

MOSES DOBRUŠKA: POLITICKÁ A SOCIÁLNÍ FILOSOFIE STŘEDOEVROPSKÉHO OSVÍCENSTVÍ

Vladimír Vokál

Úvod

Přestože za počátek velkých ideových „ismů“ považují političtí teoretici spíše první polovinu 19. století, je nesporné, že revoluční události ve Francii urychlily vývoj evropského politického myšlení.¹ Přikláníme se dlouhodobě k tezi takzvané *primordial soup*, prebiotické polévky Francouzské revoluce, podle níž v poslední dekádě 18. století vznikly ve Francii zárodky řady politických teorií a ideologií: například socialismu, komunismu, ale částečně i liberalismu, konzervatismu, nacionalismu či kosmopolitismu.²

Moderní humanitní vědy mají v rozboru primárních pramenů z této éry stále ještě významné rezervy. Díla řady teoretiků dosud nebyla detailněji z filosofické či politologické perspektivy analyzována. Na vině je mimo jiné skutečnost, že revoluční éra, zejména léta 1792–1794, je často považována za historický úkrok stranou; za éru násilí a teroru. Vlivní teoretici na začátku 19. století, zejména po Vídeňském kongresu, skutečně označili dobu jakobínské diktatury za jakýsi pomyslný vývojový excés.³ Nevadilo jim proto, když byli někteří významní teoretici, spjatí osobně s érou hrůzovlády, vyloučeni z dějin politické filosofie.

V pomyslné zárodečné polévce Francouzské revoluce vyniká myslitel, který má kořeny v české a moravské židovské komunitě. Je jím radikální jakobín, svobodný zednář, publicista a filosof Moses (v počeštěné

¹ Článek vznikl v rámci projektu Interního grantového systému MUP č. E109-115 financovaného z podpory MŠMT na specifický vysokoškolský výzkum v roce 2024 a 2025.

² V. Vokál, *Saint-Just: krvavý démon Francouzské revoluce*, Praha 2022.

³ F. R. de Chateaubriand, *Paměti ze záhrobí*, přel. A. Pohorský, Praha 2011; nebo A. de Tocqueville, *Starý režim a Revoluce*, přel. V. Jochmann a A. Borovičková, Praha 2003.

podobě Mojžiš) Dobruška, jenž ve svém myšlení integroval rozmanité prvky pozdějšího socialismu, liberalismu i universalismu do syntézy předznamenávající mnohé klíčové proudy moderní politické filosofie.

Tento rodák z Brna židovské národnosti stanul v roce 1794 jako Junius Frey před pařížským Revolučním tribunálem při slavném „amalgamovém“ procesu s Georgesem Dantonem a 5. dubna byl gilotinován. Dějiny si jej pamatují jako korupčníka, lichváře a židovského bankéře, který se pokusil právními kličkami a podplácením získat za výhodných podmínek lukrativní státní majetek. Moravský dobrodruh by mohl být navždy zapomenut, nebýt toho, že před svou smrtí vydal důležité teoretické dílo *Philosophie sociale*,⁴ jež se stalo prokazatelně inspirací pro některé pozdější významné myslitele 18. a 19. století.

Tohoto faktu si ve své knize z roku 2022 všimla socioložka Silvana Grecová⁵ a pokusila se svou tezi prokázat na několika konkrétních příkladech. Upozornila například na to, že Dobruška pobýval ve vězení s Henrim de Saint-Simonem. Budoucí teoretik vědeckého socialismu se tak mohl seznámit s Dobruškovými názory a texty.⁶ Grecová označila Dobrušku za pomyslného „inspirátora“ vzniku moderní sociologie a učinila důležitý krok k Dobruškově rehabilitaci. Dobruška však nebyl pouhým „prvním sociologem“, ale nesporně i politickým teoretikem, politickým filosofem, jenž přišel s originálními, na svou dobu výrazně inovativními postoji, které podpořil promyšleným ideovým konceptem.

Analýzu politické teorie Mosese Dobrušky provádíme na základě systematického rozboru základních atributů ideologických systémů, jak je vymezují přední soudobí teoretici. Vycházíme především z konceptu ideologie jako struktury klíčových pojmů a jejich vzájemných vztahů, popsaného Michaelem Freedenem.⁷ Sledujeme též Dobruškův implicitní hodnotový rámec, konstrukci politického subjektu i normativní cíle, jak o nich hovoří Andrew Heywood.⁸

V této souvislosti se ptáme: Byl Moses Dobruška tvůrcem specifické politické filosofie a jaké místo zaujímá v dějinách politického myšlení? S tím souvisí i doplňující výzkumné otázky: Jaký je podle Dobrušky

⁴ M. Dobruška, *Philosophie sociale dédiée au peuple français*, Paris 1793.

⁵ S. Grecová, *Moses Dobruska and the Invention of Social Philosophy: Utopia, Judaism, and Heresy under the French Revolution*, Berlin 2022.

⁶ Tamt., str. 161.

⁷ M. Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford 2008.

⁸ A. Heywood, *Political Ideologies: An Introduction*, London 2017, str. 11–15.

obraz člověka? Jak vnímá společnost? Jak pojímá moc a jak se staví k její dělbě? Jak definuje základní ideologické pojmy, kterými jsou svoboda, rovnost, legitimita či lidská práva? Nabízí vlastní koncepci spravedlnosti? Jaký je cílový ideál společnosti? Hraje u něj významnou roli vnímání nepřítele? A jak se staví ke strategii změny?

1. *Philosophie sociale*

Philosophie sociale čteme jako politický, filosofický a ideologický traktát. Proto zařazujeme Dobruškovu ideologii do širšího politického spektra. Analyzujeme jeho myšlení ve vztahu k základním kategoriím pravice a levice, přičemž se opíráme o historický vznik tohoto rozdělení během Francouzské revoluce, jak jej představuje Marcel Gauchet.⁹

Rovněž zkoumáme, zda se Dobruškovo myšlení přiklání spíše k ideálům liberalismu (důraz na individuální svobodu, právní stát), radikalismu (rovnost, lidová suverenita), zda vykazuje znaky tradicionalismu, či zda přichází se zcela novou, originální filosoficko-politickou syntézou. Naším cílem je také zařazení Dobruškovy ideologie do širšího kontextu evropského myšlení.

Pojednání *Philosophie sociale* je minimálně v českém odborném prostředí téměř neznámé. Naším cílem je navázat na výzkum Silvano Grecové a následně prokázat, že Dobruška formuloval vlastní radikální teorii založenou na vědeckých principech; teorii, jež tvrdila, že společnost musí být organizována v souladu s universálními principy, které lze odvodit z přírody, lidského rozumu a společenské interakce; teorii, jež syntetizuje přirozené právo, filosofickou antropologii, normativní etiku a revoluční filosofii republikánského ústavního řádu; a teorii, v níž se objevují i první základy třídního uvažování.

Philosophie sociale vyšla v Paříži na podzim 1793. Skládá se ze čtyř tematicky vymezených částí. V úvodní předmluvě se autor stylizuje do pozice hledajícího filosofa, jehož cílem je nalezení pravdy a poznatků, jež by vedly lidstvo k optimální formě společenského uspořádání. Tato část má charakter manifestu nové vědy o společnosti, jejímž posláním je popsat základní mechanismy spravedlivého fungování moderního politického celku.¹⁰

⁹ M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, Paris 2013.

¹⁰ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. I–XIV.

Druhá kapitola vymezuje cíle a prostředky autorova zkoumání a zároveň podává ostrou kritiku fungování předrevoluční společnosti. Dobruška zde s mimořádnou razancí a bez sentimentu analyzuje přetrvávající struktury starého režimu, které prozatím nebyly revolucí odstraněny a transformovaly se do nové podoby s významnými nedostatky. V této pasáži se vůči bourbonskému předrevolučnímu režimu vymezuje mnohem kritičtěji než později Alexis de Tocqueville, jenž ve svém *Starém režimu a revoluci* popisuje dané období s větší mírou historického odstupu a institucionální empatie.¹¹ Dobruškův přístup je explicitně normativní a založený na morální nedůvěře ke všem formám hierarchie, tradice a privilegií, které považuje za neslučitelné s rovností a svobodou.

Třetí část textu představuje teoretickou expozici základních principů Dobruškovy filosofie, jejímž výsledkem je návrh universální ústavy, určené nejen pro Francii, ale potenciálně pro celé lidstvo.

Čtvrtá část pak konkretizuje tento návrh ústavního rámce a rozvíjí jej v komplexní argumentační soustavě, která jednotlivé body systematicky odůvodňuje.

2. Dobruškovy životní osudy

K pochopení myšlení Mosese Dobrušky je nezbytné alespoň stručně představit jeho životní osudy. Právě ony totiž významně formovaly jeho postoje a ideje. Narodil se 12. července 1753 v Brně do zámožné židovské rodiny s kořeny v Dobrušce na východě Čech.¹² Jeho matka byla blízkou příbuznou náboženského proroka Jacoba Franka, což předurčilo Dobruškovu vazbu na synkretické hnutí frankismu.¹³ V mládí prošel tradiční židovskou výchovou zaměřenou na studium Tóry a Talmudu, což formovalo strukturu jeho myšlení. Vzdělání si doplnil v Praze, kde se seznámil s předními rabínskými autoritami v čele s Ezechielem Landauem.¹⁴

¹¹ A. de Tocqueville, *Starý režim a Revoluce*.

¹² I. de Luca, *Das gelehrte Österreich: ein Versuch*, sv. 1, 2, Wien 1778, str. 105; M. Myška, *Historická encyklopedie podnikatelů Čech, Moravy a Slezska do pol. XX. století*, sv. 2, Ostrava 2008, str. 89.

¹³ G. Scholem, *Du frankisme au jacobinisme: la vie de Moses Dobruška alias Franz Thomas von Schoenfeld alias Junius Frey*, Paris 1981.

¹⁴ F. Skolnik a M. Berenbaum, *Encyclopaedia Judaica*, Detroit 2007, str. 646–656.

Jeho rodina výrazně zbohatla na tabákovém průmyslu. Mosesův otec Salomon se stal mimo jiné součástí významné skupiny židovských byznysmenů, která se v 60. letech 18. století podílela na vytvoření zpracovaného tabákového oligopolu v habsburské monarchii. Díky této rozsáhlé obchodní síti se seznámil i s jedním z nejzámožnějších českých Židů Joachimem Popperem, s jehož adoptivní dcerou Elke se Moses v roce 1773 oženil.

Po otcově smrti v roce 1774 přijal Moses Dobruška spolu s významnou částí rodiny katolický křest a také nové jméno: Franz Thomas von Schönfeld,¹⁵ o čtyři roky později byl pak ve Vídni povýšen do šlechtického stavu.¹⁶ V hlavním městě impéria působil jako dvorní cenzor a knihovník, zároveň úspěšně rozvíjel rodinný obchod s tabákem a prosadil se také jako armádní dodavatel rozmanitých komodit: od střelného prachu po obilí. Podstatné bylo i jeho zapojení do zednářské lóže Asijských bratří. Ve vídeňském prostředí získal přístup k osvícenské literatuře, zejména německé, francouzské a britské.

Dobruškovy přímé vazby na císaře a jeho bezprostřední okolí jsou v dobových pramenech doloženy spíše nepřímo, přesto některé indicie naznačují, že v určitém období mohl skutečně patřit k širšímu okruhu osobností sympatizujících s reformní politikou Josefa II. a později hlavně s politikou Leopolda II.¹⁷

Na konci roku 1791 opustil habsburskou monarchii; přes Offenbach a Berlín dorazil do Štrasburku, kde znovu změnil jméno a začal vystupovat jako Junius Frey – jméno mělo být nesporně symbolem republikánských ideálů svobody a rovnosti.¹⁸ Aktivně se zapojil do jakobínského klubu a publikoval v radikálních novinách *Courrier de Strasbourg*. Spolu s bratrem Emmanuelem, nezletilým synem Josefem Franzem a mladší sestrou Léopoldinou pak v roce 1792 odešel do Paříže. Aktivně se zúčastnil republikánského povstání 10. srpna 1792, během kterého získal cenné kontakty v nejvyšších patrech politiky. V centru Paříže

¹⁵ I. de Luca, *Das gelehrte Österreich*, str. 105.

¹⁶ E. E. Kisch, *Pražský Pitaval*, Praha 1958, str. 57.

¹⁷ *Fin de l'interrogatoire et jugement de LACROIX, DANTON, etc. Affaire de Désormes. Jugement de Fouquerelle. Affaire de Baron*, in: *Bulletin du Tribunal criminel révolutionnaire*, 1. ledna 1794, č. 26, Gallica, Bibliothèque nationale de France, online: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1064040k>.

¹⁸ D. Schönplugg, *Der Weg in die Terreur: Radikalisierung und Konflikte im Strassburger Jakobinerclub (1790–1795)*, München 2002.

si pronajal luxusní sídlo, které se následně stalo centrem revolučního života radikálních montagnardů.¹⁹

V roce 1793 vydal nejprve satiru *Les aventures politiques du père Nicaise*,²⁰ namířenou proti revolučnímu federalismu, a pak *Philosophie sociale*, text, jenž patří k nejambicióznějším pokusům o systémové uchopení revoluční politiky své doby.

Na podzim 1793 se bratři Freyové dostali do centra vyšetřování kolem skandálu Východoindické společnosti, mimo jiné kvůli svým obchodním aktivitám a kontaktům s poslancem François Chabotem, který se oženil s jejich sestrou Leopoldinou.²¹ Junius Frey byl následně souzen ve stejné kauze jako Georges Danton či Camille Desmoulins, 5. dubna 1794 byl odsouzen k trestu smrti a popraven na Place de la Révolution, dnešním náměstí Svornosti v Paříži.²²

3. „Princip“ a „politická a sociální filosofie středoevropského osvícenství“

Dobrušku lze vnímat jako raného představitele politické moderny, jehož ideje jsou předzvěstí zejména levicových ideologií 19. století, ale zároveň jako myslitele, který svým dílem vytvořil originální pojetí mezi skotským osvícenstvím a francouzskou revoluční racionalitou.

Jak ukážeme níže, v Dobruškově uvažování se totiž skrývá morálně-sentimentalistický důraz, který lze nalézt například u Adama Fergusona, Davida Huma či Adama Smithe. Jeho zaměření na mravní principy, lidský cit a výchovu k obecnému blahu ukazuje, že Dobruška neusiloval o deduktivní karteziánskou konstrukci společnosti, i když s tímto proudem byl nesporně seznámen, ale o empiricko-morální rekonstrukci společenského řádu, založenou na pozorování a opírající se o jeho ústřední filosoficko-politický pojem „princip“.

Dobruška vnímá „princip“ jako nejvyšší mravní, ale i politické měřítko. „Princip“ podle něj představuje základní axiom veřejného života,

¹⁹ A. Tuetey, *Répertoire général des sources manuscrites de l'histoire de Paris pendant la Révolution française*, sv. 11, Paris 1890.

²⁰ J. Frey, *Les aventures politiques du père Nicaise, ou L'anti-fédéraliste*, Paris 1793.

²¹ A. Mathiez, *La conspiration de l'étranger, Études Robespierristes*, Paris 1918.

²² Viz pozn. 17.

ztělesňující ideály svobody a rovnosti, ale také universální normu rozumu a spravedlnosti, z níž mají být odvozeny zákony i společenské vztahy.

Na rozdíl od Kantova kategorického imperativu, který je systematickým morálním pravidlem vázaným na autonomii jednotlivce,²³ u Dobrušky představuje „princip“ spíše axiomatickou, kolektivní ideu: je to rozumový základ, který propůjčuje legitimitu zákonům, pokud jsou obecné, rozumné a rovnostářské.

Zatímco Immanuel Kant se soustředí na autonomní mravní jednání, Dobruška tematizuje princip jako společenský regulativ s normativní silou – něco, co musí zákonodárce ctít, ale co zároveň nelze mechanicky aplikovat bez ohledu na konkrétní podmínky. Významným motivem je přitom kritika nahrazování rozumu vůlí.²⁴

Dobruška varuje, že pokud se legitimně přijme jako zákon vůle namísto rozumu, pak se původní svoboda rozhodování promění v tyranii a „pravá, jediná [oprávněná] moc, totiž princip, jej potrestá nejprve osobní zkázou, smrtí“.²⁵ Obecná vůle bez rozumu se tak může stát silou, která zradí samotný princip, z něhož má vycházet. V tomto smyslu autor nevnímá princip jako neměnný ideál – právě naopak: jeho voluntaristické zneužití může vést k útlaču a ideologickému násilí.

Tyto ideje nesou výrazný otisk francouzského revolučního myšlení. Jeho důraz na systém, víru v rozum a mravnost, přirozený zákon i republiku jako ideální politické zřízení ukazuje Dobruškovu intelektuální blízkost Jeanu-Jacquesu Rousseauovi, Nicolasi de Condorcetovi, či dokonce Louisi Antoineovi de Saint-Justovi a Maximilienu Robespierrovi. Zároveň originálně syntetizuje přetrvávající vliv lidských citů a zvyků s postavou politického architekta, jenž se snaží vyvést společnost z iracionality směrem k ideálu vědecké racionality, ale též etické spravedlnosti. „Princip“ podle Dobrušky stojí nad běžnými zákony, zvyky a pověrami.²⁶ Má být pevným bodem, o který se může společnost opřít, když

²³ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Praha 1990.

²⁴ Argumentace je rozvedena níže, v části *Obraz společnosti: mezi „principem“ a kolektivní svěvolí*.

²⁵ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 190: „... le vrai, le seul pouvoir, le principe le punir d'abord par sa ruine individuelle, par la mort.“ (Všechny překlady z francouzštiny byly vypracovány autorem článku.)

²⁶ Tamt., str. 65–67, 76–78.

se ocitne v morálním nebo politickém zmatku – slovy Dobrušky před „zničením“.²⁷

„Princip“ je též cestou k lepšímu, spravedlivějšímu řádu. Dobruška tím nesporně navazuje na osvícenskou logiku Condorceta nebo Étiennea Condillaca,²⁸ ale zároveň klade důraz na to, že princip musí být v člověku vnitřně, mravně zakotven. V tomto směru se Dobruškovo pojetí „principu“ na první pohled přibližuje Kantovu pojetí „mravního zákona v nás“ – tedy zákona, který má být autonomně rozpoznán každým jednotlivcem jako závazný. Kant jej definuje jako princip, podle něhož máme jednat „tak, aby maxima (naši) vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství“.²⁹

Stejně jako Kant i Dobruška pracuje s osvícenským jazykem racionality a používá také pojem „maxima“, byť spíše okrajově. Jeho text naznačuje rozlišení mezi individuální maximou a universálním principem. Zatímco Kant tento vztah systematicky rozpracovává prostřednictvím kategorie rozumu, Dobruška soustředí pozornost především na odlišení práva, povinnosti a morálky. V polemice s Lockem výslovně uvádí, že maxima, podle níž vůli určuje „dobro a největší dobro“, je důsledkem toho, že Locke dostatečně nerozlišil mezi právem a povinností vůči principu na jedné straně a morálkou jako dobrovolným a partikulárním vztahem individuálního já k druhému člověku na straně druhé.³⁰ Zároveň se v tomto ohledu přibližuje Kantovi, neboť morálku neredukuje na maximalizaci dobra, štěstí či užitku, ale spojuje ji s objektivními principy práva a spravedlnosti. V tomto směru se zároveň odlišuje od pozdější utilitaristické tradice.

Dobruškův „princip“ tedy není ani čistě rozumový konstrukt (jako u Kanta), ani pouze etický ideál, ale metafyzický a sociálně závazný bod orientace, vůči němuž se poměřuje jak právo, tak morálka. Tento princip v sobě nese nejen normativní autoritu, ale také riziko despotismu – pokud se odtrhne od rozumu a promění se v pouhou vůli.³¹

²⁷ Tamt., str. 45.

²⁸ J. Vozka, *Duchovní revoluce ve Francii XVIII. století*, Praha 1948, str. 62.

²⁹ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 50.

³⁰ Srv. M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 191: „... maxime, que c'est le bien et le plus grand bien qui détermine la volonté, n'est aussi qu'une conséquence nécessaire, parce qu'il [Locke] n'aperçut pas assez la différence entre droit, devoir pour le principe, et morale, relation volontaire, partielle, pour le principe du moi individuel à un autre.“

³¹ Tamt., str. 190.

Tímto důrazem na normativní sílu principu, který předchází osobnímu rozhodování a zároveň ho vnitřně omezuje, se Dobruška přibližuje některým pozdějším teoriím normativity. Například Michel Foucault by zde zřejmě upozornil na skrytou mocenskou dimenzi tohoto principu – jako instance, která nejen určuje, co je dovolené, ale zároveň strukturuje samotné pole možného jednání subjektu, kdy se „moc normy [...] ustanovila jako princip“.³²

Filosofický odkaz Mosese Dobrušky zároveň nelze pochopit bez porozumění jeho vztahu k hnutí haskala, tedy k židovskému osvícenství. Právě toto prostředí, usilující o integraci Židů do evropské kultury a o rozvoj racionalismu a sekulární vzdělanosti, sehrálo klíčovou roli při formování jeho intelektuálního profilu. Dobruška byl od dětství veden ke studiu Talmudu a měl se stát rabínem, avšak záhy se vydal jinou cestou – nesporně inspirován ideály haskaly.³³ Studoval hebrejskou poezii, metafyziku a jazyky. Brzy se začal věnovat německým autorům a studiu francouzštiny, angličtiny i italského.

Ve své hebrejsky psané knize *Sefer ha-Šešuk*, vydané roku 1774 v Praze,³⁴ se Dobruška otevřeně přihlásil k odkazu Mojžiše Mendelssohna, zakladatele haskaly. Kritizuje v ní pasivitu židovských obcí, vyzývá k následování rozumu, osvícenství a vzdělanosti. *Sefer ha-Šešuk* působí jako manifest mladé středoevropské haskaly.

Krátce po jejím vydání Dobruška konvertoval ke katolictví – jednalo se o krok, který sice nebyl typický pro haskalu jako celek, ale odpovídal jejím snahám o společenskou emancipaci prostřednictvím kulturní adaptace. Dobruška se tím poprvé (a ne naposledy) ocitl mezi dvěma světy – jako konvertita na pomezí tradice a modernity.

Pokud bychom se po formální stránce pokusili najít pomyslnou „Ariadninu nit“ jeho životní dráhy filosofa a politického myslitele, mohli bychom vnímat jako pozdní dozvuk jeho příslušnosti k hnutí haskala právě jeho klíčový spis *Philosophie sociale*, který z něj dělá pomyslný most mezi dvěma proudy osvícenství: empirickou filosofií lidské přirozenosti a racionálním projektem republikánské transformace. Jeho dílo tak nelze zařadit ani plně do francouzské racionalistické tradice, ani do britské pragmatické linie.

³² M. Foucault, *Dohlížet a trestat*, přel. Č. Pelikán, Praha 2000, str. 65.

³³ L. Antonín, *Hermetici a šarlatáni evropského rokoka: Cagliostro, Saint-Germain a Casanova*, Praha 2003.

³⁴ M. Dobruška, *Sefer ha-Šešuk* (קיששה רפס) [Kniha toužení], Praha 1774.

Navrhujeme proto označit jeho ideový odkaz jako „politickou a sociální filosofii středoevropského osvícenství“ – jako syntézu, která propojuje mýtus s rozumem, zkušenost s morálkou a přírodu s ideálem rovnostářské republiky.

Jedním z nejvýraznějších symbolických gest, jimiž se Dobruška v centru revolučního dění v Paříži přihlásil ke kulturnímu dědictví střední Evropy, byla jeho zmínka o Janu Husovi:³⁵ ve *Philosophie sociale* odkazuje na českého reformátora jako na příklad svědomitého jednotlivce, který se postavil zkaženému náboženskému řádu. Hus představuje v traktátu etický typ – ztělesnění odvahy, věrnosti pravdě a ochoty podstoupit oběť za „princip“. V tomto smyslu Hus dokonale zapadá do Dobruškova konceptu politické morálky: občan nové republiky má být připraven hájit spravedlnost i proti většině, zvyku a starým dogmatům.

Zatímco Francouzská revoluce čerpala zejména ze symbolů římské republiky či křesťanského mučednictví (např. Davidovo zobrazení Marata, které evokuje pietu), Dobruška přináší do revolučního diskursu středoevropský motiv – Jana Husa jako proroka rozumu a svědomí.

4. Dobruškova koncepce revoluční změny

Jedním z klíčových pojmů *Philosophie sociale* je „boření“ („zničení“), které Dobruška nevnímá jako nihilistický akt, ale jako nezbytnou a přechodnou fázi společenské přeměny. Destrukce starého řádu je podle něj oprávněná tehdy, pokud tento řád přestal odpovídat přirozenému právu a základním principům rozumu, svobody a rovnosti.

„Bořili jsme, svrhli z trůnu, nyní stavme, vytvářejme.“³⁶ Touto výzvou Dobruška přímo otevírá svůj traktát a naznačuje, že opravdová revoluce je racionální, systematická a morálně ukotvená reakce na úpadek předchozího řádu. Dobruška věří, že struktury *ancien régime* byly natolik prorostlé předsudky a svévolí, že je nebylo možné reformovat – bylo třeba je zničit. Tento rozklad však nebyl samoučelný: musí po něm následovat etapa konstruktivní, v níž vstoupí na scénu věda, princip a přirozené právo.

„Lid je nepochybně svrchovaný, ale je otrokem práva, které je despoticky stanoveno principem, jenž se prostřednictvím věčného

³⁵ Týž, *Philosophie sociale*, str. 48.

³⁶ Tamt., str. 1: „Nous avons renversé, destitué; édifions, constituons.“

a neotřesitelného zákona uplatňuje v celé přírodě.³⁷ „Princip“ tvoří první a imperativní část ústavy – jakousi nezpochybnitelnou metanormu, jež stojí nad konkrétními zákony. Ústava má být nástrojem racionalizace společnosti, nikoliv produktem libovůle většiny. Tím Dobruška navazuje na osvícenské koncepce pokroku a racionality, například na teze Condorceta, jenž v *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*³⁸ formuloval ideu, že lidské dějiny jsou sledem morálního a intelektuálního zdokonalování – za předpokladu, že společnost opře své instituce o racionální poznání.

Podobně jako Condorcet i Dobruška věří, že věda může řídit společenský vývoj, ovšem trvá více na jejím etickém zakotvení: věda bez principu se totiž podle něj může stát nástrojem zvěle, ne pokroku. Na rozdíl od Condorceta, který sází na poznání jako garanta svobody, Dobruška opakovaně připomíná, že i poznání musí být podřízeno vyššímu mravnímu principu. V tomto ohledu předjímá také Herberta Spencera, který ve své práci *Social Statics*³⁹ rozvinul myšlenku přirozeného vývoje společnosti řízené přirozeným zákonem spravedlnosti. Spencer stejně jako Dobruška spojuje etiku, rovnost a institucionální vývoj – byť v rozdílných ideologických kontextech: Spencer v duchu klasického konstitučního liberalismu, Dobruška jako revoluční racionalista. V tomto smyslu je Dobruškova teorie revoluční změny částí osvícenské tradice. Společenská změna není podle něj dána ekonomickým cyklem či mechanickým vývojem, ale krizí norem a institucí, které přestaly odpovídat principům přirozeného práva.

V souvislosti s Dobruškovým bořením a „revoluční změnou“ se logicky nabízí srovnání s marxismem. Ačkoli mezi Dobruškou a Marxem zřejmě neexistuje přímá teoretická kontinuita, najdeme alespoň částečně u obou myslitelů určitou strukturální shodu: revoluce totiž podle nich není svévolí, zvělím, ale zákonitou reakcí na rozklad řádu, který již neodpovídá vyššímu principu. Ale zatímco u Marxe je tímto principem rozpor mezi výrobními silami a výrobními vztahy, u Dobrušky je to rozpor mezi

³⁷ Tamt., str. 76: „Le peuple est souverain, sans doute, mais il est esclave du droit despotiquement fixé par le principe, qui s'exerce par une loi éternelle et inébranlable dans toute la nature.“

³⁸ N. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Agasse 1795.

³⁹ H. Spencer, *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, London 1851, online: <https://books.google.cz/books?id=Lbstq7tsuDMC>.

zákonem a přirozeným právem, mezi formální legalitou a spravedlností. Oba tak přemýšlejí o změně jako o nutném zlomu, nikoliv jen jako o volbě.

5. Obraz společnosti: mezi „principem“ a kolektivní svévůli

Ve *Philosophie sociale* Dobruška ostře kritizuje ideu, že by obecné blaho mohlo být definováno pouze většinovou vůlí. V opozici vůči Rousseauovu pojetí lidové suverenity⁴⁰ tvrdí, že „většina je zbloudilá či zkažená“ (*égérée ou corrompue*) a její zákony mohou vést k „vrcholnému neštěstí“ (*comble du malheur*).⁴¹ Odmítá tedy identifikaci „obecné vůle“ s hlasem většiny – podle něj se právě společenské právo neodvozuje od kvantitativní převahy, ale od „principu“, který funguje jako norma vyšší než lidská vůle.

Společnost chápe jako morální organismus, v němž má každý jednotlivec vnitřní vztah k obecnému řádu, – ale tento vztah musí být zprostředkován skrze poznání a respekt k principu. Varuje před systémy, které vylučují některé lidi a skupiny ze společnosti, „protože [v nich člověk] nevěřil, že by pro něj bylo možné, aby ve společnosti vykonával svá práva“.⁴² Hierarchie či moc nemají být výsledkem síly nebo tradice, ale výrazy morálního souladu člověka se společenstvím.

V této souvislosti Dobruška zavrhuje nejen despotismus monarchů, ale i zákonodárnou tyranii, která pod záminkou většiny legitimizuje zvůli.⁴³ Společenský celek se má řídit „nepromlčitelným právem“ (*droit imprescriptible*), jež je „regulátorem všech občanských a politických činů společnosti“.⁴⁴ Jednotlivec je v tomto pojetí nikoli objektem zákona, ale subjektem poznání pravdy, který spoluvytváří legitimní řád. Dobruškovo pojetí společnosti odmítá jak přehnaný individualismus, tak slepé spoléhání na kolektivní vůli. Společnost podle něj nesmí být řízena emocí ani

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, přel. H. Fořtová, Praha 2022, str. 189–192.

⁴¹ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 11.

⁴² Tamt., str. 29: „... ne croyant pas qu'il lui fût possible d'exercer ses droits dans la société.“

⁴³ Tamt., str. 13–14.

⁴⁴ Tamt., str. 64: „... le régulateur de toutes les actions civiles et politiques de la société.“

většinovým instinktem, ale poznáním a morálním principem. Výrazným příkladem této korekce je jeho reakce na Rousseauovu známou námitku ze *Společenské smlouvy*,⁴⁵ podle níž zastupitelská demokracie může fungovat pouze v malých městských státech. Dobruška tento argument odmítá:

„Člověk vždy zůstává člověkem, ať už žije v malé, střední či větší společnosti. [Stejně tak i] strom nemění svou podstatu, ať už se nachází v rozlehlém lese, v malém lesíku či roste osamocen. Zároveň však bude pravdivé, když řekneme, že rozlehlý les odolává nárazům větrů silněji než osamocený strom na pláni nebo v řídkém háji. Stejně tak má velké společenství více zdrojů pro zachování jeho já než společenství slabé.“⁴⁶

V rozporu s Rousseauem tedy věří, že zastupitelská demokracie je možná i ve velkých státech, pokud je založena na pevném principu a účasti občanů na poznání, nikoli na jejich emocionální sounáležitosti.

Dobruška tak předznamenává důraz na strukturální spolupráci jako základ společenského soužití – nikoli jako utopickou harmonii, ale jako racionalizovaný systém. Tím se přibližuje některým prvním představitelům raného kolektivismu, například Mablymu, jenž ve spise *Droits et devoirs du citoyen* prosazoval majetkovou rovnost a mravní republiku. Tento spis rozvíjí myšlenku republikánské rovnosti, kritizuje soukromé vlastnictví jako zdroj korupce a požaduje mravní výchovu občana jako předpoklad spravedlivého řádu.⁴⁷ Je blízký i Babeufovi s jeho *Manifeste des Égaux*,⁴⁸ který přímo formuloval program „rovnosti v užívání“ – tedy rovnosti výsledků, nikoli jen práv,⁴⁹ a požadoval radikální přeměnu společenských struktur v duchu kolektivního vlastnictví.

⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, str. 229–231.

⁴⁶ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 25–26: „L’homme est toujours homme, soit qu’il se trouve rassemblé en petite, en grande, ou en moyenne quantité. L’arbre ne change point dans son essence, soit qu’il se trouve dans une vaste forêt, qu’il soit planté dans un bois moins étendu, ou presque isolément. Mais nous dirons avec vérité, qu’une grande forêt présente au choc des vents, une résistance plus forte que l’arbre qui se trouve seul dans la plaine, ou dans un bois clair semé. De même, un grand peuple a-t-il plus de ressources pour la conservation de son moi, qu’un peuple faible.“

⁴⁷ G. B. Mably, *Výbor z díla*, přel. J. Jermář a M. Renský, Praha 1958, str. 99–154.

⁴⁸ G. Babeuf, *Projevy, články a listy*, přel. S. Lyer, Praha 1954.

⁴⁹ J. Vozka, *Gracchus Babeuf – vůdce spiknutí rovných*, Praha 1947, str. 57.

6. Jazyk ideologie: nepřítel, rozklad a „hydra svévole“

Jazyková binarita, typická pro *Philosophie sociale*, svědčí o tom, že Dobruška neusiloval pouze o volné filosofické úvahy, ale systematicky konstruoval ideologické schéma světa, v němž rozlišuje mezi žádoucím a škodlivým, řádem a chaosem, principem a zvlí. Vymezováním nepřitele Dobruška formuje své normy, etický a epistemologický základ společnosti. Tím vytváří to, co Michael Freedden označuje jako mřížku významů – tedy specifickou konfiguraci pojmů a významů, které dávají ideologii vnitřní soudržnost a interpretační sílu.⁵⁰

Jedním z jeho nejobávanějších nepřátel je „svévole“ (*la licence*), která se maskuje jako svoboda, ale ve skutečnosti ničí rozumový základ společnosti. „Ten, kdo nezná despotii principu [...], bude vždy zaměňovat svobodu za svévoli,“ píše Dobruška v úvodu svého spisu.⁵¹ Tato svévole je nebezpečná i tehdy, když přichází z vůle většiny. Dobruška tím útočí nejen na absolutismus, ale i na populismus a tyranii lidu: „... v jeho zřízení střídavě uvidíme, jak svévole vraždí svobodu a jak se rozmar staví na místo zákonů.“⁵² Jazyk zde slouží jako nástroj pojmenování nepřítelů,⁵³ což je základní funkce každé ideologie.

Další jazyková opozice se týká rozkladu společnosti. Pokud je společnost zbavena principu, dělá ze zákonů „směs soukromých zájmů, podvodů, hloupostí a rozmarů.“⁵⁴ To je jazyk morální kontaminace, v němž Dobruška využívá epidemiologické metafory – hovoří o „nakažení“ (*[elle] infecta*), „nutném zlu, monstru“ (*mal nécessaire, monstre*) a „scholastické hydře“ (*l'hydre scolastique*).⁵⁵ Tím vytváří pomyslnou „morální mapu světa“, kde jsou jednotlivé pojmy seřazeny do kontrastních pólů dobra a zla.⁵⁶

Nepřítelem číslo jedna je podle Dobrušky církev a katolická tradice, kterou označuje za „scholastickou hydru, jejíž všechny hlavy nemohly

⁵⁰ M. Freedden, *Ideologies and Political Theory*, str. 47 a 54.

⁵¹ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 2: „Qui ne connoît point ce despotisme du principe... un tel homme confondra toujours la licence avec la liberté.“

⁵² Tamt., str. 2: „... d'après son régime, on verra alternativement la licence assassiner la liberté, et le caprice se mettre à la place des lois.“

⁵³ A. Heywood, *Political Ideologies*, str. 11.

⁵⁴ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 3: „... forme de lois un mélange d'intérêts particuliers, de fraudes, d'inepties et de caprices.“

⁵⁵ Tamt., str. 3, 41, 48.

⁵⁶ M. Freedden, *Ideologies and Political Theory*, str. 87.

být useknuty. Brzy se znovu objevila a nakazila zdravé a přirozené Kristovo učení, když ho zahalila do zmatené a beztvaré hromady kněžských dogmat, komentářů a nových filosofických systémů.⁵⁷ Církev podle něj infikovala Kristovu doktrínu, čímž narušila rovnováhu mezi přirozeným právem a morálkou. Zlo zde není jen náboženské, ale institucionální – církev reprezentuje zkažený, nesrozumitelný a svévolný řád. Její vymezení jako vnitřního nepřítele odpovídá klasickému ideologickému vzorci „vnitřního rozkladu“.⁵⁸ Jan Hus pro Dobrušku symbolizuje reformátora, který se pokusil tento rozklad vyléčit.

Také samotné politické instituce, pokud nejsou založeny na „principu“, se stávají nepřítelem spravedlivého řádu. Dobruška odsuzuje nejen monarchii, ale i revoluční legislativu, která přejímá její svévoli. Nepřítelem je tedy starý despotismus i nový chaos bez pravidel. Jazyková opozice zde spojuje starý režim a pomyslný nový populismus v jediné kategorii: v systému bez principu. Právě tímto způsobem Dobruška vytváří „zjednodušený obraz světa“,⁵⁹ který odpovídá základnímu de-finičnímu znaku ideologie jako kognitivního rámce.

7. Obraz člověka a lidská přirozenost

Dobruškova politická filosofie stojí na specifickém pojetí lidské přirozenosti, které kombinuje osvícenskou důvěru v rozum a důraz na mravní integritu jednotlivce. Člověk je pro něj bytostí svobodnou, rozumnou a formovatelnou – nikoliv ovšem v duchu radikální *tabula rasa*, ale jako bytost s vrozeným potenciálem pro poznání a mravní růst. V tomto smyslu se hlásí k antropologickému optimismu osvícenství, které předpokládá, že člověk je schopen dobra, pokud je vychován k poznání pravdy a ctnosti.

V návaznosti na to je pro Dobrušku důležitá myšlenka, že moc, která není rozumná, přestává být legitimní. Jak píše: „Moc musí být něco, co nemůže chtít nebo vykonat něco, co by bylo škodlivé či nebezpečné. Vysvětlím: oprávnění nějaké moci musí být založeno buď na přirozenosti,

⁵⁷ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 48: „... l'hydre scolastique dont toutes les têtes n'avoient pu être abattues, reparaissant bientôt, infecta la saine et naturelle doctrine du Christ, en la couvrant d'un amas confus et informe de dogmes sacerdotaux, de commentaires et de nouveaux systèmes philosophiques.“

⁵⁸ A. Heywood, *Political Ideologies*, str. 47.

⁵⁹ Tamt., str. 13–15.

nebo na rozumu.“⁶⁰ Tento důraz na rozumnost moci vychází z přesvědčení, že lidská přirozenost je racionální – že člověk jako jednotlivý aktér, individualita, i jako součást společnosti má schopnost poznávat, chápat a řídit se „principem“.

Člověk je u Dobrušky nejen bytostí racionálně poznávající, ale i citovou. Na několika místech zdůrazňuje, že skutečné právo musí být založeno jak na rozumu, tak na citu – a oba elementy mají být sjednoceny prostřednictvím principu.⁶¹ To ukazuje na důležitý aspekt jeho filosofie: člověk je podle něj schopen mravního rozlišování právě díky propojení rozumové a citové stránky. Také v tomto směru se blíží sentimentální linii skotského osvícenství, která klade důraz na výchovu mravního citu jako na předpoklad spravedlivé společnosti.

Součástí Dobruškova antropologického pojetí je důraz na výchovu a sebezdokonalování. Zákony, které formují občana, podle něj musejí vycházet z morálních schopností – tedy z rovnováhy mezi rozumem a citem – a musejí být vedeny opět „principem“. Jen tak lze podle něj vytvořit spravedlivý řád.⁶²

8. Lidská práva, pojetí moci a legitimacy: mezi Rousseauem a Condorcetem

Moses Dobruška ve své *Philosophie sociale* několikrát přímo zmiňuje pojem „lidská práva“ (*les droits de l'homme*).⁶³ Neodvolává se ale na slavnou *Deklaraci práv člověka a občana* z roku 1789 ani nepřebírá její jazyk. Místo toho se snaží o hlubší úvahu – chápe lidská práva jako základní principy spravedlivého uspořádání společnosti, ne jako výsledek politické dohody, společenské smlouvy či historického kompromisu.

V otázce dělby moci rozlišuje mezi dvěma základními elementy: zákonodárnou mocí opřenou o morální principy a rozum a výkonnou mocí založenou na mechanickém a poslušném vykonávání příkazů. První

⁶⁰ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 10: „Un pouvoir doit être une chose qui ne puisse vouloir, ou faire ce qui pourroit être nuisible ou dangereux. Je m'explique: le droit d'un pouvoir doit être fondé ou sur la nature ou sur la raison.“

⁶¹ Tamt., str. 18.

⁶² Tamt., str. 65–67.

⁶³ Tamt., např. 41–44, 74.

z nich je podle něj spravedlivá a legitimní, druhá je pouhým nástrojem „slepé poslušnosti“ (*l'obéissance aveugle*).⁶⁴

V tomto ohledu se opakovaně vymezuje vůči Rousseauovi, pro něhož je právě svobodná vůle lidu základem zákonodárné moci.⁶⁵ Dobruška však považuje samotnou většinovou vůli za potenciálně nebezpečnou. Podle něj je „většina pomýlená či zkažená“ (*majorité est égarée ou corrompue*) a zákon bez morálního principu se může snadno stát nástrojem útlatu.⁶⁶ Moc tedy u něj není legitimní z vůle většiny, ale pouze tehdy, pokud odpovídá vyššímu řádu – principu. Nemá jít o technokratický systém, ale o morálně-filosofický řád, kde je zákonodárce spíše filosofem – legislativcem – než zvoleným zástupcem. Lidé se totiž mají podílet na moci nikoli prostřednictvím mechanického hlasování, ale jako účastníci pomyslného společenství poznání – tedy jako subjekty, které jsou schopny poznat princip a jednat podle něj.⁶⁷

Dobruška zaujímá na filosofické škále středovou pozici mezi Rousseauem a Condorcetem. Rousseau klade důraz na suverenitu lidu a přímou demokracii – zákony mají být výrazem (či dokonce „aktem“) obecné vůle a občané se mají přímo podílet na zákonodárství.⁶⁸ Condorcet naopak formuluje koncept osvícené reprezentace, v níž mají rozhodující slovo rozum a věda, a úkolem vlády je realizovat objektivně poznané dobro, které přispěje k odstranění nerovností a vytvoření skutečné dokonalosti člověka.⁶⁹

Otázka, jak má být legitimní moc ustanovena, zůstává v textu částečně otevřená. Dobruška explicitně nepopisuje volební proceduru ani konkrétní formu reprezentace, ale jeho text naznačuje, že zákonodárce má být nositelem poznání – morálním arbitrem, který se řídí věčným principem, nikoli dočasným míněním. V tomto ohledu se jeho pojetí blíží ideji mravně fundované reprezentace, jakou později najdeme například i u Henriho de Saint-Simona, který Dobruškovy texty dobře znal

⁶⁴ Tamt., str. 6.

⁶⁵ J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, zejm. str. 189–210.

⁶⁶ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 11, 13.

⁶⁷ Tamt., str. 11–15, 65–67.

⁶⁸ J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, str. 202.

⁶⁹ N. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, str. 284–303.

z vězení a který tvrdil, že společnost mají řídit ti, kdo ovládají vědění a tvořivou práci.⁷⁰

Podobnou ideu následně rozvinul i Auguste Comte, Saint-Simonův pozdější tajemník. Comte také později vytvořil koncepci vědecké vlády řízené pozitivní filosofií.⁷¹

Blízký Dobruškově systému je Platónův koncept vlády filosofů – elit, které mají k vládě legitimitu nikoli z vůle lidu, ale z poznání pravdy a spravedlnosti.⁷² V dobově velkorysejším kontextu se k podobnému typu argumentace vrátil i ideový liberál John Stuart Mill,⁷³ když navrhoval vážené hlasy ve volbách podle vzdělání voliče, nebo třeba John Rawls,⁷⁴ jehož teorie spravedlnosti předpokládá, že principy spravedlivého společenského uspořádání mají být vybírány jednotlivci nacházejícími se za „závojem nevědomosti“, tedy bez znalosti vlastního budoucího postavení ve společnosti.

Dobruškovu představu o legitimitě a moci lze tedy chápat jako součást širší intelektuální tradice, v níž reprezentace nemá být pouhým přenosem vůle, ale hlavně výkonem morální a racionální způsobilosti. Jeho vize republiky je částečně meritokratická a hlavně normativní. Dobruškovo pojetí legitimacy tak zapadá do racionalistického myšlenkového proudu Francouzské revoluce, který zdůrazňoval nutnost morální obnovy politické moci. Podobné akcenty nalézáme i u dalších radikálních jakobínů, například u Robespiera, jenž hovořil o ctnosti jako základu republikánského zřízení, i u Saint-Justa, jenž tvrdil, že revoluce závisí na „výjimečných činech výjimečných lidí“. ⁷⁵ Oba však chápali moc primárně jako morální kategorii, nikoli jako výsledek poznání – u Robespiera je totiž „ctnost“ propojena s „terorem“ jako nástrojem ochrany revoluce, zatímco u Dobrušky má být moc odvozena z rozumového poznání principu, nikoli z mravního zápalu či revolučního hněvu.

⁷⁰ H. de Saint-Simon, *Výbor z díla*, přel. S. Lyer, Praha 1949, str. 59–65.

⁷¹ A. Comte – H. Martineau, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, Cambridge 2009.

⁷² Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, Praha 2005, knihy V–VII.

⁷³ J. S. Mill, *Considerations on Representative Government*, London 1861, str. 131–154.

⁷⁴ J. Rawls, *The Law of Peoples: With „The Idea of Public Reason Revisited“*, Cambridge 2003, str. 118–183.

⁷⁵ V. Vokál, *Saint-Just: krvavý démon Francouzské revoluce*, str. 90.

9. Pojetí rovnosti

Jedním z klíčových pojmů Dobruškova textu *Philosophie sociale* je „rovnost“, která v kontextu díla nefunguje pouze jako mechanické vyrovnávání individuálních rozdílů. Naopak – Dobruška formuluje rovnost jako přirozený, morální a ontologický stav, který vychází z lidské podstaty a spojuje se s ideou přirozeného práva.

Dobruška ve svém návrhu ústavy přímo požaduje „nejpřísnější rovnost, takovou rovnost, jakou nacházíme v přírodě, bez privilegií, bez výsad. A rovnost svobody pro všechny, protože svoboda je přirozeným vlastnictvím a je nezbytná pro štěstí každého jednotlivce.“⁷⁶

Dobruškova rovnost však není rovností výsledků, ale rovností podmínek a oprávnění. Každý člověk má právo být svobodný, protože je člověkem – nikoli proto, že mu to udělí zákonodárce nebo většina. Tato rovnost je universální a nezcizitelná – nepochází z vůle zákonodárné moci, ale z vyššího principu, který Dobruška klade znovu nad jakoukoli pozitivní normu.

Dobruškovo pojetí rovnosti se částečně přibližuje kantovskému pojetí autonomie a morální rovnosti osob. V *Základech metafyziky mravů* Kant formuluje kategorický imperativ, podle kterého je dána všem lidem stejná morální hodnota, jež nemůže být popřena ani většinovou vůlí.⁷⁷ Na rozdíl od Kanta však Dobruška klade větší důraz na občanskou rovnost v institucionálním smyslu – tedy na rovnost svobody jako veřejného dobra, nikoli jen mravního principu.

Jeho pojetí se částečně přibližuje kritice formální rovnosti v Marxově raném díle, zejména v jeho *Židovské otázce*. Marx tam upozorňuje, že rovnost buržoazního státu je ve skutečnosti rovností soběstačných, izolovaných vlastnických subjektů, tedy v podstatě ideologickou zástěrkou hlubší materiální nerovnosti.⁷⁸ Dobruška opakovaně varuje před redukcí rovnosti na pouhou formální většinu:

⁷⁶ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 43: „En partant d’une bonne constitution nous trouverons généralement et en somme la plus rigoureuse égalité, telle qu’elle est dans la nature, nul privilège, nulle préférence. Liberté égale pour tous; parce qu’elle est la propriété naturelle, et un besoin indispensable au bonheur d’un chacun.“

⁷⁷ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 83.

⁷⁸ K. Marx a B. Engels, *Spisy, svazek I*, přel. B. Franěk a J. Bílý, Praha 1956, str. 387–388.

„Nezměnili jsme tedy nic jiného než podobu despotismu. Tím, že jsme odstranili monarchii – režim odporující přirozenosti, v němž síla a výkonná moc ustavovala zákon k uskutečnění svých vrtochů a svévole –, jsme jen dosadili na trůn vrtochy a svévoli samotné vůle, legislativní moci. I tento nový režim je stejně utlačující a nepřirozený, neboť fyzickou oblast, tj. sílu a výkon, podrobuje otroctví, aby se tím snadněji mohl sám podříditi svévoli nebo tyranii.“⁷⁹

Na rozdíl od Marxe však Dobruška nezná pojem „vykořisťování“. Přesto v jeho *Philosophie sociale* najdeme jasné náznaky třídního uvažování, především v kritice privilegovaných skupin, teokracie a společenských kast:

„Jedině tyranie nebo omezení zákonodárci mohli rozdělit člověka do různých tříd tím, že v rámci velkého společenského ‚já‘ ustanovili různá oddělená ‚já‘. Jedni – tyranie – člověka vůbec nechťeli, protože si z něj chtěli učinit otroka. A druzí – omezení zákonodárci – nevěřili, že by člověk mohl ve společnosti uplatňovat svá práva. Svou vládu tak vystavěli na této mylné představě – a pomocí jakéhosi ostrakismu člověka vyloučili z lidství.“⁸⁰

Tato pasáž ukazuje, že Dobruška vnímal strukturální nerovnosti jako mocenský problém, nikoli jen jako morální poklesek. Třídní rozdělení podle něj není přirozené. Jde o umělý konstrukt moci, který ničí jednotu lidského rodu.

V tomto ohledu rozšiřuje ideje „před-marxovského“ socialismu, především tzv. „morálního socialismu“ 18. století, jak jej reprezentovali

⁷⁹ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 13: „Nous n'avons donc changé que le mode du despotisme, et en détruisant la monarchie, ce régime contre nature, où la force, la puissance exécutive faisoit la loi pour l'exécution de ses caprices, de ses licences, nous plaçâmes donc sur le trône les caprices et les licences de la volonté, de la puissance législative: régime également oppressif, et contre nature, puisqu'il ne réduit le physique, c'est-à-dire, la force, l'exécution à l'esclavage, qu'afin de pouvoir s'abandonner plus aisément lui-même à la licence ou à la tyrannie.“

⁸⁰ Tamt., str. 29: „Il n'y a que les tyrans ou les législateurs bornés qui, en établissant divers moi dans le grand moi de la société, aient pu diviser l'homme en classes différentes. Les uns (les tyrans) ne vouloient pas l'homme, afin de se faire des esclaves; et les autres (les législateurs bornés), ne croyant pas qu'il lui fût possible d'exercer ses droits dans la société, moulèrent leur gouvernement sur cette opinion fausse, et par une espèce d'ostracisme, ils bannirent ainsi l'homme de l'humanité.“

Gabriel Bonnot Mably, Etienne-Gabriel Morelly nebo později Gracchus Babeuf. Dobruškovu rovnost proto můžeme chápat jako rovnost nejen abstraktní a právní, ale také protisystémovou a antielitářskou, byť v teoretické rovině postrádá hlubší ekonomickou analýzu.

10. Dříve než Mill: Dobruška a počátky moderního liberalismu

Jeden z nejpřesvědčivějších dokladů originality Dobruškovy politické filosofie lze nalézt v jeho pojetí svobody jako závislé na rovnosti. Ve *Philosophie sociale* výslovně píše: „Svoboda je odhalena jako zločinná, jakmile překročí meze své rovnosti a začne zasahovat do rovné svobody druhého.“⁸¹ Svoboda zde není chápána jako neomezené právo jednotlivce, ale jako princip podmíněný existencí stejné svobody všech ostatních.

Takto formulovaný princip předjímá slavný *harm principle* Johna Stuarta Milla, podle kterého lze svobodu jednotlivce omezit pouze tehdy, pokud by působila újmu druhému.⁸² Zatímco však Mill své pojetí zakládá na reformovaném utilitarismu a ideji dlouhodobého užitku, Dobruška pracuje s kategorií již citované „svévole“ jako negace svobody. Tvrdí, že čím více prostoru společnost poskytne libovůli – tedy svévoli maskované za svobodu – tím více se blíží tyranii, jež je podle něj „vražedkyní svobody“ a „smrtnou nepřítelkyní všeobecného štěstí“ (*une ennemie mortelle du bonheur général*).⁸³

Tato formulace vyjadřuje jeden ze základních principů moderního liberalismu: chápání svobody nikoli jako absolutní libovůle jednotlivce, ale jako práva omezeného právem druhého, jehož cílem je uchování rovnosti a spravedlnosti v rámci společnosti. Dobruška v tomto ohledu nevystupuje jako teoretik užitku či efektivity, ale jako důsledný zastánce rovnosti jakožto morálního principu. Svoboda je pro něj odvozena od rovnosti práv a slouží k zachování individuality, nikoli k maximalizaci prospěchu.

⁸¹ Tamt., str. 176: „Elle est démasquée et reconnue pour criminelle, aussitôt qu'elle sort des bornes de son égalité, et qu'elle tente d'empiéter sur l'égale liberté d'autrui.“

⁸² J. S. Mill, *On Liberty*, London 1985, str. 68.

⁸³ M. Dobruška, *Philosophie sociale*, str. 176.

Na rozdíl od Lockova chápání svobody jako *power* (moci), proti němuž se v textu výslovně vymezuje,⁸⁴ považuje Dobruška za pravou svobodu jen takové uspořádání, v němž žádný jedinec ani skupina nemůže pod záminkou svobody ovládat druhé. Tímto rozlišením kriticky reflektuje dobové ústavní modely (např. anglický, polský, benátský), které označuje za skryté formy nadvlády.⁸⁵

Jeho úvahy jsou originální právě tím, že nekladou svobodu jednotlivce proti společnosti, ale chápou ji jako součást rovného vztahu mezi lidmi. Svoboda zde není negativní (jako nepřítomnost zásahu), ale je pozitivně vymezená jako právo každého na rovný podíl na autonomii. V tomto ohledu představuje Dobruška revoluční syntézu osvícenského universalismu, revoluční republikánské rovnosti a morální kritiky moci, která v mnohém předchází nejen Milla, ale i pozdější projekce svobody ve 20. století. Dobruška rozvíjí i to, co John Rawls v *Theory of Justice* označil o více než století později za základní rovnost jako předpoklad spravedlnosti, včetně představy rovného přístupu k autonomii a sebeurčení.⁸⁶

11. Třetí cesta

Politické spektrum, jak ho známe dnes, má své kořeny ve Francouzské revoluci. Jak připomíná Marcel Gauchet, rozlišení mezi levicí a pravicí vzniklo nejen jako rozdělení v parlamentních lavicích v rámci Generálních stavů v roce 1789, ale jako hluboký rozpor mezi zastánci změny a obhájci řádu, mezi suverenity lidu a legitimitou tradice.⁸⁷ Chceme-li tedy správně uchopit místo Dobruškova myšlení v tomto spektru, musíme ho zasadit do tohoto historického kontextu, ale zároveň zohlednit jeho vlastní ideové výpovědi.

Dobruška se ve své *Philosophie sociale* hlásil k principu republikánské rovnosti, kterou považoval za přirozené právo člověka. Ostrá kritika monarchie, náboženské autority i třídního či sociálního dělení dokazuje, že odmítl jakoukoli formu privilegií.⁸⁸ To jej řadí mezi radikální křídlo revoluce, které usilovalo o hlubokou transformaci společenských

⁸⁴ Tamt., str. 177.

⁸⁵ Tamt.

⁸⁶ J. Rawls, *The Law of Peoples*, str. 52–65.

⁸⁷ M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, str. 11–21.

⁸⁸ Srv. např. M. Dobruška, *La philosophie sociale*, str. 29.

poměrů. Navíc pro něj byla zásadní nejen formální svoboda, ale i skutečné odstranění nerovností.

Zároveň ale Dobruška neztrácel ze zřetele důležitost právního státu a individuální autonomie. Nebyl typickým kolektivistou, neboť varoval před svévolí davu i tyranií většiny. Odmítl Rousseauovu představu obecné vůle jako bezprostředního zdroje zákona, pokud není ukotvena v rozumu a přirozenému právu.⁸⁹ Takové výroky jej přibližují liberálnímu myšlení, v němž hraje zásadní roli ochrana jednotlivce před mocí vzešlé z demokratické většiny.

Na rozdíl od mnoha radikálů své doby Dobruška netoužil po lidové vládě za každou cenu – ve svém návrhu ústavy navrhoval rozumný řád, který zajistí spravedlnost na základě „principu“, nikoliv aktuální majority. I proto je jeho systém blízký některým rysům raného konstitucionalismu – bez historického tradicionalismu, ale s právní racionalitou jako oporou.

Naopak s myšlenkovým proudem, který staví na tradicionalismu, konzervativní kontinuitě dějin či náboženství, Dobruškovo dílo žádnou spřízněnost nemá. Odmítá představu Boha či jeho pozemského reprezentanta, „který by měl právo prolévat v jeho jménu krev svého bližního a uzurpovat si jeho dědictví“.⁹⁰

Dobruškovo myšlení stojí na pomezí mezi radikální osvícenskou levicí a právně ukotveným centristickým liberalismem, jak byl formován na přelomu 18. a 19. století. Sdílel s radikály důraz na rovnost, sociální spravedlnost a odpor k privilegiím; ale zároveň sdílel s liberály touhu po stabilním, racionálním řádu a ochraně jednotlivce. V tomto smyslu naplňuje to, co Gauchet ve své knize *La Révolution des droits de l'homme*, konkrétně v klíčové kapitole „La révolution continuée“⁹¹, považuje za dědictví osvícenství, které se zdráhalo rozštěpit mezi revoluci a kontra-revoluci, a místo toho hledalo pomyslnou syntézu či „třetí cestu“.

⁸⁹ Tamt., str. 13.

⁹⁰ Tamt., str. 44: „... qui ait le droit de verser en son nom le sang de son prochain, et d'en usurper l'héritage.“

⁹¹ M. Gauchet, *La révolution des droits de l'homme*, str. 298–308.

Závěr

Dobruškův myšlenkový rámec vyrůstá z hlubší, středoevropské půdy – z prostředí moravského a rakouského osvícenství, z židovské frankistické zkušenosti a z étosu svobodného zednářství. Tato kulturní a intelektuální zkušenost formovala specifický pohled na svět. Středoevropský rámec Dobruškovy filosofie se nejvýrazněji projevuje ve čtyřech motivech:

1. Přenos židovské emancipační zkušenosti do rovnostářské filosofie:

Dobruška vychází z hluboké zkušenosti sociálního vyloučení a poddanství, které zažívaly židovské komunity v habsburské monarchii. Jeho radikální důraz na rovnost má své kořeny právě v této existenciální zkušenosti s nerovností, nesvobodou a stigmatizací.

2. Kritika autoritářských řádů jako umělých konstrukcí:

Osobní zkušenost s byrokratickým, stavovským a klerikálním světem rakouské monarchie Dobrušku vedla k odmítnutí jakékoli moci, která nevycházela z přirozeného řádu. Jeho politická filosofie odmítá historicky dané privilegované postavení institucí, jež nepodléhají kontrole rozumu, morálky a obecného dobra.

3. Důraz na empirii, praxi a přirozený zákon:

Dobruška není metafyzikem. Svůj koncept práva a spravedlnosti zakládá na empirickém poznání, zkušenosti a analýze přirozeného řádu. Dobruškova metoda připomíná styl skotské empirické filosofie i raných pozitivistických tendencí.

4. Zednářský étos universálního bratrství a výchovy:

Jako vysoký zasvěcenec zednářských lóží Dobruška vkládal do své filosofie ideál postupného mravního zdokonalování, vzdělávání lidstva a universální solidarity. Výchova se pro něj stala klíčem k emancipačnímu procesu člověka i společnosti.

Pozornost si zaslouží Dobruškův výslovný odkaz na Jana Husa, jehož staví jako morální autoritu rozumu a oběti. Zásadní je též Dobruškův důraz na universální principy, které mají být základem společenského řádu – nikoliv tradice, víra či autorita; ale rozum, zkušenost a rovnost. Tento racionalistický a zároveň normativní přístup vytváří základní strukturu, jež se později objevuje v raném socialismu, sociální filosofii i právních teoriích 19. století. Moderní je i způsob, jakým Dobruška

tematizuje vztah mezi jednotlivcem a společností: jako napětí mezi přirozenými právy a sociální integrací, mezi svobodou a zákonem. Svým důrazem na formování člověka institucionální výchovou, veřejnou morálkou a rovnými podmínkami předjímá i některé motivy pozdější teorie občanské společnosti. Jeho dílo *Philosophie sociale* není pouhým traktátem své doby, představuje ambiciózní a dosud nedoceněný pokus o spojení filosofie, politické teorie a sociální analýzy na pozadí radikální proměny Evropy.

Jeho politickou teorii lze nazvat „politickou a sociální filosofií středoevropského osvícenství“. Dobruškova politická teorie představuje syntézu empirického moralismu a politického racionalismu, která se rozvíjela v kulturním prostředí střední Evropy a která byla Dobruškovým dílem přenesena do francouzského revolučního kontextu. Tam se dramaticky transformovala při střetu s tamní radikalizovanou racionalitou.

Zvláštní pozornost zasluhuje myšlenková kontinuita s Johnem Stuartem Millem, jehož koncept svobody a rovnosti jakožto nástroje obrany proti ideologickému a institucionálnímu útlaku má k Dobruškově koncepci velmi blízko.

V porovnání s marxismem Dobruška shodně analyzuje třídní rozdělení, neguje privilegia a chápe dějiny jako boj mezi utlačovanými a vládoucími. Od Marxe se však liší: odmítá ekonomický determinismus a věří v osvětskou výchovu, kulturní reformu a morální proměnu společnosti. Tím se blíží spíše představě republikánské meritokracie než revoluční představě diktatury proletariátu.

Klademe si několik výzkumných otázek, z nichž tři jsou zcela zásadní: 1. Byl Moses Dobruška tvůrcem specifické ideologie? – Ano, jeho *Philosophie sociale* vykazuje základní rysy moderní ideologie: binární opozici, jazyk konfliktu, konstrukci nepřítele i historickou teleologii. 2. Lze ho považovat za politického filosofa? – Ano, vytvořil ucelenou teorii republikánské legitimacy, přirozeného práva a rovnosti, kterou lze zařadit mezi rané formy republikánské politické teorie. 3. Jaké místo zaujímá v dějinách politického myšlení? – Dobruška představuje přechodnou politickou teorii mezi osvětským empirismem, racionalismem a revoluční ideologií jakobínů. Lze ji označit za „politickou a sociální filosofii středoevropského osvícenství“.⁹²

⁹² Návrh stručné definice: politická a sociální filosofie středoevropského osvícenství je syntézou empirického a racionálního myšlení, která má kořeny v národnostně pluralitním prostředí habsburské monarchie se silným židovským elementem na přelomu 18. a 19. století. Propojuje morální filosofii skotského osvícenství

Dobruškova smrt na popravě, obvinění z korupce, židovský původ, intelektuální excentricita i jazyková izolovanost vytvořily nepřekonatelnou hráz mezi jeho dílem a kanonickými dějinami politického myšlení. *Philosophie sociale* by měla být čtena jako součást širšího proudu moderních ideologií, jenž se zrodil v jakobínské epoše – v oné myšlenkové *primordial soup*, která dala vzniknout ideovým rámcům 19. a 20. století.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag untersucht die politische Philosophie von Moses Dobruška (Junius Frey) anhand einer Analyse seines Hauptwerks *Philosophie sociale* (1793). Er vertritt die These, dass Dobruška eine originelle normative politische Theorie entwickelte, die auf den Begriffen des Prinzips, der Freiheit, der Gleichheit, des Naturrechts und der politischen Legitimität beruht. Sowohl den Absolutismus als auch eine uneingeschränkte Volkssouveränität zurückweisend, verstand er legitime politische Autorität als in universellen moralischen Prinzipien gegründet, die sich aus Vernunft und Natur ableiten. Die Studie zeigt ferner, dass Dobruška zentrale Gedanken vorwegnahm, die später mit der modernen Soziologie und politischen Philosophie verbunden wurden. Sein Werk beeinflusste das intellektuelle Umfeld, aus dem Henri de Saint-Simon und in der Folge Auguste Comte frühe soziologische Konzeptionen entwickelten. Zugleich antizipierte es Elemente des Liberalismus, des Sozialismus und des Republikanismus. Der Beitrag kommt zu dem Schluss, dass Dobruška eine eigenständige Tradition der politischen und sozialen Philosophie der mitteleuropäischen Aufklärung repräsentiert und einen deutlich prominenteren Platz in der Geschichte des modernen politischen Denkens verdient.

SUMMARY

The article examines the political philosophy of Moses Dobruška (Junius Frey) through an analysis of his major work *Philosophie sociale* (1793). It argues that Dobruška developed an original normative political theory based on the concepts of principle, liberty, equality, natural law, and

s universalistickými ideály Francouzské revoluce a zdůrazňuje rovnost, solidaritu a právní řád jako oporu společenské stability.

political legitimacy. Rejecting both absolutism and unrestricted popular sovereignty, he understood legitimate political authority as grounded in universal moral principles derived from reason and nature.

The study further argues that Dobruška anticipated important ideas later associated with modern sociology and political philosophy. His work influenced the intellectual environment from which stimulated the early sociological thought of Henri de Saint-Simon and, subsequently, Auguste Comte, while also foreshadowing elements of liberalism, socialism, and republicanism. The article concludes that Dobruška represents a distinctive tradition of political and social philosophy of Central European Enlightenment and deserves a more prominent place in the history of modern political thought.