



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواری نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

بدیل مارکس در برابر دولت دین سالار

نوشته‌ی: علی رها



اردیبهشت ۱۴۰۲

پیش‌گفتار: «الغاء دین»

«اعتراف پرومته که «به عبارت ساده از این خیل خدایان بیزارم»، در حقیقت اعتراف خود فلسفه علیه خدایان آسمانی و زمینی است.»

مارکس، رساله‌ی دکترای فلسفه، ۱۸۴۱، (مجموعه آثار، ۱:۳۰)

در خداناباوری مارکس از دوران دانشجویی در دانشگاه برلین و پیوستن او به «باشگاه دکترها» و «هگلی‌های جوان» (۱۸۳۷)، هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد. آن چه مورد مناقشه بوده است، شیوه‌ی برخورد او به دین به‌طور عام، و به‌خصوص دین سیاسی یا دولت دینی است. متن پیش‌رو بر آن است تا با تکیه بر مقاله‌ی **درباره‌ی مسئله‌ی یهود** (پاییز ۱۸۴۳) به سهم خود گامی کوچک در تبیین این مهم بردارد.

همان‌طور که مارکس در نامه‌ای به پدرش توضیح می‌دهد، در جلسات آن‌ها [هگلی‌های جوان] مدرسانی حضور دارند که «نظرات متناقضی ابراز می‌کنند.» (مجموعه آثار، ۱:۱۹) برونو باوئر (۱۸۸۲-۱۸۰۹) یکی از آن مدرسان بود که الاهیات درس می‌داد و در آن مقطع هنوز به خداناباوری چرخش نکرده بود. از این رو، این ادعا که مارکس تحت تاثیر باوئر خداناباور شده بود سندیت تاریخی ندارد. اگر مارکس به قول خودش تازه در ۱۸۳۷ هگل را «از ابتدا تا انتها» خوانده بود، باوئر از سال‌ها قبل «هگلی» شده بود، در کلاس‌های درس هگل شرکت کرده و حتی چاپ دوم **درس‌گفتارهای هگل درباره‌ی فلسفه‌ی دین** را ویرایش کرده بود.

باوئر سال‌ها پیش از ملاقات با مارکس، دست‌کم از ۱۸۲۹، چندین اثر خود را منتشر کرده بود. او از ۱۸۴۳ در دانشگاه برلین تدریس می‌کرد و در ۱۸۳۹ به دانشگاه بُن رفت. پس از هگل، باوئر نیز تلاش می‌کرد تا نظرات خود به‌عنوان «دیدگاه رسمی» دولت پروس تثبیت کند. فردریش ویلیام چهارم که پس از مرگ پدرش در ۱۸۴۰ شاه پروس شده بود، پس از یک دوره‌ی بسیار کوتاه تظاهر به اصلاح‌طلبی و تأسیس مجلس و قانون اساسی، سلطه‌ای خفقانی بر پروس حاکم کرد و در ۱۸۴۲ بسیاری از جمله باوئر را از تدریس در دانشگاه محروم کرد.

مارکس جوان با این‌که سال‌ها از باوئر کوچک‌تر بود، در میان «هگلی‌های جوان» جای پای باز کرده بود. دیری نگذشت که بسیاری، از جمله آرنولد روگه، همکار مارکس در **سال‌نامه‌های آلمانی - فرانسوی** و یکی از هگلی‌های جوان، او را «فیلسوف بُن» خطاب کردند. درعین حال باوئر و مارکس از ۱۸۳۸ تا ۱۸۴۲، به‌رغم برخی اختلافات، دوست و همکار یک‌دیگر بودند. دانسته است که مارکس هنگام نگارش رساله‌ی دکترایش با باوئر مشورت می‌کرد. آن دو در نظر داشتند نشریه‌ای ناخدااباورانه راه بیاندازند و اثری مشترک

منتشر کنند. پاره‌ی نخست این اثر را باوئر به قلم کشید و زیر عنوان «شیپورِ فرجامین قضاوت علیه هگلِ خداناباور و ضد مسیح — یک اولتیماتوم» در ۱۸۴۱ منتشر شد. اما پاره‌ی دوم، زیر عنوان‌های مختلفی چون «هنر مسیحی»، «درباره‌ی هنر و دین» یا «هنر دینی» هرگز منتشر نشد.

در واقع مارکس در فرایند نگارش «هنر و دین»، از سویی وارد پژوهشی عمیق و تاریخی شد که باورهای دینی اقوام غیراروپایی را نیز دربرمی‌گرفت، و از سوی دیگر نسبت به دین رویکردی متفاوت از باوئر پیدا کرده بود. **دفت‌های بن** مارکس (۱۸۴۲)، شامل هفت دست‌نوشته، نشان‌گر پژوهشی گسترده است. مارکس بر این باور بود که نمی‌توان نقد دین را از نقد سیاست، حقوق و قانون جدا کرد، وگرنه خود نقد در چارچوب نقدی الاهیاتی به دین محصور می‌شود. فعالیت مطبوعاتی مارکس در **راینیشه سائیتونگ** درهم‌تنیدگی دین، سیاست و درنهایت «امور مادی»، «نیازهای مادی»، «منافع خصوصی»، «اوضاع مادی، فکری و دینی»، و غیره را به روشنی آشکار می‌کنند.

مارکس در نامه‌ای به روگه (۳۰ نوامبر ۱۸۴۲) شیوه‌ی برخورد آن زمان خود را به دین تشریح می‌کند، رویکردی که با رویکرد باوئر کاملاً متفاوت بود:

«خواست من این بود که نقد دین باید در چارچوب نقد شرایط سیاسی مورد بحث قرار گیرد، نه این که شرایط سیاسی در چارچوبی دینی نقد شود... چراکه دین به خودی خود فاقد محتواست و علت وجودی آن نه سماوی بلکه زمینی است، و با الغاء واقعیت معوج، که دین **نظریه‌ی** آن است، به خودی خود فرو می‌ریزد. در نهایت، من مایل بودم چنان چه صحبت از فلسفه در میان است، به **برچسب** بی‌ارزش "خداناباوری" کم‌تر پرداخته شود، و در عوض محتوای فلسفه به مردم ارائه شود.» (مجموعه آثار، ۱:۳۹۵)

سرانجام مارکس در پایان ۱۸۴۲ با باوئر کاملاً قطع رابطه می‌کند. اما هم‌هنگام باید تاکید کرد که این گسست همچنین شامل گسست از رویکرد لودویگ فویرباخ به دین نیز بود. همان‌گونه که مارکس در نامه‌ی دیگری به روگه تصریح می‌کند: «به نظر من کلمات قصار فویرباخ [«تزهایی درباره‌ی فرماسیون فلسفی»] از یک جنبه نادرست هستند: این که او بیش از حد به طبیعت و بسیار کم به سیاست رجوع می‌کند» (مجموعه آثار، ۱:۴۰۰). از آن‌چه رفت آشکارا چنین برمی‌آید که برخورد مارکس به الغاء دین از ابتدا دیالکتیکی بود: «**خداناباوری**، مرحله‌ی پایانی **خداباوری**، تصدیق **منفی** خداست» (خانواده‌ی مقدس، مجموعه آثار، ۴:۱۱۰)؛ یا همان‌گونه که در **دست‌نوشته‌های فلسفی - اقتصادی ۱۸۴۴** تصریح می‌کند: «پرسش درباره‌ی وجودی بیگانه — پرسشی که نشانه‌ی اذعان به عدم‌واقعیت طبیعت و انسان است — در عمل غیرممکن شده است. **خداناباوری**، به‌مثابه‌ی انکار این عدم واقعیت از این پس بی‌معنی است، چراکه

خداناباوری **نفی خدا** است، و از راه چنین منفیتی هستی انسان را وضع می‌کند؛ اما سوسیالیسم به مثابه‌ی سوسیالیسم دیگر به این واسطه نیازی ندارد» (مجموعه آثار، ۴:۳۰۶).

درباره‌ی مسئله‌ی یهود

«ما مسائل دنیوی را به مسائلی الاهیاتی تبدیل نمی‌کنیم. ما مسائل الاهیاتی را به مسائل دنیوی تبدیل می‌کنیم. تاریخ سال‌هاست که به حد کافی در خرافه ادغام شده است، اکنون ما خرفه را در تاریخ ادغام می‌کنیم.»
درباره‌ی مسئله‌ی یهود، (مجموعه آثار، ۳:۱۵۱)

برونو باوئر در **مسئله‌ی یهود** (۱۸۴۳) در سرزمین پروس که مسیحیت در آن‌جا نه فقط دین رسمی بود بلکه همچنین با دولت وقت پیوند خورده بود، می‌پرسد یهودیان خواستار آزادی هستند، اما چه نوع آزادی‌ای؟ آزادی **سیاسی**؟ آزادی **مدنی**؟ سپس عنوان می‌کند در مملکتی که هیچ‌کس آزاد نیست، درخواست یک آزادی خاص «خودخواهانه» است. آن‌ها به‌جای این درخواست باید برای آزادی سیاسی عموم مردم تلاش کنند. یا شاید یهودیان خواستار همان شأن و مقامی هستند که دیگران از آن برخوردارند. در این صورت، آن‌ها موجودیت چنین رژیم‌هایی را که بر همگان ستم می‌کند تایید کرده‌اند. بنابراین، ما پیش از آزاد کردن آن‌ها باید خود را آزاد کنیم.

این چکیده‌ی طرح مساله از سوی باوئر بود. واضح است که روش باوئر برای پاسخ‌گویی، حرکت از عام — یک عام انتزاعی — به خاص است. مارکس در پاسخ به او می‌گوید، «چگونگی صورت‌بندی پرسش باید راه‌حل آن را در خود داشته باشد». به بیان دیگر، باوئر صورت قضیه را درست طرح نکرده، چراکه کل مساله را به تعارضی دینی بدل کرده است که راه‌حل آن «الغاء دین» است. بنابراین، باوئر در چارچوب نقدی در درون الاهیات گیر کرده است. به نظر مارکس، این صورت‌بندی «یک‌سویه» است. باوئر صرفاً از دو نوع آزادی سخن می‌گوید — **مدنی و سیاسی** — اما ماهیت خود این آزادی‌ها را مطرح و نقد نمی‌کند. «خطای او در این است که صرفاً "دولت مسیحی" را نقد می‌کند و نه "دولت فی‌نفسه" ... پرسشی که ما مطرح می‌کنیم برعکس آن است: آیا خاستگاه آزادی **سیاسی** به ما حق می‌دهد که از یهودی‌الغاء یهودیت و از انسان‌الغاء دین را درخواست کنیم؟» (مجموعه آثار، ۳:۱۵۰)

از این رو، به‌نظر باوئر از آن‌جا که یهودی‌آلمانی با فقدان آزادی سیاسی عام در کشوری مواجه است که ماهیت دولت آن مسیحی است، کل مساله حول رابطه‌ی دین و دولت می‌چرخد؛ یعنی **تضاد بین قیود دینی و آزادی سیاسی** که پیش‌شرط آن رهایی از دین است. او از سویی درخواست می‌کند که برای کسب رهایی

مدنی، همگان باید دین را طرد کنند، و از سوی دیگر الغاء **سیاسی** دین را به مثابه‌ی الغاء خود دین درک می‌کند. بنابراین، باوئر اساساً «**رابطه‌ی بین آزادی سیاسی و آزادی انسانی** را بررسی نمی‌کند.»

مارکس برای روشن کردن موضوع توجه ما را به نمونه‌ی ایالت‌های آمریکای شمالی جلب می‌کند که دست کم در برخی از آن‌ها «مسئله‌ی یهود» اهمیت **الاهیاتی** خود را از دست داده و واقعاً به مسئله‌ای **دنیوی** (سکولار) تبدیل شده است. در آن‌جا، دین و دولت از یک‌دیگر تفکیک شده‌اند. از این رو، می‌توان رابطه‌ی دین و دولت سیاسی را روشن‌تر ملاحظه کرد، چراکه برخورد دولت با دین نه الاهیاتی بلکه سیاسی است. بدین سان، نقد به نقد دولت سیاسی تبدیل می‌شود و انتقاد باوئر نیز خصلت نقاد خود را از دست می‌دهد. در آمریکا، رهایی سیاسی تکمیل شده است. با این وصف مردم آن‌جا به شدت مذهبی هستند. در آن‌جا دین نه **علت** بلکه **تجلی** محدودیت‌های دنیوی است. «بنابراین، ما محدودیت‌های مذهبی شهروندان آزاد را توسط محدودیت‌های دنیوی آن‌ها توضیح می‌دهیم... برای ما مسئله‌ی **رابطه‌ی رهایی سیاسی با دین** به مسئله‌ی **رابطه‌ی بین رهایی سیاسی و رهایی انسانی** بدل می‌شود.» (همان‌جا، ص. ۱۵۱)

پس آن‌چه برای مارکس به موضوع اصلی نقد بدل می‌شود، نقد خود دولت سیاسی است. یک کشور می‌تواند دین رسمی نداشته باشد یا کلا دولتی دینی نباشد، اما رهایی **سیاسی** از دین به معنای رهایی از دین نباشد. دولت به مثابه‌ی دولت می‌تواند خود را از قید و بندهای دینی آزاد کند، بدون آن‌که انسان واقعاً به آزادی رسیده باشد. از این رو، نزد مارکس، تعارض بین دولت و یک دین خاص، شکلی انسانی می‌یابد و به تعارض بین دولت و عناصر خاص دنیوی یعنی به **تعارض بین دولت و جامعه‌ی مدنی** بدل می‌شود. در یک جمهوری سیاسی، انسان خود را نه به طور مستقیم بلکه غیرمستقیم، با «**میانجی‌گری دولت**» آزاد می‌کند. از این رو، در نهایت انسان با وساطت دولت می‌تواند خود را خداناچار اعلام کند، یعنی دولتی ناخداچار تأسیس کند، اما کماکان در اسارت دین باقی بماند. در واقع دین دقیقاً به معنی تصدیق انسان توسط یک میانجی است. همان‌گونه که مسیح واسطه‌ای بین انسان و الوهیت انسان است.

ارتقاء جایگاه سیاسی انسان برفراز دین از کلیه‌ی امتیازها و کاستی‌های ارتقاء عام سیاسی برخوردار است. به عنوان نمونه، دولت می‌تواند شرط مالکیت برای شرکت در انتخابات را حذف کند. در این صورت آیا آن‌هایی که تهی دست هستند برای صاحبان مالکیت قانون‌گذاری می‌کنند؟ آیا **الغاء سیاسی شرط** مالکیت، مالکیت خصوصی را رفع می‌کند؟ دولت می‌تواند به شیوه‌ای سیاسی تبعیض در اصل و نسب، در حرفه یا جایگاه اجتماعی را به مثابه‌ی تمایزاتی **غیرسیاسی** رفع و اعلام کند که تمام اعضای جامعه به طور برابر در سرنوشت کشور شرکت کنند. با این حال، کلیه‌ی آن تمایزات در جامعه‌ی مدنی به قوت خود باقی می‌مانند. از این رو،

مارکس نتیجه می‌گیرد که «دولت نه فقط این تمایزات **واقعی** را الغاء نمی‌کند، بلکه علت وجودی خودش فقط بر مبنای وجود آن تمایزات است.»

یک دولت کمال یافته‌ی سیاسی، برخلاف زندگی مادی در جامعه‌ی مدنی، در حکم زندگی نوعی انتزاعی انسان است. در چنین صورتی، انسان نه فقط در تفکر و آگاهی بلکه در واقعیت و در زندگی از یک هستی دوگانه برخوردار می‌شود، یک هستی سماوی و یک هستی زمینی: زندگی اشتراکی سیاسی، و زندگی در جامعه‌ی مدنی که در آن همچون فردی خصوصی عمل می‌کند، دیگران را یک وسیله تلقی می‌کند و خود را نیز به یک وسیله تقلیل می‌دهد. بنابراین، انسان در واقعیت بلافصل خود، در جامعه‌ی مدنی، موجودی دنیوی، «پدیده‌ای **مصنوعی**» است، اما در دولت، در هستی سیاسی، عضو خیالی یک حاکمیت اشتراکی واهی است که از «جامعیتی غیرواقعی» برخوردار شده است. تفاوت بین یک شخص مومن و یک شهروند سیاسی، در واقع تفاوت بین یک تاجر، کارگری روزمزد، یا یک زمین‌دار با یک شهروند است. اما باوثر اجازه می‌دهد که تعارضات دنیوی — تعارض بین **نفع عمومی و نفع خصوصی**، تنش بین دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی — پابرجا بماند. او صرفاً **تجلی دینی** آن تعارضات را نقد می‌کند.

با این حال، مارکس انکار نمی‌کند که «البته رهایی **سیاسی** گامی بزرگ به پیش است. درحقیقت، شکل نهایی رهایی عام انسانی است، اما شکل نهایی رهایی انسان **در چارچوب** نظم تاکنونی جهان موجود.» (همان‌جا، ص. ۱۵۵)

افول و انحطاط دین در دولت دین‌سالار

درواقع مارکس استدلال می‌کند که دولت کمال یافته‌ی دینی دولت دین‌سالار نیست؛ یعنی یک دولت دین‌سالار دولتی است که بر پایه‌ی دین بنا شده، دینی دولتی است که نسبت به سایر ادیان برخوردی انحصارطلبانه دارد. برعکس، یک دولت واقعاً دینی، دولتی **خداناباور**، یک دولت **دموکراتیک** است! این دولتی است که دین را به عناصر جامعه‌ی مدنی منتقل کرده است. دین به روح جامعه‌ی مدنی تبدیل شده است و دیگر جوهر وحدت عمومی نیست بلکه جوهر تفکیک و تمایز، جدایی فرد از جامعه و عرصه‌ی خصوصی است. اما دولتی که دین‌سالار است، دولتی که آیین و شریعت خود را به دین رسمی تبدیل کرده است، یک «نادولت» است که قادر نیست «مبنای انسانی» دین را در شکلی دنیوی و انسانی متجلی کند. به نظر مارکس، چنین دولتی به منزله‌ی تحقق بالفعل دین نیست؛ یعنی «**اجرای کردن حقیقی** مبنای انسانی دین نیست، چراکه کماکان به شکل **غیرواقعی و مجازی** این هسته‌ی انسانی متکی است.» (همان‌جا، ص. ۱۵۶)

دولت دین‌سالار دین را برای **تقدیس** و **تکمیل** کاستی‌های خود به کار می‌برد. «از این رو، دین ضرورتاً به **وسیله** بدل می‌شود؛ پس دولتی است **عوام‌فریب**» (همان‌جا) دولت دین‌سالار کاستی‌های سیاسی خود را پشت نقابی دینی پنهان می‌کند و به دین‌نگرشی سیاسی و به سیاست‌نگرشی دینی دارد. بنابراین، سازمان‌دهی دولت را به نمایشی صرف فرومی‌گاهد و به همان نسبت با تظاهر به دین‌داری خود دین را نیز پست و خوار می‌کند. دولت دین‌سالار با محروم کردن شهروندان از تصمیم‌گیری در سرنوشت خود، «اراده» را انحصاری و به یک «رهبر» واگذار می‌کند که مشروعیتش «خدادادی» است. از این رو، این «سرور متعال» نسبت به اراده‌ی عمومی بیگانه است و به همکاری و مشورت آن‌ها نیازی ندارد. در این‌جا، سلطه‌ی دین همانا دین سلطه است!

دولتی که کتاب مقدس را وادار می‌کند تا با زبانی سیاسی سخن بگوید، نسبت به مقدسات حرمت‌شکنی کرده است. تفکیک «روح» و «نص» کتاب مقدس عملی غیردینی است. دولتی که دین را به مثابه‌ی ملاک متعالی خود برگزیده و کتاب مقدس منشور آن است، درگیر تعارضی درونی است، چراکه دین را حکمی الزامی می‌انگارد اما در عمل نمی‌تواند آن را به کرسی بنشاند و متحقق کند. و از آن‌جا که نفس وجودی آن هم‌هنگام یک «امر اقتصادی» است، «ننگ اهداف **دنیوی** آن، که دین پوشش آن است، با شعور صادقانه‌ی **دینی** که دین را هدف جهان می‌انگارد، درگیر تعارضی می‌شود که غیرقابل حل است. این دولت فقط با مبدل شدن به یک **مأمور پلیس** می‌تواند گریبان خود را خلاص کند.» (همان‌جا، ص. ۱۵۸)

آن‌چه در دولت دین‌سالار حکم‌فرماست، **بیگانگی** است؛ بیگانگی دولت از جامعه، و از خودبیگانگی یگانه فردی که حائز اهمیت است، یعنی شخص پیشوا، که «هستنده‌ای متفاوت از سایر انسان‌هاست، هستنده‌ای دینی که با سماوات، با خدا، مرتبط است». به‌علاوه، نمی‌توان «روح دینی» را دنیوی کرد چراکه «شکل **غیردنیوی** یک مرحله در تکامل ذهن انسان است. روح دینی فقط هنگامی می‌تواند دنیوی شود که مرحله‌ای از رشد ذهن انسان که دین تجلی آن است فرارسد و در شکلی **دنیوی** وضع شود. چنین امری در یک دولت **دموکراتیک** رخ می‌دهد». در این‌جا، نه دین، بلکه «**مبنای انسانی**» دین، پایه و اساس دولت است. در چنین دولتی، دین کماکان به مثابه‌ی آگاهی غیردنیوی و «ایده‌آل» اعضای جامعه‌ی مدنی باقی می‌ماند، «چراکه دین شکل ایده‌آل مرحله‌ی تکامل انسان در این دولت است.» (همان‌جا، ص. ۱۵۹)

آگاهی دینی در دموکراسی سیاسی دینی‌تر است، چراکه ظاهراً از اهمیت سیاسی برخوردار نیست، چراکه وابسته به امیال و اهداف دنیوی نیست. افراد جامعه در یک دولت سیاسی با دوگانگی زندگی فردی و زندگی نوعی، زندگی در جامعه‌ی مدنی و زندگی سیاسی مواجه هستند، عرصه‌ای که در ورای فردیت واقعی آن‌هاست. در این‌جا، دین به روح جامعه‌ی مدنی تبدیل شده است. از این رو، دموکراسی سیاسی دینی است، چراکه ظاهراً

به منزله‌ی حاکمیت «انسان» است. اما انسانی غیراجتماعی، انسانی که توسط کل سازمان‌دهی جامعه‌ی کنونی به تباهی کشیده شده، خود را گم کرده، بیگانه شده، و بازیچه‌ی حاکمیت عناصر و شرایطی غیرانسانی شده است؛ «به‌طور خلاصه، انسانی که هنوز یک هستنده‌ی نوعی واقعی نیست.» (همان‌جا)

بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که رهایی سیاسی از دین دین را ابقا می‌کند: «آزاد شدن دولت از دین به معنای آزادی انسان واقعی از دین نیست. از این رو، ما مانند باوئر به یهودیان نمی‌گوییم که بدون آن که خود را به‌طور ریشه‌ای از دین یهود آزاد کنند، نمی‌توانند به‌طور سیاسی آزاد شوند.» (همان‌جا، ص. ۱۶۰)

بدیل انسان‌باورانه‌ی مارکس

انقلاب سیاسی انقلاب جامعه‌ی مدنی است که رژیم عهدعتیق را سرنگون می‌کند. این انقلاب جامعه‌ی مدنی را به اجزای سازای آن تقسیم می‌کند؛ یعنی به افراد جداگانه، به عناصری **مادی** و **روحانی** که محتوای زندگی را تشکیل می‌دهند و جایگاه اجتماعی و طبقاتی افراد را تعیین می‌کنند. انقلاب سیاسی اجزای پراکنده‌ی روح سیاسی را گردآوری کرد و آن را از امتزاج با زندگی مدنی رها کرد و عرصه‌ی سیاسی را همچون یک عرصه‌ی اشتراکی مستقر کرد که به‌طور ایده‌آل از عناصر **خاص** زندگی مدنی مستقل است.

«اما کمال‌یابی ایده‌آلیسم دولت، هم‌هنگام کمال‌یابی ماتریالیسم جامعه‌ی مدنی» (همان‌جا، ص. ۱۶۶)، یعنی رهاکردن روح خودپوی اعضای جامعه‌ی مدنی است. انقلاب سیاسی به جای اصناف و رشته‌های جامعه‌ی کهن، «انسان» را به‌عنوان عنصر بنیادین خود وضع کرد، اما انسانی **خودخواه**. از این رو، این عضو جامعه‌ی مدنی، این انسان، مبنای یک دولت **سیاسی** است و در چنین ساحتی در «حقوق بشر» به رسمیت شناخته می‌شود. اما آزادی این انسان خودخواه و رسمیت یافتن او در واقع به معنی تعیین‌یافتگی حرکت بلامانع عناصر روحانی و مادی تشکیل‌دهنده‌ی زندگی اوست. «بنابراین، انسان از دین رهایی نیافت بلکه آزادی دینی دریافت کرد. از مالکیت آزاد نشد، بلکه آزادی مالکیت شخصی کسب کرد. از خودپویی معامله آزاد نگشت بلکه آزادی معامله به‌دست آورد.» (همان‌جا، ص. ۱۶۷)

تأسیس دولت سیاسی به معنی انحلال جامعه‌ی مدنی در نفراتی مستقل است. عضو جامعه‌ی مدنی، انسانی «غیرسیاسی»، انسانی «طبیعی» است که در برابر او یک انسان دیگر، انسانی غیرطبیعی، با کنشی سیاسی قرار گرفته است. انقلاب سیاسی جامعه‌ی مدنی را در اجزای سازای آن تحلیل می‌برد، بدون آن که آن اجزاء را نقد و دست‌خوش دگرگونی انقلابی کند. مبنای چنین جامعه‌ای جهان‌نیازمندی‌ها، کار و نفع خصوصی است. دوگانگی انسان در جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی از یک سو در ساحت هستی بی‌واسطه، حسی و فردی، و از

سوی دیگر در ساحت انسانی انتزاعی، تصنعی، «تمثیلی» و حقوقی پدیدار می‌شود. انسان «واقعی» فردی است خودخواه و انسان حقیقی «شهروندی انتزاعی».

اما رهایی واقعی انسان در کل به معنی احیای جهان انسانی و روابط خود انسان است. بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که:

«فقط هنگامی که فرد واقعاً انسانی شهروند انتزاعی را جذب خود کند، و هنگامی که به‌عنوان یک موجود انسانی یکتا در زندگی روزمره، در کار مشخص خود، در وضعیت معین خود به **موجودی نوعی** تبدیل شود، فقط هنگامی که انسان **توان‌مندی‌های خود** را به‌مثابه‌ی نیروهای **اجتماعی** تشخیص دهد و سازمان‌دهی کند، و در نتیجه، قدرت اجتماعی را در ساحت قدرتی **سیاسی** از خود جدا نکند، فقط در آن هنگام است که رهایی انسان کامل می‌شود.» (همان‌جا، ص. ۱۶۸)

منابع مقاله:

Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works*, Volumes I, III & IV, International Publishers, New York, 1975.