

MÚHELY

Ilyés Zalán-György

A transzcendentális filozófia változatai: Salomon Maimon Kant-kritikája

Bevezetés

Jelen dolgozat Salomon Maimon (1753–1800) rendkívül sokdimenziós Kant-kritikájának néhány aspektusát kívánja bemutatni. Kérdés azonban, hogy miért éppen Maimonra esett a választás? Miért annyira releváns ennek az „elfeledett”¹ filozófusnak a Kant-kritikája? Mindenekelőtt fontos megjegyezni, hogy Maimon kora filozófiai közegének egyik legaktívabb tagja volt: számos könyvet, kommentárt, illetve újságcikket írt, melyben saját filozófiai rendszerét vázolja fel, amelyet ő maga „koalíciós rendszernek” nevez, és amelyet legfőképpen három neves filozófus – Leibniz, Hume és Kant – gondolatai ihlettek. Korának számos filozófusával levelezett: Ben David és Reinhold mellett ilyen volt maga Immanuel Kant is. Azt azért fontos megemlíteni, hogy a levelezés, melyet imént említett „partnerével” folytatott, meglehetősen egyoldalúnak tekinthető, hiszen annak ellenére, hogy Maimon számos levelet írt Kantnak, egyik levelére sem kapott választ. Van azonban egy figyelemre méltó levél, melyet Kant írt egyik barátjának, Marcus Herznek. Ez pedig arról árulkodik, hogy Kant elolvasta Maimon értekezését és kritikáját, mely a kanti filozófiára épül, sőt, a levélből az is kiderül, hogy elismeri Maimont: „azon túl, hogy egyetlen ellenségem sem értett meg engem és fő kérdésemet olyan jól, mint Maimon úr, kevés ember rendelkezik a [filozófiai] vizsgálódásokra ennyire alkalmas, éles elmével [mint ő]”.² Nem csupán Kant nyilatkozik ennyire elismerően Maimonról: Fichte egy Reinholdnak írott levelében áradozik „végtelen tiszteletéről Maimon tehetsége iránt”,³ és kifejezi a félelmét azt illetően, hogy az eljövendő filozófus nemzedék majd azzal fogja őket vádolni, hogy nem becsülték eléggé Maimont és filozófiai elgondolásait. Természetesen az *ad hominem* érveken túl valódi érvek is felsorakoztathatóak a maimoni kritika fontossága mellett. Az egyik ilyen érv az, hogy Maimon soha nem vetette el a kanti értelemben vett transzcendentális filozófia alap gondolatát. Ezt maga Kant is elismeri az előbb idézett levélben. A transzcendentális filozófiáról írott műve, mely az

Ilyés Zalán-György (1999) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár, zalan.ilyes@stud.ubbcluj.ro

¹ Vö. Daniela Voss: *Maimon and Deleuze: The Viewpoint of Internal Genesis and the Concept of Differentials*. = *Parrhesia*. 11(2011). 62–74. Az általam ismert legátfogóbb, filozófiai tematikájú, akadémiai kézikönyv, a Boros Gábor által szerkesztett *Filozófia*, csupán két oldalt szentel Maimon filozófiájának.

² Salomon Maimon: *Essay on Transcendental Philosophy*. Continuum, 2010. 230–238. Kant levele Herznek.

³ Voss: *i. m.* 62.

Esszé a transzcendentális filozófiáról címet viseli, németül a következő címet kapta: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Maimon maga emeli ki a szóban forgó mű bevezetőjében, hogy nem hiába adta művének ezt a címet: a mű ugyanis nem más, mint egy próba, kísérlet.⁴ Maimon a műben „szerencsét próbál” a transzcendentális filozófia területén, és azontúl, hogy megpróbálja sajátos módon megragadni a transzcendentális filozófia lényegét, a saját, Kanttól meglehetősen eltérő gondolatait is kifejti a tárgykörrel kapcsolatban. „Az *Esszé*ben Maimon nem arra törekszik, hogy egy megfelelő képet nyújtson *A tiszta ész kritikájáról*, vagy hogy befejezze a Kant által bemutatott transzcendentális filozófia rendszerét. Inkább arra törekszik, hogy feltárja azt, ami fundamentális a transzcendentális filozófia számára – [a transzcendentális filozófia] legfontosabb igazságait.”⁵ Maimon tehát a kanti projekt alapvetéseit, legfontosabb igazságait kívánja feltárni, azonban vállalkozása során számos olyan problematikus elemre tapint rá a kanti filozófiának, melyekkel Kant saját filozófiai projektjét lehetetleníti el. Kritikája, mint egyébként minden valamirevaló kritika, nem pusztán destruktív: a kanti filozófiában rejlő kritikus pontok izolálásán túl megpróbál alternatívákat nyújtani Kant problémás megoldásaira. Így már az *Esszé*ben elkezd körvonalazódni a transzcendentális filozófiának egy alternatív képe, mely a filozófiatörténet egy jóval későbbi pontján meg is valósul.⁶ A transzcendentális filozófia maimoni változata és vázlata, minden fent leírt tény ellenére, nem Fichte filozófiájában valósul meg. Kétségtelen, hogy Fichtére a maimoni filozófia számos eleme hatott,⁷ de a legfőbb forrása Reinhold, nem pedig Maimon volt.⁸ A maimoni filozófia olyan, rendkívül fontos elemei hiányoznak Fichte filozófiájából, mint például a jelen dolgozatban is tárgyalt differenciálok elmélete, amelyek elengedhetetlen részét képeznék egy olyan transzcendentális filozófiának, mely a maimoni projektet kívánná megvalósítani. Maimon Kant-kritikája tehát nem csupán azért releváns számunkra, mert megkérdőjelezi a kanti ismeretfilozófia legalapvetőbb pontjait, hanem azért is, mert egy olyan egyedi alternatívát kínál, melyet hosszú éveken, sőt évtizedeken keresztül senki nem vett elég komolyan. Maimon kritikája ebben az értelemben egy szinguláris pont az ismeretfilozófia történetében, és mint ilyen kétségtelenül megérdemli, sőt követeli a tüzetesebb vizsgálatot. Dolgozatomban Kant filozófiájának a jelen vizsgálódás szempontjából releváns elemeit fogom bemutatni, majd Salomon Maimon Kant-kritikájának bizonyos aspektusait vázoló fel, mindezek után pedig röviden kitérek a szóban forgó problémák maimoni megoldására is. Mindezek fényében a dolgozatom során a következő kérdésre kívánok válaszolni: létezhet-e legitim alternatívája a kanti transzcendentális filozófiának, és ha igen, akkor ezt hogyan kell elgondolni? Hipotézisem az, hogy létezhet legitim alternatívája a kanti transzcendentális filozófiának, és dolgozatom végén – a teljesség igénye nélkül – megpróbálom ezen alternatívák egyikének maimoni alapjait felvázolni.⁹

⁴ A német „versuch” szó jelentését a „kísérlet”, „próba” szavakkal lehetne magyarrá fordítani.

⁵ Maimon: *Essay*, xxiv. Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

⁶ Erre a gondolatra a dolgozat végén térek majd vissza.

⁷ Lásd például Frederick Beiser tanulmányát. Frederick Beiser: *Maimon and Fichte*. = Gideon Freudenthal (ed.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*. Kluwer Academic Publishers, 2003. 232–249.

⁸ Vö. Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. Bp. 2007. 850–851.

⁹ Véleményem szerint nem Maimon volt az, aki ezt a maga teljességében megvalósította. Elsősorban ennek tudható be az, hogy nem magát az alternatívát, hanem annak maimoni alapjait kívánom jelen dolgozatban felvázolni.

A „*quid juris?*” problémája Immanuel Kant filozófiájában

A *Prolegomena* c. művének előszavában olvashatjuk Kant azon vallomását, mely szerint főműve, *A tiszta ész kritikája* bizonyos értelemben annak a szerencsés ténynek köszönheti a születését, hogy Hume felébresztette őt a dogmatikus szendergéséből.¹⁰ Kérdés, hogy Hume filozófiájának mely része vagy gondolata volt Kantra ekkora hatással. Erre a kérdésre maga Kant adja meg a választ: a szóban forgó probléma nem más, mint a kauzalitás problémája. Hume főművében, mely az *Értekezés az emberi természetről* címet viseli, tulajdonképpen azt próbálja bebizonyítani, hogy semmiféle *jogunk* nincs azt feltételezni, hogy a kauzalitás fogalma megfelelően magyarázná az általunk tapasztalt különféle jelenségek kapcsolatainak szükségszerű mivoltát. Nincs jogunk feltételezni, hogy a fehér biliárdgolyó a következő biliárdjáték során is sikeresen belöki a piros golyót a lyukba; sőt, már azt sem feltételezhetjük, hogy a golyók ütközése bármiféle fizikai jelenséget idézne elő. Persze, ahányszor az életünkben biliárdjátékot láttunk, mindig azt tapasztaltuk, hogy a fehér golyó mozgásba hozza azt a golyót, amelyet eltalált, Hume mégis azt mondja, hogy jogtalanul tesszük, ha azt feltételezzük, hogy ez a következő mérkőzésen is így lesz. Amíg nem *tapasztaljuk*, hogy holnap reggel felkel a nap, addig nem állíthatjuk azt sem, hogy ez valóban meg fog történni. Gondolatmenetével Hume nem kevesebbet próbált bebizonyítani, mint azt, hogy „teljességgel lehetetlen, hogy az ész *a priori* és fogalmak alapján gondoljon el ilyen [kauzális] kapcsolatot, mert ez a kapcsolat szükségszerűséget hordoz magában, ámde nem lehet belátni, hogy miért kellene azért, mert valami létezik, szükségszerű módon valami másnak is léteznie, miként lehetne tehát *a priori* megalkotni egy ilyen kapcsolat fogalmát”.¹¹ Amennyiben viszont teljességgel lehetetlen egy ilyen kapcsolat elgondolása, és csupán a képzelőerő játszadozik velünk, annyiban feltevődik a kérdés, hogy miként beszélhetünk a tudományok bizonyos fajtájáról, illetve lehetséges-e egyáltalán bármiféle tiszta tudomány.¹² Hume nem állíthatta azt, hogy semmiféle tudomány nem lehetséges, hiszen ezzel saját tapasztalatainak mondott volna ellent – a skót felvilágosodás idején virágoztak a természettudományok, így számára nem volt és nem is lehetett kérdés ezek lehetségsége. Az ok fogalmát illetően sem az volt a problémája, hogy ez a fogalom „helyes-e, használható-e, és a természet megismerése szempontjából nélkülözhetetlen-e, [...] hanem hogy az ész által *a priori* elgondolható-e ez a fogalom, hogy tehát számot tarthat-e minden tapasztalattól független belső igazságra s ennél fogva olyan kiterjesztett alkalmazhatóságra, amely nem korlátozódik pusztán a tapasztalat tárgyaira: ezt kívánta Hume kideríteni”.¹³ A tudományoknak ugyanis két fajtáját különbözteti meg Kant: léteznek tiszta, illetve tapasztalati tudományok. A tapasztalati tudományok, ahogy azt a nevük is jelzi, a tapasztalatból merítik tárgyaikat és megfontolásaikat/módszereiket, így ezek lehetségsége Hume számára, aki empirista volt, semmiféle problémát nem vetett fel.¹⁴ Vannak azonban tiszta tudományok (tiszta matematika, tiszta természettudomány, illetve metafizika), melyek lehetségsége viszont már igen problémás a fent idézett hume-i gondolatok fényében. Hume értelemszerűen nem gondolta azt,

¹⁰ Vö. Immanuel Kant: *Prolegomena*. Bp. 1999. 12. „Nyíltan megvallom: sok évvel ezelőtt éppen David Hume figyelmeztetése ébresztett fel először dogmatikus szendergésomból, és a spekulatív filozófia terén folytatott vizsgálódásaimnak merőben új irányt szabott.”

¹¹ Kant: *Prolegomena*, 9–10. Kiegészítés általam.

¹² Vö. uo. 10.

¹³ Uo. 11.

¹⁴ Például indukció útján.

hogy létezhetnek tiszta tudományok. Észrevételeivel azonban megelőlegezte azon problémának a megfogalmazását, mely megoldásán a tiszta tudományok lehetősége múlik. Nem kicsi a tét, mondja Kant, mert amennyiben nem lehetséges a metafizika mint tiszta tudomány, annyiban magának a filozófiának a lehetősége is megkérdőjeleződik.¹⁵ Kantot tehát a hume-i kérdések és megfontolások által felmerülő probléma, valamint a probléma megoldására irányuló vágy ébresztette fel dogmatikus szendergéséből.

Az első kérdés, melyre Kantnak válaszolnia kell, a következő: vannak-e olyan a priori fogalmak, melyeket az ész által gondolunk el, és amelyek számot tarthatnak „minden tapasztalattól független belső igazságra”¹⁶ Azonban ha a tiszta tudományok lehetőségére kérdezzük rá, nem elég annyit tudni, hogy léteznek-e olyan a priori fogalmak, melyek megfelelnek az előbb felsorolt követelményeknek, hanem azt a kérdést is meg kell válaszolni, hogy lehetségesek-e olyan ismeretbővítő (hiszen a tudományok célja ismereteink bővítése), azaz, kantí terminussal élve, szintetikus ítéletek, amelyek egyben a priori természetűek is, azaz megingathatatlan bizonyossággal bírnak, apodiktikusak. Kant kérdését tehát a következőképpen lehetne röviden megfogalmazni: *lehetségesek-e a priori szintetikus ítéletek, és ha igen, akkor hogyan lehetségesek ezek?* Kant a kérdés első részét elég könnyen megválaszolja: mind a *Prolegomenában*, mind *A tiszta ész kritikájában* a matematikai ítéleteket hozza fel példaként. „Valamennyi matematikai ítélet szintetikus”¹⁷ – írja Kant a *Prolegomenában*. Egy példán keresztül érvel álláspontjának igazsága mellett: „Első látásra könnyen azt hihetjük, hogy a $7 + 5 = 12$ pusztán analitikus állítás [...] Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk ezt az állítást, be fogjuk látni, hogy a hét és az öt összegének fogalma nem tartalmaz többet, mint a két szám egyesítését egyetlen számmá, ezáltal azonban a legkevésbé sem gondoltuk el, hogy melyik is ez az egyetlen szám, amely a kettőt egyesíti”¹⁸ A hét és az öt egyesítésének pusztán elgondolása által semmiképpen sem juthatunk el a tizenkettes szám elgondolásáig: „Túl kell lépünk ezeken a fogalmakon, és segítségül kell hívnunk a kettő közül az egyiknek megfelelő szemléletet, mondjuk az öt ujjunkat [...], majd pedig a szemléletben adott öt egységet egymás után hozzá kell adnunk a hét fogalmához”¹⁹ Kant a példa kifejtésekor azontúl, hogy a matematikai ítéletek szintetikus mivelta mellett érvel, rámutat az a priori szintetikus ítéletek egyik fő alkotóelemére is, mely nem más, mint a szemlélet. Az a priori szintetikus ítéleteknek két eleme van: egy a priori fogalom (Kant ezeket *kategóriának* nevezi), illetve a szemléletek, amelyekre ezeket a fogalmakat alkalmazni lehet. Mindezek fényében a következő módon lehetne átfogalmazni az imént feltett kérdést: milyen jogon, illetve hogyan alkalmazhatóak az a priori fogalmak, azaz a *kategóriák a szemléletekre?* A kérdés első fele felelne meg a jelen dolgozatban szereplő első megfogalmazás első felének („lehetségesek-e a priori ítéletek?”), hiszen amennyiben Kant azt állítja, hogy lehetségesek ilyen ítéletek, annyiban azt a kérdést is meg kell válaszolnia, hogy milyen alapon, *milyen jogon* szintetizálható két ennyire

¹⁵ Jó kérdés az, hogy mi a filozófia, de jelen kontextusban értelemszerűen Kant korának filozófiaeszményéről van szó, mely a filozófiát is tudományként kezelte (lásd Fichte korai főművének a címét). Kant korában a filozófiának a végső igazságok felkutatása és felmutatása volt a célja, mely igazságok legalább akkora bizonyossággal kellett, hogy rendelkezzenek, mint amekkorával a különféle tudományos igazságok rendelkeznek. Filozófia és tudomány korabeli viszonyáról lásd Martin Heidegger: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Bp. 1993. 42–44.

¹⁶ Kant: *Prolegomena*. 11.

¹⁷ Uo. 22.

¹⁸ Uo. 23.

¹⁹ Uo.

heterogén elem, mint a szemléletek (melyek Kantnál szigorúan *nem* fogalmi természetűek, illetve a legtöbb esetben a tapasztalat a forrásuk, azaz *nem a priori* természetűek), illetve a kategóriák (amelyek *a priori fogalmak*), a második pedig a második felének. A kérdés két fele szorosan összefügg, hiszen Kant egyedül úgy tud válaszolni a *quid juris?* kérdésre, ha feltárja a kategóriák szemléletekre való alkalmazhatósága mellett szóló érveit, de ezt csak úgy tudja megtenni, ha egyben ennek az alkalmazásnak a módját, menetét is felvázolja. Emiatt a következő fejezetben Kant megoldásának egyik kulcsfontosságú aspektusát fogom felvázolni.

A *quid juris?*-probléma kantai megoldásának aspektusai

Milyen alapon, milyen jogon szintetizálható tehát két annyira heterogén elem, mint a határozottan *nem* fogalmi természetű szemléletek, amelyeknek legtöbb esetben a tapasztalat a forrásuk, illetve az *a priori* fogalmak, azaz az értelem kategóriái? Jelen problémában Kant figyelmét *nem* a szemléletek és kategóriák heterogenitásának problémája, hanem elsősorban az *a priori* kategóriák *a posteriori* szemléletekre való alkalmazhatóságának kérdése ragadta meg. *A tiszta ész kritikájában*, pontosabban a mű *Transzcendentális esztétika* című fejezetében Kant azt állítja, hogy a szemléletek formával és anyaggal rendelkeznek: „Azt, ami a jelenségen belül az érzetnek megfelel, a jelenség anyagának nevezem, azt viszont, ami által a jelenségben adott sokféleséget meghatározott viszonyokban elrendezve szemlélhetjük, a jelenség formájának”.²⁰ A szemléletek anyagai tulajdonképpen különféle érzetadatok. Ahhoz, hogy ezek az érzetadatok ne a maguk nyers összevisszaságukban mutatkozzanak meg a megismerő szubjektum számára, szükség van olyan szemléleti formákra, melyek lehetővé teszik a különféle érzetadatok viszonyokba rendezését, ezzel pedig lehetővé teszik a rend megteremtését az érzetadatok kaotikus sokaságában. Kérdés azonban, hogy pontosan mit lehet tudni a Kant által emlegetett szemléleti formákról. A következő szövegrészben explicit módon definiálja is ezeket a formákat: „Transzcendentális értelemben tisztának nevezek minden képzetet, ha semmit *nem* találni benne, ami az érzetekhez tartoznék. Így az elme *a priori* módon tartalmazza minden érzéki szemlélet tiszta formáját, melyben a jelenségekben adott sokféleséget bizonyos viszonyokba rendeződvé látjuk. Magát az érzékelés tiszta formáját tiszta szemléletnek is nevezzük”.²¹ A szemléleti formák maguk is szemléletek: tiszta szemléletek, melyekben *nem* találni semmit, „ami az érzetekhez tartoznék”. Ezek a tiszta formák, tiszta szemléletek *a priori*, azaz minden tapasztalattól függetlenül, az elme részeit képezik. Kant pár sorral alább meg is nevezi ezeket a tiszta formákat: „Vizsgálódásunk során azt fogjuk találni, hogy az érzéki szemléletnek két formája, két *a priori* megismerési elve van, nevezetesen a tér és az idő”.²²

Henry Allison a Kantról írott grandiózus könyvében egy meglehetősen cizellált képet nyújt a tiszta szemléletekről, hiszen rámutat arra, hogy Kant legalább három értelemben használja a „tiszta szemléletek” fogalmát.²³ A tiszta szemléletek, ahogy az a fentiek során már kiderült, szemléleti formák, s mint ilyenek tulajdonképpen a szemléletek *a priori* lehetőségfeltételei,

²⁰ Uo. A20/B34

²¹ Uo. A20/B34–35.

²² Uo. B36.

²³ Henry E Allison: *Kant's Transcendental Idealism*. Yale University Press, 2004. 94–98.

hiszen szemléleteinkben az érzetadatok sokaságát „bizonyos viszonyokba rendeződve látjuk”. Az tehát, hogy az érzetadatok sokasága nem pusztá káosz-ként, hanem viszonyokba rendeződve jelenik meg számunkra, elsősorban a térnek és időnek köszönhető. Az emberi lények csak a számukra térben és időben adott érzeteket képesek szemlélni, de semmi nem garantálja azt, hogy nincsenek olyan lények, amelyek esetén ez máshogy történne. Így Kant a teret és az időt érzékelőképességünk velünk született, *a priori* formáinak tekinti. Allison azonban rámutat arra, hogy Kant szerint maga a tér, illetve az idő is rendelkezik egy tiszta anyaggal, melyet képtelenség a fogalmakra vagy az empirikus szemléletekre redukálni. Ezzel el is jutottunk a tiszta szemléletek második jelentéséig: egy szemléleti forma maga is egy meghatározott „szemléleti reprezentációja” (*intuitive representation*)²⁴ azoknak a tulajdonságoknak, melyekkel *szükségszerűen minden* szemléleti tárgy rendelkezik. *A tiszta ész kritikájában* Kant azt is leírja, hogy ezekhez *absztrakció* útján juthatunk el: „Ha a test képzetéről leválasztom azt, amit az értelem gondol róla, a szubsztanciát, az erőt, az oszthatóságot stb., s ha ugyanúgy elkülönítem tőle azt, ami az érzetekhez tartozik, az áthatolhatatlanságot, a keménységet, a színt stb., még mindig maradni fog valami az empirikus szemléletből, nevezetesen a kiterjedés és az alak”.²⁵ Emellett pedig fontos belátni, hogy ez a két jelentés nagyon szorosan összekapcsolódik: nem két külön dologról ír Allison, hanem egy dolog két aspektusáról. A szemléleteknek vannak formái, melyekhez absztrakció útján juthatunk el, de ezek a formák maguk is szemléletek. Tiszta szemléletek, melyeket minden – az érzékekben vagy az értelemben gyökerező – tulajdonságuktól megfosztottak. *A szemléletek formái*, illetve *a formák szemléletei* valóban eltérő kifejezések, itt mégis ugyanazon dolog két aspektusára utalnak.²⁶

Nick Midgley az *Esszé*hez írt bevezetőjében felhívja *A tiszta ész kritikáját* olvasók figyelmét arra, hogy Kant főműve tartalmaz egy fejezetet (*A tiszta értelmi fogalmak sematizmusáról*), amelynek egyes gondolatai azt sugallják, hogy a tiszta szemléletekhez nem csak absztrakció, hanem szintézis útján is el lehet jutni. Az idő kapcsán például a következőket írja Kant: „Így tehát a szám semmi egyéb, mint egyáltalán bármely egynemű szemléletben adott sokféleség szintézisének egysége, amely azáltal jön létre, hogy *a szemlélet apprehenziójában létrehozom magát az időt*”.²⁷ Kérdés azonban, hogy „a szemléletben adott sokféleség” részei kiterjedt részek-e vagy sem. Ezt azért is fontos tisztázni, mert *A szemlélet axiómái* c. fejezetben Kant úgy határozza meg a „kiterjedt nagyságokat” (*extensive magnitude*),²⁸ mint olyan részek összességét, melyek maguk is részekre oszthatóak. A részekre osztott részek maguk is tovább oszthatók, majd ezeknek a részeknek részei is, *ad infinitum*. Minden rész egyben egy olyan egész, melyet további részekre bonthatunk. Mindezekből következik, hogy egy kiterjedt nagyság szintézise már eleve

²⁴ Voss: *i. m.* 65. Azért vettem át Daniela Vosstól ezt a kifejezést, mert ha ebben a kontextusban pusztán „szemléletet” vagy „reprezentációt” használok, az megtévesztő lehet az olvasók számára. Értelemszerűen mindkét kifejezést – különösen az első („szemlélet”) – helyes lenne.

²⁵ TÉK. A20–21/B35.

²⁶ Ahogy arra a bekezdés elején felhívtam a figyelmet, Allison *három* jelentést különböztet meg. A harmadik jelentés ugyan releváns a dolgozatom szempontjából, azonban a maimoni kritika nem tér ki külön rá. Ennek értelemszerűen nem az az oka, hogy Maimon tanácstalanul állt Kant kifogástalan és cáfolhatatlan gondolata előtt (hiszen ekkor értelemszerűen kitérnék rá a dolgozatban), hanem az, hogy az általam a következőkben felvázolt kritika megfelelően cáfolja a tiszta szemléletek harmadik jelentésének *legitimitását* is, így terjedelmi okokból kihagyom a kérdéskör tárgyalását. Daniela Voss tanulmánya azonban erre is kitér. Lásd Voss: *i. m.* 65–66.

²⁷ TÉK. B128. Kiemelés általam.

²⁸ Maimon: *Essay*, xxxv.

feltételezi olyan kiterjedt részek létét, melyek szintézise által a szóban forgó nagyság előállítható. Egy kiterjedt nagyság szintézisének előfeltétele a kiterjedés, mely a tiszta szemléletek alapvető attribútuma, ahogy azt a fentiek során láthattuk. Azaz röviden: egy kiterjedt nagyság (legyen az időbeli vagy térbeli nagyság) szintézisének elengedhetetlen feltételei a tiszta szemléletek. Ezen a ponton egy paradoxonba ütköztünk: hogyan lennénk képesek egy „szemléletben adott sokféleség” szintéziséből „létrehozni magát az időt” vagy a teret, ha ennek a szintézisnek elengedhetetlen feltételei a tér, illetve az idő? Sehoggy. A szintetikus módszernek, vagy „útnak” egyébként van egy maimoni kritikája is, mely nem Kant érvelésének belső inkohereciájára mutat rá, de erről majd a következő fejezet megfelelő helyén fogok írni.

Jelen fejezetben egyetlen további kérdést kell még megválaszolni: mi köze van a tiszta szemléleteknek a *quid juris?*-probléma megoldásához? Ahogy arra jelen fejezet elején rávilágítottam, Kant számára a *quid juris?*-probléma a következőképpen tevődik fel: mi jogon alkalmazhatunk *a priori* fogalmakat a *posteriori* szemléletekre? Amennyiben azt lehetne mondani, hogy a szemléletek rendelkeznek *a priori* és *a posteriori* részekkel, ráadásul ezeknek a részeknek a viszonya világos lenne, annyiban könnyen találhatnánk problémamentes megoldást a szóban forgó kérdésre, hiszen ekkor az *a priori* fogalmak nem közvetlenül az *a posteriori* részekre, hanem ezek *a priori* formáira vonatkoznának. Mivel ebben az esetben mind a fogalmak, mind a szemléletek *a priori* lennének, megoldódna a probléma. Mivel Kant éppen ezeket állítja, ezért összegzésképpen azt mondhatnánk, hogy a probléma kanti megoldása a következőképpen hangzik: az *a priori* fogalmak, azaz a kategóriák nem közvetlenül a szemléletek *a posteriori*, empirikus részére, hanem a tiszta, *a priori* formáira vonatkoznak. A tiszta szemléletek azért képesek közvetíteni az *a priori* fogalmak és az *a posteriori* szemléletek között, mert a fogalmakkal osztoznak formális és *a priori* természetükben, ugyanakkor a szemléletek formáiként a szemléletekhez tartoznak.

Kant megoldásának maimoni kritikája

Az absztrakció módszerének kritikája

A tiszta szemléletekhez absztrakció útján juthatunk el. Maimon mégis kifogásolja a kanti módszert. A vörösborral teli poharat ellenpéldaként felhozva egy gondolat kísérletre invitálja az olvasóit, arra kérve őket, hogy képzeljenek el egy borral teli poharat: a pohárban levő bornak (anyag) csupán azért van „kerek” alakja, mert a pohár, amelyben van, maga is kerek; mindezeket pedig azért lehet tudni, mert a példában világosan elválasztható a pohár és annak tartalma. Egy összetett jelenséget tehát csak akkor lehet formára és anyagra bontani, ha képesek vagyunk arra, hogy bizonyos elemeit a többi elemtől függetlenül vegyük számba. Maimon szerint viszont pontosan ez az, ami nem lehetséges akkor, ha Kant elgondolásait követjük, hiszen ekkor nincs független hozzáférésünk az érzéki szemlélet formájához és anyagához. Az egyiket pusztán absztrakció segítségével választhatjuk el egymástól, de mint ahogy az a fentiekből kiderült, az absztrakciós módszer feltételezi a forma és anyag szoros összefüggését. A maimoni cáfolat egy fontos következménye tehát az, hogy a térről és az időről nem gondolkozhatunk pusztán formákként, hiszen az érzéki szemléleteinkben az anyag és a forma nem válnak el egymástól. Ez természetesen a tér és az idő maimoni elgondolására is rányomja a bélyegét, mivel nála a tér és idő magyarázata rendkívül szorosan összefügg a szemléletek kanti értelemben vett anyagával is.

Egy másik probléma is felmerül az absztrakció módszerével kapcsolatban: pusztán azért, mert eddig az összes szemléleti tárgy térben és időben jelent meg számunkra, nem jelenthetjük ki azt, hogy a tér és az idő érzékelésünk *a priori* lehetőségfeltételei.²⁹ Nincsen semmiféle *jogunk* „ennek a reprezentációnak [a tér és idő reprezentációjának] az univerzalizását, melyet *a posteriori* módon, indukciónak segítségével konstruáltunk, az *a priori* szükségszerűség szintjére emelni”.³⁰ Amikor Kant az absztrakciós módszert használja a tiszta szemléletekhez való eljutáshoz, a következőképpen jár el: egy már adott érzéki szemléletet bont, az absztrakció módszerének segítségével, két részre, majd induktív módon kiterjeszti ezt az *a posteriori* módon szerzett belátást az összes lehetséges tapasztalatra.

A tér mint szemléleti forma kritikája

Maimon kritikájának van azonban egy másik, nem metodológiai aspektusa is, ami Kant azon állítása ellen szól, mely szerint a tér egy tiszta szemléleti forma. Maimon itt is egy példával kezdi a kritikáját: tegyük fel, hogy van egy önmagunkon kívül tételezett reprezentációs mezőnk, amelyet egy teljesen homogén szín, például a zöld egy bizonyos árnyalata tölt ki. Maimon szerint ebben az esetben még annak ellenére sem beszélhetünk a szóban forgó reprezentáció térbeliségéről, hogy a reprezentációs mező a szemlélőtől elválasztva jelenik meg a maimoni példában. Hiszen ekkor egy olyan szemléletről beszélnénk, melyet nem a tér kondicionál, s ez egyben a tér mint szemléleti forma státuszát is megkérdőjelezné. „Ezen homogén szemlélet térbelietlensége (*non-spatiality*) megmutatná azt, hogy a tér nem szükségszerű feltétele szemléleteink lehetőségének.”³¹ A maimoni példa azonban nem csak szubverzív funkciót tölt be: a térnek egy olyan elgondolására hívja fel az olvasó figyelmét, mely nagyban függ a szemléletek tartalmának *heterogenitásától: az empirikus szemléleteink tartalmának diverzitása vagy heterogenitása teszi lehetővé magát a teret*. Ez az elgondolás már szoros összefüggésben áll Maimonnak a térről alkotott elméletével, mely szerint a tér nem más, mint „az érzékelhető tárgyak közti *különbségek* reprezentációjának a formája”.³² Maimon érvelésének kulcsa lényegében az, hogy egy teljesen homogén reprezentációs mezőben nem vagyunk képesek térbeli pontokat megkülönböztetni egymástól, emiatt pedig a hely (*locus*) fogalma értelmezhetetlenné válik. *A szemléletek térbeliségéről csak a szemlélet anyagának heterogenitása esetén beszélhetünk*.

A szintézis módszerének maimoni kritikája

Maimon a tiszta formák kanti definíciójából arra következtet, hogy amennyiben a tiszta formák nem tartalmaznak semmit az érzetadatok sokaságából (hiszen ezek a szemléletek *anyagát* képezik), annyiban ezeket a formákat csak a homogenitás jellemezheti, viszont homogén

²⁹ Itt láthatjuk visszaköszönni a hume-i szkepszist a maimoni filozófiában. Itt megragadnám az alkalmat, és felhívnam az olvasó figyelmét arra, hogy Kantot leszámítva Hume és Leibniz filozófiái a legfontosabb forrásai a maimoni filozófiának.

³⁰ Peter Thielke: *Intuition and Diversity: Kant and Maimon on Space and Time*. = Gideon Freudenthal, (ed.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*. Kluwer Academic Publishers. 2003. 94. Thielke saját fordításában idézi Maimont, így azokra a Maimon-idézetekre, melyek a Thielke tanulmányában találhatóak, úgy fogok hivatkozni, mintha Thielkére hivatkoznék, annyi különbséggel, hogy zárójelben hivatkozom az eredeti szövegre is, melyet Thielke használ. Ebben az esetben: Salomon Maimon: *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*. Berlin, bei Christian Friedrich Voß. 1790. II. 342. (A továbbiakban: *Tr.*)

³¹ Uo. 94.

³² Uo. 95.

formákként egyedül homogén részekből szintetizálhatóak.³³ Nem annyira meglepő módon itt is egy példából indul ki: „egy folyót el tudunk képzelni egy vízből álló folytonos és homogén testként, melynek részei megkülönböztethetetlenek”.³⁴ Ez azonban csak azért lehetséges, mert a folyót ilyenkor a folyóparton levő különböző tárgyak viszonylatában reprezentáljuk. Amennyiben reprezentációs mezőnk egészét a folyó, vagyis ez a homogén „víztest” töltené ki, annyiban az előző alfejezet példájához jutnánk vissza: egy homogén szemléletben képtelenek lennénk *locus*ok megkülönböztetésére. A homogén szemléletet alkotó pontok, a leibnizi „megkülönböztethetetlenek azonosságának princípiuma” szerint, egyszerűen *azonosak* lennének, így ez a „homogén mező [...] semmivé zsugorodna”.³⁵ A folyót tehát nem lennének képesek reprezentálni. „A tér folytonos és homogén egészként való reprezentációjából »hiányzik a diverzitás, mely elengedhetetlen ahhoz, hogy a dolgokat egymástól elválasztva láthassuk.«”³⁶ Mindezek fényében kijelenthetjük, hogy nem lehetséges olyan szintézis, mely homogén tér- vagy időrészek sokaságából hozná létre magát a teret vagy az időt. Lévnén, hogy a homogén részek *azonosak* egymással, képtelenek valós *kiterjedést* létrehozni. Maimon szerint egy szintézis nem más, mint a különbség egysége, így tehát „minden szintézis [...] sokaságot vagy diverzitást feltételez”.³⁷ Mindebből pedig az a rövid, de annál fontosabb elgondolás következik, hogy *különbség nélkül nem beszélhetünk semmiféle szintézisről*.³⁸

A maimoni kritika kanti cáfolata

Bár jelen dolgozatban – elsősorban terjedelmi okok miatt – nem védhető meg méltóan a kanti álláspont, itt mégis felvázolnék pár olyan ellenérvet a maimoni kritikával szemben, melyre Peter Thielke jelen témát is nagyban érintő, kiváló tanulmánya felhívja a figyelmet. Az első fontos dolog, melyről sajnos Maimon gondolat kísérlete vagy példája nem képes számot adni, nem más, mint a külső és belső szemléletek közti distinkció, mely elengedhetetlen része a kanti esztétikának. Kant maga írja a *Transzcendentális esztétikában*, hogy belső szemléleteink nem a térben jelennek meg számunkra, így Kant maga is beszél olyan szemléletekről, melyek nem térbeliek.³⁹ A második fontos kanti gondolat, melyet Maimon valószínűleg nem vett figyelembe, az nem más, mint az, hogy Kant a szemléletekről a *tárgyak* viszonylatában beszél: egy teljesen homogén reprezentációról nem mondhatjuk azt, hogy szemlélet, hiszen egy teljesen homogén reprezentáció nem tárgy. Thielke amellet érvel, hogy a Maimon példájában szereplő reprezentációt Kant egyszerű érzékletként könyvelné el, így Maimon kritikája a szemléleteket illetően nem állja meg a helyét. „Harmadszor, és talán ez a legfontosabb, úgy tűnik, hogy Maimon Kantnak tulajdonítaná azt a nézetet, mely szerint a tér szükséges és *elégleges* feltétele az empirikus szemléleteinknek. Kant, ezzel szemben, csupán annyit állít, hogy a tér a külső szemléleteink elengedhetetlen lehetőségfeltétele, és valószínűleg elismerné azt, hogy a diverzitásnak konstitutív

³³ Vö. Voss: *i. m.* 65–66.

³⁴ Uo. 66.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo.

³⁷ Uo. 66.

³⁸ Vö. Maimon: *Essay*, xxxviii.

³⁹ Hiszen belső szemléleteink formája az idő.

szerepe van az empirikus szemléleteinket illetően.⁴⁰ Azt tehát, hogy a tér külső szemléleteink elégséges feltétele lenne, Kant sehol nem állítja.

Tér és idő Salomon Maimon filozófiájában

A *quid juris?*-problémát Kant egy olyan szintézis lehetőségének bizonyításával próbálta megoldani, melyet a Kant-szakirodalom egy része *kondicionálisnak* nevez. Ezzel állítja szembe Maimon saját, *genetikus* módszerét: „az értelem nem rendel semmiféle *a posteriori* [módon] adott dolgot *a priori* törvényei alá; ehelyett hagyja őket [az *a posteriori* adott tárgyakat] megmutatkozni a saját [az értelem] törvényei szerint (azt hiszem, hogy ez az egyetlen kielégítő útja a *quid juris?* megválaszolásának)”.⁴¹ Maimon egyetért abban Kanttal, hogy a szintézis feladata nem más, mint az érzetadatok sokaságának egybefogása. Ez az egybefogás meg is történik az *apprehenzió* szintézisében, mely során a képzelőerő az érzetadatok sokaságát térben és időben rendezi el.⁴² Ahhoz azonban, hogy ez a szintézis szükségszerűvé válhasson, szükség van valamiféle alapra is, melyet Kantnál az értelem fog betölteni. Az *apprehenzió* szintézise az *appercepció* szintézise által válik szükségszerűvé, mely során az értelem a képzelőerő produktivitását a saját *a priori* fogalmainak, azaz a kategóriáknak *rendeli alá*. A kategóriák tehát pusztán feltételekként funkcionálnak, és a képzelőerő munkájának szükségszerűségét kondicionálják.⁴³ Maimon szerint ez a pusztán kondicionális viszony, melyben a kategóriák és az *apprehenzió* szintézise áll, problematikus: hogyan képes az értelem bármit is a saját fogalmai, szabályai alá vonni, mely adott és nem az értelemből magából származik (hiszen mint ilyen, nem biztosítja semmi azt, hogy az értelem szabályainak megfelelően keletkezett)? „Ez a kérdés nem merülne fel, ha értelmünk képes lenne a saját tárgyainak megalkotására, mely tárgyak így az értelem szabályainak megfelelően állnának elő, és így [a szintézishez] nem lenne szükség semmiféle más forrásból származó, készen kapott tárgyra.”⁴⁴ Mindebből pedig az következik, hogy Maimonnál a szintézis mindkét része az értelem produktuma. A szemléletek és a fogalmak, az anyag és a forma forrása egy: ez pedig nem más, mint az „értelem belső genezise”.⁴⁵ Ez a maimoni gondolat első látásra teljesen azonos azzal, amit Kant intellektuális szemléletnek nevez, és tüzzel-vassal üldöz *A tiszta ész kritikájában*. A jelen dolgozatnak két további feladata maradt tehát: az egyik felvázolni azt, hogy miként gondolkodja el Maimon a teret és az időt, vagyis megválaszolni azt a kérdést, hogy milyen alternatívát nyújt Maimon a kanti tiszta szemléletekre, a másik pedig felvázolni azt, hogy „az értelem belső genezise” pontosan mit is jelent Maimonnál.

A Kanttal szembeni kritika, ahogy az már a fentiek során említésre került, számos olyan, nem pusztán szubverzív, hanem egyben konstruktív belátással is járt, melyek a maimoni esztétika alapjait képezik.⁴⁶ „A lecke, melyet Maimon a Kant-kritikájából merített, nem volt más, mint az, hogy a szemléletek formájához nem lehet az anyaguktól függetlenül hozzáférni; a szemléletek

⁴⁰ Thielke: *i. m.* 95.

⁴¹ Maimon: *Essay*. 82. Kiegészítés általam.

⁴² Vö. Gilles Deleuze: *Hume és Kant*. Bp. 1998. 221.

⁴³ Vö. Voss: *i. m.* 66.

⁴⁴ Maimon: *Essay*. 63.

⁴⁵ Voss: *i. m.* 67.

⁴⁶ Az „esztétika” kifejezést itt, illetve a dolgozatban mindenhol, a kanti értelemben használom.

anyagának is vannak *a priori* feltételei, melyek a tárgyak reprezentációját teszik lehetővé. Amennyiben ezt elismerjük, érvel Maimon, a teret, mint a különbség formáját, nem pedig mint tiszta szemléletet kell elgondolnunk.⁴⁷ Kant meggyőzően érvel saját esztétikai elgondolásai mellett, és valóban erős alternatívát nyújt a Leibniz és Newton elméletei által uralt problémát illetően. Amennyiben Maimon nem akarja elvetni a transzcendentális filozófiát – az *Esszé* elején pedig láttuk, hogy ez így van –, annyiban egy olyan negyedik megoldással kell szolgálnia, mely bizonyos szempontból eleget tesz Kant elgondolásainak. Maimon, ahogy azt az imént idézett szövegrészlet is állítja, egyetért Kanttal abban, hogy a tér, illetve az idő *a priori* formák, sőt még talán azzal is, hogy a tér és idő a szemléletek formái. Abban viszont már nem ért vele egyet, hogy ezek *a priori*, azaz *tiszta szemléletek* lennének. *Maimon szerint a tér és az idő a „különbség” vagy a „diverzitás” formái*, és lévén, hogy nem szemléletek, ezért nem tartoznak az érzékelés fakultásához. *Maimon a teret és az időt az értelem fakultásához sorolta, és a gondolkodás azon kiemelkedő funkcióját tulajdonította nekik, mely az érzetadatok sokaságába egységet visz.* Fontos tehát, hogy az értelem fakultásának részei lévén, Maimon számára a tér és az idő *nem lehetnek szemléletek, csak fogalmak.*⁴⁸

Maimon az esszében a tér példáján keresztül mutatja be az elméletét.⁴⁹ Bemutatójának pedig úgy kezd neki, hogy megvizsgálja azokat a módokat, melyek által egység vihető az érzetadatok sokaságába. Maimon úgy gondolta, hogy a szemléleti formák értelmünk működésének általános formáiban gyökereznek. Értelmünk működésének egyik legáltalánosabb formája a sokaság egységként való reprezentációja (így jelennek, pontosabban csak így jelenhetnek meg számunkra a tapasztalati tárgyak). Maimont viszont elsősorban nem a formák, hanem a tartalom, azaz az érzetadatok sokasága érdekli: „ha a sokaság teljesen heterogén vagy teljesen homogén, az egysítés nem lehetséges, hiszen az első esetben nem beszélhetünk egységről, a másodikban viszont nincs jelen semmiféle sokaság”.⁵⁰ Az érzetadatok egyesített sokaságának lehetőségfeltétele tehát az érzetadatok „egyesíthető diverzitásán”⁵¹ múlik – ez azonban egy olyan feltétel és attribútum, amely elsősorban az érzetadatok sokaságához, azaz a kanti értelemben vett anyaghoz, tartalomhoz tartozik. Mindezek után Maimon a következőképpen határozza meg a teret és az időt: a tér és az idő olyan formák „melyekben az érzékelhető tárgyak egysége lehetővé válik, így ezek [az érzékelhető tárgyak] a tudatunk tárgyaiként jelenhetnek meg”.⁵² Egy rendkívüli fontos adalék Thielkétől a szövegrész értelmezéséhez: „Az alábbiakban fogom tárgyalni az érzékelhető tárgyak, illetve a tudat tárgyai közti különbséget. Egyelőre elég megjegyezni, hogy az érzékelhető tárgyak nagyjából azonosak az érzékletekkel, azonban, ahogy azt látni fogjuk, Maimon egy rendkívül idioszinkratikus csavart vezet be az érzékletek természetének tárgyalásakor”.⁵³ Fontos az idézet, hiszen így világossá válik, hogy miért hivatkoztam érzetadatok sokaságára

⁴⁷ Thielke: *i. m.* 96.

⁴⁸ Fogalmakként azonban lehetnek szemléleti formák, a kérdés persze csak annyi, hogy pontosan hogyan. Ehhez először azt kellene tudnunk, hogy Maimonnal pontosan mi a szemléletek státusza, illetve természete. Erre a kérdésre a dolgozat során vissza fogok térni, annyit viszont a félreértések elkerülése végett előrebozsátanék, hogy *Maimon nem osztotta Kant azon elgondolását, mely szerint a szemléletek szigorúan nem fogalmi természetűek.*

⁴⁹ Az időről, sajnos, meglehetősen keveset ír. Ezt tehát jogosan gondolhatjuk a maimoni elmélet egyik nagy gyengeségének.

⁵⁰ Uo. (*Tr.* II, 16.)

⁵¹ Uo.

⁵² Uo.

⁵³ Uo. 96. lábjegyzet.

ott, ahol Maimon érzékelhető tárgyakról beszél. *A tér és az idő tesz lehetővé az érzékelhető tárgyak sokféleségének reprezentációját.*

Ezt az egyesíthető sokaságot azonban kétféle módon lehet megközelíteni. „Egyrészt, lehetnek olyan gondolataink, amelyek nem utalnak egy konkrét objektív tartalomra; Maimon szerint ebben az esetben a különbség, mely két dolog között áll fenn, pusztán szubjektív. Példának okáért a piros és a zöld szín közti különbség elgondolható »a differencia szabálya vagy formája (az egyik [piros] nem a másik [zöld]) szerint, anélkül hogy a kettőjük térbeli vagy időbeli viszonyáról tudnánk valamit... ekkor [a piros és a zöld szín] egy pusztán szubjektív, de *nem objektív* tudattartalmat hozna létre.«⁵⁴ A gondolkodás, a pusztá értelem tevékenysége lévén, „nem utal a tárgyak külső világára, csupán fogalmakat viszonyít egymáshoz.”⁵⁵

Másrészt Maimon szerint a piros és zöld színek közötti különbséget nemcsak elgondolni vagyunk képesek, hanem reprezentálhatjuk is azt térben és időben – ez egyenlő az előbb említett szubjektív különbség objektívvé alakításával. Itt megint figyelembe kell vennünk Thielke egyik fontos megjegyzését, mely szerint Maimon az objektivitás alatt csak annyit ért, hogy a tér és az idő a (tapasztalati) *tárgyak* egy olyan *képét* nyújtják nekünk, mely kép egy valós, *fogalmi* természetű különbséget reprezentál. Bár Thielke nem tér ki a szubjektivitás meghatározására, de a kontextusból az derül ki az olvasó számára, hogy szubjektív alatt Maimon, illetve Thielke a pusztán elgondoltat érti, mely semmilyen formában nincs reprezentálva, azaz képpé alakítva.⁵⁶ Maimon szerint ahhoz, hogy az előbbieket során tárgyalt fogalmi különbségek reprezentálhassanak bármit, egy meghatározott rendbe kell őket helyezni. Mindezek alapján látható, hogy a tér, illetve az idő az *általános értelemben vett* fogalmi különbségek⁵⁷ reprezentációinak lehetőségfeltételei, melyek a fogalmi különbségek elrendezéséért felelnek; a teret és az időt, ebben az értelemben, Maimon fogalmaknak tartja. Egyedül akkor beszél a térről és időről szemléletekként, amikor azok egy konkrét, érzékelhető tárgy reprezentációjának a lehetőségfeltételei. Ez utóbbi esetben Maimon szerint az értelem működése mellett a képzelőerő működését is tetten érhetjük, hiszen a képzelőerő áll elő az értelem által elgondolt konkrét különbség(ek) objektív *képével*. Ez a kép pedig nem más, mint egy fogalmi különbség „individuális reprezentációja”.⁵⁸ „Ahhoz, hogy a térben reprezentálhassuk, mondjuk a piros és zöld színek különbségét, mindenképpen *erre* a konkrét képére a pirosnak és *erre* a konkrét képére a zöldnek kell utalnunk.”⁵⁹ Ebből a példából is az derül ki, hogy a tér nem más, mint a *különbség egyik formája*, mely által a szubjektív (pusztán elgondolt, de nem reprezentált) különbségek objektív reprezentációkká válnak. Mindemellett azt is fontos megjegyezni, hogy minden hasonlóság ellenére Maimon elmélete nem redukálható a leibnizi tér- (és idő)elgondolásra, hiszen Maimon nem tartja az időt és a teret empirikus úton létrejött fogalmaknak, melyeket valamiféle absztrakció által nyertünk a fogalmi különbségekből.

⁵⁴ Uo. 97. Salomon Maimon: *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*. Erstes Stück. Berlin. Bei Johann Friedrich Unger. 1791. III, 39. (Továbbiakban: *PhW*) Kiemelés és kiegészítés Thielke, illetve általam – I. Z. Gy.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Pár sor múlva kiderül majd, hogy amikor Maimon képekről beszél, akkor az olvasónak figyelembe kell vennie azt, hogy a képek kialakításának elengedhetetlen feltétele a képzelőerő működése, amelyről a szubjektivitás szintjén még nem beszélhetünk.

⁵⁷ Az összes valós fogalmi különbség.

⁵⁸ Uo. 98.

⁵⁹ Uo.

A tér Maimonnál nem más, mint a fogalmi különbségek reprezentációjának lehetőségfeltétele (tér mint fogalom), valamint a konkrét különbségeket reprezentáló képek formája (tér mint szemlélet). Maimon tehát nem veti el a transzcendentális filozófia alapvetéseit, hiszen egyetért Kanttal abban, hogy a tér az a forma, amely lehetővé teszi a konkrét jelenségek reprezentációját.

A fenti érvelés és a maimoni elmélet egyik legfontosabb megállapítása nem volt más, mint a képzelőerő elengedhetetlen szerepe, melyet ez a konkrét tapasztalati tárgyak reprezentációjában tölt be. A kérdés már csak annyi, hogy mit ért Maimon képzelőerő alatt. „A képzelőerő, Maimon szerint, a »fikciók« fakultása.”⁶⁰ A *fikciók* Maimon számára nem teljesen azonosak a jelen nem lévő, azaz nem reális tárgyak reprezentációjával, ehelyett Maimon a fogalommal azt a folyamatot is jelöli, amely során mi, megismerő szubjektumok, olyan tulajdonságokkal látunk el tárgyakat, melyekkel ezek nem rendelkeznek. Thielke a hűrelmélet példáját hozza fel a *fikció* maimoni elgondolásának az ábrázolására. Amikor a fizikusok a hűrelméletről beszélnek, tudjuk, hogy nem valós tárgyakról folyik a diskurzus. A „kozmosz hűrok”, melyekről ilyenkor szó van, csak szemléltető, *reprezentatív* funkciót töltenek be, melyek segítségével könnyebben szemléltethetőek és megérthetőek azok a fizikai jelenségek, melyekről a diskurzus során szó van. Amennyiben a tapasztalati tárgyak térbeli reprezentációja nem más, mint térbeliséggel nem rendelkező fogalmi különbségek felruházása olyan tulajdonságokkal, melyek a térbeliségből fakadnak, annyiban érthető, hogy miért tartja Maimon a teret fikciónak. A tér és az idő a képzelőerő fakultásának termékei, és lévén, hogy a képzelőerő Maimonnál valamiféle mediatizáló szerepet tölt be az érzékelés és az értelem között, ezért a tér és az idő „rendelkezik valamivel, ami mind az értelem produktumaiban, mind az érzékelés produktumaiban megtalálható, így mindhármukban közös”.⁶¹

Az értelem Maimonnál tulajdonképpen „a szabályok fakultása”, s a tárgyakat csak az egymáshoz való viszonyukban képes elgondolni. Az értelem „csak [a tárgyak közti] viszonyok relatív meghatározásait [képes elgondolni] és egy tudattartalomba összefogni”.⁶² Az érzékelés ezzel szemben nemcsak relatív, hanem abszolút meghatározásokkal is tud szolgálni a tapasztalati tárgyakat illetően. Az érzékelésnek köszönhetjük, hogy a tapasztalati tárgyakat önmagukban, más tárgyaktól elválasztva is képesek vagyunk szemlélni, viszont azt is hozzá kell tenni, hogy ezek az „abszolút meghatározások”, melyekkel az érzékelés fakultása szolgál, *a posteriori* természetűek.⁶³ Thielke Locke és Hume elméleteihez hasonlítja Maimonnak az érzékelés fakultását illető elgondolásait: „az érzékelés közvetlen és meghatározott »benyomásokat« szolgáltat a tárgyról, de a tudás, amely ezekből a benyomásokból származik partikuláris és *a posteriori*”.⁶⁴ Az értelem tartalmazza azokat a logikai törvényeket, melyek a gondolkodás formáját meghatározzák, s így lehetővé teszi azt, hogy a tapasztalati tárgyak egy tudatban egyesülhessenek, viszont önmagában nem képes konkrét, meghatározott tárgyak megismerésére. Ezzel ellentétben az érzékelés képes a konkrét tapasztalati tárgyak megismerésére és meghatározására, de csak *a posteriori* módon. Az értelem és érzékelés tehát különféle módokon képesek meghatározni a tárgyaikat, s bár képesek a tapasztalati tárgyak közötti viszonyok elgondolására (az értelem fakultásának köszönhetően), illetve az egyes, konkrét tárgyak megismerésére (az érzékelés fakultásának

⁶⁰ Uo. 99.

⁶¹ Uo. 100.

⁶² Uo. (*PhW*, III, 65.) Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

⁶³ Vö. uo.

⁶⁴ Uo. 101.

köszönhetően), „mégsem vagyunk képesek összekapcsolni a gondolatot és a tudást egyazon tárgyban, azaz, *nem vagyunk képesek elgondolni meghatározott tárgyakat, vagy meghatározni elgondolt tárgyakat*. Ez azért van, mert nincsenek olyan eszközeink, amelyek segítségével meg tudnánk állapítani azt, hogy bizonyos logikai formák – melyek fogalmakként az általános értelemben vett tárgyakra vonatkoznak – miként alkalmazhatóak és vonatkoztathatóak konkrétan meghatározott tárgyakra”.⁶⁵

Maimon ezt az érzékelés és értelem között húzódó hasadékot hidalja át a képzelőerő fakultásának bevezetésével. A „tér és az idő *a priori* fikcionális képei”⁶⁶ által vagyunk képesek a tapasztalati tárgyak különbségéről tiszta képet, reprezentációt alkotni (tér és idő mint szemléletek), illetve a térnek és időnek köszönhető az is, hogy képesek vagyunk ezeknek a különbségeknek a megfogalmazására, elgondolására (így a térnek és időnek köszönhetőek olyan fogalmaink, mint pl. a „jobb” és a „bal”, az „előző” és a „következő”). A tér és az idő képezik azt a közeget, melyben az értelem és az érzékelés egyesülhet – pont ezért mondja Maimon azt, hogy a tér és idő „egyszerre képek [szemléletek] és fogalmak; ők az értelem képei, illetve az érzékelés formái”.⁶⁷ A tér és idő teszik lehetővé az értelem és érzékelés kiazmusát, összefonódását. Mindezek fényében a tér, illetve az idő fikcionális státusza talán könnyebben megérthető. Ahogy azt láttuk, az érzékelés tárgyai önmagukban, azaz a tér és idő közbenjárása nélkül is megismerhetőek (gondoljunk csak a homogén zöld szín példájára). Amint viszont ezeket a tárgyakat az egymással való viszonyaikban akarjuk reprezentálni, elengedhetetlenné válik az értelem és képzelőerő közbenjárása. A képzelőerő mediatíváló szerepe kapcsolja össze az értelem működését az érzékeléssel, és teszi lehetővé a tapasztalati tárgyak viszonyainak reprezentációját, de mindezt csakis úgy képes végrehajtani, hogy közben a tapasztalati tárgyakat olyan (a térbeliségben és időbeliségben gyökerező) predikátumokkal (ezekre a fogalmakra, predikátumokra adtam pár sorral feljebb példákat) látja el, melyekkel egyébként ezek nem rendelkeznek. A tér és idő tehát fikciók, de *szükségszerű* fikciók.

„Az értelem belső genezise” a maimoni filozófiában

Végezetül pedig azt kellene megvizsgálunk, hogy a fentiek ismeretében miként oldja meg Maimon a *quid juris?* problémáját. Egy első látásra érdekes forrásból – a differenciálszámítás matematikai elméletéből – meríti megoldásának a kulcsát. Ez egyébként csak első látásra meglepő, hiszen Maimon egyik legnagyobb filozófiai forrása Leibniz volt, a differenciálszámítás egyik megalkotója (Newton mellett). A differenciálszámítás alapképlete a következő: $dy/dx = z$. Egyik érdekes tulajdonsága a differenciálszámításnak, hogy annak ellenére, hogy a dy , illetve a dx végtelenül kis mennyiségeket jelölnek, a z értéke nem változik. Leibniz egyik rövid matematikai írásában, mely *Az infinitezimális kalkulus bizonyítása a közönséges algebra segítségével* címet viseli, pontosan azt bizonyítja be, hogy z értéke akkor is konstans és változatlan marad, ha a dy és dx értékei elérik a nullát. Az első kérdés, amelyet Leibniz korában, sőt még utána is hosszan vitattak a matematikusok, illetve a filozófusok, a következő: pontosan mi a differenciálok (dy ,

⁶⁵ Uo. (*PhW*, III, 66.)

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo. Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

dx) ontológiai státusza? „Végtelenül kis mennyiségek? Eltűnő mennyiségek? Különbségek az eltűnés pillanatában?”⁶⁸ Bár Maimon explicit módon nem adott választ erre a kérdésre, fontosnak tartotta azt, hogy míg a differenciálhányados (dy/dx) tagjai nem reprezentálhatóak, azaz nem adhatóak meg szemléletileg, addig a hányados értéke, mely egy valós szám, igen. „A szemléletek szempontjából tehát a differenciálhányados tagjai egyenlők a semmivel.”⁶⁹ Maimon ennek megfelelően a differenciálhányados tagjait intenzív mennyiségeknek, a differenciálhányados értékét pedig extenzív mennyiségnek tekintette, és azt állította, hogy a differenciálhányados tagjai azok a *genetikus elemek*, melyekből az extenzív nagyság (tér) előállítható. Maimon tehát azt gondolta, hogy a tér és az idő, melyek extenzív mennyiségek, tulajdonképpen intenzív mennyiségekből állnak, pontosabban intenzitások sokaságából, melyek kölcsönösen meghatározzák egymást, és – reprezentálhatatlanságuk révén – csak az értelem fakultása számára hozzáférhetőek. A differenciálszámítás matematikai modellje alapján alakította ki Maimon a „differenciálok” *filozófiai* fogalmát, mely filozófiájának egyik legfontosabb és legegységesebb része. A differenciálok „minden érzéki szemlélet, sőt minden érzéki szemlélet formájának végtelenül kicsi elemei, melyek anyagul szolgálnak a tárgyak keletkezésének magyarázatához”.⁷⁰ A differenciálok sokasága, illetve a differenciálok kölcsönös viszonya, megelőzve a tapasztalat tárgyainak bármiféle elgondolását, tulajdonképpen maguk konstituálják a tapasztalat tárgyait. Maimon egyik célja a differenciálok elméletének bevezetésével nem más, mint elvetni Kant azon elméletét, mely szerint az érzékleitek a tudatunkon kívülről származnak. Azt állítja, hogy nincs semmiféle alapunk azt feltételezni, hogy az érzékletek, érzetadatok forrása valahol rajtunk kívül, egy külső világban található, és emiatt egy teljesen *immanens* elméletet szeretne felállítani, mely szerint mind a fogalmaink, mind a szemléleteink egyetlen forrásból származnak. Az érzékleitek különféle szintézisekből származnak, mely szintézisek a differenciálok közötti gondolati viszonyokban gyökereznek, és nem a tudatban, hanem egy tudat előtti vagy alatti szférában mennek végbe.⁷¹ A differenciálok tehát nemcsak a kiterjedésnek, hanem a képzeleteinknek is genetikus elemei, ebből pedig az következik, hogy ez utóbbiak is a differenciálok sokaságából, illetve azok kölcsönös viszonyaiból „születtek”.

Maimon tehát úgy oldja meg a *quid juris?* problémáját, hogy elméletében az értelem tiszta fogalmai, azaz a kategóriák nem közvetlenül a szemléletekre vonatkoznak, hanem a szemléleteket alkotó differenciálokra, azaz a szemléletek genetikus elemeire, melyek, ahogy azt a fentiek során már láthattuk, maguk is „értelmi ideák (*ideas of reason*)”.⁷² Kérdés, hogy mit ért Maimon „idea” alatt. Kant a *noumenon* fogalmát úgy definiálja, „mint azt az érzékfölötti szubsztrátumot, mely minden fenomén alapjául szolgál, és amely az értelem egy ideája”.⁷³ Azonban Daniela Voss felhívja a figyelmet arra, hogy Kant két értelemben használja ezt a fogalmat. A fogalom pozitív értelemben véve tulajdonképpen nem más, mint a kanti *Ding an sich*, azaz a *magábanvaló* fogalma. Van azonban a fogalomnak egy negatív értelme, melyet Kant különösen hasznosnak tart. A fogalom ez utóbbi értelemben határfogalomként funkcionál.⁷⁴ A határfogalmak szabják

⁶⁸ Voss: *i. m.* 67.

⁶⁹ Uo. Vö. Maimon: *Essay*. 32.

⁷⁰ Maimon: *Essay*. 82.

⁷¹ Vö. uo. 205.

⁷² Vö. uo. 32, 355.

⁷³ Voss: *i. m.* 68. Negyvenes számú lábjegyzet.

⁷⁴ Vö. *TÉK*. A255/B310–1.

meg értelmünk legitím használatának a határait, így egy egységes keretet, alapot szolgáltatnak az értelem működése számára. Maimon hajlamos arra, hogy a differenciálokat *noumenonokként* definiálja, azonban ez utóbbi fogalmat szigorúan negatív értelemben használja. Maimon tehát a *noumenonokat* vagy ideákat (a két fogalom ekvivalens számára) határfogalmakként definiálja, de nagyon sokszor kiemeli azt is, hogy ezek a határfogalmak nem tartoznak semmiféle transzcendens szférához.⁷⁵ Ezt tisztázván érthetővé válik Maimon megoldása a kanti problémára: „én csak annak a lehetőségét bizonyítom be, hogy ezek [a kategóriákra gondol] a tapasztalati tárgyak határaitra [...] érvényesek objektív módon, azt pedig nem, hogy ezek magukra a tapasztalati tárgyakra [is érvényesek lennének]”.⁷⁶ Egy másik idézet, mely talán még az előbbinél is jobban megvilágítja a maimoni álláspontot: „Ahogyan a magas szintű matematikában, a differenciálokból vezetjük le a különféle nagyságok viszonyait, úgy az értelem (meglehetősen obszkur módon) saját differenciáljainak valós viszonyaiból keletkeznek a minőségek valós viszonyai. Tehát amikor azt mondjuk, hogy a tűz megolvasztja a viaszt, akkor ez az ítélet nem a tűzre és viaszra, mint szemléleti tárgyakra vonatkozik, hanem ezek elemeire, melyeket az értelem kauzális viszonyok szerint gondol el. Én személy szerint azt gondolom, hogy az értelem nem csak a konkrét szemléleti tárgyak közti egyetemes viszonyok elgondolására képes, hanem arra is, hogy meghatározza ezeket a tárgyakat, különféle viszonyok által”.⁷⁷ Láthatjuk tehát, hogy Maimonnál a kategóriák nem a szemléleti tárgyakra, hanem ezek differenciáljaira vonatkoznak, és a differenciálok közti viszonyokat határozzák meg. Emiatt a kategóriáknak sem csak formális szerepük van: nem pusztán gondolati formák, melyek a szemléleti tárgyak közti viszonyok elgondolását szabályozzák. A kategóriáknak Maimonnál *konstitutív* szerepe van: a differenciálok viszonyainak meghatározásáért felelően elengedhetetlen mozzanataivá válnak a szemléleti tárgyak keletkezésének. *A kategóriáknak nem kondicionális, hanem genetikus funkciója van.*

Ahogy az a fentiekből már kiderült, Maimon elmélete feltételezi az értelem egy olyan tudattalan és homályos szférájának, illetve működés módjának a létét, melyet a differenciálok, viszonyaik, illetve a differenciálok között végbemenő tudattalan – vagy husserli fogalommal élve –, passzív szintézisek határoznak meg. „Ezek egy úgynevezett primitív tudatot alkotnak, mely kívül esik a reprezentáció rendjén.”⁷⁸ Emiatt Maimon bizonyos helyeken a differenciálokat prezentációknak (*Darstellungen, presentations*) is nevezi, hiszen a *differenciálok nem reprezentálnak semmit, sőt, ők maguk a reprezentációk konstitutív lehetőségfeltételei.* Ennek megfelelően Maimon azt állítja, hogy a tudatnak különféle szintjei vannak, melyek között csak fokozati különbség tételezhető. A számunkra legismerősebb szint nem más, mint a reprezentáció szintje, melyben a dolgok tapasztalati tárgyakként vannak reprezentálva. Ez a szint azonban két határ között található: az egyik az előbb is említett és tárgyalt primitív tudatszint, a másik pedig a „teljes szintézis tudatának szintje”.⁷⁹ „Egy teljes szintézis tudata a felső határa a tudatos reprezentációinknak, mely soha sem érhető el, hiszen egy végtelenséget feltételez.”⁸⁰ A teljes szintézis tudatának szintjén úgy rendelkezünk egy tárgy fogalmával, hogy közben ismerjük a szóban forgó tárgynak az összes valós tárggyal való viszonyát. Maimon ezen elgondolása meglehetősen

⁷⁵ Vö. Maimon: *Essay*. 186.

⁷⁶ Uo. 186–187. Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

⁷⁷ Uo. 355–356.

⁷⁸ Voss: *i. m.* 68.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Uo.

hasonlít a leibnizi isteni intellektus fogalmához, mely egy individuális szubsztancia fogalmának egészével rendelkezik (ez Leibniznál egy végtelen analízist feltételez, amelyre egyedül Isten képes).⁸¹ A két elmélet pusztán annyiban különbözik, hogy Maimon nem tekint erre a végtelen intellektusra valami kívülállóként: az emberi értelem és ez a végtelen intellektus egy kontinuumot alkotnak, azaz csak fokozati különbségek választják el őket egymástól. „[Maimon] Egyedül így képes egy valóban genetikus elméletet nyújtani a kognitív fakultásainkról, és [így képes] megszabadítani őket attól a preszuppozíciótól, mely szerint valami külső harmónia van köztük.”⁸²

Befejezés. Egy alternatív, genetikus transzcendentális filozófia felé

Maimon tehát a *quid juris?*-problémából kiindulva jutott el saját, genetikus, ugyanakkor transzcendentális filozófiájá felé. A fogalmak és szemléletek áthidalhatatlan heterogenitása Kantnál egy olyan transzcendentális filozófiát eredményezett, amely pusztán kondicionális: az *a priori* fogalmakat a szemléletekre alkalmazzuk, pontosabban az *a priori* szemléleti formákra, de a szintézis elemeinek heterogenitása révén ez a viszony pusztán külső, kondicionális. Egy szemléletes példával élve, az *a priori* szintetikus ítéletek leginkább egy olyan pohárhoz hasonlíthatnak, melybe félig vizet, félig pedig olajat töltünk: a két folyadék, heterogenitásuk révén, képtelenek összekeveredni, így két, különálló réteget alkotnak, melyek jól elkülöníthetők egymástól. A kanti filozófiában az olajnak (felső réteg) az *a priori* fogalmak, a víznek (alsó réteg) pedig az *a priori*, azaz tiszta szemléletek felelnek meg. Ezt a struktúrát mintegy fraktálszerűen a kanti filozófia számos szintjén megtalálhatja az olvasó: a tiszta szemléleti formák és a szemléletek anyagainak viszonya, sőt a transzcendentális és az empirikus szférák viszonya is tulajdonképpen ebbe a struktúrába rendeződik. A felső réteg kívülről kondicionálja az alsó réteget, anélkül, hogy a kettő valóban összevegyülne és egy organikus kontinuumot alkotna. Kant filozófiáját tehát alapvetően a *dualitás* jellemzi. Számos kommentár írja azt, hogy ennek a dualitásnak a problémás mivoltát Kant maga is belátta, és kései művei, mint például *Az ítélőerő kritikája*, illetve az *Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről*, mind ennek a dualitásnak a feldolgozására tesznek kísérletet.⁸³ Ezzel szemben Maimon felszámolja ezt az ismeretelméleti dualizmust, hiszen azáltal, hogy a szemléletek forrását visszahelyezi a megismerő szubjektumba, megszünteti az áthidalhatatlan szakadékot, mely a külső szemléletek és a belső értelem között húzódik. Mindezen túl a differenciálok elméletének bevezetésével leváltja a kondicionális modellt egy genetikus modellre. Lévéen, hogy a szemléleteink differenciálok sokaságából állnak össze, mely differenciálok pusztá prezentációk, és reprezentálhatatlanságuk révén szigorúan

⁸¹ A leibnizi filozófiában egy szubsztancia fogalma tulajdonképpen a szubsztancia összes attribútumát (melyekbe a viszonyok is beletartoznak) tartalmazza. Ahogy arra Deleuze a Leibniz-szemináriumai során rámutat, az én fogalmam (és mindenki másé) még azt az eseményt is tartalmazza, mely során Cézár átlépett a Rubikonon, hiszen Cézár tette számos olyan eseményt idézett elő, melyek kauzális kapcsolata addig a pillanatig vezet, melyben én éppen ezt a dolgot írom. Ahhoz tehát, hogy egy szubsztancia fogalmával a maga teljességében rendelkezünk, egy végtelen analízisre képes elmére lenne szükségünk, hiszen egyedül a szubsztancia fogalmának végtelen elemzésével lennénk képesek a fogalom összes attribútumának felderítésére.

⁸² Voss: *i. m.* 69. Kiegészítés általam – I. Z. Gy.

⁸³ Ennek a törekvésnek remek példája a fenséges kanti tana, mely egyes értelmezők szerint azt a folyamatot írja le, amely során az elme fakultásainak diszkordáns viszonyából előáll ezek harmóniája, mely Kantnál elengedhetetlen feltétele a megismerésnek. Egy ilyen értelmezést lásd Deleuze: *i. m.* 271–276.

fogalmi természetűek, semmiféle akadálya nincs annak, hogy az értelem *a priori* fogalmaival, azaz a kategóriákkal szintetizáljuk őket – sem a heterogenitás, sem az *a priori* és *a posteriori* természetek között húzódó szakadék nem probléma többé. Maimon megoldása tehát megnyitja az utat a transzcendentális filozófiának egy teljesen új alakzata felé, mely a kondicionális struktúrát genetikus struktúrára, az összes *lehetséges* tapasztalat lehetőségfeltételeit pedig az összes *valós* tapasztalat lehetőségfeltételeire cseréli. A transzcendentális filozófiának azt a fajtáját, mely nem az összes lehetséges, hanem az összes valós tapasztalat lehetőségfeltételeit kívánja feltérképezni, Gilles Deleuze – akit jelen dolgozat írója Maimon valódi és egyetlen szellemi örökösének tart – *transzcendentális empirizmusnak* nevezi. Maimon tehát már a transzcendentális idealizmus bölcsője mellett lefekteti a transzcendentális empirizmus alapjait, melyet olyan filozófusok kultiválnak majd, mint Henri Bergson, Friedrich Nietzsche, William James, illetve természetesen Gilles Deleuze. Azok számára, akik olvasták Deleuze főművét, a *Difference and Repetition*,⁸⁴ nem kérdés, hogy Maimon filozófiája az egyik legfontosabb forrása a műnek. Jelen dolgozat határai sajnos eddig terjedtek, így ezt a gondolataimat nem tudom érvekkel alátámasztani, de a kedves olvasó figyelmébe ajánlom az *Esszét*, illetve a *Difference and Repetitiont*, így maga is felfedezheti a transzcendentális filozófiának ezt a meglehetősen furcsának tűnő, de mégis rendkívül érdekes fajtáját.

Versions of Transcendental Philosophy: A Critique of Immanuel Kant by Salomon Maimon

Keywords: transcendental philosophy, transcendental empiricism, Immanuel Kant, Salomon Maimon, transcendental aesthetics, theory of differentials

In this paper I want to outline some aspects of Salomon Maimon's critique of Kant, to examine them and compare them with Kant's original ideas. I do this with a view to contributing to the otherwise old but still topical problem of whether there can be a non-Kantian version of transcendental philosophy that replaces purely conditional premises of possibility with genetic ones, thereby examining the premises of possibility not of all possible experiences but of all real experiences, without rejecting the basic idea of the transcendental turn in the Kantian sense. The hypothesis of my paper is that Maimon attempted to construct just such a philosophy in his major work, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*. "Versuch" originally means experiment, test: it is in this work that Maimon "tries his luck" in the field of transcendental philosophy. I have tried to highlight certain stages of this complex journey.

⁸⁴ Lásd Gilles Deleuze: *Difference and repetition*. Transl. Paul Patton. Columbia University Press, 1994.