慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	虚無意識の構造についての試論
Sub Title	Essai sur la cause du nihilisme
Author	池上, 明哉(Ikegami, Haruya)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1961
Jtitle	哲學 No.41 (1961. 12) ,p.77- 101
JaLC DOI	
Abstract	Qu'est-ce que le nihilisme? Est-ce le destin de l' homme ou un mode d'esprit qui nait dans un etat special de la societe? Il y a, semble-t-il, deux causes du nihilisme: (1) le Neant comme la structure essentielle de l'etre humaine et (2) L'alienation de l'homme par la condition sociale. (1) L'Etre est, comme le dit J.P. Sartre, plenitude et n'enveloppe pas le Neant en lui. C'est par l'homme qu'il vient au monde. L'homme objective la realite et par la il la depasse toujours, mais lui-meme, il ne peut pas etre objective. Donc, existe l'homme comme le rien (le Neant) au sens ou il n'a aucune essence. De la il prend la conscience de sa liberte. (2) D'autre part, l'homme n'est reelement libre que dans une situatuion concrete ou dans une communaute fondee par la solidarite entre des hommes. Pourtant, nous sommes dans le monde de l'alienation. Dans telle situation ou l'homme a perdu sa solidarite, le Neant n'a plus son caractere comme l'origine de la liberte humaine, et elle devient le nihil. Notre conclusion est ceci: la cause du nihilisme est le Neant comme la structure de l'etre humaine qui devient reel travers de la situation concrete.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000041-0077

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

虚無意識の構造についての試論

池上明哉

われわれの倫理的探究は、「いかに生くべきか」という問から出発する。いかにも陳腐で青臭い問だが、この問は回答不可能であるからといつて回避できない現実的発生基盤を持つている。この試論の意図は、この問の発生基盤を掘り下げ、それによつて問そのものを解決することにある。その場合手がかりを与えるのは、この問が「何のために生きるか」という問をその根底に持つているということである。だが、この問は生存の意味乃至目的があることを予想していない。むしろそれが、自己の生きる意味が見失なわれたところに生ずるという点に、この問の持つアイロニカルな性質があるといわねばならない。いずれにせよ、いま生き甲斐を感じつつ生きている者にとつて、この問の生まれてくる余地はない。この問はその発生基盤として、生存の意味全体が何らかの仕方で奪われていることを前提としている。それ故、生存の意味への問は、虚無体験から出発するといつてよいであろう。

ところで、虚無意識は現代に於て稀なものではない。たしかに深刻な不安・絶望をともなうものは例外的であるが、ここではそのような意識の度合が問題なのではない。われわれの多くは、身辺の種々の出来事にそのつどの生きる意味を見出しつつ、生活の全般については漠然たる空虚感を覚えながら生きている。個々の欲望がバラバラにみたされても、それは生存を充実するものではない。われわれに欠けているのは、生活の各場面を統一的に意味づけ、生

の各瞬間を一貫して方向づける何ものかである。ニーチェは半世紀以上も前に「ニヒリズムとは何を意味するのか？――至高の価値がその価値を剝奪されるということ。目標が欠けている。『何のために？』への答が欠けている」[註1]と語つた。この目的喪失としての虚無意識は、その後、西欧社会の危機とともに深まり、敗戦によつて国家主義的価値体系を喪失し、それにかわる社会的エートスを形成しないまま、いわゆる大衆社会のなかに埋没しているわれわれの生活意識にも深く浸透している。「いかに生くべきか」というわれわれの問もまた、このような状況から出発した。それ故、虚無とは何か、それはいかにしてわれわれの体験するところとなるか、を問うことが、われわれの倫理学的探究の出発点となる。

一

それ故、まず虚無体験への一般的通路を求めよう。その場合、問題となるのは、個々の体験事実の記述ではなく、日常的挫折をつきつめていつた場合どのような結果に到達するかという理念的タイプの考察である。

多くの場合、個人の生活目標は直接日常生活のなかから導き出される。ひとは大低、仕事、つき合い、趣味、家庭、事業、学問、芸術などに生き甲斐を見出して生活している。そして、それらに関する日常的な要求とともに、自分の可能性についての意識がめざめてくる。この可能性という規定のなかには、すでに後にみるような無が含まれている。なぜなら、可能性は可能性である以上、あたかもそこにあるかのように現前するが、またそれが可能性であるかぎり、いまだ存在しないものだからである。「私は、私があるであろうところのものでないという仕方で、私があるであろうところのものである。」（サルトル）[註1] それ故、可能性は捉えようとするやいなや逃げ去つてしまう。「可能性

は不安ならしめ得るにすぎない無なのである。」（キルケゴール）[註2] しかし、不安はいまだ生存の意味を問わしめるにいたる虚無体験ではない。なぜなら、不安に於てこそひとは、自分の可能性を実現しようとする努力において、全き生き甲斐を感じているのであつて、不安はここでは期待とか希望とかに転化されているからである。

しかし、日常的要求の実現は、個人の意志とは無関係に動く外的事情によつて左右されるために、しばしば挫折せしめられる。われわれの生きる意味はこの要求の実現にかかつていたのであるから、挫折は一時、生きる意味の全般的喪失に導く。期待と現実のズレがここで露呈される。[註3] 現実は期待したようなものではなかつた。この無から最初の虚無体験が生じてくる。だが、期待と事実の比較判断に於ては期待の肯定と事実の肯定があるのみであつて、そこに否定が導入されるためには判断作用の他に原因がなければならない。それ故、日常的挫折（frustration）はいまだ根源的な虚無ではない。いいかえると、それは虚無ならぬものに転化され得るような虚無である。われわれが虚無に陥入つたのは、生存の意味をかけたところのものが、自分の個人的能力（可能性）の中にあるにすぎない不確定なものであつたからである。だから「彼は何ものかについて絶望することによつて、実は自分自身について絶望したのであり、そこで彼は自分自身から逃れようと欲する。」（キルケゴール）[註4] そして、われわれは再び虚無に陥入るまいとすれば、自分の個人的能力を越えて客観的に妥当するものに自己の存在理由を見出そうとするより他ない。だが、そのようなものは日常生活のうちにはあり得ない。われわれは現在を越えて未来に、時間を越えて永遠に希望を見出そうとする。かくしてわれわれは、日常的挫折体験を契機として、イデオロギーや信仰の段階に到達するのである。理想社会・理想的人格・永遠の生命などがわれわれの目標となり、それにむかつて努力することに自己の生きる意味が見出される。それが自分によつてこの現実に於て到達され得るか否かは問題ではない。イデオロギーの依拠する歴史法則

や信仰の対象である神はそれ自身で客観的に存在し、われわれはそれに従うことによつて自己の存在理由を見出すのである。

しかし、歴史法則や神の存在がいかに不動のものであつても、それとかかわるのは人間であり、この人間は可変的なものであるから、イデオロギーや信仰は、それが直接的に受けとられたものであるかぎり、やがて試煉に立たされる。自分の個体としての限界をこえて無限につづく社会の進歩が、この自分にとつていかなる意味を持つか、という問を経ることなしに歴史法則という客観的地盤によりかかつた主体性なきイデオロギー、教団の権威や世間的慣習、道徳的行為や感情的熱狂、神そのものにおいても自己追求的愛によつて自己自身のものを求める人間（ルター）の主観的要請を絶対化した自己糺弾なき信仰、このような直接性に於けるイデオロギーや信仰は、自分たちの依拠する生活基盤の偶然性については夢にも思わず、既定の約束に基いて与えられた目標にむかつて馬車馬のように突つ走る日常的直接性と同様に、きわめて脆いものである。われわれは転向や背教の無数の実例を知つている。単なる生活環境の変化による関心の喪失とか、動機の喪失、さまざまの誘惑や、生活や生命を守るためなど、その原因はきわめて多様である。しかし、いずれにせよ人間が個体であるかぎり、個体の運命を左右する瞬間に立ちいたると、この個体性の内部に根ざさないような何ものも無意味化されてしまうであろう。かくしてわれわれは再び虚無に陥入る。この虚無をこれ以上なんらかの観念に転化することはできない。といつて単なる日常性に立ち戻ることもできない。日常的パストの対衆を再獲得するに要する努力を支える信仰やイデオロギーはもはやないのであるから。われわれは袋小路にいる。虚無とは一切の努力を引きずりおろす手がかりなきものである。だが、この虚無とは何なのか。それを明かにするには、信仰やイデオロギーの喪失の根底にある意識の働きに注意しなければならない。

二

不動の根拠に立つ信仰やイデオロギーも、個体の危機に際しては、もろくも崩れ去り得る。このことは何を意味するのか。人間は、信仰やイデオロギーに於て、神や歴史法則とどのようなかかわり方をしているのか。信仰の問題は本来は神から出発するものであつて、虚無意識から出発するわれわれの考察とは全く異なつた根拠に立つている。それ故、これについては虚無意識の構造を明かにした後に触れよう。そこでまず問題となるのは、われわれは歴史法則の客観的認識から自分の主体的な生き方を導き出し得るか、という事である。この問題に関して無視し得ないのはマルクス主義の立場である。卒直にいつて、マルクス主義の哲学的立場すなわち弁証法的唯物論について批判的に検討する用意がないので、ここではただ、そのよく知られた基本的諸命題を仮りに前提して、そこからわれわれの問題提起の意味を明確にしてゆきたいと思う。

弁証法的唯物論は、精神に対する自然の根源性[註1]、自然乃至物質の人間的意識から独立の客観的実在性[註2]を主張する。人間は自然のながい発展の産物であり、思惟は脳髄の一機能である[註3]。かくして唯物論は、人間の意識をその存在から説明する道を見出した[註4]。「人間の意識が彼らの存在を規定するのではなくて、逆に、彼らの社会的存在が彼らの意識を規定する[註5]。」そして意識は、現実の諸事物及びその発展過程を（もとより近似的にではあるが）反映（widerspiegeln）する[註6]。だが、反映は鏡面反射のように受動的なものではなく、実践（実験・生産・社会行動）を媒介として能動的に進行する一連の過程である[註7]。われわれの問題はこの実践（Praxis）に関する。

ところで、「人間をうごかすものはすべてその頭脳を通過しなければならない[註8]」とエンゲルスはいう。人間におよ

ぼす外界の影響は、その人間の頭脳のなかで感情・思想・衝動・意志決定などに転化する。「人間がその歴史をつくる」のであつて、意識された企図・意欲された目標なしには何ごとも生じない。だが、エンゲルスはひきつづいて、無数の個人意志の衝突から歴史が偶然によつて支配されているようにみえる場合でも、歴史の進行は究局的には無数の偶然をつらぬく内面的・一般的法則によつて支配されて居り、この法則を発見することが自分たちの任務であるとして、個々の人間を動かす動機の背後にある歴史的原因は何かということこそ問題であるとしている。しかし、個々の行動するものにとつては、歴史的原因が彼の頭脳を通過して行動に転化する過程こそまさに問題である。それ故、問題は法則認識の対象としての実践一般ではなくして、行動するもの自身の実践的態度決定に関する。(註9)

この場合、マルクス主義者にとつては、客観的現実の法則的認識が重要な役割を持つであろう。エンゲルスの古典的な定義にみられるように、自由とは自然法則からの独立を夢みることにあるのではなく、自然必然性の認識にもとづいて法則を一定目的に対して計画的に作用させることにより、われわれ自身と外的自然とを支配することにある。(註10)だが、この「目的」はいかにして設定されるのか。問題は実践的態度決定の基準——目的設定の論理に関する。これは単に決断の自由乃至偶然性を歴史の媒介契機として認めただけでは解決されないのであつて、目的設定にあたつて客観的現実の認識がいかなる役割を果すかということが、行動するもの自身の立場に立つて解決されねばならないのである。(註11)その場合、行動するものはそのつど絶対的（唯一回的）な態度決定を要求されているのであつて、認識の領域に於ける相対性から絶対性への弁証法的発展(註12)はここに当てはまらないと思う。認識は客観的現実にたえず接近してゆくとしてもつねに相対的ならざるを得ず、現実と認識のわずかなズレもここでは認識と行動の乖離となつて、そのつど根本的に新しい決断が要求されるのではないか。それ故、解答は、認識が何らかの仕方で態度決定の方向まで指

示してくれるのか、それとも、認識の指示する諸可能性――しかもしばしば認識が深まるほど増大する可能性――のなかから何の拠りどころもなしに一定の目的へと決断しなければならないのか、の孰れかということになる。かくして問題は、行動するもの自身の実践的態度決定に於ける認識の役割に関する。

それでは現実を客観的に認識するとはどういうことか。それは現実を一ヶの綜合的全体として自分の前に措定するということである。このことは同時に、この全体としての現実に対して後退し距離をとり、その生成過程を全体として視野の下に置き、自分をその外に置くということを意味している。[註13] だがその場合、認識された現実とは、認識するものがそこから脱け出てそれと対するところの過ぎ去つた現実であるにすぎない。認識は生成する現実の時間的進行をその一時点に於て（観念的に）停止し、現実を過去化することによつてこれを対象として把握するのである。そして認識するもの自身は、現実そのものの進行とともにいままさに生成しつつあるものとして、この過去化された現実を超出（übersteigen, dépasser）[註14] する。対象化された現実を現実の全体と考え、人間をそのなかにある一ヶの客体とみなすことは、この対象化された現実を全体として自分の前に把握するものを不在とみなす結果になる。むしろ人間は生成する現実そのものの一部をなすが故にこそ、現実の進行とともに、単に認識され対象化されたかぎりでの現実を乗り越えるのである。

だが、認識するものといえども現実によつて規定されている以上、われわれは自分の意識をも対象化することによつてその被規定性を明かにすることができるのではないか。この場合、われわれは現実を意識が成立するための原因、意識をそれによつて本質的な内容規定を受ける自我（Ego）――反省意識によつて状態・行動・性質の統一として現実の因果連関のなかに措定された超越的対象[註15]――として把握する。それは意識の現実超出をその現実的基盤から

（意識に於ける生命体乃至それを媒介とする客観的現実の自己超出として）理解せしめるであろう。そして、これによつていままで自分が何によつて規定されて来たかということが、意識自身にとつて明かとなるであろう。われわれは自分が現実に於て占める位置、現実と自分との矛盾を認識することによつて、そこから矛盾の解決としての行動方向を決定しようとするであろう。だが、それは自分の欲望を対象化することであり、われわれは意欲するものであると同時にその意欲の観察者であることはできないから、対象化された自分の欲望に従いつづけるか否かは自分の決断にかかつているのである。また、われわれはいま自分がしようとしている行為について、その原因をフト気づくことがあろう。だがそのとき、その気づかれた原因を動機として行動を継続するか否かは自分の決断にかかつている。動機はそれについての意識の相関者としてしか現れず、意識されているというそのことによつて超出されているのである。(註16) また、われわれは自分がこれから現実のいかなる規定の下に置かれざるを得ないかということについても、かなり正確に予測し得るかも知れない。だが、そのような認識は、これから自分が何によつて規定されるかということのきわめて一般的な規定であつて、現実が自分の意識を具体的にどう規定してくるのか、従つて自分が現実に対していかにかかわらざるを得ないか、またかかわるべきか、ということは、そこからは一概に決められない。予測された未来は自我の可能性として思惟によつて過去化された未来にすぎず、行動によつて将来さるべき真の未来ではないのである。要するに、人間が自分自身について「である」というかたちで本質規定的に示し得るものはすべて「あつた」ものであるのに対して、行動はまさにこれから行なわれようとしているのである。(註17) 意識は捉えられたと思うその瞬間に、それを「もはや自分がそれではないもの」として自分の外に捉えかえしている。かくして意識は、すべてのものを対象化するがそれみずからは決して対象化され得ない主体として、たえず自分自身を乗り越える。

意識がこのように現実とそのなかにある自分とを乗り越えてゆくということは、さきにも述べたように、自分を現実の外に置くということであり、そのことは行動するものの意識が決して現実の因果連関を法則的に認識することによっては決定され得ないことを意味する。[註18] 以上の考えは、決断の自由という自明の事実を歴史的・社会的連関から切り離して誇張するものであると非難されるかも知れない。だが、人が生まれながらキリスト者かマルクス主義者でもないかぎり、日常生活のなかでおおいかくされた決断の自由にまつわるこの手がかりのなさは、生活の岐路と呼ばれるような瞬間には、誰にでも必ず現れてくる筈のものである。それは人間的決断の歴史的社会的連関からのこの抽象が、単に恣意的なものではなくして、認識と実践の乖離として人間的行動の構造そのものをなすからである。歴史は人間的意識によるこの現実否定（超越）を媒介として、自己を実現してゆくであろう。それ故、われわれはここで法則定立的見方を排除し、[註19] 意識を意識そのものとして、この行動する人間の内側から主体的に捉えてゆかねばならない。そこでは意識はたえず自分自身を乗り越えてゆく。だが、意識の時間的経過に中断がある筈はない。先行する意識を後の意識から分つものは何もない。先行する意識は動機としてつねにそこにある。だがそれは、われわれがそれを意識しているというそのことによって凝固し、時間的進行をやめ、現在の意識に対して原因としての働きを失ない、超出されている。それ故、われわれはこの無力化された過去を意識から遮断（ausschalten）し、カッコに入れる（einklammern）ことができる。これによって連続的な意識過程にはじめて裂け目（coupure）が生ずる。そして意識は、自分の現在を、この裂け目によって自分の過去全体（自我とその内容をなす対象化された現実）から分たれたものとして、みずからつくり出してゆくのである。かくして人間は、自己とそれを規定する現実とをたえず乗り越えつつ、それ自体としてはいかなる本質にも属さない無規定なもの（rien）として実存する。

サルトルはここにあらゆる否定の起源を見出した。意識はそれ自身では何ものでもないもの（rien）として、自分のうちにたずさえている無（néant）を分泌しつつ、たえずみずからの無化（néantisation）としてのみ存在する。[註20] このようなものとして意識は、自分がそれであるところのものを脱け出してそれを自分の前にもたらし出すところの自己への現前[註21]（présence à soi）―現在[註22]―であり、この意味で自己に対する存在すなわち対自存在（être-pour-soi）である。この場合、意識がそれに対して現前するところの自己とは即自存在（être-en-soi）であり、現在としての対自がそこから脱け出したところの自分の過去である。[註24] 何故ならさきに述べたように、意識が自分について「である」というかたちで示し得るものは、意識にとつて「もはや自分がそれではないもの」だからである。だが、対自は即自の無化としてのみ存在するものであるから、まさにこの「ないもの」でしかあり得ない。そこで対自は、何とか自分に欠けている即自と一致し、しかも対自的にそうであることによつて、自分で自分を基礎づけようとする。対自がそうであろうとするところのこの自己とは、従つて即自―対自（en-soi-pour-soi）[註25]であり、それが対自にとつての価値[註26]であつて、対自はこの自己自身の可能性[註27]にむかつて未来[註28]へと投企（projet）するのである。この三つの時間的な脱自（ek-stase）に於て、対自存在は「それがあるところのものでなく、それでないところのものであるような存在」（l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas）と呼ばれる。いいかえると、意識はつねに自己の過去の否定であり、従つてまたつねに自己の可能性に於てある。意識はこのようにその存在そのものに於て自己自身の可能性であることによつて、世界に可能性をもたらす存在である。[註29] そして意識は、可能なもの（非現実的対象）を措定するというこの働き、つまり想像力によつて、現実の全体を背景（fond 地）として無化し、その上にみずからの求める形態（forme 柄）――期待物乃至目的物のイマージュ――をそこにないもの（無）として投影することによつて、

判断作用を営むのである。[註30] 行動の場合も同様である。事実的状態（即自―過去）はそれだけでは行動を動機づけない。それが動機としての意義を持つにいたるのは、われわれが意識の無化する働きによって現実の状況を超越して、そのかなたに理想的な状態を定立し、この将来の観点から現在の状況を綜合的全体として捉えることによってであり、これによってわれわれは現状を否定さるべきものとして変革するのである。[註31] われわれが期待をいだき、期待と現実の間にズレを見出したのも（本稿79頁参照）、また、理想をいだき、それから離反したのも（本稿79―80頁参照）、意識のこの無化する（néantiser）働きによってであった。それ故、日常的挫折としての虚無も、信仰又はイデオロギー喪失としての虚無も、この人間存在の無化的構造としての無によって条件づけられているといえよう。

このような無において人間は予め何の意味もないものとして実存している。いわゆる人間の本質（理性的動物 ζῶον λόγον ἔχον・社会的動物 ζῶον πολιτικόν・工作人 homo faber など）なるものは、歴史のなかで次第にかたちづくられてきた人間の条件のうち、比較的変らないものを歴史のなかから抽象して、概念的に固定化したものにすぎない。そのような本質を人間存在のアプリオリな規定と考えるためには、結局、生産物の概念が予め生産者の頭のなかに考えられていなければならないように、予め人間という概念をたてる創造者としての神を想定しなければならない。だが、人間が神を問題にしたり神を否定したりするのも、さきにも述べたように、人間が事物のように世界のなかに埋没しているものではなく、ある意味で世界を超越する存在であるということから来ている。それ故、人間がこの権能によって神を否定すれば、人間の本性なるものも存在しないであろう。そして、「もし神が存在しなければ、すべては許されている。」（ドストエフスキー）たとえ人間が、人間を超越する何ものかによってその本質をアプリオリに規定されて居り、このような他者によって予め何らかの存在理由をもってそこに置かれているとしても、人間は意識の

無化する働きによつて、そのような本質規定を主体的に乗り越えてゆく。この意味でサルトルは「実存は本質に先行する」(l'existence précède l'essence)[註32]といつた。人間は根源的には何ものでもなく、人間とはみずからつくるところのものである。神の不在と人間的本性の否定は、行動の指針たる一切の先験的価値や地上の標識を消失せしめる。従つて人間は自分の行動を正当化する価値や命令や情熱を見出し得ないままに、何の拠りどころもなく投げ出された状態で、単独者(der Einzelne)として自分の在り方を選ばねばならない。人間は自己存在のこの全き無理由性(偶然性)を何としても抜け出ることができないし、また変更することもできない。それは人間の存在構造であり、人間の限界状況(Grenzsituation)である。だが、そのことは決して人間を無意味にするものではない。むしろ積極的に無化するものとしての無は、予め何の意味も持たない世界と自分とに意味を与える行動の第一条件であり、人間が根源的に無理由であるということは、人間がいかなる客体的なものによつても意味を与えられないということであつて、裏返えして主体的にとらえた場合、それはわれわれが自分の生きる意味を、いかなる本質規定にも捉われずにみずからつくり出してゆく自由を意味するのである。

三

日常的挫折と信仰又はイデオロギー喪失という二つの虚無体験は、いずれもそれだけでは人間を無意味にするものではなかつた。むしろそれらの体験を通してわれわれが到達した人間存在の無化的構造としての無は、生存の無意味化としての虚無(nihil)ではなく、人間的自由の意識であつた。無と自由とは同じことの二つの側面でしかない。では何故、すべての本質規定を拒否することによつて得たこの自由の意識にもかかわらず、われわれは依然として虚無

意識を問題とせざるを得ないのか。われわれは次に、自由（無）の意識から虚無意識への転落過程をみてゆこう。

すでにみたように、人間がその本質規定からみて何ものでもない（無）ということは、人間がその無化する働きによつてつねに自分の過去を否定し、自分の可能性に於てあるということであり、この可能性に於てあらゆる本質的（過去的）規定から自由であるということである。サルトルのいう自由とは、自分の諸可能性に直面した人間の選択する自由、選択された目的へと決断する自由、そして更にこの決断に従つて行動する自由である。だが、われわれはこの可能性を現実性へと転化し、自分の選択した目的を現実に達成しなければならない。そこにのみ真に現実的な自由がある。この転換の条件となるのは歴史的・社会的現実である。そこでわれわれはどうしても、自分の意識（その志向的相関者として状況を含む）から社会的現実そのものへと視線を転換しなければならない。(註1)

ところで、自分の可能性を意識しているということは人間存在の特色であるが、可能性の射程が短かくとられている日常生活に於ては、多くの場合、われわれは自分の可能性を意識する前にすでに行動している。(註2) たとえ可能性の射程が比較的ながくとられた場合でも、その実現が容易と思われるところでは、可能性にともなう不安は一般に期待や希望に転化されている。それ故、日常性に於ては、一般に、実現容易な可能性は特に問題とされないし、またその必要もない。そこでは、可能性を現実性に転換するに必要な手段、つまり人間的自由の利用対象となるものこそ問題とされるのである（現実の客観的認識としての科学がそこに発生する）。

可能性がとり立てて問題となるのは、可能性が容易に現実性に転化され得ず、それ故、単なる可能性（無）のままにとどまらざるを得ない状況に於てである。すなわち、われわれがそれによつて無反省に行動に飛び込むことのできるような既成の行動様式が欠除している状況、異常状況・個人的転機・歴史的転換期、或は可能性の実現が見通し乃

至達成困難な状況、社会的変動期・不況等に於てである。[註3] 勿論、そのような状況に於ても、われわれは（行動が人間存在の無化的構造を条件とする以上）無数の可能性を実現している。しかし、問題は個々の可能性の実現ではなく、それらの調和的統一に於ける実現である。[註4] ひとは個々の可能性（欲求）を追求しているかぎり、日常的挫折に出会うことはあつても、目的喪失としての虚無に陥入ることはあり得ない。ひとが個々の欲求充足に満足せず虚無感を覚えているとすれば、それは何らかの型で自己の諸要求の統一的実現、自己の生存の一貫した意味づけを求めているからであり、虚無意識の克服は自分の根源的要求は何かということを自覚することなしにはあり得ない。そして、各人は他者との共同性に於てはじめてその可能性をあらゆる方面にむけて発展させることができるのであつて、各人の自由な発展は必然的に連帯し合つている。それ故、自由は共同社会のうちにのみある。人間と人間との共同の結びつきに於てのみ、各人の持つ諸々の可能性は、その統一性に於て全面的に開花するのである。[註5]

しかるに、現代はしばしば「人間疎外の時代」と呼ばれるように、人間と人間とが互いに引き裂かれている時代である。マルクスによれば、疎外（Entfremdung）の根本は、人間が自分の労働およびその生産物からひきはなされているということにある。[註6]（疎外された労働）。人間は労働を通じて自分を対象化することによつて自分自身を実現するのであるが、この労働に於て人間が自分自身にではなく他人に属する場合（生産手段の私有）、労働者はその生産物からひきはなされているために、彼が富をより多く生産すればするほど彼自身は貧しくなり、自己を剝奪されるという矛盾に陥入る。そして、人間はその労働に於て、単に生産物および自己自身に対する関係のみならず、その生産物によつて人間と人間との社会的関係をもつくるものであるから、人間が彼の労働およびその生産物から疎外されているということは、人間が人間から疎外されているということに他ならない。マックス・ウェーバーが官僚制機構の典

型をみた今日の資本主義的経営機構[註7]に於ては、人間は機構全体のなかの部品と化し、極度に専門化された職務に於て特定の能力だけを自分のパーソナリティから抽象して働かしめることが要求される。だが、そうなれば人間関係も機構を媒介とした間接的、一面的なものとなり、自分が自分としてその具体的全体性に於て他者とかかわらされることのないわれわれは、他人の第三者的視線の前に立たされて孤独に陥入らざるを得ず、社会のいたるところにフラストレーションがひき起される。この孤独感からの逃避としての他人志向型的—適応型人間[註8]の産出、そこから生れてくる体制的現状を前提として技術・能率の向上のみをこととする表面的合理化の態度（技術主義）、そして無事平穏のムードのうちに体制受益感にひたる体制内存在としての大衆（mass）の形成、人間のこの平均化を基盤として労働疎外感の代償を余暇利用に求める大衆に消費・娯楽文化を提供する商業主義的マス・コミュニケーションの成立、それによる人間の自主的思考の剝奪と画一化。このように人間が平均化し画一化されながら、主体的には何の結合もなくアトム化し孤立化されている今日の病理的な社会現象についての大衆社会論的記述は、ここにくどくどと繰り返すまでもないであろう[註9]。実に現代ほど人間が共通の目的で共同の仕事を遂行していくという体験の欠けている時代はない。人間的連帯性を欠いたこのような状況に於ては、各人の諸可能性は、その統一的実現のための現実的条件を失なつて自己内部に押し戻されてしまう。だが、われわれが自分の可能性を意識するかぎり、過去はもはやその妥当性を持たず、そして未来はいまだない。かくして可能性は可能性として無のままに固定されることになる。反省によつて対象として措定されたこの凝固した可能性（無）こそ、われわれが虚無と呼ぶものである。本来、人間的自由の意識としてダイナミックな性格を持つていた無（neant＝無化）は、ここでは積極的に現実的目的達成へと転化され得ないで、虚無（nihil）にまで転落せしめられるのである。

このように虚無意識は、人間存在の無化的構造としての無と自己疎外的社会状況の二重構造、日常的挫折と信仰又はイデオロギーの喪失という二段階構造からなる。人間存在の無化的構造としての無は、それ自体としては自由の意識を意味するものであつて、社会的現実の状況を抜きにそれだけで人間を無意味化するものではない。たとえば、われわれは現在を超越（無化）して自分の死に直面するのだが、死それ自体は個体の自然的限界点であつて、それだけではわれわれの生存をつねに無意味化するようなものではない。死という生存の限界点は、この限界内での人間的諸可能性に希望が断たれている特定の社会的現実を通じてはじめて、われわれの生存を無意味化する限界状況として迫まつてくるのである。といつて虚無意識は単なる社会的貧困から生ずるものでもない。窮乏という点では過去の諸時代より人間がはるかに自由となつている今日に於て、かつて見られない疎外感が一般化しているということは、人間疎外の問題が自由の意識と関連していることを物語つている。人間存在が無化的構造を持つ以上、個人の置かれた状況如何によつては、それはいつでも虚無意識となつて現れてくるであろう。また、日常的挫折は可能性の意識を前提し、従つて人間存在の無化的構造によつて条件づけられている。だが、この可能性の実現如何が状況によつて規定されているという意味では、日常的挫折は社会的現実から生ずるといえるであろう。そして、われわれが信仰やイデオロギーを喪失した結果、人間存在の無化的構造としての無を見出したのは、この社会的現実に原因する日常的挫折を契機としてであつた。われわれが自分を現実から切り離して考えたこと自体（それが単なる恣意的なものではなく人間の存在構造に根ざしているとしても）、人間疎外をひき起すような歴史的・社会的現実に起因するといえるであろう。それ故、虚無意識は、人間存在の無化的構造としての無が、人間的連帯性を欠除した社会的現実を媒介として、日常的挫折を契機として現れたものであるといえよう。

だが、無の発見が日常的挫折と信仰又はイデオロギー喪失を媒介とする虚無への実体的固定化の後に於てであるという事情から、以上の二重構造を一重化し、社会的現実に於て成立する虚無意識に人間の存在構造としての変更不可能性をみることによつて、ニヒリズムが生ずる危険がある。その場合、虚無は現実の状況による人間疎外の結果としてではなしに、状況を抜きにそれ自身で人間を無意味化する人間固有の状態として物神化（Fetischisierung）されることになる。サルトルの劇作「悪魔と神」のなかのゲッツの言葉は、この事情を生々しく表現している。「おれは嘆願した。しるしをもとめた、天に言葉をおくつた、なんの答えもない。天にはおれの名だつて知られておらぬ。いつもいつも、おれは自分が神の目に何でありうるかを、心に問うていた。いまやつと答えがわかつた——無、だ。神にはおれなど見えぬ、おれの声など聞こえぬ、おれなどという人間は知られておらぬ。おれ達の頭上のあの虚空がお前には見えるかい？　あれが神だ。扉のあの割れ目が見えるか、あれが神だ。地にあいたあの穴が見えるか？　あれもまた神だ。沈黙が神だ。不在が神だ。神は、人間の孤独だ。ただおれがあるのみだつたのだ。」[註10]（傍点筆者）実存主義者たちが相手どつてきた神とは、孤独のうちに実現を阻まれた彼等の全体的可能性が、虚無として虚空に投影されたものではなかつたか。われわれはこのように物神化された虚無の神話を、キルケゴールの「デモーニッシュなもの」（das Dämonische）やニーチェの「超人」（Übermensch）、ドストエフスキーの「人神」、ハイデッガーの「死への存在」（Sein-zum-Tode）などにみることができるであろう。だが今日では、それはもはや形而上学やフィクションの世界を抜け出て大衆の間に潜在するニヒリスティックな傾向と結びつき、高度の政治技術によるその部隊的総編成を通じてすでにファッシズムとなつて現れ、アウシュヴィッツ、ダハウの惨劇を生み出した。実にナチズムこそ、人間の破壊性の制度的組織化として、「政治的行動となつた全体的ニヒリズムの表現」[註11]に他ならない。われわれはこのニ

ヒリズムを生み出す社会的原因をつきとめ、それと斗わねばならない。

人間の存在構造としての無が現実の状況を媒介として虚無意識を生み出すに至るプロセスについての以上の認識から、このような実践的帰結を導き出すことは、人間存在の無化的構造からして認識から行動を導き出すことを拒否したさきの主張と矛盾するように思われるかも知れない。だがわれわれの考察は、虚無意識という現実的前提から出発して、それを克服しようとする根源的選択に基いて、その克服に必要な認識（ニヒリズムの原因追求）を獲得しようとしたものである。この認識から一つの行動を生み出すことは、再び各人の自由な決断に委ねられている。だが、ひとが虚無を自覚しそれを克服しようとするかぎりに於て、われわれの考察は論理的な首尾一貫性をもつて、同じ問題状況にあるすべての人々に対する呼びかけを含まざるを得ない。第一次大戦後のファッシズム抬頭が、没落する中産階級のニヒリズムと結びついていたように、今日、ファッショ化の危険は、大衆社会状況のなかで意識的にか無意識的にか目的喪失の状態に停迷しているわれわれと無関係ではあり得ない。(註12) ファッショ化の危険は戦争の危機につながる。自己のうちにファッシズムというデモーニッシュなものの極限への可能性を持つた人間自身が、神とか人間性とかの観念に頼らずして、いかにしてこの悪を克服できるか。それは二次の大戦を経て、人間が自己の生産物によつて、原子力文明の高みへと同時に核戦争による絶滅の危機にさしかけられている今日に於て、われわれに課せられた緊急な課題だと思う。文明の高みを約束された人間の自由も、状況によつて疎外されると、ニヒリズムとなり破壊への意志となる。このプロセスを見抜くこと、それのみがニヒリズムの呪縛を解き、人間擁護の決意を自分自身の上に打ちたてるであろう。（一九六一・九・一二）

註1　ニーチェ「権力への意志」原佑訳（角川文庫）上巻一四頁。

一

註1　Sartre: L'être et le néant, p. 69.

註2　Kierkegaard: Der Begriff Angst (Übersetzt von E. Hirsch) S. 40.

註3　Sartre: op. cit., Ie partie, chap. I, 2.

註4　Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode (Übersetzt von Hirsch) S. 15.

二

註1　エンゲルス「フオイエルバッハ論」大月書店版マルクス・エンゲルス選集十五巻下四四七頁。以下の引用は同選集による。

註2　レーニン「唯物論と経験批判論」佐野文夫訳（岩波文庫）中巻第三章一、下巻二〇—二一頁。

註3　エンゲルス「史的唯物論について」十四巻上五七頁。同「反デューリング論」十四巻上一一七—一一八頁。同「フオイエルバッハ論」十五巻下四五一頁。レーニン前掲書上巻第一章五。

註4　「反デューリング論」十四巻上九九頁。

註5　マルクス「経済学批判」補巻3三頁。

註6　「反デューリング論」十四巻上九五頁。「フオイエルバッハ論」十五巻下四八三頁。レーニン前掲書上巻第一章五、下巻二二頁。なおスターリン「無政府主義かマルクス主義か」石堂清倫訳（国民文庫「弁証法的唯物論と史的唯物論」所収）三一—三六頁参照。

註7　マルクス「フオイエルバッハについて」一巻上五—九頁。エンゲルス「フオイエルバッハ論」十五巻下四四八—四四九頁。レーニン前掲書中巻第二章六。毛沢東「実践論」尾崎庄太郎訳（国民文庫）。但し、ここでの問題は認識の一契機としての実践ではなく実践そのものである。

註8　「フオイエルバッハ論」十五巻下四五七頁、四九二頁。以下については同書四八七—四九二頁参照。

註9　それ故われわれの問題は、歴史に於ける個人の役割をどう評価するかという問題（たとえばプレハーノフ「歴史に於ける個人の役割」岩波文庫）とも、階級斗争に於て大衆の自然発生性とインテリゲンツィアの意識性の役割をどう評価するかと

いう問題（レーニン「何をなすべきか」国民文庫）とも異なる。

註10　「反デューリング論」十四巻上二三一―二三二頁。

註11　ルカーチはその実存主義批判に於て、個人の決断の自由乃至偶然性の余地を認める一方、サルトルが認識と実践を分離することによつて個人の決断を歴史の媒介契機としての位置から切り離して絶対化していると非難し（「実存主義かマルクス主義か」城塚・生松訳一一一頁）、目的設定の可能性は客観的現実についての一定の認識を前提とする（同書一一四頁）といつている。だが、この「前提する」とはどういうことか。認識から実践への飛躍の過程が、行動するもの自身の立場に立つて解明されないかぎり、個人の行動を歴史の偶然的契機として片付ける法則認識の見地にとどまつていて、行動するもの自身の態度決定の問題には触れて来ない。結局、マルキシストが社会的態度決定そのものの問題に触れずに、実践に於ける認識の役割を強調するのは、彼らがすでに一定の社会的立場を前提としているからではないか。これに対して、「歴史法則の客観的認識から自分の主体的な生き方を導き出し得るか」というわれわれの問題提起の階級的性質が問題とされよう。たしかに、この問題はとくに中間階層にとつて提出される問題である。それ故、問題が社会変革に於ける個人の主体性の評価（たとえばサルトル「唯物論と革命」）ということであるならば、社会構成の変動及びその各階層の意識状態の分析から答えらるべきであろう。だが問題は、必ずしも変革への Not（窮乏）― Notwendigkeit（必然性）（マルクス・エンゲルス「神聖家族」補巻5二四四頁）を持たない階層に属す個人が、いかにして自分の社会的態度を決定するかということであり、これは人間的行動一般の構造にまで遡つて解決されねばならない。

註12　「反デューリング論」十四巻上一一九―一二〇頁、一九一―一九二頁、一九七―一九八頁。レーニン前掲書中巻第二章五。毛沢東前掲書三二―三五頁。

註13　Cf. Sartre: L'imaginaire, p. 233—234.
Sartre: L'être et le néant, p. 59, p. 60—61.
以下本稿84頁までの叙述はサルトルに多くを負うが、唯物論的前提から出発する関係上、必ずしも彼に忠実ではない。

註14　世界に対する神の超越、意識に対する事物の超越に対して人間存在に固有の意味での超越を、ハイデッガー・サルトルにならつて、「超出」又は「乗り越え」と呼ぶ。
Cf. Heidegger: Vom Wesen des Grundes II.

Sartre: L'existentialisme est un humanisme, p. 93.

註15 サルトル「自我の超越」竹内芳郎訳（人文書院版全集「哲学論文集」所収）参照。

註16 Sartre: L'être et le néant, p. 70, p. 71—72.

なお、このことが無動機行為を主張するものでないことについては同書邦訳Ⅲ二一—二四頁参照。

註17 Sartre: op. cit., p. 72, 161, 164.

註18 このことが自由意志論乃至非決定論を主張するものでないことは、Sartre: op. cit., p. 17. 参照。

註19 事象の因果関係の把捉に基く発生論的・説明的態度の排除は、フッサールの心理主義批判、サルトルの連想説批判の軸となつている。

Husserl: Logische Untersuchungen erster Band. Prolegomena zur reinen Logik.

Sartre: L'imagination, p. 34—35, 41, 73—74.

Sartre: L'être et le néant, p. 62—64.

以下本頁の叙述は全くサルトル「存在と無」第一部に於ける「無」の分析に負つている。その場合、サルトルの方法としているのはフッサールから継承した現象学であるが、ここで本文に触れ得なかつた方法論上の問題について若干記して置きたい。

サルトルがフッサールから継承した最大の遺産は、「意識の志向性」という概念である。サルトル初期の想像力についての研究は、イマージュを再生感覚として意識に内在する一ケの事物とみなす従来の心理学に対して、イマージュを知覚とならぶ意識の二大志向性と解する点に独自のものを持つている（L'imagination 1936. L'imaginaire 1940）。そしてこの想像力研究を土台に、意識の無化的構造の解明（L'être et le néant 1943. 想像力と無化作用との関係については L'imaginaire, p. 237—238 参照）、そして更に意識の無化する働きに基いて、実存は本質に先行するという実存主義的立場（L'existentialisme est un humanisme 1946）が導き出されるのである。

だが、志向性の概念はサルトルにおいて著るしい変様を蒙つた。それは彼がこの概念を徹底することによつて、フッサールの「先験的自我」を否定したからである（La transcendance de l'Ego 1936）。現象学的にいえば、意識はつねに何ものかについての意識であるから、意識はその超越的対象に於てこそ統一性を持つのであつて、先験的自我の統一化的役割を必

要としない。一般に自我は反省作用によつてはじめて措定される超越的対象であつて、フッサールはこの自我の構造として意識の志向性をノエシス――ノエマの対応において捉えるのであるが、サルトルによれば先験的自我といえどもすべての超越者と同様に意識から排除されねばならないのである。

だが、先験的自我の破壊は、フッサールのもう一つの重要な思想である「現象学的還元」を不可能にするという重大結果を生じた。というのは、還元とは自然的世界を先験的主観性の意識内容に還元するということであるが、先験的自我の否定とそれに伴なう意識からの一切の内容の追放は、世界のこのような内在化を許さず、意識を直接世界に直面せしめるからである。そして、意識は世界との相関に於てのみあり得るのだから世界の存在は否定することができない（L'être et le néant, p. 27—29）。かくしてサルトルは現象学から現象学的存在論へ進む。

そして先験的自我の固定的な枠（内面性）を突き破つた意識は、たえず自己自身を無化して自己を超越することによつて、この自己をとりまく世界をも超越する。かくして意識の志向性は、すべてのものを対象化するがそれみずからは決して対象化され得ない意識の無限に自己超越的な在り方（実存）へと徹底され、そしてこの超越の条件として「無」が見出されたのである。

フッサール現象学の方法がサルトルの哲学に於てどのように用いられているか、意識の志向性や現象学的還元の方法がいかに変様されて彼の哲学をかたちづくつているか、そして現象学的方法を用いて解明された意識の無化的構造が、この変様によつて「対自」という異質の弁証法的概念とどのように結合されるに至つたか、これらの問題は人間的実存を社会的現実と結合するという課題を解決する上に不可欠な方法論的研究をなすので、更に検討の上次の機会に発表したい。

註20　Sartre: L'être et le néant, p. 65.
註21　Ibid, p. 119.
註22　Ibid, 2e partie, chap. II, I, B).
註23　Ibid, p. 166.
註24　Ibid, p. 162.
註25　Ibid, p. 131—133.
註26　Ibid, p. 136—139.

註27 Ibid, 2e partie, chap. I, IV.
註28 Ibid, 2e partie, chap. II, I, C).
註29 Ibid, p. 143.
註30 L'imaginaire, p. 233—236.
L'être et le néant, p. 44—45.
註31 「存在と無」松浪信三郎訳（人文書院版全集）Ⅲ一四—一〇頁。
サルトル「唯物論と革命」矢内原伊作訳（人文書院版全集）四六、五六—六〇、七九頁。
註32 Sartre: L'existentialisme est un humanisme, p. 17, 21.

三

註1 勿論、サルトル自身の立場からすれば、目的定立そのものが意識の自由な働きによるのであるから、目的喪失としての虚無意識も自由の現象を示すに他ならないということになろう。たしかに一面からすればそうなのだが、われわれの自由が決断乃至行動の自由にとどまつて、その現実支配の目的が達成されないという事実に変りはない。そしてこの事実の原因を探究するとなると、サルトルのような方法では全く解決の道を阻がれてしまうのである。

それは彼の哲学が意識の志向性から出発し、現実を単に意識の志向的相関者であるかぎりに於て、すなわち「現象」としてのみ取り扱つているからである。勿論、サルトルのいうところの「現象」は、フッサールのそれとは違つて主観に内在するものではなく、意識の超越的対象であるが、「現象の存在」はこの現象の開示性の条件（L'être et le néant, p. 15）としてしか問題とされない。しかも、これに対するところの意識は無であつて、意識は存在からの何らかの根拠づけを要求する（意識が無であるとすればそれはどうして無化するという能働的な働きを持ち得るか、意識が無であるとすれば無規定な即自存在はなぜ意識と関係することによつて多様な現象として現出するのか、意識が無であるとすればそれはどうして反省されることによつて内容を持つた自我として構成されるのか）。しかるに、意識の志向性から出発するかぎり、存在と意識の関係は即自と対自の二元論に終らざるを得ない。

そこからサルトルのいうところの「無」は、彼自身それを意識内部の事物として実体化するような表現をあれほど注意深く避けていながら、結局、「自由とは自分自身の無を分泌しつつ自分の過去を働きの外に置く人間存在のことである」（L'être

et le néant, p. 65) というような表現に行きついてしまう。これは意識を究局のものとして絶対化するかぎり避け得ないことである。

意識のこの実体化を避けつつその能動性を確保する道は、無を存在から意識を説明する道の限界として捉えるより他ない。現象学は、存在からの因果的説明では捉えられない行動主体の意識を内在的に捉える方法論的手段としては有効であるが、この方法を用いてエポケーされた世界をそのまま存在論的に固定することは許されない。人間の主体的な在り方とその解明方法としての現象学は、エポケーに先き立つ自然的見方から基礎づけられねばならない。だが、サルトル哲学の根本的批判は、その方法論的分析（第二章註19）にまたねばならない。

註2　Sartre: L'être et le néant, p. 73—77.

註3　実存思想は、歴史的転換期に際会して自己の生活基盤が自明の妥当性を失なつたところの個人にとつて、歴史のこの一回的局面に賭けられた自己の個体としての運命、すなわちその生存の根拠と目標が更めて問題となるところに、その成立基盤を持つものだと思う。このことは、ヘーゲルとキルケゴールの歴史意識のつながりにもうかがわれる。すなわち、キルケゴールの実存思想と深いつながりを持つヘーゲルの「不幸な意識」(Phänomenologie des Geistes, Selbstbewußtsein B.) は、人倫の崩壊による個人の全体からの分離 (ibid, Geist Ac. Rechtszustand 及び Die Vernunft in der Geschichte, Herauagegeben von J. Hoffmeister, S. 67—73) という転換期の様相と関連すると思われるが、キルケゴールは、ヘーゲルが転換期の代表的人物としてあげたソクラテスに範をとりつつ、彼の実存思想の出発点をなす「イロニーの概念」を歴史的転換期に於ける人間の在り方として展開し、そして更にみずからキリスト教界に於けるソクラテスをもつて任じつつ、人倫的実体から解除されてアトム化された人間である大衆との対決を通じて、その実存的立場を明確にしていつたのである。ハイデッガー・ヤスパースの実存哲学が第一次大戦後の状況と密接していることはいうまでもない。

註4　このことはさきに否定した人間の本質を再び認めることを意味しない。生物学的条件を土台に個体の諸要求の望ましい均衡状態を、また社会的条件を土台に時代・階級の限界内での諸価値の一般性を認めることはできる。だが、それは個人が自分の諸要求を調和的統一に於て実現することを求めることによつて社会的連帯性を重んずるか、それとも社会性を無視して個々の欲求充足を求めるか、ということを決定するものではない。本稿は虚無意識からの出発という前提に立つてその克服を志向するかぎりに於て、前者への選択を不可避的とするのである。

註5　マルクス・エンゲルス「ドイツ・イデオロギー」古在由重訳（岩波文庫）一一三―一一四頁、二二五頁及び同「共産党宣言」大内・向坂訳（岩波文庫）六九頁参照。

註6　マルクス「経済学・哲学手稿」疎外された労働・選集補巻4。

註7　マックス・ウェーバー「権力と支配」浜島朗訳（みすず書房）二九〇頁。

註8　D・リースマン「孤独なる群衆」佐々木・鈴木・谷田部訳（みすず書房）。

註9　大衆批判にとつて先駆的意義を持つのはキルケゴール・ニーチエのそれである。だが、彼らの批判した前世紀の公衆・教養俗物（社会の中堅としての中産階級）が、時代の進歩を楽天的に信ずる無意識的頽廃に陥入つて居り、それ故、彼らの批判が大衆の外に立つ例外者的なめざめであらざるを得なかつたのに対して、今日の大衆社会状況は、人間疎外の現実からの逃避としてその根底に深い不安を宿している。この事態の変化を無視して彼らの大衆批判を踏襲（ハイデッガー・ヤスパース）することは、批判者みずから今日の人間疎外の状況を反映するものとして、大衆のそれと表裏をなす異常化・孤立化へと自己疎外されることを意味する。それ故、現在の時点に於ては、実存的自覚は例外者として大衆の疎外された状況を批判するのではなく、自己自身が疎外された者であることを自覚し、自己の疎外原因を他者のそれと同じところに認めることによつて、大衆のなかからの自覚として、状況変革を志向するものでなくてはならない。

註10　サルトル「悪魔と神」生島遼一訳（人文書院版全集）二三〇頁。

註11　H. Rauschning: Die Revolution des Nihilismus, S. 85. 宮田光雄「ナチズムの意義」（岩波講座現代思想V所収）一四九頁より引用。

註12　ニヒリズムの問題は、その社会的発生を説明しただけでは解決されない。問題はすべての努力を無力化するニヒリスティックな状態に置かれた個人自身が、いかにして虚無意識から社会意識へと自己変革を遂げ、社会変革を志向するに至るか、ということであり、人間的実存と社会的現実の関係についての実存的問題提起は、「虚無意識から社会参加への転換」という形態をとるであろう。