

می‌دهد که درست همانطور که دولت خود را با رهائی خویش از قید مذهب دولتی آزاد می‌سازد و مذهب را در جامعه‌ی مدنی به‌حال خود رها می‌کند، بهمان‌قسم هم فرد خود را از لحاظ سیاسی از مذهب، با تلقی آن نه دیگر به‌مثابه‌ی امری همگانی، بل به‌مثابه‌ی امری شخصی، رها می‌سازد. و بالاخره نشان داده می‌شود که برخورد تروریستی انقلاب فرانسه به مذهب، نه تنها این تصور را رد نمی‌کند، سهل است آن را به اثبات می‌رساند.

جناب باوئر، بجای مطالعه برخورد واقعی دولت معاصر به مذهب، لازم می‌بیند، دولتی نقادانه، دولتی که در تحویل جناب باوئر چیزی جز منتقد الهیات متورم شده در دولت نیست را متصور شود. هرآینه جناب باوئر در سیاست گرفتار آید، علی‌الدوام سیاست را زندانی ایمان خود، ایمان نقادانه می‌سازد. او تا جایی که بدولت می‌پردازد، همواره از آن استدلالی علیه‌ی «خصم» مذهب غیرنقادانه و الهیات می‌سازد. دولت به‌عنوان مجری امیال مقبول نقادانه‌ی - الهیاتی عمل می‌کند.

هنگامی که جناب باوئر نخست خود را از الهیات مؤمنانه‌ی غیرنقادانه رها ساخت، برای او، اتوریته‌ی مذهبی جای خود را به اتوریته‌ی سیاسی داد. اعتقاد او به یهوه، تبدیل به اعتقاد او بدولت پروس شد. در اثر برونوباوئر موسوم به، Die evangelische Landeskirche¹ (کلیسای محلی انگلیکان) نه تنها دولت پروس، بلکه

1. Die evangelische Landeskirche preussens und die Wissenschaft.

کاملاً پیگیرانه، مجلس سلطنتی پروس نیز، به مطلقاً تبدیل می‌شود. در واقعیت امر، جناب باوئر هیچ‌گونه علاقه‌ی سیاسی به این دولت ندارد، شایستگی آن در دیدگان نقد بیشتر این بود که جزئیات را به وسیله‌ی کلیسای واحد برانداخت و با کمک پلیس فرقه‌های مخالف را سرکوب نمود.

جنبش سیاسی که در سال ۱۸۴۰ آغاز گشت، جناب باوئر را از سیاست‌های محافظه‌کارانه‌اش رهائی بخشید و او را برای لحظه‌ای به سیاست لیبرالی ارتقاء داد. معه‌ذا اینجا دوباره سیاست در واقعیت امر، فقط دستاویزی برای الهیات بود. در اثر او «امر نیک آزادی و امر خاص من»، دولت آزاد همانا منتقد دانشکده‌ی الهیات در بن و استدلالی علیه‌ی دولت است. در «مساله‌ی یهود» تضاد میان دولت و مذهب، امر اصلی است، به طوری که «نقد آزادی سیاسی به نقدی از مذهب یهود تبدیل می‌شود. در آخرین اثر سیاسی‌اش، «دولت، مذهب و حزب»، محرمانه‌ترین علاقه‌مقبول منتقد، که در دولت متورم شده، عاقبت بیان می‌شود. مذهب به خاطر دولت قربانی می‌شود یا بهتر بگوئیم، دولت یگانه وسیله‌ای است که معارض «نقد» مذهب و الهیات غیرنقادانه، توسط آن به مرگ دچار مشود. سرانجام، بعد از اینکه نقد، اگر فقط به ظاهر، از کل سیاست توسط عقاید سوسیالیستی که از ۱۸۴۳ به بعد در آلمان اشاعه یافته، نجات یافت، به همان نحوی که از سیاست محافظه‌کارانه‌اش به وسیله‌ی جنبش سیاسی بعد از ۱۸۴۰ رهایی یافت، سرانجام قادر است نوشتارهای خود را علیه‌ی الهیات غیرنقادانه مبنی بر اینکه اجتماعی است اعلام

نماید و بلامانع از الهیات خاص خود، که با روح و توده در تباین است، به مثابه‌ی بشارت نجات‌دهنده‌ی و ناجی جهان محظوظ شود.

به موضوع خود بازگردیم!

شناسائی انسانیت و ارسته؟ «انسانیت و ارسته» که شناسائی آن را یهودیان صرفاً تصور نمی‌کردند بخواهند، بلکه واقعاً می‌خواستند، همان «انسانیت و ارسته» ای است که شناسائی کلاسیک (علمی و معتبر - م) خود را در باصطلاح حقوق عام انسان می‌یابد. جناب باوئر خود صراحتاً مساعی یهودیان برای شناسائی انسانیت و ارسته‌ی خود را به مثابه‌ی مساعی آنان برای نیل به حقوق عام انسان، تلقی می‌کند. در سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی به جناب باوئر نشان داده می‌شود که این «انسانیت و ارسته» و «شناسائی» آن، چیزی جز شناسائی فرد خودخواه مدنی و جنبش عنان‌گسیخته‌ی عناصر لاهوتی و ناسوتی که مضمون موقعیت حیات او و مضمون حیات مدنی کنونی‌اند، نیست، که از اینرو حقوق بشر، انسان را از مذهب رها نمی‌سازد، بلکه بدو آزادی مذهب می‌بخشد، که او را از مالکیت رها نمی‌سازد، بلکه برایش آزادی مالکیت فراهم می‌آورد، که او را از کثافت کسب سود رها نمی‌سازد، بلکه بیشتر به او آزادی در حرفه‌ی سودآور می‌دهد.

نشان داده می‌شود که شناسائی حقوق بشر به وسیله‌ی دولت معاصر، معنای دیگری جز شناسائی بردگی که توسط دولت باستان داشت، ندارد. به دیگر عبارت، درست همانطور که اساس طبیعی دولت باستان، بردگی بود، اساس طبیعی دولت معاصر همانا جامعه‌ی مدنی و انسان جامعه‌ی مدنی است، یعنی، انسان مستثلی

که با دیگر انسانها فقط به وسیله‌ی پیوند منافع شخصی و ضرورت طبیعی ناآگاهانه ارتباط دارد، که برده‌کار برای کسب سود و نیاز شخص خود و هم چنین نیاز خودخواهانه‌ی دیگر انسان‌ها است. دولت معاصر این امر را به این ترتیب اساس طبیعی خود، در حقوق عام انسان می‌شناسد. دولت معاصر آن را ابداع نکرد. از آنجائی که این محصول جامعه‌ی مدنی بوسیله‌ی تکامل خود به‌ورای پیوندهای قدیمی سیاسی رانده شد، اکنون دولت معاصر، به‌نوبه‌ی خود، زحیمی که از آن بوجود آمد، [یعنی] مبنایش را به‌رسمیت می‌شناسد. بدین‌طریق، رهائی سیاسی یهودیان و اعطای «حقوق بشر» بدانان، عمل دوجانبه‌ای است که متقابلاً به یکدیگر وابسته‌اند. جناب ریسر، معنای علاقه‌ی یهودیان برای شناسائی انسانیت وارسته‌شان هنگامی که از جمله چیزهای دیگر، خواستار آزادی تحرک، اقامت موفقی، مسافرت، کسب معیشت و هکذا می‌شود را صحیحاً بیان می‌کند. این تظاهرات «انسانیت وارسته» بالصراحه باینصورت در اعلامیه‌ی حقوق بشر فرانسه شناخته شده است. یهودی بیشتر از آن جهت که [جامعه‌ی مدنی] دارای ماهیتی کاملاً تجاری و یهودی است. برای شناخت «انسانیت وارسته» به‌مثابه‌ی مدنی آزاد ذیحق است و یهودی عضو ضروری آن است. «سالنامه آلمانی - فرانسوی» علاوه بر این نشان داد که چرا عضو جامعه‌ی مدنی، به‌معنی واقعی کلمه «انسان» نامیده می‌شود و حقوق بشر «حقوق فطری» خوانده می‌شود.

یگانه مطلب نفاذانه‌ی نقد، می‌توانست درباره‌ی حقوق بشر

بگوید که این حقوق فطری نیستند بلکه در سیر تاریخ بوجود آمده‌اند. هگل تا این حد را به ما گفته است. و سرانجام اظهار نقد مبنی بر اینکه یهودیان و مسیحیان هردو، برای واگذاری یا دریافت حقوق جهانشمول بشر می‌بایست حق مخصوص ایمان را قربانی نمایند. الهیات‌دان منتقد فقط ایده‌ی محدود خود را در اساس کلیه‌ی امور می‌نهد. بخصوص با فاکتی که در کلیه‌ی اظهاریه‌های غیرنقادانه حقوق بشر مستتر بود، مقابله می‌شد و حق باور به آنچه خواسته می‌شود، حق خواستار شدن هرگونه مذهبی به وضوح به مثابه‌ی حق عام انسان شناخته می‌گردد. وانگهی، «نقد» می‌بایست می‌دانست که حزب اِبر به‌ویژه با این دستاویز که آزادی مذهب را حقیر شمرده و در نتیجه به حقوق بشر حمله کرده، دچار شکست شد،^{۳۹} و اینکه به همین نحو حقوق بشر بعدها هنگامی که، عبادت از نو برقرار گشت، خواسته شد.^{۴۰}

«تا جایی که پای ماهیت سیاسی در میان است، نقد تناقضاتش را تا نقطه‌ای تعقیب می‌کند که در آنجا تضاد میان تئوری و عمل به کامل‌ترین نحوی طی ۵۰ سال گذشته - تا نظام نمایندگی فرانسوی به تفصیل بیان گردیده که در آن آزادی تئوری به وسیله‌ی پراتیک انکار می‌شود و آزادی زندگی عملی بیان خود را بیهوده در تئوری می‌جوید.»

«اما بعد از اینکه به توهم اساسی خاتمه داده شد، تضادی که در مباحثات مجلس فرانسه ظاهر گشت، تضاد میان نظریه‌ی آزاد و اعتبار امتیازات عملی، میان اعتبار امتیازات قضائی و نظام همگانی که در آن اگوئیسم فرد صادق می‌کوشد، اختلاف طبقه‌ی ممتاز را تحت الشعاع قرار دهد، می‌بایست به مثابه‌ی تضاد

عمومی در این حیظه به تصور در می آمد.

تضادی که نقد در مباحثات مجلس فرانسه نشان می دهد چیزی جز تضاد مشروطیت نبود. هرآینه نقد این را به مثابه ی تضادی عمومی درک می نمود، به تضاد عمومی مشروطیت پی می برد. هرآینه جلوتر از این در عقیده خود می رفت که «می بایست می رفت»، هرآینه، دقیق تر بگوئیم، نا الغای این تضاد عمومی پیش می رفت، بدرستی از سلطنت مشروطه آغاز می نمود تا به دولت نمایندگی دمکراتیک، دولت کمال یافته ی معاصر برسد، نقد که ابداً ماهیت رهائی سیاسی را مورد انتقاد قرار نداده و رابطه ی معین آن را با ماهیت انسان مدلل نموده، فقط به فاکت رهائی سیاسی، و دولت نضج یافته ی معاصر رسیده است، یعنی به نقطه ای که در آنجا هستی دولت معاصر با ماهیت آن مطابق است، و بنابراین به جایی که نه تنها نواقص نسبی، بل مطلق چیزهائی که ماهیت خاصش را تشکیل می دهند، می تواند در نظر گرفته شده و توصیف گردد.

قطعه ی «نقادانه ی» پیش گفته بیشتر از آن جهت ارزنده است که ورای هرگونه تردیدی مدلل می سازد که درست در لحظه ای که «نقد» «ماهیت سیاسی» را به مراتب پائین تر از خود می بیند، و بعکس، به مراتب پائین تر از ماهیت سیاسی؛ کماکان نیازمند آن است تا در این یک حل تناقضات خاص خود را بیابد و کماکان به اینکه به اصل دولت معاصر نیاندیشد، اصرار ورزد.

نقد «ثوری آزاد» را با «اعتبار عملی طبقه ی ثروتمند» می سنجد و «اعتبار قضائی این طبقه» را با «نظم عمومی» مقایسه می کند.

برای اینکه عقاید نقد را سوء تعبیر ننمائیم، تضادی که که در مباحثات مجلس فرانسه نشان داد را بیاد بیاوریم، همان تضادی که به مثابه‌ی تضادی عمومی «می‌بایست به تصور در می‌آمد». یکی از مسائلی که بدان پرداخته شد، معین نمودن روزی در هفته بود که کودکان از کارکردن معاف می‌شدند. یک‌شنبه پیشنهاد شده بود. یکی از نمایندگان پیشنهاد کرد از ذکر یک‌شنبه در قانون به این خاطر که غیرقانونی است، صرف‌نظر شود. وزیر مارتن (دونور) در این پیشنهاد کوششی را می‌دید برای اعلام اینکه به حیات مسیحیت «می‌بایست پایان داده شود. مسیو کرمیو از طرف یهودیان فرانسوی اظهار داشت که یهودیان بخاطر احترام برای مذهب اکثریت عظیم فرانسویان، ایرادی از اینکه یک‌شنبه نام برده شود، ندارند. اینک برحسب تئوری آزاد، یهودیان و مسیحیان برابرند، اما به موجب این سنت، مسیحیان بر یهودیان برتری دارند؛ زیرا اگر به غیر از این بود، چگونه یک‌شنبه‌ی مسیحیان می‌توانست در قانونی که برای فرانسویان وضع شده، محلی از اعراب داشته باشد؟ آیا روزشنبه یهودیان نمی‌بایست واجد همان حق باشد و هکذا؟ یا اینکه در حیات عملی فرانسویان هم، یهودی واقعاً توسط امتیازات مسیحی مورد ستم قرار نمی‌گیرد؟ اما قانون جرأت ابراز این نابرابری را ندارد. کلیه‌ی تضادهائی که به وسیله‌ی جناب باوئر در "Die Judenfrage" (مسأله‌ی یهود) بسط داده شده، از این دست است - تناقضات مشروطیت، که بطور کلی، تضادی است میان دولت انتخابی معاصر و دولت کهن مبتنی بر امتیاز. جناب باوئر هنگامی که گمان می‌کند با تصور و انتقاد این تضاد، به مثابه‌ی تضادی

«عمومی» از ماهیت سیاسی به ماهیت انسانی صعود می‌کند، مرتکب خطائی بسی جدی می‌شود. او بدین ترتیب فقط از رهائی جزئی سیاسی به رهائی کامل سیاسی، از دولت مشروطه به دولت انتخابی دموکراتیک صعود می‌کند.

جناب باوئر تصور می‌کند که با الغاء امتیاز، هدف امتیاز نیز ملغی می‌شود. ایشان با توجه به اظهار مسیو مارتن (دونور) اظهار می‌فرمایند:

«هنگامی که دیگر هیچ‌گونه مذهب برتری وجود نداشته باشد، دیگر مذهبی وجود نخواهد داشت. قدرت انحصاری مذهب را از آن بگیرد و دیگر مذهبی وجود نخواهد داشت»^۱

درست همانطور که فعالیت صنعتی هنگامی که امتیازات تجارت، زمره‌ها و بنگاه‌ها از میان برود، از بین نمی‌رود، بلکه برعکس، صنعت واقعی فقط پس از الغاء این امتیازات آغاز می‌شود؛ درست همانطور که مالکیت بر زمین هنگامیکه زمینداری مبتنی بر امتیاز برانداخته شود، از بین نمی‌رود، بلکه برعکس، حرکت جهانشمول خود را تنها با الغاء امتیازات و تقسیم و فروش آزادانه‌ی زمین آغاز می‌کند؛ درست همانطور که تجارت با الغاء امتیازات تجارت، ملغی نمی‌شود، بلکه سامان‌یابی حقیقی‌اش را در تجارت آزاد می‌یابد؛ همانطور هم مذهب تنها در جایی که مذهب برتری وجود ندارد در کلیت عملی خود

۱. این قطعه از اثر ب. باوئر موسوم به «رساله‌ی یهود» به وسیله مارکس در رساله‌اش تحت عنوان «درباره‌ی رساله‌ی یهود» نقل شده است. نگاه کنید به مجموعه‌ی کامل آثار ک. مارکس و ف. انگلس - ج ۳ - ص ۱۴۹. ه.ت.

تکامل می‌یابد (ایالات آمریکای شمالی مقایسه شود).

«نظم عمومی» معاصر، دولت معاصر تکامل یافته، آنگونه که نقد تصور می‌کند، نه بر جامعه مبتنی بر امتیازات، بلکه بر جامعه‌ای استوار است که در آن امتیازات ملغی گشته و از بین رفته‌اند، بر جامعه‌ی مدنی تکامل یافته‌ای استوار است که در آن عناصر حیاتی که هنوز از لحاظ سیاسی به نظام مبتنی بر امتیاز وابسته‌اند، آزاد شده‌اند. در اینجا هیچ‌گونه «انحصاری مبتنی بر امتیاز» نه در مقابل هرگونه «انحصار دیگری» قرار دارد و نه در مقابل نظم عمومی. صنعت و تجارت آزاد انحصار امتیاز را از بین می‌برد و از این رهگذر مبارزه میان انحصارهای مبتنی بر امتیاز را. آنها انحصار را با انسان وارسته از امتیاز - که از کلیت عمومی مجزا گشته، اما در همان حال در کلیت خاص کوچک‌تری متحد گشته جایگزین می‌سازند - انسان دیگر با سایر انسانها حتی به وسیله‌ی شباهت پیوندی مشترک مرتبط نیست. باین ترتیب آنها مبارزه‌ی جهانشمول انسان علیه انسان، فرد علیه فرد را بوجود می‌آورند. به همین نحو جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی، یک کل همانا این جنگ کلیه‌ی افراد علیه یکدیگر، که دیگر از هم توسط هیچ چیزی جز فردیت خود جدا نیستند، و جنبش عام عنان گسیخته‌ی نیروهای اولیه زندگی است که از قید و بند امتیاز رسته‌اند. تضاد میان دولت انتخابی دمکراتیک و جامعه‌ی مدنی نتیجه‌ی تضاد کلاسیک میان بهزیستی همگانی و بردگی است. در دنیای امروزین هر شخص در عین حال عضوی از جامعه‌ی بردگی و بهزیستی همگانی است. بنابراین بردگی جامعه‌ی مدنی به ظاهر بزرگترین آزادی است زیرا

به ظاهر استقلال کاملاً کمال یافته‌ی فرد است که جنبش مهارنشده، که دیگر توسط پیوندی مشترک، یا توسط انسان، از امور غیریت یافته‌ی زندگانی‌اش، نظیر مالکیت، صنعت، مذهب و غیره، مقید نشده را به مثابه‌ی آزادی خاص خود را در نظر می‌گیرد، درحالی‌که در واقع، این بردگی و توحش کاملاً تکامل یافته اویند. در اینجا قانون جای امتیاز را می‌گیرد.

بنابراین فقط در اینجا است که هیچ‌گونه تضادی میان تئوری آزاد و اعتبار عملی امتیاز نمی‌یابیم، بلکه برعکس، الغاء عملی امتیاز، صنعت و تجارت آزاد و هکذا، با «تئوری آزاد» دمساز است، جایی که با نظم عمومی توسط هیچ‌گونه انحصار مبتنی بر امتیازی مخالفت نمی‌شود، جایی که تضاد بسط داده شده، به وسیله‌ی نقد از میان می‌رود. همانا فقط در اینجا است که دولت کاملاً تکامل یافته‌ی معاصر یافت می‌شود.

در اینجا نیز عکس قانونی حکم فرماست که جناب باوئر، به مناسبت مباحثات مجلس فرانسه، در توافق کامل با ماریو مارتن (دونور) فرموله می‌نماید:

«درست همانطور که ماریو مارتن (دونور) پیشنهاد نادیده گرفتن ذکر یک شبیه را در قانون به مثابه‌ی پیشنهادی برای اعلام اینکه مسیحیت می‌بایست از میان برود، می‌دید، با دلیل یکسانی (که همانا برواقیعات استوار است) - این اظهاریه مبنی بر اینکه قانون روز شبیه دیگر به یهودیان مربوط نمی‌شود، اعلامیه‌ای خواهد بود برای الغاء یهودیت».

در دولت معاصر متکامل درست خلاف این است. دولت اشعار

می‌دارد که مذهب، نظیر دیگر امور حیات مدنی، فقط هنگامی که آزادی عمل کامل خود آغاز وجود می‌کند که دولت آن را امری غیرسیاسی اعلام دارد و از اینرو آن را به خود واگذارد. با فروپاشی موجودیت سیاسی این امور، فی‌المثل نظیر، فسخ مالکیت به وسیله‌ی الغاء شرط مالکیت برای رأی‌دهندگان، زوال مذهب توسط الغاء کلیسای دولتی، با اعلام مرگ مدنی اینها، شاداب‌ترین حیات آنان که از این پس از قوانین استوارشان اطاعت می‌کند و با آزادی عمل کامل خود تکامل می‌یابد، قرین می‌شود.

آنارشی، همانا قانون جامعه‌ی مدنی است که از امتیازات نفاق‌افکنانه‌ی آزادگشته، و آنارشی جامعه‌ی مدنی اساس نظم عمومی معاصر است، درست همانطور که نظم عمومی به‌نوبه‌ی خود تضمین این آنارشی است. تا همان حد زیادی که ایندو مخالف یکدیگرند، تعیین‌کننده‌ی یکدیگر نیز می‌باشند.

واضح است که نقد چگونه قادر به جذب [چیزهای] «جدید» است. معهدا اگر در محدوده‌ی «نقد مطلق» باقی بمانیم، این مساله پیش می‌آید: چرا نقد تضادی که در رابطه با مباحثات مجلس فرانسه نشان داد را به‌مثابه‌ی تضاد جهانشمول بیان ننمود، علیرغم اینکه بزعم خود وی این آن چیزی است که «می‌بایست صورت می‌گرفت»؟

«معهدا، این گام، آنگاه غیرممکن بود - نه تنها به‌خاطر... نه تنها به‌خاطر... بلکه ایضاً بخاطر اینکه بدون آن، آخرین باقی‌مانده‌ی درگیری درونی با ضد خود نقد غیرممکن بود و نمی‌توانست به‌نقطه‌ای برسد که از آن نقطه فقط یک گام برای

طی کردن باقی می ماند!.

غیرممکن بود... زیرا... ناممکن بود...! بعلاوه نقد ما را مطمئن می سازد، که این «یک گام» سرنوشت ساز لازم برای رسیدن به نقطه ای که از آن فقط یک گام برای طی کردن باقی می ماند، غیرممکن بود. چه کسی در این مورد تردید می کند؟ برای اینکه قادر بود به نقطه ای رسید که فقط «یک گام»، برای طی کردن باقی می ماند، مطلقاً غیرممکن است این «یک گام» که بیشتر به ورای نقطه ای ختم می شود که هنوز «یک گام» برای طی کردن آن باقی می ماند، را طی نمود.

خوش بود هرچه پایانش خوش است! نقد در رویارویی با توده که بدخواه "Die Judenfrage" (مسأله ی یهود) است، می پذیرد که تصور او را از «حقوق بشر» و

«برآوردش از مذهب در انقلاب فرانسه»، «ماهیت سیاسی آزادی که انقلاب گاه و بیگاه در نتیجه گیری مشاهداتش نشان می داد، و خلاصه، کل دوران انقلاب فرانسه برای نقد نه بیشتر و نه کمتر از یک نشانه و سمبل بود - یعنی، نه دوران جد و جهد انقلابی فرانسه به مفهوم دقیق و ساده ی آن - همانا یک سمبل و از این رو فقط بیان مظاهر دور از واقع که در پایان دیده.

ما نقد را از این دلخوشی که هنگامی که از لحاظ سیاسی مرتکب اشتباه شد، فقط آن را در نتیجه گیری اش و در پایان آثارش مرتکب شد، محروم نمی کنیم.

۱. این شاهد مثال و شاهد مثال های ذیل از مقاله ی «اکنون موضوع نقد چیست؟» (روزنامه ی آگماینه لیترا تور - تسایتونگ، دفتر هشتم) اقتباس شده است.

عرق خور بدنامی عادت داشت خود را با این فکر دلخوش کند که او هیچگاه قبل از نیمه شب سیاه مستی نمی‌کند.

نقد در فلمرو «مساله‌ی یهود» بدون چون و چرا منطقی‌تری به مراتب بیشتری از دشمن بدست می‌آورد. در «مساله‌ی یهود» شماره‌ی ۱ که توسط جناب باوئر از آن دفاع شد، رساله‌ی «نقد» هنوز مطلق بود و اهمیت «حقیقی» و «عمومی» «مساله‌ی یهود» را آشکار می‌ساخت. در شماره‌ی ۲، نقد نه «اختیار» و نه «حق» داشت و رای نقد برود. در شماره‌ی ۳ هنوز می‌بایست «گامی» بردارد، اما این گام «غیرممکن» بود - چرا که - «ناممکن» - بود. همانا «اراده و حق» او نبود، بلکه درگیری او با «ضدّ» اش بود که او را از اینکه «این گام» را بردارد، باز می‌داشت. نقد بسیار مایل بود این آخرین مانع را برطرف کند، اما بدبختانه آخرین باقی مانده‌ی توده به اشتباهات همت زبانه‌ی نقادانه اش چسبید.

ج) پیکار نقادانه علیه انقلاب فرانسه

تنگ‌نظری توده، «روح» نقادانه [یعنی]، جناب باوئر را وامی‌دارد تا انقلاب فرانسه را نه به مثابه‌ی عصر مساعی انقلابی فرانسه «به مفهومی غیرشاعرانه» بلکه «فقط» به مثابه‌ی «نشان بیان خیالپردازانه‌ی» توهم نقادانه‌ی دماغ خاص خود در نظر گیرد. نقد با بررسی تازه‌ای از انقلاب به خاطر «غفلت» خود، تقاص پس می‌دهد؛ و در عین حال گمراه‌کننده‌ی برائتش - «توده» را با انتقال نتایج «بررسی تازه‌اش» کیفر می‌دهد.

«انقلاب فرانسه آزمایشی بود که کماکان کلاً متعلق به قرن هجدهم است.»

این حقیقت زمانی، مبنی بر اینکه تجربه‌ای متعلق به قرن هجدهم، نظیر انقلاب فرانسه، کماکان کلاً آزمونی متعلق به قرن هجدهم است، و نه، به عنوان مثال، تجربه‌ای متعلق به قرن نوزدهم، «کماکان کلاً» چنین می‌نماید یکی از حقایقی باشد که «از آغاز بدیهی بوده.» معهداً در اصطلاح شناسی نقد، که علیه‌ی حقایق «همچون بلور - شفاف» بسیار متعصب است، حقیقی نظیر این حقیقت «بررسی» نامیده می‌شود، و از این رو طبعاً جایگاه خود را در «بررسی تازه انقلاب» دارا می‌باشد.

«معهداً، ایده‌هایی که انقلاب فرانسه پیش کشید، به‌ورای نظم امور که خواستار نابودی آن بازور بود، کشانده نشد.»

ایده‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانند از نظم جهان کهن فراتر روند، بلکه فقط فراتر از ایده‌ی نظم جهان کهن می‌روند. ایده‌ها ابداً نمی‌توانند چیزی را عملی کنند. برای عملی ساختن آنها، به‌انسان‌هایی نیاز است که بتوانند نیروی عملی اعمال نمایند. بنابراین جمله‌ی نقادانه در معنای تحت‌اللفظی آن، حقیقت دیگری است که به‌خودی خود واضح و از اینرو همانا «بررسی» دیگری است.

انقلاب فرانسه، لایتغیر و راسخ از این بررسی، به‌عقایدی انجامید که به‌فراتر از کل نظم جهان کهن کشیده شد. جنبش انقلابی که در سال ۱۷۸۹ در «Cercle Social» (محل اجتماع) آغاز گشت و در اواسط دوره‌ی آن، نمایندگان عمده‌اش «لکرک» و «رو» بودند و سرانجام با

توطئه بابوف موقتاً ناکام ماند، به عقاید کمونیستی انجامید که دوست بابوف، «بوناروتی» پس از انقلاب ۱۸۳۰ آنها را از نو در فرانسه معمول داشت. این ایده، که همواره بسط داده می‌شود، ایده‌ی نظم جهان نوین است.

«بنابراین بعد از انقلاب» (!) «موانع فنودالی را که در حیات خلق از میان برد، مجبور می‌شود اگوئیسم محض ملت را ارضاء و حتی برانگیزد، و از جانب دیگر، آن را با مُکْمَل لازم خود، شناسائی و تصدیقی وجودی اعلی، مهار کند یعنی به وسیله‌ی این تائید عالی نظام دولتی عمومی که می‌بایست اتم‌های خودخواهی فردی را نگاهدارد.»

اگوئیسم ملت اگوئیسم طبیعی نظام دولتی عمومی است که در تقابل با اگوئیسم طبقات فنودالی قرار دارد. واجب‌الوجود تائید عالی نظام دولتی عمومی و بدین طریق ایضاً ملت است. مع‌الوصف، تصور می‌شود واجب‌الوجود، اگوئیسم (خودپسندی) ملت را مهار کند، یعنی اگوئیسم نظام دولتی عمومی را! مهار کردن خودپسندی به وسیله‌ی تائید آن و حتی تائید مذهبی آن، یعنی، شناسائی ماهیت ابر انسانی و بنابراین وارسته از قید و بند انسانی، وظیفه‌ای است واقعاً نقادانه! آفرینندگان واجب‌الوجود، از این امر، [یعنی] نیت نقادانه‌شان مطلع نبودند.

مسیو «بوشه» که تجحّر خود را بر تجحّر مذهبی بنا می‌نهد، قهرمان خود، روبسپیر را بهتر می‌شناسد.^{۴۲}

قوم‌گرایی (Nationalität) منجر به سقوط رم و یونان شد. بنابراین نقد هنگامیکه مدعی می‌شود که قومیت باعث سقوط انقلاب فرانسه

شد، چیز خاصی در این باره نمی‌گوید، و هنگامی که اگوئیسم آن را به‌مثابه‌ی اگوئیسم ناب تعریف می‌کند، چیز به‌مراتب کمتری در این خصوص اظهار می‌دارد. این اگوئیسم ناب، بیشتر اگوئیسم مبهم و خودانگیخته است که هنگامیکه فی‌المثل با اگوئیسم «من ناب» فیخته مقایسه می‌شود، با خون و جسم ترکیب شده است. اما اگر، برخلاف اگوئیسم طبقات فئودال ناب بودن آن نسبی باشد، به «بررسی تازه‌ای از انقلاب نیاز نیست»، تا دیده شود اگوئیسمی که مضمون آن ملت است از اگوئیسمی که مضمون آن طبقه اجتماعی خاص یا جمعیت خاصی است، کلی‌تر و ناب‌تر است.

توضیحات نقد درباره‌ی نظام دولتی عمومی بیشتر از [اینها] آموزنده نیست. این توضیحات، محدود به این اظهار می‌شود که نظام دولتی عمومی می‌بایست اتم‌های خودخواهی فردی را نگاهدارد. اگر به‌طور دقیق و به‌مفهوم غیرشاعرانه گفته شود، اعضاء جامعه‌ی مدنی، اتم نیستند. خاصیت معین اتم این است که فاقد خواص است و لذا با هستی‌های خارج به‌وسیله‌ی هیچ‌گونه ارتباطی که توسط ضرورت طبیعی خاص‌اش معین می‌شود، مرتبط نیست. اتم هیچ‌گونه نیازی ندارد و خود بسنده است؛ جهان خارج آن خلاء بی‌است مطلق، یعنی، لائتعد، لایعشر و عبث، همانا به این دلیل که اتم کل غنا و کمال را در خود دارا است. فرد اگوئیست جامعه‌ی مدنی می‌تواند در تحویل غیر حسی و تجرید بی‌روح خود، خویشتن را به یک اتم،

یعنی، به موجودی بی‌ربط، خودکفا، فاقد نیاز، مطلقاً کامل و نیک‌بخت بیاماساند. واقعیت حسی منحوس تخیل او را آشفته نمی‌سازد، هریک از حسّیّاتش او را وادار می‌سازد به موجودیت جهان و افراد خارج از خود باور کند، و حتی معدّهٔ دنیوی‌اش هرروز به یادش می‌آورد که دنیای خارج از او تهی نیست، بلکه چیزی است که واقعاً انباشته است، هربرآمد و خاصیت وجودش و هریک از امیال حیاتی‌اش، مبدل به نیاز و ضرورتی می‌شود که آزمندی او تبدیل به جستجو برای دیگر اشیاء و موجودات انسانی خارج از او می‌شود. اما از آنجائیکه نیاز فرد هیچ‌گونه معنای بدیهی برای افراد اگوئیست دیگر که قادر به ارضاء این نیازند ندارد، و بنابراین هیچ‌گونه رابطهٔ مستقیمی با رضای خاطر خود ندارد، هر فرد می‌بایست این رابطه را بوجود آورد، این رابطه بدین وجه تبدیل به واسطه‌ای میان نیاز غیر و محمل‌های نیازش می‌شود. از اینرو، خواص ماهوی بشر هرچند بیگانه شده بنظر آید، و منافعی که اعضاء جامعه‌ی مدنی را به یکدیگر مربوط می‌سازد، ضرورتی طبیعی است؛ پیوند واقعی آنان، نه حیات سیاسی، بل حیات مدنی است. بنابراین، این دولت نیست که اتم‌های جامعه‌ی مدنی را به یکدیگر متصل می‌کند، بلکه این واقعیت است که آنها فقط اتم‌هایی در تخیل و ملکوت خیالپردازی‌اند، موجوداتی‌اند که در واقعیت امر به نحو فاحشی از اتم‌ها متفاوتند، به بیان دیگر [آنان]، خود پرستان الهی نیستند، بلکه موجودات خودخواه بشری‌اند. همانا فقط خرافه‌پرستی سیاسی است که امروزه هنوز می‌پندارد که حیات مدنی می‌بایست توسط دولت نگاهداشته شود،

در حالیکه در واقعیت، برعکس، دولت توسط جامعه‌ی مدنی نگاهداشته می‌شود.

«عقیده‌ی سترگ»، «رویسپیر» و «سن ژوست» مبنی بر وجود آوردن «ملت آزاد» که فقط برحسب قوانین عدالت و فضیلت خواهد زیست - منبأب مثال، نگاه کنید به گزارش سن ژوست درباره‌ی تبه‌کارهای دانتون و گزارش دیگر وی پیرامون پلیس همگانی - فقط به وسیله‌ی ترور می‌توانست برای مدت زمانی حفظ شود و تضادی بود که علیه آن، عناصر دنی و خودخواه امت عامی به طرز جیونانه و مکارانه‌ای که تنها از آنان انتظار می‌رفت، واکنش نشان دادند.»

این عبارت نقد مطلق که «ملت آزاد» را به مثابه‌ی تضادی توصیف می‌کند که «امت عامی» علیه آن متید به واکنش شدند، مطلقاً عبارتی میان‌تهی است، زیرا در نزد رویسپیر و سن ژوست، آزادی، عدالت و فضیلت، برعکس، فقط تجلیات حیات «خلق» و خواص «جامعه‌ی خلقی» است. رویسپیر و سن ژوست صراحتاً از «آزادی، عدالت و فضیلت» دوران باستان که تنها به «جامعه‌ی خلقی» اسپارتیان، آتنیان و رومیان در دوران عظمت‌شان که «مردمانی آزاد، عادل و صالح» بودند، متعلق است، سخن می‌گویند.

رویسپیر در نطق خود درباره‌ی اصول اخلاق همگانی (در نشست کنوانسیون در ۵ فوریه ۱۷۹۴) می‌پرسد: «اصول بنیادین دولت دمکراتیک یا خلقی چیست؟ همانا فضیلت، منظورم فضیلت همگانی است که چنان معجزاتی در یونان و رُم بوجود آورد و کماکان معجزات بزرگتری در جمهوری فرانسه بوجود خواهد آورد؛ همانا فضیلت که چیزی جز عشق به‌میهن و قوانین آن نیست.»^{۴۳}

آنگاه رویسپیر به صراحت آنتیان و اسپارتیان را «مردمان آزاد» می‌خواند. او پیوسته از جامعه‌ی خلقی باستان یاد می‌کند و هم از قهرمانان و هم از مفسدان آن - لوکرسیوس، سزار، کاتیلینا، پروتوس و کاسیوس - یاد می‌کند. او همچنین از مبلتیا، آریستید، پروتوس و کاتیلینا، سزار، کلودیوس و پیسو، شاهد مثال می‌آورد.

سن ژوست در گزارش خود درباره‌ی بازداشت دانتون (که نقد به آن اشاره می‌کند) بالصراحه می‌گوید:

«جهان از دوران رومیان [این طرف] تهی بوده، و فقط پادمان ایشان آن را انباشته می‌کند و کماکان آزادی را بشارت می‌دهد.»

اتهام او به شیوه‌ای باستانی تنظیم شده و بیشتر متوجه‌ی دانتون است تا کاتیلینا.

در گزارشی دیگر سن - ژوست، که درباره‌ی پلیس همگانی است^{۲۵}، جمهوریخواه دقیقاً به مفهوم باستانی اش، به عنوان [فردی] انعطاف‌ناپذیر، متواضع و ساده و هکذا، توصیف می‌شود. پلیس می‌بایست نهادی با همان ماهیت سانسورهای رومی باشد. او، کودروس، لوکرسیوس، سزار، کاتو، کاتیلینا، پروتوس، آنتونیوس و کاسیوس را از قلم نمی‌اندازد. و بالاخره با توصیف آزادی، عدالت و فضیلت، خواهان آنها در واژه واحد می‌شود، هنگامی که می‌گوید:

«بگذار انقلابیون رومی باشند.»^{۲۶}

رویسپیر، سن ژوست و حزب آنان سقوط کردند، زیرا جمهوری

1. Peuples Libres

2. "Que les hommes révolutionnaires soient des Romains."

واقع‌گرایانه دموکراتیک که براساس بردگی قرار داشت را با دولت انتخابی روحانی - دموکراتیک، که براساس بردگی آزاد شده، جامعه‌ی بورژوازی، قرار دارد، خلط نمودند. چه توهم هولناکی است که در حقوق بشر جامعه‌ی بورژوازی معاصر، می‌بایست جامعه‌ی صنعتی، رقابت جهانشمول، منافع خصوصی که آزادانه اهداف خود را تعقیب می‌کند، و هرج و مرج فردیت از خود بیگانه شده‌ی طبیعی و روحانی، را مورد تأیید و تصدیق قرار داد، و در عین حال پس از آن خواهان رفع و ارتفاع تجلیات این جامعه در افراد خاص و هم‌زمان خواستار سرمشق قرار دادن زعمای سیاسی این جامعه به‌شیوه‌ی دوران باستان شد!

این توهم هنگامیکه سن ژوست در روز اعدامش، به فهرست عریض و طویل حقوق بشر که در سالن «کونسیرژی»^۱ «Conciergerie» آویزان بود اشاره کرد و با وقاری مغرورانه گفت: «معهدا من بودم که آنها را بوجود آوردم.»^۲ مصیبت بار به‌نظر می‌آید. همانا این فهرست بود که حقوق بشر، که نمی‌تواند بشر جمهوری باستان و نه، شرایط اقتصادی و صنعتی‌اش، شرایط دوران باستان باشد، را اعلام نمود.

اینجا جایی برای توجیه توهم تروریست‌ها از لحاظ تاریخی نیست.

۱. زندان مجاور کاخ دادگستری پاریس که در زمان انقلاب محکومین به‌اعدام را در آنجا نگاه می‌داشتند. (م)

2. "C'est pourtant moi qui ai fait cela."