

در مکاشفات خود عادت کرده با انسان چنین کند.

نقد مطلق ما را مطلع می‌سازد که «نقد مجبور بود به جدائی با متحد احتمالی خود برسد».

ولی معه‌ذا چون نقد در اینجا خواهان تئوری برای تغییر است، به جز هرچیز به هیچ چیز می‌رسد، برعکس از آن نشئت می‌گیرد، زیرا نه از درون بلکه از بیرون جهان تکامل می‌یابد و هرچیزی را در آگاهی لایتغیر الهی مقدر می‌نماید، جدائی از متحد سابقش، تنها در ظاهر، تنها برای دیگران، نه فی‌نفسه و برای خود نقد «چرخشی نوین» بود. «ولی این چرخش، اگر بطور صحیح گفته شود، حتی نوین نیز نبود. تئوری، پی‌درپی انتقاد از خود را برمی‌انگیخت» (می‌دانیم چه اندازه سعی در مجبور ساختن او برای انتقاد از خود صرف شد)؟ «تئوری هیچگاه تعلق توده را نگفته». (بلکه بیشتر از همه تعلق خود را گفته)؟ «تئوری همواره مراقب بوده تا خود را در مقدمات معارضین خویش گرفتار ننماید».

«الهیات‌دان مسیحی می‌بایست محتاطانه گام بردارد». (برونو باوئر، «مسیحیت مکشوف شده» ص ۹۹) اما چه شد که نقد «محتاط» در دام گرفتار آمد و پیش از این، در آن زمان، قصد اصلی خود را آشکارا و با صدای رسا، بیان ننمود؟ چرا رک و پوست‌کنده حرف خود را نزد؟ چرا اجازه داد توهم آخوتش با توده ادامه یابد؟

«هنگامی که فرعون، زوجه‌ی ابراهیم، سارا را به‌وی باز می‌گرداند، به‌او گفت، «این چیست که به‌من کردی، چرا مرا خیر ندادی که او زوجه‌ی تست، چرا گفتی او خواهر منست؟» (مسیحیت مکشوف شده Das entdeckte

Christentum، اثر برونو باوئر - ص ۱۰۰)

الهیات‌دان می‌گوید، «عقل و بیان دورشورا»، «زیرا در غیر

اینصورت ابراهیم دروغگو بشمار می‌رفت، و این توهینی اخلاقی به مکاشفه محسوب می‌شود!

(همان مأخذ)

نقد می‌گوید، «عقل و بیان دور شو!» زیرا هرآینه جناب باوثر در واقع و نه به ظاهر با توده گرفتار می‌آمد، نقد نقادانه در مکاشفه‌ی خود، کامل و مطلق نمی‌بود و شدیداً مورد توهین قرار می‌گرفت.

نقد مطلق ادامه می‌دهد، «فقط اینکه به مساعی اش یعنی، (به مساعی نقد نقادانه) توجه نشده بود، و بعلاوه هنگامی که مجبور شد صادقانه مقدمات معارض خود را در نظر گیرد و آنها را برای لحظه‌ای جدی بگیرد، مرحله‌ای در نقد بود؛ مرحله‌ای که بیک کلام، نقد هنوز کاملاً قادر نبود اعتقاد توده که همان انگیزه و منافع نقد است را از توده سلب کند».

«به مساعی نقد» توجه نشده بود؛ بنابراین توده می‌بایست مورد شمانت قرار می‌گرفت. از سوی دیگر، نقد می‌پذیرد که مساعی اش به این خاطر که فی نفسه هنوز «قادر» به قابل توجه کردن آنها نبود، نمی‌توانست مورد توجه قرار گیرد. بنابراین به نظر می‌رسید نقد می‌بایست مورد نکوهش قرار گیرد.

خدا به دادمان برسد! نقد «مجبور بود - علیه او خشونت بکار برده شد - صادقانه مقدمات معارض خود را در نظر گرفته و برای لحظه‌ای آنها را جدی گیرد. صداقتی خالصانه، صداقتی حقیقتاً الهیاتی که واقعاً چیزی را جدی نمی‌گیرد بلکه فقط «آن را برای لحظه‌ای جدی می‌گیرد»؛ که از اینرو همواره هرلحظه مراقبت است تا خود را در مقدمات معارضش گرفتار نسازد، و مع الوصف «برای لحظه‌ای»

صادقانه، همین مقدمات را در نظر می‌گیرد. «صداقت» او حتی در قسمت آخر جمله بیشتر است. به همین روال هنگامی که نقد «صادقانه مقدمات توده را در نظر می‌گیرد، هنوز کاملاً قادر نیست توهم دربارهی وحدت منافع خود با منافع توده را نابود سازد. نقد هنوز قادر نبود، بلکه از پیش واجد خواست و اندیشه‌ی آن بود. نقد هنوز از لحاظ برونی نمی‌توانست از توده جدا شود، بلکه این جدائی از پیش در درون و ذهنش کامل شده بود. کامل از همان زمانی که صادقانه با توده ابراز همدردی می‌نمود.

نقد با استغراق خود در پیش‌داوریهای توده، واقعاً در آنها مستغرق شده بود، برعکس، اگر به‌طور صحیح گفته شود، از محدودیت خاص آن وارسته بود و فقط «هنوز کاملاً قادر نبود توده را از این امر مطلع سازد. به این جهت کلیه‌ی محدودیت‌های «نقد» تجلی محض بود؛ تجلی‌ای که بدون آن محدودیت توده زائد می‌بود و از این‌رو اصولاً وجود نمی‌داشت. لذا همانا توده است که می‌بایست دوباره مورد شماتت قرار گیرد.

معهدا، تا جایی که این تجلی توسط «عجز» و «ناتوانی» نقد برای بیان اندیشه‌اش مورد حمایت قرار می‌گیرد، خود نقد ناکامل و غیررشد است. نقد این واقعیت را به‌شیوه‌ی خاص خود می‌پذیرد که همانقدر سازشکارانه است که صادقانه.

«او (نقد) علیرغم اینکه خود لیبرالیسم را در معرض نقد ناپودکننده قرار داده، کماکان می‌تواند به‌مثابه‌ی نوع خاصی از لیبرالیسم تلقی شود، شاید به‌مثابه‌ی شکل افراطی آن؛ نقد علیرغم احتجاجات صحیح و تعیین‌کننده‌اش به‌ماورای سیاست

می‌رود؛ مع الوصف هنوز مجبور است جلوه‌ای از پرداختن به سیاست را بدست دهد؛ و این جلوه ناقص اکثریت دوستان فوقاً یاد شده را برای او بدست می‌آورد.

نقد، دوستانش را از طریق جلوه‌ی ناقص داخل شدن در سیاست بدست می‌آورد. چنانچه به نظر رسد نقد بطور کامل به در سیاست داخل شده باشد، بطور گریزناپذیری دوستان سیاسی اش را از دست می‌دهد. نقد در نگرانی عذرخواهانه اش برای مبراساختن خویش از کلیه‌ی گناهان، تجلی کاذب را متهم به داشتن تجلی کاذب ناقص و نه تجلی کاذب کامل می‌کند. نقد با جایگزین ساختن یک تجلی بجای تجلی دیگر، خود را می‌تواند با این فکر تسلی دهد که اگر «تجلی کامل» علاقه به استغراق در سیاست را داشت، از طرف دیگر حتی فاقد «تجلی ناقص» برای از بین بردن سیاست در هیچ جا یا هیچ زمانی بود.

نقد مطلق که از «تجلی ناقص» کاملاً خشنود نیست، مجدداً از خود

می‌پرسد:

«چه شد که نقد در آن زمان در منافع سیاسی منتسب به توده زائد درگیر نشده، که - حتی» (!) - «ملزم شده» (!) - «در سیاست درگیر شونده» (!).

باوثر الهیات دان این را امری بدیهی می‌داند که نقد می‌بایست بطور ملال‌آوری عنان خود را بدست الهیات شهودی بدهد، زیرا او «نقد» در واقع الهیاتی علنی است. اما آیا در سیاست درگیر شده؟ این امر می‌بایست توسط شرایط کاملاً ویژه‌ی سیاسی و خصوصی برانگیخته می‌شد.

پس چرا «نقد» می‌بایست حتی در سیاست داخل شود؟ «متهم شده بود» - جواب این سؤال است. «راز» سیاست باوثر، دستکم بدین وسیله آشکار می‌شود؛ دستکم تجلی‌ای که باوثر در «امر نیک آزادی و امر خاص من» انگیزه‌ی خاص‌اش را با «انگیزه‌ی آزادی»، به کمک یک «و» مربوط می‌سازد، نمی‌تواند غیرسیاسی نامیده شود. اما اگر نقد «انگیزه‌ی خاص»ش را نه به سود سیاست، بل به سود انگیزه‌ی خاص خود تعقیب می‌نمود، می‌بایست پذیرفت که نقد نه توسط سیاست، بلکه سیاست توسط نقد اغفال می‌گشت. به این ترتیب بود که برونو باوثر از کرسی‌الهیات خود می‌بایست مرخص می‌شد.^{۳۴} او متهم شد؛ «نقد» می‌بایست در سیاست داخل می‌شد، یعنی، «دعوی»اش، دعوی برونو باوثر را مهار نمود. جناب باوثر دعوی نقد را مهار ننمود. «نقد» دعوی جناب باوثر را مهار نمود. چرا «نقد» می‌بایست دعوی‌اش را مهار کند؟

«برای اینکه خود را توجیه کند!» می‌تواند چنین باشد؛ فقط «نقد» از اینکه خود را به چنین علت خاص و مبتذلی محدود نماید، بدور است. می‌تواند چنین باشد؛ معه‌ذا نه فقط بخاطر این علت. «بلکه عمدتاً بخاطر نشان‌دادن تناقضات معارضین خویش»، و نقد می‌توانست اضافه کند، برای اینکه رسالات قدیمی را علیه الهیات‌دانان متعدد در کتابی واحد گرد آورد - منجمله نگاه کنید به مشاجره‌ی مطول با پلاتک^{۳۵}، خصوصاً، امور خانوادگی میان الهیات باوثر و الهیات اشتراوس.

نقد مطلق بعد از اینکه با قبول منافع واقعی «سیاست»اش، باری را

از روی قلبش برمی دارد، «دعویش» را به خاطر می آورد، و از نو به نشخوار لقمه های هگلی قدیمی می پردازد (نگاه کنید به مبارزه میان روشن اندیشی و ایمان در فنومنولوژی، و ایضاً به کل فنومنولوژی) مبنی بر اینکه، «کهنه ای که بانو به ستیز برمی خیزد، دیگر واقعاً کهنه نیست»، این لقمه ای است که نقد قبلاً آن را مدتها در "Die gute Sache der Freiheit" (امر نیک آزادی) نشخوار کرده بود. نقد نقادانه حیوان نشخوارکننده است. او به ورز دادن خرده نان هائی که از هگل می ریزد، ادامه می دهد؛ مانند حکم فوقاً نقل شده درباره ی «کهنه» و «نو» یا ایضاً درباره ی «تحول منتهی الیه از منتهی الیه مخالف»، و امثالهم، بدون اینکه هیچگاه نیاز به بحث درباره ی به «دیالکتیک شهودی» بطریق دیگری جز درماندگی پرفسور هینریخ را احساس نماید.

برعکس هگل، نقد نقادانه، دائماً با بازگویی و واگویی او، نقادانه عروج می کند. بعنوان مثال:

«نقد با حضور خود شکلی نوین به بحث می دهد، یعنی، شکلی بدان می دهد که دیگر پذیرای تبدیل شدن به محدودیتی خارجی نیست.»

هنگامی که من چیزی را تغییر می دهم، چیز خاص دیگری از آن می سازم. از آنجائی که هر شکلی ایضاً محدودیتی خارجی است؛ هیچ شکلی حاضر به قبول تبدیل به «محدودیتی خارجی» نیست، همانقدر که یک سبب پذیرای تبدیل به سبب دیگری نیست. مسلماً، بدلیل کاملاً متفاوتی، شکلی که «نقد» به بحث می دهد، پذیرای تبدیل

به هیچ‌گونه «محدودیتی خارجی» نیست، و ورای هرگونه «محدودیت خارجی» دربخار لاطابلات خاکستری رنگ و نیلگون تیره و نار می‌شود.

«مع الوصف حتی آن هنگام، این (مبارزه میان نو و کهنه) (یعنی، در لحظه‌ای که نقد به بحث «شکل جدیدی» می‌دهد)، اگر کهنه نظراً به مسأله‌ی سازگاری یا عدم سازگاری... سپردازد، به کلی غیرممکن خواهد بود».

اما چرا کهنه بطور نظری به این مسأله نمی‌پردازد؟ زیرا که این امر در آغاز برایش کمتر از هرچیز دیگر ممکن است، چرا که در لحظه شگفتی و تعجب (یعنی، در آغاز) نه خود را می‌شناسد و نه جدید را؛ یعنی، نه نظراً با خود سروکار دارد و نه با جدید. همانا کاملاً غیرممکن می‌بود اگر «عدم امکان» مناسفانه ناممکن بود!

وانگهی هنگامی که «نقد» از دانشکده‌ی الهیات «می‌پذیرد که عمداً خطا کرد، و تعمداً و بعد از تأملی سنجیده مرتکب اشتباه شد» (تمامی آنچه نقد آزموده، آموخته و انجام داده، برایش به ثمره‌ی وارسته، محض و عمدی تأمل تبدیل شده است) این اعتراف نقد تنها دارای «جلوه نواقصی» از حقیقت است. از آنجائیکه "Kritik der Synoptiker" (انتقاد از انجیل‌نویسان) مبنائی کاملاً الهیاتی دارد و از آنجائی که سراپا انتقادی الهیاتی است، جناب برونو، خطیب دانشگاه می‌توانست آن را «بدون خطا و اشتباه» تدریس کند. خطا و اشتباه

I. B. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.-

ب - باوئر، انتقاد از تاریخ انجیلی انجیل‌نویسان

بیشتر از جانب هیئت علمی الهیاتی بود که در نیافت چگونه جناب باوئر، برسر قول خود سفت و سخت ایستاده است، قولی که وی در "Kritik der Synoptiker"، ج ۱، دیباچه، ص ۲۳، داده بود.

«چنانچه، نفی ایضاً بتواند در این مجلد نخستین بسیار هوشیارانه و دیرپا نمودار شود، باید به یاد آورد که فقط اگر نفی جدی و کلی باشد، امر حقیقتاً مثبت، می تواند زاده شود... در پایان ملاحظه می گردد که فقط خانمان براندازترین نقد جهان می تواند، قدرت خلاقانه‌ی مسیح و «معتقداتش» را به ما بیاموزد...»

جناب باوئر عمداً «مسیح» خداوندگار و «تعالیم» اش را جدا می کند، تا معنای مثبت قولش را از صورت ظاهر تناقض رها سازد. و جناب باوئر در واقع قدرت «خلاقانه‌ی» مسیح خداوندگار و «معتقداتش» را چنان آشکار ساخته که «خودآگاهی - نامتناهی» اش و «روح» چیزی جز مخلوقات مسیحیت نیست.

چنانچه اختلافات نقد نقادانه با دانشکده‌ی الهیات بُن به این خوبی «سیاست» او را در آن زمان توضیح می دهد، چرا نقد نقادانه بعد از اینکه این اختلاف حل شد، به داخل شدن در سیاست ادامه می دهد؟ به این گوش کنید:

«نقد در این نقطه می بایست متوقف می شد، یا بلادرنگ جلوتر می رفت، تا ماهیت سیاست را بررسی نماید و آن را به عنوان عدوی خود توصیف کند؛ فقط اگر برای نقد ممکن می بود قادر به توقف مبارزه در آن زمان باشد و از جانب دیگر، اگر قانون تاریخی سفت و سختی وجود نمی داشت که اصلی برای نخستین بار خود را با صدش بسنجد، باید می گذاشت تا توسط آن سرکوب و قلع و قمع شود...»

چه عبارت آشتی‌جویانه‌ی دلچسبی! «نقد می‌بایست متوقف می‌شد» فقط اگر ممکن می‌بود... «قادر به توقف می‌گشت!» چه کسی «می‌بایست» متوقف می‌شد؟ و چه کسی آنچه «غیرممکن می‌بود را برای اینکه قادر به انجامش بود را انجام می‌داد؟» از جانب دیگر، نقد می‌بایست دست به عمل می‌زد «اگر فقط از سوی دیگر، قانون تاریخی سفت و سختی وجود نمی‌داشت»، و هکذا. قوانین تاریخی نیز در نزد نقد نقادانه «بسیار سفت و سخت‌اند!» نقد چقدر مشعشعانه دست به عمل می‌زد، فقط اگر این قوانین در جهت خلاف ~~سختی~~ نایستاده بودند! اما "a la guerre comme a la guerre" (شاید که جو و ابینی خیر تو در این باشد!) نقد نقادانه بایست بگذارد تا در تاریخ «داستانی» جانگداز از او بسازند!

«هرآینه نقد» (کماکان جناب باوئر) «مجبور بود... در عین حال می‌بایست می‌پذیرفت که همواره هنگامیکه تسلیم مطالباتی از این دست» (سیاسی) «می‌گشت [خود را] نامطمئن احساس می‌نمود و در نتیجه این مطالبات با عناصر حقیقی خود که از پیش راه حل خود را در این عناصر یافته بود؛ وارد تصادم می‌شد».

نقد توسط کل قوانین غلاظ و شداد تاریخ به ضعف و ناتوانی سیاسی سوق داده شد، اما - التماس - و ایضاً اذعان می‌کند که اگر نه در

۱. «در جنگ همچون درجنگ» (یعنی، امور را آنگونه که پیش می‌آیند باید در نظر گرفت).

و یا به سخن حافظ:

شاید که جو و ابینی خیر تو در این باشد. (م)

واقعیت، دستکم فی نفسه، برتر از این ناتوانی‌ها است. اولاً، «در احساس» بر آنها فایق آمده بود، زیرا «همواره خود را در مطالباتش نامطمئن»، احساس کرده بود؛ خود را در سیاست معذب احساس می نمود، قادر به اینکه موضوع بر سر چیست، نبود. از اینهم بیشتر! با عناصر حقیقی اش دچار تضاد شد. و بالاخره از همه مهم تر! تضاد با عناصر حقیقی اش که در آن به راه حل خود در سیر تکامل نقد نمی رسد، بلکه، برعکس، از پیش راه حلش را در نقد عناصر حقیقی اش که مستقلاً از نقد وجود دارد، می یابد! این عناصر نقادانه می توانند با افتخار مدعی شوند: قبل از اینکه ابراهیم باشد، ما بودیم. قبل از اینکه جهت مخالف، توسط تکامل برایمان خلق شود، هنوز در رحم آشفته مان زاده نشده، زایل گشته، سقط شده و از میان رفت. اما از آنجائی که تضاد نقد با عناصر حقیقی اش «قبلاً راه حل خود را یافته» و از آنجائی که تضاد حل شده، همانا تضادی نیست، و دقیقاً، خود را در هیچ گونه تضادی با عناصر حقیقی اش و با خود نمی یابد، - چنین می نمایاند هدف کلی تزکیه‌ی نفس بدست آمده است.

تزکیه نفس نقد نقادانه قاموس سازشکارانه‌ای کاملی در اختیار خود

دارد:

«اگر دقیقاً گفته شود، هنوز نه»، «فقط توجه نشده است»، «بعلاوه این بود که»، «هنوز کامل نیست»، «علیرغم اینکه - مع الوصف»، «نه تنها - بلکه عمدتاً»، «اگر دقیقاً گفته شود، به همان اندازه»، «فقط اگر ممکن می بود نقد آن را می داشت و اگر از طرف دیگر»، «اگر... در عین حال می بایست پذیرفت»، «معمولی نبود»، «اجتناب پذیر نبود»، «و نه...» و غیره.

نقد نقادانه دیرزمانی نیست که عبارات آستی جویانه‌ی ذیل را گفته است:

«علیرغم اینکه» و «مع الوصف، در واقع» و «اما، نی ای لاهوتی و بلی ای ناسوتی، ستون‌های عمده‌ی الهیات معاصراند، چوب‌پاهائی‌اند که الهیات با آنها گام‌های بلند بر می‌دارد، ترفندی است که کل خردمندی برایش ساده می‌شود، عبارتی است که در تمامی عبارانش از ابتدا تا انتها تکرار می‌شود.» (مسیحیت مکشوف شده، ص ۱۰۲)

ب) مساله‌ی یهود شماره‌ی ۳

نقد نقادانه با اثبات خود زیست‌نگاری‌اش، از جبروت خاص فوق‌العاده‌اش دست نمی‌کشد، «اگر دقیقاً گفته شود، به همان اندازه که نور را می‌آفریند، نخست کهنه را خلق می‌کند». او بنفسه به‌نگارش پوزش از گذشته‌ی خود بسنده نمی‌کند. و اکنون اشخاص ثالث، سایر جهان‌دنیوی، «وظیفه‌ی» مطلق، وظیفه‌ای که اکنون به مراتب مهم‌تر است، توجیه اعمال و «آثار» باوثر را تحمیل می‌کند.

«سالنامه آلمانی - فرانسوی» نقدی بر مساله‌ی یهود جناب باوثر منتشر ساخت! خطای اساسی او، خلط مبحث رهائی «سیاسی» با «انسانی»، نشان داده شد. صحیح است که، مساله‌ی قدیمی یهود، ترجیحاً «در چارچوب مناسب» خود عنوان نشد؛ «مساله‌ی یهود» بیشتر با طرح و چارچوبی سروکار داشت و آن را تبیین می‌کرد که

۱. ک. مارکس، «درباره‌ی مساله‌ی یهود». نگاه کنید به مجموعه‌ی کامل آثار

ک. مارکس و ف. انگلس، ج ۳، - ه. ت.

تحولات اخیر به مسائل قدیمی روز داده بود، که در نتیجه‌ی آن، مسائل قدیمی بجای مسائل گذشته، به مسائل کنونی تبدیل شده بود. به نظر می‌رسد قصد سوّمین مصاف نقد نقادانه پاسخ به «سالنامه

آلمانی - فرانسوی» باشد. نقد نقادانه قبل از هرچیز می‌پذیرد:
 «در «مساله‌ی یهود» همان «خطا» صورت گرفت - خطای یکی دانستن ماهیت انسانی با ماهیت سیاسی.»

نقد اشعار می‌دارد:

«سرزنش نقد بخاطر موضعی که مغرضانه از دو سال قبل از آن دفاع می‌کرد، بسیار دیر است»، «مساله به بیان دقیق‌تر توضیح علتی است که چرا نقد... حتی در سیاست درگیر شده بود.»

«دو سال قبل» را می‌بایست برحسب گاه‌شماری مطلق، از تولد ناجی نقادانه‌ی جهان، روزنامه‌ی «لیتراتور - تسایتونگ» باوئر حساب کنیم! ناجی نقادانه‌ی جهان در سنه‌ی ۱۸۴۳ متولد شد. در همان سال، دومین چاپ قطور مساله یهود منتشر شد. برخورد نقادانه‌ی مساله‌ی یهود در ۲۱ ورق سوئیسی، بعداً در همان سال پرحادثه‌ی ۱۸۴۳، به تقویم قدیم، بطبع رسید. پس از پایان حیات «سالنامه‌ی آلمانی» و روزنامه‌ی «راینیشه - تسایتونگ» در همان سال پرماجرایی ۱۸۴۳، به تقویم قدیم، یا سنه‌ی اول عصر نقادانه، اثر خیالی - سیاسی جناب باوئر، موسوم به، دولت، مذهب و حزب، که دقیقاً اشتباهات قدیمی اش درباره‌ی «ماهیت» سیاسی را تکرار می‌نمود، منتشر شد.

مدّاح مجبور می‌شود گاه‌شماری را تحریف کند.

«توضیح» اینکه چرا جناب باوئر «حتی می‌بایست» در سیاست

درگیر شود، فقط تحت شرایط معینی، امری است درخور علاقه‌ی عمومی. هرآینه یقین، خلوص و مطلقیت نقد نقادانه همچون دگمی اساسی تصور شود، آنگاه، طبعاً، حقایقی که با این دگم در تضاد است به‌چستان‌هایی تبدیل می‌شود که درست همانقدر دشوار، عمیق و رمزآلود است که اعمال به‌ظاهر کفرآمیز خدا برای الهیات‌دانان.

از طرف دیگر، اگر «نقد» به‌مثابه‌ی شخص منتهای در نظر گرفته شود، چنانچه از محدودیت‌های زمانی‌اش جدا نشده باشد، سؤال اینکه چرا وی می‌بایست حتی در محدوده‌ی جهان تکامل یابد را می‌توان بلاجواب گذاشت، زیرا خود سؤال کان لم یکن است.

با اینحال هرآینه نقد نقادانه برتفاضای خود پافشاری کند، رساله‌ی نیمچه مدرس‌سی را می‌تواند در نظر گرفت که بدین شرح با «مسائل دوران» سر و کار دارد:

«چرا آبستنی مریم باکره توسط روح القدس، می‌بایست به‌وسیله‌ی هیچ‌کس دیگری جز جناب برونو باوئر آشکار می‌شد؟» «چرا جناب باوئر می‌بایست مدلل سازد که فرشته‌ای که برابر اهِیم نازل شد، فیض واقعی خدا بود، فیضی که مع‌الوصف فاقد ضرورت سازگاری هضم غذا بود؟» «چرا جناب باوئر می‌بایست برای مجلس سلطنتی پروس عذری بتراشد و دولت پروس را به‌مرتبه‌ی دولت مطلق برساند؟» «چرا جناب باوئر در «انتقاد از انجیل نویسان» خود، می‌بایست خود آگاهی نامتناهی را جایگزین انسان سازد؟»، «چرا جناب باوئر» در مسیحیت مکشوف شده‌ی خود می‌بایست تئوری مسیحی آفرینش را به‌شکلی هگلی تکرار کند؟»، «چرا جناب باوئر می‌بایست از خود و

دیگران توضیح این معجزه که او مجبور به اشتباه بود را بخواهد؟»
بیائیم درحالیکه منتظر دلایلی برای این ضرورتها هستیم، که
درست همانقدر «نقادانه» اند که مطلق - بار دیگر به طفره روی های
عذرخواهانه‌ی «نقد» گوش فرا دهیم.

«مساله‌ی یهود... می‌بایست... نخست به مثابه‌ی مساله‌ی
مذهبی، الهیاتی و سیاسی در چارچوب مناسب خود قرار گیرد»،
«از جهت نحوه‌ی برخورد و حل هر دو این مساله، نقد نه مذهبی
است و نه سیاسی».

نکته این است که «سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی» اشعار می‌دارد که
نحوه‌ی برخورد باوثر به «مساله‌ی یهود» واقعاً برخوردی الهیاتی و
خیالی - سیاسی است.

نقد، نخست به «سرزنش» محدودیت الهیاتی پاسخ می‌گوید.
«مساله‌ی یهود، مساله‌ای مذهبی است. روشنگری ادعا می‌کرد
که آن را با توصیف تضاد مذهبی به مثابه‌ی امری بی اهمیت یا
حتی با انکار آن، حل نموده؛ نقد، برعکس، می‌بایست آن را در
صحت و درستی اش ارائه می‌نمود».

هنگامی که به قسمت سیاسی مساله‌ی یهود می‌رسیم، خواهیم
دید که در سیاست، نیز، جناب باوثر الهیات دان، نه با سیاست، بلکه
با الهیات سروکار دارد.

اما هنگامی که «سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی» نحوه‌ی برخورد او
به مساله‌ی یهود را به مثابه‌ی مساله‌ای «صرفاً مذهبی» مورد حمله قرار
داد، [این حمله] علی‌الخصوص به مقاله‌ی او که در بیست و یک
صفحه چاپی، با عنوان ذیل، مربوط می‌شد:

«قابلیت یهودیان و مسیحیان معاصر، در نیل به آزادی».

این مقاله هیچ ربطی به «روشنگری» قدیمی نداشت. این مقاله شامل نظر مثبت جناب باوئر درباره‌ی قابلیت یهودیان معاصر برای آزادشدن، یعنی، امکان رهائی‌شان، می‌شد.

«نقد» می‌گوید:

«مساله یهود، مساله‌ای مذهبی است».

سؤال این است: مساله‌ی مذهبی چیست؟ و به‌ویژه، امروزه مساله‌ی مذهبی کدام است؟

الهیات‌دان از روی ظاهر قضاوت می‌کند و مساله‌ای مذهبی را مساله‌ای مذهبی می‌بیند. اما «نقد» باید توضیحی که به پرفسور هینریخ داد، مبنی بر اینکه علایق سیاسی عصر حاضر واجد اهمیتی اجتماعی است، و «دیگر» حرف بر سر علایق سیاسی نیست را به خاطر بیاورد.

«سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی» با انصاف معادلی خطاب به نقد اظهار داشت:

«مسائل مذهبی امروزین، در عصر کنونی دارای اهمیتی اجتماعی است. این مساله دیگر به‌خودی خود مساله‌ای است فاقد علایق مذهبی. فقط الهیات‌دان می‌تواند باور کند که این مساله‌ای مذهبی همچون مذهب است. قبول، «سالنامه» از اینکه از واژه‌ی «اجتماعی» دست نکشید، مرتکب خطا شد. «سالنامه» موقعیت واقعی یهودیان را در جامعه‌ی مدنی امروزین مشخص نمود. یهودیت به‌مجرد اینکه از پوسته‌ی مذهبی خود عریان شود و هسته‌ی تجربی، دنیوی و

عملی‌اش آشکار گردد، ماهیت عملی و واقعاً اجتماعی‌اش که در آن این هسته می‌بایست از میان رود، نمایانده می‌شود. جناب باوئر از اینکه «مسئله‌ای مذهبی» مساله‌ای مذهبی باشد، خشنود است.

آنگونه که جناب باوئر ادعا می‌کند، ابدأ انکار نشده که مسئله‌ی یهود ایضاً مسئله‌ای مذهبی است. برعکس، نشان داده شده که جناب باوئر فقط ماهیت مذهبی یهودیت و نه مبنای دنیوی و واقعی این ماهیت را درک می‌کند. او با آگاهی مذهبی انگار که چیزی مستقل است می‌جنگد. بنابراین جناب باوئر، بعوض اینکه راز دین یهود را به وسیله یهودیان واقعی تبیین کند، آن را توسط دین یهود توضیح می‌دهد. از اینرو جناب ایشان یهودی را فقط تا جائی که موضوع بلاواسطه‌ی الهیات یا الهیات‌دان است، درک می‌کنند.

نتیجتاً جناب باوئر هیچ‌گونه تصور مبهمی از اینکه یهودیت واقعی دنیوی، و ایضاً یهودیت مذهبی پیوسته توسط حیات مدنی معاصر بوجود می‌آید و تکامل نهائی‌اش را در نظام پولی می‌یابد، ندارد. او نمی‌توانست هیچ تصویری از این امر داشته باشد، زیرا یهودیت را نه به مثابه‌ی بخشی از جهان واقعی، بلکه به مثابه‌ی بخشی از خود جهان خویشتن می‌شناسد، زیرا او، این مرد مؤمن متدین، نه یهودی فعال معمولی، بلکه یهودی یوم‌السبت ریاکار را یهودی واقعی به حساب می‌آورد. برای جناب باوئر، به مثابه‌ی یک الهیات‌دان دین مسیح، اهمیت جهان - تاریخ یهودیت می‌بایست در لحظه‌ای که مسیحیت زاده شد، پایان می‌یافت. به این جهت او می‌بایست نظر مؤمنانه‌ی قدیمی مبنی بر اینکه یهودیت علیرغم تاریخ، خود را حفظ نموده و

این خرافه‌ی الهیاتی قدیمی که یهودیت فقط به‌مثابه‌ی تائید لعنت‌الهی وجود دارد، را تکرار نماید، به‌مثابه‌ی دلیل واضح مکاشفه‌ی مسیحی می‌بایست با او به‌شکلی نقادانه - الهیاتی تکرار کند که یهودیت تنها به‌مثابه‌ی شک مذهبی عامیانه درباره‌ی منشاء سلکونی مسیحیت وجود داشته و دارد، یعنی، به‌مثابه‌ی دلیل واضحی علیه مکاشفت مسیحی.

از جانب دیگر، مسجل شد که یهودیت از طریق تاریخ، در تاریخ و با تاریخ خود را حفظ نموده و تکامل بخشیده، و اینکه این تکامل نه از دید الهیات‌دان، بلکه از دید انسان‌دنبوی، می‌بایست به‌تصور درآید، زیرا این تکامل نه در نظریه‌ی مذهبی، بلکه فقط در تجربه و پراتیک تجاری و صنعتی یافت می‌شود. تبیین گشت که چرا یهودیت عملی، نضج کامل خود را تنها در پراتیک کاملاً تکامل‌یابنده‌ی جهان مسیحیت بدست آورد، چرا در واقع یهودیت همانا پراتیک نضج‌یافته‌ی جهان مسیحیت است. وجود یهودی امروزی توسط مذهبش توضیح داده نمی‌شود - انگار این مذهب چیزی جدا و وجودی مستقلانه است - بلکه بقاء عنودانه‌ی دین یهود توسط خصوصیات عملی جامعه مدنی تبیین می‌گردد که به‌نحو شگفت‌آوری در این مذهب منعکس شده است. بنابراین رهائی یهودیان به موجودات انسانی، یا رهائی انسانی یهودیت، آنگونه که جناب باوئر، به‌مثابه‌ی وظیفه‌ی خاص یهودیان تصور می‌نماید، در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به‌مثابه‌ی وظیفه‌ی عملی همگانی جهان امروزی که یهودیت مرکز آن است، متصور می‌شود. مدّلل گشت که

وظیفه‌ی نابودسازی ماهیت یهودیت در واقع، وظیفه‌ی نابودسازی خصلت یهودی جامعه‌ی مدنی، نابودسازی توخس پراتیک امروزین زندگی است، که افراطی‌ترین بیان آن همانا نظام پولی می‌باشد.

جناب باوئر، به‌مثابه‌ی الهیات دانی واقعی، هرچند نقادانه یا منتقدی الهیاتی، نمی‌توانست و رای تضاد مذهبی رود. او در برخورد یهودیان به جهان مسیحیت نمی‌توانست فقط برخورد دین یهود را به دین مسیحی ببیند. او حتی می‌بایست تضاد مذهبی را به‌طریقی نقادانه - در آنتی‌تز میان برخوردهای یهودی و مسیحی به‌مذهب نقادانه - آنه‌تسیم آخرین مرحله ته‌تسیم، شناسائی منفی خدا، به‌حالت اول بازگرداند. سرانجام، و با تحجّر الهیاتی خود می‌بایست قابلیت یهودیان و مسیحیان امروزین، یعنی جهان امروزین را در نیل به آزادی، به‌قابلیت درک «نقد» الهیات و کاربرد آن محدود نماید. برای الهیات‌دان اصیل آئین، کل جهان در «مذهب و الهیات» مستحیل می‌شود (او می‌توانست آن را درست به‌همان اندازه در سیاست، اقتصاد سیاسی و غیره مستحیل سازد، و برای مثال؛ الهیات را اقتصاد سیاسی ملکوتی بخواند، زیرا الهیات، تئوری تولید، توزیع، مبادله و مصرف «ثروت روحانی» و خزاین ملکوت است!) به‌همین نحو، برای الهیات‌دان اصل جو و منتقد، قابلیت جهان در نیل به آزادی، در قابلیت انتزاعی فردی برای نقد «مذهب و الهیات» به‌مثابه‌ی «مذهب و الهیات» مستحیل می‌شود. یگانه مبارزه‌ای که او می‌شناسد، مبارزه علیه محدودیت‌های مذهبی خودآگاهی است که «خلوص» و «سرمدیت» آن درست به‌همان اندازه محدودیتی الهیاتی است.

از این رو، جناب باوئر فقط چون در مساله‌ی «مذهبی» زمان، مساله‌ای «صرفاً مذهبی» می‌بیند، به مساله مذهبی و الهیاتی بطریق مذهبی و الهیاتی می‌پردازد. «طرح صحیح مساله‌ی» او، مساله را فقط به طور صحیح درباره‌ی «قابلیت» شخص او برای پاسخ‌گفتن، مطرح می‌کند.

حال ببائیم به‌بخش سیاسی مساله‌ی یهودی بپردازیم.

یهودیان (نظیر مسیحیان) کاملاً از لحاظ سیاسی در کشورهای متعدد آزاد شده‌اند. یهودیان و مسیحیان هر دو ابداً به‌طور انسانی آزاد نشده‌اند. بدین طریق می‌بایست میان رهائی سیاسی و انسانی تفاوتی وجود داشته باشد. بنابراین ماهیت رهائی سیاسی، یعنی ماهیت کمال‌یافته‌ی دولت معاصر می‌بایست مورد مطالعه قرار گیرد. از جانب دیگر، کشورهای رهائی که هنوز نمی‌توانند از لحاظ سیاسی یهودیان را آزاد سازند، می‌بایست با مقایسه با کشور اصلح سیاسی برآورده شده و به کشورهای کمال نیافته نمایانده شوند.

این نقطه‌نظری است که «رهائی سیاسی» یهودیان می‌بایست با توجه به آن مورد بحث قرار گیرد و همانا در «سالنامه آلمانی - فرانسوی» مورد بحث قرار گرفته است.

جناب باوئر دفاعیه ذیل نقد از «مساله‌ی یهود» را تقدیم می‌دارد.
 «به یهودیان نشان داده شد که آنان قربانی توهم درباره‌ی نظامی‌اند که از آن خواستار آزادی‌اند».

جناب باوئر نشان می‌دهد که توهم یهودیان آلمانی، مطالبه‌ی حق شرکت در حیات توافق سیاسی در کشوری است که در آنجا هیچ‌گونه

توافق سیاسی وجود ندارد و مطالبه حقوق سیاسی در جایی است که فقط امتیازات سیاسی وجود دارد. از جانب دیگر جناب باوئر نشان می‌دهد که خود او، کمتر از یهودیان، قربانی «توهمانی» درباره‌ی نظام سیاسی آلمان، نشده است؛ چرا که موقعیت یهودیان در ایالات آلمان را به مثابه‌ی اینکه ناشی از ناتوانی «دولت مسیحی» برای رهائی یهودیان از لحاظ سیاسی است، توضیح می‌دهد. جناب باوئر که به جنگ حقایق می‌رود، دولت برگزیده، دولت مسیحی - ژرمنی را به مثابه‌ی دولت کامل مسیحی توصیف می‌کند. برعکس، باو ثابت می‌شود، دولت کمال یافته‌ی سیاسی معاصر که هیچ‌گونه امتیاز سیاسی را نمی‌شناسد، ایضاً دولت کاملاً کمال یافته است، و از اینرو دولت مسیحی کاملاً کمال یافته، نه تنها می‌تواند یهودیان را آزاد سازد، بلکه آنان را آزاد ساخته است و بخاطر سرشت خاص اش می‌بایست آنان را آزاد سازد.

«به یهودیان نشان داده شده... که آنان هنگامی که خواستار آزادی و شناسائی انسانیت وارسته می‌شوند، درباره‌ی خود دستخوش بزرگترین توهم می‌گردند، درحالی که برای آنان مساله تنها [داشتن] امتیازی خاص بوده و می‌تواند باشد».

آزادی! شناسائی انسانیت وارسته، امتیاز خاص! اینها تدریس لغاتی است که به وسیله‌ی آنها، مسائل معین بطور توجیه‌گرانه به کناری افکنده می‌شوند!

آزادی! همانا مساله‌ی آزادی سیاسی است. جناب باوئر نشان می‌دهد که همانا ابدأً خلاف رهلائی سیاسی نیست که انسان به شهروند غیر مذهبی و فرد مذهبی منزوی تقسیم شود. او نشان