomu, aby něco bylo možné nazvat obcí. Protože ta je společenstvím šťastného života, které zahrnuje rodiny a rody, a jehož cílem je dokonalá a soběstačná existence.“¹⁸⁶

V aristotelském pojetí jsou vedle tohoto ukotvení jednotlivce v rámci celku i jednoznačné ukazatele „hodnotového“ rozměru společenství. *Polis* musí „pěstovat ctnost“, aby se nestala pouhou „dohodou spojenců“ a právo se neproměnilo v obyčejnou „smlouvu“ (tedy regulaci technického rázu). Navíc *polis* realizuje schopnost obsaženou v samém bytí člověka – v jeho schopnosti řeči, která mu umožňuje „odlišovat spravedlivé a nespravedlivé“.¹⁸⁷

Vazbou spojující občany je přátelství, tedy vztah srdce, a shoda, tedy vztah rozumu, (*homonoia*, latinská *concordia*) ohledně spravedlnosti. Aristoteles mluví přímo o „přátelství“ jako o podmínce vzniku obce, neboť je to ctnost ztělesňující „sdílené uznání společného dobra a usilování o ně“.¹⁸⁸ Aristotelův důraz na „přátelství“ byl však zároveň hlavní překážkou v transpozici pojetí „společenství“ do moderní politické filosofie, která nemohla napodobit „synoptický“ charakter athénské obce, a tak tvůrčím způsobem navázala na klasickou koncepci až skrze americkou „*extended republic*“. Z pohledu polských republikánů tuto překážku, jak se zdá, překonává právě koncept „identity“, vázaný na národ chápáný jakožto andersonovská „*imagined community*“.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Gawin, „Nić Ariadny. O związkach kultury i polityki w myśli konserwatywnej“. *Granice demokracji liberalnej*. Kraków: OMP 2008, 175-184.

¹⁸⁶ Aristoteles. *Polityka*. Trans. L. Piotrowicz. Warszawa: PWN 2004, 89 [III, 1280b].

¹⁸⁷ Aristoteles, 27 [I, 1253a].

¹⁸⁸ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, 184.

¹⁸⁹ Srov. Gawin, „Mity braterstwa. Kulturowa tożsamość jako fundament wspólnoty politycznej“. *GDL*, 11-48.

Vedle Aristotela je druhým potenciaálním zdrojem republikánské teorie společnosti Hegelova distinkce mezi *Sittlichkeit* a *Moralität*, již do polské debaty zavedl další autor spojený s prostředím krakovského OMP, Zbigniew Stawrowski. *Sittlichkeit* (která se do češtiny překládá jako „mravnost“, u Stawrowského je naopak překládána jako „etičnost“ – s poukazem na řecký *ethos*) klade důraz na společenský rozměr lidské existence.¹⁹⁰ Společnost etická organizuje a tvaruje svět etických hodnot, určuje představy o tom, co je dobré, a co špatné, takže se jednotlivec nikdy nerodí v axiologickém prázdnu, ale v prostoru uspořádaném systémem hodnot společnosti. Etické jednání se tedy rovná ztotožnění s tímto souborem pravidel a norem, a proto také s vlastní společností.¹⁹¹ Na straně druhé- „morálka“ se primárně týká nikoliv společnosti a zakotvení jednotlivce ve společném etickém řádu, ale stavu, v němž se člověk- zcela autonomní a vědomá bytost- stává sám pro sebe absolutním vztažným bodem hodnotícím vlastní činy. „Mravní“ jednání je tedy takové, které jednotlivec obdařený kritickým rozumem uznal za správné.¹⁹² Stát organizovaný na základě *Moralität* je pluralitní liberální stát, naopak *Sittlichkeit* odkazuje ke kulturně homogenním útvarům předmoderní doby, představuje však výzvu i pro současné politické myšlení, neboť poukazuje na něco, „co bylo ztraceno“ kvůli hegemonii liberalismu.

Příznačně, Aristoteles a Hegel jsou také dvěma hlavními zdroji pro pojetí společnosti (komunity) u Alsdaira MacIntyry a Charlesa Taylora. I z tohoto důvodu lze – v mnohá ohledech – považovat polský republikanismus za paralelu k myšlení komunitarismu, především v jeho radikální, macintyrovské formě. Z komunitaristické teorie lze odvodit samou konstrukci pojmu společnosti v polském neo-republikanismu. Podobně jsou také definovány dva hlavní elementy vytvářející společnost, které v případě komunitaristů Paweł Śpiewak nazývá „společnou praxi“ a „společnou paměť“.¹⁹³ Tu druhou složku budu podrobně analyzovat v následujících kapitolách, prozatím lze říci, že v obou systémech klíčovou roli hraje otázka „tradice“ a macintyrovské „narrativní koncepce jáství“. Společné „praxe“ je opět macintyrovský pojem vztahující se v tomto případě ke sdíleným pravidlům jednání a ke sdílené hierarchii dober.¹⁹⁴ Etická koncepce MacIntyry má svůj psychologicky ekvivalent v

¹⁹⁰ Srov. Hegel. *Základy filosofie práva*. Trans. V. Špalek. Praha: Academia 1992, 186-196.

¹⁹¹ Srov. Stawrowski, Zbigniew. „Moralność a demokracja“. *Oblicza demokracji*. Ed. R. Legutko. Kraków: OMP 2002, 166-167. Srov. Hegelova definice „*Sittlichkeit*“: „jednota subjektivního a objektivního o sobě a pro sebe jsoucího dobra je mravnost“ (Hegel, 186).

¹⁹² Srov. Stawrowski, 167.

¹⁹³ Śpiewak, Paweł. *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Aletheia 2004, 9.

¹⁹⁴ MacIntyre definuje „praxi“ jako „jakoukoli koherentní a komplexní formu společensky zavedené, kooperativní lidské činnosti, skrze niž se v rámci snahy o dosažení měřítek zdatnosti ... uskutečňují dobra

komunitaristy vyzdvihovalých „*habits of the heart*“ – společných zvyčích, symbolech a emocích. K „praxím“ společenství, k nimž náležíme, se můžeme vztahovat pouze „zevnitř“ – můžeme tedy o nich vést debatu a zlepšovat je, avšak nemůžeme před nimi utéct: každé naše jednání je pochopitelné pouze ve vztahu k širšímu kontextu praktik konstituujících společenství.¹⁹⁵

V obou případech je zde opět klíčový moment „situovanosti subjektu“ (v liberálním jazyce by šlo o „donucení“). Oba proudy pojí kontrast mezi abstraktním vykořeněným jednotlivcem liberalismu, sandelovskou „*community of strangers*“, a členem společenství, jenž je vždy zasazen (*situated*) do určitého rámce hodnot a zvyků. „To, kým jsem, je z veliké části to, co dědím, totiž specifická minulost, která je do jisté míry přítomná v mé přítomnosti“ – píše MacIntyre. Členem společenství nejsem na základě dobrovolnosti – jakožto strana liberálního „společenského kontraktu“, a stejně tak zmíněné hodnoty nejsou přijaty v aktu volby, ale spíše (Sandel) určují to, co jsem, jsou mojí součástí.¹⁹⁶

Tento antropologický element politické teorie odlišuje polský republikanismus od jeho západního „jmenovce“ – tedy Pettitova a Viroleho „římského republikanismu“. Jak zdůrazňuje Viroli, „republikánské občanství“ není determinováno kriteriem národní či kulturní identity, ale čistě politicky – skrze aktivní participaci na vládnutí. Stejně tak Pettit postuluje „axiologickou neutralitu“ republikánského státu s ohledem na individuální koncepcie dobra. Společného dobro takové entity, obsažené v pojmu svobody jako „nedominance“, nevyžaduje „kulturní substrát“: jedná se z Rawlsowského hlediska o „politickou“, nikoli „metafyzickou“ kategorii, která nevyžaduje „kulturní“ element, ale pouze dimenzi aktivní participace. Podle Pettita je pouze taková vize republikanismu uskutečnitelná v současné multikulturní a pluralitní společnosti a (jak zní jeho výtku adresována komunitaristům) „ti, kteří hlásají nemožnost morálně motivované loajality vůči *polis* na jiném základě než na existenci alespoň částečně homogenní skupiny“ nenabízejí nic víc než „zoufalství“ (*counsel of despair*)?¹⁹⁷

inherentní této formě činnosti.“ Podstatný je zde důraz na „kooperativní“ charakter a teleologický rozměr. Mezi „praxe“ řadí MacIntyre také „udržování lidského společenství – domácnosti, obce, národa“. (ZC, 220)

¹⁹⁵ Spiewak, *Komunitarianie...*, 9.

¹⁹⁶ Srov. MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, 258; Sandel, 3-24; Bartyzel, Jacek. *W gąszczy liberalizmów*. Lublin: IEN 2006, 226-230; Miętek, Agata. „Spór liberałów z komunitarystami“. *Dialogi Polityczne* 7/2007.

¹⁹⁷ Chung, 142-3

Z hlediska polského republikanismu lze formulovat vůči tomuto stanovisku alespoň dvě námitky. Krasnodebski se brání před svými kritiky tvrzením, že „nehodlá vnucovat celé společnosti nějaký jeden typ identity“, přiklání se pouze „rozumné míře kulturního společenství“, které je právě pro demokracii nezbytnou podmínkou proměny shluku náhodných jednotlivců v „demos“.¹⁹⁸ Tato představa se polským liberálům jeví jako nebezpečný útok vůči principům svobodné společnosti, neboť jejich implementace západního liberálního diskurzu je opřená o selektivní imitaci a dogmatismus – je vytvářením nového státu na základě abstraktních teorií liberalismu, nikoli na základě skutečné praxe západních společností. „Bezmezná důvěra k západnímu liberalizmu“ způsobila, že Polsko se stalo obětí svého druhu experimentů, v němž se v celé síle projeví problémy postmoderní demokracie. Tento problém Gawin nazývá „problémem toho, co bylo zapomenuto“ – před-liberálních zdrojů fungování veřejné sféry, takových jako společné symboly a příběhy, etická pravidla a „civilní náboženství“.¹⁹⁹

„Dilema každého liberalismu ve všech podobách spočívá v tom“ – píše Krasnodebski - „že svobodný život občanů se opírá o normativní principy, jejichž zdroje jsou před-liberální nebo ne-liberální“. Ideologové 3. Republiky nevzali na vědomí jev nazývaný „paradox Bockenfordeho“ – tj. skutečnost, že liberální demokracie není schopna reprodukovat zásady, na nichž je postavena, či má dokonce sama tendence tyto zásady narušovat. S tímto problémem – který vyžaduje spíše „domknutí“, „integraci“ společnosti než její další neomezené „otevírání“ – se potýkají všechny západní státy (stačí připomenout debaty o mezích multikulturalismu). V Polsku situace je vyostřena vlivem komunismu, který narušil „normativní strukturu“ společnosti mnohem více než jakékoliv kulturní revoluce v západních zemích.

Druhá námitka vychází z dříve zdůrazněného nesynonymického charakteru pojmu „společnost“ (respektive „občanská společnost“) a „společenství“. Občanská společnost je v diskurzu liberalismu koncipována jako protiklad – nebo přinejmenším hráz – proti státu vnímanému jako ohrožení individuální svobody. Představuje prostor, v němž lze uskutečňovat „svobodu od politiky“, a pro niž stát poskytuje „neutrální rámec“.²⁰⁰ Z tohoto hlediska nelze požadavek „společného axiologického základu“ nevnímat jinak než jako nepřipustitelnou

¹⁹⁸ Srov. Krasnodebski, „Jaka Republika?“, *DR*, 101, Gawin, „O kłopotach...“, *BiGW*, 137

¹⁹⁹ Krasnodebski, *DP*, 213; Gawin, „O kłopotach...“, *BiGW*, 142.

²⁰⁰ Srov. Krasnodebski *DP*, 282, Krasnodebski, „Społeczeństwo obywatelskie i jego przyjaciele“. *Nowe Państwo* 4/2007, 27-9.

ingerenci jedné přísně oddělené sféry (státu) na druhou (společnost). Oproti tomu ve státu jenž chápe sám sebe jako „věc společnou“ takové rozlišení postrádá relevanci – sám je totiž výsledkem „samo-organizace“ občanů a jejich jednání. Stát je pouze emanací „politického národa“ – v tomto smyslu republikánská tradice navazuje na Aristotela, který psal nikoli o „ústavě Athén“ ale „ústavě Atheňanů“, či Cicera, který *rem publicam* vysvětloval jako „shromáždění občanů“. Právě toto chápání, odvozené z republikánské, a nikoli negativní svobody, je podle analyzovaných autorů základní polskou tradicí a faktorem, který promlouvá ve prospěch jejich kritiky vývoje po roce 1989 (viz kapitola V.). Navíc jde o dědictví společné celé evropské civilizaci. Jak to poněkud pateticky vyjádřil Gawin: „Lidé všech dob, všech kultur a civilizací, žili, žijí a budou žít ve společnostech. Pouze lidé Západu – a i to ne vždy v jeho dějinách – žijí v politických společenstvích“. Život v aristotelské *koinonia politike* neznamená, že tato entita přestává být zároveň „společností“ – tedy strukturou s elementy a institucemi mimo-politického a soukromého charakteru. „Avšak nejdůležitější věci v tomto společenství není cosi materiálního, cosi co by se dalo uchopit a pocítit. Je to ‚společná věc‘, *res publica*.“²⁰¹

I když tedy intelektuální spřízněnost spojuje analyzované polské autory s americkými komunitaristy, najdeme zde určité symptomatické „přenesení akcentů“. Jejich pohled je skutečně „republikánský“, neboť předmětem nejsou „komunity“ v množném čísle, ale pouze jedno společenství – aristotelská *koinonia politike*. Lokální společenství, rodina a náboženské komunity jsou samozřejmě součástí této vize opírající se o inherentně konzervativní ideologii, již lze shrnout do Nisbetovy „obhajoby společenské struktury – především rodiny a komunity sousedské, obce či regionu – před devastujícím vlivem centralizované státní moci“.²⁰² Ovšem s tím rozdílem, že u polských konzervativních republikánů není primární „prostorový element“ (centralizace versus lokální komunity), ale spíše antinomie autonomních institucí společnosti (rodina, univerzita, církev) a inherentně rozpínavé demokratické mentality egalitarismu a liberální mentality absolutní autonomie jednotlivce²⁰³ (jak ji diagnostoval už Ortega y Gasset a v polském prostředí např. Legutko²⁰⁴). Tyto před-státní instituce se opírají o jinou než liberálně-demokratickou logiku a jinou legitimaci a zároveň jsou pro její fungování nezbytné („to, co bylo zapomenuto“) - vyžadují tedy ochranu. Avšak v tomto případě jsou

²⁰¹ Krasnodębski, „Społeczeństwo obywatelskie...“. *Nowe Państwo* 4/2007, 29; Gawin, „Ateny i Rzym“. *GDL*, 52; Gawin, „Oślepiający blask wolności“. *BiGW*, 21.

²⁰² Srov. Nisbet, Robert. *Konservatismus*. Trans. Jiří Pilucha. Praha: OI 1993.

²⁰³ Srov. Gawin, „Demokracja liberalna i jej granice“. *GDL*, 115-146.

²⁰⁴ Srov. Legutko, „Demos i elity“. *Raj przywrócony*, 115.

vnímány prizmatem společenství primárního – republiky. Takový přístup je patrný např. směrem ke katolicismu, jenž není vnímán jako jedno z mnoha společenství, ale pečovatel o onen zmíněný „základní morální konsensus“.²⁰⁵ Cílem zůstává obnova republiky – „věci všech“.

III. 3: Smrt a politika – republikánská koncepce patriotismu

V teorii komunitarismu, jak píše Śpiewak,

„se péče o společenství projevuje ctností patriotismu, první z republikánských ctností ... Patriotismus je opřený o víru v existenci určitého společného osudu a zajišťuje identifikaci s obecným dobrem a loajalitu vůči právům mých spolu-patriotů, k čemu by mne v jiném případě mohl donutit pouze stát despotickými prostředky“.²⁰⁶

Na druhé straně, jak tvrdí MacIntyre:

„... uskutečňování patriotismu jako ctnosti už není ve vyspělých společnostech možné tak, jak tomu bylo kdysi. V každé společnosti, kde vláda nevyjadřuje či nereprezentuje morální společenství občanů, ale jen soubor institucionálních opatření k vynucení zbyrokratizované jednoty společnosti, která postrádá skutečný morální konsensus, se povaha politického závazku stává systematicky nejasnou.“²⁰⁷

Patriotismus není totiž primárně oddaností vládě státu, ale ideálu reprezentovaného a vyznávaného politickým a etickým společenstvím. Absence takového ideálu problematizuje i loajalitu a závazek. Situace je spíše opačná: v liberální společnosti je ctnost patriotismu jevem vymykajícím se logice racionalizace a ekonomizace mezilidských vztahů a vztahů mezi jedinci a státem a zavádějícím tak do celé konstrukce nevítaný prvek iracionality a bezpodmínečnosti. Proto je patriotismus považován za „permanentní zdroj morálního nebezpečí“.²⁰⁸ Stejně tak nebezpečný je jeden z hlavních vizuálních aspektů kolektivního patriotismu: kult „hrdinů“ a společné minulosti. Evropa zničená ve 20. století bujením

²⁰⁵ Neznamená to, že si polští republikáni nevšímají autonomní zacílenosti těchto institucí. V jejich textech najdeme mnohé odkazy k samostatnému (a přesahujícímu rámec státního společenství) významu rodiny či náboženství, není to však v této diskusi jejich primárním zájmem.

²⁰⁶ Śpiewak, *Komunitarianie...*, 12-3

²⁰⁷ MacIntyre, *Ztrata ctnosti*, 296.

²⁰⁸ MacIntyre, Alsdair. „Czy patriotyzm jest cnotą? [Is Patriotism a Virtue?]. *Komunitarianie...*, 302.

probuzených nacionalismů se nyní staví krajně opatrně k takovým tendencím a památka hrdinů dávných válek nevyznívá dobře i vzhledem k jejímu „militaristickému“ náboji, tak cizímu prostoru uskutečňování kantovského „věčného míru“. Tuto situaci vystihuje Krasnodębski dvěma názvy svých esejů: „O době post-patriotické“ a „době post-heroické“.²⁰⁹

Ve sporu o patriotismus se tedy soustřeďují všechna dilemata rozepře mezi obhájci „společenství“ a zastánci „společnosti“. Je příznačné, že právě v tomto kontextu se polští neo-republikáni dostali podruhé do popředí veřejné debaty v Polsku (poprvé šlo o diskusi vyvolanou už zmiňovaným článkem Krasnodębského o vztahu politiky a morálky z roku 1997). Šlo o výstavu „Hrdinové naší svobody“, zorganizovanou ve Varšavě v roce 2000, a ještě spíše o reklamní kampaň spojenou s touto výstavou (připravenou Dariuszem Karłowiczem), která oslovovala obyvatele Varšavy provokativní otázkou: „Jsi připraven obětovat život za vlast?“

Problém patriotismu je tedy jádrem sporu o společenství, neboť ho ukazuje v jeho extrémní podobě, vede ho ke hranicím rozlišení, které posloužilo Hobbesovi k založení „moderní politické filosofie“ a stalo se fundamentem moderního státu. „Strach z násilné smrti“ je základem vzniku státu, a představuje tedy také mez loajality jednotlivce k takto vzniklému společenství. Hobbes ospravedlňuje zajatce, který výměnou za „záchranu života“ může opustit svého původního suveréna a sloužit novému vládci (XXI, 22, s. 145); stejně tak absolutní příkaz poslušnosti vůči suverenovi se nevztahuje na situaci, kdy ten žádá od člověka nejvyšší oběť, a dezerci z armády během války lze považovat za jednání „nečestné“, nikoli však „nespravedlivé“ (XXI, 143).²¹⁰

Takto nakreslená hranice se i dnes jeví jako určitá nezpochybnitelná danost politického řádu. V rozhovoru s Norbertem Bobbiem brání Maurizio Virioli pojetí republiky opřené o „ctnost a patriotismus občanů“. Hned v zápětí je však nucen podotknout: „samozřejmě, že občanská ctnost není touha obětovat svůj život za vlast“, ale pouze „pochtivé vykonávání vlastních povinností“, „občanská aktivita“ a nesouhlas s „nezákonnými postupy“.²¹¹ Z této perspektivy se ukazuje i radikálnost přístupu polského neo-republikanismu: západní proudy kritiky

²⁰⁹ Oba publikovány ve sbírce *Drzemka rozsądnych*.

²¹⁰ Hobbes, 143, 145 [XXI].

²¹¹ Virioli, Maurizio. „Idea republiky“. *Res Publica Nova* 2/2008, 63.

liberalismu v tomto případě nepostačí za interpretační nástroj a je třeba se odvolat k dalšímu z patronů analyzovaných autorů – Carla Schmitta.

Na problém vztahu mezi liberálním ethosem a obětí poukazuje MacIntyre, když píše o pojetí společnosti chápané čistě v „kategoriích oboustranného zisku“.²¹² Voluntaristický a nezávazný charakter patriotismu liberální éry stojí v příkrém protikladu k „situacím krajním“, v nichž se k motivu „zisku“ z členství nelze jakkoliv odvolat, naopak – ohrožují člověka jako celek, nikoli pouze v té části, kterou „propůjčuje“ ze svého soukromí společnosti na základě kontaktu. Tento důsledek „ekonomizace“ vztahu jedinec – celek si však uvědomuje už Schmitt. „Právě moc disponovat lidským životem odlišuje politické společenství od jiných společenství a skupin ... Ve společenství opřeném o ekonomická pravidla není myslitelné, aby kterýkoliv jeho člen obětoval svůj život jménem jeho správného fungování“.²¹³ Skutečnost, že liberalismus není schopen zdůvodnit a – v rámci svého diskurzu – ospravedlnit obětování života pro dobro celku je pro něho definitivním důkazem bytostně „nepolitické“ či spíše „anti-politické“ podstaty liberální filosofie.

„Politická jednota od nás občas může vyžadovat obětování vlastního života. Taková možnost z hlediska liberálního individualismu neexistuje, neboť ji nelze nijak zdůvodnit. Individualismu, jenž by dovolil, aby o životě jednotlivce nerozhodoval on sám, byl by zbaven smyslu.“²¹⁴

U Schmitta je propojení členství ve společnosti a připravenosti k oběti samým jádrem politické situace. Jestliže se politično zakládá na rozlišení „přítel – nepřítel“, tyto pojmy se vztahují na kolektivy a toto rozlišení je prvkem existenciálním, samou podstatou *conditio humana* – potom musí zahrnovat jako svoji krajní mez i možnost smrti. V existenci státu a člověka je tedy podle Schmitta vepsán girardovský ideál „oběti“ – diskurz liberalismu je naopak konsekventně „proti-obětní“. Habermas v tomto ohledu píše, že „vláda zákona“ (tedy liberální demokracie) je totožná se „zrušením otázky oběti“ v politickém společenství. Rawls podobně tvrdí, že „každá osoba má svoji nedotknutelnost, vycházející ze zásad spravedlnosti, která nemůže být překonána ani pokud jde o dobro celé společnosti“²¹⁵.

²¹² MacIntyre, „Czy patriotyzm...“, 301.

²¹³ Schmitt, „Pojęcie polityczności“ [Der Begriff das Politischen]. *Teologia polityczna...*, 219.

²¹⁴ Schmitt, 241-2.

²¹⁵ Citováno podle: Palaver, Wolfgang: „Schmitt's Critique of Liberalism“, *Telos* 102 / 1995, 44.

Jak poukazuje Wolfgang Palaver, liberalismus představuje z hlediska Girardovy teorie, společnost po biblickém „odhalení“ mechanismu „obětního beránka“ a podstaty posvátného násilí. Nicméně není totožný ani s křesťanským přístupem, neboť ruší také možnost „oběti pro druhé“, „sebe-darování“, již křesťanství nastoluje namísto „oběti pro oběť samou“.²¹⁶ Přitom právě „oběť“ jako „dar“ je klíčovým elementem pojetí patriotismu v polském republikánském diskurzu. Ne náhodou je primární oblastí zájmu Dariusze Karłowicze raně křesťanská koncepce mučednictví, jejíž jádrem je hmatatelné „svědectví“ o pravdě křesťanství – stejně tak mučednictví vlastence je hmatatelným potvrzením existence národa.²¹⁷ Na jedné straně – v jazyce politické teologie – Karłowicz deklaruje, že „svědek (*martyś*) národní otázky je ontologickým jádrem každého partikulárního politického společenství“.²¹⁸ Na druhé – ve shodě se Schmittem – poukazuje na to, že tento teologicko-politický problém je také jádrem politična. Jeho slovy „otázka po tom, co má pro nás cenu života, nás vede k samému jádru politické filosofie“ je třeba číst paralelně k rozlišení, které Schmitt dělá ve druhé vydání *Der Begriff* mezi „agonálním“ (od řeckého *agon*) a politickým pojetím konfliktu. Zatímco *agon* implikuje konflikt pro sám konflikt (v nietzscheanském a jungerovském smyslu „životodárné síly“), politično je založeno na střetu vyššího řádu, v němž se jedná nikoli o boj sám, ale o konflikt principů, „na základě kterých je srozumitelné požadovat po člověku obětování života“.²¹⁹ Vracíme se tak ke schmittovsko-straussovské kritice liberalismu jakožto antropologie, která skrze annihilaci politična zbavuje člověka důstojnosti a člověčenství a namísto nich ponechává „pouze apolitický světonázor, apolitickou kulturu, civilizaci, ekonomii, morálku, právo, umění, zábavu“²²⁰ – Kojevovou „zvířecí, pod-lidskou“ společnost.

Nicméně v koncepcích polského republikanismu je největší důraz kladen na praktické implikace patriotismu pro společenství. Především spojují neblahý stav polské demokracie právě s (samozřejmě mezi jinými) kritickým přístupem k této ctnosti (jenž se projevil i pobouřenou kritikou zmiňované na začátku výstavy): „zapomínáním na hrdiny“ (obojím způsobem: na jejich činy a na to, že těm, kteří stále žijí jsme povinováni úctou a vděčností), prosazováním „patriotismu minimálních prostředků“ (ve smyslu jaký výše popisoval Viroli) jakožto protikladu „militantního“ patriotismu starého typu s jeho nesnášenlivostí a „nekrofilii“ (pojem použitý publicistou GW pro slavnosti výročí Varšavského povstání) a

²¹⁶ Palaver, 47.

²¹⁷ Srov. Karłowicz. *Arcyparadoks śmierci*. Warszawa: Fronda 2007.

²¹⁸ Karłowicz, „Śmierć i ojczyzna”. *Znak* 4/2002, 56-68.

²¹⁹ H. Meier, *The Hidden Dialogue*, 63-5.

²²⁰ Schmitt, 225.

přesvědčením, že bez sdílených symbolů a příběhů minulosti lze budovat společnost. V textech Karłowicze, Cichockého a Gawina je naopak zdůrazněná primárně „povinnost být vděčný“ – především vzhledem k tomu, že establishmentu „lidového Polska“ a později „kontraktuální“ 3. Republiky „nebylo po cestě“ s vojáky Zemské armády, protikomunistickými partyzány či obyčejnými oběťmi komunistických represí. Tato vděčnost – v níž se podle Sókrata pojí „rozum a spravedlnost“ – je základem pro pochopení „svobody jako daru, za nimž se ukrývá oběť“.²²¹ Bez tohoto vědomí není totiž možná existence společnosti v Burkeovském smyslu – jakožto společné věci sjednocující mrtvé, živé a nenarozené, tedy něco z čeho nejenom čerpáme zisk, ale za co jsme zodpovědní. Tuto základní vlastnost národního společenství vystihuje David Miller: národ „je společenstvím závazku. Protože se naši předci lopotili a prolévali krev, aby vytvořili a uhájili národ; my, kteří se v něm rodíme, dědíme závazek pokračovat v jejich úsilí. Vyplňujeme ho částečně vůči našim současníkům, a částečně vůči našim potomkům“.²²²

Navzdory tomu, že v dnešní době je existence Polska ohrožená méně než kdykoliv za posledních několik staletí, nelze budovat společnost pouze na ideálech „dochvilnosti a poctivého placení daní“. Tento – samozřejmě velmi potřebný – občanský postoj je nutné opřít o ideál, v němž primární roli hraje oběť pro druhé a z ní vyplývající „etika solidarity“. Jak poukazují komunitaristé, obětování osobních zájmů je nezbytnou složkou fungování všech lidských společenství, od nejzákladnější úrovně: „Výchova dětí nebo celoživotní manželství vyžaduje osobní oběti, které jsou zcela iracionální pokud se na ně díváme z hlediska kalkulace nákladů a zisků.“²²³ K fungování společenství je tedy potřeba více, než je liberální utilitaristická loajalita k státu (projevující se např. placením daní) – je potřeba patriotismus jako ctnost určující náš vztah k spoluobčanům. I když se nyní neprojevuje v podobě „heroického vlastenectví“ dob války, má obrovský význam např. ve sféře ekonomické. Etika solidarity je v tomto případě pravým opakem rétoriky polské transformace, která popisovala skupiny postižené změnami v jazyce determinismu („nevyhnutelné náklady transformace“), utilitarismu (je třeba obětovat některé skupiny, aby zbytek mohl žít v blahobytu) a konečně

²²¹ Cichocki, Marek. „Patriotyzm – kłopotliwe zobowiązanie”. *Rz* 18.12.2000; Karłowicz, „Śmierć i ojczyzna“; Karłowicz, „Nieżgoda na amnezję”. *Rz* 27.12.2004. V tomto aspektu se obzvláště bolestivě projevovala historická dimenze „deficitu spravedlnosti“ – lidé, kteří bojovali proti nacismu, později snášely pronásledování ze strany komunistů a často se nakonec angažovali v solidaritní opozici, nezískali často žádnou reálnou podporu od státu a jejich životní úroveň se ve srovnání s komunismem nezměnila (např. otázka nižších důchodů kvůli dlouhým pobytům ve vězení). Na druhé straně jejich mučitelé s StB se mohli těšit důchodovými privilegii „uniformovaných funkcionářů státu“.

²²² Miller, David. „Państwo narodowe. Umiarkowana obrona. Trans. P. Rymarczyk. *Komunitarianie...*, 324.

²²³ Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992, 324.

postkoloniální modernizace (stigmatizace „neúspěšných“ a tedy nepotřebných). Etika solidarity byla zcela pochopitelná pro celou protikomunistickou opozici: Adam Michnik psal tehdy o patriotismu jako „morální a intelektuální solidaritě se světem ukřivděných a ponížených“, později však byla nahrazená logikou oligarchizace státu (namísto afirmace principu aktivního občanství) a vyloučení značné části společnosti s procesu modernizace (namísto společenské solidarity).²²⁴

Jak píše Karłowicz, „v logické posloupnosti, paměť o hrdinech představuje svého druhu konečné zdůvodnění každodenních obětí“ přinášejících společenstvím i v dobách míru. „Tímto způsobem závazek vůči živým vyrůstá ze závazku vůči mrtvým“.²²⁵ O tento základ se opírá identita chápaná jakožto pocit „historické kontinuity“ osudu. V další kapitole se proto zaměřím na politiky paměti jako ústřední element obnovování polské *koinonia politike*.

²²⁴ Citováno podle: Cichocki, „Solidarystyczne podstawy patriotyzmu“. *WiP*, 107.

²²⁵ Karłowicz, „Śmierć i ojczyzna“.

IV. Politiky paměti

„Veškeré myšlení začíná připomínáním“

Hannah Arendt

„Alto fato di Dio sarebbe rotto,
se Letè si passasse e tal vivanda
fosse gustata senza alcuno scotto
di pentimento che lagrime spanda.“

Dante, Purgatorio XXX

„Liberální doktrína a praxe je v zásadním rozporu s paměti“. Podle Marcina Króla mezi základní cíle liberalismu patří – ne vždy uvědomělá – snaha eliminovat historii, nebo přesněji řečeno „živou kolektivní paměť“ o minulosti ze společenského a politického života. Tento postoj „utečenců od minulosti“ je typický pro liberální myšlení od začátku – jako reakce na ničující náboženské a dynastické války. Jestliže liberalismu chtěl osvobodit jednotlivce, muselo to znamenat i osvobození od minulosti, s jejím břemenem autoritativních norem a pravidel chování. V rámci postmoderního liberalismu strachu se tato nedůvěra v paměť stupňuje. Za prvé „kolektivní paměť“ určité skupiny – představuje ohrožení pro autonomii jednotlivce, umísťuje ho v kontextu, jenž si sám nezvolil, a je tedy určitou formou násilí. Za druhé kolektivní paměť nutně reprezentuje iracionální, emotivní element veřejného života, jenž se odvolává na mytologizované „obrazy“ a „představy“ a obsahuje tak imanentní hrozbu společenského konfliktu. Paměť konečně předchází často „kontraktu“, poskytuje konkurenční – a tím pádem nebezpečný – zdroj legitimizace politického společenství. V konstrukcích Rawlse či Dworkina lze tak vysledovat nepřímou položenou tezi, že ideální pro vývoj společnosti je maximální marginalizace minulosti, jejíž existence by měla být uzavřena v prostoru muzei a kateder historie.²²⁶

Na druhé straně, jak poukazuje sám Król, „existence kultury závisí na existenci kolektivní paměti ... Bez kolektivní paměti nemají členové jakéhokoliv společenství možnost se vůbec

²²⁶ Król, Marcin. *Bezradność liberatów*. Warszawa: Pruszyński 2005; 112-121, *Liberalizmus strachu a liberalizmus odvahy*, 158-161.

dorozumět.²²⁷ Polští republikáni spor o roli paměti čtou v ještě rozsáhlejší filosofickém kontextu. Podle Gawina tato otázka je součástí „následujících po sobě aktů dramatu západní civilizace, který bral na sebe podobu konfliktu osvícenství a romantismu, liberalismu a konservatismu ... komunitarismu a liberalismu.“ Jde v podstatě o „zdroje legitimizace politického řádu“, tedy o to, zda základem *polis* je „tradice nebo smlouva, víra nebo rozum, mýtus nebo utopie“. Centrálním problémem stojícím před Polskem, ale i před každým současným západním státem je „zda je pro liberální demokracie nezbytné najít nějakou formu kompromisu s tradičními formami kolektivní totožnosti opřené o kolektivní paměť, rituály a symboly srozumitelně pro většinu občanů.“ Kompromis pojímaný jako „přizpůsobení elementů dědictví minulosti do podmínek modernity“ je v tom případě alternativou k „utopii post-historické společnosti“, která nepotřebuje žádné formy dějinné kontinuity a odvozuje svou legitimitu od univerzálních principů.²²⁸

V polské případě situaci ovlivňuje skutečnost, že Poláci byli „vždy považováni za národ spjatý s pamětí, žijící z neustálého řešení své minulosti.“ Paměť byla koneckonců jediným prostorem, v němž po většinu 19. a 20. století existovalo svobodné Polsko. Jak píše Cichocki, bylo proto „přirozené očekávat, že po roce 1989 nově zrozena politika zahájí dílo obnovy integrujících příběhů... Nic takového se však nestalo.“²²⁹ A to i přesto, že „po roce 1989 otázka minulosti se stala politickým problémem“ a problém ten „se ukázal jedním z nejvýznamnějších s jakými se postkomunistická společnost musela vypořádat“.²³⁰

Jednalo se samozřejmě především o vztah k minulosti nedávné – tedy k dědictví éry komunismu – avšak na stejné linii probíhalo většinou dělení mezi „kritickým“ a „vlasteneckým“ přístupem k národním dějinám, v němž první ze stran (opět reprezentována především deníkem GW) usilovala o dekonstrukci národních mýtů, obzvláště „mýtu Polska jako nevinné oběti“ dějinných procesů.²³¹ Z tohoto hlediska byl tento přístup součástí dříve zmíněné politiky modernizace skrze urychlenou „detradicionalizaci“ – útok byla zaměřen na klíčový element polské identity jimž bez pochyby byla národní mytologie.

²²⁷ Król, *Liberalizmus strachu...*, 159.

²²⁸ Gawin, „Wspólnota przeszłości“, *Rz* 7.10.2006.

²²⁹ Cichocki, „Czas i polityka“. *WiP*, 156

²³⁰ Krasnodębski, *DP*, 229.

²³¹ Emblematickými okamžiky těchto debat byl např. článek Michała Cichého na 50. výročí Varšavského povstání (1.8.1994), v němž za hlavní rys polského protinacistického odboje označil jeho antisemitismus, a později bouřlivé debaty nad knihou J. T. Grosse (*Sousedé*, 2001) o pogromu v Jedwabném, jehož se během války dopustili polští obyvatelé na svých židovských sousedech.

Podle kritiků, 3. Republika měla být v intencích polského liberalismu státem „organizované amnézie“, v němž návraty k historickým otázkám byly oceňovány jako „náhradní témata“, které brzdí stát na cestě k modernizaci.²³² Ztělesněním tohoto přístupu se stalo volební heslo Aleksandra Kwaśniewského během prezidentské kampaně 1995 – „Zvolme budoucnost“. Tento politik o dva roky dříve stavěl do protikladu anachronické ideje pravice a pragmatický přístup postkomunistů:

„nebudeme dělat ani lustraci, ani desolidarizaci ... nebudeme bourat pomníky ani stavět nové, nebudeme měnit názvy ulic, protože nás zajímá, zda jsou tyto ulice bezpečné a zda v nich nejsou díry. Podporujeme princip pragmatismu a přeme se pouze o zásadní otázky. Náhradním tématům se vyhýbáme“.²³³

Podporu pro tento diskurz čerpal polský liberalismus i z celkové atmosféry 90. let, jejichž symbolem bylo Fukuyamovo prohlášení o „konci dějin“, a v němž postupující evropská integrace měla nastolit praktický model „post-historického“ řádu budoucnosti. Významnou roli zde hrál i „alergický“ přístup polských liberálních elit k pojmům jako „kolektivní paměť“ a „historická politika“, které nutně vedly k asociacím s propagandou a násilně prosazovaným monopolem na interpretaci dějin v dobách komunismu.²³⁴ Tyto pojmy – konečně – byly v očích většiny teoretiků definitivně kompromitovány v rámci post-strukturalistického diskurzu, jenž odhaloval entity jako „národní identita“ a „kolektivní paměť“ jako ideologické konstrukty moderní doby, které se vylučují s principy individualistické pluralitní společnosti a představují pro ni zásadní hrozbu. Jak shrnul celek debaty liberální filosof Jerzy Jedlicki: „Kolektivní paměť? Neexistuje kolektivní paměť. Paměť je vždy a pouze individuální“.²³⁵

Vedle těchto argumentů byl přístup k minulosti, prosazený polským liberalismem jako hegemonickým diskurzem 3. Republiky, zatížen příčiny, které se z roviny teoretické přesouvaly problém spíše do sféry mocensko-pragmatické. Tento stav charakterizoval Karłowicz jako „ideovou schizofrenii“ 3. Republiky: „není snadné zároveň vzdávat hold vojákům AK a generálů Jaruzelskému, ... a pokud za „čestného muže“ uznáme generála Kiszczaka, jen stěží v tomto pojetí „cti“ najdeme místo pro ty, kteří bojovali za svobodu

²³² Cichoński, „Historia powraca“, *Rz* 14.12.2004; „Polityka pamięci“, *Rz* 10.6.2006; „Czas silnych tożsamości“. *Polityka historyczna. Historycy - politycy - prasa*, Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego, 2004.

²³³ Citováno podle: Krasnodębski, *DP*, 237.

²³⁴ Srov. Cichoński, „Czas silnych tożsamości“.

²³⁵ Citováno podle: Cichoński, „Historia powraca“.

Polska.“ „Jako nejrozumnější se tak jeví strategie relativizace a amnézie.“²³⁶ Není také od věci připomenout, že tuto schizofrenii se snažila překlenout *Gazeta Wyborcza* periodicky opakovanými pokusy o stanovení „autoritativní“ vize nejnovějších dějin na principu totožném s dohodou Kulatého stolu. Tomu měl sloužit např. slavný esej „O pravdu a smíření“, jenž společně s Michnikiem napsal v roce 1995 postkomunistický premiér Włodzimierz Cimoszewicz či rozsáhlé Michnikovy rozhovory s Kiszczakem a Jaruzelským.²³⁷

Republikánská alternativa k polskému liberalismu staví naopak otázku politik paměti do popředí veřejné debaty. „Dějiny, hlupáku!“ – parafrázuje Karłowicz notorický známé Clintonovo heslo.²³⁸ Cichocki poukazuje na skutečnost, že „vedle kontroly financí a nových technologií se paměť stala jedním z nejreálnějších prostředků politické moci v současném světě.“²³⁹ Tento – jak píše Krauthamer – „konec prázdnin od historie“, je zkušenosti globální, jejíž symbolem se staly útoky 11. září a hlavním rysem návrat „silných identit“ a silných, „exkluzivních“ identifikačních kódů jednotlivých společností.

V už zmiňované Cichockého definici dvou základních složek konstituujících politické společnosti, paměť a dějiny představují motiv spojující oba elementy. „Realizace společného dobra“ opřená o „zásadu spravedlnosti“ je v kontextu 3. Polské republiky neoddelitelně spojena s re-konstitucí spravedlnosti z perspektivy očisty státu od dědictví komunismu, získává tedy primární historicky rozměr. Druhá složka – „tradice jako způsob sebe-poznání a auto-definice“ společnosti je s dějinami spjatý ještě mnohem samozřejmějším způsobem a projevuje se v rovině praxe ve fenoménu tzv. historické politiky.

IV. 1 Paměť a spravedlnost v době transformace

Jeden z předních „mistrů“ polského liberalismu, Andrzej Walicki prohlašuje: „Není pravda, že by v Polsku nebyla otázka právního zúčtování s komunistickou minulostí brána vážně. Naopak, tato otázka od začátku vyvolávala velké emoce a měla – bohužel – rozhodující vliv na politické a intelektuální dělení veřejnosti“. Píše v tomto kontextu o „pohoršujících bitvách o paměť“ a „přemíře paměti“ jako patologii středoevropského veřejného života.²⁴⁰

²³⁶ Karłowicz, „Niezgoda na amnezję“, „Śmierc i polityka“.

²³⁷ Srov. Dudek, „Bitwy o pamięć“.

²³⁸ Karłowicz, „Pamięć i polityka“. *Koniec snu Konstancyntyna*, 185.

²³⁹ Cichocki, „Czas i polityka“, *WiP*, 144.

²⁴⁰ Walicki, Andrzej. *Polskie zmagania z wolnością*. Kraków: Universitas 2000, 133-4, 286.

Spor o minulost v Polsku se ukázal hlavním diferenciačním bodem politické scény a zřejmě nejkonfliktogennější sférou veřejné debaty. Právě oblast „zúčtování“ s komunismem – a nikoli např. tolik diskutována otázka formy ekonomické transformace – se stala hlavní příčinou štěpení v rámci post-solidaritního tábora. Právě téma „zúčtování“ bylo představováno teoretiky polského liberalismu jako největší hrozba, která vede přímo k teroru jakobínské revoluci a zmaření demokratické proměny; naopak ze strany „kolektivistické pravice“ bylo popisováno jako zázračný lék na očistu politického organismu a všech nedostatků 3. Republiky.²⁴¹ Navíc, podle socioložky Mirosławy Grabowské toto štěpení hraje i klíčovou roli v struktuře polského voličstva: vztah ke komunismu je zde stejně zásadním štěpením, jakým bylo pro vytvoření politického spektra v Rokkanově modelu např. francouzská revoluce. Toto štěpení má dokonce podle Grabowské tendence k reprodukci a ovlivňuje i skupiny voličů, kteří si období reálného socialismu vědomě neprožili.²⁴² Z přihlédnutím k polskému případu nelze nesouhlasit s Huntingtonem, podle něhož v pozadí dilematu „trestat či zapomenout“, s nímž se musí vypořádat všechny země přecházející od nedemokratického režimu k demokracii, se nachází „obecnější otázky národní identity a politické legitimacy“.²⁴³

Pravicová teze o „dekomunizaci, která se nestala“ je však navzdory tomu oprávněná: téma lustrace výrazně ovlivnilo veřejnou debatu a politický vývoj země, na druhé straně nemělo v podstatě téměř žádné právní či dokonce symbolické vyústění. Pokud bychom se ve zkratce pokusili zmapovat mezní body dějin této debaty, na jejím počátku stojí heslo „tlusté čary“ vyslovené prvním demokratickým premiérem Tadeuszem Mazowieckým v parlamentním projevu na podzim 1989. Jak poukazuje Jaroslav Gowin, zatímco Mazowiecki tuto metaforu pojímal jako oddělení „dvou polských států“, nakonec zvítězila Michnikova interpretace „tlusté čary“, tedy „zanechání všech snah o zúčtování s minulostí“.²⁴⁴ „Protiútok“ prolustračních sil nastal až v roce 1992, kdy se vláda Jana Olszewského pokusila o zveřejnění seznamu spolupracovníků tajných služeb mezi nejvyššími státními představiteli. Tento pokus byl – v atmosféře téměř státního puče – ukončen odvoláním vlády širokou koalicí zahrnující

²⁴¹ Této hraničící s hysterií rétorice obou stran sporu věnoval celou rozsáhlou studii Paweł Spiewak – *Pamięć o komunizmie*, Gdańsk: słowo / obraz terytoria 2005.

²⁴² Grabowska, Mirosława. *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po roku 1989*. Warszawa: Scholar 2004.

²⁴³ Huntington, Samuel. *Třetí vlna. Demokratizace na sklonku dvacátého století*. Trans. T. Suchomel. Brno: CDK 2008, 205.

²⁴⁴ Gowin, Jarosław. „Dlaczego jestem za lustracją“. *Znak* 3/2005; Srov. Chwalba, 29; Dudek, *Historia polityczna...*, 55.

postkomunisty, solidaritní liberály a prezidenta Walesu. Dále je třeba zmínit šok způsobený dvojitým vítězstvím postkomunistů ve volbách 1993 a 1995, jež si našel odpověď v ustanovení Ústavu národní paměti (IPN) vítěznou Volební akcí Solidarita v roce 1998.²⁴⁵ Tehdejší zákon o IPN a lustracích vznikl za spoluúčasti liberální Unie Svobody a tak se polská lustrace ukázala jako jedná z nejmírnějších v postkomunistické Evropě: týkala se pouze omezeného počtu nejvyšších státních činitelů, trestala pouze falešné lustrační osvědčení a nepočítala s veřejným (všeobecným) přístupem k archívům Státní bezpečnosti. Přesto však právě činnost IPN byla hlavním faktorem v postupné proměně veřejného přístupu k „zúčtování s minulostí“. Zatímco koncem 90. let byli jeho příznivci marginalizováni a téma bylo diskvalifikováno jako „anachronismus“²⁴⁶, díky badatelské činnosti historiků a díky stále novým informacím prosakujícím na veřejnost (především skrze spisy osob sledovaných tajnou policií) podpora pro „rozetnutí gordijského úzlu“ v médiích a veřejném mínění začala rapidně narůstat. Objevující se jména agentů StB mezi váženými zástupci kulturního, politického a dokonce náboženského života potvrzovala tezi, že nelze vybudovat „zdravý“, založený na důvěře systém bez transparentnosti, která se musí týkat i biografii veřejně činných osob. Na této vlně pak se k moci mohli dostat bratři Kaczyńští, s jejich programem zpřísnění lustračního zákona či postupné dekomunizace (omezení v přístupu k veřejným úřadům, odebrání finančních a jiných privilegií bývalým příslušníkům režimu apod.).²⁴⁷

Pro teoretiky polského neo-republikanismu „zúčtování s minulostí“ nebylo – z čehož byli často obviňováni politici pravice – prostředkem politického boje. Nespojovali s ním naději na zázračnou a okamžitou očistu státu a kritizovali dokonce manichejský jazyk, v němž byla debata vedena. Předmětem jejich zájmu byly především konsekvence zanechání snah o „rekonstrukci spravedlnosti“ ve společnosti zotavující se po období totality.

Rekonstrukci procesu „amputace minulosti“ v Polsku se zabýval především Zdzisław Krasnodebski. Mýtická „tlustá čára“ měla podle něho oddělit minulost od současnosti a plnit

²⁴⁵ Vznik IPN provázela obrovská negativní mediální kampaň (v čele s *GW*), zákon se také dočkal prezidentského veta (Dudek, *Historia polityczna...*, 371).

²⁴⁶ Na druhé straně většina společnosti vnímala přítomnost spolupracovníků tajné policie na vysokých státních postech velmi negativně. Např. v průzkumu z roku 1996 až 77 procent dotazovaných deklarovalo, že by takové osoby neměly plnit veřejné funkce (Dudek, *Historia polityczna...*, 211).

²⁴⁷ Tyto ambiciózní plány byly pak uskutečněny pouze ve velmi omezené formě. Nový, mnohem přísnější lustrační zákon, který rozšiřoval povinnost skládat lustrační osvědčení např. na novináře veřejnoprávních médií, soudce či akademické učitele byl nakonec zrušen Ústavním soudem. Projekty dekomunizačního zákona nebyly nikdy parlamentu předloženy. Je naopak zajímavé, že zákon omezující důchodové privilegia funkcionářů komunistického režimu byl prosazen až na podzim 2008 vládou Donalda Tuska.

roli Rawlsovské *veil of ignorance* převedené do časové osy.²⁴⁸ Adopce španělského modelu „zapomenutí“ na období totality mělo být nejdříve motivováno hrozbou společenského konfliktu (a v roce 1989 také obavami s – neexistujícího jak se ukázalo – „tvrdého jádra“ komunistické strany). Nicméně se argumentace proti návratům k minulosti opírala především o liberální politickou teorii, alespoň v její polské interpretaci.

Za prvé zde byl nastolen symbol primární „smlouvy“, z níž se zrodila 3. Republika, a která automaticky rušila veškerou minulost – tuto „smlouvou“ byla samozřejmě dohoda Kulatého stolu, na jejíž základě došlo k proměně režimního tábora v legitimního účastníka demokratické politické soutěže. Za druhé se do popředí dostal argument, podle něhož nelze v rámci liberálně-demokratického řádu vylučovat a stigmatizovat žádnou společenskou skupinu, tedy ani příslušníky komunistického státního aparátu. V rámci této argumentace došlo k zajímavému přehodnocení na základě kterého se příznivci dekomunizace stali exponenty „totalitního myšlení“ a „mravního fundamentalismu“, naopak bývalí komunisté byli charakterizováni jako „menšina“ v rámci pluralitní společnosti, která si tím pádem nutně zaslouží ochranu státu. Tento postoj byl základem významné přednášky Andrzeje Walického *Spravedlnost přechodného období a politický boj*. Podle Walického byli postkomunisté obětí agresivní, „manichejské“ politiky antikomunistické pravice, která zneužívá hesla dekomunizace jako prostředků k eliminaci svých legitimních soupeřů na demokratické politické scéně.²⁴⁹ Požadavek inkluze komunistického establishmentu a neodsuzování zločinů komunismu (až na rituální a většinou bezobsažné deklarace) byl konečně v rámci diskurzu polského liberalismu podmínkou „světonázorové neutrality“ státu, stejně tak jako třeba rozdělení státu a církve.

„Jestliže chápání spravedlnosti některých osob se dožaduje totálního zavržení období PLR a manichejského oddělení ‚dobra‘ od ‚zla‘, je to jejich soukromý problém. Liberálně-demokratický stát musí v této otázce zachovat nestrannost, jinak by porušil své vlastní principy – svobodu svědomí a světonázorovou neutralitu. Zákonodárná a soudní moc v demokratickém státě nemůže rozhodovat, co má být platnou interpretaci minulosti.“²⁵⁰

Dekomunizace a lustrace jsou tak vnímány jako pokus o jakobínskou revoluci formou „lynče“ na určité názorové skupině. Rétoriku protilustračního tábora dobře ilustruje slovní hříčka

²⁴⁸ Krasnodębski, „O genezie III Rzeczpospolitej raz jeszcze“. DR, 228.

²⁴⁹ Walicki, *Polskie zmagania z wolnoscia*, 133-174

²⁵⁰ Walicki, 173-4

použitá Halinou Bortnowskou: „Očista a čistka jsou příbuzná slova ... A když slyším o lustraci jako o očistě společnosti vždy musím myslet na snahu o založení Církve neposkvřených“.²⁵¹ S tímto převedením problému lustrace do sféry liberální etiky souvisí i další velmi příznačný rys polské debaty o lustraci, jímž je aplikace teologického jazyka na politický problém – jestliže příznivci lustrace mluví o „pokání“ a „očistě“, její odpůrci odpovídají odvoláním k „lásce k bližnímu“, „morálním požadavku odpuštění“ a odkazu na „hříšnou podstatu člověka“, s nutným přivoláním Kristových slov „Kdo je bez viny, ať první hodí kámen“²⁵².

Kultura amnézie měla – jak píše Marek Cichocki - své pragmatické mocenské důvody. Politický a ekonomický establishment „nehledal oporu v kolektivní paměti a historické identitě Poláků ... neboť vědel, že právě kolektivní paměť ho může demaskovat“. Nešlo pouze o to, že chyběla zde kontinuita demokratické a kapitalistické tradice, ale především o břemeno „zakládajícího zločinů“ 3. Republiky: kolektivní paměť totiž ukazovala, že současná mocensko-ekonomická struktura je „především výsledkem špinavých a nespravedlivých vazeb vytvořených mimo veřejně dostupnou sféru a mimo pravidla svobodného trhu“.²⁵³ Odpor k dekomunizaci se tak stává s širší perspektivy pragmatickým motivem detradicionalizace veřejného diskurzu 3. Republiky, jeho odklonu od minulosti jako významného elementu identity společenství a naopak příklonu ke krajní interpretaci liberální společenské smlouvy jakožto „nového začátku“, „bodu nula“, povolávání společnost k životu jaksi *ex nihilo*.

Právě otázka paměti o komunismu – vedle zmíněné motivace strachu s „polského fundamentalismů“ - se tak stává hlavní praktickou hybnou silou tvarování hegemonického diskurzu polského liberalismu. Odmítnutí „zúčtování“ v jakékoliv formě se proto pro jeho kritiky jeví jako svého druhu „prvotní hřích“, s dalekosáhlými dopady nejenom na politickou scénu, ale na celkový stav společnosti. Právě zde se hledá prapříčina neschopnosti formulovat, či re-formulovat pozitivní „vyprávění“ polské politické tradice a národní identity. Právě ve snaze „zamazání“ toho, čím byl komunismus je třeba hledat důvody slabosti polské demokracie, neboť – jak píše Krasnodębski – pochopení čím byl komunismu má na její

²⁵¹ Bortnowska, Halina. „Co trzeba rozważyć“. Znak 3/2005, 34-5.

²⁵² V méně vznešené rétorice komunistického aparátčíka Jerzého Urbana: „Všichni jsme plavali v tom hovně, takže všichni jsme ušpinění“. Srov. napr. Krasnodębski, „O genezie...“, *DR*, 226.

²⁵³ Cichocki, „Historia powraca“.

kvalitu přímý vliv, „komunismus musí být jejím negativním vztažným bodem“.²⁵⁴ Přitom urputný odpor vůči jakýmkoliv formám dekomunizace výrazně začal ovlivňovat i chápání komunismu: byla zdůrazňována ideologická nevyhraněnost polského komunismu, skutečnost, že po roce 1956 komunismus jako ideologie v Polsku skončil, hledaly se ospravedlnění pro vyhlášení výjimečného stavu generálem Jaruzelským, podtrhoval reformní duch a „velkorysost“ vůči opozici ve druhé polovině osmdesátých let.²⁵⁵

Jak poukazuje O. Maciej Zieba OP, vztah k minulosti byl příčinou vzniku svého druhu „postkomunistického postmodernismu“ jako hlavní filosofie veřejného života 3. Republiky.²⁵⁶ Foucaultovské či Lyotardovské hesla zaměřené proti „silným hodnotám“ a „silným identitám“ byly využity pro konstrukci diskurzu, v němž filosofický relativismus vylučuje jakékoliv hodnocení biografí, názorů a dokonce chování jednotlivců, především pokud mluvíme o jiném dobovém kontextu. Vedle postmodernismu tak lze tento postup popsat s odvoláním na straussovskou vizi historicismu, založenou právě na přesvědčení o nemožnosti pochopení jiných období a kultur, jejíž přímým následkem je podle Strausse nihilismus.²⁵⁷ Pravda – opět v duchu Foucaulta – je opresivní kategorií, která představuje hrozbu pro pluralitní a neutrální charakter státu. Stejně tak nelze interpretovat realitu v kategoriích „dobra a zla“ – neboť ty mohou existovat pouze jako subjektivní, a tím pádem nezávazné, preference.²⁵⁸ Demokracie se v tomto diskurzu musí nutně pojit s určitým morálním relativismem a nepřítomnosti „silných“ hodnot. Naopak – jak poukazuje Michnik – „svoboda znamená zrovnoprávnění lidí hříchu a ctnosti, moudrosti a hlouposti, pravdy a podvodu, lásky a nenávisť. Jedinou formální mezí je zákon – ústava a trestní zákoník.“²⁵⁹

Jak píše Krasnodebski, takový přístup – i když z přísně formálního hlediska liberálně-demokratického ethosu nelze mu příliš mnoho vyčítat – je značně problematicky jako ospravedlnění pro funkcionáře zločineckého režimu, jenž byl této demokracie antitezí, a jako „zakládající akt“ nového státu. Nejde pouze o trestní zodpovědnost lidí, kteří se dopustili zločinů, ale i o odpovědnost morální a symbolické odsouzení systému založeného na útlaku a

²⁵⁴ Krasnodebski, „Komunizm...“, *DR*, 191-2.

²⁵⁵ Tento idylický obraz „reformních“ a „neškodných“ polského komunismu úspěšně – i když velmi emotivním způsobem - kritizuje Ziemkiewicz v kapitole své *Michnikowszczyzny*, v níž prolíná Michnikovy holdy skládány poslednímu komunistickému ministrovi vnitra Kiszczakovi s popisy vražd spáchaných za jeho vlády tajnou policií na kněžích a členech Solidarity.

²⁵⁶ Śpiewak, *Pamięć...*, 200, Srov. také Wildstein, 60.

²⁵⁷ Strauss, *Prawo naturalne*, 12.

²⁵⁸ Śpiewak, *Pamięć...*, 200.

²⁵⁹ Citováno podle: Krasnodebski, *DP*, 32.

udržujícího zem v nesuverénním postavení. Samuel Huntington ve své klasické práci týkající se přechodu od nedemokratických režimů cituje v tomto kontextu Areyeha Neiera, podle něhož „odhalit ty, kdo za zločiny nesou odpovědnost, a ukázat, čeho se dopustili, znamená veřejnou stigmatizaci, která je už sama o sobě trestem. Pojmenovat jejich oběti a nezapomenout na to, jak byly mučeny a zabíjeny, je svým způsobem hold jejich hodnotě a důstojnosti.“²⁶⁰

Nepřítomnost penalizace či dokonce veřejné stigmatizace lidí minulého režimu je prvním zdrojem rostoucího pocitu „deficitu spravedlnosti“, který se do popředí sociologické diskuse v Polsku dostává na přelomu století. Druhým jsou dopady ekonomické transformace a výsledný dramatický nárůst majetkových nerovnosti: i zde však svoji roli hrál „historický“ aspekt. Ne náhodou poukazuje Jadwiga Staniszkis, že koncem 90. let kolem 70. procent lidí ze špičky polského byznysu pocházela z kruhů bývalé nomenklatury, případně ji z režimem pojily ještě pevnější vazby spolupráce s tajnými službami. Naopak situace těch, kteří za boj proti komunismu platili často vysokou cenu se v nových podmínkách nezměnila, stejně tak jako mnohdy chyběla ze strany státu snaha o uctění památky těch, kteří v boji proti komunismu položili život.

Krasnodębski se odvolává na pojem *transitional justice* – spravedlnosti přechodného období, která se musí řídit jinými pravidly než právní řád stabilního právního státu. Jak zdůrazňuje, cílem této spravedlnosti není pouze úzce chápána trestní odpovědnost konkrétních jedinců, ale „rekonstrukci společnosti“ a „veřejného prostoru“ díky působení právního diskurzu, který do popředí staví otázku zodpovědnosti a důvěry. Pouze tímto způsobem lze překonat dědictví „strachu a nespravedlnosti“ po období nesvobody a obnovit „zdravé“ fungování společenských a politických mechanismů. S odvoláním na Stephena L. Esquitha poukazuje na skutečnost, že pouze transparentní lustrace a dekomunizace umožňuje vznik „důvěry občanů v nový systém“, která je „nezbytná pro možnost veřejné diskuse a tedy i formulování politických projektů“ v demokratickém prostředí.²⁶¹ Jak to pateticky, avšak výstižně, vyjádřil Jarosław Gowin: „bez nazvání hrdinství hrdinstvím, slabosti slabostí a zla zlem, život

²⁶⁰ Huntington, 223.

²⁶¹ Krasnodębski, „O genezie...“, *DR*, 234.

společnosti se musí nutně ponořit do cynismu a lži. Demokracie funguje dobře pouze na fundamentu pravdy, důvěry a transparentnosti veřejného života“.²⁶²

V tomto bodě se rýsuje první výrazná souvislost mezi neuskutečněnou dekomunizací a neúspěchem budování „politického společenství“ v Polsku po roce 1989. Vedle toho Krasnodebski cituje i Ruti G. Tietela, jenž zdůrazňuje, že právní diskurz spravedlnosti přechodného období poskytuje vznikajícímu řádu jak „transcendentní normativní vizi“ (oddělení a nazvání dobra a zla jakožto výchozí bod pro budování demokratického systému), tak „pragmatický vzor jednání“ – jakožto první projev „právního státu“, s nimž se společnost setkává po období „státu bezpráví“. Pokud naopak tímto počátečním aktem se stává všeobecná amnézie, akceptace privilegovaného postavení nomenklatury a zapomenutí na její zločiny, má to vliv nejenom na „normativní vizi“ 3. Republiky, ale i na její „substanci“, na úroveň mravů, přístup je státu, způsob myšlení o právu a politice. Na jedné straně šlo o přístup médií a elity (především post-solidaritní), která ve jménu „zapomínání“ přivírala oči na porušování zákona odcházejícím režimem – pálením spisů tajné policie počínaje a „řízenou privatizací“ státního majetku konče, kterýžto přístup způsoboval i pozdější odolnost na patologické jevy v politickém a ekonomickém životě. Na druhé straně, tento stav státem posvěcené nemorálnosti nutně působil i na společnost, jakožto „pragmatický vzor jednání“ v novém řádu.

„Nelze se divit, že respekt k zákonům je v Polsku minimální, když způsob, jakým jsme zacházeli s dědictvím PLR ukazoval, že politický vliv a peníze zajistí beztretnost nezávislé na tom, jak vážná byla provinění. Nelze se divit, že společenská důvěra v politickou třídu, v zákon a stát je tak nízká, když jsme neudělali nic, abychom ji obnovili ... Nelze se divit pokračující demoralizaci společnosti, když největší polští publicisté léta přesvědčují, že demokracie znamená nepřítomnost zodpovědnosti a bezmeznou toleranci.“²⁶³

²⁶² Gowin, 16. Ve stejném duchu se o nutnosti zveřejnění archívu tajné policie vypovídal Joachim Gauck: „Nejde tady o pomstu, ale o společenskou očistu, o znovuzískání společenské důvěry k veřejně činným osobám, ať už na úřadě, ve škole, kostele či parlamentu“ (citováno podle: Spiewak, *Pamięć...*, 158-9)

²⁶³ Krasnodebski, „O genezie...“, *DR*, 233-8.

IV. 2. Dějiny a identita - axiologická paměť

Kolektivní paměť je podle sociologické definice „soubor představ o minulosti skupiny a veškeré postavy a události z této minulosti, které jsou nejčastějším způsobem vzpomínány, a také rozmanité formy tohoto vzpomínání.“²⁶⁴ Jedná se – navzdory diskurzu liberalismu strachu -o konstitutivní rys všech politických společenství. Dokonce i jeden z uznávaných liberálních filosofů Andrzej Walicki, píše o určitém „mlčícím vědění“, získaném „evolucí“ a vznikajícím „zobecněním a selekcí kolektivních zkušeností“. Kontroverze však vznikají v okamžiku, kdy je nastoleno téma aktivního podporování, či dokonce konstruování elementů této paměti.²⁶⁵

Pojem „historická politika“ – odvozen od německého *Geschichtspolitik* - udělal v Polsku začátku 21. století závrtnou kariéru a stal se jedním ze slov-klíčů politické debaty – ať už jako významné heslo programu Práva a spravedlnosti (na které navazuje však i Občanská platforma²⁶⁶), nebo naopak symbol autoritářských tendencí pravice, která touží po „manipulaci dějinami“. Po období „organizované amnézie“ 90. let se poprvé začaly objevovat články kritizující přístup 3. Republiky k dějinám kolem 20. výročí vzniku Solidarity v roce 2000. Jejich autory byl právě Gawin a Dariusz Karłowicz, brzy se k ním připojil i Cichocki, a tato trojice byla hlavním popularizátorem této koncepce v polské veřejné debatě. V roce 2000 neo-republikáni poukazovali na skutečnost, že vlivem politiky amnézie a jednostranně kritickému přístupu k vlastním dějinám byla zcela promarněná šance udělat ze Solidarity celoevropský symbol boje za svobodu.²⁶⁷ Místo toho se pro světové veřejné mínění symbolem pádu komunismus stala berlínská zeď.²⁶⁸ Dalším významným mezníkem na této cestě by mohl být článek Grzegorza Górného *Polský komplex*, jenž v roce 2002 způsobil šok výsledky průzkumů veřejného mínění ohledně „národní hrdosti“ Poláků. Zatímco většinou je Polsko považováno za zemi s obzvláště silně vyvinutým národním cítěním, podle těchto průzkumů více než 60 procent dotázaných vnímalo svůj původ jako zásadní handicap.²⁶⁹

²⁶⁴ Citovano podle: Stefanek, Tomasz. „Dlaczego polityka historyczna. Źródła diagnozy i propozycji jej zwolenników“. *Nowe Kriteria* 1/2008, 22.

²⁶⁵ Walicki, *Polskie zmagania...*, 283-6.

²⁶⁶ Srov. Např. rozhovor z J. Gowinem „Platforma Jagiellonska“. *Rz* 28.7.2008.

²⁶⁷ Srov. např. Karłowicz, *Pamięć i polityka*. *Koniec snu...*, 185-8.

²⁶⁸ Srov. Cichocki, „Polityka pamięci“.

²⁶⁹ Górny, Grzegorz. „Kompleks polski“. *Rz* 30.3.2002.

Další léta ukázala však zásadní obrat, jehož kulminačním bodem byly slavnosti 60. výročí Varšavského povstání. Tyto události, a především vznik Muzea Povstání patří mezi hlavní mezníky na cestě k politické změně a změně celkového klimatu veřejné debaty v zemi, srovnatelné pouze s aférou Rywin a se smrtí Jana Pavla II. Muzeum, které v prvním roce existence navštívily 3 milióny lidí, a v němž i dnes na prohlídku s průvodcem je třeba se registrovat měsíce dopředu, bylo v okamžiku svého vzniku jednou z nejmodernějších institucí svého druhu v Evropě (v duchu už zmíněného snoubení tradice a modernizace²⁷⁰). Jak komentoval Cichocki: „Vzpomínka 60. výročí povstání ukázala, že Poláci chtějí afirmovat své dějiny, chtějí se z nich radovat a společně je ve veřejném prostoru oslavovat“.²⁷¹

Vedle těchto vnitro-polských motivů, výrazná je zde i souvislost zahraniční. Nástup historické politiky je spojen se stále akutněji pocíťovaným ohrožením ze strany Putinová Ruska s jeho agresivními výpady právě na poli historie (prosazování roku 1612 – vyhnání Poláků z Moskvy – jako nového jednotícího národního symbolu, změna postoje v otázce masakru v Katyni a především průběh oslav 60. výročí konce války v Moskvě, v němž byla role Polska téměř opomenutá). Vedle ruské historické politiky byla dalším – a zřejmě ještě mnohým silnějším faktorem – změna klimatu veřejné debaty o historii v Německu, především v souvislosti s aktivitami Eriky Steinbach a Svazu vyhnanců. Po vstupu do Evropské unie tak byli Poláci podle Cichockého konfrontováni nikoli s údajným post-historickým rájem, ale naopak s nároky národů, které chtějí získat uznání mezinárodního společenství pro své představy dějin.²⁷² Podle Pawla Kowala, pozdějšího náměstka ministra zahraničí ve vládě PiS právě zahraniční politika byla klíčovou oblastí „historické politiky: tváří v tvář znepokojujícím jevům jako Centrum proti vyhánění v Berlíně či průběh kauzy Katyně před ruskými soudy Polsko by mělo zahájit „ofenzivu historické diplomacie“. „Je to výzva, jemuž Polsko musí dostát, pokud ve sjednocené Evropě nechce být pouhým konzumentem pomoci svých partnerů, ale také aktivním účastníkem budování společné evropské identity.“²⁷³

Tento „protiútok dějin“ po období „prázdnin“ 90. let ovlivnil pak významným způsobem kulturní, symbolickou, ale i zahraniční politiku za vlády Kaczyńských – lze zmínit např.

²⁷⁰ Gawin v této souvislosti píše („Wspólnota przeszłości“): „Klíčem k úspěchu v takovýchto projektech je schopnost používat nové formy a nové způsoby uvažování o společenské realitě. V dnešní pluralitní kultuře, v níž vedle sebe funguje mnoho modelů paměti a mnoho, často navzájem znepřátelených tradic, bude každý pokus o paternalistickou propagandu předem odsouzen k prohře. Každý pokus vyprávět v těchto podmínkách o dějinách musí vzít v úvahu lekci Gombrowiczowa *Trans-Antlantiku*.“

²⁷¹ Cichocki, „Historia powraca“.

²⁷² Cichocki, „Historia powraca“

²⁷³ Kowal, Paweł. „Polska polityka historyczna“. *Polityka historyczna...*, 5.

kontinuaci „muzejní politiky“, s vlajkovým projektem (dosud nevybudovaného) Muzea polských dějin, ale také Muzeem polských židů či Centrum Solidarity v Gdaňsku. Tyto „vládní“ iniciativy představovaly však pouze část širšího trendu v polské společnosti, v níž ať už na celostátní či lokální úrovni. Důraz na historii a její symbolickou roli je také zřejmě hlavním rysem prezidentského období Lecha Kaczyńskiego. A poměrně jasně a sebevědomě formulována argumentace opřená o dějinné interpretace se objevila i během vlády pravice ve vztahu k Rusku a Německu.

Slovy Marka Cichockého je historická politika „zesílení demokratické veřejné diskuse o minulosti, jak v rámci země, tak navenek (jako složka zahraniční politiky), prostřednictvím nejrůznějších forem institucionalizace tohoto diskursu“.²⁷⁴ Jak poukazují Gawin, Krasnodebski či Robert Kostro každý stát vede nějakou historickou politiku, která se projevuje skrze veřejné rituály, státní svátky, názvy ulic, učebnice dějepisů a na desítky jiných způsobů.²⁷⁵ Tato skutečnost pramení z jednoduché konstatace, formulované Hannah Arendt, že stát je nejenom „společenským organizovaným konáním“, ale také „organizované paměti“. Na jedné straně politické společnosti konstituuje kolektivní paměť jako hráz proti odsouzené k zániku krátkodobé, soukromé a individuální paměť jedinců, na druhé je sama na této paměti závislá.²⁷⁶

Cichocki se opakovaně ve svých textech odvolává k Arendtové pojetí a zdá se, že interpretační klíč k polské koncepci historické politiky lze najít právě u této autorky. Jedná se o větu s jiného spisu filosofky, stati *On Revolution*, citovanou na začátku této kapitoly: „veškeré myšlení začíná připomínáním“: veškeré jednání v současnosti musí nějakým způsobem vycházet a tvůrčím způsobem reflektovat kořeny politického společnosti. Jak píše dále Arendt:

„nelze v paměti nic udržet, pokud nebude převedeno do pojmové formy. Zkušenosti, a dokonce i příběhy, které vyrůstají z toho, co člověk koná a co snáší – s událostmi – mizí nenávratně v pomíjivosti, jež je vlastní živému slovu a živému činu, pokud je stále znova neopakujeme. Tím, co zachraňuje věci pozemské od jejich přirozené pomíjivosti není nic

²⁷⁴ Cichcki, „Polityka pamięci“

²⁷⁵ Kostro, Robert. „Znaki orientacyjne“. *Więź* 1/2007, 29; Gawin, „Spór o pięknę mity“. *Rz* 11.1.2005.

²⁷⁶ Cichocki, „Historia powraca“.

jiného než neustále mluvení o nich, připomínání. To zase se může snadno proměnit v bezobsažné tlachy, pokud z něho nevyrostají určité pojmy, určité směrovací značky...“²⁷⁷

Klíčové jsou zde pojmy *opakování* a *nasměrování*, z nichž první určuje nezbytný modus vztahu k minulosti společenství, a druhý popisuje jeho význam a roli pro současnost a budoucnost obce (Robert Kostro mluví o „orientačních znacích“ na cestě společnosti). Konečně poukazuje také na specifický způsob existence historických událostí v kolektivní paměti jako „příběhů“, verbálních a terminologických konstrukcí vznikajících na základě minulých prožitků.

Tento poslední rys je předmětem kritiky, formulované velmi často představiteli akademické obce, kteří poukazují na nutně selektivní a mytizující tendence historické politiky. V jejich argumentaci se objevuje varování o „nadekretování“ jediné správné interpretace dějin jako rysu autoritářských a totalitních režimů a omezování vědeckého výzkumu ve jménu ochrany národních „velkých příběhů“. Poukazují na nutně mnohoznačné a komplexní vlastnosti většiny historických událostí a nemožnosti jejich redukce na „povznášející fráze“.²⁷⁸ Oporu pro své obavy mohli snadno hledat v názorech autorů koncepce historické politiky, kteří – jako např. Kostro, ředitel vytvořeného za vlády PiS Muzea polských dějin – jednoznačně prohlašují, že se má historická politika týkat „jen toho, co bylo dobrého“ v průběhu národních dějin.²⁷⁹ Historik Andrzej Nowak šel ještě dál, a v kontroverzním fejetonu s výmluvným názvem „Jedwabne nebo Westerplatte“²⁸⁰ zdůraznil, že „nelze budovat společenství na pocitu studu“. „Kritický přístup“ k polským dějinám, jež byl vlastní liberální škole „historiků idejí“ spojené s takovými jmény jako Andrzej Walicki či Jerzy Szacki a v publicistické formě prosazované na stránkách *GW*, byl podle polských neo-republikánů dovedený *ad absurdum*, ke krajní poloze, která nechává prostor pouze pro stud ze své „náhodné“ etnické příslušnosti, vnímané jako břemeno minulých zločinů. Jestliže na začátku tohoto přístupu je věta Jerzého Jedlického „Lze legitimovat se v očích světa zásluhami předků, a nevzít na sebe spoluzodpovědnosti za jejich viny?“²⁸¹, na opačném konci je totální kritika pokusu o

²⁷⁷ Arendt, 274.

²⁷⁸ Srov. např. Piskorski, J.M. „Wiele twarzy historii“. *Więź* 1/2007, 17-28; Modzelewski, Karol. „Historia w trybach polityki“. *Więź* 1/2007, 35-44; Machcewicz, Paweł. „Jak polityka zaszkodziła polityce historycznej“. *GW* 14.9.2007.

²⁷⁹ Kostro, 32.

²⁸⁰ Jedwabne je městečko v dnešním východním Polsku, v němž během války došlo k pogromu Židů, jehož pachatelé byli zřejmě jejich polští sousedé. Westerplatte je oblast poblíž Gdaňska, kde došlo k prvnímu střetu 2. světové války, a jehož polská posádka týden vzdorovala mnohonásobné převaze Wehrmachtu.

²⁸¹ Citováno podle: Stefanek, 27.

používání pojmů jako společenství, vlastenectví či dokonce „národní zájem“ ve veřejné debatě, opřená o – jak píše Gawin – „povinnou kolektivní blbou náladu a výčitky svědomí“.²⁸² Rétorickou otázku Andrzeje Nowaka o volbu mezi Jedwabnem a Westerplatte Cichocki rozvíjí v méně útočném duchu: „Jestliže máme povinnost pociťovat kolektivní stud, proč bychom neměli mít právo na kolektivní hrdost?“²⁸³ Oproti tomu polská společnost, „převálcovaná“ komunismem a prožívající bouřlivé období transformace, vyžaduje posilování sebevědomí a identifikace jednotlivce se společenstvím skrze připomínání pozitivního příběhu národa. Nejde samozřejmě o zapomínání o těchto zločinech (jako pogrom v Jedwabnem) nebo o omezování svobody historického bádání. Tomasz Merta postuluje, že „je možná jiná, netotalitní historická politika, stavěna na základech úcty k pravdě, zdůrazňující to, co je pro nás důležité a připomínající o tom, co bylo neprávem zapomenuto“.²⁸⁴ Historická politika jakožto nástroj péče o kolektivní paměť není totiž přímo spojena s historií jako vědou o faktech²⁸⁵.

Neo-republikánská historická politika, opřena o selektivní komplex mýtů polské republikánské svobody (jenž bude nastíněn v následující kapitole) – od šlechtické republiky až k Varšavskému povstání a Solidaritě – se nutně musela potýkat s obviněním – formulovaným na základě teorie nacionalismu – o návrat k primordiálnímu či perenialistickému vnímání národa²⁸⁶ a tím pádem jako renesanci „národního megalománství původem z 19. století“. Je však příznačné, že téma etnického národa není v neo-republikánské koncepci primární a teoretická argumentace v pozadí praktického projektu historické politiky vychází se dvou poměrně antitetických zdrojů: na jedné straně jsou zde odvolání ke klasickému (tedy pre-modernímu a pre-nacionalistickému) republikanismu, na druhé – postupy reflektující postmoderní, konstruktivistické teorie národní identity.

V pracích Cichockého a Gawina najdeme dva hlavní významy příběhů o minulosti pro politické společenství. Prvním je samo konstituování a udržování celistvosti komunity,

²⁸² Gawin, „Krytyczny patriotyzm – próba bilansu“. *BiGW*, 187

²⁸³ Cichocki, „Historia powraca“. Jak si všímá Cichocki (a také Krasnodebski - *DP*, 256-9) – právě kauza Jedwabného se paradoxně stála prvním krokem k artikulaci programu historické politiky. V debatě kolem Jedwabného se totiž poprvé do popředí vrátily pojmy „kolektivní zodpovědnost“ a „kolektivní paměť“ – i když nikoli s cílem probouzet „hrdost“, ale pocit viny.

²⁸⁴ Citováno podle: Dudek, „Bitwy o pamięć“.

²⁸⁵ Jakkoliv je mluvení o „faktech“ z hlediska současné „poststrukturalistické historiografie“ kontroverzní samo o sobě.

²⁸⁶ Definice primordialismu a perenialismu – viz. Smith, A.D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford Univ. Press 1999, 3-6.

v němž „mýty bratrství“ – především „mýtus počátku“ a mýty „bratrství ve zbraních“ – tedy společného boje proti Jinému – představují spojující element *polis*. Bez těchto mýtů nelze zajistit trvání společnosti jakožto agregace individuů uznávajících požadavek loajality vůči celku a solidarity vůči ostatním členům obce. Gawin ve svém raném (avšak klíčovém v tomto kontextu) eseji „Mýty bratrství. Kulturní identita jako základ politického společenství“, explicitně mluví o fenoménech jako americká ústava a válka za nezávislost jako o „mýtech“ a tímto způsobem sémanticky je odděluje od stejnojmenných historických „události“. Naopak – poukazuje na základní omyl „kritické školy“, která demaskuje pomocí „analytických nástrojů“ falešné „zakládající mýty“, aniž by vzala v potaz, že tyto příběhy existují ve zcela jiné ontologické rovině, k níž pozitivistická věda nemá se svým repositorium nástrojů přístup. Tyto mýty nelze tedy chápat ve smyslu Hobsbaumovy „vymyšlené tradice“ (*invented tradition*), ale spíše v postmoderním duchu Andersonovy koncepce „komunity v představivosti“ (*imagined community*). Jde o rozdíl mezi „invention“ a „imagination“, mezi vědomou, retrospektivní konstrukcí minulosti pro potřeby současnosti, a existujícím v individuálním a kolektivním povědomí komplexem příběhů, jejichž následkem je přesvědčení, víra a loajalita – slovy Andersona – „hluboké, horizontální přátelství“.²⁸⁷

V polemice s textem Jerzého Szackého (jehož název výmluvně vyjadřoval jádro kritiky odpůrců historické politiky - „Odlišme tvorbu mýtů od hledání pravdy“) Gawin píše, že každý – i demokratický - stát „aktivně podporuje určité „krásné mýty“ ohledně vlastní minulosti“. Skutečnost, že patřilo to také mezi priority totalitních režimů není diskvalifikujícím rysem (spíše projevem Straussovské *reductio ad Hitlerum*), neboť v demokratických podmínkách nejde o exekuci monopolu na historickou pravdu – v podmínkách pluralitní společnosti nelze ji dosáhnout ani o ni usilovat.²⁸⁸ Svůj předpoklad čerpá Gawin z klasické politické filosofie. Všimá si, že Platón v *Ústavě* sice dbá na eliminaci mytologie z veřejného prostoru „nejlepší obce“, avšak zákaz jedných mýtů okamžitě doplňuje mýty novými, které mají sloužit utužení pocitů sounáležitosti v třídě strážníků. Gawinův Platón je z tohoto hlediska interpretován ve výrazně straussovském duchu: uvědomuje si, že žádný mýtus není schopen odolat kritickým nástrojům rozumu, avšak záměrně rozlišuje mýty pravdivé a falešné, s tím že dělí je nikoli v rovině fakt, ale jejich funkce v životě obce.²⁸⁹ Hlavním zdrojem je však opět Aristotelova konstrukce obce jako společenství opřené o přátelství a vzájemnou lásku. Tato představa je

²⁸⁷ Gawin, „Mity braterstwa...“; Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso 1991, 6-7.

²⁸⁸ Gawin, „Spór o piękne mity“.

²⁸⁹ Gawin, „Mity braterstwa...“, GLD, 20.

samozřejmě spjatá s antickým, synoptickým ideálem obce, jenž nelze napodobit v podmínkách rozlehlých a lidnatých států novověku. Zdá se však, že v rámci Gawinova přístupu je synoptická antická *polis*, v níž bylo přátelství mezi občany doslovné, hmatatelné, nahrazena právě národem jako „*imagined community*“ – společenstvím opřené o „přátelství“ citů, hodnot a paměti, které naházejí viditelné znaky v „rituálech a symbolech“.

„Pocit sounáležitosti je udržován ... skrze odvolávání se k zakladatelským mýtům a k historickým postavám, které zosobňují loajalitu k hodnotám považovaným společenstvím za nejdůležitější. Příběhy o národní minulosti představují v této perspektivě soubor příkladů, z nichž některé ukazují věrnost hodnotám a jsou zdrojem oprávněné hrdosti, a jiné zas představují výstrahu pro ty, kteří by se chtěli těmto hodnotám zpronevěřit nebo je zneužít. A proto mohou být výchozím bodem kritického pohledu na budoucí události.“²⁹⁰

Tento skok od uzavřené antické *polis* k novověkému národu vytváří pochopitelně argumentační napětí, s nimž se teoretici novověkého republikanismu snažili poradit po celé období raného novověku. Idea nové republiky zpřítomněná v politickém systému Spojených států není pro Gawina pouze institucionálním řešením dilematu synoptické obce – zdůrazňuje také, nebo především, roli americké *civic religion* opřené o „zakladatelské mýty“ a soubor rituálů a symbolů.²⁹¹ Je zřejmé, že na tomto místě se vedle klasické politické filosofie jeví také jako vhodný nástroj současná teorie nacionalismu. Gawin se sice až na Andersona na žádné současné teoretiky neodvolává, nicméně jeho přístup je blízký koncepcím ethno-symbolického proudu v badání fenoménu nacionalismu.

Na rozdíl od pernialistických teorií, ethno-symbolismus (jak byl vyvinut především Johnem Armstrongem a A.D. Smithem), lokalizuje základ národního bytí v procesu komunikace – verbální a vizuální – tedy ve formě mýtického vyprávění a ve formě symbolů, které střeží „hranice společenství“, udržují jeho soudržnost a stanovují základní „obsah“ bytí národa, která vytváří společenství. „Symboly představují pro konkrétní lidskou skupinu specifické sdílené zkušenosti a hodnoty – píše Smith – zatímco mýty vysvětlují ji význam těchto zkušenosti a názorně předvádějí tyto hodnoty.“ Tyto Armstrongovy „mýticko-symbolické komplexy“ představují formu komunikace, která překračuje přímý kontakt mezi jednotlivci

²⁹⁰ Gawin, „Wspólnota przeszłości“.

²⁹¹ Gawin, „Mity braterstwa“, 32; „Rewolucja czy konstytucjonalizm?“, *GDL*, 82-3.

(*imagined community*) a hlavně časová omezení: „etnická symbolická komunikace je komunikace *longue durée*, mezi živými a mrtvými.“²⁹²

Gawin a polský neo-republikanismus – na rozdíl od tradicionalistické pravice – akceptuje tento „konstruktivistický“ aspekt národa, jako společenství vytvářeného nikoli „společným původem“, ale spíše „zakladatelskými mýty“, nikoli „krví a půdou“, ale „kulturní blízkosti vycházející ze zachovaných mýtů, vzpomínek, symbolů a hodnot.“²⁹³ Když Gawin popisuje význam „vysoké kultury“ pro existenci společenství píše o ni jako o „zodpovědné za paměť o hodnotovém systému, jenž určuje identitu...“ Kultura „si pamatuje pramen, z něhož vychází neuvědomělý řád zvyků, organizujících život společenství“.²⁹⁴

Zatímco pro Pettita je postačující vazbou komunity idea svobody jako „ne-dominance“, Gawin zdůrazňuje spíše klasický ideál *homonoia*, souladu a přátelství, které spojovalo členy polis. V moderních podmínkách náhražkou přátelství se stává symbolická komunikace v rámci národního společenství, vytvářena kulturou, která není – jako v liberálním diskurzu – oddělenou dimenzi lidské působnosti, ale integrální, konstituující součástí obce. Teoretické nástroje vytvořeny A.D. Smithem tak na polský případ platí v mnohém větší míře než současná teorie západního republikanismu.

V Gawinově systému je patrná – opět v souladu s ethno-symbolistickým diskurzem – snaha o odpoutání hodnot a mýtů od konkrétního obsahu. Popisuje totiž všeobecný rys společnosti, a každá z nich buduje svoji konkrétní axiologickou „kostru“. Tím se Gawinův neo-republikanismus vymyká i typickému pro polský katolický konzervatismus zakotvení v univerzálním křesťanském hodnotovém řádu a zdůrazňuje spíše kontextuální, partikulární charakter axiologických systémů (aniž by zpochybnil, že konkrétně polský společenský řád se opírá primárně o katolickou etiku). Nevyslovená, avšak přítomná, zůstává zde tedy možnost straussovské „šlechtné lži“ jako základů společenství.²⁹⁵

²⁹² Smith, A.D. *Nationalism and Modernism*. London: Routledge 1998, 181-192; Smith, *Myths and Memories...*, 9-17. Klíčový význam má zde pojem „ethno-historie“, kterou Smith definuje jako „paměť členů komunity o společné minulosti“, v protikladu k „neemotivnímu přístupu historika“. Charakteristickou vlastností této paměti je také její proměnlivost – minulost komunity je předmětem neustálých re-interpretací.

²⁹³ A.D. Smith, *Nationalism...*, 192.

²⁹⁴ Gawin, „Nić Ariadny...“, *GDL*, 181.

²⁹⁵ V *Liberalism Ancient and Modern* Strauss píše: „Bylo by opravdu hloupé popírat, že starý kapitál má často své zapomenuté kořeny v zločinu. Ale mnohém šlechtnější je věřit, a asi je to také blíže k pravdě, že staré rodiny pocházejí od prvních osadníků a těch, kteří vedli národy do války.“ (*Liberalism Ancient and Modern*, 12) Srov. Derridovo, „v násilné struktuře zakladatelského výkonu je zazděno mlčení“ (J. Derrida, *Síla zákona*), „*Mystický základ autority*“, Praha: Oikoyomenh 2002, 19.)

Paralelně ke Gawinovým „mýtů bratrství“ se objevuje koncepce „axiologické paměti“, jejíž autorem byl Dariusz Karłowicz. Tu definuje jako „vrytým do kolektivní představivosti záznamem kanónu hodnot“, svého druhu nepsanou, duchovní ústavou společenství.²⁹⁶ Tento kanón bere na sebe podobu historických příběhů, jejichž soubor představuje meta-politický základ, na němž vzniká politická a společenská konstrukce, a z něhož se odvozují základní pravidla fungování společenství.

Jde o paměť toho, co bylo dobré. Není to – jak by chtěli kritici – důkazem kolektivního narcismu. Je to naopak záznam způsobů chování, které si podle společenství zaslouží uznání. Je představou o cíli. Tímto způsobem paměť rozhoduje o identitě společenství.²⁹⁷

Propást mezi historií jako „fakty“ a historií zapsané v paměti je zde opět samozřejmosti. Tuto námitku lze však na základě textu Karłowicze vyvrátit dvěma způsoby. „Pravda paměti a pravda dějin se setkávají, nejsou však totožné ... Kolektivní axiologická paměť si zaslouží svrchovanost ve vztahu k dějinám.“²⁹⁸ Za prvé, axiologická paměť je doménou realistické diagnózy či popisu existující situace, ale ideálu. Ve shodě z premisami klasické politické filosofie, nezabývá se člověkem jaký je, ale jaký by měl být, nebo spíše – v tomto případě – společenstvím takovým, jaké by chtělo být.²⁹⁹

Za druhé, paměť není zcela autonomní vůči historii, není pouhou legendou, ale má své ukotvení ve skutečnosti. Axiologická paměť obsahuje vzpomínku na zcela konkrétní osoby a konkrétní události, které teprve v následujícím stadiu byly transponovány do jiné ontologické roviny. Opět se zde výrazným způsobem projevuje Karłowiczova „politická teologie“ derivována z úvah nad raně křesťanským mučednictvím: axiologická paměť se rodí ze vzpomínek na činy, které jsou chápány jako „svědectví nebo důkaz reálné existence hodnot“ konstituujících společenství. „Nikdy sféra faktů není tak blízko sféry hodnot“ neboť svědectví je skutečností jak historickou tak duchovní, funguje zároveň v obou dimenzích.³⁰⁰

²⁹⁶ Karłowicz, „Pamięć aksjologiczna i historia“. *Pamięć i odpowiedzialność*. Ed. R. Kostro, T. Merta. Kraków: OMP 2005, 34-5.

²⁹⁷ Karłowicz, „Solidarność jako Kościół“, *Koniec snu...*, 190.

²⁹⁸ Karłowicz, „Solidarność jako Kościół“, *Koniec snu...*, 190

²⁹⁹ Karłowicz, „Pamięć aksjologiczna i historia“, 36-7.

³⁰⁰ Karłowicz, „Pamięć aksjologiczna...”, 38.

Historická politika se pohybuje – jako každé vyprávění o dějinách – na vágní hranici mezi faktem a mýtem. Z hlediska teorie Rolanda Barthesa je mýtus „meta-jazyk“, který se roubuje na skutečnost a znehybňuje ji. Namísto nezacílenosti dění nastoluje strukturu a smysl, „vysvětluje a nařizuje“. Jedná se tedy o druh násilí páchaného na realitě ve jménu libovolné ideologie či projektu.³⁰¹ Diskurz historické politiky se však této „libovolnosti“ a voluntarismu brání a obhajuje své zakotvení jak v dimenzi dějinné, tak morální. Navíc, skrze koncepci „axiologické paměti“ usiluje o překročení hranice normativního řádu partikulárního společenství a spojení s univerzálním světem hodnot, implicitně chápaným jako universum křesťanského logu. Proto spíše než pojem mýtus, volí pro své konstrukce jméno „tradice“, tedy jiného než pouhé voluntaristické násilí druhu legitimace.

Jak píše MacIntyre: „člověk je ve svých jednáních a praxích stejně jako ve svých fikcích, bytostně živočichem vyprávějícím příběhy“ (252). V těchto příbězích individuum nikdy nezačíná *ab initio*, jakožto autor a protagonista zároveň, ale vždy je vrženo *in media res*: „vstupujeme na scénu, kterou jsme neplánovali, a zjišťujeme, že jsme součástí děje, jehož nejsme původci“ (249-250). Příběh individuálního života je totiž vždy ukotven a obsažen v „příběhu společnosti, z něhož odvozuje svoji identitu“. Narativní koncepce já se pojí s narativní strukturou „velkého vyprávění“ tradice – z něho se odvozuje a pouze v jeho kontextu může být vysvětlováno.³⁰² Toto MacIntyrovské pojetí tradice jako příběhu se zrcadlí v diskurzu polského neo-republikanismu. „Nejde nám o vulgární státní historickou propagandu“ – píše Cichocki. „Jedná se o historickou identitu, která připomíná příběh, jež každé společenství může vyprávět o sobě samém. Příběh obsahující různé motivy, pozitivní a negativní, ale uspořádané do určitého celku“.³⁰³ Nejde zde o pouhou konstataci klíčové role „příběhů minulosti“ a kolektivní paměti pro existenci společenství: polský konservativní republikanismus přichází i s konkrétní propozicí obsahu těchto příběhů, s konstrukcí polské tradice myšlení o političnu.

³⁰¹ Barthes, Roland. *Mytologie*. Trans. J. Fulka. Praha: Dokoran 2004, 120, 123, 140, 149, 153.

³⁰² MacIntyre, *Ztrata ctnosti*, 249-252.

³⁰³ Cichocki, „Czas silnych tożsamości“.

V. Polsko – jiná modernita?

„S těmi penězi, které vyděláte, uděláme s Narnie zemi, ve které stojí za to žít“, řekl opičák. „Přijdou sem záplavy banánů a pomerančů – a budou i silnice a velká města a školy a kanceláře a biče a náhubky a sedla a klece a kotce a vězení – prostě všechno.“

„Ale my všechny ty věci nechceme,“ ozval se starý medvěd. „My chceme být volní.“

C.S. Lewis: *Kroniky Narnie. Poslední bitva*

Ve svých úvahách o americké revoluci Stanisław Filipowicz poukazuje na paradoxní spojení: na jedné straně si federalisté a další účastníci diskuse uvědomovali radikální novátorství svého projektu, na druhé: „všichni významní účastníci debaty se pohybují jaksí v doprovodu antických filosofů ... veškerá rozhodnutí vznikají v dialogu s antickými autory“. Jejich přístup lze popsat jako „inovaci spojenou s retrospekci.“³⁰⁴ A tento model jednání lze považovat i za základ přístupu polských neo-republikánů, kteří hledají cestu ven s nekonečného v polském kontextu konfliktu tradicionalistického izolacionismu a imitační modernizace.

V. 1: Mezi imitací a „mumifikací“: postkoloniální úvahy

John Gray ve svých úvahách o krizi liberálního řádu poznamenal:

„Žijeme dnes mezi smutnými troskami projektu Osvícenství, který byl nejdůležitějším projektem novověku ... Obzvláště těžký bude zřejmě osud těch částí postkomunistického světa, které patří do sféry evropského kulturního dědictví, protože západní tržní instituce jsou na ně aplikovány v okamžiku, kdy západní kultura, tedy i západní tržní instituce, prožívají krizi legitimacy.“³⁰⁵

Gray píše pouze o „tržních institucích“, avšak tuto problematičnost jde rozšířit i na instituci státu a sféru politickou. Použití pojmu „aplikace“ nás vrací ke klíčovým termínům „periferie“

³⁰⁴ Filipowicz, Stanisław. „Cud w epoce rozumu“. www.omp.org.pl

³⁰⁵ Gray, John. *Po liberalizmie*. Trans. P. Maciejko. Warszawa: Aletheia 2001, 286.

a „imitace“ – postkomunistické státy se stávají pouhými předměty, na nichž je „aplikován“ západní politicko-ekonomický systém.

Polský neo-republikanismus nezpochybňuje faktickou „perifernost“ země ve vztahu k „jádro“ evropské civilizace – nejen ve smyslu geografickým, ale i ekonomickým a také v oblasti politické kultury, institucí právního státu apod. Nezpochybňuje také nutnost imitace západních vzorů ve zmíněných oblastech. Poukazuje však alespoň na tři opomíjené faktory tohoto jevu. Za prvé – jak poukazují všichni klasikové teorie modernizace – tento proces není možný bez navázání tvůrčího dialogu s lokální tradicí: „tradiční je oním východiskem, které určuje i průběh modernizace“, překládá „nové“ do lokálního jazyka a poskytuje „novému“ legitimaci. Společnost je – jak píše Edward Shils – „trans-temporální fenomén“ a vedle prostorové integrace vyžaduje i „integraci časovou“, tedy lokalizaci jednotlivce v časovém kontinuu tradice.³⁰⁶ I v rámci současných západních společností koexistují elementy moderní a před-moderní, a teprve jejich propojení vytváří konečnou podobu společenského řádu. Za druhé, tolik zdůrazňovaná zaostalost Polska ve smyslu ekonomickém či infrastrukturním, nesmí být automaticky rozšiřována i na sféru identity a hodnot politického společenství. Jinak řečeno, i když geografie a škody způsobené komunismem zemi k perifernímu postavení odsuzují, je možné působit i jako „tvůrčí periferie“ – „silná a stabilní demokracie“ zakotvená v lokálních strukturách a lokální tradici.³⁰⁷

Konečně za třetí, neo-republikánský diskurz – podobně jako výše citovaný John Gray – poukazuje na problematičnost sakralizace „západního modelu“ modernity. Krasnoděbski píše o „naivní představě, že cíl je jasný“, která nebere v potaz krizi západního politického myšlení, spojenou s diskreditací pojmu pokroku a nástupem postmodernismu. Není jediná „modernita“ ani jediná její genealogie, která by poskytovala hotový návod pro aplikaci, a velká část poválečného politického myšlení Západu se odehrává naopak v kategoriích kritiky tohoto projektu. Jak píše Krasnoděbski: „Přes celou deklarovanou post-modernost lze v podstatě říct, že v Polsku došlo k obrození osvícenství v jeho naivní formě, v níž je rozum postaven do protikladu s tradicí a autoritou“.³⁰⁸

³⁰⁶ Řichová, 287; Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press 1981, 327.

³⁰⁷ Srov. Krasnoděbski, *DP*, 224-228.

³⁰⁸ Krasnoděbski, *DP*, 208-211.

Nejde tedy pouze o kritiku samého faktu „imitace“, ale i skutečnosti, že se jedná o imitaci účelovou a povrchní, ve které není místo pro „nepohodlné“ projevy západního světa – třeba americké vlastenectví a propojení občanského a náboženského ethosu, pro francouzský republikanismus či německé sociálně-tržní hospodářství. Postkomunistická imitace entusiasticky přebírá „fasádu“ demokratické společnosti – demokratické procedury a hlavní intelektuální a společenské trendy, jako relativismus či konzumní hédonismus, avšak nepřenáší už do polského prostředí „nosnou konstrukci“ západních společností, která obsahuje překvapivě mnoho před-moderních a ne-liberálních elementů. „Připomíná tak spíše – což se odráží i v její dopadech – onen selektivní způsob napodobování, v němž si vždy libovali osvícení východoevropští reformátoři, počínaje Petrem Velikým...“³⁰⁹

Problém polské situace spočívá v tom, že i druhá strana „barikády“ – obhájci „starého“ a ryze „polského“ řádu přistupují k drastické redukci dějin a tradice. „Post-koloniální národ“ je náchylný k hrozbě, již Homi Bhabha nazývá „autentismem“, tedy přesvědčením o nutnosti návratu k „opravdové“, před-koloniální národní kultuře jako jedinému způsobu vypořádání se s hybridními, kontaminovanými, „neautentickými“, formami vzniklými vlivem kolonizace.³¹⁰ Taková „autentická“ kultura je samozřejmě pouhým esencionalistickým mýtem, který nerespektuje proměnlivý a dynamický charakter skutečnosti. V rámci ideologie „kolektivistické pravice“ hrál tento pohled na svět vždy ústřední, „mobilizační“ roli, pro kterou publicisté používají několik historických pojmenování: syndrom „obležené pevnosti“ (navazující na obranu Zbaraže a Częstochowy v Sienkiewiczových románech), „zákopů Svaté Trojice“ (narážka na romantické drama Zygmunta Krasińského) nebo „syndrom konfederace“ (samosprávná šlechtická organizace svolávaná v okamžicích „výjimečného stavu“ pro vyřešení nějaké lokální nebo státní krize).³¹¹ Jejím základem je právě víra v určité neposkvřené jádro polské národní identity, které se permanentně nachází v ohrožení od vnějších a vnitřních nepřátel. Jedná se o diskurz, jehož nejvýraznějším zástupcem je v posledních letech především rozhlasová stanice Radio Maryja.³¹²

³⁰⁹ Krasnodębski, *DP*, 219.

³¹⁰ Duć-Fajfer, 440.

³¹¹ Viz. např. Ziemkiewicz, 363-367.

³¹² A další média náležící do koncernu vedeného o. Tadeuszem Rydzykem.

Je příznačné, že polský konzervativní neo-republikanismus brání na jedné straně tyto tradicionalistické složky polské společnosti před ideologickými útoky liberálů³¹³, na druhé však svůj program formuje v opozici k přístupu „obležené pevnosti“. Velký podíl na tomto přístupu má přesvědčení, že – navzdory celkově konzervativní společenské atmosféře – se v Polsku uskutečnilo radikální přerušení kontinuity národní tradice. Tyto pro konzervativní tábor poměrně paradoxní názory našly svůj nejúplnější výraz v široce diskutovaném *Eseji o polské duši* Ryszarda Legutki, v němž autor vyslovuje tezi o totální destrukci „starého Polska“, spojené se ztrátou tří hlavních kulturních center – Varšavy, Wilna a Lvova – v roce 1944 a všech dalších jevů doprovázejících období války a stalinismu, od zničení nebo uloupení většiny hmotného kulturního dědictví až k fyzické likvidaci intelektuální elity země.³¹⁴ „Všechny narace podstatné pro společenství byly zpřetrhány a jejich substanciální formy zničeny“, píše Cichocki.³¹⁵ Tento pohled není totožný s odmítnutím „tradice“ v její zachráněných či rekonstruovaných formách (jak je zřejmé např. s konceptu historické politiky), nicméně představuje první element odlišující neo-republikány od většinového proudu polské pravice. Druhý klíč k řešení jejich vztahu k „táboru obležené pevnosti“ poskytuje nepříliš známá (protože předcházející hlavní debatu kolem 4. Republiky) první kniha Cichockého, v níž analyzuje otázku „kontinuity a změny“ v německém konzervativním myšlení. Cichocki podrobuje kritické analýze přístup, jenž nazývá „tradicionalismem“ a který představuje snahu o „spoutání aktivity člověka“ (aktivita automaticky předpokládá změnu, modifikování reality) a zrušení autonomie současnosti pomocí „mumifikované“ minulosti a tradice. V této interpretaci je tradicionalismus (nebo také „reaktivní konservatismus“) pouhou „negativní silou zaměřenou proti degenerované realitě“. Oproti tomu postuluje Cichocki nutnost hledání přístupu, jenž nazývá „afirmativním konservatismem“ a který by dokázal vyřešit konflikt mezi udržením kontinuity a potřebou tvůrčího přetváření skutečnosti. Jestliže konservatismus je všeobecně považován za *reakci* na francouzskou revoluci, Cichocki deklaruje nutnost změny paradigmatu s reaktivního na kreativní – na budování politického společenství. Toto budování však na druhé straně musí vycházet z kontinuity, aby se vyhnulo

³¹³ V jednom ze svých osobních vyznání Karłowicz charakterizuje generaci svých současníků: „Zabývají se byznysem, politikou, médiemi, ... mluví cizími jazyky, ale v hloubí duše slibovali věrnost starým paním v plетенých baretech, které po večerech v kostele odříkávají růženec“ (Janke, „Konserwatyści w drzwiach salonu”. *Rz* 14.7.2007.

³¹⁴ Legutko, *Esej...*, 9-12.

³¹⁵ Cichocki, „Czas i polityka“, *WiP*, 162.

nihilistickým tendencím (které ztělesňuje Nietzsche a němečtí „konservativní revolucionáři“): jde o „re-konstruování kontinuity skrze tvůrčí selekci“³¹⁶

Tradice je v tomto diskurzu vnímána jako dynamický fenomén, nikoli „pevnost“ či „poklad“, jež je třeba pasivně střežit. Tento přístup vychází ze základní vlastnosti národního společenství, jehož identita je vždy – jak poukazuje David Miller – „identitou aktivní“. Na rozdíl např. od církve, která je depozitářem a příjemcem Božího zákona, národ „se stává tím, čím je, prostřednictvím svých vlastních rozhodnutí“.³¹⁷ Referenčním bodem pro toto pojetí může být opět macintyrovské uchopení pojmu tradice jakožto „dosud neukončeného příběhu“. MacIntyre kritizuje burkovský konservatismus za vytvoření antinomie tradice a rozumu a tradice a konfliktu. „Živá tradice ... ztělesňuje nepřetržitý konflikt“, rozvíjí se jako „roztažená v čase diskuse“, která „odvozuje z minulosti“ a „čelí budoucnosti“. Naopak konservativní tradice „buď vždy umírá, nebo je již mrtvá“.³¹⁸ (DC258-9).

Z této perspektivy se jako srozumitelnější jeví interpretace přístupu neo-republikánů jako „intelektuální mediace mezi Polskem modernistickým a tradicionalistickým“³¹⁹. Jde tedy o překonání antinomie, která se v polském myšlení prosazuje už od dob osvícenství a pádu šlechtické Republiky – tezí o nevyřešitelném konfliktu hodnot a vlastností považovaných za typicky polské (důraz na individuální svobodu hraničící s anarchií, zakotvení v národních dějinách a tradici, katolická morálka) a ideálu modernizace a racionalizace státu podle západního vzoru (v 18. století se jednalo o přijetí absolutismu, nyní o vstřebání liberálně-demokratického právního státu, implementaci evropské legislativy apod.).³²⁰ „Rozdělení na tábor reforem a tábor Sarmatů vzniklo koncem 18. století a přetrvává v různých skrytých formách dodnes“ – psal Czesław Miłosz ještě v dobách komunismu. Krátce po volbách 2005 stejně definoval problém líder PO Jan Rokita: „Konflikt Sarmatů a reformátorů se vrací v polské politice opakovaně už několik století ... Vždy jde v podstatě o totéž. Jedni chtějí

³¹⁶ Cichoński, Marek. *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?* Warszawa: Więź 1999, 10-17, 62.

³¹⁷ Miller, „Państwo narodowe...“, *Komunitarianie...*, 324.

³¹⁸ MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, 258-9.

³¹⁹ Bratkowski, Piotr. „Kuszenie strażników wartości“. *Rz* 18.3.2006.

³²⁰ O životnosti této antinomie ať svědčí fakt, že nejvlivnější text, který se objevil těsně po volbách 2005 a který analyzoval vztah mezi PiS a PO měl název „Sarmaté a reformátoři“. Stejného motivu používal Marcin Król ve svém textu o „Polsku katolickém a Polsku liberálním“ a četní další komentátoři operující s pojmy „Polsko A“ a „Polsko B“ (srov. Król, Marcin. „Polska podzielona na katolików i liberałów“ *GW*, 1.11.2005).

solidaritě, identitu a lidový katolicismus, druží modernitu, reformu státních institucí, vyléčení se z národních vad.³²¹

Pro „afirmativní konservatismus“ Cichockého, Gawina a dalších je tato dichotomie z podstaty falešná. Iluzivní představy defenzivního tradicionalismu jsou vyváženy na druhé straně falešnou vizí modernizace jako převýchovy a zapomínání. Za polské dilema je zodpovědná stejnou mírou „tvrdohlavost a uzavřenost starého světa“ a „arogance modernizátorů“.³²² „Modernizace“ je klíčový pojem i pro neo-republikánský diskurz. I zde existuje vědomí o zaostalosti polského státu jak ve smyslu ekonomickém tak – možná především – ve smyslu strukturální slabosti a nefunkčnosti státu.³²³ Kdybychom – samozřejmě s velkou mírou nadsázky - použili Huntingtonovo rozlišení, mohli bychom říci, že polští neo-republikáni prosazují modernizaci, avšak odporují okcidentalizaci, tedy zdůrazňují nutnost svébytné polské cesty k modernitě, která vezme v potaz dědictví a zkušenost národní historie.³²⁴

Ve druhé kapitole jsme se odvolávali ke Krasnoděbskému popisu „postkomunismu“ jako bourdieuvského „habitu“ polské společnosti 3. Republiky. Tento systém dispozic vzniká na křižovatce komunistického atomismu a demoralizace s „po-revolučním“ determinismem a moralizováním liberalismu strachu, a stává se tak „způsobem existence“ polské společnosti, vnitřní logikou fungování vztahů na lokální a celostátní úrovni (korupce, nedůvěra, nepřítomnost solidarity). Jeho následkem na úrovni „pole“ (pokud zůstáváme u terminologie Bourdieu) je „rozředění státu“ a „fragmentarizace společnosti“. V textu „Návrat republikanismu“, Cichocki poukazuje, že jediná cesta k obnově republiky (tedy jak instituce státu, tak politického společenství) vede skrze re-aktivaci stále živé i když po roce 1989 spíše opomíjené, „tradice polského republikanismu“.

Republikánské myšlení o političnu a společnosti představuje svého druhu „kontra-habitus“ v rámci polské kolektivní identity. Použití Bourdieuova pojmu je zde ospravedlněno

³²¹ Rokita, Jan M. „Sarmati przeciw reformatorom“. *GW*, 2.11.2005.

³²² Cichocki, „Solidarystyczne podstawy patriotyzmu“, *WiP*, 103-4. O. Jacek Salij OP tento spor vystihl přesně metaforou „mamuta a papouška“: mamut chrání svoji identitu „přísným uzavřením se do sebe a izolací od vnějších vlivů“, naopak papoušek je pouhým parazitem, nedokáže uvažovat samostatně. Žije odleskem jiného světla a sám ze sebe nemá co nabídnout“ („Syndrom papugi“. *Spór o Polskę 1989-1999*. Ed. P. Śpiewak. Warszawa: PWN 2000, 78-80).

³²³ Význam rétoriky modernizace lze prokázat na příkladu proslovu J. Kaczyńského během volebního sjezdu PiS v roce 2007: „Budujeme moderní Polsko ... navzdory všem obviněním, jsme to právě my, kdo Polsko modernizuje. Není totiž více anachronické struktury než postkomunismus“ (*GW*, 25.8.2007)

³²⁴ Srov. např. Legutko, Ryszard. „Między papugą i zaściankiem“. „*Spór o Polskę 1989-1999*. Ed. P. Śpiewak. Warszawa: PWN 2000, 617-8.

skutečností, že se nejedná „o hotový politický projekt či model zřízení státu“, ale naopak o „systém dispozic“ zvnitřněných staletými politické a společenské praxe a existujících na pomezí sféry subjektivních sklonů a zkušenosti a objektivního řádu společnosti.³²⁵ Jde o určitý historický „kapitál“ polského politického společenství. Kořeny této tradice sahají do dob 1. Republiky (XV-XVIII. století) a přetrvávají v kolektivním uvažování až dodnes. „Aktivace“ republikánského habitu je většinou spojená s výjimečnými, krajními situacemi: z tohoto hlediska byly důkazem „funkčnosti“ republikánského vzoru např. slavnosti po smrti Jana Pavla II. Za prvé proto, že ukázaly schopnost kolektivního prožívání a význam pocitu sounáležitosti, za druhé však – byly také koncertem občanské samo-organizace a iniciativy směřované ke společnému cíli. Podle Cichockého je republikánský habitus“ „soubor vlastností a modelů chování, které prokázaly velkou historickou trvalost“.³²⁶ Stejně tak u Gawina je republikanismus charakterizován jako

„prvek nacházející se hlouběji, pod rovinou přímo artikulovaných ideologií jako je konservatismus či liberalismus. Chybí také přímá institucionální vazba mezi 16. nebo 18. stoletím a dneškem. Republikanismus je spíše podmínkou trvání a rozvoje polského politična, která na sebe bere v různých dobách různé historické podoby. Je to spíše *mentální dispozice Poláků*, a nikoli soubor jasných pravidel a principů.“ [zvýraznění moje – M.R.]³²⁷

V. 2: Diskurzy polské výjimečnosti

Republikánský diskurz narušuje postkoloniální dichotomii mezi tradicí a modernizací a pokouší se ji transcendovat. Příčinou je historická komplexnost polského vztahu k modernitě, který Gawin nastiňuje v jednom z nejslavnějších esejů analyzovaného období: „Oslepující jas svobody“, věnovanému mystickému tajemství obsaženému v jádru zkušenosti a legendy Varšavského povstání 1944. Několikrát v novověkých dějinách byla totiž totální destrukce (nebo snaha o ni) polského státu uskutečňována ve jménu pokroku a modernity: jak na sklonku 18 století tak v roce 1920, 1939 a 1944 byl rozsudek smrti údajně konsekvencí „neschopnosti se modernizovat“, „anomálnosti“ Polska, která je předurčuje ke ztrátě práva na

³²⁵ Bourdieu definuje habitus mj. jako výsledek dialektiky „zvnitřnění vnějšího a externalizace vnitřního“, jde o složitý vztah mezi subjektivní zkušeností a vnějším společenským řádem – „ztělesněné sociálně“ a zároveň „socializována subjektivita“ (Grenfell, Michael. *Pierre Bourdieu Key Concepts*. London: Acumen 2008, 50-3).

³²⁶ Cichocki, „Powrót republikanizmu“, *Rz* 12.8.2005.

³²⁷ Gawin, „Republikańska tożsamość Polaków“. *BiGW*, 227. Gawin zde příznačně používá typický Bourdieův termín „dispozice“, který je definován jako propojení „organizujícího“ významu s „módem existence, habituálním stavem“ a – především – s „inklinací, náklonností, tendencí“ (Grenfell, 51).

svobodu. Polské politické společenství je „trvalé mimo hlavní tendence doby“, trvalé v konfliktu s nejsilnějšími proudy politického myšlení (v tomto konfliktu zůstává polský přístup stejný, naopak mění se evropské paradigma: např. v 18. století byla důkazem anachronismu neochota vytvářet moderní národní stát, nyní je to naopak odmítnutí likvidace národního státu).³²⁸ Smyslem polských dějin v posledních dvou stoletích je tedy *agon*, střet „polské svobody“ s „nelidskými rozsudky modernity“, ztělesněné nejdříve racionalizovanými byrokracemi absolutistických monarchií a později racionalizovanými mašinériemi totalitních států.³²⁹ Toto hodnocení – reprezentující pohled agresora – neuznávalo možnost plurality cest k modernitě. Podle Gawina nebyl však „polský boj“ „bojem proti modernitě, ale bojem za jinou modernitu“.³³⁰

„Kolonialismus neovládá jenom těla, ale i mysl“ – píše Ashavis Nandy.³³¹ Republikánská tradice 1. Republiky byla v 19. století předmětem zdrcující kritiky právě pro svůj anachronický charakter, a toto hodnocení „šlechtické republiky“ přetrvává většinou až dodnes. I v Polsku dodnes platí představa, že zatímco okolní státy budovaly moderní instituce a ekonomiku, Polsko žilo ve stavu politické „anarchie“, jejímž následkem byla ekonomická a strukturální zaostalost.³³² V tomto kontextu vyznívá Krasnoděbského deklarace zcela revolučně: „Cesta vedoucí od polské „anarchie“ k současné demokratické polyarchii se zdá mnohem kratší než cesta vedoucí ke stejnému cíli od ruské autokracie či pruského vojenského státu.“³³³

Gertude Himmelfarb v jedné ze svých posledních publikací ukazuje, že osvěcenský projekt není v žádném případě monolitem, naopak, diferencuje tři různé „cesty k modernitě“: francouzské osvícenství rozumu, anglické osvícenství společenské ctnosti a americké osvícenství svobody.³³⁴ Gawin ve své argumentaci přivolává např. nezdařený reformní pokus známý jako „Ústava 3. května 1791 roku“ – s její snahou o spojení polské republikánské tradice a inspiraci texty Montesquieua a americkou a francouzskou revolucí, genealogie „jiné

³²⁸ Gawin, „Republikańska tożsamość Polaków”. *BiGW*, 230-1

³²⁹ Jak píše Zygmunt Bauman: „Komunismus byl modernitou v té nejvíce odhodlané formě, modernitou zdokonalenou, očištěnou od posledních drobků toho, co je chaotické, iracionální, spontánní, nepředvídatelné.“ (*Intimations of Postmodernity*, London: Routledge 1992, 167)

³³⁰ Gawin, „Oślepiający blask wolności“, *BiGW*, 29. Zajímavý rozbor šlechtického republikanismu jako „paralelní cesty k modernitě“ poskytuje článek historika Jana Kieniewiczze: „Nasze dziedzictwo – Rzeczpospolita“. *Dz* 8.6.2005.

³³¹ Citováno podle: Gandhi, Leela. *Teoria postkolonialna*. Poznań: Wyd. Poznańskie 2008, 23.

³³² Krasnoděbski. „Czy Polska potrzebuje modernizacji?”. *Nowe Państwo* 4/2006, 31.

³³³ Krasnoděbski, *DP*, 287.

³³⁴ Himmelfarb, Gertrude. *Roads to Modernity*. New York: Knopf 2004.

modernity“ však pokračuje i mimo obzor „šlechtické republiky“ – až ke zkušenosti „podzemního státu“ a Varšavského povstání během 2. světové války či hnutí První Solidarity (1980-1). Tyto fenomény jsou považovány za pokračování republikánské tradice a tedy za hlavní milníky na cestě polské afirmace „jiné modernity“. Modernity opřené o jinou politickou filosofii, která však není ani tolik „filosofií moci“, jako spíše „filosofií člověka“. Tato filosofie se vyvíjí primárně v opozici k absolutismu, ale později také k liberální negativní svobodě a chápání společnosti jako smluvního vztahu nezakořeněných atomizovaných jedinců.³³⁵

Podle Pawła Śpiewaka je jednou ze tří hlavních tezí, na kterých se opírá polský konservatismus, přesvědčení o „neopakovatelném charakteru polské cesty rozvoje a polských dějin“. Toto „výjimečné dědictví vyžaduje ochranu a úctu“, a představuje tedy hráz proti „bezmyšlenkovitému přejímání cizích institucionálních a právních modelů“.³³⁶ Tato definice naznačuje specifiku polského uchopení národa (a jeho dějin), které v jistém smyslu přesahuje MacIntyrovu definici „morálky patriotismu“: „národ je pojímán jako plán ... nějakým způsobem zrozený v minulosti a přetrvávající tak, že vznikla morálně odlišná společenství, která ztělesňovala požadavek politické autonomie v její různých organizovaných a institucionálních výrazech.“ Vlastenec je v tom případě „morálně vázán“ ke „konkrétnímu způsobu spojení s minulostí – která mu propůjčila odlišnou morální a politickou identitu – s budoucností tohoto plánu“³³⁷. Každý národ vnímá pochopitelně sám sebe jako odlišný, a tedy unikátní. Avšak jen někdy se objevuje představa, že společenství nereprezentuje pouze

³³⁵ Pochopitelně *jiná modernita* či *postkoloniální studia* nejsou termíny, které by byly běžně spojovány s konzervativním myšlením. V případě Polska nelze formulace odpor k „imitaci západních vzorů“ pochopitelně číst ve smyslu anti-okcidentalismu (spojeného s modernizací) tureckého či asijského typu (tedy v rámci běžné postkoloniální analýzy). Polské politické společenství se vždy chápalo jako součást kulturního universa západní, latinské civilizace. Zajímavou paralelu však poskytují kulturně-historické debaty v zemi, která se jako první deklarovala jako „evropský (bílý) postkoloniální národ“ – tedy v Irsku. Irský příklad je zajímavý ze dvou důvodů – za prvé „kulturní vakuum“ vznikající koloniální nadvládou „vyňalo“ zemi z v Evropě probíhajících civilizačních procesů (reformace, industrializace, sekularizace), případně byly tyto jevy – objevující se se zpožděním na ostrově – vnímány jako další projev kulturní okupace a odmítány ve jménu obhajoby „národní identity“. Zároveň tato situace vedla k paradoxu „konservativní revoluce“: Declan Kiberd typický přístup Irů na konci koloniální éry (ať už v umění či v politice) definuje jako spojení obhajoby pre-moderních hodnot původního irského společenství s revoluční snahou transcendovat modernitu (nástroj represe kolonizátora) - a tedy pohyb směrem k jiné modernitě (či dokonce post-modernitě) (Srov. Kiberd, Declan. *Inventing Ireland*, New Haven: Yale University Press 1996; Kiberd, Declan. *Irish Classics*, London: Granta 2001). Nelze tyto paralely samozřejmě absolutizovat, nicméně poskytují určitý náznak potenciálního nového čtení polské konservativní tradice, zvláště pokud si uvědomíme, že i v Polsku je alternativa k modernitě formulována před-moderním jazykem, v tomto případě klasické politické filosofie.

³³⁶ Śpiewak, „Liberalizm to polska tradycja”.

³³⁷ MacIntyre, „Czy patriotyzm jest cnotą?”. *Komunitarianie...*, 285-304.

samo sebe v existenciálním smyslu, ale je vyjadřovatelem určité ideje, která transcenduje kosmos partikulární tradice. Tento přístup v polském myšlení nazývám, v návaznosti na známou stať M. Seymoura Lipseta, „diskurzem polské výjimečnosti“.

Polské dějiny lze zkoumat i jako cyklus symbolických reprezentací země a jejího osudu v kategoriích určité univerzální, nebo přinejmenším národní hranice přesahující misie. V Polsku se zavedlo mluvit o tomto aspektu jako o tradici polského mesianismu, avšak jak poukazuje historik idejí Andrzej Walicki, mesianismus je pojem odkazující na sféru soteriologie, úzce spjatý s milenaristickými představami Božího království na zemi (a v polské tradici se k němu blíží pouze pozdní spisy Adama Mickiewicze a několika dalších romantických básníků), naopak víra ve zvláštní poslání (misi) určitého společenství či národa, v níž se rovina národní politiky a zájmů protíná s rovinou universalistickou, by měla být spíše charakterizována jako „misionismus“.³³⁸

Série obrazů, do nichž se toto národní poslání vtělovalo, není pouze záležitostí pre-moderních dějin státu, naopak v různých formách se projevuje i ve 20. století, s tím, že největšího významu dosáhly dvě metafory: Polska jako *antemurale christianitas* (hradeb / bašty křesťanské civilizace)³³⁹ a Polska jako „Krista národů“ umučeného ve jménu svobody, jehož zmrtvýchvstání přinese i univerzální osvobození.³⁴⁰ Najdeme zde obsažené nejméně tři

³³⁸ Walicki, Andrzej. „Miedzy polskim mesjanizmem a misjonizmem”. *Teologia Polityczna* 4/2006, 30-41.

³³⁹ Tato metafora vzniká v 16. a 17. století v návaznosti na tureckou hrozbu pro Evropu. Paříž věnovala Polsku v roce 1573 následující inskripci na vítězném oblouku: „Poloniae totius Europae adversus Barbarorum nationum Firmissimo Propugnaculo“. Polský šlechtic na začátku 17. století chápal existenci Polska v transcendentních souvislostech: „Bůh Polským královstvím jako plotem křesťanství od pohanů odhradil“ (Davies, Norman. *Bože Igrzysko*, Kraków: Znak 1994, tom I, 185-6). Tato představa si našla svůj historický vrchol v Sobieského tažení na záchranu obležené Vídně, avšak ožila znovu ve 20. století, s tím, že „bašta západní civilizace“ tentokrát měla chránit Evropu proti hrozbě bolševismu. Tuto představu podpořil britský velvyslanec lord D'Abernon, když Bitvu o Varšavu v srpnu 1920 přirovnal k osudovému střetnutí, v němž Karel Martel zastavil pochod islámu na Evropu, a rozvíjela ji celá řada meziválečných myslitelů, kteří akutně pociťovali výjimečnou pozici Polska tváří v tvář nové, neznámé, přímo apokalyptické hrozbě, kterou bylo „vstoupení temných sil ... bolševického barbarismu na jeviště dějin“ (Zdziechowski, Marian: *Widmo przyszości*, Warszawa: Fronda 2001). Podle Jozefa M. Bocheňského je polským údělem „věčná ozbrojená stráž“ na hranicích západního světa (Bocheński, J. M. *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*. Komorów: Antyk 1999). Přepsáno do jazyka geopolitiky, vize Polska jako okraje civilizace, určuje zahraničněpolitickou orientaci země dodnes – má svůj původ v meziválečném prometheismu (ideologii sebeurčení národů žijících na východ od polských hranic, a tedy v „dekonstrukci“ ruského imperiálního prostoru), v němž má Polsko odehrát roli Prométhea – osvoboditele z temnot, kterou formuloval ještě Józef Piłsudski („prométhejská idea musí být jádrem polského státního zájmu“ a polskou „Monroeovou doktrínou“ psal Adolf Bocheński v roce 1935 – Bocheński, Adolf. *Między Niemcami a Rosją*, Warszawa: Nałęcz 1994, 131-4), přechází období komunismu skrze spisy Jerzého Giedroycze, aby se nakonec vrátilo jako implicitní doktrína východní politiky nového Polska, nezávisle na tom, zda byl hlavou státu zrovna postkomunista Kwaśniewski (podpora oranžové revoluce) či Lech Kaczyński (úzká spolupráce s Pobaltím a Gruzii).

³⁴⁰ Jestliže první metafora polského poslání vychází z vojenské sféry, ale spojuje ho s náboženskou otázkou, druhá čerpá svoji formu přímo z náboženství, jde však o mysticismus s jednoznačně politickým obsahem. Někde na jejím začátku je píseň, již v dramatu Słowackého zpívají polští povstalci: „Nikdy nebudeme v aliancích s králi

základní myšlenky stojící v pozadí popisovaného diskurzu, které ukazují, že srovnání se Spojenými státy není zcela arbitrární. Tou první je přesvědčení o zvláštním spojení mezi Polskem a ideou svobody, druhou víra, že dějiny a politika v konečném měřítku musí být vztaženy k duchovnímu ideálu spravedlnosti, a nakonec přesvědčení o propojení mezi tímto universálním ideálem a polským osudem. Dějiny národa mají totiž – jak píše jeden z nejvlivnějších polských meziválečných filosofů dějin Felix Koneczny - svůj „logos a ethos“ a polské myšlení se stále „točí kolem otázky, jaký je význam Polska v obecných dějinách, jaký je smysl jeho existence a jeho cíl?“³⁴¹ Konečně za třetí, tento „logos a ethos“ definuje ve vztahu k universálnímu a nikoli partikulárnímu normativnímu kontextu. Podle Koneczného Polsko „na všech bojištích bránilo dvou univerzálních hodnot lidstva: ideálu občanské svobody proti despotismu a víry v Krista proti islámu.“³⁴²

Polský misionismus ve své čisté podobě definitivně přestal existovat spolu s 2. světovou válkou, nicméně jeho ozvěny zní v polské politice až dodnes (např. v otázce tzv. „východní politiky“) a posledním velkým misionistou byl koneckonců Jan Pavel II., jenž ve slavném kázání v roce 2003 („Od Lubelské k Evropské unii“) stavěl před Polsko úkol re-christianizace Evropy. Nicméně diskurzy odvolávající se na jedinečnost polské historické zkušenosti i nadále hrají v auto-percepci Poláků významnou roli. Během poslední dekády můžeme vedle těchto dvou hlavních misionistických mýtů mluvit i o renesanci mýtu polské výjimečnosti ve sféře politické – diskurzu republikánského.

V. 3: Vyvolený národ a jeho *res publica*

Polský republikanismus má své kořeny v kultuře, pro níž se v Polsku vžil název „sarmatismus“. Tento pojem vychází s mýtické genealogie polské šlechty období XV-XVIII.

/ nikdy před mocí nesehneme šíjí / Protože Kristovi jsme bojovníci / služebníci Marie“. Nejúplnější výraz však mystická teorie role Polska v dějinách Evropy našla u Adama Mickiewicze, v explicitní formě vyslovena především v „Knihách o peregrinacích polského národa“: ...králové se zřekli Krista, udělali si nové bohy, modly, postavili je před tvář národů a přikázali, aby se jím klaněli (...) Ale jediný polský národ se neklaněl novému bůžkovi (...) I řeklo nakonec Polsko: kdokoliv ke mně přijde, bude svobodný a rovnoprávný, neboť já jsem svoboda. Ale králové uslyševše to, ulekli se ve svých srdcích (...) I umučili národ polský a pohřbili ho v hrobě ... a zvolali: Zabili jsme a pohřbili svobodu. Ale zvolali hloupě ... Neboť národ polský neumřel ... A třetího dne se vrátí duše do těla a národ vstane z mrtvých a osvobodí všechny národy z otroctví“. Vedle básnických vizi, byl obraz Polska jako „Krista národů“ pevně zakotven i v polské národní historiografii: v dějinách země v podání jakobína Joachima Lelewele jsou Poláci popsáni jako etnikum s přirozeným sklonem k demokracii, jehož původním způsobem společenské organizace byla volná samospráva. Cykly svobody a otroctví nakonec připraví cestu ke konečné revoluci a milénaristické éře svobody, jejíž prvním hlasatelem bude právě Polsko jako „vyvolený vyslanec lidstva“ (Davies, Norman. *Polsko. Dějiny národa ve středu Evropy*. Praha: Prostor 2003, 199-200).

³⁴¹ Koneczny, Felix. *Polskie Logos a Ethos*. Kęty: Antyk 2001, 4.

³⁴² Koneczny, 401.

století jako potomků starověkých Sarmatů a popisuje sociálně-politickou realitu polského (či spíše polsko-litevského) státu ve stejném období. „Sarmatismus je v nás a kolem nás“ – napsal po volbách v roce 2007 Wojciech P. Duda. „Získal charakter politické síly“ a „stal se zbraní prvního útoku postmodernity – formulovaného ve jménu polské tradice - “ na ethos polské modernizace.³⁴³ Další autoři píší o „rituální glorifikaci sarmatismu v posledních letech“³⁴⁴ a tom, že se sarmatismus stal polským *Sonderweg* – mýtem o výjimečnosti polské cesty k modernitě.³⁴⁵ V těchto kritických hlasech zaznívá nota, která souzní s moji interpretací polského republikanismu: sarmatismus byl (jak píše např. citovaný výše Rokita) – vždy předmětem ostrých sporů, vedených většinou na linii „kosmopolitní modernizátoři“ versus „tradicionalisté“. Nyní se však zde objevuje motiv „postmoderního“ či post-koloniálního charakteru současného diskurzu neo-sarmatismu.

„Myslím si, že Polsko potřebuje neo-sarmatský republikanismus“ – deklaruje J.F. Staniško. „Je to gesto zcela v duchu naší postmoderní éry. Jde o postmoderní – neboť zcela uvědomělé – rekonstruování dávného (ničeného, ale stále se obnovujícího) politického diskurzu, bez něhož nelze pochopit polskou kulturu, společnost a dějiny. *Polsko se po komunismu musí a může znova vymyslet, vytvořit.*“³⁴⁶ Méně patetickým způsobem, avšak stejně jednoznačně, píše Ewa Thompson o kreaci „neo-sarmatské propozice“ jako nejlepším výhodisku z postkoloniální situace Polska.³⁴⁷ Andrzej Nowak píše o 1. Republice jako o „ve světě výjimečné zkušenosti svobody a zodpovědnosti“ a „velkém kulturním dědictví občanství.“³⁴⁸

Čím je v tomto diskurzu sarmatské dědictví? Především vzpomínkou na mocné, stabilní a sebevědomé Polsko (protilek na imitační mentalitu a zahraničněpolitickou pasivitu), které bylo zároveň postaveno na základech, jež se dají shrnout do dvou pojmů: svoboda a společenství. „V letech 1569-1795 existovala největší republika novověku až do okamžiku vzniku Spojených států amerických – *Rzeczpospolita* dvou národů“.³⁴⁹ Nejvýraznějším dědictvím tohoto období je sám název vztahující se výlučně na polskou státnost, tedy „*Rzeczpospolita*“, zatímco jiné země s demokratickým zřízením se v polštině charakterizují jako „republiky“. V Evropě XVI. století (např. u Bodina) je „republika“ synonymem „státu“ jako takového, jenž může na sebe vzít různé politické formy (monarchie, aristokracie,

³⁴³ Duda, Wojciech. „Sarmatyzm i nowoczesność“. *Przegląd Polityczny* 87/2008, 55.

³⁴⁴ Beauvois, Daniel. „Nowoczesne manipulowanie sarmatyzmem“. *Przegląd Polityczny* 87/2008, 82

³⁴⁵ Loew, Peter Oliver. „Sarmaci bez wąsów“. *Przegląd Polityczny* 87/2008, 80.

³⁴⁶ Staniško, J. F. „Dlaczego Polska potrzebuje neosarmackiego republikanizmu?“ www.omp.org.pl

³⁴⁷ Thompson, Ewa. *Narodowość i polityka*.

³⁴⁸ Nowak, *Powrót do Polski...*, 75-6.

³⁴⁹ Staniško, „Dlaczego Polska potrzebuje...“

demokracie).³⁵⁰ Naopak název „Rzeczpospolita“ se v sarmatské době používal (kromě Polska) pouze pro římskou *rem publicam* (jakožto hlavní vzor a vztažný bod polského zřízení) a pro Benátky (tedy nejmocnější dědičku raně novověkého italského republikanismu) – pojem „rzeczpospolité“ byl tedy určením pro velmi konkrétní politickou formu, popisoval tři dějinné inkarnace „opravdově svobodného státu“.³⁵¹ „Rzeczpospolita“ je přímý překlad latinského „*res publica*“ a jako takový denotuje stát jako samo-organizaci svobodných občanů, sjednocených společnými hodnotami a ideou společného dobra. Politickým výrazem tohoto ethosu bylo unikátní zřízení: monarchie, jejíž vládce byl však (od roku 1573) volen suverénním shromážděním „politického národa“ – tedy šlechty, vládl omezen ústavními zákony garantujícími nedotknutelnost osobních, majetkových a politických svobod občanů stejně jako státního zřízení jako celku a vždy v součinnosti se zástupci politického národa shromážděnými ve dvou komorách parlamentu – aristokratickém Senátu a „egalitářském“ Sejmu.

Pilíři této republiky byly zákony, které v mnohém předjímají vývoj západního modelu: např. zákon „*Neminem captivabimus nisi iure dictum*“ (1433) – předcházející o více než dvě století anglický *Habeas corpus*, nebo ústava *Nihil novi* – „Nic o nás bez nás“ – z roku 1505, oficiální zakotvení principu suverenity šlechtického lidu. Pochopitelně je zřejmé, že ve srovnání s americkým modelem má polská Rzeczpospolita vadu na kráse, jímž je její stavovský (marxisticky řečeno „třídní“) základ. Politickým národem je zde výlučně šlechta, což vedlo většinu historiků k přiřazení sarmatského státu spíše k pozdě středověkým stavovským monarchiím, které v novověku ustupují na „cestě pokroku“ centralizovaným monarchiím absolutním.

Na druhé straně „politický národ“ sarmatského Polska představoval přibližně 10 procent obyvatel země (a až 25 procent katolické populace). Jak poukazuje Andrzej Walicki – v Anglii po zlomové reformě volebního práva v roce 1832 dosahoval počet plnoprávných občanů 3,2 procent populace a ve Francii Ludvíka Filipa se volební právo týkalo 1,5 procenta lidí (pokud nemluvíme o hlubších otázkách typu otroctví v americké republice). Navíc, na rozdíl od těchto systémů založených spíše na majetkovém základě, se občanství v sarmatském Polsku týkalo šlechty bez rozdílu majetkového statusu: tedy od aristokracie až k obrovským masám „bezzemků“. Navíc (opět na rozdíl od zmíněných států 19. století) panoval - navzdory

³⁵⁰ Biernacki, Włodzimierz. „Idea republiki w polskiej myśli politycznej XVI wieku“. www.omp.org.pl

³⁵¹ Srov. Ogonowski, Zbigniew. *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*. Warszawa: PAN IFiS 1992, 85.

propastným majetkovým rozdílem - (alespoň formálně³⁵²) princip přísné rovnosti všech členů šlechtického stavu v oblasti spravování věcí veřejných. Polský politický národ byl kromě toho unikátní i svým mnohonárodnostním (ve smyslu etnické či jazykové příslušnosti – běžnou formulací bylo „gente Ruthenia/Lithuanus, natione Polonia“³⁵³) a mnohonáboženským (v éře *cuius regio eius religio*) charakterem.³⁵⁴

Sarmati si uvědomují výjimečnost svého zřízení: ještě ve druhé polovině 18. století na volání po reformě státu po anglickém vzoru (Anglie pro Montesquieu představuje ideál svobodné republiky) odpovídá A.W. Rzewuski, že Anglie není státem opravdové svobody, neboť zde chybí princip absolutní suverenity národa.³⁵⁵ V obklopení absolutistickými monarchiemi pěstují mýtus vyvoleného národa.³⁵⁶ V tomto mýtu je *absolutum dominium* – hlavní vývojový tend současné kontinentální Evropy – absolutním zlem, „*foeda servitus*“ – „páchnoucím otroctvím“, neboť vydává občany na milost panovníka a jeho vůle. Naopak ve „šťastné republice“ je subjektem (tedy složkou, která rozhoduje) – „lid“ a státní celek je spjat zákony, které se stejným způsobem vztahují na všechny členy společenství, včetně krále.³⁵⁷ Jak píše Krzysztof Koehler, v sarmatském Polsku se „princip svobody vtěluje do všech nejdůležitějších institucí veřejného života“.³⁵⁸

Jde však o svobodu ve smyslu republikánském nikoli liberálním. V dnes nejběžněji používané terminologii Constanta a Berlina by se jednalo o „svobodu starověkých“ respektive „pozitivní svobodu“. Avšak ve shodě s Petitem by se dalo říci, že republikánská koncepce svobody této diferenciaci předchází. Ideologie sarmatismu má v tomto ohledu mnoho společného jak se Skinnerovu historickou, tak s Pettitovu současnou konstrukcí republikánského diskurzu. Sarmatská svoboda se rovná nepřítomnosti dominance – tedy bytí „sám sobě pánem“ ve sféře soukromé (majetek, rodina) a politické – ve smyslu suverenity a rovnosti šlechtického lidu, jejíž extrémním projevem byl princip „*liberum veto*“ podle něhož nesouhlas (veřejný a

³⁵² Jak píše Ogonowski, od počátku 17. století se země postupně stále více proměňuje v „oligarchii“ největších pozemkových vlastníků“ (Ogonowski, 99)

³⁵³ Walicki, *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*. Warszawa: Res Publica 1991, 43.

³⁵⁴ Posvěceným tzv. varšavskou konfederací z roku 1573. I když samozřejmě soužití neprobíhalo bez problému a z časem posilovaly tendence k prosazování výlučnosti katolicismu.

³⁵⁵ Walicki, *Trzy patriotyzmy...*, 14.

³⁵⁶ Jeden z nejvýznamnějších básníků sarmatismu, Wespazjan Kochowski vkládá do úst Hospodina následující slova: „Mým dílem je svoboda lidská: a když ode mne pochází svobodná vůle, je jisté, že ztotočení a donucení nemilují. Pochopte králové, že tyto poklady pochází od Boha. Učte se vy, kteří na svobodu kladete pasti, že polskou svobodu má Hospodin ve své péči“ (citováno podle: Koehler, Krzysztof. „Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego“. *Teologia Polityczna* 4/2006, 265.

³⁵⁷ Ogonowski, 77.

³⁵⁸ Koehler, „Mesjanizm sarmacki...“, 270.

vyjádřený speciální formou) jediného poslance mohl anulovat usnesení parlamentu. Spojovala tedy zajištění nezávislosti v soukromé sféře a ochranu před libovůlí státu s pozitivní svobodu k účasti na „věci veřejné“. Nechyběl v ní dokonce element, jenž by Pettit bezpochyby zařadil ke „kontestativnímu“ modelu demokracie: instituce tzv. konfederace, tedy *ad hoc* svolané organizace občanů, jejímž cílem je prosadit určitý program, nebo ještě častěji zabránit něčemu, co (většinou ze strany krále) ohrožuje „zlaté svobody“. Tato jednorázová mobilizace občanů je hlavním zdrojem změn a reforem ve státě³⁵⁹ a poukazuje tak na poslední klíčový element sarmatské reality: nepřítomnost státu jako struktury v protikladu k rozvíjející se jinde byrokracii. Podle Koneczného „byrokracii zavedly v Polsku teprve okupační mocnosti ... Polská škola vládnutí spočívala v probouzení občanského ducha, kdežto pruská, rakouská a ruská v jeho potlačování. V Polsku vládli občané, tam – byrokrati“.³⁶⁰ Tato nedůvěra k byrokratické struktuře, ale také paralelní nedůvěra ke kontinentální racionální a formalizované koncepci práva spojuje sarmatismus s britským modelem „vlády diletantů“ a právních precedentů. Sarmatská cesta k modernitě rozhodně nemá nic společného s francouzským „osvícenectvím rozumu“ ani s německým ideálem racionální byrokracie, blíží se však v mnoha ohledech britskému „osvícenství ctností“ a americkému – „osvícenství svobody“.³⁶¹

Podle Andrzeje Walického patří mezi dědictví sarmatismu sklon ke kolektivistickému pojmání svobody. Politický národ jako svobodný subjekt, jediný zdroj suverenity a jediná garance práv jednotlivce podle něho projevuje inherentní tendence k jednomyslnosti (státní jednání) a inklinací k Rousseauovu principu „obecné vůle“.³⁶² Na druhé straně, když čteme Rousseauovo pojednání o polském zřízení, jeho afirmace Sparty jako ideálního vzoru republiky nezní „sarmatskému uchu“ příliš důvěryhodně právě kvůli inherentnímu kolektivismu a eliminaci individuální vůle na úkor jednoho státního organismu. Neo-republikánští autoři ve své argumentaci zdůrazňují, že dědictví sarmatského mýtů je stát pojímaný nikoli jako entita oddělená od zdroje suverenity (lidu), ale jako „výsledek samoorganizace společnosti“³⁶³. S tím se pojí důraz na participaci ve veřejném životě a přesvědčení o samostatné hodnotě „občanského života“ – participace a diskuse („jinde svoboda slova nachází ukryt pouze v knihách, u nás vládne na shromážděních, soudech a

³⁵⁹ Cichocki, „Powrót republikanizmu“

³⁶⁰ Koneczny, *Polski logos...*, 230.

³⁶¹ Srov. Cichocki, „Powrót republikanizmu“; Staničko, „Dlaczego potrzebujemy...“; Krasnodebski, *DP*, 281-9.

³⁶² Walicki, *Trzy patriotyzmy*, 16-20.

³⁶³ Krasnodebski, *DP*, 285-6.

sněmech“³⁶⁴ – píše sarmatský autor)³⁶⁵ – tedy prvky, které vylučují Rousseauovou monolitní společnost. Sarmatský a neo-republikánský diskurz se tedy nachází mezi extrémy „obecné vůle“ a společnosti jako souhrnu jednotlivců motivovaných výlučně partikulárními zájmy. Ústřední kategorie „obecného dobra“ ji pojí k „monistickému“ myšlení, naopak důraz na participaci a debatu jakožto metodu odhalování obecného dobra ji vychyluje opačným směrem.³⁶⁶

Sarmatský republikanismus – stejně jako jeho italští a angličtí „příbuzní“ – staví na paralele těla a obce a určuje na tomto základě nutnou vazbu mezi svobodou jednotlivce a svobodou politického celku. Sarmatská svoboda je primárně odvozena od pojetí národa jako zdroje suverenity. Pokud národ přestává být suverénem, ať už na úkor vlastního panovníka či cizího státu, je automaticky likvidována i svoboda jednotlivců.³⁶⁷ Proto když se Gawin pokouší o polskou republikánskou definici svobody popisuje ji jako „nepřítomnost podmínek, které by rušily přirozenou důstojnost nejenom jednotlivce, ale i společenství“. Bez svobody ve veřejném životě nemůže existovat ani svoboda soukromá, bez svobody ve sféře politična, neexistuje svoboda ve sféře sociální.³⁶⁸

V Gawinově definici se zrcadlí pro polskou republikánskou identitu klíčové paradoxy: „emotivně prožívaný důraz na individuální důstojnost a autonomii každého jednotlivce“, jehož následky jsou přísné egalitářství (alespoň v oblasti veřejné diskuse) a „anarchistické sklony“. Na druhé straně máme primát diskurzu obecného dobra, který „moralizuje“ vnímání politiky a její jazyk. Odtud pramení už zmíněna marginální role státu jako institucionalizované struktury a „mobilizační charakter“ společného jednání projevující se v krizových okamžicích spíše než v konzistentním a setrvalém působení (příkladem může být na jedné straně velký zájem Poláků o politiku, na straně druhé – volební účast).³⁶⁹

Nicméně tyto dva prvky – sepětí individuální a národní svobody a mobilizační ethos byly faktory, které v období neexistence státu udržovaly jeho politický rozměr. Další kapitola polského diskurzu svobody je totiž psána romantismem a jejím ústředním rysem je přechod od sféry politična ke svého druhu národnímu mysticismu. Polsko – „věc všech“ – zde ztrácí

³⁶⁴ Citováno podle: Ogonowski, 79.

³⁶⁵ Krasnodebski, *DP*, 285, Gawin, „Republikańska tożsamość...“, *BiGW*, 227-8.

³⁶⁶ Srov. Rousseau, J.J. *The Government of Poland*. Trans. W. Kendall. Indianapolis: Hackett 1984.

³⁶⁷ Srov. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, 29-31. Republikánská myšlenka má v tomto ohledu vliv i na pojetí národa, definované nikoli etnický, ale politický. Právě proto v polské hymně se zpívá: „Projdeme Vislu, projdeme Vartu, budeme Poláky“ – existence „Poláků“ je zde podmíněna existencí „Polska“ jako politického společenství.

³⁶⁸ Gawin, „Republikańska tożsamość...“, *BiGW*, 228.

³⁶⁹ Cichocki, „Powrót republikanizmu“, Gawin, „Republikańska tożsamość...“ 228-9;

základní politické rysy, dochází k „maximálnímu rozvolnění“ vztahu národní ideje s „empirickými, reálnými znaky národního bytí“.³⁷⁰ Jak píše Mickiewicz ve svých pařížských přednáškách: „Jelikož Polsko je normativní ideou, není spojeno s žádným konkrétním státem ani teritoriem.“ Na druhé straně, vlivy sarmatského republikanismu působí proti absolutní depolitizaci a universalizaci Polska. V romantickém diskurzu – jak píše Krasnodebski – stále zůstává přítomen obraz „Velkého Sejmu“ jako svého druhu „duchovního centra polskosti“. V teoriích ideologů romantického revolucionismu sarmatský mýtus funguje jako předzvěst radikálních demokratických hnutí 19. století: stačí transcendovat „stavovské“ vymezení občanství, abychom od před-moderního republikanismu přešli k demokratické suverenitě lidu (jak píše jakobínský historik Joachim Lelewel). V této koncepci (jak poukazuje další romantický historik Maurycy Mochnacki) se Polsko jeví jako evropská výjimka, neboť onen proces nespočívá v „likvidaci šlechty“, ale naopak v „nobilizaci celého národa“.³⁷¹ I v mystické filosofii dějin Slowackého můžeme sledovat fascinující *politický* motiv: svého druhu ekvivalent ke středověké ideji „*translatio imperii*“ na romanticko-republikánskou „*translatio libertatis*“. Slowacki odlišuje „tělo národa“ od jeho „duchovní podstaty“, obdařené schopností – řečeno pozdějším jazykem – *metempsychosis*. Když ruské impérium – symbol ducha otroctví a absolutní protiklad ideje svobody - zlikvidovalo městské republiky v Novgorodě a Pskovu, „národní duch“ těchto společenství „opouští zotročená těla a vtěluje se v Poláky“,³⁷² kteří se tak stávají deponitáři ideje svobody pro zbytek Evropy.

„Vzpomínka na šlechtický republikanismus byla bez pochyby jedním z důvodů, proč Poláci přežili období zotročení“ – píše Krasnodebski. Vztah mezi republikánskou identitou a politickým přežitím národa je nezpochybnitelný: podtrhují ho historici nezávisle na ideové orientaci: Walicki připomíná, že ideál aktivního občanství a národa jako suverénního subjektu znamenal, že Polsko mohlo být poráženo, avšak nepřestalo představovat palčivý problém pro nové vládce. Janusz Tazbir klade rovnítko mezi residuálními sarmatskými tradicemi a pozdějšími „proti-totalitními tendencemi“ polské společnosti.³⁷³ Mobilizační charakter politiky našel v období neexistence státu svůj projev v polských povstáních, které jak píše Gawin, byly „rozblesky politična“, krátkými okamžiky, kdy se polská *společnost* opět proměňovala v *politické společenství*.³⁷⁴ Konečně, jak píše současný teoretik nacionalismu Nikodem Bończa-Tomaszewski, v Polsku je zrod moderní individuální subjektivity (jako

³⁷⁰ Walicki, 52.

³⁷¹ Srov. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, 30-1.

³⁷² Citováno podle: Walicki, *Trzy patriotyzmy*, 52.

³⁷³ Srov. Krasnodebski, *DP* 293.

³⁷⁴ Gawin, „Republikańska tożsamość...“, *BiGW*, 231.

celoevropský filosoficko-psychologický proces zahájený karteziánskou revolucí) paradoxně neodlučitelně propojen s ideou subjektivity národní: „subjektivita se projevovala skrze národnost“³⁷⁵ – což nelze nespojovat se sarmatskou koncepcí nezrušitelné vazby svobodného jedince a svobodné obce.

Digrese č. 1: Rousseau a Sarmati

V textech zde analyzovaných autorů najdeme několik tajemných zmínek o Rousseauově krátkém pojednání *Considerations sur la gouvernement de la Pologne*. Cichocki či Krasnodębski poukazují na „neoprávněné přehlížení“ tohoto díla, považovaného polskými badateli za projev „*political fiction*“ a v zahraničí interpretovanému v duchu straussovského „esoterického psaní“ (které by vysvětlovalo poměrně značné názorové diskrepance mezi *Considerations* a *Společenskou smlouvou*).³⁷⁶ Chtělo by se zeptat, co má první ideolog talmonovské „totalitní demokracie“ společného s polskými konzervativci? A jaká může být relevance spisu napsaného bez přílišné znalosti polských reálií, v odpovědi na žádost polských intelektuálů, kteří od autora *Společenské smlouvy* doufali uslyšet rady týkající se reforem nezbytných pro uzdravení země.

Rousseauův spis je třeba číst – jak sugeruje jeho nejznámější komentátor, Wilmoore Kendall – jako pojednání, na příkladu Polska, o politické praxi v rozsáhlých novověkých republikách. Rousseau tedy začíná tam, kde rezignoval Montesquieu, jenž nedokázal překonat aristotelský ideál „synoptické obce“ a předznamenává diskusi amerických federalistů na téma „*extended republic*“.³⁷⁷

Polská 1. Republika se v průběhu 17. a především v první polovině 18. století velmi vzdálila ideálům, které ležely u jejích počátků. Nedůvěra v centrální moc vedla k absolutní vojenské bezmocnosti, snaha o jednomyslnost se materializovala v instituci *liberum veto*, která v pozdějších fázích způsobovala kompletní zablokování rozhodovacího systému Sejmu, volba krále se z projevu vůle politického národa stala především scénou gigantických rozměrů korupce, anarchistickou povahu státu podtrhovala už zmíněná instituce konfederace, která mohla sloužit jako svého druhu „výjimečný stav“, jenž umožňoval rozhodování bez ohlížení se na jednomyslnost, ale také mohla být prostředkem kontestace státní moci a celkově

³⁷⁵ Bończa-Tomaszewski, Nikodem. *Źródła narodowości*. Wrocław 2006, 343-4.

³⁷⁶ Srov. Krasnodębski, *DP*, 298; Cichocki, „Powrót republikanizmu“.

³⁷⁷ Srov. Kendall, Wilmoore. „How to Read Rousseau's *Government of Poland*“? *The Government of Poland...*, xxxvii – xxxix.

přispívala k primátu mimo-ústavních řešení. Katastrofální situace země, ohrožené navíc okolními mocnostmi, povzbuzuje první generaci polských „modernizátorů“ k formulaci programu radikálních reforem, jejichž cílem má být demontáž starého zřízení a přizpůsobení Polska současným evropským „trendům“.

Nebudu zde podrobně pojednávat o všech otázkách, k němž se Rousseau vyjadřuje. Zdá se, že jeho spis mohl fungovat jako inspirace pro současné polské neo-republikány se dvou důvodů: kvůli koncepci „národního ethosu“ a kvůli překvapivé metodě vyřešení sporu mezi tradicí a modernizátory.

Rousseau-revolucionář a tvůrce ústav začíná své pojednání o Polsku od nečekané výzvy: „Opravte zneužití vaší ústavy, ale nemyslete o ní špatně. Ona z vás udělala to, co jste“.³⁷⁸ V následujících (a z hlediska celého pojednání klíčových) kapitolách namísto očekávané institucionální reformy načrtává projekt ozdravení polského politického společenství na základě sporu mezi „antickou“ a „novověkou“ politickou filosofií. Vyzdvihuje tři velké zákonodárce minulosti: Mojžíše, Lykurga a Numu kvůli tomu, že hlavní důraz kladli na utužení emotivní vazby mezi jednotlivci a společenstvím skrze „společné hry“, morální jednotu a sakrální charakter společenství skrze „exkluzivní, národní“ náboženské obřady a „veřejné podívání“, které měly připomínat „činy a oběti jejich otců“ a vyvolat tak „horlivou touhu po napodobování“.³⁷⁹ Stejný přístup je pochopitelně očekáván od polských zákonodárců, kteří mají usilovat především o „republiku srdcí“, nikoli pevností či institucí, neboť pouze taková republika má šanci přežít i nejhorsí porobu. Oporou pro společenství přátelství mají být „specifické národní obyčeje a zvyky“, které „způsobují, že jste sebou a nikoli někým jiným“.³⁸⁰ Láska k vlasti je důležitější než dobré zákony, neboť ty druhé samé o sebe nevyprodukují „dobré občany“. Tuto vazbu vytváří vzdělávání a další společné aktivity, které mají vzbudit „posvátnou lásku k vlastní zemi“. Součástí tohoto posilování společenství jsou i jasně definované „politiky paměti“ – Rousseau píše o zrovna probíhající barské konfederaci jako o vhodném materiálu pro státní kult: „chtěl bych abyste ustanovili zvyk uspořádat jednou za 10 let slavnostní ceremoniál k počtě konfederátů“. Národní ethos má být silou, která překlene evoluci od městského státu k velké republice novověku.

³⁷⁸ Rousseau, 3.

³⁷⁹ Rousseau, 5-9.

³⁸⁰ Rousseau, 10-11.

Způsob jakým Rousseau odpovídá na požadavky modernizátorů vysvětluje – zdá se mi – i druhý důvod, proč se tento spis našel mezi klíčovými četbami polských neo-republikánů. Namísto očekávaného návrhu nových institucí a forem, Rousseau potvrzuje platnost a význam „staré ústavy“ a jejích nejvíce kritizovaných elementů. Volba krále dává sice prostor pro korupci či zastrahování a *pacta conventa* mu svazují ruce téměř ve všech oblastech, nicméně zároveň poskytují nejúčinnější hráz proti despotismu, který převládá v okolních zemích. *Liberum veto* je opravdu smrtelně nebezpečná zbraň v rukou poslance, jenž se řídí pouze vlastním zájmem. Rousseau však argumentuje, že mělo by být zachováno, s tím, že nezbytné je zrušit jeho platnost pro sféru každodenní administrativy, naopak ponechat je ve „fundamentálních usneseních ústavy“, jelikož otázky základu společnosti musí být chráněny před proměnlivostí reality.³⁸¹ Konečně instituce konfederace má sice být regulována zákonem, avšak není vhodné ji zcela rušit, neboť poskytuje úžasný příklad mobilizace a „kumulace velké energie“ s cílem „posílit nebo zachránit ústavu“ - je polským kolektivní variantou římské diktatury a tak je třeba ji zachovat pro případ krize.³⁸² Dokonce i argument o „bezmocnosti“ státu, jenž nemá profesionální armádu, Rousseau obrací proti modernizátorům. V úvaze, která jednoznačně navazuje na Machivallího, poukazuje na nadřazenost „občanské“ armády nad „profesionály“, s jedinou podmínkou, že republika se bude vážně věnovat už zmiňované „výchově“ obyvatel k lásce k vlasti. Odvolává se na příklad Švýcarska – k němuž se překvapivě často vracejí i polští neo-republikáni – jehož podstatou je propojení vojenské služby (a tedy připravenosti vzít na sebe maximální zodpovědnost za společnost) a občanských práv.

Jak je zřejmé, polští neo-republikáni nacházejí v napůl zapomenutém a napůl ignorovaném Rousseauově spisu argument pro své heslo budování národního společenství počínaje od „horkých“ elementů zřízení (řeceno za Dahrendorffem), nikoli od reformy „studených“ institucí. Za druhé pak je zde obsažen intelektuální model vyřešení vztahu mezi požadavkem modernizace a nezbytností uchování tradice. Podivná dynamika naplňující Rousseauovy úvahy (aniž bychom se nyní dotýkali případné obsahové shody) má překvapivě mnoho společného s mediací mezi modernitou a tradicí u jeho polských následovníků.

³⁸¹ Rousseau, 56-7

³⁸² Rousseau, 60-1

V. 4: Republikánské mýty 20. století

V rámci neo-republikánského diskurzu je meta-narace „dějin polské svobody“ spojena především se dvěma mýty, v nichž se uzavírá esence polské státnosti a národního ducha, a které představují zakladatelské okamžiky nezávislého Polska po roce 1989. Součástí projektu 4. Republiky je pak přesvědčení, že „chronologická“ závislost současné nezávislosti na těchto událostech by se měla proměnit ve vztah „duchovně-politický“, v němž by se tyto „mýty začátku“ proměnily v normativní základy polské demokracie a mytická vyprávění o její podstatě a hranicích. Jak píše Karłowicz v souvislosti se Solidaritou: hnutí ze srpna 1980 je v kolektivní povědomí nezpochybnitelným „mýtem začátku“ demokratického Polska, avšak to, co bylo „na počátku (*en arche*)“ musí se nutně projevit v tázání se po „zásadě (*arche*)“ polského politična po komunismu“.³⁸³

Prvním z příběhů je mýtus „podzemního státu“ – tedy vojensko-politických (ale také kulturních, osvětových apod.) struktur polského státu fungujících v podmínkách německé a sovětské okupace během 2. světové války.³⁸⁴ Klíčovým okamžikem je zde varšavské povstání, popisované Gawinem jako vrcholný projev národní subjektivity, schmittovské „čisté rozhodnutí“ potvrzující vůli „tvořit politické společenství, *Rzecz pospolitou*“. Podle Gawina se v „oslepujícím jasu svobody“, jimž bylo (doslova a metaforicky) povstání, zjevuje podstata politična jakožto mezní, existenciální situace – její projevem je bytostně republikánské ztotožnění národa a armády, „společenství ve zbraních“, které vyznačuje ideál občanství jako zodpovědnosti a připravenosti na nejvyšší oběť. Povstání je konečně ztělesněním, vizualizací polské „jiné modernity“: střetu „polské svobody s nelidskými rozsudky vydávanými jménem modernity“; modernity v chápání Berlína a Moskvy (tedy modernity racionalizovaného byrokratického absolutismu a později modernity totalitních režimů).³⁸⁵

Když Gawin cituje jednoho z velitelů Povstání, který smysl boje vyjadřuje v deklaraci: „Chtěli jsme být svobodní a za svobodu vděčit sami sobě“, poukazuje na tuto událost jako na existenciální (ve schmittovském smyslu) fundament polského státu, na svědectví (které je nejenom etymologicky spojené s „mučednictvím“) o jeho existenci jako politické entity.³⁸⁶

³⁸³ Karłowicz, „Solidarność jako Kościół“. *Koniec snu...*, 189. srov. Gawin, „Obecność sierpnia“. *BiGW*, 83.

³⁸⁴ Klíčové je zde zdůraznění, že se jedná o „stát“ (i když „podzemní“) nikoli pouhý „odboj“. Jde o zachování politického společenství, i když v podmínkách svého druhu „výjimečného stavu“.

³⁸⁵ Gawin, „Oslepiający blask wolności“, *BiGW*, 11-33.

³⁸⁶ Ne náhodou jednou z nejdiskutovanějších knížek posledního období jsou vzpomínky básníka J.M. Rymkiewiczze *Kinderszenen* (2008), v nichž kreslí téměř Nietzscheanskou vizi Povstání jako obětní hranice, na niž je postavena polská svoboda.

Druhým „zakládajícím mýtem“ diskurzu 4. Republiky je mýtus Solidarity, jenž naopak představuje základní *obsah* polského politična.

K vágně definovaným „ideálům Solidarity“ se odvolávaly v podstatě všechny politické síly v Polsku po roce 1989 (včetně postkomunistů), avšak podle neo-republikánů se jednalo o čistou rétoriku, v rámci které bylo dědictví Solidarity bezpečně depolitizováno a zbaveno všech rušivých elementů: Solidarita byla zobrazována jako „období dětství, čisté a kouzelné, ale z nynější perspektivy neuvěřitelně naivní“³⁸⁷. Naopak neo-republikánský přístup předpokládal Solidaritu jako živý, normativní zdroj polského ethosu, který je schopen „stále promlouvat přímo k současnosti“³⁸⁸. Jak prohlásil Lech Kaczyński: „Polsko žije velkou potřebou společenství. Společenství, které má své morální kořeny v událostech srpna 1980.“ Tento princip je obzvláště zdůrazněn u Krasnoděbského, který staví do protikladu ideologii polského liberalismu a ethos Solidarity jako dva konkurenční diskurzy.³⁸⁹

Pro teoretiky polského liberalismu představuje po roce 1989 ethos Solidarity anachronismus, jenž byl bezpochyby potřebný v době boje s totalitním režimem, avšak nyní je irelevantní nebo přímo nebezpečný pro demokratický systém. Mýtus Solidarity byl v její politické dimenzi uznán za nevhodný pro budování liberálně-demokratické společnosti. Jerzy Szacki zdůrazňoval „kolektivistické“ a „demokratické“ (jakožto protiklad „liberálních“) kořeny ideologie hnutí, Adam Michnik psal o „vzpouře davu“ jejímž jazykem byl „populismus“, Andrzej Walicki kritizoval skutečnost, že Solidarita oživila a posvětila anachronické a anti-liberální vnímání národa jako „gigantického společenství, téměř rodinného, které není pouze společenstvím politickým, ale i morálním.“³⁹⁰ Dědictví srpna bylo představováno jako „krásná pohádka“, již by však bylo (jako všechny pohádky) nebezpečné aplikovat na demokratickou realitu. Fenomén, jimž si Polsko získalo pozornost celého světa a který pro mnohé západní intelektuály znamenal unikátní zkušenost v evropských „dějinách objevování podstaty toho, co je politické“ a svého druhu *ex oriente lux*, byl nyní charakterizován jako „myšlenková překážka k vytvoření v Polsku tržního hospodářství a liberální demokracie“.³⁹¹

³⁸⁷ Gawin, „Obecność sierpnia“, BiGW 83.

³⁸⁸ Gawin, „Obecność sierpnia“, BiGW 84.

³⁸⁹ Viz. obzvláště kapitolu 4. Demokracie periferie.

³⁹⁰ Krasnoděbski, *DP*, 59-61, Walicki, *Trzy patriotyzmy*, 34.

³⁹¹ Krasnoděbski, *DP*, 61, 226, Gawin 84. Podle Krasnoděbského byla Solidarita myšlenkovým ořesem i pro západní svět: „zpochybnila poválečné uspořádání Evropy“, ale také „dekonstruovala ideologii levice, zničila její pocit morální nadřazenosti, zpochybnila dosavadní politická štěpení a nutila k promyšlení takových pojmů jako pokrokovost a reakčnost“.

Co bylo smyslem zkušenosti (tedy stávky v Gdaňských loděnicích v srpnu 1980 a následujících 16 měsíců „karnevalu svobody“ zastaveného až tanky Jaruzelského? Jadwiga Staniszkis píše o Solidaritě primárně v kategoriích „rekonstituce mravní subjektivity“ a „obnovení důstojnosti“ jednotlivců a celku, jež byly umožněny znovuzískáním pro veřejnou sféru „jazyka etických kategorií (dobro – zlo, pravda – lež)“, dosud přivlastněného a zafalšovaného režimem.³⁹² Jak zdůrazňuje Krasnodębski, jednou z nejhlubších proměn, která po roce 1989 šokovala pozorovatele zvyklé na „solidaritní“ ethos byla rezignace na jazyk duchovních a mravních hodnot, jimiž byla politická sféra popisována.³⁹³ Tato proměna byla částečně nutnou reakcí na míru patosu přítomného v rétorice proti-komunistické opozice, nicméně nešlo zde pouze o (potřebnou) změnu rétorické intenzity, ale spíše o přechod k Rostovovu „pragmatickému chápání demokracie“ jako pouhé hry zájmů.

Pro přímé účastníky byla naopak Solidarita zkušeností přesahující sféru historického a politicko-ekonomického kontextu, což vedlo k charakteristickému sklonu k analýze fenoménu ve vypůjčených teologických kategoriích nebo k jejich etické absolutizaci v rámci specifického středoevropského ethosu „občanské společnosti“ (který nemá mnoho společného s tímto termínem v liberálním diskurzu a je nerozlučně spjatý s apolitickým moralismem protikomunistické opozice s jejím ideálem „života v pravdě“).³⁹⁴ Zvláště ten první element je pro polskou Solidaritu klíčový, jak také dosvědčují názvy dvou základních neo-republikánských textů o mýtu Srpna: „Solidarita jako Církev“ Karłowicze a „Solidarita jako Boží lid“ Cichockého. Možná poněkud paradoxně však, tyto texty problematizují motiv sakralizace Solidarity a poukazují – stejně jako texty polského liberalismu – na inherentní inkompatibilitu mezi takto pojatým dědictvím Solidarity a demokratickou politikou. Tato konstatace však nevede k úplnému zavržení mýtu počátku (či jeho výměny na „liberální“ mýtus Kulatého stolu), ale ke zdůraznění elementu politična v dědictví Srpna 1980 a záchranu skrze něj ethosu Solidaritu jako zásady (*arche*) polské politiky.

O fenoménu zrodu Solidarity se v Polsku často mluvilo jako o „zázraku“ – jiný termín se nezdál adekvátní pro toto náhle probuzení polské společnosti k morální a politické

³⁹² Staniszkis, *O władzy i bezsilności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2006, 128. Na jiném místě Staniszkis vysvětluje podstatu Solidarity následovně: „etické kategorie, residuálně přítomny v kolektivní paměti a přivolané v kázáních Jana Pavla II. [během jeho první návštěvy Polska v roce 1979 – pozn. M.R.] byly najednou – vlivem emotivního prožitku – aktivizovány ve funkci jazyka popisujícího veřejnou sféru a vyjadřujícího identitu aktérů.“ Jednalo se o identitu „kolektivní“, objevení „společenství“. Tyto kategorie měly také význam epistemologický: byly prostředkem k hodnocení a zavržení komunistického režimu jako systému ničení přirozené lidské svobody a důstojnosti. (citovano podle: Staničko, „O źródłach postkomunizmu“, 285).

³⁹³ Krasnodębski, *DP*, 64.

³⁹⁴ Srov. Cichocki, „Solidarność jako Lud Boży“. *WiP*, 73-93.

subjektivitě po desetiletích atomizace a bezmocnosti. „Zázrak“ byl navíc pouze prvním z pojmů, které zdůrazňovaly sakrální charakter zkušenosti Srpna a „karnevalu“. Nejde zde o – jinak zcela klíčovou – roli náboženství jak pro každodenní život stávkujících, tak pro symboliku hnutí. Jak píše Karłowicz, polská společnost, zbavená jiné pozitivní koncepce společenství než poskytovala Církev, přirozeně tíhla k náboženskému jazyku a náboženské formě sebe-organizace. Výsledkem byla „mystická jednota národa“ – ne příliš odlišná od katolické vize Církve jako jednoho Těla, společenství, jehož podstata se nedala uchopit pomocí terminologie Lockovy či Millovy, ale spíše jazykem svatého Augustina, který buduje *Civitas Dei* v pozemské realitě na fundamentu lásky – *caritas*.³⁹⁵

Jak poukazuje Cichocki, kritika zázraku a politiky opřené o „proroctví“ provedená na začátku novověku Hobbesem a Spinozou poukazuje i na problematický charakter dědictví Solidarity, pokud ho budeme číst pouze jako mystickou událost mimo historii a mimo politický kontext. Hobbes a Spinoza zdůrazňují problém komunikace, nezrušitelnost hranice mezi svědkem a pouhým posluchačem. Stejně tak zkušenost Solidarity, podaná v jazyce etického maximalismu a mimočasového zázraku, nemůže posloužit jako vodítko pro běžný politický a společenský život. Za druhé, vize Solidarity jako *Civitas Dei* – uskutečněné utopie politiky vzájemné lásky a mystické jednoty národa – se musí nutně střetnout s nejednoznačností, partikularismy a nedokonalostí demokratického politického života, který nastává po ní. Právě tato depolitizace Solidarity konfrontována s realitou Polska po roce 1989 zapříčinila, že „nedošlo k transformaci této kolektivní zkušenosti a paměti na zkušenost Solidarity do trvalých forem institucí, zvyků a veřejných rituálů“.³⁹⁶ A – jak píše Arendt – „není nic marnějšího než povstání a osvobození neukončené konstituováním čerstvě získané svobody“.³⁹⁷

Dilema, co si počít s meta-politickým dědictvím Solidarity se pak stal jednou z klíčových dělicích čar na politické scéně po roce 1989. Na jedné straně modernizátoři vycházejí z oprávněného přesvědčení o neaplikovatelnosti etického absolutismu a utopismu Solidarity, který byl „politikou doby boje s totalitou“, nikoli však budování demokracie, rozhodli o rezignaci na celou meta-politickou sféru a nahrazení solidaritního mýtu mýtem blahobytu. Na druhé straně „tradicionalisté“ vstoupili do demokratické politiky s tím, že nyní je povinností

³⁹⁵ Srov. Karłowicz, „Solidarność...“, *Koniec snu...* 193.

³⁹⁶ Cichocki, „Solidarność jako Lud Boży”. *WiP*, 90.

³⁹⁷ Arendt, 177.

reálné politiky uvést do života principy vypracované v „meta-politické církvi Solidarity“.³⁹⁸ Neo-republikánský diskurz usiluje o nalezení střední cesty mezi oběma extrémny skrze uchování politického charakteru Solidarity, který umožní její zakotvení v tradici, chápané jako „způsob sebe-poznání a auto-definice“ společnosti.

V pozadí neo-republikánské interpretace Solidarity³⁹⁹ je motiv tvoření nového politického řádu, *constitutio libertatis*, jež popisuje Arendt v *On Revolution*. V příběhu Solidarity najdeme základní elementy její teorie: proces, v němž jednotlivci transcending „sociální“ dimenzi existence, tedy sféru holého biologického bytí, a objevují (nebo spíše vytvářejí) veřejný prostor. Tento objev je spojen s pocitem intenzivního štěstí, které pramení z uskutečnění vlastního lidství. Jak zdůrazňuje Aristoteles, zdrojem politiky je lidská schopnost řeči, a i solidaritní exploze politična po letech komunistické depolitizace se projevuje „proudem slov“ – neustálými debatami na všech úrovních fungování hnutí. Díky těmto debatám se tvarovala veřejná sféra jako prostor svobodné diskuse a nezpochybnitelné místo v ní zaujímala idea občanské participace, aktivního hledání společného dobra. Díky uvolnění prostoru pro svobodnou diskusi docházelo také k významnému procesu defalzifikace dějin, které se z prostředku režimní propagandy opět stávaly depozitářem vzorů a norem společnosti.⁴⁰⁰

Krasnodębski zdůrazňuje dále elementy Solidarity odvolávající se podvědomě přímo k republikánským tradicím 1. Republiky: nejenom (jak píše T.G. Ash) „Wałęsův knír“, ale také ideál sebe-organizace občanů, důraz na jednotu a jednomyslnost či dokonce organizační struktura odborového svazu připomínající systém „sejmiků“ delegujících své zástupce na Velký sejm. Dále – idea legalizace metod protestu a kontestace (spíše než převzetí moci jako takové) – blízká sarmatské konfederaci (a Pettitovu neo-římskému republikanismu). A konečně – bytostné propojení svobody jednotlivce a celého politického společnosti, které předurčovalo k prohře veškeré pokusy o aplikaci modelu „liberalizace (trhu) bez demokratizace“.⁴⁰¹

Vedle toho Krasnodębski poukazuje na dva fundamenty polského republikanismu – zpřítomněné v Solidaritě - které naopak přesahují rámec současného západního (Pettitova)

³⁹⁸ Karłowicz, „Solidarność jako Kościół...“, 203.

³⁹⁹ Je třeba zdůraznit, že popisování autoři nebyli prvními, kdo zdůraznil „republikánský“ charakter Srpna 80. Klíčový je zde článek Pawła Śpiwaka „Hannah Arendt i Alexis de Tocqueville o Solidarności“ z konce 80.-let.

⁴⁰⁰ Srov. Gawin, „Obecność Sierpnia“, *BiGW*.

⁴⁰¹ Krasnodębski, *DP*, 293-5.

neo-republikánského diskurzu. Za prvé, jde o úzké spojení mezi republikánskou ideou a národem, které je poprvé patrné v Rousseauových úvahách o polském zřízení, a které jde spíše proti směru současných teoretických úvah. „Republikánská loajalita“ a „příslušnost“ „se odvíjejí od racionálního souhlasu se zákony a zásadami spravedlnosti, které řídí obec“ a představují spíše variantu liberálního „ústavního [*constitutional*] patriotismu“ – v protikladu k iracionálním, „nahodilým“ podmínkám národní příslušnosti.⁴⁰² Oproti tomu polský neo-republikanismus staví na „společným kulturním minimu“, které je spjato s národní identitou (v jejím kulturním, nikoli etnickém smyslu, jak opakovaně zdůrazňují). Národ je základní „jednotkou“ v rámci které lze v novověké době uskutečňovat liberální program neboť jako jediný poskytuje smyslové, citové a intelektuální vazby natolik silné, aby nahradily aristotelské „přátelství“ spojující malé městské státy. Druhou složkou polského republikanismu, která se vymyká současným myšlenkovým trendům tohoto diskurzu je sepjetí politického společenství a náboženství, konkrétně katolicismu. Nejde zde o nějakou sektářskou exkluzivitu: katolicismus v relativně homogenní polské společnosti představuje ukotvení politična v transcendentní dimenzi, „zdroj *sacrum*, které posvěcuje veřejný prostor“.⁴⁰³ Jak poukazuje Krasnodębski, v době Solidarity, stejně jako za 1. Republiky, je katolicismus oporou republikánské ideje svobody (ve výrazném protikladu ke tradicím západních států, kde byl často pilířem absolutismu), s tím, že nemůže jít o osvícenský republikanismus „občanského humanismu“ (jak ho popisuje John Pocock), ani o Pettitův „hodnotově-neutrální“ neo-republikanismus současnosti. Polská varianta navazuje na klasiky republikánského myšlení – Machiavelliho a Tocquevilla – kteří zdůrazňují „speciální potřebu náboženství“ v republikách, „které usměrňují mravní život občanů a vštěpují jim smysl pro povinnost“.⁴⁰⁴ Především však právě díky sepjetí s náboženstvím si polský republikanismus uchovává představu před-politických zásad, které nemohou být předmětem voluntaristického vyjednávání, naopak určují základní rámec fungování politického společenství.⁴⁰⁵

Jak píše Gawin: „Srpen nás znovu naučil asociovat politiku s obecným dobrem“.⁴⁰⁶ Okamžik zrození veřejného prostoru je také okamžikem prvotní jednoty společenství, v němž se ještě neprojevila běžná štěpení. Solidarita, než se v další fázi vývoje projevila jako podivuhodná

⁴⁰² Chung, 142-3.

⁴⁰³ Gawin, „Obecność sierpnia“, *BiGW*, 88

⁴⁰⁴ Viroli, 65.

⁴⁰⁵ Srov. Krasnodębski, *DP* 298-9.

⁴⁰⁶ Gawin, 93.

směs všech představitelných politických orientací⁴⁰⁷, prožila svůj moment před-politické jednoty spojené se zrozením politického řádu. Právě zde podle Cichockého leží její konečná hodnota pro polskou demokracii. Je „potvrzením a obnovením široce pojatého politického společenství Poláků“, spolu se všemi nejdůležitějšími elementy polské politické tradice minulosti, které, i když v normálních podmínkách vystupují často jako soupeři, se skrze Solidaritu zjevily na jednou a v rámci jednoho celku.⁴⁰⁸

V konečném měřítku je tedy Solidarita dalším projevem životnosti republikánské tradice. Je také – díky své výjimečnosti – potvrzením unikátnosti polské cesty k modernitě. Ve svém klíčovém textu „Přítomnost srpna“ (*Obecność sierpnia*) se Gawin pouze na jednom místě odvolává k teoretickým zpracováním tématu Solidarity. Jde o práci americké badatelky Aristy Marie Cirtautas, a uvedená citace se přímo vepisuje do konceptu „jiné modernity“ nastíněného v této kapitole. Dalo by se říci, že k výčtu „cest k modernitě“ popsaných Himmelfarb přidává Cirtautas ještě jednu. Podle ní představuje Polsko specifický případ mezi ostatními postkomunistickými zeměmi, ale také v celosvětovém měřítku, neboť „je jednou z mála zemí, které zažily vlastní, unikátní demokratickou revoluci, což způsobuje, že je třeba případ Polska stavět na jednu roviny se Spojenými státy a Francií.“⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Toto zjištění a následující bolestivý proces rozpadu hnutí, zahájen už v době výjimečného stavu a završen po volbách 1989, byl proto pro mnoho lidí, fixovaných na mystický zážitek jednoty z roku 1980, tak pohoršující a traumatickou zkušeností, která poznamenala přístup veliké části společnosti k demokratické politice (jako „špinavé hře partikulárních zájmů“).

⁴⁰⁸ Cichocki, „Solidarność jako Lud Boży”. *WiP*, 93.

⁴⁰⁹ Citováno podle: Gawin, „Obecność sierpnia“, *BiGW*, 83.

VI. Polský neo-republikanismus a politično: mezi Akvinským a Schmittem

„To, že nějaký národ nemá už sílu nebo vůli zůstat ve sféře politična, neznámá, že politično mizí ze světa. Mizí pouze slabý národ.“

Carl Schmitt: *Pojem politična*

VI.1: Tomistické základy polské politiky

V Gawinově definici svobody jako „nepřítomnosti podmínek rušících přirozenou důstojnost“, citované v předchozí kapitole, poukazuje klíčové slovo „důstojnost“ na skutečnost, že jedním z hlavních zdrojů polského republikanismu je vedle antických tvůrců teorie „smíšeného zřízení“ také tomistická filosofie člověka. A jak poukazuje Ewa Thompson: v polském kontextu je tomismus díky svým aristotelským kořenům v podstatě shrnujícím pojmem pro celé dědictví klasické politické filosofie.⁴¹⁰

Tvrzení o „tomistické podstatě polské politiky“ je snad nejnovějším „diskurzem polské výjimečnosti“, formulovaným v jedné z posledních prací Jadwigi Staniszkis, a který slouží k uchopení odlišností polského pohledu na politično. Jedná se tedy o teoretickou variantu diskurzu výjimečnosti, která potvrzuje jeho zakotvení v před-moderním chápání člověka a politiky.⁴¹¹

Středem pozornosti je pro Staniszkis „nominalistická revoluce“ 14. století, kdy v Evropě začíná proces nahrazování tomistického pohledu na stát, právo a člověka přístupem nominalistickým, z něhož se pak odvozují novověké politické teorie. Ve zkratce: zatímco pro tomismus je středem politického řádu člověk, chápáný v transcendentní perspektivě, jakožto nositel důstojnosti „Božího stvoření“ a obdařený základním porozuměním principům přirozeného práva, nominalismus radikálně přetrhává spojení mezi člověkem a Absolutnem, a tedy i ontologický vztah mezi přirozeným zákonem a lidským intelektem. Zatímco pro tomismus je měřítkem legálnosti pozitivního práva jeho shoda s přirozeným zákonem, v nominalismu – vzhledem k nemožnosti získání takové transcendentní sankce – přichází v úvahu pouze kritérium formální. Dochází tedy k emancipaci státu a práva, jejichž autonomii

⁴¹⁰ Thompson, „Narodowość i polityka”.

⁴¹¹ V následujících odstavcích vycházím z: Staniszkis, Jadwiga: *O mocy i bezsilności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2006, 49-73, 132-144.

dosud omezovalo zakotvení v pevném kontextu etiky. Stát je nyní vnímán jako „intelektuální výzva“, jejíž realizace se uskutečňuje skrze nekonečný proces „racionalizace“. Vztah materie a formy v rámci tomismu vycházel z principu jejich finální jednoty, jinak řečeno teleologický přirozený řád byl garancí existence *jedné* formy, jejíž dosažení znamená naplnění přirozenosti jednotlivého jsouca. Naopak nominalismus nastoluje přísný dualismus reálnosti jednotlivých substancí a reálnosti forem – chápaných čistě jako výtvořiny intelektů, ruší tedy teleologický vztah mezi oběma elementy.

Podle Staniszkis: „skutečnost, zda se nějaký národ zúčastnil nominalistického přelomu či ne dodnes rozděluje Evropu.“ Polsko je v tomto ohledu zemí, která „z různých historických důvodů ... odmítla změnit základní předpoklady týkající se světa a člověka a vstoupila do procesu nominalistického přelomu – klíčového pro konstituování západní Evropy – pouze částečně a selektivně.“ Následkem toho jsou polské debaty o státu vždy vedené především v kategoriích etických a axiologických, odtud také pramení sepětí mezi národem a náboženstvím, neboť v tomistickém řádu je sféra *profanum* neschopná samostatné existence, a to je také příčinou odlišného prožívání svobody, především jako „etické situace“, v níž „zakouším vlastní mravní subjektivitu“, nikoli v praktických kategoriích smluvní teorie a „negativní svobody“. K tomuto výčtu je třeba přidat jeden další jev: tomismus hájí ontologickou reálnost obecních pojmů a tedy dokáže formulovat teorii obecného dobra, zatímco pro nominalismus může být tato kategorie maximálně součtem dobra jednotlivců. Archetypálním příkladem tomistického pojetí politiky je pro Staniszkis morální revoluce Solidarity, avšak jednotlivé rysy toho způsobu uvažování najdeme i v „sarmatském“ republikanismu.

Výjimečnost je v tomto případě doopravdy – jak píše Lipset - „dvousečná zbraň“ Podle Staniszkis umožňovalo zakotvení v tomistickém kosmu artikulaci polského boje za svobodu a především „solidaritní utopie“, která přivedla k pádu komunistický režim. Právě zde je třeba hledat smysl požadavku „rekonstituce politického řádu“ skrze „rekonstituci spravedlnosti“ (chápané v etickém smyslu), nikoli za pomoci institucionálních, formálních změn. Na druhé straně stálá přítomnost tomistického myšlení znemožňuje pochopení a přijetí další revoluce v „metafyzice moci“ – přechodu k „nelineárním“ formám vlády, ztělesňovaných globalizačními ekonomickými procesy a vývojem evropské integrace. Vedle toho lze tomistické dědictví považovat za brzdu ve vytváření institucionální a právní konstrukce státu, a v konflikt dvou

typů spravedlnosti: substanciální spravedlnosti „chápané s perspektivy hodnot“, a formální, „která vyplývá s dodržování legální procedury“.

Navzdory nutnosti urychleného přizpůsobování post-nominalistickému myšlení, které je údělem polské společnosti po roce 1989, tomistické mentální zázemí není otázkou minulosti. Jak poukazuje Staniszkis, podle průzkumů si 70 procentům Poláků asociuje „demokracie“ na první místě se „spravedlností“. Vedle možnosti artikulace koncepce obecného dobra, která je součástí neo-republikánského diskurzu, má však tato výrazná „re-moralizace“ politiky svoje negativní stránky. V úvahách nad podstatou sarmatského republikanismu Krzysztof Koehler sugeruje, že jeho podstatou byla „převaha morálního, etického (nebo duchovního) faktoru nad faktorem pragmatickým, politickým zájmem, či dokonce úspěchem“. Stát nedosahuje úspěchu „cestou teritoriálních záborů a válek. Mírou jeho úspěchu je mravní nadřazenost, praktikování ctnosti, zdokonalování se občanů“.⁴¹² Dokud nebylo fungování polsko-litevského „impéria svobody“ ohroženo vnějšími nepříteli ani vnitřními rozbroji, stát založený na takovém základě mohl existovat. Avšak v okamžiku změny mezinárodní konstelace a poklesu „občanské ctnosti“, která představovala jedinou garanci jeho trvání, se 1. Republika dostala do stavu „nezávislosti bez subjektivity“. Od dob severní války – jak poukazuje Gawin – polský stát existuje ještě sice téměř století, není však už plnoprávným hráčem na mezinárodní scéně ani suverénem na vlastní území.⁴¹³ A tento stav přetrvává – s malými přestávkami – po tři století, včetně období po roce 1989. Navíc, tomistický jazyk polské politiky není schopen na tuto situaci reagovat jinak než opětovnou afirmaci etické podstaty společenství, metafyziky oběti a duchovního obrozování spíše než „národního zájmu“. Proto jsme už v rámci diskurzu „jiné modernity“ konstatovali – v rozboru mýtů Varšavského povstání a Solidarity – důraz na politický rozměr těchto událostí na úkor „etické dimenze“. Tradice jako způsob auto-definice polského společenství musí být doplněna elementem posilujícím její schopnost přežití, diskurzem subjektivity.

VI. 2: Pod praporem subjektivity

„Společnosti, které uskutečňují úspěšnou revoluci, vstupují většinou do nové epochy s dobrou náladou a velkým potenciálem víry ve vlastní možnosti“ napsal ve své studii „polské duše“ ve

⁴¹² Koehler, Krzysztof. „‘Towarzystwo pozytku’ czy pożytek towarzystwa? Kilka uwag o szlacheckim dyskursie republikańskim”. *Arcana* 4-5/2006, 30.

⁴¹³ Gawin, „Przekleństwo roku 1709”. *Rz* 17.1.2009.

druhé dekádě po pádu komunismu Grzegorz Górny. Smyslem „revoluce“ a rekonstituce svobody je deklarace vůle vytvářet vlastní osud. V Polsku však jsme byli svědky opačného trendu.⁴¹⁴ Dědictvím kolonialismu je pro Poláky – stejně jako pro etnika Afriky či Asie – podivná směs komplexů a pocitu ukřivděnosti, nenávisť k sobě samým a nedůvěry k okolnímu světu, který je vinen utrpení nevinného národa.⁴¹⁵ Toto typické postkoloniální dilema oběti je přítomno jak v tradicionalistickém „syndromu obležené pevnosti“, tak v modernizačním dogma liberálních elit. Paradox veřejné debaty v Polsku spočíval v tom, že zatímco rétorická energie elity polského liberalismu byla po celá 90. léta namířená proti údajnému „megalomanství“ a šovinismu Poláků, který je třeba krotit skrze relegaci „heroicko-martyrologické“ národní tradice z veřejného prostoru; ve skutečnosti polskou společnost od ostatních národů odlišoval nikoli negativní vztah k Jinému, ale negativní vztah k sobě samým.⁴¹⁶ „Kdybychom požádali jakéhokoliv Poláka, aby popsal místo a roli Polska ve světě – píše Legutko –bez ohledu na věk a vzdělání bychom uslyšeli, že musíme dohánět svět, který se řítí napřed, a Poláci jsou zaostalí a provinční“.⁴¹⁷

Polsko v posledních dvou stoletích opakovaně zakoušelo „politično“ v jeho krajní, existenciální formě. V klíčovém místě už zmíněného eseje *Oslepující jas svobody* Gawin cituje exilového spisovatele Andrzeje Bobkowského, jenž ve svém deníku z doby Varšavského povstání píše: „Němci a Rusové se snaží vyhladit TOTÉŽ, shodují se v touze vyhladit TUTÉŽ VĚC.“⁴¹⁸ Ono tajemné „to“ je svoboda polského politického společenství v její nejzákladnější dimenzi. Zatímco i pro Schmitta bere na sebe politično svoji extrémní, existenciální formu pouze ve výjimečných případech, polské společenství muselo naopak tuto krajní podobu zakoušet v průběhu 20. století téměř každodenně. Není divu, že reakci mohla být touha po tom, zbavit se tohoto břemena úplně.

Psychologický „polský komplex“ se tak odrazil v politické sféře triumfem liberalismu strachu, který – ve shodě se Schmittovou definicí – znamená pokus o „neutralizaci politična“. V realitě 3. Republiky převzal podobu dvou téměř eschatologických mýtů: imitační modernizace, jejímž cílem je co nejrychlejší dosažení apolitického pozemské ráje „normality“

⁴¹⁴ Górny, „Polski kompleks“.

⁴¹⁵ Srov. Thompson, „Narodowość i polityka“

⁴¹⁶ V článku *Polský komplex* v roce 2002 Grzegorz Górny zveřejňuje výsledky výzkumů, podle kterých Poláci více negativních vlastností než sobě připsali pouze Rómům. V evropském měřítku se pak ukázalo, že nejvíce negativní přístup k Polákům ze všech evropských národů mají ... sami Poláci.

⁴¹⁷ Legutko, *Esej...*, 8.

⁴¹⁸ Gawin, „Oslepiający blask...“, *BiGW*, 14

(uskutečňovaného skrze „zbavení se své minulosti“⁴¹⁹), a mýtu post-politického světa „věčného míru“, v němž definitivně ztrácí na významu pojmy suverenity, národních zájmů a spolu s nimi i potřeba neustálé obhajoby polského národního bytí. Tato touha po splynutí s Evropou po „konci dějin“ jako vyřešení polské civilizační zaostalosti a věčného stavu ohrožení byla podle Cichockého nejsilnějším motivem polské politiky 90. let.

„Chtěli jsme vstoupit do postmoderního ráje, jehož brány byly před námi tak dlouho uzavřené. Chtěli jsme se stát součástí světa bezpečného, zbaveného rizika a hrozeb ... Chtěli jsme se konečně přitulit k matce Evropě ... být bezstarostnými, šťastnými obyvateli Venuše, planety ... kde jsou všechny spory řešeny konciliačně a kde nemohou nastat krajní, existenciální situace, kde budeme osvobozeni od tíhy zodpovědnosti za vlastní budoucnost.“⁴²⁰

V předchozích částech této práce jsem se vracel k Legutkovu konstatování o Polsku jako objektu, nikoli subjektu dějin. Avšak, zatímco předtím se jednalo o *osud* vyplývající s dramatu geopolitické situace země, po roce 1989 šlo o dobrovolné *rozhodnutí*. Akceptace polské perifernosti měla být cenou za osvobození od prokletého dědictví nekonečného cyklu násilí a útlaku.

Proti této mentalitě se vymezuje v konečném měřítku polský republikanismus, zvedaje prapor „subjektivity“ politického společenství Poláků, ať už ve vnitrostátní nebo mezinárodní dimenzi. Ne náhodou v dějinách posledního století zdůrazňují dva okamžiky, v nichž deklarovalo „polské politické společenství“ vůli k suverenitě, k řízení vlastního osudu: Varšavské povstání a Solidaritu. Subjektivita je v konečném měřítku klíčové slovo republikánského projektu. V něm se sbíhají jednotlivé koncepce analyzované v této práci: „rekonstituce spravedlnosti“, obnovy kolektivní paměti a národní hrdosti a tradice jako auto-definice společenství. Představuje *telos* procesu obnovy politického společenství.

Proč polští neo-republikáni (především Cichocki) používají pojem subjektivity namísto termínu suverenity přijatého v politické vědě? V jejich textech nenajdeme na tuto otázku explicitní odpověď, nicméně se pokusím formulovat tři základní teze vztahující se

⁴¹⁹ Legutko, *Esej...*, 8.

⁴²⁰ Cichocki, Marek. *Porwanie Europy*, Kraków: OMP 2004, 50-1.

k republikánské subjektivitě a poukázat na jejich praktické implikace pro postulovaný projekt 4. Republiky (v neustálém napětí mezi teorií a výslednou praxí vlády Kaczyńských).

Zdá se, že první a nejdůležitější příčinou je diachronický rozměr subjektivity, ve srovnání se suverenitou, již Schmitt přirovnává k Božímu zásahu v přirozeném světě. Její projevy jsou jednorázové, odehrávající se v axiologickém vakuu, představují vždy absolutní přítomnost. Naopak republikánská subjektivita má mnoho společného s macintyrovskou koncepcí „narativního já“ – podmětu konstituovaného předcházejícím příběhem, ale zároveň „příběh konstituujícím“. V tomto pojetí (kolektivního) subjektu je reflektována na jedné straně dimenze minulosti, politik pamětí a tradice, a zároveň na straně druhé se zachovává dynamický charakter politiky společenství, jeho neustálou orientaci k přítomnosti a budoucnosti, a tedy i jeho decisionistický, voluntaristický aspekt. Jde tedy v podstatě o uskutečnění dilematu, který Cichocki situuje v samém srdci svých úvah o vztahu kontinuity a změny a ve své teorii „afirmativního konservatismu“.⁴²¹ Právě v rámci této aporie lze situovat klíčové heslo 4. Republiky, jimž byla „mravní revoluce“, propojení formy radikálního politického projektu s obsahem rekonstrukce normativního řádu a rekonstrukci kontinuity národní politické tradice.

Druhým důvodem pro upřednostnění subjektivity před suverenitou jsou, jak se zdá, „psychologické“ konotace pojmu, které lépe odpovídají republikánské ideji politického společenství než legalistická „suverenita“: od diagnózy společenské neurózy, anémie a amnézie, až k léčbě v podobě „rekonstrukce společenské důvěry“ a probuzení pocitu „sebevědomí“. Právě tento aspekt rekonstrukce „sarmatismu“ se dostal do popředí republikánského diskurzu, hlavně díky Ewě Thompson, která v eseji „Národnost a politika“ vyslovila heslo „neo-sarmatské propozice“, již by měly polské elity artikulovat, aby oprostily polskou politiku od resentmentů a nejistoty pramenících z „mentality oběti“. Měl to být projekt „zakořeněný v epoše, v níž Poláci něco v Evropě znamenali, a nešlo je brát na lehkou váhu, tak jak se to dělá nyní“.⁴²² O tom, jak hluboko proniklo toto konstruktivistické pojetí sarmatského dědictví může svědčit prohlášení prezidenta Kaczyńského z ledna 2009, kdy na konferenci (organizované *nota bene* krakovským OMP) mluvil o škodlivém „vnímání Polska jako oběti dějin“ a zapomínání na slávu a sebevědomí polsko-litevské unie, která

⁴²¹ Cichocki, *Ciągłość i zmiana...*, 15.

⁴²² Thompson, „Narodowość i polityka“. V podobném smyslu Staniszkis píše o době, kdy „naše elity dokázaly artikulovat odlišnost a předpoklady naší zkušenosti“ (*O mocy i bezsilności*, 72).

představovala specifickou formu „evropského impéria“.⁴²³ Mentalita obětí vede pak v důsledku k „měkké“ koncepci polské národní identity: „v rámci naší identity chybí něco, co by se pojilo s pocitem vlastní síly“. Tato argumentace nacházela pak – v značně zvládnutá a populistické podobě – svůj praktický protipól v deklarované touze vlády PiS „skoncovat s politikou vedenou na kolenou“ – tedy s představou Polska jako „čeledína“ v evropské politické rodině, který se musí spíše „zaučovat“ než aktivně prosazovat své vlastní politické představy.⁴²⁴

Konečně třetím důvodem – možná poněkud paradoxním vzhledem k pověsti již se v Evropě těšila vláda Kaczyńských - je asociace pojmu suverenity s „vestfálskou“ koncepcí autarkního, centralizovaného státu, která postrádá flexibilitu nezbytnou pro realitu světa počátku 21. století. Tato realita je bezpochyby „post-vestfálská“, i když zdaleka ještě nepředstavuje Habermasovu „postnárodní konstelaci“. Polský neo-republikanismus odmítá izolacionistické tendence „tradicionalistické“ pravice stejně jako modernizační paradigma „rozpuštění národního státu“ v nadnárodní evropské struktuře. Jak poukazuje Cichocki,

„podstata vzájemných relací v rámci evropské integrace, jejíž součástí jsme se stali, mění v určitém rozsahu modus fungování států. Tento modus je komplexnější, vytváří pro ně nová pole pro dosahování jejich cílů. Rezignace na tyto nové dimenze politiky ve jménu příliš úzce pojaté suverenity by bylo zásadní chybou.“⁴²⁵

Tato úroveň vztahu k otázce svrchovanosti se jeví jako klíčová pro přístup neo-republikánského diskurzu k Evropské unii, který zásadním způsobem ovlivnil zahraniční politiku Polska období vlády Kaczyńských. Najdeme zde na jedné straně afirmaci samé účasti Polska v integračním procesu (v rámci polské pravice zdaleka nesamozřejmé), na druhé straně výrazné potvrzení „republikánské“ představy o Evropské unii jako shromáždění sobě rovných subjektů – států, které flexibilně přistupují k otázce suverenity, nicméně mění svoji podstatu pouze „v určitém rozsahu“. Za typický příklad aplikace této představy lze považovat

⁴²³ „Prezydent: Polska była europejskim imperium“. Komunikat PAP, 9.1.2009.

⁴²⁴ Srov. Ruczaj, Maciej. „Lisabonská smlouva po irském referendu. Pohled z Polska“. Příspěvek z konference *Budoucnost Evropské unie – pohledy ze Střední Evropy* (Bratislava 27.10.2008), www.konzervativizmus.sk

⁴²⁵ Cichocki, Powrót republikanizmu“.

konkurenční polský návrh hlasovacích procedur v Radě EU (slavná „druhá odmocnina“).⁴²⁶ Přístup k EU vyplývající z diskurzu subjektivity je tedy primárně „aktivistický“ – založený na nutnosti artikulace a prosazování polských koncepcí uspořádání Unie, nikoli pouhého pasivního přihlížení, s tím, že je v něm však také obsaženo inherentní napětí mezi polskou koncepcí uspořádání nadnárodního společenství (jakou byl Cichockého návrh „druhé odmocniny“), tedy vůli podílet se na vytváření struktur Unie, a prosazováním „polských zájmů“ ve shodě s logikou evropské politiky jako „koncertu mocností“, hry s nulovým součtem, jak nakonec na summitu v Bruselu vystupoval prezident Lech Kaczyński.

Toto napětí, stejně jako předchozí pilíře pojmů subjektivity, poukazují na entitu o mnohém komplexnější struktuře než monistický suverén éry *Ius Publicum Europeaum*, avšak na druhé straně stále natolik centralizovanou a jednaní schopnou, aby se vzpírala realitě post-národní „sítově“ struktury. Suverenita – jak tvrdí Cichocki – nemizí v odpadišti dějin, mizí pouze „některé její novověké znaky jako hranice či teritoriální a administrativní centralizace.“ Znamená to však *zesílení* „realizace suverenity“ v jiných oblastech, a její „skryté a nepřímé působení“. Cichocki jmenuje např. „vitálnost národní identity ve veřejném a kulturním životě, schopnost pronikat a ovlivňovat nadnárodní struktury a instituce“, dbát na státní bezpečnost – nově definovanou např. v oblasti energetické či kyberprostoru. Naším úkolem je tedy „zachovat si citlivost v otázce udržení suverenity, ale zároveň ji adekvátně definovat“.⁴²⁷

Na závěr této úvahy Cichocki poznamenává, že navzdory proměnám forem existence suverenity, které ospravedlňují terminologický posun k „subjektivitě, „nemění se jedná věc: udržení suverenity je i nadále základní podmínkou svobody“. Tato radikální afirmace sepětí (v republikánském duchu) samo-vlády politického společenství a svobody posunuje kyvadlo přece jenom více na stranu vesfálského pojetí řádu než „post-národní konstelace“. Tato jemná teoretická odlišnost pak v prostoru evropské politiky doby vlády Kaczynských hrála zcela zásadní roli a vysloužila Polsku nálepku státu, jenž nedokáže přemýšlet „v evropských kategoriích“. Polskou „výjimečnost“ lze v tomto případě vysledovat zpět k úvahám Cichockého a Gawina, které poukazují (ve shodě se Schmittem) na nezrušitelnost politična v mezinárodní sféře (pokud se nestaneme občany jednoho světového státu). Podle Gawina je kritika sporu o hlasovací mechanismus založená na argumentu, že tento mechanismus se

⁴²⁶ Ne náhodou byl hlavním vyjednávačem Polska před summitem v Bruselu právě Marek Cichocki. Na druhé straně efemérní dějiny polského návrhu, „obětovaného“ velmi snadno vládní delegaci jsou symptomatické pro celkový neúspěch republikánského projektu v praktické rovině.

⁴²⁷ Cichocki. „Suwerenność i Europa“. *Nowe Państwo* č. 1/2008; *Porwanie Europy*, 54-8.

používá jen velmi zřídka neoprávněná, neboť jde zde „o kontrolu nad elementem politična v Unii“, které se sice „v běžné praxi skrývá za rétorikou trans-národní Evropy budované v opozici k logice vládnoucí světu národních států“, avšak ve skutečnosti je vždy přítomná nejméně jako *možnost*.⁴²⁸ Cichocki v této souvislosti poznamenává, že „teorie Evropy-pavučiny“, tak jak ji prosazují četní politologové včetně Jadwigy Staniszkis, je „nadinterpretace“, neboť se soustřeďuje pouze na jednom aspektu integrace – jeho „formální, funkcionální, technokratické dimenze“, naopak – „*ignorují politiku*“ [zvýraznění moje – M.R.]. Přitom poslední léta (proces začíná sjednocením Německa, postupuje přes emancipaci německé zahraniční politiky po odchodu Kohla a pokračuje evropsko-americkou roztržkou o Irák a debatou nad evropskou ústavou) ukazují, že máme co činit s „obnovením politické ontologie v Evropě a v Evropské unii, probuzením států jako politických entit“.⁴²⁹ Polsko potvrdilo svoji subjektivitu opakovaně (a ještě v období vlády levice) – počínaje rozhodnutím o podpoře invaze na Irák, a konče na rozhodným odporem vůči koncepci tzv. baltského plynovodu. V těchto situacích byl rozhodný polský přístup nikoli projevem anachronického, hobbesovského vnímání politiky, ale adekvátní reakci na návrat politična do procesu evropské integrace.⁴³⁰

VI. 3: Republikanismus a politično

Subjektivita – podle Cichockého – znamená v praxi „několik jednoduchých věcí“ – schopnost se „účastnit politického rozhodování, neplatit cizí účty, konsekventně prosazovat to, co nám patří“.⁴³¹ Lze tedy konstatovat, že jak v zahraniční, tak ve vnitropolitické sféře se koncepce subjektivity opírá o dva základní teoretické předpoklady: za prvé re-afirmaci nezrušitelné platnosti schmittovského principu politična, za druhé o republikánské pojetí politiky jako – v podstatě – „kreativní“ činnosti.

Jednou z nejvíce diskutovaných knížek období vlády Kaczyńských bylo *Věšení (Wieszanie)* básníka J. M. Rymkiewiczze, esej z pomezí historie a *political fiction* zabývající se

⁴²⁸ Gawin. „Europejskie Niemcy czy niemiecka Europa?“ *GDL*, 112.

⁴²⁹ Cichocki. *Porwanie Europy*, 56.

⁴³⁰ V rétorice Kaczyńských se tento jev proměňuje v občas ventilované navenek přesvědčení, že Unie je v podstatě „hra“, za níž se skrývají reálné zájmy suverénních států. „Polsko je jediná země, která se nebojí říkat to, co si myslí“ – prohlásil Jarosław Kaczyński pro *Le Monde*. Jak okomentoval jeden z německých publicistů po bruselském summitu: „Kaczyńští v podstatě dělali totéž co Tony Blair. Hráli tvrdě o své zájmy. Akorát že Blair zná pravidla hry a dokáže to dělat elegantně.“ (Ruczaj. „Evropská politika Kaczyńských“, www.parlamentniservis.cz, 17.9.2007.

⁴³¹ Kalukin, „Nie bądzmy jamnikami...”

revolučními bouřemi ve Varšavě v roce 1794, v nichž dav chytil a popravil několik vysokých státních a církevních hodnostářů obviňovaných ze spolupráce s Ruskem.⁴³² Debatu vyvolala především implicitně přítomná paralela k neuskutečněné revoluci roku 1989. Ve svých úvahách o Rymkiewiczově textu však Cichocki odmítá zjednodušující interpretaci *Věšení* jako hlasu k současným ideologickým sporům a poukazuje na jeho hlubší smysl, který se dotýká „podstaty politična vůbec, a zvláště podstaty *polského* politična“. Akty „kolektivní vůle“ jako varšavské „věšení“ připomínají totiž o „vážnosti a důstojnosti“ politična, protože ztělesňují jeho krajní konsekvence. Nejde zde pochopitelně o obhajobu kolektivního násilí – v demokratickém prostředí je postačujícím aktem „popravy“ volební rozhodnutí – ale o „seriózní vnímání politiky“, již likvidují na jedné straně vnitřní procesy liberálně-demokratické depolitizace, na straně druhé – specifický polský útěk od politična a suverenity k romantickému idealismu a mýtu Polska jako „nevinné obětí dějin“, jehož důsledkem je odmítnutí účasti na „špinavé“ politice. Z tohoto hlediska je potřeba také chápat význam dvou klíčových neo-republikánských mýtů 20. století – Varšavského povstání (s jeho extrémní polohou politického střetu) a Solidaritu (v případě které odmítají neo-republikáni její „přeslazenou“ – jak píše Cichocki – čistě „moralizující“ interpretaci). Z tohoto hlediska neo-republikánský diskurz překračuje meze „tomistické podstaty“ polské politiky jak ji definovala Staniszkis. Podle Leo Strausse je třeba hledat zdroj rozdílu mezi aristotelským a tomistickým pojetím přirozeného práva právě v otevřenosti klasické koncepce na požadavky politična (v konečném důsledku jde o nejvyšší požadavek přežití politického společenství), která může znamenat flexibilitu v přístupu k neměnným pravidlům přirozeného zákona. „Přirozený zákon musí zůstat proměnlivý, aby se dokázal vypořádat s vynalézavostí zla“ a může občas docházet ke konfliktu mezi obecnými principy spravedlnosti a „vyšším požadavkem“ obecného dobra a přežití obce.⁴³³

Jedním ze symbolů opakovaně zmiňovaných v textech polských neo-republikánů je mýtický příběh Romula a Rema. „Brázda“, z jejíž pomocí Romulus stanovil hranice Města, představuje prvotní politický akt, Remusův lehkovážný krok – narušení posvátnosti politických základů státu, za které musel být potrestán smrtí. I když „vážnost a důstojnost“ politična v demokratické éře nevyžaduje podobné činy, bylo by pokrytectvím verbálně odmítat (jak je tomu často v liberálně-demokratickém diskurzu) politiku chápanou v krajních

⁴³² V tomto odstavci vycházím z: Cichocki, Marek. „Wszystko, czego nie chcielibyście wiedzieć o polityce“. Rz 9.6.2007; Viz také Rymkiewicz, J. M. *Wieszanie*. Warszawa: Sic! 2006.

⁴³³ Strauss, *Prawo naturalne...*, 148-151

kategoriích státního zájmu a přežití společenství, se všim, co tyto priority s sebou nesou. V příběhu římských dvojčat se také ukazuje bytostně „uzavřená“ podstata každého politického společenství. Zatímco současný západní neo-republikanismus nevyžaduje – díky své afirmaci „ústavního vlastenectví“ na úkor „kulturně definované identity“⁴³⁴ – kontext partikulárního politického společenství a otevírá se vůči perspektivě „trans-národní občanské společnosti“⁴³⁵, polští autoři trvají (ve shodě se Schmittem) na nezrušitelném rozdělení „my a oni“. Obec „se od ostatních vyděluje tím způsobem, že bojuje proti nim a klade odpor. Opozice *my a oni* je základním prvkem politického sdružování,⁴³⁶ i když - stejně jako Strauss - zdůrazňují spíše element „přátelství“ nikoli „nenávisti“ jako konstituující složku „my“⁴³⁷. V klasickém pojetí hranice obce představují nejenom vymezení teritoriální, ale i duchovní, jsou to hranice vzájemných závazků a hranice identity.⁴³⁸ V rámci liberalismu existuje neřešitelné napětí mezi pociťovanou potřebou společné identity (s elementy zodpovědnosti a závazku) jako podmínkou přežití jakéhokoliv celku a abstraktní vizí „otevřené společnosti“, která neklade meze pluralismu individuálních identit. Liberalismus je založený na principu neomezené inkluze (podmíněné např. universálním charakterem lidských práv), a přitom existence společenství vyžaduje častěji mechanismy vylučování (lustrace a dekomunizace!). Jak poukazuje Gawin, autorem pojmu „otevřená společnost“ není Popper, ale Bergson, který ji popisuje jako jednorázový a intenzivní okamžik „překračování“ duchovních hranic, po němž se společnost opět vrací do přirozeného stavu „uzavřenosti“, obohacená však o vstřebaný „universální“ zážitek.⁴³⁹ Takovým trvalým pojítkem mezi partikulárním a obecním je křesťanství, které tuto uzavřenost obce transcenduje a pojí individuální a kolektivní život k meta-politickému mravnímu řádu, nicméně i nadále potvrzuje společenskou podstatu člověka a tedy i platnost politického závazků. Tomistický základ polského politického společenství může být tedy opět potvrzen, i když (tak dlouho jak zůstáváme ve specifické, politické sféře) už nikoli jako absolutní imperativ podřízení každého politického rozhodnutí etickým pravidlům, ale spíše obecný ethos.⁴⁴⁰ Jak píše MacIntyre – i křesťanská, universální

⁴³⁴ Hans Joas vidí stejné směřování k „mezinárodní společnosti“ a obdiv k „post-hobbesovskému“ řádu EU i u amerických komunitaristů (i když určitě nelze toto tvrzení zobecňovat na všechny myslitelé spojené s tímto proudem). (Joas, *Spor liberalismu...*, 147-8)

⁴³⁵ Chung, 135-152

⁴³⁶ Strauss, Leo. *The City and the Man*. Chicago: Chicago Univ. Press, 111-2.

⁴³⁷ Srov. H. Meier, *The Hidden Dialogue*, str. 87.

⁴³⁸ Srov. Gawin, Dariusz. „Mity braterstwa“, *GDL*, 24

⁴³⁹ Gawin, „O kłopotach, jakie demokracji liberalnej...”. *BiGW*, 137-9.

⁴⁴⁰ V tomto ohledu je zajímavá debata na téma zákonné regulace umělého oplodnění, která nedávno proběhla mezi redaktorem *Politické teologie* Jakubem Lubelským, který zastával republikánskou ideu autonomie politična (zakotveného, avšak ne absolutně podřízeného náboženským pravidlům) a Piotrem Kaznowským z revue *Christianitas*, který prosazoval nutnost plné ekvivalence legislativy a dogmatu. Tento konflikt je svého

etika přepokládá ve většině případů kontext partikulárního společenství s jeho zákony a zvyky.

Subjektivita v republikánské variantě (tedy subjektivita politického společenství, nikoli pouze „státu“ jako oddělené entity) předpokládá politično a nemůže si vystačit s pouhým liberálním „administrováním“ sférou toho, co sociální. Na druhé straně ji od Schmittova politična odlišuje mravní imperativ svobody jednotlivců podléjících se na vládnuti. Podstatou republikánské obce je ochota občanů převzít aktivní zodpovědnost za věci veřejné – s mnohosti účastníků veřejného života pak nutně pramení i přítomnost konfliktu, sporu jako významného elementu fungování společenství. Pro Machiavelliho je konflikt dokonce motorem jejího rozvoje, především pokus nevede k prolévání krve – ze sporů se totiž rodí zákony zabezpečující svobodu.⁴⁴¹ „Spor je přirozeným a každodenním elementem života republiky ... společnost v republice se nachází ve stavu neustálého oživení a vede nekonečnou debatu“.⁴⁴² Proto ve svém hodnocení období vlády Kaczyńských Cichocki poukazuje právě na „oživení demokratického života“, jako jeden ze zásadních pozitivních efektů kontroverzní vlády. 90. léta byly epochou „paternalistických elit“ a „apatické společnosti“.⁴⁴³ Po letech „poťomkinovské a „bezalternativní“ vize veřejného života pomohli Kaczyńští posílit občanskou participaci a víru v možnost změny existujícího stavu. Na tom se se zakládal jejich původní morální kredit ve společnosti, a zde je třeba také – poněkud paradoxně – hledat příčiny jejich následné volební prohry.⁴⁴⁴ Cichocki proto píše – v ohlédnutí za celým obdobím od aféry Rywin – o procesu „probouzení živlu“, jimž je „občanský republikanismus“.⁴⁴⁵ V rámci koncepce tohoto „republikánského živlu“ lze najít vysvětlení i pro konfliktní politiku Kaczyńských („vytváření a řízení krizových situací“), které představovaly pro Poláky, ponořené do snů o apolitickém ráji, „rychloukurz politična a řízení se suverenitou jako nejvyšší hodnotou“.⁴⁴⁶

druhu opakováním sporu v rámci PiS ohledně případné změny zákona o ochraně života od početí, který se stal symbolem „pragmatického“ („politického“ podle neo-republikánů) přístupu Kaczyńských k náboženství.

⁴⁴¹ Srov. *Discorsi I*, 4 (Machiavelli, Nicola. *Księżę i Rozważania*. Trans. K. Żaboklicki. Warszawa: PIW 1987, 120-1.

⁴⁴² Król, Marcin. „Polityczność i republikanizm”. *Res Publica Nova* 2/2008, 31.

⁴⁴³ Cichocki, „W czasach międzyepoki“, *Tygodnik powszechny*, nr 43/ 26 października 2008; Kalukin, „Nie bądźmy jamnikami...“

⁴⁴⁴ Kalukin, „Nie bądźmy jamnikami...“

⁴⁴⁵ Cichocki, „W czasach międzyepoki“, *Tygodnik powszechny*, 43/ 26 października 2008

⁴⁴⁶ Cichocki, „Wszystko, czego nie chcielibyście wiedzieć o polityce“.

Ve své moderní rekonstrukci antického myšlení, Hannah Arendt potvrzuje aristotelský primát politiky nad ostatním jednáním a ustanovuje veřejnou sféru jako jediné místo realizace člověčenství v jeho duchovní úplnosti. Politika jako *vita activa* je – jak píše Strauss – sporem „o věci nejpodstatnější“. Z polské perspektivy zajímavý komentář k republikánské proměně vnímání politiky poskytuje Ryszard Legutko, profesor filosofie a překladatel Platónových dialogů, který svůj „návrat do jeskyně“ zdůvodňuje právě renesancí tvůrčího, aktivního pojetí politiky:

„V polské politice platilo bez výhrad dogma, které lze nazvat modernizační. Určité věci se měly dít jaksi samy od sebe. Vládlo všeobecné přesvědčení, že roli politiků je napomáhat v tomto procesu, kontrolovat ho, popostrkovat kupředu, vytvářet pro něj právní rámec. Toto dogma platilo velmi dlouho ... ve všech dosud vládnoucích uskupeních. Myslím si, že teď se to změnilo. Sledujeme něco, co by se dalo nazvat alespoň částečným návratem k aktivní roli politiky. Politik má něco vykonat, je tvůrcem a realizátorem určité koncepce změn, nikoli pouze porodní bábou modernizačního procesu. Zdálo se mi, že ta změna je natolik zajímavá, že můžu se toho osobně zúčastnit.“

Prožitkem, který pro Arendtovou představuje nejintenzivnější zkušenost politiky je samo ustanovování nového řádu – *constitutio libertatis*. A právě tento pocit provázel i velkou část polské společnosti v měsících předcházejících volbám roku 2005. Projekt přivrácení subjektivity polského politického společenství byl „revolučním projektem“, neboť – jak píše politolog Artur Wołek - „zpochybňoval dvě základní neformální zásady polské politiky: vyloučení veliké části veřejných záležitostí z demokratické kontroly a slabost výkonné moci, která mohla působit pouze na malém území dosud nezabraným mocnými skupinovými zájmy.“ V praktické realizaci ideálů formulovaných neo-republikánským diskurzem v politice vlády Kaczyńských, se však celá debata vrátila k původnímu dilematu, který Cichocki diagnostoval v jádru ideje „afirmativního konservatismu“. „Afirmativní“ či „revoluční“ konservatismus se nemůže (jak to chtěl Nietzsche) řídit samou logikou „změny“, „činu“ a „revoluce“ jakožto hlavním ospravedlněním. Nedokonalost člověka vyžaduje (jak postuluje Schmitt) institucionalizaci této aktivity, chápané na jedné straně jako „společenská a státní forma“, na druhé – jako ztělesnění tradice daného společenství. V opačném případě čeká pravicového revolucionáře na konci cesty nihilistická instrumentalizace hájených hodnot.

VII. Závěr: polský neo-republikanismus a jeho nepřátele

„V srdcích se uhnízdila nenávist a otrávila
bratrskou krev“

Henryk Sienkiewicz, *Ohněm a mečem*

Shrnutí otázky polského neo-republikanismu počátku 21. století musí obsahovat tři elementy: za prvé současnost a perspektivy republikánské diagnózy polské politiky, za druhé současnou roli a místo teoretiků neo-republikanismu ve veřejné debatě, a konečně pokus o definitivní interpretační uchopení podstaty neo-republikánského projektu z hlediska politické teorie.

VII. 1: Nedokončený projekt

Když za předvolebním sjezdu Práva a spravedlnosti v srpnu 2007 premiér Jarosław Kaczyński shrnoval dvouleté období „budování 4. Republiky“, mluvil jazykem, který v sobě nesl více než patrné stopy neo-republikánského diskurzu. Začal „velkými nadějemi“ společnosti „na změnu naše země“, které v roce 2005 vyústily v „sedmdesáti procentní podporu pro strany kontestující stávající systém“. Pokračoval výčtem pilířů nového státu: „velké větrání“, tedy vyrovnání se s komunismem a postkomunismem, jakožto „úvodní podmínka“, již je však nezbytné doplnit „trvalým elementem“ – tedy budováním „silného státu“ (suverénního navenek a ve vnitřních záležitostech, ve smyslu kapacity rozhodovat a „plnit své základní funkce“). Tento stát se však musí opírat – vedle demokratické legitimacy – také o legitimnost „morální a historickou“, tedy na jedné straně realizovat ideál obecného dobra, na druhé čerpat s dějinné a hodnotové (katolicismus) zkušenosti Poláků. Má to být stát, jenž se „dívá na společnost jako na jeden celek, jako na společenství, hluboce zakořeněné v dějinách, ale obrácené směrem k budoucnosti...“ Především v této poslední větě najdeme shrnutí neo-republikánského projektu, nicméně ve chvíli, kdy je Kaczyński vyslovoval, byla propast mezi teorií (formulovanou čtveřicí zde analyzovaných autorů) a praxí jeho vlády nepřehlédnutelná.⁴⁴⁷

⁴⁴⁷ Przemówienie premiera na zjeździe PiS, GW, 25.8.2007.

Polský neo-republikanismus dosáhl svého vrcholu v roce 2005, spolu s volebním vítězstvím pravice, jejíž lídři se ve větším či menším rozsahu odvolávali k repositorium pojmů a obrazů prezentovaných v textech Krasnodębského, Cichockého, Gawina a Karłowicze. Tento okamžik triumfu se však téměř ihned proměnil v prohru.

„Následkem dezintegrace postkomunistického systému se v roce 2005 objevil prostor pro reformu státu a politickou změnu nejrozsáhlejší od roku 1989. Avšak kvůli konfliktu PO a PiS se tento prostor zhroutil dříve než byly uskutečněny jakékoliv reformy“.⁴⁴⁸

Cichocki sám přiznává, že koalice Práva a spravedlnosti a Občanské platformy byla možná pouze další apolitickou iluzí, touhou po obnově solidaritní jednoty a konečném naplnění projektu započatého v srpnu 1980.⁴⁴⁹ Probuzený republikánský živel se sice dokázal probojovat skrze postkomunistický systém, avšak nebyl už schopen nashromážděnou energii přetavit do realizace politického programu. Příčinou byla na jedné straně polarizační logika demokratické soutěže, která z potencionálních spojenců učinila po definitivní dezintegraci levicového tábora dvě hlavní politické síly soutěžící o hlasy voličů. Tento proces se projevil už v okamžiku prezidentského souboje lídrů obou stran, Donalda Tuska a Lecha Kaczyńskiego, který těsně následoval parlamentní volby a přinesl příznačnou změnu důrazů – od střetů 4. Republika versus „Polsko Rywina“ na socioekonomicky definovaný střet „solidaristických“, „soucitných“ konzervativců s „liberály“. Na druhé straně šlo o problém mnohem hlubší, „nepřítomnost státu jako akceptované, zvnitřněné formy“, která by umožnila usměrnit a organizovat občanskou „republikánskou explozi“, a jejíž vytvoření přesahovalo možnosti rozděleného reformního tábora.

Z hlediska rétoriky by se dalo říci, že byli neo-republikáni úspěšní: pojmy, které uvedli do veřejné debaty, patří už zřejmě natrvalo do jazyka veřejné diskuse. Mají výrazný přímý vliv na prostředí kolem prezidenta Lecha Kaczyńskiego, v jehož prohlášeních je stále častěji slyšet republikánský idiom.⁴⁵⁰ Republikánskou rétoriku používají často nejenom politici PiS, ale je slyšet i v mnoha vystoupeních politiků současného vládnoucího uskupení, které se také profiluje jako „dědic polské republikánské tradice“. Za touto verbální identifikací však zřídka kdy následují politická rozhodnutí. Propast mezi teoretiky polského neo-republikanismu

⁴⁴⁸ Cichocki, „W czasach międzyepoki“.

⁴⁴⁹ Cichocki, „Wszystko, czego nie chcielibyście wiedzieć o polityce“.

⁴⁵⁰ Klíčové jsou v tomto případě cyklické akademické konference pod záštitou a za přítomnosti Lecha Kaczyńskiego, které trojice autorů *Politické Teologie* spolupořádá.

a jejich politickými favority se od nezdaru koaličních rozhovoru na podzim 2005 stále prohlubovala. Reformní energie se proměnila v nemilosrdnou „studenou občanskou válku“, ve které však se stále méně jednalo o střet vizí nápravy státu, a stále více o rétorickou a mediální bitvu dvou zneprátených „politických kmenů“ řídicích se čistě stranickou, partikulární logikou.⁴⁵¹ Na jedné straně, revoluční logika vlády Kaczynských vedla k ospravedlnování stále výraznějšího odklonu od deklarovaného programu reformy a ztělesněných v tomto programu standardů politického života odkazem na konečný revoluční cíl. Na straně druhé, logika demokratické polarizace tlačila Občanskou platformu do tábora „obhájců 3. Republiky“ a zachování *status quo*. Jak Právo a spravedlnost, tak Platforma prošly v tomto čtyřletém období zásadní ideologickou a hlavně personální revolucí, ve které PiS je unášeno směrem k „lidovému tradicionalismu“ s populistickým nádechem a PO se posunulo blíže směrem k táboru levicově-liberálních „modernizátorů“.⁴⁵² Stranická scéna se tak namísto ozdravující syntéze tradice a modernity, postulované neo-republikány, opět strukturuje kolem věčného polského štěpení na „sarmaty a reformátory“ a samá politika ztrácí svůj „aktivistický“, republikánský charakter na úkor stranického tribalismu a post-politické mediální hry. Je příznačné, že v obou uskupeních přišli o přední pozice (nebo byli zcela ze stan vyloučení) politici, kteří byli považováni za „patrony“ neo-republikánů: v Platformě především Jan M. Rokita, v PiS např. K. M. Ujazdowski. Jak poukazuje Piotr Semka, generace současných čtyřicátníků na pravé straně politického spektra si vybudovala velmi silnou pozici v rámci intelektuální debaty a v mediálním prostředí, nedokázala však vygenerovat politické vůdce, kteří by dokázali její ideje uskutečňovat v praxi.

Podle Cichockého je však republikánská revoluce zahájena v roce 2005 stále nedokončeným projektem. Polské politično bylo sérií události počínaje aférou Rywin a evropským sporem o válku v Iráku probuzeno s umělého spánku, v němž ho udržovala od roku 1989 paternalistická ideologie modernizace skrze imitací. Chaos „občanské války“ posledních let je právě následkem toho probuzení. „Nacházíme se v přechodné epoše“ – píše. Opustili jsme

⁴⁵¹ Srov. např. Wildstein, 145, 265-6.

⁴⁵² V případě PiS se jedná částečně o pragmatickou odpověď na rozložení sil v polském elektorátu, s výraznou roli center „lidového tradicionalismu“ (venkov, „Polsko B“). Naopak v případě PO by bylo zjednodušením (jak to činí někteří pravicoví komentátoři) zařadit ji bezvýhradně do tábora „3. Republiky“. Je zřejmé, že strana Donalda Tuska usiluje spíše o překonání původní dichotomie a budování nového politického tábora opřeného o středostavovské hodnoty (v případě Polska tedy o určitou formu konzervativního liberalismu) a modernizační rétoriku. Tento program je zřejmý i z přeskupení sil na mediální scéně, kde koncern ITI (majitel televize TVN) usiluje o převzetí místa Agory a GW jako hlavního hráče. Tento posun může symbolizovat definitivní konec polské veřejné debaty jako střetu dvou proudů vycházejících ještě se štěpení solidaritního tábora na začátku transformačního procesu a totální změnu paradigmatu polské politiky.

nevědomé dětství a „prožíváme bouřlivé období puberty“.⁴⁵³ Politické procesy se však neřídí železnou logikou biologie a nelze tedy posoudit, zda bude polské politické společenství dále dozrávat k republikánské subjektivitě. Je třeba spíše vzít v úvahu Gawinovo varování, že „konfederace“ je i nadále hlavním modelem zapojování se polského republikánského ducha do veřejného dění: „Poláci jsou schopní velké mobilizace, nastávají okamžiky, kdy dokáží generovat obrovskou energii čerpající se zdrojů občanského *ethosu*.“ Mobilizace je vždy spojená s motivem ohrožení svobody a pobouření: posledním takovým impulzem byla aféra Rywin. S tím, že – jak píše Gawin - římská republika také vznikla na vlně nevole po znásilnění Lukrécii, avšak Římané z onoho okamžiku hněvu a mobilizace vybudovali stabilní instituce, Poláci naopak nebyli nikdy takového „dlouhodobého udržení a kumulace energie schopni“.⁴⁵⁴

VII. 2: Ideologie či meta-jazyk?

Na základě rekonstrukce souboru koncepcí, příběhů a návrhů, které zahrnuje polský konservativní neo-republikánský diskurz lze možná poněkud paradoxně vyvodit jeho bytostně eklektickou, a ve své podstatě postmoderní formu. Na jedné straně přejímá před-moderní fenomén, jež Staniszkis popsala jako „tomistický základ polské politiky“, a který je skutečně obsažený v republikánské tradici 1. Republiky: důraz na společné dobro, svoboda jako důstojnost náležící lidské bytosti, primát přirozeného práva nad pozitivním, etiky nad politikou a sebe-organizující společnosti nad racionalizovanou státní strukturou. Na straně druhé se otevírá na politickou lekci novověku a moderní doby: vstřebává rysy nacionalismu do koncepce republikánského politického národa, hlásá heslo „modernizace“ a význam suverenity. Tyto prvky přebírá v bytostně postmoderním stylu, ať už se jedná o explicitní, neskrývaná gesta re-konstrukce ztracené tradice, nebo konstruktivistické pojmání národa jako projektu. Bere teorii modernizace z rukou dědiců osvícenství a dává ji specifický polský obsah, novověkou suverenitu se snaží adoptovat do podmínek post-westfalského světa aniž by přišel o výhody jednoho a druhého. Stejně tak svůj přístup k tradici otevřeně deklaruje jako selektivní, jehož cílem je vytvoření „integrujících příběhů“, které však nepodmiňují budoucí „obsah“ polské politiky“. Tradice není receptem na uzdravení polského politického společenství, je pouze základem, na němž se – není známo jakým směrem, protože – bude

⁴⁵³ Cichocki, „W czasach międzyepoki“.

⁴⁵⁴ Kędzierski, Mateusz. „Polska musi być silna i nowoczesna. Rozmowa z Dariuszem Gawinem”. <http://www.kresy.pl/idee/zobacz/jak-przytrzymac-moc--1> ; Gawin, Dariusz. „Przekleństwo 1709 roku”. *Rzeczpospolita* 16.1.2009.

vyvíjet jeho nově probuzená subjektivita. Tu konečně definují na jedné straně ve smyslu demokratické participace, občanské zodpovědnosti za celek (tedy přijatelným pro současné chápání politiky způsobem), aby ji hned v zápětí provázali s (pro toto chápání krajně kontroverzní) schmittovskou koncepcí politična.

V minulých letech byli polští neo-republikáni ztotožňováni v mediálním diskurzu především s heslem historické politiky, jakožto praktickou realizací svých tezí, jinak příliš „abstraktních“ pro masového konsumenta informací. Na tomto příkladu lze dobře demonstrovat celkový vztah jejich projektu k vágní entitě nazývané liberální demokracii. Právě v rámci debaty zněly nejostřejší obvinění ze snahy vybudovat „jedinou správnou“ národní identitu, o kolektivismus a monistický přístup ke společnosti, zcela odporující základní ideji pluralismu a neutrality současného státu. Na druhé straně, jak zdůrazňují analyzovaný autoři, republikánské politiky paměti jsou v tomto případě pouhou korekcí k současnému politickému řádu. Neusilují o jeho změnu, ale chtějí ho obohatit o „to, co bylo zapomenuto“. Jestliže ony „zapomenuté“ prvky působí v dnešních podmínkách jako bytostně nedemokratické či neliberální (jak poukazuje Sartori dnešní doba mezi oběma rysy nedokáže příliš rozlišovat), jde v polském případě o následek nepromyšlené imitace „povrchové struktury“ západních politických řádů, bez reflexe nad jejich nosnou konstrukci. „Skrytá nosná konstrukce“ těchto společností – i když oslabená postupující „postmodernizací“ liberální demokracie i nadále si uchovává stabilní ráz. Odtud opakované deklarace, že cílem polského republikanismu je pouze učinit Polsko stabilním a suverénním politickým společenstvím jako jsou Spojené státy či Francie.⁴⁵⁵

V tomto kontextu lze republikánský projekt definovat - na základě teorie Emilio Gentile - jako „občanské náboženství“, tedy „formu sakralizace kolektivní politické entity“, která však není ztotožněna s jedním ideologickým hnutím (jak je tomu u *politických* náboženství), naopak „koexistuje s politickým systémem zaručujícím svobodu jednotlivce a možnost odvolání vlády legálními cestami“.⁴⁵⁶ Jak tvrdí Gentile, i dnes se zdá, že demokracie nemůže

„reálně žít, aniž by byla založena na systému vyznání, hodnot, obřadů a symbolů, neboli na občanském náboženství, které nejen legitimizuje politické instituce, ale dodává jedincům

⁴⁵⁵ Srov. Kalukin, „Nie bądźmy jamnikami...“, Gawin „Wspólnota przeszłości“.

⁴⁵⁶ Gentile, Emiliano. *Politické náboženství mezi demokracií a totalitarismem*. Trans. H. Mondelli-Lhotáková. Brno: CDK 2008, 180, 185

pocit příslušnosti a identity zakládající se na principu prvenství společného blaha a kolektivní solidarity.⁴⁵⁷

Z této perspektivy se polský neo-republikanismus nejeví jako „hrozba pro demokracii“, ale spíše součást širší (a legitimní) debaty, která probíhá ve většině západních států kolem otázky meta-politických základů politického řádu liberálních demokracií. V této debatě zaujímá stanovisko jednoznačně kritické vůči „postmodernímu liberalismu“, který za jediný základ považuje absolutní afirmaci individuální svobody a maximální plurality identit, a naopak jako hrozbu definuje všechny instituce a názory, které tuto emancipační logiku nesledují. Stejně tak je neo-republikánská subjektivita paralelou k diskusi týkající se vztahu národního státu k nadnárodním strukturám a proměně forem státní suverenity vlivem integračních a globalizačních projevů. Konečně neo-republikánská afirmace specifického polského politického dědictví není příliš vzdálená obdobným (nejčastěji definovaným v rámci postkoloniálního diskurzu) koncepcím narušujícím monolitní představu modernity jako osvícenského projektu. Paradox polské situace spočívá spíše v propojení těchto tří proudů, s nichž dva jsou řazeny většinou mezi (zjednodušeně řečeno) „pravicové“ (konzervativní, komunitaristické) diskurzy, zatímco třetí se pojí s post-strukturalistickou a postmoderní teorií. Tento paradox je odrazem dějinné cesty Polska jakožto na jedné straně „historického národa“ (podle Armstrongovy definice) latinské Evropy, a na druhé straně postkoloniální společnosti, po 200 let téměř nepřetržitě zbavené suverenity a podrobené násilné „modernizaci zvenčí“.

Podstatou republikanismu je jeho nezávislost na konkrétních formách politického zřízení. Je především „intelektuální konstrukcí“, jazykem politiky. V tomto spočívá – jak poukazuje Legutko – jeho přínos pro konstituující se politické útvary: předmětem reflexe republikanismu je totiž zřízení nejlepší v dané situaci, zatímco „předmětem reflexe demokratického myšlení je zřízení demokratické“, tedy pouhá imitace hotového modelu. Polský neo-republikanismus nezpochybňuje institucionální formu státního zřízení po roce 1989, pokouší se spíše o jeho doplnění v oblasti předcházející a podmiňující každodenní politiku, ve sféře nazývané „meta-politickou“. Odpor, který i přesto vyvolává, má své kořeny v porušování dvojího tabu moderního a postmoderního liberalismu. Za prvé, vztah jevů zahrnutých do metapolitické sféry (národní identita, tradice, veřejná morálka) k politické realitě je určován liberální redukcí politična na institucionalizaci (v rámci demokratické procedury) sporů týkajících se pouze takových otázek, které podléhají ekonomické racionalizaci. Dochází tedy k vytěsnění

⁴⁵⁷ Gentile, 180-1.

normativních a hodnotových debat ze sféry politické do autonomní oblasti kultury. Pokus o navrácení těchto témat do politické debaty (příkladem mohou být opět politiky paměti) je tak porušením dogma hodnotové neutrality veřejné sféry. Tento konflikt s „moderním“ pojetím liberalismu má své paradoxní pokračování ve střetu s expansionistickým liberalismem „postmoderním“, který namísto Rawlse považuje za své guru Foucaulta, Derridu a Gramsciho. V tomto diskurzu je meta-politická sféra naopak na výsost politizována skrze rozšíření definice mocenských vztahů na všechny sféry mezilidských relací, a představuje tedy bitevní pole rozhodující emancipační války. Kritika polského neo-republikanismu jako „anti-liberální“, kolektivistické či autoritářské propozice je tedy sama primárně podmíněná vnitřními protiklady polského liberalismu transformační éry a reflektuje dilemata současného západního liberalismu vůbec.

Oproti tomu nelze popřít, že republikánská rétorika transformovaná v politickou praxi v období vlády Práva a spravedlnosti obsahovala tendence k neliberální formě demokracie v jejím klasickém chápání. Logika republikánské revoluce vedla k převaze „demokratického“ elementů (vláda většiny) nad liberálním (právní stát) a ke krokům jako je například snaha o redefinici vztahu mezi státem (demokratická legitimita) a některými nezávislými pilíři liberálního řádu – především Ústavním soudem a Národní bankou.⁴⁵⁸ Za druhé, republikánská koncepce „integrujících příběhů“ získávala v politice Kaczynských až příliš často nádech instrumentalizace kolektivní paměti pro partikulární politické spory. Namísto sjednocujících „mýtů bratrství“ se – jak se zdálo – místy prosazovalo spíše Sorelovo aktivistické pojetí mýtu jako hnací síly politického jednání a mobilizace společnosti k činu. V nechvalně známé řeči u gdaňských loděnic premiér Jaroslaw Kaczynski prohlašoval: „my stojíme tady, kde jsme stáli tehdy [v roce 1980], oni [politici odpůrci PiS] stojí tam, kde stalo ZOMO [bojové jednotky komunistické policie]“⁴⁵⁹, čímž implicitně stvrzoval převahu Sorelova mýtu jako prostředku mobilizace davu nad koncepcí republikánskou.

Nelze vyloučit, že toto nebezpečí manichejské deformace republikánského projektu je inherentně obsaženo v samých jeho základech. Republikanismus je totiž něco více, než „občanské náboženství“ jako ho definuje Gentile. V už citované Gawinově definici „republikánské identity“ Poláků čteme, že republikánský ethos je „prvek nacházející se hlouběji, pod rovinou artikulovaných přímo ideologii jako jsou konservatismus či

⁴⁵⁸ Srov. Kalukin, „Nie bądzmy jamnikami...“; Smolar, Aleksander. „Radykałowie u władzy“. GW 3.9.2006.

⁴⁵⁹ Ruczaj, Maciej. „Kaczynski se brání. Útokem“. *Lidové noviny* 6.10.2006.

liberalismus.“ Díky svému chápání tradice jako auto-definice společnosti a pojmu subjektivity aspiruje spíše na pozici „meta-jazyka“ politiky, základů politického života. Subjektivita jako *telos* politického společenství nemá ideologický obsah, je pouze rámcem, v němž mají působit jednotlivé politické programy. V podmínkách pluralitní společnosti však republikanismus bude vždy reprezentován pouze určitou částí společnosti, vždy bude pouze jedním z účastníků ideologické soutěže.

Zde je teprve patrná zásadní rovina podobnosti a zároveň konfliktu mezi republikanismem a liberalismem. V komunitaristické či konservativní kritice liberalismu se často opakuje motiv falešné snahy liberálů o představení vlastní ideologie nikoli jako jedné z mnoha součástí ideového spektra, ale jako neutrálního rámce pro veřejný život vůbec.⁴⁶⁰ Legutko nazývá tuto liberální iluzi představou „meta-úrovně“, která ve skutečnosti znamená umístění liberalismu do pozice ideologického suveréna, který stanovuje meze diskuse a tedy určuje, jaké názory se v ní mohou objevit a jaké ne. Tento přístup v podstatě znamená, že „můžeme být katolíky, muslimy či socialisty, ale zároveň musíme být také liberály,“⁴⁶¹ což se jeví jako stále problematičtější otázka kvůli přechodu od klasického liberalismu založeného na „minimálním morálním konsensu“ k expansionistické postmoderní variantě.⁴⁶²

Nelze si nevsimnout zásadní podobnosti s polským republikánským projektem, jenž se také profiluje nikoli jako ideologie, ale spíše určitý předpoklad existence politického společenství a jeho „společný jazyk“. Pokud tedy i nadále chápeme současný postmoderní liberalismus jako normativní „meta-jazyk“ politického řádu, polský neo-republikanismus lze skutečně považovat – jak tvrdí Marcin Król citovaný na začátku této práce – za důsledně „anti-liberální propozicí“.

⁴⁶⁰ Sandel, 18-9; Legutko, „Dlaczego nie lubię liberalizmu”. *Raj przywrócony*, 13-4.

⁴⁶¹ Legutko, „Filozofia jako misja Boża”. *Teologia Polityczna* 2/2006, 129

⁴⁶² Legutko, „Dlaczego nie lubię liberalizmu”, 17-23.

Seznam zkratek

Rz Rzeczpospolita (deník)

GW Gazeta Wyborcza (deník)

Dz Dziennik Polska Europa Świat (deník)

DP Demokracja peryferii

DR Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice.

BiGW Blask i gorycz wolności

GDL Granice demokracji liberalnej

WiP Władza i pamięć

Seznam literatury

Primární literatura

Monografie

Cichocki, Marek. *Ciągłość i zmiana. Czy konserwatyzm może nie być rewolucyjny?*

Warszawa: Więź 1999.

Cichocki, Marek. „Znikające państwo“. *W obronie zdrowego rozsądku*. Eds. Tomasz Merta, Marek A. Cichocki, Kraków: OMP 2000.

Cichocki, Marek. „Czas silnych tożsamości“. *Polityka historyczna. Historycy - politycy - prasa*, Ed. Paweł Kowal. Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego, 2004.

Cichocki, Marek. *Porwanie Europy*, Kraków: OMP 2004

Cichocki, Marek. *Władza i pamięć. O politycznej funkcji historii*. Kraków: OMP 2005

Gawin, Dariusz. *Polska – wieczny romans. O związkach literatury i polityki w XX wieku*.

Kraków: OMP 2005.

Gawin, Dariusz. *Blask i gorycz wolności. Eseje o polskim doświadczeniu wolności*. Kraków: OMP 2006,

Gawin, Dariusz. *Granice demokracji liberalnej. Szkice z filozofii politycznej i historii idei*.

Kraków: OMP 2007.

Karłowicz, Dariusz. *Koniec snu Konstantyna. Szkice z życia codziennego idei*. Kraków: OMP 2005

Karłowicz, „Pamięć aksjologiczna i historia“. *Pamięć i odpowiedzialność*. Eds. R. Kostro, T. Merta. Kraków: OMP 2005

Karłowicz. *Arcyparadoks śmierci*. Warszawa: Fronda 2007

Krasnodębski, Zdzisław. *Demokracja peryferii*. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2003.

Krasnodębski, Zdzisław. *Drzemka rozsądnych. Zebrane eseje i szkice*. Kraków: OMP 2006

Periodická literatura

- Cichocki, Marek. „Patriotyzm – kłopotliwe zobowiązanie”. *Rz* 18.12.2000.
- Cichocki, Marek. „Powrót republikanizmu”. *Rz* 12.8.2005.
- Cichocki, „Historia powraca“, *Rz* 14.12.2004.
- Cichocki, Marek. „Polityka pamięci“, *Rz* 10.6.2006.
- Cichocki, Marek. „Wszystko, czego nie chcielibyście wiedzieć o polityce“. *Rz* 9.6.2007;
- Cichocki, Marek. „Suwerenność i Europa”. *Nowe Państwo* č. 1/2008
- Cichocki, Marek. „W okresie międzyepoki.” *Tygodnik Powszechny*, č. 43 (26. 10. 2008).
- Gawin, Dariusz. „Wspólnota przeszłości“, *Rz* 7.10.2006
- Gawin, Dariusz. „Spór o piękne mity“. *Rz* 11.1.2005
- Gawin, Dariusz. „Przekleństwo roku 1709”. *Rz* 17.1.2009
- Kalukin, Rafał. „Nie bądźmy jamnikami Europy. Rozmowa z Markiem A. Cichockim”.
Gazeta Wyborcza, 9.5.2008
- Karłowicz, Dariusz. „Śmierć i ojczyzna”. *Znak* 4/2002
- Karłowicz, Dariusz. „Niezgoda na amnezję“. *Rz* 27.12.2004
- Karłowicz, Dariusz. „Demokratyczny millenaryzm”. *Rz* 17.3.2007.
- Kędzierski, Mateusz. „Polska musi być silna i nowoczesna. Rozmowa z Dariuszem Gawinem”. <http://www.kresy.pl/idee?zobacz/jak-przytrzymac-moc--1>, 20.12.2008.
- Krasnodębski, Zdzisław. „Pożegnanie z III Rzeczpospolitą“. *Rzeczpospolita* 10.9.2005.
- Krasnodębski, Zdzisław. „Czy Polska potrzebuje modernizacji”. *Nowe Państwo* 4/2006.
- Krasnodębski, Zdzisław. „Społeczeństwo obywatelskie i jego przyjaciele“. *Nowe Państwo* 4/2007.

Sekundární literatura

Monografie

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso 1991.
- Arendt, Hannah. *O rewolucji [On Revolution]*. Trans. M. Godyń. Warszawa: Czytelnik 2003.
- Aristoteles. *Polityka*. Trans. L. Piotrowicz. Warszawa: PWN 2004.
- Barthes, Roland. *Mytologie*. Trans. J. Fulka. Praha: Dokoran 2004.
- Bartyzel, Jacek. *W gąszczu liberalizmów*. Lublin: IEN 2006.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge 1994.
- Bocheński, Adolf. *Między Niemcami a Rosją*, Warszawa: Nałęcz 1994.
- Bocheński, J. M. *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*. Komorów: Antyk 1999.
- Chung, Ryoa. „The Cosmopolitan Scope of Republican Citizenship“. *Republicanism: History, Theory and Practice*. Ed. D. Weinstock, Ch. Nadeau. London: Frank Cass 2004.
- Chwalba, Andrzej. *III Rzeczpospolita. Raport specjalny*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2006.
- Dahrendorff, Ralph. „Wolność a więzi społeczne“. *Spółczesność liberalne. Rozmowy z Castel Gandolfo*. Ed. K. Michalski. Trans. A. Kopacki. Kraków: Znak 1996.
- Davies, Norman. *Boże Igrzysko*, Kraków: Znak 1994.
- Davies, Norman. *Polsko. Dějiny národa ve střední Evropě*. Praha: Prostor 2003.
- Devigne, Robert. *Recasting Conservatism. Oakeshott, Strauss, and the Response to Postmodernism*. New Haven: Yale Univ. Press 1994.
- Digeser, Elizabeth Depalma. „Citizenship and the Roman Res publica: Cicero and a Christian Corollary“. *Republicanism. History, Theory and Practice*. Ed. D. Weinstock, Ch. Nadeau. London: Frank Cass 2004.
- Duć-Fajfer, Helena: „Etniczność i literatura“. *Kulturowa teoria literatury*. Eds. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków: Universitas 2006.
- Dudek, Antoni. *Ślady PeeReLu. Ludzie, mechanizmy, wydarzenia*. Kraków: Arcana 2001.
- Dudek, Antoni. *Reglamentowana rewolucja. Rozkład dyktatury komunistycznej w Polsce 1988-1990*, Kraków: Znak 2004.
- Dudek, Antoni. *Historia polityczna Polski 1989 – 2005*. Kraków: Arcana 2007.
- Gandhi, Leela. *Teoria postkolonialna*. Poznań: Wyd. Poznańskie 2008.
- Gentile, Emiliano. *Politické náboženství mezi demokracií a totalitarismem*. Trans. H. Mondelli-Lhotáková. Brno: CDK 2008.

Grabowska, Mirosława. *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po roku 1989*. Warszawa: Scholar 2004.

Gray, John. *Po liberalizmie*. Trans. P. Maciejko. Warszawa: Aletheia 2001.

Grenfell, Michael. *Pierre Bourdieu Key Concepts*. London: Acumen 2008.

Hegel, G.W. *Základy filosofie práva*. Trans. V. Špalek. Praha: Academia 1992.

Himmelfarb, Gertrude. *Roads to Modernity*. New York: Knopf 2004.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*, Indianapolis: Univ. of Minnesota Press 1994.

Huntington, Samuel. *Třetí vlna. Demokratizace na sklonku dvacátého století*. Trans. T. Suchomel. Brno: CDK 2008.

Kiberd, Declan. *Inventing Ireland*, New Haven: Yale University Press 1996.

Kiberd, Declan. *Irish Classics*, London: Granta 2001.

Koneczny, Felix. *Polskie Logos a Ethos*. Kęty: Antyk 2001.

Kostro, Robert. „Znaki orientacyjne“. *Więź* 1/2007, 29.

Kowal, Paweł. „Polska polityka historyczna“. *Polityka historyczna. Historycy - politycy - prasa*, Ed. Paweł Kowal. Warszawa: Muzeum Powstania Warszawskiego, 2004.

Król, Marcin. *Liberalizmus strachu a liberalizmus odwahy*. Trans. Štefan Drug. Bratislava: Kalligram 1999.

Król, Marcin. *Bezradność liberałów*. Warszawa: Pruszyński 2005.

Kubát, Michal. *Postkomunismus a demokracie. Politika ve středovýchodní Evropě*. Praha: Dokořán 2003

Kubát, Michal. *Demokracie v Polsku. Politický systém Polské republiky (1989-2005)*. Praha: Slon 2006.

Legutko, Ryszard. „Trzy konserwatyzmy“. *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*. Kraków: Arcana 1997

Legutko, Ryszard. *Raj przywrócony*. Kraków: OMP 2005.

Legutko, Ryszard. *Esej o duszy polskiej*. Kraków: OMP 2007.

Lipset, M. Seymour. *Dvousečná zbraň. Rub a líc americké výjimečnosti*. Transl. M. Pokorný. Praha: Prostor 2004.

Lytard J.F. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1984.

Machiavelli, Nicola. *Księżę i Rozważania*. Trans. K. Żaboklicki. Warszawa: PIW 1987.

MacIntyre, *Ztráta ctnosti*, Praha: Oikoymenh 2004.

MacIntyre, Alsdair. „Czy patriotyzm jest cnotą? [Is Patriotism a Virtue?]. Ed. Paweł Śpiewak. *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Aletheia 2004

Meier, Hans. *Carl Schmitt & Leo Strauss. The Hidden Dialogue*. Chicago: Chicago Univ. Press 1995.

Miller, David. „Państwo narodowe. Umiarkowana obrona. Trans. P. Rymarczyk. Ed. P. Śpiewak. *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Aletheia 2004.

Nisbet, Robert. *Konservatismus*. Trans. Jiří Pilucha. Praha: OI 1993.

Novák, Miroslav. *Systémy politických stran*. Praha: Slon 1997.

Nowak, Andrzej. *Powrót do Polski. Szkice o patriotyzmie po końcu historii 1989-2005*. Kraków: Arcana 2005.

Ogonowski, Zbigniew. *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*. Warszawa: PAN IFiS 1992.

Perkowska, Halina. *Postmodernizm a metafizyka*. Warszawa: Scholar 2003.

Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford Univ. Press 1997.

Pangle, Thomas. *Uszlachetnianie demokracji [The Ennobling of Democracy]*. Trans. M. Klimowicz. Kraków: Znak 1994.

Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton Univ. Press 1975.

Rousseau, J.J. *The Government of Poland*. Trans. W. Kendall. Indianapolis: Hackett 1984.

Říchová, Blanka. *Přehled moderních politologických teorií*. Praha: Portál 2000.

Salić, Jacek. „Zaściankowość i kołtuneria“. *Religia i konserwatyzm: sprzymierzeńcy czy wrogowie?* Ed. P. Mazurkiewicz. Wrocław: Ossolineum 2004.

Sandel, Michael. *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge Mass: Harvard Univ. Press 1996.

Sartori, Giovanni. *Teoria demokracji [The Theory of Democracy Revisited]*. Trans. D. Grinberg. Warszawa: PWN 1994.

Schmitt, Carl. „Pojęcie polityczności” [Der Begriff des Politischen]. *Teologia polityczna i inne pisma*. Trans. M. Cichocki. Kraków: Znak 2000.

Shils, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press 1981.

Skinner, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1998

Smith, A.D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford Univ. Press 1999

Smith, A.D. *Nationalism and Modernism*. London: Routledge 1998.

Śpiewak, Paweł (ed.). *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Aletheia 2004.

Śpiewak, Paweł (ed.) *Spór o Polskę 1989-1999*. Warszawa: PWN 2000

Śpiewak, Paweł – *Pamięć o komunizmie*, Gdańsk: słowo / obraz terytoria 2005

Staniłko, J.F. „O źródłach postkomunizmu”. *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*. Ed. Miłowit Kuniński. Kraków: OMP 2006

Staniszkis, Jadwiga. *Post-Communism – the Emerging Enigma*, Warszawa: PAN 1999.

Staniszkis, Jadwiga. *Postkomunizm: próba opisu*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2001.

Staniszkis, *O władzy i bezsilności*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2006

Stawrowski, Zbigniew. „Moralność a demokracja”. *Oblicza demokracji*. Ed. R. Legutko. Kraków: OMP 2002

Strauss, Leo. *Prawo naturalne w świetle historii [Natural Right and History]*. Trans. T. Górski. Warszawa: PAX 1967.

Strauss, Leo. *The City and the Man*. Chicago: Chicago Univ. Press 1974.

Symotiuk, Stefan. „Państwo i kontrewolucja: monstrum postkomunistyczne”. *Postkomunistyczne transformacje*. Ed. T. Bukowski, Poznań: Wyd. Naukowe Inst. Filozofii 2002.

Szacki, Jerzy. *Liberalism after Communism*. Trans. Ch. A. Kisiel. Budapest: Central European Univ. Press 1995.

Velek, Luboš (Ed.). *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: nakl. Filosofického ústavu AV ČR 1996

Walicki, Andrzej. *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*. Warszawa: Res Publica 1991.

Walicki, Andrzej. *Polskie zmagania z wolnością*. Kraków: Universitas 2004.

Wildstein, Bronisław. *Moje boje z III RP*. Warszawa: Fronda 2008.

Zdziechowski, Marian: *Widmo przyszłości*, Warszawa: Fronda 2001.

Ziemkiewicz, R.A. *Michnikowszczyzna. Zapis choroby*. Poznań: Redhorse 2006.

Periodická literatura

- Beauvois, Daniel. „Nowoczesne manipulowanie sarmatyzmem“. *Przegląd Polityczny* 87/2008.
- Biernacki, Włodzimierz. „Idea republiki w polskiej myśli politycznej XVI wieku“. www.omp.org.pl
- Bortnowska, Halina. „Co trzeba rozważyć“. *Znak* č. 3/2005.
- Bratkowski, Piotr. „Kuszenie strażników wartości“ *Rzeczpospolita*, 17.3.2006.
- Chatterjee, Partha. „Nacjonalizm jako problem w historii myśli politycznej“. Trans. D. Kołodziejczyk. *Literatura na świecie* 1-2/2008.
- Ciżewska, Elżbieta. „Republikańska korekta liberalizmu“. *Res Publica Nova* 2/2008.
- Duda, Wojciech. „Sarmatyzm i nowoczesność“. *Przegląd Polityczny* 87/2008.
- Dudek, Antoni. „Bitwa o pamięć“. *Rz*, 16.12.2006.
- Filipowicz, Stanisław. „Cud w epoce rozumu“. www.omp.org.pl
- Fukuyama, Francis. „Konec dějin?“ *Střední Evropa* č. 15/1990, 9-25.
- Gowin, Jarosław. „Dlaczego jestem za lustracją“. *Znak* 3/2005.
- Gowin, Jarosław. „Platforma Jagiellonska“. *Rz* 28.7.2008.
- Górny, Grzegorz. „Kompleks polski“. *Rz* 30.3.2002.
- Janke, Igor. „Konserwatyści w drzwiach salonu“. *Rz* 14.7.2007.
- Jurek, Marek. „Możemy zbudować nowe państwo“. *Christianitas* 23-24/2005.
- Kaczyński, Jarosław. „Historia ruszyła z miejsca“. *Międzynarodowy Przegląd Polityczny* 15/2006.
- Kaczyński, Jarosław. „Przemówienie premiera na konwencji wyborczej PiS“. *Gazeta Wyborcza*, 26.8.2007.
- Kaczyński, Lech. „Historia stosowana“. *Arcana* 4-5/2006
- Karnowski, Michał. „Tak manipuluje się z polską polityką. Wywiad z Erykiem Mistewiczem.“ *Dziennik* 4.6.2008
- Kieniewicz, Jan. „Nasze dziedzictwo – Rzeczpospolita“. *Dz* 8.6.2005.
- Koehler, Krzysztof. „Mesjanizm sarmacki wobec polskiego mesjanizmu romantycznego“. *Teologia Polityczna* 4/2006
- Koehler, Krzysztof. „‘Towarzystwo pozytku’ czy pożytek towarzystwa? Kilka uwag o szlacheckim dyskursie republikańskim“. *Arcana* 4-5/2006
- Krasowski, Robert. „Co przemilczała Wyborcza“. *Dz* 31.12.2007
- Krasowski, Robert. „Jakiej prawicy potrzebują Polacy, a jakiej nie?“ *Dz* 22.3.2008.

Krastev, Ivan. „Niewidzialna ręka układu“ *Dz/Europa* 21.10.2006.

Król, Marcin. „Polska podzielona na katolików i liberałów“ *GW*, 1.11.2005.

Król, Marcin. Republikanizm. Dyskusja redakcyjna. *Res Publica Nova*, č. 2/2008).

Król, Marcin. „Polityczność i republikanizm”. *Res Publica Nova* 2/2008.

Loew, Peter Oliver. „Sarmaci bez wąsów“. *Przegląd Polityczny* 87/2008

Legutko, „Filozofia jako misja Boża“. *Teologia Polityczna* 2/2006.

Machcewicz, Paweł. „Jak polityka zaszkodziła polityce historycznej“. *GW* 14.9.2007.

Markowski, Radosław. „Hordy nie elektorat“. *GW* 25.4.2006.

Matyja, Rafał. „Rewolucja semantyczna“. *Nowe Państwo* 4/2007.

Matyja, Rafał. „Koniec Okrągłego Stołu“, *Dz / Europa*, 27.12.2008.

Michalski, Cezary. *Powrót człowieka bez właściwości*. Warszawa: Biblioteka Debaty 1997

Michnik, Adam. „Trzy fundamentalizmy“. *Krytyka* č. 36/1991

Miętek, Agata. „Spór liberałów z komunitarystami“. *Dialogi Polityczne* 7/2007

Mistewicz, Eryk. „Tusk przemówił ludzkim głosem”. *Dziennik* 5.5.2008

Mistewicz, Eryk. „Witajcie w postpolityce!”. *Frona* č. 49/2008.

Modzelewski, Karol. „Historia w trybach polityki”. *Więź* 1/2007

Nandy, Ashis. „Nowoczesność jako strata”. *Dz/Europa* 18.11.2006.

Nowak, Andrzej. „Wybierzmy przyszłość – ale jaką? O idei polityki polskiej.“ *Rz* 6.1.2007

Nowicki, Maciej. „Polacy nauczyli się samych siebie. Rozmowa z Jarosławem Gowinem”. *Dz* 16.1.2008

Palata, Luboš. „Ruská gubernie“. *Lidové noviny* 16.3.2006

Palaver, Wolfgang: „Schmitt’s Critique of Liberalism”, *Telos* 102 / 1995

Pałka, Piotr. „O agencji, polskości i potrzebie wiary. Rozmowa z Andrzejem Zybertowiczem“. *Frona* 49/2008, 109-129.

Piskorski, J.M. „Wiele twarzy historii“. *Więź* 1/2007

Rokita, Jan M. „Sarmaci przeciw reformatorom“. *GW*, 2.11.2005

Rybiński, Maciej. „Koniec Polski Michnika i Kiszczaka”. *Dz* 9.1.2007.

Skórzyński, Jan: „Oklaski dla papieża“. *Rzeczpospolita* 11.4.2005

Smolar, Aleksander. „Radykałowie u władzy“. *GW* 3.9.2006

Śpiewak, Paweł. „Koniec złudzeń”. *Rz* 23.1.2003

Śpiewak, Paweł. „Dlaczego IV Rzeczpospolita?” *Res Publica Nova* 2/2003

Śpiewak, Paweł. „Liberalizm to polska tradycja”. *Dz* 17.7.2008

Staniłko, J.F. „365 dni IV RP“,

<http://www.omp.org.pl/index.php?module=subjects&func=viewpage&pageid=597> ,

13.2.2007

Staniłko, J. F. „Dlaczego Polska potrzebuje neosarmackiego republikanizmu?“

www.omp.org.pl

Staniszkis, Jadwiga. „Postkomunistyczne państwo”, *Arcana* 1/2000.

Staniszkis, Jadwiga. „Ćwierć wieku po Sierpniu 1980”. *Rz* 26.2.2005.

Stefanek, Tomasz. „Dlaczego polityka historyczna. Źródła diagnozy i propozycji jej zwolenników“. *Nowe Kriteria* 1/2008.

Thompson, Ewa. „Said a polská otázka“. *Dz/Europa* 29.6.2005.

Thompson, Ewa. „Narodowość i polityka”. *Dz/Europa* 2.6.2007.

Viroli, Maurizio. „Idea republiki“. *Res Publica Nova* 2/2008.

Zaremba, Piotr. „Tyrania PR-owców”. *Dziennik* 4.6.2008.

Zybertowicz, Andrzej. „Demokracja w sieci”. *Rz* 5.3.2003.

Zybertowicz, Andrzej. „Wstrząs kontrolowany”. *Rzeczpospolita* 8.3.2003.

Zybertowicz, Andrzej. „Anty-Rozwojowe Grupy Interesów: zarys analizy”. *Arcana* 1/2007.

Shrnutí

Stav a směřování polské demokracie je v poslední dekádě předmětem bouřlivé veřejné debaty, jejíž nejintenzivnější fáze je spojená s hlubokou krizí postkomunistické vlády v letech 2003-2005 a následujícím obdobím vlády konservativní pravice (2005-2007). Vyšetřování série afér odehrávajících se na pomezí politické, ekonomické a mediální sféry vedlo řadu komentátorů veřejného života k formulování diagnózy polské demokracie po roce 1989 jako postkomunistické a quasi-oligarchické státní formy a následný pokus o redefinici paradigmatu polské politiky platného od politické a ekonomické transformace po roce 1989. Některé další události tohoto bouřlivého období jako znovuotevření otázky lustrací a proměna mezinárodně-politické atmosféry způsobená „návratem do dějin“ po 11. září 2001 zpochybnila i některá dogmata doktríny „polského liberalismu“ – homogenického diskurzu post-komunistického Polska. Snaha pravicových kritiků polské demokracie o „nový počátek“ byla symbolicky shrnutá v hesle přechodu od 3. k 4. Polské republice.

Diplomová práce *Demokracie nebo Republika?* se zaměřuje na myšlenkový proud v rámci této debaty nazývaný polským neo-republikanismem, který významným způsobem ovlivnil tvarování koncepce 4. Republiky a představuje v současné době nejvýraznější intelektuální diskurz v rámci polské pravicové politiky.

Práce se soustřeďuje na hlavní témata tohoto diskurzu: politiky paměti, vztah tradice a modernizace, a konečně obnovování politického společenství jako určité komunity společných hodnot obdařené vnitřní a vnější suverenitou (v neo-republikánském slovníku nahrazovanou klíčovým pojmem „subjektivita“). Práce je pokusem o zmapování neo-republikánského politického myšlení jako „alternativní meta-narace“ polských dějin a současnosti, kriticky zaměřenou vůči polské „hybridní“, postkomunistické demokracii, a zároveň jako tak z ohledem na teoretickou debatu o základech současné liberální demokracie.

Toto dvojí zaměření se odráží i v struktuře práce. Po uvedení do vývoje politické debaty v Polsku od aféry Rywin (2002) do voleb 2005 roku, se druhá kapitola věnuje nastínění dvou hlavních „konkurenčních meta-narací“ polských dějin od pádu komunismu, které se teprve v důsledku krize postkomunistické levice stály legitimními součástmi veřejné debaty. První z nich je teorie „skryté transformace“, druhá se zabývá ústřední roli diskurzu „polského

liberalismu“ pro legitimaci oligarchického systému 3. Republiky. Právě tato druhá meta-narace, která dekonstruuje polský liberalismus jako „postkoloniální imitaci“ a jako „liberalismus strachu“, vede také k formulování pozitivní tezí o „republikánské identitě Poláků“, která poskytuje potenciál ozdravení státu jako politického společenství.

Naopak třetí kapitola lokalizuje polskou debatu v kontextu širšího teoretického sporu mezi komunitářským a republikánským myšlením a liberalismem na téma vztahů mezi jedincem, společností a státem, a také poukazuje na vazby, které neo-republikánský diskurz spojuje aristotelskou tradici politického myšlení o obci jako určité kulturní a etické jednotě udržované nikoli zákony a osobními zájmy, ale občanskou ctností patriotismu.

Čtvrtá a pátá kapitola se věnují otázce minulosti: nejdříve jako negativního dědictví období komunismu, jehož odsouzení je nezbytnou podmínkou re-konstituce spravedlnosti ve společnosti, a dále jako souboru příběhů a mýtů posilujících soudržnost společenství. Otázka komplexního vztahu modernizace a tradice (chápané jako způsob sebe-definování společenství) ústí do re-konstrukce polské republikánské tradice jako „jiné modernity“, alternativní jak vůči absolutisticko-totalitní tradici Pruska a Ruska, tak vůči postmodernímu liberalismu současnosti.

Obnova politického společenství prostřednictvím neo-republikánského diskurzu nachází svůj konečný cíl v koncepci „subjektivity“ polského státu. Tato klíčová koncepce je analyzována z hlediska její ukotvení v pojetí politična Carla Schmitta a republikánském chápání politiky, z poukazem na praktické implikace této myšlenky pro období vlády konzervativní pravice v Polsku.

Na závěr autor shrnuje osudy neo-republikánského projektu v období od voleb v 2005 roku, které charakterizuje odklon polské pravicové politiky od vypracovaného teoretického programu. Zároveň se také pokouší zodpovědět otázku, zda polský neo-republikanismus představuje pouze „korekci“ liberální demokracie nebo se jedná o alternativní „anti-liberální propozici“ politického meta-jazyka.

Summary

Poland in the recent years has undergone a turbulent debate concerning the fundamental principles of the country's liberal-democratic regime. It was accelerated by the crisis of the Polish post-communist government (2003-2005) and a subsequent period of the domination of the conservative right (2005-2007) which attempted to re-define the paradigm of Polish politics valid since 1989. This intended conservative revolution was rooted in the counter-narration of the country's development after the fall of communism and provides a diagnosis of its hybrid, post-communist and quasi-oligarchic form.

The idea of the radical political change was symbolically expressed in the concept of the transition from the 3rd to 4th Polish Republic. The diploma thesis *Democracy or Republic?* traces the genealogy and precepts of one of the most influential currents in the formation of the 4th Republic discourse, defined as "Polish neo-republicanism". The thesis concentrates upon the main themes of the neo-republican discourse (politics of remembrance, relation between tradition and modernization, subjectivity of the body politic) which constitute not only a critique of the state of Polish postcommunist democracy, but also a more general corrective to the prevailing interpretations of the liberal democratic ethos.

This double aim of the Polish neo-republican project is reflected in the structure of the thesis. From the deconstruction of the hegemonic discourse of the 3rd Polish Republic described as a specific Polish post-communist liberalism (characterized by the inclination towards the postcolonial imitation and the discourse of the liberalism of fear) it moves towards the localization of the Polish debate in the wider context of the debate between liberalism and its communitarian and republican critics. The affinity of the Polish neo-republican discourse and the Aristotelian tradition of political philosophy is disclosed, pointing to the importance of the concept of political community and a cultural and moral unity, based primarily on the civic virtue of patriotism.

The following chapters deal with the crucial issue of the past for the construction of the body politic. First, there is a question of a radical legal and symbolic break with the negative heritage of the post-communist era which is necessary for the re-constitution of justice in the

society. Secondly, there is a need for a re-articulation of the integrative historical images and symbols which form the basis for the communal identity (politics of remembrance).

Polish neo-republican project claims the existence of the common Polish „republican identity“ which provides a single possible source for the reform of the state and the reconstruction of the political community. This identity springs from a long tradition of republican thought and practice, which is traced back to the 16th century and constitutes a specific “Polish road to modernity”, alternative to the absolutist-bureaucratic models of the neighboring countries.

The re-constitution of the political community after the period of communist and post-communist disintegration by means of the Aristotelian discourse of civic virtue and moral unity as well as by the politics of tradition culminates in the discourse of “subjectivity” – the capacity for self-governance in the internal and foreign affairs.

In the conclusion the role of the republican discourse in the Polish political life after the 2005 elections is summarized with a general observation, that Polish right-wing politics tended to obliterate their theoretical background. Finally, the author attempts to answer the general question, whether Polish neo-republicanism can be described merely as a corrective to the liberal democracy or whether it provides the alternative anti-liberal proposition for the meta-language of Polish politics.

