

— نامه‌ی نهم، مارس ۱۸۴۳: از کشتی مسافری در راه سفر به هلند: واکنون در راه هلند هستم. تا جایی که از خواندن روزنامه‌های هلندی و فرانسوی می‌توان قضاوت کرد، آلمان در باتلاقی فرورفته و هرچه بیشتر فرو خواهد رفت. با اطمینان می‌گویم که حتی اگر فاقد غرور ملی باشیم، حتی در هلند هم از ملیت خود احساس شرم می‌کنیم. دون پایه‌ترین هلندی در مقایسه با عالی‌مقام‌ترین آلمانی، یک شهروند به حساب می‌آید. و اما نظر خارجیان درباره‌ی دولت پروس! در این باره توافقی وحشتناک وجود دارد؛ دیگر هیچ‌کس فریب نظام پروس و طبیعت ساده‌ی آن را نخواهد خورد... این حقیقتی است که دست‌کم به ما یاد می‌دهد تو خالی بودن وطن-پرستی و نابه‌نجار بودن نظام دولتی خود را بشناسیم و مجبورمان می‌کند صورت خود را از شرم پنهان کنیم. می‌بست لب‌خند می‌زنی و می‌گویی: این کار چه سودی دارد؟ هیچ انقلابی به خاطر شرم صورت نگرفته است. و من جواب خواهم داد: شرم، خود نوعی انقلاب است. شرم نوعی پیروزی انقلاب فرانسه بر وطن‌پرستی آلمانی است که در ۱۸۱۳ مغلوبش کرد. شرم نوعی خشم است که خود را نشانه گرفته است. و اگر تمام یک ملت به راستی احساس شرم کند، چون شیری خواهد بود که برای جهیدن خیز برداشته است. باید اعتراف کنم که در آلمان حتی هنوز احساس شرم هم وجود ندارد؛ برعکس! این مردم نگون‌بخت هنوز وطن‌پرست‌اند. اما اگر نظام احمقانه‌ی شوالیه‌ی جدید ما [فردریک و بیلیام چهارم در سال ۱۸۴۰ به تخت نشست] نمی‌تواند روحیه‌ی وطن‌پرستی را از وجود این مردم بزداید پس چه کسی می‌تواند؟ مضحکه‌ی استبدادی که بر ضد ما به کار گرفته می‌شود، همان قدر برای او خطرناک است که تراژدی روزگاری برای خانواده‌ی استوارت و بورژوازی خطرناک بود. و این مضحکه حتی اگر به مدتی طولانی آن‌چنان که هست دیده نشود، باز هم منجر به انقلاب خواهد شد. دولت جدی‌تر از آن است که به دلقک‌بازی تبدیل شود. سپس با استفاده از شعر معروف «کشتی نادانان» ساخته‌ی سباستیان برانت، می‌نویسد: «شاید یک کشتی پر از آدم‌های نادان هنگام مواجهه با توفان مدتی طولانی به مسیر خود ادامه دهد، اما سرانجام به سرنوشت محتوم خود دچار خواهد شد، دقیقاً به این دلیل که آن آدم‌های نادان از پذیرفتن این موضوع سر باز می‌زنند. این سرنوشت همانا انقلاب آینده است.»^{۱۳۵}

— نامه‌ی دهم، ماه مه ۱۸۴۳، از کلن: دوست عزیز، نامه‌ات مرثیه‌ی جالب و نوحه‌ی نفس‌گیر است؛ اما کاملاً غیرسیاسی است. هیچ ملتی از امید خود نمی‌برد؛ و حتی اگر حماقت سبب شود که سال‌ها با امید زندگی کند، موج ناگهانی هوش و استعداد نهایتاً قادرش می‌سازد به گرامی‌ترین آرزوهایش جامه‌ی عمل بپوشاند.

و با این همه مرا تحت تأثیر قرار داده‌ای؛ نامه‌ات ابدأ نشان نمی‌دهد که از تاب و توان افتاده باشی. وسوسه شده‌ام تا تکمله‌یی را به آن اضافه کنم، و هنگامی که همه چیز به پایان خود رسید [آن‌گاه] دستت را به دستم بده تا بتوانیم دوباره کار را از اول آغاز کنیم. بگذار مردگان مردگان خود را به خاک سپارند و بر آنان مویه و زاری کنند. برعکس، رشک برانگیز است که نخستین کسانی باشیم که پا به زندگی جدید می‌گذاریم؛ و این تقدیر ما خواهد بود.

درست است که جهان کهن به بی‌فرهنگان تعلق دارد. اما نباید به آن‌ها چون مترسک‌هایی که قادراند ما را دچار هراس کنند و عقب نشانند نگاه کنیم.

مارکس پس از تشویق و تشجیع روگه با سخنان بالا شرحی درباره‌ی قدرت‌های حاکم می‌نویسد که چه گونه از جامعه مثنی برده می‌سازند و بعد ادامه می‌دهد:

«و اما اگر در مورد انسان‌ها سخن می‌گوییم، مفهوم ضمنی آن انسان‌های با فکر، آزاد و جمهوری خواه است. و بی‌فرهنگان دوست ندارند مصادیق هیچ‌یک از موارد فوق باشند... نخست باید اعتماد به نفس انسان‌ها و آزادی خواهی، بار دیگر در قلب این مردم برانگیخته شود. تنها به مدد این احساس، که همراه با نابودی یونان قدیم در جهان نیست و نابود شد و در محبت در میان غبار نیلگون ملکوت جای گرفت، می‌تواند اجتماعی از انسان‌ها به وجود آید که والاترین نیاز خویش یعنی دولت دمکراتیک را تحقق بخشد.

«برعکس، انسان‌هایی که خود را انسان نمی‌دانند، چون افواج برده‌ها یا گله‌های اسبان، در مالکیت اربابان خود می‌مانند. هدف و مقصود سراسر جامعه حفظ مقام موروثی اربابان است. این جهان، به آنان تعلق دارد. آنان جهان را چنان که هست و می‌پندارند که باید باشد به تملک خود درمی‌آورند. خود را بدان صورت که هستند قبول دارند و پای خود را محکم بر جایی می‌گذارند که باید بگذارند به عبارت دیگر برگردن آن حیوانات سیاسی که هیچ رسالتی جز آن که "اتباع وفادار و سر به راه" باشند برای خود قائل نیستند.

«دنیای بی‌فرهنگ‌ها، ملکوت سیاسی حیوانات است؛ دنیایی که اگر موجودیت آن را بپذیریم، انتخابی جز پذیرش وضع موجود نخواهیم داشت. قرن‌ها بربریت این وضع را به وجود آورد و به آن شکل داد و اکنون به صورت نظامی منسجم رو در روی ما قرار گرفته است؛ نظامی که اساس آن جهانی عاری از انسانیت است. آلمان ما، این دنیای بی‌فرهنگ در کامل‌ترین شکل خود، ناگزیر باید از انقلاب فرانسه که انسان را به مقام دوباره‌اش رساند، عقب بماند؛ و یک ارسطوی آلمانی [هگل] که می‌خواست علم سیاست خود را از شرایط ما استنتاج کند در سرلوحه‌ی اثرش می‌نویسد: "انسان حیوانی است اجتماعی اما کاملاً غیر سیاسی" [در مقایسه با ارسطوی کهن که در سیاست خود انسان را حیوان سیاسی به شمار می‌آورد].»

مارکس پس از برشمردن خصیصه‌های عقب‌ماندگی مردم آلمان، نظر خود را درباره‌ی سلطنت چنین می‌نویسد:

«می‌گویند ناپلئون در حالی که به یک جمعیت در حال غرق شدن نگاه می‌کرد، به شخص همراه خود گفت: "به این وزغ‌ها نگاه کن!" شاید این داستان ساختگی باشد؛ با این همه حقیقتی در آن است. تنها فکری که استبداد دارد تحقیر انسان است، انسان مسخ شده؛ و این فکر به این دلیل بر بسیاری افکار دیگر برتری دارد که در عین حال یک واقعیت است. مستبد همیشه انسان‌های لگدمال شده را جلوی خود می‌بیند. این انسان‌ها پیش چشمان او و به خاطر او در منجلاب زندگی معمولی غرق می‌شوند و از این منجلاب است که چون وزغ دوباره سر بر می‌آورند. اگر مردی چون ناپلئون با آن دید ژرفی که داشت... غرق در چنین بینشی باشد، چه گونه پادشاهی کاملاً معمولی در میان چنین واقعیتی می‌تواند آرمان‌گرا باشد.

«بنیادی که سلطنت در کل بر آن استوار است، در اساس، انسان‌های تفرین شده و نفرت‌انگیز است؛ انسان عاری از انسانیت. این ادعای متکیو که بنیاد سلطنت مایه‌ی افتخار است، کاملاً برخفاست. او با تمایز قائل شدن میان سلطنت، استبداد و خودکامگی، می‌کوشد این ادعا را موجه نشان دهد. اما همه‌ی این نام‌ها به مفهوم واحدی اشاره دارند که نشانه‌ی شیوه‌های متفاوت با بنیادی یکسان است. جایی که بنیاد سلطنت متکی بر اکثریت مردم است، انسان‌ها در اقلیت هستند؛ جایی که زیر سوال قرار نمی‌گیرد، انسان‌ها حتی وجود ندارند. یقیناً نمی‌توانم ضامن کشتی نادانان بشوم، اما ادعا خواهم کرد که تا زمانی که این دنیای شلم‌شوربا دنیای واقعی تلقی می‌شود، پادشاه پروس یکه‌تاز زمان خود باقی خواهد ماند.»

مارکس در این نامه، شرح مفصلی از تاریخ اخیر آلمان، استبداد فردریک ویلیام سوم و تفاوت فردریک ویلیام چهارم را با پدرش می‌دهد و این که چه گونه او باهوش‌تر از پدر است، اما در نهایت به استبداد تن در می‌دهد و در برابر مردمی که خواهان انقلابی از نوع انقلاب فرانسه، جمهوریت و اجتماعی از انسان‌ها هستند، می‌ایستد و دنیایی پر از کشیش‌ها و شوالیه‌ها و بیرف‌های دوران فتودالی را ترجیح می‌دهد. سپس می‌نویسد:

«برای استبداد، بی‌رحمی ضرورت است و انسانیت امری ناممکن. یک رابطه‌ی بی‌رحمانه تنها به مدد بی‌رحمی می‌تواند حفظ شود. تا این جا وظیفه‌ی مشترک خودمان را که تحلیل دقیق این بی‌فرهنگی و دولت بی‌فرهنگ اوست به پایان رساندم. حال، بعید است بگویند که به اوضاع کنونی امید زیادی دارم. اما اگر با این همه نسبت به اوضاع احساس درماندگی نمی‌کنم تنها به این دلیل است که دقیقاً این اوضاع درمانده است که مرا آکنده از امید می‌کند.»

مارکس سپس، دلایل عینی امیدواری خود را نسبت به اوضاع آلمان چنین بیان می‌کند:

«توجه شما را تنها به این واقعیت جلب می‌کنم که دشمنان بی‌فرهنگی، یا به کلام ساده، تمام مردمی که فکر می‌کنند و رنج می‌برند، به درکی رسیده‌اند که اسباب و وسایل [تحقق] آن پیش از این هیچ وجود نداشت و حتی نظام منفعلی بازتولید اتباع نوع قدیم، هر روز افراد تازه‌یی برای خدمت در راه نوع جدیدی از جامعه‌ی انسانی تولید می‌کنند. نظام صنعت و تجارت، مالکیت و استثمار انسان حتی بسیار سریع‌تر از افزایش جمعیت، موجب گسختگی جامعه‌ی کنونی می‌شود؛ گسختگی‌یی که جامعه‌ی قدیم توان التیام آن را ندارد زیرا به جای التیام و آفرینش تنها می‌داند چه گونه زندگی کند و لذت برد. اما وجود انسان‌های رنج‌کشی که فکر می‌کنند و انسان‌های اندیشمندی که سرکوب می‌شوند برای دنیای حیوانی بی‌فرهنگان که در حیات منفعلانه و عاری از اندیشه‌شان غوطه‌ور هستند، ناگزیر باید تحمل‌ناپذیر و هضم‌ناشدنی باشد. مارکس در ادامه‌ی نامه‌ی خود، وظیفه‌ی جنبش را در مقابل این اوضاع چنین می‌بیند:

«در این میان»، افشای دنیای کهن به‌روشنی هرچه بیشتر و شکل ایجابی دادن به دنیایی جدید است. هرچه طولانی‌تر تاریخ به انسان متشکر اجازه دهد بیندیشد و به انسان رنج‌کشیده امکان دهد تا قدرت خویش را گرد آورد، محصولی که اوضاع کنونی در بطن خویش می‌پروراند کامل‌تر خواهد بود.»^{۱۳۶}

<http://www.golshan.com>

— نامه‌ی یازدهم، سپتامبر ۱۸۴۳، از کرویزناخ:

«خوشحالم که تصمیم خود را گرفته‌ی، دیگر چشم به گذشته نداری و فکر خود را به آینده، به اقدامی جدید، معطوف داشته‌ی. [روگه در نامه‌ی ماه اوت خود به مارکس تصمیم نهایی‌اش را به آغاز کار سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی در پاریس به اطلاع او رسانده بود]. پس به این امید که پاریس، دژ مستحکم قدیمی فلسفه، خوش‌بین باشد...

«هرچه پیش آید خوش آید. آن‌ها را دست‌کم نمی‌گیرم، اما چه کار ما پایگیرد یا نه، به هر صورت من تا پایان این ماه در پاریس خواهم بود، [رفتن مارکس به تعویق می‌افتد و او به اتفاق پنی در پایان ماه اکتبر به پاریس می‌رسند] چرا که فضای این جا انسان را بنده می‌کند و در آلمان چشم‌اندازی برای فعالیت آزاد نمی‌بینم.

«در آلمان همه چیز با زور سرکوب می‌شود، آشتی‌نگی واقعی فکری و سفاقت واقعی بر ما حاکم می‌شود و زوربخ، دستورات برلین را اطاعت می‌کند. بنابراین، هرچه بیشتر آشکار می‌شود که باید در جست‌وجوی قانون جدیدی برای صف‌آرایی متفکرین واقعی و مغزهای مستقل بود. من اطمینان دارم که برنامه‌ی ما، پاسخ‌گویی یک نیاز واقعی خواهد بود و به نیازهای واقعی باید در واقعیت موجود پاسخ داد. اگر این وظیفه جدی گرفته شود، تردیدی در موفقیت آن ندارم.

به نظر می‌رسد که موانع درونی بزرگ‌تر از مشکلات بیرونی است. زیرا گرچه هیچ تردیدی در مورد مسئله‌ی "از کجا" وجود ندارد، در مورد مسئله‌ی "به کجا" اغتشاش فکری بزرگی وجود دارد. نه تنها در میان اصلاح‌طلبان یک حالت سردرگمی عمومی وجود دارد، بلکه هرکس ناگزیر پیش خود اعتراف خواهد کرد که هیچ اندیشه‌ی روشنی درباره‌ی این که چه چیزی باید رخ دهد ندارد. اما همین نقص به امتیاز جنبش جدید تبدیل می‌شود زیرا ما دنیا را بر اساس جزم‌های خود پیش‌بینی نمی‌کنیم، بلکه می‌کوشیم دنیای جدید را از رهگذر نقد دنیای کهن کشف کنیم. فلاسفه تا کنون راه‌حل همه‌ی معماها را در کشوی میز خود حاضر و آماده داشته‌اند و کافی بود دنیای کودن و زودباور دهان باز کند تا غذای لذیذ دانش مطلق به خورد او داده شود. اما اکنون فلسفه امری سکولار شده است و چشم‌گیرترین دلیل آن است که آگاهی فلسفی نه تنها از بیرون بلکه از درون با این مبارزه درگیر است. پس اگر قرار نیست که کار ما ساختن آینده و حل و فصل همه چیز، یک بار و برای همیشه، باشد پس شکی نیست که وظیفه‌ی ما در حال حاضر انتقاد بی‌رحمانه از نظم موجود است. بی‌رحمانه هم به این مفهوم که از نتایجی که [در پژوهش خود] به آن می‌رسد باکی ندارد و هم به مفهوم آن که از درگیری با قدرت‌های حاکم هراسی ندارد.

<http://www.golshan.com>

«از این رو، من موافق برپا کردن هیچ‌گونه پرچم احکام جزمی نیستم. درست به عکس، باید بکوشیم به جزم‌گرایان کمک کنیم تا به اندیشه‌های خویش را روشنی بخشند. به ویژه کمونیم یک انتزاع جزمی است؛ و مقصودم از کمونیم، کمونیم ممکن و خیالی نیست، بلکه به کمونیم واقعاً موجود در آموزه‌های کاب (Cabet)، دزامی (Dézamy) و وایتلینگ (Weitling) و غیره اشاره دارم. خود این کمونیم صرفاً بیان ویژه‌ی اصول انسانی است و هنوز آلوده به ضد خود یعنی مالکیت خصوصی است. بنابراین القای مالکیت خصوصی و کمونیم به هیچ رو یکسان نیست. و این که کمونیم شاهد ظهور سایر تشری‌های سوسیالیستی — مانند نظریه‌های فوریه، پرودن و غیره — در مقابل خود بوده است، نه یک مسئله‌ی اتفاقی بلکه موضوعی اجتناب‌ناپذیر است، چرا که خود کمونیم، صرفاً یک نوع تحقیق یک‌جانبه و ویژه‌ی اصل سوسیالیسم است.»

«و به همین منوال، کل اصل سوسیالیسم [نیز] به نوبه‌ی خود معطوف به تحقیق یک جنبه یعنی واقعیت وجود حقیقی انسان است. اما ما باید توجه خود را به جنبه‌ی دیگر، یعنی وجود اندیشه‌ی انسان معطوف کنیم و مذهب و علم و غیره را در معرض نقد خود قرار دهیم. به علاوه، ما می‌خواهیم بیش از هر چیز بر معاصرین خود اثر بگذاریم. سوآل این است که چه گونه می‌توان به این امر رسید؟ در این بستر دو واقعیت خدشه‌ناپذیر وجود دارد. در آلمان امروز

هم مذهب و هم سیاست موضوعاتی هستند که در درجه‌ی اول اهمیت قرار دارند. ما باید این دو موضوع را به هر شکلی که هستند همچون نقطه‌ی عزیمت خود اختیار کنیم و آنچه در برابر آن‌ها قرار می‌دهیم، نباید نظامی حاضر و آماده، مانند سفر به ایکاری (Voyage en Caricature نوشته‌ی ایتین کابه) باشد.

<http://www.golshan.com>

خرد، همیشه وجود داشته است، اما نه همیشه به شکل عقلانی‌اش. بنابراین، نقد می‌تواند سرنخ‌های خود را از هر نوع شکلی موجود آگاهی تئوریک و عملی پیدا کند، و از این هدف آرمانی و نهایی که در اشکال واقعی واقعیت موجود پنهان است، واقعیت حقیقی را استخراج کند. اکنون تا جایی که زندگی حقیقی مدنظر است، دقیقاً دولت سیاسی است که مفروضات خرد را در تمام اشکال مدرن آن دربر دارد، حتی در جایی که منبع خواست‌های سوسیالیستی است اما دولت سیاسی در آن جا توقف نخواهد کرد. پیوسته فرض را بر این قرار داده است که خرد تحقق یافته است و درست به این دلیل پیوسته در هر مقطع درگیر جدائی میان رسالت آرمانی‌اش و پیش فرض‌های عملاً موجود خود نمی‌شود.

این جدال خانمانسوز درون دولت سیاسی ما را قادر می‌سازد تا حقیقت اجتماعی را درک کنیم. همان‌گونه که مذهب دفتر ثبت مبارزات تئوریک بشر است، دولت سیاسی نیز جلوه‌گر مبارزات عملی بشر است. بنابراین، شکل سیاسی و ماهیت دولت سیاسی شامل تمام مبارزات اجتماعی و نیازها و حقایق درون آن است. پس به هیچ وجه دور از شأن نقد نیست که حتی تخصصی‌ترین موضوع سیاسی مانند تفاوت نظام مبتنی بر نمایندگی و نظام مبتنی بر مالکیت، موضوع مورد توجه آن قرار گیرد. چرا که این موضوع فقط بیانگر تفاوت میان حاکمیت فرد و حاکمیت مالکیت خصوصی در سطح سیاسی است. از این‌رو، نقد نه تنها می‌تواند، بلکه باید با این مسایل سیاسی دست و پنجه نرم کند، (مائلی که سوسیالیست‌های افراطی اساساً در شأن خود نمی‌دانند). نقد با نمایش برتری نظام مبتنی بر نمایندگی بر نظام مبتنی بر مالکیت، عملاً منافع گروه بزرگی را نمایندگی می‌کند. با ارتقای نظام نمایندگی از شکل سیاسی به شکل فراگیر و عام آن، و با آشکار ساختن اهمیت زیربنایی این نظام، نقد به‌طور هم‌زمان این گروه عظیم را بر آن می‌دارد که خود را ارتقا دهد، چرا که پیروزی این گروه شکست او نیز هست.

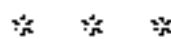
از این‌رو، هیچ چیز ما را از نقد سیاست، از شرکت در سیاست یعنی از شرکت در مبارزات واقعی، و هم‌ذات‌پنداری خود با این مبارزه باز نمی‌دارد. منظورم این نیست که با اصول دکترین جدیدی مقابل دنیا قرار خواهیم گرفت و ادعا خواهیم کرد که: بفرمایید، این هم حقیقت! حال در برابر آن زانو بزنید! ما اصول جدید جهان را از اصول کنونی آن تکامل

خواهیم بخشید. ما به جهان نمی‌گوییم: مبارزه‌ی خود را متوقف کن! این کارها احمقانه است؛ ما شعارهای مبارزه‌ی واقعی را به شما خواهیم داد. برعکس! ما صرفاً به جهان نشان می‌دهیم چرا مبارزه می‌کند و آگاهی از آن را، خواه ناخواه، باید کسب کند.

اصلاح آگاهی تماماً عبارت است از آگاه کردن جهان به آگاهی‌اش، خارج ساختن آن از رؤیاهایش و توضیح دادن اعمالش. همانند نقد فویرباخ بر مذهب، کل هدف ما تنها می‌تواند برگرداندن مسایل مذهبی و سیاسی به شکل خود آگاه انسانی‌اش باشد.

بنابراین، برنامه‌ی ما باید چنین باشد: اصلاح آگاهی نه از طریق جزئیات بلکه با تحلیل آگاهی پُر رمز و رازی که برای خودش قابل درک نیست، چه در شکل مذهبی و چه در شکل سیاسی آن. در آن صورت آشکار خواهد شد که جهان مدت‌ها رؤیایی را در سر داشته است که برای وصول به آن در واقعیت، تنها باید از آن آگاهی یابد. آن‌گاه آشکار خواهد شد که وظیفه‌ی ما کشیدن خط ذهنی تند و تیزی میان گذشته و آینده نیست. بلکه تکمیل اندیشه‌ی گذشته است. سرانجام آشکار خواهد شد که نوع بشر کار جدیدی را آغاز نخواهد کرد بلکه آگاهانه کار قدیمی‌اش را تکامل خواهد بخشید.

و بنابراین، به‌طور خلاصه، گرایش نشریه‌ی خود را می‌توانیم چنین فرمول‌بندی کنیم: روشنگری (نقد فلسفی) از مبارزات و خواست‌های عصر کنونی. این رسالتی است برای جهان و برای ما. این کار تنها با تلاش نیروهایی متحد امکان‌پذیر است. ما بیش از هر چیز به اعتراف نیاز داریم. بشریت برای کم کردن بار گناهان خود تنها باید آن‌ها را چنان که هستند آشکارا اعلام کند.^{۱۳۷}



بررسی نامه‌های مارکس به آرنولد روگه از آن جهت اهمیت دارد که نشان می‌دهد مارکس، در سن ۲۴-۲۵ سالگی چه اندیشه‌یی در سر می‌پرورانده و دیدگاه‌های اساسی او نسبت به جامعه‌ی بشری و مشکلات بنیانی آن چه بوده و وظیفه‌ی اساسی نیروهای متعهد را در برابر چنین اوضاعی چه می‌دیده است. در واقع می‌توان گفت تمامی کوشش و انرژی عظیمی که او در ۴۰ سال پس از آن به کار انداخت، در راه پیاده کردن برنامه‌هایی بود که نطفه‌های آن را در همین نامه‌ها (به ویژه نامه‌های دهم و یازدهم)، می‌توان یافت.

آنچه از متن نامه‌ها می‌توان دریافت این است که در همین مرحله از فعالیت اهداف انقلابی مارکس فراتر از سالنامه‌ی آلمانی می‌رفت و گرچه روگه در ابتدا به فکر انتشار چند جزوه بود، مارکس قویاً طرفدار انتشار مجله‌یی ماهانه به‌عنوان وسیله‌یی مؤثرتر برای تبلیغ

بود. بنابراین، آن دو به فکر جلب همکاری بخش فرانسوی با بخش آلمانی مجله افتادند، همکاری‌یی که هگلی‌های جوان به‌ویژه فویرباخ از مدت‌ها قبل پیشنهاد کرده بودند. نفوذ افکار فرانسوی به رادیکال‌ها دیدی جهانی داده بود. هس و وایتلینگ سوسیالیسم خود را در فرانسه فراگرفته بودند و فویرباخ بر این عقیده بود که فلسفه‌ی «جدیده» اگر بخواهد مؤثر افتد، باید مجموعه‌یی از فکر و مغز آلمانی و شور فرانسوی باشد.

در پایان ماه مه ۱۸۴۳، مارکس برای دیدن روگه به درسدن رفت و برنامه‌ی آینده را برای انتشار نشریه با او به بحث گذاشت و طرح‌ریزی کرد. به این ترتیب، پس از موافقت میان روگه، فروبل و مارکس درباره‌ی آغاز کار سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی، مارکس به فکر ازدواج می‌افتد. قرار شد روگه ۶۰۰۰ تالر و فروبل ۳۰۰۰ تالر سرمایه‌گذاری کنند و هر سه موافقت کردند که مجله در استراسبورگ انتشار یابد. به این ترتیب، آینده‌ی کوتاه‌مدت مارکس تأمین گردیده بود، چرا که به‌عنوان یکی از سردیران مجله ۵۵۰ تالر حقوق سالانه به او داده می‌شد و ۲۵۰ تالر نیز از فروش مجله به دست می‌آورد. ^{۱۳۸}

<http://www.golshan.com>

عروسی و نقد هگل

مشکلات خانوادگی فن و استفالن با ورود فردیناند، برادر پنی، به تریر شدت گرفته بود. فردیناند از مأمورین دولت پروس بود که از سال ۱۸۳۸ مقامی عالی‌رتبه در تریر به او واگذار شده بود و بعدها وزیر کشور شد. پنی برای احتراز از این مشکلات و دور شدن از برادر خود، از ژوئیه‌ی ۱۸۴۲ به منزل مادر خود واقع در دهکده‌ی کرویزناخ در ۵۰ مایلی شرق تریر نقل مکان کرده بود. مارکس در مارس ۱۸۴۳ به دیدن او رفت تا برنامه‌ی ازدواج را با او در میان گذارد. به‌محضی که مارکس او را ترک کرد، پنی به او نوشت:

فکر می‌کنم هیچ‌گاه برایم این قدر عزیز و شیرین و جذاب نبوده‌ای. با این همه، پیش از این هر وقت از من جدا می‌شدی به‌راستی شوق دیدنت را داشتم و می‌خواستم دوباره پیش من برگردی تا بار دیگر به تو بگویم چه قدر دوست دارم و با تمام وجود دوست دارم. اما دفعه‌ی آخر پیروزی از آن تو بود، چون وقتی که دیگر پیش من نبودى و تو را با گوشت و پوست نمی‌دیدم و تنها تصویر حقیقی تو را با تمام ملامت و صفای فرشته‌گونه‌اش، با عشق اعجاب‌انگیز و درخشندگی فکری‌اش، به‌روشنی و زنده می‌دیدم، تا آن هنگام باز هم هیچ نمی‌دانستم چه قدر پیش من عزیزى و در اعماق قلب من جا دارى.

کارل بسیار عزیزم، اگر الان این جا بودی، می دیدی که زن کوچولو و شجاع تو چه توانایی زیادی برای خوشبخت کردن دارد. و هر وقت فکر بدی به سر می زد و یا خیالات شرورانه تری در سر می پروراندی، حساسیت نشان نمی دادم و؛ صبورانه سر بر بالین می گذاشتم و خود را تسلیم عاشق بازیگوش خود می کردم... آیا هنوز آن گفتگوهای شبانگاهی مان را به یاد داری؟ آن غمز و رازها، آن خیانت پردازی ها و خفتن های پر آرمش را؟ عزیز دلم، چه قدر زیبا، چه قدر دوست داشتنی و چه قدر با ملاحظه و سرزنده بودی.

گویی کنارم حضور داری. قلبم هوای تو را دارد و حضور همیشگی تو را می خواهد. این قلب برای تو می تپد؛ با سرخوشی و فریبندگی، هر جا که قدم گذاری، با اشتیاق به دنبال توست... گاه پیش از تو قدم برمی دارد و گاه دنبال تو. تنها می خواهم راه را بر تو هموار کنم و هر مانعی را از پیش پای تو بردارم.^{۱۳۹}

پنی، ضمناً در این نامه راهنمایی های لازم را برای خرید وسایل عروسی و تدارک آن به مارکس یادآوری کرده بود. مراسم ازدواج در ۱۹ ژوئن ۱۸۴۳، در کلیسای پروتستان دهکده ی کرویزناخ برگزار شد. عروس و داماد، بلافاصله برای گذراندن ماه عسل کرویزناخ را به مدت چند هفته ترک کردند و ابتدا به سوئیس برای دیدن آبشارهای راین رفتند. پولی که مادر پنی برای خرج ماه عسل به آنان داده بود در جعبه ی نگهداری می شد. آن دو هر جا اقامت داشتند، در جعبه را باز می گذاشتند تا اگر دوستانی که به دیدن شان می آمدند، نیاز به پول داشتند، از آن استفاده کنند. البته پولی نکشید که جعبه خالی شد. و این بی احتیاطی در خرج کردن پول در تمام عمر در خانواده ی مارکس ادامه پیدا کرد.^{۱۴۰}

در بازگشت به کرویزناخ، مارکس و همسرش سه ماه در خانه ی مادر پنی اقامت کردند. در این سه ماه بود که مارکس توانست در خلوت خود به مطالعه پردازد و کمربه نوشتن مقالاتی برای سالنامه ی آلمانی - فرانسوی بیند. این سه ماه، نه تنها خوش ترین بلکه سازنده ترین ایام زندگی مارکس نیز بود. مارکس در ماه ژوئیه و اوت، همراه با نقد فلسفه ی حق هگل و برای به دست آوردن مدارک تاریخی پابرجا و عینی در جهت رد نظرات سیاسی هگل دست به مطالعه ی وسیع تئوری دولت، تاریخ عمومی جهان و تاریخ کشورهای اروپایی به ویژه انگلستان، فرانسه، آلمان، ایتالیا و سوئد و همچنین آمریکا زد و در این راه، پنج جزوه ی دست نوشته تهیه کرد (جزوات کرویزناخ).^{۱۴۱} تأکید مارکس بیشتر بر تاریخ فرانسه به عنوان نمونه ی مشخص بود. مارکس علاوه بر تاریخ، آثار ماکیاوولی، متکیو، روسو، شاتوبریان و

ژوستوس موزر (دو نظریه پرداز ارتجاعی) را نیز در همین مدت مطالعه کرد.

همان گونه که مارکس در نامه های خود به روگه درباره ی خط مشی نشریه نوشته بود، قرار بر این بود که سالنامه، نشریه یی برای نقد سیاسی باشد. مارکس، گرچه در راینیش تایتونگ نیز مقالات سیاسی نوشته بود، اما نوشته هایش در واقع التقاطی از دیدگاه های اسپینوزا، کانت و هگل بود. اکنون احساس می کرد که نیاز به چارچوب فکری سازمان یافته تری برای نقد سیاسی دارد و از این رو تصمیم گرفت با فلسفه ی سیاسی هگل، به ویژه در شکلی که در فلسفه ی حق او منعکس شده بود، برخورد و تسویه حساب کند.

<http://www.golshan.com>

هنگامی که تاریخ نشان داد دولت پروس امکان ندارد بتواند دولت بخردانه ی مورد نظر هگل شود، تمام مریدان و شاگردان او مجبور شدند به چنین نقد و تسویه حسابی مبادرت ورزند. مارکس، بیش از یک سال بود که این فکر را در سر می پروراند. در ماه مارس ۱۸۴۲ به روگه نوشته بود: مقاله ی دیگری که در فکر نوشتن آن برای سالنامه ی آلمانی هستم، نقدی بر قانون طبیعی هگل در ارتباط با نظام سیاسی داخلی است. هدف اصلی مقاله مبارزه با مشروطه ی سلطنتی است؛ نهادی دورگه که از ابتدا تا انتها متناقض با خود و الغا کننده ی خویش است. در آن نامه، مارکس می نویسد که مقاله تنها نیاز به پاک نویسی دارد. شش ماه بعد، باز هم مارکس صحبت از چاپ آن مقاله در راینیش تایتونگ می کند. مقاله ی نام برده اما هیچ گاه انتشار نیافت و اثری هم از آن باقی نمانده است.

نقدی که مارکس در سه ماه اقامت خود در کرویزناخ از فلسفه ی حق هگل کرد بسیار غنی تر از برخورد گذشته ی او، چه از جهت سیاسی و چه منطقی، بود.

در شکل گیری دیدگاه مارکس درباره ی فلسفه ی سیاسی، دو عامل نقش داشت: نخستین عامل تجربه ی او در مقام سردبیری روزنامه ی راینیش تایتونگ بود، چرا که از یک سو مجبور بود به طور مستقیم با عوامل و مأمورین دولت پروس سر و کار داشته باشد، از سوی دیگر - و از آن مهم تر - وارد شدن در کار عملی و سیاسی در دفاع از دهقانان موزل در برابر قانون گذاران مجلس ایالتی راین بود که قوانینی به زیان دهقانان فقیر و به نفع زمین داران آن منطقه تصویب می کرد. دیدیم که سال ها بعد، در مقدمه ی معروفش بره گامی در نقد اقتصاد سیاسی، نوشته بود که چه گونه با تجربه ی خجالت آور شرکت در بحث های به اصطلاح مربوط به منافع مادی روبه رو شد و این تجربه او را بر آن داشت که توجه خود را به مایل اقتصادی معطوف کند. مارکس در ادامه ی آن مقدمه می نویسد:

... برای از میان بردن شک و تردیدهایی که به من هجوم آورده بودند، نخستین

کاری که کردم یازینی نقادانه ی فلسفه ی حق هگل بود... پژوهش هایم مرا به این

نتیجه رساند که روابط حقوقی (فانونی) و آشکال سیاسی [دولت] نمی‌توانند از طریق خود این روابط و آشکال و یا از رهگذر به اصطلاح تکامل عمومی تفکر انسان درک گردند، بلکه به عکس ریشه در شرایط مادی زندگی دارند که هگل مجموعه‌ی آنها را به پیروی از اندیشمندان قرن هجدهم انگلستان و فرانسه در چارچوب اصطلاح "جامعه‌ی مدنی" قرار می‌دهد. اما کالبدشناسی جامعه‌ی مدنی باید در اقتصاد سیاسی جت و جو شود.^{۱۴۲}

<http://www.golshan.com>

گرچه این روایت ساده کردن بیش از اندازه‌ی موضوع است، اما تجربه‌ی او با راینیش تایتونگ و رد سیاست‌های لیبرالی توسط هاینه و سوسیالیست‌هایی چون موزز هس، مارکس را قادر ساخت تا در نقد خود از هگل، عوامل اقتصادی و سیاسی را بسیار بیشتر دخالت دهد. عامل دوم، تأثیر نوشته‌ی فویرباخ با عنوان «تزه‌های مقدماتی برای اصلاح فلسفه» روی مارکس بود. دیدیم که مارکس، هنگام نوشتن تز دکرای خود، اثر ماندنی فویرباخ، ماهیت مسیحیت را مطالعه کرده بود، اما این نوشته تأثیر عمیقی بر او نگذاشت. در حالی که اثر «تزه‌های مقدماتی...» سریع و عمیق بود.^{۱۴۳}

این تزه‌ها، یک سلسله مقاله بود که چاپ آنها در سالنامه‌ی آلمانی ممنوع شد و در فوریه‌ی ۱۸۴۳ در گاه‌نامه‌ی «نیکدوتا» در سوئیس انتشار یافتند. فویرباخ در این مقالات؛ همان برخوردی را با فلسفه‌ی نظرورانه می‌کرد که در ماهیت مسیحیت به مذهب کرده بود. به نظر او الهیات هنوز به طور کامل از میان نرفته و آخرین تکیه گاه منطقی آن هنوز در فلسفه‌ی هگل وجود دارد؛ فلسفه‌ی که به اندازه‌ی مذهب گیج‌کننده است. از آنجا که فلسفه‌ی هگل با نامتناهی (infinite) آغاز می‌شود و پایان می‌گیرد، موجود متناهی (finite) یعنی انسان، در آن تنها یک مرحله از تکامل روح آبرانسان است. فویرباخ می‌نویسد:

بنیاد الهیات، گذار ماورای طبیعی فکر انسان و تظاهر بیرونی این فکر است... در حالی که فلسفه نباید از خدا یا از مطلق آغاز شود یا حتی به عنوان محمول (Predicate) مطلق در نظر گرفته شود. فلسفه باید کار خود را از متناهی، از خاص و واقعی آغاز کند و صحت حش‌های انسان را به رسمیت بشناسد. از آنجا که این نگرش از فرانسه آغاز گردید، بنابراین، فیلسوف واقعی باید روحیه‌ی دفرانسوی - آلمانی داشته باشد. فلسفه‌ی هگل، آخرین پناه گاه خدا باوری است و بنابراین باید از میان برده شود. این کار زمانی صورت خواهد گرفت که دریایم «رابطه‌ی حقیقی تفکر و هستی، عبارت از آن است که: هستی، [انسانِ فاعل و اندیشنده]

حامل (Subject) است و تفکر، محمول (Predicate). تفکر از هستی سرچشمه می‌گیرد و نه هستی از تفکر. "۱۴۴"

به سخن دیگر: تنها نیاز داریم فاعل (Subject) را جای محمول (Predicate) قرار دهیم و اثره را جای سوژه، یعنی فلسفه‌ی نظرورانه را وارونه کنیم تا به حقیقت ساده، عریان و خالص دست یابیم. ۱۴۵

از نظر مارکس، راه آینده در سیاست نهفته بود، اما سیاستی که مفهوم رایج و کنونی رابطه میان دولت و جامعه را زیر سوال کند. «تزه‌های مقدماتی» فویرباخ بود که مارکس را قادر ساخت دیالکتیک هگل را به شکل ویژه‌ی آن واژگون سازد. دید مارکس در ۱۸۴۳، مانند بسیاری دیگر از افراد دموکرات و رادیکال آن زمان این بود که فویرباخ فیلسوف واقعی معاصر است. در واقع تأثیر فویرباخ در هر صفحه از نقد مارکس به فلسفه‌ی سیاسی هگل دیده می‌شود.

<http://www.golshan.com>

هدف مارکس این بود که با بررسی نهادهای سیاسی واقعی و موجود ثابت کند که برداشت هگل از رابطه‌ی تفکر با واقعیت خطاست. هگل کوشش کرده بود با بیان این که واقعیت عبارت است از بسط و تکامل ایده و بنابراین عقلانی است، جهان ایده‌آل و جهان واقعی را با هم سازش دهد. مارکس به عکس، بر تضاد میان ایده‌آل و واقعیت در جهان مادی تأکید داشت و تمامی تلاش هگل را نظرورانه می‌دانست. منظور او این بود که دیدگاه هگل در مفاهیم ذهنی ریشه دارد، مفاهیمی که با واقعیت تجربی و عینی مغایر هستند.

این دست‌نوشته، با الهام گرفتن از فلسفه‌ی فویرباخ و تحلیل تاریخی، نخستین اثر از آثار مارکس بود (از جمله تمام کارهای اقتصادی، او) که تحت عنوان «نقد» نوشته شدند، اصطلاحی که محبوبیت زیادی در میان هگلی‌های جوان داشت. این شیوه‌ی نگارش - که غور و تعمق درباره‌ی ایده‌های دیگران و نقد آن بود - برای مارکس که ترجیح می‌داد عقاید خود را از رهگذر تحلیل نقادانه‌ی دیگر متفکرین تکامل دهد روش بسیار مطلوبی بود.

در این اثر، مارکس جملات فلسفه‌ی حق هگل را یک به یک نسخه‌برداری می‌کند و نقد خود را زیر آن می‌نویسد. البته او تنها بخش پایانی فلسفه‌ی حق را که به مسئله‌ی دولت اختصاص دارد مورد بررسی قرار داد. بنا به فلسفه‌ی سیاسی هگل - که بخشی از کوشش او در سازش دادن فلسفه با واقعیت موجود بود - آگاهی انسان خود را در نهادهای حقوقی، روحانی، اجتماعی و سیاسی، به‌طور عینی پدیدار می‌سازد. این نهادها به روح اجازه می‌دهند آزادی کامل را به دست آورد و دستیابی به این آزادی توسط اخلاق اجتماعی نهادهای

خانواده، جامعه‌ی مدنی و دولت ممکن می‌شود. خانواده انسان را برای خودگردانی اخلاقی آموزش می‌دهد، درحالی‌که جامعه زندگی اقتصادی، حرفه‌یی و فرهنگی را سازمان می‌دهد. تنها دولت یعنی بالاترین سازمان اجتماعی، است — و هگل آن را «واقعیت ملموس آزادی» می‌داند — که می‌تواند حقوق خاص و خرد عام و جهان‌شمول را به صورت مرحله‌ی نهایی تکامل روح واقعی و عینی به هم پیوند دهد. به این ترتیب، هگل این عقیده را که انسان به طور طبیعی موجودی آزاد است و دولت آزادی او را محدود می‌کند نمی‌پذیرد. مارکس در نقد خود سلطنت، قوه‌ی مجریه و قوه‌ی مقننه را، که به نظر هگل بخش‌های مختلف دولت هستند، در نظر می‌گیرد و نشان می‌دهد که هم‌آهنگی ادعایی موجود میان آن‌ها در واقع دروغین است. این دست‌نوشته‌های مارکس دارای یک بخش عمومی و سه بخش دیگر زیر عنوان «حاکمیت شاه»، «قوه‌ی اجرایی» و «قوه‌ی مقننه» است. نقد مارکس به نظرات اسامی هگل در همان بخش عمومی منعکس است. در بخش‌های دیگر، همان نقد به اشکال دیگر مطرح می‌شود، اما علاوه بر آن، ایده‌های بدیع‌تر و تازه‌تری نیز مطرح می‌شوند.^{۱۴۶}

نقد فلسفه‌ی حق هگل:

مارکس در تفسیر بند ۲۶۰ فلسفه‌ی حق هگل می‌نویسد:

[این بند] به ما می‌گوید که آزادی ملموس و واقعی، عبارت از این همانی نظام منافع خاص (خانواده و جامعه‌ی مدنی) با نظام منافع عام (دولت) است.

مارکس، سپس نشان می‌دهد که چه گونه هگل خانواده و قوانین مدنی را به طور ذاتی و درونی وابسته به دولت و برخاسته از آن می‌داند و به آن اکتفا نکرده، این وابستگی را از یک سو مربوط به «ضرورتی بیرونی» و از دیگر سو «هدف درونی» خانواده و جامعه‌ی مدنی به شمار می‌آورد. ضرورت بیرونی به معنای آن است که اگر تضاد منافع میان دولت از یک سو و خانواده و جامعه‌ی مدنی از سوی دیگر به وجود آید، «قوانین» و «منافع» دولت است که همچون یک ضرورت بر «اراده» و قوانین مدنی اولویت پیدا می‌کند. برتری دولت بر خانواده و جامعه‌ی مدنی، به مانند یک ضرورت بیرونی، به این معناست که دو نهاد اخیر در تکامل حقیقی خود قلمروهایی خاص نسبت به دولت‌اند. انتقاد مارکس به این دیدگاه این است که:

هگل، در این جا یک تناقض حل‌ناشدنی به وجود می‌آورد: از یک سو ضرورت بیرونی و از سوی دیگر هدف درونی. وحدت هدف غایی و عام دولت با منافع

خاص افراد ظاهراً ایجاب می‌کند که وظایف [آن‌ها] نسبت به دولت و حقوق آنان در دولت یکسان باشد. (و بنابراین به‌طور مثال وظیفه‌ی احترام به مالکیت خصوصی ایجاب می‌کند که با حق مالکیت مستطبق باشد). (مجموعه‌ی آثار به‌انگلیسی - جلد سوم - صفحه‌ی ۶).

<http://www.golshan.com>

هگل در بند ۲۶۱ فلسفه‌ی حق خود، وظیفه را به‌طور ذاتی عام و حق را جنبه‌ی خاصی از آزادی فرد می‌داند. جواب اصلی مارکس به فلسفه‌ی سیاسی (حقوق) هگل، در واقع در همان ابتدای دست‌نوشته، یعنی در نقد بند ۲۶۲ فلسفه‌ی حق هگل داده می‌شود، چرا که به‌قول مارکس: «تمامی راز و رمز فلسفه‌ی حق هگل و کل فلسفه‌ی او در این بند نهفته است. در این بند، هگل، «جامعه‌ی مدنی» را مرحله‌ی کرانصد روح بی‌کران می‌بیند و رابطه‌ی میانجی‌گرانه بین دولت و افراد (خانواده و جامعه‌ی مدنی) را تابع هوا و هوس، پیش‌آمد و انتخاب فردی می‌داند؛ نه یک رابطه‌ی سیاسی. مارکس در جواب این بند می‌نویسد:

چنین تفسیری از دو جهت قابل توجه است: (۱) - خانواده و جامعه‌ی مدنی به‌مثابه حوزه‌هایی از مفهوم دولت و چون قلمروهایی از مرحله‌ی کرانصد آن، یعنی چون کرانصدی‌اش درک می‌شوند. دولت است که خود را [به خانواده و جامعه‌ی مدنی] تقسیم می‌کند و پیش‌فرض آن‌هاست و این کار را می‌کند «تا از حالت ایده‌آل آن‌ها به‌صورت روح واقعی آشکارا بی‌کران ظاهر گردد...» پس، به‌اصطلاح «ایده‌ی واقعی» (روح به‌مثابه بی‌کرانگی و واقعی)، چنان عرضه می‌شود که گویی بر پایه‌ی اصلی ویژه و با هدف معینی چنین عمل می‌کند [یعنی]: به قلمروهایی کرانصد تقسیم می‌شود و این کار را می‌کند «تا به خود بازگردد و از خود آگاه گردد و در واقع این کار را می‌کند تا این که آن‌چه روی می‌دهد، دقیقاً آن چیزی باشد که عملاً هست. (همان‌جا، صفحه‌ی ۷).

مارکس ادامه می‌دهد:

در این جامست که عرفان وحدت وجودی (pantheistic mysticism) و منطقی کاملاً آشکار می‌شود.

مارکس، نظر هگل را درباره‌ی رابطه‌ی دولت با خانواده و جامعه‌ی مدنی چنین توصیف می‌کند: واقعیت، نه آن‌چنان که هست، بلکه چون واقعیتی دیگر نشان داده می‌شود. قوانین واقعیات تجربی و معمول، روحی از آن خویش ندارند بلکه روحی بیگانه دارند.

شکل وجود ایده‌ی واقعی واقعیتی نیست که از خود بسط یافته باشد، بلکه از واقعیات تجربی معمولی سر برمی‌آورد. (صفحه‌ی ۸). ایده به سوژه تبدیل می‌شود و رابطه‌ی واقعی خانواده و جامعه‌ی مدنی با دولت چون فعالیتی درونی و غیرواقعی درک می‌شود. در واقع خانواده و جامعه‌ی مدنی پیش‌فرض‌های دولت بوده و عناصری واقعاً فعال به شمار می‌آیند. ولی در فلسفه‌ی نظرورانه، همه‌چیز وارونه می‌شود.

با این همه، اگر ایده به سوژه تبدیل شود، [در آن صورت] سوژه‌های واقعی یعنی جامعه‌ی مدنی، خانواده، و شرایط، هوا و هوس، و غیره به عناصر عینی غیر-واقعی ایده با اهمیتی کمتر تبدیل می‌شوند. (همان‌جا).

مارکس در ادامه‌ی بحث خود، در جواب بند ۲۶۲ فلسفه‌ی حق می‌نویسد:

پیشنهادات هگل را اگر بخواهیم منطقی‌تاً تفسیر کنیم، تنها به این معنا خواهد بود که خانواده و جامعه‌ی مدنی اجزای دولت‌اند. محتوا و ماده‌ی دولت بین آن‌ها بر اساس شرایط، هوا و هوس، و انتخاب حرفه و شغل از سوی خود شخص تقسیم می‌شود. شهروندان دولت، اعضای خانواده و جامعه‌ی مدنی‌اند. ایده‌ی واقعی، روح، خود را به قلمروهای ایده‌آل مفهوم‌اش [یعنی] به خانواده و جامعه‌ی مدنی، یعنی به دو مرحله‌ی کرائمندی خود تقسیم می‌کند. — به این دلیل، تقسیم دولت به خانواده و جامعه‌ی مدنی ایده‌آل است، یعنی به‌عنوان بخشی از جوهر دولت ضروری است.

در جواب این استدلال هگل، مارکس می‌نویسد:

خانواده و جامعه‌ی مدنی... نیروی محرکه‌اند؛ [درحالی‌که] بنا به عقیده‌ی هگل، [این دو] را ایده‌ی واقعی به وجود می‌آورد. [از نظر هگل]، مسیر حیات خانواده و جامعه‌ی مدنی نیست که آن‌ها را به دولت گره می‌زند، بلکه به‌عکس، ایده است که در مسیر حیات خود آن‌ها [خانواده و جامعه‌ی مدنی] را از خود جدا می‌سازد. در واقع، خانواده و جامعه‌ی مدنی کرائمندی این ایده هستند و وجود آن‌ها مرهون روح دیگری جز خود آن‌هاست. موجودیتی هستند که وجودشان را عامل سومی تعیین می‌کند نه آن که موجودیتی خودتعیین باشند. در همین راستا به‌عنوان «کرائمندی» و کرائمندی خود ایده‌ی واقعی تعریف می‌شوند. هدف از هستی

آن‌ها این نیست که هستی برای خود باشند، بلکه ایده این پیش فرض‌ها را از خود جدا می‌کند. تا از حالت ایده آل‌شان به صورت روح واقعی آشکارا بی‌کران ظاهر گردد. به عبارت دیگر، هیچ دولت سیاسی بدون بنیان طبیعی خانواده و بنیان مصنوعی جامعه‌ی مدنی نمی‌تواند وجود داشته باشد. این‌ها شرط لازم آن هستند. اما این شرط، خود مشروط فرض می‌شود؛ عامل تعیین‌کننده خود تعیین می‌شود؛ عامل سازنده، محصول محصول خود تلقی می‌شود. ایده‌ی واقعی تنها از آن جهت [خود را به «کرانندی» خانواده و جامعه‌ی مدنی تنزل می‌دهد تا با اعتلای آن‌ها بی‌کرانگی خود را عملی کند. (صفحه‌ی ۸ و ۹)

<http://www.golshan.com>

مارکس پس از مقابله با هگل از جهت منطقی و استدلال در پاسخ او می‌نویسد:

واقعیت این است که دولت از توده‌ی مردم و در هستی آن‌ها به صورت اعضای خانواده و اعضای جامعه‌ی مدنی ایجاد می‌شود. فلسفه‌ی نظرورانه این واقعیت را به عنوان عمل ایده بیان می‌کند؛ نه به مثابه ایده‌ی توده‌ی مردم بلکه به صورت عمل ایده‌ی ذهنی که با خود واقعیت متفاوت است... به این سان، واقعیت تجربی را آن‌چنان که هست می‌پذیرد. این واقعیت به مثابه [چیزی] عقلانی نیز بیان می‌شود، اما دلیل وجودی‌اش عقلانی نیست، زیرا واقعیت تجربی در وجود تجربی‌اش اهمیتی متفاوت با خویشی خود دارد. واقعیتی که به عنوان نقطه‌ی آغاز اتخاذ می‌شود، آن‌چنان که هست درک نمی‌شود، بلکه چون ماحصل و نتیجه‌ی رازگونه در نظر گرفته می‌شود. واقعیت به یک پدیدار تبدیل می‌شود، اما ایده هیچ محتوایی جز این پدیدار ندارد. همچنین ایده هدف دیگری نیز جز هدف منطقی روح واقعی آشکارا بی‌کرانه ندارد. تمامی راز و رمز فلسفه‌ی حق هگل، در این بند نهفته است. (صفحه‌ی ۹).

مارکس، پس در پاسخ به بندهای ۲۶۳ تا ۲۶۶ فلسفه‌ی حق که بیان‌گسترده‌ی مضمون «بند پیشین است می‌نویسد:

به این ترتیب، گذار خانواده و جامعه‌ی مدنی به دولت سیاسی به شرح زیر است: روح این قلمروها، که به طور ضمنی روح دولت است، اکنون نسبت به خود نیز چنین رفتار می‌کند و برای خود همچون هستی درونی آن‌ها واقعی است. به این سان، گذار، نه از ماهیت ویژه‌ی خانواده و غیره و از ماهیت ویژه‌ی دولت بلکه از

رابطه‌ی عامِ ضرورت با آزادی استنتاج می‌شود. این گذار دقیقاً همان گذاری است که در منطق از قلمرو جوهر به قلمرو مفهوم صورت می‌گیرد. همین گذار در فلسفه‌ی طبیعت از طبیعت غیرآلی به حیات انجام می‌شود. همیشه همین مقولات است که برای روح مهیا می‌شوند، گاه برای این و گاه برای آن قلمرو؛ موضوع فقط کشف ویژگی‌های انتزاعی برای ویژگی‌های مشخص جداگانه است.

سپس در پاسخ به بند ۲۶۷ می‌نویسد:

در این جا سوژه، ضرورت وجود ایده‌یی؛ یعنی ایده‌ی درون خود است. محصول، اعتقاد سیاسی و ساختار سیاسی است. به این ترتیب تکامل منطقی از خانواده و جامعه‌ی مدنی به دولت ادعای صرف است؛ چرا که چه گونگی رابطه‌ی احساس خانوادگی، احساسات مدنی و نهاد خانواده و نهادهای اجتماعی با ساختار سیاسی و اعتقاد سیاسی و این که ارتباط این‌ها با هم چه گونه است، توضیح داده نمی‌شود.

به نظر مارکس:

گذاری که در آن، ذهن نه صرفاً همچون این ضرورت و نه همچون قلمرو نمود؛ بلکه برای خود وجود دارد... اصلاً یک گذار نیست؛ چرا که روح خانواده برای خود و به مثابه عشق وجود دارد. اما وجود ایده‌یی خالص یک قلمرو واقعی تنها می‌تواند به مثابه علم وجود داشته باشد. مهم این است که هگل در همه جا ایده را سوژه می‌داند و سوژه‌ی واقعی و اصلی چون «اعتقاد سیاسی» را به محصول تبدیل می‌کند. حال آن که همیشه از این محصول است که تکامل صورت می‌گیرد.

(صفحه‌ی ۱۱-۱۰).

مارکس در نقد بند ۲۶۹ می‌نویسد:

قطعه‌ی آغاز بحث هگل ایده‌ی انتزاعی است که تکامل آن به صورت دولت همانا ساختار سیاسی است. بنابراین آن‌چه با آن برخورد می‌شود نه ایده‌ی سیاسی بلکه ایده‌یی انتزاعی در عنصر سیاسی است. با گفتن این که «این ارگانسیم (دولت، ساختار اساسی) همانا تکامل ایده به وجود مشخص آن است»، اساساً چیزی درباره‌ی ایده‌ی خاص ساختار سیاسی نگفته‌ایم. همین موضوع می‌تواند هم در مورد حیوانات و هم درباره‌ی اعتقاد سیاسی صدق کند. بنابراین، ارگانسیم حیوان از ارگانسیم سیاسی چه گونه متمایز می‌شود؟ چنین تمایزی رانمی‌توان از تعریفی

کلی استنتاج کرد و توضیحی که نتواند این وجه تمایز را معین کند توضیح نمی‌توان خواند. تنها موضوع مورد علاقه‌ی [هگل] [کشف مجدد] ایده‌ی خالص و ایده‌ی منطقی، ساده در هر عنصر، چه در دولت و چه در طبیعت، است. و با این تفسیر از سوزه‌های واقعی - و در این جا از ساختار سیاسی - چیزی جز نام آن‌ها باقی نمی‌ماند. بنابراین آن چه باقی می‌ماند تنها ظاهری از یک درک واقعی است. [خود قوتین] غیر قابل فهم باقی می‌مانند، چرا که در وجه مشخص و خصلت ویژه‌شان درک نشده‌اند. (همان جا، صفحه‌ی ۱۲).

<http://www.golshan.com>

مارکس در دنباله‌ی نقد بند ۲۷۰ و در راستای بحث‌های پیشین خود می‌نویسد:

جوهر تعاریف [هگل از] دولت به گونه‌ی بی نیست که دولت را تعریف کرده باشد، بلکه در انتزاعی‌ترین شکل خود می‌توان آن‌ها را تعاریف متافیزیکی - منطقی خواند. در این جا نه فلسفه‌ی حق بلکه منطق مرکز توجه اوست. در این جا کار فلسفه شکل بخشیدن به تفکر برحسب تعاریف سیاسی نیست، بلکه تبدیل تعاریف موجود سیاسی به تفکرات انتزاعی است... منطق در خدمت اثبات دولت نیست، بلکه دولت در خدمت اثبات منطق است. (صفحه‌ی ۱۸-۱۷).

مارکس به بند ۲۷۴ فلسفه‌ی حق، که هگل در آن می‌نویسد: «هر ملتی دارای قانون اساسی بی است که مناسب و لایق آن است»، چنین پاسخ می‌دهد:

آن چه از استدلال هگل می‌توان نتیجه گرفت این است که دولتی که میان خصلت و تکامل خود آگاهی، آن و «قانون اساسی» اش، تضاد وجود داشته باشد، دولت حقیقی نیست. یقیناً از نظر او این موضوع که قانون اساسی، که محصول آگاهی گذشته‌ها است، می‌تواند مانع سنگینی در مقابل پیشرفت آگاهی باشد حقیقی ناچیزاند. [در حالی که] آن چه به راستی باید نتیجه بگیریم این است که خواهان چنان قانون اساسی بی باشیم که حاوی اصول و دلالت‌هایی باشد که پا به پای پیشرفت تکامل یابد و با پیشرفت انسان‌های واقعی پیشرفت کند و چنین چیزی تنها زمانی امکان‌پذیر است که «انسان»، اصل و محور قانون شده باشد. در این جا هگل منسقطه بازی می‌کند. (صفحه‌ی ۱۹).

مارکس در پاسخ به نوشته‌ی هگل در بند ۲۷۷ درباره‌ی «حاکمیت پادشاه»، که رابطه‌ی فرد را با دولت رابطه‌ی «رسمی، حادث و عرضی»، ارزیابی می‌کند، می‌نویسد:

هگل فراموش می‌کند که هر فرد خاص بک انسان است و عملکرد و فعالیت‌های دولت همانا کارکردهای انسان‌هاست. او فراموش می‌کند که جوهر یک شخصیت خاصه، نه ریش اوست، نه خون او و نه خصوصیت جسمی و انتزاعی او، بلکه کیفیت اجتماعی اوست و این که عملکرد دولت و غیره چیزی نیست جز حالت‌های هستی [اجتماعی انسان] و شیوه‌های عملکرد کیفیات اجتماعی انسان‌ها. بنابراین، تا آن‌جا که افراد، حاملان کارکردها و قدرت‌های دولت هستند، باید آن‌ها را در پرتو کیفیت اجتماعی و نه فردی‌شان مدنظر قرار داد. (صفحه‌ی ۲۲-۲۱).

و در این‌جا است که مارکس، آشکارا - و به کمک آموزش‌های فویرباخ - کوشش دارد فلسفه‌ی هگل را به‌جای سر، بر پای آن قرار دهد. در جواب بند ۲۷۹ می‌خوانیم:

هگل معمولاً یعنی اشیا را به موجودیت‌های مستقلی بدل می‌کند، اما آن‌ها را از سوژه‌ی مستقل واقعی‌شان جدا می‌کند. در نتیجه سوژه‌ی واقعی، به صورت نتیجه ظاهر می‌شود، حال آن‌که باید از سوژه‌ی واقعی آغاز کرد و به عینیت‌یافتگی آن نظر داشت. بنابراین، جوهر رازآمیز به سوژه‌ی واقعی تبدیل می‌گردد و سوژه‌ی واقعی به صورت چیزی دیگر یا عنصری با جوهر رازآمیز نمودار می‌شود. دقیقاً به دلیل این که هگل از محصول‌های یک توصیف عام آغاز می‌کند و نه از سوژه‌ی واقعی، و با این همه چون برای این کیفیات باید حاملی وجود داشته باشد، ایده‌ی رازآمیز به این حامل تبدیل می‌شود. دوگانگی نظر هگل در این واقعیت نهفته است که به مقوله‌ی عام چون وجودی که ماهیت واقعی یک کرانستد واقعی را دارد یعنی به صورت آنچه وجود دارد و متعین است نگاه نمی‌کند و یا به عبارت دیگر، با سوژه‌ی واقعی به عنوان سوژه‌ی حقیقی بی‌کران برخورد نمی‌کند. بنابراین، با حاکمیت، که وجه اساسی دولت است، به گونه‌ی بی‌برخورد می‌کند که گویی موجودیتی مستقل عینیت یافته است. البته سپس این موجودیت عینی باید دوباره به سوژه تبدیل شود. اما این سوژه، سپس به عنوان تجسم حاکمیت تلقی می‌شود، درحالی‌که حاکمیت چیزی نیست جز ذهن عینیت یافته‌ی سوژه‌های دولت. (صفحه‌ی ۲۴-۲۳).

مارکس در ادامه‌ی بحث خود می‌نویسد:

هگل، تمامی ویژگی‌های سلطنت مشروطه در اروپای امروز را به خودسالاری مطلق اراده تبدیل می‌کند. او نمی‌گوید: اراده‌ی یک شاه تصمیم نهایی است، بلکه

می‌گوید: «پادشاه همانا تصمیم نهایی اراده است.» گفته‌ی اول امری است تجربی، اما گفته‌ی دوم واقعیت تجربی و عینی را به یک اصل موضوع متافیزیکی دگرگون می‌کند. (صفحه‌ی ۲۵).

<http://www.golshan.com>

مارکس در همین بخش «حاکمیت پادشاه»، در پاسخ به این نظر هگل که می‌گوید: «حاکمیت مردم ناشی از آن آموزه‌های مغشوشی است که ریشه در نظرات دیوانه‌وار مردم دارد»، می‌نویسد: «آموزه‌ی مغشوش، و نظرات دیوانه‌وار، صرفاً از آن خود هگلی است.

و پس از اثبات نادرست بودن نظر هگل می‌افزاید:

حاکمیت شاه یا حاکمیت مردم؟ پرسش واقعی این است. (صفحه‌ی ۲۸).

از این جا به بعد، مارکس با تمام قوا به دفاع از دموکراسی در برابر نظام پادشاهی برمی‌خیزد و می‌نویسد:

در پادشاهی با مردم قانون روبرو هستیم، در دموکراسی با قانون مردم... هگل بحث خود را از دولت آغاز می‌کند و انسان را به دولت در شکل ذهنی آن بدل می‌سازد. دموکراسی از انسان آغاز می‌شود و دولت را به انسان عینیت یافته بدل می‌کند. همان‌طور که مذهب انسان را خلق نمی‌کند بلکه مردم مذهب را خلق می‌کنند، قانون نیز مردم را خلق نمی‌کند بلکه مردم قانون را خلق می‌کنند. از جهت معینی، رابطه‌ی دموکراسی با تمام اشکال دیگر دولت مانند رابطه‌ی مسیحیت با سایر مذاهب است... (صفحه‌ی ۲۹).

مارکس بحث خود را درباره‌ی خصوصیات دموکراسی ادامه می‌دهد:

انسان به خاطر قانون وجود ندارد؛ این قانون است که به خاطر انسان وجود دارد. در دموکراسی، قانون یکی از مظاهر انسان است، درحالی‌که در دیگر انواع دولت، انسان یکی از مظاهر قانون است. تمام انواع دولت [جز دموکراسی]، اشکال معین، مشخص و خاص دولت‌اند... درحالی‌که دموکراسی، وحدت واقعی عام با خاص است. (صفحه‌ی ۳۰).

مارکس در بحث خود درباره‌ی دموکراسی آشکارا دموکراسی واقعی و مردمی را مدنظر دارد، نه جمهوری بورژوازی را، چرا که بلافاصله می‌نویسد:

مثلاً در نظام پادشاهی و یا در جمهوری به عنوان شکل خاصی از دولت، انسان سیاسی حالت ویژه‌ی هستی خویش را همراه با انسان غیرسیاسی یعنی انسان عادی در اختیار دارد. مالکیت، قرارداد، ازدواج و جامعه‌ی مدنی در این جامعه به مثابه حالت‌های خاصی هستی در کنار دولت سیاسی وجود دارند، یعنی به عنوان محتوایی که دولت سیاسی در شکل سازمانده با آنها ارتباط برقرار می‌کند. دقیق‌تر آن که، رابطه‌ی دولت سیاسی با این محتوا (مالکیت، خانواده و جامعه‌ی مدنی) صرفاً رابطه‌ی خردی است ذاتاً بی محتوا که تعریف می‌کند و حدود را مشخص می‌سازد؛ گاه [چیزی را] تأیید و گاه رد می‌کند. در دموکراسی دولت سیاسی، که در کنار این محتوا قرار دارد و خود را از آن متمایز می‌سازد، صرفاً محتوایی خاص و شکل ویژه‌ی از موجودیت مردم است. در نظام پادشاهی به‌طور مثال، این پدیده‌ی خاص یعنی ساختار سیاسی، اهمیتی عام دارد و بر هر چیز ویژه‌ای مسلط بوده و آنها را تعیین می‌کند. در دموکراسی، دولت همچون امری خاص، صرفاً خاص است؛ به عنوان عام، حقیقتاً عام است؛ یعنی چیزی مشخص و معین در تمایز با محتوای آن نیست. فرانسوی‌ها اخیراً این مسئله را چنین تعبیر کرده‌اند که در دموکراسی واقعی دولت سیاسی نابود می‌شود. این موضوع تا جایی درست است که دولت سیاسی به مثابه دولت سیاسی یا ساختار سیاسی، دیگر به عنوان کلیتی عام در نظر گرفته نشود. (همان‌جا).

ملاحظه می‌کنیم که مارکس در حالی که دموکراسی را بسیار فراتر از جمهوری بورژوازی می‌بیند، معتقد نیست که دولت باید یک‌باره ساقط شود (مانند نظر آنارشیست‌ها)، بلکه بر آن است که زوال آن از شکل سیاسی به شکل غیرسیاسی از مرحله‌ی می‌گذرد که روند و هدف آن، تعیین سرنوشت توده‌های مردم به دست خودشان است. مارکس نقد خود را به آن بخش از فلسفه‌ی حق‌هنگل که عنوان «حاکمیت پادشاه» را دارد، چنین پایان می‌دهد:

خصیصه‌ی موروثی شاه از مفهوم آن سرچشمه می‌گیرد. او باید شخصی باشد به‌طور ویژه متمایز از کل نوع بشر و متمایز از دیگر افراد. آنچه در نهایت و قاطعانه شخصی را از تمام اشخاص دیگر متمایز می‌سازد چیست؟ جسم او. عالی-

ترین فعالیت جسم فعالیت جنسی است. بنابراین عانی ترین عمل قانونی پادشاه فعالیت جنسی اوست، چرا که از رهگذر این فعالیت شاه دیگری می‌سازد و جسم خود را تداوم می‌بخشد. جسم پرش باز تولید جسم او و خلق جسمی شاهانه است. (صفحه‌ی ۴۰).

<http://www.golshan.com>

* * *

در بخش مربوط به «قوه‌ی مجریه»، مارکس معنا و ماهیت دیوان‌سالاری را چنین می‌شکافد:

دیوان‌سالاری دولت را، که جوهر معنوی جامعه است، چون دارایی خصوصی خود به تسلک درمی‌آورد. روحیه‌ی عمومی دیوان‌سالاری پنهان‌کاری و ابهام‌گرایی است که با سلسله‌مراتب آن و پایه وجود آوردن صفتی است در برابر جهان بیرون حفظ می‌شود. بنابراین، روحیه‌ی پرشور و باز سیاسی، مانند علاقه به مسایل سیاسی، را خیانتی بر ضد آن پنهان‌کاری می‌داند. از این‌رو، اقتدار پایه‌ی معرفت دیوان‌سالاری است و جنبه‌ی خدایی بخشیدن به اقتدار پایه‌ی اعتقادی آن به شمار می‌رود. اما درون خود دیوان‌سالاری معنویت به مادی‌گرایی عبریان تبدیل می‌شود؛ مادی‌گرایی اطاعت کورکورانه، ایمان به قدرت مافوق و سازوکار رفتار مکانیکی و رسمی، اصول، دیدگاه‌ها و سنت‌های خشک و بی‌روح. برای شخص دیوان‌سالار اهداف دولت به اهداف شخصی او بدل می‌شوند، به دوییدن دنبال مقامی بالاتر و دست‌یابی به شغلی نان و آب دار... دولت، تنها به شکل افکار متحجر دیوان‌سالار به هستی خود ادامه می‌دهد؛ افکاری که ملات پیوندشان، اطاعت کورکورانه و متعلانه است. [در ذهنیت دیوان‌سالار]، معرفت واقعی دیوان‌سالار بی‌مخواست، همان‌گونه که زندگی واقعی مردم به نظر می‌رسد، و این معرفت خیالی و این زندگی خیالی چون او واقعی تلقی می‌شوند. (صفحه‌ی ۴۷).

مارکس در بیان پدیده‌ی دیوان‌سالاری از برج عاج فردی دانشگاهی صحبت نمی‌کند، بلکه سخن او از تجربه‌ی ملموس و دست‌اول خودش با دولت ضمن کار در روزنامه‌ی راینیش تسایتونگ مایه می‌گیرد. متها آشکار است که روی سخن او تنها با دیوان‌سالاری نوع پادشاهی نیست؛ بلکه مراد او هرگونه دولت دیوان‌سالار جدا از مردم است. به همین دلیل است که در ادامه‌ی بحث شیوه‌ی انقاع دیوان‌سالاری را چنین می‌بیند:

نابودی دیوان‌سالاری تنها زمانی امکان‌پذیر است که منافع عمومی واقعی (و نه

چنانچه هگل می‌پندارد ذهنی یا انتزاعی) به منافع خاص تبدیل شود؛ به نوبه‌ی خود این امر نیز زمانی ممکن است که منافع عملاً ویژه به منافع عمومی تبدیل شوند. (صفحه‌ی ۴۸).

به کلام دیگر، زمانی که جدایی میان مردم و دولت از میان برود، خواهیم دید که مارکس، این نطفه‌های فکری را در سال‌های بعد گسترش می‌دهد و مقصود خود را از لغو دیوان‌سالاری فرارفتن از دموکراسی رسمی و صوری، برقراری دموکراسی مردمی و آزادی اجتماعی در برابر آزادی سیاسی شرح می‌دهد. اما در این مرحله او هنوز دولت را نماینده‌ی عموم و منافع عمومی می‌بیند و میان مالکیت خصوصی و منافع خاص در برابر منافع عالی‌تر دولت تضادی را شاهد است و راه حل هگل را برای رفع این تضاد رادحلی التقاطی برمی‌شمارد. (صفحه‌ی ۴۹).

مشکل مارکس با هگل، این است که:

«پلیس»، «قوه‌ی قضاییه» و «دستگاه اداری» نمایندگان خود جامعه‌ی مدنی نیستند تا جامعه از طریق آن‌ها بتواند منافع عمومی خودش را اداره کند؛ آن‌ها نمایندگان دولت برای اداره‌ی دولت بر ضد جامعه‌ی مدنی هستند. (صفحه‌ی ۵۰).

در دنباله‌ی بحث، آزمون از افراد را برای خدمت در دولت که هگل این همه برای آن اهمیت قائل می‌شود، پیش کشیده و می‌نویسد:

در یک دولت خردگرا باید از یک کنش خواسته شود تا در جلسه‌ی امتحان حضور یابد، نه از یک کارمند اجرایی دولت؛ چرا که کنش‌ی نیاز به مهارت دارد... درحالی‌که «دانش سیاسی»، شرطی است که بدون آن شخصی که در دولت کار می‌کند گویی خارج از آن زندگی می‌کند و از خود و از هوای مورد تنفس خود جدا شده است. بنابراین «امتحان» فقط آیینی فراماسونی و به رسمیت شناختن دانش شهروندان به عنوان یک امتیاز است.

استدلال هگل در بند ۲۹۵، این است که «امنیت دولت و اتباع آن در برابر سوءاستفاده از قدرت توسط مأمورین دولت و ادارات آن»، در ساختن «سلسله‌مراتبی» و «حقوق مقامات و اصناف محلی» نهفته است. مارکس، این هر دو شرط هگل را رد می‌کند و می‌نویسد: «گویی که سلسله‌مراتب خود سرچشمه‌ی اصلی سوءاستفاده از قدرت نیست.» (صفحه‌ی ۵۲). و سپس ادامه می‌دهد:

اگر از هگل پیرسیم که جامعه‌ی مدنی چه تضمینی در برابر سوءاستفاده‌ی دیوان‌سالاری از قدرت دارد جواب او چنین می‌تواند باشد:

(۱) «سلسله مراتب دیوان‌سالاری، کنترل؛ ... اگر بوروکرات برای زیردستان خود حکم چکش را دارد، برای بالادستان خود نقش ستان را بازی می‌کند. بنابراین این، تضمین جامعه‌ی مدنی در برابر سوءاستفاده در کجا نهفته است؟

(۲) تعارض، تعارضی حل نشده میان دیوان‌سالاری و اصناف [وجود دارد]. مبارزه، امکان مبارزه، تضمین جامعه‌ی مدنی در برابر شکست از دیوان‌سالاری است.

در دنباله‌ی بحث، مارکس، دلایل دیگر هگل را برای برقراری تضمین در برابر سوءاستفاده از قدرت دیوان‌سالاران رد می‌کند.

در بخش قوه‌ی مقننه، نخستین چیزی که از نظر مارکس چشم‌گیر است این است که هگل از یک سو «خود قوه‌ی مقننه را بخشی از قانون اساسی» می‌بیند، درحالی که «قانون اساسی کاملاً برتر از اراده و تصمیم مستقیم قوه‌ی مقننه قرار دارد».

به نظر مارکس، برخورد و تعارض به‌طور ساده، چنین است:

قوه‌ی مقننه، نیروی سازمان‌دهنده مایل عمومی است. نیروی واضح قانون اساسی است و [قدرت آن] از قانون اساسی فرامی‌رود... اما از سوی دیگر، قدرتی در چارچوب قانون اساسی است و بنابراین، مشمول قانون اساسی می‌شود.

به نظر مارکس، در این جا است که برخورد و تعارض به وجود می‌آید و او برای اثبات این تعارض تاریخ متأخر فرانسه را مثال می‌آورد. مارکس راه‌حل این تعارض را از نظر هگل چنین می‌بیند: «قوه‌ی مقننه آن‌چه را نمی‌تواند و نباید به‌طور مستقیم و صراحتاً انجام دهد، به‌شکل غیر مستقیم انجام می‌دهد. قانون اساسی را تکه‌تکه حذف می‌کند، چرا که همه‌ی آن را یک جا نمی‌تواند تغییر دهد و این کار را که بنا به ماهیت قانون اساسی نباید انجام دهد، بر حسب ماهیت شرایط و امور انجام می‌دهد. کاری را که به‌طور رسمی و قانونی و مطابق قانون اساسی نمی‌توان انجام داد، در عمل و در واقعیت انجام می‌دهد» (صفحه‌ی ۵۵).

از نظر مارکس، هگل این تضاد را حل نمی‌کند بلکه آن را پیچیده‌تر می‌کند. از نظر مارکس تاریخ نشان می‌دهد که:

<http://www.golshan.com>

قوانین قدیم، پا به پای ظهور ضرورت‌های جدید از هم فروپاشیده‌اند و کل قانون اساسی به این شکل تغییر یافته است... اما برای یک قانون اساسی جدید همیشه نیاز به انقلاب بوده است. (صفحه‌ی ۵۶).

در دنباله‌ی بحث، مارکس با تکیه بر تاریخ انقلاب فرانسه و نقش قوه‌ی مقننه در آن، دیدگاه خود را درباره‌ی دموکراسی، در مقابل دیدگاه هگل، چنین شرح می‌دهد:

اگر انسان کاری را که قبلاً بدون آگاهی و طبق روال طبیعی امور مجبور بوده انجام دهد از روی شعور انجام دهد، در آن صورت، تغییر قانون اساسی، یعنی پیشرفت، به اصل قانون اساسی تبدیل می‌شود و بنابراین، حاملین واقعی قانون اساسی، یعنی مردم، پایه‌ی قانون اساسی می‌شوند. در آن صورت، قانون اساسی نفس پیشرفت است. (صفحه‌ی ۵۷)

<http://www.golshan.com>

او اهمیت قوه‌ی مقننه در انقلاب فرانسه را مثال می‌زند که:

با قانون اساسی نجاتگیده است، بلکه با یک قانون اساسی ویژه و عتیقه پیکار کرده است، آن هم دقیقاً به این دلیل که قوه‌ی مقننه نماینده‌ی مردم و نماینده‌ی اراده‌ی بشر نوعی بود. از سوی دیگر، قوه‌ی مجریه انقلاب‌های کوچک و واپسگر انجام داده است، انقلاب‌های ارتجاعی. این انقلاب‌ها نه برای استقرار یک قانون اساسی جدید در مقابل قانون اساسی کهن، بلکه برضد قانون اساسی به‌طور عام بوده است، چرا که قوه‌ی مجریه دقیقاً نماینده‌ی اراده‌ی (گروه) خاص و ویژه است؛ نماینده‌ی خودسری ذهن‌گرایانه و بخش رازآمیز اراده است.

و ادامه می‌دهد:

مشله را اگر درست طرح کنیم، سوال این است که: آیا مردم حق دارند قانون اساسی جدیدی برای خود وضع کنند؟ جواب باید یک بله‌ی بی‌قید و شرط باشد، چرا که قانون اساسی به محض آن که دیگر بیان اراده‌ی مردم نباشد، به پنداری باطل تبدیل می‌شود. (صفحه‌ی ۵۷).

به این ترتیب، مارکس در بحث خود با هگل از قانون اساسی به‌طور عام و از قوه‌ی مقننه به‌طور خاص دفاع می‌کند، به این شرط که نماینده‌ی اراده‌ی مردم باشند. و هنگامی که مارکس از قانون اساسی صحبت می‌کند، آشکارا منظورش دویژگی‌ها و نماد اراده‌ی عقلانی توده‌ی مردم است. از نظر او «قوه‌ی مقننه، قانون نمی‌سازد، بلکه آن را کشف و تدوین می‌کند». در واقع، مارکس در بحث خود درباره‌ی قوه‌ی مقننه کنوانسیون را که پس از انقلاب فرانسه تشکیل شد، در نظر دارد که کل حاکمیت بود و قوه‌ی مجریه‌ی خود را به وجود آورد.

درحالی‌که این وضع، نه یک وضع عادی، بلکه وضعی انتقالی بود.

اگر هگل، شرکت همه‌ی مردم در بحث و گفت و گوها و تصمیم‌گیری‌ها در امور دولت و مردم را «فاقد هرگونه شکل منطقی» می‌بیند، مارکس درست به عکس، عقیده دارد که «همه‌ی مردم باید شرکت کنند، چرا که امور عمومی دولت، در سرشت خود، مربوط به همه است.» مارکس در این مرحله موافق با حذف و لغای دولت نیست، بلکه خواهان ادغام قوه‌ی مجریه در قوه‌ی مقننه است؛ قوه‌ی مقننه‌ی که از نظر او متشکل از مجلس نمایندگان مردم است و از این‌رو طرفدار شرکت همه‌ی مردم در انتخابات است. یعنی در این مرحله، به‌جای مجلسی که اقلار صاحب امتیاز را نمایندگی می‌کند (estates assembly) از مجلسی دفاع می‌کند که نماینده‌ی همه‌ی مردم باشد. از نظر او، در این مجلس است که تضاد واقعی و موجود میان جامعه‌ی مدنی و دولت بی‌پرده آشکار می‌شود. بنابراین، در این مرحله هنوز تضاد میان جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی، یعنی تضاد میان اقتصاد و سیاست، تضاد میان منافع خصوصی و منافع عمومی و تضاد میان خاص و عام از میان نرفته است. تفاوت در این است که در مجلس نمایندگان اقلار صاحب امتیاز این تضاد پنهان می‌ماند، درحالی‌که در مجلس نمایندگان همه‌ی مردم تضاد از پرده بیرون می‌افتد. جامعه هنوز تضاد بنیانی خود را حل نکرده اما آن را بی‌پرده بیان کرده است. به این ترتیب، اگر مارکس از حذف یا لغای دولت در این مرحله صحبت می‌کند، منظور او لغای قوه‌ی مجریه و به‌ویژه رأس آن یعنی پادشاهی است. در این مرحله، دولت سیاسی به‌جای آن که در شاه و دیوان‌سالاری خلاصه شود و تکلیف مردم را معین کند، کل جامعه را سیاسی می‌کند یعنی همه‌ی مردم در سرنوشت خود دخیل می‌شوند؛ درعین‌حال که تضاد میان منافع شخصی (جامعه‌ی مدنی) و منافع عمومی (دولت) هنوز بر جای می‌ماند. «معضل» بشریت در نهایت زمانی حل خواهد شد که این تضاد اخیر از میان برود و مردم تضادی میان منافع خصوصی خود از یک‌سو و منافع جمع از سوی دیگر نبینند.

<http://www.golshan.com>

مارکس، به دنبال بحث خود درباره‌ی قوه‌ی مقننه، تفاوت نظام ماقبل سرمایه‌داری با «جامعه‌ی مدنی» (سرمایه‌داری) را چنین بیان می‌کند:

حال، نظام اقلار صاحب امتیاز و نظام نمایندگی را بررسی می‌کنیم. دگرگونی اقلار [صاحب امتیاز] سیاسی به اقلار اجتماعی یک پیشرفت تاریخی است. همان‌گونه که مسیحیان در بهشت همه با هم برابرند و روی زمین نابرابر، اعضای ملت نیز در بهشت جهان سیاسی خود برابرند، اما در موجودیت زمینی و جامعه‌ی خود، نابرابر. دگرگونی واقعی اقلار صاحب امتیاز سیاسی به اقلار مدنی در زمان

سلطنت مطلقه رخ داد. دیوان‌سالاری مفهوم وحدت را در برابر اقشار مختلف درون دولت حفظ کرد. با وجود این، تفاوت اجتماعی اقشار، حتی در کنار دیوان‌سالاری قوه‌ی مجریه‌ی مطلقه، به صورت یک تفاوت سیاسی باقی ماند؛ تنها انقلاب کبیر فرانسه بود که دگرگونی اقشار را از نوع سیاسی به نوع اجتماعی آن تکامل بخشید. با به عبارت دیگر، تفاوت‌های اقشار جامعه‌ی مدنی را به تفاوت‌های اجتماعی صرف؛ به تفاوت‌های زندگی مدنی دگرگون ساخت که در زندگی سیاسی اهمیت ندارند. به این ترتیب، جدایی حیات سیاسی از جامعه‌ی مدنی کامل شد. در این روند اقشار جامعه‌ی مدنی نیز دگرگون شدند: جامعه‌ی مدنی با جدایی‌اش از جامعه‌ی سیاسی (دولت) تغییر یافت. [حیات] قشر [صاحب امتیاز] به مفهوم قرون وسطایی‌اش تنها درون خود دستگاه دیوان‌سالاری ادامه یافت یعنی آن جا که مقام‌های سیاسی و مدنی کاملاً یکسان‌اند. در مقابل آن جامعه‌ی مدنی به شکل اقشار مدنی پدید آمد... اما درون خود جامعه تفاوت در محافل متحرک و نه ثابت ظاهر گردید، محافلی که انتخاب آزادانه از اصول آن‌ها است. پول و تحصیلات معیارهای آن‌ها است...

این جامعه، تنها یک صفت مشخصه دارد و آن این که نهی‌دستان و تولیدکنندگان بلافصل یعنی کارگران در واقع قشری از جامعه‌ی مدنی را نمی‌سازند، بلکه بنیانی را تشکیل می‌دهند که محافل و بخش‌های جامعه‌ی مدنی به آن متکی هستند و فعالیت می‌کنند. (صفحات ۷۹-۸۰).

مارکس سپس ادامه می‌دهد:

جامعه‌ی مدنی امروز همانا بیانگر تحقق اصل فردگرایی است؛ زندگی فردی هدف نهایی است؛ فعالیت، کار، محتوا و غیره فقط وسیله‌اند.

و برای مقایسه‌ی نظام فئودالی با عصر مدرن، می‌نویسد:

تنها اقشار صاحب امتیاز نیستند که بر جدایی از جامعه متکی هستند؛ این قانون فراگیرتر است و انسان را از جوهر عام خود جدا می‌کند و به حیوانی بدل می‌سازد که دقیقاً با کارکردهایش یکسان تلقی می‌شود. قرون وسطی تاریخ حیوانی جامعه انسانی و همانا تاریخ جانورشناسی اوست. عصر مدرن، تمدن، در جهتی مخالف اشتباه می‌کند. این عصر جوهر عینی انسان را از او چون چیزی خارجی مادی جدا

می‌کند و محتوی انسان را چون واقعیت راستین او نمی‌پذیرد. (صفحه‌ی ۸۱).

و سپس برای نشان دادن ماهیت و محتوای دولت مدرن، می‌نویسد:

دولت سیاسی چه نوع قدرتی بر مالکیت خصوصی ناشی از حقوق نخست‌زادگی اعمال می‌کند؟ مالکیت خصوصی را از خانواده و جامعه جدا می‌کند و آن را به‌طور انتزاعی به چیزی مستقل بدل می‌سازد. پس قدرت دولت سیاسی بر مالکیت خصوصی چیست؟ قدرت خود مالکیت خصوصی، جوهر موجودیت‌یافته‌ی آن. پس برای دولت سیاسی در مقابل این جوهر چه باقی می‌ماند؟ این پندار که دولت تعیین‌کننده است، درحالی که خود تعیین می‌شود. [دولت] در واقع اراده‌ی خانواده و جامعه‌ی مدنی را در هم می‌شکند، اما این کار را تنها از آن‌رو انجام می‌دهد که به اراده‌ی مالکیت خصوصی، بدون خانواده و جامعه هستی بخشد و این هستی را چون عالی‌ترین هستی دولت سیاسی و عالی‌ترین هستی زندگی اخلاقی و معنوی به رسمیت شناسد.

<http://www.golshan.com>

به سخن دیگر جوهر دولت سیاسی مالکیت خصوصی است. و برای توضیح، ادامه می‌دهد: پیش از این تأکید کردیم که با نامتقول بودن مالکیت ارضی شاه‌رنگ اجتماعی مالکیت خصوصی قطع شد. مالکیت خصوصی (مالکیت ارضی) در مقابل تمایل و هوس خود مالک تضمین می‌شود؛ آن‌هم با این واقعیت که قلمرو هوا و هوس او به‌جای آن که تمایل و هوس عام انسانی باشد به خواست و هوس خاص مالکیت خصوصی بدل می‌شود؛ یعنی مالکیت خصوصی سوژه‌ی اراده شده است. به عبارت دیگر اکنون اراده‌ی [انسان] صرفاً به یک محمول مالکیت خصوصی تبدیل شده است. مالکیت خصوصی، دیگر ابژه‌ی متمایز از انتخاب آزادانه نیست؛ برعکس، اراده‌ی آزاد محمولی متمایز از مالکیت خصوصی است. (صفحه‌ی ۱۰۰).

و بالاخره:

مالکیت خصوصی مستقل یعنی مالکیت خصوصی انتزاعی، و به دنبال آن فرد خصوصی، عالی‌ترین ساختار دولت سیاسی است... مالکیت خصوصی شکل ویژه‌ی وجود امتیاز و داشتن حق استثنایی است. (صفحه‌ی ۱۰۴).

به این ترتیب، مارکس نه تنها فلسفه‌ی حق هگل را که در وی سرایستاده بر پا می‌نشانده، بلکه

به تدریج، راه خود را از هگل جدا می‌کند. به قول هال درپپر (Hal Draper)، مارکس این جزوه را در واقع نه در چندماه بلکه طی نزدیک به دو سال می‌نویسد. به همین دلیل نیز در ابتدا لحن انتقاد او به استاد آرام و محترمانه است، اما به تدریج که دانش تاریخی او عمق پیدا می‌کند و درمی‌یابد که دیدگاه هگل چه اندازه اقتدارگرا و دیوانسالارانه است عنان اختیار از دست می‌دهد و انتقادات او شکل تندتر و پرخاش‌جویانه‌تری پیدا می‌کند. به‌طور مثال، آن جا که هگل از نمایندگان ثروتمند در مجلس اعیان در برابر نمایندگان بورژوازی و مردم با این استدلال دفاع می‌کند که نمایندگان دسته‌ی اول، به دلیل استقلال مالی و ثروت از استقلال فکری بیشتری برخوردارند، درحالی‌که اقشار پایین‌تر به دلیل نداشتن ثروت خصوصی دستخوش تغییر و بنابراین دمدمی مزاج‌اند، سخت برآشفته می‌شود (و می‌دانیم که هگل در این زمینه، به‌طور دقیق دیدگاه نویسندگان قانون اساسی آمریکا را منعکس می‌کند). هگل، نسبت به «به اصطلاح مردم بدگمان است. مارکس برعکس تکیه‌اش بر مردم و رأی آن‌هاست. و از این رو، هرچه بحث پیش‌تر می‌رود، کم‌حوصلگی او نسبت به هگل بیشتر می‌شود و در یک جا می‌نویسد: «نبود ارتباط منطقی در افکار هگل و دفاع او از "سلسله‌مراتب"، به‌راستی تهوع‌آور است» و در جای دیگر می‌نویسد: «هگلی کارش به نوکر صفتی می‌کشد. در این جا می‌توان دید که سراسر وجودش آلوده به تکثیر دستگاه اداری دولت پروس است و از قله‌های اشرافی و کورته‌بینانه‌ی دیوان‌سالار آن با دیدی تحقیرآمیز به "عقاید ذهن‌گرایانه‌ی مردم نسبت به خودشان" نظر می‌افکند.»^{۱۴۷}

در جاهای دیگر، مارکس جملاتی از هگل را نقل می‌کند تا با استدلال ردشان کند، اما به جای این کار آن‌ها را قابل رد کردن هم ندانسته و می‌نویسد: «ارزش هیچ بحثی ندارد.» به‌طور خلاصه: «در ابتدای دست‌نوشته، مارکس و هگل دو فیلسوف‌اند که دارند به دولت و جامعه نگاه می‌کنند و درباره‌ی تفسیر آن اختلاف نظر دارند. اما در پایان نوشته مارکس علاوه بر اختلاف نظر فلسفی با هگل او را کاملاً در متن دیگری می‌بیند. هگل دیگر دچار خطا نیست بلکه در آن سوی سنگر قرار دارد. در مورد دولت اشتباه نمی‌کند، بلکه سخنگوی آن است. او فقط در فهم مشکل اشتباه نکرده است، بلکه خود بخشی از مشکل است.»^{۱۴۸}

* * *

می‌دانیم که هگل به شدت تحت تأثیر انقلاب کبیر فرانسه بود. دیدگاه هگل در نوشته‌های اصلی او – پدیدارشناسی روح (۱۸۰۷) و علم منطقی (۱۶-۱۸۱۲) – این است که اصل خرد در جامعه متضمن وجود چنان نظم اجتماعی است که بر پایه‌ی خودمختاری خردمندانه‌ی فرد استوار باشد. نتایج انقلاب فرانسه – دوران ترور و بعد از آن – و ظهور علایم منفی جامعه‌ی

سرمایه‌داری، که همچون میدان جنگ همه علیه همه بود، هگل را بر آن داشت تا دولت را به عنوان اصل وحدت بخش جامعه پذیرد. در این میان البته فرصت طلبی شخصی او به این سیر فقه‌رایی فکری کمک می‌کند. او که از ریاست یک دبیرستان در عرض یک سال به دارنده‌ی کرسی استادی فلسفه در دانشگاه برلین ارتقا پیدا کرده بود و در واقع فیلسوف رسمی دولت پروس شده بود، از آن پس دولت را «تجلی و نفس خرد» به شمار می‌آورد.

از نظر هگل — در فلسفه‌ی حق — حاکمیت دولت وسیله‌ی ضروری حفظ وحدت جامعه‌ی بورژوازی است. از آن جا که هگل مالکیت خصوصی و رقابت، یعنی بنیان‌های جامعه‌ی بورژوازی را اصولی خدشه‌ناپذیر می‌داند، تنها تضمین تحقق منافع عمومی را در محدودیت آزادی فرد در نظم جهان شمول دولت می‌بیند. هگل دولت را اصل عام جهان شمول و فرد را خاص می‌بیند و از این رو، منافع دومی را تابع اولی می‌کند. در دیدگاه هگل، سوژه ارتباط ذاتی با انسان منفرد و اقتصادی دارد؛ آزادی همین رابطه را با مالکیت، و خرد با فقدان حق اشتراک در فضای رقابتی دارد. قانون طبیعی از نظر او قانون یک جامعه‌ی رقابتی است. در اساس می‌توان مشاهده کرد که هگل، چون کانت، نظرات اساسی آدام اسمیت را پذیرفته است. اگر مالکیت خصوصی و رقابت به عنوان خرد اجتماعی پذیرفته شوند، آشکار است که در نتیجه جامعه‌ی خواهیم داشت که میدان جنگ همه علیه همه خواهد بود. اگر آدام اسمیت عامل وحدت بخش چنین جامعه‌ی را «دست نامرئی» بازار می‌دید، هگل دولت را عامل وحدت بخش آن می‌بیند.

<http://www.golshan.com>

هگل مالکیت خصوصی را تا آن جا تقدیس می‌کند که آن را حادث و اکتسابی نمی‌بیند، بلکه آن را دارای اهمیتی هستی‌شناسانه (ontological) می‌داند. او وجود مالکیت خصوصی را فقط به خاطر ارضای نیاز مادی نمی‌بیند، بلکه از نظر او تنها در مالکیت است که فرد به صورت خرد پدیدار می‌شود. از نظر هگل، مالکیت بر نیازهای جامعه اولویت دارد.

نتیجه‌گیری‌های فلسفه‌ی حق هگل را باید در پرتو این اعتقادات و این ایدئولوژی جستجو کرد. با پذیرش اصول بالا او بر بی‌عدالتی صحه می‌گذارد و عقیده دارد که قانون نباید کاری با نابرابری‌های ثروت داشته باشد. هدف قانون نه فرد معین بلکه حقوق انتزاعی است.

به این ترتیب، هگل ناچار استمار، کار مزدی، برده‌داری و تسلط جویی ملی و جنگ را نیز توجیه می‌کند و در موافقت با لوتر بر شکنجه‌ی انسان‌ها (به ویژه برده‌ها) نیز صحه می‌گذارد. حال، اگر کسی بخواهد چنین جامعه‌ی را وحدت بخش ناچار است از جامعه‌ی مدنی فراتر رود و استقلال جامعه‌ی مدنی را از میان بردارد و تابع دولت کند. از این رو، در فلسفه‌ی حق هگل استقلال جامعه‌ی مدنی تابع دولت اقتدارگرایی می‌شود که قرار است