

世界とリアリティ

ベルジャーエフの認識論をめぐる

大須賀史和

存在とは、我々がそれを経験しようとすれば、我々に創造することを要求するものである。

メルローポンティ『見えるものと見えないもの』(二)

はじめに

ペレストロイカ期以降の情報開示によって、多くの歴史的事実が暴かれ、西側の情報や革命以前のロシアの文化が開放されたことで、ロシアや旧ソ連諸国における言論のあり方は根底から変化してきている。顕著な例としては、九〇年代前半に西欧のポストモダンの影響下で、精神的な観点を置いてソ連時代を再検討する作業などがあり、日本でも代表的な論客が紹介されている⁽¹⁾。一見した限りでは、彼らの議論は玉石混淆であるが、内容のない記号の戯れとして、実質の欠如した空虚としてソ連社会や文化を捉える見方などはそれなりに興味深い。だが、過去を十把一絡げにする傾向が指摘されているように⁽²⁾、歴史という極めて複合的な要素を内包するものを一つの視点から俯瞰し、一面化してしまうのは、かつてのイデオロギー的な歴史観と大差ないように思われる。敢えてそう演じて見せることで、ソ連時代の精神を戯画的に体现しているのだとし

ても、それが新しい思想の提起に結びつくのか疑問を感じざるをえない。無論、個々の議論については内在的に検討する必要もあるが、ソ連という社会主義国家を一つの世界へ織り上げていたユートピア的な革命物語が破産した直後だけに、過去の全面否定によるカタルシス体験が欲求されているのではないかと考えたいなる。

その一方で、過去の哲学的思索を見直す動きも依然として活発であり、二〇世紀初頭のいわゆる銀の時代の思想家の再刊ブームの後、ソ連期哲学の非公式的な遺産が盛んに公刊されている⁽³⁾。それら過去の思索を検討する際には、時代状況との関連ばかりでなく、思索の内実の持つ今日的な可能性という問題に取り組みすることも必要である。そのためには、哲学史的な連続性と非連続性の双方を見据えた、ロシア・ソヴィエト哲学史という新しいジャンルを設定する必要があるが、紙幅の限られた本稿では、それについて論じるのは避けることにする⁽⁴⁾。ここではその一事例として、評価と批判が相半ばする銀の時代の思想家であるニコライ・ベルジャーエフ(Николай Александрович Бердяев, 1874-1948)の哲学的な議論を主題とする。彼は独特なロシア思想的観点によって広く名を知られているが、ロシア時代の著述活動の重要な一面は、

●特集 ロシア

新カント派哲学の受容と、それを乗り越える哲学的構成の提示にあった。それは、今世紀初頭の西欧の新たな哲学的潮流の台頭と比肩しうる可能性を秘めたものであるにも拘わらず、今日に至るまで概して評価が不十分であった。本稿では、ロシア哲学の一つの捉え方を提示することで、既存の議論とは異なる視点の必要性を確認していききたいと思う。

1 「存在と思惟の同一」という問題提起

ベルジャーエフは一九〇〇年のデビュー論文「*Философия и философия*」の中で、新たな認識論的構想として、「存在と思惟の同一」(9)。これは彼の認識論的な問題意識の出発点であると共に、後の思索の進展を見る上でも一つの指標となるものである。本稿では、この問題を契機として彼の哲学的な思索を検討していくことにする。

議論の構成を検討する前に、そこで前提されている認識論史的な観点がいかなるものであるかを確認しておこう。大まかに言って、彼の見方の根底には、観念論と實在論(リアリズム)の最も極端な形式を両極とする振幅の中に、既存の全ての議論が包摂されるという見取り図がある。認識主体を重視するのが観念論であるとすれば、認識される客体を重視するのが實在論である。一見ただけでは、単純化され過ぎているという印象もあるが、「認識するもの」と「認識されるもの」の関係を問うことが認識論の課題であるとすれば、可能な議論の選択肢は予め限られていることも確かである。さて、ベルジャーエフの描く認識論的な問題の歴史は次のようなも

のである。まず、中世的な哲学に見られる独断的認識論(10)、つまり反映論も含むいわゆる素朴實在論であるが、これはカントの批判に至る流れの中で不可能なものとなった。また、バークリに見られるような極端な主観的観念論も同様に不可能となっている。しかし、批判哲学も認識の十全な把握に成功したわけではなく、一九世紀のカント再興の中で物自体と現象という二元的構成に由来する不可知論や懐疑論をも惹起した。それらの観点を超えるために、新たな形で「存在と思惟の同一」を主張する批判的な實在論が要請されているというのが、彼の問題意識である(11)。

また、一九世紀の哲学的潮流としては、唯物論、実証主義、心理主義などが流布したが、その限界も指摘されており、新たな哲学的立場が求められていた。唯物論は、その認識論的な基盤である反映論の有効性に問題があり、実証主義や心理主義は広い意味での経験主義に由来する相対主義を超えることができないなどの難点があった。一九世紀後半にドイツで普及した新カント派哲学は、カント哲学に依拠しつつ、これらの問題に答えようとした試みとして、ベルジャーエフが積極的に撰取するところとなった。しかし、上述のように、新カント派哲学によっても、十分に満足な基礎が敷かれていないと考えられたため、彼は自説をカント主義哲学を超える第四の立場として打ち出したのである。

その具体的な議論の骨子をまとめると、カントの「物自体」と「現象」という二元的構成に代わって、現象のみが認識論の唯一の要素であるとする「現象主義(Феноменализм)」の立場に立ち、認識論を一元的に再構成するものと言うことができる。すなわち、客体が我々に現れ出る「現象」においては、客体があるがままに現象しているのであり、我々が受け取るように客体が存在している

ということである。一見すると、これは反映論とカント認識論の折衷であるように見えるが、必ずしもそうとは言い切れない。客体の「それ自体」が、認識主観である「私」の認識しえないものであるならば、顕現している限りでの「現象」しか認識論の問題とはなりえないはずであり、その限りで「物自体」は無意味である。ならば、認識する「私」として、客体は「現象」において全てを曝け出していると言わなければならない。これが反映論と異なるのは、客体の「それ自体」の不完全な模写が現象であるとする立場に含まれている、客体の「それ自体」に与えられた存在論的優位性を否定するからである。また観念論と異なるのは、「現象」の規定の中に、主体と客体の相互関係性に立脚する現象の生起という視座が組み込まれており、客体なしに現象が成立するとは考えないからである。

ここでカントの二元的構成の問題点を確認しながら、ベルジャーエフの試行を評価してみよう。カントの構成は、我々が本来的に「感性的直観」という形で認識の素材を受け取っているとすると眼目がある。そして、その論理的な起源として、主体内に感性のアー・プリオリな形式があり、外的な何かとしては「物自体」が措定されている。これは「認識の外」に留まり続けるわけだから、元々認識論の内部で扱われるべきものではない(B565D9)。しかし、外的な客体が厳然として存在しているのに、我々の認識がそこに到達できない制約の中にあると考えることによつて、不可知論に陥ることになる。これは、外的な客体の「それ自体」を認識することが本来の認識であると考えており、初めから反映論と同じ客体優位の前提の上に立っているのである。こうした混乱を回避するために、ベルジャーエフは認識論においては物自体を排去し、一元的に構成する必要があると主張したわけだが、それはカントの意図をより明快な

形で表現し直したものだとも言えるのである。従つて、この時点での立論がカントを超える第四の立場だというのは多少誇大な表現だったかもしれないが、認識論的な構成の全体像を見ていくと、後にフッサールが提唱する「現象学」と共通する点もあり、また後の彼の思想的展開のあり方を大きく規定するなど、重大な意味を秘めているのである。

2 「存在するもの」をめぐる

ベルジャーエフの言う「存在と思惟の同一」という主張は、当初彼が想定した範囲を超える議論を喚起することとなった。その過程には紆余曲折があるので細かい点には触れないが、彼の論点が変化してゆく一つの決定的な契機として、A. C. ホミヤコフ(1894-1966)の思索の「再発見」がある。ホミヤコフは、一九世紀前半にドイツ観念論哲学の影響下に成立したロシア哲学の代表者の一人であり、一般に後期シェリングに依拠しつつヘーゲル批判を行つていくことで知られている。ベルジャーエフは、一九〇四年の「哲学者としてのA. C. ホミヤコフ」⁽¹⁾という短い論考において、「認識」の「外部」に留まり続けている「存在するものGuttes」⁽²⁾が、ドイツ哲学においては等閑視されているというホミヤコフの指摘に注目している。すなわち、カントの観念にせよ、ヘーゲルの概念にせよ、それは思惟によつて措定されたものでしかなく、現に存在して我々と接触しているはずの「存在するもの」は、それらの哲学的枠組みにおいては真に捉えられてはいないというのである。

こうした批判は、見方を変えれば、ベルジャーエフの言う「存

在と思惟の同一」という観点の根底を揺るがすものともなる。なぜなら、彼の観点において、外的に存在しているはずの「存在するもの」の「存在」として考えられているものは、本質的に我々に受け取られた「現象」において「在るもの」となっていると見えるからである。つまり、ベルジャーエフの言う「存在(Existenz)」も、「思惟」という言葉で代表されているような「主観の作用」に対して顕現しているものに尽きると言うこともできる。それゆえ、「存在するもの自体」と「認識されたもの」の「同一」を問題にする素朴な実在論とは異なる次元に立っていると主張できるが、議論の構成としては、カント哲学の枠組みをそのまま保存しているとも言えるのである(11)。

実際に、カントの議論においては、「存在するもの」という現に与えられているはずのもの「存在」は、認識論においては全く問題とされていない。「ある Sein は明らかにならレアルな述語ではない(B66)」というカントの有名な定式は、「ある Sein」の論理的な使用としては、「物の指定、あるいは何らかの規定そのものの指定にすぎない」という文言を伴っている。端的に言えば、「ある」というのは主語の概念が持つ内容、あるいは主語に結びつけられた内容としての「存在」という様態を表示するのではなく、それら概念の単なる提示を行っているに過ぎないということである。

これは直接的には神の存在論的証明を論駁したものであり、カントは同じ箇所ですべて「神は全能である」という文と「神がある」という文を例として詳述している。前者は「神」と「全能」という二つの概念を持ち、そこで述語が主語に関連づけられている、すなわち一般的に繫辞の「である」が機能している。一方、後者では神という概念に新しい述語が付加されることがなく、「主語そのものをその

あらゆる述語とともに定立し、しかも私の概念に関連づけられた対象を定立するに過ぎない(B66)」のだとしている。つまり、カントによれば、「何かがある」という言明も、現に存在しているはずの存在者の「存在」を名指しているのではなく、対象とされるものの指定を表したものでしかない。さらに、「思惟 Denken」とは、与えられた直観を対象に関連づける働きである(B304)と定義されており、指定作用も専ら思惟の働きとされているのである。こうした見方は、すでに「存在」が「主観にとっての現前」に局限されていることを前提したものである。

従って、ベルジャーエフの「存在と思惟の同一」も、カントの文脈では、存在と思惟の概念定義によって、すでに確保されていたのである。それと関連して、ホミヤコフの言うように、「存在するもの」も初めから認識論的な問題圏から排除されている。ホミヤコフは所与である「存在するもの」の直接性を、既存のアプローチとは異なる仕方によって、具体的には宗教的な基盤を背景とする「具体的観念論」によって求める以外にないとしているが、それは極めて透徹したドイツ観念論批判に裏打ちされているのである。ベルジャーエフはこの後に本格的に宗教哲学的な思索の可能性を追求するようになるが、その背景には、過去のロシア哲学の精髓との出会いがあったのである。

3 リアリティと世界定立

ベルジャーエフの認識論的な観点は一九〇四年以降、独自の唯心論 *субъективизм* として練成されていくことになる。この過程については別稿で論述したので(12)、本稿では「Ф.А.ランゲと批判

哲学」において示された、認識における「リアリティ」の問題を検討することでその基盤を確認し、唯心論の骨子をまとめることにする。彼はこの問題の例として、部屋に入る度に否応なく目にするランプは、私にとつても、他の誰かにとつてもリアルであるとしている。つまり、現象の生起の必然性をリアリティの第一の要件としている。しかし、これだけでは、彼が「現象主義」の前提としていた、主体と相関関係にある外的客体の存在の問題は曖昧なものにならざるをえない。彼自身が幻覚のリアリティを認めているように、視覚像はそれに対応する客観的対象を持たないことがある(23)。その意味では、バークリの「存在することとは知覚されることである esse percipi」という定式も簡単には論駁できなくなるのである(24)。他なる認識主体との認識の共有という問題によつて、ある程度客観的な対象を推測することはできるが、それも十分条件をなすとは言えない(25)。

また、カント哲学の問題圏で考えた場合、ベルジャーエフの「認識」において、部屋の中に何かがあるということ、そしてそれがランプであるとされること、この一連の過程において、表象と直観の獲得、そしてそれがある名辞と関連づけられるという判断が一齐に作動していると考えられる。もし、そこにカント哲学におけるリアリティ(Realität)のカテゴリの規定が保持されているとすれば、ここでの認識においては単に何かが表示されるのではなく、述定されるということに伴っている。つまり、ある事物や事態が「主語—述語文」として言い表されること、そうした判断こそが、質の肯定判断のカテゴリとしての「リアリティ」を成立させるのである。具体的に言えば、ランプは灯っているのか、どんな色をしているのか、知られること、言明されることには、ランプがいかなる述語

と結合するかという判断が伴っているということである。この指示と述定という認識の二つの側面が、主として思惟の作用によつて成立しているとすれば、ここでも「存在と思惟の同一」がすでに確立されていることは明らかである。また、述定の際の判断には、主観的な要因が作用しやすいと考えれば、広い意味でのランプの「見え方」は千差万別でありうるという必要もある(26)。

ベルジャーエフが「唯心論」ということで述べようとしている構想は、これらの問題がある程度まで解決する内容を示したものである。彼は認識主観に顕現してくる現象を、物質的に存在するものとそうでないものという存在論的な区別を行わずに、ひとまずは「私」に対して現象する「精神的存在」として一元化するのである。言わば、これは「現象主義」の延長上にある「精神的存在」の認識論的一元論である。内容的に考えれば、この時点で、彼は幻覚の世界のリアリティを論駁することを放棄しており、逆に宗教的体験において現象するもののリアリティを積極的に承認していると言えよう。

ただし、これはベルジャーエフの観念論への転向という思想史的問題とは無関係であり、そもそもそれは、彼が外的客体を否定する観念論に与したことを指したのではない(27)。彼の構成の示唆するところは、我々が日常的に確信している「この世界」のリアリティと認識論的な資格において同等な「別の世界」の可能性を承認しうるということ、それを意志的に追求することが宗教哲学の課題となりうるということである。それは、認識論的に見て、全く理に適った「世界変革」の試みであると言つても過言ではない。後期フッサールが企図していた「生活世界」の現象学は、我々の根源的な確信によつて「世界」が成立することを示しているが(28)、

「世界」定立とは、受動的に受け取ることを強制されていると考えがちな「この世界」を、自覚的ではないにせよ、我々が創り出すことに他ならない。

それと同じことを表現した例を、ベルジャーエフの「創造」概念に見ることができる。一九一六年に公刊した『創造の意味(56)』では、人間による創造行為が神の創造を継続し、充実させるものだと主張されている。神の創造とは、すでに我々に与えられた、由来を問うことの不可能な「存在するもの」⁵⁷「被造物」を作り出すことであり、人間による創造とは、認識によって内実を与え、豊かにすること、さらにそれらを一つの「世界」へと組み上げることの意味する。しかもその際には、単に日常的な世界を定立するだけでなく、今までリアルではなかった「別の世界」を現実化する可能性もが含意されているのである。フツサルと異なり、ベルジャーエフはキリスト教的な思考法を介しているが、人間の認識の持つ構成的、創造的側面をより積極的に捉えていることは慎重な検討に価する。

4 客体化と自由

「創造」概念を導入したベルジャーエフの認識論には、思惟と存在の關係についての一つの決定的な転回が刻印されている。彼自身はそれを「存在論的認識論」として提起しているが、カントの議論との相違を示すと次のように言えよう。すなわち、カントが存在を構成する思惟主体の能力の限界を問題としていたとすれば、ベルジャーエフは思惟されたもの、名指されたものが、「存在するもの」の受肉した現前となるような認識の相を示そうとしている。つまり、認識を共に「存在するもの」である主体と客体の、創造行為を

媒介とする存在論的な「交わり」として捉える観点がある。「存在するもの」は、多様な現象の起源であり、かつ常に認識の彼方に逃れ去るものである。ならば、我々へ現前するものは予め固定されてあるのではなく、主客の關係性において多様である。思惟は単に対象を措定するだけでなく、その具体的な内容をも付与している。ここで、思惟を言葉と言い換えれば、「言葉は神であった」という福音書の文句そのままに、認識において言葉が被造物の内実を創造し、受肉させる神秘的な過程が表現されているのである。宗教哲学の可能性は、「存在するもの」である人間の精神的経験としての認識を的確に捉え、表現していることの内に十分發揮されているのである。

そして、こうした存在論的な転回の後、一九三一年の『人間の使命』や一九三四年の『私と客体の世界』などの亡命後の著作において導入された「客体化」という概念によって、彼の認識論はより具体的でラディカルな内容を獲得していく⁵⁸。それによれば、「客体」として定立された「存在」は、「存在するもの」を人間が対象的に固定化して作り出したものとされる。そして同時に、「存在するもの」はこうした形で固定されることによって、常にそれ自身ではなくなってしまうようなもの、つまり本来的に動的な、あるいは矛盾したものとしてしか考えられない「自由」として構想されている。ベルジャーエフはこうした「自由」の無根拠的なあり方を「創造されざる自由」と呼んでいるが、「存在するもの」との關係性は、無規定的、始源的に成立している、開かれた「交わり」の可能性としてしか示されないものであり、完了してすでに「成った」ものではありえないと考えているのである。

そして、これらの思索の集大成として生前に出版された最後の

著作である『終末論的形而上学』においては、カント哲学が改めて評価され、「物自体」とは「自由」のことであり、カントは自由の形而上学を打ち立てようとしたのだという観点が見られるようになる(二)。本体としての「物自体」は、人間の創造行為としての認識によって無限に多様な姿を現出するが、何か一つの対象として固定された時、「自由」ではなくなり、墮落した「存在」へと姿を変えるのである。ただし、カントは「存在するもの」との接触を、精神的体験として具体的に取り上げることにはなかつたという批判もある。我々自身が一個の「存在するもの」であるならば、他なる「存在するもの」との交わりの中に置かれており、相互的な運動である認識の弁証法的関係性の中にいる。「客体化」とは、この終わりのない弁証法的関係性の基盤である本源的な自由の放棄であり、「存在するもの」を固化した「存在」に転位させたとき、「世界」も凝固し、我々の認識を固定化されたものへ強制することになるのである。

こうして、「存在と思维の同一」は、この時点でも認識論を構築する上での一つの結節点をなしている。だが、それはもはや人間認識の可能性と陥穽を同時に示し、「存在するもの」との自由な弁証法的関係性の困難を確認させるものとして機能しているのである。

結語

二〇世紀に見られた現象の多くが、一定水準の教育の普及やコミュニケーション手段の発達によって、人々に唯一つの世界のリアリティを実感させることから生起したと考えれば、観点の多様性という次元を超えた「別な世界」の可能性の喪失という事態の持つ意

味は重大である。無論、これだけで全てを説明できるわけではないが、革命と戦争、未曾有の殺戮の世紀を説明する道具立ては、未だ全く不十分であるように感じられてならない。特に、言葉が人間の思考や意志と強いつながりを有し、空疎な音声の身分に飽き足りないものであるとすれば、言葉と共に生きることの意味が様々な形で問い直されなければならない。それは世界との結び目であり、かつ世界を成立させるものだからである。

註

(1) Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, 1964, p. 251.

(2) 滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1989年、281頁。但し、滝浦・木田訳ではcreationは「創作」とされているが、本稿では「創造」と訳出している。

(3) 詳しくは、青土社『現代思想』1997年4月号「特集・ロシアはどこへ行く」を参照されたい。

(4) 例えば、沼野充義「枠を変える——ロシア文化の現在」前掲論集所収、40-53頁。

(5) 銀の時代や帝政期の思想家に関しては一九八九年以降にリプリントやソ連・ロシアで初刊行のものが相次ぎ、最近ではローゼフ、ママルダシヴィリらソ連期の哲学者の未発表の著作等が次々に刊行されている。

(6) ソ連期を一つの時代枠として捉え、帝政期やポストソ連期との関連を考える作業は、別稿にて行う予定である。最終的には、ロシア・ソヴィエト思想史という大枠の設定も視野に入りたい。

(7) Бердяев Н. А., Ф. А. Данте и критическая философия. Мир 6 окт. СПб. 1900 №7. стр. 237.

(7) これが具体的にどのような議論を指しているのか、明確な指示は見られない。だが、この時期のベルジャーエフが中世哲学を読んでいた形跡は見られないので、当時の紋切り型の評価を受けたものと思われる。

(8) Там же стр. 237-239.

(9) Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*. 1781; 1787. カントからの引用はアカデミー版の頁付けのみを記す。

(10) Бердяев Н. А., А. С. Хомяков как философ. К столетию дня рождения. Мир божий. 1904 №. 7 стр. 17-22.

(rep. Собрание сочинений. том. 3 Типы религиозной мысли в России.

стр. 60-67.)

(11) ベルジャーエフは「Ф. А. Шангеと批判哲学」で、「レアーリノスチ(リアリティ)の概念と認識可能性の概念の同一ություն по нити реальности и познаваемости」ということを言っており、カントの構成においては専ら主体の側に重点があることに、ある程度は気付いていたはずである。それだけにホミャコフの指摘は、「客体」とは何かという問題をより深く討究する必要性を喚起したであらうと推測される。Бердяев 1900: стр. 237.

(12) 拙稿「ベルジャーエフにおける宗教哲学の導因と問題」『スラヴ研究』1991年、65-95頁を参照された。

(13) 大森荘蔵も科学的認識の問題を考える手引きとして、幻覚の客観性の証明可能性を指摘している。

大森荘蔵「幻覚の客観性」『言語・知覚・世界』岩波書店、1971年、307-319頁。

また、視覚以外の知覚の場合でも、様々な錯覚がありうる。メルローポンティが『知覚の現象学』で論究している幻影肢の問題などもその一例と言えよう。

Merleau-Ponty M., *La phénoménologie de la perception*. 1945. (竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、1967年)

(14) Berkeley G., *A treatise concerning the principles of human knowledge*. 1710. §. 3. (大月春彦訳『人知原理論』岩波文庫、1958年、44-45頁等。)

また、バークリは『視覚論弁明』第一七節で「視覚の理論を理解し把握し、その真実の原理を見出すための最も有望な方法」は、「未知の実体や外的原因や能作者や力には注目しないこと、また、不明瞭で知覚されない全く未知なものについて、あるいはそれらに基づいていかなることも推論しないこと」であるとしている。続く第一八節では、「このような視覚についての探求において我々が関心を向けるのは、我々が知覚する限りでの対象、すなわち我々自身の観念に他ならない」として、知覚的に獲得された「観念」に話を局限している。

バークリに関するベルジャーエフの言及を見る限り、カントによるバークリ評価の影響で、簡単に論駁できるとは考えていなかったようだが、バークリの実体否定を許容できなかったであろうことも推察しうる。Berkeley G., *The theory of vision. Vindicated and explained*. (引用は、下条信輔・植村恒一郎・一ノ瀬正樹訳『視覚新論』勁草書房、1990年、151-152頁。)

(15) これについては、様々な錯視の例を挙げることできょう。 (16) 例えば、野家はこうしたことを「先与的に形成された周囲世界について「語る主体」の複数性」と捉え、フッサールの「他者構成」とは異なる相で、「言語的認識とコミュニケーションの問題」を捉え直している。

野家啓一「言語行為の現象学・序説」『言語行為の現象学』勁草書房、1993年、36頁。

(17) 一九〇一年の「イデアリズムのための戦い」という論文の

発表によって、革命的知識人から観念論への転向を批判された事実があるが、この論文は専ら倫理学的な問題を論じたものであり、政治的立場の転向を宣言したものではない。元々、当時の文脈では、「唯物論＝革命的イデオロギー」と「観念論＝反動的イデオロギー」という対立が図式化され過ぎており、哲学的な問題との直接的な関係は何もないと言っても過言ではない。

(18) 例えば、『経験と判断』の緒論などに明らかである。

Husserl E., *Erfahrung und Urteil*. 1972 (長谷川宏訳、河出書房新社、1975年。)

(19) Бердяев Н. А., *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*. М. 1916.

(реп. Н. Бердяев. Приложение к журналу «Вопросы философии». М. 1989.)

(20) Его же, *О назначении человека. Опыт парадоксальной этики*. Paris 1931. гл. I.

(реп. *О назначении человека*. Серия «Библиотека этической мысли» М. 1993. стр. 20-37.)

Его же, *Я и мир объектов. Опыт философия одиночества и общения*. Paris 1934. Размышление II.

(реп. *Философия свободного духа*. Серия «Мыслители XX века» М. 1994. стр. 243-265.)

(21) Его же, *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация*. Paris 1947. гл. I, II.

(реп. *Царство духа и царство кесаря*. Серия «Мыслители XX века» М. 1995. стр. 166-258.)

