

Třetí cesta osvícenství: Dobruškova radikální republika

Vladimír VOKÁL

Metropolitní univerzita Praha

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.07>



Úvod

Dne 26. června 1793 vyšla v Paříži anonymně, v nákladu několika tisíc výtisků studie *Philosophie sociale*.¹ Nové dílo rychle zaujalo širokou veřejnost, a to nejen ve Francii. Německý filozof Immanuel Kant o rok později napsal svému nakladateli Françoisi Théodorovi de La Garde následující slova: „Váš dopis z 8. listopadu, který mi byl doručen 22. listopadu spolu s dílem Anacharsisovým² a jedním svazkem Montaigna, jakož i s darem *Philosophie sociale*, jejíž vydání mi učinilo velikou radost, zasluhuje mou upřímnou vděčnost“ (Kant, 1999, 489 – 490). V roce 1795, v upravené verzi pak v roce 1796 vydal Kant jedno ze svých nejslavnějších

¹ Viz Dobruška (1793).

² Kant má nepochybně na mysli pruského filozofa Anacharsise Clootse a jeho dílo *La République universelle ou adresse aux tyrannicides*, které vyšlo v Paříži o rok dříve než Dobruškova *Philosophie sociale*. Cloots skončil podobně jako Dobruška; byl popraven gilotinou 24. března 1794.

filozoficko-politických děl *K věčnému míru*.³ Komparativní analýza *Philosophie sociale* a Kantovy klasiky *Zum ewigen Frieden* přinesla překvapivé zjištění. Bylo by zřejmě odvážné tvrdit, že by Kant od autora anonymního díla z roku 1793 přímo opisoval nebo přejímal argumenty: jeho systematická a filosofická poctivost takovou interpretaci spíše vylučují. Studie *K věčnému míru* však s *Philosophie sociale* vykazuje podezřele silné strukturální a tematické paralely, zejména v důrazu na republikánskou formu vlády, roli přírody při dosahování míru či klíčový význam veřejnosti v právu.

Philosophie sociale napsal Junius Frey, alias Franz Thomas von Schönfeld alias Moses Dobruška, moravský Žid povýšený v roce 1778 do šlechtického stavu a od roku 1792 žijící ve Francii. Svě životní dílo věnoval – anonymně – francouzskému lidu; ve svém posledním vzkazu uvedl, že kniha není úplná a svého syna vyzval, aby ji dal ve vhodný čas znovu vytisknout: „Nebylo mi dopřáno doplnit několik podstatných mezer, jak jsem zamýšlel; zabránil mi v tom osud, který mě postihl. Nech tam, synu, uvést mé jméno, a pokus se tak obhájit mou památku... novým vydáním díla, jehož autor nebude nikdy podezírán potomstvem ze spiknutí proti Svobodě“ (Scholem, 1981, 83 – 84). Kniha sice skutečně několik let po Dobruškově smrti vyšla, ale znovu anonymně. Jejího autora na téměř dvě století pokryl prach morálních pochybností, korupce či problematického náboženského a etnického původu. Přitom nezaujal či přímo neinspiroval pouze Immanuela Kanta, ale prokazatelně, jak správně poukázala Silvana Greco (2022), i Henriho de Saint-Simona a zprostředkovaně též Augusta Comta či Johna Stuarta Milla.

³ Viz Kant (1796).

Osvícenství bývá tradičně spojováno s ideálem rozumu, pokroku a vzdělání. V historické paměti vystupuje především jako epocha reformního racionalismu, postupné emancipace jednotlivce a kritiky náboženských a politických autorit. Konec 18. století však představoval moment, kdy se rozum proměnil z nástroje poznání v sílu, která začala svět nejen vysvětlovat, ale také radikálně přetvářet. Francouzská revoluce představuje v tomto smyslu zlom: rozum přestal být pouhým teoretickým principem a stal se praktickou, politickou a morální silou. Vznikla situace, kterou lze označit za *primordial soup* modernity: ideový vývar, v němž se mísí racionalismus, empirismus, rovnostářství, republikanismus, ale i nové formy politické víry a ideologie.⁴

Právě v tomto bouřlivém kontextu se objevuje postava Mosese Dobrušky. Jeho myšlení nelze beze zbytku zařadit ani do francouzského racionalismu, skotského empirismu, pragmatismu či do německé idealistické tradice. Vyrůstá z jiného intelektuálního prostoru, který lze označit jako středoevropské osvícenství. Tento typ osvícenství vzniká v prostředí habsburské monarchie: náboženské plurality a strukturální nerovnosti; vyznačuje se specifickou syntézou rozumu, morální filozofie i sociální zkušenosti vyloučených skupin. Na rozdíl od západoevropského osvícenství není primárně reformní, nýbrž emancipační; neusiluje pouze o omezení moci, ale o její radikální přestavbu na základě univerzální rovnosti. Právě z tohoto napětí mezi osvícenským rozumem a existenciální zkušeností marginalizace vyrůstá Dobrušková radikální republika – projekt, který nelze redukovat ani na liberalismus, ani na kolektivismus,

⁴ Viz Vokál (2022).

ale který představuje svébytnou „třetí cestu“ osvícenského myšlení, kterou v rámci dějin filozofie nazýváme *politickou a sociální filozofií střeoevropského osvícenství*.

Naším cílem je analyzovat politicko-filozofické jádro Dobruškovy *Philosophie sociale* v kontextu střeoevropského osvícenství a ukázat, že jeho koncept radikální republiky představuje svébytnou „třetí cestu“ osvícenského myšlení s doložitelným vlivem na Kanta, Saint-Simona i pozitivistické pojetí společnosti.

1. Střeoevropský myslitel v revoluční Paříži

Moses Dobruška se narodil roku 1753 v Brně do zámožné židovské rodiny. Jeho intelektuální formování probíhalo v prostoru střední Evropy, poznamenaném náboženskou pluralitou, reformním absolutismem a také vlivem židovského osvícenství (haskaly). Zásadní roli sehrála i jeho vazba na frankistické hnutí: Dobruška byl vzdáleným příbuzným Jacoba Franka, charismatického náboženského vůdce, v jehož učení se mísila mystika, mesiánství a radikální kritika tradičního judaismu. Roku 1775 Dobruška konvertoval ke katolicismu a přijal jméno Franz Thomas von Schönfeld. Ve Vídni se pohyboval v prostředí osvícené dvorské aristokracie, stal se významným členem svobodných zednářů a publikoval literární i filozofické texty. Po vypuknutí Francouzské revoluce odešel roku 1792 do Paříže, kde přijal symbolické jméno Junius Frey. V Paříži se Dobruška aktivně zapojil do revolučního dění a vydal své klíčové filozofické dílo *Philosophie sociale*.

Roku 1794 byl v rámci aféry Východoindické společnosti zatčen a popraven jako korupčník při zinscenovaném procesu s Dantonem. Dobruškovo hlavní dílo *Philosophie sociale, dédiée au peuple français* představuje hlubokou a systematickou úvahu o politice, morálce a společnosti. Rozsahem, strukturou i jazykem patří k nejambicióznějším filozoficko-politickým dílům francouzské revoluce. V rámci revoluční generace je jen málo autorů, kteří by – podobně jako Dobruška – dokázali propojit roli přímého politického aktéra s koncepčním myšlením. Srovnatelné postavy představují snad jen Condorcet, Sieyès⁵ a Saint-Just.

Philosophie sociale představuje primárně první pokus o založení nové disciplíny o poznání společnosti. Dobruška (1793, III) sám v předmluvě konstatuje, že sociální filozofie je „nejméně rozvinutou vědou“. Na rozdíl od Montesquieua či Rousseaua, kteří společnost převážně analyzovali deskriptivně, Dobruška trvá na tom, že poznání společnosti musí být normativní a tvořivé. Věda o společnosti nemá pouze popisovat existující poměry, ale má se podílet na jejich racionální přeměně. Jedním z nejvýraznějších motivů Dobruškova díla je pojem boření. Hned v úvodu *Philosophie sociale* autor konstatuje: „Bořili jsme, nyní stavme – vytvářejme“ (Dobruška, 1793, 1). Revoluce je zde chápána nikoli jako chaotický výbuch násilí, nýbrž jako poznávací proces. Boření představuje metodu rozumu: rozklad starých institucí, předsudků a dogmat je nutnou podmínkou nové, racionální konstrukce společnosti. Tento přístup připomíná karteziánskou metodu pochybnosti, avšak s jedním zásadním rozdílem.

⁵ Viz Vokál (2002).

Zatímco Descartova pochybnost zůstává především epistemologická, Dobruškova destrukce je politická a společenská. Rozum zde nemění pouze způsob myšlení, ale zasahuje přímo do struktury světa. Radikalita spočívá v tom, že rozum se stává činitelem dějin.

Boření má u Dobrušky výrazný etický rozměr. Autor opakovaně zdůrazňuje, že své dílo adresuje těm, „kdo neuznávají v republice jinou autoritu než pravdu“ (Dobruška, 1793, XI). Rozum vystupuje jako nástroj morální očisty společnosti – autor jej přirovnává k chirurgii, která musí odstranit ideologické nemoci: pověry, církevní dogmata a dědičná privilegia. Tento motiv úzce souvisí s osvícenskou kritikou náboženské autority, avšak Dobruška ji posouvá do roviny politické praxe. Morální zákon rozumu má stát nad politickou mocí a stát se kritériem legitimacy každé vlády.

2. Republika rozumu a třetí cesta osvícenství

V jádru Dobruškova politicko-filozofického myšlení lze identifikovat to, co můžeme označit jako princip legitimacy. Politický řád je podle něj oprávněný pouze tehdy, pokud je jeho zákon v souladu s rozumem a zajišťuje rovnost práv všech členů společnosti. Zákon pro Dobrušku není výrazem vůle většiny ani historické tradice, ale normativním nástrojem morální rovnosti. Jakmile se zákon od tohoto principu odchýlí, ztrácí svou závaznost a přestává být právem v pravém slova smyslu. Dobruškova radikalita tedy nesměřuje k popření práva, nýbrž k jeho znovuzaložení na racionálním a univerzálním základě. V tomto smyslu lze Dobrušku číst i jako raného teoretika ústavnosti: nikoli jako technického návrháře

institucí, ale jako myslitele, který chápe ústavu především jako morální rámec politického řádu, jenž má zakotvit rozum a rovnost práv. Dobruškův pojem „princip“ tak představuje ústřední uzlový bod jeho politické a sociální filozofie. Nejde o pouhou abstraktní normu ani o subjektivní mravní přesvědčení, ale o závazný, rozumem rozpoznatelný základ veřejného řádu, který předchází jak individuálním rozhodnutím, tak pozitivnímu právu.

Klíčová je Dobruškova kritika monarchie, jež vychází z přesvědčení, že jde o „nepřirozený režim“ (Dobruška, 1793, 13), v němž síla nahrazuje spravedlnost. Alternativou je republika rozumu – politické uspořádání, v němž zákon není výrazem libovůle ani pouhé vůle většiny, ale ztělesněním racionálního a morálního principu. Podstatným bodem je také Dobruškova definice svobody: „Svoboda je rovnost práv“ (*ibidem*, 175). Právě v tom spočívá jádro jeho „třetí cesty osvícenství“. Dobruška odmítá jak individualistický liberalismus, jenž opomíjí sociální rovnost, tak kolektivistický egalitarismus, který potlačuje svobodu jednotlivce. Svoboda a rovnost jsou pro něj dvěma aspekty téhož principu rozumu a zákon má být jejich zárukou. Radikalita Dobruškova myšlení se plně projevuje v jeho pojetí práva na odpor. Pokud zákon ztratí spojení s rozumem a morálkou, „...posvěcuje povstání a činí z něj povinnost“ (*ibidem*, 89). Revoluce zde není anarchií, nýbrž morální obnovou legitimacy. Dobruška si však uvědomuje nebezpečí, jež s sebou radikalita rozumu nese. Ve stejném roce 1793 vydává satirický spis *Les aventures politiques du père Niçaise*,⁶ v němž ironizuje revoluční jazyk a jeho proměnu v novou politickou víru.

⁶ Viz Frey (1793b).

Revoluční aktéři se podle něj často přou o pojmy, jejichž obsah, již dávno vyprchal, a oni jen bojují s přízraky. Text lze proto číst i jako sebe-reflexi radikalismu. Rozum, který není schopen kritizovat sám sebe, se snadno promění v nebezpečnou ideologii. Dobruška zde předjímá moderní kritiku ideologických systémů a upozorňuje, že pravá racionalita musí zahrnovat i schopnost nadsázky, ironie.⁷

3. Od Dobrušky k Saint-Simonovi, od Saint-Simona ke Comtovi

Silvana Greco přesvědčivě ukázala, že *Philosophie sociale* představovala také raný pokus o vědeckou teorii společnosti. Greco rekonstruovala intelektuální linii, která vede nejprve od Dobrušky k Saint-Simonovi a dále k Augustu Comtovi. Činí tak na základě biografických vazeb, tematických paralel i dosud opomíjených textových souvislostí. Jak píše, „...životopisná linie spojuje tyto tři postavy kontinuálním způsobem“ (Greco, 2022, 165). Moses Dobruška, tehdy již na počest Bruta a „svobody“ Junius Frey, byl zatčen v Paříži 23. listopadu 1793. Policie ho umístila do věznice Saint-Pélagie. Shodou okolností sdílel celu s mužem, díky kterému zůstalo jeho „učení“ nesmrtelné, Henrim de Saint-Simonem, pozdějším utopickým socialistou a filozofem. Saint-Simon se do věznice dostal několik dní před ním, 19. listopadu 1793. Na rozdíl od Dobrušky, který byl o několik měsíců později popraven, Saint-Simon přežil; zůstal ve vězení téměř rok a byl nakonec propuštěn. Setkání Dobrušky s občanem „Bonhommem“, jak si tehdy Saint-Simon říkal, bylo přes pohnuté okolnosti nesmírně přínosné.

⁷ Detailní analýzu s rozsáhlejšími ukázkami Dobruškových textů nabízí studie: Vokál (2025).

Saint-Simon se totiž ve vězení seznámil s Dobruškovou studií *Philosophie sociale*, což zásadně ovlivnilo jeho myšlení o organizaci společnosti, průmyslovém řádu i o vědě.

Vztah mezi Saint-Simonem a Augustem Comtem je pak dostatečně doložen a lze jej sledovat minimálně od srpna 1817, kdy se mladý Comte stal osobním sekretářem tehdy již uznávaného Saint-Simona. Sám Comte později zdůrazňoval, že právě z tohoto vztahu čerpal poznatky, k nimž by se prostřednictvím knih nikdy nedostal. Linie kontinuity je jasná: Dobruška (1793, 18) nejprve napsal, že společnost musí být zkoumána metodami přírodních věd, neboť příroda je zdrojem všeho, včetně krásy a moudrosti. Věda o společnosti je dosud pouze „v kolébce“ (*ibidem*, III). Hlavním úkolem politika-filozofa, nebo jak píše Dobruška: „mudrce“, je okamžitá změna.

„Je třeba svrhnout (rozrušit – dezorganizovat) umělý řád a přivést nás zpět k prostému řádu přírody, rozvinutému zdravou kulturou. Vratme se (reorganizujme) nejprve k ní, zkoumejme ji a čerpejme z jejích postupů nové umění, novou kulturu. Mudrci! Vyvedte nás jednou provždy z labyrintu chyb a přiveďte nás konečně zpět k původnímu prameni principů. Dovolte nám čerpat hluboko z lůna této plodné matky.“ (*ibidem*, 47)

Greco (2022) zcela správně poznamenává, že právě tento dvojkrok: dezorganizace → reorganizace – je nejvýraznějším ideovým dědictvím, které po sobě Dobruška zanechal. Je extrémně nepravděpodobné, že by se tak zvědavý myslitel, jakým nesporně Saint-Simon byl, hlouběji neseznámil právě s těmito převratnými idejemi obsaženými ve *Philosophie sociale*, ať již ve vězení, případně před zatčením nebo po jeho propuštění.

Důkazem je to, že Saint-Simon ve svém pojednání *De la réorganisation de la société européenne* z roku 1814 přejal celý Dobruškův myšlenkový systém.⁸ To, co se u Dobrušky objevilo jako radikální revoluční filozofie – rozbití umělého, tyranského pořádku a následné obnovení přirozené rovnováhy – se u Saint-Simona mění ve strukturovaný sociální proces, který má být studován systematicky a vědecky.

„Filozofie minulého století byla revoluční; filozofie devatenáctého století musí být reorganizační. Nedostatek institucí vede k zániku každé společnosti; staré instituce prodlužují nevědomost a předsudky doby, v níž vznikly.“ (Saint-Simon, Thierry, 1814, VIII)

To není jen volná inspirace *Philosophie sociale*, to je přímo „okopírování“ celého konceptu, dokonce s použitím Dobruškova vědeckého termínu „reorganizace“. Saint-Simon přejímá celý Dobruškův myšlenkový rámec; Dobruškovo schéma povýšil na obecnou sociální metodu, a stal se tak jedním z prvních, kdo v dějinách evropského myšlení uchopil společnost jako organismus podléhající zákonům analogickým přírodním vědám. Saint-Simon zároveň rozvíjí Dobruškův požadavek, aby politická a společenská analýza byla vystavěna na absolutních, univerzálních principech, nezávislých na libovůli zákonodárců a na proměnlivosti historického okamžiku; přejímá také jeho tezi, že studium společnosti se musí řídit metodou pozorovacích věd a teprve tak se může vymanit z „kolébky“; a také rozvíjí Dobruškův důraz na ústavní architekturu, jež musí být vystavěna na neotřesitelných, racionálně odvozených základech, nikoliv na tradici nebo na autoritě starých režimů (Greco, 2022, 163 – 164).

⁸ Viz Saint-Simon, Thierry (1814).

To, že se Dobruška a Saint-Simon ocitli ve stejné pařížské věznici, bylo ve skutečnosti momentem přenosu idejí, který později formoval rodící se pozitivismus. Saint-Simonův důraz na nutnost rozpoznat přirozené zákony společnosti, převést politické otázky do rámce empirického zkoumání a chápat evropské dějiny jako střídání revoluce a reorganizace, odpovídá základním tezím *Philosophie sociale* s překvapivou přesností.

Saint-Simonův tajemník Auguste Comte následně převzal Dobruškovo schéma ještě systematictěji. Ve svém pojednání *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* z roku 1822 uvádí, že současnost se nachází mezi tím, co umírá a co se rodí. Hned v úvodu svého díla přímo přebírá celou Dobruškovu terminologii:

„Společenský systém, který se hroutí, a nový systém, jenž dospěl do plné zralosti a usiluje o své ustavení — to je základní rys, který současné epoše přisuzuje celkový ráz civilizace. V souladu s tímto stavem věcí zmítají dnešní společnosti dva pohyby odlišné povahy: jeden je dezorganizační, druhý reorganizační. První z nich, uvažovaný izolovaně, strhává společnost do hluboké morální a politické anarchie, která ji zdánlivě ohrožuje blízkým a nevyhnutelným rozpadem. Druhý ji naopak vede k definitivnímu společenskému stavu lidského druhu, k takovému, který nejlépe odpovídá jeho přirozenosti — stavu, v němž všechny prostředky lidské prosperity mohou dosáhnout svého plného rozvinutí a nejprímějšiho uplatnění. Právě ve spoluexistenci těchto dvou protichůdných tendencí spočívá velká krize, kterou procházejí nejcivilizovanější národy.“ (Comte, 1970, 5)

Neméně významná je paralela mezi Dobruškovým třístupňovým modelem (teologie → metafyzika → příroda) a Comtovým zákonem tří stadií. Dobruška přímo uvádí toto:

„Celá země byla kdysi podřízena svrchovanosti bohů. Králové byli jejich zástupci. Všechny formy vlády byly teokratické. Králové, hrdinové a vůbec všichni, kdo vládli národu – ať už se nazývali jakkoli – byli natolik ztotožnění s božstvem svého lidu, že napadnout jedno znamenalo napadnout i druhé. Dějiny i Bible nám neustále poskytují důkaz této pravdy. Nikdy jsem nedokázal pochopit, jak mohli lidé – dokonce i ti nejvzdělanější v našem století – považovat tuto zruďnou směs, toto neblahé ztotožnění, za nutný důsledek organizace prvotních národů, a navíc jej pokládat za výhodu či dokonalost.“ (Dobruška, 1793, 40)

A pokračování:

„Pak pronásleduje neštěstí na každém kroku metafyzika, která – ponořena do složitých sylogismů a vyčerpávajících důsledků – opisuje a skládá svůj systém podle všeho možného, jen ne podle přírody. Z toho důvodu se v zákonodárství každá hlubší diskuse stávala podezřelou a byla odmítána jedním slovem: metafyzika. Je pravda, že až zákonodárství nalezne pevné základy v přírodě a dokonale aplikuje fyziku, metafyziku už potřebovat nebudeme. V tomto smyslu můžeme s Baconem říci: když jednou poznáme přírodu, nebude už třeba hledat nic, co leží za ní. Metafyzika není ničím jiným než uměním klást otázky přírodě a studovat ji pro společenské účely – tedy zkoumat člověka jako občana v jeho kulturním stavu. Musí být podřízena té nejprísnější poslušnosti

a nejvěrněji následovat první imperativní část fyziky – totiž přírodu samotnou.“ (Dobruška, 1793, 55)

Z pohledu sociologie je tu ještě jedna nápadná podobnost mezi Comtem a Dobruškou: jejich chápání dělby práce při obnově společenského řádu (Greco, 2022, 173 – 174). Dobruška (*ibidem*, 53) ve *Philosophie sociale* zformuloval zásadní požadavek, aby byla ústava i samotná tvorba politického řádu rozdělena na dvě části: na část teoretickou – vyžadující abstraktní myšlení, přísnou racionalitu a práci „mudrců“ – a na část praktickou, která má být předmětem rozhodování obecných shromáždění. Teorie a praxe se podle něj musí oddělit, aby mohlo dojít k opravdové reorganizaci společnosti po pádu starého režimu.

Auguste Comte (1970, 7) o třicet let později zopakoval tento princip téměř doslova: společenská reorganizace je podle něj především teoretickým úkolem, jenž musí být proveden předem, a pouze na jeho základě může následovat praktická část politické práce. Vyhrazuje jej vědcům, nositelům empirických věd – tedy přesně těm, které Dobruška (*ibidem*, 47) o generaci dříve nazýval „mudrci“ povolány k tomu, aby „znovu vystavěli“ lidský řád na přírodních základech. Je proto poněkud paradoxní a vlastně i smutné, že ani Saint-Simon, ani Comte nenašli odvahu Dobrušku, byť jen jedinkrát, citovat nebo se na něj výslovně odkázat, neboť jejich systémové myšlení stojí na nápadně podobných základech.

4. Kantův inspirátor?

Kant Dobruškovo dílo prokazatelně znal, jak dokazuje výše uvedená korespondence. Možná o něm věděl ještě z éry před francouzskou revolucí; snad i proto si jeho *Philosophie sociale* nechal poslat z Paříže. Dobruška byl totiž od 70. let 18. století respektovaným literátem⁹, ukázky z jeho děl vycházely v prestižních antologiích vedle tak zvučných jmen, jakými byli Goethe nebo Herder, a to ještě dlouho po jeho smrti (Pfest, 1812).

Kantova studie *K věčnému míru* má s Dobruškovou *Philosophie sociale* skutečně několik tematických paralel, snad dokonce inspiračních linek. Jednou z nich, tou nejobecnější, je důraz na republikánské státní zřízení. Kant (1796, 19) v prvním článku studie *K věčnému míru* uvádí, že „občanské zřízení v každém státě má být republikánské“, a to v tom smyslu, že republikánství zde nemá být chápáno jako morální ideál ctnosti, nýbrž jako právní forma, v níž jsou občané svobodní, podřízeni společnému zákonodárství a chránění dělbou moci. Právě tato institucionální konfigurace má podle Kanta omezovat svévoli vládnoucích a snižovat pravděpodobnost války, neboť rozhodnutí o ní dopadá na ty, kteří ponесou její náklady.

Témuž problému se systematicky věnuje Moses Dobruška ve druhé části *Philosophie sociale*, kde rozpracovává esenci ústavy a její formu. Republikanismus zde rovněž nevystupuje jako morální ideál, nýbrž jako technický rámec vlády zákona, což byl zcela nový, originální přístup. Dobruška výslovně trvá na oddělení zákonodárné a výkonné moci a na nadřazenosti obecného zákona nad osobní vůlí vládnoucích, když konstatuje,

⁹ Svá dramata, básně či náboženské texty vydával v němčině, italštině, hebrejštině a později ve francouzštině.

že zákonodárná moc musí být svou povahou morální, zatímco výkonná je pouze fyzická, a že tam, kde se tyto moci spojují¹⁰, vzniká prostor pro svévoli, klam a útlak. Ústava má proto podle Dobrušky (1793, 117) sloužit především k tomu, aby žádná partikulární vůle – individuální ani většinová – nemohla nahradit obecný zákon odvozený z principu.

Tato shoda mezi Kantem a Dobruškou není pouze tematická, ale strukturální. Oba autoři vycházejí z přesvědčení, že mír nelze zajistit apelováním na morálku jednotlivců, nýbrž pouze prostřednictvím správně nastavených institucí. Zatímco Kant tento princip formuluje v podobě normativního článku politického práva, Dobruška jej rozvíjí jako součást širší vědy o společnosti a ústavního myšlení.

Druhou významnou rovinou konvergence je práce s pojmem přírody a mechanismu. Kant ve studii *K věčnému míru* rozvíjí myšlenku, že příroda – „velká umělkyně“ – prostřednictvím mechanismu lidských sklonů, často i proti jejich vůli, směřuje lidstvo k právnímu uspořádání a míru. Teleologická racionalita dějin zde neznamená morální pokrok jednotlivců, nýbrž postupné vynucování právního řádu jako nutné podmínky přežití (Kant, 1796, 43 – 44).

Dobruška (1793, VIII) vychází z výrazně naturalistického pojetí. Opakovaně zdůrazňuje, že definice práva a politiky je třeba čerpat „z přírody samé“. Člověka chápe jako mikrokosmos a přírodu jako model harmonického řádu, který má být napodobován i v oblasti politické organizace (*ibidem*, 19). Přestože se oba autoři liší v teoretickém rámci – Kant zůstává u kritického racionalismu, Dobruška inklinuje k normativnímu

¹⁰ Viz např. Dobruška (1793, 14 – 15).

naturalismu – jejich závěr je shodný: legitimní politický řád není výsledkem libovůle, nýbrž odrazem obecnější racionality, která jednotlivce přesahuje. Nejvýraznější shodu mezi oběma projekty však představuje důraz na veřejnou povahu práva a politiky. Kant (1796, 84) formuluje tzv. transcendentální princip veřejného práva: „Všechna jednání vztahující se k právu jiných lidí, jejichž maxima se neslučuje s veřejností, jsou nespravedlivá.“ Veřejnost zde funguje jako kritérium legitimacy – to, co nemůže obstát před veřejným rozumem, nemůže být právem.

Dobruška (1793, 59) v tomto ohledu dokonce navrhuje, aby základní principy a definice práva byly doslova „...vypsány na tabuli trvale vystavené očím lidu i zákonodárců v lidových sekcích“. Cílem je zabránit sofistice, tajným intrikám a manipulaci s pojmy. Kant zůstává na rovině normativního kritéria, Dobruška usiluje o jeho praktickou realizaci v revolučním politickém prostoru. V tomto smyslu lze *Philosophie sociale* číst jako radikální, ale promyšlenou konkretizaci principu, který Kant později systematizuje. Komparace traktátu *Philosophie sociale* a studie *K věčnému míru* ukazuje, že Moses Dobruška nesporně patří k autorům, kteří spoluutvářeli evropskou debatu o republikánství, právu a míru na sklonku osvícenství. V klíčových otázkách se setkává s Kantovým projektem na úrovni argumentační struktury, nikoli pouhých náhodných podobností. Kant od Dobrušky, na rozdíl od Saint-Simona či Comta „neopisoval“, ale jistě její kniha *Philosophie sociale* intelektuálně obohatila, pravděpodobně i inspirovala, což přímo dokazují výše zmiňovaná slova z Kantovy korespondence, že vydání tohoto díla mu udělalo radost. Své dílo *K věčnému míru* vydal Kant jen několik měsíců poté, co obdržel Dobruškův traktát, který si tolik pochvaloval. Bylo by bláhové předpokládat, že se jím nenechal ovlivnit.

5. Millovo pojetí svobody

Vedle již zmíněných inspiračních linií se ve *Philosophie sociale* objevuje ještě jedna nápadná a na první pohled překvapivá paralela. Týká se podrobnější definice již zmiňované svobody a zejména jejích hranic – a směřuje k pojetí, které bude systematicky rozpracováno až o několik desetiletí později v díle Johna Stuarta Milla. Dobruška (1793, 176) ve *Philosophie sociale* výslovně konstatuje, že „...jakmile svoboda překročí hranice své rovnosti a pokusí se zasahovat do rovné svobody druhého, přestává být svobodou“. Tato formulace vymezuje svobodu nikoli negativně, jako pouhou absenci omezení, ale relačně: svoboda je legitimní pouze tehdy, pokud respektuje rovnou svobodu ostatních. Jakmile se od tohoto rámce odchýlí, proměňuje se v pravý opak toho, čím se navenek prezentuje.

V tomto bodě se Dobruškovo pojetí nápadně přibližuje Millovu pozdějšímu „harm principle“, podle něhož lze svobodu jednotlivce omezit pouze tehdy, pokud by působila újmu druhému (Mill, 1985, 67). Rozdíl mezi autory spočívá pouze v teoretickém zdůvodnění tohoto omezení. Zatímco Mill vychází z reformovaného utilitarismu a z úvahy o dlouhodobém společenském prospěchu, Dobruška pracuje s kategorií svévole jako negace svobody samotné. Varuje před tím, že čím více prostoru společnost poskytne libovůli – tedy svévoli maskované jazykem svobody – tím více se přibližuje tyranii, již označuje za „vražedkyni svobody“ (Dobruška, 1793, 176).

Tato argumentace vyjadřuje jeden ze základních principů moderního liberalismu: svoboda nemůže být chápána jako absolutní právo jednotlivce

prosazovat vlastní vůli, nýbrž jako právo omezené stejným právem druhých. Dobruška však tuto tezi neformuluje jako teorii užitku či efektivity, nýbrž jako důslednou obhajobu rovnosti jakožto morálního a politického principu. Svoboda je u něj odvozena od rovnosti práv a slouží k ochraně individuality před dominancí, nikoli k maximalizaci prospěchu.

Z tohoto hlediska se Dobruška zároveň vymezuje vůči pojetím svobody jako „moci“, která umožňuje jednotlivci či skupině ovládat ostatní pod záminkou svobodného jednání. Za skutečnou svobodu považuje pouze takové uspořádání, v němž žádná partikulární vůle – individuální ani kolektivní – nemůže převládnout nad rovností práv. Tímto důrazem na rovnost jako podmínku svobody se Dobruška řadí mezi zcela originální předchůdce moderního liberalismu, jehož klíčové teze formuluje v „primordial soup“, revolučním kontextu konce 18. století, dlouho před jejich systematickým uchopením v pozdější politické teorii.

Nelze doložit, že by John Stuart Mill Dobruškovu *Philosophie sociale* přímo znal; samozřejmě to nelze ani vyloučit, neboť měl kontakty s Comtem, uměl plyně francouzsky a ve francouzské osvícenské literatuře se bravurně orientoval. S podobnými argumenty a intelektuálními východisky se však nesporně mohl setkat zprostředkovaně. Podstatnější, než otázka přímého vlivu je ovšem nápadná shoda v samotné definici hranic svobody, která ukazuje na hlubší strukturální kořeny moderního liberalismu.

Závěr

Dobruškovo dílo lze číst jako lakmusový papírek modernity: v koncentrované podobě se v něm objevuje napětí, které bude evropské politické myšlení provázet po celé 19. a 20. století: vztah svobody a rovnosti, rozumu a moci, revoluce a práva, emancipačního projektu a jeho ideologických deformací. To, co se u pozdějších autorů rozvine do samostatných teorií, je u Dobrušky přítomno ještě v neoddělené, radikální podobě.

Právě proto je *Philosophie sociale* textem, který nelze bez zkreslení číst zpětně prizmatem pozdějších „ismů“. Dobruška není ani nedotaženým liberálem, ani předčasným socialistou: je myslitelem přechodu – okamžiku, kdy se osvícenský rozum mění v politickou sílu a kdy se z filozofie stává projekt přestavby světa.

Dobruškova radikální republika vystupuje jako svébytný pokus o „třetí cestu“ osvícenského myšlení – cestu, která spojuje univerzalismus rozumu, rovnost práv a kritiku moci do jednotného normativního rámce. Jeho myšlení vyrůstá ze středoevropské zkušenosti plurality, židovské marginalizace a emancipačního napětí. Znovuzařazení Dobrušky do dějin politické filozofie proto není pouze aktem historické spravedlnosti, ale i příspěvkem k hlubšímu pochopení geneze moderní politické racionality.

Literatura

- COMTE, A. (1970): *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Paris: Mouton.
- DE LUCA, I. (1778): *Das gelehrte Österreich: Ein Versuch*. Bd. 1–2. Wien: Christian Friedrich Wappler.
- DOBRUŠKA, M. (1973): *Philosophie sociale dédiée au peuple françois*. Paris: Chez Froullé.
- FREY, J. – FREY, E. (1793): *Papiers d'origine privée: Inventaire sommaire*. Cote T/1524. Paris: Archives nationales.
- FREY, J. (1793a). *Papiers d'origine privée*. Cote F/4347. Paris: Archives nationales.
- FREY, J. (1793b): *Les aventures politiques du père Niçaise, ou L'anti-fédéraliste*. Paris: Imprimerie de J. Grand.
- GRECO, S. (2022): *Moses Dobruska and the Invention of Social Philosophy: Utopia, Judaism, and Heresy under the French Revolution*. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- KANT, I. (1796): *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Frankfurt, Leipzig: Nicolovius.
- KANT, I. (1999): *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANDEL, A. (1979): *The Militant Messiah*. New Jersey: Humanities Press.
- MATHIEZ, A. (1952): *Francoúzká revoluce*. Praha: Družstevní práce.
- MILL, J. S. (1861): *Considerations on Representative Government*. London: Parker, Son, and Bourn.
- MILL, J. S. (1985): *On Liberty*. London: Penguin Books.
- PFEST, L. L. (1812): *Die Jahreszeiten: Eine Liederlese für Freunde der Natur*. Salzburg: Mayrische Buchhandlung (Johann Baptist Mayr).

- SAINT-SIMON, H. – THIERRY, A. (1814): *De la réorganisation de la société européenne ou De la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique*. Paris: Adrien Égron.
- SCHAMA, S. (2004): *Občané: Kronika Francouzské revoluce*. Praha: Prostor.
- SCHOLEM, G. (1981): *Du frankisme au jacobinisme: la vie de Moses Dobruška alias Franz Thomas von Schoenfeld alias Junius Frey*. Hautes Études. Paris: Gallimard Le Seuil.
- TINKOVÁ, D. (2008): *Revoluční Francie (1787-1799)*. Praha: Triton.
- VOKÁL, V. (2002): *Velká francouzská revoluce – Sieyes*. Brno.
- VOKÁL, V. (2022): *Saint-Just: Krvavý démon Francouzské revoluce*. Praha: Burian a Tichák, MDA.
- VOKÁL, V. (2025): *Moses Dobruška: Moravská stopa ve francouzské revoluci*. Postržín.
- WÖLFLE-FISCHER, S. (1997): *Junius Frey (1753-1794): Jude, Aristokrat und Revolutionär*. Frankfurt am Main, Berlin, Paris: P. Lang.