

Tradice, kodifikace a interpretace občanského a etnického pojetí národa: úvaha o časové dimenzi ústavnosti a ústavním symbolismu

JIŘÍ PŘIBÁŇ*

Cardiff Law School, University of Wales

The Tradition, Codification and Interpretation of the Civic and the Ethnic Concepts of the Nation: Reflections on the Temporal Dimension of Constitutionality and Constitutional Symbolism

Abstract: This article deals with the constitutional developments and legal policy in Central Europe since 1989 and focuses on a temporal analysis of and the difference between the *demos* and *ethnos* concepts of the nation in the political and legal systems. Drawing on several social theories of time, identity and the codification of social traditions, the author claims that the difference between the civic and the ethnic concepts of the nation does not relate just to the conflict between the liberal-democratic aspirations and ethno-nationalistic myths of authoritarian politicians. The concepts rather represent two distinct traditions, manipulated by political officials and codified in the constitutional processes. The political manipulation of the past and the process of selecting from among different traditions are manifest at the level of constitutional symbolism and in the specific government programmes that have arisen in post-communist Hungary, Slovakia, Poland, and the Czech Republic. In the concluding part the author presents an analysis of the relationship between the abstract and symbolic language of constitutional documents and the concrete, ethnically determined legal policies in Central European countries.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 4: 563–582

Úvod

Na téma ústavodárných procesů v postkomunistických zemích střední Evropy existuje mnoho právních a politických analýz, které velmi často automaticky spojují pojem občanské společnosti s demokracií a liberálními hodnotami a kladou ho do protikladu k autoritářsky a populisticky založenému etnonacionalismu. Tento rozdíl mezi občanskými a etnickými základy politických společností je samozřejmě teoreticky nedostatečný, nicméně často představuje hlavní kritické východisko hodnocení ústavního a politického vývoje ve střední Evropě po roce 1989.

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: prof. JUDr. Jiří Přibáň, DrSc., Cardiff Law School, University of Wales, Museum Avenue, Cardiff CF10 3XJ, United Kingdom; e-mail: pri-ban@cardiff.ac.uk.

V následujícím textu naproti tomu navrhuji sociologickoprávní analýzu tohoto ústavního vývoje a využívám za tímto účelem různé sociální teorie času, kolektivní identity a její kodifikace. Namísto ideologické kritiky kladoucí občanskou společnost a etnický nacionalismus do protikladu analyzuji tyto dva fenomény jako součást obecnějšího sociálního procesu ustavení a kodifikování nových identit v čase postkomunistické sociální diskontinuity. Neodmyslitelnou součástí tohoto procesu je znovuobjevení ideologií, tradic a identit potlačovaných komunistickým režimem během tvorby nových ústavních dokumentů a utvářející se veřejné sféry.

Tvrdím, že konflikt mezi *demos* a *ethnos* v postkomunistické střední Evropě nelze zjednodušeně popisovat jako konflikt mezi liberálně demokratickými imperativy přítomnosti a politicky nebezpečnými etnickými revnivostmi minulosti. Rozdíl mezi občanskostí a etnickou identitou je třeba nahlížet jako rozdíl mezi dvěma různými tradicemi moderních politických dějin střední Evropy, kterými různí političtí aktéři manipulují a které jsou kodifikovány ústavním právem. První část tohoto článku proto nastiňuje teoretické pozadí problému kolektivních identit a zaměřuje se na jejich časové sebereflexe a kodifikace. Druhá část kriticky analyzuje ideologii a tradici občanské společnosti a různé způsoby jejího využití v procesu politických a ústavních transformací ve střední Evropě. Třetí část kriticky hodnotí rozdíl mezi etnickou a občanskou identitou a její různé projevy ve střední Evropě po roce 1989. Závěrečná část pojednává o způsobech, jak se rozdíl *ethnos/demos* projevil v ústavních procesech a vládních programech po roce 1989.

Ustavení politického času: syntéza a selektivní kodifikace kolektivní identity

Právní systém a obzvlášť ústavní právo měly zvláštní důležitost pro vznikající veřejnou sféru a diskurz v „transformujících se politických společnostech“ střední Evropy, které usilovaly o založení nové kolektivní identity odvíjející se od ústavní demokracie a vlády práva. Ústavní právo obsahuje konstitutivní sociální hodnoty a principy sdílené členy těchto společností ve formě kolektivních představ a vědomí [Durkheim 1998: 17–48] a jako takové má zajišťovat sociální jednotu, koherenci a solidaritu. Společnost v čase diskontinuity se obrací k hodnotové racionalitě principů a ústavnímu symbolismu. Účelová racionalita právní regulace má v tomto čase menší důležitost než ústavní a právní kodifikace hodnotově morálních a politických principů.¹ Okamžik politické diskontinuity si žádá „nový začátek“. Je to čas zavržení minulosti a dovolávání se nadějí budoucnosti. Společnost potřebuje nový kon-

¹ Tato symbolická moc práva je nicméně paralelní s mocí formulovat nezávislou a sociálně autonomní, „právní“ verzi politických a sociálních transformací. V době komplexních transformací a diskontinuit je proto nutné právo vždy analyzovat ze dvou různých perspektiv: jako autonomní sociální systém konstruující svůj vlastní právní koncept politické transformace i jako součást morálního a politického diskurzu, která má značnou symbolickou moc formulovat nejpřesvědčivější verzi revolučních změn v politickém i morálním smyslu. Právní systém nepřestává v revolučních společnostech fungovat coby nezávislý a sociálně diferenco-

sensus ve sféře politiky a morálky a využívá možné způsoby, jak toho dosáhnout, včetně systému pozitivního práva.

Každé morální, právní a politické vyrovnávání se s minulostí, které mělo v postkomunistických společnostech značnou důležitost, je však nakonec stejně vždy předurčeno politickými silami současnosti. Jak svého času poznamenal Michel Foucault (a před ním George Orwell), „kontrola paměti lidí je kontrolou jejich přítomnosti“ [Foucault 1975: 24–25]. V ústavněprávní rovině probíhá transformační politika jako selekce těch minulých přesvědčení, událostí a ctností, které se považují za užitečné z hlediska probíhající transformace, a současně jako potlačení těch přesvědčení a hodnot, proti nimž byla revoluční transformace namířena. Současné politické síly kontrolují proces vyrovnávání se s minulostí a jeho možné morálně terapeutické účinky [Markovits 2001]. Postrevoluční tvorba ústavy je vždy procesem vnuceného zapomnění a kodifikace nových, konstitutivních kolektivních pamětí a identit [Halbwachs 1980]. Vyžaduje se, aby vznikající ústavní systém a jeho instituce morálně i politicky odsoudily opuštěnou minulost a kodifikovaly budoucí cíle i principy, které by se měly stát závazné pro politickou společnost i ústavní instituce.

V analýze časového aspektu ústavadárné činnosti a role občanských a etnických tradic v postkomunistické střední Evropě je třeba rozlišovat tři různé fenomény vztahující se k času, dějinám a kodifikaci: tradici, její kód a jeho interpretaci. *Tradici* se rozumí všechny předměty, vzorce chování a praktiky minulosti, které mají nějaký význam a vliv na sociální přítomnost [Shils 1981]. Tradice se „přesouvají“ v čase a lidské bytosti je musejí neustále udržovat svým jednáním. Tradice tak mají spontánní vliv na současné vzorce sociálního chování. V moderní době je však tento vliv kontrolován a regulován přítomností, protože moderní společnosti aktivně využívají dějin a dějinného poznání ke konstruování vlastní identity. Minulost a všechny sociální praktiky jsou v moderních společnostech neustále „ověřovány a přetvářeny ve světle nových informací o těchto praktikách samotných“ [Giddens 1998: 40]. Moderní využití dějin redukuje tradici na nástroj legitimizace přítomnosti. Proces vyrovnávání se s minulostí ve skutečnosti znamená současně i „nevyrovnávání se s minulostí“ [Blumenberg 1983: 117].

Tradice je třeba odlišovat od sociálních kódů a kodifikací. Narozdíl od spontánní normativity tradice jsou *kódy a kodifikace* výsledkem racionální „legislativní“ snahy politických autorit konstruovat budoucnost. Z toho důvodu kódy nejsou pouze záležitostí právního systému určité společnosti. Vznikají všude, kde se lze setkat se sociální kontrolou a mocí. Jedná se o účelové postupy, jejichž cílem je vytvořit kolektivní dogma, které by integrovalo společnost. V tomto smyslu jsou ústavy pouze jedním z mnoha sociálních kódů utvářených mocenskými strukturami moderních společností.

vaný systém [Teubner 1993: 21]. Bylo by proto nesprávné a velmi zjednodušující chápat postkomunistickou či jakoukoli jinou liberálně demokratickou právní transformaci a ústavadárný proces pouze jako politiku zvláštního druhu. Komplexita právního systému si nemůže zcela přizpůsobit komplexitu morálních či politických systémů, a naopak.

Interpretace kódu nebo dogmatu je potom aktivní proces aplikace jeho normativního rámce na každodenní sociální realitu, který stanoví význam kódu v přítomné sociální situaci. Reaguje na sociální změny, a proto nesmí postrádat invenci. Je také ovlivněna spontánní normativitou tradic. V důsledku toho se různé tradice znovu objevují a političtí činitelé přítomnosti je rekodifikují. Kodifikace utvářejí nové tradice a mění sociální význam starých tradic. Z časového hlediska tradice působí paradoxně, protože „nás nutí věřit, že minulost *zavazuje* naši přítomnost, avšak ve skutečnosti vede naše přítomné a budoucí snahy k tomu, aby *konstruovaly* takovou „minulost“, kterou bychom potřebovali nebo si přáli být vázání“ [Bauman 1999: 132]. Utváření politických identit v postkomunistických středoevropských společnostech je z tohoto hlediska komplexní reflexivní proces tvorby nových politických kódů (ústav), předkomunistických a komunistických občanských a etnických tradic a jejich současných interpretací ve veřejné sféře (ideologií a politických programů či vládní politiky).

Ústavodárné procesy v postkomunistické střední Evropě lze potom považovat za politický mechanismus utváření nového politického společenství prostřednictvím ústavní kodifikace kolektivní paměti. Ústavní kodifikace, která je jen jedním z mnoha různých procesů sociální kodifikace, vždy zahrnuje stejně tak selekci, jako i syntézu minulosti a přítomnosti [Elias 1992: 96]. Proto je velmi důležité analyzovat, jak se kolektivní paměť, tento způsob vnitřní perspektivy a sebepopisu skupiny, využívá pro politické cíle budoucnosti. Co se chápe jako minulost, přítomnost a budoucnost, záleží na žijících přítomných generacích a jejich integrativní manipulaci sociálním a politickým časem. Dějiny se reprodukuji v kolektivních praktikách současné reality [Bourdieu 1990: 54]. Ústavodárné procesy ve střední Evropě musely zahrnovat i selekci minulých tradic, která byla klíčová pro kodifikaci nové kolektivní identity. Když někteří politologové a sociologové varovali před tím, aby budoucnost střední Evropy nebyla formována minulostí, mysleli tím především etnonacionalistické tradice [Habermas 1994: 66]. Proti těmto tradicím se měly oživit politické tradice ústavnosti, republikanismu a občanské společnosti.

Kolektivní paměť má „strukturální“ a „zkušenostní“ dimenzi [Elias 1992: 80–81]. Zatímco strukturální dimenze odkazuje k sekvenci okamžiků a kontinuu změny (ve kterém se „dřívější“ a „pozdější“ syntetizují do jednoho kontinua), zkušenostní dimenze odkazuje k sociální zkušenosti s tímto kontinuem. Kódy se stávají referenčním rámcem společnosti tím, že stanoví autoritativní interpretaci dějin této společnosti a tak konstituují její kolektivní paměť a identitu [Assman 2001: 110–113]. Společenská potřeba kodifikace kolektivních pamětí roste s postupnou ztrátou přímé zkušenosti společně sdílených historických událostí. Kódy nahrazují historickou zkušenost strukturálním dogmatem. Kolektivní paměť následně funguje jako interpretace a hermeneutika kodifikovaných dějin a takto syntetizuje strukturální a zkušenostní dimenzi času.

Pro středoevropské ústavodárné procesy po roce 1989 je typické, že obsahují současně strukturální i zkušenostní dimenzi času. Revoluce roku 1989 představovaly jasný strukturální prvek, který diferencoval mezi „dřívějšími“ a „pozdějšími“ mo-

menty na kontinuu politického času. Politika se dělila na předrevoluční a porevoluční události a tento rozdíl se přijal jako sdílená zkušenost všech členů společnosti včetně těch, kteří se stavěli proti revolučním změnám. Ačkoli všechny země formálně přijaly princip právní kontinuity, porevoluční ústavní zákony symbolicky kodifikovaly okamžik revoluční diskontinuity, čímž se ústavní systém stal důležitou reflexí sociálního času. Tyto ústavy také navázaly na občanské i etnické tradice, které měly legitimovat postkomunistické demokracie. Různé vládní politiky ve středoevropských zemích potom tento nový ústavní kód transformovaly do jeho zkušenostní dimenze. Různé a často protichůdné aplikace ústavních kodifikací politického času ve vládních programech usnadnily obnovení moderní demokratické politiky s jejími ideologickými konflikty.

Ve středoevropských postkomunistických společnostech se národní kolektivní paměti konstituovaly dvěma odlišnými právními metodami: první byla trestní spravedlnost usilující o potrestání politických zločinů komunismu a kompenzaci některých křivd, kterých se tento režim dopustil na svých občanech, a druhá spočívala v ústavní kodifikaci morálních a politických principů nové politické společnosti. První metoda je primárně negativní, protože symbolicky odsuzuje komunistickou politickou minulost. Druhá metoda spočívá v pozitivní kodifikaci nového symbolického univerza politiky. V následujícím textu se soustředím výhradně na tuto druhou metodu a otázky trestní spravedlnosti ponechávám stranou.

Ústavnost a politická identita: temporalita občanské společnosti

Vyrovňování se s minulostí v ústavodárných procesech je součástí obecného problému *utváření politické identity*. Legalita obnovila svou symbolickou funkci svrchaného jazyka moderní politiky tím, že současně potvrdila formální kontinuitu i faktickou diskontinuitu. Vláda práva se obnovila coby primární podmínka demokratické a liberální politiky. Nová politická identita středoevropských národů dostala formu právních procedur a principů.

Ústavnost měla důležitou roli již vzhledem k tomu, že ústava stanovila princip omezené vlády a obecný normativní rámec pro fungování postkomunistické občanské společnosti. Sdružení, občanské organizace a nátlakové skupiny pochopitelně nemohly v komunistickém režimu existovat, nicméně pojem občanské společnosti byl mezi disidenty velmi populární a tvořil důležitou strategii politické opozice [Olivo 2001; Skapska 1999: 205–214]. Disidentský pojem občanské společnosti silně romantizoval spontánní řád liberálních společností a dával ho do protikladu k totalitnímu dohledu, plánování a politické kontrole. Rozdíl mezi občanskou společností a totalitarismem sloužil jako významné východisko při kritice komunistického systému, které bylo založeno na rozdílu mezi morální a nemorální politikou.

Po pádu „nemorálního“ totalitarismu se návrat morálky do politických a právních systémů po určitou dobu považoval za jeden z prvních porevolučních cílů [Szacki 1995]. Budování občanské společnosti se nepovažovalo za pouhou technic-

kou záležitost vytvoření institucionálního rámce nové liberálně demokratické společnosti a stabilizace sféry sociální interakce mezi vznikající tržní ekonomikou a státem [Arato a Cohen 1992]. Mělo jít současně o symbolický návrat morálně vyššího pojetí politiky založené na občanské společnosti, kterou komunistické režimy zničily a již ve středoevropských zemích hájilo mnoho disidentů.² V postkomunistické střední Evropě nebyla občanská společnost redukovatelná na prospektivní cíl konstrukce neexistujících sociálních struktur prostřednictvím ústavních zákonů. Občanská společnost se chápala také jako specifická tradice, která měla silnou symbolickou hodnotu během rané fáze postkomunistického ústavadárního procesu. Občanská společnost reprezentovala hodnoty a ctnosti jako například individuální svobodu, kooperaci, spontaneitu, solidaritu, veřejnou iniciativu, protest, intelektuální kritiku, politický dissent a mnoho dalších aspektů společenského života, který komunisté zničili [Buchowski 1996; viz také Hájek 1995]. V kontextu polské společnosti například:

„Od počátku 80. let 20. století se většina vědců a pozorovatelů shodovala, že rozhodujícím činitelem změn v Polsku bude vznikající ‚občanská společnost‘. Občanská společnost byla rostoucí sítí podzemních organizací mimo rámec komunistické kontroly. Ve skutečnosti Solidarita reprezentovala u polských kulatých stolů občanskou společnost. Z toho logicky vyplývalo, že s pádem komunismu se občanská společnost vyvine do pluralistických a demokratických politických struktur.“ [Osiatynski 1991: 855]

Z temporálního hlediska se takové využití „občanské společnosti“ týkalo především dvou témat. První se vztahovalo k disidentskému pojetí občanské společnosti, které překlenovalo utlačovanou minulost do doby vítězné přítomnosti. Druhé téma kladlo do protikladu předkomunistické moderní dějiny a vznik komunistického režimu. Ačkoli občanská společnost a demokratické tradice byly v každé zemi jiné a například Maďarsko i Polsko měly v meziválečném období minulého století zkušenost s neliberální autoritářskou vládou, „občanská společnost“ si vždy uchovala silnou symbolickou hodnotu potlačované sociální struktury, ve které přetrvala lidská důstojnost a autonomie. Ústavní transformace ve střední Evropě potom současně podporovaly institucionální budování občanské společnosti a čerpaly vlastní legitimitu z tradice občanské společnosti a jejích ctností. Hegelovská distinkce občanské společnosti a státu, v níž stát z nadřazeného postavení institucionálně chrání a současně završuje občanskou společnost [Hegel 1992: 219], tak v postkomunistických transformacích nabyla jedné ze svých nejdialektičtějších forem.

Prominentní maďarský disident a spisovatel György Konrád se snažil přenést disidentskou zkušenost odporu do obecnějšího argumentu o omezené vládě kon-

² Tato temporální souvztažnost diskurzu občanské společnosti se však neomezuje na postrevoluční společnosti. Ve stabilních liberálních demokraciích se různé politické a kritické strategie také uchylují k výzvám po „občanské obnově“, jako kdyby ctnosti spontánního řádu komunity byly ztraceny v každodenním provozu demokratické politiky. Tyto ctnosti se údajně musí zachránit a znovu uvést do demokratického politického systému, aby se dalo bojovat s korupcí atd. [viz Constable 2002: 213].

trolované aktivistickou občanskou společností. Konrád volal po „antipolitice“, která by neustále kontrolovala a zpochybňovala vládní kroky a ideologii:

„Společnost se nestane politicky sebevědomou, když bude sdílet určitou politickou filosofii, ale spíše když odmítne bezmyšlenkovitě se podřídit kterékoli z nich. Apolitický člověk je jen hlupák manipulovaný profesionálním politikem, jehož skutečným protivníkem je antipolitik. Je to antipolitik, kdo chce rozsah vládní politiky (obzvlášť její vojenský aparát) udržet pod kontrolou občanské společnosti. ...“ [Konrád 1984: 227]

Konrádova antipolitika měla širokou odezvu, protože kritizovala stejně tak komunistické režimy, jako i politické inženýrství a ideologickou kontrolu běžnou v západních liberálních demokraciích. Ve srovnání antipolitiky s nepolitickou politikou, jež byla pro změnu populární v prostředí českého dissentu, lze rozpoznat překvapující podobnosti romantické kritiky byrokratických mocenských procesů a silné přesvědčení o hodnotě paralelního aktivismu vedeného smyslem pro solidaritu, nikoli bojem o moc [Havel 1990: 113–116, 131–132; viz také Kavan 1999]. Disidentské pojetí komunity a solidarity se často blížilo představám o přirozeném stavu založeném na harmonii a jednotě různých projevů individuální či kolektivní vůle. Disidentská komunita kladla občanské ctnosti do protikladu ke společnosti ovládané komunistickou mocí a ideologií [srov. s Tönnies 2001: 22]. Bývalí disidenti, kteří se stali novými politickými vůdci, proto považovali oživení institucí a ctností občanské společnosti za největší problém postkomunistických zemí [Klingsberg 1992: 866–867]. Jejich pozornost se soustředila na minulost a jejich úkolem bylo revitalizovat to, co komunisté potlačovali. Ztracený ráj se měl znovu objevit [Havel 1992: 6].

Důležitým důvodem, proč argument občanské společnosti měl v rané fázi transformací silnou přesvědčivost, byla nenásilná povaha revolučních změn, jež nedvedly ke krveprolití [Preuss 1990 k podobnému argumentu vztahujícímu se k demokratizačnímu politickému přechodu ve Španělsku viz Pérez Díaz 1993]. Občanská neposlušnost a „civilizovaná vyjednávání“ se staly hlavními revolučními nástroji. Jelikož disidenti oddaní věci občanské společnosti odpovídali za přechod a institucionalizaci liberálně demokratické vlády práva [Arato 2000: 70–80], mohli také podstatným způsobem ovlivnit postkomunistické ústavadárné procesy.

Ústavní transformace měly podporovat a chránit politické ctnosti občanské společnosti silou práva. Ústavní pravidla měla stanovit meze vládě a usnadnit rozvoj institucí občanské společnosti zajištěním občanských a politických práv [Gellner 1995]. Doktrína lidských práv, k níž se přihlásily ústavní soudy, se považovala za důležitý nástroj utváření nové, na občanské společnosti založené politické identity [Klingsberg 1992: 894]. Středoevropské národy hledající svou politickou identitu po revolucích roku 1989 pohlížely na ústavní zákony jako na nástroj obnovení občanské společnosti a ochranu občanských ctností. Vzhledem k této těsné symbolické vazbě mezi občanskou společností a ústavněprávní normotvorbou nabyla ústavnost téměř heroického postavení. Ústavnost se považovala za záruku diferencované, spontánní a dobře uspořádané občanské společnosti. Ústavní symbolismus předepisovaný státem a spontánnost občanské společnosti se navzájem doplňovaly.

Hodnoty občanské společnosti ovlivnily postkomunistickou tvorbu ústav, nicméně potřeba institucionalizovat tržní ekonomiku a politickou společnost, jež by zajišťovala demokratickou kontrolu nových mocenských struktur, byla ještě důležitější. Ustavení demokratických procedur, politických stran, ideologií a mocenských technik i loajalit mělo pro vznikající politické systémy zcela zásadní důležitost. Bez ustavení tržní ekonomiky a demokratické politické společnosti by ctnosti občanské společnosti brzy po pádu komunismu vyprchaly. Dokonce i nejpřesvědčenější zastánci občanské společnosti připouštěli, že občanská společnost může převážně jen mírnit napětí mezi ekonomickým liberalismem a politickou demokracií během přechodového období [Arato 2000: 36]. Občanská společnost se vynořila jako specifická tradice, kterou bylo třeba kodifikovat, prosazovat a chránit i ústavodárnými procesy po roce 1989.

Ustavit národ: etnické a občanské tradice

Během postkomunistické tvorby ústav převládl liberální model demokracie jako systému ústavně chráněných politických procedur a občanských svobod nad progresivním modelem demokracie jako systému rozhodnutí vedoucích k hodnotově morálnímu a ekonomickému zlepšení života lidského druhu. Ústavy sehrály důležitou roli politických stabilizátorů chránících občanskou identitu nového politického společenství. Zběžná textuální analýza porevolučních ústavních dokumentů nicméně odhalí, že liberálně procedurální model demokracie nebyl stabilizátorem dostatečným a politické společenství hledalo jeho hodnotový doplněk. Stejně jako mnoho jiných evropských politických společností i středoevropské země obnovily svou demokratickou svrchovanost a státnost na historicky a kulturně sdílených pocitech národní identity a etnické jednoty [Offe 1996: 256–257]. Během tvorby postkomunistických ústav demokracie znovu objevila národy. Ústavodárné procesy se následně musely vyrovnávat s problémem národní identity založené na představě kulturně a etnicky definované komunity.

Prospektivní úkol vytvořit ústavu byl silně ovlivněn národními tradicemi. Obnovení *národní* identity ve smyslu etnické a kulturní identity bylo důležitou součástí obnovení *politické* identity. Revoluce se netýkala jen rozložení komunistického systému a zabudování hodnot a principů občanské společnosti do nového ústavně demokratického systému. Obnovily se jí také kulturní a politické tradice, které komunistická moc potlačovala, nebo jimi manipulovala. Kodifikace nové politické identity proto odkazovaly k národním dějinám a tradicím. Zatímco tradice předkomunistické občanské společnosti byla v některých středoevropských zemích spíše slabá, nacionálně etnické tradice, které měly v moderních politických dějinách středoevropských národů vždy ústřední roli, byly tradicemi „silnými“.

Ve své analýze sociální funkce tradic Edward Shils říká:

„Spojení, jímž se určitá společnost váže ke své minulosti, nikdy zcela neodumírá. Je vnitřně obsaženo v povaze společnosti, nelze jej nadekretovat vládní mocí nebo ně-

jakým „hnutím“ občanů, které usiluje o přijetí zvláštního zákona. Společnost by nebyla společností, pokud by tato provázanost neexistovala alespoň v minimální míře. Síla nebo účinnost této vazby se může podstatně lišit právě tak jako integrovanost společnosti v kterémkoli čase...” [Shils 1981: 328]

Je třeba uznat význam etnických a kulturních tradic a jejich ideologické a integrativní role v ústavních a politických transformacích postkomunistických středoevropských národních společností. Přítomnost se nikdy nemůže zcela zbavit své minulosti. Role minulosti v moderní společnosti se nicméně podstatně liší od její role v tradičních společnostech. V tradičních společnostech minulost je přítomností. Nezpochybňuje se a není manipulována racionálním politickým jednáním v přítomnosti. Avšak v moderních společnostech jsou tradice a minulost vždy předmětem výzev přítomnosti: musí se zpřítomnit. Tradice je výchozí bod a součást nových přesvědčení a jednání [Shils 1981: 44], avšak tento bod je předurčen přítomným pragmatickým jednáním. V moderní společnosti je minulost přítomností, avšak nikoli již jako nezpochybnitelný a nediskutovatelný sociální základ.

Různé dějiny, tradice, národnosti a politické kultury existující uvnitř zdánlivě monolitického bloku komunistické východní Evropy nabyly po roce 1989 novou dynamiku. Samotný pojem východní Evropy zastaral a ztratil užitečnost pro ústavní, politické a sociální analýzy [Garton Ash 1989]. Postkomunistické národy začaly revitalizovat své národní dědictví. Ernest Renan k této vzájemné závislosti národní minulosti a přítomnosti ve své *Qu'est-ce qu'une nation* říká:

„Národ je duše, duchovní princip. Pouze dvě věci ve skutečnosti konstituují tuto duši, tento duchovní princip. První je minulost, druhá je přítomnost. Jeden je spoluvlastnictví bohatého odkazu vzpomínek, druhý je aktuální souhlas, přání žít pospolu, vůle pokračovat v úctě k dědictví společnému všem.“ [Renan 1882: 26]

Paměť utváří národní identitu oživením společných kořenů a tajemství historické jednoty. Avšak jednota založená na této společné historické existenci se musí potvrdit přítomnou vůlí. Podle Renana je národ jednota kolektivní paměti a zapomnění, jež je nezbytná pro konstituování přítomné identity. Je to také jednota přítomné kodifikace minulé tradice a jejích různých interpretací.

Pro moderní politický diskurz ústavnosti a nacionalismu je typické nahrazení „státu“ „národem“. Teorie svrchovanosti lidu, kterou lze vysledovat již u Locka, identifikuje „lid“ jako politického suveréna, v jehož rukou je státní moc. Lid se rovná státu a jeho suverenitě. Během 19. století se „národ“ a „lid“ či „občanstvo“ staly dvěma různými kategoriemi a o národech se stále více začalo hovořit jako o etnicitách. Pojem svrchovanosti lidu byl postupně zatížen politickou a ústavní otázkou „Kdo je lid?“

Ústavní pojem svrchovaného národa byl v moderní evropské politické teorii vždy uvězněn mezi *demos* a *ethnos*. Pojem národa lze podříditi pojmu státu. V tomto smyslu se za národ považuje skupina žijící na území státu a organizovaná prostředky státního násilí [Giddens 1987: 103–121]. Národy jsou lidé pod kontrolou moder-

ního státního aparátu. Tato definice je ovšem vždy stíhána etnickým pojmem národa, který odráží napětí a rozdíly mezi různými skupinami žijícími na stejném státním území a jejich zvyky a dějinami. Etnická definice národa zdůrazňuje pocit soudržnosti a homogenitu určité skupiny, která není omezena umělými hranicemi a institucemi moderní politiky. V tomto smyslu národy konstituují spíše společné dějiny, jazyk, zvyky, tradice a další sdílená sociální fakta [Connor 1978: 379–388].

Tento rozdíl, který je přítomen více či méně v moderních dějinách všech evropských národů, tvořil jeden z hlavních znaků nového demokratického diskurzu ve střední Evropě v první polovině 90. let minulého století. Běžné chápání tohoto oživení národních tradic a nacionalismů v postkomunistických zemích staví do protikladu etnické a občanské pojetí „národa“ a obviňuje nové liberální demokracie z obnovy etnické nenávisti a nacionálního tribalismu ve střední a východní Evropě. To je však hrubé zjednodušení postkomunistického vývoje a nepochopení dějinné role nacionalismu, které je částečně zapříčiněno všeobecně přijímaným rozdílem mezi „stabilními“ západními demokraciemi a „nestabilními“ východními autoritářskými režimy [Greenfeld 1992, Pfaff 1993].

Etnicky zaměřená politika obsahuje komunitaristický slib bezpečného přístavu v rozbouraném moderním světě neustálých změn. Všechny střeoevropské země se musely vypořádat s možností úpadku do etnocentrických fantazií a rasismu jejich nacionalistické minulosti, které bylo možné čelit jedině vybudováním liberálně demokratické ústavnosti a tradicí občanské společnosti. Prvním imperativem liberálně demokratického státu je neutralita vůči všem etnickým skupinám a národům žijícím na jeho území. Této neutrality lze nejúčinněji dosáhnout sdílením občanských tradic a politikou, která zamezí a neutralizuje napětí a konfliktům vznikajícím mezi různými etnickými komunitami. Liberální principy jsou nejpřesvědčivější tehdy, když se transformují do běžných politických praktik a tradic [MacIntyre 1988: 346].

Občanské liberální a etnokomunitární tradice však nejsou tak protikladné, jak se mohou zdánlivě jevit. Moderní národní státy ve skutečnosti navazují na etnické a specificky národní tradice a liberální principy se často prosazují ve formě etnicky specifických politických programů. V procesu moderního utváření národů je velmi často nemožné od sebe etnické a občanské tradice oddělit [Calhoun 1997; Gellner 1983; Schöpflin 2000]. Proces utváření národa je ovlivněn institucionálně občanskými požadavky (centralizace státní moci, politickými podmínkami občanství, jazykovými zákony, vzděláním, veřejnou správou atp.) i nacionálně etnickými nároky [Kymlicka 2001: 21–53].

Spontánní řád občanské společnosti může generovat etnický komunitarismus a nacionalistické ideologie, které jej mohou nakonec i zničit. Tento řád však může často i čerpat sílu z etnicky nacionální kolektivní identity. Občanské a etnické tradice se velmi často navzájem doplňují a politiku občanského osvobození často doprovází politika etnické identity [Taylor 1992: 54–56]. Ve střední Evropě jsou tyto vazby mezi občanskou a etnickou politikou mimořádně silné. Například Solidarita, hnutí občanské společnosti a opoziční fórum v komunistickém Polsku, vždy měla

tradicionalistické a nacionalistické frakce [Wesołowski 1995: 113–114]. Maďarští nacionalisté se vyčlenili z disidentských skupin a občanských aktivit během 80. let minulého století, kdy oprášili nacionalistický populismus a přiblížili se až ke hnutí maďarského iredentismu. Dokonce úspěšně využívali diskurz lidských práv a tradicionalistické etnické požadavky zdůvodňovali jazykem menšinových kolektivních práv [Kis 2001: 234–236]. Na Slovensku se nacionalistické tradice ožily v rámci občanských revolučních struktur Veřejnosti proti násilí a postupně získaly buď tradicionalistickou formu (Křesťanskodemokratické hnutí), nebo sociálně populistickou formu (Hnutí za demokratické Slovensko) [Mesežnikov, Ivantyšin 1998].

Etnická sebereflexe národa jako organicky založené entity s jednou společnou historií je nepochybně politicky velmi nebezpečná. Organický a metafyzický pohled na národ jako suverénní jednotu lidu stejného rasového a dějinného původu nepochybně vedla ke vzniku a legitimizaci fašismu a fašistických států [Connor 1978]. Etnicita jistě zahrnuje vysokou míru exkluzivního tribalismu, nicméně to byla teprve kolize této organicky a konzervativně vnímané entity s institucí moderního státu a jejím monopolem násilí a byrokratické správy, co vedlo ke vzniku fašistického totalitarismu [Kohn 1945: 20]. Ačkoli etnicita přispívá k identitě „explozivních komunit“ [Bauman 2002: 305], nelze ji vinit ze všech moderních politických katastrof a špatností.

Liberálně občanské a komunitárně etnické interpretace národa

Etnicita je vnitřní součástí moderní liberálně demokratické reality. Je třeba zdůraznit historickou skutečnost, že etnická pojetí národa a svrchovanosti lidu nebyla vždy nezbytně protiliberální a antidemokratická. Jak správně poznamenává Kymlicka: „Všechny reálně existující nacionalismy jsou komplexní směsí liberálních a neliberálních prvků, ačkoli se formy a hloubka neliberálnosti značně liší.“ [Kymlicka 2001: 54]. Středoevropské nacionalismy se velmi lišily, od polského aristokratického nacionalismu, jenž byl hlavní silou politického odporu, přes maďarský loajalistický nacionalismus až po český plebejsky soutěživý nacionalismus [Sugar a Lederer 1969]. Nacionalismus často vystupoval jako revoluční síla proti autokratickým a neliberálním režimům a usiloval o demokratizaci politiky, ústavní práva a parlamentní svrchovanost lidu. Historicky a etnicky sdílená národní identita často podporovala vznik občanské společnosti a parlamentní demokracie v moderní Evropě [Keane 1998: 86]. V moderních dějinách střední Evropy se liberalismus a nacionalismus často doplňovaly [Sugar, Lederer 1969: 46–49], což ukazuje, že etnický nacionalismus mohl sloužit zrovna tak jako ideologický nástroj v boji za demokracii i coby legitimizace státního násilí a etnických represí.

Duch liberálního nacionalismu se musí oddělit od hrozby politicky represivních a výlučných komunitárních etno-nacionalismů. Multikulturní a liberálně nacionalistické teorie Charlese Taylora, Willa Kymlicky, Michaela Walzera a dalších nelze zpochybnit z hlediska historického vývoje liberálního národního státu a jeho vy-

užití etnicity. Nicméně jejich normativní závěry týkající se kolektivních práv a právů ochrany identity etnických a národnostních menšin jsou diskutabilní. Identifikace ústavní demokracie a diskurzu lidských práv s etno-politickým procesem kolektivního sebevyjádření je špatná, protože by vyžadovala, aby právo regulovalo soužití komunit a stalo se „agregátem privilegií zaměřených na jednotlivé komunity“ [Bauman 1999: 199].

Národní kultury a tradice nelze mít za ústavně kodifikované světové názory. Kulturní rozmanitost a utvářející se multikulturní strukturu dnešních společností není totálním světem vzájemně izolovaných, autistických, podezřivých a dokonce násilných komunit. Občanská sebereflexe národa není možná, pokud se liberálně demokratická ústavnost bude omezovat na úkor politiky etnického a nacionálně kolektivního uznání. Občanská tradice ústavního patriotismu proto musí mít v demokratickém právním státě přednost před etnickými tradicemi a politický úkol etnických kolektivních nároků nelze prosazovat mocí práva [Habermas 1998: 216–219]. Role ústavního patriotismu spočívá v zahrnutí a usměrňování národních identit, hrdosti a dějin. Mnozí stoupenci tradice občanské společnosti jej proto považují za lék proti etnické nesnášenlivosti a napětí.

Ústavnost, pojetí národa a svrchovanost lidu ve střední Evropě

Postkomunistická politická realita byla nepochybně vystavena antidemokratickým a protiliberálním účinkům konzervativního a agresivního etno-nacionalismu.³ Z toho důvodu bylo rozhodující prioritou ústavně a ideologicky podřídit etnický národní identitu principům občanské společnosti založené na právním pojmu občanství, nikoli na mýtické komunitě krve a rasy. Patriotismus občanů založený na ideologiích občanských svobod a demokratických politických práv měl hrát zásadní roli při překonávání etnické nedůvěry a dějinných záští, ať v rámci národních států (mezi většinovým národem a etnickými či národnostními menšinami) nebo v rámci nových rozvíjejících se mezinárodních vztahů (mezi svrchovanými národními státy).

Tento zápas byl navíc velmi komplikován dědictvím komunistického nacionalismu. Konec 50. let a 60. léta minulého století se někdy považují za období „nacionalistického komunismu“ [Osiatynski 1991: 847]. Po úpadku centralizační ideologie stalinismu přijaly národní komunistické strany v rámci sovětského bloku nacionalistickou rétoriku, aby si alespoň částečně zachovaly veřejnou podporu. Národnostní a etnická intolerance se tudíž neobjevily zčistajasna po pádu komunismu v roce 1989, ale spíše se jednalo o pokračování komunistické rétoriky smíchané s předkomunistickými nacionalistickými ideologiemi. V následující části se proto zaměřím na

³ Viz například antisemitské nacionalistické pamflety distribuované organizací „Svatá koruna“ v Maďarsku na počátku 90. let minulého století, nacionalistický populismus uvnitř hnutí Solidarita nebo rasistická rétorika extrémně pravicové Republikánské strany v Československu [obecně Czarnota 1995: 83].

ty ústavní strategie a vládní politiku v jednotlivých zemích střední Evropy, v nichž se projevovaly rozdílné občanské a etnické aspekty postkomunistické státnosti. Soustředím se na různé ústavní kodifikace národní identity i jejich interpretace a pragmatické využití v různých vládních politických programech.

Preamble polské ústavy je zajímavou směsicí občanského a národního patriotismu. Narodil od Maďarska nebo Slovenska nepředstavuje soužití většinového národa s etnickými či národnostními menšinami v Polsku závažnější politický problém. Ústava proto v preambuli symbolicky obnovuje polské národní dědictví a dějiny jako zdroj společné politické hrdosti. Jedná se o ryzí příklad směsice občanského a etnického pojetí národa, plné odkazů na dějiny, tradice, náboženství, kulturu a společně obývané území. Následný odkaz na univerzální lidské hodnoty a občanskost vytváří z těchto hodnot vlastní součást národní identity a dějin. Národní patriotismus stojí za ústavní ochranu, protože směřuje k univerzální humanitě a občanské kultuře.

Ústavní vývoj Polska po roce 1989 byl nicméně bouřlivý a ovlivněný politickými rozpory mezi postkomunistickou socialistickou ideologií a pravicovou politikou rozpolcenou mezi tradicionalistickým nacionalismem a ekonomickým liberalismem. Současná polská ústava je výsledkem parlamentních sporů, politického boje, vyjednávání a kompromisů dosažených mezi lety 1989 a 1997. Prozatímní ústava z roku 1992 posílila prezidentské pravomoci a vzdáleně připomínala francouzský poloprezidentský ústavní systém i předválečnou polskou tradici silné politické autority a vůdcovství. Poté, co Lech Walesa prohrál v prezidentských volbách roku 1995, tyto pravomoci byly opět částečně omezeny a ústavní systém přejal více prvků typických pro parlamentarismus. Nová ústava z roku 1997, která byla schválena referendem, byla zkonstruována jako občanský, normativní a republikánský projekt [Kurczewski 1999: 181].

V tomto politickém kontextu se preambule čte jako syntetizující politický kompromis, jehož jádro je konstituováno obecně sdílenými národními a kulturními tradicemi, jež překlenují politické a ideologické rozdíly mezi levicí a pravicí. Nedávný politický vývoj v Polsku přitom naznačuje, že exkluzivní etnonacionalismus zůstává propagandistickým nástrojem nových pravicově populistických stran, zatímco například centristická Občanská platforma buduje svůj program převážně na ústavních a liberálně demokratických principech.⁴ Rozdíl mezi etnickými a občanskými interpretacemi politiky takto funguje jako prvek diferenciací politického systému, který nicméně nemá významnější dopad na ústavní pořádek země.

Maďarsko představuje podstatně odlišný příklad obnovy národní identity prostřednictvím ústavnosti. Narodil od jiných středoevropských ústav je preambule maďarské ústavy zcela prospektivní a překvapivě neobsahuje žádný odkaz na dějiny, kulturu, tradice nebo náboženství. Však také byla přijímána za výjimečných politic-

⁴ V parlamentních volbách roku 2001 získala Ústavní platforma 65 křesel (13 % hlasů) v Sejmu. Pravicově populistické strany naproti tomu získaly: Liga polských rodin 38 křesel, Strana práva a spravedlnosti 44 křesel a Sebeobrana 53 křesel.

kých okolností, když se dojednávala během kulatých stolů mezi vládou a opozicí během roku 1989 a byla schválena komunistickým parlamentem v říjnu 1989. Původní demokratický deficit ústavy se odstranil nepřímo tím, že demokraticky zvolený parlament přijal tento ústavní rámec [další podrobnosti viz Örkény, Scheppele 1999].

Co se týče národní identity a etnicity, ústava obsahuje velmi kontroverzní článek 6, odstavec 3, podle něhož „Maďarská republika přejímá odpovědnost za osud Maďarů žijících mimo její hranice a bude podporovat a upevňovat jejich vztahy s Maďarskem“. Tento ústavní závazek vůči etnickým Maďarům žijícím v zahraničí odráží skutečnost, že téměř jedna třetina etnických Maďarů žije mimo území maďarského státu a tvoří etnické menšiny v sousedních státech [Mediansky 1995: 108]. Článek 6/3 však současně obsahuje riziko rozšíření ústavní suverenity mimo rámec státních hranic, takže celkem pochopitelně vyvolal negativní reakce u sousedních států s početnou maďarskou menšinou. S využitím etnické logiky článku 6/3 také postkomunistický parlament v roce 1993 přijal nový zákon o občanství, v němž byl zakotven princip *ius sanguinis*, podle něhož je maďarský etnický původ kritériem pro získání občanství. Tento zákon byl doplněn zákonem o právech národnostních a etnických menšin, který garantoval politická a další práva menšin žijících v Maďarsku.

Článek 6/3 se stal úhelným kamenem maďarské nacionalistické politiky, když první postkomunistický ministerský předseda Jozsef Antall prohlásil, že se považuje za ministerského předsedu 15 miliónů Maďarů, tj. i všech těch, kdo žijí mimo území Maďarska. Po vítězství postkomunistické levice v roce 1994 se ministerský předseda Gyula Horn distancoval od tohoto pravicového nacionalismu a zdůraznil, že je předsedou 10 miliónů občanů Maďarska [Roth 1996: 282]. Ideologické a politické boje v maďarské politice, jak je symbolizuje článek 6/3, se dále prohloubily během pravicové vlády ministerského předsedy Viktora Orbána a jeho etnonacionalistické politiky. Tato vláda přijala zvláštní zákon garantující zvláštní přístup k sociálnímu zabezpečení zajišťovanému maďarským státem i pro etnické Maďary žijící v zahraničí.

Tento zákon způsobil značné mezinárodní napětí a byl mimo jiné kritizován i Radou Evropy [East European Constitutional Review 2001: 20]. Kromě jiných práv a nároků obsahuje zvláštní právo získat pracovní povolení na tři měsíce během každého kalendářního roku. Maďari žijící v zahraničí také získávají finanční příspěvek na studium na maďarských institucích vyššího vzdělávání. Velmi kontroverzní bylo především ustanovení, podle něhož potvrzení o etnickém původu mohly vydávat organizace etnických Maďarů v sousedních zemích, aniž by předem došlo ke konzultacím mezi maďarskou vládou a vládami těch zemí, pod jejichž jurisdikcí tyto organizace působí. Ačkoli zákon i v této formě způsobil mezinárodní znepokojení, původně byl koncipován dokonce ještě šířeji a v podstatě vytvářel zvláštní formu „nestátního občanství“ založeného výlučně na principu krve a rasy. Zákon tak měl právně a politicky symbolizovat soudržnost etnických Maďarů a jejich identifikaci s maďarským státem. Nepřekvapí potom, že rumunská delegace při Radě Evropy navrhla rezoluci, aby Maďarsko pozastavilo uplatňování tohoto zákona. Tuto rezoluci podpořilo 26 dalších delegací, takže Rada Evropy označila zákon za diskriminační a narušující územní integritu ostatních států. Přesto zákon vstoupil v platnost 1. ledna

2002, avšak po vítězství levice v parlamentních volbách v témže roce byl pozměněn tak, aby konvenoval mezinárodněprávním normám. Maďarská pravice nicméně nadále považuje zákon za politickou prioritu a dokonce k němu vyvolala neúspěšné referendum na sklonku roku 2004, takže spor o etnickou identitu a ústavní práva nadále v Maďarsku pokračuje.

Rozdíl mezi etnickými a občanskými tradicemi podstatným způsobem poznamenal ideologie maďarské levice i pravice a následně velmi ovlivnil vládní politiku během 90. let minulého století. Zjednodušeně řečeno, zatímco pravicově konzervativní vlády premiéra Antalla (1990–1994) a Orbána (1998–2002) podporovaly princip etnické identity, postkomunistické socialistické vlády levicových premiérů Horňa (1994–1998) a Medgyessyho (2002–2004) nepovažovaly etnickou politiku za absolutní prioritu. Ačkoli politika ochrany etnických Maďarů žijících v zahraničí i národnostních a etnických menšin žijících v Maďarsku představuje důležitou součást programu všech maďarských vlád po roce 1989, její obsah je silně ovlivněn ideologickými rozdíly mezi liberální levicí a konzervativní pravicí. Interpretace etnických tradic různými vládami a politickými stranami má nadále formativní roli v maďarském politickém systému.

Ústavní obnova národní identity v Česku a na Slovensku je neméně fascinující než v Polsku a Maďarsku. Po pádu komunismu se ústavní transformace rychle začala odvíjet od možnosti či spíše nemožnosti tzv. „autentické federace“ [Havel 1991: 28], jež by Slovákům garantovala právo na sebeurčení v rámci společného státu při současném zajištění ústavních práv etnických a národnostních menšin. Komplikovaný proces ústavních změn selhal a oba národy nakonec přijaly vlastní ústavy nově vznikajících nezávislých států – České republiky a Slovenské republiky. Napětí mezi občanskými a etnickými tradicemi nakonec způsobilo rozpad společného československého státu. Rozpad Československa je příkladem krize politického soužití etnicky rozdílných entit žijících na území společného státu.⁵

Ústavy České republiky a Slovenské republiky jsou ukázkou zcela odlišného pojetí národa a státnosti. Slovenská ústava byla kritizována kvůli údajné marginalizaci etnických a národnostních menšin, protože její preambule odkazuje primárně k etnicky specifickému slovenskému národu, jeho kulturnímu dědictví a politickým dějinám [Malová 2001: 355–356]. Toto ústavní vyjádření etnické dominance bylo zneužito během vlády ministerského předsedy Vladimíra Mečiara (1994–1998). Ministerský předseda a jeho vláda využili historického napětí a aktuálních politických obav z maďarského nacionalismu u části slovenské populace a pokusili se z politického a veřejného života izolovat maďarskou menšinu a její politickou reprezentaci. Avšak ústavní články obsahující zvláštní ustanovení o právech etnických menšin (hlava IV, články 33 a 34) sehrály během Mečiarova vládnutí důležitou úlohu pojist-

⁵ Dalšími příklady této krize jsou například bývalá Jugoslávie a její rozpad doprovázený sérií občanských válek a etnickými čistkami nebo Belgie, jejíž narušenou státní jednotu a federální krizi vyvažuje pouze míra evropské integrace a ústřední postavení Belgie z teritoriálního hlediska Evropské unie.

ky, na kterou se nejednou odvolával ústavní soud ve svých rozhodnutích a sporech s vládní mocí. Po vítězství opozice v parlamentních volbách roku 1998 se tyto články staly základem vyváženější národnostní politiky Slovenska.

Podobně jako v Maďarsku měl rozdíl mezi etnickými a občanskými ideologiemi a politikami rozhodující roli i uvnitř slovenského politického a právního systému [Ishiyama, Breuning 1998: 51–78]. Až do parlamentních voleb v roce 2002 byl systém poznamenán rozdíly mezi populistickým a nacionalistickým Hnutím za demokratické Slovensko vedeným Vladimírem Mečiarom a širokou koalici socialistických, konzervativních, liberálních a etnicky menšinových stran, jež byly nejprve v opozici (1994–1998) a poté zformovaly koaliční vládu, která obnovila institucionální stabilitu v zemi a mezinárodní postavení Slovenska. Z tohoto důvodu byla etnická politika vždy součástí mnohem širších politických problémů a mocenských bojů na Slovensku v 90. letech minulého století.

Naproti tomu čeští ústavadárci v roce 1992 převážně jen z donucení reagovali na ústavní a politický vývoj a rozpad Československa. Absence jakéhokoli ústavadárného nadšení (jež bylo v té době typické pro Slovensko) dokonce vedla k názorům, že Česká republika bezprostředně novou ústavu nepotřebuje. Nakonec převážil názor, že samostatná republika musí mít v okamžiku svého vzniku ústavu, takže v polovině prosince 1992 byla přijata nová ústava. Absence ústavního aktivismu zákonodárců se nakonec projevila i v samotném pojetí národa, které je víceméně negativní reakcí na etnické pojetí národa ve slovenské ústavě. Ústava České republiky se totiž v preambuli explicitně hlásí k občanskému pojetí ústavního národa, který se definuje výlučně v pojmech občanství, územní jednoty, státních (nikoli národních) dějin a univerzálních hodnot lidské důstojnosti, svobody, demokracie a lidských práv. Obdobně jako polská či slovenská ústava se i česká ústava upíná k historickému legitimizačnímu diskurzu, avšak zcela záměrně ignoruje etnickou rozmanitost české společnosti. Ústavní ochrana etnických a národnostních menšin byla potom zajištěna Listinou základních práv a svobod (články 24 a 25). Narozdíl od Slovenska nebo Maďarska není Česko v současnosti vystaveno konfliktu mezi většinou a teritoriálně determinovanými etnickými menšinami a problémy s menšinovými právy a diskriminací romské menšiny dosud nijak výrazně nezasáhly kolektivní paměť národa.

Závěrečné poznámky

Ústavadárné procesy v postkomunistické střední Evropě dalece přesahovaly technické vybudování liberálně demokratických institucí a procedur. Zarhnovaly také kodifikaci nových politických identit, které se konstruovaly obnovením různých občanských a etnických tradic každého národa. Tato časová sebereflexe a vzájemná vazba mezi minulostí a přítomností současně syntetizovala novou kolektivní paměť jednotlivých národů a vedla k selekci těch tradic, které měly sehrát konstitutivní roli ve středoevropských politických společnostech po roce 1989. Procesy syntézy a selekce byly podstatně ovlivněny rozdílem mezi občanskými a etnickými tradicemi,

jejich kodifikací v právních systémech a jejich interpretací v různých vládních programech a politice.

Volba mezi občanskými a etnickými tradicemi se z ideologického hlediska považovala za vzájemně vylučující a podřízenou logice „buď, anebo.“ Právně sociologická analýza nicméně ukazuje, že úplná selekce jedné či druhé tradice není možná a že národní demokratické státy jsou často založené na politickém kompromisu mezi etnicitou a občanskými principy. Moderní národní státy jsou „koktejlem“ občanských a etnických tradic [Beck 1997: 73] a postkomunistická realita je toho jen dalším důkazem.

V analýzách ústav přijatých během 90. let minulého století lze rozpoznat široké spektrum ústavních kodifikací národa: kodifikaci zcela občanskou (Česko), patriotickou směsici občanské a etnické kodifikace (Polsko), zcela občanskou kodifikaci kombinovanou s vnějšně zaměřenou etnickou kodifikací (Maďarsko) a zcela etnickou kodifikací, jež definuje svrchovanost lidu jako participaci a kooperaci mezi etnickou většinou a menšinami (Slovensko). Právní a politické důsledky tohoto ústavního symbolismu však zdaleka nejsou jednoduché a nevycházejí z příčinné logiky. Tyto kodifikace kolektivní identity často vedly k různým interpretacím v rámci systému výkonné moci a veřejné správy. Problémy spojené s etnickým a občanským pojetím národa a jeho vztahem k principu svrchovanosti lidu se neomezovaly na problémy ústavnosti a pronikaly do praktické každodenní politiky a právní normotvorby. Přechod z ústavní roviny na úroveň běžného zákonodárství často vedl k přijetí jiných standardů a normativních forem. Stát ustavený na občanské definici svrchovanosti lidu tak mohl praktikovat diskriminační politiku vůči menšinám, jako například vůči romské menšině v Česku v polovině 90. let minulého století. Na druhé straně etnická definice národa automaticky nevylučovala možnost přijetí inkluzivní etnické politiky, jako například v Maďarsku ve stejném období.

Revoluční změny ve střední Evropě v roce 1989 a následný ústavní a právní vývoj dokazují, že problém kolektivní identity není pouze otázkou sociální a politické integrace. Zahrnuje také proces diferenciací mezi *my* a *oni*, který vždy vystupuje do popředí v čase komplexních politických a právních změn. Temporální dynamika ústavodárných procesů v jednotlivých zemích byla předurčena logikou rozdílu mezi komunistickou minulostí, jež odkazovala k *oni*, a demokratickou přítomností odkazující k *my*. Zatímco jedna minulost, totiž komunistická, byla odsouzena a opuštěna, druhá minulost a její občanské a etnické tradice opět vstoupily do veřejné sféry, byly kodifikovány právem a ustavily nové kódy, struktury a zkušenosti národní identity. Příklad postkomunistické tvorby ústav ve střední Evropě ukazuje, že demokratický veřejný diskurz nutně zahrnuje manipulaci minulých tradic, a proto přesahuje kantovský model veřejné sféry jako emancipačního racionálního diskurzu přesahujícího sílu každé tradice.

JIRÍ PŘIBÁŇ vyučuje právní sociologii a filozofii na Právnické fakultě UK a Cardiff Law School, University of Wales. Přednášel také na European University Institute ve Florencii, New York University v Praze, University of California v Berkeley, University of San Francisco či University of Pretoria. Je editorem časopisu *Journal of Law and Society* a pravidelně přispívá do řady českých i zahraničních médií. Česky publikoval mimo jiné knihy *Sociologie práva* (Praha, SLON 1996), *Hranice práva a tolerance* (Praha, SLON 1997), *Suverenita, právo a legitimita* (Praha, Karolinum 1997) či *Jací můžeme být* (Praha, SLON 2004).

Literatura

- Arato, Andrew, Jean Cohen 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Arato, Andrew 2000. *Civil Society, Constitution, and Legitimacy*. London: Rowman & Littlefield Publishers.
- Assman, Jan 2001. *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Bauman, Zygmunt 1999. *In Search of Politics*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt 2002. *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta.
- Beck, Ulrich 1997. *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in Global Social Order*. Oxford: Polity Press.
- Blumenberg, Hans 1983. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Bourdieu, Pierre 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Buchowski, Michal 1996. „The Shifting Meanings of Civil and Civil Society in Poland”. Pp. 79–98 in Hann, Ch., E. Dunn (eds.): *Civil Society: challenging Western models*. London: Routledge.
- Calhoun, Craig 1997. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connor, Walker 1978. „A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a ...”. *Ethnic and Racial Studies* 1 (4): 379–388.
- Constable, Marianne 2002. „The Rhetoric of Community: Civil Society and the Legal Order”. Pp. 213–231 in Sarat, A., B. Garth, R. A. Kagan (eds.): *Looking Back at Law's Century*. Ithaca: Cornell University Press.
- Czarnota, Adam 1995. „Constitutional Nationalism, Citizenship and Hope for Civil Society in Eastern Europe”. Pp. 83–100 in Pavkovic, A. et al. (eds.): *Nationalism and Postcommunism: a collection of essays*. Aldershot: Dartmouth.
- Durkheim, Émile 1998. *Sociologie a filosofie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- East European Constitutional Review 2001. „Report on the ‚status law‘ enacted by the Act of Parliament of the Republic of Hungary on June 19, 2001”. 10 (2/3): 20–23.
- Elias, Norbert 1992. *Time: an essay*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Foucault, Michel 1975. „Film and Popular Memory: An Interview with Michel Foucault”. *Radical Philosophy* 11: 24–25.
- Garton Ash, Timothy 1989. *The Uses of Adversity: Essays on the Fate of Central Europe*. London: Random House.
- Gellner, Ernest 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gellner, Ernest 1995. *Condition of Liberty*. London: Penguin.
- Giddens, Anthony 1987. *The Nation-State and Violence: Volume Two of a Contemporary Critique of Historical Materialism*. Berkeley: University of California Press.

- Giddens, Anthony 1998. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Greenfeld, Liah 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen 1994. *The Past as Future*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1998. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Hájek, Miloš 1995. „The Left in the Process of Democratization in Central and Eastern European Countries”. Pp. 251–258 in Walzer, M. (ed.): *Towards a Global Civil Society*. Oxford: Berghahn Books.
- Halbwachs, Maurice 1980. *Collective Memories*. New York: Harper & Row Publishers.
- Havel, Václav 1990. *O lidskou identitu*. Praha: Rozmluvy.
- Havel, Václav 1991. *Letní přemítání*. Praha: Odeon.
- Havel, Václav 1992. „Paradise Lost”. *New York Review of Books*, April 9: 9.
- Hegel, Georg W. F. 1992. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia.
- Ishiyama, John T., Marijke Breuning 1998. *Ethnopolitics in the New Europe*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Kavan, Zdenek 1999. „Anti-Politics and Civil Society in Central Europe”. Pp. 113–126 in Shaw, M. (ed.): *Politics and Globalisation*. London: Routledge.
- Keane, John 1998. *Civil Society: Old Images, New Visions*. Cambridge: Polity Press.
- Kis, János 2001. „Nation-Building and Beyond”. Pp. 220–242 in Kymlicka, W., M. Opalski (eds.): *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Klingsberg, Ethan 1992. „The State Rebuilding Civil Society: Constitutionalism and the Postcommunist Paradox”. *Michigan Journal of International Law* 13: 865–907.
- Kohn, Hans 1945. *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan Press.
- Konrád, György 1984. *Antipolitics*. New York: Hartcourt, Brace, Jovanovich.
- Kurczewski, Jacek 1999. „The Rule of Law in Poland”. Pp. 181–203 in Příbáň, J., J. Young (eds.): *The Rule of Law in Central Europe: The Reconstruction of Legality, Constitutionalism and Civil Society in the Post-Communist Countries*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Kymlicka, Will 2001. „Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe”. Pp. 13–105 in Kymlicka, W., M. Opalski (eds.): *Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- Malová, Darina 2001. „Slovakia: From the Ambiguous Constitution to the Dominance of Informal Rules”. Pp. 347–377 in Zielonka, Jan (ed.): *Democratic Consolidation in Eastern Europe Volume 1: Institutional Engineering*. Oxford: Oxford University Press.
- Markovits, Inga 2001. „Selective Memory: How the Law Affects What We Remember and Forget about the Past – the Case of East Germany”. *Law & Society Review* 35 (3): 513–563.
- Mediansky, Fedor 1995. „National Minorities and Security in Central Europe: The Hungarian Experience”. Pp. 101–120 in Pavkovic, A. et al. (eds.): *Nationalism and Postcommunism: a collection of essays*. Aldershot: Dartmouth.
- Mesežnikov, Grigorij, Michal Ivantyšin (eds.) 1998. *Súhrnná správa o Slovensku*. Bratislava: IVO.
- Offe, Claus 1996. *Modernity and the State: East, West*. Cambridge: Polity Press.
- Olivo, Christiane 2001. *Creating a Democratic Civil Society in Eastern Germany: the case of the citizen movements and Alliance 90*. New York: Palgrave.
- Örkény, Antal, Kim Lane Scheppele 1999. „Rules of Law: the complexity of legality in Hungary”. Pp. 55–76 in Krygier, M., A. Czarnota (eds): *Rule of Law After Communism*. Aldershot: Ashgate Publishing.



- Osiatynski, Wiktor 1991. „Revolutions in Eastern Europe”. *The University of Chicago Law Review* 58: 823–858.
- Pérez Díaz, Víctor 1993. *The Return of Civil Society: the emergence of democratic Spain*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pfaff, William 1993. *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism*. New York: Simon and Schuster.
- Preuss, Ulrich 1990. *Revolution, Fortschritt und Verfassung*. Berlin: Wagenbach Verlag.
- Renan, Ernest 1882. *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris: Lévy.
- Roth, Stephen J. 1996. „The Effect of Ethno-Nationalism on Citizens' Rights in the Former Communist Countries”. Pp. 273–290 in Sajo, A. (ed.): *Western Rights?: Postcommunist Application*. The Hague: Kluwer.
- Schöpflin, George 2000. *Nations, Identity, Power: the New Politics of Europe*. London: Hurst.
- Shils, Edward 1981. *Tradition*. London: Faber and Faber.
- Skapska, Grazyna 1999. „Between ‚Civil Society‘ and ‚Europe‘: Post-Classical Constitutionalism after the Collapse of Communism in a Socio-Legal Perspective”. Pp. 204–222 in Přibáň, J., J. Young (eds.): *The Rule of Law in Central Europe: The Reconstruction of Legality, Constitutionalism and Civil Society in the Post-Communist Countries*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Sugar, Peter F., Ivo J. Lederer (eds.) 1969. *Nationalism in Eastern Europe*. Seattle: University of Washington Press.
- Szacki, Jerzy 1995. *Liberalizm po komunizmie (Liberalism after Communism)*. Kraków: Znak.
- Taylor, Charles 1992. *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Teubner, Günther 1989. *Recht als autopoietisches System*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tönnies, Ferdinand 2001. *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wesołowski, Włodzimierz 1995. „The Nature of Social Ties and the Future of Postcommunist Society: Poland after Solidarity”. Pp. 110–135 in Hall, John A. (ed.): *Civil Society: Theory, History, Comparison*. Cambridge: Polity Press.