

### ヘーゲル『精神現象学』における意識・自己意識・理性および精神に関する総合的注釈 (上)コジエーヴによるヘーゲル, その現代化の試み

村上, 恭一

---

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

109

(開始ページ / Start Page)

141

(終了ページ / End Page)

164

(発行年 / Year)

1999-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004815>

## 《研究ノートⅡ》

ヘーゲル『精神現象学』における意識・自己意識・理性および精神  
に関する総合的注釈（上）

—コジエーヴによるヘーゲル、その現代化の試み—

村 上 恭 一

われわれはさしあたって、『精神現象学』の最後の二章をみておく必要がある。この書の第四章は、周知のように、「宗教」(Religion)という表題がつけられており、また第四章は「絶対知」(Das absolute Wissen)となっている。この「絶対知」とは、ヘーゲル哲学あるいは「学」の全体系にほかならない。この「学」というのは、ヘーゲルが後年になって「エンテュクロペデー」において詳細に述べることになるあの「学」のことである。目下、現象学の第四章では、この絶対知の内容の展開は問題にはならない。いまここで問題になるのは、言わば「能力」としてのこの絶対知そのものである。この知のあるべきがたを示すことがさしあたって問題とされる。言いかえると、現存するものの総体を完全に余すところなく開示しうる知をさすけられた人間のあるべきがたを示すことが、ここでは問題とされるのである。このさい、この哲学的絶対知と、これまた絶対的であると言われる他の知（すなわちキリスト教の啓示およびそれに由来するキリスト教神学のうちに存する知）とのあいだの差異を示すことがとりわけ問題となるであろう。それゆえ、この書の第四章の主要なテーマの一つは、哲学つまりヘーゲル

の言うところの「学」と、キリスト教との比較である。

さて、この二つの現象の本質的な特徴と、それら相互の対立的関係をよく理解するためには、この二つの現象をまずその成り立ちにてらして考察してみなければならない。

「絶対宗教」としてのキリスト教の生成は、実は最も「原始的な」宗教から始まるわけだが、その生成についてはこの書の第七章において述べられる。ヘーゲル哲学の生成に関して一般に言いうることは、「精神現象学」の全体（とりわけ第一章から第六章まで）が、まさしくこの哲学の生成の記述にはかならないということである。しかも、この哲学の生成を記述すること、これこそまさしくこの「精神現象学」の成立において頂点を極めるものであり、かくしてこの書は、この哲学の生成を記述し、それにより哲学の可能性を概念的に把握することによって哲学を可能ならしめるとも言われる。この書の第一章から第六章までは、人間がなぜいかにして最終的に絶対知へ到達しえたかを述べているが、これらの章は、第四章においてとり扱われるキリスト教すなわち絶対宗教の生成の分析を補うものでもある。ヘーゲルの言うところによると、（なおマルクス主義的用語で言えば、）宗教は、ただ現実の下部構造を土台にしてのみ成立し現存するイデオロギーの上部構造にすぎないものである。宗教および哲学を支えるこの下部構造は、世界史の経過するただなかで実現される人間の諸行為の総体にはかならない。もつと言えば、世界史というこの歴史のなかで、しかもこの歴史を通じて人間は、これまで自然的世界とは本質的に異なつたところの、とくに一連の人間的世界を次つぎと創造してきたのである。宗教的・哲学的イデオロギーのうちに反映しているのは、まさにこれらの社会的世界にはかならない。そこで、結論を先に言えば、存在の総体を開示する絶対知は、それゆえ歴史の終わりにおいて、つまり人間によって創造される最終の世界においてやつと実現されるにすぎないということである。

それゆえ、絶対知が何であるかを理解し、またこの絶対知がなぜいかにして可能となつたかを知るためには、われわれは世界史の全体を理解しなければならぬ。ヘーゲルがこの第六章において意図したのは、まさにこのことにはかならない。

しかしながら、世界史という建造物およびそのような建造物が建設されてゆく過程を理解するためには、さしあたってそれらの建設に用いられた素材を知らなければならぬ。この素材とは、人間である。それゆえ、歴史が何であるかを知るためには、この歴史を実現するところの人間が何であるかを知らなければならぬ。確かに、人間は煉瓦のごときものとはまったく異なったものである。仮に世界史を建造物の構造になぞらえたいなら、このさいまず第一に注意しなければならないことは、人間がこの建造物のために用いられる煉瓦であるばかりでなく、さらにそれを建設する工夫でもあり、またこの建造物の施工にあたって徐々に仕上げられてゆく設計図を考案する建築技師でもあるという点である。さらに注意しなければならないのは、仮に人間を煉瓦と見なす場合でさえ、人間は物質の煉瓦とは本質的に異なったものだということである。すなわち人間であるかぎり、たとえ人間Ⅱ煉瓦そのものも、人間Ⅱ工夫や人間Ⅱ建築技師と同じように、建造物の施工の過程において変化してゆくことになる。ともあれ人間のうちには、またどんな人間のうちにも、受動的であれ能動的であれ、人間を世界史の実現に参加するように仕向ける何かが存している。言うなれば、究極的には絶対知に到達することになるこの歴史が開始されるに必然的にしてかつ十分な条件がある。ヘーゲルは、このような条件を『精神現象学』の最初の四章において考察したのである。

要するに、人間は単に歴史的な建造物の素材とか大工ないし建築技師であるだけでなく、さらにこの建造物が自分のために建設され、そこに住む居住者でもある。人間はそのなかで生き、それを見るときともに把握する。人間はさらにそれを記述し、また批判する。なるほど、歴史的な建設に能動的には参加せず、ただ建設された建造物のみかで生き、そしてそのことを語るだけで事足りているような種類の人間もここには存在する。これらの人間は、言わば「戦いの彼方に」に生き、自己の行為によって創造したわけでもない事物について語るだけで事足りている者であるが、こういう人間が知識人のためのイデオロギーを生み出し、それを哲学だと思いついて（あるいは偽ってこれを哲学だと吹聴する）知識人である。ヘーゲルは、このようなイデオロギーを第Ⅴ章において記述し、批判している。

さて、再び繰り返して言うと、第八章においてその内容が要約されている『精神現象学』の全体は、さしあたって「絶対知とは何か。それはいかにして可能であるか」との問いに答えなければならぬ。すなわち、「人間の歴史的發展のある段階において、ひとりの個人、たまたまヘーゲルと呼ばれるひとりの人間が、絶対知を所有するようになるためには、人間とその歴史的發展はどうあらねばならないか」との問いに、現象学全体は答えなければならぬ。この場合の絶対知とは、すなわち存在の個別的でかつ一時的な側面（これを存在の総体と見なすと誤謬となる）ではなく、むしろ存在を包括的全体において、あたかも則自かつ対自的に在るかのよう、その存在をこちらに開示するような知をいうのである。

なおまた、この同じ問題をデカルト的に提示すると、『精神現象学』は、決定的かつ絶対的真理に到達できると確信している哲学者が提起する「われ思う、ゆえにわれ在り。だが、われとは何か」との問いに答えなければならぬ、とも言われるであろう。この「われとは何か」という哲学者の問いに対するデカルトの回答「われとは思惟する存在者である」というのは、ヘーゲルを満足させない。

確かにヘーゲルは、「われは思惟する存在者である」と自分に言わねばならなかった。だが、何れともあれわれわれの関心を喚起するものは、われが決定的真理を開示することのできる哲学者であり、したがって普遍的にして永遠に妥当する知すなわち絶対知をさすけられてゐる者である、という事実である。ところで、すべての人間が「思惟する存在者」であるとしても、少なくともさしあたってこの絶対知を所有している者は、ひとりわれだけである。「われとは何か」と自問し、この問いに対して「思惟する存在者である」と答えてみたところで、われのことを何も把握したことになるばかりか、ほとんど何も答えたことになつていない。

われは単に思惟する存在者であるだけではない。われは絶対知の所有者でもある。そしてこの知は、われが思惟するとき、そのつど現実にわれのうちに、つまりヘーゲルのうちに体现されている。それゆえ、われは単に思惟する存在者であるだけではない。われはまた何よりもまずヘーゲルである。それでは、いったいこのヘーゲルとは何者か。

まず第一に、彼は生きた人間であり、しかも自分がそうであることを知つて、いる、ひとりの人間である。つぎに、この人間は、ただ空間のうちを浮動しているわけではない。彼は机のまえに座し、ペンを執つて紙に何かを書いている。彼は、これらの対象が天から降つてきたものではないことを知つて、いる。つまり、それらは人間の労働と呼ばれるものの成果にほかならず、またこの労働が人間的世界のなかで、自然のただなかで、つまり人間自身が関わるところにおいて遂行されるものであることをも、彼は知つている。そして、この世界は、「われとは何か」という問いに答えるがために、彼が何かを書こうとするときにも、彼の心中に現前している。かくして、彼はたとえは遠方からきこえてくる騒音を耳にする。ただし、彼が耳にするのは単なる雑音だけではない。さらに彼は、これらの音が大砲の音であることも知つており、そしてこの大砲もまた労働の成果であるが、このたびこれが人間相互の生死を賭けての戦いのために製造されたものであることも知つている。さらに加えて彼は、いま自分が耳にしている音が、イエナ会戦にさいしてナポレオン軍隊の砲撃によるものだということを知つている。かくして彼は、ナポレオンが活動しているところの世界に、自分が生きていることを知ることにもなる。

ところで、いま述べたことはデカルトもプラトンもその他の多くの哲学者たちも知らず、また知りえなかつたことである。ヘーゲル以前の哲学者たちが熱意を傾けながらも徒勞に終わったあの絶対知にヘーゲルだけが到達したのも、まさしくこのことの故ではなからうか。

なるほどそうかも知れない。だが、それではこの絶対知に到達した人間は、ただヘーゲルだけで、彼と同時代人の誰でもないというのはいったいなぜなのか。あの同時代人の者なら誰も、ナポレオンという人間がいることは知つている。だが、彼らはいかにしてナポレオンを知つたのだらうか。彼らは、真にナポレオンを知つていたであろうか。ナポレオンが何者であるかを、彼らは知り、かつ把握していたであろうか。

さて、実のところ、フランス革命の理想を実現し完成したところの人間としてナポレオンを把握するのでなければ、ナポレオンという人間を「把握する」とは実際どういうことなのか。それにしても、啓蒙時代のイデオロギーを把握しないで、その理想だとか、この革命を把握することができるだらうか。ナポレオンという人間を把握する

ことは、一般的に言うると、彼以前の歴史的発展の全体に基づいてこの人間を理解することであり、ひいては全世界史を理解することを意味する。それにしても、ヘーゲルと同時代の哲学者はほとんど誰も、この問題を自分に提起しなかった。またヘーゲルを除いて、誰ひとりとしてこの問題を解決した者はなかった。というのも、ヘーゲルだけがナポレオンの現存在を受け容れ、それを正当に評価しえたばかりか、なお付言すると、自己の哲学や自己の人間学や自己の歴史観の第一原理から、ナポレオンの現存在を「演繹」しえたただひとりの者と言えるからである。ヘーゲル以外の他の哲学者は、ナポレオンを糾弾せざるをえなかった。すなわち、彼らは歴史的現実を糾弾せざるをえなかった。かくして彼らの哲学体系は、まさしくこのことのために、ことごとくこの歴史的現実によって糾弾されたのである。

ヘーゲルは、一方においてナポレオン時代に生き、かつ他方においてナポレオンを把握しえた唯一の者であり、まさにこのことのゆえに、絶対知をさすけられた思想家としてのあのヘーゲルとなったのではないのだろうか。ヘーゲルが『精神現象学』において述べているのは、まさにこのことにはかならない。

絶対知はいまや客観的に可能となった。というのも、これまで人間が歴史的発展の過程のただなかで、もろもろの新しい世界を創造し、それらを創造することで自己自身を変革してきたわけだが、この歴史的発展の現実的過程が、いまやナポレオンにおいて、またナポレオンによって、その終局に到達したからである。かくして、この世界を開示することは、世界そのものを開示することであり、それはすなわち、存在をその時間的・空間的現存在の全き総体において開示することを意味する。さらに、この絶対知は主観的にも可能となった。そのわけは、ヘーゲルというひとりの人間が、自分の生きている世界を把握しえたばかりか、さらに自己自身をこの世界に生き、かつこの世界を把握するものとして把握しえたという理由によるであろう。ところで小宇宙とは、自己の個別的な存在のうち普遍的存在の時間的・空間的に表現され仕上げられた総体を統合しているものをいうが、ヘーゲルもまた彼の同時代人の各々と同じように、ひとつの小宇宙であった。しかし、自己自身をこのような総体として把握し、しかも「われとは何か」というデカルト的問いに対して、正確で完全な答えを与えたのはヘーゲルだけであった。へ

ーゲルは、人間の生成をもたらす歴史的な過程（これはナポレオンとその同時代人とに帰着するもの）の総体を把握することによって自己自身を把握し、またこうした自らの自己把握によってこの歴史的な過程を把握したのであった。このようにしてヘーゲルは、自己の個別的意識のなかに、普遍的な現実的過程の仕上げられた全体を浸透させたのだが、かくしてこの個別的意識はこの全体によって浸透されたことになる。このようにして、この意識は、自己自身を把握することによって意識自らが開示したこの現実的過程とまったく同じように、普遍的にして総合的なものとなったのである。こうして自己自身を完全に自覚するこの意識が、絶対知である。そして、この絶対知が、語らいにおいて自己を展開しながら、哲学ないし絶対的な学の内容を形成するものとなる。つまりそれは、ありうべき知のすべてを含むところのあの『エンチクロペディー』の内容を形成するものとなる。

デカルト哲学が不十分であるのは、「われとは何か」という問いに対して与えた答えがそもそも最初から不十分かつ不完全であったからである。確かに、デカルトはヘーゲル哲学のような絶対的な哲学を実現することはできなかった。デカルトが生きていた時代には、歴史はまだ完成されていなかった。したがってたとえ彼が自己自身を余すところなく把握していたとしても、彼はただ人間存在の一部を捉えたにすぎなかったであろう。だからして、この自己把握のうえに基礎づけられたデカルトの体系は、体系という名称に値する体系のいずれも同じように、総体性を主張するかぎり、必然的に不十分にかつ虚妄なものとなったであろう。しかし、またヘーゲルが説明するところの理由からすれば、デカルトは彼の最初の問いに答えるさい、やり方を誤ったと言わねばならない。このようなわけで、「われは思惟する存在者である」というデカルトの答えは、あまりに簡略すぎるばかりでなく、一面的であるがためにまた虚偽とされたのである。

デカルトは、「われ思う」から出発しながら、自己の注意をもつばら「思う」の方にしか向けず、「われ」の方をすっかり無視してしまった。しかるに、この「われ」の方が本質的なものである。というのも人間は、したがって哲学者もまた、ただ意識であるばかりでなく、なかならず自己意識でもあるからである。人間は、思惟するところの存在者であるだけではない。すなわち人間は、ロゴスによって、つまり意味をもつ語から形成される語らいに



よって、存在を開示する存在者であるだけではない。さらに人間は、同じく語らいによって、存在を開示する存在者を、つまり自己自身がそれである存在者を開示する。すなわち人間は、開示する存在者に自我 (Ich) とか自己 (Selbst) という名を与えることによって、開示された存在に対立せしめる開示する存在者を開示するのである。

確かに、意識 (Bewusstsein) がなければ、外界の意識なしでは、人間の現存在はありえない。しかし、真に人間の現存在が存在し、それが哲学的存在となりうるためには、まず自己意識がなければならぬ。そして自己意識 (Selbstbewusstsein) が存在するためには、この自己 (Selbst)、つまり人間が「われは……」と言うとき、人間が開示し、また開示されるところのどくに人間に固有のこの何ものかが存在するのでなければならぬ。

「われ思う」を分析するに先立って、つまりカントの認識論、すなわち (意識する) 主体と (把握された) 対象との関係を論証するに先立って、「われ思う」のわれにおいて、またこのわれによって開示されるこの「主体」が何であるかを、問題にしてみなければならぬ。人間が、いつ・なぜ・いかにして「われは……」と言うにいたるかを、自らにたずねてみなければならぬ。

自己意識が在るためには、それに先立ってまず意識がなければならぬ。言いかえると、たとえそれが存在 (Sein) というただ一つの語によるにしても、言葉による存在の開示がなければならぬ。——なお付言するなら、「客観的・外的・非人間的存在」とか、「世界」とか「自然」などと後には呼ばれることになろうが、さしあたってまだ自己意識なるものが存せず、したがってここではまだ主観と客観の対立も、自我と非我の対立も、人間的なものとの自然的なものとの対立も何ら存しない以上、いまのところは中性的でしかない (何者とも言われない) 存在の開示がなければならぬ。

存在の認識と言葉による存在の開示という意識の最も原初的な形態は、「感覚的確信」 (sinliche Gewißheit) と題する第I章において、ヘーゲルによって考察されることになる。そのところでヘーゲルが述べていることを、ここでは繰り返さないでおく。目下、われわれの注意を喚起することは、この意識、この認識から出発して、自己意識へと到達する途はまったくない、ということである。そこで自己意識へと到達するためには、存在の観想的認

識、つまり存在の受動的開示とは異なつた別のものから出發しなければならぬ。なお、存在の受動的開示とは、存在を開示する認識から獨立して、存在をそれが即目的に在るがままに放置するやり方である。

確かに、誰もが知つてゐることだが、物 (Ding) を注意ぶかく観想する者、つまり物に接してその物を何ら變えることなく在るがままに眺めようとする者は、この観想によつて、すなわちこの物によつて、言うなれば「吸収される」(呑み込まれる) ことになる。このような人間は、われを忘れ、自らの観想する物だけを考へる。ところが、自らの観想によつては考へず、まして自己自身のことや、自分の「自我」ないし自己 (Selbst) について考へることはもつと少ない。物を意識すればするほど、自己についての意識は疎くなる。このような人間は、おそらく物について語ることはできても、自己自身については決して語ることはないであらう。すなわち、彼の語らぬなかには、「われ」という語が入ることはないであらう。

この「われ」という語が現われるためには、まったく受動的に存在をただ開示するというだけの観想とは異なつた何かが現存しなければならない。この別の何かとは、ヘーゲルによると、欲望 (Begierde) である。ヘーゲルはこの欲望について、現象学第四章の冒頭のところで述べている。

實際、人間がある欲望を経験するとき、たとえば空腹を感じ何かを食べようと欲するようなとき、また同時にこのような欲望を意識した場合、人間は必然的に自己を意識するようになる。この欲望は、常にわれの欲望として開示されるから、この欲望を開示するためには、ここでは「われ」という語を使わざるをえない。人間は、どんなに物の観想によつて「呑み込まれて」しまつたところで、この物に対する欲望が生ずるやいなや、たちまち「自己」へと連れ戻されるであらう。このさい直ちにわかることだが、物のほかに、なお自己による観想が存在するという事、さらにこの物ではないところの自己が存在するということが直ちにわかるであらう。ところで、物は人間に對して「対象」(Gegenstand) として、つまり外的な實在として現われるのである。この外的な實在とは、もつとより自己のうちには存するのではなく、また自己でもなく、非我である。

かくして、自己意識、すなわち眞の意味での人間存在(したがつて、要するに哲學的な自覚存在)の根底にある

のは、純粹に認識的にして受動的な観想ではなく、欲望である。(付言するなら、このようなわけで、生命とか、生物のないし動物、生命と呼ばれているものが存在するところにおいてのみ、人間存在は可能だとされる。というのも、生命なき欲望など存在しないからである。)

ところで、欲望とは何か。(このさい、「空腹」と呼ばれる欲望を考えてみさえすればよい。)——それは、観想された物を行為によつて変貌せしめんと欲することであり、もつと言へば、この観想された物をその存在(自己の存在と何ら関係せず自己から独立しているその存在)において止揚し、その独立性においてこの物を否定し、それを自己に同化させ、自己自身のものたらしめ、自分の自我のなかに、それも自分の自我によつて、その物を呑み込んでしまおうとする欲望にはかならないのではないか。そこで、自己意識が存在し、そしてまた哲学が存在するためには、人間のうちに、存在をただ開示するだけの肯定的で、かつ受動的な観想的態度が存在するだけでなく、なおこれに加えて否定する欲望とか、また与えられた存在を変貌せんとする行為が存在しなければならぬ。人間の自我は、欲望の自我でなければならぬ。すなわちそれは、行動的自我であり、否定する自我、言いかえると存在を変貌させる自我であるとともに、与えられた存在を破壊し、新たな存在を創造する自我であらねばならない。

それでは欲望の自我(たとえば、空腹な人間の自我)とはいったい何か。それは、内容を渴望する空虚にはかならない。言いかえると、それは内容に充ちたものによつて充たされたいとする空虚、つまりこの充実を空にして自己を充たし、(ひとたび充たされるや)この充実にとつて代わつて、自己のものでなかつた充実を廃棄することによつて生じたところの空虚を、自己の充実によつて占めようとする空虚にはかならないのではないか。そこで一般的な言い方をする、もし真の(絶対的な)哲学が、カント哲学やカント以前の哲学のように意識の哲学ではなく、自己意識の哲学であるならば、つまり自己自身を説明して自己自身の正当性を証明し、自己自身を絶対的なものと認知し、自己自身をこのようなものとして自己自身に開示する哲学、このように自己を意識する哲学であるならば、哲学者は、したがつて人間も、自己の存在のまさにその根底において、単に受動的で肯定的な観想ではなく、むしろ行動的にして否定する欲望であらねばならない。さて、そのようなものでありうるためには、人間が単

に存在するというだけの存在、つまり永遠に自己同一的で、自己充足した存在であるというのでは不可能である。人間は、ある空虚なものとか無なるものでなければならぬ。無なるものとは言っても、純粹無 (reines Nichts) ではなくて、存在の犠牲において自己を実現し、存在のなかで無と化するために、存在を無化する (絶滅させる) かぎりにおいて存在する何ものかでなければならぬ。人間は、否定する行為である。与えられた存在を変貌せしめ、かく変貌せしめながら自己自身を変貌せしめてゆく否定する行為である。人間は、自己自身となるかぎりでのみ存在がままの自己である。人間の真の存在 (Sein) は、生成 (Werden) であり、時間であり、歴史である。与えられたものを否定する行為、つまり戦いと労働というこの行為において、またこの行為によってのみ、人間は生成するのであり、また人間は歴史である。——なお、この労働が、要するにヘーゲルが彼の『精神現象学』の執筆のさいに使用したその机を製作したのであり、そしてまたこの戦いは、要するに『精神現象学』を執筆しながら彼がその砲声を耳にしたと言われるあのイエナでの戦闘をいうのである。このようなわけでヘーゲルは、「われとは何か」という問いに答えるさいに、その机のことやこれらの戦闘のことも考慮に入れなければならなかったのである。

意識もなく自己意識もなければ、すなわち言葉による存在の開示もなく、また自我を創造し開示する欲望もないならば、どんな人間存在もありえない。このようなわけで、現象学的人間学としての『精神現象学』のなかで、一方では言葉による与えられた存在の開示の根本的可能性 (「感覺的確信」のうちに含まれているもの) と、そして他方では、与えられた存在を破壊し否定する行為 (欲望から、そして欲望により生じる行為) とが、何ものにも還元することのできない二つの所与となっている。このため『精神現象学』は、この二つの所与を自らの前提として立てることになる。だが、この二つの前提だけでは不十分である。

欲望の果たす構成的役割を明らかにする分析を通して、なぜ人間存在は動物的存在を基礎としなければありえないのか、ということがやっと理解されるようになる。石とか植物のような (何ら欲望をもたない) ものは、決して自己意識に到達することもなければ、したがって哲学に到達することもないのである。しかし、動物もまた自己意

識とか哲学に到達することはない。それゆえ、動物的欲望は、人間存在および哲學的自覚存在の必要条件ではあるけれども、その十分な条件ではない。その理由はつぎのとおりである。

動物的欲望（たとえば、空腹）と、この欲望から湧き起こる行動は、自然的所与を否定し、また破壊する。動物は、この自然的所与を否定し、変形し、わがものとすることによって、この所与のうえに己れ自身を高める。ヘーゲルによると、動物は植物を食べるという点において、植物に対する自らの優越性を実現するとともに、それを顕示する。けれども動物は、植物によって自己を養うという点において、植物に依存することになり、そのため実際には植物を超え出ることにはならない。一般的に言うなら、生物的欲望において開示される渴望する空虚（あるいはその自我）は、この空虚から湧き起こる生物的行動によって、ただ自然的かつ生物的内容で充たされるにすぎない。それゆえ、この欲望の自発的充足によって実現される自我あるいは擬似自我は、まさにこの欲望と行動が関係するものとまったく同じように、自然的、生物的、物質的である。動物は自分の動物的欲望において否定された自然のうえに自己を高めるとはいえ、この欲望が充足されるや再び自然のなかに墮落してしまう。かくして、動物はどうか自己感情（Selbst-Gefühl）の域に到達しはするが、自己意識（Selbst-Bewusstsein）に到達することはない。すなわち、動物は自己について語るとか、「われは……」などと言うことはできない。それは確かに、動物が所与としての自己、すなわち肉体としての自己を現実超越しないからである。動物は、自己復帰しうるように、自己自身を超えて自己を高揚することをしない。また動物は、あえて自己を観想せんがために、自己自身に対して距離をおくことをしない。

自己意識が存在し、哲学が存在するためには、さしあたって所与としての自己に関して自己の超越がなければならぬ。このことは、ヘーゲルによれば、欲望がただ所与としての存在を対象とするのではなく、ある存在しないものを対象とするのでなければ不可能である。存在するものを欲求することは、すなわちこの所与としての存在をもって自己を充たすことであり、自己をそれに隷属させることにはかならない。これに対して存在しないものを欲求することは、すなわち存在から自己を解放することであり、自己の自立性、つまり自己の自由を実現することに

ほかならない。かくして、欲望は人間の生成をもたらすものであるためには、存在しないものを対象とするのでなければならぬ。つまり欲望は、他者の欲望、他者の渴望する空虚、他者の自我を対象とするのでなければならぬ。というのも、欲望とは存在の欠如だからである（空腹であるとは、食物を欠如していることにほかならない）。すなわち、欲望は存在のなかで無と化すところの無であって、存在するところの存在ではない。言いかえると、動物的欲望は、現存在する所与としての物（Ding）を直指するのだが、このような動物的欲望を充足すべく定められた行動は、決して自己を意識する人間的自我を首尾よく実現することにはならない。欲望は他方の欲望に、そして他者の欲望に向けられるのでなければ、人間的ではないのである（もつと的確に言うと、それは「人間を人間たらしめるもの」ないし「人間の生成をもたらすもの」ではない）。人間は、人間的であるためには、物を従属させるためではなく、（物に対する）他者の欲望を従属させるために行動するものでなければならぬ。人間として物を欲求するところの人間は、物を独占することよりむしろ（後に言われるように）、この物に対する自己の権利を相手に承認させ、この物の所有者として自己を承認させるために行動するのである。このことは、要するに、他者に対して自己が優越していることをその他者に承認させるためである。このような承認（Anerkennung）を求める欲望だけが、つまりこのような欲望から湧き起こる行動だけが、非生物的な人間的自我を創造し、実現し、そして開示するのである。

かくして、「精神現象学」は、第三の何ものにも還元することのできない前提を認めなければならないこととなる。すなわち、相互に欲求し合うことのできるいくつかの欲望が存在していて、しかもその各々が欲望として他者の欲望を否定し、同化し、自己のものとして自己に隷属せしめようとする、——そのような数多の欲望の存在を前提するのである。欲望のこの数多性は、欲望そのものの事実とまったく同じく「演繹しえない」ものである。この数多性を認めれば、それによってわれわれは、人間存在とは何であるかを予見することができるし、また把握（演繹）できることにもなる。

ヘーゲルが述べているように、一方において、一般に自己意識および人間が、充足に対する自己の独占的権利を

他者の欲望によって承認させることで充たされたいとする欲望以外の何ものでもないと言われれば、人間は一般的承認を実現しなければ、十分に自己を実現し、また自己を開示することはできない、すなわち、決定的に自己を充足させることはできない。なおまた他方において、一般的承認を求めてのこれらの欲望の多数性が存在するならば、これらの欲望から生じる行動が、(少なくとも最初は)生死を賭けての戦い、(Kampf auf Leben und Tod)にほかならない、ということも明白である。これが戦いにならざるをえないわけは、双方の各々が、否定する破壊的行動によって、他者を、それもすべての他者を、自己に隷属せしめようとするからである。またこれが、生死を賭した戦いと言われるわけは、一つの欲望を指す欲望を対象とするところの欲望は生物的所与を超越しており、したがってこの欲望に基づいて遂行される行動はこの所与によって限定されないからである。言いかえると、人間は自己の非生物的欲望を充足せんがために、自己の生物的命を賭けようとするであろう。ヘーゲルが言つてのとおり、直接生死に関わりのない目的に達するために自己の命を危険にさらすことができなような存在者、すなわち承認を求めての戦い、純粹なる威信のための戦いにおいて、自己の命を賭すことができな存在者は、真に人間的な存在者とは言えない、ということである。

それゆえ、血の闘争とか威信のための戦いとかがあるところ、あるいは少なくともそういうものがあつたところ でなければ、自己自身を意識する歴史的にして人間的な存在は不可能である。確かにヘーゲルが『精神現象学』を書き上げんとしているときに耳にした砲声も、これらの戦闘のひとつが発した大砲の音だったのである。そしてこの書においてヘーゲルは、「われとは何か」という問いに答えることによって、自己を意識するようになったのである。

しかし、『精神現象学』において論述されている三つの前提が、イエナ会戦の可能性を説明するのに十分でないことは明白である。実際、もしすべての人間が前述のごとき人間であるならば、威信のための戦いはいはずれもなくとも敵対者の一方の死によって幕を閉じるであろう。すなわち、最後にこの世には、ただひとりの人間しか生き残らないことになる。ヘーゲルによると、人間的現実性が、まさに一方の人間の他方による承認という

事実以外の何ものでもない以上、ただひとりの人間はもはや人間存在ではないであろう。

かくして、イエナ会戦の事実、つまりこの会戦によって仕上げられる歴史の事実を説明するためには、『精神現象学』のうちに、何ものにも還元できない前提で、それも第四にして最後の前提を設定してみなければならぬ。つまり、戦いが終わりを告げて、二人の敵対者が依然として生存しているような状態を仮定しなければならない。そこで、もしこのような状態が存在するためには、敵対者の一方が他方に譲歩し、そして屈服し、他方に承認されないまま、こちらから他方を承認する、といった場合を仮定しなければならない。最後まで戦う覚悟のできている者が、死に直面して、生物学的な自己保存（同一性）の本能を超えて自己を高めることのできない者に勝利すること、この戦いが終わりを告げることを仮定しなければならない。ヘーゲルの用語を使用すると、敗者の主人になる勝者が存在していることを仮定しなければならない。あるいは、もしこう言つてよければ、勝者の奴隷になる敗者が存在するということである。主人と奴隷との差別の存在、あるいはもつと正確に言うなら、未来の主人と未来の奴隷のあいだの差別の可能性の存在が、『精神現象学』における第四の、そして最後の前提にはかならない。

敗者は、承認を指す自己の人的欲望を、生物学的な生命保存の欲望に隷属させてしまった。このことが、敗者の劣勢を規定し、自己と勝者とに対して、このことを開示する。勝者の方は、生命には何ら関わりのない目的のために、自己の生命を危険にさらした。このことが、生物学的な生命に対する勝者の優越、したがって敗者に対する彼の優越を規定し、自己と敗者とに対して、このことを開示するのである。こうして、主人と奴隷とのあいだの差別は、勝者と敗者とが存在することによって実現されるとともに、双方によって承認されることになる。

自然に対する主人の優越性は、威信を求めての戦いにおいて自己の生命を危険にさらしたことに根ざしているが、この主人の優越性は、奴隷の労働という事実によって実現されるのである。この労働は、主人と自然とのあいだに介在する。奴隷は、所与として現存在の諸条件を変形させ、それを主人の要求に適合させんとする。奴隷の労働によってつくり変えられた自然は、主人に仕えるが、主人の方は言えば何ら自然に仕える必要はないのである。自然とのこうした相互関係の隷属的側面は、奴隷に帰属する。かくて主人は、奴隷を服従させ、彼に労働を強



制することによつて、まさにこの当人は自然を隷屬させ、こうして自己の自由を自然のなかに実現するのである。かくして主人の現存在は、もっぱら戦闘体勢に留まることが可能になる。主人は戦いはするが、労働はしない。奴隷に関して言えば、奴隷の現存在は、主人への奉仕 (Dienst) において実施される労働 (Arbeit) に帰着する。奴隷は労働するが、しかし戦いはしない。ヘーゲルによると、本来の意味での「労働」(Arbeit) とは、他者への奉仕において遂行される行動だけであり、この行動だけが本質的に人間的な行動なのであり、人間を人間たらしめる行動であると言える。自己固有の本能とは言つても、本能としては、常に自然的な本能であるが、こうした本能を充足せしめるために行動する存在者は、自然のうえに自己を高めることはない。このような存在者は、依然として自然的存在者のままであり、一動物の存在に留まる。しかし、私は自己のものではない本能を充足せしめるために行動するとき、私は——私にとつては——本能ではないところのものに基づいて行動することになる。私はひとつの理念に基づいて、非生物的目的に基づいて行動することになる。本来の意味においては、労働とは、非物質的な理念に基づいて自然をつくり変えるその働きにほかならない。かく言われる労働は、承認という非生物的目的のために自己の生命を危険にさらすことによつて、自然に対する自己の優越性を証明しかつ実現したところの存在者の人間的欲望に適合された世界、つまり非自然的で技術的にして人間化された世界を創造する働きにほかならない。まさしくこの労働こそ、ヘーゲルが「精神現象学」を執筆するにあたって使用した机を製作することができたのであり、またヘーゲルが「われとは何か」との自己の問いに答えるにあたって分析したところの自我の内容の一部をなしたのも、要するに、ただこの労働にほかならない。

一般的に言つて、右に述べられた四つの前提を認めるならば、つまり(1)言葉による所与としての存在の開示が現存すること、(2)所与としての存在を否定しつくり変える行動を起こさせる欲望が現存すること、(3)相互に欲求し合えるところの数多の欲望が現存すること、(4) (未来の) 主人の欲望と (未来の) 奴隷の欲望とのあいだの差異の可能性が現存すること、——これら四つの前提を認めるとき、ひとつの歴史的な過程の可能性、これを全体としてみると闘争と労働との歴史であつて、しかも終局的にはナポレオン戦争と先述の机、つまりそのうえでへー

ゲルがこの戦争とまさにこの机を把握するために、『精神現象学』を書いたその机とに帰着するひとつの歴史の可能性が把握されることになる。逆に言う、ひとつの机のうえで書かれ、ナポレオン戦争を解明している『精神現象学』の可能性を解き明かすためには、われわれは先述の四つの前提を仮定しなければならぬ。

われわれはここでつぎのように要約することができる。すなわち、主人と奴隷との出現に帰する最初の戦いとともに、人間が生まれ、歴史が始まったのである。つまり、その起源において人間は、常に主人か奴隷かのいずれかなのであり、かくして主人と奴隷が存在するところに初めて、真の人間は存在しうる、ということである。(人間的であると言われるためには、少なくとも二人の人間が存在しなければならぬ。) 人間と人間の相互交渉の歴史であつて、また人間と自然との相互交渉の歴史でもある世界史は、戦う主人と労働する奴隷との相互交渉の歴史にほかならない。かくして、主人と奴隷の差別とかその対立が消失するとき、たちまち歴史は停止することになる。言いかえると、もはや奴隷が存在しないために、主人は主人であることをやめることになる、また主人が存在しないために、奴隷は奴隷であることをやめることになる、(もはや奴隷が存在しない以上、奴隷が代わつて主人になることもないわけである)、そのときたちまち歴史は停止することになる。

さて、ヘーゲルによると、主人と奴隷の弁証法的廃棄 (Aufhebung) を通じて歴史の完成が実現されるのは、ナポレオン戦争、とりわけイエナ会戦において、そしてまたそれによつてである。そうだとすると、ヘーゲルの意識のなかにイエナ会戦が現前していたことは重大な意味をもっている。歴史が完成されつつあるとか、あるいは完成されたとヘーゲルが知ることができ、かくして世界についての彼の把握が総体的な捉え方であり、彼の知が絶対知であるのは、まさしく彼がこの会戦での砲声を耳にしたからであると言へる。

ただし、この点を知るためには、そしてヘーゲルが絶対的な学を実現しようとする思想家であるということを知るためには、ナポレオン戦争が主人と奴隷の弁証法的総合を実現するものであることを知らなければならぬ。この点を知るためには、一方において、主人と奴隷の本質 (Wesen) が何であるか、また他方において、威信を求め「最初の」戦いをもつて始まったところの歴史がいかにしてまたなぜナポレオン戦争に帰結することになったの

か、ということを知らなければならない。

主人と奴隷の対立、つまり歴史的な過程を動かす原理の本質的な特徴の分析は、第IV章のうちにみられる。また歴史的な過程そのものの分析に関しては、第VI章においてなされている。

歴史、この普遍的にして人間的な過程は、絶対知をさすけられた思想家であるヘーゲルの到来を条件づけたものだが、この過程こそ、この思想家が「学の体系」において絶対知を実現しうるに先立って、ひとつの現象学において、そしてそれによって把握しなければならなかったものである。それゆえ、世界史とは、主人たることと奴隷たることという二つの境地間の弁証法的な関係、すなわち活動的な関係の歴史にほかならない。かくして、主人と奴隷の綜合が実現されるとき、つまりナポレオンによって創造された普遍的にして等質な国家の公民という全的な人間の綜合が実現されるとき、まさに歴史は完成されることになる。

歴史とは主人たることと奴隷たることの弁証法ないし相互作用である、といった歴史の捉え方をすると、歴史的過程が三つの大きな時期（きわめて不均等な期間をもつた時期）に区分されることの意味も理解されうるであろう。歴史が主人による奴隷の支配という結果をもたらすことになるあの闘争によって始まるなら、歴史の第一期は、当然ながら、人間存在がまったく主人の現存在によって規定される時期にならざるをえない。そこで、この時期においては、主人たることの境地が行動によってその現存在のもろもろの可能性を実現することによって自己の本質を開示しようとする。しかし、歴史がそもそも主人たることと奴隷たることの弁証法であるならば、奴隷たることの方もまた、当然ながら行動を通じて完全に自己実現することによって自己自身を開示するものでなければならぬ。かくして、この第一期は、人間存在が奴隷の現存在によって規定されることになる第二期によって補われなければならない。最後に、歴史の終末が主人たることと奴隷たることの綜合であり、またこの綜合の把握であるならば、先行の二つの時期に続いて第三の時期がなければならないわけで、この第三の時期を通じて、言わば中和化され総合的となった人間存在は自己の諸可能性を自発的に実現することによって、自己自身に対して自らを開示することになる。が、そのときになってこれらの可能性は、十分にまた決定的に、すなわち余すところなく完全に自己自身

を把握する可能性を含むことになるはずである。

この歴史的な三つの大きな時期は、第IV章においてヘーゲルによって分析されている。

しかし、この第IV章を書くにあたって、歴史が何であるかを把握するためには、歴史が三つの時期をもつことを知るだけでは十分ではない。さらに、これらの時期の各々がどんなものであるかを知らなければならず、またその各々の時期がなぜいかにして一方から他方へと発展し移行することになるのか、を把握しなければならない。ところで、この点を把握するためには、主人たることと奴隷たることの本質的實在 (Wesen)、すなわちその両者の相互作用において、先に指摘された過程を実現することになる二つの原理の本質的實在がどのようなものであるか、を知らなければならぬ。主人そのものの分析、そして奴隷そのものの分析は、第IV章Bにうちに示されている。まず主人から始めよう。

主人とは、威信のための闘争において最後まで戦いぬき、自己の生命を賭けることによって、自己の絶対的な優越性という点において、自己を他者に承認させたところの人間である。すなわち、彼は自分の現実の自然的・生物的生命よりも、むしろ何か観念的なもの、精神的にして非生物的生命の方をよしとした。すなわち、ひとつの意識において、また意識によって承認される (anerkannt) こと、「主人」という名前をもち、「主人」と呼ばれるという事実の方を、よしとして選んだのである。かくして主人は、生物的現存在、自己の生物的現存在、自然的世界一般およびこの世界に自分が束縛されていることを知っている者すべてに対して、とくに奴隷に対して自己の優越性を「証明」し、確証 (bezeugen) し、実現し開示したのである。この優越性は、最初は純粹に観念的であって、奴隷により主人として承認されているということ、しかも自分がそのように承認されているのを知っているという心的事実のうちに存しているが、いまや奴隷の労働によって実現され物質化されることになる。自分を主人として承認するように奴隷に強制しえた主人は、いままた自分のために労働するように奴隷に強制し、奴隷の行為の成果を自分に譲渡するように強制することもできる。こうして、主人は自己の(自然的な)欲望を充足させるためにもはや何らの努力をする必要はない。この充足の隷屬的な側面は、いまや奴隷の方に移行している。すなわ

ち、主人は労働する奴隷を支配することによって自然を支配し、その自然のなかで主人として生きることになる。ところで、自然と戦うことなく自然のうちに自己を維持することは、享樂 (Genuss) のうちに生きることにはかならない。ひとが何の苦もなく獲得する享樂は快樂 (Freude) をもたらす。主人の生は、他の人間存在との血の闘争、威信を求める闘争によるのではないかぎり、快樂の生である。

一見すると、主人は人間存在の頂点を実現しているようにみえる。というのも主人は、自己の現実の現存在において、またその現存在によって、つまり自分が現にあるところのものによって、十分に充足されている (Befriedigt) 人間だからである。ところが、実際にはそうではない。

この人間は、もし主人でないならば、何であり、また何になろうと欲するのであるうか。彼が自己の生命を賭けたのは、実に主人になるためであり、また現に主人であるがためであって、快樂の人生を生きるためではなかった。それにしても、闘争にたずさわるにさいして彼が望んでいたものは、別の者に承認してもらうこと、すなわち自己以外の他者で、しかも彼と同じように人間である他者に、別の人間に自己を承認させることであつた。だが実際には、戦いの果てに、彼はただ奴隷によって承認されているにすぎない。彼は人間であらうがために、別の人間によって承認してもらうことを欲した。それにしても、人間であることが主人であることを意味するなら、奴隷は人間ではなく、奴隷によって承認してもらうことは、人間によって承認されることではない。そこで彼は、できうるなら別の主人によって承認してもらわなければならないであろう。だが、それは不可能である。というのも、定義によると、主人は相手方の優越性を奴隷的に承認するくらいなら、むしろ死の方をよしとして選ぶからである。要するに、主人は自らすすんで自己の生命を賭けた当の目的、つまり自己自身の目的を決して実現することにはならない。主人が充足されるには、自分の死か敵対者の死か、いずれにしてもただ死において、また死によってだけである。しかし人間は、死においてまた死によって存在するものや、死においてまた死によって在るところの自己によつては、十分に充足されえない。というのも、死は存在せず、死者もまた存在しないからである。存在するもの、生きているものは、ただ奴隷だけである。それではいったい、自分が奴隷によって承認してもらうのを知る

ために、自己の生命を賭けることは、それだけの価値があるだろうか。もちろん、否である。かくして、主人は自己の快樂と享樂によつて愚かにならなにかぎり、また彼が自己の眞の目的と自己の行動の動機、すなわち自己の戰闘的な行動の動機が何であつたかを思い知るとき、主人は存在するものや、現に在るところの自己によつて充足されないし、決して充足されることはないであらう。

言いかえると、主人たることは実存的な袋小路である。主人は快樂にふけて愚鈍化するか、さもなければ主人として戰場に死ぬか、いずれかをなすことはできるが、しかし現に在るところの自己によつて自分が充足されていると知りつつ、かく意識して生きることはできない。ところで、歴史を完成することができるのは、意識された充足 (Befriedigung) だけである。というのも、自分が現に在るところの自己によつて充足されているのを知るのは人間だけであり、このような場合もはや人間は、自己をのり超えようと奮闘しなくなるからである、もつと言えは (自然をつくり変える行動によつて、また歴史を創造する行動によつて)、現に在るところの自己および存在するものをのり超えようと奮闘しなくなるからである。もし歴史が完成されるべきものであるなら、またもし絶対知が可能であるべきであるなら、このことを貫徹して充足を達成しうるのは、ただ奴隷だけである。このようなわけでヘーゲルは、奴隷こそ主人の「真理」(すなわち開示された実在性) である、と言うのである。主人のなかに生まれた人間の理想が、実現され、開示され、そして真理 (Wahrheit) となりうるのは、ただ奴隷たることにおいてまた奴隷たることによる以外にはないのである。

自己は立ち止まつて、自己把握しうるためには、自己は充足されているのでなければならぬ。そのためには、もちろんのこと、自己は奴隷であることをやめねばならない。だが、奴隷であることをやめることができるのは、それ以前に奴隷であつたからに違ひない。奴隷は、主人が存在するところにしか存在しないがゆえに、この主人たることは、それ自体ひとつの袋小路ではあるが、ヘーゲルの絶対的な学へと通じるところの歴史的現存在の必然的な段階として、「正当化」される。主人は、主人としての自分を「廃棄」(aufheben) する奴隷をただ生み出すために現われるにすぎず、一方奴隷の方は、主人を廃棄することによつて奴隷としての自己自身をも「廃棄」す

るのである。この「廃棄された」奴隷こそ、現に在るところの自己によって充足されることになる者で、かくして彼は、ヘーゲルの哲学において、またこの哲学によって、すなわち『精神現象学』において、またそれによって、自己が充たされていることを把握するであろう。主人は、単に歴史の「触媒」にすぎず、その歴史は、奴隷つまり公民となったかつての奴隷によって、実現され、完成され、そして「開示」されることになる。

だがまずさしあたって、奴隷が最初はどのようなものであるか、すなわち主人の奴隷であって、自己の自由を實現し開示する公民性によって、まだ充足されていない奴隷のことを見てみよう。

人間が奴隷となったのは、死の恐れを抱いたからである。確かに、一方において、この恐れ (Furcht) は、自然に対して彼の非自立性を開示し、かくして自然を支配する主人に対しては、彼の非自立性を正当化するものである。だが他方において、この恐れは、ヘーゲルによると、肯定的な価値をもっていて、それが主人に対する奴隷の優越性を条件づけている。死という動物的な不安 (Angst) を通して、奴隷が経験したものは、無をまえにしている恐怖、自分が無であるという恐れ (Furcht) だったのである。奴隷は、己れ自身を無であると認めた。しかも彼は、自己の全現存在が「のり超えられ」、「廃棄された」(aufgehoben) 死、——存在のただなかに存する無ではないということを理解した。ところで、われわれがすでにみたように、また後に再びふれるであろうが、ヘーゲルの人間学は、つぎのような想念のうちに深く根ざしている。その想念とは、すなわち、人間は永遠なる自己同一性というかたちで空間のうちに現に存在している存在者ではなくて、かえって無であるということ、もつと言えば、時間として空間的存在のなかで、この存在の否定によって——いまだ存在せず、いまだ無のままである観念ないし理想(「企て」)から発して、現存在を否定しあるいはこれをつくり変えることによって、すなわち闘争(Kampf)と労働(Arbeit)の行為、(Tat)と呼ばれる否定によって——無と化する無である、という想念である。まさにヘーゲルの人間学の基礎は、このような想念によって形成されていると言える。したがって奴隷は、死の不安を通じて、自己の(自然的な)存在の根柢をなすところの(人間的な)無を捉える。このことによって奴隷は、主人以上に己れ自身のことをよりよく理解することになり、かくして人間を理解することになる。「最初の」闘争のときか

ら、奴隷は人間存在について予感していた。それゆえ、人間の真理を開示し、ヘーゲルの学を介して自己の実在性を開示することによって、歴史を完成するものが、主人でなくて、結局は奴隷であるということの深い理由はここにある。

だが、奴隷には、なお主人のおかげではあるが、もうひとつの利点がある。すなわちそれは、自分が労働するという事実、それも他者に仕えて（奉仕、Dienst）というかたちで労働すること、また労働することによって他者に奉仕するという事実に基づくところの利点である。他者のために労働することは、自己自身の欲求を充たすべく人間を駆り立てるあの本能に叛いて行為することである。主人に対する労働を奴隷に強いるような本能は存在しない。それでいて奴隷が主人のために労働するのは、主人への畏怖（Furcht）からくることである。それにしても、この畏怖は、奴隷が闘争のさなかに経験したあの恐れとは別のものである。というのも、この危険はもはや直接的ではなく、奴隷は、主人が自分を殺すこともできるといふことをただ知ってはいるが、殺人のふるまいをする主人を見ているわけではないからである。言いかえると、主人のために労働するところの奴隷は、ある観念ないし概念に基づいて、自己の本能を制止する。まさしくこのことによって奴隷の行為は、とりわけ人間的な行為、すなわち労働（Arbeit）になるのである。奴隷は、行為することによって、所与としての存在や自然や己れの本性を否定し、これらをつくり変える。彼は、ひとつの観念に基づいてそうするのである。言いかえると、生物学的な意味において現に存在していないものに基づいて、主人の観念に基づいて、すなわち本質的に社会的・人間的・歴史的な概念に基づいて、奴隷は所与存在その他を否定しつくり変えるのである。ところで、自然的な所与を非自然的な観念に基づいてつくり変えることは、ある技術を所有していることにほかならない。技術を生み出す観念は、科学的な観念であり、科学的な概念である。要するに、科学的な概念を所有することは、悟性（Verstand）つまり抽象的な表象能力を賦与されていることにほかならない。

かくして、悟性・抽象的思惟・学問・技術・芸術——これらすべては、奴隷の強制された労働のうちにその起源をもっている。それゆえ、これらのものに関係するところのいつさいのものを実現するのは、奴隷であって、主人



ではないのである。とりわけニュートン物理学（あれほどまでにカントに感銘をあたえた物理学）、——これはヘーゲルによると、つまるところ、威信を求める闘争における勝者の力となるとともに、奴隷によって承認された主人の法則となったものだが、この力と法則の物理学に関係するものを実現するのは、主人ではなく奴隷にほかならないのである。

だが、労働によつてもたらされる利点は、これだけではない。労働は、終局的には自由への道を、もつと的確に言うと、解放への道を拓らうであろう。

## 注

(1) われわれは、第一の前提を他の三つの前提から演繹することを試みることもできるであろう。すなわち、存在を開示する言葉（ロゴス）は、奴隷の自己意識のうちに、そしてまたそこから（労働を通じて）生じる、とみることもできる。第四の前提に関して言うと、それは自由の行為を要請する。というのも、未来の主人を、主人たる境地としてあらかじめ予定するものは何もないからである。それは、ちようと未来の奴隷をもって、奴隷の境涯としてあらかじめ予定するものはないのと同様である。双方の各々は、己れを主人としてまたは奴隷として（自由に）創造することができる。与えられているものは、それゆえ、主人と奴隷の差別ではなくて、この差別を創造するところの自由な行為なのである。しかるに、この自由な行為は、規定によつては「演繹不可能」である。そこで、確かに絶対的な前提というものが問題になってくる。われわれがここで言えることは、主人たることないし奴隷たることという境地を創造するところの本源的で自由な行為がなかったなら、歴史も哲学も存在しえないであろう、ということである。ところでこの自由な行為は、ここでは、相互に他者を欲求し合う欲望の数を前提している。

(2) ヘーゲルによると、概念 (Begriff) および悟性 (Verstand) は、奴隷の労働から生まれるものであり、これに反して感覚的確信 (sinnliche Gewißheit) は、何ものにも還元することのできない所与である。しかるに、すべての人間的な認識を、労働から演繹しようと試みることは可能であろう。