

و ادامه می‌دهد:

بنیان آشکار و پنهان مذهب یهود چه بود؟ نیاز عملی؛ خودپرستی.

بنابراین، یگانه پرستی یهودی در واقع، چندگانه پرستی نیازهای متعدد است؛ چندگانه پرستی بی که حتی مستراح را به موضوع قانون الهی تبدیل می‌کند. نیاز عملی یا خودپرستی از اصول جامعه‌ی مدنی اند و به محض آن که دولت سیاسی از بطن جامعه‌ی مدنی به طور کامل زاده شود، چنین اصولی به شکل ناب خود ظاهر می‌شوند. خداوندگار نیاز عملی و نفع شخصی پول است. (صفحه‌ی ۱۷۲-۱۷۱).

او سپس در باب سجایای پول می‌نویسد:

پول خداوند رشک‌ورز اسرائیل است که هیچ خدای دیگری تاب مقاومت در برابر آن را ندارد. پول تمام خدایان انسان را به پستی می‌کشانند و آن‌ها را به کالا تبدیل می‌کند. پول، ارزش جهان‌شمول و قائم به ذات تمام چیزهاست، و از این رو همه‌ی جهان، انسان و طبیعت، را از ارزش‌های ویژه‌ی خود تهی کرده است. پول جوهر یگانه‌شده‌ی کار و هستی انسان است و این جوهر یگانه بر او چیره می‌شود و او آن را می‌پرستد. (صفحه‌ی ۱۷۲).

در این جا، مارکس، پیش از آن که دیدگاه‌های خود را درباره‌ی ازخودبیگانگی در سال بعد به تحریر درآورد، هم ریشه‌ی ازخودبیگانگی انسان و هم «ظلم کالا و پول» را درمی‌یابد و این نطفه‌های فکری است که سال‌ها بعد در نقدهای اقتصاد سیاسی او به طور گسترده و علمی باز می‌شوند. در ادامه‌ی بحث می‌خوانیم:

خداوند یهودیان دنیوی گشته و به خدای جهان تبدیل شده است. خداوند واقعی یهودیان اسکناس است. خدای او چیزی نیست جز پنداری از اسکناس.

سپس به جنبه‌های دیگر جامعه‌ی بورژوازی از جمله اثرات زیان‌بار آن بر محیط‌زیست و مسئله‌ی زن و رابطه‌ی زن و مرد پرداخته و می‌نویسد:

آن نگاه به طبیعت که زیر سیطره‌ی مالکیت خصوصی و پول باشد، تحقیر واقعی و تباهی عملی طبیعت است... به این معنا است که توماس موتسر این را تحمل‌پذیر می‌داند که «تمام مخلوقات به مالکیت خصوصی درآمده‌اند، ماهیان دریا، پرندگان هوا و درختان زمین».

این نوشته‌های توماس مونتر که مارکس از آن نقل می‌کند، در انتقاد به لوتر است که مالکیت خصوصی را مترادف با آزادی می‌داند و مونتر در همان جا با طنز تحقیر آمیزی به او پاسخ می‌دهد: تو گویی که «همه‌ی مخلوقات خدا باید آزاد گردند.» در ادامه‌ی نقد می‌خوانیم: تحقیر نظریه، هنر، تاریخ و انسان به عنوان هدفی در خود، که به شکل انتزاعی در مذهب یهود وجود دارد، دیدگاه واقعی و آگاهانه، و فضیلت انسان پول پرست است. نفس رابطه‌ی نوعی انسان، رابطه‌ی زن و مرد و نظایر آن موضوع داد و ستد می‌شود! زنان خرید و فروش می‌شوند.

و رابطه‌ی یهودیت با مسیحیت در مقایسه با دیدگاه باوئر چیست؟

یهودیت با کمال یافتن جامعه‌ی مدنی به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد؛ اما تنها در جهان مسیحی است که جامعه‌ی مدنی به کمال خود می‌رسد. تنها زیر سلطه‌ی مسیحیت، که تمامی روابط ملی، طبیعی، اخلاقی و نظری را نسبت به انسان خارجی می‌کند، جامعه‌ی مدنی می‌تواند خود را به‌طور کامل از حیات دولت جدا کند؛ تمام پیوندهای نوعی انسان را از هم بگسلد، نیازهای خودپرستانه و خودخواهانه را به جای این پیوندهای نوعی بشاند و جهان انسانی را به جهان افراد جدا از هم که دشمنانه در برابر یکدیگر قرار دارند، تجزیه کند. مسیحیت از یهودیت سرچشمه گرفت و دوباره خود را در یهودیت حل کرد. مسیحی [لوتر] از ابتدا یهودی نظریه پرداز بود، بنابراین، یهودی مسیحی اهل عمل است و مسیحی اهل عمل، مسیحی دوباره یهودی شده است. مسیحیت، تنها به ظاهر بر یهودیت چیره شد؛ مسیحیت بیش از آن شریف و روحانی بود که بتواند بی‌نزاکتی نیاز عملی را جز با رساندن آن به عرش اعلا از میان ببرد.

مسیحیت، تفکر متعالی یهودیت است؛ یهودیت کاربرد عملی و عادی مسیحیت است. اما این کاربرد زمانی می‌توانست همگانی شود که مسیحیت به عنوان یک مذهب تکامل یافته، بیگانگی انسان از خود و طبیعت را به جهت نظری تکمیل کرده باشد. یهودیت تنها در چنین موقعیتی می‌توانست سلطه‌ی همگانی بیابد و انسان بیگانه شده و طبیعت بیگانه شده را به اشیای قابل بیگانه شدن، اشیای قابل خرید و فروش که دستخوش بردگی نیاز خودپرستانه و تجارت‌اند، تبدیل کند. (صفحه‌ی ۱۷۳).

در این جا، مارکس، زندگی زیر سیطره‌ی «خدای» پیش سرمایه‌داری را با زندگی زیر سلطه‌ی

«خدای، جامعه‌ی سرمایه‌داری مقایسه می‌کند و می‌نویسد:

فروختن [چیزی] جنبه‌ی عملی بیگانه شدن [با آن چیز] است. همان‌گونه که انسان تا زمانی که زیر سلطه‌ی مذهب است، تنها با تبدیل جوهر طبیعت خود به چیزی بیگانه و تخیلی قادر است به خود عیش بخشد؛ همان‌گونه نیز در زیر سلطه‌ی نیاز خودپرستانه، تنها با قرار دادن فراورده‌ها و فعالیت خود زیر سلطه‌ی وجودی بیگانه، و با اهمیت‌بخشیدن به آن به‌عنوان وجودی بیگانه — پول — می‌تواند در عمل فعال شود و به تولید اشیای پردازد.

<http://www.golshan.com>

و بالاخره، مقاله را با این نتیجه‌گیری به پایان می‌رساند:

زمانی که جامعه موفق شود ذات عملی یهودیت — سوداگری و پیش‌شرط‌های آن — را از میان ببرد، وجود یهودی هم ناممکن می‌شود، چرا که ذهن او دیگر ابژه‌ی ندارد؛ چرا که بنیان سوژکتیو یهودیت — نیاز عملی — انسانی شده است؛ چرا که تعارض میان هستی مادی و فردی انسان و هستی نوعی او از میان برداشته شده است.

آزادی اجتماعی یهودی، همانا آزادی جامعه از یهودیت [سرمایه‌داری] است. (صفحه‌ی ۱۷۴).

در واقع، انتشار این مقاله باعث شد مارکس به یهودستیزی متهم شود. اگر با دیدی سطحی به مقاله نگاه کنیم — به‌ویژه بخش پایانی آن — به‌درستی ممکن است چنین چیزی را برداشت کنیم، درحالی‌که منظور مارکس، به‌ویژه در جمله‌ی پایانی مقاله، آزادی از جامعه‌ی سرمایه‌داری است. از سوی دیگر، مارکس بعدها به‌عنوان یک یهودی نیز مورد حمله قرار گرفت. آن‌هم از سوی مخالفین فکری سرشناس و برجسته‌ی چون آرنولد روگه، پرودن، باکونین و دورینگک، درحالی‌که به‌قول دیوید مک‌لن، در نوشته‌های مارکس، تقریباً هیچ اثری از حساسیت فکری — به نفع یا به ضرر — یهودیت نمی‌توان یافت.

* * *

گرایش به پرولتاریا^{۱۵۴}

در نامه‌نگاری‌ها میان بنیان‌گذاران سالنامه‌ی آلمانی — فرانسوی، مائلی مطرح شد که از میان آن‌ها تنها متن نامه‌های مارکس به آرنولد روگه را دیدیم. درون‌مایه‌ی این نامه‌ها را چند

موضوع اساسی تشکیل می‌داد. ایمان و خوشبینی انقلابی در برابر روحیه ناامیدی و شکست از آن جمله است. روحیه امیدوار مارکس در برابر نامه‌های پر از بیم آرنولد روگه در ابتدا بر بنیانی کلی و مبهم قرار داشت. دیدیم که در نامه‌ی ماه مارس خود مسئله‌ی «شرم» را به‌عنوان آغاز حرکت یک ملت پیش کشید و نوشت: «شرم، نوعی خشم است که خود را نشانه گرفته است... اگر تمام یک ملت به‌راستی احساس شرم کند چون شیری خواهد بود که برای جهیدن خیز برداشته است.» او در همین نامه «کشتی پر از آدم‌های نادان» را مثال می‌زند که ناگزیر دستخوش توفان خواهد شد؛ چرا که نادانان به وقوع توفان باور ندارند. این سرنوشت از نظر مارکس، همانا انقلاب است.

<http://www.golshan.com>

در این مثال، کشتی مورد بحث پر از جمعی نادان است. اگر این کشتی با توفان روبه‌رو شود، چه کسی قرار است بادبان را در مسیر باد قرار دهد؟ بنابراین از نظر تاریخی افزون بر پرسش‌های سرنوشت‌ساز «از کجا» و «به کجا» مسئله‌ی «چه کسی» نیز مطرح است. این واپسین پرسش که هدف آن معطوف به «عامل تاریخی» تغییر، محرک انقلاب و تعیین‌کننده‌ی آینده است؛ هنوز از سوی جنبش سوسیالیستی آن روز روشن نیست. مارکس در نامه‌ی ماه مه خود به آرنولد روگه از «دشمنان بی‌فرهنگی و به‌طور خلاصه از آنان که فکر می‌کنند و رنج می‌برند» به‌عنوان این عامل تاریخی نام می‌برد چرا که به نظر او چنین وضعی برای «بشریت رنج کشیده‌ی که فکر می‌کند و رنج می‌کشد، لاجرم باید تحمل‌ناپذیر شود.» اما این سوال پیش می‌آید که آیا این خود بی‌فرهنگان هستند که انقلاب خواهند کرد؟ این دیدگاه مربوط به کابه «کمونیست» آن روز بود.

اما در نامه‌ی ماه سپتامبر خود به آرنولد روگه مارکس از جست‌وجو برای یک «کانون» بیخ قوا جهت مغزهای فکور و مستقل، نام می‌برد و رسالت تاریخی سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی را ایجاد یک مرکز سیاسی برای اپوزیسیون دولت می‌بیند. بنابراین، آنچه مارکس در سر دارد، اندیشمندان مستقل است. به این ترتیب، او تا این موقع از این جهت از معاصرین خود پیشی نگرفته است.

در آستانه‌ی سال ۱۸۴۴، هنگام نوشتن مقاله‌ی سوم خود برای سالنامه «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل» مقدمه‌ی ۱ - است که مارکس به سوآن «چه کسی» پاسخ می‌دهد. اما پیش از آن که وارد بحث آن مقاله شویم، لازم است قدری درباره‌ی خود واژه پرولتاریا صحبت شود. از دوران کهن تا قرن نوزدهم واژه‌ی پرولتاریا به پایین‌ترین اقشار فقرا و تهیدستان آزاد اطلاق می‌شد. این واژه انواع کارگران را دربر می‌گرفت چرا که همه فقیر بودند، اما الزاماً به معنای داشتن شغل و کاری نبود. تفاوتی هم میان فقرای شهر و ده نیز نمی‌شدند. بنابراین، در

ابتدا واژه‌ی «پرولتاریا» به مفهوم بی‌ساز و برگ و وسیع‌تر از «کارگر» داشت. البته بعدها روند معکوس این موضوع اتفاق افتاد و کارگر مفهوم وسیع‌تری از پرولتاریا به خود گرفت.

در دوران انقلاب فرانسه این واژه به مردم معمولی اطلاق می‌شد. به‌طور مثال هنگامی که دادگاه از بلانکی شغلش را پرسید، پاسخ داد: «پرولتار» و سپس توضیح می‌دهد: «یکی از ۳۰ میلیون فرانسوی که از طریق کار خود زندگی‌شان را می‌گذرانند». این ۳۰ میلیون فرانسوی در آن موقع نزدیک به ۱۰ جمعیت فرانسه را دربر می‌گرفتند.

درواقع مردم یا پرولتاریا در این هنگام به معنای همه‌ی مردم به‌استثنای اشرافیت و بورژوازی استثمارگر بود. در دهه‌های اول قرن نوزدهم، طرفداران سن‌سیمون نیز واژه‌ی پرولتاریا را به همین مفهوم به کار می‌بردند.

در اواسط قرن نوزدهم با پیشرفت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و از میان رفتن نهادهای باقی‌مانده از دوران فئودالی، «مردم» یا «پرولتاریا» به مفهوم می‌گردد که پیش از قرن ۱۹ به کار برده می‌شد. تجزیه می‌شوند. در واقع، از دهه‌ی ۱۸۳۰ به بعد پرولتاریا معنای جدیدی پیدا می‌کند. در این هنگام به دلیل پیشرفت سرمایه‌داری نه تنها طبقه‌ی مزدبگیر به وجود می‌آید، بلکه این طبقه از موقعیت اجتماعی خود نیز آگاه می‌شود. از کتاب سیسکوندی، با عنوان پژوهش‌های اقتصاد سیاسی، که در سال ۱۸۳۷ منتشر شد، به‌عنوان نخستین کتابی یاد می‌شود که واژه‌ی پرولتاریا به مفهوم امروزی آن به کار برده شده است. این کتاب از نفوذ چندانی برخوردار نشد. در عوض، کتاب لورنز فن شتاین که قبلاً به آن اشاره کردیم — و در ۱۸۴۲ انتشار یافت — واژه‌ی پرولتاریا را با جنبش نوین سوسیالیستی و کمونیستی فرانسه مربوط می‌کرد. در این کتاب به آگاهی طبقاتی کارگران نیز اشاره می‌شود. به این ترتیب، احتمال زیاد دارد که واژه‌ی پرولتاریا به مفهوم نوین آن نه از درون کتاب‌ها بلکه از محافل و باشگاه‌ها و تجمعات کارگری سال‌های دهه‌ی ۱۸۳۰ به‌ویژه در پاریس، که قلب حرکت‌ها و تشکرات رادیکال کارگران بود، سرچشمه گرفته باشد.

در این زمان، چارتیست‌ها در انگلستان نیز این واژه را به مفهوم نوین آن به کار می‌بردند و هنگامی که انگلس کتاب خود وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان را در اوایل ۱۸۴۵ منتشر ساخت، به دلیل داشتن روابط تنگاتنگ با چارتیست‌ها و طرفداران رابرت اُون، این اصطلاح را به مفهوم نوین آن به کار برد. به این ترتیب، در سال ۱۸۴۴ مفهوم سابق پرولتاریا نه تنها هنوز از میان نرفته بود بلکه جنبه‌ی غالب داشت. از این رو، باید دید هنگامی که مارکس در مقاله‌ی «نگاهی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه»، واژه‌ی پرولتاریا را به کار می‌برد، منظورش چیست؟ در این هنگام، جز ابهامی که در مورد مفهوم پرولتاریا وجود داشت، گرایش به آن نیز

اشکال و انواع مختلف به خود می‌گرفت: <http://www.golshan.com>

- برخی طبقه‌ی کارگر را طبقه‌ی قابل ترحمی می‌دانستند که تشنه‌ی نقص جامعه است. مشخص‌ترین نمونه‌ی این شیوه‌ی تفکر، سوسیالیست‌های نخیلی بودند که مارکس هم در نامه‌های خود به روگه و هم بعدها در مانیفست به آن اشاره می‌کند.

- عده‌ی، این طبقه را نیروی مفید برای فشار آوردن بر قدرت‌های حاکم می‌دانستند. این گرایش در آخرین کتاب سن‌سیمون با عنوان مسیحیت نوین دیده می‌شود، که در آن به کارگران پیشنهاد می‌کرد عریضه‌های محترمانه به کارفرمایان خود بنویسند.

- برخی دیگر، این طبقه را میدان پرثمری برای عضوگیری می‌دیدند. جنبش وابسته به کابیه و محافل کمونیستی ایکاریایی در این زمره بودند. گرچه بیشتر اعضای این حرکت از کارگران بودند، اما رهبری آن را متعلق به کارگران نمی‌دانستند.

- بعضی، کارگران را تهدیدی انقلابی یا وسیله‌ی برای گسیختن وضع موجود و در نتیجه وسیله‌ی کمکی برای گرفتن قدرت توسط گروه معتقد به توطئه‌ی سیاسی می‌دیدند. این دید بر می‌گردد به حرکت بائوف که بعدها توسط بلانکی و به نوعی توسط باکونین نمایندگی می‌شد.

- عده‌ی دیگر، طرفدار سازمان‌دهی کل طبقه‌ی کارگر - و نه تنها پیشرفته‌ترین بخش آن - به دست خودشان بر مبنای اصول صنفی بودند، به این معنا که کارگران منافع صنفی خود را در چارچوب همین جامعه پیش ببرند. واتحادیه‌های کارگری، فلورا تریستان و تعاونی‌های یوشه (Buche) نمونه‌هایی از این شیوه‌ی تفکر بود.

همان‌گونه که خواهیم دید، برداشت مارکس از رابطه‌ی میان سوسیالیسم و پروتاریا با تمام این گرایش‌ها متفاوت است. تفکر مارکس در این زمینه نیز یک‌باره ظاهر نشد، بلکه طی گام‌های متعددی میان سال‌های ۱۸۴۳ و ۱۸۴۴ تکامل یافت. نه در روزنامه‌ی راینیش تسایتونگ و نه در عضو کمونیست دیران آن روزنامه یعنی موزس هس گرایش به طبقه‌ی کارگر نمی‌توانست وجود داشته باشد، چرا که بخش صنعتی آلمان در منطقه‌ی شمالی‌تر از تریو و کلن، محل زندگی مارکس، قرار داشت. دفاع مارکس از موکاران منطقه‌ی موزل در روزنامه، در واقع دفاع از دهقانان آن منطقه بود.

مارکس در یکی از پاسخ‌های خود به مقاله‌ی اگسبورگ الگماینه تسایتونگ در مورد کمونیسم در اکتبر ۱۸۴۲ اشاره‌ی به کارگران (آن هم کارگران دستی) به عنوان یک گروه اجتماعی کرده بود. دلیل آن هم این بود که ویلهلم وایتلینگ که این بحث را برانگیخته بود، در نوشته‌هایش به مسئله‌ی کارگران اشاره داشت. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، این مطلب را نیز مارکس در چارچوب مقایسه میان طبقه‌ی متوسط در انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه و طبقه‌ی کارگر

در زمان خودش، یاد آور می‌شد. به این معنا که طبقه‌ی کارگر را به طور ضمنی طبقه‌ی انقلابی می‌دید. پیش از این، اثر کتاب فن شتاین و اشاره‌ی او را به نقش پروتاریا دیدیم؛ اما مارکس تازه با مسایل اجتماعی از این دست آشنا شده بود و معلوم نیست کتاب فن شتاین را خوانده بود یا خیر. در عوض مقاله‌ی موزز هس در بررسی این کتاب بر مارکس اثر گذاشت. این مقاله، بخشی از مجموعه‌ی مقالات بود که از جمله یکی از طرفداران هس، فردریش انگلس، نیز در آن قلم زده بود و در ژوئیه‌ی ۱۸۴۳ انتشار یافت. موضوع مهم نه متن مقاله‌ی هس و دیگر مقالات این مجموعه بلکه انتشار چنین مقالاتی در زمانی بود که مارکس برای سالنامه، مطلب می‌نوشت. علاوه بر آن، مارکس در همین تابستان ۱۸۴۳ که مشغول مطالعه‌ی تاریخ کشورهای مختلف بود، به مبارزه‌ی طبقاتی در این کشورها بر می‌خورد؛ خانه به دوشان پاریس در برابر بورژوازی؛ مبارزات مردم عادی در دوران توماس مونتسر و غیره. اما آنچه بیش از همه در یادداشت برداری‌های او در کرویزناخ به چشم می‌خورد، اثر کتاب توماس هیلنتون درباره‌ی وضعیت آمریکا است.

اما در نقد مارکس از فلسفه‌ی حق هگل اثری از گرایش او به طبقه‌ی کارگر دیده نمی‌شود. همان‌گونه که دیدیم در این دست‌نوشته تأثیر طبقات در جامعه‌ی مدنی دیده نمی‌شود. بحث اساساً بر پایه‌ی طبقات صاحب‌امتیاز دوران پیش سرمایه‌داری است، چرا که مارکس هنوز از هگل پیروی می‌کند و دیدیم که در این نقد جایی هم به طبقه‌ی کارگر اشاره نمی‌کند و می‌نویسد: تهیدستان 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.

در مقاله‌ی درباره‌ی مسئله‌ی یهود، نیز توجه ویژه‌ی به طبقه‌ی کارگر دیده نمی‌شود.

اما در مقاله‌ی «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه»، برای نخستین بار گرایش به طبقه‌ی کارگر و اشاره‌ی مستقیم به آن در دیدگاه مارکس آشکار می‌شود. این مقاله گرچه قرار بود مقدمه‌ی بروایت بازبینی شده و مفصل‌تر دست‌نوشته‌های او در نقد فلسفه‌ی حق هگل باشد، اما از آن‌جا که چندی بعد، و به‌ویژه پس از ورود او به پاریس نوشته شده است، گامی بزرگ از آن دست‌نوشته پیشی گرفته و نشان می‌دهد که چه‌گونه فکر مارکس با سرعت در حال تکامل است. بعدها - در مقدمه بر دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴ - خواهیم دید چرا او از پروژه‌ی تکمیل و انتشار نقد فلسفه‌ی حق هگل چشم پوشید. اما چه عاملی چنین تأثیر تعیین‌کننده‌ی بر نظر مارکس گذاشته بود؟

آنچه موجب این تغییر عمیق در دید و گرایش مارکس شد، مهاجرت او به پاریس بود. تغییر جو از محیط آرام کلن و ایام خوش ماه عسل در کرویزناخ به فضای توفانی پاریس اثری عمیق و ماندگار بر مارکس گذاشت. در کلن یک بورژوازی لیبرال ملایم وجود داشت. در پاریس انواع حرکت‌های سیاسی - اجتماعی از لیبرال گرفته تا کمونیسم انقلابی یافت می‌شد. در آلمان هنوز عملاً طبقه‌ی کارگری وجود نداشت. پاریس اوج پیشرفت صنعتی اروپای قاره‌یی بود. علاوه بر انواع باشگاه‌ها، تجمعات، گروه‌ها و فرقه‌های مختلف فرانسوی پاریس یکی از مراکز بزرگ تجمعات کارگران آلمانی بود؛ کارگرانی که سازمان‌های مخصوص به خود را داشتند. نزدیک به ۱۰۰,۰۰۰ کارگر آلمانی که اکثراً صنعت‌گر بودند، به‌طور موقت یا دائم در پاریس ساکن بودند. در این جا بود که انجمن عدالت (League of Just) تکوین یافت که بعداً به اتحادیه‌ی کمونیستی (Communist League) تبدیل شد. به‌قول هال در پیر تغییر مکان مارکس از کلن به پاریس مثل آن بود که هنرمندی پرشوق و آرزومند از دهی کوچک به برادری نیویورک آمده باشد.

در تأثیر عمیقی که جنبش کارگری در پاریس بر مارکس گذاشت، تردیدی نمی‌توان کرد. او در سال‌های ۱۸۴۴ و ۱۸۴۵ دست‌کم سه‌بار به این تأثیر اشاره می‌کند: در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ او می‌خوانیم:

هنگامی که کارگران کمونیست گرد هم می‌آیند، نخستین هدف آن‌ها آموزش و کار تبلیغی است. اما در عین حال، در نتیجه‌ی این اتحاد نیاز جدیدی را احساس می‌کنند؛ نیاز به همدلی و رفاقت. آنچه وسیله به نظر می‌رسد هدف شده است. این حرکت عملی و نتایج درخشان آن را زمانی می‌توان مشاهده کرد که کارگران موبالیست فرانسوی گرد هم آمده باشند. سیگار کشیدن، نوشیدن، غذا خوردن و غیره دیگر صرفاً وسیله‌ی برای گردهمایی یا بهانه‌ی برای معاشرت نیستند. رفاقت، پیوستگی و سرگرمی - که به‌نوبه‌ی خود هدفش رفاقت است - برای آن‌ها کافی است. برادری انسان‌ها برای این کارگران نه عبارتی توخالی بلکه واقعیت زندگی است. شرافت انسانی آن‌ها از دستان پینه‌بسته‌شان پیداست.

<http://www.golshan.com>

در نامه‌ی ۱۱ اوت ۱۸۴۴ خود به فویرباخ، مارکس می‌نویسد:

شما باید در یکی از تجمعات آن‌ها [کارگران فرانسوی] حضور داشته باشید تا طراوت بی‌غل و غش و اصالتی را که از این انسان‌های آبدیده از کار می‌جوئد، ببینید. کارگران انگلستان نیز به سرعت در حال پیشرفت‌اند، اما پیش‌زمینه‌ی

فرهنگی کارگر فرانسوی را ندارند. اما به هر تقدیر از درون این هبربرهای جامعه‌ی متعین ما است که تاریخ عنصر واقعی رهایی انسان را آماده می‌سازد.

و بعدها در خاتواده‌ی مقدس می‌خوانیم:

باید با سخت‌کوشی کارگران فرانسوی و انگلیسی در فراگیری دانش، تشنگی به دانش‌اندوزی و قدرت معنوی و انگیزه‌ی بی‌پایان به پیشرفت آشنا شد تا بتوان تصویری از اصالت و شرافت انسان‌ها و این جنبش به دست آورد.

مارکس در مدت اقامت خود در پاریس ارتباط تنگاتنگی با پیشروترین افراد کارگر پاریس (از جمله ژرژین ماورر که مدتی هم‌خانه‌ی او بود) و رهبران «انجمن عدالت» و بسیاری از انجمن‌های مخفی کارگران فرانسوی داشت بی‌آن‌که به هیچ‌یک پیوندد.

در پاریس، مارکس، ضمن برقراری این ارتباطات با شور و شوق کم‌نظیری غرق مطالعه شد و هنوز یک پروژه را تمام نکرده آن را رها می‌کرد و طرح تازه‌ی می‌ریخت. روگه، که در این زمان از نزدیک با زندگی مارکس آشنا بود، در یکی از نامه‌های خود می‌نویسد:

او وسیعاً مطالعه می‌کند و با شدتی خارق‌العاده مشغول کار است... اما هیچ چیز را به اتمام نمی‌رساند... هنوز یک کار را تمام نکرده دوباره خود را با تمام وجود در دریای بی‌پایانی از کتاب غرق می‌کند.

در این موقع مارکس، گاه سه یا چهار شب پشت سر هم بیدار می‌ماند. روگه در نامه‌ی دیگری در همین رابطه می‌نویسد:

او همیشه می‌خواهد درباره‌ی آخرین مطلبی که خوانده مطلبی بنویسد، اما مطالعه و یادداشت‌برداری او متوقف‌شدنی نیست.

در میان کتاب‌هایی که مارکس خیال نوشتن آن‌ها را داشت: نقد هگل، تاریخ کنوانسیون میان سال‌های ۹۵-۱۷۹۲، نقد سوسیالیست‌ها و کتابی درباره‌ی سیاست بود که در واقع هیچ‌کدام سرانجامی پیدا نکرد. در همین زمان یعنی ماه‌های پایانی سال ۱۸۴۳ و ژانویه‌ی ۱۸۴۴ بود که مقاله‌ی «گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه» را نوشت.

گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه

مارکس مقاله را با این جمله آغاز می‌کند:

نقد مذهب تا آن‌جا که به آلمان مربوط است، اساساً به پایان رسیده است و نقد مذهب پیش‌فرض همه‌ی نقدهاست. (مجموعه آثار، جلد سوم، صفحه‌ی ۱۷۵).

این جمله نه تنها تجلیلی از نقد مذهب در آلمان است — از کار اشتراوس گرفته تا فویرباخ — بلکه نشانه‌ی آن است که مارکس مذهب را اوج از خودیگانگی انسان می‌بیند و برای یافتن علل از خودیگانگی‌های دیگر از نوع «دنیوی» و راه علاج آن، نقد مذهب را پیش‌فرض می‌داند. البته چنین مطلبی نه از دید کارگران آلمان بلکه از دید روشنفکری بیان می‌شود که تا همین چندی پیش یک هگلی جوان بوده است.

پس بنیان نقد مذهب را چنین خلاصه می‌کند:

بنیان نقد غیرمذهبی این است: انسان مذهب را می‌سازد، مذهب انسان را نمی‌سازد.

<http://www.golshan.com>

به دنبال آن، مارکس نقش مذهب را چنین توصیف می‌کند:

مذهب، خود آگاهی و خودباوری انسانی است که یا هنوز خود را نیافته و یا خود را بازگم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست که بیرون از این جهان آرمیده باشد. انسان، جهان انسان — دولت و جامعه — است. این دولت و این جامعه مذهب را می‌آفرینند، مذهبی که آگاهی وارونه از جهان است، چرا که آن‌ها جهانی وارونه هستند. مذهب نظریه‌ی عام این جهان، دانشنامه‌ی فشرده و منطبق آن به‌شکلی مردم‌پسند است؛ مایه‌ی افتخار معنوی آن، شور و شوق آن، جواز اخلاقی آن، مکمل پُر ابهت آن، بنیان جهان‌شمول تسلی و توجیه آن است. مذهب تحقق خیالی جوهر انسان است، چرا که جوهر انسان واقعیت حقیقی ندارد. بنابراین مبارزه با مذهب، مبارزه‌ی غیرمستقیم با جهانی است که مذهب رایحه‌ی معنوی آن است.

رنج مذهبی، هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض برضد آن است. مذهب آیه مخلوق مسم‌دیده، احساس جهانی بی‌احساس و جان اوضاعی بی‌جان است. مذهب افیون مردم است (همان‌جا).

گرچه مذهب مانعی در مقابل درک سایر انواع ازخودبیگانگی در جامعه است، اما اعتراضی بر این ازخودبیگانگی‌ها نیز هست. مذهب گرچه اوج ازخودبیگانگی است، اما در واقع انعکاس ازخودبیگانگی‌های دنیوی است (و بنابراین، تا این ازخودبیگانگی‌ها برطرف نشوند از میان برداشتن مذهب ناممکن خواهد بود). مارکس سپس در ادامه برای روشن تر کردن منظور خود از نقد مذهب می‌نویسد:

الغای مذهب به عنوان سعادت خیالی مردم طلب سعادت واقعی برای آنان است. طلب دست برداشتن از توهم دربارهی اوضاع موجود، همانا طلب دست برداشتن از اوضاعی است که نیاز به توهم دارد. پس، نقد مذهب تطفه‌ی نقد جهان پروردی است که مذهب الهه‌ی مقدس آن است. (همان جا صفحه‌ی ۱۷۶).

در این جا، نقد مارکس بسیار فراتر از نقد مذهب توسط هگلی‌های جوان می‌رود. او خواستار نقد شرایطی است که انسان‌ها را مذهبی می‌کند. هدف او نه صرفاً مبارزه با «افیون» بلکه مبارزه با اوضاعی است که جامعه را محتاج به افیون می‌کند. او در عین حال که نقد مذهب را لازم می‌بیند، اما می‌نویسد:

نقد گل‌های خیالی زنجیرها را از آن رو برنکنده است که انسان زنجیرها را بدون خیال پروری یا تسلی تاب آورد، بلکه از آن رو چنین کرده که زنجیر را بگسلد و گل‌های زنده برچیند. (همان جا).

<http://www.golshan.com>

به سخن دیگر، نقد را نباید به نقد مذهب محدود کرد و زنجیر ازخودبیگانگی‌های دنیوی را بر جای گذاشت، بلکه باید نقد از مذهب به سیاست و مسائل اجتماعی ادامه یابد. بحث مارکس در این بخش از مقاله در واقع دنبانه‌ی همان بحث است که در مقاله‌ی دربارهی مسئله‌ی یهود مطرح کرده بود، متها به زبانی دیگر. او وظیفه‌ی نیروهای ترقی خواه را به هیچ‌رو منحصر به نقد مذهب نمی‌بیند:

پس، حال که آن جهان حقیقت ندارد وظیفه‌ی تاریخ اثبات حقیقت این جهان است. همین که شکل مقدس ازخودبیگانگی انسان آشکار شد، وظیفه‌ی بی‌درنگ فلسفه، که در خدمت تاریخ است، آشکار ساختن ازخودبیگانگی در اشکال نامقدس آن است. به این سان، نقد آسمان به نقد زمین، نقد مذهب به نقد حقوق و نقد الهیات به نقد سیاست تبدیل می‌شود. (همان جا).

مارکس پس از این مقدمه و جمع‌بندی نقد مذهبی آن دوران، نقدی مسائل سیاسی - اجتماعی را

با اوضاع جامعه‌ی آلمان آغاز می‌کند - نه اوضاع الهی آن، بلکه اوضاع دنیوی‌اش. در این جا نقد مارکس از آلمان به‌راستی خردکننده است. او اوضاع آلمان را به «کلاه گیس پودر زده» بی‌تشبیه می‌کند که در آلمان آن‌روز هنوز استفاده می‌شد در حالی که کشورهای پیشرفته‌ی چون فرانسه و انگلستان، شکلی پودر زده‌ی آن را هم کنار گذاشته بودند (به عبارت دیگر، آلمان ۱۸۴۳ هنوز به مرحله‌ی فرانسه‌ی ۱۷۸۹ هم نرسیده است). او می‌نویسد:

حتی اگر کلاه گیس‌های پودر زده را نفی کنم، باز هم با کلاه گیس‌های پودر زده سروکار خواهد داشت. اگر وضعیت آلمان ۱۸۴۳ را نفی کنم، در آن صورت بر اساس تقویم فرانسوی‌ها شاید به زحمت در سال ۱۷۸۹ باشم؛ اوضاع کنونی که جای خود دارد. (همان‌جا).

<http://www.golshan.com>

او پس از بررسی اوضاع کلی آلمان در نقد «مکتب تاریخی حقوق» - منسوب به کارل ساوینی - می‌نویسد:

مکتبی است که فرومایگی امروز را با فرومایگی دیروز توجیه می‌کند؛ مکتبی که هر فریاد سرف را زیر تازیانه... شورش‌گرانه می‌داند... این مکتب... مکتب شایلاک است... که برای هر تکه گوشتی که از قلب مردم می‌گند، به تعهدش، تعهد تاریخی‌اش، تعهد آلمانی - مسیحی‌اش سوگند می‌خورد... (صفحه‌ی ۱۷۷).

در مورد شیوه و هدف انتقاد از آلمان می‌نویسد:

در ستیز با این اوضاع، نقد شوریده‌سری نیست، سر پرشور است؛ چاقوی جراحی نیست، سلاح است. خواست بی‌اعتبار کردن خصم‌اش را ندارد. بلکه می‌خواهد نابودش کند... نقد دیگر ادعا نمی‌کند که غایبی در خود است بلکه خود را وسیله می‌داند. شور و هیجان بنیانی‌اش خشم است، و وظیفه‌ی اصلی‌اش نکوهش. (همان‌جا).

مارکس پس از برشمردن جنبه‌های مختلف عقب‌ماندگی‌های آلمان از جهت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به فلسفه که می‌رسد، وضع آن کشور را متفاوت می‌بیند و با مقایسه‌ی آن با دوران کهن می‌نویسد:

همان‌گونه که مردم باستان، پیش تاریخ خود را در تخیل، در اسطوره سیر کردند، ما آلمانی‌ها نیز تاریخ ما بعد تاریخ خود را در اندیشه، در فلسفه می‌گذرانیم. ما هم عصران فلسفی عصر حاضریم، بی آن که هم عصران تاریخی آن باشیم. (صفحه‌ی ۱۸۰).

به این ترتیب، از دید او آلمان از نظر فلسفه از دیگر کشورهای اروپایی عقب‌تر نیست. اگر چنین باشد، نقد فلسفه‌ی آلمان موضوع زمان و مسئله‌ی معاصر خواهد بود. او مسئله را چنین جمع‌بندی می‌کند:

فلسفه‌ی آلمان، تداوم ایده‌آل (مثالی) تاریخ آلمان است. بنابراین، اگر به جای مجموعه‌ی آثار ناقص تاریخ واقعی مان، مجموعه‌ی آثار کامل تاریخ ایده‌آل (مثالی) خود، یعنی فلسفه، را نقد کنیم؛ آن‌گاه قدمان در کانون مسایلی قرار می‌گیرد که عصر کنونی درباردی آن می‌گوید: این است مسئله! (همان‌جا).

و پس از تمجید از فلسفه‌ی آلمان می‌نویسد:

فلسفه‌ی دولت و حقوق آلمان تنها نظریه در تاریخ آلمان است که هم‌پای واقعیت رسمی زمان کنونی قرار دارد. بنابراین، ملت آلمان باید این تاریخ رؤیایی را به اوضاع و احوال موجود بیفزاید و نه تنها اوضاع و احوال موجود بلکه هم‌زمان تداوم انتزاعی خود را در معرض نقد قرار دهد. (همان‌جا).

مارکس در این جا بر آن است که نشان دهد برای مردم آلمان کافی نیست شرایط موجود را نفی کنند، چرا که زمان نه تنها از نفی شرایط کنونی آلمان بلکه از نفی شرایط تاریخ آرمانی آن (یعنی شرایط کشورهای همسایه چون فرانسه و انگلستان) نیز فراتر رفته است. بر این پایه است که از این جا به بعد دو جریان فلسفی را به نقد می‌کشد و بر آن است که در برابر آن دو پیشنهاد سومی را مطرح کند. این دو جریان فلسفی را او به ترتیب «حزب سیاسی عمل‌گرا» و «حزب فلسفی نظریه‌پرداز» می‌خواند. (در این نوشته منظور مارکس از حزب (Party) نه مفهوم امروزی آن بلکه یک جریان یا گرایش فکری است).

«حزب سیاسی عملی»، که مورد نقد مارکس قرار می‌گیرد، به نظر هان در پیر جریان فکری کارگری کمونیستی مربوط به وایتلینگ است و به نظر مک‌لن دیدگاه فویرباخ، حال آن که ویراستاران مجموعه آثار این گرایش فکری را به اپوزیسیون لیبرال در مجلس نسبت می‌دهند و برخی دیگر آن را به گرایش طرفدار فلسفه‌ی پوزیتیو، «حزب سیاسی نظری» و هگلی‌های جوان و در درجه‌ی اول گرایش فکری برونو باوئر است. به این ترتیب مارکس پس از بیان این که تاریخ و آینده‌ی ایده‌آل آلمان در فلسفه‌اش بر روزیافته است و این فلسفه است که باید مورد نقد قرار گیرد، می‌نویسد:

پس حزب سیاسی عملی در آلمان حق دارد که خواهان نفی فلسفه باشد. خطای

آن‌ها در طرح این خواست نیست، بلکه در قناعت کردن به این خواست است که آن را نه برمی آورند و نه واقعاً می‌توانند برآورده کنند. آن‌ها فکر می‌کنند که می‌توانند با روی برتاییدن از فلسفه و نثار کردن چند عبارت پیش‌پا افتاده و خشمگینانه بر آن با غرولند، نفی فلسفه را تحقق بخشند. (صفحه‌ی ۱۸۰).

<http://www.golshan.com>

خطاب به آن‌ها می‌گوید:

شما می‌خواهید ما از بذره‌های واقعی زندگی شروع کنیم، اما فراموش می‌کنید که بذره‌های واقعی زندگی ملت آلمان تاکنون فقط در جمجمه‌ها شکوفا شده است. در یک کلام، شما نمی‌توانید بدون واقعیت بخشیدن به فلسفه از آن فرا روید. (صفحه‌ی ۱۸۱-۱۸۰).

آشکار است که این ارزیابی مارکس از بذره‌های واقعی زندگی، برمی‌گردد به پیش‌زمینه‌های فکری خودش که از محیطی روشنفکری می‌آید، چرا که هنوز مدت زیادی از نوشتن این مقاله نگذشته بود که یک جنبش کارگری در سیلزی روی داد و مارکس را به شدت تحت تأثیر قرار داد. او پس در مورد «حزب سیاسی نظری» می‌نویسد:

حزب سیاسی نظری، حزبی که از فلسفه نشأت می‌گیرد، همین اشتباه را تنها به صورتی وارونه مرتکب می‌شود. این حزب در مبارزه‌ی کنونی چیزی جز مبارزه‌ی نقادانه‌ی فلسفه با جهان آلمانی را نمی‌بیند و فکر نمی‌کند که خود فلسفه‌ی پیشین نیز به همین جهان تعلق دارد و مکمل آن، گرچه به صورت ایده، است. برخورد این حزب با رقیبش نقادانه است، اما با خود برخوردی انتقادی ندارد چرا که از پیش-فرض‌های فلسفه آغاز می‌کند و به نتایج به دست آمده از آن قانع است. یا این که خواست‌ها و نتایجی را که از جایی دیگر برگرفته است، چون خواست‌ها و نتایج فلسفه ارائه می‌کند، در حالی که این‌ها، به فرض موجه بودن، تنها می‌توانند از نفی فلسفه‌ی پیشین، یعنی نفی خود فلسفه به دست آیند. (صفحه‌ی ۱۸۱).

به سخن دیگر، «خود فلسفه» یا «فلسفه به عنوان فلسفه» به‌تنهایی راه به جایی نمی‌برد. مارکس در این جا اشاره می‌کند که انتقاد از «حزب نظری» را به بعد موکول خواهد کرد (که بعدها در خانواده‌ی مقدس انجام شد)، اما ضعف و نقص آن را در همین جا چنین خلاصه می‌کند:

اینان می‌پندارند که می‌توانند فلسفه را بدون فراگذشتن از آن واقعیت بخشند.

(همان جا).

مارکس، دوباره به همان موضوع پیشین مربوط به فلسفه‌ی آلمان برگشته و می‌نویسد:

در حیطه‌ی سیاست، آلمانی‌ها به آن چه مللی دیگر عمل کرده‌اند، اندیشیده‌اند. آلمان وجدان نظری آنان بوده است. (همان‌جا).

او پیش از آن که راه‌حل خود را ارائه دهد، ابتدا مطلب پراهمیتی را مطرح می‌کند که تفاوت دیدگاه او را با دیدگاه هگلی‌های جوان آشکارا نشان می‌دهد:

نقد فلسفه‌ی نظرورانه‌ی حق [فلسفه‌ی هگل]، حتی در شکل مخالفت فاطمانه با شکل‌های پیشین آگاهی سیاسی آلمانی، دیگر نمی‌تواند به خودش ختم شود، بلکه باید به مسائلی ختم شود که برای آن‌ها تنها یک راه‌حل وجود دارد: پراکسیس. (همان‌جا).

در راستای استدلال‌های خود درباره‌ی فلسفه‌ی آلمان، مارکس این پرسش را پیش پای خود می‌گذارد که:

آیا آلمان می‌تواند به پراکسیسی دست یابد که هم‌تراز با اصولش باشد؟ یا به عبارت دیگر، آیا آلمان می‌تواند به انقلابی دست یابد که آن را نه تنها به سطح رسمی ملت‌های مدرن بلکه به مرتبه‌ی از رفعت انسانی برساند که آهنده‌ی نزدیک این ملت‌ها خواهد بود؟ (صفحه‌ی ۱۸۲).

و در جهت پاسخ به این پرسش نتیجه‌گیری‌های پیشین خود را این‌طور جمع‌بندی می‌کند:

البته سلاح نقد نمی‌تواند جای انتقاد با اسلحه را بگیرد. قدرت مادی را باید با نیروی مادی سرنگون کرد؛ اما نظریه نیز همین که توده‌ها را فراگیرد، به نیروی مادی تبدیل می‌شود. (همان‌جا).

و نظریه چه زمانی توده‌ها را فرامی‌گیرد؟

نظریه زمانی توده‌ها را فرا خواهد گرفت که به دل توده‌ها بنشیند و زمانی به دل توده‌ها خواهد نشست که رادیکال باشد. رادیکال بودن یعنی به ریشه‌ی قضایا پی بردن. اما، برای انسان ریشه چیزی نیست جز خود انسان. گواه آشکار رادیکالیسم نظریه‌ی آلمانی و در نتیجه نیروی عملی‌اش این است که از القای قطعی و ایجابی مذهب آغاز می‌کند. نقد مذهب با این آموزه پایان می‌گیرد که برای انسان، والاترین موجود، خود انسان است. یعنی با این حکم بی‌قید و شرط که تمام اوضاع و احوالی که در آن انسان خوار می‌شود، به بندگی کشیده می‌شود، مطرود و منقور می‌گردد باید و ازگون شود. (همان‌جا).

در این جا مارکس باز هم به زمینه‌های فکری خود به‌عنوان یک هگلی جوان برگشت و جنبش اصلاح مذهبی لوتر را یک «انقلاب نظری» می‌بیند و می‌نویسد:

رهایی نظری، حتی از دیدگاه تاریخی، اهمیت عملی ویژه‌یی برای آلمان دارد، زیرا گذشته‌ی انقلابی آلمان، یعنی نهضت اصلاح دینی، انقلابی نظری است؛ همان‌گونه که در آن زمان، انقلاب در مغز راهب آغاز شد، اکنون هم انقلاب در مغز فیلسوف آغاز می‌شود.

و سپس پی آمده‌های انقلاب نظری لوتر را چنین شرح می‌دهد:

بی‌گمان، لوتر بردگی بر اساس اعتقاد را جایگزین بردگی بر اساس زهد و تقوا کرد. ایمان به مرجعیت را در هم شکست تا مرجعیت ایمان را بازگرداند. با تبدیل آدم عادی به کشیش، کشیش را آدم عادی کرده؛ با مذهبی کردن درونی انسان، او را از خشک مقدسی بیرونی رها کرد، با به زنجیر کشیدن قلب انسان، پیکرش را از بند زنجیر رها ساخت. اما با این که مذهب پروتستان راه حل حقیقی نبود، مسئله را درست طرح کرد. (همان‌جا).

<http://www.golshan.com>

مارکس، پس از بررسی اوضاع آلمان و بیان اهمیت سلاح نقد در صفحات پایانی مقاله به این نتیجه‌ی خوش‌بینانه می‌رسد که انقلاب آلمان، در مقایسه با انقلاب فرانسه، نیمه کاره نخواهد ماند و ناچار باید رادیکال باشد. و در این جا است که به دنبال عامل تاریخی چنین انقلابی می‌گردد و برای نخستین بار پروتستانت‌ها را به‌عنوان این عامل به صورت مستدل مطرح می‌کند. به نظر او، پروتستانت‌ها در اتحاد با فلسفه توانایی انجام این اقدام تاریخی بزرگ را خواهد داشت. شیوه‌ی استدلال او در این بخش پایانی چنین پیش می‌رود:

اما، به نظر می‌رسد که مانع عمده‌یی بر سر راه انقلاب رادیکال آلمان قرار گرفته است، چرا که انقلاب‌ها به عنصری کنش‌پذیر یعنی به پایه‌ی مادی نیاز دارند. نظریه تا آن جا می‌تواند در مردم تحقق یابد که تحقق خواست‌های‌شان باشد.

(صفحه‌ی ۱۸۳)

مارکس، هنوز فلسفه (تئوری) را عامل فعال انقلاب می‌بیند که نیاز به عاملی کنش‌پذیر دارد و رابطه‌ی این دو را چنین می‌بیند:

کالی نیست که تنها اندیشه به واقعیت نزدیک شود؛ خود واقعیت نیز باید به اندیشه نزدیک شود. (همان‌جا).

برخی نظریه پردازان عنصر کنش پذیر مورد اشاره‌ی مارکس را پرولتاریا دانسته‌اند درحالی‌که شواهد نشان‌دهنده‌ی آن است که مقصود مارکس «نیازهای عملی» مردم است که بعدها منافع طبقاتی نام می‌گیرد. اما در این جا همان‌گونه که اشاره شد، هنوز نظریه است که بخش فعال و برانگیزنده شمرده می‌شود و نیاز به یک عامل کنش پذیر دارد. بنا بر این همه، مارکس انقلاب را نتیجه‌ی کنش و واکنش میان این دو عامل می‌بیند. اگر عامل کنش پذیر نیازهای مردم است، مارکس هنوز ایده‌ی روشنی از آن‌ها ندارد، چرا که هنوز اطلاع او از اقتصاد سیاسی در مراحل بسیار ابتدایی آن است. همین نیازها را نیز مارکس از آن مردم «رنج‌دیده» می‌بیند و این دیدگاه، همان‌گونه که دیدیم بر تفکر سوسیالیسم آن روز چیره بود. بعدها این مردم «رنج‌دیده» تبدیل به عامل فعال و انگیزه‌ی بنیانی انقلاب می‌شوند. مارکس به دنبال استفاده از «اما» در نشان دادن مشکل عمده بر سر راه انقلاب، در صدد حل آن است و می‌نویسد:

انقلاب رادیکال فقط می‌تواند انقلابی با خواست‌های رادیکال باشد که در [آلمان] پیش شرط‌ها و زمینه‌ی رشد چنین انقلابی وجود ندارد. (همان‌جا).

اما همین حقیقت که آلمان از نظر سیاسی عقب مانده است، خود می‌تواند نشان‌دهنده‌ی آینده‌ی بی‌اشد که در انتظار اوست:

آلمان همچون کاستی سیاسی وضعیتی کنونی، که جهانی خاص خویش را ساخته است، نخواهد توانست موانع خاص خود را کنار گذارد مگر آن که موانع عام وضعیتی سیاسی کنونی را از سر راه بردارد. نه انقلاب رادیکال و نه آزادی عمومی انسان، هیچ یک رؤیای نا کجا آبدی آلمان نیست؛ رؤیای آلمان، انقلابی ناقص و صرفاً سیاسی است که ستون‌های بنا را دست نخورده باقی می‌گذارد. (صفحه‌ی ۱۸۴).

از آن جا که مارکس از آلمان انتظار انقلابی رادیکال تر از انقلاب ناتمام و سیاسی فرانسه را دارد، با درس‌گیری از آن به توصیف انقلابی از نوع فرانسه پرداخته و می‌نویسد:

یک انقلاب ناقص و صرفاً سیاسی بر چه بنیادی استوار است؟ بنیاد آن بخشی از جامعه‌ی مدنی است که با آزاد کردن خویش به سلطه‌ی عمومی دست می‌یابد؛ طبقه‌ی خاص که بر اساس وضعیت ویژه‌ی خویش مسئولیت آزادی عمومی جامعه را بر عهده می‌گیرد. این طبقه کل جامعه را آزاد می‌کند، اما تنها با این پیش فرض که کل جامعه در وضعیت همان طبقه قرار گیرد یعنی این که، به عنوان مثال، دارای

پول و تحصیلات باشد یا بتواند به آسانی آن‌ها را به چنگ آورد. (همان‌جا).

شرط فرار گرفتن این طبقه‌ی اجتماعی (طبقه‌ی رهبری‌کننده و انقلابی) در چین مولفیت تاریخی چیست؟
<http://www.golshan.com>

هیچ طبقه‌ی در جامعه‌ی مدنی نمی‌تواند چنین نقشی را ایفا کند، مگر آن‌که عصری از شور و شوق را در خویش و در توده‌ها برانگیزد؛ زمانی که آن طبقه با همه‌ی جامعه برادر می‌شود و خورد را در آن حل می‌کند، آن هنگام که این طبقه با جامعه هم‌سان می‌شود و چون نماینده‌ی تام و تمام آن احساس شده و به رسمیت شناخته می‌شود، خواست‌ها و حقوق این طبقه به راستی خواست‌ها و حقوق خود جامعه می‌شود، جامعه‌ی که این طبقه مغز و قلب واقعی آن است. تنها به نام حقوق همگانی جامعه است که طبقه‌ی خاص می‌تواند ادعای تسلط عام داشته باشد. انرژی انقلابی و اعتماد به نفس ذهنی به تنهایی برای دست یافتن به چنین جایگاه رهایی‌بخش و بنابرین بهره‌برداری سیاسی از تمام قلمروهای جامعه به نفع قلمرو خود کافی نیست. برای آن‌که انقلاب یک ملت با رهایی طبقه‌ی خاص از جامعه‌ی مدنی انطباق یابد، برای آن‌که یک طبقه بتواند نماینده‌ی کل جامعه باشد باید متقابلاً کاستی تمام جامعه در طبقه‌ی دیگری متمرکز شود؛ طبقه‌ی معینی باید باعث آبروریزی همگانی شود و همه‌ی محدودیت‌ها را در برگیرد؛ یک قلمرو خاص اجتماعی باید چون جنایت رسوای قلمروهای دیگر کل جامعه انگشت‌نما شود، چنان‌که رهایی از آن رهایی همگانی به نظر رسد. برای آن‌که یک طبقه مظهر تمام‌عیار آزادی باشد، طبقه‌ی دیگری باید برعکس، مظهر آشکار ستم‌گری باشد. اعتبار کلاً منفی اشرافیت و روحانیت فرانسه موجب اعتبار کلاً مثبت نزدیک‌ترین طبقه به آن و مخالف با آن یعنی بورژوازی بود. (صفحه‌ی ۸۵-۱۸۴).

به این ترتیب، مارکس دیدگاه هگل را کاملاً تغییر می‌دهد و به این باور می‌رسد که در مقاطع تاریخی انقلاب منافع یک طبقه می‌تواند با منافع کل جامعه سازگاری پیدا کند و نماینده‌ی منافع همه‌ی جامعه شود. از نظر هگل تنها بخشی از جامعه که دقتر فراگیره را تشکیل می‌دهد و منافع آن با زتاب منافع کل جامعه است، دولت و بوروکراسی دولتی است. مارکس در نقد خود به فلسفه‌ی حق هگل این دیدگاه را قاطعانه رد می‌کند. در این جا مارکس در جست و جوی دقتر، یا طبقه‌ی است که بتواند منافع عام جامعه را نمایندگی کند. در آلمان آیا چنین طبقه‌ی وجود دارد؟

اما نه تنها طبقه‌ی خاصی در آلمان آن انجام، بصیرت، شجاعت و بی‌رحمی لازم را ندارد که بتوان آن را نماینده‌ی منفی جامعه دانست، بلکه هر یک از این طبقات فاقد آن وسعت فکری است که بتوان حتی برای یک لحظه آن را با روح ملت هم-هویت پنداشت، فاقد آن نبوغی است که بتواند نیروی مادی را با قدرت سیاسی درآمیزد، یا آن جسارت انقلابی را ندارد که این کلمات گستاخانه را بر فرق سر حریف بگوید: من هیچ‌ام ولی باید همه چیز باشم!

او پس از بیان شرح مفصلی از بی‌جرزگی طبقات بالا و متوسط آلمان و جدال‌های بی‌پایان و حقیرانه‌ی آن‌ها به مقایسه‌ی جامعه‌ی آن زمان آلمان با جامعه‌ی پیش از انقلاب فرانسه پرداخته و می‌نویسد:

در فرانسه کافی است آدم چیزی باشد تا بخواهد همه چیز شود؛ در آلمان اگر کسی نخواهد از همه چیز بگذرد، باید چیزی نباشد؛ در فرانسه رهایی ناقص پایه‌ی رهایی همگانی است؛ در آلمان، آزادی همگانی شرط لازم هر آزادی ناقص است. در فرانسه، آزادی تمام عیار از دل واقعیت آزادی تدریجی بیرون می‌آید، در آلمان از دل ناممکن بودن این واقعیت. در فرانسه، طبقات مردم به لحاظ سیاسی آرمان‌گرا هستند و در ابتدا نه به عنوان یک طبقه‌ی خاص که به عنوان نماینده‌ی نیازهای عمومی جامعه از خود آگاه می‌شوند. بنابراین، نقش عامل رهایی‌بخش در جنبشی شگرف میان طبقات مختلف ملت فرانسه دست به دست می‌شود تا سرانجام به طبقه‌ی برسد که دیگر آزادی اجتماعی را با پیش‌فرض وجود شرایط فرانسوی — و با این همه آفریده‌ی جامعه‌ی انسانی — تحقق نمی‌بخشد؛ برعکس! این طبقه تمام شرایط وجود انسان را با پیش‌فرض وجود آزادی اجتماعی سازمان می‌دهد. از سوی دیگر، در آلمان که زندگی عملی به همان اندازه غیر فکری است که زندگی فکری غیر عملی، هیچ طبقه‌ی از جامعه‌ی مدنی تا زمانی که به لحاظ وضعیت بی‌واسطه‌اش، ضرورت مادی و زنجیرهای دست و پایش مجبور نباشد، نه نیاز به آزادی همگانی را احساس می‌کند و نه توانایی تحقق آن را دارد.

(صفحه‌ی ۱۸۶).

اگر بورژوازی آلمان برخلاف فرانسه چنان است که مارکس شرح داده، پس آن طبقه‌ی که به لحاظ ضرورت مادی و زنجیرهایش می‌تواند نقش رها سازی عمومی را پیدا کند کدام است؟ پس امکان واقعی رهایی آلمانی‌ها در کجا نهفته است؟

پاسخ ما این است در شکل‌گیری طبقه‌یی با زنجیرهای رادیکال؛ طبقه‌یی در جامعه‌ی مدنی که طبقه‌یی از جامعه‌ی مدنی نیست؛ در شکل‌گیری گروه‌یی اجتماعی که انحلال تمام گروه‌های اجتماعی است؛ در شکل‌گیری بخشی که به دلیل رنج‌های همگانی‌اش خصوصیتی جهان‌شمول دارد، و حق خاصی را طلب نمی‌کند؛ زیرا نه بی‌عدالتی خاص که بی‌عدالتی عام در حق او روا می‌شود. این طبقه دیگر نه مقامی تاریخی که مقامی انسانی را طلب می‌کند؛ این طبقه در تقابل یک‌جانبه با پی‌آمدهای رژیم سیاسی آلمان نیست، بلکه در تقابل همه‌جانبه با همه‌ی پیش‌شرط‌های آن قرار دارد؛ و سرانجام بخشی است که نمی‌تواند خود را برهاند، مگر آن که خود را از تمامی بخش‌های دیگر جامعه آزاد کند و به این ترتیب تمام آن بخش‌های دیگر را نیز آزاد سازد؛ در یک کلام، این طبقه بیانگر گم‌گشتگی کامل انسان است و بنابراین تنها می‌تواند با بازیابی کامل انسان، خود را یابد. این [مظهر] زوال جامعه همچون طبقه‌یی خاص، همانا پرولتاریا است. (همان‌جا).

<http://www.golshan.com>

نکته‌ی مثبت در این ارزیابی این است که مارکس منافع طبقه‌ی کارگر را در راستای منافع عام کل جامعه می‌بیند، بی‌آن که از طبقه‌ی کارگر قهرمان بسازد. به عکس، او را نماینده گم‌گشتگی کامل انسان و از خود بیگانگی او می‌بیند که اگر کل جامعه بخواند از این معضل رهایی یابد، طبقه‌ی کارگر باید خود را از آن رها کند. کمبود این ارزیابی نسبت به ارزیابی‌های آینده‌ی مارکس از طبقه‌ی کارگر این است که این طبقه هنوز بنیان اقتصادی خود را دریافته است و در نتیجه زیربنای استواری ندارد.

مارکس سپس به منشأ این طبقه در آلمان پرداخته و آن را «نتیجه‌ی توسعه‌ی فزاینده‌ی صنعتی» و فروپاشی تولیدکنندگان خرد می‌بیند و می‌نویسد:

چرا که این طبقه، ساخته‌ی فقر برخاسته از قوانین طبیعی نیست، بلکه نتیجه‌ی فقری است که مصنوعاً ایجاد شده است. پرولتاریا آن توده‌ی انسانی نیست که زیر فشار مکانیکی سنگین جامعه به وجود آمده باشد، بلکه آن توده‌ی انسانی است که از تجزیه‌ی وحشیانه‌ی جامعه، به‌ویژه از تجزیه‌ی طبقه‌ی متوسط آن پدید می‌آید. (صفحات ۸۷-۱۸۶).

و سپس رابطه‌ی طبقه‌ی کارگر با جامعه‌ی کنونی و انحلال این جامعه را با زوال طبقه‌ی کارگر چنین تدوین می‌کند:

پرولتاریا با اعلام انحلال نظم موجود جهان، صرفاً راز هستی خویش را بیان

می‌کند، زیرا او به راستی مظهر زوال این نظم جهانی است. پرولتاریا با درخواست نفی مالکیت خصوصی، صرفاً اصلی را برای جامعه وضع می‌کند که همان جامعه به‌عنوان یک اصل برای او وضع کرده است. (صفحه‌ی ۱۸۷).

به سخن دیگر، اگر پرولتاریا از رهگذر سلب مالکیت خصوصی از تولیدکنندگان خرد و مستقل شهر و ده به وجود آمد، برای انحلال نظم موجود همین اصل را در مورد سلب مالکیت کنندگان خود به کار می‌برد و مشروعیت تاریخی او از این لحاظ آشکار است. مارکس، مقاله را با این جمع‌بندی به پایان می‌رساند:

همان‌گونه که فلسفه سلاح مادی خود را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح فکری خود را در فلسفه پیدا می‌کند و همین که آذرخش فکر عمیقاً در خاک بکر توده‌ها اثر بگذارد، رهایی آلمانی‌ها و تبدیل آنان به موجوداتی انسانی تحقق خواهد یافت... تنها آزادی عملاً ممکن برای آلمان، آزادی مبتنی بر آن دیدگاه نظری است که انسان را والاترین موجود برای انسان می‌داند. در آلمان، آزادی از قرون وسطی نیز تنها با آزاد شدن از پیروزی‌های ناقص بر قرون وسطی امکان‌پذیر است. در آلمان، هیچ شیوه‌یی از بردگی درهم شکسته نمی‌شود، مگر آن که همه‌ی شیوه‌های بردگی درهم شکسته شوند. آلمان کمال‌گرا نمی‌تواند انقلاب کند، مگر آن که انقلابی تمام و کمال کند. رهایی آلمان، رهایی بشریت است. مغز این رهایی فلسفه و قلب آن، پرولتاریاست. بدون انحلال پرولتاریا نمی‌توان فلسفه را واقعیت بخشید و پرولتاریا نمی‌تواند خود را منحل کند، مگر آن که فلسفه واقعیت یابد. هنگامی که همه‌ی شرایط درونی فراهم شود، خروس سرزمین گال روز رستاخیز آلمان را با بانگی بر طنین اعلام خواهد کرد. (صفحه‌ی ۱۸۷).

در این جملات پایانی، آشکارا می‌توان بقایای دیدگاه یک هگلی جوان را دید. انگلس نیز در اوایل سال ۱۸۴۵، در روزنامه‌ی وابسته به جنبش اُون نوشته بود: «با وجود فلاسفه‌یی که فکر می‌کنند و کارگرانی که برای ما می‌جنگند، کدام قدرتی در روی زمین خواهد بود که توان مقاومت در برابر ما را داشته باشد؟»^{۱۵۵}

چنین دیدگاهی نه تنها شیوه‌ی تفکر معمول هگلی‌های جوان بود، بلکه وایتلینگ نیز آن را بی‌پرده بیان می‌کرد. دیدگاه رابرت اُون، پرودن و سن‌سیمون نیز شابهت کاملی با چنین نظریه‌یی داشت. اما اهمیت مطالعه و بررسی این مقاله در آن است که نشان می‌دهد مارکس یکباره از تاریکی کامل به روشنائی روز پرتاب نشد، بلکه قدم به قدم این مراحل گذار را

پشت سر گذاشت و به قول هال در پیر رشد فکری او را از سال ۱۸۴۴ نه سال به سال بلکه باید ماه به ماه سنجید.

<http://www.golshan.com>

سرنوشت سالنامه‌ی آلمانی - فرانسیسی

نخستین شماره‌ی سالنامه - که دو شماره را دربر می‌گرفت - آخرین شماره‌ی آن نیز بود. دولت آلمان پس از سرکوب نشریات مخالف در داخل، ورود هرگونه مطلب هفته‌انگیز، خارجی را به آن کشور سخت ممنوع کرد. از آنجا که سالنامه چند مقاله‌ی رادیکال چاپ داشت و ورود آن به آلمان ممنوع اعلام شده بود، مأمورین آلمانی با تمام قوا وارد عمل شده و چند صد نسخه‌ی آن را در مرز مصادره کردند. هم‌زمان حکم توقیف مارکس، هاینه و روگه نیز از سوی دولت آلمان صادر گردید. به این ترتیب، مارکس برای نخستین بار به یک تبعیدی سیاسی تبدیل شد. سالنامه در فرانسه نیز موفقیتی نداشت، چرا که نه هیچ فرانسیسی مطلبی به آن داده بود و نه مطالب آن هیچ تفسیری را در مطبوعات فرانسه برانگیخت. فروبل ناشر سالنامه نیز از ادامه‌ی کار پا پس کشید؛ هم به دلیل آن که نمی‌خواست بیش از آن ضرر کند و هم این که از لحن انقلابی سالنامه ناراضی بود. اما در نهایت سرنوشت سالنامه به دلیل بروز اختلاف عقیده میان دو سردبیر آن یعنی مارکس و روگه رقم خورد. چند هفته پیش از انتشار سالنامه روگه مریض شد و مسئولیت کار ویراستاری به عهده‌ی مارکس افتاد. با انتشار سالنامه، روگه متوجه شد که محتوای آن با پیش‌گفتار اومانیتی و مبهم خودش خوانایی چندانی ندارد. او با آن که ارزش نوشته‌های مارکس را می‌دانت، اما از سبک عجیبی و نیش‌دار آن خوشش نمی‌آمد. با این همه و با این که روگه برخلاف میل مارکس از ادامه‌ی انتشار مجله خودداری کرد و به جای حقوق چند نسخه سالنامه به او تحویل داد، باز هم روابط آن دو تا اواخر بهار ۱۸۴۴ نزدیک و دوستانه باقی ماند. آنچه موجب قطع رابطه‌ی آن‌ها شد، گرایش هرچه بیشتر مارکس به ایده‌ی کمونیسم بود. روگه به شدت از کمونیست‌ها بیزار بود. او در نامه‌یی به مادرش با تلخ‌کامی‌یی که نشان از ضررهای مالی اخیرش نیز داشت، نوشته بود: «این‌ها می‌خواهند با تبدیل مردم به مشی خرده‌پیشه‌ور آزادشان کنند و یا تقسیم اشتراکی اجناس مالکیت خصوصی را از میان ببرند؛ اما در حال حاضر برای مالکیت خصوصی و به‌ویژه پول بزرگ‌ترین اهمیت را قائل‌اند.»^{۱۵۶}

از سوی دیگر، روگه رگه‌ی قدرتمندی از پارساگرایی پروتستانی داشت و شیوه‌ی زندگی بوهمی مارکس و برخی دوستانش از جمله هر وگه را سخت محکوم می‌کرد. اختلاف سیاسی

میان آن دو در تابستان ۱۸۴۴ با چاپ مقاله‌ی مارکس در انتقاد از مقاله‌ی روگه از پرده بیرون افتاد. جریان از این قرار بود که به دنبال شورش کارگران منطقه‌ی سیلزی و سرکوب بی‌رحمانه‌ی آن توسط دولت، روگه مقاله‌ی با عنوان «شاه پروس و اصلاح اجتماعی» با امضای «یک پروسی» نوشته بود که در شماره‌ی ۲۷ ژوئیه‌ی نشریه‌ی فوروارتس (Vorwärts) به چاپ رسید. او در این مقاله قیام ماه ژوئن بافندگان سیلزی را به صورت شورش بیهوده‌ی مردم در مانده و ناتوانی ترسیم می‌کرد که از روی استیصال دست به این کار زده‌اند و در نتیجه، این شورش نه تنها هیچ «احساس خطر» را در شاه به وجود نیاورده بلکه تعداد اندکی سرباز توانسته‌اند آن را سرکوب کنند. اما مارکس این قیام را به صورت نخستین نبرد پرولتاریای آلمان با بورژوازی و به عنوان نشانه‌ی رشد آگاهی طبقاتی کارگران آلمان می‌دید.

مقاله‌ی مارکس در جواب روگه زیر عنوان «یادداشت‌های انتقادی در حاشیه‌ی مقاله‌ی «شاه پروس و اصلاح اجتماعی»» به قلم یک پروسی، که در شماره‌های ۷ و ۱۰ اوت همان نشریه چاپ شد، در واقع یکی از نوشته‌های سیاسی پراهمیت مارکس است که نتیجه‌ی مطالعات تاریخی و اقتصادی اخیر او به ویژه درباره‌ی تاریخ انقلاب کبیر فرانسه بود.

مارکس در ابتدای مقاله روگه را به خاطر دست‌کم گرفتن این شورش مورد سرزنش قرار می‌دهد و دلیل این که چرا شاه پروس از این شورش «احساس خطر» نکرده است را خاطر نشان می‌کند. مارکس سپس روگه را به خاطر این که وضع رنج‌آور کارگران آلمان را نتیجه‌ی خصلت ویژه‌ی غیرسیاسی بودن کشور می‌بیند، مورد انتقاد قرار داده و بحث وسیعی را درباره‌ی تاریخ فقرا در کشورهای از نظر سیاسی بسیار پیشرفته‌تری چون انگلستان و فرانسه باز می‌کند و می‌نویسد:

<http://www.golshan.com>

اذعان خواهید کرد که انگلستان کشوری است سیاسی. و نیز اذعان خواهید کرد که انگلستان، کشور فقرا است و حتی خود این واژه فقر [Pauperism] ریشه‌ی انگلیسی دارد. (مجموعه‌ی آثار - جلد سوم - صفحه‌ی ۱۹۲).

سپس این بحث را مطرح می‌کند که هر یک از دو حزب انگلستان فقر را به سیاست یعنی به حزب دیگر نسبت می‌دهد و این که اقتصاددانان و سیاستمداران انگلیسی چه گونه علت فقر و حل آن را نادرست و بچه‌گانه می‌بینند. سپس از نویسنده می‌پرسد: «آیا به راستی علت فقر در غیرسیاسی بودن وضع آلمان نهفته است و بورژوازی آلمان به دلیل عدم آگاهی سیاسی فقر را یک مسئله‌ی جزئی و محلی می‌داند؟ پس چرا بورژوازی انگلستان که آن همه سیاسی است، علت فقر را به درستی تشخیص نمی‌دهد؟» او در جواب روگه که علت فقر را در آلمان نقص امور اداری و کمبود کارهای خیریه می‌داند، تاریخ فقر در انگلستان و وجود «قانون فقرا» را از

دوران الیزابت طی دو قرن بررسی و اشاره می‌کند که تازه در ۱۸۳۴ مجلس عوام علت فقر را نقص امور اداری، تشخیص می‌دهد و با وجود اصلاح «قانون فقرا» هیچ‌یک از این قوانین قادر به از بین بردن مسئله‌ی فقر نیستند. مارکس در این‌جا نظر مالتوس را می‌آورد که فقر را بخشی از قانون همیشگی طبیعت می‌داند و معتقد است با اصلاح «قانون فقرا» علاج‌پذیر نیست، و یا این که پارلمان انگلستان بر همین اساس معتقد است که «علت‌گذاری فقری است که خود کارگران بر خویش تحمیل کرده‌اند». انگلیسی‌ها ابتدا کوشش کردند فقر را با اقدامات خیریه (قانون فقرا) از میان بردارند اما بعد علت آن را نه در گسترش صنایع مدرن بلکه در خود قانون فقرا یافتند. در نتیجه در انگلستان فقرا را به خاطر فقیر بودن تنیه می‌کنند؛ یا به عبارتی، به جای علاج فقر به آن انضباط بخشیده‌اند. (همان‌جا صفحه‌ی ۱۹۴-۱۹۳).

مارکس با توجه به تاریخچه‌ی فقر و اقدامات دولت پیشرفته و سیاسی انگلستان در این زمینه، این نظر روگه را که «چرا پادشاه پروس می‌درنگ حکمی در مورد آموزش تمام کودکان فقیر صادر نمی‌کند؟» به چالش گرفته و می‌نویسد که پادشاه پروس یا چنین اقدامی نفر اول در تاریخ نخواهد بود چرا که:

ناپلئون هم می‌خواست‌گذاری را بلادرننگ از میان بردارد... تنظیم طرح کسی به درازا کشید... ناپلئون حوصله‌اش سر رفت و به کیرتو وزیر کشور خود دستور داد‌گذاری را یک‌ماهه از میان بردارد... تمام اطلاعات لازم جمع شد و در ۵ ژوئیه‌ی ۱۸۰۸ قانون الغای فقر صادر شد. اما چه گونه؟ از طریق [برقراری] اردوگاه‌های کار اجباری.

<http://www.golshan.com>

به این ترتیب، مارکس با توسل به مدارک تاریخی مشخص از دو کشور پیشرفته‌ی انگلستان و فرانسه از روگه می‌پرسد:

آیا می‌دانید که پادشاه پروس چه نوع حکمی باید صادر کند؟ حکم الغای پروتاریا چرا که برای آموزش کودکان آنان باید تغذیه شوند و [در آن صورت] باید از کار مزدی رها شوند... تغذیه و آموزش و پرورش کودکان فقیر به معنای تغذیه و آموزش و پرورش نسل کامل و در حال ظهور پروتاریا است و این کار، برابر با الغای پروتاریا و فقرا است. (صفحه‌ی ۱۹۷-۱۹۶).

سه‌س از کنوانسیون بعد از انقلاب کبیر فرانسه نیز مثال می‌زند و می‌نویسد:

کنوانسیون، در یک لحظه‌ی تاریخی، شجاعت داشت تا حکم الغای فقر را صادر کند، اما نه مثل پروسی، ما که از پادشاه پروس خواهان الغای «بی‌درنگ» آن

است، بلکه پس از آن که دستور داد تا کمیته‌ی امنیت عمومی طرح و پیشنهادات لازم را تهیه کند و این کمیته از پژوهش‌های وسیع مجلس مؤسسان در مورد شرایط قمرای فرانسه استفاده کرد... و نتیجه‌ی حکم کنوانسیون چه بود؟ این که یک حکم دیگر به این جهان معرفی شد و یک سال بعد زنان گرمه کنوانسیون را محاصره کردند. و این درحالی است که کنوانسیون نماینده‌ی بالاترین درجه‌ی انرژی سیاسی، قدرت سیاسی و درک سیاسی بود. (صفحه‌ی ۱۹۷ - جلد سوم - مجموعه‌ی آثار).

مارکس پس از بیان مشروع تاریخ قهر و مبارزه‌ی دولت‌ها با این مسئله به این نتیجه می‌رسد که: دولت - برخلاف آنچه پروسی، ما از پادشاه می‌خواهد - هرگز سرچشمه‌ی بیماری‌های اجتماعی را در دولت و نظام اجتماعی نمی‌بیند. در جایی که احزاب سیاسی وجود دارند، هر حزبی ریشه‌ی هرگونه پلیدی را در آن می‌بیند که حزب مخالف با آن قدرت دولتی را به دست گرفته است. حتی سیاستمداران رادیکال و انقلابی نیز ریشه‌ی پلیدی‌های اجتماعی را نه در ماهیت بنیانی دولت، بلکه در اشکال معین دولت می‌دانند و خواهان استقرار دولتی متفاوت به جای آن هستند. (همان‌جا).

پس بدنبال آن، مارکس، بحث سیاسی پراهمیتی را گشوده و می‌نویسد:

از دیدگاه سیاسی، دولت و نظام اجتماعی دو مقوله‌ی متفاوت نیستند. دولت همان نظام اجتماعی است. دولت تا آن جایی که به وجود نقایص اجتماعی اقرار می‌کند، علت را یا در قوانین طبیعت می‌بیند که هیچ قدرت انسانی نمی‌تواند بر آن فایز آید و یا در زندگی خصوصی [افراد] که به دولت ربطی ندارد و یا در کارهای غیر-مصلحت‌اندیشانه‌ی بخش اداری که دولت بدان متکی نیست. به این ترتیب، انگلستان علت قهر را در قانون طبیعت می‌داند که طبق آن جمعیت باید همیشه مازاد بر وسایل معیشت باشد. از سوی دیگر نیز، فقر را نتیجه‌ی پندار بد فقرا برمی‌شمارد. درحالی که پادشاه پروسی [این پدیده را] با احساسات غیرمسیحی ثروتمندان توضیح می‌دهد و کنوانسیون نیز علت آن را در شیوه‌ی تفکر مشکوک و ضدانقلابی ملاکین می‌بیند. از این رو در انگلستان فقرا را تنبیه می‌کنند؛ در پروسی پادشاه ثروتمندان را سرزنش می‌کند و کنوانسیون گردن ملاکین را به تیغ گیوتین می‌سپارد. (صفحه‌ی ۱۹۸-۱۹۷).

مارکس از این بحث نتیجه می‌گیرد که:

تضاد میان قصد و نیک‌خواهی دستگاه دولتی از یک‌سو و وسایل و امکانات آن از سوی دیگر از میان نمی‌رود؛ مگر دولت خود را ملغا کند، چرا که پایه‌ی دولت بر این تضاد است. وجود دولت ریشه در تضاد میان زندگی عمومی و خصوصی افراد و تضاد میان منافع عمومی و منافع خصوصی دارد. از این‌رو، دستگاه دولتی ناچار است خود را به فعالیت رسمی و منفی محدود کند، زیرا آن‌جا که زندگی مدنی و کار آغاز می‌شود قدرت دستگاه دولتی پایان می‌پذیرد. در واقع، در روبرویی با پی آمدهای برخاسته از ماهیت غیراجتماعی زندگی مدنی، مالکیت خصوصی، تجارت، صنعت، غارت متقابل لایه‌های مختلف شهروندان و در روبرویی با همه‌ی این پی آمدها، ناتوانی، قانون طبیعی دستگاه دولتی است؛ چرا که این پراکندگی، فرومایگی و بردگی جامعه‌ی مدنی بنیانی طبیعی است که دولت مدرن بر پایه‌ی آن قرار دارد؛ درست به همان گونه که جامعه‌ی مدنی برده‌داری بنیانی طبیعی بود که دولت کهن بر آن قرار داشت. وجود دولت و وجود بردگی از هم جدایی ناپذیراند. (صفحه‌ی ۱۹۸).

بحث مارکس، که در واقع دنباله‌ی استدلال‌های او در مقاله‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی بهبود و نقد فلسفه‌ی حق هگل» است و برخلاف هگل جامعه‌ی مدنی و زندگی خصوصی در چارچوب آن را پایه‌ی دولت می‌داند، چنین ادامه پیدا می‌کند:

اگر دولت مدرن بخواهد ناتوانی دستگاه اداری‌اش را از میان ببرد ناچار است زندگی خصوصی امروزی را از میان ببرد. اما اگر بخواهد زندگی خصوصی را از میان برد ناچار است خود را از میان بردارد، چرا که دولت تنها در تضاد با زندگی خصوصی وجود دارد... اما هیچ موجود زنده‌ی باور نمی‌کند که کاستی‌های وجودش پایه در اصل موجودیت و جوهر زندگی‌اش دارد. همه بر این باور هستند که ریشه‌ی این کاستی‌ها در حیطه‌ی بیرون از زندگی او نهفته است... [پس] دولت هرچه قدر تمندتر و در نتیجه هرچه کشور سیاسی تر باشد، تمایل کم‌تری به درک پایه‌ی عمومی بیماری‌های اجتماعی و یافتن بنیان آن‌ها در اصل وجود دولت و از این‌رو در ساختار کنونی جامعه که دولت بیان فعال، آگاه و رسمی آن است وجود دارد. تفکر سیاسی دقیقاً از آن‌رو تفکر سیاسی است که در چارچوب سیاست فکر می‌کند. این طرز تفکر هرچه تیزتر و سرزنده‌تر باشد، از درک بیماری‌های

اجتماعی ناتوان تر است. عصر کلاسیک تفکر سیاسی انقلاب کبیر فرانسه است. قهرمانان این انقلاب، به هیچ رو منشأ کمبودهای اجتماعی را در اصل دولت ندیدند، بلکه سرچشمه‌ی پلیدی‌های سیاسی را در تقایص اجتماعی می‌دیدند. به این دلیل، روسپیر فقر شدید و ثروت‌های عظیم را مانع اصلی دموکراسی ناب می‌دید و از این رو خواهان برقراری اِمساک عمومی نوع اسپارتنی بود.

(صفحه‌ی ۱۹۹-۱۹۸)

مارکس پس صف خود را از تمام آن‌ها که اراده‌گرایی سیاسی را وسیله‌ی گرفتن قدرت و یا حل مسایل بنیانی اجتماعی می‌دانند جدا کرده و می‌نویسد:

اصل سیاست همانا اراده است. از این رو تفکر سیاسی هرچه یک‌سویه‌تر و بنابراین کمال‌یافته‌تر باشد، به قدرت لایزال اراده اعتقاد بیشتری دارد و محدودیت‌های طبیعی و معنوی اراده را بیشتر نادیده می‌گیرد و از این رو در کشف سرچشمه‌های بیماری‌های اجتماعی ناتوان تر است. (همان‌جا).

به این ترتیب، مارکس با تلفیق سیاست و اراده‌گرایی نشان می‌دهد که اگر درمان‌های سیاسی جای درمان‌های اجتماعی را بگیرد، از واقعیت دور خواهد شد و نتیجه‌ی آن، فاجعه خواهد بود.

در بخش دوم مقاله مارکس با تمام قوا به دفاع از قیام کارگران سِلزی برمی‌خیزد، چرا که از نظر او شورش کارگران آن منطقه مهم‌تر از طغیان‌های گذشته در انگلستان و فرانسه بوده است و این قیام آگاهی طبقاتی بیشتری از خود نشان داده است. او با خوش بینی چنین می‌نویسد: قیام سِلزی دقیقاً از آن‌جایی آغاز شد که قیام کارگران انگلستان و فرانسه پایان یافته بود، آن‌هم با آگاهی‌یی که ماهیت پرولتری داشت. خود این عمل شهر یک خصلت برتر را بر خود داشت، چرا که نه تنها ماشین، این رقیب کارگران، بلکه دفترهای حسابداری و اسناد مالکیت نیز از بین برده شدند. درحالی‌که هدف دیگر جنبش‌ها در درجه‌ی اول فقط صاحبان کارخانه یعنی دشمن آشکار آن‌ها بود، هدف این جنبش بانکداران، این دشمن پنهان کارگران، نیز بود. و بالاخره حتی یک قیام کارگری در انگلستان با چنین شجاعت، ثقل و پایداری انجام نشده است.

(صفحه‌ی ۲۰۶)

مارکس حتی از نظر سطح آموزش کارگران به مقایسه‌ی نوشته‌های ایتلینگ با پرودن پرداخته و می‌نویسد:

تا آن‌جا که به سطح دانش یا ظرفیت فراگیری کارگران آلمان به‌طور عام مربوط می‌شود، به نوشته‌های درخشان واپتینگ اشاره می‌کنم که گرچه از نظر سبک هنری در سطحی پایین‌تر از نوشته‌های پرودن قرار دارد، اما به‌لحاظ نظری اغلب برتر از آن است... کافی است حقارت بزدلانه‌ی ادبیات سیاسی آلمان را با این کوشش‌های آغازین و پرشور کارگران آلمان مقایسه کنیم؛ کافی است این کفش‌های غول‌آسای کودکی پرولتاریای آلمان را با کفش‌های سیاسی کهنه و بی‌ارزش بورژوازی این کشور مقایسه کنیم تا دریابیم که سیندرلای آلمان روزی پیکر یک ورزشکار تومند را خواهد داشت. باید اقرار کرد که پرولتاریای آلمان نظریه-پرداز پرولتاریای اروپاست، به همان‌گونه که پرولتاریای انگلستان اقتصاددان او و پرولتاریای فرانسه سیاستمدار او است. (صفحات ۲۰۲-۲۰۱).

مارکس در دنباله‌ی بحث خود درباره‌ی آمیختگی سیاست و اراده‌گرایی، علت عدم موفقیت جنبش‌های کارگری را در مراحل ابتدایی آن و سرکوب خونین آن‌ها را توسط هیئت حاکمه چنین توضیح می‌دهد:

از آن‌جا که پرولتاریا [در این هنگام] در چارچوب سیاست فکر می‌کند، علت همه‌ی پلیدی‌ها را در اراده و همه‌ی وسایل درمان را در خشونت و براندازی یکی شکل خاص از دولت می‌داند. شاهد آن: نخستین قیام‌های پرولتاریای فرانسه. (صفحه‌ی ۲۰۴).

مارکس سپس در جواب روگه درباره‌ی انزوای طبقه‌ی کارگر در جامعه می‌نویسد:

جماعتی که کارگر در آن (از بقیه‌ی جامعه) منزوی شده است، جماعتی است که خصلت واقعی و قلمرو آن کاملاً با جماعت سیاسی متفاوت است. جماعتی که کارگر به واسطه‌ی کار خود از آن منزوی است همانا خود زندگی است؛ زندگی جسمی و روحی؛ معنویت انسانی؛ فعالیت انسانی؛ لذت انسانی و طبیعت انسانی. طبیعت انسان همانا جماعت حقیقی انسان‌هاست. انزوای فاجعه‌بار از این طبیعت گوهرین بی‌اندازه‌فراگیرتر، تحمل‌ناپذیرتر و متضادتر از منزوی شدن از جماعت سیاسی است. (صفحات ۲۰۵-۲۰۴).

سپس برای تفصیل بیشتر در این‌باره روگه را به مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل رجوع می‌دهد و از نویسنده می‌خواهد که به‌جای نگاه کردن از بالا به قیام کارگران خصلت و ویژه‌ی آن را مطالعه

کند و ادامه می‌دهد:

اما این کار هم نیاز به قدری بینش علمی دارد و هم عشق به بشریت؛ حال آن‌که برای کارهای دیگر جمله پردازی ساده‌انگارانه و مشحون از عشق به خویش کاملاً کفایت می‌کند. (صفحه‌ی ۲۰۲).

مارکس در پایان مقاله در پاسخ به این اظهارنظر روگه که می‌نویسد و تحقق انقلاب اجتماعی بدون داشتن روح سیاسی ناممکن است، تفاوت انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی را چنین تشریح می‌کند:

هر انقلابی موجب انحلال جامعه‌ی قدیم می‌شود و به همان اندازه انقلابی اجتماعی است. هر انقلابی قدرت [سیاسی] قدیم را برمی‌اندازد و به همان اندازه سیاسی است... [پس] انقلاب اجتماعی با روح سیاسی تکرار موضوعی واحد است یا اساساً بی‌معناست، [درحالی‌که] انقلاب سیاسی با روح اجتماعی دارای معنایی عقلانی است. (صفحه‌ی ۲۰۵).

و بالاخره در دنباله‌ی این بحث می‌نویسد:

انقلاب به‌طور عام، به معنای برانداختن قدرت حاکم و انحلال روابط کهن، عملی سیاسی است، اما سوسیالیسم بدون انقلاب نمی‌تواند تحقق یابد. سوسیالیسم تا جایی که ضرورت انحلال و تخریب وجود دارد، به این عمل سیاسی نیازمند است. اما هنگامی که عمل سازمان‌دهی آن یعنی هدف اصلی و روح آن [سوسیالیسم] پایه صحت می‌گذارد، سوسیالیسم خرده‌ی سیاسی خود را دور می‌اندازد. (صفحه‌ی ۲۰۶).

در واقع، بر بنیاد این دیدگاه است که مارکس بعدها می‌تواند ارزیابی نقادانه و عمیقی از نظرات پرودن، اشترنر، لاسال، باکونین و همچنین از دیدگاه‌های شاپر و ویلیج - یاران بین‌الصل اول خود - و از آن مهم‌تر، بعدها از لیب‌کنخت و نویسندگان برنامه‌ی گونا به‌همل آورد. او بر این اساس خطوط کلی راهبردی‌یی را پایه‌ریزی می‌کند که فارغ از عوامل و مؤلفه‌های اراده - گریانه است.

این مقاله‌ی مارکس، گرچه برای ارزیابی اهمیت قیام کارگران منطفه‌ی سیلزی پایه‌های محکمی ندارد، اما از جهت معنای سیاست، اهمیت آن و تفاوت انقلاب سیاسی و اجتماعی از اهمیت نظری بسیار بالایی برخوردار است.

* * *

چاپ این مقاله‌ی مارکس در واقع نقطه‌ی پایانی بر روابط مارکس با روگه گذاشت. دوستی مارکس با هِرُوگگ نیز مدت زیادی طول نکشید. عیاشی‌های هِرُوگگ و برداشت‌های احساساتی او از کمونیسم با روحیه‌ی مارکس خوانایی نداشت. از این رو مارکس به تدریج روابط خود را با هاینه نزدیک‌تر کرد. هاینه پس از انقلاب ۱۸۴۰ پاریس را به عنوان محل اقامت خود برگزیده بود. او در پاریس، این مرکز هنر جهان، شاعری معروف شمرده می‌شد. وی گرایش زیادی به افکار سن‌سیمون و سوسیالیست‌های فرانسه داشت. بسیاری از اشعار هجایی و طنزآمیز هاینه هم‌زمان با دوستی با خانواده‌ی مارکس سروده شده‌اند. گفته می‌شود که مارکس نیز هاینه را تشویق به سرودن این اشعار می‌کرده و هم این که ساعت‌ها در حک و اصلاح اشعار به او کمک می‌کرده است. علاوه بر آن، مارکس ساعت‌های زیادی را با مهاجرین اشرافی روس، از جمله با کونین، به معاشرت می‌پرداخت. اما معاشرت او در پاریس بیشتر با سوسیالیست‌های فرانسوی مانند لوئی بلان و به ویژه پرودون بود که سوسیالیسم نوع سندیکالیستی - آنارشیتی‌اش او را به معروف‌ترین متفکر چاپ‌گرای فرانسه تبدیل کرده بود. احتمالاً مارکس در این زمان ساعت‌های طولانی وقت صرف بحث با پرودون و توضیح نظرات هگل برای او می‌کرده است.^{۱۵۷}

نقش انگلس در تکامل دیدگاه مارکس^{۱۵۸}

دیدیم که سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی، جز مقالات مارکس دو مقاله نیز از جوانی به نام فردریش انگلس داشت. این، یکی از نقاط تلاقی این دو جوان آلمانی است بی آن که دیدگاه - شان کاملاً به هم گره خورده باشد. اهمیت مقالات انگلس، تنها در مضمون آن‌ها نبود بلکه از آن جهت نیز بود که وضع جامعه‌ی انگلستان را در این بحث (بحث پروتاریا و اهمیت تاریخی آن) وارد می‌کرد. وضع آن کشور نه برای لورنزن شتاین آشنا بود و نه برای برونو باوئر. مقالات انگلس مارکس را با آن کشور آشنا می‌کرد. مارکس با مسافرت به فرانسه اوضاع آن کشور را نه در کتاب‌ها بلکه با زندگی در پاریس لمس می‌کرد. سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی قصد داشت رادیکالیسم فلسفی آلمانی و سیاست چاپ‌گرای فرانسوی را با هم تلفیق کند. مقالات انگلس مؤلفه‌ی سومی را به آن دو می‌افزود که اقتصاد سیاسی انگلستان بر پایه‌ی شرایط اجتماعی آن کشور بود. به نظر هال دریر، این عامل یا جزء سوم بود که نظریه‌ی