

γο», σ. 173-189), Erich Burck («Liebesbindung und Liebesbefreiung: Die Lebenswahl des Properz in den Elegien 1, 6 und 3, 21», σ. 191-211), Luigi Alfonsi («Un incontro greco-Latino: Valerio Sorano», σ. 213-217), Ελπίδας Μητροπούλου («Τερρακόττες του θεού Ἄττη», σ. 219-250), Αθανασίου Καμπύλη («Goethe und Griechenland», σ. 291-312), Klaus Betzen («Das lyrische Drama *Ariadne auf Naxos* und seine Stellung im Gesamtwerk Hugo von Hofmannsthal», σ. 313-339), Στέλλας Γεωργαλά-Πριοβόλου («Ο Φώσκολος και οι πειραματισμοί του στη μετάφραση της Ιλιάδας», σ. 341-346) και Μιχάλη Μερακλή («Η σιωπή, τα γέλια και τα κλάματα. Μικρή συμβολή στη διευκρίνιση των σχέσεων της λαογραφίας με τη φιλολογία και την κοινωνιολογία», σ. 367-384).

ΓΙΑΝΝΗΣ ΤΖΑΒΑΡΑΣ  
ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ  
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

Brian McGuinness (editor), *Wittgenstein and his Times*, Basil Blackwell, Oxford 1982, pp. vi + 122.

Μια ακόμη συλλογή δοκιμίων ήρθε πριν δύο χρόνια να πάρει τη θέση της κοντά στις τόσες σημαντικές αγγλόφωνες συλλογές που κυκλοφόρησαν τα τελευταία είκοσι χρόνια με μοναδικό αντικείμενο τη διασάφηση και την εμβάθυνση στο πνεύμα της φιλοσοφίας του Wittgenstein, όπως ήταν η συλλογή του G. Pitcher (1966), του K.T. Fann (1967), του Rush Rhees (1970), του E.D. Klemke (1971), των Alice Ambrose & Morris Lazerowitz (1972), του J.F.M. Hunter (1973), του Royal Institute of Philosophy (1974), του C.G. Luckhardt (1979), του Irving Block (1981), των Steven Holtzman & Christopher Leich (1981), του Rush Rhees (1981) και του G.H. von Wright (1982).

Αυτή η συλλογή έχει το προνόμιο να φιλοξενεί άρθρα μερικών από τους εκλεκτότερους σύγχρονους μελετητές της φιλοσοφίας του Wittgenstein: του Anthony Kenny, του Brian McGuinness, του J.C. Nyíri, του Rush Rhees, και του G.H. von Wright. Οι συγγραφείς συνέλαβαν την ιδέα του Ανθολογίου κατά την διάρκεια του Συμποσίου για τα Αρχαία του Wittgenstein στο Tübingen, το 1977, όπου τους δόθηκε η ευκαιρία να διαπιστώσουν πως οι αντιλήψεις τους για τη φιλοσοφία του Wittgenstein συνέπιπταν στα περισσότερά τους σημεία.

Η ενοποίηση των ερμηνευτικών γραμμών τόσων διακεκριμένων λογίων γύρω από την ιδέα της μοναδικότητας και της ριζοσπαστικότητας της φιλοσοφίας του Wittgenstein έχει ρίξει στη λήθη τις πρώτες αξεχαστές προσπάθειες πολλών συγγραφέων να την εντάξουν στα πλαίσια του νεοθετικισμού ή της παραδοσιακής φιλοσοφικής ανάλυσης. Η ολοένα ευρυνόμενη σύμπτωση αντιλήψεων γύρω από μια ερμηνευτική γραμμή συνιστά ίσως ένα τεκμήριο ορθότητάς της. Ανεξάρτητα όμως απ' αυτό, η προκειμένη συλλογή αποτελεί τον ώριμο καρπό μιας συμπεκνωμένης εμπειρίας μισού περίπου αιώνα, από τότε που ο εκκεντρικός φιλόσοφος αποφάσισε να αναγυρίσει στη φιλοσοφία. Αυτός είναι ο λόγος που ο υποφαινόμενος τη συνιστά ένθερμα, όχι μόνο στους νεόφυτους, αλλά και στους δόκιμους μελετητές της φιλοσοφίας του Wittgenstein.

Η πρώτη έκδοση του Ανθολογίου έγινε στα γερμανικά με τίτλο *Wittgensteins geistige Erscheinung* (herausgegeben von H. J. Heringer & M. Nedo, Suhrkamp, Frankfurt, 1979), με κάπως διαφορετική μορφή και με διαφορετικό πρόλογο.

Όπως αναφέρει στο σύντομο Πρόλογό του (v-vi) ο εκδότης, κοινός στόχος των άρθρων του παρόντος Ανθολογίου είναι: α) Να δείξουν το βαθμό στον οποίο η σκέψη του Wittgenstein προηγείτο του καιρού του, παρ' όλα τα εμφανή σημεία επαφής με τη σκέψη συγχρόνων του —κυρίως συμπατριωτών του— στοχαστών, και β) να εντοπίσουν το χαρακτηριστικό κο-

σμοειδωλο του Wittgenstein ακόμη και στις περιοχές εκείνες όπου ο φιλόσοφος μοιάζει ν' αντιγράφει με τον εαυτό του (v).

Στη συνέχεια εκθέτω με συντομία τις θέσεις των επί μέρους άρθρων:

1. Anthony Kenny, «*Wittgenstein on the Nature of Philosophy*» (1-26).

Ο Anthony Kenny, αισθητά ωριμότερος από την εποχή του *Wittgenstein* (1973), μας δίνει μιαν εικόνα της φιλοσοφίας του Wittgenstein στηριγμένη αποκλειστικά στα χειρόγραφα των Καταλοίπων (*Nachlaß*). Τα περισσότερα από τα παρατιθέμενα χωρία απαντούν σε ελαφρώς τροποποιημένες μορφές στα ήδη δημοσιευμένα τμήματα του corpus. Ο Kenny δίνει έμφαση στα εξής σημεία: 1) Η φιλοσοφία δεν είναι τίποτε άλλο από φιλοσοφικά προβλήματα, τίποτε περισσότερο από τα προβλήματα και την κατάργησή τους (9)· όχι η αναζήτηση ενός στερεότερου υπεδάφους (11). 2) Η θεραπευτική μέθοδος του Wittgenstein θα είχε πολύ περιορισμένη αξία, αν προοριζόταν αποκλειστικά για τους φιλοσόφους· αυτός που χρήζει θεραπείας δεν είναι μόνο ο επαγγελματίας φιλόσοφος, αλλά και ο *φιλόσοφος που βρίσκεται μέσα μας* (13). Αν η γλωσσική ανάλυση έχει τεράστια σπουδαιότητα, αυτό οφείλεται στο ότι όλοι μας έχουμε φιλοσοφικές στιγμές, προερχόμενες από το γεγονός ότι όλοι μιλάμε αυτή τη γλώσσα που είναι η γεννιήτρια των φιλοσοφικών προβλημάτων (23). 3) Η φιλοσοφία δεν είναι τόσο διανοητικό, όσο *βουλητικό* θέμα. Δεν είναι μια επιστήμη που, άπαξ και έχει ολοκληρώσει το έργο της, δεν υπάρχει λόγος να το επαναλάβει (25). Έχουμε μιαν έμφυτη (προερχόμενη από την κακή χρήση της γλώσσας μας) ροπή προς τη διανοητική αμαρτία. Και η φιλοσοφία έχει σαν *ισόβιο* έργο της να καταστήσει τη βούλησή μας ικανή «άντιστήναι τῷ πονηρῷ» (14-5, 25). 4) Αν η φιλοσοφία είναι η επισκόπηση της λειτουργίας της γλώσσας, τότε δεν μπορεί να έχει προοδευτικό χαρακτήρα. Η φιλοσοφία θα μένει πάντα η ίδια, εφ' όσον η λογική δομή της γλώσσας, στην οποία αναφέρεται, παραμένει αναλλοίωτη (23-4). 5) Η φιλοσοφική σκέψη του Wittgenstein δείχνει μιαν αξιοσημείωτη συνάφεια με τη σκέψη φιλοσόφων όπως ο Kant, ο Hume, ο Descartes, ο Αριστοτέλης και οι σχολαστικοί του Μεσαίωνα (25-6).

2. Brian McGuinness, «*Freud and Wittgenstein*» (27-43).

Ο συγγραφέας προσπαθεί να εντοπίσει τα σημεία εκείνα της ψυχαναλυτικής θεωρίας του Freud που άσκησαν τέτοια γοητεία στον Wittgenstein, ώστε ο τελευταίος να αυτοαποκαλείται μαθητής και ακόλουθος του Freud (27), σε παράξενη αντίφαση με την ίδια του την εχθρική στάση απέναντι στην ψυχανάλυση. Τι ήταν εκείνο που τον γοήτευε και τι εκείνο που τον απώθουσε στον Freud; Ο McGuinness βρίσκει πως η γοητευτική διάσταση του Freud και της ψυχανάλυσης ήταν η διάσταση του μύθου. Γνωρίζουμε πως ο Wittgenstein έστρεψε όλες του τις διανοητικές δυνάμεις προς την κατάργηση των μύθων που έχουμε υφάνει στον καμβά της γλώσσας μας. Γνωρίζουμε όμως ακόμη το βαθύ του σεβασμό προς οποιαδήποτε μυθική μορφή ζωής. Εκείνο που αποστρεφόταν ο Wittgenstein ήταν η ανάμιξη του μύθου με την επιστήμη. Τι σε κρατάει δεμένο σ' ένα μύθο; το ότι αυτός ο μύθος σημαίνει κάτι για σένα· το ότι έχει μεγάλη σημασία για τη ζωή σου. Γι' αυτό το λόγο η μυθολογία του Freud είναι μια «πανίσχυρη μυθολογία». Και το να την αποκαλείς «μυθολογία» δε σημαίνει πως την καταδικάζεις (33). Εφ' όσον ο μύθος που προσφέρει ο ψυχαναλυτής στον ασθενή του είναι τέτοιος, ώστε να τον βοηθήσει να βγει απ' τ' αδιέξοδό του, εφ' όσον ο ασθενής βρίσκει τη λύση των *βιοτικών* του προβλημάτων στο μύθο, τότε ο μύθος έχει αναμφίβολη αξία. Αλλά την αξία αυτή την έχει, όχι επειδή η προσφερόμενη λύση ανταποκρίνεται στην «αλήθεια». Καμμιά πειραματική επιβεβαίωση δε δίνει κύρος στην ψυχανάλυση. Δεν είναι ο *επιστημονικός* της χαρακτήρας που θάπρεπε να την κάνει αποδεκτή· αλλά, *επειδή* είναι αποδεκτή από τους ψυχαναλυόμενους, γι' αυτό έχει αξία. «Ο Freud επινόησε έναν τρόπο σκέψης και ομιλίας, και μια συναφή μ' αυτό τον τρόπο μορφή ζωής, που αντιστοιχούσε σε

κάτι πανανθρώπινο (και γι' αυτό το λόγο ταίριαζε εύκολα μ' ένα σωρό προϋπάρχοντες μύθους) (38)». Το λάθος του Freud και των απολογητών του βρισκόταν στο ότι αυτοί ο τρόπος σκέψης εκλαμβάνόταν σαν επιστημονικός (38).

Ο McGuinness δε διστάζει να διασυνδέσει το μυθικό τρόπο σκέψης που εισηγείται ο Freud μ' εκείνο που συναντάμε στη μαγεία, στην αστρολογία κλπ (36). Όπως τονίζει ο Wittgenstein στο *Bemerkungen über Frazers «Golden Bough»*, εκείνο που έχει σημασία είναι να καταλάβουμε το νόημα του μύθου που συνέχει τα μέλη μιας κοινωνίας, κι όχι να τον παρεξηγήσουμε κυττώντας τον μέσα από το πρίσμα του μύθου που κυβερνά τη δική μας επιστημοκρατούμενη κοινωνία. Ο Wittgenstein πάσχισε ν' απαλλάξει τη σκέψη μας από την τυραννία της επιστήμης, επαναλαμβάνοντας συνεχώς πως υπάρχουν πολλές ανθρώπινες εκφάνσεις μη προσιτές στην επιστήμη (39). Αυτός είναι ο λόγος που θεωρούσε το πνεύμα με το οποίο εκείνος έγραφε τόσο ξένο προς το πνεύμα του καιρού του (39).

Το μάθημα που πήρε ο Wittgenstein από τον Freud ήταν το ότι μια μυθολογία μπορεί εξίσου να σου ανοίξει το δρόμο, και να σε αιχμαλωτίσει στη γοητεία της. Γι' αυτό αποδεχόταν και απέρριπτε τον Freud στον ίδιο βαθμό, ίσως υγιώς (43).

### 3. J.C. Nyíri, «Wittgenstein's Later Work in relation to Conservatism» (44-68).

Το άρθρο αυτό, εξηγεί ο συγγραφέας, είναι μια απόπειρα ιστορικής ανάπτυξης ορισμένων θέσεων που είχε προβάλει σε δύο προγενέστερα δημοσιεύματά του («Wittgenstein's New Traditionalism», *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright (Acta Philosophica Fennica, 28/1-2, 501-512)*, και ενός άρθρου που παρουσίασε στο 2ο Διεθνές βιτγκενσταϊνικό Συμπόσιο στο Kirchberg am Wechsel της Αυστρίας το 1977 (*Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, Hölder-Pichler-Tempsky, 1978, 36-41)).

Θα μπορούσε κανείς να πει πως η επαναστατική σκέψη του Wittgenstein που κλόνισε όχι μόνο τη φιλοσοφική, αλλά ολόκληρη τη δυτική διανόηση, ήταν μια επανάσταση συντηρητισμού. Αυτό που είχε καταντήσει μια βαρετή, όσο και αρραστημένη *παράδοση* για τη Δύση ήταν η τυφλή της πίστη στην Πρόοδο· και ο Wittgenstein, επιτιθέμενος κατά της παράδοσης αυτής, γινόταν απολογητής της Παράδοσης υπο την ευρεία έννοια του όρου. Ο Nyíri βλέπει την ύστερη σκέψη του Wittgenstein στενά συνδεδεμένη με τα συντηρητικά πνεύματα της εποχής του, όπως του Dostoevski (49), του Spengler (51), του Paul Ernst (51-2), του Michael Oakeshott (46, 61-4), του Adolf Grabowsky (55-6), του Armin Mohler (47), του Karl Mannheim (47), του Klemens von Klemperer (48) κ.ά. Φέρνει εξ άλλου στο φως τα σημεία εκείνα της ύστερης φιλοσοφίας του που προδίδουν καθαρά τη γενικότερη συντηρητική του στάση απέναντι στη ζωή. Ο φίλος του αρχιτέκτονας Paul Engelmann, αναφερόμενος στον Wittgenstein (*Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, Blackwell, Oxford 1967, 121) γράφει: «Η υπακοή του σε κάθε είδους νόμιμη εξουσία, είτε θρησκευτική είτε κοινωνική, η στάση του απέναντι σε κάθε *γνήσια* εξουσία ήταν δεύτερη φύση του, σε σημείο ώστε οι οποιασδήποτε μορφής επαναστατικές αντιλήψεις του φαίνονταν πέρα για πέρα ανήθικες» (48). Το βασικό μοτίβο της ύστερης φιλοσοφίας του, το «ν' ακολουθείς έναν κανόνα», και γενικότερα η έμφαση που δίνει στο γεγονός ότι ολόκληρο το πλέγμα της ανθρώπινης συμπεριφοράς διέπεται από κανόνες, όπως επίσης και στο γεγονός που συνιστά τον πυρήνα της φιλοσοφίας του, ότι δηλαδή δεν μπορείς ν' *αμφισβητήσεις* τους κανόνες που συνέχουν την κοινωνία της οποίας αποτελείς μέλος (διότι δεν μπορείς ν' αμφισβητήσεις εκείνο που δίνει νόημα στις αμφιβολίες σου), συνιστούν για τον Nyíri τα κεντρικά νήματα του ισχυρότατα θεμελιωμένου συντηρητισμού του Wittgenstein (58-9), ενός συντηρητισμού που δεν έχει να κάνει με την αρτηριοσκληρωτική προσκόλληση σε παλιομοδίτικες αντιλήψεις, αλλά με την *αναπόφευκτη* αναφορά μας σε κάποιο σύστημα που νοηματοδοτεί την άρση του συστήματος. Ο συντηρητισμός του Wittgenstein δείχνει πόσο κούφια είναι η έννοια μιας προόδου

που διέπει τα πάντα, μιας ελευθερίας που δε βασίζεται σε μια σειρά από δεσμεύσεις. Η έσχατη αφετηρία μας είναι η συμφωνία μας, και επομένως η αμοιβαία δέσμευσή μας.

#### 4. Rush Rhees, «Wittgenstein on Language and Ritual» (69-107).

Ο Rhees επιχειρεί μιαν εκτεταμένη εξήγηση των παρατηρήσεων του Wittgenstein για το έργο του Sir James George Frazer *The Golden Bough*, υπό το φως άλλων παρατηρήσεων του Wittgenstein παρμένων είτε από τα Χειρόγραφα είτε από τα δημοσιευμένα τμήματα των Καταλοίπων. Το άρθρο διαιρείται σε δύο μέρη (Μέρος Ι: 69-97, Μέρος ΙΙ: 98-107), όπως άλλωστε διαιρούνται στη δημοσιευμένη τους μορφή και οι παρατηρήσεις του Wittgenstein, εξ αιτίας της χρονικής απόστασης που τις χωρίζει (το πρώτο σύνολο γράφτηκε γύρω στο 1931, ενώ το δεύτερο μετά το 1936 και ίσως μετά το 1948). Ο Rhees δεν αρκείται σε μιαν απλή εξήγηση του περιεχομένου των παρατηρήσεων αυτών. Δίνει μεγάλη έμφαση στην αντιπαράθεση της μαγικής χρήσης της γλώσσας στους κόλπους μιας πρωτόγονης κοινωνίας, με τη χρήση της γλώσσας σε μια 'πολιτισμένη' κοινωνία όπως η δική μας. Αυτό που χαρακτηρίζει τη δική μας κοινωνία είναι το γεγονός ότι οι λέξεις κατά κανόνα αποκτούν νόημα στα πλαίσια του λογισμού της γλώσσας, ενώ στις πρωτόγονες κοινωνίες οι λέξεις θεωρούνται από μόνες τους φορείς νοήματος (74). Όταν καταριέμαι κάποιον, εξακοντίζω την κατάρα μου (λέξη + χειρονομία + ύφος κλπ) σαν βλήμα για να τον *χτυπήσω* (77, 79). Η λέξη αποχτά σ' αυτό το είδος συμπεριφοράς μια δύναμη που βρίσκεται αποκλειστικά στη μορφή της (πρβλ.: αβρα κα δά βρα, χόκους πόκους κλπ). Εκείνο που απασχολούσε τον ύστερο Wittgenstein ήταν το ότι στη δική μας πολιτισμένη κοινωνία συνεχίζουμε να είμαστε φορείς μιας «πανίσχυρης μυθολογίας» (79), που δεν είναι άλλη από εκείνη που πιστεύει στη *δύναμη* της λέξης, ανεξάρτητα από το νοηματικό πλαίσιο στο οποίο χρησιμοποιείται. Και η απαλλαγή μας από τη μυθολογία που μας καταδυναστεύει, σε σημείο ώστε να παραμορφώνει την ορθή αντίληψή μας για τη γλώσσα, μπορεί ίσως να γίνει ευκολότερα, αν κατανοήσουμε σε βάθος το πώς λειτουργεί μια μαγική γλώσσα στους κόλπους μιας κοινωνίας που συμπεριφέρεται τελείως διαφορετικά από εμάς. Θα πρέπει να δούμε καθαρά πόσο αρμονικά δεμένη με τη μορφή της πρωτόγονης κοινωνίας είναι η μαγική αντίληψη της γλώσσας, και πόσο παράφωνα η χρήση της στα πλαίσια των δικών μας δραστηριοτήτων, που δεν έχουν μαγικό χαρακτήρα.

Θα πρέπει ακόμη να δούμε σε πόσο μεγάλο βαθμό η δική μας μη πρωτόγονη συμπεριφορά είναι διάστικτη από πρωτόγονα μοτίβα. Αυτό που θα πρέπει να κάνουμε δεν είναι φυσικά να καταργήσουμε τους μύθους που ζουν ακόμη ούτε να επιστρέψουμε σε μια μυθική μορφή ζωής, αλλά να συνειδητοποιήσουμε τα όρια που υπάρχουν ανάμεσα στις περιοχές εκείνες, όπου χρησιμοποιούμε τη γλώσσα σαν λογισμό και σ' εκείνες όπου τη χρησιμοποιούμε μαγικά. Απώτερος σκοπός μας πρέπει να είναι η *κατανόηση* της λειτουργίας της γλώσσας και όχι η παραβίασή της. Ήταν η αθέλγη συμμετοχή μας στο μύθο που ώθησε τον Wittgenstein ν' ασχοληθεί με την ηθελμημένη χρήση του μύθου. Ήταν ακόμη η ιερόσυλη τάση μας να ερμηνεύουμε το μυθικό τρόπο σκέψης σαν ένα είδος αφελούς προ-επιστημονικής σκέψης (80).

#### 5. G.H. von Wright, «Wittgenstein in relation to his Times» (108-120).

Κι αυτό το άρθρο έχει ήδη δημοσιευτεί στα πρακτικά του 2ου βιτγκενσταϊνικού Συμποσίου στο Kirchberg am Wechsel που έγινε το 1977 (*Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, βλ. παραπάνω). Πρόκειται για την εναρκτήρια ομιλία του Συμποσίου.

Ο G.H. von Wright υποστηρίζει στο άρθρο αυτό πως η συσχέτιση του Wittgenstein με την εποχή στην οποία έζησε και δίδαξε είναι οπωσδήποτε διαφωτιστική για την κατανόηση της φιλοσοφίας του. Πόσο ο φιλόσοφος επηρεάστηκε από το πνεύμα της εποχής του και πό-

σο το πνεύμα του επηρέασε την εποχή του; (110). Ο συγγραφέας δίνει έμφαση στην επίδραση που η σκέψη του Spengler είχε πάνω στον Wittgenstein (115-9), τονίζοντας την απέχθεια και των δύο για το σύγχρονο δυτικό πολιτισμό και τον απέραντο θαυμασμό και τη νοσταλγία τους για το μεγαλειώδη πολιτισμό της Δύσης που χάθηκε στο παρελθόν (116). Το υλικό που ο Wright χρησιμοποιεί για την υποστήριξη των απόψεών του αντλείται σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα από τις *Vermischte Bemerkungen (Culture and Value* σύμφωνα με την αγγλική απόδοση).

ΔΡ ΚΩΣΤΗΣ Μ. ΚΩΒΑΙΟΣ

Νικόλαος Μπερντιάεφ: *Δοκίμιο έσχατολογικής μεταφυσικής*. Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Χρήστου Μαλεβίτση. Έκδ. Imago, Σειρά Ε', Στοχασμός/4, Αθήνα 1984, 417 σελίδες.

Είναι αλήθεια πώς ο Μπερντιάεφ διαβάστηκε και διαβάζεται πολύ στην Ελλάδα, αν λάβουμε υπόψη μας πώς μεγάλοι ευρωπαίοι στοχαστές μās είναι έντελως άγνωστοι ή ελάχιστα γνωστοί.

Τό *Δοκίμιο έσχατολογικής μεταφυσικής* χωρίζεται σε τέσσερα μέρη και σε αρκετά κεφάλαια και παραγράφους.

Τό πρώτο μέρος αναφέρεται στό πρόβλημα τής γνώσης και τής αντικειμενοποίησης (σελ. 43-167), τό Δεύτερο στό πρόβλημα του όντος και τής ύπαρξης (σελ. 171-236), τό Τρίτο στό όν και στή δημιουργικότητα (τό μυστήριο τής νέωσης, σελ. 241-317), ενώ στό Τέταρτο μέρος, ό συγγραφέας εξετάζει τό πρόβλημα τής ιστορίας και τής έσχατολογίας (σελ. 321-400).

Η σκέψη του Μπερντιάεφ είναι όρμητική, αϋθόρμητη και βαθιά περιπλανητική. Άγκαλιάζει τή σύνολη ιστορία τής φιλοσοφίας και τής μυστικής, χωρίς νά αποκρούει ταυτόχρονα τίς άναγνώσεις «άπό δεύτερο χέρι». Στο *Δοκίμιο έσχατολογικής μεταφυσικής* διαπιστώνουμε τήν άνετη εϋχέρεια του στοχαστή νά διαλέγεται άνετα μέ τούς σχολαστικούς, τούς έγγελιανούς, τούς καντιανούς, τούς περσοναλιστές, τούς μυστικούς, καθώς και μέ όρισμένους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους. Υπάρχουν βέβαια πληθωρικές άναφορές και κουραστικές κάποτε έπαναλήψεις, όι όποιες υπενθυμίζουν γνωστές διαπιστώσεις και χιλιοειπωμένα πράγματα. Όρισμένες όμως κύριες άπόψεις δικαιώνουν τό Μπερντιάεφ σε στοχαστή μέ μεγάλο κύρος και φωτίζουν τήν προσωπική του συμβολή στή διαλεύκανση κάποιων φιλοσοφικών άληθειών.

Η γνώση συνδέεται άμεσα μέ τήν προσωπική άμεσότητα του ύποκειμένου, σε σημείο που κάθε όντολογισμός καθιστά τή σκέψη νατουραλιστική και άπροσωποποιημένη: «Η γνώση μπορεί νά νοηθεί όχι ως έξάρτηση άπό τό αντικείμενο, αλλά ή καθολικοποίηση του ύποκειμένου, ως ή ανακάλυψη ενός καθόλου (μιās κοσμικής όλότητας) μέσα στό ύποκείμενο». (σελ. 118). Τό καθόλου αναφέρεται στήν άμεσότητα τής κατάληψης, ή όποία δέ δεσμεύει τή γνωστική συνείδηση μέ τό βάρος των αντικειμενικών κατηγοριών, μέ τό ένδυμα δηλαδή τής γνώσης. Έτσι, ή γνώση είναι ύποκειμενική κατάσταση, χωρίς νά οδηγεί στόν ύποκειμενισμό, πνευματικός δυναμισμός ό όποιος άποκαλύπτει τήν άρχή τής έλευθερίας.

Σ' αυτό τό σημείο ό Μπερντιάεφ έπικαλείται κατά πρωτότυπο τρόπο τόν Kant και τή φιλοσοφία του, όμολογώντας ταυτόχρονα πώς τό έργο του R. Kroner: *Von Kant bis Hegel* τόν ώφέλησε πολύ στήν κατανόηση του γερμανικού ιδεαλισμού. Πολλοί πιστεύουμε πώς ό Kant είναι άντιμεταφυσικός, άφου προσδιόρισε περιοριστικά τόν όρθό λόγο, άφου άποκάλυψε τούς «παράλογισμούς» του, τίς «άντινομίες» του. «<sup>3</sup>Ηταν ό μεταφυσικός τής έλευθερίας, άκόμη δέ, θά λέγαμε, ό μόνος μεταφυσικός τής έλευθερίας, και άπό αυτή τήν άποψη, ή προσπάθειά μου νά αναπτύξω τή δική μου μεταφυσική τής έλευθερίας θά ξεκινήσει άπό τόν Κάντ» (σελ. 50).