

ベルジャーエフの第一次世界大戦期の思想における 構造と主体（後編）

循環する生と超越的な主体

北見 諭

1. 前編のまとめと後編の課題

われわれは前篇で、第一次世界大戦期にベルジャーエフが他者の様々な思想に対して行っている批判を考察し、それらの批判が生の哲学的な観点から行われていることを明らかにしてきた。具体的には、左翼インテリゲンツィアの「社会学的」な思考に対する批判、トルストイ主義者たちの反戦思想をはじめとする戦争の道德主義的な解釈に対する批判、女性的=受動的なロシア思想の自然回帰の傾向に対する批判などを見てきたが、これらの一見ばらばらな諸思想に対する批判は、すべて生の成長を促そうとする観点から、生の成長を抑圧するイデオロギーとなりかねない思想に対する批判という意味を持っていた。それは、前回の論文で扱ったナショナリズム批判やスラヴ主義批判に関しても同様である¹。

しかし、前篇で考察した諸思想に対する批判の内、最後のロシア思想の女性性に対する批判は、やはり生の哲学的な観点からの批判ではあるものの、その批判の内には生の哲学的とは言えないような観点、あるいは生の哲学そのものをも批判の対象にするような観点が含まれていた。ベルジャーエフがロシアの「女性的」な思想を批判するのは、それが生の哲学的な実在をプラトニズム化し、実在の生成のあり方を変質させてしまうからである。ベルジャーエフの同時代のロシア思想は、ベルジャーエフと同様に生の哲学に影響を受け、実在を動的に生成し、変容するものと見なす。しかし、彼らは生の哲学がその実在を盲目的に生成するカオスと見なしていることを批判し、一

¹ 北見諭「生成する世界とメシア的な主体：ベルジャーエフの世界戦争論をめぐって」『スラヴ研究』第 66 号、2019 年、刊行予定。

見カオス的に見える実在の内には完成された永遠の秩序が内在していると主張する。実在は盲目的に生成しているのではなく、自己の内なる秩序に従って調和的な運動を行っているということになる。

しかしそのような秩序に従った運動は、同一回路の中を永遠に循環し続けるような合法則的な運動にしかない。生の哲学における実在が有するような盲目的であるがゆえの創造性は失われてしまう。ベルジャーエフはそれを批判する。彼にとって実在は最初から完成されているわけではなく、生の哲学が想定するように最初はカオスの状態にある。ロシアの思想が永遠の調和的な運動であると思っているのは、自然や生命のような原初的な実在が盲目的に行っている悪無限的な循環運動でしかない。だから、実在をそうした原初的な循環から解放し、そのエネルギーを上向させなければならない。しかし、ロシアの思想は実在をそのようにして上昇させるための要素を持たない。ベルジャーエフにとっては、盲目的に生成する実在を循環から解き放って上向させうるのは、生成の流れの外部に立って、それに創造的に働きかけるような超越的な主体だけである。しかしロシアの「女性的」な思想にはそうした主体が存在しない。ロシアの思想は、自然や生命のような実在がその深層にある秩序に従って完成された調和的な循環運動を行っていると考えている。だから彼らは人間が自己の恣意によってこの調和を乱すことがないように、人間を自然や生命が行う循環運動の中に溶け込ませ、人間を自然や生命の一部に解消してしまおうとするのである。

しかしベルジャーエフにとっては、それは実在を上昇させる主体となりうる人間を低次の存在に埋没させ、実在が成長する可能性を消し去ることではない。ベルジャーエフにとっては、人間は自己の意識の深層に、生命や自然の生成の流れには解消されないものを持っている。それが神の似姿としての人格である。身体としての人間は自然や生命の生成の流れに解消されうるものだが、神の似姿としての人格はそれとは異質なものであり、自然や生命の生成の流れの外部にとどまり続けるものである。諸個人の深層にあるそうした人格が相互に結びつくことで、自然や生命の盲目的な生成の流れの外部に、それに創造的に働きかけうるような集合的な主体が形成されることになる。そうした主体によってはじめて、自然や生命のような実在は悪無限的な循環運動から解放され、主体の創造的な働き掛けに導かれて完成された調和に向かう上昇運動へと方向付けられるのである。

ロシアの「女性的」な思想はそうした働きをする創造主体としての人間を自然や生命に回帰させ、その中に解消しようとすることで実在の上昇を妨げてしまう。ベルジャーエフは生の成長を促そうとする生の哲学的な立場から

それを批判するわけだが、今我々にとって重要なのは、ベルジャーエフがロシア思想に向けるそうした生の哲学的な批判を、生の哲学そのものにも向けていることである。というのは、ベルジャーエフから見ると、生の哲学もロシアの思想と同じように実在の生成の流れを上向させる要素を欠いているからだ。つまり、生の哲学も自然や生命の盲目的な生成の中にすべてを解消してしまい、実在の生成の外部に立つような主体を想定していない。そしてそうである以上、ベルジャーエフから見ると、生の哲学が想定する実在の生成も、やはり悪無限的な循環運動にしかならない。生命が行う生殖活動が、個体の生死を繰り返しながらどこへも行きつくことなく同じことを延々と繰り返し続けるように、自然や生命のような原初的な存在は、それ自体としては同じ回路の中を意味もなく循環し続けるだけで、その循環構造から抜け出して上向することはない。生のエネルギーを停滞から解き放って上昇させるには、実在の生成の外部に存在する主体が必要なのである。生の哲学はロシアの「女性的」な思想と同様にそうした主体を欠いている。

われわれがこの後編の論文で問題にしたいのは、ベルジャーエフの生の哲学的な存在論に現れるこの創造主体という要素である。我々は以前の論文で、この主体を、ベルジャーエフの生の哲学の存在論のプラトニズム的な方向への逸脱の産物として意味づけたが²、前編の最後で指摘したように、ベルジャーエフが自己の生の哲学的な存在論に登場させるこの生の哲学的ではない主体は、それとは別のやり方で意味づけることが可能であると思われる。上に簡単にまとめたところからも理解できると思うが、ベルジャーエフがこの生の哲学的ではない主体を自己の存在論に導入するのは、実在の生成の流れを自然的なものや生命的なものが陥ってしまう循環から解き放ち、生の流れを上昇させるためであった。つまり、ベルジャーエフは生のエネルギーを停滞から解放し、生の創造的な成長を肯定しようとする生の哲学的な志向に従って生の哲学から逸脱していることになる。彼はある意味では、生の哲学的な方向性を徹底させようとして生の哲学から逸脱しているのである。

われわれが本論の後編で試みようと思うのは、前編の最後に明らかになったベルジャーエフの存在論のそうした側面に新たな角度から光を当てることで、彼の生の哲学的な存在論に現われる創造主体の意味を改めて考えることである。そのため、我々は同時代のロシア思想や生の哲学といったこれまでも援用してきた思想とは別の参照項を導入し、それとの対照でベルジャーエフの存在論を再考することを試みる。そして、次節で行うそうした議論を踏

² 北見論「生成する世界とメシア的な主体」（『スラヴ研究』第66号、2019年、掲載予定）参照。

まえた上で、最終節はもう一度ベルジャーエフの戦時期、及び戦後まもなくの思想に戻り、その時期の彼の思想における主体の問題について考察を加えることにしたい。

2. カール・シュミットの決断主義とベルジャーエフの創造の理論

生の哲学から逸脱するベルジャーエフの存在論を、別の参照項を援用して新たに捉え直すと述べたが、われわれがそうした参照項として想定しているのがカール・シュミットの決断主義の思想である。シュミットはドイツの公法学者であり、政治思想や政治哲学の分野でも多くの仕事を残した思想家である。彼の主要な著作の多くがワイマール共和国の時代に発表されているので、彼はベルジャーエフとほぼ同時代の思想家であるが³、管見の限りでは、ベルジャーエフがシュミットの思想に言及したことはないし、彼がシュミットの思想を知っていたかどうか不明である。

我々はこれまでもロシアの 20 世紀の宗教思想家たちの思想を、例えばニーチェやベルクソン、マルクスやフッサールなど、西欧の哲学者の思想との関連で検討してきた。しかし、それらはすべてロシアの思想家たちが直接影響を受けたり、批判したりしている思想家たちであり、それらの西欧の哲学者たちの思想を参照することには実証的な根拠があった。しかし、今回のシュミットに関しては、上に述べたとおり、ベルジャーエフとの接点は不明である。それでも我々が本論であえてシュミットの思想に目を向けるのは、彼の思想とベルジャーエフの思想の間に程度の高い類似性が認められると思うからである。その類似性に基づいて、これまでとは違った角度からベルジャーエフの存在論に、とりわけそこに現われる創造主体という要素に光を当てること、それが本節でわれわれが行おうとする試みである。

2.1 シュミットの決断主義

上に述べたとおり、我々はシュミットの決断主義の思想とベルジャーエフの思想には類似性があると考えている。シュミットは 1922 年の著書『政治神学』を、「主権者とは、例外状況に関して決断を下す者をいう」という有名な言葉で始めているが⁴、ここで言われている「主権者」がシュミットの思想に

³ ベルジャーエフは 1874 年生まれで 1948 年没、シュミットは 1888 年生まれで 1985 年没である。

⁴ Carl Schmitt, *Politische Theologie : vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. (Berlin: Duncker & Humblot, 1996), S. 13. (邦訳：シュミット (田中浩、原田武雄訳)『政治神学』未来社、1971 年、11 ページ)。日本語訳は、ドイツ語原典をもとに、既存の日本語訳の他、英語訳とロシア語訳を参考にして北見が行ったものである。以下同様。

現れる主体、決断主体である。そしてわれわれが考えているのは、シュミットの言うその「主権者」とベルジャーエフの創造主体が一定程度の等価性を持つのではないかということである。

上に引用した主権者の定義において、シュミットは「例外状況」に触れている。「例外状況」というのは、革命や戦争のように国家の存亡に関わるような事態が発生した状況であり、現行法が十全に機能しなくなる状況である。そうした状況において公共の秩序や安全を維持するためには、機能不全に陥った現行法の効力を停止し、何が国家の利益に適うのかを現行法に代わって判断し、命令を下す主体が必要になる。そのように例外状況において判断し、決断する主体が主権者である。通常の状態においては、法を超えた存在としての主権者は顕在化することなく、主体を持たない無人称の法がすべてを決定しているように見えるが、例外状況になるとそうした法の無力さが明らかになるのに伴って、潜在化していた決断主体としての主権者、法に不可避免的に伴うその外部の主体や力が顕在化する。

しかし、シュミットに従えば、近代の法学はこの主権者、法の外部の存在を消し去ろうとする方向に進んできた。シュミットは法の外部にあって法の廃止や措定に関わるような主体を想定する自己の立場を「決断主義」と呼ぶのに対して、そうした外部の主体を排除し、法を自己完結的な閉じた体系のようなものとしてイメージする近代の法学の傾向を「規範主義」と呼んでいる。そうした規範主義の傾向を徹底化させたものとしてシュミットが特に批判的に取り上げるのがケルゼンの純粹法学である。シュミットの言葉で言えば、ケルゼンにとっては「国家、つまり法秩序は、究極的帰属点への、そして究極的根本規範への帰属の体系である」⁵。ケルゼンにおいては、何らかの法規範が効力を持つのは、それを制定した何らかの主体の法を超えた力のためではなく、それが、上位の法規範が定めた方法に従って合法的に定立されたものだからである。この点をより具体的に理解するため、長尾龍一『ケルゼン研究Ⅰ』から以下のような引用を行ってみよう。

財産への強制執行が、なぜ強盗罪にならないかといえば、それは債務名義に基づく執行官の適法な執行だからである。債務名義およびそれに付された執行文が、この強制行為を正当化する個別規範である。この個別規範がなぜ有効かと問われるならば、それは民事訴訟法や民事執行法の定める要件に従って発せられたものだからだと答えられるであろう。さらになぜ民事訴訟法や民事執行法

⁵ Schmitt, *Politische Theologie*. S.27. (邦訳 シュミット『政治神学』28 ページ)。

に従って発せられると有効となるのかと問われるならば、民事執行法は日本国憲法の定める立法手続きに従って適法に成立した法律であり、民事訴訟法は大日本帝国憲法の定める立法手続きに従って成立した法律が、日本国憲法の条規に反しないとして、日本国憲法下での効力の存続を認められたものだからである⁶。

強制執行は債務名義と執行文によって、債務名義と執行文は民事訴訟法と民事執行法によって、民事訴訟法と民事執行法は日本国憲法によって法的に正当化されるということである。つまり、あらゆる法規範や法的な手続きは、その正当性を上位の法規範から与えられ、その上位の法規範もさらに上位の法規範に根拠づけられるということである。こうしてある法規範の効力の根拠を遡っていくと、それ以上には遡ることのできない究極の法規範にたどり着くことになる。諸規範のヒエラルヒーの頂点に想定されるその規範をケルゼンは「根本規範」と呼ぶ。この根本規範を起点として下位の法規範が制定され、さらにその下位の規範の取り決めに基づいてより下位の規範が制定されるというように、一つの法体系の内にある法規範は根本規範を頂点とするヒエラルヒー的な統一体をなしているということになる。

ケルゼンが提示するこうした法体系のイメージをシュミットが問題視するのは、この体系には法を制定する主体、法の外部をなす主体がどこまで行っても現れないからである。ケルゼンにとっては、ある規範に規範としての効力を与えるのは上位の規範であって、法の外部にある何らかの実在ではない。たとえばある主体の命令というようなものは、それ自体は単なる物理的な事実であって、そうした事実から規範の効力が生まれるわけではない。その主体の命令に従わなければならないという規範があってはじめて、その主体の命令が規範としての効力を持つ。規範に効力を与えうるのは規範だけである。こうして、ケルゼンにとっては法の体系は外部の実在から切り離され、内的に完結した諸規範の体系となる。法は外部の力とは関係なく、それ自体で自動的に作動し、自動的に効力を持つような規範の体系としてイメージされることになる。

シュミットは、法学に現れたこうした傾向の意味を神学の問題と結びつけて考察している⁷。シュミットにとっては、法学におけるこうした傾向は、神学における理神論に相当する。周知のとおり、理神論は創造神は認めるが、

⁶ 長尾龍一『ケルゼン研究Ⅰ』信山社、1999年、316ページ。

⁷ Schmitt, *Politische Theologie*. S. 43-55. (邦訳 シュミット『政治神学』49-68ページ) 参照。

その創造神は創造が完了した後、世界には介入しないと考える。神の世界への介入は、世界にとっては奇跡という意味を持つが、神が奇跡という形で世界に介入すると、自然法則は外部の存在によって任意に中断されうる不完全な法則になってしまう。理神論は奇跡という形での神の介入を世界から排除することで、世界が自己の法則に従って永遠に規則通りの運動を続けているという自然科学的なイメージを可能にするのである。シュミットに従えば、法治国家の理論、そしてそれと結びついた規範主義的な法実証主義が行っていることはそれと同じことである。それは例外状況を、そしてそれに伴って法の外部に現れる超越的な主体を法の体系から排除しようとする。それは理神論が行う奇跡の排除と同じである。規範主義的な法学や法治国家の理論にとっては、法には外部はない。あるいは理神論における創造神に該当するような法の措定者があつたとしても、法の成立以降は、その措定者も法の外部に排除されるのであり、法は外部の超越的な主体から自立した完結した体系となる。それは、いったん制定されると、それを制定した外部の力から自立して、それとは無関係に自動的に作動するのである。

しかし、シュミットにとってはこうした理解は事実即ちしたものではない。ケルゼンにとっては、人格の表象や権威の観念は絶対君主制時代からの歴史的な遺物である。有神論から理神論、理神論から無神論へと移行する過程で神が次第に世界から排除されていくのと同じように、君主制から立憲君主制、立憲君主制から民主制へと移行していく過程で、法の理解に付きまどってきた人格的な表象も排除されなければならない。しかし、シュミットにとってはそうではない。法の理解に人格的な表象が執拗に現れるのは、それが法的決断という本質的な事態と結びついているからである。決断は例外状況において鮮明に現れるが、通常の状態においても不可避免的に法に付きまどっている。規範主義者が考えるように、法規範は推論による演繹によって自動的に現実に適用されるわけではない。法規範の現実への適用には、法規範からは演繹されることのない決断という異質な要素が常に伴っている。決断によってはじめて理念が現実へと転化する。そしてこの決断、現実へ適用するための法の理念の変形は「権威の介入」によって可能になる⁸。法の体系は自己の内部で完結することはない。それは必ず外部の力をもってその効力を発揮するのであり、そのことが誰の目にも明らかになるのが例外状況なのである。

このように、シュミットは法から主体を排除する規範主義的な法学を批判しつつ、法には決断する主体が不可避免的に関与すると主張するわけだが、彼

⁸ Schmitt, *Politische Theologie*. S. 36-39. (邦訳 シュミット『政治神学』42-46 ページ) 参照。

は同じことを政治思想においても行う。彼は政治においても決断主体を想定し、それによって独裁の正当性を主張するのである。彼はそうした自己の政治思想の先駆を、ボナール、ド・メーストル、ドノソ・コルテスといった19世紀の反革命的なカトリック系の国家哲学者たちの内に見出している。シュミットによると、「彼らの反革命的な国家哲学を特徴づけるのは、時代が決断を必要としているという意識である」⁹。とりわけ48年革命を経験したドノソ・コルテスにとっては、カトリックと無神論的社会主義という対立するふたつの勢力の間にはいかなる媒介も存在しない。だから、血なまぐさい決戦は避けられないのであって、二つの内のいずれかを選択しなければならない。しかし、自由主義的なブルジョアジーは、このような状況に至っても決断しようとはしない。コルテスはブルジョアジーを「議論する階級」と呼ぶ¹⁰。彼らは決断する代わりに、対立する諸勢力を対話させ、議論を始めようとする。そして、理神論が世界から神を排除しながらその神を創造神として残すのと同じように、ブルジョアジーは議会によって国王の権力を弱めながら、それでも国王を王位にとどめておこうとする。彼らは君主主権と人民主権のいずれをも選択せず、どこまでも決断を回避し、終わることのない延々とした議論の中に問題を解消してしまおうとする。

決断を回避しようとするこうしたブルジョア的な自由主義にコルテスが対置するのが独裁である。シュミットによれば、48年革命を経験したコルテスは王権主義の時代は終わったと結論づける。王はもはや存在せず、民衆の意志によらずに王となる勇氣を持つ者ももはやいない。そうである以上、無神論的社会主義を阻止しうるのは独裁のみである。シュミットは自己の思想を、こうしたカトリック系の国家哲学者たちの決断主義の思想を継承する思想と見なしている。そして、そうした立場から決断する主体を持たない議会主義のようなブルジョア自由主義の制度を批判しつつ¹¹、後の『独裁』や『大統領の独裁』で独裁の理論を展開することになるのである¹²。

2.2 悪無限的な循環運動と決断する主体

以上のように、シュミットの『政治神学』の内容を簡単にまとめたが、彼

⁹ Schmitt, *Politische Theologie*. S.59. (邦訳 シュミット『政治神学』69ページ)。

¹⁰ Schmitt, *Politische Theologie*. S. 63. (邦訳 シュミット『政治神学』77ページ) 参照。

¹¹ この点については、カール・シュミット(稲葉素之訳)『現代議会主義の精神史的地位』みすず書房、1972年、参照。

¹² カール・シュミット(田中浩・原田武雄訳)『独裁：近代主権論の起源からプロレタリア階級闘争まで』未来社、1991年。カール・シュミット(田中浩・原田武雄訳)『大統領の独裁』未来社、1987年。

の法や国家や政治に関わる思想に常に人格的な主体とその決断という問題が付きまどっているのが分かる。そして我々は、すでに述べたとおり、こうしたシュミットの思想がベルジャーエフの創造の理論と重要な点で重なり合っていると考える。我々が考えているのは、両者がいずれも、超越的なものを排除することで形成される同質的な諸要素からなる閉じた体系を批判し、そうした体系の外部に超越的な主体を想定しようとするということである。上に見たように、シュミットは論理的に関係しあう同質的な法規範の体系が決断という異質的な要素を不当に排除しようとしていることを指摘しつつ、法規範の閉じた体系の外部に決断する主体を想定しようとする。ベルジャーエフもそれと同じように、自然的なものや生命的なものといった同質的なものが形成する連続的な流れの内に、それとは異質な人格という要素が潜伏していることを指摘しつつ、諸個人の内奥に潜在するそうした諸人格が自然的なものや生命的なものとは別のやり方で結びついて、生成の流れの外部にそれに創造的に働きかける超越的な主体を構成すると考えている。

そして、両者が想定するこうした主体は、いずれも神学的な意味を持っている。シュミットは規範主義によって排除される決断する主体を、理神論における神、つまり世界を創造しはするが、創造された世界には介入せずに世界の外部にとどまり続ける超越的な神と類比的な存在と見なしていた¹³。ベルジャーエフの場合も、創造主体は生殖のような生命的なものによる人間諸個体の結合とは別のやり方で、つまり人格に基づく精神的な結合によって形成されるものと想定されていたが、その人格は人間の内にいる神の似姿であり、人間はその人格を介して神と結びついているのであった。人間は身体的な存在としては自然や生命の一部でありながら、同時にその人格においては自然や生命とは異質なものの、自然や生命を支配する法則には従わない法を超えた超越的な存在でもあるのであった。シュミットの主権者もベルジャーエフの創造主体も、超越性を排除した閉じた体系に内在するものから見ると、世界を支配する人間的な法則を踏み外すようなやり方で世界の外部から到来する超越的な存在である。それは自然法則を外れた奇跡というやり方で世界に到来する神と同じように、神学的な意味を持つ存在としてイメージされている。

さらに、シュミットとベルジャーエフが想定する主体に関して指摘しておきたい類似がある。それは、それらがいずれも閉じた世界の内部で行われる

¹³ シュミットの思想が神学的な問題を背景にしていることについては、以下の文献、とりわけ初期のシュミットにおける終末論の問題を扱った第一章「初期シュミットと終末論」を参照。古賀敬太『カール・シュミットとカトリシズム：政治的終末論の悲劇』創文社、1999年。

悪無限的な自動運動を停止させるような存在として想定されていることである。理神論においては、創造神が介入しない世界では、そこに内在するすべてのものが自然法則に従って合法則的な運動を延々と続けている。それと同じように、シュミットもベルジャーエフも超越的な存在を排除した同質的な諸要素の集合が悪無限的な、つまりどこまで行っても終わることのない循環的な自動運動を行っていると考えている。そしてそのように同じ回路を循環し続ける世界の内在的な動きを停止させ、別の回路を生み出すのが超越的な主体である。

上に見たとおり、ベルジャーエフは、ロシアの思想家たちが想定しているプラトニズム化された自然や生命の運動、つまりすでに完成された秩序の中を循環するような生成の流れも、生の哲学が構想する反プラトニズム的な生成の流れ、つまり秩序や形式を持たない盲目的な生成の流れも、いずれも平面上を水平に流れていくだけで、その平面を抜け出して垂直に上向することがないと考えていた。自然的なものや生命的なものが捕らえられている循環的な回路を破壊し、生成する生のエネルギーを悪無限的な循環から解放して垂直方向へと上向させうるのは、こうした生成の流れの外部から現れる力、自然的なものや生命的なものに解消されることのない存在だけであった。ベルジャーエフにとっては自己の内に神の似姿を持つ人間だけがそのような存在でありうる。神の似姿である人格を有するがゆえに生成の流れの外部に立ちうる人間だけが生のエネルギーを循環から解放し、それを閉じた体系の外部へと方向付けることができる。ベルジャーエフの創造主体は、閉じた体系が不可避免的に生み出す悪無限的な循環運動を停止させ、その運動を体系の外部へと方向付けるような存在として要請されているのだと言える。

シュミットの場合も同様である。彼が批判するケルゼンの純粋法学に代表される規範主義的な法学は、法を同質的な諸規範からなる閉じた体系のようなものとしてイメージする。シュミットに言わせれば、そうした法規範は様々な場面で不可避免的に体系の外部の現実とかかわりも持つはずであるが、規範主義的な法学はそうした契機を無視することで、法規範の体系が始まりも終わりもなく永遠に自動運動を行っているようなイメージを作り出す。法を措定するような外部の力、また革命のように既存の法を破壊する力も規範主義的な体系からは排除されており、理神論によって超越的な神から切り離された世界が悪無限的な自動運動を繰り返すように、規範主義的な法の体系も始まりも終わりもなく永遠に自動運動を続けるようなものとしてイメージされることになる。

シュミットは同じような悪無限的な運動をロマン主義や近代の議会主義に

も見出している。ロマン主義は、実在から切り離された世界内の諸表象を恣意的、機会原因論的に連結させて主観的な世界を作り出し、さらには自らが作り出したその主観的な世界にアイロニカルな態度を取りつつ、新たな別の主観的な世界を無限に作り出してしまふ。彼らはそれら諸世界のいずれを選択するのか、それについての最終的な決断をしようとせず、空想の中で無数の主観的な世界を悪無限的に増殖させるばかりである¹⁴。シュミットにとってはロマン主義も同一平面上を悪無限的に移動し続けるだけで最終的な決断によって実在に向かうことがない理神論的な性格を持った思想なのである。

立法機関である議会も同じである¹⁵。上にも触れたように、自由主義的なブルジョアジーは、暴力的な闘争による決断が必要な時にさえ、それを回避し、異質的であるがゆえに対話が成立するはずのない諸力を議会に引き込み、討論を始めようとする。彼らは同一のルールによって対話しあうような関係にならないはずの異質的なものを内在化し、同質的なものに変えてしまうことで最終的な決断を回避するのである。しかし、そのようにして成立する対話はロマン主義的な永遠の対話であり、せいぜい諸力の均衡や一時的な妥協に至るだけで、どこまで行っても最終的な決断が行われることがない。自由主義的なブルジョアジーは決断を回避し、終わることのない対話を延々と続けるばかりである。議会主義もまた、同一のルールが支配する閉ざされた内部をつくりだし、そこで終わることのない悪無限的な循環運動を行う制度なのである。

こうした悪無限的な運動は、シュミットが言うように理神論が想定する世界を思い出させるものである。規範主義的に理解された法も、機会原因論的なロマン主義も、近代の議会制も、運動のきっかけは外部から与えられるが、一度きっかけが与えられると、後はどこまでも自動的に惰性的な運動を続けるだけである。こうした自動運動は、外部から異質的な力が内部の世界に奇跡のようなものとして到来することによってしか停止させることができない。シュミットもベルジャーエフも、そうした外部の存在として決断する主権者や創造主体を想定している。超越的な主体をめぐる両者の思想は、彼らが直接的な影響関係にはないにもかかわらず、こうした興味深い類似性を持っているのである。

¹⁴ カール・シュミット（大久保和郎訳）『政治的ロマン主義』みすず書房、1970年。

¹⁵ シュミットの議会制批判については、カール・シュミット（稲葉素之訳）『現代議会主義の精神的地位』みすず書房、1972年を参照。

2.3 決断主体と創造主体

もう一度確認しておく、われわれがシュミットを参照したのは、ベルジャーエフが自己の生の哲学的な存在論に、超越的な主体という生の哲学的ではない要素を導入する意味を考えるためであった。上で指摘したように、実在の生成の流れの外部に、それに創造的に働きかけるような主体を想定することは、生の哲学の観点から見ると単なる逸脱でしかない。生の哲学においては、万物が生成の流れに巻き込まれ、すべてが連動的に変容していくのであって、この変容を免れ、生成の流れの全体を外部から俯瞰したり、それに創造的に働きかけたりするような主体は存在しない。生の哲学的な観点から見れば、ベルジャーエフの存在論に登場する主体、実在の盲目的な生成を最終的な完成へ向かう合目的な運動に変える創造主体は、彼の生の哲学的な存在論のプラトニズムの方向への逸脱の産物として理解することができる。しかし、上で明らかにしたように、その主体が様々な点でシュミットの決断主体と同じような機能を持っているのであれば、その観点からベルジャーエフの創造主体を生哲学からの逸脱というのとは別のやり方で意味づけられるのではないと思われる。具体的に言えば、ベルジャーエフとシュミットの思想の類似性は彼らの思想の同時代性に由来するものであり、彼らの思想に現れる主体は、20世紀初頭の、つまり世界戦争の時代の状況を反映しつつ現れたものではないかということである。

すでに指摘したとおり、シュミットは自己の思想を、ドノソ・コルテスをはじめとするカトリック系の反革命的な保守主義の系譜に位置づけており、その観点から自由主義的な制度として議会制を批判したり、独裁制を擁護したりしていた。さらに、彼はナチスに入党してその法学部門の要職を占めていたこともある。彼はかなり過激な保守主義者であったと言える。しかし、シュミットが興味深いのは、そうでありながら、彼がブルードンやバクーニンのようなアナキストを高く評価していたというところにある¹⁶。彼にとっては、もちろん保守と革命という対立は重要な意味を持っているが、同時に悪無限的な循環とそれを断ち切る決断という対立が彼にとっては重要な意味を持っているのである。だから彼は、同じ保守的な傾向でも、ロマン主義のように決断を欠き、悪無限をもたらすような運動は批判するのだし、逆にアナキズムやマルクス主義であっても、終わりのない惰性的な運動を暴力的に停止させるような決断主義の志向を持つものは、その限りで高く評価するのである。

16 Schmitt, Politische Theologie. S. 67-70. (邦訳 シュミット『政治神学』836-87ページ) 参照。

彼はボナール、ド・メーストル、ドノソ・コルテスといった反革命的國家哲学を特徴づけているのは「時代が決断を要求しているという意識」であったと述べているが¹⁷、同じことは彼自身にも言えるだろう。彼は敵であるアナキズムやマルクス主義の決断主義さえ評価するほど決断を重視していたわけだが、その決断主義を要求していたのは彼自身であるのと同時に彼の時代、彼が自己の思想を展開したいわゆるワイマール共和政の時代であったのではないかということである。ワイマール共和制の時代は、第一次世界大戦の敗戦からナチスの政権掌握に至るまでの、過渡的で不安定な時代であった。それはかつての古い秩序が崩壊した時代であり、それに代わって現れた新しい秩序がその人工性や嘘くさを隠しようもなく露呈していた時代であったと言える。しかし、議会では相変わらず既存のルールに従って終わりなき対話が続けられ、現実を変えようとする決断は行われぬ。だから、既存の不安定で嘘くさい秩序が不安定なままに惰性的に存続してしまう。シュミットの決断主義の思想は、そうした状況に促されて成立した思想だと思われるのである。彼は崩壊しかかっている秩序を外部から破壊し、その秩序が生み出す悪無限的な循環運動を暴力的に停止させるような主体を求めている。シュミットは『政治神学』の中で次のように述べている。「例外において、反復によって固定してしまった構造の殻を現実の生の力が突き破るのである」。彼は崩れかかっている旧来の秩序が生のエネルギーを循環させてしまうと考えていた。その生のエネルギーを解放するには、既存の構造が破壊されなければならない。そしてそれを可能にするのが例外状況に構造の外部から到来する決断主体である。彼の思想は、惰性的な反復運動が無意味であることがすでに明らかであるにもかかわらず、生のエネルギーがその反復運動から抜け出せずに循環し続けていた当時の時代状況に強く促されることで生まれた思想と言えるのではないかと考える¹⁸。

そして、同じようなことがベルジャーエフにも言えるのではないかというのが我々の主張である。つまり、彼の生の哲学的な存在論に主体が現れるのも、帝国主義や世界戦争によって既存の世界秩序が揺らぎ始める 20 世紀初頭の時代状況と深く結びついてのことではないかということである。以前の論文で明らかにしたように¹⁹、ベルジャーエフを含め、この時代のロシアの宗

¹⁷ Schmitt, *Politische Theologie*. S. 59.. (邦訳 シュミット『政治神学』69 ページ) 参照。

¹⁸ シュミットは「政治神学」の中で次のようなことを言っている「例外において、反復によって固定してしまった構造の殻を現実の生の力が突き破るのである」。Schmitt, *Politische Theologie*. S. 21. (邦訳 シュミット『政治神学』23 ページ)。

¹⁹ 北見論「生成する世界とメシア的な主体」(『スラヴ研究』第 66 号、2019 年、掲載予定)。

教思想家たちは世界戦争を自己の存在論を背景に理解している。彼らは世界戦争を、地球の表面に張り巡らされたブルジョア的な世界を破壊するもの、それによってその下に覆い隠されてきた物自体的な実在を明るみに引き出すものとしてイメージしていた。近代に現れ、帝国主義を介して世界中を覆い尽くすに至った西欧近代に発する世界秩序は、彼らにとってはカント的な主観が典型的にそうであるような、西欧的、近代的な人間主観が生み出す人間的な仮象でしかない。その仮象のベールに覆い隠され、深層に押し込まれていた生のエネルギーが世界戦争という形をとって世界の表面に現れ出ようとしている。そしてそのために、それまでリアリティーを持っていた仮象の世界が今揺らぎ始め、崩壊しかかっている。彼らにとっては、帝国主義によって世界化し、ある意味では完成状態に達した近代的な秩序は、完成状態に至ったとたんに、その恣意性や偶然性をあらわにし、本体から切り離された表層世界となって揺らぎ始めたのである。

しかし、戦争によって基盤を掘り崩され、揺らぎ始めた旧来の秩序は、それでも容易に崩れることはなく、惰性的に存続し続けている。シュミットはワイマール共和制のもとで同じように古い秩序が惰性的に存続してしまう状況にあって、その原因を規範主義的な法学や議会制の内に見出し、それらを批判していたが、ベルジャーエフの場合には、前編で取り上げたトルストイ主義の反戦思想や道徳主義に対する批判がそれと同じような意味を持っている²⁰。シュミットにとって議会制は、決断が必要とされているときに決断せず、それを先延ばしするように終わりなき対話を始め、その悪無限な対話の中に決断を解消しようとするものだったが、ベルジャーエフにとっての反戦思想も決定的な変化を先延ばしにしようとする現状維持のイデオロギーとして批判されていた。それは、生のエネルギーが戦争という形を取って既存の秩序を破壊し、それが設定する循環の回路の外へ出ようとしているのに、成長しようとする生の力を暴力として批判し、生のエネルギーをあくまでも既存の回路の中で循環させ続けようとする反動的なイデオロギーであった。

そのことは、国境を不可侵とみなすような思想にも当てはまる。ベルジャーエフはそうした思想を以下のように批判している。

生の上昇や成長を求める諸民族の戦いは不動ではありえない。しかし、不動性や現状維持に正義を見、歴史的な身体を再分割する戦いを不誠実や暴力と見な

²⁰ 本論の前編に当たる拙論「ベルジャーエフの第一次世界大戦期の思想における構造と主体（前編）：生成する生と静態化するイデオロギー」参照。

ようなイデオロギー的な理論が広く普及している。いかなる併合も必要ではなく、すべてが旧来の境界にとどまるべきだと主張する観点を、多くの者が進歩的で、民主的で正当なものと見なしている。しかし、なぜ現状が、つまり諸民族の存在の従来の境界を維持することが、境界の変更、国民的な身体の新分割、あれこれの併合よりも暴力的でないのか、まったく理解できない。現代人は古い暴力や古い戦い、古い再分割や古い併合の結果を利用することには喜んで同意する。しかし、再分割を行う新しい動き、歴史的な創造の新しい痛みに対する責任を背負うことには同意しようとし²¹ない。

ベルジャーエフにとって国境は不変のものではない。それはこれまで生のエネルギーの発露によって何度も書き換えられてきたのであり、現在の国境もかつて行われた暴力の産物である。ベルジャーエフにとっては、現存の世界秩序は戦争による基盤の掘り崩しによってその人工性や恣意性や偶然性を暴き出されてしまっている。地表に書き込まれた秩序はすべて人為的なものであって、書き換え可能なものである。シュミットにとってはワイマール期に作られたドイツの秩序は人工的で嘘くさいもの、それゆえに他の秩序と容易に交換可能なものと感じられたであろうが、ベルジャーエフにとっても、既存の国境が規定するような世界秩序はすでに嘘くさい恣意的なものでしかなかったのである。彼はそのことを強調して生の成長に枠をはめようとする道徳主義を批判し、リジッドな枠組を流動化させて生の成長を促そうとするのである。

ベルジャーエフとシュミットが世界戦争の前後の時期、近代以降に形成されてきたブルジョア的な秩序が揺れ動き、崩れかかっている時代に思考し、その状況に対して同じような思想を展開した思想家であることは間違いないと思われる。そして我々が問題にしている主体の問題も、彼らの思想がそうした状況の中で生まれたことと無関係ではない。シュミットの決断主体は崩れかかった秩序がそれでも自動運動を続けようとするのを暴力的に停止させ、新たな秩序を作り出そうとするような主体であった。ベルジャーエフの場合は既存の秩序や構造を破壊する暴力的な機能は戦争に与えられており、主体の機能は戦争による破壊の後の創造行為に見出されている²²。しかしいずれにせよ、彼らの思想における主体は、古い秩序が効力を失い、新しい秩序が

²¹ Бердяев Н.А. Движение и неподвижность в жизни народов // Судьба России. М., Харьков, 2000. С.439.

²² ただし、ベルジャーエフにとっては戦争を遂行するのは主体としてのネーションであり、古い秩序を破壊するのはそういう意味でやはり主体としてのネーションであるともいえる。

構築されるという危機的な時期、シュミットの言い方で言えば例外状況との関連で呼び出されたものである。シュミットの決断主体も、ベルジャーエフの創造主体も、古い秩序と新しい秩序の間、脱構造化と再構造化の間に不可避的に介入するカオス的な状況が問題化されることで、それとの関連で要請されたものとも言える。ベルジャーエフの創造主体が生哲学からプラトニズムへの逸脱の産物という意味を持っていることは間違いないが、それは同時に、近代の歴史が大きな曲がり角を迎えつつあった 20 世紀初頭の例外的な時代状況との密接な結びつきのもとで生まれたものでもあるのである。

3. 歴史哲学における主体

われわれが前節でシュミットの決断主義の思想を参照したのは、ベルジャーエフが生哲学的な立場から自己の存在論を構築していながら、そこに創造主体という生の哲学的ではないものを導入するのはなぜなのか、その意味を考えるためであった。我々はその理由を 20 世紀初頭の時代状況の中に見出した。その作業を受けて、本論の最後となる本節で我々が行おうと思うのは、ベルジャーエフが自己の生の哲学的な存在論に登場させる主体を、存在論以外のベルジャーエフの思想の中に追跡することである。その主体のもっとも典型的な現われは、彼の戦争論に現れる。彼がそのメシアニズムの思想の中で問題にするメシアが彼の存在論に現れる創造主体に該当する。しかしベルジャーエフのメシアニズムの思想について別の論文で扱ったので²³、ここでそれを繰り返すことはしない。ここでわれわれが取り上げようと思っているのは、ベルジャーエフの歴史哲学と前衛芸術論である。具体的に言うと、1918 年の『芸術の危機』と²⁴、1923 年の『歴史の意味』が本節での考察の対象となる²⁵。

これらの著書は、直接的に主体の問題を扱った思想ではない。しかし、そこには主体をめぐるベルジャーエフの思想を考える上でいくつか重要な問題が含まれているように思える。さらに言えば、主に戦時中に書かれた論文がもとになっている『芸術の危機』と、戦後に構想された『歴史の意味』では、主体をめぐる思想にある種の変化が見られるようにも思われる。前節で指摘したように、ベルジャーエフの生の哲学的な存在論に現れる創造主体は、世界戦争という世界史的な出来事が生じた危機の時代との結びつきの中で生ま

²³ 北見論「生成する世界とメシア的な主体」(『スラヴ研究』第 66 号、2019 年、掲載予定)。

²⁴ Бердяев Н. Кризис искусства (Репринтное издание). М., 1990.

²⁵ Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С.6-218. (邦訳：ベルジャーエフ (氷上英廣訳)『歴史の意味』白水社、1999 年)。

れたものだと考えられる。それゆえに、ロシア革命が起こり、ロシアが戦争から撤退することで、ベルジャーエフの主体の概念にも変化が生じることになったのだらうと思われる。その問題も含め、戦中と戦後の前衛芸術論や歴史哲学を考察することでベルジャーエフの存在論に現れる主体の意味をめぐる本論の議論をもう少し敷衍させておくことにしたい。

3.1 ベルジャーエフの歴史哲学

まずは歴史哲学を取り上げておこう。ベルジャーエフにとって自然と人間の関係は、世界史の中心問題の一つである。彼は言う。「世界史における第一のテーマはどのようなものか。私が世界史の根本的なテーマと見なしているのは、人間の運命というテーマであり、この人間の運命というテーマは、人間の精神と自然の相互作用という形を取って立てられる。この相互作用(…)は歴史的なものの第一の基盤、第一の原理でもある」²⁶。「人間の運命」が、とりわけ人間と自然との関係の変化が世界史の中軸を形成する。

ベルジャーエフによれば、歴史の始原においては、自然と人間は一体化した存在だった。しかし、やがて両者の関係に変化が生じることになる。人間が自然から離れてそれを対象化し、客体としての自然を支配するようになるのである。人間による自然の支配は、ルネサンスから近代にかけて、さまざまに形を変え、規模を拡大しながらから続いていく。しかし、人間による自然支配が拡大していくこのプロセスは、ある時点から人間の隷属のプロセスへと反転することになる。そうした変化をもたらしたのは、19世紀に起こった機械の登場という事態である。人間の自然支配の道具として登場した機械は、自然を破壊して人間の自然支配を決定的なものにするのと同時に、自然だけではなく人間の生をも破壊するようになり、細分化した人間の生を機械の中に組み込み、人間を機械に隷属させるようになる。人間による自然支配は、機械の登場とともに、機械による人間の支配へと反転していく。ベルジャーエフは世界史の大きな流れをそのようなものとして描き出している。

ベルジャーエフにとって、機械の登場とともに人間の解体のプロセスが進行する現代（20世紀初頭）は人間にとって悲劇的で危機的な時代であるが、歴史をこのような悲劇や危機へと方向付けたのは、ベルジャーエフによると、実はキリスト教である。上に見たとおり、機械による人間の支配を生み出す歴史のプロセスの根源にあるのは、人間の自然からの離反という出来事であ

²⁶ Бердяев Н.А. Смысл истории. С.110. (邦訳 136 ページ)。日本語訳は北見によるものである（以下同様）。

った。人間が自己を主体として中心化し、客体としての自然を支配しようとするところから、人間の解体へと結びつくプロセスが始まっている。その人間の自然から離反という出来事を引き起こしたのがキリスト教であったということである。ベルジャーエフによれば、「いかに逆説的に見えようと、実証的な自然科学や技術を可能にしたのはキリスト教だけだった」のであり²⁷、そういう意味で、「キリスト教はいわば自然を殺す」ものだったのである²⁸。「自然を機械化した」のは実はキリスト教だったのである²⁹。

しかしなぜそのようなことが言えるのか。ベルジャーエフが言うように、このことは逆説的なことのように思える。しかし、これまで我々が見てきた自然と人間に関するベルジャーエフの思想を念頭に置くと、ベルジャーエフのこうした主張は十分に理解可能なものになる。前編でも触れたとおり、ベルジャーエフにとって人間は、自然的なものや生命的なものの一部でありながら、同時に自己の内に自然や生命のプロセスには還元されないそれとは異質なものの、つまり神の似姿としての人格を含んでいるのであった。人間はその人格を介して、自然や生命を超えたより高次の世界と結びついている。だから、自然とは異質な存在として、あるいは神の似姿として創造された存在として、人間は自然を超出する可能性をあらかじめ自己の内に含んでいる。しかし、ベルジャーエフによれば、人間は原罪を犯したために、歴史の始原においては原初的な存在である自然や生命の内に完全に埋没した状態に置かれている。人間は無意識的な自然や生命の一部となり、自然や生命が行う盲目的な運動、永遠に循環し続ける悪無限的な自動運動に巻き込まれている。

自然の内に埋没した人間は、自然の悪霊や精霊たちと交流し、生きた自然の一部と化している。「人間は、自然の生命を生きた有機体の生命として感じ取っていた。その有機体は悪霊によって生気づけられ、悪霊たちが住み着いた有機体であった。人間はそれらの悪霊たちとたえず交渉していた」³⁰。人間にとって自然は、悪霊を宿す生命体であった。それを殺さなければ自然を生命なき客体して支配することはできない。しかし、自然の精霊たちと交流してきた人間には自然を殺すことができず、自然に隷属し続けることになる。「人間はこれらの悪霊たちを、そしてこの自然の循環を超出するには無力な存在であった。人間のイメージは高次の神的な本性に類似したものではなく、

²⁷ Бердяев Н.А. Смысл истории. С.115. (邦訳 142 ページ)。

²⁸ Бердяев Н.А. Смысл истории. С.114. (邦訳 140 ページ)。

²⁹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С.115. (邦訳 142 ページ)。

³⁰ Бердяев Н.А. Смысл истории. С.112. (邦訳 137 ページ)。

下等な精霊たちの住みつく低次の自然に類似していた」³¹。人間は自己の内に神の似姿である人格があることを自覚せず、自己の存在のすべてを低次の存在である自然や生命と一体化させていたのである。

しかし、ベルジャーエフによれば、キリストが出現することで、人間は自然の精霊たちから解放されることになる。肉化し、人間となって世界に現れたキリストは、人間の内にもキリストと同じもの、自然とは異質なものがあつたことを人間に思い出させる。そして、自己と自然の異質性を意識した人間は、自然の永遠の循環から自己を切り離し、そこから超出しようとするようになる。キリスト教が人間を自然から離反させたというのはそういうことである。ベルジャーエフにとって人間は、本来自然と一体化すべきものではなく、外部から自然に創造的に働きかけ、自然を上昇させるはずのものである。しかし人間は原罪のために自然に埋没し、自然と一体化していた。それを解放したのがキリスト教だということである。

ベルジャーエフはキリストの登場を世界史を大きく転回させる出来事と見なしている。そしてそれに関連して言えば、前節で見たシュミットの決断主体やベルジャーエフの創造主体とここで描かれているキリストは明らかに同じイメージを持っている。原罪によって神という超越性から切り離された世界は、内部で同質的なもの（自然的なもの）が悪無限的な循環運動を続ける閉じた体系のようなものになっている。キリストはそうした閉じた世界の外部から到来する超越的な主体である。それは世界内部の法則に従うことのない奇跡のようなものとして自らを外部から閉ざした世界に到来する。それは、純粋法学や議会という閉じた体系の外部から到来し、決断によってそれらの悪無限的な循環を断ち切るシュミットの決断主体や、自然や生命の悪無限的な循環運動を停止させ、生のエネルギーを上向させるベルジャーエフの創造主体と同じ機能を果たすものである。ベルジャーエフがロシアの「女性的」な思想や生の哲学を批判しつつ自己の存在論に主体を登場させるとき、その主体はキリスト＝メシアの再来としてイメージされているのである。

話を戻すと、人間はそうした超越的な主体としてのキリストによって自然から、その循環運動から解放される。そして自然から離れた人間は、中世になると自然とは異質なもの、神の似姿である自己の人格へと精神のエネルギーを集中させるようになる。この中世的な禁欲主義によって、人間は自己の創造力を外部に放出することなく、自己の内面に蓄積する。そして、そのように人間の内部に蓄積された莫大なエネルギーが外に向かって一気に放出さ

³¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С.112. (邦訳 138 ページ)。

れる時代が訪れる。それがルネサンスであった。ルネサンスから近代に掛けて、西欧では人間による爆発的な創造の時代が始まるが、それは中世に蓄積された精神的なエネルギーによって可能になったものである。しかし、その創造は人間的な意識に基づく人間的な創造であり、人間の意識の深みから流れ出す神の意志と結びついた超越的な主体による創造ではなかった。それは、カント的な主観の世界構成がそうであるように、仮象を生み出す人間的な創造、ベルジャーエフが後に用いるようになる用語で言えば、「客体化」でしかなく³²、神の世界創造を継承するような物自体そのものの創造ではなかった。しかし、人間はそうした仮象の創造に、中世の禁欲主義によって蓄積されたエネルギーを使い果たしてしまう。中世に蓄えられた創造的なエネルギーが枯渇する時代がやってくるのである。

しかし、ベルジャーエフによれば、それでもルネサンスは人間にとっては不可欠のものだった³³。人間は自己の自由を自覚しなければならない。自由がなければ、人間は神の国を創造することはできない。ルネサンスは人間が創造主体として自立するために必要な修業時代であった。しかし、ルネサンスに始まる人間的な創造のプロセスが終わりに近づくころ、人間の歴史に新たな要素が現れる。機械がそれである。人間は自然を征服するために機械を生み出し、自然から解放されるが、同時に自己自身も機械に隷属させられるようになる。機械は有機的な自然を分解し、ばらばらにすることで自然に対する支配を可能にするが、同じように人間も機械によって分解され、その統一的な形態を失うことになる。

人間の歴史は人間が自然から解放され、自然に対する支配を確立していくプロセスとして始まるが、機械の登場とともに、そのプロセスは反転し、人間の機械への隷属のプロセスが始まる³⁴。人間は、中世の間に蓄えられた創造的なエネルギーを仮象の創造によって使い尽くし、中世の禁欲主義が可能にした世界創造の可能性を枯渇させてしまった。そしてそれと時を同じくするように、ルネサンスとともに確立された自立した統一的な人間の形態その

³² ベルジャーエフは亡命後の多くの著作で「客体化」の概念を用いているが、例えば以下の著作を参照。*Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С.229-316.* (邦訳：ベルジャーエフ (氷上英廣訳) 『ベルジャーエフ著作集4 孤独と愛と社会』白水社、1960年)。

³³ ルネサンスに関するベルジャーエフの歴史哲学的な理解については、*Бердяев Н.А. Смысл истории. Г.7. «Ренессанс и гуманизм», С.126-154.* (邦訳 155-179 ページ) を参照。

³⁴ 機械の出現に関するベルジャーエフの歴史哲学的な理解については *Бердяев Н.А. Смысл истории. Г.8. «Конец Ренессанса и кризис гуманизма. Вхождение машины», С.126-154.* (邦訳 181-204 ページ) を参照。

ものが、機械によって解体されるプロセスが始まるのである。

3.2 前衛芸術と人間の解体

このように、20世紀はルネサンスに始まるヒューマニズムのプロセスが終りを迎え、人間に大きな危機が訪れた時代であるが、そうした危機の時代の象徴と言えるのが未来主義をはじめとする前衛芸術である。ベルジャエフは戦時期にはいくつかの論文で、世界戦争と未来主義という二つの現象のつながりを、とりわけドイツの軍国主義の未来主義的な性格を指摘している³⁵。また、やはり戦時期に書かれた諸論文からなる『芸術の危機』においては、未来主義のような現象が登場したことの意味を存在論的に検討しようとしている。さらに、戦後に書かれた『歴史の意味』もこのテーマを引き継いでおり、上に見たような歴史哲学のパースペクティブの中で未来主義の出現を意味づけようとしている。

ベルジャエフは、現代の芸術は総合と分析という二つの対立する方向に向かっており、いずれも芸術の危機を反映するものだが、とりわけ分析に向かう芸術が現代の深い危機をより明瞭に表しているという。キュビズムや未来主義がその典型であるが、それらはすべての存在を分解し、解体してしまう。ベルジャエフは次のように言う。

存在の揺るぎない境界のすべてが破壊されつつあり、すべてのものが脱結晶化され、切り裂かれ、細分化されつつある。人間が物の中へ移っていき、物が人間の中に入り込み、ある物が別の物の中に移っていく。あらゆる平面が転位し、存在のあらゆる次元が混ざり合いつつある。全世界的な生のこうした新たな感覚を、未来主義芸術は表現しようとする。(…)それは、定住という存在の形態の全面的な破壊であり、はっきりとした輪郭を持っていた対象世界のあらゆる形象の消失である。永遠と思われていた古い芸術においては、人間や人間の身体の形象は揺るぎない輪郭を持ち、世界の他の物の形象から、鉱物や植物や動物から、部屋や家や街路や街から、機械から、そして際限なき世界空間から区別されていた。未来主義芸術においては人間の形象を他の物から、現代都市と呼ばれる機械化された巨大な化け物から分け隔てる境界が拭い取られようとし

³⁵ 主なものとして *Бердяев Н.А. Футуризм на войне // Футуризм на войне: Публицистика времен первой мировой войны.* М., 2004. С.17-21. があるが、*Бердяев Н.А. Конец Европы // Судьба России.* М., Харьков, 2000. С.378. *Бердяев Н.А. Варварство и упадочничество // Футуризм на войне: Публицистика времен первой мировой войны.* М., 2004. С.290. などでも戦争が未来主義的と形容されている。

ている³⁶。

未来主義やキュビズムは、物質的な世界を諸断片に分解する。そして断片化した物体の諸部分を任意に組み合わせ、諸物体のかつての統一的な像を壊し、それらを見慣れぬ姿へと変形させる。すべてのものがかつての自分の安定した輪郭を失ってバラバラに分解し、「コスミックな旋回」に巻き込まれたかのようにかつての場所から抜き取られ、異質なものと組み合わせられ、その姿を変える。人間もこのような解体作用から逃れることはできず、諸部分に分解されて自己の統一的な像を失い、諸物体のバラバラの断片の集積の中に紛れ込んでしまう。「物質世界がその基礎において揺らぎ始めた時、人間のイメージも揺らぎ始めた。脱物質化しつつある世界は人間の中に浸透し、精神的な安定性を喪失した人間は、液状化した物質世界の中に溶解してしまう」³⁷。

このような分析的な傾向、物質的な世界を諸断片に分解しようとする傾向が生まれてきたのはなぜなのか。ベルジャーエフは、未来主義者たちは自分が何をしようとしているのかわかっていないと言うが³⁸、言うまでもなく、こうした現象が生じた背景には、上で見た機械の登場という世界史的な出来事がある。自然を支配しようとする人間は自己と自然の間に機械を介入させる。機械はかつての有機的な自然を破壊し尽くし、自然を征服する。しかし、すでに述べたとおり、自然を征服し尽くした機械は、今度は人間を自己に隷属させてしまう。機械は人間を含めたすべての自然の世界をバラバラの諸部分に分解し、有機的だったその世界を機械化して、古典芸術やルネサンスが賛美したかつての世界とその美的な形式を破壊する。現代の芸術はこの機械化のプロセスを反映している。デカダンはこの機械化のプロセスに対して後ろ向きに反応し、憂いに満ちた病的な態度を取るが、未来主義者たちは前に向き直ろうとする。彼らは「機械の美を謳歌し、機械の騒音に歓喜し、機械の運動に靈感を与えられている」³⁹。未来主義の分析的な芸術は、機械の登場による自然の、そして人間の破壊という危機の時代を反映して生じてきたものである。

つまり、それは中世の時代に蓄積された人間の創造的なエネルギーが枯渇し始め、人間が機械に隷属するようになった危機の時代の反映として現れた

³⁶ Бердяев Н. Кризис искусства. С.9.

³⁷ Бердяев Н. Кризис искусства. С.10.

³⁸ 「しかし、彼らは精神的にきわめて深刻な蒙昧状態にあり、生じている事態の意味に関するいかなる精神的な知識も持ち合わせていない」。Бердяев Н. Кризис искусства. С.12.

³⁹ Бердяев Н. Кризис искусства. С.14.

ものだということになる。しかしそれにもかかわらず、ベルジャーエフはこの現象の内に肯定的なものをも見出している。ベルジャーエフは、機械はあらゆるものを破壊し尽くすが、それが殺害するのは精神ではなく、肉だという。機械が分解し断片化するのは物質的なものや有機的なものである。機械はよく精神を物質化し、精神を破滅させるものとして理解されているが、ベルジャーエフに言わせればそのような見方は表面的なものにすぎない⁴⁰。むしろ機械は物質を細分化し、不動に思える諸物体や人間の身体の輪郭を破壊することで、肉の中に囚われている精神を解放するものなのである⁴¹。

機械が有する歴史的な意味のこのような捉え方は、キリスト教こそが自然を機械化したという先ほど問題にしたベルジャーエフの独特の理解を思い出させる。キリスト教が自然から悪霊や精霊たちを追放し、自然に囚われていた人間を解放したのと同じように、機械は世界の物的な組織を破壊することで、凝固した物質の内に囚われていた精神を解放するのである。キリスト教による自然の殺害は創造主体である人間を客体である自然から分離するものであるが、同じように、機械も主体の中核を構成する精神を、客体である物質から解放するものとして意味づけられるのである。機械による自然や人間の破壊という出来事も、キリスト教における自然の殺害と同じように、世界に創造主体が登場するために潜り抜けなければならない悲劇的な段階なのである。

ベルジャーエフにとって機械の登場は、世界戦争と同じような意味を持っている。上で触れたとおり、世界戦争も世界中に張り巡らされたブルジョア的な世界、永遠の見せかけを持つ人工世界を破壊することで、その下に隠されているもの、この場合には絶え間なき生成状態にある物自体的な実在を、ディオニュソス的なものを明るみに引き出す出来事であった⁴²。同じように、機械もまた自然や人工的な世界などの物質的なものを破壊することで、その下に隠されているもの、この場合には精神的なものを解放するものである。上に指摘したとおり、ベルジャーエフは世界戦争と未来主義という二つの現象を結び付けている。そしてその未来主義は、上に見たとおり機械の登場という世界史的な出来事と結びついている。連想によって結び付けられる三つ

⁴⁰ Бердяев Н. Кризис искусства. С.13.

⁴¹ 「機械は物質からの解放のプロセスにある精神の道りとして理解しうる。機械は精神と物質を分離させ、細分化をもたらし、原初の有機的な全体性を、精神と肉の癒合を破壊する。機械は精神にとってよりも、むしろ肉にとって破壊的なものだといわなければならない」。

Бердяев Н.А. Дух и машина // Судьба России. М., Харьков, 2000. С.469.

⁴² この点について詳しくは、北見論「生成する世界とメシア的な主体」（『スラヴ研究』第 66 号、2019 年、掲載予定）を参照。

のもの、つまり世界戦争も未来主義も機械も、いずれもルネサンス以降のヒューマニズムのプロセスの延長線上に、そのプロセスがその最終段階に至った時に現れるものであるが、そうでありながら、そのヒューマニズムが形成してきたブルジョア的な物質の世界を破壊し、ヒューマニズムそのものを終焉に導くような現象として理解されている。しかし、真の創造主体が現われ、真の世界創造が始まるためには、世界戦争や未来主義や機械による人間的な仮象の世界の破壊という悲劇的な出来事が必要なのである。

ベルジャーエフは、このように機械の登場という事態を、そしてその反映である世界戦争や未来主義を完全に否定的なものとは見なすのではなく、ある点でそれらに積極的な意味を見出している。しかし、機械、そしてそれを反映する世界戦争や未来主義は、精神を物質から解放するものとしては、人間を自然から解放したキリストと重なり合はするものの、機械や戦争や未来主義はキリストがそうであるような真の主体、閉じた体系の外部から到来する異質的な、あるいは超越的な主体ではない。

ベルジャーエフはマレーヴィチのシュプレマティズムに触れ、それが創造行為を対象世界、つまり物質的な世界から最終的に解放しようとするものであり、無からの創造へと行きつくものだとして述べている⁴³。従来の芸術創造は物質的な世界の制約に囚われたものだったが、機械による物質的な世界の破壊のという状況の中に現れたシュプレマティズムは、物質的な世界から解放された精神による創造に向かっているということである。しかし同時に、ベルジャーエフはシュプレマティズムに存在するように見える創造の純化は、実は「無力な創造的なジェスチャー」にすぎないとも言っている⁴⁴。ベルジャーエフによると、精神による純粋な創造は未来主義には不可能なのである。なぜなのか。

未来主義はたしかに精神を拘束する物質的な世界を破壊する。しかし、未来主義は破壊するだけで、その破壊によって解放されるもの、つまり精神に目を向けていない。それは精神を解放するために物質を破壊しているのではなく、あらゆるものを破壊し尽くす機械に魅了され、それを模倣しているだけである。前編で問題にしたように、ベルジャーエフは自然の有機的な生成の運動と受動的に一体化しようとするロシア思想の「女性性」を批判していた。彼は未来主義に同じ批判を向ける。未来主義は19世紀以降に現れた機械化のプロセスに受動的に一体化するだけで、精神的な主体としてそのプロセ

⁴³ Бердяев Н. Кризис искусства. С.14-15.

⁴⁴ Бердяев Н. Кризис искусства. С.15.

スを対象化する位置に立つことはない。受動的に自然と一体化するロシアの「女性的」な思想が人間を自然の悪無限的な循環運動に巻き込んでしまうのと同じように、機械の破壊運動と一体化する未来主義は、やはりどこにも行きつくことのない盲目的で悪無限的な循環運動に陥ることになる。

ベルジャーエフにとっては、自然も機械も物質的なものである⁴⁵。物質的なものは自己の法則に従って終わることのない悪無限的な運動を続ける。そのような自動運動を停止させ、その運動エネルギーの方向を変えることができるのは物質的なものとは異質的なもの、つまりは精神のみである。自然に、そして機械に受動的に身を委ねるのではなく、それを対象化し、それに創造的な態度を取らなければならない。そしてそのためには、機械と一体化するのではなく、それとは異質な精神に目を向けなければならないのである。

未来主義は機械を模倣することで、精神と肉を分離し、創造する精神を物質から純化するような機能を果たしている。しかし、未来主義は破壊するだけである。破壊の後に現れるはずの精神によってカオスと化した世界に創造的に働きかけることはない。未来主義は、悪無限的な運動を行う物質を精神の力によって上向させるような超越的な主体ではないのである。そうした主体は、19世紀に登場した機械、そしてそれと結びついた未来主義や世界戦争が物質的な世界を破壊し尽くした後に、解放された精神とともに立ち現れるはずである。ベルジャーエフはそうした主体を、戦時期の思想においてはメシアと呼んでいる。前回の論文で明らかにしたように⁴⁶、ベルジャーエフは世界戦争によって世界が流動的なカオスと化した後、新たな時代、世界創造の時代が訪れるというイメージを持っている⁴⁷。ルネサンス以降のヒューマニズムの可能性が、つまり人間的な仮象の創造の可能性が生き尽くされるとともに、その時代に作られた人間的な世界が機械によって破壊し尽くされた後、物質から純化された精神による世界創造の時代が始まる。

戦時期には、ベルジャーエフはそのような世界創造の主体となりうるのは集合的な人格としてのロシアのネーションだけだと考えていた⁴⁸。ベルジャ

⁴⁵ 「より深い観点から言えば、樫の木と機械は同じ線上にあるものである。物質的な次元の発展は、初歩的な自然の有機体から複雑な人工的な機械へと進む」。Бердяев Н.А. Дух и машина // Судьба России. М., Харьков, 2000. С. 475.

⁴⁶ 北見論「生成する世界とメシア的な主体」『スラヴ研究』第66号、2019年、掲載予定）参照。

⁴⁷ ベルジャーエフは『創造の意味』で原罪の後、人類は旧約的な律法の時代、新約的な贖罪の時代、そして最後に創造の時代という三つの時代を経験すると主張する。『創造の意味』、特にその第三章を参照。Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.325-341. （ベルジャーエフ（青山太郎訳）「ベルジャーエフ著作集Ⅳ：創造の意味」行路社、1990年、110-135ページ）。

⁴⁸ 北見論「生成する世界とメシア的な主体」『スラヴ研究』第66号、2019年、掲載予定）参照。

一エフの歴史哲学は、おそらく戦時期にその主要な部分が形成されたと考えられるが、彼はそうした歴史哲学的なパースペクティヴを念頭に置きながら、戦時期にはロシアのネーションを新しく訪れるはずの世界創造の時代の主体として中心化するようなメシアニズムの思想を展開していたのである。彼が戦時期に書いた大量の断片的な論文には、世界が大きな転換期に差し掛かっており、その転換の中心にロシアのネーションが位置づけられているという確信が、そしてそうした確信がもたらす高揚した雰囲気を感じられるように思える。

3.3 メシアニズムから「新しき中世」へ

しかし、本節の冒頭で触れたように、戦時中に書かれた『芸術の危機』やその他の諸論文と、戦後に書かれた『歴史の意味』の間には、歴史に関するベルジャーエフの思想に幾分かの変化が生じているように思われる。上に見たとおり、ベルジャーエフは戦時期の芸術論においては機械やそれを反映する未来主義の破壊的な性格にもある種の肯定的な意味を見出していた。それは、未来主義が精神と物質を分離し、精神の原理を純化することで、新たな時代の主体が現われるための露払いの役割を果たすと考えたからである。ベルジャーエフは機械や世界戦争や未来主義の破壊の先にメシアの到来という事態を想定しており、それゆえにその前段階である機械による破壊にもある種の肯定的な意味を見出すのである。

しかし、戦後に書かれた『歴史の意味』においては、機械に対するそのような肯定的な理解が見られなくなる。機械はやはりルネサンス以降、ヒューマニズムの可能性が生き尽くされた果てに、その最終段階として現れるもの、ルネサンスやヒューマニズムを終焉へと導くものという意味づけを与えられているが、戦時期の思想のように、機械が物質から精神を切り離し、物質の中に埋もれていた精神を純化して取り出すというような肯定的な意味付けは見られない。機械は自然だけではなく、人間をも隷属させるもの、人間的な仮象の世界の創造を促し、その世界に人間を閉じ込めてしまうものという否定的な意味付けしか与えられていない⁴⁹。未来主義に関しても、戦後の『歴史の意味』においては、人間の統一的なイメージを破壊するものという否定的な意味しか与えられておらず、精神を物質から分離するものというような肯定的な意味づけは与えられていない。

なぜこのような変化が生じたのか。それは言うまでもなく、世界戦争の経

⁴⁹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С.168-170. (邦訳 210-212 ページ)。

験、革命後のロシアが戦争から撤退するという経験がベルジャーエフの歴史哲学に不可避免的に影を落としてしまうからである。ベルジャーエフの期待に反してメシアは到来しなかった。そのことが彼の歴史哲学の構想に影響を与えているということである。ベルジャーエフは革命後、ロシアが戦争から離脱した後に書かれたと思われる論文で次のように述べている。

私は革命までの戦時期に書かれた文集の諸ページや諸論文を苦い感情を持って読み返した。偉大なるロシアはすでに存在しない。ロシアの前に立てられた世界的な課題、私が自分なりのやり方で意味づけようと試みてきた課題は存在しない。戦争は内的に崩壊し、その意味を失ってしまった。すべてがまったく別の次元に移行しつつある。私はかつて自分が行った評価は内的に正しいものだったが、すでに現代の出来事には適用できないと考えている。世界の内で、周囲のすべてのものが変わってしまったのだ⁵⁰。

上に述べたとおり、ベルジャーエフは世界戦争が世界を大きく変容させると考え、ロシアのネーションがその世界変容の主体としてのメシアになるはずだという確信を抱きつつ、戦争に関わるさまざまな問題を高揚した気分の中で論じていた。前回の論文で論じたネーション問題や帝国主義論、メシアニズムの理論などがその中心であり、本論の前編で取り上げた他者の思想に対する批判や、その後編である本編で触れた未来主義と機械に関する思想にも彼の高揚した気分が感じられる。しかし、ロシア革命が起こり、ロシアが戦争から撤退するという出来事が起こることで、彼が予想した世界変容は、彼が思っていたのとは違ったやり方で実現することになった。ベルジャーエフは戦時期には、世界戦争によって世界の表層に作られたブルジョア的な世界が破壊され、それに抑圧されてきた流動的でカオス的な実在があふれ出し、そうしたカオスを創造的に造形する主体としてロシアのネーションが呼び出されるというイメージを抱いていた。しかし、世界戦争の結果として生じたのは、深層に抑圧されていた生のエネルギーの解放という出来事ではなく、革命によって表層の世界を組み替えるという出来事でしかなかった。そして主体として現れたのは真の主体であるネーションではなく、プロレタリアという仮象の主体、ベルジャーエフの言葉で言えば、持続性を持たない「社会学的な」主体であった。

⁵⁰ Бердяев Н.А. Мировая опасность (Вместо предисловия) // Бердяев Н.А. Судьба России. М., Харьков, 2000. С.267.

ベルジャーエフは上に引用した論文を以下のように締めくくっている。「これらの諸論文の中で、私は戦争とともに生き、出来事の生きた鼓動の中で執筆してきた。そしてその生き生きとした反応の一貫性を私は維持している。しかし今、ロシアの運命に関する私の思想には、祖国の偉大なる過去との離別がもたらす多くの苦いペシミズムと刺すような悲しみが混在している」⁵¹。戦時期の思想に感じられる高揚した気分は、ロシアの戦争からの撤退とともに、こうしたペシミスティックな気分が変わる。戦後に書かれた『歴史の意味』はそうした気分の中で書かれている。機械や未来主義に対する彼の評価が変化しているのはそのためである。それらがもたらした破壊は真の主体をもたらさなかった。それらは単なる破壊としての意味しかもたなかったのである。

そうした経験を受けて戦後に書かれた『歴史の意味』においては、ベルジャーエフは機械による破壊の後に訪れる時代を「新しい中世」と呼んでいる⁵²。この時期のベルジャーエフは、1925年の著書『新しい中世』を中心に、さまざまなところでこれから世界史は再び中世的な時代を迎えるという考えを述べている⁵³。上で説明したとおり、ベルジャーエフに従えば、人間はキリスト教によって自然から解放された後、中世においては、その禁欲主義のために外界に向かわず意識を自己の内面に集中させ、自己の創造的なエネルギーを蓄積する。中世の時期に蓄えられたそのエネルギーがルネサンスに始まる爆発的な人間的な創造を可能にしたのである。ベルジャーエフが「新しい中世」という時に念頭に置いているのは、人間はもう一度、かつての中世と同じように、禁欲的に自己の内面に集中する時期を経験し、創造的なエネルギーを蓄積しなければならないということである。戦争と革命を経験したベルジャーエフは、破壊活動の後にメシア的な主体が到来するというかつての楽観的な想定を修正し、人間はもう一度中世的な禁欲主義の時代を経た後で、創造的なエネルギーを蓄積させた真のメシアを生み出すはずだと考えるようになったのである。

世界戦争の経験がベルジャーエフをペシミズムに導き、それが歴史に対する彼の神話的なイメージを変化させる。「新しい中世」という概念を生み出す彼の戦後の歴史哲学は、ペシミズムの産物である。しかし、同時に、「新しい

⁵¹ Бердяев Н.А. Мировая опасность. С.270.

⁵² Бердяев Н.А. Смысл истории. С.177. (邦訳 220 ページ)。

⁵³ Бердяев Н.А. Новое средневековье //Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С.219-310. (邦訳 ニコライ・ベルジャエフ (荒川竜彦訳)『現代の終末』三笠書房、1953年、95-188 ページ)などを参照。

中世」の後に創造的なエネルギーを蓄積した真のメシアが現われるはずなのだから、彼は戦時期に彼を生気づけていた神話的なイメージを捨てているわけではない。ロシアのネーションは戦争による破壊の後に創造主体として現れることはなかったが、「新しい中世」の時代を経た後に主体として世界に到来するはずである。「新しい中世」という概念は、戦時期の高揚したメシアニズムの思想を葬るために呼び出された概念ではなく、むしろメシアニズムの思想に託されたかつての希望を戦後のペシミズムから救い出すため、その希望を戦後においても生き伸びさせるために要請されたものだと言える。それはベルジャーエフにとってはペシミズムの産物であるだけでなく、希望の原理でもあったのである。

おわりに

我々は前篇と後篇からなる本稿と、それに先立つ拙論『流動する世界とメシア的な主体』という合計三本の論文でベルジャーエフの戦時期の思想を検討してきた。本稿では、先行する拙論の考察を受け継ぎつつ、それとは違う角度からベルジャーエフの世界戦争論に光を当てることを試みた。最初の論文では、ベルジャーエフの戦争論の中心をなすネーション論、帝国主義論、メシアニズムの理論をその背景にある彼の生の哲学的な存在論から読み解くことを試みた。それを受けて本論では、まず前篇においてベルジャーエフが戦時期に他者の様々な思想に対して行っている批判を検討対象として取り上げ、一見場当たり的に行われているように見えるそれらの批判の背後に、彼自身の存在論に由来する生の哲学的な思考があり、その観点からみるとすべての批判に一貫性があることを明らかにすることを試みた。具体的には、我々が本論で取り上げたのは左翼インテリゲンツィアの階級理論に対する批判、トルストイの反戦思想をはじめとする戦争の道德主義的な解釈に対する批判、自然的、有機的なものに回帰しようとするロシア思想の「女性性」に対する批判であった。多方向に拡散しているこれらの批判はすべて生の哲学的な観点から行われており、生成し、成長しようとする生を抑圧するイデオロギーに対する批判であることを明らかにした。

そして後編では、前編の最後で行ったベルジャーエフのロシア思想批判の考察を受け継ぎつつ、その批判が一方では生の哲学的な思考に基づいて行われていながら、同時に生の哲学そのものをも批判の対象にするような意味を持っていることを明らかにしつつ、その批判において焦点となる創造主体の概念を問題にすることを試みた。生の哲学には実在の生成の流れの外部に立つような主体は存在しない。そのような主体を想定するベルジャーエフの存

在論を、我々はかつて生の哲学からの逸脱として意味づけたが、本稿では改めてその主体の意味を問題にするため、同じように閉じた体系の外部の主体を想定するカール・シュミットの決断主義の思想を参照項として導入し、ベルジャーエフの創造主体を改めて意味づける作業を行った。そして最終節ではその議論を継承しつつ、戦前と戦後まもなくに展開されたベルジャーエフの前衛芸術論と歴史哲学の中に現れる主体概念を検討する作業を行った。その最後に明らかにしたように、彼の戦時期の思想において重要な意味を持っていた主体の概念は、戦後に書かれた歴史哲学においては後景に退き、代わって「新しい中世」という概念が現われる。しかしそれは、ベルジャーエフが生の哲学的な存在論に主体を導入することで描き出そうとしていた希望がついえたことを意味するわけではない。むしろ彼はそれによって、戦時期に形成された自己の世界観を生き延びさせようとしたのであった。

この後、ベルジャーエフの亡命時代が始まる。その亡命期の思想にこの問題がどのように継承されるのか、その問題の検討は今後の課題とすることにした。

Keywords: ロシア思想史 ベルジャーエフ カール・シュミット 世界戦争