

monografia

VYBRANÉ
PRÁVNŔO-FILOZOFICKÉ
KONCEPTY A ICH
PERCEPCIA V SLOVENSKOM
INTELEKTUÁLNOM
PROSTREDÍ 19. STOROČIA

Tomáš Mészáros



PRÁVNICKÁ FAKULTA
Univerzita Komenského
v Bratislave

Vzor citácie:

MÉSZÁROS, T.: *Vybrané právno-filozofické koncepty a ich reflexia v slovenskom intelektuálnom prostredí 19. storočia*. Bratislava: Právnická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2025. 87 strán. ISBN: 978-80-7160-710-6.

© JUDr. Mgr. Tomáš Mészáros, PhD., LL.M.

1. vydanie
Právnická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave
2025

Recenzenti:

Mgr. Mgr. Andrea Kluknavská, PhD., LL.M., univ.doc.

doc. Mgr. Peter Fraňo, PhD.

Všetky práva vyhradené. Toto dielo ani žiadnu jeho časť nemožno reprodukovať, šíriť v papierovej, elektronickej alebo v inej podobe, ukladať do informačných systémov alebo inak rozširovať bez výslovného predchádzajúceho súhlasu vydavateľa/autora.

ISBN (e-verzia)

978-80-7160-710-6



Publikácia je šírená pod licenciou Creative Commons 4.0, Attribution-NonCommercial-NoDerivatives. Dielo je možné opakovaním používať za predpokladu uvedenia mena autorov a len na nekomerčné účely, pričom nie je možné z diela ani jeho jednotlivých častí vyhotoviť odvodené dielo formou spracovania alebo iných zmien.

Vybrané právo-filozofické koncepty a ich reflexia v slovenskom intelektuálnom prostredí 19. storočia. Tomáš Mészáros. 1. vydanie. Bratislava: Právnická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2025. 87 strán.

ISBN: 978-80-7160-710-6.

Témy:

- právna filozofia
- politická filozofia
- právo
- 19. storočie
- slovenská filozofia

PREDHOVOR

Isaiah Berlin v prológu svojej knihy "*Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*" poukazuje na to, že obdobie konca osemnásteho a začiatku devätnásteho storočia vytvorilo intelektuálny kapitál, z ktorého ťažíme až do dnešných dní. Súčasné debaty v rovine sociálnej, morálnej, politickej či ekonomickej filozofie sú rámcované pojmami, koncepciami, jazykom, ako aj obrazmi a metaforami, ktoré vznikli v období označovanom ako **romantizmus**. Berlin tvrdí, že súčasnému diskurzu sú preto (mentálne) bližšie osobnosti z tohto obdobia, než veľikáni filozofie ako Platón, Aristoteles, Tomáš Akvinský, Machiavelli, Hobbes, Grotius či Locke, ktorí síce zanechali v kontexte historického vývoja európskeho myslenia väčšiu stopu, ale pre ich pochopenie je nevyhnutný „preklad,“ keďže kontext ich tvorby je pre nás cudzí.¹

Samozrejme, Berlin tento postreh konštatuje v päťdesiatych rokoch minulého storočia,² a teda je na mieste otázka, či je aj v súčasnosti pre nás toto obdobie rovnako „mienkotvorné“?

Domnievame sa, že odpoveď na túto otázku je, *minimálne* v slovenskom kontexte, kladná.

V slovenských podmienkach je totižto toto obdobie vnímané ako kľúčové pre formovanie modernej národnej identity,³ a je teda prirodzené, že ideové koncepty, ktoré boli rozhodujúce pre dejateľov a mysliteľov tejto éry, sú následne „zakorenené“ do povedomia nasledujúcich generácií, ktoré sa snažia (historicky) nadviazať na dedičstvo tohto obdobia. Dôležitosť tejto dejinnej etapy je podčiarknutá aj priestorom, ktorý dostáva na slovenských školách nielen v rámci výučby dejepisu, ale aj slovenskej literatúry. Bez zbytočného pátosu je možné dodať, že toto obdobie tvorí (popri cyrilo-metodskej tradícii)⁴ nosnú konštrukciu slovenského národného mýtu.

Príkladom toho, ako sa dobový diskurz devätnásteho storočia priamo prelína s tým dnešným, je aj preambula Ústavy Slovenskej republiky, v ktorej sa odkazuje explicitne na

¹ BERLIN, I.: *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. London: Chatto & Windus. 2006, s. 1-2.

² Isaiah Berlin koncipoval jadro spomínanej knihy, ktorá pozostáva najmä z jeho prednášok, v rokoch 1950 až 1952.

³ K problematike formovania slovenskej národnej identity pozri viac: BROCK, P.: *Slovenské národné obrodenie 1787-1847. K vzniku modernej slovenskej identity*. Bratislava: KALLIGRAM, 2002, s. 75 a nasl.

⁴ Na cyrilo-metodské duchovné dedičstvo a historický odkaz Veľkej Moravy je odkázané aj priamo v zákone č. 460/1992 Zb. Ústava Slovenskej republiky v znení neskorších predpisov, čím sa symbolická/mýtotvorná rovina preklopila do normatívnej roviny.

prirodzené právo národov na sebaurčenie. Práve táto koncepcia je pritom jednou z nosných tém politickej (a právnej) filozofie devätnásteho storočia.

Ak sa vrátíme ešte k pôvodnej téze Berlina, tak za zmienku stojí nielen to, že sme podľa jeho názoru romantickej filozofii v dvadsiatom storočí rozumeli intuitívne a bez potreby „prekladu,“ ale aj to, že nás s touto érou spája istá *prelomovosť*. Obe obdobia (romantizmus ako aj povojnové obdobie) je možné vnímať ako *kritické epochy*, v ktorých dochádza k tomu, že sa využívajú „*zákony a princípy ustanoveného poriadku ako tie najučinenejšie nástroje na jeho zničenie*.“⁵ Toto je tiež dôvod, prečo tomuto obdobiu rozumieme.

V tejto súvislosti nachádzame znova (viac než 70 rokov po Berlinovom pozorovaní) ďalšie paralely aj so súčasnosťou. V dôsledku rôznorodých (geopolitických, ekonomických, ekologických či kultúrnych) faktorov sa už dlhšie javí, že demokratické zriadenie je v kríze a čelí mnohým výzvam, a nie je náhodou, že nielen na Slovensku, ale aj v Európe silnie a znova ožíva nacionalistický naratív.⁶

Táto situácia vytvára podľa nášho názoru dostatočný dôvod, aby sme sa opätovne obhliadli a zamysleli nad tým, aké pojmy, koncepcie, obrazy a metafory formovali našu predstavu o fungovaní štátu a práva a kriticky zhodnotili ich relevanciu a udržateľnosť pre dvadsiate prvé storočie. Na jednej strane totižto stojí naša schopnosť prirodzene porozumieť tézam a témam predošlých (spriaznených) historických epoch a na strane druhej je vhodnosť ich aplikácie pre súčasnosť.

Záverom tohto úvodného zamyslenia nech je teda výzva a apel na kritickosť – a to jednak k sebe, k súčasnosti ale aj k minulosti.

V Bratislave, december 2025

Tomáš Mészáros

⁵ BERLIN, I.: *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*. London: Chatto & Windus. 2006, s. 4.

⁶ Komplexnejšie k tejto téme napríklad v zborníku: DIENER, L. Diener, JAHELKA, T. (Ed.): *Kríza demokracie a nárast extrémistických nálad v Európe*. Trnava : Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2021. 195 s., ISBN: 978-80-5680-433-9.

Obsah

ÚVOD.....	7
Kapitola 1: Rámcový exkurz do európskeho filozofického myslenia v 19. storočí.....	15
Kapitola 2: Povaha a legitimita práva: prirodzené právo a pozitívne právo, morálka a náboženstvo v slovenskom intelektuálnom myslení 19. storočia	23
Kapitola 3: Štát, suverenita a politická autorita v slovenskom intelektuálnom myslení 19. storočia	42
Kapitola 4: Občianstvo, politická sloboda a participácia ako právno-filozofické kategórie v slovenskom intelektuálnom myslení 19. storočia	62
Kapitola 5: Záverečný „odpočet“.....	76
POUŽITÁ LITERATÚRA.....	79

ÚVOD

Začnime trocha provokačne a v kontrapunkte k predhovoru, ktorý sa snažil evokovať generačné súznenie, sa pozrime na to, ako vnímali niektorí autori na začiatku dvadsiateho storočia filozofickú „kondíciu“ svojich slovenských predchodcov: *„Kto študuje dejiny filozofie v ktorejkoľvek reči, so slovenským menom sa nikde nestretne, nielen medzi veľkými pôvodnými mysliteľmi filozofickými, ale ani medzi nasledovníkmi, epigónmi, žiakmi, akých mala takmer každá filozofická hlava. Podľa toho by si myslel, čitateľu, že Slováci vo filozofii nielen že ničoho nevytvorili, ale ani iných nenasledovali, ani sa s filozofiou vôbec nezapodievali.“*⁷

Čitateľ má pri úvodnom citáte na výber: bude ho vnímať ako vtipnú satirickú glosu poukazujúcu na určitý deficit v slovenskom intelektuálnom prostredí alebo ho bude chápať ako ostrú kritiku poukazujúcu na zásadné nedostatky nášho kultúrneho dedičstva.

Nech už inklinujete ku ktorejkoľvek z možností, je nepochybné, že sa jedná o zveličovanie, keďže je preukázateľné, že určitá miera filozofickej reflexie a diskusie prebiehala aj v slovenskom kultúrnom prostredí a práve jej základné črty budú analyzované v texte tejto monografie

Z metodologického hľadiska je vhodné hneď v úvodnej časti vymedziť dva pojmy, ktoré sú s konceptom tejto monografie úzko súvisiace a ktorými sa operuje naprieč celým textom. Prvým pojmom je **slovenské filozofické myslenie**, druhým terminologickým prvkom je **právna filozofia** (resp. *právno-filozofické myslenie*).

Objasnenie prvého z pojmov si žiada aspoň skratkovitý historický pohľad. Ak by sme nahliadli za dlhší časový horizont, než je tematický rámeč tejto knihy, môžeme konštatovať, že geografická oblasť totožná s územím dnešného Slovenska sa dostala (ako súčasť Veľkomoravskej ríše) na „filozofickú mapu Európy“ už v 9. storočí, prostredníctvom christianizačnej misie realizovanej na staroslovienskom teritóriu solúnskymi bratmi Cyrilom (Konštantínom) a Metodom. Dôkazom je aj známy moravsko-panónsky spis o legende *Život Konštantína - Cyrila*,⁸ ktorý je v kontexte skúmania slovenského filozofického myslenia zaujímavý aj v tom, že obsahuje

⁷ OSUSKÝ, Š.: *Filozofia štúrovcov*. Myjava: Tlačou kníhtlačiarne Daniela Pažického, 1926, str.3.

⁸ *Žitie sv. Konštantína*. IN: Staroslovienske pamiatky. Pramene k dejinám sv. Cyrila a Metoda. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1990. str. 4.

(pravdepodobne) prvé vymedzenie (definíciu) pojmu filozofia v jazyku Slovanov.⁹ Navyše, spomeňme si, že práve Konštantín je v našom folklóre s obľubou častovaný prívlastkom „filozof“.

Filozofia ako myšlienково-reflexívna cieľavedomá činnosť,¹⁰ ktorú by sme mohli kauzálne spojiť s pôsobením Slovákov, však vyžaduje ako nutný predpoklad existenciu samostatnej entity označovanej prívlastkom „slovenský.“ Inak povedané, do momentu osamostatnenia sa slovenského národa (resp. jeho vyčlenenia sa a realizácie práva na sebaurčenie) môžeme hovoriť len o **filozofii na území dnešného Slovenska**.¹¹

Čo sa charakteru filozofie tohto obdobia týka, musíme vziať do úvahy dobové špecifiká: „na feudálnom, kultúrne zaostalom, vnútrozemskom Uhorsku a v ňom Slovensku neboli na samostatné rozvíjanie filozofie podmienky, nebola tu dostatočne vyvinutá materiálna a duchovná kultúra a nebola tu ani potrebná duchovná sloboda, boli tu len podmienky pre preberanie (už jestvujúcej) filozofie, pre jej propagáciu a v niektorých prípadoch dokonca aj pre svojskú domácu odozvu na ňu.“¹²

Typickým znakom filozofie z formálneho hľadiska bol teda v tomto období jej receptívny spôsob praktizovania, pričom sa organicky prekrývala s extenzívnym poňatím duchovnej a kultúrnej tvorby — neexistovala separátne, ale predovšetkým ako súčasť (resp. vedľajší produkt) literárnej či religióznej spisby. Peter Brock v úvode svojej knihy v tejto súvislosti cituje Hansa Kohn, ktorý poznamenáva, že „v západnej Európe bol moderný nacionalizmus dielom štátnikov a politikov... V strednej a východnej Európe to boli básnici, jazykovedci a historici, ktorí vytvorili národnosti.“¹³

Pripomíname, že ani z jazykového hľadiska nemôžeme v tomto období hovoriť

⁹ DUPKALA, R.: *Reflexie európskej filozofie na Slovensku*. 2. doplnené a rozšírené vydanie. Prešov: Impresso, 2006. str. 95 – 102.

¹⁰ K všeobecnému vymedzeniu pojmu filozofia bližšie napr. JASPERS, K.: *Úvod do filozofie*. Praha: Oikoymenh, 1996. str. 9 – 14.

¹¹ Autori sumarizačného prehľadu syntetických dejín filozofického myslenia na Slovensku (V. Bakoš, J. Bodnár, K. Kollár, O. Mészáros, T. Münz, T. Pichler, D. Smreková, E. Várossová) taktiež presadzujú názor terminologickej čistoty a potreby odlišovať medzi pojmami „slovenská filozofia“, „slovenské filozofické myslenie“, „filozofia na Slovensku“ či „filozofické myslenie na Slovensku.“ BODNÁR, J.: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I*. Bratislava: VEDA, 1987. KOLLÁR, K., KOPČOK, A., PICHLER, T.: *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí*. Bratislava: INFOPRESS, 1998. str. 8.

¹² MÜNZ, T.: *Receptia a odozvy západnej filozofie v dejinách filozofického myslenia na Slovensku*. IN: PLAŠIENKOVÁ, Z., B. SZOTEK, B., M. TOMAN, M.: *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo I*. diel. Bratislava: IRIS, 2008., str. 52

¹³ BROCK, P.: *Slovenské národné obrodenie 1787-1847. K vzniku modernej slovenskej identity*. Bratislava: KALLIGRAM, 2002, s. 7.

o slovenskej filozofii, keďže bola rozvíjaná primárne v latinčine a sekundárne v ďalších jazykových mutáciách ako v staročeskom, v nemeckom či v maďarskom jazyku.

Tento stav formálne - *de facto* - pretrváva až do kodifikovania *spisovnej slovenčiny* (teda do roku 1843). Od tohto momentu môžeme, podľa nášho názoru, terminologicky transparentne používať pojem „*slovenská filozofia*“, v zmysle filozofie, ktorá je koncipovaná a následne šírená (písaná/prednášaná/diskutovaná) po slovensky. Striktne vzaté pojem slovenská filozofia (a eventuálne aj synonymický ekvivalent „slovenské filozofické myslenie“) by sme mali používať na označenie filozofie od polovice devätnásteho storočia, ktorému dominuje najmä filozofická činnosť predstaviteľov generácie štúrovcov.

Samotné slovné spojenie „*slovenská filozofia*“ sa (pravdepodobne) po prvýkrát explicitne objavilo v texte Jozefa Miloslava Hurbana (1817 - 1888), ktorý ako redaktor *Slovenských pohľadov* v rámci svojej edičnej poznámky napísal: „*Mi sme všetci od odporníkov našich Hegelianmi menuvaní... mi sme však presvedčení, že ani slovenskej filozofii nemuože dokonálo ten rozumieť, kdo Hegelou sistem ňepoznau, a s ňím more filozofie ňepreplávau.*“¹⁴

V tejto monografii sme sa však rozhodli zvoliť viac extenzívny výkladový prístup k pojmu slovenské filozofické myslenie, než bolo naznačené v historickom obhliadnutí. Dôvodom bolo presvedčenie, že prvá polovička 19. storočia predstavuje neoddeliteľný prológ (*prelúdiu*) k národnobuditeľskému obdobiu, ktorého ovocím bola kodifikácia spisovného slovenského jazyka (teda k medzníku slovenskej filozofie).

Keďže filozofické tendencie nastolené v prvej polovici analyzovaného storočia pripravili do určitej miery „*pôdu*“ pre rozvoj a vývoj slovenskej filozofie v jej druhej polovičke, rozhodli sme sa pojmom slovenské filozofické myslenie rámcovať celé 19. storočie a v kontexte tejto monografie pod týmto pojmom alternatívne (a rovnocenne) vnímame:

- filozofické myslenie realizované na území dnešného Slovenska v časovom období 19. storočia;
- filozofické myslenie realizované hlásiacimi sa k slovenskej národnej identite v 19. storočí a/alebo

¹⁴ Edičná poznámka J. M. Hurbana k článku E. Geromettu „Slovanou náklonnosť ku slobodě.“ IN: *Slovenskje pohladi*. Roč. II., 1847, Svazok II., str. 32.

- filozofické myslenie realizované v slovenskom jazyku v časovom období 19.storočia.

Druhým pojmom, ktorý je z metodologického hľadiska zásadne vymedziť, je **právna filozofia** (resp. filozofia práva). Triviálna deskriptívna definícia tohto pojmu by mohla byť nasledovná: jedná sa o všeobecnú vedeckú disciplínu,¹⁵ ktorá spája právo a filozofiu. Predmetom jej výskumu sú všeobecné otázky práva, a to predovšetkým poznávanie podstaty práva, všeobecné noetické a metodologické otázky práva, ďalej taktiež problematika spravodlivosti a hodnôt v práve, ale aj tematika štátu a ideálneho spoločenského usporiadania. Právna filozofia predstavuje „*spôsob kritického poznávania, kde predmetom poznania je právo ako spoločenský jav, ale i dôvod jeho vzniku, podmienky, za ktorých vzniká, jeho dominantné problémy, s ktorými zápasí.*“¹⁶

V súvislosti s komplexnejším vymedzením pojmu právna filozofia, a to obzvlášť v kontexte skúmania slovenskej právnej filozofie devätnásteho storočia, je ideálne siahnuť po Heglových *Základoch filozofie práva* (1820), keďže výrazný vplyv Hegla na celkové intelektuálne prostredie v Uhorsku je v podstate notoriou. Pre úplnosť však dodávame, že je otáznou, do akej miery je táto vžitá predstava hodnoverná, keďže názor na pôsobenie a vplyv Heglovej filozofie v stredoeurópskom priestore bol formovaný v päťdesiatych rokoch minulého storočia ako výsledok snáh o identifikáciu prienikov s marxizmom, pričom doboví autori, ktorí mali vzťah k Heglovi, boli kanonizovaní a protežovaní,¹⁷ čoho dôsledkom môže byť dojem o prevalencii zástancov Heglovej filozofie.

Bez ohľadu na reálny dopad a vplyv Heglových názorov na slovenskú filozofiu devätnásteho storočia však platí, že Heglove *Základy filozofie práva* predstavujú vo všeobecnosti jeden z kľúčových textov novovekej právnej filozofie. V úvodnej časti tohto diela vymedzuje Hegel predmet právnej filozofie nasledovne:

„§ 1 Predmetom filozofickej vedy o práve je idea práva, pojem a jeho uskutočnenie.“¹⁸

¹⁵ VEČEŘA, M., GERLOCH, A., SCHLOSSER, H., BERAN, K., RUDENKO, S.: *Teória práva*. Bratislava: EUROKÓDEX, 2009. str. 28.

¹⁶ CHOVANCOVÁ, J., VALENT, T.: *Filozofia pre právnikov*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie PraF UK v Bratislave, 2008. str. 21-22.

¹⁷ MÉSZÁROS, O.: *Hegel v maďarskej a slovenskej filozofii 19. storočia*. FILOZOFIA, roč. 71, 2016, č. 10, str. 845.

¹⁸ HEGEL, G.W.F.: *Základy filozofie práva*. Praha: ACADEMIA, 1992. str. 35.

V dodatku k danému výroku následne špecifikuje, že ideou práva je sloboda, ktorá aby bola pochopiteľná pravdivo, musí byť vo svojom pojme a jeho súcne poznateľná. V nadväznosti na túto myšlienku dodáva:

„§ 2 Pôdou práva je vôbec duchovno a jeho bližšie miesto a východisko je vôľa, ktorá je slobodná, takže sloboda tvorí jej substanciu a určenie a systém práva je ríšou uskutočnenej slobody, svetom ducha zrodeným z neho samého, ako druhá príroda.“¹⁹

Z citovaných excerptov z Heglovho diela je zrejmé, že svoje „*politické názory koncipoval ako organickú súčasť svojich systémových úvah a otázky sociálnej a politickej povahy riešil v spätosti s otázkami ontologickými a gnozeologickými.*“²⁰

Hegelovo chápanie práva presahuje jeho úzko juristické, formálno-normatívne vymedzenie. Právo v jeho filozofii nepredstavuje len súbor pozitívnych právnych noriem, ale komplexný spôsob uskutočňovania slobody v spoločenskom živote. Právo je pre Hegela formou bytia slobodnej vôle a jeho jednotlivé podoby zodpovedajú rôznym stupňom rozvinutia idey slobody. Abstraktné právo, morálka a mravnosť tak nie sú oddelenými sférami, ale špecifickými prejavmi tej istej idey, ktoré sa v konkrétnych historických a spoločenských podmienkach môžu dostávať do vzájomného napätia.

K zdaniu konfliktu medzi právom, morálkou a mravnosťou dochádza podľa Hegela vtedy, keď sa právo redukuje výlučne na svoju formálnu, donucovaciu podobu a ostatné oblasti sú chápané ako niečo stojace „mimo“ práva. Z hľadiska uskutočňovania slobody však aj morálka, aj mravnosť predstavujú osobitné formy práva. Práve preto sa môžu dostať do kolízie s právom v jeho pozitívnom zmysle – nie ako niečo vonkajšie, ale ako rovnocenné normatívne roviny. Konflikt teda nevzniká medzi právom a neprávom, ale medzi rôznymi spôsobmi realizácie tej istej idey slobody.

Z tohto dynamického chápania práva vyplýva aj Hegelova kritika historickej právnej školy, ktorá legitimizovala zákony a inštitúcie výlučne ich historickým pôvodom a faktom ich zavedenia. Pre Hegela samotná historická podmienenosť vzniku práva nepredstavuje jeho legitimáciu

¹⁹ HEGEL, G.W.F.: *Základy filozofie práva*. Praha: ACADEMIA, 1992. str. 43.

²⁰ DOBIÁŠ, D., DOBIÁŠOVÁ, S.: *Idea štátu v politických názoroch G. W. F. Hegela*. *Studia Politica Slovaca*, roč. 6, 2013, č. 1, str. 5.

pre prítomnosť. Právo, zákony a inštitúcie sú „kladené“ – nie v zmysle svojvoľného vytvorenia, ale ako prejavy rozumu, ktorý sa v dejinách neustále aktualizuje. To, že určitá právna forma vznikla v minulosti, ešte neznamená, že je rozumná a legitímna aj v súčasnosti.

Význam Hegelovej známej tézy, že „čo je rozumné, to je skutočné, a čo je skutočné, to je rozumné“, nespočíva v ospravedlňovaní konkrétnych historických foriem štátu či práva, ale v zdôraznení imanentného vzťahu rozumu a skutočnosti. To, čo v spoločenskom svete trvá a má normatívnu váhu, nie je výsledkom náhody či tradície, ale prejavom rozumnosti, ktorá sa v dejinnom procese presadzuje. Právo a štát preto nemožno chápať ako statické útvary, ale ako živé štruktúry, ktoré sa legitimizujú iba potiaľ, pokiaľ zostávajú nositeľmi rozumu a slobody.²¹

Človek sa podľa Hegela rodí do konkrétneho dejinného a duchovného prostredia, ktoré sa objektivizuje v práve, zákonoch, ústave, morálke a mravnosti. Tieto štruktúry nestoja nad jednotlivcom ani mimo neho, ale uskutočňujú sa prostredníctvom jeho konania, poznania a vôľ. Medzi objektívnym duchom a jeho praktickým uplatnením prebieha neustály výmenný proces, v ktorom sa normy a inštitúcie potvrdzujú, premieňajú alebo prekonávajú.

V tomto rámci zohráva kľúčovú úlohu **štát** ako najvyššia forma uskutočnenia objektívneho ducha. Hegelova teória mravného štátu má dvojitý charakter: na jednej strane predstavuje ideu štátu ako mravného celku jednotlivcov, na strane druhej opisuje konkrétny moderný štát s presne vymedzenými právami, povinnosťami a ústavným poriadkom. Štát sa tak stáva priestorom realizácie najvyššej slobody, v ktorom sa rozum objektivizuje v právnych a politických inštitúciách a prostredníctvom ľudského vedomia nadobúda konkrétnu dejinnú podobu.²²

Heglovu filozofiu práva teda možno chápať predovšetkým ako ilustráciu toho, že právna filozofia nemusí mať podobu technickej juristickej disciplíny, ale predstavuje široko koncipovaný normatívny rámec, v ktorom sa právo skúma v jeho hodnotových, spoločenských a historických súvislostiach. Hegelovo poňatie práva ako uskutočnenej slobody, jeho dôraz na prepojenie práva, morálky, mravnosti a štátu, ako aj odmietnutie čisto formálnej alebo historickej legitimácie

²¹ JIRÁSKOVÁ, V.: *K obsahovému vymezení termínů právní filosofie a filosofie práva a morálka a etika*. PAIDEIA: PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY, roč. 12, 2015, č. 4. On-line dostupnosť: <https://ojs.cuni.cz/paideia/issue/view/128> [dostupné dňa: 18.11.2025].

²² DOBIÁŠ, D., DOBIÁŠOVÁ, S.: *Idea štátu v politických názoroch G. W. F. Hegela*. Studia Politica Slovaca, roč. 6, 2013, č. 1, str. 6.

právnych noriem, ukazujú, že právo-filozofická reflexia sa nevyčerpáva analýzou platného práva, ale nevyhnutne zahŕňa aj otázky jeho zmyslu, účelu a oprávnenosti. Práve v tomto širšom chápaní právnej filozofie nachádzame východisko, ktoré umožňuje uplatniť filozofickú reflexiu práva aj tam, kde nevznikajú systematické filozofické diela, ale kde sa normatívne otázky práva, štátu a slobody artikulujú v rámci širších kultúrnych a politických diskurzov.

Vychádzajúc (aj) z tematických okruhov, ktoré načrtáva Hegel, v texte tejto monografie sa sústredíme v tvorbe slovenských mysliteľov na tie diela a názory, ktoré tematizujú a kriticky analyzujú typické esenciálne problémy právnej filozofie (akými sú štát, prirodzené a pozitívne právo, spravodlivosť, sloboda, ale aj osobitné otázky súvisiace s aplikáciou práva).

Z uvedeného by malo byť zrejmé, že význam právnej filozofie v kontexte tejto monografie nespočíva v prezentácii ucelených filozofických systémov ani v rekonštrukcii veľkých teoretických doktrín. Právna filozofia je tu chápaná predovšetkým ako osobitný typ reflexie, ktorý sa sústreďuje na základné normatívne otázky práva, štátu, slobody a spravodlivosti, bez ohľadu na to, či sú tieto otázky artikulované v podobe systematického filozofického diela alebo ako súčasť širšieho politického, náboženského či kultúrneho diskurzu.

V podmienkach slovenského intelektuálneho prostredia 19. storočia sa totiž právo-filozofické myslenie neformuje ako autonómna disciplína, ale vzniká na priesečníku filozofie, práva, politiky a národno-emancipačných snáh. Právo-filozofické otázky sa preto objavujú skôr implicitne, v podobe čiastkových úvah, hodnotových súdov a normatívnych stanovísk, než ako výsledok systematickej teoretickej ambície – toto však nepredstavuje nedostatok, ale je výrazom konkrétnej historickej situácie, v ktorej (aj právna) filozofia plnila predovšetkým praktickú a emancipačnú funkciu.

Z tohto dôvodu budeme pojem právna filozofia v ďalšom texte používať v širšom, konceptuálnom zmysle – ako označenie reflexie, ktorá sa usiluje porozumieť podstate práva, jeho hodnotovým základom, vzťahu k slobode a legitímite politickej moci, a to aj vtedy, ak tieto otázky nie sú formulované v terminológii klasickej filozofie práva. Takto vymedzené chápanie právnej filozofie nám umožňuje analyzovať slovenské myslenie 19. storočia v jeho vlastných kategóriách, bez toho, aby sme naň spätne aplikovali kritériá systematickosti, ktoré mu boli (historicky) cudzie.

Po tomto úvodnom metodologickom objasnení základných východísk a pilierov tejto

monografie ostáva už len uviesť, že želaný (a predpokladaný význam) tejto monografie spočíva v systematickom a súhrnom spracovaní problematiky, ktorá je v súčasnosti analyzovaná skôr fragmentovo a parciálne. Jej cieľom je teda doplniť pomyselnú medzeru, v inak kvalitne spracovaných dejinách slovenskej filozofie.

Kapitola 1: Rámcový exkurz do európskeho filozofického myslenia v 19. storočí

Filozofické myslenie v slovenskom intelektuálnom prostredí 19. storočia nemožno analyzovať izolovane ako autonómny a vnútornými zákonitosťami sa vyvíjajúci systém. Už samotné historické, kultúrne a politické podmienky jeho vzniku predurčovali slovenskú filozofiu k intenzívnemu kontaktu s dominantnými myšlienkovými prúdmi európskej filozofie. Tento kontakt pritom nemožno chápať jednostranne ako pasívne preberanie hotových ideových konštrukcií, ale skôr ako proces selektívnej recepcie, interpretácie a adaptácie, v ktorom sa cudzie filozofické impulzy stretávali so špecifickými potrebami a skúsenosťami domáceho prostredia: „Azda najcharakteristickejšou črtou filozofovania na Slovensku – pred sformovaním sa vlastnej slovenskej filozofie i potom – bola jeho ideová aj metodologická väzba na dobovo aktuálne smery, prúdy, resp. koncepcie európskej filozofie. Priekopníci (a neskôr reprezentanti) filozofovania na Slovensku reagovali napríklad už na európsku filozofiu obdobia reformácie i protireformácie, na jednotlivé smery európskej novovekej, osvietenskej i poklasickej filozofie a v neposlednom rade aj na európsku a svetovú filozofiu 20. storočia.“²³

Idey nerozlišujú hranice. Na špecifický fenomén „osvojovania si ideí“, ako jeden z najvýznamnejších faktorov intelektuálneho a kultúrneho vývinu Slovenska, upozornil už **Ján Lajčiak** (1875 – 1918), ktorý vo svojom diele *Slovensko a kultúra* napísal: „čím je väčšia rozmanitosť ideí, tým čulejší je kultúrny život. Čím menej ideí hýbe dušou národa, tým slabší je jeho vývin, tým malátnejší je jeho kultúrny život.“²⁴

Bolo by trúfalé predpokladať, že sa slovenské filozofické myslenie vyvíjalo autonómne a predstavovalo „ostrovček deviácie“ v rámci globálnejších tendencií prevládajúcich v okolitých krajinách. Slovenskú filozofiu je teda nutné a nevyhnutné inštalovať do širšieho európskeho kontextu. Sme presvedčení, že medzi idey, ktoré „hýbali“ aj dušou slovenského národa, možno zaradiť jednotlivé smery, idey, prúdy, doktríny a koncepcie európskej filozofie.

Práve v 19. storočí sa tento proces prejavuje s mimoriadnou intenzitou. Ide o obdobie zásadných spoločenských, politických a intelektuálnych premien, v ktorých sa mení nielen

²³ DUPKALA, R.: Filozofovanie na Slovensku: Reflexie a súvislosti. (K problematike receptívnosti filozofického myslenia na Slovensku). IN: *FILozOFIA*, Roč. 64, 2009, č. 6, str. 55.

²⁴ LAJČIAK, J.: *Slovensko a kultúra*. 3. vydanie. Bratislava: 1994. str.32.

chápanie štátu, práva a slobody, ale aj samotná funkcia filozofie v spoločnosti. Filozofia prestáva byť výlučne akademickou disciplínou a čoraz viac nadobúda podobu praktického nástroja seba porozumenia spoločnosti, legitimizácie politických nárokov a formulovania normatívnych vízií budúcnosti. V slovenskom prostredí sa tento posun úzko viaže na **proces národnej emancipácie a formovania moderného národa**.

Cieľom tejto kapitoly je preto zasadiť slovenské filozofické a právno-filozofické uvažovanie 19. storočia do širšieho európskeho kontextu a ukázať, akým spôsobom sa v ňom odrážali základné myšlienkové prúdy doby – od osvietenstva cez romantizmus až po nemecký idealizmus. Pozornosť sa sústreďuje nielen na identifikáciu týchto vplyvov, ale aj na analýzu ich špecifickej transformácie v podmienkach mnohonárodného Uhorska, kde filozofické idey vstupovali do priameho kontaktu s otázkami sociálnej modernizácie, politickej legitimacy a národnej identity.

Takto vymedzený rámec umožňuje lepšie porozumieť nielen ideovým zdrojom slovenského filozofického myslenia 19. storočia, ale aj jeho limitom a špecifikám. Zároveň vytvára metodologický základ pre ďalší výklad, v ktorom sa európske filozofické doktríny nebudú skúmať samoúčelne, ale ako živé intelektuálne zdroje, ktoré formovali spôsob, akým slovenskí myslitelia uvažovali o práve, štáte, slobode a spravodlivosti.

Osobitnú pozornosť si v tomto kontexte zasluhuje skutočnosť, že recepcia európskych filozofických prúdov v slovenskom prostredí neprebíhala v podmienkach suverénneho národného štátu, ale v rámci **mnohonárodného politického útvaru**, v ktorom právo, jazyk a politická moc nadobúdali výrazne **asymetrický** charakter. Filozofické idey sa tak neadaptovali v **hodnotovo neutrálnom prostredí**, ale vstupovali do priestoru, kde mali bezprostredné normatívne a politické dôsledky. To, čo bolo v západoeurópskom kontexte často predmetom abstraktnej teoretickej reflexie, sa v slovenskom intelektuálnom prostredí menilo na nástroj praktického uvažovania o legitimitate moci, spravodlivosti právneho poriadku a hraniciach politickej authority. Práve táto previazanosť filozofie s konkrétnou historickou skúsenosťou vysvetľuje, prečo sa slovenské právno-filozofické myslenie 19. storočia vyznačuje dôrazom na normatívne otázky práva, štátu a slobody, a prečo sa jeho právno-filozofická dimenzia formuje prevažne v podobe aplikovaných, fragmentárnych, **no ideovo konzistentných úvah**.

Z metodologického hľadiska sa nám tak vytvára možnosť na efektívne synergické

uplatnenie dvoch metód - na jednej strane môžeme sledovať a analyzovať cudzie filozofické vplyvy, ktoré prenikali do ideovo-kultúrneho prostredia na našom území (a konzekventne dochádzalo k ich recepcii alebo k ich odmietnutiu), a na druhej strane môžeme pozorovať špecifiká „domácej“ atmosféry, ktorá vplývala na slovenské filozofické myslenie dvojkoľajne - spoločenské podmienky na území Slovenska pôsobili ako pomyselné sito, ktoré preosialo (teda prepustilo) len určitý druh zahraničných názorových vplyvov a zároveň ako katalyzátor prebratých myšlienok (teda nástroj ich modifikácie a reinterpreácie).

V zmysle uvedeného skúsime v kocke zhrnúť základné myšlienkové doktríny a trendy dominujúce v Európe 19. storočia.

V posledných desaťročiach 18. storočia sa ťažisko európskeho filozofického myslenia presúva do Nemecka, kde vznikajú filozofické doktríny završujúce poslednú etapu klasickej filozofie (tzv. *vrcholná klasická filozofia*). Myslitelia 19. storočia sú zároveň „prekliati a požehnaní,“ keďže stoja pred veľkou intelektuálnou výzvou - musia sa vymedziť voči velikánom predošlej éry, medzi ktorými sa nachádzajú (nielen) osobnosti ako Jean-Jacques Rousseau a Immanuel Kant.

Devätnáste storočie jednak nadväzuje na Kanta, jednak sa vracia k starším myšlienkovým prúdom.²⁵ Samozrejme, úlohu zohráva aj napredujúci vedecký pokrok — to, čo bolo v minulosti skryté očiam bežných ľudí (vrátane filozofov), začína sa rozvíjať v plnej šírke, vzhľadom na zdokonaľujúce sa ľudské poznanie. Táto skutočnosť má obzvlášť vplyv na myšlienku vývoja, ktorej stopy nachádzame už v antickej filozofii.²⁶ Na ich triviálne, často skôr intuitívne názory, nadviazal a vedeckými metódami ich verifikoval až v 19. storočí *Herbert Spencer*.²⁷

Bertrand Russell hodnotiac 19. storočie neochvejne prehlásil, že myšlienkový svet tohto storočia bol „*viac komplexnejší*“ než v ktoromkoľvek predošlom období.²⁸ V tomto diskurze sa vytvárajú na európskom kontinente²⁹ nové filozofické smery ako *romantizmus*, *nemecký*

²⁵ DRATVOVÁ, A.: *Přehled filosofie*. Praha: Česká grafická unie, 1937. str. 177.

²⁶ Najmä v myslení gréckych prírodných filozofov (Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras, Demokritos).

²⁷ CHOVANCOVÁ, J., VALENT, T.: *Filozofia pre právnikov*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie PraF UK v Bratislave, 2008. str. 128.

²⁸ RUSSELL, B.: *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Londýn: George Allen and Unwin, 1961, str. 691.

²⁹ Mimo územia kontinentálnej Európy (rozumej v Anglicku) sa v tomto čase intenzívne rozvíja utilitarizmus J. S. Mill a J. Benthama.

idealizmus, logizmus, materializmus či *pozitivismus*.³⁰

Romantizmus je modernou obdobou zmiešanej zmesi platonizmu a k nemu príbuzných smerov, stredovekej mystiky a novovekej filozofie citu (teda filozofie, ktorá preferuje emocionálnu argumentáciu pred racionálnou). K jej popredným predstaviteľom radíme napríklad **Blaisea Pascala**.³¹ Romantizmus, ako filozofický náhľad na svet, preferuje intuíciu pred rozumovým (empirickým poznaním): „*Novými heslami sa stali cit, fantázia, zážitok, túžba po niečom vzdialenom a nedosiahnuteľnom, po časoch, ktoré sa pominuli, po vzdialených orientálnych kultúrach. Romantikov priťahovala noc, šero, staré ruiny, všetko strašné, temné, mystické, nadprirodzené.*“³²

Génus – podľa romantikov – nepotrebuje poznať drobné fakty, keďže dokáže vysloviť všeobecne platné sudy aj bez empirického skúmania, a to len na základe svojho daru inherentného poznania (zjavená pravda).

Romantická filozofia kladie voči mechanickému názoru na život ideu *organizmu* - chápe spoločnosť, ľudstvo, svet ako organizmus. Najväčší význam nachádza táto organická koncepcia v spoločenských (humanitných) vedách. Jedinec existuje v rámci prirodzeného spoločenského organizmu, bez ktorého individuálne nemôže fungovať. Prirodzeným spoločenským organizmom je pritom národ. Touto cestou sa stal romantizmus živnou pôdou pre nacionalistické prúdy kulminujúce v európskom prostredí v polovici 19. storočia.

Popri romantizme vyviera z Kantovho intelektuálneho dedičstva aj **logizmus** — moderná forma racionalizmu. Zástupcovia logizmu považujú za základ sveta rozum a preto chcú výhradne racionálne, bez praktických skúseností, koncipovať a definovať zákonitosti sveta.

V celoeurópskom kontexte je začiatok devätnásteho storočia z právno-filozofického hľadiska fascinujúcim míľnikom z dôvodu definitívneho zvrhnutia feudálnych väzieb a začatia budovania nového spoločenského systému založeného na myšlienke občianskej rovnosti. Zborenie „*ancien régime*“ bolo sprevádzané aj vytvorením nového konceptu vybudovanom na predstave národných štátov.

Dochádza tak k zmenám viacerých paradigiem, ktoré boli kľúčové pre definíciu

³⁰ STÖRIG, H.J.: *Malé dějiny filosofie*. Praha: ZVON, 1992, str. 316 – 317.

³¹ RÁDL, E.: *Dějiny filosofie. Novověk*. Praha: Votobia, 1999. str. 224 – 226.

³² KRŠKOVÁ, A.: *Štát a právo v európskom myslení*. Bratislava: IURA Edition, 2002. str. 326.

metanaratívnych príbehov predošlých storočí:³³ „*Strhujúca osvietenská filozofia mala krátky život, mala silu zboriť, avšak nie stavať nanovo, a ako duchovný nositeľ západnej Európy neprichádza zatiaľ do úvahy. Nový začiatok už nemohla zvládať jediná inštitúcia. Samovláda kresťanskej cirkvi, ako inštitúcie, ktorá určuje hodnoty v spoločnosti, sa zdala byť definitívne preč. Štát dospel spoločne s cirkvou ku svojej historickej hranici.*“³⁴ Odlúčenie cirkvi od štátu v symbolickej rovine prezentoval Napoleon svojou seba-korunováciou.

Až do konca 19. storočia koexistovali a spolunažívali v politickom myslení rôznorodé (často krátkrát aj protichodné) idey a programy. Rozdeľovali ich postoje v politickej, morálnej i náboženskej rovine. V tejto pestrej ideologickej zmesi sa ku koncu storočia dostávajú do popredia dve dominantné tendencie: **liberalizmus** a **konzervativizmus**.

Obdobne, ako aj v ostatných krajinách, tak aj v slovenskej spoločnosti je nevyhnutné filozofické tendencie vnímať v historickom kontexte, v tomto prípade v nadväznosti na determinujúce dejinné udalosti strednej Európy v 19. storočí.

Uhorsko, ktoré bolo typické svojou mnohoetnickou a multikultúrnou náturou, prechádzalo koncom 18. storočia podstatným a zásadným obdobím transformácie. Deje sa tak v nadväznosti na éru osvietenského absolutizmu, ktoré bolo reprezentované vládou Márie Terézie a Jozefa II. V Uhorsku v tomto čase dochádza k celospoločenskej modernizácii. Uhorské politické zriadenie vo svojej celistvosti je vskutku podnetným fenoménom, ktorý je dôležitý z pohľadu sociologického poznania jednotlivých národnostných hnutí. Totižto, na prípade dualistického Uhorska sa dá optimálne študovať proces transformácie spoločnosti stavov na spoločnosť **občanov**.

Modernizácia uhorskej spoločnosti mala priamy dopad na každodenný život bežného občana. Zvýšenie životného komfortu (menej poeticky napísané – moment, kedy sa občan prestal existenciálne obávať o svoj život) bolo nutnou podmienkou pre počiatky národnobuditeľských tendencií spoločnosti: „*Všeobecné hnutie na Slovensku na začiatku 19. storočia bude príhodnejšie sledovať podľa utvárania drobnejších, potom väčších centier, odkiaľ smerom zdola začala sa utvárať spoločnosť, pravdaže, najprv na podklade zvýšenia blaha a potom aj na prirodzených možnostiach*

³³ LYOTARD, F.: *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, str. 29-32.

³⁴ HATTENHAUER, H.: *Evropské dějiny práva*. Praha: C.H. Beck, 1998, str. 473.

tohto blaha a jeho vývinu. Naši predstavitelia ľudu spočiatku žiadali a poukazovali na potrebu zvýšiť životnú úroveň človeka vôbec ako na najzákladnejší ľudský zákon, a len potom sa dovolávali aj nacionalizmu, hoci aj vo forme metafyzicky chápaných objektívnych zákonov spravodlivosti, ktorá sa nastolí vývinom času.“³⁵

Neoddeliteľnou súčasťou týchto zmien je teda počiatok procesu formovania moderných národov, slovenského národa nevynímajúc: „Tento proces rúcajúci vžitú stavovskú organizáciu života limitoval zápas o presadenie dvoch hodnôt. Na jednej strane to boli integrujúce **osvietenské idey** a normy spojené s princípom rovnosti ľudí, **liberálnymi právami**, pluralitou názorov, ústavným zriadením. Na druhej strane začali elity rôznych etník vyvíjať dezintegrujúcu snahu **o emancipáciu svojich národov** a zabezpečenie ich slobody.“³⁶

Pri značnej skratkovitosti a zjednodušení je možné vymedziť nasledovnú tézu: samotný filozoficko-ideologický myšlienkový súboj v slovenskej spoločnosti 19. storočia sa odohrával práve medzi dvoma zmienenými mantinelmi: medzi právom jednotlivca a právom národa.

Niektoré západoeurópske národy zjednotili boj o dve zmienené hodnoty - jednotu občianskej a národnej slobody dokázali rozvíjať harmonicky. Pre slovenský národ a ideových vodcov slovenského národného obrodovania predstavovala prioritu **národná sloboda**. Ich cieľom bolo predovšetkým dosiahnuť, aby boli akceptovaní v uhorskej monarchii ako rovnoprávny národ.

Vo všeobecnosti je možné konštatovať, že ideové základy predstaviteľov národného obrodovania môžeme identifikovať vo filozofii **osvietenstva** (u prvej generácii - Kollár, Šafárik, Kuzmány), neskôr predovšetkým v **nemeckej idealisticko-klasickej filozofii** (v prípade generácie „štúrovcov“).³⁷

V prípade filozofického vplyvu osvietenstva (a v podstate to platí aj pre druhý ideologický zdroj, u nemeckej klasickej filozofie) je nevyhnuté upozorniť na špecifický kontext, v ktorom tieto myšlienkové prúdy v slovenskom prostredí prechádzajú osobitnou mutáciou: „*Hned' zo začiatku musíme poukázať na základný fakt, že snaha rozumom vysvetľovať veci u našich osvietencov*

³⁵ HIRNER, A.: *Ján Feješ. Jeho dielo a myšlienková sústava*. Turčiansky Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942, str. 24.

³⁶ ŠKVARNA, D.: Zvláštna cesta Slovenska. IN: *Slovenská otázka dnes*. Bratislava: Kalligram, 2007. str. 254-262.

³⁷ BODNÁR, J. (a kol.): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku*. Bratislava: Veda, 1987, str. 293.

*bola zásadne iná ako rozumová snaha anglická alebo francúzska. Na Slovensku doteraz ešte sa nedá pozorovať všeobecný stav, že by sa náboženstvo izolovalo len do sféry náboženskej. Naopak, ono je dominantnou sférou celého života, i verejného, nielen súkromného.*³⁸

Slovenská filozofia 19. storočia nesie nepochybne črty religiozity, inšpirácie a myšlienkové transplantáty z tzv. „veľkých filozofických systémov“ sú vnímané skrz optiku náboženstva. Ako ilustratívny príklad tejto religióznej percepcie filozofických konceptov je možné uviesť Feješov prístup k racionalite, v zmysle ktorej byť rozumným znamená podobať sa anjelom, a teda funkcia rozumu je rovnocenná s funkciou náboženstva.³⁹

Za zmienku stojí aj „povýšenie“ filozofie do polohy aktívneho, systematicky využiteľného nástroja v rukách národných buditeľov. Tento posun výstižne opísal **Ján Kollár**: *„Každý národ, ktorý sa vypracúva z mechanického tlaku tiesnivých pomerov k samostatnej činnosti a chce sa zúčastniť na duchovnom živote, musí sa snažiť predovšetkým pozdvihnúť k voľnému jasnému náhľadu o usporiadaní sveta, aby sa potom stadiaľ díval ako z vyvýšeného bodu na svoje miesto v celku na svoje postavenie voči iným národom.*⁴⁰

Aj vďaka tomuto posunu v percepcii filozofie je nám umožnené jednoduchšie identifikovať viac či menej badateľné filozoficko-právne koncepcie v dielach osobností, ktoré formujú myšlienkové trendy v slovenskom prostredí v 19. storočí. Z metodologického hľadiska je však vhodné zdôrazniť, že sa nestretávame so žiadnym systematickým spracovaním tejto problematiky či snahou o koncipovanie originálnej filozoficko-právnej koncepcie. Skôr sa jedná o „čriepky“ teoretických poznámok k problematike štátu, práva či spravodlivosti, ktoré sú zasadené do kontextu boja o národnú akceptáciu: *„Boli skôr súčasťou tzv. aplikovanej filozofie vzdelancov, keďže zábery ich uvažovania o národe, resp. národnej politike mali zväčša praktický, emancipačný cieľ.*⁴¹

V tejto kapitole sme ukázali, že filozofické (a osobitne právno-filozofické) myslenie v slovenskom prostredí 19. storočia nemožno interpretovať ako autonómny, vnútornými

³⁸ HIRNER, A.: *Ján Feješ. Jeho dielo a myšlienková sústava*. Turčiansky Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942, str.17.

³⁹ FEJEŠ, J.: *Hlas wologáci k Sedlákum*. Presspurk: Insstytut literatury Slowenske, 1808, str. 7.

⁴⁰ KOLLÁR, J.: *O literárnej vzájomnosti*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, str.146.

⁴¹ HOLLÝ, K., MARTINKOVIČ, M.: Slovenské politické myslenie 1848 - 1914 (Úvodné slovo). IN: *Forum Historiae*, 2013, roč. 7, č. 2.

zákonitostami uzavretý fenomén. Naopak, jeho základným rysom bola intenzívna väzba na dobové európske myšlienkové prúdy, ktoré sa do slovenského intelektuálneho prostredia prenášali prostredníctvom selektívnej recepcie, interpretácie a adaptácie. Táto recepcia však neprebíhala v hodnotovo neutrálnej situácii – slovenské „filozofovanie“ sa formovalo v podmienkach mnohonárodného Uhorska, kde sa idey stretávali s konkrétnymi asymetriami moci, jazyka a práva, a preto nadobúdali bezprostredný normatívny a politický význam.

Zároveň sa ukázalo, že práve prepojenie filozofie s historickou skúsenosťou národnej emancipácie spôsobilo, že právno-filozofická dimenzia slovenského myslenia sa často prejavovala nie v podobe ucelených systémov, ale skôr ako fragmentárne, aplikačne orientované úvahy zasadené do praktických emancipačných cieľov. V tomto zmysle možno ideové napätie medzi právom jednotlivca a právom národa chápať ako jeden z kľúčových rámcov, v ktorom sa slovenské myslenie 19. storočia pohybovalo a v ktorom nadobúdali európske doktríny špecifickú lokálnu podobu.

V nadväznosti na takto vymedzený kontext sa ďalšie kapitoly zamerajú na analýzu konkrétnych právno-filozofických pojmov a konceptov – najmä na to, ako boli v slovenskom prostredí 19. storočia chápané a používané kategórie ako štát, právo, sloboda, legitimita, autorita či spravodlivosť. Cieľom nebude iba rekonštruovať ich terminologické užívanie, ale predovšetkým zachytiť ich normatívny obsah a funkciu v rámci dobových emancipačných, politických a kultúrnych zápasov.

Kapitola 2: Povaha a legitimita práva: prirodzené právo a pozitívne právo, morálka a náboženstvo v slovenskom intelektuálnom myslení 19. storočia

Pojem práva sa v právno-filozofickom diskurze dlhodobo neorientuje len na vnímanie toho, že právo je iba súbor pravidiel regulujúcich spoločenské správanie, ale predovšetkým skúma otázku, prečo a na základe čoho tieto pravidlá zaväzujú. V tomto zmysle sa jadrom právnej filozofie stáva otázka **legitimity práva**:⁴² či je záväznosť práva odvodená od jeho formálneho ustanovenia (pozitívne právo), alebo od jeho materiálneho obsahu, ktorý má byť nezávislý od vôle zákonodarcu (prirodzené právo). V podmienkach 19. storočia sa tento problém ešte prehĺbuje tým, že právo sa čoraz výraznejšie viaže na proces modernizácie štátu a spoločnosti: právo nie je iba stabilizačný mechanizmus, ale aj nástroj pretvárania spoločenských štruktúr.

Pozitívne právo je spojené s predstavou, že právo je to, čo bolo legitímnym spôsobom ustanovené štátom (alebo uznanou autoritou). V modernizujúcej sa spoločnosti 19. storočia nadobúda pozitívne právo rastúci význam: budovanie administratívneho štátu je spojené s expanziou regulácie a s presvedčením, že spoločenský poriadok sa dá riadiť prostredníctvom normotvorby. Tak, ako aj storočia predtým, napätie medzi doktrínou právneho pozitivizmu a prirodzenoprávnymi teóriami naďalej pulzujúco pretrváva aj v tomto storočí.

Aj pri tejto prvej tematickej oblasti platí to, čo bolo naznačené v predošlej kapitole - v slovenskom intelektuálnom prostredí 19. storočia sa otázka legitimacy práva neobjavuje primárne v podobe systematických traktátov, ale skôr ako aplikovaná reflexia, ktorá sa viaže na praktické problémy (otázka trestania v práve, problém postavenia národov v Uhorsku, ústavnosť či ochrana práv). Napriek tomu možno v prameňoch identifikovať stabilné uzly argumentácie, a to minimálne v rozsahu: (i) **prirodzenoprávny jazyk práv a povinností**, (ii) **dôraz na normatívne kritériá spravodlivosti**, (iii) **osobitnú funkciu morálky a náboženstva ako „vyššieho“ meradla práva**.

Ak sa v prvom rade zameriame na problematiku prirodzeného práva ako normatívneho základu práva a začneme skúmať jeho dobové funkcie, tak môžeme pozorovať, že prirodzené

⁴² HOLLANDER, P.: Dvojaká povaha práva ako dôsledok konceptu legitimacy moci. In: *Poňatie a charakter práva: zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Bratislava:SAP, 2014, s. 6-17.

právo v 19. storočí plní minimálne dve základné funkcie. Po prvé, predstavuje kritérium hodnotenia platného práva: zákon môže byť formálne záväzný, no zároveň môže byť nespravodlivý alebo odporujúci vyšším normám. Po druhé, prirodzené právo poskytuje jazyk univerzálnych práv (život, sloboda, vlastníctvo), ktorý umožňuje artikulovať nároky jednotlivcov i kolektívov aj vtedy, keď pozitívny právny poriadok tieto nároky nepozná alebo ich potláča.

Tieto teoretické postrehy vieme konkrétne ilustrovať na názoroch **Jána Feješa** (1764 – 1823).

Ján Feješ bol významný slovenský osvietenský filozof a právnik publicista a jeden z najproduktívnejších autorov svojej doby. Narodil sa v Toporci v starej zemianskej rodine. Vyštudoval právo a štátovedu na Viedenskej Akadémii a štatistiku v Göttingene. Pôsobil ako gemerský protonotár, neskôr bol cirkevným inšpektorom v Nižnom Skalníku, kde v roku 1823 aj zomrel. Poetickejšími slovami je možné jeho život vystihnúť aj takto: „*Jeho život a práca mala len teoretické motívy a abstraktný zmysel. Žil pre svoju veľkosť, slávu rodu a pre abstraktné ľudstvo, takže ako by platili Steiglove verše, v ktorých je Feješ označovaný ako kapitán lode bez pevného majáka, bez záujmu pristáť v niektorom určitom prístave.*“⁴³

Za jeho najvýznamnejší verejný čin sa považuje spoluzaloženie **Učenej spoločnosti malohontskej** (1808) spolu s Matejom Holkom – najvýznamnejšej a najdlhšie pôsobiacej učenej spoločnosti slovenského osvietenstva (až do roku 1841). Feješ dal spoločnosti k dispozícii knižnicu vo svojom kaštieli a bol jej riaditeľom. Spoločnosť vydávala ročenku Solennia (spolu 25 ročníkov). Feješ zanechal po sebe minimálne 33 samostatných publikácií, z ktorých je 19 napísaných v latinčine, 11 nemecky, 2 po slovensky (v tzv. „palkovičovskej“ slovenčine⁴⁴) a 1 po maďarsky.⁴⁵ Z obsahového hľadiska jeho tvorba zahŕňa nielen vedecké spisy, ale aj popularizačné diela a príležitostné literárne útvary, pričom sa vo svojich textoch venoval širokej spoločenskej problematike (postavenie ľudu, šľachty, „ženskej“ otázke, náboženstvu, mravnosti).

Typický bol pre neho historický a vývinový pohľad na spoločnosť,⁴⁶ no jeho dielu sa nevyhýbajú ani kontroverzie a (vnútorné) rozpory: popri reformných a liberálnejších

⁴³ HIRNER, A.: Ján Feješ. *Jeho dielo a myšlienková sústava*. Turčiansky Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942. str. 31.

⁴⁴ KUCHAR, R.: Význam Palkovičovho slovníka pre dejiny slovenčiny. In: *Slovenská reč*, roč. 70, 2005, č. 5, str. 276 – 283.

⁴⁵ HIRNER, A.: Ján Feješ. *Jeho dielo a myšlienková sústava*. Turčiansky Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942. str. 49

⁴⁶ V tomto ohľade nadväzuje najmä na filozofické dedičstvo francúzskych osvietencov (Montesquieua a Rousseaua), ale aj svojich súčasných/dobových nemeckých filozofov Herdera a najmä Fichteho.

požiadavkách sa v niektorých textoch prikláňa aj ku konzervatívnej obrane feudálneho poriadku.⁴⁷

Skutočnosť, že bol vyštudovaný, ako aj praktizujúci právnik, ho predurčovala k tomu, že sa nevyhýbal aj polemikám, ktoré mali právno-filozofický punc. Ak sa sústredíme na prirodzenoprávnu argumentáciu v jeho názoroch, vieme ju v prvom rade identifikovať **pri obhajobe trestu smrti**. Tejto téme sa venuje vo svojom prvom publikovanom texte „*Supplicia capitalia*“.⁴⁸

Východiskom tohto spisu je polemika s Andrejom Cházárom a jeho závermi formulovanými v knihe „*Commentatio de Suppliciis capitalibus*“.⁴⁹

Andrej Cházár (1745 – 1816)⁵⁰ bol priekopníkom liečebnej pedagogiky a zakladateľom prvej školy pre sluchovo postihnutých v Uhorsku. Zároveň však bol aj právnikom – advokátom, ktorý bol zarytým odporcom trestu smrti — trval na tom, že existuje esenciálny rozdiel medzi jednotlivcom a spoločnosťou, spočívajúci v tom, že pokým jednotlivec má právo chrániť svoju bezpečnosť (voči ostatným individuám a spoločnosti ako celku), spoločnosť tento princíp ochrany nevyžaduje (voči jednotlivcom). Inak vyjadrené „*individuum nemôže byť také nebezpečné spoločnosti ako individu, lebo celú spoločnosť neohrozuje a že spoločnosť má na ochranu proti zlému občanovi iné prostriedky*“.⁵¹

Trest smrti jednoznačne klasifikuje ako akt (*justičnej*) vraždy. Nenachádza žiadne pozitíva kapitálneho trestu a medzi upustením od trestu smrti a vzrastaním kriminality nevidí žiadnu kauzálnu súvislosť. Ideologicky svoj postoj zdôvodňuje tým, že hodnota ľudského života je nesmierna anevyčísliteľná, pričom právo rozhodovať o jeho odňatí nedal spoločnosti ani Boh (*religiózna legitimita*), ani príroda (*naturalistická legitimita*) a dokonca ani žiadna zmluva (*kontraktualistická legitimita*).⁵²

⁴⁷ MUNZ, T. : JÁN FEJEŠ (1764-1823). In: *Otázky marxistickej filozofie. Časopis Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied*. Roč. XIX, rok 1964 číslo 6, str. 537-538.

⁴⁸ FEJEŠ, J.: *Supplicia capitalia*. Cassovia: Ellinger, 1808. 55 str.

⁴⁹ Vydané v Levoči v roku 1807.

⁵⁰ Cházár, Andrej. In: *Encyklopédia Slovenska II E-J*. 1. vyd. Bratislava : Veda, 1978, str. 395.

⁵¹ HIRNER, A.: *Ján Feješ. Jeho dielo a myšlienková sústava*. Turčiansky Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942. str. 51

⁵² V inom svojom texte, kde sa venuje problematike urážky majestátu (*Quaerenti: Quid sit, crimen laesae majestatis? Eperiessi 1795*) uviedol, že primeraným trestom za takýto trestný čin nie je trest smrti, ale vypovedanie/vyhnanie zo spoločnosti. (KOLLÁROVÁ, I.: *Nedisciplinovaní cenzori. Priestupky a konflikty vykonávateľov dozoru ako zákulisie systému sociálnej disciplinácie*. In: *Historický časopis*. Rok 2023, roč. 71, č. 2, s. 228).

Feješ sa snaží uvedeným argumentom oponovať a stavia voči nim koncept postavený na evolúcii trestania (*tradičná legitimita*) — trest smrti vznikol z pôvodnej pomsty za zločin, za smrť, a to tým, že česť jednotlivca prevzal celý kmeň za svoju a pri odvetnej vražde sa zúčastnili všetci príbuzní zabitého. Postupne sa táto „*krvná pomsta*“ presunula do kompetencie spoločnosti, avšak transformovaná do podoby inštitucionalizovaného výkonu pomsty a dala ju do rúk osobitnému funkcionárovi — katovi.

Štát tým prevzal úlohu vykonávateľa **prirodzenej spravodlivosti**, pričom trest smrti predstavoval len krajnú formu trestu, ktorá sa mohla uplatniť len v tých prípadoch, keď iné typy trestov prestávali byť účinné: „*ľudia teda prirodzeným rozumom vedení, prišli na to, že im treba spoločne sa brániť proti nebezpečnému človeku a že trest smrti nemôže byť proti prírode, ak sú ľudia nenapraviteľní.*“⁵³

Legitimitu trestu smrti nachádza Feješ tak v práve prirodzenom, ako aj v práve pozitívnom. Odvodzuje ho od piateho prikázania „*Nezabiješ,*“ ktoré podľa neho vyjadruje nielen imperatív zákazu vraždiť, ale implicitne aj potrebu dozerať nad dodržaním tohto prikázania, čiže jeho porušiteľov náležite potrestať. Na trest smrti nie je možné nazerať ako na zničenie človeka, ale ako na záchranu ľudstva — kto vraždí, prestáva byť členom ľudského spoločenstva, a tým pádom je na základe svojich činov vyňatý z garancie práv, ktoré mu inak, ako členovi ľudského spoločenstva, prináležali (*právo na život*).

Trest smrti ako súčasť pozitívneho práva je legitimovaný na princípoch spoločenskej zmluvy — tým, že vstupujeme do spoločnosti, mlčky (konkludentne) prijímame všetko, čo je pre spoločnosť potrebné, a mlčky, implicitne sa podrobujeme tomu, čo záujem spoločnosti vyžaduje. Táto premisa platí aj pri treste smrti – občan si je vedomý existencie tohto pravidla a jeho porušením akceptuje stanovený trest.

Je teda zrejmé, že Feješova argumentácia sa neobmedzuje len na formálne konštatovanie „je to v zákone“, ale hľadá zdroj oprávnenia štátu v rovine prirodzenej spravodlivosti a prirodzeného rozumu. Tým implicitne priznáva, že samotná pozitívnoprávna existencia normy ešte nie je postačujúca pre jej presvedčivosť - právna norma potrebuje ukotvenie v idei spravodlivosti, ktorá má byť „staršia“ než jej kodifikácia, čo je typickým príkladom

⁵³ HIRNER, A.: *Ján Feješ. Jeho dielo a myšlienková sústava*. Turčiansky Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942. str. 51.

prirodzenoprávnej pozície.

Zároveň však Feješova pozícia ukazuje typickú ambivalenciu dobovej recepcie iusnaturalizmu: prirodzené právo nie je iba nástrojom obmedzenia štátu, ale môže byť použité aj ako argument v prospech najtvrdších sankcií. Prirodzené právo tu nevystupuje len ako ochranný štít jednotlivca, ale ako racionalizácia „krajných prostriedkov“ ochrany spoločenstva.

Príklon a sympatie k prirodzenoprávnym teóriám môžeme u Feješa vystopovať aj pri iných témach. Feješove úvahy o sociálnom statuse a o povolani advokáta taktiež obsahujú zaujímavý „prirodzenoprávny“ postreh: upozornenie, že kvantitatívne rozšírenie zákonnej regulácie môže dosiahnuť bod, v ktorom sa stáva kontraproduktívnym. Ak je normatívny poriadok pre občana neprehľadný a ak samotné normy generujú spory, právo prestáva plniť svoju stabilizačnú funkciu. Toto pozorovanie je v podstate predobrazom neskorších kritik **právneho formalizmu**: právo nemá byť iba masou pravidiel, ale aj mechanizmom zrozumiteľnosti a predvídateľnosti.

Dielo s názvom „*O úrade advokátskom*“,⁵⁴ však obsahuje viacero prirodzenoprávnych momentov. Východiskovou tézou Feješa je totižto postavenie náboženstva v centre morálneho a sociálneho života. Náboženstvo umožňuje občanom dobrý život, pričom platí priama úmera: čím je náboženstvo dokonalejšie, tým vyšší stupeň ľudskosti a spravodlivosti dosahujú aj zákony. Sociálny stav, teda stav do ktorého sa postupne dostali ľudia, má svoje kladné, rovnako ako aj negatívne stránky. Už prvý človek, ktorý vstúpil do spoločnosti, začal nadväzovať rôzne vzťahy a teda rôzne práva a povinnosti – vymedzil sa vzťah rodičov k deťom, pánov k sluhom, vznikali obchodné a pracovné väzby. Zaviedlo sa vlastnícke právo a zároveň aj jeho garancia a ochrana. Predovšetkým existencia inštitútu vlastníctva⁵⁵ sa stáva jablkom sváru a dôvodom množiacich sa sporov, ktoré človek v stave prirodzenom nepoznal. Majetkové otázky boli podnetom na vznik zákonnej regulácie, pričom dochádzalo k nezvratnému procesu vzdalovania sa od pôvodného prirodzeného stavu – čím viac zákonov bolo prijatých, tým bola priepasť medzi človekom a prirodzeným stavom väčšia. Kvantitatívny presah zákonnej regulácie v určitom bode dosiahol taký rozsah, ktorý bol vzhľadom na zmysel, ciele a účel pozitívneho práva

⁵⁴ FEJEŠ, J.: *De munere advocati ad nutum christianae moralis obeundo*. Maier: 1809.

⁵⁵ V tomto bode sa nedá nespomenúť na známy postoj, ktorý zastával J.J. Rousseau: „Prvý, kto si ohradil svoj pozemok, opovážil sa prehlásiť: „toto je moje“ a našiel ľudí dostatočne naivných, aby mu to uverili, bol prvým zakladateľom občianskej spoločnosti.“ ROUSSEAU, J.,J.: *Rozpravy*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1989. str. 77 a nasl.

kontraproduktívny. Občan sa v záplave zákonov prestal orientovať a aj samotné zákony sa stali zdrojom nezrovnalostí a sporov.

Práve v tomto štádiu vývoja spoločnosti vznikla potreba vzniku povolania, ktoré by sa profesionálne venovalo realizácii práva: *„Najmä tam sa ukázala potreba advokátov, kde sa začala uplatňovať ľubovôľa na úkor skutočnej potreby, kde sa úprimnosť nahrádzala pokrytectvom, kde vynášanie seba zatláčalo ostatných, kde akýsi génius predpisoval, že len on, a nie iní majú právo na život, advokátov bolo ďalej treba vtedy, keď sa ukázala rôznosť náboženstiev a keď ich rôzne zákony začali znepokojuvať ľudské mysle. Čím je viacej zákonov, tým je viacej priestupkov a ich urážok, porušení.“*⁵⁶

Zmyslom a poslaním advokátskeho stavu je vysluhovať, obhajovať a chrániť zákony, ktorých ultimátnym garantom je panovník. Advokáti pomáhajú udržiavať pokoj a bezpečnosť občanov, čím sú jedným zo zdrojov občianskeho blaha.

Feješ sa zamýšľala aj nad profilom optimálneho advokáta a praktickými aspektmi výkonu advokácie. Byť dobrým advokátom je podľa neho náročnou úlohou, keďže advokát by mal obhajovať pravdu (a nielen využívať ľudské chyby a nedostatky oponenta). Determinantom kvalitného advokáta je v prvom rade jeho kompetentná výchova a vzdelanie, ktoré ho naučia povzniesť sa nad svoje emócie v prípadoch pochybnosti a riešiť prípady aj v situáciách, keď je text zákona nejednoznačný, prípade mnohoznačný.

Prienik do základných právno-filozofických kategórií poznať aj v tomto Feješovom spise, keďže dokáže reflektovať jednu z nosných tém právnej filozofie (už zmieneny konflikt pozitívneho a prirodzeného práva) aj v kontexte výkonu advokácie: *„pozitívne právo nemusí byť platné všeobecne a jeho vysluhovateľ sa musí utiekať a pomáhať si často čímsi vyšším, a to je náboženstvo a z neho vyplývajúce morálka. Morálka je aj jediným útočiskom pre udržanie dôvery k zákonom, lebo len ona pomáha odstrániť nedostatky advokátskeho povolania, vyplývajúce z osobných nedokonalostí, a tých je naozaj hodne.“*⁵⁷

Morálka teda poskytuje akési superiórne (nadradené) stanovisko, lebo dáva s pomocou rozumu poznať, čo je dobré a čo je zlé, čím poskytuje advokátovi usmerňujúci morálny kompas

⁵⁶ HIRNER, A.: *Ján Feješ. Jeho dielo a myšlienková sústava*. Turčiansky Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942. str. 74.

⁵⁷ Tamtiež.

pre komplikované prípady.⁵⁸

S morálkou advokátov súvisí aj (morálna) požiadavka maximalizácie ich pracovného nasadenia (vypätia), ktorá stanovuje maximu: v prospech dobrého riešenia problému musí advokát vynaložiť všetko úsilie a snahu, musí využiť všetky svoje schopnosti a znalosti a v neposlednom rade vyvažovať svoje osobné pohnútky náboženskými princípmi. Tieto kritériá nie sú s advokátskym stavom späté náhodou – spoločenská úloha tohto povolania totižto súvisí so všeobecným blahom.

Aby advokát mohol naplňať vymedzené požiadavky, musí byť slobodným jednotlivcom, a to slobodným nielen voči externým vplyvom (spoločenský nátlak a ovplyvňovanie), ale aj voči interným vplyvom (súkromné egoistické pohnútky). Nie je totižto možné, aby advokát plnil svoje povinnosti, ak jeho práca a úrad majú smerovať výhradne k osobnému zisku, či už finančnému alebo statusovému (napr. dobrá povest).

Ak by sme zhrnuli Feješove požiadavky na optimálneho advokáta, patrili by medzi ne nepochybne: (i) dôstojnosť, (ii) sloboda a (iii) morálne atribúty.

Feješ v celej rozprave prízvukuje potreby reálneho človeka a jeho prirodzené hodnoty, vyplývajúce z potreby spoločenského spolunažívania. Spoločnosť má totižto svoje osobitné črty, funkčné mechanizmy a špecifické potreby a týmto sa musia prispôbiť aj potreby jednotlivcov. Feješovi išlo predovšetkým o to, aby svojou analýzou vysvetlil a objasnil potrebu zvláštneho profesionálneho stavu, ktorý má bdiť nad zákonmi a ich rešpektovaním, keďže pozitívne zákony (ako obraz/odraz prirodzených zákonov) podmieňujú všeobecné blaho.

Feješove právno-filozofické úvahy tak názorne ukazujú, že napätie medzi prirodzeným a pozitívnym právom sa v slovenskom prostredí 19. storočia neodohráva len v rovine abstraktnej teórie, ale vystupuje ako problém praktickej aplikácie práva a jeho hodnotového ukotvenia. Kým v prípade trestania Feješ legitimizuje právnu normu kombináciou prirodzenoprávnych, zmluvných a nábožensko-morálnych argumentov, v kontexte výkonu advokácie posúva morálku a náboženstvo do pozície korekčného **metakritéria**, ktoré má stabilizovať dôveru v zákony v situácii ich nejednoznačnosti a hypertrofie. Z tohto hľadiska je Feješ reprezentantom línie,

⁵⁸ V novodobom diskurze tak často pertraktované „hard cases.“ Napr. v DWORKIN, R.: *Laws Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

v ktorej je právo síce nevyhnutne viazané na autoritu a zákonnosť, no zároveň musí byť neustále podrobované – v modernej, dnešnej terminológii - hodnotovému testu spravodlivosti.

Feješ teda na jednej strane ukazuje, že **pozitívne právo samo osebe nestačí** – ak má byť presvedčivé, musí byť opreté o spravodlivosť, prirodzený rozum a v hraničných situáciách aj o morálno-náboženskú kritériá. Na druhej strane však práve týmto zdôraznením „vyššieho“ meradla zároveň odhaľuje typickú dobovú otázku: čo sa stane, ak sa zákon od spravodlivosti odkloní, ak sa stane neprehľadným, alebo ak sa začne využívať ako nástroj partikulárnych záujmov? Feješova odpoveď je jednoznačná — právo musí mať korektív, ktorý umožní udržať dôveru v zákony aj v situáciách neistoty a sporu.

V polovici 19. storočia však do slovenského intelektuálneho priestoru vstupuje aj odlišné, systémovjšie zdôvodnenie normativity práva, ktoré sa neopiera primárne o externý „vyšší“ korektív (morálku či náboženstvo), ale o predstavu práva ako vnútorne rozumnej štruktúry spoločnosti. Práve v tejto línii nadobúda zásadný význam hegelovská tradícia, ktorá ovplyvnila aj Štúrovo chápanie štátu, zákona a slobody. Celkový vplyv a zásadný význam Hegla pre svoju generáciu priznáva samotný Štúr, keď píše: „*My jen na podstatě filosofie velikého myslitele Hegela dále stavěti můžeme... My si filosofii túto přerobíme, ale nejdříve si ji pevně přivlastníti musíme.*“⁵⁹

V generácii štúrovcov sa teda ťažisko argumentácie postupne presúva. Legitimita práva sa tu už nevyvodzuje predovšetkým z toho, že zákon je podrobovaný externému hodnotovému testu (spravodlivosti), ale z presvedčenia, že právo ako také je (alebo má byť) výrazom rozumu, a tým aj predpokladom slobody. Tento posun úzko súvisí s recepciou nemeckého idealizmu (najmä hegelovskej filozofie), ktorá poskytla nový jazyk pre uchopenie vzťahu medzi štátom, zákonom a slobodou. Zmysel a cieľ názorovej väzby na Hegelov svetozázor však nespočíva len v bezduchej recepcii, ale najmä v konštruktívnej aplikácii jeho filozofických východísk.⁶⁰

Badateľné je to najmä u **Ľudovíta Štúra** (1815-1856),⁶¹ pri ktorom sa význam pozitívneho práva a zákona viaže na hegelovskú tradíciu, v ktorej právo nie je iba nástrojom donútenia, ale

⁵⁹ ŠTÚR, Ľ.: *Slovania bratia! Dielo v piatich zväzkoch. Zväzok II.* SVLK: Bratislava, 1956, str. 156.

⁶⁰ BAKOŠ, V.: Receptívnosť slovenského myslenia ako problém. IN: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 4., str. 556.

⁶¹ Zo všetkých autorov a filozofov, ktorí sú zmienení v tejto monografii, je to práve Ľudovít Štúr, ktorého názory na právo (a právnu filozofiu) a na štát (a politickú filozofiu) sú osobitne zmapované, a to v knihe CHOVANEC, J., ČERVEŇANSKÝ, F.: *Názory Ľudovíta Štúra na štát a právo.* Bratislava: PROCOM, 2005.

objektivizáciou rozumu a vôle spoločnosti. V tomto poňatí je zákon výrazom rozumu a preto môže byť chápaný aj ako forma slobody: podriadenie sa zákonu znamená podriadenie sa rozumu, ktorý človek v sebe ako rozumná bytosť zdieľa. Takéto chápanie však zároveň zvyšuje nároky na kvalitu zákonodarstva: ak je zákon „rozumný“, musí byť primeraný národu a historickému kontextu, inak sa mení na cudziu a nespravodlivú moc.

Z uvedeného východiska vyplýva, že Štúrovo chápanie práva nemožno redukovať na jednoduchý formalizmus, ale ani na tradičnú prirodzenoprávnu rétoriku. Pozitívne právo je u neho síce východiskom politického poriadku, no jeho legitimita je podmienená tým, do akej miery je zákon rozumný a či sa v ňom objektivizuje všeobecná vôľa, a nie partikulárny záujem mocenského centra alebo privilegovanej skupiny: *„V práve, zákonoch videl stelesnenie skutočnej a objektívnej vôle, cieľov spoločnosti, podstatu duchovného života a jeho produkt.“*⁶²

Inak povedané, Štúr implicitne predpokladá, že zákon môže byť formálne platný, no zároveň môže stratiť svoju normatívnu autoritu, pokiaľ prestane byť výrazom rozumu a spravodlivosti.

Tento moment sa u Štúra prejavuje v dvoch rovinách. V prvej rovine stojí jeho presvedčenie, že štát je *„dokonalé uskutočnenie rozumu čiže slobody“*,⁶³ a preto právo a zákony predstavujú stelesnenie objektívnej vôle spoločnosti. V tejto línii je zákon spojený so slobodou: poslušnosť voči pravdivému a rozumnému zákonu nie je poslušnosťou voči cudzej moci, ale poslušnosťou človeka voči vlastnému rozumu, ktorý sa v zákone spoznáva a realizuje: *„A kto počúva, počúva seba, alebo zákon - zákon pravdivý je rozumný, vec samu chcjúci, a človek sa potom rovnako rozumom riadi a riadiť sa musí, ak sa teda podriaďuje zákonu, podriaďuje sa sebe a nikomu inému, iba ak rozumu svojmu, ktorý pri tej istej veci by práve taký zákon bol musel urobiť, snád' nepatrne zmenený, ale v podstate ten istý. I koná teda človek, rozumu svojmu poslušný, slobodne, a sám on je slobodný.“*⁶⁴

V tejto perspektíve sa poslušnosť voči zákonu neinterpretuje ako „externé“ podriadenie sa cudzej moci, ale ako autonómne nasledovanie rozumu, ktorý človek ako rozumná bytosť v sebe zdieľa. Zákon je teda predstavovaný ako médium, v ktorom sa individuálna vôľa môže stretávať

⁶² CHOVANEC, J., ČERVEŇANSKÝ, F.: *Názory Ľudovíta Štúra na štát a právo*. Bratislava: PROCOM, 2005. str. 141.

⁶³ BODNÁR, J. (a kol.): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku*. Bratislava: Veda, 1987. str. 358.

⁶⁴ ŠTÚR, Ľ.: Reč v Ústave roku 1842. IN: AMBRUŠ, J.: *Ľudovít Štúr. Dielo v piatich zväzkoch*, Bratislava 1956, zv. 2. str. 23.

s vôľou všeobecnou bez toho, aby bola sloboda negovaná, ale naopak, je tým to spôsobom *de facto* garantovaná.

V druhej rovine však Štúr zároveň formuluje kritérium, ktoré sa stáva kľúčom k hodnoteniu platného práva: zákony majú byť „dobré“ a „národom primerané“. Tým sa do jeho hegelovsky inšpirovaného rámca vpisuje výrazne praktický a politicky „explozívny“ prvok. Ak má byť zákon rozumný, nemôže byť abstraktnou normou odtrhnutou od historickej situácie a sociálnej reality; musí reflektovať konkrétne potreby spoločnosti a občanov. V opačnom prípade sa právo mení len na inštrumentálny mechanizmus donútenia, ktorý síce môže fungovať ako mocenský nástroj, no prestáva byť legitímnym výrazom spoločnej vôľe.

Štúrovo chápanie práva zvyšuje nároky na kvalitu pozitívneho práva. Ak má byť zákon rozumný a pravdivý, nemôže byť z materiálneho (obsahového) hľadiska ľubovoľný. Musí byť obsahovo primeraný konkrétnej spoločnosti, historickému kontextu a potrebám občanov. Štúr tento dôraz spája so základnými úlohami vlády a štátu, medzi ktoré zaraďuje aj tvorbu zákonov.

Jednou z primárnych úloh štátu je teda vydávať dobré zákony: „*Vlády sú hlavne povinnaté: dávať dobré, národom primerané zákony, na vyplňovanie ich dozerateľ, poriadok v krajine na starosti mať, spravodlivosť a právo prisluhovať.*“⁶⁵ Koncept dobrého zákonodarstva bol pre Štúra odrazovým mostíkom k reálnej a konkrétnej kritike uhorského pozitívneho práva.⁶⁶

Štúrov dôraz na „primeranosť“ zákona je pritom dôležitý aj z metodologického hľadiska: predstavuje prechod od čisto teoretickej otázky „čo je právo“ k otázke „kedy je právo spravodlivé a legitímne“. V tejto perspektíve už napätie medzi prirodzeným a pozitívnym právom nevystupuje ako spor dvoch izolovaných doktrín, ale ako spor o to, či pozitívne právo dokáže naplňať svoju vlastnú normatívnu ambíciu – byť rozumné, všeobecné a orientované na slobodu.

V kontexte mnohonárodného Uhorska sa tento problém stáva ešte naliehavším. „Nepriemeranosť“ zákonov sa totiž neprejavuje iba v ich technickej nekvalite, ale predovšetkým v ich spoločenskom účinku: zákon môže formálne deklarovať všeobecnosť, no fakticky upevňovať asymetrické rozdelenie moci, nerovný prístup k právam a politickú dominanciu jednej skupiny.

⁶⁵ ŠTÚR, L.: *Dielo. Politické state a prejavy. Zv. I.*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1954, str. 224.

⁶⁶ Vhodným príkladom je článok *Nápady ku zlepšeniu stavu našej krajiny*. In: Štúr, L.: *Dielo. Politické state a prejavy. Zv. I.* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1954, str. 244.

Štúrova kritika dobového práva tak nadobúda charakter kritiky legitimacy: nejde iba o to, že právo je „zlé“, ale že sa odchyľuje od idey práva (ako objektivizácie rozumu), a tým sa odchyľuje aj od idey slobody.

Tu sa Štúr čiastočne odkláňa od čisto hegelovskej „štátocentrickej“ interpretácie: štát síce ostáva najvyššou formou objektívneho ducha, no jeho fungovanie sa má orientovať na občanov a ich reálne podmienky, požiadavky a potreby. Zákon teda nie je legitímny len preto, že vychádza od štátu, ale preto, že je dobrý, spravodlivý a primeraný.

V tejto rovine je možné zachytiť špecifickú podobu napätia medzi prirodzeným a pozitívnym právom. Štúr neargumentuje typickým iusnaturalistickým spôsobom (čiže odvolaním sa na univerzálne prirodzené práva ako externú mierku), ale vytvára kritérium, ktoré je vnútorne viazané na samotnú ideu práva: pozitívne právo je legitímne vtedy, keď napĺňa svoju vlastnú normatívnu ambíciu – byť rozumné a spravodlivé. Ak sa od tejto ambície odkloní, nastáva stav, v ktorom síce právo môže byť formálne záväzné, no prestáva byť presvedčivé ako právo v plnom zmysle.⁶⁷

Z tohto hľadiska možno Štúra čítať ako autora, u ktorého sa prirodzenoprávny problém spravodlivosti presúva do roviny vnútornej racionality práva: právo má byť legitímne nie preto, že existuje „vyššie“ meradlo mimo práva, ale preto, že právo má byť samo rozumné. Práve tu sa otvára priestor pre zásadnú otázku: aké kritériá musí spĺňať zákon, aby mohol byť považovaný za rozumný, a teda slobodutvorný? A kde sú hranice poslušnosti voči zákonu, ak sa tento zákon začne javiť ako cudzie, nespravodlivé či partikulárne ustanovenie?

Na rozdiel od Feješa, u ktorého právna legitimita opakovane narážala na potrebu „vyššieho“ korektívu v podobe morálky a náboženstva, predstavuje Štúrov prístup posun k systematickejšiemu a pragmatickejšiemu zdôvodneniu normativity práva. Legitimita práva sa tu neodvíja predovšetkým od toho, že zákon je hodnotený zvonka (morálkou, náboženskou normou), ale od presvedčenia, že právo má byť imanentne rozumné a má reprezentovať

⁶⁷ Štúr tak v podstate zastáva variáciu pozície veľmi podobnej tej, ktorá sa o storočie neskôr stane kľúčom k potrestaniu nacistických zločincov. Táto koncepcia je vymedzená v tzn. Radbruchovej formule, ktorej „hlavná myšlienka spočíva v tom, že je nutné rešpektovať aj taký zákon, ktorý je nespravodlivý či neprospešný, ibaže by intenzita jeho nespravodlivosti dosiahla neznesiteľnú mieru. V danom prípade musí ustúpiť vyššie položennej hodnote – spravodlivosti.“ (METEŇKANYČ, O.M.: Materiálny verzus formálny právny štát: mýty a kontroverzie. In: *Acta Facultatis Iuridicae Universitatis Comenianae*, 2021, roč. 40, č. 2, str. 42.)

všeobecnú vôľu spoločnosti.

Štúrova dôvera v zákon ako rozumnú objektivizáciu vôle spoločnosti prirodzene vedie k tomu, že pozitívne právo sa stáva aj kľúčovou arénou politického zápasu. Pokiaľ je právo nástrojom slobody, potom je jeho obsah a spôsob tvorby rozhodujúci: práve zákonodarná moc určuje, či sa sloboda a spravodlivosť budú rozvíjať alebo deformovať. Preto sa Štúr v praktickej rovine neuspokojuje s abstraktnou teóriou, ale prechádza ku kritike konkrétnych spoločenských a právnych pomerov.

Zhrnuté, Štúr ponúka špecifický typ legitimacy práva, ktorý stojí na dvoch pilieroch: (i) zákon má byť výrazom rozumu, a preto môže byť chápaný ako forma slobody; (ii) zákon má byť dobrý a národu primeraný, inak sa mení na cudziu moc. V tejto kombinácii sa napätie medzi prirodzeným a pozitívnym právom nevytráca, ale nadobúda podobu imanentnej kritiky: právo je legitímne len vtedy, keď zostáva verné ideii práva ako rozumného a spravodlivého poriadku. Konzekventne však vzniká problém, ktorý v podmienkach Uhorska nemohol zostať iba teoretickým: ak má byť zákon výrazom rozumu a zároveň národu primeraný, potom sa rozhodujúcou otázkou stáva, kto je nositeľom zákonodarnej moci, akým spôsobom sa táto moc tvorí a kontroluje, a aké mechanizmy bránia tomu, aby sa zákon stal nástrojom partikulárnej dominancie. Inými slovami, hegelovsky inšpirované chápanie zákona ako slobody logicky vedie k potrebe skúmať inštitucionálne podmienky, za ktorých sa zákon môže skutočne stať „rozumným“ a „spravodlivým“.

Z metodologického hľadiska je práve tento bod využiteľný na prechod od teórie k spoločensko-politickej realite mnohonárodného Uhorska. Kritérium „národom primeraných zákonov“ totiž otvára otázku: kto je „národ“, ktorému má byť právo primerané, a ako sa má primeranosť prejavovať v právach, jazyku, politickej účasti či rovnosti pred zákonom?

V nasledujúcej fáze slovenského politického myslenia sa preto ťažisko úvah o legitimitate práva presúva od samotného obsahu zákona k otázke ústavného rámca jeho tvorby a výkonu verejnej moci. Legitimita už nie je iba problémom toho, či je zákon „dobrý“ alebo „primeraný“, ale aj problémom toho, či je moc zákonodarná a výkonná obmedzená, rozdelená a kontrolovateľná. V tomto bode nadobúda osobitný význam **konštitucionalizmus**, ktorý sa v slovenskom prostredí po revolučných rokoch 1848/1849 postupne stáva kľúčovým jazykom politickej a právnej

argumentácie – najmä v súvislosti s otázkou občianskych slobôd, rovnosti a národnej rovnoprávnosti. V slovenskom intelektuálnom prostredí druhej polovice 19. storočia sa otázka legitimity práva začína výraznejšie artikulovať v ústavnoprávnom jazyku. Práve v tomto diskurzívnom posune vystupuje ako centrálna osobnosť **Ján Palárik** (1822 – 1870), ktorý legitimizáciu práva a politických nárokov čoraz dôslednejšie viaže na ústavnosť, zákonnosť, deľbu moci a využívanie legálnych prostriedkov: „*Hore sa teda, Slováci, ujmime sa našej spoločnej matky konštitúcie oboma ramenami a hotoví budme sťa jej verné deti k novým obetiam, k novým prácam.*“⁶⁸

Zatiaľ čo Feješ kládol dôraz na hodnotové ukotvenie práva prostredníctvom prirodzeného rozumu, spravodlivosti a morálno-náboženských korektívov, a Štúr hľadal legitimitu najmä v imanentnej racionalite zákona a v požiadavke „národu primeraných“ zákonov, Palárikova argumentácia posúva ťažisko ešte o krok ďalej: **legitimitu práva a politických nárokov viaže na ústavný rámec výkonu verejnej moci**. Právo sa tu prestáva chápať len ako obsah (čo zákon prikazuje alebo zakazuje), ale čoraz viac ako procedurálny a inštitucionálny poriadok, ktorý určuje, kto a ako môže moc vykonávať, aké sú hranice tejto moci a aké garancie majú občania pri ochrane svojich slobôd. Na rozdiel od predošlých osobností, Ján Palárik teda vníma ako inštitucionálnu odpoveď na problémy legitimity práva **konštitucionalizmus**.

Táto koncepcia sa dostáva do stredobodu záujmu národotvorných predstaviteľov a národných buditeľov v habsburskej monarchii v porevolučných rokoch (po 1848). Konštitucionalizmus, ako všeobecný teoretický koncept, predstavuje štandardné výrazové inštrumentárium (súčasnej) vedy ústavného práva. Obdobne ako slovo „*ústava*,“ má svoj etymologický pôvod v latinskom slove „*constitutio*,“ ktorého chápanie v odbornej právnickej literatúre je viacznačné a jeho interpretačná rovina nie je celkom zjednotená.

V zásade možno konštitucionalizmus vnímať a definovať v troch rovinách:

- ako historicky sformovaný pojem vyjadrujúci vládu suveréna prostredníctvom a na základe ústavy,
- výkon verejnej moci založený na bezvýhradnom dodržiavaní a ochrane ústavy,

⁶⁸ PALÁRIK, J.: Čo máme očakávať od konštitúcie uhorskej pre našu národnosť a čo nám teraz predovšetkým treba? IN: *Priateľ školy a literatúry*, 1860, roč. II., č. 45.

- ako vedu o ústave, resp. teóriu ústavy.⁶⁹

Stručnú charakteristiku konštitucionalizmu v jej originálnej (myslené ako v historicky pôvodnej) podobe možno koncentrovane vyjadriť ideou vlády ľudu ako suveréna prostredníctvom a na základe ústavy. Konštitucionalizmus už v momente jeho historického počiatku vymedzujú tri základné predpoklady: (i) zdrojom a nositeľom pôvodnej zvrchovanej moci je ľud („pouvoir constituant“), (ii) žiadna moc nemôže byť absolútna, z čoho vyviera požiadavka jej obmedzenia – moc je podriadená pravidlá vyjadreným v ústave a (iii) moc resp. výkon moci si nemôže nikto privlastniť a musí byť rozdelená podľa ústavnou vymedzených pravidiel.

Myšlienka konštitucionalizmu sa vo svojej originálnej podobe sformovala už koncom 18. storočia, pričom v nadväznosti na ďalšie myšlienkové (filozofické) prúdy, ktoré sa rozvíjali v tomto období, začala postupne dominovať v právno-teoretickom diskurze a stala sa východiskovým konceptom pre prijímanie prvých ústav na európskom i americkom kontinente.

V kontexte 19. storočia v Uhorsku sa koncept konštitucionalizmu začal presadzovať predovšetkým v súvislosti s riešením urgentného problému národnej nerovnosti a nerovnoprávnosti. V nadväznosti na právny štatút a potrebu garancie práv národov v multi-etnickom Uhorsku vyvstáva odôvodnená diskusia o hľadani nového ústavnoprávneho usporiadania štátu, ktoré by reálnejšie reflektovalo potreby občanov.

V rámci českého a slovenského národotvorného diskurzu dominovali medzi mysliteľmi, ktorí propagovali dôležitosť delby moci v štáte a zdôrazňovali jej potenciálne výhody v súvislosti s kvalitnejšími možnosťami rozvoja kultúrnej identity národov, dve osobnosti: zmienený Ján Palárik a **Karel Havlíček Borovský** (1821-1856).⁷⁰ Obaja boli presvedčení o tom, že decentralizácia moci (vertikálna a aj horizontálna) zabezpečí: (i) zachovanie integrity územia monarchie, (ii) akceptáciu a dodržiavanie ústavou priznaných občianskych práv a (iii) maximalizáciu a optimalizáciu prirodzeného kultúrneho vývoja národných spoločenstiev a ich kolektívnych identít.

Karel Havlíček Borovský bol český spisovateľ, básnik a žurnalista, ktorému sa pripisujú

⁶⁹ OROSZ, L., SVÁK, J., BALOG, B.: *Základy teórie konštitucionalizmu*. Bratislava: EUROKÓDEX, s.r.o., 2012. str. 17-18.

⁷⁰ MARTINKOVIČ, M.: Ideové analógie v liberalizme Karla Havlíčka Borovského a Jána Palárika. IN: *FILozOFIA* 10/2009, str. 981.

zásluhy na vzniku a vývoji českej žurnalistiky, satiry a literárnej kritiky. Prívlastok k svojmu menu (Borovský), ktorý využíval pri signácii svojich prác a diel, odvodil od svojho rodiska. Z pohľadu ideologických preferencií je možné zaradiť ho medzi prívržencov austroslavizmu.⁷¹ Karel Havlíček Borovský, rovnako ako aj Ján Palárik, presadzoval víziu formovania kultúrnej identity národa zdola: „*V myslení a politickej publicistike Jána Palárika, ktorá časovo nadväzuje na verejné angažovanie Karla Havlíčka Borovského, sa tak nachádza množstvo ideových analógií, ktoré niekedy prekvapujú svojou formulačnou zhodou. Ján Palárik sa netajil vo svojej publicistike sympatiami k politickým postojom svojho českého kolegu a možno aj z tohto dôvodu sa stal podľa jeho vzoru priekopníkom a systematickým propagátorom novej politickej stratégie v slovenskom národovtvornom myslení.*“⁷²

Zmienená nová stratégia spočívala v snahe Jána Palárika aktivizovať a organizovať tie intelektuálne elity a politicky činné osobnosti, ktorých záujmom bola nielen snaha formovať slovenské národné povedomie, ale zároveň aj presadzovanie liberálnych myšlienok konkretizovaných v predstave občianskej a národnej rovnoprávnosti. Inak napísané, Ján Palárik sa snažil zhromaždiť tie osobnosti, ktoré súhlasili s myšlienkou konštitucionalizmu v procese modernizácie spoločenských pomerov v Uhorsku.

Benefity vyplývajúce z reálnej integrácie princípov konštitucionalizmu do ústavného systému uhorskej monarchie by podľa Jána Palárika boli nasledovné:

- vytvoril by sa predpoklad garancie občianskych a politických práv, čím by sa
- vytvoril základný rámec pre aktivizáciu ľudu, ktorí by si osvojoval a zlepšoval občianske zručnosti,
- zlepšili by sa podmienky pre fungovanie a pôsobenie národovtvorných elít, ktoré sa usilovali dosiahnuť rešpektovanie kultúrnych práv formujúcich sa národov.

Uvedené závery vyplývajú aj z na nasledujúcich viet, ktorých autorom je priamo Palárik: „*Konštitúcia dopúšťa slobodu slova, slobodu rozširovania svojho presvedčenia, slobodu petície, slobodu spolkovitosti, a ak to všetko my Slováci na ceste zákonitosti múdro použijeme, iste*

⁷¹ MARTINKOVIČ, M.: Ideové analógie v liberalizme Karla Havlíčka Borovského a Jána Palárika. IN: FILOZOFIA 10/2009, str. 983.

⁷² Tamtiež, str. 985.

nezahynieme.⁷³

Tento posun v problematike vnímania práva, ktorý reprezentuje Ján Palárik, je dobovo pochopiteľný. V mnohonárodnom Uhorsku sa totiž problém legitimacy práva nevyjavoval iba v rovine abstraktného sporu o spravodlivosť, ale najmä v rovine nerovného prístupu k moci a právam. Aj „dobrý“ zákon mohol byť v praxi neúčinný, ak neexistovali mechanizmy jeho vymáhania, kontroly alebo ochrany pred svojvoľným výkladom. Palárik preto kladie dôraz na konštitucionalizmus v tom zmysle, že legitímne právo je právo, ktoré vzniká a pôsobí v prostredí, kde je moc obmedzená ústavou, rozdelená (horizontálne aj vertikálne) a kde existujú legálne nástroje, ktorými možno chrániť základné práva a presadzovať politické nároky.

V Palárikovom ponímaní je konštitucionalizmus zároveň úzko spojený s ideou zákonitosti ako stratégie. Zákon už nie je len „výsledkom“ politickej vôle, ale predovšetkým arénou, v ktorej sa má viesť zápas o občianske slobody a o rovnoprávnosť národov. Preto Palárik opakovane zdôrazňuje význam ústavou dovolených prostriedkov – slobodu slova, petície či spolkov – a predstavuje ich ako praktické nástroje pre formovanie občianskej spoločnosti. V tejto optike sa legitimita práva nevyčerpáva samotnou existenciou normy, ale je viazaná na to, či ústavný poriadok vytvára podmienky pre reálne uplatňovanie práv, či umožňuje politickú participáciu a či bráni tomu, aby sa zákon stal nástrojom dominancie jednej skupiny nad druhou.

Napokon, pre Palárika je konštitucionalistický rámec neoddeliteľný od otázky občianskej kompetencie: sloboda a práva môžu zostať „len v texte“, ak nie sú sprevádzané občianskou vyspelosťou a schopnosťou tieto práva používať. Aj preto uňho zaujíma osobitné miesto osveta a vzdelávanie, ktoré chápe ako predpoklad účinnej politickej participácie.

Totížto, jedna z hlavných a dominantných materiálnych príčin vtedajšieho nerovnoprávneho národnostného postavenia slovanských (ale zároveň aj neslovanských) národov v Uhorsku tkvela aj v spôsobe, metódach a štýle vzdelávacieho procesu týchto národov. Jedným zo spôsobov, ako bolo možné s týmto negatívnym javom bojovať, bola osveta, ktorej ideálnym a najviac dostupným prostriedkom bola (resp. mohla byť) denná tlač: *„Printové médiá sa tak v tejto fáze formovania národnej identity na úrovni masy stali kľúčom k úspešnému završeniu nielen*

⁷³ PALÁRIK, J.: Čo máme očakávať od konštitúcie uhorskej pre našu národnosť a čo nám teraz predovšetkým treba? IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. str. 30.

kultúrnej unifikačie (v akejkol'vek podobe), ale aj ku kreovaniu akcieschopnej politickej sily, ktorá mala mať podobu straníckej štruktúry, realizujúcej verejne artikulovaný politický program."⁷⁴

Zmienená forma socializácie mala potenciál dopomôcť nielen k vybudovaniu národného povedomia (tzv. vertikálna úroveň integrácie), ale zároveň mohla prispieť aj k efektívnej participácii (občianska angažovanosť) širších ľudových vrstiev z radov bežného obyvateľstva, čím by sa v konečnom dôsledku formovali a budovali politické štruktúry nových národov (tzv. horizontálna rovina integrácie). Dôraz na vzdelanie a politickú osvetu ako optimálne nástroje rozvoja občianskych schopností nadväzuje Palárik na osvietenské filozofické východiská, čo potvrdzujú aj Palárikove priame odkazy na dielo Charlesa de Montesquieua.⁷⁵

Týmto sa Palárikova koncepcia legitimacy práva uzatvára do typického liberálneho kruhu: ústavnosť vytvára právny rámec pre slobodu, no sloboda sa stáva reálnou až vtedy, keď občania disponujú znalosťami a zručnosťami potrebnými na jej uplatňovanie.

Napriek rozdielnym východiskám Feješa, Štúra a Palárika je však možné identifikovať aj priesečník ich úvah: v každom z týchto prístupov sa totiž – explicitne alebo implicitne – objavuje otázka **hodnotového ukotvenia práva**. Feješ ju formuluje priamo v podobe morálno-náboženského korektívu, Štúr ju vpisuje do imanentnej požiadavky rozumnosti a spravodlivosti zákona a Palárik ju transformuje do jazyka ústavnosti a občianskej kompetencie, bez ktorej zostáva právo „len na papieri“. Práve preto je vhodné osobitne vyčleniť rovinu, v ktorej sa legitimita práva spája s morálkou a náboženstvom – nie ako s vedľajšou „konfesnou“ témou, ale ako s reálnym normatívnym zdrojom dobovej argumentácie.

V slovenskom prostredí 19. storočia má totižto osobitné postavenie argumentácia, ktorá právo spája s náboženstvom a morálkou. V analyzovaných prípadoch nejde iba o deklaratívne konštatovanie religiozity, ale o funkčný vzťah - morálka a náboženstvo vystupujú ako (i) **zdroj legitimacy práva**, (ii) **korektív pozitívneho práva** a (iii) **opora profesionálnej etiky pri aplikácii práva**. Aj tam, kde sa argumentácia opiera o rozumnosť zákona (Štúr) alebo o ústavný rámec a legalitu (Palárik), zostáva v pozadí prítomný predpoklad, že právo má slúžiť spravodlivosti a všeobecnému

⁷⁴ MARTINKOVIČ, M.: Ideové analógie v liberalizme Karla Havlíčka Borovského a Jána Palárika. IN: *FILozOFIA* 10/2009, str. 985.

⁷⁵ PALÁRIK, K.: Práva ľudu a zákony r. 1848. IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. str. 64 – 65.

dobru.

Feješova predstava advokácie je v tomto ohľade mimoriadne inšpiratívna: advokát má chrániť zákony a zároveň obhajovať pravdu, pričom v situáciách nejednoznačnosti a konfliktu sa musí opierať o „niečo vyššie“. Toto „vyššie“ nie je v prvom rade individualistická intuícia, ale morálka ukotvená v náboženskom poriadku. Morálka tu plní funkciu superiórneho stanoviska, ktoré umožňuje preklenúť medzery pozitívneho práva a zachovať dôveru v právny poriadok.

Takéto chápanie má dve dôsledkové línie. Na jednej strane posilňuje požiadavku, aby právo nebolo iba technikou moci, ale systémom, ktorý je vnútorne viazaný na spravodlivosť. Na druhej strane však otvára otázku, či sa „vyššie“ kritérium nevymyká verejnej racionalite a či sa nestáva zdrojom paternalizmu, najmä ak je morálna správnosť identifikovaná s jedným náboženským rámcom. V kontexte mnohonárodného a multikonfesionálneho Uhorska tak morálno-náboženské ukotvenie práva zároveň môže potenciálne vyústiť v spor o to, kto má právo určovať obsah spravodlivosti.

Z analyzovaných prameňov vyplýva, že slovenské právno-filozofické myslenie 19. storočia sa pohybuje medzi štyrmi nosnými zdrojmi legitimacy práva: **prirodzeným právom** (spravodlivosť, rozum, univerzálne práva), **pozitívnym právom** (zákonnosť, autorita štátu a normotvorba), **morálkou** (kritérium dobra a zla, profesionálna etika, korektív formality) a **náboženstvom** (transcendentný základ normativity a legitimizácia povinností). Tieto zdroje nevystupujú izolovane, ale v praxi sa kombinujú a navzájom podmieňujú: Feješ legitimizuje trest smrti prirodzenoprávne, pozitívnoprávne i nábožensky a pri advokácii posúva morálku a náboženstvo do pozície korektívu práva; Štúr zdôrazňuje zákon ako rozumnú objektivizáciu vôle, no práve tým otvára priestor pre kritiku zákonov, ktoré prestávajú byť primerané a spravodlivé; Palárik zas prenáša problém legitimacy do roviny ústavnosti a legálnych prostriedkov, čím sa právo stáva nástrojom politickej emancipácie, ale iba za predpokladu občianskej vzdelanosti a schopnosti právo používať.

Analýza legitimacy práva ukazuje, že otázka záväznosti právnych noriem sa v 19. storočí nevyčerpáva sporom medzi prirodzeným a pozitívnym právom. Už u Feješa sa legitimita práva opiera o predstavu štátu ako nadindividuálnej authority, ktorá prevzala úlohu zabezpečovať spravodlivosť a všeobecné blaho; u Štúra sa zákon stáva rozumným výrazom objektívnej vôle

a práve tým sa otvára priestor pre kritiku práva, ktoré sa mení na cudzí mocenský nástroj; u Palárika je zas právna legitimita viazaná na ústavný rámec, deľbu moci a praktickú schopnosť občanov svoje práva uplatňovať. Všetky tri prístupy tak – každý iným spôsobom – predpokladajú existenciu verejnej moci, ktorá právo ustanovuje a vynucuje.

Z toho vyplýva, že ďalší krok monografie musí presunúť pozornosť k pojmu štátu. V tejto rovine už nepôjde primárne o to, prečo právo zaväzuje, ale kto je oprávnený zaväzovať: kto je nositeľom suverenity, ako sa legitimuje politická autorita, aký je účel štátu a aké inštitucionálne brzdy majú zabrániť svojvôli. Nasledujúca kapitola preto tematizuje štát, suverenitu a politickú autoritu – od spoločenskej zmluvy a nadindividuálnej moci k ústavnej vláde.

Kapitola 3: Štát, suverenita a politická autorita v slovenskom intelektuálnom myslení 19. storočia

Po predchádzajúcej kapitole zameranej na problém legitimacy práva – teda na otázku, prečo a na základe čoho právne normy zaväzujú – sa naša pozornosť nevyhnutne presúva k predpokladu každej právnej normativity: k štátu a k verejnej autorite, ktorá právo ustanovuje, aplikuje a interpretuje a vynucuje. V praktickej rovine totiž legitimita práva nie je oddeliteľná od legitimacy moci. Právo sa v 19. storočí neprejavuje iba ako súbor pravidiel, ale ako štruktúra, ktorá predpokladá existenciu suveréna, mechanizmy rozhodovania a donútenia, ako aj inštitucionálne a hodnotové limity výkonu verejnej moci.

V slovenskom intelektuálnom prostredí 19. storočia sa tieto otázky opäť neobjavujú primárne v podobe ucelených štátovedných doktrinálnych systémov, ale skôr ako aplikované reflexie viazané na konkrétne dobové konflikty: modernizáciu uhorskej spoločnosti, spor o postavenie národov v mnohonárodnom štáte, prechod od stavovských štruktúr k občianskemu princípu a napokon aj zápas o ústavnosť a politickú participáciu. Preto sa štát a suverenita v dobových textoch často tematizujú nepriamo – cez otázky bezpečnosti, spravodlivosti, zákonnosti, práv občanov, práv národností či cez úvahy o tom, kedy sa poslušnosť voči moci mení na svojvôľu.

Cieľom tejto kapitoly je ukázať, že slovenské právno-politické myslenie 19. storočia pracuje s viacerými modelmi štátu a autority, ktoré sa vzájomne nevylučujú, ale skôr prekrývajú a vstupujú do napätia. Na jednej strane stojí **kontraktualistická predstava štátu**⁷⁶ ako výsledku právneho zväzku ľudí a prenesenia časti starostí na „nadindividuálnu“ autoritu, ktorej základnou úlohou je zabezpečovať poriadok, spravodlivosť a ochranu práv.⁷⁷ Na druhej strane sa u generácii štúrovcov presadzuje **idealistickejšie chápanie štátu** ako vrcholnej formy objektívneho ducha a uskutočnenia slobody, v ktorom zákon nadobúda autoritu tým, že je výrazom rozumu a všeobecnej vôle.

⁷⁶ Centrom tejto predstavy je konsenzus vo forme spoločenskej zmluvy, ktorá je právno-filozofickým konceptom opisujúcim a umožňujúcim postúpenie určitej časti prirodzenej slobody členov spoločenstva (ľudu) verejnej autorite. Prostredníctvom tejto zmluvy vzniká štátny subjekt, ktorého úlohou je eliminovať základné konflikty v spoločnosti a garantovať základné práva a slobody občanov. Koncept spoločenskej zmluvy vzniká ako právno-filozofická kategória v dobe osvietenstva. Najvýznamnejšími teoretikmi spoločenskej zmluvy boli John Locke, Thomas Hobbes, a Jean-Jacques Rousseau.

⁷⁷ Sociologické aspekty tohto konceptu analyzuje napr. PŘIBÁŇ, J.: Sociologie práva. Praha: SLON, 2001. str. 31-63.

Napokon, v porevolučnom období nadobúda osobitnú váhu už zmienený **konštitucionalistický jazyk**, ktorý presúva problém legitimacy autority do roviny ústavných mechanizmov: obmedzenia moci, delby moci, zákonnosti, politických práv a možností participácie.

Takto vymedzený rámec umožňuje sledovať tri vzájomne prepojené otázky, ktoré sa budú v kapitole prelínať. Po prvé, kto je nositeľom suverenity – panovník, národ, ľud alebo ústava ako najvyššia norma? Po druhé, aký je účel štátu a čo tvorí jeho legitimitu – bezpečnosť, spravodlivosť, všeobecné blaho, ochrana práv, alebo historická „nevyhnutnosť“ politického poriadku? Po tretie, aké inštitucionálne a hodnotové hranice majú zabrániť tomu, aby sa verejná moc zmenila na svojvôľu – či už prostredníctvom morálno-náboženského korektívu, imanentnej rozumnosti zákona, alebo ústavných garancií a procedurálnych báz.

V nadväznosti na tieto otázky sa kapitola zameria na to, ako sa v slovenskom prostredí 19. storočia menil obraz štátu: od štátu ako nadindividuálnej autority a „zmluvnej“ ochrany poriadku, cez štát ako nositeľa racionality a slobody, až po štát ako ústavne viazaný politický útvar, v ktorom sa legitimita moci odvodzuje od pravidiel jej výkonu. Tento prierez umožní nielen rekonštruovať dobové predstavy o štáte a politickej autorite, ale aj pripraviť metodologický základ pre ďalšie analýzy pojmov, ktoré sa na štát bezprostredne viažu – najmä suverenity, občianstva, politickej participácie a štátoprávných riešení národnej otázky.

Aj v tejto kapitole začneme u Jána Feješa, ktorého koncepciu štátu by sme mohli rámcovať slovami - štát ako „nadindividuálna oblasť“ prenesených úkonov a právnych záväzkov.

Východiskovým bodom Feješovho uvažovania o štáte je predstava, že verejný život nevzniká spontánne ani „prirodzene“ ako samozrejma danosť, ale ako dôsledok právneho zväzku ľudí. Spoločnosť a jej organizácia sú podľa neho dielom slobodnej vôle jednotlivcov, ktorí v záujme vlastnej existencie a ochrany prenášajú časť svojich starostí, povinností a kompetencií na vyššiu – nadindividuálnu – úroveň: *„Organizácia spoločnosti a ľudského života bola mu dielom slobodnej vôle jednotlivcov, ktorí v záujme vlastnej osoby preniesli niektoré starosti a úkony na oblasť nadindividuálnu. Oblasť nadindividuálna bol pre neho štát. Hovoril síce aj o národoch, ale zmluvy a nich vyplývajúce právne záväzky znamenali pre neho ako právnika viacej.“*⁷⁸

⁷⁸ HIRNER, A.: *Ján Feješ. Jeho dielo a myšlienková sústava*. Turčiansky Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942. str. 51.

V tejto logike sa štát stáva funkčným výsledkom sociálnej racionality: je to oblasť, ktorá vznikla preto, aby jednotlivci nemuseli riešiť základné konflikty a ohrozenia izolovane, ale prostredníctvom spoločnej autority.

Takto uchopený štát je teda v prvom rade právno-inštitucionálny projekt: vzniká ako spoločný mechanizmus koordinácie, ochrany a stabilizácie. Feješova argumentácia je zároveň normatívna: nadindividuálna štruktúra nie je len technický aparát moci, ale nesie aj morálnu úlohu. Verejná autorita je v jeho perspektíve personifikovaná najmä panovníkom (a širšie aj cirkevnými hodnosťármi), pričom ich nadvláda sa chápe ako morálne zvýraznená povinnosť „vysluhovať“ spravodlivosť a právo všetkým príslušníkom štátneho spoločenstva. Od vládcov sa očakáva rešpektovanie práv občanov a zákon sa chápe ako nástroj zabezpečenia všeobecného blaha: *„Cieľom štátu je bezpečnosť, bez ktorej nemožno užívať občianske práva a vlastníctvo, nie je možný styk medzi ľuďmi a nijaké zdokonaľovanie ľudstva, teda nijaký blahobyť. Charakteristickým znakom ľudstva je rozvíjanie a uznávanie ľudských práv. Štát tieto práva posilňuje a mocou ich ochraňuje. Človek sa môže stať ozajstným človekom len v štáte. Kto je človekom, môže a musí byť aj občanom.“*⁷⁹

Z uvedeného vyplýva dvojitý efekt. Na jednej strane Feješ posilňuje predstavu, že štát je legitímny tým, že plní účel, ktorý jednotlivci sami bez spoločnej autority nedokážu naplniť (ochrana, poriadok, spravodlivosť). Na druhej strane však kladie na politickú autoritu aj požiadavky, ktoré prekračujú holú efektívnosť: moc má byť viazaná na spravodlivosť a na ochranu práv všetkých občanov. V tomto zmysle je Feješov model zároveň kompatibilný s prirodzenoprávnou perspektívou – nie v tom, že by štát relativizoval, ale v tom, že štát a jeho právny poriadok legitimizuje iba vtedy, ak naplňajú normatívny účel.

Feješovo, v podstate **kontraktualistické** východisko, sa konkretizuje aj v jeho chápaní účelu štátu. Ako bolo uvedené, štát má predovšetkým zabezpečiť bezpečnosť, pretože bez nej nie je možné užívať občianske práva, vlastníctvo ani rozvíjať spoločenské vzťahy. Bezpečnosť nie je u Fejěša len policajným cieľom, ale podmienkou kultivácie človeka a spoločnosti: štát posilňuje práva a „mocou ich ochraňuje“, pričom človek sa „môže stať ozajstným človekom len v štáte“ – a kto je človekom, „môže a musí byť aj občanom“.

⁷⁹ FEJĚŠ, J.: Zaslúžil sa o ľudstvo viac ženský či mužský rod? IN: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848.)* Praha: Svobody, 1981. str. 364.

Tento antropologický dôraz je dôležitý: občianstvo nie je iba formálne členstvo, ale status, ktorý umožňuje plnú realizáciu ľudskej existencie. Zároveň Feješ ponúka aj typický osvietenský „katalóg“ práv (život, vlastníctvo, práca a jej plody, vzdelanie, náboženské presvedčenie), čím posúva štát do pozície garanta nielen poriadku, ale aj základných právnych a sociálnych predpokladov slobody.

Z metodologického hľadiska je však podstatné, že Feješ síce čerpá z kontraktualistického rámca (Rousseau a osvietenská tradícia), no zároveň odmieta „otrockú“ recepciu a kriticky sa stavia k idealizácii prírodného stavu, ktorá je pre časť zmluvných teórií typická: *„Aj keď teda niet pochybností o tom, že Feješ podnety vyplývajúce z tvorby Rousseaua a francúzskych osvietencov prijímal, neznamena to, že sa (sám) myšlienkovy pohyboval len v ich hraniciach. Nazdávame sa, že aj tento prípad nadväznosti filozofovania na Slovensku na myšlienky a koncepcie európskej filozofie svedčí o tom, že receptívnosť filozofického myslenia na Slovensku by sa mala posudzovať komplexnejšie, resp. citlivejšie, a nielen cez prizmu jednostranného epigónstva, či dokonca plagiátorstva.“*⁸⁰

Feješ vytvára pragmatickejší variant spoločenskej zmluvy: štát nie je romantickou rekonštrukciou strateného prirodzeného stavu, ale racionálnou odpoveďou na reálne konflikty, potrebu bezpečnosti a ochranu práv. Tento realizmus sa premieta aj do jeho dôrazu na právne záväzky: v spoločnosti sú rozhodujúce pravidlá, povinnosti a mechanizmy, ktoré z nich vyplývajú – teda to, čo robí z politickej moci právnu autoritu, a nie iba faktickú dominanciu.

Z Feješovej koncepcie teda vyplýva prvý typ odpovede na otázku politickej autority: moc je legitímna vtedy, keď je výsledkom prenesenia kompetencií na nadindividuálnu oblasť a keď je orientovaná na bezpečnosť, spravodlivosť a ochranu práv. Zároveň je táto autorita personalizovaná (panovník, cirkevní hodnostári) a morálne akcentovaná – čo je dobovo typické a zároveň vysvetľuje, prečo sa u Fejěša spája právna normativita s očakávaniami voči „vysluhovateľom“ spravodlivosti.

Tento kontraktualisticko-právnický model štátu je však iba jednou z línií, ktoré sa v slovenskom intelektuálnom prostredí 19. storočia uplatňujú. V nasledujúcej časti preto

⁸⁰ DUPKALA, R.: Filozofovanie na Slovensku: Reflexie a súvislosti. (K problematike receptívnosti filozofického myslenia na Slovensku). IN: *FILozOFIA*, Roč. 64, 2009, č. 6, str. 552 – 559.

nadviažeme na otázku, ako sa v rámci tejto nadindividuálnej štruktúry chápe politická autorita a jej nositelia (panovník, cirkev, elity), aké povinnosti sa od nich očakávajú a v čom spočíva napätie medzi autoritou ako garantom poriadku a autoritou ako potenciálnym zdrojom svojvôle.

Ak Feješ vymedzil štát ako nadindividuálnu oblasť vzniknutú prenesením kompetencií jednotlivcov, ďalším krokom je otázka, kto je nositeľom takejto autority a aké sú jej limity a povinnosti. V jeho chápaní nie je politická moc anonymnou inštitúciou, ale do značnej miery personifikovanou štruktúrou – reprezentovanou panovníkom a v širšom zmysle aj cirkevnými hodnosťarmi. Títo nositelia nadindividuálnej moci nevystupujú len ako faktickí vládcovia, ale ako osoby, od ktorých sa očakáva výkon spravodlivosti a ochrana práv v prospech celku. Feješova schéma je v tomto ohľade dobovo typická: politická autorita je legitímna vtedy, ak je chápaná ako služba verejnému dobru a nie ako privátne panstvo.

Ako sme už naznačili, nadindividuálna štruktúra bola predstavovaná kráľom/panovníkom, ale aj cirkevnými hodnosťarmi a ich nadvláda sa chápala „striktne“, až „vystupňovane“ morálne – ako nadvláda vysluhovateľov spravodlivosti a práva všetkých občanov štátneho spoločenstva. Zároveň sa explicitne očakáva, že vládcovia budú rešpektovať práva všetkých občanov a že zákon je spôsobom, ktorým sa zabezpečuje všeobecné blaho.

Tento moment je z právno-filozofického hľadiska kľúčový, pretože odhaľuje dve vrstvy legitimacy autority, ktoré sa u Fejēša prelínajú. Po prvé, autorita je legitimizovaná funkčne: štát (a jeho predstavitelia) má zabezpečiť bezpečnosť, poriadok a stabilitu – inak povedané, vykonáva úlohy, ktoré jednotlivec ani komunita bez centrálného koordinátora nedokážu efektívne plniť. Táto línia je kompatibilná s kontraktualistickou logikou: moc je dôsledkom delegácie a jej oprávnenie plynie z účelu. Po druhé, autorita je legitimizovaná normatívne: nositelia moci majú byť viazaní spravodlivosťou, a preto sa ich pozícia nevníma neutrálne, ale morálne. Feješ v tomto smere implicitne predpokladá, že existuje rozdiel medzi vládou ako formálnou držbou moci a vládou ako oprávneným výkonom verejnej autority. Práve tu sa napája jeho predstava štátu na iusnaturalistickú rovinu: legitímna autorita je taká, ktorá rešpektuje práva občanov a prispieva k všeobecnému blahu.

Mimochodom, Feješove iusnaturalistické názory ovplyvňujú aj jeho postoje k národným otázkam: *„Jeho obrana proti maďarizácii nemá podfarbenie idealistickej filozofie ako u Kollára Štúra,*

*ale opiera sa o platnosť prirodzeného práva a tým je účinnejšia.*⁸¹

Feješovo personifikované ponímanie politickej autority má však aj ďalší rozmer: naznačuje štruktúru, v ktorej sa štátna moc a morálno-náboženská autorita navzájom podporujú. To je dôležité najmä pre pochopenie dobového „zmiešaného“ modelu normativity, kde sa právo nelegitimizuje len zákonnosťou, ale aj hodnotovým rámcom spravodlivosti. Aj preto sa u Feješa stretávame s dôrazom na úlohu náboženstva pri udržiavaní spravodlivosti a pri formovaní zákonov (čo sme naznačili aj v predošlej kapitole, najmä pri téme advokácie). Z tejto perspektívy je politická autorita nielen suverénnou mocou, ale aj autoritou, ktorá má byť morálne kvalifikovaná – a jej zlyhanie by nebolo iba politickým, ale aj normatívnym zlyhaním.

Práve v tejto rovine sa objavuje aj implicitné napätie: ak je politická autorita legitimizovaná tým, že „vysluhuje spravodlivosť“, potom sa otvára otázka, kto rozhoduje o obsahu spravodlivosti a ako sadá zabrániť tomu, aby sa autorita nezmenila na svojvôľu. Feješ síce predpokladá, že vládca má rešpektovať práva všetkých občanov, no zároveň zostáva v dobovom horizonte, v ktorom je garantom poriadku a zákonnosti predovšetkým panovník.

Z metodologického hľadiska je toto napätie optimálnym premostením k ďalším líniam slovenskej reflexie štátu. Ak sa totiž u Feješa legitímna autorita viaže na personifikovaných nositeľov moci, u ďalších autorov (najmä v generácii štúrovcov a neskôr u Palárika) sa postupne presúva dôraz na inštitucionálne a procedurálne limity moci: na to, aby legitimita nebola závislá výlučne od morálnych kvalít vládcu, ale od štruktúr, ktoré dokážu moc obmedziť, rozdeliť a kontrolovať.

V nasledujúcich odsekoch sa preto zameriame na účel štátu a obsah jeho legitimacy v užšom zmysle – na bezpečnosť, ochranu práv a všeobecné blaho – a ukážeme, ako sa tieto kategórie u Feješa stávajú mostom medzi kontraktualistickým chápaním štátu a širšími dobovými úvahami o suverenite a verejnej moci.

U Feješa sa účel štátu formuluje v jazyku osvietenského racionalizmu. Štát je primárne garantom bezpečnosti, bez ktorej nie je možné ani užívanie práv, ani rozvoj spoločenského života. Bezpečnosť tu pritom nemá redukovaný význam ochrany pred kriminalitou, ale vystupuje ako

⁸¹ HIRNER, A.: *Ján Feješ. Jeho dielo a myšlienková sústava*. Turčiansky Sv. Martin: Matica Slovenská, 1942. str. 33.

predpoklad občianskej existencie: bez bezpečnosti nemožno reálne užívať občianske práva a vlastníctvo, nie je možný „styk medzi ľuďmi“ a nie je možné „zdokonaľovanie ľudstva“, teda blahobyť. Feješ to výslovne spája s ideou ľudských práv, pričom nevidí štát ako čisto represívny aparát, ale naopak ako podmienku rozvoja človeka. Po druhé, bezpečnosť je definovaná ako základný predpoklad možnosti užívať práva: ochrana práv nie je sekundárna, ale patrí k jadrú účelu štátu. Po tretie, Feješ týmto spôsobom spája štát so statusom občianstva: človek sa stáva občanom nielen administratívne, ale normatívne – občianstvo je spôsob, akým sa človek realizuje v rámci spoločného poriadku.

Na Feješovu definíciu účelu štátu nadväzuje aj jeho katalóg práv (právo na život, vlastníctvo, plody práce, vzdelanie, náboženské presvedčenie atď.), ktorý implicitne ukazuje, že „ochrana práv“ v jeho ponímaní presahuje úzko právno-technické chápanie. Štát má chrániť nielen život a majetok, ale aj širšie predpoklady rozvoja – najmä vzdelanie, ktoré sa uňho objavuje ako významný prvok občianskeho statusu. Tento aspekt je prepojením na neskoršiu „palárikovskú“ líniu: tam, kde Feješ „len“ zaraďuje vzdelanie medzi prirodzené práva, Palárik z neho urobí podmienku reálneho užívania politickej slobody.

Zároveň je potrebné všimnúť si, že Feješova legitimizácia účelu štátu stojí na tom, že práva nie sú len „prirodzené nároky“, ale zároveň sú zmysluplné a účinné až vtedy, keď existuje moc, ktorá ich dokáže garantovať. Štát je teda v jeho koncepcii nutným prostredníkom medzi normou a realitou: práva síce môžu mať prirodzený základ, ale bez štátu ostávajú nezabezpečené a prakticky neúčinné. Aj preto Feješ zdôrazňuje „moc“ štátu pri ochrane práv – štát práva „posilňuje a mocou ochraňuje“.

Feješovo chápanie účelu štátu zároveň prirodzene vedie k normatívnemu kritériu hodnotenia vlády: ak je účelom štátu bezpečnosť, spravodlivosť a ochrana práv, potom politická autorita stráca legitimitu vtedy, keď tieto ciele nenapĺňa, alebo keď ich napĺňa selektívne iba pre časť obyvateľstva. Tu sa zas a znova dotýkame širšieho uhorského kontextu: mnohonárodný štát a asymetrické rozdelenie politickej moci vytvárali situáciu, v ktorej právo mohlo formálne deklarovať všeobecnosť, no fakticky produkovať nerovnosť. Feješ síce explicitne nestavia svoju koncepciu štátu na národnej ideológii, no jeho obrana proti maďarizácii sa opiera o prirodzené právo a práve tým získava osobitnú presvedčivosť (a originálnosť).

Aj tento moment ukazuje, že „účel štátu“ sa v dobovej skúsenosti nezaobíde bez otázky, či štát práva chráni univerzálne, alebo len v rámci privilegovaných štruktúr.

Z metodologického hľadiska je účel štátu u Feješa možné chápať ako premostenie medzi dvoma veľkými témami tejto kapitoly: medzi otázkou legitímneho pôvodu autority (zmluva, delegácia kompetencií) a otázkou legitímneho obsahu výkonu moci (ochrana práv, spravodlivosť, všeobecné blaho). Práve táto dvojitá perspektíva nám umožní na ďalších stránkach ukázať kontrast s Kollárom: kým Feješ chápe štát predovšetkým ako právny zväzok a inštitucionálne zriadenie, Kollár do debaty výraznejšie vnáša problém štátu ako rámca pre národy a pre kultúrno-politickú integráciu.

V nasledujúcej časti sa preto zameriame na Kollárovo poňatie štátu a na napätie medzi jeho definíciou štátu ako spolku rozličných národov pod spoločným panovníkom a dobovou ideou národného štátu, ku ktorej jeho projekt „*Všeslavia*“ v konečnom dôsledku smeruje.

Ján Kollár (1793 - 1852), nesporne zvečnený svojou koncepciou *slovanskej vzájomnosti* a dielom *Slávy dcéra*,⁸² je predstaviteľ prvej generácie národných buditeľov, ktorému prislúcha úloha pomyselného mentora a prvotného tvorca ideológie národného obrodovania, a to aj napriek tomu, že ťažiskom jeho tvorby nie sú filozoficko-analytické spisy, ale skôr iné formy (básne, kázne, publicistika). Nás však bude primárne zaujímať jeho konceptuálny pohľad na štát.

V kontraktualistickom horizonte Jána Feješa bol štát predovšetkým právno-inštitucionálnou odpoveďou na potreby bezpečnosti, spravodlivosti a ochrany práv. V Kollárovom uvažovaní sa však do problematiky štátu vnáša ďalší, pre mnohonárodné Uhorsko a Habsburskú monarchiu typický rozmer: štát ako rámec spoluzitia rozličných národov a zároveň ako politická forma, ktorá je (aspoň implicitne) konfrontovaná s narastajúcou dobovou ideou národného štátu. Kollár totiž na jednej strane pracuje s definíciou štátu kompatibilnou s monarchickým poriadkom, no na druhej strane formuluje víziu „veľkého národa“, ktorá z logiky vecí smeruje k politickému zjednoteniu pod „národnou“ vládou.

Pre porovnanie, Kollár vo svojom diele *O literárnej vzájomnosti medzi rozličnými kmeňmi*

⁸²Zaujímavosťou je, že Ján Feješ vystupuje, resp. je zmienený v Kollárovej básni *Slávy dcéra*, konkrétne v 53 znelke *Spevu Lethe*, kde ho Kollár označuje za Maďara. Aj v tejto maličkosti azda badať nerešpektovanie Feješových právnych názorov, predovšetkým vo vzťahu k dobovej maďarizácii a kvôli jeho odlišnému názoru k vlastenectvu a k idey národa.

*a nárečiami slovanského národa explicitne definuje štát ako „spolok viacerých krajín a rozličných národov pod spoločným vladárom, jeho účelom je ochrana, spravodlivosť a podporovanie kultúry medzi národmi jemu zverenými.“*⁸³

Táto definícia je pozoruhodná v dvoch ohľadoch. Po prvé, zachytáva štát ako integrujúci útvar, ktorý má normatívnu úlohu vo vzťahu k národom (ochrana, spravodlivosť, kultúra), a teda nepredstavuje len „správny aparát“, ale aj legitimačný rámec spoločenského poriadku. Po druhé, táto definícia ostro kontrastuje s dobovým trendom transformácie národa na národný štát: Kollár síce vymedzuje štát ako viacnárodný spolok, no zároveň je autorom projektu, ktorý v konečnom dôsledku smeruje k politickej integrácii Slovanstva.

Kollárovo chápanie štátu sa teda čiastočne „neprekryva“ a je v koncepčnom rozpore s poňatím národného štátu. Vysvetlenie tohto nesúlade sa môže viazať na potrebu prejaviť lojalitu dobovému mocenskému establišmentu. Inak povedané: Kollár v jednej rovine ponúka definíciu štátu, ktorá je kompatibilná s existujúcim monarchickým poriadkom, no v druhej rovine artikuluje národno-politický cieľ, ktorý by – ak by bol dôsledne dotiahnutý – vyžadoval štátoprávnu prestavbu.

Toto smerovanie je viditeľné už v logike Kollárovej koncepcie **literárnej vzájomnosti**, ktorú naplno rozvinul v zmienenom diele *O literárnej vzájomnosti medzi rozličnými kmeňmi a nárečiami slovanského národa*. Toto dielo síce obsahuje detaily integračného procesu (plán zjednotenia) a ich komplexný popis, avšak jeho základné kontúry prezentoval verejnosti Kollár verejnosti už skôr, a to vo „vedecky“ ladenom spise *Rozpravy o jmenách, počátkách i starožitnostech národu slawského a geho kmenů*⁸⁴ z roku 1830.

V rozprave síce píše len o literárnej vzájomnosti (teda naznačuje tu užší koncept), avšak tento typ vzájomnosti mal byť prvým stupňom na ceste k postupnému vytvoreniu jediného spoločného všeslovanského jazyka. Tento cieľ predstavuje v širšom meradle prvú etapu integrácie. Zjednocovanie však sám Kollár vníma (pomerne realisticky) ako dlhodobý proces. Na tento aspekt poukazuje aj úryvok zo Slávy Dcéry, v ktorom symbolicky naznačuje storočné

⁸³ KOLLÁR, J.: O literárnej vzájomnosti medzi rozličnými kmeňmi a nárečiami slovanského národa. IN: KOLLÁR, J.: *Pamäti z mladších rokov života*. ROSENBAUM, K., GOLÁŇ, K. (ed.): Bratislava: Tatran, 1972. str. 246.

⁸⁴ KOLLÁR, J.: *Rozpravy o jmenách, počátkách i starožitnostech národu slawského a geho kmenů*. Budín: Kráľovská universická tiskárna, 1830.

trvanie tejto etapy: „*Jen století! Vnukové moudřejší k národu přijdou.*“⁸⁵

Kollárov koncept teda odlišoval požiadavky (ambície) jednotlivých slovenských národov, ktoré spočívali v uznaní ich kultúrnej (jazykovej) samobytnosti a požiadavky „veľkého národa,“ ktoré mali aj politickú dimenziu. Kollár pritom akcentoval predovšetkým prvú úroveň, teda kultúrne požiadavky, pričom politické odsúval do nejasnej, vzdialenej budúcnosti.

Kollárovi súčasníci však tomuto deleniu ambícií príliš nedôverovali: „*Hoci sa Kollár všemožne snažil, aby bola otázka všeslovanskej vzájomnosti chápaná iba v literárnej rovine, pre vzdelancov vtedajšej doby nebolo zložité domyslieť si jej smerovanie. Pri rozporuplnosti Kollárovej rozpravy sa dešifrovatelia tohto odkazu vo veľa prípadoch mýlili, no smerovanie odhadli správne. Hoci práve proti obavám zo „strašidla“ panslavizmu bola rozprava pôvodne namierená, Kollárova snaha vyvrátiť takéto názory vychádzala nazmar.*“⁸⁶

Kollár síce explicitne formuluje len cieľ na kultúrnej úrovni (literárna spolupráca), no jeho vlastná projekcia ďalšieho vývoja naznačuje takúto postupnosť: (i) literárna vzájomnosť by viedla k jazykovej jednote, tá by (ii) posilnila predstavu jednotného „veľkého národa“, a napokon by sa (iii) národy stretli s rozporom štátoprávnej rozdrobenosti – žijú v rôznych štátoch a „ani im nie je zverená vláda“. Vyústením má byť snaha o politické zjednotenie pod unifikovanou „národnou“ vládou v rámci jedného štátu, čo je kompatibilné s dobovou predstavou transformácie národa na „národný štát“.

Kollár však súčasne ponúka aj pomyselný „procedurálny“ návod na kreovanie takéhoto štátu – Všeslávia – v Slávy dcére, kde zdôrazňuje potrebu pevnej obce, jednotného mena, súdržnosti a „hlavy jednej“ vyrastenej „z tela vášho“ (teda z národa):

*Jestli Slávy rumy ještě vstanou
rukou vaší příští potomci,
věřte zkušenému vědomci,
jehož usta tu k vám radu vanou:*

⁸⁵ KOLLÁR, J.: *Slávy dcera*. Bratislava: Tatran, 1974.

⁸⁶ PODOLAN, P.: Politické aspekty činnosti Jána Kollára. IN: PODOLAN, P. (ed.): *Historické štúdie k jubileu Romana Holecu*. IN: *Historia Nova* I, 2010. str. 87.

Zřídte obec, jedním jménem zvanou,

pevnou, ať jí cizí holomci,

svornou, až jí vlastní lakomci

nezbourají novou zase ranou;

oudy mnohé, hlavu jednu mějte,

vyrostlou však z těla vašeho,

černé s bílým nikdy nemíchejte;

to nás cestou posud vedlo křivou,

vy se chraňte bludu našeho

a vlast stvořte čistou, tervanlivou.⁸⁷

Aj tu je však prítomná ambivalencia: návrh smeruje k národnému štátu, ale nie je sprevádzaný jasnou modernou víziou konštitucionalizmu, reprezentácie či rovnosti v politickom zmysle. Kollár totižto „*pri svojom konzervativizme neprekročil víziu feudálneho usporiadania, hoci tvrdil, že vláda má slúžiť ľuďom, nie naopak. Vláda teda mala byť humánna, čo by spĺňal slovanský model, vládcovia mali pochádzať z tela národa.*“⁸⁸

Do tohto napätia vstupuje aj otázka sociálnych nositeľov moci. Kollár má pozitívny vzťah k šľachtickému stavu (najmä slovanského pôvodu). Takýto postoj však bol z pohľadu národného štátneho konceptu v rozpore s realitou, keďže slovenská šľachta kvôli nespochybniteľnej viazanosti k štátnemu celku (k panovníkovi) exitovala formálne ako uhorská šľachta a tohto začlenenia sa nemohla vzdať. Inak vyjadrené, uhorská šľachta tvorila formálne (legálne) jeden celok, a to aj napriek faktickému stavu, v ktorom bola zmesou šľachticov rôzneho etnického pôvodu. Kollárov projekt teda naráža na paradox: potrebuje politický subjekt „z tela národa“, no tento subjekt je v existujúcich pomeroch štruktúrne previazaný s monarchickým poriadkom.

V Slávy dcere čiastočne rieši tento konflikt, keď spomína životné osudy dávnovekých slovanských šľachticov, pričom vyzdvihuje ich morálne vlastnosti a formálne ich spája s rodom

⁸⁷ KOLLÁR, J.: *Slávy dcera*. Bratislava: Tatran, 1974. Zpěv II. Labe, Rén, Veltava, sloha: 185

⁸⁸ PODOLAN, P.: Politické aspekty činnosti Jána Kollára. IN: PODOLAN, P. (ed.): *Historické štúdie k jubileu Romana Holeca*. IN: *Historia Nova I*, 2010. s. 87.

kniežaťa Pribyslava (čím ich pomyselne „odrezáva“ od uhorských koreňov).

Z toho je možné vyvodit', že v Kollárovej predstave o Všeslávii by mala byť politická moc delegovaná práve do rúk šľachte so slovanským pôvodom. Zverenie moci do rúk šľachticom s národným zmýšľaním je možné vnímať aj ako snahu o reštitúciu (znovuobnovenie) starého slovanského modelu.

Aj preto je pre Kollára typické, že z hľadiska štátnej formy preferuje monarchiu. Táto voľba je zaujímavá v kontexte dobovej diskusie o suverenite: monarchia u neho funguje ako stabilizačný rámec a zároveň ako „civilizačný“ poriadok, v ktorom štát chráni a spravodlivo spravuje viac národov. Kým Feješ vkladá dôraz na zmluvný pôvod nadindividuálnej autority a na ochranu práv občanov, Kollár zdôrazňuje integrujúcu funkciu štátu vo vzťahu k národom a kultúre. Obe línie sa stretávajú v jazyku účelu štátu (ochrana, spravodlivosť), no rozchádzajú sa v tom, aký politický subjekt je v centre: Feješovi ide v prvom rade o právny zväzok jednotlivcov, Kollárovi o národ ako nositeľa kultúrno-politickej integrácie.

Z Kollárových úvah zároveň vyplýva aj jeho odmietavý, resp. rezervovaný vzťah k revolučnej zmene. V spise *O literárnej vzájomnosti medzi rozličnými kmeňmi a nárečiami slovanského národa* revolúciu výslovne odmieta ako zdroj chaosu, rozbrojov a bolesti.⁸⁹ Hoci sa v sekundárnych prameňoch spomína aj jeho kázeň z 21. apríla 1848 ako podpora boja za slobodu, Kollárov „ťažiskový“ postoj k revolúciám (a osobitne k revolučným rokom 1848/1849) ostáva skôr opatrný.⁹⁰

Aj tento moment súvisí s problémom politickej autority: otázka, či je legitimita zmeny odvodená od legality, od historickej nevyhnutnosti alebo od morálneho nároku, sa v slovenskom prostredí neskôr ešte vyhrotí práve v generácii štúrovcov a v porevolučnom diskurze.

Kollár tak predstavuje špecifickú prechodovú pozíciu: rozvíja národnú ideu, ktorá smeruje

⁸⁹ ŠKVARNA, D.: Ján Kollár a formovanie modernej slovenskej ideológie. IN: IVANTYŠYNOVÁ, T. (ed.): *Ján Kollár a slovanská vzájomnosť. Genéza nacionalizmu v strednej Európe*. Bratislava: Slovenské štúdie, 2006. str. 42-49.

⁹⁰ Jedná sa o kázeň, ktorú Ján Kollár predniesol dňa 21. apríla 1848 (čo bolo zopár týždňov po prijatí aprílových zákonov a 10 dní po zhromaždení v Liptovskom Mikuláši) v evanjelickom kostole v Pešti s názvom „*Napomáhánj obecného dobrého wűbec obzwlásstě wlasti.*“ Táto kázeň bola vyjadrením podpory pre revolúciu a boja za slobodu. (KOLLÁR, J.: *Napomáhánj obecného dobrého wűbec obzwlásstě wlasti. Kázanj mimořádné we IV. neděli po veliké noci we chrámě ew. Pesst:1848.*) Pre detailnejší kontext pozri aj: MATUS, L.: V babylonskom zajatí alebo v zasľúbenej zemi? Kázeň Jána Kollára o verejnom záujme z roku 1848. IN: *Forum Historiae*, 2013, roč. 7, č. 2.

k politickej integrácii, no štát chápe v deklaratívnej rovine ako viacnárrodný spolok pod panovníkom; ponúka procedurálne náznaky národného štátu, ale v štátnej forme zostáva monarchista; zdôrazňuje účel štátu (ochrana, spravodlivosť, kultúra), no nevytvára moderný ústavný mechanizmus, ktorý by zabezpečil, že tento účel bude napĺňaný rovnakým spôsobom pre všetkých. Práve preto je Kollárov koncept vhodný ako most k ďalšej línii: k Štúrovmu systematickejšiemu uchopeniu štátu, suverenity a klasifikácie foriem štátu a vlády, kde sa problém politickej autority posúva z roviny „lojality a kultúrneho projektu“ do roviny filozofickej racionality a štátoprávnej typológie.

Kým Feješov model štátu vyrastá z kontraktualistickej predstavy „právneho zväzku ľudí“ a Kollárova reflexia osciluje medzi viacnárrodným monarchickým rámcom a implicitnou logikou národného štátu, v generácii štúrovcov vstupuje do slovenského intelektuálneho prostredia systematickejšie zdôvodnenie politickej autority viazané na nemecký idealizmus. Ako sme už v predošlej kapitole skonštatovali, Štúr sám zdôrazňuje, že nadväznosť na Hegla nemá byť mechanickou recepciou, ale „konštruktívnou aplikáciou“ (t. j. prepracovaním a prispôbením) dobovo vplyvnej filozofie.

Z tohto východiska vyplýva zásadný posun: štát už nie je primárne chápaný ako výsledok spoločenskej zmluvy a delegácie kompetencií (ako u Fejšeja), ale ako útvar, ktorý vyrastá súbežne s človekom a s jeho duchovným vývojom. V Štúrovej ontologickej schéme je dejinný vývoj „ustavičným poznávaním ducha“, pričom človek ako pôvodne prírodná bytosť smeruje k duchovnému sebauvedomeniu.⁹¹ Najdokonalejším prejavom ducha je práve štát: štátne spoločenstvo ako konglomerát slobodných rozumných indivíduí vytvára prostredie, v ktorom človek prekonáva prírodné pudy a nachádza cestu k objektívnemu duchu - štát je tak dokonalé uskutočnenie rozumu (ergo slobody) a reprezentuje spojenie všeobecnej a subjektívnej vôle.⁹²

Na tomto mieste je vhodné zdôrazniť, že Štúr odmieta kontraktualistické vysvetlenie genézy štátu.⁹³ Štát v jeho ponímaní nevzniká ako umelý sociálny konštrukt – ako výsledok spoločenskej zmluvy, ale ako útvar vyrastajúci súbežne s človekom a slúžiaci jeho potrebám.

⁹¹ BODNÁR, J. (a kol.): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku*. Bratislava: Veda, 1987. str. 356.

⁹² CHOVANEC, J., ČERVEŇANSKÝ, F.: *Názory Ľudovíta Štúra na štát a právo*. Bratislava: PROCOM, 2005. str. 74

⁹³ Kritiku konceptu spoločenskej zmluvy môžeme nájsť najmä v článku *Pospolitosť a jednotlivosť*. IN: ŠTÚR, Ľ.: *Dielo. Politické state a prejavy*. Zv. I.. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.1954

Tento odmietavý postoj nie je len marginálnou poznámkou, ale súčasťou hlbšieho preorientovania: legitimizácia autority štátu sa už neopiera primárne o pôvod moci (dohodu jednotlivcov), ale o predstavu štátu ako nevyhnutnej inštitúcie slobody, rozumu a dejinnej racionality.

Zároveň sa však Štúr v jednom bode odkláňa aj od čisto hegelovskej štátocentrickej línie. Hoci štát zostáva najvyššou formou objektívneho ducha, jeho fungovanie sa má orientovať na jednotlivcov, teda na občanov. Tento moment je metodologicky dôležitý: vnáša do idealistického rámca praktický korektív. Štát nie je legitímny len „metafyzicky“ ako uskutočnenie ducha, ale aj politicky – podľa toho, či skutočne slúži občanom a ich potrebám.

Štúr zároveň ponúka aj pozoruhodnú štátoprávnu typológiu, ktorou sa pokúša uchopiť otázku formy a povahy politickej autority. V rámci abstraktnej analýzy štátu odlišuje dve klasifikačné kritériá: (i) **formu štátu** a (ii) **formu vlády**.⁹⁴ Pre modernú právnu vedu je zaujímavá práve komparácia obsahu uvedených klasifikačných kritérií s ich súčasným poňatím, ktoré presadzuje konštitucionalistika.⁹⁵ Forma štátu je uňho viazaná na mieru koncentrácie moci a má tri podoby: samovládnu, reprezentatívnu a slobodnú formu. V prvej forme je všetka moc sústredená v rukách jednotlivca (monarchia), v druhej je moc segmentovaná medzi privilegované vrstvy spoločnosti (aristokracia) a v tretej je najvyššia moc v rukách národa (demokracia).

Popri tom Štúr rozlišuje aj formu vlády, ktorá môže byť despotická alebo republikánska, pričom každá forma štátu má potenciál fungovať v jednej z týchto dvoch foriem vlády. V tejto dvojitej typológii je implicitne prítomné kritérium legitimacy: nejde iba o to, kto formálne vládne (jednotlivec, elity, národ), ale aj o to, ako sa vládne (despoticky alebo republikánsky). Štúr tým otvára priestor pre rozlíšenie medzi politickou autoritou ako oprávnenou správou vecí verejných a autoritou ako svojvôľou – a práve táto línia sa neskôr prirodzene napojí na konštitucionalistickú argumentáciu.

Napokon, Štúr dopĺňa tento rámeček ešte jedným dôležitým korektívom: ideál „dokonalého“ štátu je podľa neho dobovo podmienený – každé obdobie a každý národ má svoje špecifiká, ktoré podmieňujú aj podobu štátu. Táto téza je zároveň odpoveďou na problém, ktorý sme videli už

⁹⁴ BODNÁR, J. (a kol.): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku*. Bratislava: Veda, 1987. str. 360.

⁹⁵ Porovnaj PRUSÁK, J.: *Teória práva*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 2001. str. 100-137.

u Kollára: ak sa štát chápe ako rámec pre rozličné národy (alebo ako politický nástroj národnej emancipácie), potom otázka legitimacy autority musí zohľadniť historický a sociálny kontext, nie iba abstraktnú definíciu štátu.

V Štúrovej línii sa teda legitimizácia politickej autority presúva od zmluvného pôvodu štátu k racionalite a slobode ako účelu štátneho poriadku, no súčasne sa otvára ďalší krok: ak je štát uskutočnením slobody, potom sa rozhodujúcim problémom stávajú inštitucionálne podmienky, ktoré bránia despotizmu a umožňujú republikánsky výkon moci. Práve tu nadobúda v druhej polovici storočia osobitnú váhu konštitucionalizmus – ako spôsob obmedzenia, rozdelenia a kontroly verejnej moci.

Nadväzujúc na predošlú kapitolu je zrejmé, že pri téme konštitucionalizmu sa vraciame k Jánovi Palárikovi.

Ako sme mohli vidieť, Feješova koncepcia štátu pracuje s personifikovanou autoritou panovníka a s morálne akcentovaným „vysluhovaním“ spravodlivosti. Štúr posúva legitimitu štátu do roviny rozumu a slobody a zároveň ponúka typológiu foriem štátu a vlády, ktorá už implicitne rozlišuje medzi oprávneným a despotickým výkonom moci. V porevolučnom období sa však v slovenskom intelektuálnom prostredí presadí ešte iný faktor, ktorý mení logiku legitimizácie politickej autority: dôraz sa presúva od kvalít vládcov či filozofickej racionality štátu k inštitucionálnym a procedurálnym garanciam ústavnosti. Práve v tomto bode vystupuje ako kľúčová postava Ján Palárik, ktorý spája otázku legitimacy autority s konštitucionalizmom, deľbou moci a decentralizačnými štátoprávnymi riešeniami. Upúšťa od preferovania panovníka ako garanta stability a akcentuje skôr princíp ústavnosti. Tieto jeho „úvahy sa viazali na rámec ústavy, odmietali sa dejinno-metafyzické špekulácie, nezamieňala sa politika s filozofiou dejín a nekalkulovalo sa s jej pomocou.“⁹⁶

Z Palárikovho pohľadu sa legitímna politická autorita nemôže opierať výlučne o tradičnú hierarchiu moci, ani o morálne kvality nositeľov autority. Musí byť zakotvená v ústavnom rámci, ktorý (i) obmedzuje výkon moci, (ii) rozdeľuje kompetencie a (iii) vytvára legálne nástroje ochrany práv a politickej participácie. Už samotný Palárikov apel, aby sa „Slováci ujali konštitúcie“ a držali

⁹⁶ PICHLER, T.: Slovenské politické myslenie v 19.storočí – kľúčové problémy. IN: *FILozOFIA*, Roč. 57, 2002 , č. 1. str.19.

sa jej „na ceste zákonitosti“, ukazuje, že ústava pre neho nie je len textom, ale praktickou stratégiou legitimacy: ústavnosť je spôsob, ako môže občan (a národ) vstúpiť do politickej arény bez revolučného násilia a bez závislosti od priazne mocenských elít.

V rámci tejto stratégie Palárik rozlišuje medzi formálnym uznaním práv a ich reálnou uplatniteľnosťou. Politická autorita môže deklarovať občianske práva, no pokiaľ neexistujú procedúry, inštitúcie a nástroje, ktoré umožnia ich ochranu a praktické používanie, legitimita takejto moci zostáva oslabená. Preto Palárik viaže konštitucionalizmus na konkrétne slobody a prostriedky: slobodu slova, petície, spolkovú slobodu a zákonnú (legálnu) cestu politickej akcie. Z tejto formulácie vyplýva, že ústava nie je len limitom štátu, ale aj „otvorením priestoru“, v ktorom môže občianska spoločnosť rásť a formovať sa.

Konštitucionalizmus však u Palárika nie je iba všeobecným ideálom. V mnohonárodnom Uhorsku má veľmi konkrétnu funkciu: poskytuje inštitucionálny rámec, v ktorom sa dá riešiť problém nerovnoprávnosti národov bez toho, aby sa štát rozpadol alebo aby sa konflikt vyhrotil do násilia. Preto Palárik (a v širšom česko-slovenskom diskurze aj Havlíček Borovský) kladie dôraz na decentralizáciu moci a na federalistické usporiadanie a vyslovuje sa za lineárnu stratégiu *„opierajúcu sa o koncept uhorského ústavného konštitucionalizmu. V jeho rozvoji vidí najlepší spôsob, ako zabezpečiť kultúrne nároky jednotlivých národov, pričom sa jasne pri riešení štátoprávneho sporu medzi tzv. „centralistami“ a „federalistami“ vyjadruje v prospech decentralizačnej, federalistickej koncepcie.“*⁹⁷

Z pohľadu Palárika sa jedná o riešenie, ktoré môže súčasne: (i) zachovať integritu monarchie, (ii) zabezpečiť dodržiavanie občianskych práv a (iii) umožniť prirodzený kultúrny vývoj národných spoločenstiev. V článku *Na dorozumenie* svoj postoj formuloval nasledovne: *„Moje presvedčenie – opakujem to ešte raz – je: oživovať, brániť a všetkými možnými, ústavou dovolenými prostriedkami do života uvádzať práva národnosti našej slovenskej, ale pri tom pevne držať s uhorskou stranou oproti centralistickej nemeckej so zadržaním si práva, ostatné, čo nám ešte chýba, neskôr solidárne so všetkými uhorskými i rakúskymi Slovanmi vymáhať.“*⁹⁸

⁹⁷ MARTINKOVIČ, M.: Ideové analógie v liberalizme Karla Havlíčka Borovského a Jána Palárika. IN: FILOZOFIA 10/2009, str. 994.

⁹⁸ PALÁRIK, K.: Na dorozumenie. IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. str. 82.

Decentralizácia a federalizmus u Palárika zároveň nie sú len technickým modelom správy. Sú odpoveďou na otázku suverenity v mnohonárodnom štáte: ak má byť štát legitímny voči rôznym národným spoločnostiam, musí vytvárať priestor pre ich kultúrnu a politickú sebarealizáciu. Preto sa Palárik v štátoprávnom spore medzi „centralistami“ a „federalistami“ jednoznačne prikláňa k decentralizačnej koncepcii a vyjadruje rezervu voči centralistickej stratégii, od ktorej sa časť slovenských elít nádejala ochranu. Ján Palárik vníma možnosti odstránenia nerovnoprávnosti jednotlivých národov v monarchii najmä v ich vlastnom kultúrnom a politickom pozdvižení: *„Jedine uvedomelosť, zaujatosť a odhodlanosť, vytrvalosť a solidarita s ostatnými nemaďarskými národnosťami, a vôbec hľadanie priateľov vôbec mravná sila národa samého, jeho železná verných spojencov tu doma je potrebné.*

Tu doma na základe našej ústavy krajinskej je najprirodzenejšia a najreálnejšia pôda, ktorú z piade na piad' zaujímať, na zaujatej v medziach zákona pohybovať sa a dejstvovať s prospechom môžeme, inej pôdy účinkovania za naše národné práva pre nás niet, tu teda musíme sily svoje napínať a sústreďovať, tu priateľov a priaznivcov hľadať, tu je boj síce ťažký, ale nádej víťazstva istá, všade inde záhadná, klamná a neistá...Rovnoprávnosť a slobodu národnú len vtedy budeme mať, keď si ju celý národ bude žiadať, teda keď si ju tu doma napred dobyjeme.“⁹⁹

Z právno-filozofického hľadiska je u Palárika ďalej dôležitý samotný koncept delby moci. Kým vo Feješovej schéme je garantom poriadku panovník a v Štúrovej typológii je možné rozlišovať despotickejšiu a republikánsku vládu, Palárik posúva problém ešte ďalej: nech je nositeľ moci akýkoľvek, moc musí byť rozdelená a kontrolovateľná. Práve tu sa ideál legitímnej autority odvíja od mechanizmov, nie od osoby. Politická autorita je legitímna preto, že je viazaná pravidlami, že má hranice a že existujú procedúry, ktoré umožňujú občanom do nej vstupovať a korigovať ju.

Tu sa zároveň ukazuje, že Palárikov konštitucionalizmus je hlboko spojený s ideou zákonitosti: politická autorita je legitímna vtedy, ak je možné ju meniť a ovplyvňovať prostredníctvom ústavou dovolených prostriedkov. V tomto zmysle sa „suverenita“ neobjavuje len ako abstraktný pojem, ale ako praktická otázka prístupu k moci. Palárik nepredpokladá, že moc sa dá „vyprosiť“; predpokladá, že sa dá legálne vybojovať – krok za krokom, v rámci

⁹⁹ PALÁRIK, K.: *Nová škola*. IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. str. 114 – 115.

ústavného života.

V porovnaní s predošlými líniami je preto Palárikova koncepcia kľúčovým článkom v prechode od personifikovanej alebo metafyzicky legitimizovanej autority k autorite, ktorej legitimita spočíva v procedúrach a inštitúciách. V tejto perspektíve sa politická autorita stáva legitímnou nie tým, že je „silná“, ale tým, že je viazaná – ústavou, delbou moci, právami a možnosťami participácie.

Predchádzajúce odseky tejto kapitoly ukázali, že slovenské intelektuálne myslenie 19. storočia neponúka jednotnú „doktrínu štátu“, ale skôr pluralitnú mapu argumentačných režimov, prostredníctvom ktorých sa legitimizuje politická autorita. V pozadí tejto plurality sa však nachádza spoločný problém: ako odôvodniť oprávnenie verejnej moci v prostredí, kde sa modernizácia spoločnosti, prechod k občianskemu princípu a národná otázka navzájom prelínajú a vzájomne vyostrujú.

Postupne sa nám podarilo identifikovať tri nosné modely legitimizácie štátu, ktoré sa v slovenskom prostredí postupne vrstvil a často sa aj kombinovali.

Po prvé, **kontraktualisticko-právnický model** (Feješ). V rámci tohto modelu vzniká štát ako „nadindividuálna oblasť“ prenesených úkonov, ktorá je dôsledkom právneho zväzku ľudí na báze slobodnej vôle jednotlivcov. Jeho legitimita je odvodená od účelu: zabezpečiť poriadok, spravodlivosť, bezpečnosť a ochranu práv, bez ktorých nie je možné ani užívanie vlastníctva, ani rozvoj spoločenského života. Politická autorita je pritom personifikovaná (panovník, cirkevní hodnostári) a morálne akcentovaná ako služba verejnemu dobru.

Po druhé, **idealisticko-teleologický model** (Štúr). V tejto koncepcii štát nevzniká ako umelý konštrukt spoločenskej zmluvy, ale ako útvar vyrastajúci súbežne s človekom a s dejinným vývojom ducha. Má aspiráciu byť „dokonalým uskutočnením rozumu/slobody“ a predstavuje najvyššiu formu objektívneho ducha. V tomto rámci modelu sa legitimita autority neodvíja od dohody jednotlivcov, ale od racionality a slobodotvorného charakteru štátneho poriadku - práve preto je rozhodujúce, či je výkon moci republikánsky alebo despotický, a či štát slúži občanom a ich potrebám.

Po tretie, **konštitucionalistický model** (Palárik), v ktorom sa legitimita politickej autority

a štátu presúva do roviny ústavných mechanizmov: moci nemožno dôverovať len na základe tradície či osobných kvalít nositeľov autority, ale musí byť obmedzená, rozdelená a kontrolovateľná. Ústava tu vystupuje ako podmienka zákonitosti, ochrany práv a participácie; decentralizácia a federalizmus sa zasa javia ako štátoprávne riešenia, ktoré môžu zmierniť národnú nerovnosť v mnohonárodnom štáte a zároveň zachovať jeho integritu.

V priestore medzi týmito tromi modelmi osciluje Kollár ako prechodová pozícia, ktorá ich komplementárne osvetľuje. Na deklaratívnej rovine definuje štát ako spoločenstvo viacerých krajín a rozličných národov pod spoločným panovníkom, ktorého účelom je ochrana, spravodlivosť a podporovanie kultúry; zároveň však jeho projekt slovanskej integrácie v logike veci smeruje k politickému zjednoteniu a k idei národného štátu (Všeslávie). Kollárova ambivalencia tak tematizuje kľúčový problém dobovej legitimacy autority: napätie medzi lojalitou k existujúcemu monarchickému rámcu a medzi národno-politickým cieľom, ktorý by si vyžadoval prestavbu štátoprávnych pomerov.

Načrtnutá trojica modelov (a Kollár „bonusový“ koncept) zároveň objasňuje, prečo sa v slovenskom prostredí 19. storočia pojem suverenity objavuje v napätí medzi viacerými potenciálnymi nositeľmi. U Feješa je suverenita implicitne spätá s nadindividuálnou autoritou (panovník a ustanovené štruktúry), no legitimizovaná účelom a ochranou práv. U Štúra sa suverenita premieta do otázky, kde sa uskutočňuje sloboda a kto je nositeľom najvyššej moci (monarchia, aristokracia, národ). U Palárika sa suverenita prakticky „proceduralizuje“: rozhodujúce nie je len kto vládne, ale či existujú ústavné garancie a legálne nástroje, ktorými možno moc korigovať a postupne transformovať. Kollárov prípad pritom pripomína, že spor o suverenitu v mnohonárodnom Uhorsku nie je len otázkou nositeľa najvyššej moci, ale aj otázkou legitímnej zmeny a politického subjektu, v mene ktorého sa štát má pretvárať.

V kontexte mnohonárodného Uhorska sa však tieto otázky nedajú uzavrieť abstraktnou typológiou. Suverenita tu nie je len otázkou ústavnej teórie, ale aj otázkou nerovného prístupu k moci: kto je „ľud“, kto je „národ“, komu patrí právo spolurozhodovať a aký štátoprávny model dokáže zabezpečiť spravodlivosť pre viac kultúrnych a jazykových spoločenstiev zároveň. Práve preto sa v ďalšej kapitole monografie problém štátu a politickej autority ešte raz vráti – avšak v spojení s novými pojmami a inštitúciami, ktoré tento problém konkretizujú: občianstvom, právami, politickou participáciou, ústavnosťou, ale aj štátoprávnymi riešeniami národnej otázky.

Z uvedeného vyplýva, že otázka štátu a suverenity sa v slovenskom myslení 19. storočia v konečnom dôsledku vždy vracia k problému politického subjektu: kto je nositeľom práv, kto má byť zahrnutý do verejného spoločenstva a kto má mať reálny prístup k moci. Či už je autorita legitimizovaná zmluvne (Feješ), racionalitou a slobodou (Štúr), alebo ústavným rámcom a legalitou (Palárik), v každom prípade sa legitimita štátu testuje tým, či dokáže premeniť „poddaného“ alebo „ľud“ na občana a či zabezpečuje nielen formálnu existenciu práv, ale aj podmienky ich praktického uplatňovania. Práve tu sa štátna autorita stretáva s otázkou slobody, rovnosti a participácie: sloboda nie je iba metafyzickou hodnotou ani prázdnu deklaráciou, ale spoločensky podmienenou schopnosťou vstupovať do verejného života, rozumieť právam a používať ich.

Nasledujúca kapitola sa preto zameria na pojem občianstva a na to, ako sa v slovenskom prostredí 19. storočia formuje predstava politickej slobody – od dôstojnosti človeka a rovnosti (Kollár), cez zákon ako médium slobody (Štúr), až po osvietenú participáciu a „zákonitosť“ ako praktickú stratégiu občianskeho a národného uplatnenia (Palárik).

Kapitola 4: Občianstvo, politická sloboda a participácia ako právno-filozofické kategórie v slovenskom intelektuálnom myslení 19. storočia

V predchádzajúcej kapitole sme sledovali premeny obrazu štátu, suverenity a politickej autority - ako logické pokračovanie tejto problematiky sa nám ponúka otázka politického subjektu: kto je vlastne nositeľom práv, kto vstupuje do verejného spoločstva ako „občan“ a akým spôsobom sa sloboda stáva reálne vykonateľnou spoločenskou silou. Práve v 19. storočí sa v stredoeurópskom priestore postupne rozlamuje staršia schéma poddanstva, v ktorej je človek primárne objektom vlády a vzniká moderná schéma občianstva, v ktorej je človek (aspoň v ideáli) nositeľom práv, účastníkom verejného života a potenciálnym spolutvorcom zákonov. Slovenské intelektuálne prostredie tieto posuny nereflektuje prevažne v podobe systematických teórií občianstva, ale cez praktické a normatívne konflikty: otázku rovnosti a dôstojnosti, otázku „rozumného“ zákona, otázku možnosti legálnej participácie a napokon otázku, či sa sloboda dá v mnohonárodnom Uhorsku uplatňovať rovnako pre všetkých.

Občianstvo sa v tomto období neukazuje ako čisto administratívna kategória („príslušnosť k štátu“), ale ako zložený (a zložitý) status, ktorý má tri navzájom previazané dimenzie. **Prvou je občianstvo ako status:** kto je nositeľom práv a v čom spočíva ľudská dôstojnosť, rovnosť a legitimita nároku na slobodu. **Druhou je občianstvo ako vzťah k norme:** akým spôsobom môže byť zákon médiom slobody, a kedy sa naopak mení na „cudziu“ moc, ktorej poslušnosť prestáva byť výrazom autonómie. **Treťou je občianstvo ako kompetencia:** sloboda sa nestáva realitou len tým, že je deklarovaná, ale tým, že existujú nástroje, schopnosti a sociálne podmienky, ktoré umožnia práva používať – prostredníctvom účasti, vzdelanosti a legálneho pôsobenia vo verejnom priestore.

Zvolený prierezový postup preto sleduje, ako sa tieto tri dimenzie artikulujú v slovenskom myslení 19. storočia na troch modelových príkladoch. U **Jána Kollára** sa sloboda objavuje najmä ako hodnota ľudskej dôstojnosti a rovnosti, zasadená do humanitného a dejinného rámca – ešte nie ako ústavno-právna technika, ale ako normatívny základ, bez ktorého občianske práva strácajú etické oprávnenie. U **Ludovíta Štúra** sa ťažisko presúva k zákonu: sloboda sa realizuje nie proti zákonu, ale v rozumnom zákone, ktorý má byť výrazom všeobecnej vôle; tým sa však zároveň otvára otázka, čo sa stane, ak sa zákon od rozumnosti a primeranosti odkloní. U **Jána**

Palárika sa napokon sloboda rozhodujúcim spôsobom praktizuje: občianstvo je výkon práv v rámci ústavne dovolených prostriedkov a „zákonitosť“ sa mení na stratégiu politickej emancipácie – no iba za predpokladu, že občania disponujú osvietenosťou, vzdelanosťou a schopnosťou participácie.

Táto kapitola je analýzou toho, ako sa v slovenskom intelektuálnom prostredí 19. storočia skladá **moderný pojem občianstva**: ako sa z hodnoty stáva norma, z normy praktický nástroj a z deklarácie reálne vykonateľná sloboda. Práve v tomto ohľade sa ukáže osobitná citlivosť uhorského kontextu: občianstvo a sloboda sú tu nevyhnutne testované otázkou nerovnosti prístupu k moci, nerovnosti práv a problémom, či sa „všeobecný“ zákon v skutočnosti nevzťahuje selektívne.

Ján Kollár vstupuje do problematiky slobody nepriamo – nie ako autor systematickej (štáto)právnej teórie občianstva, ale ako mysliteľ, ktorý ponúka jej hodnotový a dejinný základ. Jeho svetonázor je výrazne ovplyvnený herderovskou filozofiou dejín a predstavou postupného, stupňovitého vývoja ľudstva. Ľudstvo nepostupuje podľa „krokov“, ale podľa „štádií, storočí, epoch: *„Život ľudstva je vývoj rozumu alebo rozvinutia vnútorného sveta v človeku. Národy sú formy, v ktorých sa ľudstvo vyvíja a utvára.“*¹⁰⁰ V tejto schéme je sloboda úzko previazaná s dejinným poslaním rozumu a s humanitou ako cieľom kultúrneho napredovania.

Rozum pritom Kollár nechápe redukované ako technickú racionalitu, ale ako súhrn prirodzených schopností človeka, ktoré majú normatívnu dimenziu a vedú v konečnom dôsledku k humanite: *„Osud národov sa nemá prenechávať slepej náhode a prírodu príhod, ale rozum ako prvý a najvznešenejší nástroj božej vlády nad svetom má viesť na vlnách loď, ktorá nosí ich osud k určenému cieľu. Nie je to len prirodzený pud a prirodzené právo, ale aj povinnosť rozumu voči národu, aby sa usiloval udržovať svoje bytie spravodlivým spôsobom, vyvíjať svoje živé sily podľa svojho postavenia v ľudstve a verejne vysloviť a uplatniť svoj spôsob života.“*¹⁰¹

Všimnime si, že osud národov má byť riadený rozumom ako „prvým a najvznešenejším nástrojom božej vlády“. Z tohto dôrazu vyplýva aj politicky relevantný moment: rozum nie je len právo, ale „povinnosť rozumu voči národu“, aby sa usiloval udržať svoje bytie „spravodlivým

¹⁰⁰ KOLLÁR, J.: *O literárnej vzájomnosti*. Bratislava, Vydav. SAV, s.145.

¹⁰¹ Tamtiež, str.146.

spôsobom“ a „uplatniť svoj spôsob života“. Sloboda sa tak už v Kollárovej rovine spája s pojmami spravodlivosti, verejného uplatnenia a kolektívnej existencie – teda s prvkami, ktoré prekračujú individuálnu izoláciu a otvárajú otázku občianskej rovnosti.

Druhým pilierom je **sloboda** ako samotná podmienka **dôstojnosti**. Kollár ju vyjadruje radikálne antropologicky: „*Len sloboda odlišuje človeka od mŕtvych, bezduchých, nerozumných vecí a tvorov, len ona mu dáva hodnotu a dôstojnosť človečenstva.*“¹⁰² Sloboda tu nie je len politickým prostriedkom, ale ontologicko-etickým znakom ľudskosti. Sloboda je atribútom, ktorý vytŕha človeka z područia prírody a na jej základe získava svoj špecifický status — svoju hodnotu a dôstojnosť.¹⁰³ Zároveň však Kollár nepodlieha romantickej abstrakcii a uvedomuje si, že sloboda, resp. jej garancia a realizácia, je výrazne spoločensky determinovaná.¹⁰⁴ Aj preto jeho dôraz prirodzene smeruje k rovnosti ako podmienke slobody – čo sa koncentruje do známeho verša zo Slávy dcéry: „*Sám svobody kdo hoden, svobodu zná vážiti každou, ten, kdo do pout jímá otroky, sám je otrok.*“¹⁰⁵

Kollárov postoj sociálneho nazerania na základné atribúty človečenstva, teda na spoločenskú podmienenosť slobody a do veľkej miery aj rozumu, má pomerne blízko ku koncepcii občianskych práv vznikajúcich v nadväznosti na uzavretie spoločenskej zmluvy podľa Jeana-Jacquesa Rousseaua.¹⁰⁶ Napriek tomu, že Kollár samotnému Rousseauovi vyčítal jeho „*nepriateľskú nenávisť proti kultúre,*“¹⁰⁷ môžeme sa stretnúť s odbornými analýzami, ktorým sa podarilo identifikovať názorové prieniky: „*Organický princíp, ktorý použil Rousseau ako základ pre občiansko-štátny zväzok slobodných, suverénnych jednotlivcov, reprezentujúcich ich vyššiu, všeobecnú vôľu (volonté générale), aplikoval (pozn. Kollár) na problematiku národ – Slovanstvo.*“¹⁰⁸

¹⁰² KOLLÁR, J.: *Nedělnj, swátečnėi pŕjležitostnė Kázně a Řeči: k napomoženj pobožnė národnosti*, Zv. 2. Budín: 1844. str. 200

¹⁰³ Tamtiež. str. 197.

¹⁰⁴ „Wlast nám dáwá netoliko chléb a žiwnost, dům a dwůr, role a lauky, zahrady a winice, dáwá a propŕjčuje nám i pokoj a bezpečnost, práwa a swobody, wrchnosti a auřady, mnohonasobnė prostředky a přiležitosti ku wzdělánj srdce, k oswjcenj rozumu a wykonawánj krásných skutků...“Citované podľa: MATUS, L.: V babylonskom zajatí alebo v zaslúbenej zemi? Kázeň Jána Kollára o verejnom záujme z roku 1848. IN: *Forum Historiae*. 2013, roč. 7, č. 2.

¹⁰⁵ KOLLÁR, J.: *Slávy dcera*, Bratislava: Tatran, 1974.

¹⁰⁶ Prechod od stavu prírodného do stavu občianskeho spôsobuje v človeku význačnú zmenu tým, že v jeho chovaní nahrádza popud spravodlivosťou a že dáva jeho činom morálne posvätenie, ktoré mu predtým chýbalo.“ IN: ROUSSEAU, J.,J.: *Rozprawy*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1989. str. 231.

¹⁰⁷ KOLLÁR, J.: *O literárnej vzájomnosti*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, str.150.

¹⁰⁸ MALÝ K., SIVÁK, F.: *Dejiny štátu a práva v Česko-Slovensku do roku 1918*. Bratislava: *Obzor*, 1992. str. 313.

Dôležité však je, že Kollár vytvára koncepčný most k pojmu občianstva: sloboda sa nedá stabilne myslieť bez rovnosti, a rovnosť sa nedá realizovať bez verejného rámca, v ktorom sa sloboda nielen deklaruje, ale aj spoločensky uznáva a prakticky chráni. Kollár síce priamo nepracuje s kategóriou občianstva v modernom konštitucionalistickom zmysle, no jeho argumentácia pripravuje pôdu: ak má sloboda byť dôstojnosťou a rovnosťou, musí sa premeniť na sociálny poriadok a verejnú normu, nie iba na individuálnu dispozíciu. Práve tu sa ďalšia línia úvah logicky presúva k otázke, v akom právnom médiu sa sloboda vôbec môže realizovať – a týmto médiom sa v generácii štúrovcov stáva zákon.

Štúrov prístup predstavuje zásadný posun: sloboda sa už neprofiluje predovšetkým ako etická kvalita alebo dejinný ideál, ale ako právno-politická forma, ktorá sa uskutočňuje v zákone. Už v predchádzajúcich kapitolách sme ukázali, že Štúr je ovplyvnený hegelovskou tradíciou: zákon nie je iba donútením, ale objektivizáciou rozumu a všeobecnej vôle. V rovine politickej slobody sa to pretavuje do silnej tézy: poslušnosť voči pravdivému a rozumnému zákonu nie je poslušnosťou voči cudzej moci, ale autonómiou rozumu.

Štúr tento vzťah formuluje explicitne, pričom jeho kľúčovú myšlienku sme citovali už v predošlej kapitole („A kto počúva, počúva seba, alebo zákon – zákon pravdivý je rozumný...I koná teda človek, rozumu svojmu poslušný, slobodne, a sám on je slobodný.“)¹⁰⁹ Sloboda tu nadobúda špecifickú podobu: nie je „mimo“ práva, ale práve v práve – ako schopnosť spoznať v zákone vlastný rozumový obsah a konať v súlade s ním. Takto sa občianstvo začína javiť ako participácia na rozumnej všeobecnosti: občan nie je len adresát normy, ale subjekt, ktorý sa v nej môže rozpoznať.

Tento koncept však zároveň vytvára nové kritérium a nové napätie. Ak má byť zákon médiom slobody, musí byť „rozumný“ a „pravdivý“ – a preto nemôže byť ľubovoľný. Štúr to spája s požiadavkou dobrých a „národom primeraných“ zákonov: práve tým sa prechod od abstraktnej slobody k politickej realite vyostreje. Ak zákon prestane byť výrazom rozumu a stane sa cudzou mocou (napr. nástrojom dominancie), potom sa rozpadá aj jeho slobodotvorná funkcia. Tu sa občianstvo stretáva s problémom legitimacy: občan má byť slobodný v zákone, ale len za predpokladu, že zákon nie je partikulárnym donútením.

¹⁰⁹ ŠTÚR, L.: Reč v Ústave roku 1842. IN: AMBRUŠ, J.: *Ludovít Štúr. Dielo v piatich zväzkoch*, Bratislava 1956, zv. 2. str. 23.

Štúrov prínos pre túto kapitolu teda spočíva v dvoch bodoch. Po prvé, ponúka koncept, v ktorom sloboda nie je len „hodnota“, ale právna forma: sloboda je schopnosť konať v rozumnej všeobecnosti zákona. Po druhé, implicitne otvára otázku, ako sa má táto rozumnosť zabezpečiť v praxi. A práve táto otázka – aké mechanizmy chránia slobodu pred tým, aby sa zákon stal cudzou mocou – pripravuje pôdu pre „palárikovskú“ líniu: sloboda sa musí stať prakticky vykonateľnou prostredníctvom ústavných nástrojov a občianskej kompetencie.

U Jána Palárika sa sloboda prestáva chápať primárne ako filozofická kategória a nadobúda formu politickej praxe: sloboda je to, čo možno vykonať v rámci zákonných a ústavných prostriedkov. Tento posun je podmienený porevolučným kontextom, v ktorom sa otázka práv a účasti „ľudu“ dostáva na program dňa, no zároveň naráža na reálne limity: právo môže existovať „na papieri“, no bez občianskej dospelosti zostáva neúčinné.

Palárik túto pointu pomenúva ostro vo svojom článku *Práva ľudu a zákony roku 1848*: „*Ale teraz, keď už aj ľud mocou zákonov r. 1848 stal sa niečím viac, než ‚misera contribuens plebs‘, keď už aj ľud dostal prístup do stoličných dvorán a do zákonodárnych snemovní krajinských, do ktorých svojich zastupiteľov posielal a prostredníctvom nich slobodne môže hovoriť, hlasovať a uzavierať o záležitostiach svojho osudu, o záležitostiach seba samého, obce, národa a celej krajiny sa týkajúcich, teraz, hovorím, národná osveta, dospelosť a politická vzdelanosť stala sa ľudu nášmu potrebnosťou nevyhnutnou, právom životným, neupierateľným. **Bo kto má právo k cieľu, ten musí mať právo i k prostriedkom.** Už ale bez dostatočnej osvety, vzdelanosti a dospelosti politickej, ľud politickú slobodu, udelenú mu zákonmi r. 1848, ani užívať, ani si ju vážiť, ani ďalej vyvinovať, zdokonaľovať, ani brániť nemôže.*“¹¹⁰

Práve tu Palárik integruje aj montesquieuovský dôraz na občiansku cnosť a participáciu. Montesquieu¹¹¹ definuje cnosť v republikánskom zriadení ako lásku k zákonom a k vlasti - Palárik tento rámec pretavuje do požiadavky politickej vzdelanosti. V režimoch, kde sa od ľudu vyžaduje len poslušnosť,¹¹² môže byť „ľud sprostý, neosvietený a nevzdelaný“ – a naopak, osveta je nebezpečná pre despotické režimy, pretože „*prísna poslušnosť predpokladá nevedomosť*

¹¹⁰ PALÁRIK, K.: Práva ľudu a zákony r. 1848. IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. str. 64 – 65.

¹¹¹ Viac detailov k zásadám a pravidlám optimálnej výchovy v demokratických režimoch: MONTESQUIEU, CH. L.: *O duchu zákonů*. Dobrá Voda: Aleš Čenek, 2003. str. 67 – 68.

¹¹² Palárik má na mysli aristokratické, monarchistické, absolutistické a despotické štáty.

a slepotu.“¹¹³ Sloboda sa tak definitívne viaže na poznanie a kompetenciu: bez nej sa nedá slobodu ani užívať, ani brániť.

Z hľadiska formovania národa je aspekt verejnej (občianskej) aktivity u Palárika zásadný, pričom sa jedná o voluntárny (dobrovoľný) prvok realizácie vôle jednotlivca zúčastňovať sa verejného diania a ovplyvňovať ho. Práve preto považuje Palárik aj zákonom určený občiansky rámec za sféru, ktorá je primárne určená na realizáciu ľudských možností: *„Mravným dôvodom musia silu dodať aj legálne fyzické, t. j. odhodlanou vôľou, slovom i skutkami pracovať musíme, aby sme si právo národnosti na ceste zákonitostí v živote platným učinili. Ináč by ono bolo pre nás iba negatívne, t. j. že nám ho in theoria nikto neupiera; pozitívne, skutočné, platné len vtedy bude, keď ho in praxi, t. j. do života si ho uvedieme.“*¹¹⁴

Palárik propaguje myšlienku o tom, že sloboda a využiteľnosť právnych (legálnych) prostriedkov na prehlbovanie národného povedomia je kauzálne závislá aj od stupňa individuálnej vzdelanosti.

Ako môžeme vidieť, Palárik vyvinul koncept „zákonitosti“ ako stratégie. Právo národnosti (a analogicky aj občianske práva) bude „pozitívne, skutočné, platné“ až vtedy, keď sa uvedie „in praxi“, čiže do života. Nejde teda len o to, či je sloboda deklarovaná, ale či existuje vôľa a schopnosť konať (*„odhodlanou vôľou, slovom i skutkami pracovať musíme, aby sme si právo... na ceste zákonitostí v živote platným učinili.“*)

V palárikovskej línii sa občianstvo ukazuje ako kompetencia: sloboda nie je len priznané právo, ale schopnosť práva používať a brániť. Preto má osveta a vzdelanosť u Palárika status predpokladu politickej slobody: bez dostatočnej osvety, vzdelanosti a dospelosti politickej ľud nedokáže slobodu ani užívať, ani rozvíjať, ani chrániť. Z toho vyplýva dôležitý dobový realizmus: režimy založené na poslušnosti môžu mať štrukturálny záujem na nevedomosti, lebo vzdelanosť zvyšuje schopnosť občanov vstupovať do verejného priestoru a klásť nároky.

¹¹³ „V štátoch aristokratických, monarchistických, absolutistických a despotických môže byť ľud sprostý, neosvietený a nevzdelaný, lebo tam sa od neho požaduje len prísna poslušnosť a ochotné plnenie vyšších rozkazov, na čo sa iste lepšie hodí duchovná slepota a nevedomosť, než osveta a vzdelanosť, – ba práve tá by tam bola pre štát škodlivá a nebezpečná. „Prísna poslušnosť“ hovorí Montesquieu, „predpokladá nevedomosť a slepotu zo strany toho, ktorý poslúcha.“ PALÁRIK, K.: Práva ľudu a zákony r. 1848. IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. str. 64.

¹¹⁴ PALÁRIK, K.: Otázka národnosti a nasledovne i literatúry pri novom politickom preporodení Uhorska IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. str. 41.

Participácia sa zároveň neodohráva „vo vákuu“, ale v konkrétnej infraštruktúre slobody. Jazyk a školstvo rozhodujú o tom, či je právo pre občana vôbec prístupné a zrozumiteľné; tlač vytvára verejnosť, v ktorej sa nároky artikulujú a stabilizujú ako program; spolkový život premieňa individuálne presvedčenie na organizovanú kapacitu, ktorá dokáže používať ústavou dovolené prostriedky (petície, zhromaždenia, legálny tlak). V tomto zmysle je participácia nielen technikou politického boja, ale aj mechanizmom, ktorým sa občan formuje – a ústavnosť je rámcom, ktorý rozhoduje o tom, či sa tento proces môže rozvíjať legálne, alebo sa vytláča mimo práva.

Napätie medzi slobodou ako kolektívnym nárokom a slobodou ako individuálnym právom sa potom prirodzene premieta aj do dobovej nedôvery voči „liberálnemu“ jazyku. Palárik je v tomto kontexte metodologicky dôležitý práve tým, že individuálne práva a ústavné slobody nepokladá za protiklad národného uplatnenia, ale za prostriedok, ako urobiť slobodu vykonateľnou: sloboda slova, petície a spolkovosti je zároveň školou občianstva, bez ktorej zostáva sloboda iba deklaráciou.

Palárik tak v tejto kapitole reprezentuje tretiu – najpraktickejšiu – vrstvu politickej slobody: sloboda je politická prax občianstva, ktorá si vyžaduje (i) **legálne prostriedky**, (ii) **vzdelanosť** a (iii) **aktívnu participáciu**. V tomto bode sa zároveň prirodzene spája občianstvo s národnou otázkou: ak má byť sloboda reálne vykonateľná, musí byť dostupná aj v podmienkach národnej nerovnosti, a preto sa otázka politickej slobody začne premietiť do sporov o rovnaké práva, reprezentáciu, decentralizáciu a štátoprávne usporiadanie.

Troj krok Kollár – Štúr – Palárik ukazuje, že politická sloboda sa v slovenskom intelektuálnom prostredí 19. storočia formuje ako viacvrstvový pojem. U Kollára je sloboda predovšetkým dôstojnosťou a rovnosťou – humanitným kritériom politického a dejinného poriadku, ktoré je zároveň sociálne podmienené. U Štúra sa sloboda presúva do právneho média: sloboda sa realizuje v rozumnom zákone, no tým sa zároveň otvára problém „cudzieho“ a neprimeraného práva. U Palárika sa sloboda definitívne proceduralizuje a praktizuje: sloboda je reálny výkon práv prostredníctvom ústavne dovolených nástrojov, podmienený občianskou vyspelosťou, vzdelanosťou a schopnosťou participácie.

Z toho vyplýva, že občianstvo v 19. storočí nemožno redukovať na formálne členstvo v štáte. Občianstvo je skôr proces premeny: od poddaného k občanovi, od deklarácie k praxi,

od abstraktnej slobody k slobode ako schopnosti konať vo verejnom priestore. Z tohto dôvodu sa ukazuje, že otázka občianstva a slobody sa v mnohonárodnom Uhorsku nevyhnutne stretáva s otázkou politickej participácie a národnej rovnoprávnosti: kto je „ľud“, kto je „národ“, ako sa tieto pojmy pretavujú do práv, zastúpenia a do štátoprávnych riešení, ktoré by umožnili, aby sloboda nebola výsadou, ale spoločnou politickou realitou.

Analýza názorov o občianstve a slobode ilustruje, že slovenské myslenie 19. storočia postupne posúva ťažisko od hodnotových deklarácií (dôstojnosť, rovnosť, humanita) k právnym formám slobody (zákon) a napokon k praktickým podmienkam jej výkonu (osveta, legálne prostriedky, participácia). V tejto trajektórii sa však nevyhnutne objavuje otázka, ktorá v monarchickom a mnohonárodnom prostredí nemohla byť vedľajšia: **kto presne má participovať a za koho sa má politická vôľa vyjadrovať**. Inými slovami, občianstvo sa v Uhorsku neprejavuje len ako individuálny status, ale aj ako zápas o to, či sa politický poriadok otvorí širšiemu „ľudu“ a či dokáže uznať národy ako legitímnych nositeľov kolektívnych nárokov.

Táto časť kapitoly preto sleduje participáciu v dvoch prepojených rovinách. Prvá rovina je **procedurálna**: aké legálne nástroje (tlač, petícia, spolky, verejná diskusia, zastupiteľstvo) umožňujú, aby sa sloboda stala politickou praxou. Druhá rovina je **štátoprávna**: aké usporiadanie moci (centralizmus, decentralizácia, federalizmus) je schopné zabezpečiť, aby participácia nebola selektívna a aby sa práva nestali iba formálnou rétorikou. V slovenskom diskurze 19. storočia sa totiž participácia a národná rovnoprávnosť prelínajú: bez účasti niet reálnej slobody a bez rovnosti národov niet legitimacy politickej autority v mnohonárodnom štáte.

Ako sme si už mohli všimnúť, u Palárika má participácia výrazne praktický a „programový“ charakter: nie je to len abstraktný ideál, ale stratégia prežitia a emancipácie v pomeroch, kde mocenské centrum a privilegované skupiny dokážu právo používať ako nástroj dominancie. Palárik preto opakovane zdôrazňuje, že ústavnosť a legalita nie sú pasívnym čakaním na priazeň moci, ale aktívnym využívaním priestoru, ktorý ústava poskytuje, a to aj pri presadzovaní národných práv: *„Sám národ slovenský svoje národné práva tuná v Uhorsku cestou ústavnou z piade na piad' svojimi vlastnými silami vydobýjať si musí. Hic labor, hoc opus! V ústavnom živote každá politická strana, ako vieme, dobýva pôdy a oprávnenosti len toľko, koľko svojimi vlastnými silami vládze; a nakoľko sa vzamáha, natoľko aj viac síl nabýva a s väčšími silami aj viac dobýva... Ale teraz inšie nám neostáva, iba účinkovať s takými silami, aké de praesenti máme, a nasledovne usilovať sa aspoň*

*tolko pôdy zaujať, koľko v prítomných pomeroch zaujať môžeme, aby sme tak aspoň niečo zaujali, ktoré niečo by nám slúžiť mohlo za bázu ďalšieho účinkovania a nových síl nabývania.*¹¹⁵

V tomto zmysle je príznačná jeho formula, že politické nároky treba uvádzať „do života“ ústavou dovolenými prostriedkami a že právo je skutočné až vtedy, keď je praktizované. Participácia sa tak uňho rodí z napätia medzi formálnou existenciou práv a ich reálnou uplatniteľnosťou: zákon môže „dovoliť“ slobodu slova, petície či spolkov, no bez aktivizácie a organizácie ostane tento priestor prázdny.

Palárikova argumentácia prirodzene vytvára tri kroky participácie:

- vytvorenie verejného priestoru (tlač, diskusia, artikulácia požiadaviek);
- organizáciu politickej aktivity (spolky, sieťovanie elít, formovanie programu) a
- získavanie vplyvu v ústavnom živote (zastúpenie, legálny tlak, „z piade na piad“).

Zvlášť dôležitý je tu ten moment, že participácia nie je chápaná len ako technika politického boja, ale ako **výchovný proces občianstva**.

Ak je pre úspešné završenie procesu inštitucionalizácie národného života nutnou podmienkou maximalizácia politickej socializácie občanov (ľudu), tak by mala platiť priama úmera: čím je vyššia miera občianskej participácie, tým je väčšia miera priznaných práv. A ako už bolo naznačené, miera participácie je zároveň podmienená vzdelaním: čím je občan vzdelanejší, tým je občanom v tom pravom zmysle toho slova. Kontinuálne vzdelávanie občanov by malo zvýšiť kvalitu občianskych slobôd v praktickej rovine ich realizácie — formálne garantovaná a proklamovaná sloboda by sa stala reálne žitou slobodou: *„Nové konštitučné zriadenie tak (Palárik) vnímal ako zákonný predpoklad opravdivého uskutočňovania občianskych práv a slobôd, ktoré je však nemysliteľné bez zmeny stavovských štruktúr, ako aj povedomia ľudu.*¹¹⁶

Palárikova téza o osvete a politickej dospelosti sa v participácii prekladá do praxe: občianske schopnosti sa nevytvárajú izolovane, ale cez používanie právnych nástrojov. Participácia teda nie

¹¹⁵ PALÁRIK, K.: Nová škola. IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. str. 116-117.

¹¹⁶ MARTINKOVIČ, M.: Ideové analógie v liberalizme Karla Havlíčka Borovského a Jána Palárika. IN: *FILOZOFIA* 10/2009, str. 992.

je dôsledkom hotového občana; participácia je zároveň spôsob, ako sa občan „robí,“ čiže je súčasťou tohto procesu.

Tým sa však otvára aj zásadný problém: ak je participácia cestou k emancipácii, musí existovať politický poriadok, ktorý túto cestu nezablokuje. A to nás vedie od procedúr k inštitúciám – teda k otázke štátoprávneho rámca participácie.

V mnohonárodnom Uhorsku sa otázka participácie nikdy nerieši „čisto občiansky“. Hneď sa premieňa na otázku, či je politický poriadok schopný uznať pluralitu národov ako relevantnú skutočnosť. Práve tu sa ukazuje, že rovnosť pred zákonom môže byť formálne deklarovaná, no v praxi nerovnomerne distribuovaná – najmä cez jazyk, prístup k úradom, reprezentáciu a možnosti organizovania verejného života. Palárik (a paralelne aj Havlíček) preto spájajú participáciu s decentralizáciou a federalistickým riešením. Ich argument je dvojitý: po prvé, centralizmus má tendenciu uniformovať politický priestor a tým zvýhodňovať dominantnú skupinu. Po druhé, decentralizácia vytvára priestor, v ktorom môžu kultúrne spoločenstvá slobodnejšie rozvíjať svoju identitu a zároveň sa legálne podieľať na správe vecí verejných.

Federalizmus v tomto diskurze nie je iba technická schéma správy, ale odpoveď na otázku legitimacy: štát je legitímny vtedy, keď neprodukuje politickú nerovnosť ako systémový dôsledok svojho usporiadania. Ak politický poriadok štrukturálne znevýhodňuje časť obyvateľstva (ako „národnosť“), potom sa problém suverenity a autority vracia v ostrejšej podobe: autorita síce môže byť legálna, ale prestáva byť presvedčivá ako spravodlivá.

Ako už bolo čiastočne naznačené, myšlienka federatívneho usporiadania štátu je pre Palárika obzvlášť lákavá – v tejto forme štátoprávneho usporiadania vidí najlepšie možné riešenie problému nerovnoprávnosti všetkých národných spoločenstiev v krajine. Palárik predpokladal, že *„v takomto režime, kde by sa na princípe subsidiarity mohli slobodne vyvíjať jednotlivé kultúrne spoločenstvá, by sa zároveň zmenil aj ich rezervovaný vzťah k vlasti. Vtedajšia nespravodlivosť, viditeľná v nerovnoprávnom prístupe jednotlivých národných spoločenstiev k zákonne garantovaným slobodám, z ktorej pramenilo nebezpečenstvo politickej destabilizácie krajiny, tak nebola uspokojuvajúca pre nikoho.“*¹¹⁷

¹¹⁷ MARTINKOVIČ, M.: Ideové analógie v liberalizme Karla Havlíčka Borovského a Jána Palárika. IN: *FILOZOFIA* 10/2009, str. 993.

Tu sa prirodzene pripája aj Palárikova téza reciprocitu („čo nechceš sám trpieť, nečič inému“), ktorá funguje ako normatívny základ rovnoprávnosti: národná rovnoprávnosť nie je len pragmatický kompromis, ale zásada spravodlivosti. V tomto bode sa stretáva právna filozofia s politickou etikou: participácia nie je len metóda, ale aj morálny nárok na spravodlivý prístup k právam a moci.

V slovenskom myslení 19. storočia sa otázka politického subjektu a participácie opakovane vracia v trojitej podobe. Kollár otvára participáciu cez ideu národa ako formy, v ktorej sa vyvíja ľudstvo, a cez slobodu ako dôstojnosť a rovnosť. U neho je participácia skôr implicitná: ide o právo národa „uplatniť svoj spôsob života“, teda o verejné uznanie kolektívnej identity. Štúr posúva participáciu do roviny zákona a formy štátu: ak je najvyššia moc v rukách národa (demokracia), participácia sa stáva definujúcim princípom štátnej formy. Zároveň však vzniká napätie: ak zákon prestane byť rozumný a „primeraný“, participácia sa mení na konflikt o legitimitu. Palárik robí z participácie praktický program: občan a národ sa musia naučiť používať legálne nástroje, organizovať sa a získavať vplyv „z piade na piad“. Participácia je tu metodika emancipácie.

Tento rozdiel je dôležitý: ukazuje, že politický subjekt nie je v 19. storočí samozrejmosť. V jednom diskurze je subjektom „ľud“ ako sociálna masa, v druhom „národ“ ako kultúrno-politická jednotka, v treťom „občan“ ako nositeľ práv a kompetencií. V praxi sa tieto pojmy prekrývajú, ale práve ich napätie tvorí jadro dobového sporu: kto má právo hovoriť v mene celku – a kto má byť do tohto celku zahrnutý.

Ak platí premisa, že sloboda sa stáva reálnou až cez občianstvo, tak tento predpoklad môžeme rozšíriť o ďalšiu podmienku: občianstvo sa stáva reálnym až cez participáciu – a participácia sa v mnohonárodnom štáte okamžite mení na otázku rovnoprávnosti, reprezentácie a štátoprávneho rámca. To vytvára funkčný priestor na ďalší krok: formovanie práv a nárokov, ktoré participáciu konkretizujú – najmä jazykové práva, kultúrne práva, školstvo, tlač a spolkový život – a postupnú zmenu z kultúrnych požiadaviek na politicko-právne programy.

Ak sa v predchádzajúcich častiach ukázalo, že participácia je v slovenskom diskurze 19. storočia chápaná ako stratégia emancipácie, teraz treba urobiť ďalší krok: participácia neexistuje „vo vákuu“, ale potrebuje konkrétne právne a inštitucionálne opory, ktoré umožnia, aby sa občan (a národ) mohol vôbec objaviť ako politický subjekt. V uhorskom prostredí sa preto otázka

politickej participácie veľmi rýchlo „prekladá“ do jazyka konkrétnych práv: jazykových, školských, tlačových a spolkových. Práve tieto práva fungujú ako praktická infraštruktúra slobody — bez nich zostáva ústavná alebo zákonná sloboda iba formálnym rámcom, ktorý sa dá ľahko obísť mocenskou praxou.

V mnohonárodnom štáte nie je jazyk iba kultúrnou hodnotou; je to kľúčový mechanizmus prístupu k právu a verejnej autorite. Ak je zákon, úradná komunikácia a školstvo viazané na jazyk dominantnej skupiny, potom sa rovnosť pred zákonom stáva štrukturálne asymetrickou: formálne práva môžu existovať, no časť obyvateľstva k nim nemá praktický prístup. Preto sa jazykové práva v slovenskom diskurze neobjavujú len ako „národná požiadavka“, ale ako procedurálna podmienka spravodlivosti — ako otázka, či občan rozumie normám, či sa vie brániť, či sa vie domáhať práva a či sa vie organizovať.

Z tohto dôvodu sa jazyk stáva aj testom legitimacy politickej autority: štát, ktorý nedokáže zabezpečiť elementárnu zrozumiteľnosť a prístupnosť svojich noriem, síce môže byť formálne suverénny, no jeho autorita prestáva byť presvedčivá ako spravodlivá.

U Palárika (najmä v nadväznosti na osvietenské východiská) je rozhodujúce, že participácia nie je len právom, ale aj schopnosťou. V tom je jeho argumentácia mimoriadne moderná: sloboda nie je len „daná“, ale musí byť naučená a osvojovaná. Preto je školstvo a vzdelanie kľúčovým mostom medzi právom a realitou.

Z predchádzajúcich pasáží vyplýva, že politická sloboda v slovenskom intelektuálnom myslení 19. storočia nevystupuje ako jednotná doktrína, ale skôr ako premenná a postupne konkretizovaná idea, ktorá sa mení podľa toho, aký politický problém je v danom období najnaliehavejší: kultúrne prežitie národa, legitimita štátnej moci, otázka práv, alebo praktická možnosť účasti na verejnom živote. Aj preto je vhodné hovoriť o slobode nie ako o hotovom stave, ale ako o procese, v ktorom sa abstraktné pojmy (dôstojnosť, rovnosť, zákon, práva) premieňajú na konkrétne mechanizmy a stratégie (vzdelanie, tlač, spolky, petície, ústavná cesta).

U Jána Kollára má sloboda primárne humanitný a morálny charakter. Je podmienkou dôstojnosti človeka a zároveň kritériom spravodlivosti medzi ľuďmi i medzi národmi. Sloboda tu nie je len právno-politickou kategóriou, ale aj „mierou človečenstva“: kto zväzuje iných, sám sa tým morálne degraduje. Práve Kollár zároveň jasne naznačuje, že sloboda je spoločensky

podmienená – že bez bezpečnosti, kultúry a možností rozvíjať rozum zostáva ideál slobody prázdny. Tým otvára most medzi humanitou a politikou: sloboda sa stáva požiadavkou na spoločenské usporiadanie, nie iba individuálnou cnosťou.

U Ľudovíta Štúra sa sloboda presúva do štátno-právnej roviny. Nie je myslená mimo poriadku, ale práve skrze poriadok: zákon a štát majú byť médiom slobody vtedy, keď sú výrazom rozumu a všeobecnej vôle. Štúr tak spája slobodu s otázkou legitimacy politickej authority: ak zákon prestane byť rozumný a „národu primeraný“, mení sa na cudziu moc. Zároveň tým Štúr posúva diskusiu od morálneho horizontu k hodnoteniu konkrétneho právneho a politického režimu: sloboda je testom kvality zákona a kvality vlády.

U Jána Palárika sa politická sloboda najvýraznejšie „zpraktizuje“. Sloboda už nie je len ideálom ani len výsledkom rozumného zákona; je to schopnosť občanov reálne vstúpiť do ústavného života, používať legálne prostriedky a vynucovať si práva postupne, „z piade na piad“. Palárikova línia preto ukazuje zásadnú premenu: sloboda sa mení na otázku občianskej kompetencie. Bez osvety, vzdelanosti a politickej dospelosti zostáva sloboda „len v texte“. V tomto zmysle Palárik spája občianstvo, ústavnosť a participáciu do jedného argumentačného kruhu: ústava otvára priestor slobody, no tento priestor sa naplní až vtedy, keď ho občania dokážu používať.

Napokon, spor o liberalizmus – jeho dobové odmietanie a Palárikova čiastočná rehabilitácia – odhaľuje, že politická sloboda v slovenskom prostredí nebola len predmetom teoretickej reflexie, ale aj bojom o normatívne centrum národnej politiky. Liberalizmus bol často podozrivý práve preto, že posúval dôraz z kolektívneho subjektu (národ) na jednotlivca a jeho práva; Palárik však ukazuje, že v mnohonárodnom štáte môže byť práve tento „občiansky“ jazyk nástrojom, ako národné požiadavky urobiť právne a politicky účinnými bez revolučného zlomu.

Z metodologického hľadiska kapitola ukázala tri prepojené posuny: (i) od slobody ako dôstojnosti (Kollár) k slobode ako zákonnému poriadku (Štúr), (ii) od slobody ako idey k slobode ako inštitucionálnej praxi (Palárik), a (iii) od „slobody pre národ“ k slobode, ktorá sa musí stať prístupom k moci – cez práva, procedúry a participáciu. Občianstvo sa v tejto optike javí ako syntéza statusu, normy a kompetencie: bez hodnotového základu stráca sloboda etické oprávnenie, bez rozumného zákona sa mení na cudzie donútenie a bez vzdelanosti, verejného

priestoru a organizačných foriem zostáva „len v texte“. V tomto rámci sa politická sloboda ukazuje predovšetkým ako proces premeny deklarovaných práv na reálne vykonateľnú spoločenskú silu, podmienený rozumnosťou zákona, ústavnými garanciami a občianskou kompetenciou. Práve touto triádou (hodnota – norma – prax) sa uzatvára analytická línia kapitoly a zároveň sa ukazuje, prečo sa slovenské politické myslenie 19. storočia nemohlo uspokojiť ani s čistou morálnou rétorikou slobody, ani s formálnou legalitou bez reálnych možností participácie.

Kapitola 5: Závěrečný „odpočet“

Občianstvo, politická sloboda a participácia v slovenskom intelektuálnom myslení 19. storočia.

„My chytili sme sa do služby ducha, a preto prejsť musíme cestu života trnitú.“¹¹⁸

Citát uvádzajúci záverečnú kapitolu je výňatkom z listu Ľudovíta Štúra adresovaného Jozefovi Miloslavovi Hurbanovi a podľa nášho názoru výstižne zhŕňa charakter slovenského právno-filozofického myslenia v 19. storočí. Nejde len o dobovú emóciu ani o romantický ornament, ale o presný obraz spôsobu, akým sa na našom území filozofické a normatívne idey rodili: nie ako akademické „systémy“, ale ako reflexie v situácii tlaku, nerovnosti a emancipačnej potreby. „Služba ducha“ tu znamená prácu s pojmami práva, slobody, spravodlivosti a štátu, ktoré majú nielen vysvetľovať, ale aj niesť normatívny záväzok – poskytovať jazyk legitimacy, odporu, nároku a politického programu.

Zámerom tejto monografie nebolo rekonštruovať dejiny slovenskej filozofie v klasickom zmysle – ani dokazovať existenciu veľkých originálnych filozofických systémov na našom území. Cieľom bolo ukázať, že slovenské myslenie 19. storočia obsahuje konzistentnú právno-filozofickú dimenziu: v textoch, kázňach, publicistike a programových úvahách sa opakovane objavujú otázky, ktoré patria do jadra filozofie práva – legitimita normy, účel štátu, povaha slobody, hranice autority, status občana a podmienky participácie. To, čo sa v západoeurópskom prostredí často artikulovalo v podobe abstraktných traktátov, sa v uhorskom (a slovenskému prostrediu vlastnom) kontexte menilo na praktickú normatívnu argumentáciu: právo a štát boli zároveň teóriou aj terénom zápasu.

Jedným zo základných zistení práce je, že slovenské právno-filozofické myslenie sa v mnohých ohľadoch orientovalo na praktické problémy, čím sa prirodzene vytváral prienik medzi právnou filozofiou a ďalšími humanitnými odbormi – najmä politickou vedou, kulturológiou či sociológiou. Z toho vyplýva aj typická forma dobovej reflexie: právno-filozofické stanovisko často nie je podané ako „čistá“ teória, ale ako normatívna interpretácia reality, v ktorej sa filozofia stáva nástrojom vysvetľovania a zároveň obhajoby určitej predstavy spravodlivého poriadku.

¹¹⁸ List J. M. Hurbanovi z 18. apríla 1853. In: AMBRUŠ, J. (zost.): *Listy Ľudovíta Štúra I. – III.* Bratislava, 1956, list č. 344, str. 281.

Rovnako zreteľný bol vplyv zahraničných doktrín na slovenské myslenie – či už v rovine inšpirácie konkrétnymi autormi (Montesquieu, Rousseau), alebo širšími ideovými prúdmi (osvietenstvo, romantizmus, nemecký idealizmus, liberalizmus). Táto nadväznosť však neznamená automaticky epigónstvo. Práve naopak: recepcia bola často selektívna a „situovaná“. Cudzie idey sa v mnohonárodnom Uhorsku menili, pretože vstupovali do prostredia, kde právo nebolo neutrálne a rovnosť pred zákonom mala neraz asymetrickú podobu. Zahraničné koncepty sa preto nepreberali len ako intelektuálna móda, ale ako materiál, z ktorého sa v lokálnych podmienkach skladal jazyk legitimacy a politického nároku.

Ďalším poznatkom je relatívna pestrosť právno-filozofického uvažovania v časovom priestore jedného storočia. Slovenské myslenie 19. storočia dokázalo reflektovať viacero dominantných doktrín – a časť z nich prichádzala ešte z predchádzajúceho storočia, predovšetkým z osvietenstva. Táto pluralita nie je slabosťou; je dôsledkom toho, že dobová spoločnosť prechádza premenou – od stavovskej organizácie k občianskemu princípu, od tradičných väzieb k modernému pojmu práva a štátu, od poddanstva k občianstvu. Z toho sa rodí aj dynamika, ktorú sme v monografii sledovali ako postupnú trajektóriu: od otázky legitimacy práva, cez otázku politickej authority, až po otázku politického subjektu.

Z uvedeného zároveň vyplýva dôležitý metodologický záver: hoci filozofovanie na území Slovenska malo v 19. storočí prevažne receptívny charakter, neznamená to, že bolo vždy iba odvodené a že nebolo schopné vydať sa aj cestou vlastného originálneho (imanentného) rozvoja. Originálnosť sa tu často neprejavuje v tvorbe nových metafyzických architektúr, ale v schopnosti preložiť veľké európske idey do vlastnej historickej skúsenosti a vyrobiť z nich argument pre spravodlivosť, rovnosť a politickú existenciu. Inými slovami: originalita sa v slovenskom 19. storočí často neukazuje ako „nový systém“, ale ako nová funkcia pojmov v konkrétnom emancipačnom kontexte.

Ak pohľad na humanitné myslenie 19. storočia vyvoláva dojem „trnistej cesty“ lemovanej politickým a ideologickým bojom, zároveň platí, že je to obdobie, v ktorom bolo možné pomerne jednoznačne vymedziť jednotlivé filozofické tábory – ich postoje, názory a ciele. Napätie medzi právom jednotlivca a právom národa, medzi legalitou a spravodlivosťou, medzi autoritou a slobodou, medzi deklaráciou a praxou – to všetko vytvára relatívne čitateľnú mapu dobového myslenia. Práve táto čitateľnosť je dôvodom, prečo sa 19. storočie stalo takým silným

referenčným bodom slovenského politického a právneho seba porozumenia.

Dvadsiate storočie však už „osobitne zasiahli diferenciacné a diverzifikačné premeny“. Kým orientáciou 19. storočia bola idea kontinuity a celostnosti, v posledných dekádach storočia a najmä v 20. storočí nastáva zmena smerom k diskontinuite a parciálnosti – ako dôsledok rozkladu myšlienkových a životných ideálov, ktoré reprezentovali klasické filozofické systémy s ich metafyzickou architektonikou a obsahovou finalitou.¹¹⁹ No to je už začiatok inej trnistej cesty – a zároveň iného typu otázok, v ktorých sa mení aj samotná podoba právo-filozofickej reflexie.

Záverom teda ostáva zopakovať zmysel tohto „odpočtu“: nie je ním nostalgická oslava minulosti ani jej jednostranná kritika. Je ním skôr pripomenutie, že slovenské právo-filozofické myslenie 19. storočia – hoci často fragmentárne, aplikačné a situované – vytvorilo jazyk, ktorým dodnes uvažujeme o práve, slobode a politickej autorite. A ak je úlohou súčasnosti kriticky hodnotiť vlastné pojmy, potom sa k tomuto obdobiu nemusíme vracieť preto, aby sme ho opakovali, ale preto, aby sme porozumeli, z čoho a prečo sa náš normatívny slovník skladá – a ktoré jeho časti ešte unesú výzvy dvadsiateho prvého storočia.

¹¹⁹ KOLLÁR, K., KOPČOK, A.: *Dejiny filozofie na Slovensku v 20. storočí*. Bratislava: Infopress, 1998, str. 12.

POUŽITÁ LITERATÚRA

Odborné knižné publikácie (vedecké práce/monografie/štúdie)

1. AMBRUŠ, J. (zost.): *Listy Ľudovíta Štúra I. - III.* Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1956. s. 640.
2. BERLIN, I.: *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought.* London: Chatto & Windus. 2006. s. 292. ISBN: 0-691-12687-9.
3. BODNÁR, J. (a kol.): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku.* Bratislava: Veda, 1987. s. 490.
4. BROCK, P.: *Slovenské národné obrodzenie 1787-1847. K vzniku modernej slovenskej identity.* Bratislava: KALLIGRAM, 2002. s. 192. ISBN: 8071494925.
5. DRATVOVÁ, A.: *Přehled filosofie.* Praha: Česká grafická unie, 1937. s. 211.
6. DUPKALA, R.: *Reflexie európskej filozofie na Slovensku. 2. doplnené a rozšírené vydanie.* Prešov: Impresso, 2006. s. 256. ISBN 80-8068-494-4.
7. DWORKIN, R.: *Laws Empire.* Cambridge: Harvard University Press, 1986. s. 470. ISBN 0-674-51835-7.
8. FEJEŠ, J.: *De munere advocati ad nutum christianae moralis obeundo.* Maier: 1809.
9. FEJEŠ, J.: *Hlas wologíci k Sedlákum.* Presspurk: Insstytut literatury Slowenske, 1808. 83 s.
10. FEJEŠ, J.: *Supplicia capitalia.* Cassoviae: Ellinger, 1808. 55 s.
11. HATTENHAUER, H.: *Evropské dějiny práva.* Praha: C.H. Beck, 1998, s. 708. ISBN 80-7179-056-7.
12. HEGEL, G.W.F.: *Základy filosofie práva.* Praha: ACADEMIA, 1992. s. 378. ISBN: ISBN: 80-200-0296-0
13. HIRNER, A.: *Ján Feješ. Jeho dielo a myšlienková sústava.* Turčiansky Sv. Martin:

- Matica Slovenská, 1942. 167 s.
14. CHOVANCOVÁ, J., VALENT, T.: *Filozofia pre právnikov*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie PraF UK v Bratislave, 2008. s. 357. ISBN 978-80-7160-248-4.
 15. CHOVANEC, J., ČERVEŇANSKÝ, F.: *Názory Ľudovíta Štúra na štátno-právo*. Bratislava: PROCOM, 2005. s. 291. ISBN 80-85717-15-8.
 16. JASPERS, K.: *Úvod do filozofie*. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 120. ISBN 80-86005-05-4.
 17. KARÁSEK, J.: *Kollárova dobrovdání a nástin životopisný*. Praha: Nákladem české akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1903.
 18. KOLLÁR, J.: *Nedělnj, swátečnúi přjležitostné Kázně a Řeči: k napomoženj pobožné národnost*. Zv. 2. Budín: 1844. s. 878.
 19. KOLLÁR, J.: *O literárnej vzájomnosti*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1954. s. 225.
 20. KOLLÁR, J.: *Rozprawy o gmenách, počátkách i starožitnostech národu slawského a geho kmenů*. Budín: Královská universická tiskárna, 1830.
 21. KOLLÁR, J.: *Slávy dcera*. Bratislava: Tatran, 1974. s. 113.
 22. KOLLÁR, K., KOPČOK, A.: *Dejiny filozofie na Slovensku v 20. storočí*. Bratislava: Infopress, 1998. s. 486. ISBN 80-85402-32-7.
 23. KRŠKOVÁ, A.: *Štát a právo v európskom myslení*. Bratislava: IURA Edition, 2002. s. 496. ISBN: 978-80-89047-52-9.
 24. LAJČIAK, J.: *Slovensko a kultúra*. 3. vydanie. Bratislava: Q 111, 1994. s. 135. ISBN: 80-85401-26-6.
 25. LYOTARD, F.: *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. s. 206. ISBN 80-7007-047-1.
 26. MALÝ K., SIVÁK, F.: *Dejiny štátu a práva v Česko-Slovensku do roku 1918*. Bratislava: Obzor, 1992. s. 403. ISBN: 80-215-0221-5.

27. MONTESQUIEU, CH. L.: *O duchu zákonů*. Dobrá Voda: Aleš Čenek, 2003. s. 366. ISBN 80-86473-30-9.
28. OROSZ, L., SVÁK, J., BALOG, B.: *Základy teórie konštitucionalizmu*. Bratislava: EUROKÓDEX, s.r.o., 2012. s. 544. ISBN 978-80-8944-788-6.
29. OSUSKÝ, Š.: *Filozofia štúrovcov*. Myjava: Tlačou kníhlačiarne Daniela Pažického, 1926. 328 s.
30. PICHLER, T.: *Národovci a občania: o slovenskom politickom myslení v 19. st.* Bratislava: Veda, 1998, s. 131. ISBN: 80-224-0533-7.
31. PŘIBÁŇ, J.: *Sociologie práva*. Praha: SLON, 2001. s. 199. ISBN 80-85850-18-4.
32. PRUSÁK, J.: *Teória práva*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie Právnickej fakulty UK, 2001. s. 331. ISBN 80-7160-146-2.
33. RÁDL, E.: *Dějiny filosofie. Novověk*. Praha: Votobia, 1999. s. 668. ISBN 80-7220-064-X.
34. ROUSSEAU, J., J.: *Rozpravy*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1989. s. 93. ISBN 80-205-0064-2.
35. RUSSELL, B.: *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. Londýn: George Allen and Unwin, 1961. s. 842. ISBN 04-109008-X.
36. STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Praha: ZVON, 1992. s. 559. ISBN 80-7113-058-3.
37. ŠTÚR, Ľ.: *Dielo. Politické state a prejavy. Zv. I.* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1954. s. 431.
38. ŠTÚR, Ľ.: *Reči a state*. Bratislava: Hviezdoslavova spoločnosť, 1953. s. 392.
39. ŠTÚR, Ľ.: *Slovania bratia! Dielo v piatich zväzkoch. Zväzok II*. Bratislava: SVLK, 1956, s. 448.
40. VEČEŘA, M., GERLOCH, A., SCHLOSSER, H., BERAN, K., RUDENKO, S.: *Teória práva*. Bratislava: EUROKÓDEX, 2009. s. 344. ISBN 978-80-89447-04-6.

Príspevky v zborníkoch, konferenčné príspevky a kapitoly v antológiách

41. DIENER, L. Diener, JAHELKA, T. (Ed.): *Kríza demokracie a nárast extrémistických nálad v Európe*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis, 2021. s. 195. ISBN: 978-80-5680-433-9.
42. FEJEŠ, J.: *Zaslúžil sa o ľudstvo viac ženský či mužský rod?* In: *Antologie z dejín českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848.)* Praha: Svobody, 1981. s. 680. ISBN 25-137-81..
43. HOLLANDER, P.: Dvojaká povaha práva ako dôsledok konceptu legitimacy moci. In: *Poňatie a charakter práva: zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Bratislava: SAP, 2014, s. 6-17. ISBN 97-880-89607-19-8.
44. CHÁZÁR, Andrej. In: *Encyklopédia Slovenska II E-J*. 1. vyd. Bratislava : Veda, 1978, str. 395.
45. JIRÁSKOVÁ, V.: K obsahovému vymezení termínů právní filosofie a filosofie práva a morálka a etika. PAIDEIA: PHILOSOPHICAL E-JOURNAL OF CHARLES UNIVERSITY, roč. 12, 2015, č. 4. ISSN: 1214-8725. On-line dostupnosť: <https://ojs.cuni.cz/paideia/issue/view/128> [dostupné dňa: 18.11.2023]
46. KOLLÁR, J.: O literárnej vzájomnosti medzi rozličnými kmeňmi a nárečiami slovanského národa. IN: KOLLÁR, J.: *Pamäti z mladších rokov života*. ROSENBAUM, K., GOLÁŇ, K. (ed.): Bratislava: Tatran, 1972. s. 362.
47. MUNZ, T.: *Recepcia a odozvy západnej filozofie v dejinách filozofického myslenia na Slovensku*. IN: PLAŠIENKOVÁ, Z., B. SZOTEK, B., M. TOMAN, M.: *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo I. diel*. Bratislava: IRIS, 2008. s. 291 ISBN 978-80-89256-18-1.
48. PALÁRIK, K.: Na dorozumenie. IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. s. 210.
49. PALÁRIK, K.: *Nová škola*. IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. s. 210.
50. PALÁRIK, K.: *Otázka národnosti a nasledovne i literatúry pri novom politickom*

- preporodení Uhorska* IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. s. 210.
51. PALÁRIK, K.: *Práva ľudu a zákony r. 1848*. IN: PALÁRIK, J.: *Za reč a práva ľudu*. GAŠPARÍK, M. (zost.). Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956. s. 210.
52. PICHLER, T.: *Národ, národnosti, štát: O politike etnického entuziazmu*. IN: *Historický časopis*, 2006, roč. 54, č. 4. s.569-590. ISSN 2585-9099 (online).
53. PODOLAN, P.: *Politické aspekty činnosti Jána Kollára*. IN: PODOLAN, P. (ed.). *Historické štúdie k jubileu Romana Holeca*. IN: *Historia Noval*, 2010. s. 65-89. ISBN 978-80-8127-412-1.
54. ŠKVARNA, D.: *Ján Kollár a formovanie modernej slovenskej ideológie*. IN: IVANTYŠYNOVÁ, T. (ed.): *Ján Kollár a slovanská vzájomnosť. Genéza nacionalizmu v strednej Európe*. Bratislava: Slovanské štúdie, 2006. s. 223. ISBN: 80-969100-4-3.
55. ŠKVARNA, D.: *Zvláštna cesta Slovenska*. IN: *Slovenská otázka dnes*. Bratislava: Kalligram, 2007. s. 488. ISBN 80-7149-865-3.
56. *Žitie sv. Konštantína*. IN: *Staroslovienske pamiatky. Pramene k dejinám sv. Cyrila a Metoda*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove, 1990.

Vedecké a odborné články, state

57. BAKOŠ, V.: Receptívnosť slovenského myslenia ako problém. IN: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 4. s. 285-289. ISSN 2585-7061 (online).
58. DOBIÁŠ, D., DOBIÁŠOVÁ, S.: Idea štátu v politických názoroch G. W. F. Hegela. *Studia Politica Slovaca*, roč. 6, 2013, č. 1, s. 5 – 13. ISSN (online) 2585-8459.
59. DUPKALA, R.: Filozofovanie na Slovensku: Reflexie a súvislosti. (K problematike receptívnosti filozofického myslenia na Slovensku). IN: *FILozOFIA*, Roč. 64, 2009, č. 6, s. 552 - 559. ISSN 2585-7061 (online).
60. HOLLÝ, K., MARTINKOVIČ, M.: *Slovenské politické myslenie 1848 - 1914 (Úvodné slovo)*. IN: *Forum Historiae*, 2013, 7/2. s. 1-6. ISSN 1337- 6861.
61. HURBAN, J. M. (edičná poznámka k článku): GEROMETTA, E: *Slovanou náklonnosť ku slobodě*. IN: *Slovenskije pohľadi*. Roč. II., 1847, Svazok II.
62. KOLLÁR, J.: *Napomáhánj obecného dobrého wůbec obzwlásstě vlasti. Kázanj mimořádné we IV. neděli po veliké noci we chrámě ew*. Pest:1848.
63. KOLLÁROVÁ, I.: Nedisziplinovaní cenzori. Priestupky a konflikty vykonávateľov dozoru ako zákulisie systému sociálnej displinizácie. In: *Historický časopis*. Rok 2023, roč. 71, č. 2, s. 225-247. ISSN 2585-9099 (online).
64. KUCHAR, R.: Význam Palkovičovho slovníka pre dejiny slovenčiny. IN: *Slovenská reč*, 70/2005, č. 5, str. 276 – 283. ISSN 0037-6981.
65. MARTINKOVIČ, M.: Ideové analógie v liberalizme Karla Havlíčka Borovského a Jána Palárika. IN: *FILozOFIA* 10/2009, s. 971-983. ISSN 2585-7061 (online).
66. MATUS, L.: V babylonskom zajatí alebo v zaslúbenej zemi? Kázeň Jána Kollára o verejnom záujme z roku 1848. IN: *Forum Historiae*, 2013, roč. 7, č. 2., s. 7-20. ISSN 1337-6861.
67. MÉSZÁROS, O.: Hegel v maďarskej a slovenskej filozofii 19. storočia. *FILozOFIA*, roč. 71, 2016, č. 10, s. 845-857. ISSN 2585-7061 (online).
68. METEŇKANYČ, O.M.: Materiálny verus formálny právny štát: mýty a

- kontroverzie. In: *Acta Facultatis Iuridicae Universitatis Comeniana*, 2021, roč. 40, č. 2, s. 34 - 75. ISSN 2729-8027 (online).
69. MUNZ, T. : JÁN FEJEŠ (1764-1823). In: Otázky marxistickej filozofie. Časopis Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied. Roč. XIX, rok 1964 číslo 6, s. 537-544.
70. PALÁRIK, J.: *Čo máme očakávať od konštitúcie uhorskej pre našu národnosť a čo nám teraz predovšetkým treba?* — Priateľ školy a literatúry, 1860, roč. II., č. 45.
71. PICHLER, T.: *Slovenské politické myslenie v 19. storočí – kľúčové problémy*. IN: FILOZOFIA, Roč. 57, 2002 , č. 1.,s. 15-20. ISSN 0046-385 X. 5- 20 s.

SUMMARY

This monograph examines selected concepts of legal and political philosophy and their reception within the Slovak intellectual milieu of the nineteenth century. Its central aim is to analyze how fundamental normative categories—such as law, state, sovereignty, legitimacy, freedom, justice, and national equality—were articulated, interpreted, and employed by Slovak thinkers in a period marked by profound social modernization and national emancipation within the multi-ethnic framework of the Kingdom of Hungary.

Departing from the assumption that Slovak philosophical thought of the nineteenth century did not develop as an autonomous, systematic discipline, the book adopts a broader conceptual understanding of legal philosophy. Legal-philosophical reflection is treated not primarily as the construction of coherent theoretical systems, but as a form of normative reasoning embedded in political, religious, literary, and cultural discourse. This approach allows the author to capture legal-philosophical ideas where they appear implicitly, fragmentarily, and in applied form—especially in debates concerning the legitimacy of law, the relationship between natural and positive law, the moral foundations of legal authority, and the political status of nations and citizens.

Methodologically, the monograph situates Slovak legal and philosophical thought within the wider context of European intellectual history. Particular attention is paid to the selective reception and transformation of Enlightenment philosophy, Romanticism, and German idealism, especially Hegel's philosophy of law. These intellectual currents are shown to have been adapted to local conditions shaped by linguistic asymmetry, confessional diversity, and the absence of a sovereign Slovak state. As a result, philosophical ideas that were often treated abstractly in Western Europe acquired a distinctly practical and emancipatory function in the Slovak context.

The book demonstrates that nineteenth-century Slovak legal-philosophical thinking was characterized by a persistent tension between individual rights and collective national claims, as well as by a strong reliance on natural-law reasoning

as a normative standard for evaluating positive law. Moral and religious considerations played a crucial role in grounding legal legitimacy, reflecting the enduring integration of law, ethics, and theology in Slovak intellectual life. Rather than signaling theoretical immaturity, this interdependence is interpreted as a historically conditioned response to the political realities of national subordination.

By offering a systematic and comprehensive analysis of these themes, the monograph fills a significant gap in the historiography of Slovak philosophy. It provides a coherent framework for understanding the normative foundations of Slovak legal and political thought in the nineteenth century and highlights its relevance for contemporary debates on nationalism, democracy, and the legitimacy of law.



PRÁVNICKÁ FAKULTA
Univerzita Komenského
v Bratislave

ISBN: 978-80-7160-710-6