

...nebo politicky. Potom se ukáže, že svět už dávno sní o věci, kterou si potřebuje jen uvědomit, aby se jí opravdu zmocnil. Ukáže se, že nejde o to udělat tlustou čáru mezi minulostí a budoucností, nýbrž o uskutečnění myšlenek minulosti. A konečně se ukáže, že lidstvo nezačíná novou práci, nýbrž vědomě uskutečňuje svou starou práci.

Zaměření našeho listu lze tedy stručně shrnout takto: úsilí doby ujasnit si (kritická filosofie) smysl svých bojů a tužeb. To je práce pro svět a pro nás. Může být jen dílem spojených sil. Jde jen o zpravěd, o nic víc. Mají-li být lidstvu odpuštěny jeho hříchy, musí se z nich napřed jasně vyznat.

Napsal K. Marx v březnu, květnu a září 1843
Po prvé otištěno v časopise
„Deutsch-Französische Jahrbücher“ 1844

Podle textu časopisu
Přeloženo z němčiny

SOC 403
TEORETICKÁ SOCIOLOGIE
20. STOLETÍ
(R. MARADA)

- 1) Bruno Bauer: *Židovská otázka*. Brunšvik 1843.*
- 2) Bruno Bauer: *Schopnost dnešních Židů a křesťanů stát se svobodnými*. Jednadvacet archů ze Švýcarska. Vydal Georg Herwegh. Curych a Winterthur 1843, str. 56-71.**

I

BRUNO BAUER: „ŽIDOVSKÁ OTÁZKA“.

Brunšvik 1843.

Němečtí židé se domáhají emancipace. Jaké emancipace? *Státoobčanské, politické* emancipace.

Bruno Bauer jim odpovídá: V Německu není nikdo politicky emancipován. My sami nejsme svobodní. Jak máme osvobodit vás? Vy židé jste *egoisté*, žádáte-li pro sebe jako židy zvláštní emancipaci. Měli byste jako Němci usilovat o politickou emancipaci. Německa, měli byste jako lidé usilovat o emancipaci člověka a neměli byste cítit zvláštní druh svého útlaku a své potupy jako výjimku z pravidla, nýbrž spíše naopak jako jeho potvrzení.

Anebo žádají snad židé, aby byli postaveni na roveň *křesťan-*

* Bruno Bauer: „Die Judenfrage“. Braunschweig, 1843. (Pozn. red.)

** Bruno Bauer: „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“. Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur, 1843, S. 56-71. (Pozn. red.)

ským poddaným? Potom však uznávají oprávněnost *křesťanského státu*, potom uznávají režim všeobecného ujařmení. Proč se jim nelíbí jejich zvláštní jařmo, jestliže se jim líbí všeobecné jařmo? Proč se má Němec zajímat o osvobození žida, nezajímá-li se žid o osvobození Němce?

Křesťanský stát zná jen *privilegia*. A žid požívá v tomto státě privilegium být židem. Jakožto žid má práva, která křesťané nemají. Proč usiluje o práva, která nemá a která mají křesťané?

Chce-li žid být emancipován od *křesťanského státu*, žádá zároveň, aby se *křesťanský stát* vzdal svého *náboženského* předsudku. Vzdává se přitom žid také svého náboženského předsudku? Má tudíž právo žádat na někom jiném, aby se takto zříkal svého náboženství?

Křesťanský stát už svou *podstatou* nemůže žida emancipovat; ale, dodává Bauer, ani žid už svou *podstatou* nemůže být emancipován. Pokud je stát *křesťanský* a žid *židovský*, oba jsou stejně neschopni emancipaci poskytnout jako ji dostat.

Křesťanský stát se může chovat k židovi jen způsobem vlastním *křesťanskému státu*, to znamená tak, že mu dává privilegia tím, že dovoluje, aby se žid odlišil od ostatních poddaných, ale přitom mu dává pocítovat tlak jiných odlišených sfér, a to tím důrazněji, protože žid stojí v *náboženském* protikladu k vládnoucímu náboženství. Ale také žid se může chovat ke státu jen po židovsku, to znamená, že se musí chovat ke státu jako k něčemu cizímu, protože proti skutečné národnosti staví svou *chimérickou* národnost, proti skutečnému zákonu svůj *ilusorní* zákon, protože se domnívá, že má právo odlišovat se od lidstva, protože se zásadně neúčastní historického pohybu, protože doufá v budoucnost, která nemá nic společného s budoucností všeho lidstva, protože se považuje za člena *židovského národa* a *židovský národ* považuje za národ vyvolený.

Z jakého titulu tedy vy židé žádáte emancipaci? Z titulu svého náboženství? Toto náboženství je zapřisáhlým nepřitelem státního náboženství. Jako státní občané? V Německu neexistují státní občané. Jako lidé? Nejste lidmi, jako nejsou lidmi ti, k nimž se odvoláváte.

Bauer nejprve podrobil kritice to, jak byla otázka židovské emancipace vytyčována a řešena dosud, a pak tuto otázku sám

znovu vytyčil. Ptá se, *jaký* je vlastně žid, který má být emancipován, a *jaký* je *křesťanský stát*, který má emancipovat? Odpovídá kritikou židovského náboženství, analyzuje *náboženský* protiklad mezi židovstvím a křesťanstvím, vysvětluje podstatu *křesťanského státu* a to všechno směle, břitce, vtipně a důkladně, a přitom precizní, jadrnou a energickou formou.

Jak tedy řeší Bauer židovskou otázku? K jakým výsledkům dochází? Formulace otázky je její řešení. Kritika židovské otázky je odpověď na židovskou otázku. Závěr je tedy takový:

Než můžeme emancipovat jiné, musíme emancipovat sami sebe.

Nejztrnulejší formou protikladu mezi židem a křesťanem je *náboženský* protiklad. Jak se řeší protiklad? Tím, že se znemožní. Jak se znemožní *náboženský* protiklad? Tím, že se *zruší náboženství*. Jakmile žid a křesťan začnou považovat svá náboženství jen za *různé vývojové stupně lidského ducha*, za různé hadí kůže odložené *dějiny*, a *člověka* za hada, který tyto kůže mění, nebudou mít k sobě už *náboženský*, nýbrž jen *kritický*, *vědecký*, lidský vztah. Potom bude jejich *jednotou věda*. A protiklady ve vědě řeší věda sama. II

Německý žid naráží zejména na nedostatek politické emancipace vůbec a na veřejně vyhlášený *křesťanský* charakter státu. V Bauerově smyslu má však židovská otázka obecný význam, nezávislý na specificky německých poměrech. Je to otázka poměru náboženství ke státu, otázka *rozporu mezi náboženskou zaujatostí a politickou emancipací*. *Emancipace od náboženství* se klade jako podmínka jak pro žida, který chce být *politicky* emancipován, tak pro stát, který má emancipovat a sám být emancipován.

„Dobrá, říká se nám a žid sám to říká, žid nemá být emancipován jako žid, ne proto, že je žid, ne proto, že má takový výborný obecně lidský princip mravnosti; naopak, žid sám ustoupí do pozadí za *státního občana* a bude *státním občanem*, přestože je žid a že jím má zůstat; to znamená, že je žid a zůstává židem, přestože je *státním občanem* a žije v obecně lidských poměrech: jeho židovská a omezená podstata nakonec vždycky nabude vrchu nad jeho lidskými a politickými povinnostmi. *Předsudek* zůstává, přestože byl překonán *užsobecnými* zásadami. Jestliže však zůstává, tu naopak přemáhá všechno ostatní.“ „Ve státním životě by mohl žid zůstat židem jen sofisticky, zdánlivě; kdyby chtěl zůstat židem, bylo by tedy jeho *podstatou* pouhé zdání a to by zvítězilo, t. j. jeho *život ve státi* by byl

jen zdáním nebo chvilkovou výjimkou z podstaty a pravidla.“ („Schopnost dnešních židů a křesťanů stát se svobodnými“. „Jednadvacet archů“, str. 57.)

Naproti tomu si poslechněme, jak Bauer vytyčuje úkol státu:

„Francie,“ čteme, „nám nedávno“ (jednání poslanecké sněmovny ze dne 26. prosince 1840) „podala v židovské otázce — stejně jako nám neustále podává ve všech ostatních *politických* otázkách — pohled na život, který je svobodný, ale jehož svoboda je v zákonu revokována, tedy také prohlašována za zdání, kdežto na druhé straně je jeho svobodný zákon vyvrácen činem.“ („Židovská otázka“, str. 64.)

„Všeobecná svoboda ve Francii ještě není zákonem a *Židovská otázka také ještě není vyřešena*, protože svoboda vyhlášená v zákoně — rovnost všech občanů — je omezována v životě, který ještě ovládají a rozdělují náboženské výsady, a tato nesvoboda života působí zpět na zákon a nutí jej, aby sankcionoval rozlišování občanů, kteří sami o sobě jsou svobodní, na utlačované a utlačovatele.“ (Str. 65.)

A kdy tedy by byla pro Francii vyřešena židovská otázka?

„Žid by na př. rozhodně nebyl tím, čím je, kdyby si nenechal svým zákonem bránit v plnění svých povinností vůči státu a svým spoluobčanům, kdyby tedy na př. v sobotu chodil do poslanecké sněmovny a účastnil se veřejných jednání. Všechny *náboženské výsady* vůbec, tedy i monopol privilegované církve, by musely být zrušeny, a jsou-li někteří nebo mnozí či dokonce *především většina ještě přesvědčeni, že musí plnit náboženské povinnosti*, muselo by být toto plnění přenecháno jim samým jako čistě soukromá věc.“ (Str. 65.) „Přestalo existovat náboženství vůbec, když neexistuje žádné privilegované náboženství. Vezměte náboženství jeho výlučnost a náboženství přestane existovat.“ (Str. 66.) „Podobně jako pan Martin du Nord viděl v návrhu, aby byla ze zákona vypuštěna zmínka o neděli, návrh prohlášení, že přestalo existovat křesťanství, stejným právem (a toto právo je naprosto odůvodněné) prohlášení, že pro židy už není závazný zákon svěcení soboty, by bylo proklamací zániku židovství.“ (Str. 71.)

Bauer tedy na jedné straně vyžaduje, aby se žid vzdal židovství a člověk vůbec náboženství, aby se emancipoval jako *státní občan*. Na druhé straně je v důsledku toho pro něho *politické* zrušení náboženství zrušením náboženství vůbec. Stát, který předpokládá náboženství, není ještě pravdivým, skutečným státem.

„Je samozřejmé, že náboženská představa skýtá státu záruky. Ale jakému státu? *Jakému druhu státu?*“ (Str. 97.)

V tomto bodě se projevuje *jednostranné* pojetí židovské otázky.

Rozhodně nestačí zkoumat: Kdo má emancipovat? Kdo má být emancipován? Kritika měla vykonat ještě něco jiného. Měla se zeptat: O jaký druh emancipace tu jde? Které podmínky vyplývají

Mark

z podstaty požadované emancipace? Konečnou kritikou židovské otázky a její opravdovou přeměnou ve „*všeobecnou otázku doby*“ by byla teprve kritika *politické emancipace* samé.

Protože Bauer nevyzdvihuje otázku na tento stupeň, upadá do rozporů. Klade podmínky, které nevyplývají z podstaty *politické* emancipace samé. Nadhazuje otázky, které nejsou obsaženy v jeho úkolu, a řeší úkoly, které neodpovídají na jeho otázku. Říká-li Bauer o odpůrcích emancipace židů: „Jejich chybou bylo jen to, že považovali křesťanský stát za jediný pravdivý stát a nepodrobili ho téže kritice, jaké podrobili židovství“ (str. 3), spatřujeme my zase Bauerovu chybu v tom, že podrobuje kritice jen „*křesťanský stát*“, a ne „*stát vůbec*“, že nezkoumá poměr *politické emancipace k lidské emancipaci*, a proto klade podmínky, které lze vysvětlit jen nekritickým směřováním *politické* emancipace s obecně lidskou emancipací. Táže-li se Bauer židů: Máte s vašeho stanoviska právo dožadovat se *politické* emancipace? — tážeme se my obráceně: má stanovisko *politické* emancipace právo žádat od žida překonání židovství a od člověka vůbec překonání náboženství?

Židovská otázka se objevuje v různém pojetí podle toho, ve kterém státě žid žije. V Německu, kde neexistuje *politický* stát, stát jakožto stát, je židovská otázka čistě *theologickou* otázkou. Žid stojí v *náboženském* protikladu ke státu, který prohlašuje za svou základnu křesťanství. Tento stát je theologem ex professo*. Kritika je tu kritikou *theologie*, kritikou s dvojím ostřím, kritikou křesťanské a kritikou židovské *theologie*. Ale stále ještě se tu pohybujeme v *theologii*, třebaže se v ní pohybujeme *kriticky*.

Ve Francii, v *konstitučním* státě, je židovská otázka otázkou *konstitucionalismu*, otázkou *polovičatosti *politické* emancipace*. Protože je zde zachováno *zdání* státního náboženství, i když v nic neříkající a sobě samé odporující formě, ve formě *náboženství většiny*, zachovává si poměr židů ke státu *zdání* náboženského, *theologického* protikladu.

Teprve v *severoamerických republikách* — alespoň v části těchto států — ztrácí židovská otázka svůj *theologický* význam a stává se

* — z povolání, odborným zaměřením. (Pozn. red.)

skutečně *světskou* otázkou. Jen tam, kde politický stát existuje ve své nejvyvinutější formě, může poměr žida, poměr náboženského člověka vůbec k politickému státu, tedy poměr náboženství ke státu, vystoupit ve své specifčnosti, ve své ryzí podobě. Kritika tohoto poměru přestává být theologickou kritikou, jakmile se stát přestane chovat k náboženství *theologicky*, jakmile se k náboženství chová jako stát, t. j. *politicky*. Kritika se potom stává *kritikou politického státu*. V tomto bodě, kde otázka přestává být *theologickou* otázkou, přestává být Bauerova kritika kritickou.

„Ve Spojených státech neexistuje státní náboženství, ani uznávané náboženství většiny, ani přednost jednoho vyznání před druhým. Stát stojí stranou všech vyznání“ (G. de Beaumont: „Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc.“ [„Marie aneb otroctví ve Spojených státech atd.“], Paříž 1835, str. 214). Existuje dokonce několik severoamerických států, kde „ústava nedělá náboženskou víru a výkon určitého kultu podmínkou politických výsad“. (Tamtéž, str. 224.) Nicméně „vládne ve Spojených státech přesvědčení, že člověk bez náboženství nemůže být slušným člověkem“. (Tamtéž, str. 224.)

Přesto je Severní Amerika převážně zemí náboženskosti, jak svorně prohlašují Beaumont, Tocqueville a Angličan Hamilton. Požíváme ovšem severoamerických států jen jako příkladu. Jde nám tu o to: Jak se chová k náboženství dovršené politické emancipace? Vidíme-li, že i v zemi dovršené politické emancipace náboženství nejen *existuje*, ale existuje *plně života a síly*, dokazuje to, že existence náboženství není v rozporu s dovršením státu. Protože však trvání náboženství je trvání nedostatku, lze zdroj tohoto nedostatku hledat už jen v *podstatě* státu samého. Pro nás už náboženství není *důvodem*, ale jen *projevem* světské omezenosti. Proto vysvětlujeme náboženskou zaujatost svobodných státních občanů jejich světskou zaujatostí. Netvrdíme, že se musí vzdát své náboženské omezenosti, aby překonali své světské zábrany. Tvrdíme, že překonají svou náboženskou omezenost, jakmile odstraní své světské zábrany. Neproměňujeme světské otázky v *theologické* otázky. Měníme theologické otázky ve světské otázky. Dost dlouho se dějiny vykládaly pověrou, vyložme teď pověru z dějin. Otázka poměru politické emancipace k náboženství se pro nás stává otázkou poměru politické emancipace k lidské emancipaci. Kritujeme náboženskou slabost politického státu tím, že kritujeme politický stát – *bez ohledu* na náboženskou slabost

– na základě jeho *světské* povahy. Rozpor mezi státem a *určitým náboženstvím*, na př. *židovstvím*, zlidštujeme v rozpor mezi státem a *určitými světskými* elementy, rozpor mezi státem a *náboženstvím vůbec* v rozpor mezi státem a jeho *předpoklady* vůbec.

Politická emancipace žida, křesťana, *náboženského* člověka vůbec, je *emancipace státu* od židovství, od křesťanství, od *náboženství* vůbec. Po svém, způsobem odpovídajícím jeho podstatě, jakožto *stát*, se stát emancipuje od náboženství tím, že se emancipuje od *státního náboženství*, t. j. tím, že stát jakožto stát nevyznává žádné náboženství, naopak vyznává sám sebe jako stát. Politická emancipace od náboženství není dovršená, bezrozporná emancipace od náboženství, protože politická emancipace není dovršený, bezrozporný způsob lidské emancipace.

Hranice politické emancipace se ihned projeví v tom, že *stát* se může zbavit omezení, aniž se od něho *skutečně osvobodí člověk*, že stát může být *svobodným státem*, t. j. *republikou*, aniž je člověk *svobodným člověkem*. Sám Bauer to mlčky přiznává, když klade tuto podmínku politické emancipace:

„Všechny náboženské výsady vůbec, tedy i monopol privilegované církve, by musely být zrušeny, a jsou-li někteří nebo mnozí či dokonce *převážná většina* ještě *přesvědčení, že musí plnit náboženské povinnosti*, muselo by být toto plnění přenecháno jim samým jako *čistě soukromá věc*.“

Stát se tedy může emancipovat od náboženství dokonce i tehdy, když je *převážná většina* ještě *nábožná*. A převážná většina nepřestává být nábožná tím, že je nábožná jen v soukromí.

Ale postoj státu k náboženství, zejména *republiky*, je přece jen postoj *lidí*, tvořících stát, k náboženství. Z toho vyplývá, že *prostřednictvím státu, politicky* se člověk zbavuje omezení tím, že se nad toto omezení povznáší v rozporu se sebou samým, *abstraktně* a *omezeně*, jen částečně. Dále z toho vyplývá, že *osvobozuje-li se člověk politicky, osvobozuje se oklikou, prostřednictvím něčeho, třebaže nutným prostřednictvím*. Konečně z toho vyplývá, že i když se člověk prostřednictvím státu prohlásí za *atheistu*, t. j. prohlásí za *atheistu* stát, stále ještě zůstává nábožensky omezen právě proto, že sám sebe uznává jen oklikou, jen prostřednictvím. Náboženství je právě uznání člověka oklikou, přes prostředníka. Stát je *prostředníkem* mezi

člověkem a svobodou člověka. Jako Kristus je prostředníkem, na jehož bedra člověk vkládá celé své božství, celou svou náboženskou zaujatost, tak je stát prostředníkem, kterému nakládá celé své nebožství, celou svou lidskou nezaujatost.

Politické povznesení člověka nad náboženství má všechny nedostatky a všechny přednosti politického povznesení vůbec. Stát jakožto stát na př. anuluje soukromé vlastnictví, člověk prohlašuje politicky soukromé vlastnictví za zrušené, jakmile zruší majetkový census pro aktivní a pasivní volební právo, jako se to stalo v mnoha severoamerických státech. Hamilton úplně správně vykládá tento fakt s politického hlediska v tom smyslu, že „lidová masa zvládla nad vlastnickou a peněžní bohatstvím“.⁹⁷ Není snad soukromé vlastnictví ideálně zrušeno, stal-li se nemajetný zákonodárcem pro majetného? Census je poslední politická forma uznávání soukromého vlastnictví.

Přesto se však politickou anulací soukromého vlastnictví soukromé vlastnictví nejen neodstraňuje, ale dokonce se předpokládá. Stát ruší po svém rozdíly rodu, stavu, vzdělání a zaměstnání, prohlašuje-li rod, stav, vzdělání a zaměstnání za nepolitické rozdíly, prohlašuje-li bez ohledu na tyto rozdíly každého člověka za rovnoprávného účastníka svrchovanosti lidu, posuzuje-li všechny elementy skutečného života lidu s hlediska státu. Přesto však stát nechává soukromé vlastnictví, vzdělání a zaměstnání působit jejich vlastním způsobem, t. j. jako soukromé vlastnictví, jako vzdělání, jako zaměstnání, a připoští, aby uplatňovaly svou zvláštní podstatu. Ani ho nenapadá zrušit tyto faktické rozdíly, existuje naopak jen za předpokladu, že tu tyto rozdíly jsou, cítí se jako politický stát a uplatňuje svou obecnost jen v protikladu k těmto svým prvkům. Hegel tedy určuje poměr politického státu k náboženství úplně správně, říká-li:

„Aby stát mohl dosáhnout jsoucna jako sebe si uvědomující mravní skutečnost ducha, musí se odlišit od formy autority a víry; avšak toto odlišení se projevuje jen potud, pokud se církevní stránka sama v sobě rozštěpí; jen takto, stojí-li nad zvláštními církvemi, získá a uskuteční stát obecnost myšlenky, princip své formy“ (Hegel, „Filosofie práva“, 1. něm. vyd., str. 346).

Ovšem! Jen povýšením nad zvláštní elementy se stát ustavuje jakožto obecnost.

Dovršený politický stát je svou podstatou druhový život člověka

v protikladu k jeho materiálnímu životu. Všechny předpoklady tohoto egoistického života existují dále mimo státní sféru v občanské společnosti, ale jako vlastnosti občanské společnosti. Tam, kde politický stát dosáhl svého pravého rozvoje, žije člověk nejen v myšlení, ve vědomí, nýbrž ve skutečnosti, v životě dvojím životem, nebeským a pozemským, životem v politické společenosti, kde vystupuje jako *pospolná bytost*, a životem v občanské společnosti, kde působí jako *soukromá osoba*, ostatní lidi považuje za prostředek, sám sebe ponižuje na prostředek a stává se hříčkou cizích sil. Politický stát se má k občanské společnosti stejně spiritualisticky jako nebe k zemi. Je vůči ní v téměř protikladu, překonává ji tímž způsobem, jako náboženství překonává omezenost pozemského světa, t. j. musí ji také znovu uznat, obnovit a dát se od ní ovládnout. Ve své nejbližší skutečnosti, v občanské společnosti, je člověk světskou bytostí. Zde, kde platí pro sebe i pro ostatní jako skutečné individuum, je neskutečným jevem. Naproti tomu ve státě, kde je člověk druhovou bytostí, je pomyslným členem smyšlené svrchovanosti, je oloupen o svůj skutečný individuální život a je naplněn neskutečnou obecností.

Konflikt člověka jako vyznavače zvláštního náboženství se sebou samým jako státním občanem a s ostatními lidmi jako členy společenosti se redukuje na světský rozkol mezi politickým státem a občanskou společností. Pro člověka jakožto bourgeois* je „život ve státě jen zdáním nebo chvílkovou výjimkou z podstaty a pravidla“. Ovšem bourgeois, stejně jako žid, zůstává ve státním životě jen sofisticky, podobně jako citoyen** zůstává jen sofisticky židem nebo bourgeois; ale tato sofistika není osobní. Je to sofistika politického státu samého. Rozdíl mezi náboženským člověkem a státním občanem je rozdíl mezi obchodníkem a státním občanem, mezi nádečníkem a státním občanem, mezi statkářem a státním občanem, mezi živým individuem a státním občanem. Rozpor mezi náboženským člověkem a politickým člověkem je týž rozpor jako mezi bourgeois a citoyen, jako mezi členem občanské společnosti a jeho politickou tví kůží.

Tento světský konflikt, na který se nakonec redukuje židovská

* Zde: — člena občanské společnosti. (Pozn. red.)

** — občan státu. (Pozn. red.)

protože se chová k náboženství ještě nábožensky, t. j. není *uskutečněním* lidského základu náboženství, protože se ještě dovolává *neskutečnosti*, *pomyslné* podoby tohoto lidského jádra. Tak zvaný křesťanský stát je *nedokonalý stát*; a křesťanské náboženství mu slouží k *doplnění* a *posvěcení* jeho nedokonalosti. Náboženství se mu proto nutně stává *prostředkem*, a křesťanský stát je státem *pokrytectví*. Je veliký rozdíl, počítá-li *dovršený stát* náboženství ke svým *předpokladům* z nedostatku, který tkví v obecné *podstatě* státu, či prohlašuje-li *nedovršený* stát náboženství za svou *základnu* z nedostatku, který tkví v jeho *zvláštní existenci* jakožto nedokonalého státu. V druhém případě se náboženství stává *nedovršenou politikou*. V prvním případě se v náboženství projevuje nedokonalost i *dovršené politiky*. Tak zvaný křesťanský stát potřebuje křesťanské náboženství, aby se *dovršil jako stát*. Demokratický stát, skutečný stát, nepotřebuje náboženství k svému politickému *dovršení*. Naopak, demokratický stát může od náboženství *abstrahovat*, protože je v něm světsky uskutečněn lidský základ náboženství. Naproti tomu tak zvaný křesťanský stát se chová k náboženství politicky a k politice nábožensky. Snižuje-li státní formy na zdání, pak právě tak snižuje na zdání i náboženství.

Abychom objasnili tento protiklad, podívejme se, jak Bauer konstruuje křesťanský stát, jak jej konstruuje, vycházející z pozorování křesťansko-germánského státu.

„Na důkaz *nemožnosti* nebo *neexistence* křesťanského státu,“ říká Bauer, „byly v poslední době často uváděny ony výroky v evangeliích, kterými se stát *nejen* neřídí, nýbrž *ani* nemůže řídit, *nechce-li* se úplně rozložit.“ „Tak snadno však nelze věc odbýt. Co vlastně žádají ony evangelické výroky? Žádají nadpřirozené sebezapření, podřízení autoritě zjevení, odvrácení od státu, zrušení světských vztahů. A to všechno žádá a poskytuje křesťanský stát. Tento stát si osvojil *ducha evangelia*, a neopakuje-li jej týmiž literami, pak jen proto, že vyjadřuje tohoto ducha ve státních formách, t. j. ve formách, které jsou sice odvozeny z podstaty státu a z tohoto světa, ale náboženským přerodem, který musí prodělat, se z nich stává pouhé zdání. Křesťanský stát je odvrát od státu, který používá k svému uskutečnění státních forem.“ (Str. 55.)

Dále Bauer ukazuje, jak lid křesťanského státu je jen ne-lid, že už nemá vlastní vůli, ale své pravé jsoucno má v hlavě státu, tíž je poddán, která je mu však od počátku a svou povahou cizí, t. j. dána od Boha a přišla k němu bez jeho vlastního přičinění;

jak zákony tohoto lidu nejsou jeho dílo, nýbrž pozitivní zjevení, jak jeho vládce potřebuje privilegované prostředníky s vlastním lidem, s masou; jak se sama tato masa rozpadá na množství zvláštních okruhů, které vytváří a určuje náhoda, které se navzájem odlišují svými zájmy, zvláštními náruživostmi a předsudky, a v podobě výsad dostávají dovolení, aby se vůči sobě uzavíraly atd. (Str. 56.)

Avšak sám Bauer říká:

„Má-li být politika jen náboženstvím, nemůže být politikou, jako nelze mytí kuchyňských hrců považovat jen za věc domácnosti, má-li mít význam náboženské záležitosti.“ (Str. 108.)

V křesťansko-germánském státě je však náboženství „věci domácnosti“, stejně jako je „věc domácnosti“ náboženstvím. V křesťansko-germánském státě je nadvláda náboženství náboženstvím nadvlády.

Oddělování „ducha evangelia“ od „liter evangelia“ je *protináboženský* akt. Stát, který dává promlouvat evangeliu literami politiky, jinými literami než literami ducha svatého, *se rouhá*, *ne-li* s lidského hlediska, pak dozajista se svého vlastního náboženského hlediska. Proti státu, který vyznává křesťanství jako svou nejvyšší normu, který vyznává *bibli* jako svou *chartu*, je nutno postavit *slova* Písma svatého, protože Písmo je svaté do posledního slova. Tento stát, jakož i *lidská chamrad*, o kterou se opírá, se dostává do bolestného rozporu, nepřekonatelného se stanoviska náboženského vědomí, je-li odkázán na ty výroky evangelia, „kterými se nejen neřídí, nýbrž *ani* nemůže řídit, *nechce-li* se úplně rozložit jakožto stát“. A proč se nechce úplně rozložit? Na to nemůže odpovědět ani sobě, ani ostatním. Pro své *vlastní vědomí* je oficiální křesťanský stát něčím, *co má být*, ale co nelze uskutečnit; *skutečnost* své existence potvrzuje jen tak, že sám sebe obelhává, a proto sám sobě zůstává předmětem *pochybností*, *nevěrohodným*, *problematickým* předmětem. Kritika je tedy úplně v právu, když stát, který se odvolává na bibli, dohání k pomatení vědomí, kdy stát už sám neví, zda je *smyšlenkou* či *realitou*, kdy podlost jeho světských účelů, pro něž je náboženství pláštíkem, se dostává do neřešitelného konfliktu s *poctivostí* jeho *náboženského* vědomí, kterému se náboženství jeví jako účel světa. Tento stát se může vykoupit ze svých vnitřních muk jen tím, stane-li se

pochopem katolické církve. Vůči této církvi, jež prohlašuje světskou moc za sobě podřízené těleso, je stát bezmocný, bezmocná je *světská* moc, která o sobě tvrdí, že je panstvím nábožného ducha.

V tak zvaném křesťanském státě platí sice *odcizení*, ale ne *člověk*. Jediný člověk, který něco znamená, *král*, je bytost specificky odlišná od ostatních lidí, při tom však ještě náboženská bytost související přímo s nebem, s bohem. Vztahy, které zde vládnou, jsou ještě vztahy *utry*. Náboženský duch není tedy ještě skutečně zesvětštěn.

Ale náboženský duch ani nemůže být *skutečně* zesvětštěn, protože co jiného je náboženský duch než *nesvětská* forma určitého vývojového stupně lidského ducha? Náboženského ducha lze uskutečnit jen potud, pokud vývojový stupeň lidského ducha, jehož náboženským výrazem je, vystupuje a konstituuje se ve své *světské* formě. To se děje v *demokratickém státě*. Základem tohoto státu není křesťanství, nýbrž *lidský základ* křesťanství. Náboženství zůstává ideálním, nesvětským vědomím jeho členů, protože je ideální formou onoho *stupně lidského vývoje*, který se v tomto státě uskutečňuje.

Členové politického státu jsou nábožní v důsledku dualismu mezi *individuálním* a *druhovým* životem, mezi *životem občanské společnosti* a *politickým životem*; jsou nábožní proto, že se člověk chová k *státnímu životu*, který je vzdálen, cizí jeho skutečné individualitě, jako ke svému opravdovému životu; jsou nábožní, pokud je zde náboženství duchem *občanské společnosti*, výrazem *odtržení a vzdálení člověka od člověka*. Politická demokracie je *křesťanská* potud, že člověk, nejen nějaký libovolný člověk, nýbrž *každý člověk*, v ní platí jako *svrchovaná*, nejvyšší bytost, ale je to člověk ve svém nekultivovaném, nesociálním projevu, člověk ve své náhodné existenci, člověk tak, jak je, člověk zkažený celou organizací naší společnosti, sám sobě ztracený, odcizený, vydaný na pospas nelidským poměrům a žvlům, zkrátka *člověk, který ještě není skutečnou druhovou bytostí*. Přelud, sen, postulát křesťanství – *svrchovanost člověka*, ale člověka jako cizí bytosti odlišné od skutečného člověka – je v demokracii *smyslovou skutečností, přítomností, světským principem*.

Náboženské a theologické vědomí se v dovršené demokracii jeví samo sobě tím náboženštějším, tím theologičtějším, že zdánlivě

nemá politický význam, pozemské účely, že je záležitostí myslí odvrácené od světa, výrazem omezenosti rozumu, produktem libovůle a fantasmie, skutečně životem onoho světa. Křesťanství zde dosahuje *praktického* výrazu svého universálně náboženského významu tím, že si ve formě křesťanství vedle sebe řadí nejrůznější světové názory, a ještě více tím, že od ostatních dokonce ani nežadá křesťanství, nýbrž již jen náboženství vůbec, jakékoli náboženství (srov. uvedený Beaumontův spis). Náboženské vědomí hyří bohatstvím náboženských protikladů a náboženské rozmanitosti.

Ukázali jsme tedy, že politická emancipace od náboženství se nedotýká existence náboženství, přestože ruší privilegované náboženství. Rozpor, ve kterém je stoupenec jakéhokoli náboženství se svým státoobčanstvím, je jen *část všeobecného světského rozporu mezi politickým státem a občanskou společností*. Dověšením křesťanského státu je stát, který sám sebe vyznává jako stát a abstrahuje od náboženství svých členů. Emancipace státu od náboženství není emancipací skutečného člověka od náboženství.

Proto neříkáme židům jako Bauer: nemůžete být politicky emancipováni, neemancipujete-li se radikálně od židovství. Říkáme jim naopak: ježto můžete být politicky emancipováni, aniž se úplně a bez výhrady zřeknete židovství, znamená to, že *politická emancipace sama o sobě není ještě lidská emancipace*. Chcete-li vy židé být emancipováni politicky, aniž se sami emancipujete lidsky, není polovičatost a rozpor jen ve vás, nýbrž je v *podstatě a kategorii* politické emancipace. Jste-li v zajetí této kategorie, sdílíte všeobecnou zaujatost. Jako stát *evangelisuje*, chová-li se, přestože zůstává státem, k židovi po křesťansku, tak žid *politisuje*, žádá-li, přestože zůstává židem, státoobčanská práva.

Ale může-li být člověk, ačkoli je židem, politicky emancipován dostat státoobčanská práva, může si činit nárok na tak zvaná lidská práva a může tato práva dostat? Bauer to *popírá*.

„Otázka je, zda žid jako takový, t. j. žid, který sám přiznává, že je svou pravou podstatou nucen žít ve věčném odloučení od ostatních, je s to přijmout a ostatním přiznat *obecná lidská práva*.“

„Myšlenka lidských práv byla pro křesťanský svět objevena teprve v minulém století. Není člověku vrozena, člověk jí naopak dobývá v boji proti dějinným

tradicím, v nichž byl dosud vychováván. To znamená, že lidská práva nejsou darem přírody, nejsou dědictvím dosavadních dějin, nýbrž kořistí boje proti náhodě zrození a proti výsadám, které dějiny až dosud odkazovaly s pokolení na pokolení. Jsou výsledkem vzdělání a může jich užívat jen ten, kdo si jich dobyl a zasloužil.“

„Může je skutečně dostat žid? Dokud je židem, musí nad lidskou podstatou, která by ho jako člověka měla spojovat s ostatními lidmi, vítězit ta omezená podstata, jež z něho dělá žida, a musí ho odlučovat od těch, kdo nejsou židy. Tímto odloučením žid prohlašuje, že zvláštní podstata, která z něho dělá žida, je jeho pravdivou nejvyšší podstatou, které musí ustoupit podstata člověka.“

„Stejným způsobem nemůže křesťan jakožto křesťan nikomu poskytovat lidská práva.“ (Str. 19, 20.)

Podle Bauera, aby mohl člověk dostat obecná lidská práva, musí obětovat „privilegium vtrý“. Zastavme se na okamžik u tak zvaných lidských práv, a to lidských práv v jejich autentické podobě, v podobě, kterou mají u svých objevitelů, Severoameričanů a Francouzů! Zčásti jsou tato lidská práva politická práva, práva užívaná jen ve společenství s ostatními lidmi. Jejich obsahem je účasť na pospolitosti, a to na politické pospolitosti, na státu. Spadají do kategorie politické svobody, do kategorie státoobčanských práv, která, jak jsme viděli, nikterak neobsahují bezvýhradné a pozitivní zrušení náboženství, tedy třeba také židovství. Zbývá druhá část lidských práv, droits de l'homme^{*}, pokud se tato práva liší od droits du citoyen^{**}.

Patří k nim svoboda svědomí, právo vykonávat jakýkoli kult. Privilegium vtrý se výslovně uznává, buď jako lidské právo, nebo jako důsledek lidského práva, svobody.

Prohlášení práv člověka a občana, 1791, čl. 10: „Nikomus se nesmí dít útjma pro jeho názory, i náboženské.“ V odstavci I ústavy z roku 1791 se jakožto lidské právo zaručuje: „Svoboda pro každého člověka vykonávat náboženský kult, který vyznává.“

Prohlášení práv člověka atd., 1793, čl. 7, počítá mezi lidská práva: „Svobodný výkon náboženství.“ Pokud jde o právo zveřejňovat své myšlenky a názory, shromažďovat se a vykonávat svůj kult, se dokonce praví: „Nutnost vyhlášovat tato práva předpokládá, buď že ještě existuje despotismus, nebo že je v živé paměti.“ Srov. Ústavu z roku 1795, odst. XIV, čl. 354.

Ústava Pennsylvanie, čl. 9, § 3: „Všichni lidé dostali od přírody nezadatelné právo uctívat Všemohoucího podle toho, jak jim napovídá svědomí, a nikdo

* — práva člověka. (Pozn. red.)

** — práva občana. (Pozn. red.)

nemůže být podle zákona nucen proti své vůli účastnit se jakéhokoli náboženského kultu nebo bohoslužby, zakládat je nebo podporovat. Žádná lidská moc se v žádném případě nesmí vměšovat do otázek svědomí nebo chtít kontrolovat záležitosti duše.“

Ústava New-Hampshiru, čl. 5 a 6: „Mezi přirozenými právy jsou některá, která jsou svou povahou nezczizitelná, protože neexistuje nic, co by jim bylo rovnocenné. Patří k nim práva svědomí.“ (Beaumont, tamtéž, str. 213, 214.)

Neslučitelnost náboženství s lidskými právy naprosto nevyplývá z pojmu lidských práv, naopak, právo být nábožným, a to libovolně nábožným, právo vykonávat kult svého zvláštního náboženství se počítá výslovně mezi lidská práva. Privilegium vtrý je obecné lidské právo.

Droits de l'homme, lidská práva jako taková se odlišují od droits du citoyen, od práv státního občana. Kdo je homme na rozdíl od citoyen? Není to nikdo jiný než člen občanské společnosti. A proč je člen občanské společnosti nazýván „člověkem“, člověkem vůbec, a proč jsou jeho práva nazývána lidskými právy? Jak lze vysvětlit tento fakt? Jen z poměru politického státu k občanské společnosti, z podstaty politické emancipace.

Především konstatujeme fakt, že tak zvaná lidská práva, droits de l'homme na rozdíl od droits du citoyen, nejsou nic jiného než práva člena občanské společnosti, t. j. práva egoistického člověka, člověka odděleného od lidské podstaty a od pospolitosti. Nechť mluví nejradikálnější ústava, ústava z roku 1793:

Vyhlášení práv člověka a občana.

Čl. 2. „Tato práva atd.“ (přirozená a nezadatelná práva) „jsou: rovnost, svoboda, bezpečnost, vlastnictví.“

V čem spočívá svoboda?

Čl. 6. „Svoboda je možnost, aby člověk dělal všechno, co neškodí druhému“, nebo podle deklarace lidských práv z roku 1791: „Svoboda spočívá v tom, moci dělat všechno, co neškodí druhému.“

Svoboda je tedy právo dělat všechno, co neškodí druhému. Hranici, ve které se každý může pohybovat, aniž škodí druhému, určuje zákon tak, jako mezník určuje hranici dvou pozemků. Jde o svobodu člověka jakožto izolované monady, která se uzavřela do sebe. Proč podle Bauera není žid schopen dostat lidská práva? „Dokud je židem, musí nad lidskou podstatou, která by ho jako

člověka měla spojovat s ostatními lidmi, vítězit ta omezená podstata, jež z něho dělá žida, a musí ho odlučovat od těch, kdo nejsou židy.“ Avšak právo člověka na svobodu se nezakládá na spojení člověka s člověkem, nýbrž naopak na odloučení člověka od člověka. Je to právo na toto odloučení, právo ohraničeného, na sebe omezeného individua.

Praktickým použitím lidského práva na svobodu je lidské právo na soukromé vlastnictví.

V čem spočívá lidské právo na soukromé vlastnictví?

Čl. 16. (Ústava z roku 1793): „Právo vlastnictví je právo každého občana užívat a disponovat libovolně svými statky, příjmy, plody své práce a půle.“

Lidské právo na soukromé vlastnictví je tedy právo libovolně, bez vztahu k jiným lidem, nezávisle na společnosti, užívat svého jmění a disponovat jím; je to právo zištnosti. Tato individuální svoboda stejně jako toto její použití tvoří základ občanské společnosti. Vede každého člověka k tomu, aby v druhém člověku našel nikoli uskutečnění, nýbrž naopak hranici své svobody. Především však proklamuje lidské právo „užívat a disponovat libovolně svými statky, příjmy, plody své práce a půle“.

Zbývají ještě ostatní lidská práva, rovnost a bezpečnost.

Rovnost, zde ve svém nepolitickém významu, není nic jiného než rovnost oné svobody, kterou jsme právě popsali, totiž, že každý člověk je považován za takovou v sebe uzavřenou monadu. Ústava z roku 1795 vymezuje pojem této rovnosti, její význam, takto:

Čl. 3 (Ústava z roku 1795): „Rovnost spočívá v tom, že zákon je stejný pro všechny, ať už chrání, nebo trestá.“

A bezpečnost?

Čl. 8 (Ústava z roku 1793): „Bezpečnost spočívá v tom, že společnost poskytuje každému ze svých členů ochranu k zachování jeho osoby, jeho práv a jeho majetku.“

Bezpečnost je nejvyšší sociální pojem občanské společnosti, pojem policie, pojem vyjadřující to, že celá společnost existuje jen proto, aby každému ze svých členů zaručila nedotknutelnost jeho osoby, jeho práv a jeho vlastnictví. V tomto smyslu nazývá Hegel občanskou společnost „státem potřeby a rozmyslu“ [Not- und Verstandesstaat].

Pojmem bezpečnosti se občanská společnost nepovznáší nad svůj egoismus. Bezpečnost je naopak zárukou egoismu.

Ani jedno z tak zvaných lidských práv nevybočuje tedy z rámce egoistického člověka, člověka jakožto člena občanské společnosti, t. j. jakožto individua, jež se uzavřelo do sebe, jež se omezilo na svůj soukromý zájem a na svou soukromou libovůli a jež se odloučilo od pospolitosti. Nejenže v těchto právech člověk ani zdaleka není chápán jako druhovú bytost, nýbrž druhový život sám, společnost se tu jeví spíše jen jako vnější rámec individuí, jako ohraničení jejich původní samostatnosti. Jediným pojítkem, které je drží pohromadě, je přirozená nutnost, potřeba a soukromý zájem, zachování jejich vlastnictví a jejich egoistické osoby.

Záhadou je už to, že lid, který se právě začíná osvobozovat, který právě začíná bořit všechny přehradu mezi různými svými elementy, zakládat politickou pospolitost, že takový lid slavnostně vyhláší práva egoistického člověka odloučeného od ostatních lidí a od pospolitosti (Prohlášení z roku 1791), ba dokonce toto vyhlášení opakuje v okamžiku, kdy národ může zachránit jen hrdinská obětavost a kdy se tudíž tato obětavost velitelsky vyžaduje, v okamžiku, kdy je nutno dát na pořad dne obětování všech zájmů občanské společnosti a kdy je nutno trestat egoismus jako zločin. (Prohlášení práv člověka atd. z roku 1793.) A ještě záhadnější je tento fakt, vidíme-li, že političtí emancipátoři dokonce snižují státní občanství, politickou pospolitost, na pouhý prostředek k uchování těchto tak zvaných lidských práv, že je tedy citoyen prohlášen za služebníka egoistického homme, že sféra, ve které se člověk chová jako pospolitá bytost, je stavěna níže než sféra, ve které se člověk chová jako dílčí bytost, a nakonec se nepokládá za vlastního a pravého člověka člověk jakožto citoyen, nýbrž člověk jakožto bourgeois.

„Účelem každého politického sdružení je zachování přirozených a nezadatelných práv člověka.“ (Prohlášení práv atd. z roku 1791, čl. 2.) „Vláda je ustavena proto, aby zaručovala člověku požívání jeho přirozených a nezadatelných práv.“ (Prohlášení atd. z roku 1793, čl. 1.)

Tedy dokonce i ve chvílích svého ještě mladického a tlakem okolností vyhroceného entusiasmu prohlašuje politický život sám sebe za pouhý prostředek, jehož účelem je život občanské společnosti.

Je pravda, že jeho revoluční praxe je v křiklavém rozporu s jeho teorií. Zatím co na př. bezpečnost je prohlašována za právo člověka, přichází veřejně na pořad dne porušování listovního tajemství. Zatím co je jako důsledek lidského práva, individuální svobody, zaručována „*neomezená svoboda tisku*“ (ústava z roku 1793, čl. 122), ruší se úplně svoboda tisku, protože „*svoboda tisku nemá být dovolena, ohrožuje-li veřejnou svobodu*“ (Robespierre mladší v knize Bucheze a Rouxe, „*Parlamentní dějiny francouzské revoluce*“, sv. 28, str. 159), t. j.: právo člověka na svobodu přestává být právem, jakmile se dostává do konfliktu s *politickým* životem, kdežto podle teorie je politický život jen zárukou lidských práv, práv individuálního člověka, je tedy nutno se ho vzdát, jakmile odporuje svému účelu, těmto lidským právům. Ale praxe je jen výjimkou, kdežto teorie pravidlem. I kdybychom však chtěli samu revoluční praxi považovat za správné vyjádření poměru, nevyřešili bychom ještě hádanku, proč je ve vědomí politických emancipátorů poměr převrácen a proč se účel jeví jako prostředek a prostředek jako účel. Tento optický klam jejich vědomí by byl stále ještě hádankou, třebaže by to potom byla psychologická, theoretická hádanka.

Řešení hádanky je prosté.

Politická emancipace je zároveň *rozkladem* staré společnosti, na které spočívá lidu odcizená podstata státu, moc vladařova. Politická revoluce je revoluce občanské společnosti. Jaký byl charakter staré společnosti? Tuto společnost charakterisuje jediné slovo. *Feudalismus*. Stará občanská společnost *bezprostředně* měla *politický* charakter, t. zn. elementy občanského života, jako na př. vlastnictví nebo rodina nebo druh a způsob práce, byly povýšeny na elementy státního života ve formě pozemkové vrchnosti, stavu a korporace. V této formě určovaly vztah jednotlivého individua ke *státnímu celku*, t. zn. jeho *politický* vztah, t. zn. jeho odtrženost a odloučenost od ostatních součástí společnosti. Neboť ona organizace života lidu *nepovyšovala vlastnictví nebo práci na sociální elementy*, nýbrž spíše dovršovala jejich *odtržení* od státního celku a ustavovala je ve *zvláštní* společnosti ve společnosti. Tak byly přesto životní funkce a životní podmínky občanské společnosti politické, i když politické ve smyslu feudalismu, t. zn. odlučovaly individuum od

státního celku, přeměňovaly *zvláštní* vztah jeho korporace ke státnímu celku v jeho vlastní obecný vztah k životu lidu, stejně jako jeho určitou občanskou činnost a situaci v jeho obecnou činnost a situaci. Jako důsledek této organizace se nutně jeví státní jednotě stejně jako vědomí, vůle a činnost státní jednoty, obecná státní moc, rovněž jako *zvláštní* záležitost vladaře, odloučeného od státního celku a jeho služebníků.

Politická revoluce, která svrhla tuto vladařskou moc a povýšila záležitosti státu na záležitosti lidu, která konstituovala politický stát jako *obecnou* záležitost, t. j. jako skutečný stát, rozbila všechny stavy, korporace, cechy a privilegia, jež byly jen rozdílnými výrazy odtržení lidu od jeho pospolitosti. Tím politická revoluce zrušila politický charakter občanské společnosti. Rozbila občanskou společnost na její elementární součásti, s jedné strany na *individue* s druhé strany na *materiální a duchovní elementy*, které tvoří obsah života, občanskou situaci těchto individuí. Zbavila okovy *politického ducha*, který jako by se byl rozdělil, rozložil, rozběhl do různých slepých uliček feudální společnosti; posbírala ho z této rozptýlenosti zbavila ho smísení s občanským životem a konstituovala ho v *sféru pospolitosti, obecné záležitosti lidu, ideálně nezávislé na zvláštních* elementech občanského života. Určitá životní činnosti a určitá životní situace měly nadále už jen individuální význam. Netvořily už obecný vztah individua ke státnímu celku. Veřejná záležitost jako taková se naopak stala obecnou záležitostí každého individua a politická funkce jeho obecnou funkcí.

Dovršení idealismu státu bylo však zároveň dovršením *materialismu občanské společnosti.* Setřesení politického jáma bylo zároveň setřesením pout, která omezovala egoistického ducha občanské společnosti. Politická emancipace byla zároveň emancipací občanské společnosti od politiky, dokonce i od *zdání* obecného občanského života.

Feudální společnost byla rozložena a převedena na svůj základ – na *člověka*. Ale na člověka, jaký byl skutečně jejím základem, na *egoistického člověka*.

Tento *člověk, člen občanské společnosti*, je tedy základem předpokladem *politického* státu. Tento stát jej uznává jako *základní předpoklad* v lidských právech.

Svoboda egoistického člověka a uznání této svobody je však uznáním bezuzdného pohybu duchovních a materiálních elementů, které tvoří obsah života člověka.

Člověk tudíž nebyl osvobozen od náboženství, nýbrž dostal náboženskou svobodu. Nebyl osvobozen od vlastnictví. Dostal svobodu vlastnictví. Nebyl osvobozen od egoismu podnikání, dostal svobodu podnikání.

Ustavení politického státu a rozklad občanské společnosti na nezávislá individua – jejichž vzájemný vztah je vyjádřen v právu tak, jako vzájemný vztah stavovských a cechovních lidí byl vyjádřen v privilegii – se uskutečňuje týmž aktem. Člověk, takový, jaký je členem občanské společnosti, nepolitický člověk, se však nutně jeví jako přirozený člověk. Les droits de l'homme* se jeví jako les droits naturels*, protože upřeměld činnost se soustřeďuje na politický akt. Egoistický člověk je pasivním, jen už daným výsledkem rozložené společnosti, předmětem bezprostřední jistoty, tedy přirozeným předmětem. Politická revoluce rozkládá občanský život v jeho součásti, aniž tyto součásti samy revolucionuje a podrobuje kritice. Chová se k občanské společnosti, ke světu potřeb, práce, soukromých zájmů, soukromého práva, jako k základně své existence, jako k předpokladu, který není dále odůvodňován, čili jako ke své přirozené základně. Konečně je člověk, takový, jaký je členem občanské společnosti, pokládán za vlastního člověka, je homme na rozdíl od citoyen, protože je člověkem ve své smyslové, individuální, bezprostřední existenci, kdežto politický člověk je jen abstrahovaný, umělý člověk, je člověkem jakožto alegorická, morální osoba. Skutečný člověk je uznáván teprve v podobě egoistického individua, pravý člověk teprve v podobě abstraktního citoyen.

Abstrakci politického člověka líčí Rousseau správně takto:

„Kdo se odvažuje dávat lidu určité zřízení, musí si věřit, že je s to změnit, abych tak řekl, lidskou povahu, proměnit každé individuum, které je samo o sobě dokonalým a izolovaným celkem, v část většího celku, od něhož toto individuum v jistém smyslu dostává svůj život a své bytí, dát mu částičnou a morální existenci náhradou za existenci fyzickou a nezávislou. Je třeba, aby odňal člověku jeho vlastní síly a dal mu síly, jež jsou mu cizí a kterých nemůže užívat bez pomoci druhých.“
(„O společenské smlouvě“, kniha II, Londýn 1782, str. 67.)

* – práva člověka, – přirozená práva. (Pozn. red.)

Každá emancipace je návratem lidského světa, lidských vztahů, k člověku samému. HAREX ↓

Politická emancipace je redukce člověka s jedné strany na člena občanské společnosti, na egoistické nezávislé individuum, s druhé strany na občana státu, na morální osobu.

Teprve až skutečný individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktního občana státu a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech druhovou bytostí, teprve až člověk pozná a zorganizuje své „vlastní síly“ jako společenské síly a nebude už tedy společenskou silou od sebe oddělovat jako politickou sílu, teprve potom bude provedena lidská emancipace.

II

BRUNO BAUER:

„SCHOPNOST DNEŠNÍCH ŽIDŮ A KŘESŤANŮ

STÁT SE SVOBODNÝMI“.

(Jednadvacet archů, str. 56–71.)

Pod tímto záhlavím pojednává Bauer o poměru židovského a křesťanského náboženství a o jejich poměru ke kritice. Jejich poměr ke kritice je jejich poměr ke „schopnosti stát se svobodnými“.

Výsledek je takovýto:

„Křesťan musí překonat jen jeden stupeň, totiž své náboženství, aby se zřekl náboženství vůbec,“ tedy aby se stal svobodným, „kdežto žid se musí rozejít nejen se svou židovskou podstatou, nýbrž také s dalším vývojem, dovršením svého náboženství, s vývojem, který mu zůstal cizí.“ (Str. 71.)