

国的地产进行竞争。因为，在工业的统治下，地产只有通过针对外国的垄断才能确保自己的封建权威，从而不受与它的封建本质相矛盾的一般商业规律支配。而地产一旦卷入竞争，它就要象其它任何受竞争规律支配的商品一样遵循竞争的规律。它同样会动荡不定，时而缩减，时而增加，从一个人手中转入另一个人手中。（X X I）直接的结果就是地产分散到许多所有者手中，并且无论如何要服从于工业资本的权力。

最后，那种靠强力维持下来并在自己旁边产生了可怕的工业的大地产，要比地产分割更快产生危机，因为在地产分割条件下工业的权力总是处于次要地位。

正如在英国那样，大地产就它力求搞到尽可能多的货币而言，已经失去自己的封建性质，而具有工业的性质。它给所有者带来尽可能多的地租，而给租地农场主带来尽可能多的资本利润。结果农业工人的工资就被降到最低限度，而租地农场主阶级就在地产范围内代表着工业和资本的权力。由于同外国竞争，地租在大多数情况下不再形成一种独立的收入了。大部分土地所有者不得不取代租地农场主的地位，而租地农场主则有一部分沦为无产阶级。另一方面，有许多租地农场主也占有地产；这是因为有充裕收入的大土地所有者大都沉缅于挥霍，并且一般都没有能力领导大规模的农业；他们往往既无资本又无能力来开发土地。因此，他们中间也有一部分人完全破产。最后，为了经得起新的竞争，已经降到最低限度的工资不得不进一步降低。而这就必然导致革命。

工业必然以垄断的形式和竞争的形式走向破产，以便学会相信人，同样，地产必然以这种方式或那种方式发展起来，以便以这些方式走向不可避免的灭亡。

（异化劳动）

（X X I I）我们是从国民经济学的各个前提出发的。我们采用了它的语言和它的规律。我们把私有财产，把劳动，资本，土地的相互分离，工资，资本利润，地租的互相分离以及分工，竞争，交换价值等概念当作前提。我们从国民经济学本身出发，用它自己的话指出，工人降低为商品，而且是最贱的商品：工人的贫困同他的产品的力量和数量成正比；竞争的必然结果是资本在少数人手中积累起来，也就是垄断的更可怕的恢复：最后，资本家和他靠地租生活的人之间，农民和工人之间的区别消失了，而整个社会必然分化为两个阶级，即有产者阶级和没有财产的工人阶级。

国民经济学从私有财产的现实出发，但是，它没有给我们说明这个事实。它把私有财产在现实中所经历的物质过程，放进一般的，抽象的公式，然后又把这些公式当作规律。它不理解这些规律，也就是说，它没有指明这些规律是怎样从私有财产的本质中产生出来的。国民经济学没有给我们提供一把理解劳动和资本分离的钥匙。例如，当它确定工资和资本利润之间的关系时，它把资本家的利益当作最后的根据：也就是说，它把应当加以论证的东西当作前提。同样，竞争到处出现，却用外部情况来说明。国民经济学也根本没有告诉我们，这种似乎偶然的外部情况在多大程度上仅仅是一种必然的发展过程的表现。我们已经看到，交换本身在它看来是偶然的事实。贪欲以及贪欲者之间的战争即竞争，是国民经济学家所推动的唯一的车轮。

正因为国民经济学不理解运动的联系，所以才会把例如竞争的学说同垄断的学说，营业自由的学说同同业公会的学说，地产分离的学说同大地产的学说对立起来。因为竞争，营业自由，地产分离仅仅被理解和描述为垄断，同业公会和封建所有制的偶然的，蓄意的，强制的结果，而不是必然的，不可避免的，自然的结果。

因此，我们现在必须弄清私有制，贪欲和劳动，资本，地产三者的分离之间，交换和竞争之间，人的价值和人的贬值之间，垄断和竞争等等之间，这全部异化和货币制度之间的本质联系。

我们不象国民经济学家那样，当他想说明什么的时候，总是让自己处于虚构的原始状态。这样的原始状态什么问题也说明不了。国民经济学家只是使问题堕入五里雾中。他把应当加以推论的东西即两个事物一例如分工和交换一之间的必然的关系，假定为事实，事件。神学家也是这样用原罪来说明罪恶的起源，也就是说，把他应当加以说明的东西假定为一种历史事实。

让我们从当前的经济事实出发吧：

工人生产的财富越多，他的产品力量和数量越大，他就越贫穷。工人创造的产品越多，他就变成廉价的商品。物的世界的增值同人的世界的贬值成正比。劳动不仅生产商品，它还生产作为商品的劳动自身和工人，而且是按它一般生产商品的比例生产的。

这一事实不过表明：劳动所生产的对象，及劳动的产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立。劳动的产品就是固定在某个对象中，物化为对象的劳动，这就是劳动的对象化。劳动的现实化就是劳动的对象化。在被国民经济学作为前提的那种状态下，劳动的这种现实化为工人的非现实化，对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，占有表现为异化，外化。

劳动的现实化竟如此表现为非现实化，以至工人非现实化到饿死的地步。对象化竟如此表现为对象的丧失，以致工人被剥夺了最必要的对象一不仅是生活的必要对象，而且是劳动的必要对象。甚至连劳动本身也成为工人只有靠最紧张的努力和极不规则的间歇才能加以占有的对象。对象的占有竟如此表现为异化，以致工人生产的对象越多，他能够占有的对象就越少，而且越受他的产品即资本的统治。

这一切后果包含在这样一个规定中：工人同自己的劳动产品的关系就是同一个异己的对象关系。因为根据这个前提，很明显，工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来反对自身的，异己的对象世界的力量就越大，他本身，他的内部世界就越贫乏，归他所有的东西就越少。宗教方面的情况也是如此。人奉献给上帝的越多，他留给自己的就越少。工人把自己的生命投入对象；但现在这个生命已不再属于他而属于对象了。因此，这个活动越多，工人就越丧失对象。凡是成为他的劳动产品的东西，就不再是他本身的东西。因此，这个产品

越多，他本身的东西就越少。工人在他的产品中的外化，不仅意味着他的劳动成为对象，成为外部的存在，而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖他而在他之外存在，并成为同他对立的独立力量：意味着他给予对象的生命做为敌对的和异己的东西同他相对立。

（X X I I I）现在让我们来更详细地考察一下对象化，即工人的生产，以及对象中的异化，丧失。

没有自然界，没有感性的外部世界，工人就什么也不能创造。它是工人用来实现自己的劳动，在其中展开劳动活动，由其中生产出和借以生产出自己的产品的材料。

但是，自然界一方面这样在意义上给劳动提供生活数据，即没有劳动加工的对象，劳动就不能存在，另一方面，自然界也在更狭隘的意义上提供生活数据，即提供工人本身的肉体生存所需的数据。

因此，工人越是通过自己的劳动占有外部世界，感性自然界，他就越是在两个方面失去生活资料：第一，感性的外部世界越来越不成为属于他的劳动的对象，不成为他的劳动的生活资料；第二，这个外部世界越来越不给他提供直接意义的生活数据，即劳动者的肉体生存所需的资料。

因此，工人在这两方面成为自己的对象的奴隶：首先，他得到劳动的对象，也就是得到工作；其次，他得到生存数据。因而，他首先是作为工人，其次作为肉体的主体，才能够生存。这种奴隶状态的顶点就是：他只有作为工人才能维持作为肉体的主体的生存，并且只有作为肉体的主体才能是工人。

（按照国民经济学的规律，工人在他的对象中的异化表现在：工人生产得越多，他能够消费的越少：他创造价值越多，他自己越没有价值，越低贱：工人的产品越完美，工人自己越畸形：工人创造的对象越文明，工人自己越野蛮：劳动越有力量，工人越无力：劳动越机巧，工人越愚钝，越成为自然界的奴隶。）

国民经济学以不考察工人（即劳动）同产品的直接关系来掩盖劳动本质的异化。当然，劳动为富人生产了奇迹般的东西，但是为工人生产了赤贫。劳动创造了宫殿，但是给工人创造了贫民窟。劳动创造了美，但是使工人变成畸形。劳动用机器代替了手工劳动，但是使一部分人回到野蛮的劳动，并使一部分工人变成机器。劳动生产了智能，但是给工人生产了愚钝和痴呆。

劳动同它的产品的直接关系，是工人同他的生产对象的关系。有产者同生产对象和生产本身的关系，不过是前一种关系的结果的证实。对问题的这另一个方面我们将在后面加以考察。

因此，当我们问劳动的本质关系是什么的时候，我们问的是工人同生产的关系。

以上我们只是从工人同他的劳动产品的关系这个方面，考察了工人的异化，外化。但异化不仅表现在结果上，而且表现在生产行为中，表现在生产活动本身中。如果工人不是在生产行为本身中使自身异化，那末工人怎么会同自己活动的产品像同某种异己的东西那样相对立呢？产品不过是活动，生产的总结。因此，如果劳动的产品室外化，那末生产本身就必然是能动的外化，或活动的外化，外化的活动。在劳动对象中的异化不过总结了劳动本身的异化，外化。

那末，劳动的外化表现在什么地方呢？

首先，劳动对工人来说是外在的东西，也就是说，不属于他的本质的东西：因此，他在自己的劳动中不是肯定自己，而是否定自己，不是感到幸福，而是感到不幸，不是自由地发挥自己的体力和智力，而是使自己的肉体受折磨，精神遭摧残。因此，工人只有在劳动之外才感到自在，而在劳动中则感到不自在，他不在劳动时觉得舒畅，而在劳动时就觉得不舒畅。因此，他的劳动不是自愿的劳动，而是被迫的强制劳动。因而，它不是满足劳动需要，而只是满足劳动需要以外的一种手段。劳动的异化性质明显地表现在，只要肉体的强制或其它强制一停止，人们就会像逃避鼠疫那样逃避劳动。外在的劳动，人在其中使自己外化的劳动，是一种自我牺牲，自我折磨的劳动。最后，对工人说来，劳动的外在性质，就表现在这种劳动不是他自己的，而是别人的：劳动不属于他G他在劳动中也不属于他自己，而是属于别人。在宗教中，人的幻想，人的头脑和人的心灵的自主活动对个人发生作用是不取决于他个人的，也就是说，是作为某种异己的活动，神灵的或魔鬼的活动的，同样，工人的活动也不是他的自主活动。他的活动属于别人，这种活动是他自身的丧失。

结果，人（工人）只有在运用自己的动物机能一吃，喝，性行为，至多还有居住，修饰等等的时候，才觉得自己是自由活动，而在运用人的机能时，却觉得自己不过是动物。动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西。

吃，喝，性行为等等，固然也是真正的人的机能。但是，如果使这些机能脱离了人的其它活动，并使它们成为最后的和唯一的终极目的，那末，在这种抽象中，它们就是动物的机能。

我们从两个方面考察了实践的人的活动即劳动的异化行为。第一，工人同劳动产品这个异己的，统治着他的对象的关系。这种关系同时也是工人同感性的外部世界，同自然对象这个异己的与他敌对的世界的关系。第二，在劳动过程中劳动同生产行为的关系。这种关系是工人同他自己的活动——一种异己的，不属于他的活动——的关系。在这里，活动就是受动：力量就是虚弱：生殖就是去势：工人自己的体力和智力，他个人的生命（因为，生命如果不是活动，又是什么呢？）就是不依赖于他，不属于他，转过来反对他自身的活动。这就是自我异化，而上面所谈的是物的异化。

（X X I V）我们现在还要根据异化劳动的已有的两个规定推出它的第三个规定。

人是类存在物，不仅因为人在实践上和理论上都把类——自身的类似以及其它物的类——当作自己的对象：而且因为——这只是同一件事情的另一种说法——人把自身当作现有的，有生命的类来对待，当作普遍的因而也是自由的存在物来对待。

无论是在人那里还是在动物那里，类生活从肉体方面说来就在于人（和动物一样）靠无机界生活，而人和动物相比越有普遍性，人赖

以生活的无机界就越广阔。从理论领域说来，植物，动物，石头，空气，光等等，一方面作为自然科学的对象，一方面作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，是人的精神的无机界，是人必须先进行加工以便享用和消化的精神食粮；同样，从实践领域说来，这些东西也是人的生活和人的活动的一部分。人在肉体上只有靠这些自然产品才能生活，不管这些产品是以食物，燃料，衣着的形式还是以住房等等的形式表现出来。在实践上，人的普遍性正表现在把整个自然界一首先作为人的直接的生活数据，其次作为人的生命活动的材料，对象和工具一变成人的无机的身体。自然界，就它本身不是人的身体而言，是人的无机的身体。人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的，人的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界联系，也就等于说自然界同自身相联系，因为人是自然界的一部分。

异化劳动，由于（1）使自然界，（2）使人本身，他自己的活动机能，他的生命活动同人相异化，也就使类同人相异化：它使人把类生活变成维持个人生活的手段。第一，它使类生活和个人相异化；第二，把抽象形式的个人生活变成同样是抽象形式和异化形式的类生活的目的。

因为，首先，劳动这种生命活动，这种生产本身对来说人不过是满足他的需要即肉体即维持肉体生活的需要的手段。而生产本身是类生活。这是产生生命的活动。一个种的全部特性，种的类特性就在于生命活动的性质，而人的类特性恰恰就是自由的有意识的活动。生活本身却仅仅成为生活的手段。

动物和它的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是这种生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己的意志和意识的对象。他的生命活动是有意识的。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点，人才是类存在物。或者说，正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，也就是说，他自己的活动对他来说是对象。仅仅由于这一点，他的活动才是自由的活动。异化劳动把这种关系颠倒过来，以至人正因为是有意识的存在物，才把自己的生命活动，自己的本质变成仅仅维持自己生存的手段。

通过实践创造对象世界，即改造无机界，人证明自己是类存在物，也就是这样一种存在物，它把类看作自己的本质，或者说把自身看作类存在物。诚然，动物也生产。它也为自身营造巢穴或住所，如蜜蜂，海狸，蚂蚁等。但是动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西：动物的生产是片面的，而人的生产是全面的，动物只是在直接的肉体需要的支配下进行生产，而人甚至不受肉体需要的支配也进行生产，并且只有不受这种需要的支配时才进行真正的生产：动物只生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品直接同它的肉体相联系，而人则自由地对待自己的产品。动物只是按它所属的那个种的尺度和需要来建造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去；因此，人也按照美的规律来建造。

因此，正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是类存在物。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品和他的现实。因此，劳动的对象是人的类生活的对象化：人不仅像在意识中那样在精神上使自己二重化，而且能动地，现实地使自己二重化，从而在它创造的世界直观自身。因此，异化劳动从人那里夺去了他的生产对象，也就从人那里夺去了他的类生活，即他的现实的，类的对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点，因为从人那里夺走了他的无机的身体即自然界。

同样，异化劳动把自由活动，自由活动贬低为手段，也就把人的类生活变成维持人的肉体生活的手段。

因而，人具有的关于他的类的意识也由于异化而改变，以至类生活对他来说竟成了手段。

这样一来，异化劳动造成下面这一结果：

（3）人的类本质—无论是自然界，还是人的精神的类能力—变成对人来说是异己的本质，变成维持他的个人生存的手段。异化劳动使人自己的身体，同样使他之外的自然界，使他的精神本质，他的人性同人相异化。

（4）人同自己的劳动产品，自己的生命活动，自己的类本质相异化这一事实所造成的直接结果就是人同人相异化。当人同自身相对立的时候，他也同他人相对立。凡是适用于人同自己的劳动，自己的劳动产品和自身的关系的东西，也都适用于人同他人，同他人的劳动和劳动对象的关系。

总之，人同他的类本质相异化这一命题，说的是一个人同他人相异化，以及他们中的每个人都同人的本质相异化。

人的异化，一般地说人同自身的任何关系，只有通过人同其它人的关系才得到实现和表现。

因而，在异化劳动的条件下，每个人都按照他本身作为工人所处的那种关系和尺度来观察他人。

（X X V）我们已经从经济事实即工人即其产品的异化出发。我们表述了这一事实的概念：异化的、外化的劳动。我们分析了这一概念，因而我们只是分析了一个经济事实。

现在我们要进一步考察异化的、外化的劳动这一概念在现实中必须怎样表达和表现。

如果说劳动产品对我来说是异己的，是作为异己的力量同我相对立，那末，它到底属于谁呢？

如果我的活动不属于我，而是一种异己的活动，被迫的活动，那末，它到底属于谁呢？

属于有别于我的另一个存在物。

这个存在物是谁呢？

是神吗？确实，起初主要的生产活动，如埃及，印度，墨西哥的神殿制造等等，是为了供奉神的，而产品本身也是属于神的。但是，神从来不是单独劳动的主人。自然界也不是主人。而且，下面这种情况会多么矛盾：人越是通过自己的劳动使自然界受自己支配，神的奇

迹越是由于工业的奇迹而变成多余，人就越是不得不为了讨好这些力量而放弃生产的欢乐和对欢乐和对产品的享受！

劳动和劳动产品所归属的那个异己的存在物，劳动为之服务和劳动产品供其享用的那个存在物，只能是人本身。

如果劳动产品不属于工人，并作为一种异己的力量同工人相对立，那末，这只能是由于产品属于工人之外的另一个人。如果工人的活动对他本身来说只是一种痛苦，那末，这种活动就必然给另一个人带来享受和欢乐。不是神也不是自然界，只有人本身才能成为统治人的异己力量。

还必须注意上面提到的这个命题：人同自身的关系只有通过他同人的关系，才成为对他来说是对象性的，现实的关系。因此，如果人同他的劳动产品即对象化劳动的关系，就是同一个异己的，敌对的，强有力的，不依赖于他的对象的关系，那末，他同这一对象所以发生这种关系就在于有另一个异己的，敌对的，强有力的，不依赖于他的人的这一对象的主人。如果人把自身的活动看作一种不自由的活动，那末，他是把这种活动看作替他人服务的，受他人支配的，处于他人的强迫和压制之下的活动。

人同自身和自然界的任何自我异化，都表现在他使自身和自然界跟另一个与他不同的人发生的关系上。因此，宗教的自我异化也必然表现在俗人同僧侣同耶稣基督（因为这里涉及精神世界）等等的关系上。在实践的，现实世界中，自我异化只有通过同其它人的实践的，现实的关系才能表现出来。异化借以实现的手段本身就是实践的。因此，通过异化劳动，人不仅生产出他同作为异己的，敌对的力量生产对象和生产行为的关系，而且生产出其它人同他的生产和他的产品的关系，以及他同这些人的关系。正像他把他的生产变成自己的非现实化，变成对自己的惩罚一样，正像他丧失掉自己的产品并使它变成不属于他的产品一样，它也生产出不生产的人对生产和产品的支配。正像他使他的活动同自身相异化一样，他也使他人占有非自身的活动。

上面，我们只是从工人方面考察了这一关系：下面我们还要从非工人方面来加以考察。

总之，通过异化的、外化的劳动，工人生产出一个跟劳动格格不入的，站在劳动之外的人同这个劳动的关系。工人同劳动的关系，生产出资本家（或者不管人们给雇主起个什么别的名子）同这个劳动的关系。从而，私有财产是外化劳动即工人同自然界和自身的外在关系的产物，结果和必然后果。

因此，我们通过分析，从外化劳动这一概念，即从外化的人、异化劳动、异化的生命、异化的人这一概念得出私有财产这一概念。

诚然，我们从国民经济学得到作为私有财产运动之结果的外化劳动（外化的生命）这一概念。但是对这一概念的分析表明，与其说私有财产表现为外化劳动的根据和原因，还不如说它是外化劳动的结果，正像神原先不是人类理性迷误的原因，而是人类理性迷误的结果一样。后来，这种关系就变成相互作用的关系。

私有财产只有发展到最后的，最高的阶段，它的这个秘密才会重新暴露出来，私有财产一方面是外化劳动的产物，另一方面又是劳动借以外化的手段，是这一外化的实现。

这些论述使至今没有解决的各种矛盾立刻得到阐明。

（1）国民经济学虽然从劳动是生产的真正灵魂这一点出发，但是它没有给劳动提出任何东西，而是给私有财产提供了一切。蒲鲁东从这个矛盾得出了有利于劳动而不利私有财产的结论。然而我们看到了，这个表面的矛盾是异化劳动同自身的矛盾，而国民经济学只不过表达了异化劳动的规律罢了。

因此，我们也看到工资和私有财产是同一的，因为用劳动产品，劳动对象来偿付劳动本身的工资，不过是劳动异化的必然的后果，因为在工资中，劳动本身不表现为目的本身，而表现为工资的奴仆。下面我们要详细说明这个问题，现在不过再出现作出（X X V I）几点结论。

强制提高工资（不谈其它一切困难，也不谈这种强制提高工资做为一种反常情况，也只有靠强制才能持），无非是给奴隶以较多报酬，而且既不会使工人也不会使劳动获得人的身份和尊严。

甚至蒲鲁东所要求的工资平等，也只能使今天的工人同他的劳动的关系变成一切同劳动的关系。这时社会就被理解为抽象的资本家。

工资是异化劳动的直接结果，而异化劳动是私有财产的直接原因。因此，随着一方衰亡，另一方也必然衰亡。

（2）从异化劳动私有财产的关系可以进一步得出这样的结论：社会从私有财产等等的解放，从奴役制的解放，是通过工人解放这种政治形式表现出来的，而且这里不仅涉及工人的解放，因为工人的解放包含全人类的解放；其所以如此，是因为整个人类奴役制就包含在工人同生产的关系中，而一切奴役关系只不过是这种关系的变形和后果罢了。

正如我们通过分析从异化的、外化的劳动的概念得出私有财产的概念一样，我们也可以借助这两个因素来阐明国民经济学的一切范畴，而且我们将发现其中每一个范畴，例如商业，竞争，资本，货币，不过是这两个基本因素的特定的，展开了的表现而已。

但是在考察这些范畴的形成以前，我们还打算解决两个任务：

（1）从私有财产同真正人的和社会的财产的关系来说明作为异化劳动的结果的私有财产的普遍本质。

（2）我们已经承认劳动的异化，外化这个事实，并对这一事实进行了分析。现在要问，人怎么使他的劳动外化，异化？这种异化又怎么以人的发展的本质为根据？我们把私有财产的起源问题变为异化劳动同人类发展进程的关系问题，也就为解决这一任务得到了许多东西。因为当人们谈到私有财产时，认为他们谈的是人之外的东西。而当人们谈到劳动时，则认为是直接谈到人本身。问题的这种新的提法本身就已包含问题的解决。

补入（1）私有财产的普遍本质以及私有财产同真正人的财产的关系。

这里外化劳动分解为两个组成部分，它们互相制约，或者说它们只是同一种关系的不同表现，占有表现为异化，外化，而外化表现为占有，异化表现为真正得到公民权。

我们已经考察了一个方面，考察了外化劳动同工人本身的关系，也就是说，考察了外化劳动同自身的关系。我们发现，这一关系的产物或必然结果是非工人同工人和劳动的财产关系。私有财产作为外化劳动的物质的，概括的表现，包含着这两种关系：工人同劳动，自己的劳动产品和非工人的关系，以及非工人同工人和工人劳动产品的关系。

我们已经看到，对于通过劳动占有自然界的工人说来，占有就表现为异化，自主活动表现为替他人活动和他人的活动，生命过程表现为生命的牺牲，对象的生产表现为对象的丧失，即对象转归异己力量，异己的人所有。现在我们就来考察一下这个对劳动和工人是异己的人同工人，劳动和劳动对象的关系。

首先必须指出，凡是在工人那里表现为外化、异化的活动的在非工人那里都表现为外化、异化的状态。

其次，工人在生产中的现实的，实践的态度，以及他对产品的态度（作为一种精神状态），在同他相对立的非工人那里表现为理论的态度。

（X X V I I）第三，凡是工人做的对自身不利的事，非工人都对工人做了，但是，非工人做的对工人不利的事，他对自身却不作。

我们来进一步考察这三种关系。（X X V I I）

第二手稿

（本手稿的前三十九页没有保存下来）

（私有财产的关系）

（.....）（X L）构成他的资本的利息。因此，资本是完全失去自身的人这种情况在工人身上主观地存在着，正像劳动是失去自身的人这种情况在资本身上客观地存在着一样。但是工人不幸而成为一种活的、因而是贫困的资本，这种资本只要一瞬间不劳动便失去自己的利息，从而也失去自己的生存。做为资本，工人的价值按照需求和供给而增长，而且，从肉体上说来，他的存在、他的生命也同其它任何商品一样，过去和现在都被看成是商品的供给。工人生产资本，资本生产工人，因而工人生产自身，而且人做为工人、做为商品就是这个运动的产物。人只不过是工人，并且做为工人，他只具有对他是异己的资本所需要的那些人的特性。但是因为资本和工人彼此是异己的，从而处于漠不关心的、外部的和偶然的相互关系中，所以，这种异己性也必然现实地表现出来。因此，资本一旦想到—不管是必然地还是任意地想到—不再对工人存在，工人自己对自己说来便不再存在：他没有工作，因而也没有工资，并且因为他不是作为人，而是作为工人存在，所以他就会被埋葬，会饿死，等等。工人有当他自己作为资本存在的时候，才作为工人存在；而他只有当某种资本对他存在的时候，才作为资本存在。资本的存在便是他的存在、他的生活，资本的存在以一种他无法干预的方式来规定他的生活的内容。因此，国民经济学不知道有失业的工人，不知道有处于劳动关系之外的劳动人。小偷、骗子、乞丐，失业的、快饿死的、贫穷的和犯罪的劳动人，他们都是些在国民经济学看来并不存在，而只有在其它人眼中，在医生、法官、掘墓人、乞丐管理人等等的眼中才存在的人物；他们是一些国民经济学领域之外游荡的幽灵。因此，在国民经济学看来，工人的需要不过是维持工人在劳动期间的生活的需要，而且只限于保持工人后代不致死绝的程度。因此，工资就与其它任何生产工具的保养和维修，与资本连同利息的再生产所需要的一般资本的消费，与为了保持车轮运转而加的润滑油，具有完全相同的意义。可见，工资是资本和资本家的必要费用之一，并且不得不出于这个必要的界限。因此，英国工厂主在1834年实行新济贫法以前，把工人靠济贫税得到的社会救济金从他的工资中扣除，并且把这种救济金看作工资的一个组成部分，这种做法是完全合乎逻辑的。

生产不仅把人当作商品、当作商品人、当作具有商品的规定的人生产出来；它依照这个规定把人当作精神上 and 肉体上非人化的存在物生产出来。—工人和资本家的不道德、退化、愚钝。—这种生产的产品是自我意识的和自我活动的商品.....商品人.....李嘉图、穆勒等人比斯密和扎伊尔进了一大步，他们把人的存在—人生产这种商品的或高或低的生产率—说成是无关紧要的，甚至是有害的。照他们看来，生产的真正目的步是一笔资本养活多少工人，而是它带来多少利息，每年总共积攒多少钱。同样，现代（X L I）英国国民经济学的合乎逻辑的大进步是，它把劳动提高为国民经济学的唯一原则，同时十分清楚地揭示了工资和资本利息之间的反比例关系，指出资本家通常只有通过降低工资才能增加收益，反之则降低收益。不是对消费者诈取，而是资本家和工人彼此诈取，才是正常的关系。—私有财产关

系潜在地包含著作为劳动的私有财产的关系和作为资本的私有财产的关系，以及这两种表现的相互关系。一方面是作为劳动，即作为对自身、对人和自然界因而也对意识和生命表现说来完全异己的活动的人的活动生产，是人作为单纯的劳动人的抽象存在，因而这种劳动人每天都可能由他的充实的无论为绝对的无，沦为他的社会的因而也是现实的非存在。另一方面是作为资本的人的活动的对象的生产，在这里对象的一切自然的社会的规定性都消失了，在这里私有财产丧失了自己的自然的和社会的性质（因而也丧失了一切政治的和社会的幻象，甚至连表面上的人的关系也没有了），在这里同一个资本在各种不同的自然的和社会的存在中始终是一一的，而完全不管它的现实内容如何。劳动和资本的这种对立一到达极限，就必然成为全部私有财产关系的顶点、最高阶段和灭亡。

因此，现代英国国民经济的又一重大成就是：它指明了地租是最坏耕地的利息和最好耕地的利息之间的差额，揭示了土地所有者的浪漫主义幻想一他的所谓社会重要性和所谓他的利益同社会利益的一致性，而这一点是亚当·斯密继重农学派之后主张过的；它预料到并且准备了这样一个现实的运动：使土地所有者变成极其普通的、平庸的资本家，从而使对立单纯化和尖锐化，并加速这种对立的消灭。这样一来，作为土地的土地，作为地租的地租，就失去自己的等级的差别而变成根本不讲话的，或者毋宁说，只用货币语言来讲话的资本和利息。一资本和土地的差别，利润和地租的差别，这二者和工资的差别，工业和农业之间、私有的不动产和动产之间的差别，仍然是历史的差别，而不是基于事物本质的差别。这种差别是资本和劳动的对立历史地形成和产生的一个固定环节。同不动的地产相反，在工业等中只表现出工业产生的方式以及工业在其中得到发展的那个与农业的对立。这种差别只要在下述情况下就作为特殊种类的劳动，作为一个本质的、重要的、包括全部生活的差别而存在：工业（城市生活）同地产（封建的贵族生活）对立而形成，并且本身通过垄断、行会、同业公会和社团等形式还带有自己对立物的封建性质；而在这些形式的规定内，劳动还具有表面上的社会意义、实际的共同体意义，还没有达到对自己的内容漠不关心以及完全自为的存在的地步，也就是说，还没有从其它一切存在中抽象出来，从而也还没有成为获得行动自由的资本。

（X L I I）但是，获得行动自由的、本身有单独构成的工业和获得行动自由的资本是劳动的必然发展。工业对它的对立面的支配立即表现在作为真正工业活动的农业的产生上，而过去农业是把主要工作交给土地和耕种这块土地的奴隶去做的。随着奴隶转化为自由工人即雇佣工人，地主本身便实际上转化为工厂主、资本家、而这种转化最初是通过租地农场主这个中介环节实现的。但是，租地农场主是土地所有者的代表，是土地所有者的公开秘密；只有依靠租地农场主，土地所有者才有经济上的存在，才能作为私有者存在，一因为他的土地的地租只有依靠租地农场主的竞争才能获得。因此，地主通过租地农场主本质上已经变成普通的资本家。而这种情况也必然再现实中发生：经营农业的资本家即租地农场主必然要成为地主，或者相反。租地农场主的工业牟利就是土地所有者的工业牟利，因为前者的存在决定后者的存在。

但是，他们回想起对方的产生，回想起自己的来历：土地所有者把资本家看做自己的骄傲起来的、发了财的、昨天的奴隶，并且看出他对自己这个资本家的威胁；而资本家则把土地所有者看作自己游手好闲的、残酷无情的和自私自利的、昨天的主人；他知道土地所有者会使他这个资本家受损害，虽然土地所有者今天的整个社会地位、财产和享受都应归功于工业；资本家把土地所有者看成自由的工业和摆脱任何自然规定的自由的资本的直接对立面。他们之间的这种对立是极其激烈的，并且双方相互揭露了真相。只要看一看不动产对动产的攻击和相反的攻击，就对双方的卑鄙行有一个明确的概念。土地所有者炫耀他的财产的贵族渊源、封建的往昔、怀旧、他的诗意的回忆、他的幻想气质、他的政治上的重要性等等，而如果他用国民经济学的语言来表达，那末他就会说：只有农业才是生产的。同时，他把自己的对手描绘为狡猾的、钻营的、拉人下水的骗子，利欲熏心的出卖灵魂的人；图谋不轨的、没有心干和丧尽天良的、离经叛道和肆意出卖社会利益的投机贩子、高利贷者、牵线人、奴才；花言巧语的马屁精；冷酷无情地制造、培养和鼓吹竞争、贫困和犯罪的、败坏一切社会纲纪的、没有廉耻、没有原则、没有实体、心灵空虚的金钱拐骗者（见其中的重农学派贝尔加斯的著作，对他，卡米尔·德穆兰在自己的杂志《法国革命和布拉班特革命》中曾经严厉地批评过；并见冯·芬克、兰齐措勒、哈勒、利奥[1]、科瑟加顿以及西斯蒙第的著作）。动产也显示工业和运动的奇迹，它是现代之子，现代的嫡子；它可怜自己的对手何一个不理解自己本质（而这完全是对的），想用粗野的、不道德的暴力和农奴制来代替道德的资本和自由的劳动的蠢人；它把他描绘成用正直、诚实、为公共利益服务、坚贞不渝这些假面具来掩盖其缺乏活动能力、贪得无厌的享乐欲、自私自利、斤斤计较和居心不良的唐·吉珂德。它宣布他的对手是诡计多端的垄断者；它用揭底和嘲讽的口气历数他的以罗曼蒂克的城堡为温床的下流、残忍、挥霍、淫逸、寡廉鲜耻、无法无天和大逆不道，来给他的怀旧、他的诗意、他的幻想浇冷水。

（X L I I I）据说，动产已经使人民获得了政治自由，解脱了束缚市民社会的桎梏，把世界联成一体，创造了博爱的商业、纯粹的道德、温文尔雅的教养；它给人民以文明的需要来代替粗陋的需要，并提供了满足需要的手段；而土地所有者这个游手好闲的、只会捣蛋的粮食奸商则抬高人民最必须的生活数据的价格，从而迫使资本家提高工资而不能提高生产力；因此，土地所有者妨碍国民年收入的增加，阻碍资本的积累，从而减少人民就业和国家增加财富的可能性；最后使这种可能性完全消失，引起普遍的衰退，并且像高利贷一样贪婪地剥削现代文明的一切利益，而没有对它做丝毫贡献，甚至不放弃自己的封建偏见。最后，让土地所有者来看一看自己的租地农场主一对于土地所有者来说，农业和土地本身仅仅作为赐给他的财源而存在，一并且让他说说，他是不是这样一个伪善的、幻想的、狡猾的无赖；不管他以前曾怎样反对工业和商业，也不管他曾怎样絮絮叨叨地数说历史的回忆以及伦理的和政治的目的，他早已在内心深处并且在实际上属于自由的工业和可爱的商业了。土地所有者实际上提出替自己辩护的一切，只有用在耕作者（资本家和雇农）身上才是对的，而土地所有者不如说是耕作者的敌人；因此，土地所有者作了不利于自身的论证。据说，没有资本，地产就是死的、无价值的物质。据说，资本

的文明的胜利恰恰在于，资本发现并促进使人的劳动代替死的物而成为财富的源泉。（见保罗·路易·古利耶、圣西门、加尼耳、李嘉图、穆勒、麦克库洛赫、德斯杜特·德·特拉西和米歇尔·舍伐利埃的著作。）

从现实的发展进程中（这里插一句）必然产生出资本家对土地所有者的胜利，即发达的私有财产对不发达的、不完全的私有财产的胜利，正如一般说来运动必然战胜不动，公开的、自觉的卑鄙行为必然战胜隐蔽的、不自觉的卑鄙行为，贪财欲必然战胜享乐欲，公然无节制的、圆滑的、开明的利己主义必然战胜地方的、世故的、呆头呆脑的、懒散的、幻想的、迷信的利己主义，货币必然战胜其它形式的私有财产一样。

那些多少觉察到完成的自由工业、完成的纯粹道德和完成的博爱商业的危险的国家，企图阻止地产变成资本，但是完全白费力气。

与资本不同，地产是还带有地方的政治的偏见的私有财产、资本，是还没有完全摆脱周围世界的纠缠而达到自身的资本，即还没有完成的资本。资本必然要在它的世界发展过程中达到它的抽象的即纯粹的表现。

私有财产的关系是劳动、资本以及二者的关系。这个关系的各个成份所必定经历的运动是：

第一—二者直接的或间接的统一。

起初，资本和劳动还是统一的；后来，他们虽然分离和异化，却作为积极的条件而互相促进和互相推动。

（第二）—二者的对立。它们互相排斥；工人把资本家看作自己的非存在，反过来也是这样；双方都力图剥夺对方的存在。

（第三）—二者各自同自身对立。资本=积累劳动=劳动。作为这样的东西，资本分解为自身和自己的利息，而利息又分解为利息和利润。资本家完全成为牺牲品。他沦为工人阶级，正像工人—但是例外地—成为资本家一样。劳动是资本的要素，是资本的费用，因而，工资是资本的牺牲。

劳动分解为自身和工资。工人本身是资本、商品。

敌对性的相互对立。（X L I I I）

附注

[1]见爱好夸张的老年黑格尔派神学家丰克的著作，他眼含眼泪，引用利奥先生的话说，在废除农奴制时一个奴隶如何不肯不再充当贵族的财产。并见尤斯图斯·莫泽尔的《爱国主义的幻想》，这些幻想的特色是它们一刻也没有超出循规蹈矩的庸人的那种小市民的、“家传的”、平庸的狭隘眼界；虽然如此，它们仍不失为纯粹的幻想。这个矛盾也使这些幻想如此投合德国人的口味。

第三手稿

（国民经济中反映的私有财产的本质）

（I）补入第X X X V I页。一私有财产的主体本质，作为自为的活动、作为主体作为个人的私有财产，就是劳动，因而，十分明显，只有那种把劳动视为自己的原则（亚当·斯密），也就是说，不再认为私有财产仅仅是人之外的一种状态的国民经济学，才应该被看成私有财产的现实能量和现实运动的产物（这种国民经济是在意识中形成的、私有财产的独立运动，是现代工业本身），现代工业的产物；而另一方面，正是这种国民经济学促进并赞美了这发工业的能量和发展，使之变成意识的力量。因此，在这种揭示了一在私有制范围内一财富的主体本质的启蒙国民经济学看来，那些认为私有财产对人来说仅仅是对象性的本质的货币主义者和重商主义者，是一些拜物教徒、天主教徒。所以，恩格斯把亚当·斯密叫做国民经济学的路德是对的。正像路德承认宗教、信仰为外部世界的本质并以此反对天主教异教一样，正像他把宗教观念变成人的内在本质，从而扬弃了外在的宗教观念一样，正像他把教士移到俗人心中，因而否定了俗人之外的教士一样，由于私有财产体现为人本身，而人本身被认为是私有财产的本质，因而在人之外并且不依赖于人的财富，也就是只以外在方式来保存和保持的财富被扬弃了，换言之，财富这种外在的、无思想的对象性就被扬弃了，但正因为这个缘故，人本身被当成了私有财产的规定，就像在路德那里被当成了宗教的规定一样。因此，以劳动为原则的国民经济学，在承认人的假象下，毋宁说不过是彻底实现对人的否定而已，因为人本身已不再同私有财产的外在本质处于外部的紧张关系中，而人本身却成了私有财产的这种紧张的本质。以前是人之外的存在、人的实际外化的东西，现在仅仅便成了外化的行为，变成了外在化。因此，如果说上述国民经济学是在承认人、人的独立性、自

主活动等等的假象下开始，并由于把私有财产转为人自身的本质而能不再束缚于作为存在于人之外的本质的私有财产的那些地方性的、民族的等等的规定，从而使一种世界主义的、普遍的、摧毁一切界限和束缚的能量发展起来，以便自己作为唯一的政策、普遍性、界限和束缚取而代之，一那末，国民经济学在它往后的发展过程中必定抛弃这种伪善性，而使自己的犬儒主义充分表现出来。它实际上也是这样做的，它不顾这种学说使它陷入的那一切明显的矛盾，更加片面地，因而也是更加明确和彻底地发挥了关于劳动是财富的唯一本质的论点，然而它表明，这个学说的结论与上述原来的观点相反，是敌视人的；最后，它还致命地打击了私有财产和财富的最后一个个别的、自然的、不依赖于劳动运动存在的形式即地租，打击了这种成了完全经济的东西，因而对国民经济学无法反抗的封建所有的表现。（李嘉图学派。）从斯密经过扎伊尔到李嘉图、穆勒等等，国民经济学的犬儒主义不仅相对地增长了（因为工业所造成的后果在后面这些人面前以更发达和更充满矛盾的形式表现出来），而且肯定地说，他们总是自觉地在人的异化方面比他们的先驱者走的更远，但这只是因为他们的科学发展的更加彻底、更加真实罢了。因为他们把具有活动形式的私有财产变为主体，就是说，既把人变为本质，同时也把作为某种非存在物（Unwesen）的人变为本质，所以，现实中的矛盾就完全符合他们视为原则的那个充满矛盾的本质。支离破碎的工业（I I I）现实不仅没有推翻，相反地，却证实了他们的自身支离破碎的原则。他们的原则本来就是这种支离破碎状态的原则。

魁奈医生的重农主义学说是从重商主义到亚当·斯密的过渡。重农学派直接是封建所有制在国民经济学上的解体，但正因为如此，它同样直接是封建所有制在国民经济学上的变革、恢复，不过它的语言这时不再是封建的，而且是经济学的了。全部财富被归结为土地和耕作（农业）。土地还不是资本，它还是资本的一种特殊的存在形式，这种存在形式是它的自然特殊性中并且由于它的这种自然特殊性，才具有意义。但土地毕竟是一种普遍的自然的要素，而重商主义只承认贵金属是财富的存在。因此，财富的对象、财富的材料立即获得了自然界范围内的最高普遍性，因为它们作为自然界仍然是直接对象性的财富。而土地只有通过劳动、耕作才对人存在。因而，财富的主体本质已经移入劳动中。但农业同时被宣布是唯一的生产的劳动。因此，劳动还不是从它的普遍性和抽象性上来理解的，它还是同一种作为它的材料的特殊自然要素结合在一起的，因此它还仅仅在一种特殊的、自然规定的存在形式中被认识了。所以，劳动不过是人的一种特定的、特殊的外化，正像劳动产品还被看作一种特定的一与其说来源于劳动本身，不如说来源于自然界的一财富一样。在这里，土地还被看作不依赖于人的自然存在，还没有被看作资本，也就是说，还没有被看作劳动本身的要素。相反地，劳动却表现为土地的要素。但是，因为这里把过去的仅仅作为对象存在的外部财富的拜物教归结为一种极其简单的自然要素，而且已经承认——虽然只是部分地、以一种特殊的方式承认——财富的本质就在于财富的主体的存在，所以，认识财富的普遍本质，并因此把具有完全绝对性即抽象性的劳动提高为原则，是一个必要的进步。人们向重农学派证明，从经济学观点即唯一合理的观点来看，农业同其它一切生产部门毫无区别，因而，财富的本质不是某种特定的劳动，不是与某种特殊要素结合在一起的、某种特殊的劳动表现，而是一般劳动。

重农学派既然把劳动宣布为财富的本质，也就否定了特殊的、外在的、仅仅是对象性的财富。但是，在重农学派看来，劳动首先只是地产的主体本质（重农学派是以那种在历史上占统治地位并得到公认的财产作为出发点的）；他们认为，只有地产才成为外化的人。他们既然把生产（农业）说成是地产的本质，也就消除了地产的封建性质；但由于他们宣布农业是唯一的生产，他们对工业世界持否定态度，并且承认封建制度。

十分明显，那种与地产相对立的、即作为工业而确立下来的工业的主体本质一旦被理解，那末，这种本质就同时也包含着自己的那个对立面。因为正像工业包含着已被扬弃的地产一样，工业的主体本质也同时包含着地产的主体本质。

地产是私有财产的第一个形式，而工业在历史上最初仅仅作为财产的一个特殊种类与地产相对立，或者不如说它是地产的被释放了的奴隶，同样，在科学地理解私有财产的主体本质即劳动时，这一过程也在重演。而劳动起初只作为农业劳动出现，然后才作为一般劳动得到承认。

（I I I）一切财富都成了工业的财富，成了劳动的财富，而工业是完成了的劳动，正像工厂制度是工业即劳动的发达的本质，而工业资本是私有财产的完成了的客观形式一样。

我们看到，只有这时私有财产才能完成它对人的统治，并以最普遍的形式成为世界历史性的力量。

〔共产主义〕

补入第X X X I X页。一但是，无产和有产的对立，只要还没有把它理解为劳动和资本的对立，它还是一种无关紧要的对立，一种没有从它的能动关系上、它的内在关系上来理解的对立，还没有作为矛盾来理解的对立。这种对立即使没有私有财产的进一步的运动也能以最初的形式表现出来，如在古罗马、土耳其等。所以它还不表现为私有财产本身规定的对立。但是，作为财产之排除的劳动，即私有财产的主体本质，和作为劳动之排除的资本，即客体化的劳动，一这就是作为上述对立发展到矛盾状态的、因而促使矛盾得到解决的能动形式的私有财产。

补入同一页。一自我异化的扬弃同自我异化走的是同一条道路。最初，对私有财产只是从它的客体方面来考察，一但劳动仍然被看成

它的本质。因此，它的存在方式就是“本身”应被消灭的资本（蒲鲁东）。或者，劳动的特殊方式，即划一的、分散的因而不是不自由的劳动，被理解为私有财产的有害性和它同人相异化的存在的根源——傅立叶，他和重农学派一样，也把农业劳动看成至少是最好的劳动，而圣西门则相反，他把工业劳动本身说成本质，因此他渴望工业家独占统治和改善工人状况。最后，共产主义是扬弃私有财产的积极表现：开始对它作为普遍的私有财产出现。共产主义是从私有财产的普遍性来看私有财产关系，因而共产主义

（1）在它的最初的形式中不过是私有财产关系的普遍化和完成。这样的共产主义以两种形式表现出来：首先，物质的财产对它的统治那么厉害，以致它想把不能被所有人作为私有财产占有的一切都消灭；它想用强制的方式把才能等等舍弃。在它看来，质的直接占有是生存和存在的唯一目的；工人这个范畴并没有被取消，而是被推广到一切人身上；私有财产关系仍然是整个社会同实物世界的关系；最后，用普遍的私有财产来反对私有财产的这个运动以一种动物的形式表现出来：用公妻制（也就是把妇女变成公有的和共有的财产）来反对婚姻（它确实是一种排它性的私有财产的形式）。人们可以说，公妻制这种思想暴露了这个完全粗陋的和无思想的共产主义的秘密，正像妇女从婚姻转向普遍卖淫[1]一样，财富即人的对象性的本质的整个世界也从它同私有者的排它性的婚姻关系转向它同整个社会的普遍卖淫关系。这种共产主义，由于到处否定人的个性，只不过是私有财产的彻底表现，私有财产就是这种否定。普遍的和作为权力形成起来的忌妒，是贪欲所采取的并且仅仅是用另一种方式来满足自己的隐蔽形式。一切私有财产，就它本身来说，至少都对较富裕的私有财产怀有忌妒和平均化欲望，这种忌妒和平均化欲望甚至构成竞争的本质。粗陋的共产主义不过是这个忌妒和这种想象的最低限度出发的平均化的顶点。它具有一个特定的、有限的尺度。对整个文化和文明的抽象否定，向贫穷的、没有需要的人——他不仅没有超越私有财产的水平，甚至从来没有达到私有财产的水平——的非自然的〔I V〕简单状态的倒退，恰恰证明私有财产的这种扬弃决不是真正的占有。

共同性只是劳动的共同性以及由共同的资本即作为普遍的资本家的共同体支付的工资的平等。这种关系的两个方面被提高到想象的普遍性的程度：劳动是每个人的本分，而资本是共同体的公认的普遍性和力量。

拿妇女当作共同淫乐的牺牲品来对待，这表现了人在对待自身方面的无限的退化，因为这种关系的秘密在男人对妇女的关系上，以及在对直接的、自然的、类的关系的理解方式上，都毫不含糊地、确凿无疑地、明显地、露骨地表现出来的。人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是男女之间的关系。在这种自然的、类的关系中，人同自然的关系直接就是人和人之间的关系，而人和人之间的关系直接就是人同自然的关系，就是他自己的关于自然的规定。因此，这种关系通过感性的形式，作为一种显而易见的事实，表现出人的本质在何种程度上对人来说成了自然，或者自然在何种程度上成了人具有的人的本质。因而，从这种关系就可以判断人的整个发展程度。从这种关系的性质就可以看出，人在何种程度上成为并把自己理解为类存在物、人。男女之间的关系是人和人之间最自然的关系。因此，这种关系表明人的自然的行为在何种程度上成了人的行为，或者人的本质在何种程度上对人来说成了自然的本质，他的人性在何种程度上对他来说成了自然。这种关系还表明，人具有的需要何种程度上成了人的需要，也就是说，别人作为人在何种程度上对他来说成了需要，他作为个人的存在在何种程度上同时又是社会存在物。

由此可见，对私有财产的最初积极的扬弃，即粗陋的共产主义，不过是想把自己作为积极的共同体确定下来的私有财产的卑鄙性的一种表现形式。

（2）共产主义（a）按政治性质是民主的或专制的；（b）是废除国家的，但同时是尚未完成的，并且仍然处于私有财产即人的异化的影响下。这两种形式的共产主义都已经把自己理解为人向自身的还原或复归，理解为人的自我异化的扬弃；但是它还没有弄清楚私有财产的积极的本质，也还不理解需要的人的本性，所以它还受私有财产的束缚和感染。它虽然已经理解私有财产这一概念，但是还不理解它的本质。

（3）共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而通过人并且为人的本质的真正占有；因此，它是人向自身、向社会的（即人的）人的复归，这种复归是完全的、自觉的而且保存了以往发展的全部财富的。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人道主义，而作为完成了的人道主义，等于自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答。

〔V〕因此，历史的全部运动，既是这种共产主义的现实的产生活动即它的经验存在的诞生活动，同时，对它的能思维的意识说来，又是它的被理解到和被认识到的生成运动。而上述未完成的共产主义从个别的同私有财产相对立的历史形式中为自己寻找历史的证明，从现存的事物中寻找证明，同时从运动中抽出个别环节（卡贝、维尔加尔德尔等人尤其喜欢卖弄这一套），把它们作为自己的历史的纯种的证明固定下来；但是它这样做恰好证明：历史运动的绝大部分是同它的论断相矛盾的，如果说它曾经存在过，那末它的这种过去的存在恰恰反驳了对本质的奢求。

不难看出，整个革命运动必然在私有财产的运动中，即在经济的运动中，为自己既找到经验的基础，也找到理论的基础。

这种物质的、直接感性的私有财产，是异化了的、人的生命的物质的、感性的表现。私有财产的运动——生产和消费——是以往全部生产的运动的感性表现，也就是说，是人的实现和现实。宗教、家庭、国家、法、道德、艺术等等，都只不过是生产的一些特殊的方式；并且受生产的普遍规律的支配。因此，私有财产的积极的扬弃，作为对人的生命的占有，是一切异化的积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的人的即社会的存在的复归。宗教的异化本身只是发生在人内心深处的意识领域中，而经济的异化则是现实生活的异化，——因此异化的扬弃包括两个方面。不言而喻，在不同的民族那里，这一运动从哪个领域开始，这要看一个民族的真正的、公认的生活主要是在意识领域中还是外部世界中进行，这种生活更多地是观念的生活还是现实的生活。共产主义就是从无神论开始的（欧文），而无神论最

初还远不是共产主义;那种无神论毋宁说还是一个抽象。所以,无神论的博爱最初还只是哲学的、抽象的博爱,而共产主义的博爱则从一开始就是现实的和直接追求实效的。

我们已经看到,在被积极扬弃的私有财产的前提下,人如何生产人—他自己和别人;直接体现他的个性的对象如何是他自己为别人的存在,同时是这个别人的存在,而且也是这个别人为他的存在。但是,同样,无论劳动的材料是作为主体的人,都既是运动的结果,又是运动的出发点(并且二者必须是出发点,私有财产的历史必然性就在于此)。因此,社会性质是整个运动的一般性质;正像社会本身生产作为人的人一样,人也生产社会。活动和享受,无论就其内容或其存在方式来说,都是社会的,是社会的活动和社会的享受。自然界的人的本质只有对社会的人来说才是存在的;因为只有在社会中,自然界对人说来才是人与人联系的纽带,才是他为别人的存在和别人为他的存在,才是人的现实的生活要素;只有在社会中,自然界才是人自己的人的存在的基础。只有在社会中,人的自然的存在对他来说才是他的人的存在,而自然界对他来说才成为人。因此,社会是人同自然界的完成了的本质的统一,是自然界的真正复活,是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。

(V I) 社会的活动和社会的享受决不仅仅存在于直接共同的活动和直接共同的享受这种形式中,虽然共同的活动和共同的享受,即直接通过同别人的实际交往表现出来和得到确证的那种活动和享受,在社会性的上述直接表现以这种活动或这种享受的内容本身为根据并且符合其本性的地方都会出现。

甚至当我从事科学之类的活动,即从事一种我只是在很少情况下才能同别人直接交往的时候,我也是社会的,因为我是作为人活动的。不仅我的活动所需的材料,甚至思想家用来进行活动的语言本身,都是作为社会的产品给予我的,而且我本身的存在就是社会的活动;因此,我从自身所做出的东西,是我从自身为社会做出的,并且意识到我自己是社会存在物。

我的普遍意识不过是以现实共同体、社会存在物为生动形式的那个东西的理论形式,而在今天,普遍意识是现实主义的抽象,并且作为这样的抽象是与现实生活相敌对的。因此,我的普遍意识的活动本身也是我作为社会存在物的理论存在。

首先应当避免重新把“社会”当作抽象的东西同个人对立起来。个人是社会存在物。因此,他的生命表现,即使不采取共同的、同其它人一起完成的生命表现这种直接形式,也是社会生活的表现和确证。人的个人生活和类生活并不是各不相同的,尽管各人生活的存在方式必然是类生活的较为特殊的或者较为普遍的方式,而类生活必然是较为特殊的或者较为普遍的个人生活。

作为类意识,人确证自己的现实的社会生活,并且只是在思维中复现自己的现实存在;反之,类存在则在类意识中确认自己,并且在自己的普遍性中作为思维着的存在物自为地存在着。

因此,人是一个特殊的个体,并且正是他的特殊性使他成为一个个体,成为一个现实的、单个的社会存在物,同样地他也是总体,观念的总体,被思考和被感知的社会的自为的主体存在,正如他在现实中既作为对社会存在的直观和现实感受而存在,又作为人的生命表现的总体而存在一样。

可见,思维和存在虽有区别,但同时彼此又处于统一中。

死似乎是类对特定的个体的冷酷无情的胜利,并且似乎是同它们的统一相矛盾的;但是特定的个体不过是一个特定的类存在物,而作为这样的存在物是迟早要死的。

(4) 私有财产不过是下述情况的感性表现:人变成了对自己说来是对象性的,同时变成了异己的和非人的对象;他的生命表现就是他的生命的外化,他的现实化就是他的非现实化,就是异己的现实。同样,私有财产的积极的扬弃,也就是说,为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的作品的感性的占有不应当仅仅被理解为直接的、片面的享受,不应当仅仅被理解为所有、拥有。人以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质。人同世界的任何一种人的关系—视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、情感、愿望、活动、爱—总之,他的个体的一切器官,正像在形式上直接是社会的器官的那些器官一样,(I V I I)是通过自己的对象性关系,即通过自己同对象的关系对对象的占有,对人的现实的占有;这些器官同对象的关系,是人的现实的占有;这些器官同对象的关系,是人的现实的实现[2],是人的能动和人的受动,因为按人的方式来理解的受动,是人的一种自我享受。

私有制使我们变得如此愚蠢和片面,以致一个对象,只有当它为我们拥有的时候,也就是说,当它对我们说来作为资本而存在,或者它被我们直接占有,被我们吃、喝、穿、住等等的时候,总之,在它被我们使用的时候,才是我们的,尽管私有制本身也把占有的这一切直接实现仅仅看作生活手段,而它们作为手段为之服务的那种生活是私有制的生活—劳动和资本化。

因此,一切肉体的和精神的的感觉都被这一切感觉的单纯异化即拥有的感觉所代替。人这个存在物必须被归结为这种绝对的贫困,这样他才能从自身产生出他的内在丰富性。(关于拥有这个范畴,见《二十一印张》文集中赫斯的论文。)

因此,私有财产的扬弃,是人的一切感觉和特性的彻底解放;但这种扬弃之所以是这种解放,正是因为这些感觉和特性无论在主体上还是客体上都便成人的。眼睛变成了人的眼睛,正像眼睛的对象变成了社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象一样,因此,感觉通过自己的实践直接变成了理论家。感觉为了物而同物发生关系,但物本身却是对自身和对人的一种对象性的、人的关系[3],反过来也是这样。因此,需要和享受失去了自己的利己主义性质,而自然界失去了自己的纯粹的有用性,因为效用成了人的效用。

同样,别人的感觉和享受也形成了我自己的占有。因此,除了这些直接的器官外,还以社会的形式形成社会的器官。例如,直接同别人交往的活动等等,成了我的生命表现的器官和对人的生命的一种占有方式。

不言而喻,人的眼睛和野性的、非人的眼睛得到的享受不同,人的耳朵和野性的耳朵得到的享受不同,如此等等。

我们知道，只有当对象对人来说成为人的对象或者说成为对象性的人的时候，人才不致在自己的对象里面丧失自身。只有当对象对人来说成为社会的对象，人本身对自己说来成为社会的存在物，而社会在这个对象中的人来说成为本质的时候，这种情况才是可能的。

因此，一方面，随着对象性的现实在社会中人说来到处成为人的本质力量的现实，成为人的现实，因而成为人自己的本质力量的现实，一切对象对他来说也就成为他自身的对象化，成为确证和实现他的个性的对象，成为他的对象，而这就是说，对象成了他自身。对象如何对他来说成为他的对象，这取决于对象的性质以及与之相适应的本质力量的性质；因为正是这种关系的规定性形成一种特殊的、现实的肯定方式。眼睛对对象的感觉不同于耳朵，眼睛的对象不同于耳朵的对象。每一种本质力量的独特性，恰好就是这种本质力量的独特的本质，因而也是它的对象化的独特方式，它的对象性的、现实的、活生生的存在的独特方式。因此，人不仅通过思维，（V I I I）而且以全部感觉在对象中肯定自己。

另一方面，即从主体方面来看：只有音乐才能激起人的音乐感；对于没有音乐感的耳朵说来，最美的音乐也毫无意义，不是对象，因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证，也就是说，它只能像我的本质力量作为一种主体能力自为地存在着那样对我存在，因为任何一个对象对我的意义（它只是对那个与它相适应的感觉说来才有意义）都以我的感觉所及的程度为限。所以社会的人的感觉不同于非社会的人的感觉。只是由于人的本质的客观地展开的丰富性，主体的、人的感性的丰富性，如有音乐感的耳朵、能感受形式美的眼睛，总之，那些能成为人的享受的感觉，即确证自己是人的本质力量的感觉，才一部份发展起来，一部分产生出来。因为，不仅五官感觉，而且所谓精神感觉、实践感觉（意志、爱等等），一句话，人的感觉、感觉的人性，都只是由于它的对象的存在，由于人化的自然界，才产生出来的。五官感觉的形成是以往全部世界历史的产物。囿于粗陋的实际需要的感觉只具有有限的意义。对于一个忍饥挨饿的人来说并不存在人的食物形式，而只有作为食物的抽象存在；食物同样也可能具有最粗糙的形式，而且不能说，这种饮食与动物的饮食有什么不同。忧心忡忡的穷人甚至对最美丽的景色都没有什么感觉；贩卖矿物的商人只看到矿物的商业价值，而看不到矿物的美和特性；他没有矿物学的感觉。因此，一方面为了使人的感觉成为人的，另一方面为了创造同人的本质和自然界的本质的丰富性相适应的人的感觉，无论从理论方面还是从实践方面来说，人的本质的对象化都是必要的。

通过私有财产及其富有和贫困—物质的和精神的富有和贫困—的运动，生成中的社会发现这种形式所需的全部材料；同样，生成了的社会，创造着具有人的本质的这种全部丰富的人，创造着具有丰富的、全面而深刻的感觉的人作为这个社会的恒久的现实。

我们看到，主观主义和客观主义，唯灵主义和唯物主义，活动和受动，只是在社会状态中才失去它们彼此间的对立，并从而失去它们作为这样的对立面的存在；我们看到，理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决决不只是认识的任务，而是一个现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正因为哲学把这仅仅看作理论的任务。

我们看到，工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在，是一本打开了的关于人的本质力量的书，是感性地摆在我们面前的人的心理学；对这种心理学人们至今还没有从它同人的本质的联系上，而总是仅仅从有用性这种外在关系来理解，因为在异化范围内活动的人们仅仅把人的普遍存在、宗教、或者具有抽象普遍性质的历史，如政治、艺术和文学等等，理解为人的本质力量的现实性和人的类活动。

（I X）在通常的、物质的工业中（人们可以把这种工业看成是上述普遍运动的一部份，正像可以把这个运动本身看成是工业的一个特殊部份一样，因为全部人的活动迄今都是劳动，也就是工业，就是同自身相异化的活动）人的对象化的本质力量以感性的、异己的、有用的对象的形式，以异化的形式呈现我们面前。如果心理学还没有打开这本书即历史的这个恰恰最容易感知的、最容易理解的部份，那末这种心理学就不能成为内容确实丰富的和真正的科学。如果科学从人的活动的如此广泛的丰富性中只知道那种可以用“需要”、“一般需要”！的话来表达的东西，那末人们对于这种高傲地撇开人的劳动的这一巨大部分而不感觉自身不足的科学究竟应该怎样想呢？

自然科学展开了大规模的活动并且占有了不断增多的材料。但是哲学对自然科学始终是疏远的，正像自然科学对哲学也始终是疏远的一样。过去把它们暂时结合起来，不过是离奇的幻想。存在着结合的意志，但缺少结合的能力。甚至历史学也只是顺便地考虑到自然科学，仅仅把它看作是启蒙、有用性和某些伟大发现的因素。然而，自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放做准备，尽管它不得不直接地完成非人化。工业是自然界同人之间，因而也是自然科学同人之间的现实的历史关系。因此，如果把工业看成人的本质力量的公开的展示，那末，自然界的人的本质，或者人的自然的本质，也就可以理解了；因此，自然科学将失去它的抽象物质的或者不如说是唯心主义的方向，并且将成为人的科学的基础，正像它现在已经—尽管以异化的形式—成了真正人的生活的基础一样；至于说生活有它的一种基础，科学有它的另一种基础—这根本就是谎言。在人类历史中即在人类社会的产生过程中形成的自然界是人的现实的自然界；因此，通过工业—尽管以异化的形式—形成的自然界，是真正的、人本学的自然界。

感性（见费尔巴哈）必须是一切科学的基础。科学只有从感性意识和感性需要这两种形式的感性出发，因而，只有从自然界出发，才是现实的科学。全部历史是为了使“人”成为感性意识的对象和使“人作为人”的需要成为“自然的、感性的”需要而做准备的发展史。历史本身是自然史的即自然成为人这一过程的一个现实部份。自然科学往后将包含关于人的科学，正像关于人的科学包括自然科学一样：这将是一门科学。

（X）人是自然科学的直接对象；因为直接的感性自然界，对人来说直接地就是人的感性（这是同一个说法），直接地就是另一个对他来说感性地存在着的人；因为他自己的感性，只有通过另一个人，才对他本身说来是人的感性。但是自然界是关于人的科学的直接对象。人的第一个对象—人—就是自然界、感性；而那些特殊的、人的、感性的本质力量，正如它们只有在自然对象中才能得到客观的实现一样，只有在关于自然本质的科学中才能获得它们的自我认识。思维本身的要素，思想的生命表现的要素，即语言，是感性的自然界。自

然界的社会的现实，和人的自然科学或关于人的自然科学，是同一个说法。

(5) 任何一个存在物只有当它用自己的双脚站立的时候，才认为自己是独立的，而且只有当它依靠自己而存在的时候，它才是用自己的双脚站立的。靠别人恩典为生的人，把自己看成一个从属的存在物。但是，如果我不仅靠别人维持我的生活，而且别人还创造了我的生活，别人还是我的生活的泉源，那末，我就完全靠别人的恩典为生；如果我的生活不是我自己的创造，那末，我的生活就必定在我之外有这样一个根源。所以，创造是一个很难从人民意识中排除的观念。自然界和人的通过自身的存在，对人民意识来说是不能理解的，因为这种存在是同实际生活的一切明摆着的事实相矛盾的。

大地创造说，受到了地球构造学（即说明地球的形成、生成是一个过程、一种自我产生的科学）的致命打击。自然发生说是对创世说的唯一实际的驳斥。

对个别人说说亚里士多德已经说过的下面这句话，当然是容易的：你是你的父亲和你的母亲生出来的；这就是说，在你身上，两个人的性的结合即人的类行为生产了人。因而，你看到，人的肉体的存在也要归功于人。所以，你应该不是仅仅注意一个方面即无限的过程，由于这个过程你会进一步发问：谁生出了我的父亲？谁生出了他的祖父？等等。你还应该紧紧盯住这个无限过程中的那个可以直接感觉到循环运动，由于这个运动，人通过生儿育女使自身重复出现，因而人始终是主体。但是你会回答说：我承认这个循环运动，那末你也要承认那个无限的过程，这过程使我不断追问，直到提出谁产生了第一个人和整个自然界这一问题。我只能对你做如下的回答：你的问题本身就是抽象的产物。请你问一下自己，你是怎样想到这个问题的；请你问一下自己，你的问题是不是来自一个因为荒谬而使无法回答的观点。请你问一下自己，那个无限的过程本身对理性的思维说来是否存在。既然你提出自然界和人的创造问题，那末你也就把人和自然界抽象掉了。你假定它们是不存在的，然而你却希望我向你证明它们是存在的。那我就对你说：放弃你的抽象，那末你也就放弃你的问题，或者，你要坚持自己的抽象，那末你就要贯彻到底，如果你设想人和自然界是不存在的，（X I）那末你就要设想你自己也是不存在的，因为你自己也是自然界和人。不要那样想，也不要那样向我提问，因为你一旦那样想，那样提问，你就会把自然界和人的存在抽象掉，这是没有任何意义的。也许你是一个假定一切都不存在，而自己却想存在的利己主义者吧？

你可能反驳我说：我并不想假定自然界是不存在的；我是问你自然界是如何产生的，正像我问解剖学家骨骼如何形成等等一样。

但是，因为在社会主义的人看来，整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程，所以，关于他通过自身而诞生、关于他的产生过程，他有直观的、无可辩驳的证明。因为人和自然界的实在性，即人对人来说是作为自然界的存在以及自然界对人来说是作为人的存在，已经变成实践的、可以通过感觉直观的，所以，关于某种异己的存在物，关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题，即包含着对自然界和人的非实在性的承认的问题，在实践上已经成为不可能的了。无神论，作为对这种非实在性的否定，已不再有任何意义，因为无神论是对神的否定，并且正是通过这种否定而肯定人的存在；但是社会主义，作为社会主义，已经不在需要这样的中介；它是把人和自然界看作本质这种理论上和实践上的感性认识开始的。社会主义是人的不再以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识，正像现实生活是人的不再以私有财产的扬弃即共产主义为中介的积极的现实一样。共产主义是作为否定的否定的肯定，因此它是人的解放和复原的一个现实的、对下一段历史发展说来是必然的环节。共产主义是最近将来的必然的形式和有效的原则。但是，共产主义本身并不是人的发展的目标，并不是人的社会的形式。

（需要、生产和分工）

（X I V）（7）我们已经看到，在社会主义的前提下，人的需要的丰富性，从而某种新的生产方式和某种新的生产对象具有何等的意义：人的本质力量的新的证明和人的本质的新的充实。在私有制范围内，这一切却具有相反的意义。每个人都千方百计在别人身上唤起某种新的需要，以便迫使他做出新的牺牲，使他处于一种新的依赖地位，诱使他追求新的享受方式，从而陷入经济上的破产。每个人都力图创造出一种支配他人的、异己的本质力量，以便从这里找到他自己的利己需要的满足。因此，随着对象的数量增长，奴役人的异己存在物也在扩展，而每一个新产品都是产生相互欺骗和相互掠夺的新的潜在力量。人作为人越来越贫穷，他为了占有敌对的本质的越来越需要货币，而他的货币的力量恰恰同产品数量成反比，也就是说，他的贫穷随着货币的权力的增加而日益增长。一因此，对货币的需要是国民经济学所产生的真正需要，并且是它所产生的唯一需要。一货币的数量越来越成为货币的唯一强有力的属性；正像货币把任何本质都归结为它的抽象一样，货币也在它自身的运动中把自身归结为数量的本质。无限制和无节制成了货币的真正尺度。

甚至从主观方面来说，这一点部份地表现在：产品和需要的范围的扩大，成为非人的、过分精致的、非自然的和臆想出来的欲望的灵敏的和总是精打细算的奴隶。私有制不能把粗陋的需要变为人的需要。它的理想主义不过是幻想、奇想、怪想；没有一个宦官不是下贱第向自己的君主献媚，并力图用卑鄙的手段来刺激君主的瘾癖了的享乐能力，以骗取君主的恩宠；工业的宦官即生产者则更下贱地用更卑鄙的手段来骗取银币，从自己的按基督教较一来说应该爱的邻人的口袋里诱取黄金鸟（每一个产品都是人们想用来诱骗他人的人的本质即他的货币的诱饵；每一个现实的或可能的需要都是把苍蝇诱向黏竿的弱点；对社会的、人的本质的普遍剥削，正像人的每一个缺陷一样，是同

天国连结的一个纽带，是使僧侣能够接近人心的途径；每一个急难都是一个机会，使人能够摆出一副格外殷勤的面孔来接近自己的邻人并且向他说：亲爱的朋友，你需要什么，我给你，而必不可缺的条件，你是知道的；你应当用什么样的墨水给我写字据，你也是知道的；既然我给你提供了享受，我也要敲诈你一下），一工业的宦官投合消费者的最下流的意念，充当他和他的需要之间的牵线人，激起他的病态的欲望，窥伺他的每一个弱点，然后要求对这种殷勤的服务付报酬。

这种异化也部份地表现在：一方面所发生的需要和满足需要的数据的精致化，在另一方面产生着需要的牲畜般的野蛮化和最彻底的、粗糙的、抽象的简单化，或者毋宁说这种精致化只是再生产相反意义上的自身。甚至对新鲜空气的需要在工人那里也不再成其为需要了。人又退回到洞穴中，不过这洞穴现在已被文明的熏人毒气污染。他不能踏踏实实地住在这洞穴中，仿佛它是一个每天都可能从它身旁脱离的异己力量。如果他（X V）交不起房租，他就每天都可能被赶出洞穴。工人必须为这停尸房支付租金。明亮的居室，曾被埃斯库罗斯笔下的普罗米修斯称为使野蛮人变成人的伟大天赐之一，现在对工人说来已不再存在了。光、空气等等，甚至动物的简单的爱清洁习性，都不再成为人的需要了。肮脏，人的这种腐化堕落，文明的阴沟（就这个词的本意而言），成了工人的生活要素。完全违反自然的荒芜，日益腐败的自然界，成了他的生活要素。他的任何一种感觉不再以人的方式存在，而且不再以非人的方式因而甚至不再以动物的方式存在。人类劳动的最粗陋的方式（和工具）又重新出现了；例如，罗马奴隶的踏车又成了许多英国工人的生产方式和存在方式。人不仅失去了人的需要，甚至失去了动物的需要。爱尔兰人只知道一种需要，就是吃的需要，而且只知道吃马铃薯，而且只是破烂马铃薯，最坏的马铃薯。但是，在英国和法国的每一个工业城市中都有一个小爱尔兰。连野蛮人、动物都还有猎捕、运动等等的需要，有和同类交往的需要！一机器劳动的简单化，被利用来把完全没有发育成熟的、正在成长的人即儿童变成工人，正像工人变成无人照管的儿童一样。机器适应着人的软弱性，以便把软弱的人变成机器。

诚然，在国民经济学领域掀起了一场争论。一方（罗德戴尔、马尔萨斯等）推崇奢侈而咒骂节约；另一方（扎伊尔、李嘉图等）则推崇节约而咒骂奢侈。但是，前者承认，他要求奢侈是为了生产出劳动即绝对的节约；而后者承认，他推崇节约是为了生产出财富即奢侈。前者沈湎于浪漫主义的幻想，认为不应仅仅由发财欲决定富者的消费，并且当他把挥霍直接当作发财致富的手段时，他是跟他自己的规律相矛盾的。因此，后者极其严肃而详尽地向前者证明，通过挥霍我只会减少而不会增加我的财产。后者假意不承认，正是一时的兴趣和念头决定生产；他忘记了“考究的需要”，忘记了没有消费就不会有生产；忘记了只有通过竞争，生产才必变得日益全面、日益奢侈；他忘记了，按照他的理论，使用决定物的价值，而时兴决定使用；他希望仅仅生产“有用的东西”，但他忘记了生产过多的有用的东西就会生产出过多的无用的人口。双方都忘记了，挥霍和节约，奢侈和困苦，富有和贫穷是等同的。

而且，如果你希望按照经济学办事，并且不愿毁于幻想，那末你不应当在你的直接的感觉，如吃等方面节省，而且应当在热心公益、同情、信任等等这一切方面节省。

（X V I I）（.....）都把异化的本质活动的特殊范围固定下来，并且每一个领域都同另一种异化保持着异化的关系。例如，米歇尔·舍伐利埃先生责备李嘉图撇开了道德。但是，李嘉图使国民经济学用他自己的语言说话。如果说这种语言不合乎道德，那末这不是李嘉图的过错。当米歇尔·舍伐利埃讲道德的时候，他撇开了国民经济学；而当他研究国民经济学的时候，他又必然实际上撇开了道德。如果国民经济学同道德的关系不是任意的、偶然的因而无根据的和科学的，如果这种关系不是装装样子的，而是被设想为本质的，那末它就只能是国民经济学规律同道德的关系；如果事实上并非如此，或者恰恰出现相反的情况，那末这难道是李嘉图的过错吗？何况，国民经济学和道德之间的对立本身不过是一种假象，它既是对立，同时又不是对立。国民经济学不过是以自己的方式表现道德规律。

生产对富人所具有的意义，明显地表现再生产对穷人所具有的意义中；这对于上层来说总是表现得精致、隐密、含糊、是假象；而对于下层来说则表现得粗陋、露骨、坦率、是本质。工人的粗陋的需要与富人的考究的需要相比是一个大的多的收入来源。伦敦的地下室给房产主带来的收入比宫殿带来的更多，也就是说，地下室对房产主来说是更大的财富，因而，用国民经济学的语言来说，是更大的社会财富。

正像工业利用考究的需要进行投机一样，工业也利用粗陋的需要，而且是人为地造成的粗陋的需要进行投机。因此，对于这种粗陋的需要来说，自我麻醉，这种表面的对需要的满足，这种在需要的粗陋野蛮性中的文明，是一种真正的享受。因此，英国的酒店是私有制的明显的象征。酒店的奢侈表明工业的奢侈和财富对人的真正的关系。因此，酒店理所当然地是人民唯一的至少受到英国警察从宽对待的星期日娱乐。（X V I I）

（X V I I I）我们已经看到，国民经济学家怎样用各种各样的方式来确定劳动和资本的统一：（1）资本是积累劳动；（2）资本在生产中的使命一部份地是连同利润的资本再生产，部份地作为原料（劳动材料）的资本，部份地作为本身工作着的工具（机器直接与劳动等同的资本）一就在于生产劳动；（3）工人是资本（4）工资属于资本的费用；（5）对工人来说，劳动是他的生命资本的再生产；（6）对资本家来说，劳动是他的资本的活动的要素。

最后，（7）国民经济学家把劳动和资本的原初统一假定为资本家和工人的统一；这是一种天堂般的原始状态。这两个要素（X I X）如何作为两个人而互相对立，这对国民经济学家来说是一种偶然的、因而只应用于外部原因来说明的事情（见穆勒）

那些仍然被贵金属的感性光辉眩惑，因而仍然是金属货币的拜物教徒的民族，还不是完全的货币民族。法国和英国之间的对立。一例如，在拜物教上就可看出，理论难题的解决在何种程度上是实践的任务并以实践为中介，真正的实践在何种程度上是现实的和实证的理论的条件。拜物教徒的感性意识不同于希腊人的感性意识，因为他的感性存在还是不同于希腊人的感性存在。只要人对自然界的感性感觉，自然

界的人的感觉，因而也是人的自然感觉还没有被人本身的劳动创造出来，那末，感觉和精神之间的抽象的敌对就是必然的。

平等不过是德国人的公式“自我＝自我”译成法国语言即政治语言罢了。平等，作为共产主义的基础，是共产主义的政治的论据。这同德国人把人理解为普遍的自我意识，以此来论证共产主义，是一回事。不言而喻，异化的扬弃总是从作为统治力量的异化形式出发：在德国是自我意识，在法国由于政治的原因是平等，在英国是现实的、物质的、仅仅以自身来衡量自身的实际需要。对于蒲鲁东应该从这一点出发来加以批判和承认。

如果我们把共产主义本身——因为它是否定的否定——称为对人的本质的占有，而这种占有是以否定私有财产作为自己的中介的，因而还不是真正的、从自身开始的肯定，而只是从私有财产开始的肯定，（.....）人的生命的现实的异化仍在发生，而且人们越意识到它是异化，它就越成为更大的异化；所以，它只有通过共产主义的实际实现才能完成。要消灭私有财产的思想，有共产主义思想就完全够了。而要消灭现实的私有财产，则必须有现实的共产主义行动。历史将会带来这种共产主义行动，而我们在思想中已经认识到的那个正在进行自我扬弃的运动，实际上将经历一个极其艰困而漫长的过程。但是，我们必须把我们从一开始就意识到这一历史运动的局限性和目的，并有了超越历史运动的觉悟这一点，看作是现实的进步。

当共产主义的手工业者联合起来的时候，他们的目的首先是学说、宣传等等。但是同时，他们也因此产生一种新的需要，即交往的需要，而作为手段出现的东西则成了目的。当法国社会主义工人联合起来的时候，人们就可以看出，这一实践运动取得了何等光辉的成果。吸烟、饮酒、吃饭等等在那里已经不再是联合的手段，或连络的手段。交往、联合以及仍然以交往为目的的叙谈，对他们说来已经足够了；人与人之间的兄弟情谊在他们那里不是空话，而是真情，并且他们那由于劳动而变得结实的形象向我们放射初人类崇高精神之光。

因此，国民经济学家关于奢侈和节约的争论，不过是已弄清了财富本质的国民经济学家同还沈湎于浪漫主义的反工业的回忆的国民经济学家之间的争论。但是双方都不善于把争论的对象用简单的词句表达出来，因而双方相持不下。（X X I）

（X X X I V）其次，地租作为地租已经被推翻了，因为现代国民经济学与断言土地所有者是唯一真正的生产者的重农学派相反，证明土地所有者本身倒是唯一的完全不生产的食利者。农业是资本家的事情，资本家只要能够从农业上有希望得到通常的利润，他就会把自己的资本投入这个用途。因此，重农学派所谓土地所有者作为唯一生产的所有者应当单独支付国税，从而也只有他们有权表决国税并参与国事这样的论点就变为相反的论断，即地租税是对非生产收入征收的单一税，因而也是无损于国民生产的单一税。显然，这样理解，土地所有者的政治特权就再也不可能从他们是主要纳税人这一事实得出来了。

凡是蒲鲁东认为是劳动反对资本的运动的的东西，都不过是具有资本形式即工业资本形式的劳动反对那种不是作为资本即不是以工业方式来消费的资本的运动。而且，这一运动正沿着胜利的道路即工业资本胜利的道路前进。——因此，我们知道，只有把劳动理解为私有财产的本质，才能同时弄清楚国民经济学的运动本身的真正性质。

在国民经济学家看来，社会是资产阶级社会，在这里任何人都是各种需要的整体，（X X X V）并且就人人互为手段而言，个人为别人而存在，别人也为他而存在。正像政治家议论人权时那样，国民经济学家也把一切归结为人，即归结为被他抹煞了一切特性从而只看成资本家或工人的个人。

分工是关于异化范围内的劳动社会性的国民经济学用语。换言之，因为劳动不过是人的活动在外化范围内的表现，不过是作为生命外化的生命表现，所以分工也无异是人的活动作为真正类活动——或作为类存在物的人的活动——的异化的、外化的设定。

关于分工的本质——劳动一旦被承认为私有财产的本质，分工就自然不得不被理解为财富生产的一个主要动力——也就是关于作为类活动的人的活动这种异化的和外化的形式，国民经济学家们是讲得极不明确和自相矛盾的。

亚当·斯密：

“分工原不是人类智慧的结果。它是物物交换和互相交易这种倾向缓慢而逐步发展的必然结果。这种交换倾向或许是运用理性和语言的必然结果。它为一切人所共有，而在任何动物中间是找不到的。动物一旦成长，就完全独立生活。人则经常需要别人的帮助，如果他单单指望别人发善心给以帮助，那是徒劳的。如果他能求助于他们的个人利益，并他们相信，他希望他们为他做事是对他们自己有利的，这样就可靠的多了。在向他人求助的时候，我们不是求助于他们的人性，而是求助于他们的利己主义。我们对他们决不说我们需要，而总是说对他们有利。——这样一来，因为我们互相需要的服务大部分是通过交换、交易、买卖获得的，所以最初产生分工的也正是这种交换倾向。例如，在狩猎或游牧部落中，有个人制造弓矢比其它人又迅速、又精巧。他往往用自己制造的这些产品去同自己部落的人交换家畜和野味。他很快发觉，他用这种方法可以比自己亲自去狩猎得到更多东西。因此，他从自己的利益考虑，就把制造弓等等当作自己的主要业务。个人天赋的差别与其说是分工的原因，不如说是分工的结果.....人如果没有交换和交易的倾向，那末每个人就会不得不亲自生产一切生活必需品和方便品。一切人都将不得不做同样的日常工作，那末，唯一能造成才能上的巨大差别的职业上的巨大差别就不会存在。正像这种交换倾向造成人们才能上的差别一样，这同一个倾向也使这种差别成为有益的。许多同类但不同种的动物，它们在天生资质上的差别比人类在没有受过教育以前天生资质上的差别要显着的多。就天赋的才能和智慧来说，哲学家和搬运夫之间的差别比家犬和猎犬之间、猎犬和猎犬之间、猎犬和牧羊犬之间的差别要小的多。可是这些不同的动物，尽管是同类，彼此却几乎无法利用。家犬虽然能力大，（X X X V I）却不能辅以猎犬的敏捷，等等。由于缺乏交易和交换的能力或倾向，这些不同的天赋和不同程度的智力活动不能汇集在一起，因而丝毫不能增进同类的幸福和便利。每个动物都必须独立生活和保卫自己；自然给予动物各种各样的能力，动物却不能由此得到丝毫好处。相反，人的各种极不相同的才能则能交相为用，因为依靠交换和交易这种普遍倾向，他们的不同才能的不同产品汇集成为好像一个

共同的资源，每个人可以按照自己的需要从中购买别人的劳动产品的一部份。因为交换这种倾向产生了分工，所以这种分工的发展过程总是受交换能力，换句话说，受市场的大小限制。如果市场非常狭小，那就不会鼓励人们完全致力于某一种职业，因为他不能用他本身消费不了的自己劳动产品的剩余部份，随意换得自己需要的别人劳动产品的剩余部份.....“在文明状态中，“每个人都靠交换来生活，并成为一种商人，而社会本身，严格说也成为商业社会。＜见德斯杜特·德·特拉西“社会是一系列的相互交换；商业就是社会的整个本质“＞.....资本的积累随着分工的发展而增长，反之亦然。”

以上是亚当·斯密说的。

“如果每个家庭都生产它所需的全部消费品，那末社会在不实行任何交换的情况下也可以继续存在了。一虽然交换不是社会的基础，但在我们的文明的社会状态中不能没有它。一分工是对人力的巧妙运用；分工可以增加社会产品，增进社会威力和社会的享受，但是它限制单个人的能力并使之退化。一没有交换就不可能有生产。”

以上是让·巴·扎伊尔说的。

“人生来就有的力量，就是他的智力和他从事劳动的身体素质。而来源于社会状态的力量，就是分工的能力和在不同的人中间分配不同工作的能力.....就是交换相互服务和交换构成生活数据的各种产品的能力。促使一个人为别人服务的动机是利己心，因为他要求得到为别人服务的报酬。一排他性的私有财产的权力是人们之间进行交换的必要条件。”“交换和分工是互相制约的。”

这是斯卡尔贝克说的。

穆勒把发达的交换即商业说成是分工的结果：

“人的活动可以归结为极简单的要素。实际上，人能做的不过是生产出运动；他能够移动物品，（X X X V I I）使它们相互离开或相互接近；其余的事情则由物质的特性来完成。人们在使用劳力和机器时常常发现，把互相妨碍的操作分开并把一切能以某种方式相辅相成的操作结合起来，通过这样巧妙的分配，就可以加强效果。一般地说，人们不能以从事少数几项操作所练出来的速度和技巧来从事多项不同操作。因此，尽可能地限制每个人的操作项目，总是有利的，一为了最有利地进行分工以及分配人力和机器利，在多数情况下，必须从事大规模生产，换句话说，必须大批地生产财富。这种好处是促使大制造业产生的原因。有少数在有利条件下建立起来的这种大制造业，往往不仅向一个国家，而且向几个国家，按照所要求的数量，供应它们所生产的产品。”

这是穆勒说的。

但是，全部现代国民经济学都一致同意：分工同生产的丰富，分工同资本的积累是相互制约的；只有自由放任的私有财产才能创造出最有利的和无所不包的分工。

亚当·斯密的论述可以归纳如下：

分工给劳动以无限的生产能力。它起源于人所特有的交换和交易的倾向，这种倾向大概不是偶然的，而是运用理性和语言的结果。进行交换的人们的动机不是人性而是利己主义。人的才能的差别与其说是分工即交换的原因，不如说是它的结果。只有交换才能使这种差别成为有益的。同类而不同种的动物的特性的天生差别比人的禀赋和活动的差别显着的多。但是因为动物不能从事交换，所以同类而不同种的动物所具有的不同特性，不能给任何动物个体带来任何好处。动物不能把同类的不同特性汇集起来；它们不能为同类的共同利益和方便做出任何贡献。人则不同，各种各样的才能和生活方式可以相互利用，因为人能够把各种不同的产品汇集成一个共同的资源，每个人都可以从中购买所需要的东西。因为分工是从交换的倾向产生的，所以分工依交换、市场的规模大小而发展或受到限制。在文明状态中，每个人都是商人，而社会则是商业社会。

扎伊尔把交换看成偶然的、非基本的东西。社会没有交换也可以存在。在文明的社会状态中，交换才成为必要的。但是，没有交换不可能有生产。分工对于创造社会财富来说是一个方便的、有用的手段，是人力的巧妙运用，但是它使每一单个人的能力退化。最后这个意见是扎伊尔的进步。

斯卡尔贝克把个人的、人生来就有的力量即智力和从事劳动的身体素质，同来源于社会的力量，即相互制约的交换和分工区别开来。但是私有财产是交换的必要前提。在这里，斯卡尔贝克用客观的形式表述了斯密、扎伊尔、李嘉图等人所说的东西，因为斯密等人指出利己主义、私人利益是交换的基础，并把买卖称为交换的本质的和适合的形式。

穆勒把商业说成是分工的结果。他认为，人的活动可归结为机械的运动。分工和采用机器可以促进生产的丰富。委托给每个人的操作范围应尽可能小。分工和采用机器也决定着财富的大量生产即生产的集中。这是大制造业产生的原因。

（X X X V I I I）考察分工和交换是很有意思的，因为分工和交换是人的活动和本质力量一作为类的活动和本质力量一的明显外化的表现。

说分工和交换以私有财产为基础，等于说劳动是私有财产的本质，国民经济学不能证明这个论断而我们则愿意替他证明。分工和交换是私有财产的形式这一情况恰恰包含着双重证明：一方面人的生命为了本身的实现曾经需要私有财产；另一方面人的生命现在需要消灭私有财产。

分工和交换是这样的两个现象，国民经济学在考察它们时炫耀自己的科学的社会性，同时也无意中说出了他的科学所包含的矛盾，即依靠非社会的特殊利益来论证社会。

我们应当考察下述各个要素：

第一，交换的倾向——国民经济学认为利己主义是它的基础——被看作分工的原因或分工的相互作用的因素。扎伊尔认为交换对于社会的本质来说不是什么基本的东西。用分工和交换来说明财富、生产。分工使个人活动贫乏和退化。交换和分工被认为是产生人的才能的巨大差别的原因，而这种差别又由交换而成为有益的。斯卡尔贝克把人的生产的本质力量或者说生产性的本质力量分为两部份：（1）个人的、他所固有的力量，即他的智力和从事一定劳动的特殊素质或能力；（2）来源于社会而不是来源于现实个人的力量，即分工和交换。——其次：分工受市场的限制。一人的劳动是简单的机械的运动；最主要的事情由对象的物质特性去完成。一分配给每一个人的操作应当尽可能少。——劳动的划分和资本的积聚，个人生产的无效果和财富的大量生产。——自由的私有财产对于分工的意义。

〔货币〕

〔X L I〕如果人的感觉、激情等等不仅是在〔狭隘〕意义上的人本学的规定，而且是对本质（自然）的真正本体论的肯定；如果感觉、激情等等仅仅通过它们的对象对它们感性地存在这一事实而现实地肯定自己，那末，不言而喻的是：（1）它们的肯定方式绝不是同样的，相反，不同的肯定方式构成它们的存在、它们的生命的特殊性；对象以怎样的方式构成它们的存在，这就是它们的享受的特有方式；（2）如果感性的肯定是对采取独立形态的对象的直接扬弃（如吃、喝、对象的加工、等等），那末这也就是对象的肯定，（3）只要人是人的，因而他的感觉也是人的，那么对象为他人所肯定，这同样是他自己的享受；（4）只有通过发达的工业，也就是以私有财产为中介，人的激情的本体论才能在总体上、合乎人性地实现；因此，关于人的科学本身是人在实践上的自我实现的产物；（5）如果撇开私有财产的异化，那末私有财产的意义就在于本质的对象——既作为享受的对象，又作为活动的对象——对人的存在。

货币，因为具有购买一切东西、占有一切对象的特性，所以是最突出的对象。货币的这种特性的普遍性是货币的本质的万能；所以它被当成万能之物。货币是需要和对象之间、人的生活和生活数据之间的牵线人。但是在我和我的生活之间充当媒介的那个东西，也在我和他人对我的存在之间充当媒介。对我来说他人就是这个意思。

“什么诨话！你的脚，你的手，
你的屁股，你的头，这当然是你的所有；
但假如我能够巧妙地使用，
难道不就等于我的所有？
我假如出钱买了六匹马儿，
这马儿的力量难道不是我的？
我驾驭着它们真是威武堂堂，真好像我生就二十四只脚一样。”
歌德《浮士德》（靡菲斯特斐勒斯的话）

莎士比亚在《雅典的泰门》中说：

“金子！黄黄的、发光的、宝贵的金子！
不，天神们啊，
我不是无聊的拜金客……
这东西，只这点点儿，
就可以使黑的变成白的，丑的变成美的；
错的变成对的，卑贱变成尊贵，
老人变成少年，懦夫变成勇士。
……
这东西会把你们的祭司和仆从从你们的身旁拉走，
把壮士头颅底下的枕垫抽去；
这黄色的奴隶可以使异教联盟，同宗分裂；
它可以使受诅咒的人得福，
使害着灰白色的癩病的人为众人所敬爱；
它可以使窃贼得到高爵显位，和元老们分庭抗礼；

它可以使鸡皮黄脸的寡妇重作新娘，
即使她的尊容会使那身染恶疮的人见了呕吐，
有了这东西也会恢复三春的娇艳。
……
该死的土块，你这人尽可夫的娼妇，
你惯会在乱七八糟的列国之间挑起纷争。”

并且下面又说：

“啊，你可爱的杀手，
帝王逃不过你的掌握，
亲生的父子会被你离开！
你灿烂的奸夫，
淫污了纯洁的婚床！
你勇敢的玛尔斯！
你永远年轻韶秀，永远被人爱恋的娇美的情郎，
你的羞颜可以融化了黛安娜女神膝上的冰雪！
你有形的神明，
你会使冰炭化为胶漆，仇敌互相亲吻！
（X L I I）为了不同的目的，
你会说任何的方言！
你动人心坎的宝物啊！
你的那些奴隶，那些人类，要造反了，
快快运用你的法力，让他们互相砍杀，
留下这个世界来给兽类统治吧！”

莎士比亚把货币的本质描绘的十分出色。为了解他，我们首先从解释歌德那几行诗句开始。

依靠货币而对我存在的东西，我能付钱的东西，即货币能购买的东西，就是我一货币持有者本身。货币的力量多大，我的力量就多大。货币的特性就是我一货币持有者的特性和本质力量。因此，我是什么和我能够做什么，这绝不是由我的个性来决定的。我是丑的，但是我能给我买到最美的女人。可见，我并不丑，因为丑的作用，丑的吓人的力量，被货币化为乌有了。我一就我的个人特点而言一是个跛子，可是货币使我获得二十四只脚；可见，我并不是跛子。我是一个邪恶的、不诚实的、没有良心的、没有头脑的人，可是货币是受尊敬的，所以，它的持有者也受尊敬。货币是最高善，所以，它的持有者也是善的。此外，货币还使我不必为成为不诚实的人伤脑筋。所以我事先就被认定是诚实的。我是没有头脑的，但货币是万物的实际的头脑，货币持有者又怎么会没有头脑呢？既然我能够凭借货币得到人心所渴望的一切东西，那我是不是具有人的一切能力了吗？这样，我的货币不是就把我的种种无能变成它们的对立物了吗？

如果货币是把我同人的生活，把我同社会，把我同自然界和人们连结起来的纽带，那么货币难道不是一切纽带的纽带吗？它难道不能够解开和系紧任何纽带吗？因此，它难道不也是普遍的离间手段吗？它既是道道地地的使人分离的“辅币”，也是道道地地的结合手段；它是社会的（……）化合力。

莎士比亚特别强调了货币的两个特性：

- （1）它是有形的神明，它使一切人的和自然的特性变成它们的对立物，使事物普遍混淆和颠倒；它能使冰炭化为胶漆。
- （2）它是人尽可夫的娼妇，是人民和各民族的普遍牵线人。

使一切人的和自然的性质颠倒和混淆，使冰炭化为胶漆一货币的这种神力包含在它的本质中，即包含在人的异化的、外化的和外化在类的本质中。它是人类的外化的能力。

凡是我做人所不能做到的，也就是我个人的一切本质力量所不能做到的，我依靠货币都能做到。因而货币把每一种本质力量都变成它本来所不是的那个东西，即变成它的对立物。

当我想要食物或者因我身体不佳，不能步行，想坐邮车的时候，货币就使我获得食物和邮车，这就是说，它把我的愿望从观念的东西，从它们的想象的、表象的、期望的存在，转化成它们的感性的、现实的存在，从观念转化成生活，从想象的存在转化成现实的存在。作为这样的媒介，货币是真正的创造力。

当然，没有货币的人也有需求，但它的需要只是一种观念的东西，它对我、对第三者、对另一个人（X L I I I）是不起任何作用

的，不存在的，因而对于我依然是非现实的，无对象的。以货币为基础的有效的需求和以我的需要、我的激情、我的愿望等等为基础的无效的要求之间的差别，是存在和思维之间的差别，是只在我心中存在的观念和那作为现实对象在我之外对我存在的观念之间的差别。

如果我没有供旅行用的货币，那末我也就没有旅行的需要，也就是说，没有现实的和可以实现的旅行的需要。如果我有进行研究的本领，而没有进行研究的货币，那末我也就没有进行研究的本领，即没有进行研究的有效的、真正的本领。相反地，如果我实际上没有进行研究的本领，但我有愿望和货币，那末我也就有进行研究的有效的本领。货币是一种外在的、并非作为人的人和作为社会的人类社会产生的、能够把观念变成现实而把现实变成纯观念的普遍手段和能力，它把现实的、人的和自然的本质力量变成纯抽象的观念，并因而变成不完善性和充满痛苦的幻想；另一方面，同样地把现实的不完善性和幻想，个人的实际上无力的、只在个人想象中存在的本质力量，变成现实的本质力量和能力。因此，仅仅按照这个规定，货币就已是个性的普遍颠倒；它把个性变成它们的对立物，赋予个性以与它们的特性相矛盾的特性。

其次，对于个人和对于那些以独立本质自居的、社会的和与其它的联系，货币也是作为这种颠倒黑白的力量出现的。它把坚贞变成背叛、把爱变成恨，把恨变成爱，把德行变成恶行，把恶行变成德行，把奴隶变成主人，把主人变成奴隶，把愚蠢变成明智，把明智变成愚蠢。

因为货币作为现存的和起作用的价值概念把一切事物都混淆和替换了，所以它是一切事物的普遍的混淆和替换，从而是颠倒的世界，是一切自然的性质和人的性质的混淆和替换。

谁能买到勇气，谁就是勇敢的，即使他是胆小鬼。因为货币所交换的不是特定的性质，不是特定的事物或特定的人的本质力量，而是人的、自然的整个对象世界，所以，从货币持有者的观点看来，货币能把任何特性和任何对象同其它任何即使与它相矛盾的特性或对象相交换，货币能使冰炭化为胶漆，能迫使仇敌互相亲吻。

我们现在假定人就是人，而人同世界的关系是一种人的关系，那末你就只能用爱来交换爱，只能用信任来交换信任，等等。如果你想得到艺术的享受，那你就必须是一个有艺术修养的人。如果你想感化别人，那你就必须是一个实际上能鼓舞和推动别人前进的人。你同人和自然界的一切关系，都必须是你的现实的个人生活的、与你的意志的对象相符合的特定表现。如果你在恋爱，但没有引起对方的反应，也就是说，如果你的爱作为爱没有引起对方的爱，如果你作为恋爱者通过你的生命表现没有使你成为被爱的人，那末你的爱就是无力的，就是不幸。（X L I I I）

（对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判）

（X I）（6）在这一部份，为了便于理解和论证，对黑格尔辩证法，特别是《现象学》和《逻辑学》中的有关叙述，以及最后对最近的批判运动同黑格尔的关系作一些说明，也许是适当的。

现代德国的批判，着意研究旧世界的内容，而且批判的发展完全拘泥于所批判的材料，以致对批判的方法采取完全非批判的态度，同时，对于我们如何对待黑格尔辩证法，这一表面上看来是形式的问题，而实际上是本质的问题，则完全缺乏认识。对于现代的批判同黑格尔哲学，特别是同辩证法的关系问题是如此缺乏认识，以致像施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔这样的批判家——前者是完完全全地，后者在自己的《复类福音作者》中（与施特劳斯相反，它在这里用抽象的人的“自我意识”代替了“抽象的自然界”的实体），甚至在《基督教真相》中，至少有可能完全地——仍然拘泥于黑格尔的逻辑学。例如《基督教真相》一书中说：

“自我意识设定世界、设定差别，并且在它所创造的东西中创造自身，因为它重新扬弃了它的创造物同它自身的差别。因为它只是在创造活动中和运动中才是自己本身，——这个自我意识在这个运动中似乎就没有自己的目的了”，等等。或者说：“他们（法国唯物主义者）还未能看到，宇宙的运动只有作为自我意识的运动，才能实际成为自为的运动，从而达到同自身的统一。”

这些说法连语言上都和黑格尔的观点毫无区别，而且毋宁说是在逐字逐句重述黑格尔的观点。

（X I I）鲍威尔在他的《自由的正义事业》一书中对格鲁培先生提出的“那末逻辑学家的情况如何呢？”这一唐突的问题避而不答，却让他去问未来的批评家。这表明，鲍威尔在进行批判活动（鲍威尔《复类福音作者》）时对于黑格尔辩证法关系是多么缺乏认识，而且在物质的批判活动之后也缺乏这种认识。

但是即使在现在，在费尔巴哈既在收入《轶文集》的《纲要》中，也更详细地在《未来哲学》中从根本上推翻了旧的辩证法和哲学之后；在不能完成这一事业的上述批判，反而认为这一切事业已经完成，并且自封为纯粹的、坚决的、绝对的、洞察一切的批判之后；在批判以唯灵论的狂妄自大态度把整个历史运动归结为其余的世界（它把这个世界与它自身对立起来而归入“群众”这一范畴）和它自身的关系，并且把一切独断的对立销融于它自身的聪明和世界的愚蠢之间、批判的基督和作为“群氓”的人类之间的一个独断的对立中之后；在批判每日每时以群众的愚钝来证明它本身的超群出众之后；在批判最后宣告批判的末日审判，宣称这样一天——那时整个正在堕落的人类将集合在批判面前，由批判加以分类，而每一人类都将得到一份贫困证明书——即将来临之后；在批判于报刊上宣布它既对人的感觉有对它

自己独标一格地君临其上的世界具有优越性，而且不时从它那讥讽的嘴唇发出奥林帕斯诸神的哄笑声之后，——在以批判的形式消逝着的唯心主义（青年黑格尔主义）做出这一切滑稽可笑的动作之后，这种唯心主义甚至丝毫没有暗示现在已经到了同自己的母亲，即黑格尔辩证法批判地画出血界限的时候，甚至也（丝毫）未能表明它对费尔巴哈辩证法的批判态度。这是对自身持完全非批判的态度。

费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的态度的人；只有他在这个领域内作出了真正的发现，总之他真正克服了就哲学。费尔巴哈成就的伟大以及他把这种成就贡献给世界时所表现的那种谦虚的纯朴，同批判所持的相反的态度恰成惊人的对照。

费尔巴哈的伟大功绩在于：

（1）证明了哲学不过是变成思想的并且经过思考加以阐述的宗教，不过是的本质的异化的另一种形式和存在方式；从而，哲学同样应当受到谴责。

（2）创立了真正的唯物主义和现实的科学，因为费尔巴哈使“人与人之间的“社会关系成了理论的基本原则。

（3）他把基于自身并且积极地已自身为基础的肯定的东西，同自称是绝对的肯定的东西的那个否定的否定对立起来。

费尔巴哈这样解释了黑格尔辩证法（从而论证了要从肯定的东西，即从感觉确定的东西出发）；

黑格尔从异化出发（在逻辑上就是从无限的东西、抽象的普遍的东西出发），从实体出发，从绝对的和不变的抽象出发，就是说，说得更通俗些，他从宗教和神学出发。

第二，他扬弃了无限的东西，设定了现实的、感性的、实在的、有限的、特殊的东西（哲学，对宗教和神学的扬弃）。

第三，他重新扬弃了肯定的东西，恢复了抽象、无限的东西。宗教和神学的恢复。

由此可见，费尔巴哈把否定的否定仅仅看作哲学同自身的矛盾，看作在否定神学（超验性等等）之后又肯定神学的哲学，即同自身相对立而肯定神学的哲学。

否定的否定所包含的肯定，或自我肯定和自我确证，被认为是对自身还不能确信，因而自身还受对立面影响的、对自身怀疑因而需要证明的肯定，即被认为是还没有用自己的存在证明自身的、还没有被承认的（X I I I）肯定；可见，感觉确定的、以自身为基础的肯定，是同这种肯定直接地而非间接地对立着的。[4]

但是，由于黑格尔根据否定的否定所包含的肯定方面，把否定的否定看成真正的和唯一的肯定的东西，而根据它所包含的否定方面把它看成一切存在的唯一真正的活动和自我实现的活动，所以他只是为那种历史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达，这种历史还不是作为既定的主体的人的现实的历史，而只是人的产生的活动、人的发生的历史。

我们既要说明这一运动在黑格尔那里所采取的抽象形式，也要说明这一和现代的批判相反的运动，同费尔巴哈的《基督教的本质》一书所描述的同一过程的区别；或者更正确地说，要说明这一在黑格尔那里还是非批判的运动所具有的批判形式。

现在看一看黑格尔的体系。必须从黑格尔的《现象学》即从黑格尔哲学的真正诞生地和秘密开始。

现象学

（A）自我意识。

I. 意识。（α）感性确定性，或“这一个”和意谓。（β）知觉，或具有特性的事物和幻觉。（γ）力和知性，现象和超感觉世界。

II. 自我意识。自身确定性的真理。（a）自我意识的独立性和非独立性，主人和奴隶（b）自我意识的自由。斯多葛主义，怀疑主义，苦恼的意识。

III. 理性。理性的确定性和真理。（a）观察的理性：对自然界和自我的意识的观察。（b）理性的自我意识通过自身来实现。快乐和必然性。心的规律和自大狂。德行和世道。（c）自在和自为地实在的个性。精神的动物界和欺骗，或事情本身。立法的理性。审核法律的理性。

（B）精神。

I. 真的精神；伦理。II. 自我异化的精神，教养。III. 确定自身的精神，道德。

（C）宗教。自然宗教，艺术宗教，启示宗教。

（D）绝对知识。

因为黑格尔的《哲学全书》以逻辑学，以纯粹的思辨的思想开始，而以绝对知识，以自我意识的、理解自身的哲学或绝对的即超人的抽象精神结束，所以整整一部《哲学全书》不过是哲学精神的展开的本质，是哲学精神的自我对话；而哲学精神不过是在它的自我异化内部通过思考理解，即抽象地理解自身话的、异化的宇宙精神。逻辑学是精神的货币，是人和自然界的思辨的思想的价值——人和自然界的同一切现实的规定性毫不相干的、因而是非现实的本质，——是外化的因而从自然界和现实的人抽象出来的思维，即抽象思维。——这种抽象思维的外在性就是……自然界，就像自然界对这种抽象思维所表现的那样。自然界对抽象思维说来是外在的，是抽象思维的自我丧失；而抽象思维也是外在地把自然界作为抽象的思想来理解，然而作为外化的、抽象的思维来理解。——最后，精神，这个回到自己的诞生地的思维，这种思维在它终于发现自己和肯定自己就是绝对知识，因而就是绝对的即抽象的精神之前，在它获得自己的自觉的、与自身相符合的存在之前，它作为人类学的、现象学的、心理学的、伦理的、艺术的、宗教的精神，总还不是自身，因为它的现实存在就是抽象。

黑格尔有双重错误。

第一个错误在黑格尔哲学的诞生地《现象学》中表现的最为明显。例如，当他把财富、国家权力等等看成同人的本质相异化的本质时，这只是就它们的思想形式而言。它们是思想的本质，因而只是纯粹的即抽象的哲学思维的异化。因此，整个运动是以绝对知识结束的。这些从对象中异化出来

的并且以现实性自居而与之对立的，恰恰是抽象的思维。哲学家——他本身是异化的人的抽象形象——把自己变成异化的世界的尺度。因此，全部外化历史和外化的全部消除，不过是抽象的、绝对的（X V I I）思维的生产史，即逻辑的思辨的思维的生产史。因而，异化——它从而构成这种外化的以及这种外化之扬弃的真正意义——是在自在和自为之间、意识和自我意识之间、客体和主体之间的对立，也就是抽象思维同感性的现实，或现实的感性在思想本身范围内的对立。其它一切对立及其运动，不过是这种唯一有意义的对立的外观、外壳、公开形式，这些对立构成其它世俗对立的意义。在这里，不是人的本质以非人的方式同自身对立的对象化，而是人的本质以不同于抽象思维的方式，并且同抽象思维对立的对象化，被当作异化的被设定的和应该扬弃的本质。

（X V I I I）因此，对于人的已成为对象而且是异己对象的本质力量的占有，首先不过是那种在意识中、在纯思维中即在抽象中发生的占有，是对这些作为思想和思想运动的对象占有；因此，在《现象学》中，尽管已有一个完全否定的和批判的外表，尽管实际上已包含着那种往往早在后来发展之前就有的批判，黑格尔晚期著作的那种非批判的实证主义，和同样非批判的唯心主义——现有经验在哲学上的分解和恢复——已经已一种潜在的方式，作为萌芽、潜能和秘密存在着了。其次，因此，要求把对象世界归还给人——例如，有这样一种理解：感性意识不是抽象感性的意识，而是人的感性的意识；宗教、财富等等不过是人的对象化的异化的现实，是客体化的和人的本质力量的异化的现实；因而，宗教、财富等等不过是通向真正的人的现实的道路，——这种对人的本质力量的占有或对这一过程的理解，在黑格尔那里是这样表现的：感性、宗教、国家权力等等是精神的本质，因为只有精神才是人的真正的本质，而精神的真正的形式则是能思维的精神，逻辑的、思辨的精神。自然界的人性和历史所创造的自然界——人的产品——的人性。就表现在它们是抽象精神的产物，所以，在这个限度内是精神的环节即思想本质。因此，《现象学》是一种隐蔽的、自身还不清楚的、神秘化的批判；但是，由于《现象学》紧紧抓住人的异化，——尽管人指的是以精神的方式出现的，——其中仍然隐藏着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔观点的方式准备好和加过工了。关于“苦恼的意识”、“诚实的意识”、“高尚的意识和卑鄙的意识”的斗争等等、等等这些章节，包含着对宗教、国家、市民生活等整个领域的批判的要素，但还是通过异化的形式。正像本质、对象表现为思想的本质一样，主体也始终是意识或自我意识，或者更正确些说，对象仅仅表现为抽象的意识，而人仅仅表现为自我意识。因此，在《现象学》中出现的异化的各种不同形式，不过是意识和自我意识的不同形式，正像抽象的意识本身（对象就被看成这样的意识）仅仅是设定差别的自我意识的一个环节一样，这一运动的结果表现为自我意识和意识的同一，绝对知识，那种已经不是朝向外部而是仅仅在自身内部进行的抽象思维活动，也就是说，其结果是纯思想的辩证法。（X V I I I）

（X X I I I）因此，黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作非对象化，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人，理解为他自己的劳动的成果。人同作为类存在物的自身发生现实的、能动的关系，或者说，人使自身作为现实的类存在物，即作为人的存在物实际表现出来，只有通过下列途径才是可能的：人实际上把自己的类的力量统统发挥出来（这又是只有通过人类的全部活动、只有作为历史的结果才有可能），并且把这些力量当作对象来对待，而这首先又是只有通过异化的形式才有可能。

我们将以《现象学》的最后一章——绝对知识——来详细说明黑格尔的片面性和局限性。这一章既概括地阐述了《现象学》的精神、它同思辨的辩证法的关系，也概括地阐述了黑格尔对这两者及其相互关系的理解。

让我们先指出一点：黑格尔站在现代国民经济学家们的立场上。他把劳动看作人的本质，看作人的自我确证的本质；他只看到劳动的积极的方面，而没有看到它的消极的方面。劳动是人在外化范围内或者作为外化的人的自为的生成。黑格尔唯一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动。因此，黑格尔把一般说来构成哲学的本质的东西，即知道自身的人的外化，或者思考自身的、外化的科学看成劳动的本质；因此，同以往的哲学相反，他能把哲学的各个环节总括起来，并且把自己的哲学说成就是这个哲学。其它哲学家做过的事情——把自然界和人类生活的各个环节看作自我意识的，以至抽象的自我意识的环节，黑格尔则认为是哲学本身所做的事情。因此，他的科学是绝对的。

现在让我们转到我们的本題上来。

绝对知识。《现象学》的最后一章。

主要之点就在于：意识的对象无非就是自我意识；或者说，对象不过是对对象化的自我意识、作为对象的自我意识（把人和自我意识等同起来）。

因此，问题就在于克服意识的对象。对象性本身被认为是人的异化的、同人的本质（自我意识）不相适应的关系。因此，重新占有在异化规定下作为异己的东西产生的、人的对象性的本质，这不仅具有扬弃异化的意义，而且有扬弃对象性的意义，这就是说，人被看成非对象性的、唯灵论的存在物。

黑格尔对克服意识的对象的运动作了如下的描述：

对象不仅表现为向自我（das Selbst）复归的东西（在黑格尔看来，这是对第一运动的片面的，即只抓住了一个方面的理解）。把人和自我等同起来。而自我不过是被抽象地理解和通过抽象产生出来的人。人是自我的（selbstisch）。人的眼睛、人的耳朵等等都是自我的；人的每一种本质力量在人身上都具有自我性这种特性。但正因为这样，说自我意识具有眼睛、耳朵、本质力量，就完全错了。毋宁说自我意识是人的自然的即人的眼睛等等的质，而非人的自然是（X X I V）自我意识的质。

被抽象化和被固定化的自我，就是作为抽象的利己主义者的人，就是在自己的纯粹抽象中被提升到思维的利己主义（下文还要提到这一点）。

人的本质，人，在黑格尔看来是和自我意识等同的。因此，人的本质的一切异化都不过是自我意识的异化。自我意识的异化没有被看作人的本质的现实异化的表现，即在知识和思维中反映出来的这种异化的表现。相反地，现实的即真实出现的异化，就其潜藏在内部最深处的——并且只有哲学才能揭示出来的——本质说来，不过是真正的、人的本质即自我意识的异化的现象。因此，掌握了这一点的科学就叫现象学。因此，对异化的、对象

性的本质的任何重新占有，都表现为把这种本质合并于自我意识：掌握了自己本质的人，仅仅是掌握了对象性本质的自我意识。因此，对象向自我的复归就是对象的重新占有。

意识的对象的克服可全面表述如下：

- (1) 对象本身对意识说是正在消逝的东西；
- (2) 自我意识的外化就是设定物性；
- (3) 这种外化不仅有否定的意义，而且有肯定的意义；
- (4) 它不仅对我们或者自在有这种意义，而且对意识本身也有这种意义；

(5) 对象的否定，或对象的自我扬弃，对意识所以有肯定的意义（或者说，它所以知道对象的这种虚无性），是由于意识把自身外化了，因为意识在这种外化中把自身设定为对象，或者说，由于自为的存在的不可分割的统一性，而把对象设定为自身。

(6) 另一方面，这里同时包含着另一环节，即意识既扬弃这种外化和对象性，同样也把它们收回到自身，因而，它在自己的异在本身中也就是在自己那里；

(7) 这就是意识的运动，因而也就是意识的各个环节的总体；

(8) 意识必须依据自己的各个规定的总体对待对象，同样也必须依据这个总体的每一个规定来考察对象。意识的各个规定的这种总体使对象本身成为精神的本质，而对于意识说来，对象所以真正成为精神的本质，是由于把对象的每一个别规定理解为自我的规定，或者说，是由于对这些规定采取了上述的精神的态度。

关于(1)。——所谓对象本身对意识说来是正在消逝的东西，就是上面提到的对象向自我的复归。

关于(2)。——自我意识的外化设定物性。因为人等于自我意识，所以人的外化的、对象性的本质即物性（即对他说来是对象的那个东西，而只有对他说来是本质的对象，并因而是他的对象性的本质的东西，才是他的真正对象。既然被当作主体的不是现实的人本身，因而也不是自然——因为人是人的自然，——而只是人的抽象，即自我意识，所以，物性只能是外化的自我意识），等于外化的自我意识，而物性是由这种外化设定的。一个有生命的、自然的、具备并赋有对象性的，及物质的本质力量的存在物，既拥有他的本质的现实的、自然的对象，他的自我外化又设定一个现实的、但以外在性的形式表现出来的因而不属于他的本质的，而且极其强大的对象世界，这是十分自然的。这里并没有什么不可捉摸的和神秘莫测的。相反的情况倒是神秘莫测的。但同样明显的是，自我意识通过自己的外化所能设定的只是物性，即只是抽象物、抽象的物，而不是现实的物。（X X V I）同样很明显的是：物性因此对自我意识说来绝不是什么独立的、实质的东西，而只是纯粹的创造物，是自我意识所设定的东西，这个被设定的东西并不证实自己，而只是证实设立这一行动，这一行动在一瞬间把自己的能力作为产物固定下来，使它似乎具有独立的、现实的本质的作用——但仍然只是在一瞬间。

当现实的、有形体的、站在稳固的地球上呼出和吸入一切自然力的人，通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时，这种设定并不是主体；它是对象性的本质力量的主体性，因而这些本质力量的活动也必须是对象性的活动。对象性的存在物是进行对象性活动的，而只要它的本质规定中不包含对象性的东西，它就不能进行对象性的活动。它所以能创造或设定对象，只是因为它本身是被对象所设定的，因为它本来就是自然界。因此，并不是它在设定这一行动中从自己的“纯粹的活动”转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动。

我们在这里看到，彻底的自然主义或人道主义，既不同于唯心主义，也不同于唯物主义，同时又是把这两者结合的真理。我们同时也看到，只有自然主义能理解世界历史的行动。

人直接地是自然存在物。人作为自然存在物，而且作为有生命的自然存在物，一方面具有自然力、生命力，是能动的自然存在物；这些力量作为天赋和才能、作为欲望存在于人身上；另一方面，人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，和动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物，也就是说，他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的；但这些对象是他的需要的对象；是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象。说人是肉体的、有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物，这就等于说，人有现实的、感性的对象作为自己的本质，即自己的生命表现的对象；或者说，人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命。说一个东西是对象性的、自然的、感性的，这是说，在这个东西之外有对象、自然界、感觉；或者说，它本身对于第三者说来是对象、自然界、感觉，这都是同一个意思。饥饿是自然的需要；因而为了使自己得到满足、得到需要、得到温饱，他需要在他之外的自然界、在他之外的对象。饥饿是我的身体对某一对象的公认的需要，这个对象存在于我的身体之外、是我的身体为了充实自己，表现自己的本质所不可缺少的。太阳是植物的对象，是植物所不可缺少的、确证它的生命的对象，正像植物是太阳的对象，是太阳的唤醒生命的力量的表现，是太阳的对象性的本质力量的表现一样。

一个存在物如果在自身之外没有自己的自然界，就不是自然存在物，就不能参加自然界的生活，一个存在如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物。一个存在物如果本身不是第三者的对象，就没有任何存在物作为自己的对象，也就是说，它没有对象性的关系，它的存在就不是对象性的存在。

（X X V I I）非对象性的存在物是非存在物（Unwesen）

假定一种存在物本身既不是对象，又没有对象。这样的存在物首先将是一个唯一的存在物，在它之外没有任何东西存在着，它孤零零地独自存在着。因为，只要有对象存在于我之外，只要我不是独自存在着，那末我就是和我之外存在的对象不同的它物，另一个现实。因而，对这第三者的对象说来，我是和他不同的另一个现实，也就是说，我是它的对象。因此，一个存在物如果不是另一个存在物的对象，那末就要以不存在任何一个对象

性的存在物为前提。只要我有一个对象，这个对象就以我作为它的对象。但是非对象性的存在物，是一种非现实的、非感性的、只是思想上的，即只是虚构出来的存在物，是抽象的东西。说一个东西是感性的即现实的，这是说，它是感觉的对象，是感性的对象，从而在自己之外有感性的对象，有自己的感性的对象。说一个东西是感性的，就是指它是受动的。

因此，人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物；因为它感到自己是受动的，所以是一个有激情的存在物。激情、热情是人强烈追求自己的对象的本质力量。

正像一切自然必须产生一样，人也有自己的产生活动即历史，但历史是在人的意识中反映出来的，因而它作为产生活动是一种有意识地扬弃自身的产生活动。历史是人的真正的自然史。——（关于这一点以后还要回过头来谈。）

第三，由于物性的这种设定本身不过是一种外观，一种与纯粹活动的本质相矛盾的行动，所以这种设定必然重新被扬弃，而物性必然遭到否定。

关于第（3）、（4）、（5）、（6）。——（3）意识的这种异化不仅有否定的意义，而且也有肯定的意义；（4）它不仅对我们或者说自在有肯定的意义，而且对它及意识本身也有肯定的意义。（5）对象的否定，或对象的自我扬弃，对意识所以有肯定的意义（或者说，它所以知道对象的这种虚无性），是由于意识把自身外化了，因为意识在这种外化中知道自己就是对象，或者说，由于自为的存在的不可分割的统一性，而知道对象就是它自身。（6）另一方面，这里还同时包含着另一个环节，即意识既扬弃这种外化和对象性，同样也把它们收回到自身，因而，它在自己的异在本身中也就是在自己那里。

我们已经看到，异化的对象性的本质的占有，或在异化——它必然从漠不相关的异己性发展到现实的、敌对的异化——这个规定下的对象性的扬弃，在黑格尔看来，同时或甚至主要地具有扬弃对象性的意义，因为并不是对象的一定的性质，而是它的对象性的性质本身，对自我意识说来成为一种障碍的异化。因此，对象是一种否定的东西、自我扬弃的东西，是一种虚无性。对象的这种虚无性对意识说来不仅有否定的意义，而且有肯定的意义，因为对象的这种虚无性，正是它自身的非对象性的即（X X V I I）抽象的自我确证。对于意识本身说来，对象的虚无性所以有肯定的意义，是因为意识知道这种虚无性、这种对象性本质是它自己的自我外化，知道这种虚无性只是由于它的自我外化才存在……

意识的存在方式，以及对意识说来某个东西的存在方式，这就是知识。知识是意识的唯一的行动。因此，只要意识知道某个东西，那末这个东西就成为意识的对象了。知识是意识的唯一的、对象性的关系。——意识所以知道对象的虚无性，就是知道对象同它没有区别，对象对它说来是非存在，因为意识知道对象是它的自我外化，也就是说，意识所以知道自己（作为对象的知识），是因为对象只是对象的外观、障眼的烟云，而就它的本质说来不过是知识本身，这种知识把自己同自身对立起来，并因而把某种虚无性，即在知识之外没有任何对象性的某种东西同自己对立起来；或者说，知识知道，当它接触某个对象时，它只是在自己之外，使自己外化；它知道它本身只表现为对象，也就是说，对它说来表现为对象的那个东西仅仅是它本身。

另一方面，用黑格尔的话来说，这里同时还包含着另一个环节，即自我意识既扬弃这种外化和对象性，同样也把它们收回到自身，因而，它在自己的异在本身中也就是在自己那里。

这段议论汇集了思辨的一切幻想。

第一，意识、自我意识在自己的异在本身中也就是在自己那里。因此自我意识，或者，——如果我们撇开黑格尔的抽象而用人的自我意识来代替自我意识，——从而可以说人的自我意识在自己的异在本身中，也就是在自己那里。这里先包含着：意识，也就是作为知识的知识、作为思维的思维，直接地冒充为异于自身的他物，冒充为感性、现实、生命，——在思维中超越自身的思维（费尔巴哈）。这里所以包含着这一方面，是因为仅仅作为意识的意识，所碰到的障碍不是异化的对象性，而是对象性本身。

第二，这里包含着：因为有自我意识的人认为精神世界——或人的世界在精神上的普遍存在——是自我外化并加以扬弃，所以他又重新通过这个外化的形态确证精神世界，把这个世界冒充为自己的真实的存在，恢复这个世界，硬说他在自己的异在本身中也就是在自己那里。因此，在扬弃例如宗教之后，在承认宗教是自我外化的产物之后，他又在作为宗教的宗教中找到自身的确证。黑格尔的虚假的实证主义，即他那只是徒有其表的批判主义的根源就在于此，这也就是费尔巴哈所说的宗教或神学的设定、否定和恢复，然而这应当以更一般的形式来加以考察。因此，理性在作为非理性的非理性中也就是在自己那里。一个认识到自己在法、政治等等中过着外化生活的人，就是在这种外化生活本身中过着自己真正的、人的生活。因此，与自身相矛盾的，既与知识又与对象的本质相矛盾的自我肯定、自我确证，是真正的知识和真正的生活。

因此，现在不用再谈黑格尔对宗教、国家等等的适应了，因为这种谎言是他的原则的谎言。

（X X I X）如果我知道宗教是外化的、人的自我意识，那末我也知道，在作为宗教的宗教中得到确证的不是我的自我意识，而是我的外化的自我意识。这就是说，我知道我自身的、属于我的本质的自我意识，不是在宗教中，倒是在被消灭、被扬弃的宗教中得到确证的。

因而，在黑格尔那里，否定的否定不是通过否定假象本质来确证真正的本质，而是通过否定假象本质来确证假象本质，或者说，来确证同自身相异化的本质，换句话说，否定的否定就是否定作为在人之外的、不依赖于人的对象性本质的这种假象本质，并使它转化为主体。

因此，把否定和保存即肯定结合起来的扬弃，起着一种独特的作用。

例如，在黑格尔法哲学中，扬弃了的私人权利等于道德，扬弃了的道德等于家庭，扬弃了的家庭等于市民社会，扬弃了的市民社会等于国家，扬弃了的国家等于世界史。在现实中，私人权力、道德、家庭、市民社会、国家等等依然存在着，它们只是变成了环节，变成了人的存在和存在方式，这些存在方式不能孤立地发挥作用，而是互相销融，互相产生等等。它们是运动的环节。

在它们的现实存在中，它们的这种运动的本质是隐蔽着的。这种本质只是在思维中、在哲学中才表露、显示出来；因此，我的真正的宗教存在是我的宗教哲学的存在，我的真正的政治存在是我的法哲学的存在，我的真正的自然存在是我的自然哲学的存在，我的真正艺术存在是我的艺术哲学的

存在，我的真正的人的存在是我的哲学的存在。因此，宗教、国家、自然界、艺术的真正存在，就是宗教哲学、自然哲学、国家哲学、艺术哲学。但是，如果只有宗教哲学等等对我来说才是真正的宗教存在，那末我就只有作为宗教哲学家才算是真正信教的，而这样一来我就否定了现实的宗教信仰和现实的信教的人。但是我同时又确证了它们：一方面，是在我自己存在的范围内，或在我使之与它们相对立的那个异己的存在的范围内，因为异己的存在仅仅是它们本身的哲学的表现，另一方面，则是通过它们自己的最初形式，因为在我看来它们不过是虚假的异在、譬喻，是隐藏在感性外壳下面的它们自己的真正存在，即我的哲学的存在形式。

同样地，扬弃了的质等于量，扬弃了的量等于度，扬弃了的度等于本质，扬弃了的本质等于现象，扬弃了的现象等于现实，扬弃了的现实等于概念，扬弃了的概念等于客观性，扬弃了的客观性等于绝对观念，扬弃了的绝对观念等于自然界，扬弃了的自然界等于主观精神，扬弃了的主观精神等于伦理的客观精神，扬弃的伦理精神等于艺术，扬弃了的艺术等于宗教，扬弃了的宗教等于绝对知识。

一方面，这种扬弃是思想上的本质的扬弃，也就是说，思想上的私有财产在道德观念中的扬弃。而且因为思维自以为直接就是和自身不同的另一个东西，即感性的现实，从而认为自己的活动也是感性的现实的活动，所以这种思想上的扬弃，在现实中没有触及自己的对象，却以为实际上克服了自己的对象；另一方面，因为对象对于思维说来现在已成为一个思想环节，所以对象在自己的现实中被思维看作思维本身的即自我意识的、抽象的自我确证。

（X X I X）因此，从一方面说，黑格尔在哲学中加以扬弃的存在，并不是现实的宗教、国家、自然界、而是已经成为知识的对象的对象本身，即教义学；法学、国家学、自然科学也是如此。因此从一方面说，黑格尔既同现实的本质相对立，也同直接的、非哲学的科学或这种本质的非哲学的概念相对立。因此，黑格尔是同它们的通用的概念相矛盾的。

另一方面，信奉宗教等等的人可以在黑格尔那里找到自己的最后的确证。

现在应该考察一下——在异化这个规定之内——黑格尔辩证法的积极的环节。

（a）扬弃是把外化收回到自身的、对象性的运动。——这是在异化的范围内表现出来的，关于通过扬弃对象性本质的异化来占有对象性本质的见解；这是异化的见解，它主张人的现实的对象化，主张人通过消灭对象世界的异化的规定、通过在对象世界的异化存在中，扬弃对象世界而现实地占有自己的对象性本质，正像无神论作为神的扬弃，就是理论的人道主义的生成，而共产主义作为私有财产的扬弃，就是对真正人的生活这种人的不可剥夺的财产的要求，就是实践的人道主义的生成一样；或者说，无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义，共产主义则是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义。只有通过扬弃这种中介，——但这种中介是一个必要的前提，——积极地从自身开始的即积极的人道主义才能产生。

然而，无神论、共产主义绝不是人所创造的对象世界的，即人的采取对象形式的本质力量的消逝、舍弃和丧失，绝不是返回到非自然的、不发达的简单状态去的贫困。恰恰相反，它们是人的本质的现实的生成，是人的本质对人说来的真正的实现，是人的本质作为某种现实的东西的实现。

这样，黑格尔由于理解到——尽管又是通过异化的方式——有关自身的否定的积极意义；所以同时也把人的自我异化、人的本质的异化、人的非对象化和非现实化理解为自我获得、本质的表现、对象化、现实化。简单说，他在抽象的范围内把劳动理解为人的自我产生的行动，把人对自身的关系理解为对异己本质的关系，把那作为异己存在物来表现自身的活动理解为生成着的类意识和类生活。

（b）但是，撇开上述颠倒的说法不谈，或者更正确些说，作为上述颠倒的结果，在黑格尔看来，这种行动，第一，仅仅具有形式的性质，因为它是抽象的，因为人的本质本身仅仅被看作抽象的、思维的本质，即自我意识。

第二，因为这种观点是形式的和抽象的，所以外化的扬弃成为外化的确证，或者说，在黑格尔看来，自我产生、自我对象化的运动，作为自我外化和自我异化的运动，是绝对的因而也是最后的、以自身为目的的、安于自身的、达到自己本质的、人的生命表现。

因此，这个运动在其抽象（X X X I）形式上，作为辩证法，被看成真正人的生命；而因为它毕竟是人的生命的抽象、异化，所以它被看成神性的过程，而不是人的神性的过程，——一个与人自身有区别的、抽象的、纯粹的、绝对的本质所经历的过程。

第三，这个过程必须有一个承担者、主体；但主体只作为结果出现；因此，这个结果，即知道自己是绝对自我意识的主体，就是神，绝对精神，就是知道自己并且实现自己的观念。现实的人和现实的自然界不过成为这个隐密的、非现实的人和这个非现实的自然界的宾词、象征。因此，主词和宾词之间的关系被绝对地相互颠倒了：这就是神秘的主体——客体，或笼罩在客体上的主体性，作为过程的绝对主体，作为使自己外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又把外化收回到自身的主体，以及作为这一过程的主体；这就是在自身内部的纯粹的、不停息的旋转。

关于第一点：对人的自我产生的或自我对象化的行动的形式和抽象的理解。

因为黑格尔把人和自我意识等同起来，所以人的异化了的对象，人的异化了的、本质的现实性，不外就是异化的意识，就是异化的思想，是异化的抽象因而无内容的和非现实的表现，即否定。因此，外化的扬弃也不外是对这种无内容的抽象，所作的抽象的、无内容的扬弃，即否定的否定。因此，自我对象化的内容丰富的、活生生的、感性的、具体的活动，就成为这种活动的纯粹抽象——绝对的否定性，而这种抽象也被抽象地固定下来并且被想象为独立的活动，或者干脆想象为活动。因为这种所谓否定性无非就是上述现实的、活生生的行动的抽象的无内容的形式。所以它的内容也只能是形式的、抽掉了一切内容而产生的内容。因此，这就是普遍的，抽象的，适合任何内容的，从而既超脱任何内容同时又正是对任何内容都通用的，脱离现实的精神和现实的自然界的抽象形式、思维形式、逻辑范畴。（下文我们将阐明绝对的否定性的逻辑内容。）

黑格尔在这里、在它的思辨的逻辑学里所完成的积极的的东西在于：独立自然界和精神的特定概念、普遍的固定的思维形式，是人的本质普遍异化的必然结果，因而也是人的思维的必然结果；因此，黑格尔把它们描绘成抽象过程的各个环节，把它们连贯起来了。例如，扬弃了的存在是本质，扬弃了的本质是概念，扬弃了的概念……是绝对观念。然而，绝对观念究竟是什么呢？如果绝对观念不愿意再去重头经历全部抽象活动，并满足于充当种种抽象的总体或充当理解自我的抽象，那末，绝对观念也要再一次扬弃自身。但是，把自我理解为抽象的抽象，知道自己是无；它必须放弃自身即

抽象，从而达到了恰恰是它的对立面的本质，达到了自然界。因此，全部逻辑学都证明，抽象思维本身是无，绝对观念本身是无，只有自然界才是某物。

（X X X I I）绝对观念、抽象观念

“从它与自身统一这一方面来考察就是直观”（黑格尔《全书》第3版第222页），它“在自己的绝对真理中决心把自己的特殊性这一环节，或最初的规定和异在这一环节，即作为自己的反应的直接观念，从自身释放出去，也就是说，把自身作为自然界从自身释放出去”，（同上）

举动如此奇妙而怪诞，使黑格尔份子伤透了脑筋的整个观念，无非就是抽象，即抽象思维者，这种抽象由于经验而变得聪明起来，并且弄清了它的真相就决心在某些——虚假的甚至还是抽象的——条件下放弃自身，而用自己的异在，即特殊的、特定的东西，来代替自己的自在性、非存在，代替自己的普遍性和无规定性；——决心把那只是作为抽象、作为思想物而隐藏在它里面的自然界从自身释放出去，也就是说，决心抛弃抽象而看一看摆脱掉它的自然界。直接成为直观的抽象观念，无非就是那种放弃自身并决心成为直观的抽象思维。从逻辑学到自然哲学的这整个过度，无非就是对抽象思维者说来如此难以达到、因而由他作了如此牵强附会的描述的从抽象到直观的过渡。有一种神秘的感觉驱使哲学家从抽象思维转向直观，那就是厌烦，就是对内容的渴望。

（同自身相异化的人，也就是同自己的本质即同自己的自然的和人的本质相异化的思维者。因此，他的思维是居于自然界和人之外的僵化的精灵。黑格尔把这一切僵化的精灵统统禁锢在他的逻辑学里，先是把它们一个一个看成否定，即人的思维的外化，然后又把它们看成否定的否定，即看成这种外化的扬弃，看成人的思维的现实的表现；但是这种否定的否定由于仍然被束缚在异化中，它一部份是使原来那些僵化的精灵在它们的异化中恢复，一部份是停留在最后的活动中，也就是在作为这些僵化的精灵的真实存在的外化中，自己同自己发生关系[5]；一部份则由于这种抽象理解了自身并且对自身感到无限的厌烦，而要求放弃抽象的、只在思维中运动的思维，即无眼、无牙、无耳、无一切的思维，在黑格尔那里，便表现为决心承认自然界是本质并且转而致力于直观。）

（X X X I I I）但是，被抽象地理解的，孤立的，被认为与人分离的自然界，对人说来也是无。不言而喻，这位决心转向直观的抽象思维者是抽象地直观自然界的。正向自然界曾经被思维者禁锢在他的绝对观念、思想物这种对本身说来也是隐密的和不可思议的形式中一样。现在，当他把自然界从自身释放出去时，他实际上从自身释放出去的只是这个抽象的自然界，只是自然界的思想物，不过现在具有这样一种意义，即这个自然界是思想的异在，是现实的、可以被直观的、有别于抽象思维的自然界。或者，如果用人的语言来说，抽象思维者在他直观自然界时了解到，他在神性的辩证法中以为是从无、从纯抽象中创造出来的那些本质——在自身中转动的并且在任何地方都不向现实看一看的思维劳动的纯粹产物——无非就是自然界诸规定的抽象。因此，对他说来整个自然界不过是在感性的、外在的形式下重复逻辑的抽象而已。他重新分析自然界和这些抽象。因此，他对自然界的直观不过是他把对自然界的直观抽象化的确证活动，不过是他有意识地重复他的抽象概念的生成过程。例如，时间等于自己同自己发生关系的否定性（前引书：第238页）。被扬弃了的运动即物质——在自然形式中——同被扬弃了的生成即定在符合。光是反射于自身的自然形式。像月亮和彗星这样的物体，是对立物的自然形式，按照《逻辑学》，这种对立物一方面是以自身为根据的肯定的东西，而另一方面又是以自身为根据的否定的东西。地球是作为对立物的否定性统一等等的逻辑理由的自然形式。

作为自然界的自然界，也就是说，就它还在感性上不同于它自身隐藏的神秘意义而言，离开这些抽象概念并不同于这些抽象概念的自然界，就是无、即证明自己是虚无的无。它是无意义的，或者只具有应被扬弃的外在性的意义。

“有限的目的论的观点包含着一个正确的前提，即自然界本身并不包含着有限的目的。”（第225页）

自然界的目的在于对抽象的确证。

“结果自然界成为具有异在形式的观念。既然观念在这里表现为对自身的否定或外在于自身的的东西，那末自然界并非只在相对的意义上来对这种观念说来是外在的，而是外在性构成这样的规定，观念在其中表现为自然界。”（第227页）

在这里不应该把外在性理解为显露在外的并且对光、对感性的人敞开的感性；在这里应该把外在性理解为外化，理解为不应有的缺点、缺陷。因为真实的东西毕竟是观念。自然界不过是观念的异在的形式。而既然抽象的思维是本质，那末外在于它的东西，就其本质说来，不过是某种外在的东西。抽象思维者既承认感性、同在自身中转动的思维相对立的外在性，是自然界的本质。但同时它又把这种对立说成这样，即自然界的这种外在性，自然界同思维的对立，是自然界的缺陷；就自然界不同于抽象而言，自然界是个有缺陷的存在物。（X X X I V）不仅对我说来而且在我的眼里看来是有缺陷的存在物，即就其本身说来是有缺陷的存在物，在它之外有一种为它所缺少的东西。这就是说，它的本质是不同于它自身的另一种东西。因此，对抽象思维者说来，自然界必须扬弃自身，因为他已经把自然界设定为潜在地被扬弃的本质。

“对我们说来精神以自然界为自己的前提，精神是自然界的真理，因而对自然界说来精神也是某种绝对第一性的东西。在这个真理中自然界消逝了，结果精神成为达到其自为的存在观念，而概念则既是观念的客体，同时又是它的主体。这种同一性就是绝对的否定性，因为概念在自然界中有自己的完满的外在的客观性，但现在它的这种外化被扬弃了。而概念在这种外化中成了与自己同一的东西。因此，概念只有作为从自然界的回归才是这种同一性。”（第392页）

“启示，作为抽象的观念，是向自然界的直接的过渡，是自然界的生成，而作为自由精神的启示，则是自由精神把自然界设定为自己的世界，——这种设定，作为反思，同时又是把世界假定为独立的自然界。概念中的启示，是精神把自然界创造为自己的存在，而精神在这个存在中获得自己的自由的确证和真实性。”“绝对的东西是精神；这是绝对的东西的最高定义。”（X X X I V）

附注

[1]卖淫不过是工人普遍卖的一个特殊表现而已，因为这种卖淫是一种不仅包括卖淫者，而且包括逼人卖淫的关系，而且后者的下流无耻远为严重，所以，资本家等等，也包括到卖淫这一范畴中。

[2]因此，正像人的本质规定和活动是多种多样的一样，人的现实也是多种多样的。

[3]只有当物按人的方式同人发生关系时，我才能在实践上按人的方式同物发生关系。

[4]马克思在这里加了一句话：“费尔巴哈把否定的否定、具体概念看做在思维中超越自身的和作为思维而想直接成为直观、自然界、现实的思维。”——编者注

[5]这就是说，黑格尔用那在自身内部旋转的抽象行动来代替这些僵化的抽象；于是，他就有了这样的贡献：他指明了原来属于各个哲学家的一切不适当的概念的来源，把他们综合起来，并且把他们作为批判的对象创造出一个无所不包的抽象来代替特定的抽象。（我们在下面将会看到，黑格尔为什么把思维同主体分离开来；但就是现在也已经很清楚：如果没有人，那末人的本质表现也不可能是人的，因此思维也不能被看作是人的本质表现，即在社会、世界和自然界生活的有眼睛、耳朵等等的人和自然的主体的本质表现。）

本文选自《马克思恩格斯全集》第42卷

中共中央马列恩斯著作编译局编译

第一次全文发表于《马克思恩格斯全集》1932年国际版

原文是德文

写于1844年5月底6月初至8月