

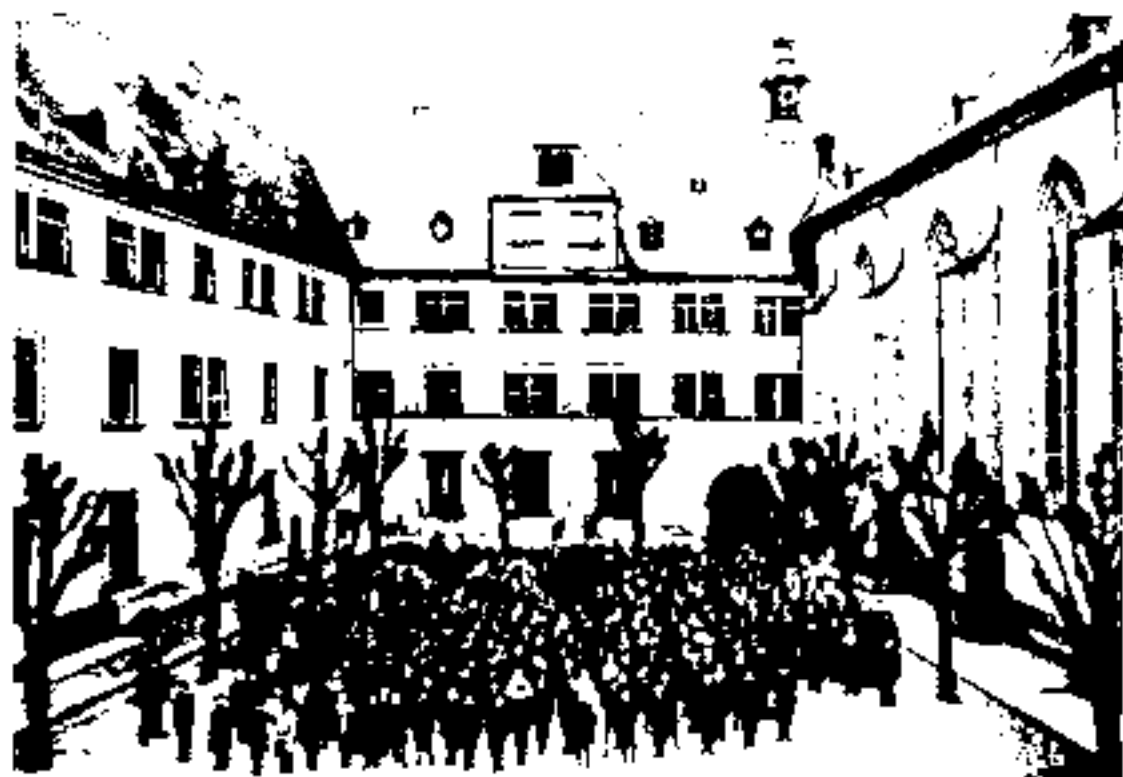
محتوای مادی جامعه را حفظ کند. هستی واقعی بی که در علم منطق هگل جهان شمول است و فرد خاص را نیز دربر می‌گیرد، در فلسفه‌ی حتی او شکل دولت به خود می‌گیرد، دولتی که تجسم خرد و آزادی است. این دولت دارای اقتدار، اختیار کامل و نیروی مطلق است. این که فرد وجود داشته باشد یا نداشته باشد، مسئله‌ی دولت نیست.

فلسفه‌ی تاریخ هگل نیز در همین راستا، فلسفه‌ی تقدیس طبقه‌ی متوسط و تاریخ آن است. تاریخ طبقه‌ی متوسط - سرمایه‌داری - رسیدن به خود آگاهی، و در نتیجه، اوج تکامل ذهنی انسان است و بنابراین پایان تاریخ نیز هست.

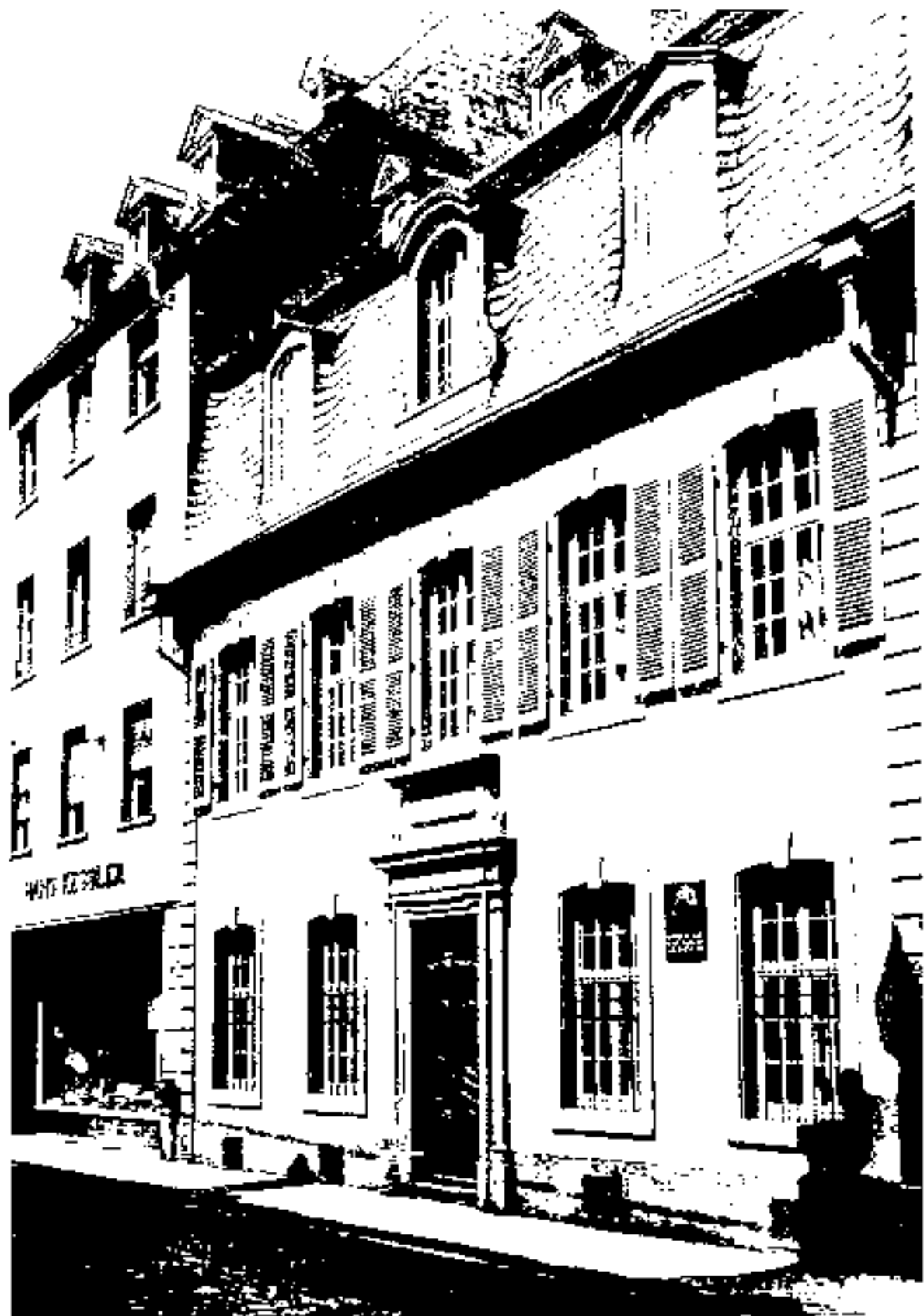


<http://www.golshan.com>

تاریخ



دیرستانی که مارکس در آن تحصیل می کرد.



خانه‌ای که مارکس در پنجم مه ۱۸۴۸ در آن متولد شد.



دانشگاه آفتاب

<http://www.golshan.com>



دانشگاه تهران





<http://www.golshan.com>

پاریس

<http://www.golshan.com>

سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی و مهاجرت به فرانسه:

پیش از این دیدیم که چه گونه مقررات سانسور دولت پروس عرصه را بر روشنفکران ترقی-خواه و رادیکالی چون مارکس، آرنولد روگه، موزز هس و دیگران تنگ کرده بود و مارکس چرا تصمیم به خروج از آلمان گرفت. و نیز دیدیم که پس از توفیق سالنامه‌ی آلمانی و روزنامه‌ی راینیش تسایتونگ توسط دولت پروس چه گونه مارکس و آرنولد روگه از مارس ۱۸۴۳ به فکر انتشار مجله‌ی در بیرون از آلمان افتادند و چرا زیر تأثیر دیدگاه هگلی‌های جوان بر آن شدند که این مجله، مجموعه‌ی از افکار آلمانی و شور فرانسوی باشد و از این رو سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی خوانده شود. مارکس در نامه‌های اواخر سال ۱۸۴۲ خود به آرنولد روگه موافقت خود را با انتشار چنین مجله‌ی اعلام داشته بود و در نامه‌های ماه مه و سپتامبر ۱۸۴۳ خود به او دیدگاه‌های خود را در مورد وظایف و اهداف این مجله به‌طور گسترده بیان کرده بود.

به این ترتیب، هم‌زمان با اقامت مارکس در کرویزناخ و گذراندن ماه عمل و نقد هگل، روگه دست‌اندرکار روبه‌راه کردن امور اداری مجله بود. او برای تأمین مالی مجله پس از آن که موفق به فروش اوراق قرضه در آلمان نشد، تقریباً همه‌ی مخارج را خود به عهده گرفت. در مورد محل انتشار مجله نیز از استراسبورگ چشم پوشیدند و فروبل پیشنهاد کرد بروکسل یا پاریس برای این کار در نظر گرفته شود. در پایان ماه ژوئیه روگه به دیدن مارکس به کرویزناخ رفت و سپس با هس و فروبل به کلن و سپس به بروکسل مسافرت کرد. در این مسافرت روگه دریافت که بروکسل نیز به دلیل کوچک بودن شهر و سیاسی نبودن جو آن محل مناسبی برای انتشار مجله نیست. از این رو هس و روگه در ماه اوت به پاریس رفتند تا کار مجله را در آن جا آغاز کنند. ۱۴۹

فضای سیاسی پاریس گرچه به دلیل قوانین ۱۸۳۵ و فشارهای ضدلیبرالی گیزو از اوایل دهه ی ۱۸۴۰ تنگ تر شده بود، اما به دلیل وجود انواع و اقسام گرایشات سیاسی و گروه ها و نشریات پر شمار، محیطی سرزنده و ماعد به نظر می رسید.

اما پیدا کردن همکار برای انتشار مجله با مشکل روبه رو شد. فروبل و روگه به شدت در فکر پیدا کردن همکاران آلمانی بودند. نویسندگان لیبرال حاضر به همکاری نشدند. و از هگلی های جوان نیز تنها برونو باوئر حاضر به این کار شد (و سرانجام هم مطلبی به مجله نداد). به این ترتیب، همکاران آلمانی مجله به جز مارکس محدود به آن هایی شد که در زوریخ با فروبل همکاری کرده بودند: موزز هس، فردریش انگلس، باکونین و هر وگه. عقاید این افراد نیز با هم متفاوت بود. هس و باکونین به نوعی کمونیسم التقاطی اعتقاد داشتند. در حالی که فروبل، هر وگه و روگه خود را دموکرات هایی می دانستند که بر اهمیت آموزش عمومی تأکید می ورزیدند. خواست گروه روگه از ترویج نظرات فویرباخ فراتر نمی رفت و اصطلاح مورد علاقه شان نیز «انسان گرایی» (Humanism) بود.

خود فویرباخ اما، حاضر به همکاری با مجله نشد. مارکس نظرش این بود که شلینگ در میان فرانسویان از معروفیت بیش از حد و نابجایی برخوردار است. از این رو، پیش از ترک کرویزناخ به سوی پاریس در تاریخ سوم اکتبر نامه یی به فویرباخ نوشت که در آن می خوانیم: چند ماه پیش، دکتر روگه ضمن عبور از بروکبرگ برنامه ی ما را مبنی بر انتشار مجله ی آلمانی - فرانسوی به اطلاع شما رساند و از شما تقاضای همکاری کرد. اکنون مشخص شده که این مجله در پاریس چاپ و منتشر خواهد شد و نخستین شماره ی ماهانه ی آن تا اواخر نوامبر از چاپ بیرون خواهد آمد. از آن جا که من سعادت آشنایی شخصی با شما را پیدا نکرده ام، پیش از آن که تا چند روز دیگر این جا را به سوی پاریس ترک کنم وظیفه ی خود می دانم این رابطه ی مکاتبه یی را با شما برقرار کنم. شما از نخستین نویسندگانی بوده اید که تیار به یک اتحاد علمی فرانسوی - آلمانی را بیان کرده اید. بنابراین، مطمئناً یکی از نخستین افرادی خواهید بود که از چنین مجله یی برای تحقق بخشیدن به این اتحاد پشتیبانی کنید... پیش گفتار شما به چاپ دوم ماهیت مسیحیت، مرا به این نتیجه رسانده است که شما دست اندرکار نوشتن اثر کامل تری درباره ی شلینگ هستید و یا چیزی شبیه به آن درباره ی این طبل تو خالی در سر دارید... در آن صورت، چنانچه مطلبی در وصف دیدگاه شلینگ برای شماره ی اول مجله بنویسید خدمت بزرگی به این اقدام ما و از آن بالاتر خدمت بزرگی به حقیقت کرده اید... تفکرات صادقانه ی شلینگ

جوان - ما به جنبه‌ی خوب مخالفانمان می‌اندیشیم - که برای عملی کردنشان خصوصیت دیگری جز خیالبافی، توانایی‌ای جز تکبر، نیروی محرکه‌ی بی‌جز تریاک و ابزاری جز زودرنجی ادراکی زنانه نداشت؛ این فکر صادقانه که چیزی بیش از یک رؤیای جوانی از آن باقی نماند، توسط شما به یک حقیقت و به یک واقعیت جدی قدرتمند بدل گردید. بنابراین شلینگ پیشاپیش به کاریکاتوری از شما تبدیل شد و کاریکاتور به محضی که با واقعیت رویه‌رو شود، با دها می‌شود. در این صورت، من شما را مخالف ضروری و طبیعی - که توسط حضرتین طبیعت و تاریخ فراخوانده شده‌اید - می‌دانم که مبارزه‌اش با شلینگ، مبارزه‌ی نفس فلسفه با تصور فلسفه خواهد بود. ۱۵۰

<http://www.golshan.com>

مارکس، ضمن همین نامه، اشاره کرده بود که جواب دادن به شلینگ اثر سیاسی پراهمیشی خواهد داشت، چه او در واقع از نظر سیاسی نماینده‌ی دولت پروس است و پلیس پروس در خدمت اوست.

جواب ۲۵ اکبر فریرباخ به این نامه گرچه لحنی محترمانه داشت، اما پیشنهاد مارکس را به دلیل مشغولیات فراوان رد می‌کرد. از سوی دیگر، عقیده داشت که دست زدن به کارهای عملی سیاسی، زودهنگام است و هنوز باید فعالیت خود را متوجه کار نظری و تکامل آن کرد. در ضمن، مارکس و روگه را به شتاب‌زدگی متهم می‌کرد.

روگه، پس از ورود به پاریس نخستین کاری که کرد تماس با موزز هس بود، چرا که او به‌عنوان خبرنگار راینیش تسایتونگ در پاریس، محیط آن‌جا را می‌شناخت. آن‌چه موجب حیرت روگه شد، فقر معلومات خودش در مورد دیدگاه کمونیسم و گرایش‌ات مذهبی رادیکال‌های فرانسوی و عصب‌ماندگی آن‌ها نسبت به آلمان از جهت ماتریالیسم و خداناباوری (آته‌ایسم) بود. او سپس آغاز به برقراری تماس با همکاران احتمالی فرانسوی کرد. لامارتین ابتدا از فکر سالنامه تقدیر کرد، اما با اطلاع از ماهیت انقلابی آن به‌طور کامل از همکاری با آن خودداری کرد. لرو (Leroux) در حال اختراع یک ماشین چاپ جدید بود و وقت نوشتن نداشت. کابه (Cabot) از خداناباوری روگه و بی‌اعتقادی او به کمونیسم تکان خورده بود. کُنسیدوان (Considerant) به دلیل ترس از آن که مجله مردم را دعوت به خشونت کند از همکاری با آن اجتناب ورزید. پرودن در پاریس نبود. به این ترتیب، با تمام کوشش‌های روگه مجله حتی یک نفر همکار فرانسوی نتوانست پیدا کند. در ماه نوامبر روگه حتی در مورد همکاری آلمانی مجله هم دچار تردید می‌شود. هروگ مشغول گذراندن ماه عمل است.

با کونین پس از اخراج از زوریخ زندگی خانه به دوشی را می گذراند. در عوض هاینریش هاینه که به دلیل اقامت در پاریس تمایلات سوسیالیستی پیدا کرده است، قول می دهد اشعاری به سالنامه بدهد. فردیناند برنی نیز قول همکاری داد.

مارکس، در پایان ماه اکتبر وارد پاریس شد. پتی که اکنون ۴ ماهه حامله بود، با او بود. ابتدا در ساختمان شماره ۲۳ خیابان وانو (Vaneau) در ساحل چپ رودخانه‌ی سین در محله‌ی سن ژرمن خانه گرفتند. روگه دو طبقه از این ساختمان را اجاره کرده بود و دفتر سالنامه نیز در زیرزمین ساختمان شماره ۲۲ آن خیابان قرار داشت. روگه قبلاً به مارکس، هرولگ و ماورر (G. Maurer) پیشنهاد زندگی اشتراکی (شیه فالانکس‌های فوریه) را در آن ساختمان کرده بود؛ به این ترتیب که هر یک اطاق جداگانه‌ی داشته باشند اما آشپزخانه و ناهارخوری مشترک باشد و کارهای منزل به ترتیب بین خانم‌ها تقسیم شود! مارکس و پتی دو هفته بیشتر در آن جا دوام نیاوردند. ابتدا به منزل شماره ۳۱ و بالاخره در ساختمان شماره ۳۸ آن خیابان مستقر شدند و تا پایان اقامت خود در پاریس همان جا ماندند.^{۱۵۱}

تختین شماره ۱ سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی (که دو شماره را در بر می گرفت) در پایان ماه فوریه ۱۸۴۴ انتشار یافت. در این شماره، علاوه بر مقالات مارکس دو مقاله از فردریش انگلس گنجانده شده: وخطوط کلی نقد اقتصاد سیاسی، و تفسیری بر وضعیت انگلستان، گذشته و حال؛ به قلم توماس کارلایل. اشعاری از هاینریش هاینه و جورج هرولگ و مقالاتی از موزز هس، کارل برین، نامه‌های رد ویدل شده میان بنیان‌گذاران مجله به ویژه مارکس و آرتولد روگه؛ دیگر مطالب مجله را تشکیل می دادند.^{۱۵۲}

مارکس، دو مقاله‌ی اساسی در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی داشت: (۱) درباره‌ی مسئله‌ی یهود، (۲) گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل - مقدمه. مقاله‌ی اول را مارکس در کرویزناخ نوشت و نتیجه‌ی مطالعات او در تابستان ۱۸۴۳ درباره‌ی تاریخ فرانسه و آمریکا بود. او در این مقاله نیز چون و نقد فلسفه‌ی حق هگل، با مسئله‌ی جدایی جامعه‌ی مدنی از دولت به عنوان معضل بنیانی جامعه‌ی بورژوازی و این که سیاست‌های لیبرالی قادر به حل مسایل اجتماعی نیست دست و پنجه نرم می کند.

مسئله‌ی آزادی یهودیان در قلمرو دولت پروس در این هنگام از آن جهت مطرح بود که از یک سو بورژوازی آلمان در حال صعود بود و تجار و صرافان ثروتمند یهودی خواهان آزادی سیاسی و حقوق برابر با مسیحیان در آن سرزمین بودند؛ اما از سوی دیگر با رواج قوانین پروس در همه‌ی قلمرو آلمان از سال ۱۸۱۶ به بعد یهودیان از حقوقی به مراتب پایین تر از مسیحیان برخوردار بودند. این مسئله مدتی فکر مارکس را به خود مشغول داشته بود. او در

اوت ۱۸۴۲ از آنهایم یکی از مدیران روزنامه‌ی راینیش تسایتونگ خواسته بود تمام مقالات ضد یهود هرمن سردیر کلنیش تسایتونگ را برایش بفرستد. این مقالات چندان مورد استفاده‌ی مارکس قرار نگرفت. در نوامبر ۱۸۴۲، پروتو باوئر، دست به انتشار یک سلسله مقاله در سالنامه‌ی آلمانی زد. مارکس در یکی از نامه‌های خود به آرنولد روگه با اشاره به این مقالات نوشته بود: «دیدگاه باوئر، بیش از اندازه انتزاعی است.» سرانجام تصمیم گرفت که با نقد این مقالات به عنوان یک دستاویز، سیاست‌های لیبرالی و دولت لیبرال - بورژوازی را به نقد کشد.

<http://www.golshan.com>

باوئر در مقاله‌ی خود ادعا می‌کرد که اگر یهودیان و مسیحیان بخواهند در کنار هم زندگی کنند، باید از آنچه موجب جدایی آنها شده یعنی از مذهب دست بردارند. در یک دولت مسیحی این تنها یهودیان نیستند که از آزادی محروم‌اند. به قول او و تا زمانی که دولت، مسیحی است و یهودیان یهودی، یکی ناتوان از دادن آزادی و دیگری ناتوان از دریافت آن است. از نظر باوئر دست‌یابی به حقوق مدنی، در یک نظام مسیحی - استبدادی امکان‌پذیر نیست. تعصب مذهبی و جدایی مذهبی زمانی از میان خواهد رفت که فرقه‌گرایی و تبعیض مذهبی و امتیازات ناشی از مذهب از میان برود و همه‌ی مردم در یک دولت غیر مذهبی (لائیك) و لیبرال، از حقوق برابر بهره‌مند گردند.

مارکس از نقد دولت مسیحی توسط باوئر استقبال کرد، اما به خاطر این که نقیص دولت را زیر سوال نبرده و از این‌رو رابطه‌ی میان آزادی سیاسی (دست‌یابی به حقوق سیاسی و مدنی) و آزادی انسان (آزادی همه‌ی نیروها و استعدادهای انسان به معنای واقعی) یعنی آزادی اجتماعی - اقتصادی را بررسی نکرده بود، او را مورد انتقاد قرار داد. به نظر مارکس، بنا بر غیر سیاسی کردن مذهب یا غیر مذهبی کردن دولت نه تنها جامعه غیر مذهبی نمی‌شود بلکه هیچ یک از مسایل و معضلات بنیانی اجتماعی نیز حل نمی‌گردد.

از دیدگاه مارکس، یک بررسی نقادانه از پیش فرض‌های «حقوق بشر» یا «حقوق طبیعی انسان» نشان می‌دهد که انسان ماهیتاً موجودی خودپرست نیست. خودپرستی انسان بورژوا حاصل فرایندی تاریخی است. نظر مارکس در مقابل باوئر از میان برداشتن شکاف موجود میان جامعه‌ی مدنی و دولت است. جامعه‌ی بی که در آن تضاد میان فرد و جمع از میان می‌رود و انسان به عنوان فردی از نوع بشر عمل می‌کند؛ جامعه‌ی بی که در آن اصول اجتماعی واقعی بر خودخواهی فردی و تضاد میان افراد چیره می‌شود.

درباره‌ی مسئله‌ی یهود

بحث مارکس با برونو باوئر از آن‌جا آغاز می‌شود که از خود می‌پرسد:

پس باوئر مسئله‌ی یهودیان را چه‌گونه حل می‌کند؟ نتیجه چیست؟ شیوه‌ی طرح پرسش، پاسخ به آن را نیز دربر دارد.

او سپس، بحث باوئر را چنین خلاصه می‌کند:

ما [مسیحیان] برای آن‌که بتوانیم دیگران را آزاد کنیم، اول باید خود را آزاد کنیم. انعطاف‌ناپذیرترین شکل تقابل میان یهودیان و مسیحیان، تضاد مذهبی است. چنین تضادی را چه‌گونه می‌توان حل کرد؟ با ناممکن ساختن آن. تضاد مذهبی چه‌گونه ناممکن می‌شود؟ با الغای مذهب. (مجموعه‌ی آثار - جلد سوم - صفحه‌ی ۱۴۷).

از آن‌جا که باوئر در نوشته‌ی خود، صحبت از دادن آزادی از سوی دولت مسیحی به یهودیان می‌کند، مارکس بر آن انگشت گذاشته، می‌نویسد:

به هیچ‌رو کافی نیست پرسیم: چه کسی باید آزادی دهد؟ و چه کسی باید آزاد شود؟ یک نقد، باید موضوع سؤمی را هم مورد بررسی قرار دهد: چه نوع آزادی مورد بحث است؟ نفس این آزادی مورد درخواست چه شرایطی را به دنبال می‌آورد؟ تنها با نقد خود آزادی سیاسی می‌توان مسئله‌ی یهود را فاطعانه نقد و آن را به‌طور واقعی در «مسئله‌ی عمومی زمان ما» ادغام کرد. (همان - صفحه‌ی ۱۴۹).

به نظر مارکس:

باوئر چون از طرح مسئله در این سطح عاجز می‌ماند، گرفتار تناقض می‌شود.... هنگامی که باوئر درباره‌ی مخالفین آزادی یهودیان می‌گوید: «اشتباه آن‌ها فقط این بود که دولت مسیحی را تنها دولت حقیقی به حساب آوردند و آن را مشمول همان نقدشان از آیین یهود نکردند»، درمی‌یابیم که خطای خود او در این واقعیت نهفته است که تنها «دولت مسیحی» را به نقد می‌کشد و نه «دولت به معنای دقیق کلمه» را؛ درمی‌یابیم که او با عدم بررسی رابطه‌ی آزادی سیاسی با آزادی انسان اوضاعی را مطرح می‌کند که تنها با خلط کردن غیرنمادانه‌ی آزادی سیاسی با آزادی جهان‌شمول انسان قابل تبیین است. (همان‌جا، صفحه‌ی ۵۰-۱۴۹).

از این جا به بعد مارکس برای گشودن بحثی بسیار عمیق‌تر از مسئله‌ی صرف یهودیان، قدم به قدم انواع دولت‌ها و نقد از آن‌ها را در ارتباط با مسئله‌ی یهود، دنبال می‌کند و می‌نویسد: مسئله‌ی یهود برحسب این که یهودیان تحت چه دولتی زندگی می‌کنند، آشکال متفاوتی به خود می‌گیرد. در آلمان که دولت سیاسی یعنی دولت به معنای دقیق کلمه وجود ندارد، مسئله‌ی یهود کاملاً خداشناسانه است. یهودیان مخالف مذهبی دولتی هستند که مسیحیت را بنیان خود می‌دانند. چنین دولتی به ادعای خودش دولتی الهی است. نقد، در این جا نقد الهیات است که نقدی است دو جانبه؛ نقد الهیات مسیحی و نقد الهیات یهودی. از این رو، هراندازه هم که حرکت ما در قلمرو الهیات نقادانه باشد باز هم در این قلمرو حرکت می‌کنیم. (صفحه‌ی ۱۵۰).

مارکس پس از نمونه‌ی آلمان، فرانسه را به عنوان دولتی که هنوز به طور کامل سیاسی (بورژوازی) نشده یا به عبارتی آزادی‌های سیاسی در آن کامل نشده است مثال می‌زند و می‌نویسد: در فرانسه که دولتی قانون‌سالار برسد قدرت است، مسئله‌ی یهود مشروطه‌خواهی است، یعنی مسئله‌ی نا کامل بودن آزادی سیاسی. از آن جا که در فرانسه ظاهر مذهب دولتی - هر چند به صورت قاعده‌یی بی‌معنا و متناقض - به صورت مذهب اکثریت حفظ شده است، رابطه‌ی یهودیان با دولت، ظاهر مخالفتی مذهبی را به خود می‌گیرد. (همان جا).

سپس از ایالات شمال شرقی آمریکا به عنوان تنها ایالاتی مثال می‌زند که دولت رنگ مذهبی خود را کاملاً از دست داده و در نتیجه دولت بورژوازی به کمال خود رسیده و سیاسی شده است: تنها در ایالات آمریکای شمالی - یا دست کم در برخی از آن‌ها - مسئله‌ی یهود اهمیت خداشناسانه‌ی خود را از دست داده و به مسئله‌ی واقعاً سکولار (غیر-مذهبی) تبدیل شده است. تنها در جایی که دولت سیاسی در تکامل یافته‌ترین شکل خود وجود داشته باشد، رابطه‌ی یهودیان و انسان مذهبی به طور عام با دولت سیاسی، و بنابراین رابطه‌ی مذهب با دولت، به شکل ناب و ویژه‌ی خود ظاهر می‌شود. به محض آن که دولت با مذهب برخورد خداشناسانه نکند، به محض آن که با مذهب در مقام دولت یعنی به طور سیاسی برخورد کند، نقد چنین رابطه‌ی دیگر نقدی خداشناسانه نخواهد بود. در آن صورت نقد، به نقد دولت سیاسی تبدیل می‌شود. در این حالت، که دیگر مسئله الهی نیست، نقد باوئر نیز دیگر نقادانه نیست. (همان جا).

به سخن دیگر، مارکس بحث باوئر را در قلمرو الهیات می‌بیند، درحالی که نقد باید با مسایل واقعی این جهان یعنی مسایل دنیوی سروکار داشته باشد. به همین دلیل، او با نقل قولی از بوشن (G. Beaumont)، الکسیس دو توکویل و همیلتون نشان می‌دهد که چه گونه در ایالات متحد مذهب کاملاً غیرسیاسی شده است؛ یعنی نه بگ مذهب رسمی وجود دارد، نه تبعیض مذهبی هست و نه دولت در مسایل مذهبی دخالت می‌کند، و یا داشتن این یا آن مذهب را شرط داشتن حقوق سیاسی نمی‌داند. اما در عین حال آمریکایی‌ها از خشک‌مقدس‌ترین مردم دنیا هستند. و از این رو، مارکس نتیجه می‌گیرد که:

وجود مذهب، تضادی با کمال یافتن دولت ندارد. اما از آن جا که وجود مذهب نشانه‌ی وجود نقضی است، سرچشمه‌ی این نقض را تنها می‌توان در ماهیت خود دولت جست. (صفحه‌ی ۵۱).

و به این ترتیب، مارکس به بحث عمقی تازه می‌بخشد و برخلاف باوئر که عقیده دارد یهودیان و مسیحیان برای دست‌یابی به آزادی سیاسی ابتدا باید از مذهب خود و از مذهبی بودن خود دست بردارند، مارکس آزادی سیاسی را به هیچ وجه با مذهبی بودن مغایر نمی‌بیند. به عکس، از نظر او کمال یافتن دولت سیاسی و آزادی کامل سیاسی (همچون ایالات شمال شرقی آمریکا) تازه مذهب را شکوفا می‌کند. مارکس حل مسئله‌ی مذهب، مالکیت و به‌طور کلی «معضل بشریت» را در سطحی دیگر و در جایی دیگر می‌بیند، و از این رو در برابر استدلال باوئر می‌نویسد:

ما دیگر مذهب را علت نمی‌دانیم بلکه آن را تجلی کوتاه‌بینی غیرمذهبی به شمار می‌آوریم. بنابراین محدودیت‌های مذهبی شهروندان آزاد را با محدودیت‌های غیر مذهبی آنان توضیح می‌دهیم. بر این عقیده نیستیم که آنان برای رهایی از محدودیت‌های غیرمذهبی، باید کوتاه‌بینی مذهبی خود را کنار بگذارند. بر این باوریم که آنان زمانی که خود را از محدودیت‌های غیرمذهبی رها سازند، بر کوتاه‌بینی مذهبی خود چیره خواهند شد. مسایل غیرمذهبی را به مسایل الهی تبدیل نمی‌کنیم. مسایل الهی را به مسایل غیرمذهبی تبدیل می‌کنیم. تاریخ به اندازه‌ی کافی در خرافات حل شده است؛ اکنون خرافات را در تاریخ حل خواهیم کرد. مسئله‌ی رابطه‌ی آزادی سیاسی با مذهب برای ما به مسئله‌ی رابطه‌ی آزادی سیاسی با آزادی انسان تبدیل می‌شود. ضعف مذهبی دولت سیاسی را از طریق نقد دولت سیاسی در شکل سکولار آن، جدا از ضعف مذهبی‌اش، نقد می‌کنیم. به تضاد میان دولت

و مذهبی خاص، چون آیین یهود، شکل تضاد میان دولت و عناصر غیرمذهبی خاص، و به تضاد میان دولت و مذهب به‌طور عام، شکل تضاد میان دولت و پیش-فرض‌های آن به‌طور عام را می‌دهیم و در نتیجه این تضادها را انسانی می‌کنیم. (همان‌جا).

به این ترتیب، مارکس که از زمان فعالیت در راینیشر تسايتونگ صفت خود را از بقایای وهنگلی‌های جوانه ضدمذهبی جدا کرده بود، در این جا به شکافتن دلیل آن می‌پردازد و بحث خود را از الهیات و نقد مذهبی به نقد مسائل ملموس و واقعی دنیوی می‌کشاند؛ یعنی به جای آن که معضل جامعه را معضلی مذهبی ببیند، به‌عکس کوتاه‌بینی مذهبی را ناشی از کوتاه‌بینی در مسائل دنیوی می‌بیند و با برخوردی تاریخی بحث را قدم به قدم پیش می‌برد:

آزادِی سیاسی از قید مذهب، آزادیِ مذهبی نیست که به کمال خود رسیده و عاری از تضاد باشد... محدودیتِ آزادیِ سیاسی بی‌درنگ با این واقعیت آشکار می‌شود که دولت می‌تواند خود را از محدودیتی آزاد کند، بی‌آن که انسان حقیقتاً از آن محدودیت آزاد شده باشد؛ و نیز دولت می‌تواند دولتی آزاد باشد، بی‌آن که انسان، خود انسانی آزاد باشد. (صفحه‌ی ۱۵۲).

<http://www.golshan.com>

و چنان که گفته شد در آمریکا که صاحب آزادترین دولت است، مردم از خشکه مقدس‌ترین مردم دنیا هستند. پس مارکس دلیل ناکامل بودن و انتزاعی بودن آزادی سیاسی را در جمهوری‌های بورژوازی به این صورت بیان می‌کند:

برخورد دولت، به‌ویژه شکل دولت آزاد [جمهوری]، به مذهب، چیزی نیست جز برخورد انسان‌های تشکیل‌دهنده‌ی دولت به مذهب. در نتیجه، انسان با میانجی‌گری دولت و به‌گونه‌ی سیاسی خود را از یک محدودیت آزاد می‌سازد و سدر تضاد با خویشتن — به‌گونه‌ی انتزاعی، محدود و ناقص بر این محدودیت غلبه می‌کند. افزون بر آن، انسان در آزادسازی خویش از نظر سیاسی، به‌طرز غیرمستقیم و از طریق یک میانجی، هرچند میانجی ضروری، خود را آزاد می‌کند. و سرانجام انسان حتی اگر با میانجی‌گری دولت خود را خدانا باور اعلام کند؛ یعنی حتی اگر دولت را خدانا باور اعلام کند، باز هم در چنگال مذهب قرار دارد؛ دقیقاً به این دلیل که خود را تنها از راهی غیرمستقیم و به کمک میانجی به رسمیت می‌شناسد. مذهب دقیقاً به رسمیت شناختن غیرمستقیم انسان از طریق میانجی است. دولت، میانجی انسان و آزادی انسان است. همان‌گونه که مسیح میانجی بی‌است که انسان

تمام بار مسئولیت آسمانی و تمام تعهدات مذهبی خود را بر دوش او می‌گذارد، دولت نیز میانجی‌یی است که انسان [تحقق] تمامی خدائاباوری و تمامی آزادی انسانی خود را به او وامی‌گذارد. (همان‌جا).

به این ترتیب، مارکس، محدود بودن آزادی سیاسی را نتیجه‌ی آن می‌داند که این آزادی نه به‌طور خودگردان و اصیل بلکه از طریق واسطه و میانجی دولت به انسان ارزانی شده و از این‌رو ناقص است. سپس با مثال‌های تاریخی مشخص از کشورهای مختلف، به‌ویژه ایالات متحده، نشان می‌دهد که چرا آزادی سیاسی به‌معنای آزادی واقعی انسان نیست:

به‌طور مثال، هنگامی که دولت به‌عنوان دولت مالکیت خصوصی را لغو می‌کند، انسان به‌طریق سیاسی اعلام می‌دارد به‌محض آن که شرط مالکیت برای حق انتخاب کردن و انتخاب شدن لغو شود — همان‌گونه که در بسیاری از ایالت‌های آمریکای شمالی لغو شده است — مالکیت خصوصی لغو خواهد شد. همیلتون این واقعیت را از دیدگاهی سیاسی به‌درستی چنین تفسیر می‌کند: «توده‌ها به یک پیروزی بر صاحبان املاک و طبقات ثروتمند دست یافته‌اند. آیا وقتی غیرمالکی برای صاحبان املاک قانون‌گذاری می‌کند، ایده‌ی مالکیت خصوصی لغو نشده است؟ شرط مالکیت برای شرکت در انتخابات آخرین شکل سیاسی به رسمیت شناختن مالکیت خصوصی است. با این‌همه، لغو سیاسی مالکیت خصوصی نه تنها قادر به از میان بردن مالکیت خصوصی نیست که برعکس؛ پیش شرط آن است... هنگامی که دولت اعلام می‌کند آحاد ملت بدون توجه به این امتیازات در تعیین حاکمیت ملی برابر هستند؛ هنگامی که به تمام عناصر حیات واقعی ملت از دیدگاه دولت برخورد می‌کند آن‌گاه به‌شیوه‌ی خود، تمایزات مبتنی بر تبار، مقام اجتماعی، میزان تحصیلات و مقام شغلی را لغو می‌کند. با وجود این، دولت به مالکیت خصوصی، به میزان تحصیلات و به مقام شغلی اجازه می‌دهد تا به‌شیوه‌ی خود یعنی به‌عنوان مالکیت خصوصی، به‌عنوان میزان تحصیلات و به‌عنوان مقام شغلی عمل کنند و با ماهیت ویژه‌ی خود تأثیرگذار باشند. دولت نه تنها این تمایزات واقعی را لغو نمی‌کند بلکه وجودش مشروط به وجود آن‌هاست. (صفحه‌ی ۱۵۳).

به سخن دیگر؛ اگر در نظام پیش‌سرمایه‌داری قدرت سیاسی و امتیاز سیاسی مالکیت بر زمین و دیگر امتیازات را تضمین می‌کند؛ در نظام مدرن این مالکیت خصوصی است که از قید

سیاست آزاد می‌شود و تازه با این عمل نه تنها تبدیل به قدرت اصلی و تعیین‌کننده می‌گردد بلکه پیش شرط دولت سیاسی و تعیین‌کننده‌ی آن می‌شود. مارکس در این جا با وجود پی بردن به راز سر به مهر دولت مدرن یا دولت بورژوازی هنوز زیر تأثیر هگل دولت را قلمرو و منافع جهان‌شمول و نوعی انسان می‌داند و تفاوت میان دولت و جامعه‌ی مدنی را چنین توصیف می‌کند:

دولت سیاسی کامل، بنا به ماهیت‌اش، عبارت است از زندگی نوعی انسان در برابر زندگی مادی او. تمام پیش شرط‌های این زندگی خودپرستانه، در جامعه‌ی مدنی بیرون از قلمرو دولت، به‌مثابه کیفیت‌های جامعه‌ی مدنی، به موجودیت خود ادامه می‌دهند. آن جا که دولت سیاسی به درجه‌ی کمال واقعی رسیده باشد، انسان - نه تنها در مخمر و آگاهی، بلکه در واقعیت و در زندگی - حیاتی دوگانه دارد، یکی حیات آسمانی و دیگری حیات زمینی: زندگی در جماعت سیاسی (Political Community) که در آن، خود را موجودی جمعی می‌داند و زندگی در جامعه‌ی مدنی که در آن، چون فردی خصوصی عمل می‌کند، انسان‌های دیگر را وسیله می‌داند، و خود را تا حد یک وسیله تنزل می‌دهد و به بازیچه‌ی در دست نیروهای بیگانه تبدیل می‌شود. (صفحه‌ی ۵۴-۱۵۳).

<http://www.golshan.com>

اما در ادامه‌ی بحث، برخلاف هگل جامعه‌ی مدنی را تعیین‌کننده‌ی دولت می‌داند و می‌نویسد: رابطه‌ی دولت سیاسی با جامعه‌ی مدنی به همان اندازه روحانی است که رابطه‌ی آسمان با زمین. دولت سیاسی به همان گونه در تقابل با جامعه‌ی مدنی قرار دارد و به همان طریق بر آن غالب می‌شود که مذهب بر محدودیت‌های دنیای غیرمذهبی چیره می‌شود، یعنی با اجبار به تأیید دایمی آن، با بازسازی آن و با پذیرش انقیاد خود توسط آن. انسان در واقعیت بی‌واسطه‌ی خود در جامعه‌ی مدنی موجودی است غیرمذهبی. او در جامعه‌ی مدنی، یعنی آن جا که انسان خود را فردی واقعی می‌داند و دیگران نیز او را چنین به شمار می‌آورند، پدیدمی است غیرواقعی. از سوی دیگر، در دولت، که انسان موجودی نوعی پنداشته می‌شود، عضو خیالی حاکمیتی موهوم است که از زندگی واقعی فردی خویش محروم و جهان‌شمولی غیرواقعی به او ارزانی شده است. (صفحه‌ی ۱۵۴).

با وجود این، مارکس گذار از جامعه‌ی پیش سرمایه‌داری مسیحی به جامعه‌ی مدنی بورژوازی

یعنی گذار از اجبار سیاسی به قلمرو آزادی سیاسی را از نظر تاریخی قدمی بزرگ و رو به جلو دانسته و می‌نویسد:

آزادی سیاسی، البته گامی بزرگ به پیش است. درست است که این آزادی شکل نهایی آزادی انسان به‌طور کلی نیست، اما شکل نهایی آزادی انسان در چارچوب نظم جهانی تاکنون موجود است. روشن است که در این جا از آزادی واقعی و عملی سخن می‌گوییم. (صفحه‌ی ۱۵۵).

و به این ترتیب، مارکس در این مرحله از تکامل فکری خود قدمی بزرگ نسبت به هگل و پیشروترین هگلی‌های جوان برمی‌دارد و تصویری — گرچه مبهم — از جامعه‌ی آینده ترسیم می‌کند، جامعه‌ی بی که در آن انسان به آزادی واقعی دست می‌یابد، جامعه‌ی بی که نابرابری و بیگانگی انسان از انسان و در نتیجه ستم انسان بر انسان به‌طور واقعی، و نه در ظاهر و در تخیل یا به‌طور رسمی، از میان می‌رود. اما پیش از آن نظریه‌ی خود را در مورد این که چرا مذهب یا غیرسیاسی شدن تازه در جامعه‌ی مدنی شکوفا می‌شود، چنین بیان می‌کند:

انسان با راندن مذهب از قلمرو عمومی به قلمرو خصوصی، از نظر سیاسی خود را از قید مذهب آزاد می‌کند. مذهب، دیگر روح دولت، یعنی روح قلمروی نیست که در آن انسان چون موجودی نوعی — گرچه به‌شیوه‌ی محدود، به‌شکلی خاص و در قلمروی ویژه — رابطه‌ی جمعی با انسان‌های دیگر برقرار می‌کند. مذهب به روح جامعه‌ی مدنی، روح قلمرو خودپرستی و قلمرو جنگ همه با همه تبدیل می‌شود. مذهب دیگر نه اساس جماعت بلکه اساس اختلاف است. مذهب مظهر جدایی انسان از ذات اشتراکی خود، از خود و از دیگر انسان‌ها... شده است. (همان جا).

سپس با آوردن مثال‌های مشخص از ایالات متحده به‌عنوان پیشرفته‌ترین دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی و گسترش مذهب در آن جایش از هر جای دیگر چنین می‌نویسد:

تجزیه‌ی انسان به یهودی و شهروند، به پروتستان و شهروند، به انسان مذهبی و شهروند، نه فریب شهروندان و نه گریز از آزادی سیاسی است، بلکه همان آزادی سیاسی و شیوه‌ی سیاسی آزادی انسان از قید مذهب است. (همان جا).

مارکس سپس با درس‌گیری از انقلاب فرانسه اذعان می‌کند که گاه در شرایط تاریخی خاص «زندگی سیاسی» (انقلاب بورژوازی) در شکل شکن محدودیت‌های خود و پیشرفت به سوی جامعه‌ی عالی‌تر می‌افتد. و در این جاست که مفهوم انقلاب مداوم از سوی او مطرح می‌شود:

در دوران‌های ویژه‌ی از اعتماد به نفس، حیات سیاسی در صدد سرکوب پیش-فرض‌های خود یعنی جامعه‌ی مدنی و عناصر سازنده‌ی آن، و استقرار خود به‌عنوان زندگی نوعی واقعی انسان، [یعنی] بدون هر تضادی برمی‌آید. اما تنها با ایجاد تضادی قهرآمیز با شرایط موجودیت‌اش، تنها با اعلام دائمی بودن انقلاب می‌تواند به این امر دست یابد. (صفحه‌ی ۱۵۶).

در این جا، مارکس بحثی را در مورد دولت مذهبی و دولت غیرمذهبی (که آن‌ها را به ترتیب به اصطلاح دولت مسیحی، و «دولت مسیحی کامل» می‌نامد) باز می‌کند و می‌نویسد:

دولت مسیحی کامل، آن دولت به اصطلاح مسیحی بی نیست که مسیحیت را بنیان خود و چون مذهب دولتی به رسمیت می‌شناسد و از این رو با مذاهب دیگر برخوردی حذفی می‌کند. برعکس! دولت مسیحی کامل دولتی خندان‌آباد و دموکراتیک است، دولتی است که مذهب را به سطح عناصر دیگر جامعه‌ی مدنی تنزل مقام می‌دهد. اما دولتی که هنوز الهی است و با اعلام مسیحیت به‌عنوان کیش رسمی‌اش جرئت ندارد همچون یک دولت اعلام موجودیت کند، در واقعیت خود به‌عنوان دولت، هنوز موفق به بیان پایه‌ی انسانی خود به شکل سکولار و انسانی آن نشده است... دولت به اصطلاح مسیحی چیزی بیش از یک نام دولت نیست... دولت به اصطلاح مسیحی، تکی دولت از جانب مسیحیت است، اما به هیچ رو تحقق سیاسی مسیحیت نیست... دولت به اصطلاح مسیحی دولت ناقص است و مذهب مسیحیت را مکمل و تطهیرکننده‌ی نقص خود می‌داند. بنابراین، مذهب ناگزیر برای دولت مسیحی وسیله می‌شود و از این رو، این دولت، دولتی ریاکار است.

<http://www.golshan.com>

مارکس چنین دولتی را نه تنها ریاکار بلکه دولت وامانده‌ی می‌داند که به دلیل نا کامل بودن از مسیحیت برای تکمیل سیاسی خود استفاده می‌کند. درحالی که:

دولت دموکراتیک، دولت حقیقی، برای تکمیل سیاسی خود به مذهب نیاز ندارد. برعکس! این دولت سکولار می‌تواند مذهب را نادیده بگیرد، چرا که پایه‌ی انسانی مذهب به‌شبهه‌ی سکولار در آن تحقق یافته است. از سوی دیگر، دولت به اصطلاح مسیحی به مذهب برخوردی سیاسی و به سیاست برخوردی مذهبی دارد. این دولت با تنزل اشکال دولت به نمودی صرف، به همان اندازه مذهب را نیز به نمودی صرف تنزل می‌دهد. (صفحه‌ی ۱۵۷).

به سخن دیگر، دولت مذهبى نه تنها از نظر سیاسى دولتى ریاکار است بلکه مذهب را نیز بی اعتبار مى کند. مارکس تناقض درونى و دوام ناپذیری دولت های مذهبى را با این جملات درخشان بیان مى دارد:

جدا کردن روح انجیل، از کلام انجیل، عملی است غیر مذهبى. دولتی که انجیل را وامی دارد به زبان سیاست یعنی به ژبانی دیگر جز زبان روح القدس سخن گوید، اگر نه در چشم مردم، در چشم مذهب خود مرتکب توهین به مقدسات شده است. دولتی که مسیحیت را عالی ترین ملاک خود و انجیل را منشور خود می داند، باید با کلمات کتاب مقدس روبه رو شود، چرا که هر کلمه ی این کتاب، مقدس است. این دولت، و زیاده های انسانی یی که این دولت بر آن استوار است، در تضادی دردناک گرفتار اند که از دیدگاه آگاهی مذهبى حل ناشدنی است. نه تنها از آیات انجیل پیروی نمی کند بلکه اگر نخواهد خود را به عنوان دولت به طور کامل منحل کند، نمی تواند هم از آن ها پیروی کند. (صفحه ی ۱۵۸).

و به قول مارکس: «دولت مذهبى هیچ پاسخی برای حل این تضاد ندارد» (همان جا). مارکس، پس از بحث خود درباره ی دولت مذهبى و دولت غیر مذهبى و تفاوت میان این دو و بیان تضاد حل ناشدنی دولت مذهبى، دوباره به مراحل تکامل ذهن انسان و ارتباط آن با انواع حکومت ها بر می گردد و مى نویسد:

اما روح مذهبى واقعاً نمی تواند سکولار شود، زیرا مگر این روح چیزی جز شکل غیر سکولار مرحله یی از تکاملی ذهن انسان است؟ روح مذهبى تنها تا آن حد مى تواند سکولار شود که ذهن انسان، که این روح تجلی مذهبى آن است، تکامل یافته و در شکل غیر مذهبى اش ساخته شده باشد. (صفحه ی ۱۵۹).

و سپس از بحث های پیشین خود نتیجه مى گیرد:

آزادی دولت از مذهب آزادی انسان واقعی از مذهب نیست. بنابراین، ما مانند باوئر به یهودیان نمی گویم: شما بدون آزادی بنیانی از یهودیت نمی توانید از نظر سیاسى آزاد شوید. برعکس! به آن ها مى گویم: آزادی سیاسى به خودی خود آزادی انسان نیست. چون شما مى توانید از نظر سیاسى آزاد شوید بی آن که به طور کامل و پی گیر از یهودیت دست کشیده باشید. اگر شما یهودیان مى خواهید از نظر سیاسى آزاد شوید بدون این که خود را از نظر انسانی آزاد کنید، این شیوه ی ناقص و

متضاد آزادی نه تنها در شما بلکه در ماهیت و مقوله‌ی آزادی سیاسی نهفته است.
(صفحه‌ی ۱۶۰)

مارکس، سپس این ادعای برونو باوئر را که اگر یهودیان به مذهب خود پایند بمانند و از نظر سیاسی آزاد شوند، نمی‌توانند به حقوق مدنی (حقوق بشر) خود دست یابند، به چالش گرفته و بحث وسیعی را راجع به حقوق بشر باز می‌کند که نقل آن از جهت اهمیت موضوع بسیار ضروری است. او می‌نویسد:

<http://www.golshan.com>

این حقوق بشر بخشی از «حقوق سیاسی» است؛ حقوقی که تنها در زندگی جمعی با دیگر انسان‌ها می‌تواند اعمال شود. محتوای آن مشارکت در جماعت و به‌طور مشخص در جماعت سیاسی، در حیات دولت است. این حقوق، در قلمرو مقوله‌ی آزادی سیاسی، در مقوله‌ی حقوق مدنی می‌گنجد و همان‌گونه که دیدیم به هیچ‌رو مشروط به حذف بی‌چون و چغرا و قطعی مذهب و بنابراین یهودیت نیست.
(صفحه‌ی ۱۶۱-۱۶۰)

از این جا به بعد مارکس پیشروترین قوانین اساسی ایالت‌های شمالی آمریکا و فرانسه و اعلامیه‌ی حقوق بشر را به‌عنوان اسناد تاریخی در نظر می‌گیرد و محتوای آن‌ها را می‌شکافد: این حقوق، شامل آزادی وجدان و حق داشتن هر مذهبی است که شخص برگزیند. حق ویژه‌ی اعتقاد، خواه به صورت یک جزء در حقوق بشر و یا به عنوان پی‌آمد یکی از این حقوق، حق آزادی، با صراحت به رسمیت شناخته می‌شود. (صفحه‌ی ۱۶۱)

و به‌عنوان سند، ماده‌ی ۱۰ اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروندی ۱۷۹۱، اعلامیه‌ی حقوق بشر ۱۷۹۳ و قانون اساسی ۱۷۹۵ فرانسه و بند سوم ماده‌ی ۹ قانون اساسی ایالت پنسیلوانیا و ماده‌ی ۵ و ۶ قانون اساسی نیوهمپشایر را نقل می‌کند. سپس تفاوت میان یک شهروند دولت و یک عضو جامعه‌ی مدنی را در این جوامع شکافته و می‌نویسد:

حقوق بشر به این ترتیب از حقوق شهروند متمایز است. بشر متمایز از شهروند کیست؟ هیچ‌کس جز عضوی از جامعه‌ی مدنی. چرا عضو جامعه‌ی مدنی، صرفاً «بشر» خوانده می‌شود؟ و چرا حقوق او حقوق بشر خوانده می‌شود؟ این واقعیت را با چه چیزی باید توضیح داد؟ با رابطه‌ی دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی، با ماهیت آزادی سیاسی.

سپس به جامعه‌ی مدنی و شیوه‌ی کنش متقابل اعضای آن پرداخته و می‌نویسد:
پیش از هر چیز، این واقعیت را به خاطر می‌سپاریم که این به اصطلاح حقوق بشر،

در تمایز با حقوق شهروندی، چیزی نیست جز حقوق اعضای جامعه‌ی مدنی؛ یعنی حقوق انسان خودپرست؛ انسان جدا شده از انسان‌های دیگر و جدا شده از جماعت. (صفحه‌ی ۱۶۲).

مارکس در این رابطه، مقوله‌ی آزادی در جامعه‌ی مدنی بورژوازی را پیش کشیده و با استناد به رادیکال‌ترین قانون اساسی فرانسه (قانون اساسی ۱۷۹۳) به تشریح آن می‌پردازد:

اعلامیه‌ی حقوق بشر و حقوق شهروندی:

ماده‌ی ۲: «این حقوق و نظایر آن (حقوق طبیعی و خدشه‌ناپذیر) عبارت‌اند از: برابری، آزادی، امنیت و مالکیت.

آزادی چیست؟

ماده‌ی ۶: «آزادی قدرتی است متعلق به انسان، برای انجام هرکاری که به حقوق دیگری آسیب نرساند.» یا بر اساس اعلامیه‌ی حقوق بشر سال ۱۷۹۱: «آزادی عبارت است از قدرت انجام هرکاری که به دیگران زیان نرساند.»

بنابراین، آزادی حق انجام هرکاری است که به دیگری آسیب نرساند. قانون حدود آنچه را که هرکس می‌تواند بدون آسیب رساندن به دیگری عمل کند تعیین می‌کند؛ همان‌گونه که مرز بین دو مزرعه با تیرهای چوبی تعیین می‌شود. آزادی موردپریش آزادی انسانی است که چون ذره‌ی یگانه و مجزا به درون خود خزیده است. (صفحه‌ی ۱۶۲).

مارکس پس - بر جواب بزوع باوئر، که جدایی یهودیان از مردم را نتیجه‌ی طبیعت محدود ایشان می‌داند، نمی‌نویسد.

اما حق برخورداری انسان از آزادی، نه بر پایه‌ی همکاری انسان با انسان که بر پایه‌ی جدایی انسان از انسان قرار دارد. این حق، حق جدایی است؛ حق فرد محدود شده‌ی که به درون خود خزیده است.

و اما مفاد دیگر حقوق بشر:

کاربرد عملی حق برخورداری انسان از آزادی، حق برخورداری او از مالکیت خصوصی است. حق برخورداری انسان از مالکیت خصوصی چیست؟

ماده‌ی ۱۶ (قانون اساسی ۱۷۹۳): «حق مالکیت حقیقی است متعلق به تمام شهروندان برای آن که بتوانند از اموال و درآمد خویش و ثمرات کار و کوشش

خود بهره‌مند گردند و آن‌ها را به میل خویش مصرف کنند.

بنابراین، حق مالکیت خصوصی عبارت است از حق برخورداری انسان از دارایی‌های خود و داشتن اختیار مصرف آن‌ها به میل خویش، بدون توجه به انسان‌های دیگر، متقل از جامعه؛ یعنی حق سودجویی شخصی. همین آزادی فردی و کاربرد عملی آن است که بنیان جامعه‌ی مدنی را تشکیل می‌دهد. چنین حقی هر انسانی را وامی‌دارد که انسان‌های دیگر را نه عامل تحقق آزادی خویش بلکه مانع آن بدانند. (صفحه‌ی ۱۶۳).

<http://www.golshan.com>

موارد دیگر حقوق بشر که باقی می‌ماند برابری و امنیت است.

برابری که در این جا به مفهوم غیرسیاسی آن به کار می‌رود، چیزی نیست جز برابری در آن آزادی‌یی که در بالا بیان شد.

و مارکس در این جا ماده‌ی ۳ قانون اساسی ۱۷۹۵ فرانسه را شاهد می‌آورد. سپس ماده‌ی ۸ قانون اساسی ۱۷۹۳ را در مورد «امنیت» نقل کرده و می‌نویسد:

امنیت عبارت است از عالی‌ترین مفهوم اجتماعی جامعه‌ی مدنی، مفهوم پلیس؛ و بیانگر این واقعیت است که تمامی جامعه فقط برای آن وجود دارد که امنیت شخصی، حقوق، و دارایی هر یک از اعضایش را تضمین کند. هگل به این معنا که جامعه‌ی مدنی را «حالت نیاز و عقل» می‌خواند. مفهوم امنیت، جامعه‌ی مدنی را قادر به غلبه بر خودپرستی‌اش نمی‌کند. برعکس! امنیت ضامن خودپرستی است. (همان جا).

مارکس پس از بررسی پایه‌های اصلی و نظری «جامعه‌ی مدنی»؛ با استناد به رادیکال‌ترین قوانین اساسی دموکراسی‌های بورژوازی یعنی فرانسه و ایالات شمال شرقی آمریکا؛ دیدگاه خود را درباره‌ی این سندهای تاریخی چنین بیان می‌کند:

بنابراین، هیچ‌یک از مواد به اصطلاح حقوق بشر ر انسان به عنوان عضو جامعه‌ی مدنی یعنی فرد فرورفته در خود و اسیر منافع و هوس‌های شخصی و جدا از جماعت، فراتر نمی‌رود. حقوق بشر، نه تنها حقوق انسان به معنای موجودی نوعی نیست، بلکه نفس زندگی نوعی، نفس جامعه را چارچوبی بیگانه از افراد و همچون محدودیتی بر استقلال اولیه‌ی آنان می‌انگارد. تنها قیدی که انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد نیاز طبیعی، احتیاج و منافع خصوصی، حفظ مالکیت و نفس خودپرست آن‌ها است. (صفحه‌ی ۱۶۴).

و سپس درباره‌ی واضعان این قوانین می‌نویسد:

حیرت آور است که مردمی که تازه با آغاز به رهایی و برداشتن تمام موانع میان بخش‌های مختلف خود اجتماعی سیاسی را برپا کرده‌اند، [در اعلامیه‌ی ۱۷۹۱] با دبدبه، حقوق انسان خودپرست را، جدا از هم‌نوعان خود و جدا از اجتماع، اعلام می‌کنند و به‌واقع، چنین اعلامیه‌یی را در لحظه‌یی از تاریخ تکرار می‌کنند که تنها قهرمانانه‌ترین فداکاری‌ها می‌تواند ملت را نجات دهد و از همین رو است که این فداکاری‌ها را می‌طلبند؛ در لحظه‌یی که قربانی کردن کلیه‌ی منافع جامعه‌ی مدنی باید دستور کار باشد و خودپرستی باید به‌عنوان جنایت مجازات داشته باشد. این واقعیت، زمانی حیرت‌آورتر می‌شود که می‌بینیم آزادی‌دهندگان سیاسی تا آن جا پیش می‌روند که شهروندی و جماعت سیاسی را به وسیله‌یی صرف برای حفظ این به‌اصطلاح حقوق بشر تقلیل می‌دهند و بنابراین شهروند را خادم انسان خودپرست اعلام می‌کنند و حوزه‌ی عمل او را به‌عنوان موجودی اجتماعی به سطح پایینی تنزل می‌دهند که در آن او به‌عنوان موجودی جزئی قادر به عمل است. و سرانجام آن که انسان نه به‌عنوان شهروند که به‌عنوان بورژوا است که انسانی واقعی و حقیقی به شمار می‌آید. (صفحه‌ی ۱۶۴).

مارکس، در این جا آشکارا وظیفه‌ی دولت بورژوایی را حفظ و دفاع از مالکیت خصوصی و منافع بورژوازی و شهروند (کل جامعه) را تابع منافع بورژوا می‌بیند اما هنوز نظریه‌ی دولت او رنگ و بویی از دیدگاه هگل دارد. سپس به تناقض میان نهاد حقوق بشر از یک سو و محدودیت‌هایی که در عمل بر سر راه آزادی‌های مصرح در همین قوانین و اعلامیه‌ها وجود دارد اشاره می‌کند و می‌نویسد:

بنابراین، می‌توان گفت حق آزادی انسان به‌محض آن که با حیات سیاسی تناقض پیدا می‌کند دیگر حق به شمار نمی‌رود، در حالی که به‌لحاظ نظری، حیات سیاسی تنها تضمین‌کننده‌ی حقوق بشر و حقوق فردی است و به‌محض آن که با هدف خود، مفاد حقوق بشر، در تضاد قرار گیرد، باید کنار گذاشته شود. اما عمل تنها بک استثناء است و نظریه قاعده. (صفحه‌ی ۱۶۵).

به سخن دیگر، دولت که اکنون حافظ مالکیت خصوصی و مدافع منافع بورژوا شده است، در راه حفظ این منافع و در عمل هر جا لازم باشد حتی حقوق بشر را نیز زیر پا می‌گذارد و این مفاد عملاً روی کاغذ می‌مانند.

از این جا به بعد، مارکس به دنبال علل تاریخی این رویدادهای دوران ساز می گردد و در صدد حل این معماست و در این راه، به جای آن که مانند باوئر در حوزة الهیات بماند از آزمایشگاه تاریخ کمک می گیرد. او به معمای وجود این تناقض در تفکر مؤلفان آن قوانین اساسی و اعلامیه ی حقوق بشر می اندیشد و ضمن حل این معما تفاوت های بنیانی جامعه ی پیش سرمایه داری یا جامعه ی سرمایه داری را در این مرحله از تکامل فکری خود چنین بر می شمرد:

اذا حل این معما ساده است. آزادی سیاسی، در عین حال، انحلال جامعه ی قدیم است، جامعه یی که دولت ییگانه با مردم، یعنی قدرت حاکم بر اساس آن بنا شده است. انقلاب سیاسی انقلاب جامعه ی مدنی است. خصلت جامعه ی پیشین چه بود؟ این جامعه را می توان تنها با یک کلمه تعریف کرد: فئودالیسم. خصلت جامعه ی مدنی قدیم مستقیماً سیاسی بود. به دیگر سخن: عناصر زندگی مدنی مانند مالکیت، یا خانواده و شیوه ی کار به شکل مالکیت اربابی، رست ها و پشه ها به سطح عناصر زندگی سیاسی ارتقا یافته بود. در این شکل، آن ها رابطه ی فرد را با دولت در کل یعنی رابطه ی سیاسی اش - رابطه ی جدا سازنده و مجزا کننده ی او از دیگر اجزای جامعه - را موجب می شدند زیرا این گونه سازمان دهی زندگی مردم، مالکیت یا کار را به سطح عناصر اجتماعی ارتقا نمی داد. برعکس! با کامل کردن جدایی آن ها از دولت در کل آن ها را به صورت جوامعی جدا از هم درون جامعه مستقر می کرد. اما کارکردهای حیاتی و شرایط زندگی در جامعه ی مدنی هنوز سیاسی باقی می ماند، گرچه سیاسی به مفهوم فئودالی آن، یعنی فرد را از دولت در کل حذف می کرد و رابطه ی خاص صنفی او را با دولت در کل به رابطه ی عام او با زندگی مردم تبدیل می کرد. (صفحه ی ۶۶-۱۶۵).

<http://www.golshan.com>

به سخن دیگر، در جامعه ی پیش سرمایه داری امور خصوصی مردم امر دولت، و در نتیجه امر خاص یک فرمانروا بود. و انقلاب بورژوازی چه کرد؟

... انقلاب سیاسی با واژگونی این قدرت حاکم امور دولتی را به امور مردم تبدیل کرد؛ دولت سیاسی را به صورت موضوع مورد توجه عموم، یعنی به صورت یک دولت واقعی در آورد و به طور اجتناب ناپذیری تمام رست های فئودالی، انحصارات صنفی، گروه های انحصاری و امتیازات را نابود کرد چرا که آن ها همه نموده های جدایی مردم از جماعت بودند. به این ترتیب، انقلاب سیاسی خصلت سیاسی

جامعه‌ی مدنی را از بین برد، و جامعه‌ی مدنی را به اجزای ساده‌ی آن یعنی از یک سو به افراد [جامعه‌ی مدنی بورژوازی] و از سوی دیگر، به عناصر مادی و معنوی سازنده‌ی محتوای زندگی و جایگاه اجتماعی این افراد [دولت بورژوازی] تقسیم کرد. این انقلاب، روح سیاسی را، که گویی پاره پاره شده و اجزای آن جدا از هم در بن‌بست‌های مختلف جامعه‌ی فئودالی پراکنده شده بودند رها کنید. انقلاب سیاسی، بخش‌های پراکنده‌ی روح سیاسی را گرد هم آورد، آن‌ها را از امتزاج با زندگی مدنی آزاد کرد و همچون قلمرو جماعت، یعنی امر عمومی ملت، و به‌طور ایده‌آل، مشتق از دیگر عناصر خاص زندگی مدنی، مستقر ساخت. فعالیت و مقام ویژه‌ی شخص در زندگی اهمیتی صرفاً فردی پیدا کرد و دیگر رابطه‌ی عام فرد را با دولت در کل تشکیل نمی‌داد. از سوی دیگر امور عمومی رابطه‌ی عام فرد را با دولت در کل تشکیل نمی‌داد. از سوی دیگر امور عمومی به امر عام هر فرد و کارکرد سیاسی به کارکرد عمومی او تبدیل شدند. اما کامل شدن ایده‌آلیسم در عین حال، کامل شدن ماتریالیسم جامعه‌ی مدنی بود. رها شدن از یوغ سیاسی، در عین حال به معنای رها شدن از قید و بندهایی بود که روح خودپرست جامعه‌ی مدنی را مهار می‌کرد. آزادی سیاسی در عین حال آزادی جامعه‌ی مدنی از سیاست و از داشتن حتی نمود یک محتوای عام بود.

جامعه‌ی فئودالی به عنصر بنیانی خود - انسان - تجزیه شد، اما انسانی که به راستی بنیان آن را تشکیل می‌داد، یعنی انسان خودپرست. از این رو این انسان، این عضو جامعه‌ی مدنی، بنیان و پیش‌فرض دولت سیاسی است. در اعلامیه‌ی حقوق بشر، دولت چنین انسانی را به رسمیت می‌شناسد (صفحه‌ی ۱۶۶).

مارکس از تحلیل‌گذار از جامعه‌ی پیش‌سرمایه‌داری به جامعه‌ی مدنی بورژوازی چنین نتیجه می‌گیرد:

پس انسان از مذهب آزاد نشد، بلکه آزادی مذهبی را به دست آورد؛ از مالکیت [خصوصی] آزاد نشد، بلکه آزادی مالکیت را به دست آورد؛ از سوداگری خود-پرستانه آزاد نشد، بلکه آزادی پرداختن به سوداگری را به دست آورد. (همان‌جا).

و به این سان:

تشکیل دولت سیاسی و تجزیه‌ی جامعه‌ی مدنی به افراد مستقل، که روابطشان با

یکدیگر بر پایه‌ی قانون است - درست همان‌گونه که روابط انسان‌ها در نظام رسته‌های فتودالی و اصناف به امتیاز متکی بود - از طریق یک عمل واحد تحقق پیدا می‌کند.

اما انسان، انسان غیر سیاسی، به‌عنوان عضو جامعه‌ی مدنی ناگزیر چون انسان طبیعی پدیدار می‌شود؛ حقوق بشر چون حقوق طبیعی جلوه‌گر می‌شود... انقلاب سیاسی زندگی مدنی را به اجزای سازنده‌اش تجزیه می‌کند، بی‌آن که این اجزا را دگرگون سازد یا به نقد بکشد. این انقلاب، جامعه‌ی مدنی، جهان نیازها، کار، منافع خصوصی و حقوق مدنی را بنیان موجودیت خود می‌داند، پیش فرضی که اثباتش به دلیل بیشتری نیاز ندارد و بنابراین، بنیان طبیعی آن به‌شمار می‌آید. (صفحه‌ی ۱۶۷).

<http://www.golshan.com>

به این ترتیب، مارکس با یک بررسی و تحلیل تاریخی و با استناد به قوانین اساسی پیشرفته‌ترین کشورهای اروپایی و آمریکا، ریشه‌های اعلامیه‌ی حقوق بشر و قوانین اساسی و محتوای جامعه‌ی مدنی بورژوازی را نشان می‌دهد و زمینه‌های تاریخی به وجود آمدن انسان طبیعی، و «حقوق طبیعی» را که نظریه پردازان بورژوازی پیش فرض می‌دانند و خودپرستی را جزو «غریزه» و «طبیعت» بشر، آشکار می‌سازد. مارکس در واقع از نقد برونو باوئر برای باز کردن جامعه‌ی مدنی و دولت بورژوازی استفاده می‌کند. او پس از نقد جامعه‌ی مدنی و بیان این که نه رادیکال‌ترین قوانین اساسی بورژوازی و نه جامعه‌ی مدنی آن، قادر به حل معضلات جامعه‌ی بشری نیستند، یکی از نخستین اندیشه‌های خود را درباره‌ی جامعه‌ی انسانی آینده، به این صورت بیان می‌کند:

تنها زمانی که فرد انسان واقعی، شهروند انتزاعی را دوباره به خویش بازگرداند و انسان به‌عنوان یک فرد در زندگی روزانه‌اش، کار فردی‌اش و روابط فردی‌اش به موجودی نوعی تبدیل شود؛ تنها زمانی که انسان توانایی‌های اختصاصی‌اش را چون نیروهای اجتماعی بشناسد و سازمان دهد و به این‌سان دیگر نیروهای اجتماعی را از نیروی خویش به‌شکل قدرت‌های سیاسی جدا نکند؛ تنها در آن زمان است که آزادی انسان کامل خواهد شد. (صفحه‌ی ۱۶۸).

مارکس، در بخش پایانی مقاله‌ی خود، نوشته‌ی دیگری را از برونو باوئر، با عنوان «شایستگی یهودیان و مسیحیان امروزی برای آزاد شدن» به نقد می‌کشد. باوئر در این نوشته، که در جزوه‌ی زیر عنوان ۲۱۶ برگ از سوئیس، توسط هروگک چاپ شده بود، نظر می‌داد که

آینده‌ی یهودیان برای کسب آزادی سخت‌تر از مسیحیان است، چرا که اگر مسیحیان برای کسب آزادی باید تنها از مذهب خود دست بردارند، یهودیان علاوه بر آن باید ابتدا مذهب خود را به کمال رسانند، زیرا مسیحیت کمال مذهب یهود است. پس اگر مسیحیان یک قدم از آزادی به‌دورند، یهودیان دو قدم از آن فاصله دارند. باوئر در این مقاله نیز تکیه‌ی خود را بر مذهب می‌گذارد و به‌قول مارکس مسئله را به این صورت درمی‌آورد که: «آیا یهودیان چشم‌انداز بهتری برای کسب رستگاری دارند یا مسیحیان؟» مارکس در جواب باوئر می‌نویسد: کوشش می‌کنیم فرمول‌بندی خداشناسانه‌ی مسئله را کنار بگذاریم. از دید ما، مسئله‌ی شایستگی یهودیان برای آزاد شدن به مسئله‌ی زیر تبدیل می‌شود: برای انقاع یهودیت بر چه عنصر اجتماعی خاصی باید چیره شد؟ زیرا شایستگی یهودی امروزی برای آزاد شدن همانا رابطه‌ی یهودیت با آزاد شدن جهان معاصر است. این رابطه الزاماً از جایگاه ویژه‌ی یهودیت در جهان در بند امروزی ناشی می‌شود.

مارکس وضعیت یهودیان را از نظر تاریخی به‌عنوان نماد جامعه‌ی بورژوازی قدم به قدم شکافته و می‌نویسد:

یهودی واقعی؛ یهودی سکولار، نه یهودی طرفدار سبت را که مورد نظر باوئر است، بلکه یهودی عادی را در نظر بگیریم. راز یهودی را در مذهب او جست و جو نکنیم، بلکه راز مذهب او را در یهودی واقعی بجویم.

بنیان غیر مذهبی یهودیت چیست؟ نیاز عملی، نفع شخصی.

مذهب دنیوی یهودی چیست؟ کاسبکاری. خدای دنیوی او چیست؟ پول.

بسیار خوب! بنابراین آزادی زمان ما، آزادی از کاسبکاری و پول، یعنی آزادی از یهودیت عملی و واقعی خواهد بود.

آن سازمان اجتماعی که بتواند پیش شرط‌های کاسبکاری و بنابراین امکان کاسبکاری را از میان بردارد، موجودیت یهودی را ناسکین می‌سازد؛ [در آن صورت]، آگاهی مذهبی او مانند غبار رقیقی در هوای واقعی و حیات بخش جامعه رنگ خواهد باخت. (صفحه‌ی ۷۰-۱۶۹).

و در این جا، منظور مارکس از یهودیت آشکارا روحیه‌ی سودجویی، خودپرستی و نفع طلبی شخصی سرمایه‌داری است. مارکس برخلاف باوئر، رادحل مسئله‌ی یهود را چنین می‌بیند: بنابراین در یهودیت، حضور یک عنصر ضداجتماعی عمومی و معاصر را تشخیص

می‌دهیم که تکامل تاریخی آن - تکاملی که یهودیان با غیرت به جنبه‌ی زیانبارش افزوده‌اند - به اوج کنونی‌اش رسیده است، تا حدی که فروپاشی آن ناگزیر باید آغاز شود. در تحلیل نهایی، آزادی یهودیان آزادی نوع بشر از یهودیت است.

(صفحه‌ی ۱۷۰) <http://www.golshan.com>

به این ترتیب، مارکس با پیشی گرفتن از پیشروترین هگلی‌های جوان نقد خود را از جنبه‌ی مذهبی به جنبه‌ی دنیوی و واقعی جامعه می‌کشاند و جامعه‌ی مدنی بورژوازی و نظام سرمایه‌داری، نه مذهب یهود، را ریشه‌ی اصلی و معضل بشریت می‌بیند. مارکس در دنباله‌ی مقاله‌ی خود شرح می‌دهد که چه گونه یهودیان از پیشتازان موقتی نظام کنونی جهان بوده‌اند؛ چه گونه از طریق پول و ثروت خود بر سیاست‌های اروپا اثر عمیقی گذاشته‌اند و چه گونه روح عملی یهود (کاسبکاری، سودجویی و تجارت) به روح عملی ملل مسیحی مبدل گشته است. او باز هم مثال‌های فراوان و مشخصی از جامعه‌ی آمریکا، این پیشرفته‌ترین کشور سرمایه‌داری - یا «یهودی شده» - جهان، از قول سروان هیلتون می‌آورد و نشان می‌دهد که در این جامعه‌ی مدنی و مسیحی چه گونه «دنیا در چشم افراد، چیزی جز بورس سهام نیست.» او درباره‌ی «دنیای جدید» می‌نویسد:

در واقع، در آمریکای شمالی چیرگی عملی یهودیت بر دنیای مسیحیت شکل بی‌پرده و عادی خود را به دست آورده است. در آن جا حتی موعظه‌ی کتاب آسمانی و وعظ مسیحیت نیز به کالاهای تجاری تبدیل شده‌اند. (صفحه‌ی ۱۷۱).

مارکس، برخلاف برونو باوئر که نقدش از نقد مذهبی فراتر نمی‌رود، مسئله‌ی یهود را چنین می‌بیند:

تضادی که میان حقوق میاسی یهودیان و قدرت عملی آنان وجود دارد، تضاد میان سیاست و قدرت پول به‌طور عام است. گرچه به لحاظ نظری اولی بر دومی برتر است، اما در عمل سیاست بنده‌ی قدرت مالی است.

در این جا مارکس، برتری قدرت مالی (جامعه‌ی مدنی) را بر سیاست (دولت) تشخیص و جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی پول و ثروت را نسبت به سیاست نشان می‌دهد. در ادامه‌ی بحث، نظر برونو باوئر را در این مورد که یهودیان عقب‌تر از مسیحیان‌اند به چالش می‌گیرد و می‌نویسد:

یهودیت، نه برخلاف تاریخ که به علت آن حفظ شده است. جامعه‌ی مدنی پیوسته یهودیت را از بطن خود می‌زاید.