

RATIO

PHILOSOPHIA GERMANICA

Colecția **Ratio** este coordonată de  
**Florin George Călian**



*Salomon Maimon*

**ÎNCERCARE ASUPRA  
FILOSOFIEI TRANSCEDENTALE**



**Editura Ratio et Revelatio  
Oradea  
2015**

*Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/89/1.5/S/60189, cu titlul „Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într- societate bazată pe cunoaștere”.*

Redactor: Otniel-Laurean Vereș

Coperta: Adrian Buzaș

DTP: Horia Șandor

Tipărit la Metropolis SRL Oradea

e-mail: metropolis@rdsor.ro

**Copyright © 2015**

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**

**MAIMON, SOLOMON**

**Încercare asupra filosofiei transcendente / Solomon Maimon ; trad.:**

Andrei Todoca ; pref.: Manfred Frank ; red.: Otniel-Laurean Vereș. –

Oradea : Ratio et Revelatio, 2015

ISBN 978-606-8680-24-8

I. Todoca, Andrei (trad.)

II. Frank, Manfred (pref.)

III. Vereș, Otniel (red.)

111.8

Editura Ratio et Revelatio, Oradea

str. Sofiei, nr. 3, Bihor, România, 410183

e-mail: office@ratioet revelatio.com

**[www.ratioet revelatio.com](http://www.ratioet revelatio.com)**

# Cuprins

Cuvînt înainte	7
Introducere .....	33
<b>SECȚIUNEA ÎNȚÎ</b>	
Materie, formă a cunoașterii, formă a sensibilității, formă a intelectului, timp și spațiu .....	39
<b>SECȚIUNEA A DOUA</b>	
Sensibilitate, imaginație, intelect, concepte pure a priori ale intelectului sau categorii, scheme, răspuns la întrebarea <i>quid juris</i> , răspuns la întrebarea <i>quid facti</i> .....	47
<b>SECȚIUNEA A TREIA</b>	
Idei ale intelectului, idei ale rațiunii ș.a.m.d. ....	71
<b>SECȚIUNEA A PATRA</b>	
Subiect și predicat. Determinabilul și determinarea .....	77
<b>SECȚIUNEA A CINCEA</b>	
Lucru, posibil, necesar, temei, consecință s.a.m.d. ....	85
<b>SECȚIUNEA A ȘASEA</b>	
Identitate, diversitate, opoziție, realitate, negație, logic și transcendental .....	91
<b>SECȚIUNEA A ȘAPTEA</b>	
Mărimea .....	97
<b>SECȚIUNEA A OPTA</b>	
Modificare, schimbare ș.a.m.d .....	99
<b>SECȚIUNEA A NOUA</b>	
Adevăr, adevăr subiectiv, obiectiv, logic, metafizic .....	111

## **SECȚIUNEA A ZECEA**

Despre eu. Materialism, idealism, dualism etc.....	117
Scurtă perspectivă asupra întregii lucrări .....	123
Ontologia mea .....	161
Despre cunoașterea simbolică și limbajul filosofic .....	173
Observații și explicitări referitoare la unele pasaje formulate succint în această scriere .....	207
Addendum: „Răspunsul d-lui Maimon la scrisoarea anterioară”....	261

**Cuvînt înainte**  
**la traducerea de către Mihai-Andrei Todoca în limba română a**  
**Încercării asupra filosofiei transcendente**  
**a lui Salomon Maimon**

Una dintre cele mai curioase, dar și mai notabile opere ale idealismului german timpuriu există acum și în limba română. Despre ce este vorba? Voi încerca să plasez această operă a filosofiei germane clasice, care este – poate – extraordinară în cel mai înalt grad, în contextul ei nu mai puțin neobișnuit.

I. Cu o zi înainte ca Reinhold să finalizeze a sa *Încercare* în direcția unei noi teorii a capacității omenești de reprezentare, anume în data de 7 aprilie 1789, și aproape exact cu un an înainte de publicarea celei de-a treia *Critici* a lui Kant, Marcus Herz, studentul și apropiatul de multă vreme al lui Kant, trimite maestrului său un pachet foarte voluminos, însoțit de un bilet ce purta nota „spre parcurgere”. În afară de scrisoarea reverențioasă a unui anume Salomon Maimon către Kant, pachetul conținea un manuscris cuprinzător cu titlul *Încercare asupra filosofiei transcendente [sic!] împreună cu o anexă despre cunoașterea simbolică și observații* (primă apariție: Berlin 1790 [recte: decembrie 1789]). Manuscrisul furnizează un penetrant comentariu critic al *Criticii rațiunii pure*. Scris într-o germană crudă și care pe alocuri lasă mult de dorit, el este pe deasupra și lipsit de un fir roșu călăuzitor, este parcimonios cu explicarea ideilor neobișnuit de dificile, ajunge din lac în puț, adaugă o anexă ce are o cu totul altă temă și, în partea de mijloc, se îndreaptă încă o dată către partea principală, căreia îi sînt atașate atît o (în nici un caz concisă) „Scurtă perspectivă asupra întregii scrieri”, cît și un capitol intitulat „Ontologia mea”.

Partea principală, care este formată din XII secțiuni, mai suferă încă „Observații și explicitări” critice, ba le putem numi chiar revizii: ele se datorează probabil temerii de a continua firul gândirii – dar și temerii față de ce obiecții ar putea conține scrisoarea de răspuns din partea lui Kant. Maimon însuși recunoaște că și-a schimbat punctul său de vedere (un „sistem de alianțe” format din Kant și Spinoza) în timpul redactării, în favoarea unei poziții human-kantiene. Prima denumire ar reprezenta în acest context caracterul „dogmatic”, a doua pe cel „sceptic” al întregului. Ambele pot fi valabile, atîta vreme cît prima poziție este redusă la foarte puține propoziții ale matematicii, iar cea de-a doua este extinsă la toate enunțurile cu conținut empiric relevant, chiar și la acelea pe care Kant le considera a fi sintetice *a priori*, cum ar fi principiul cauzalității sau regula (newtoniană) a paralelogramului destinată calculului mișcărilor compuse. În tot cazul, princeps-ul bălțat și multicolor al lui Maimon – a cărui compunere este scuzată de către autor pe baza precarității limbii și a noutății obiectului („Propter egestatem linguae, et rerum novitatem”) – se prezintă lecturii inițiale ca o piesă romantic timpurie de ‚filosofie a filosofiei’, ca o aruncătură ironică a privirii peste propriul umăr în cursul producerii de idei; numai că lui Maimon îi scapă complet orice vioașie romantică, iar gândurile sale denotă cea mai mare seriozitate, ba chiar un simț logico-matematic foarte pătrunzător și extraordinar de bine profilat în a pricepe lucrurile pentru filosofia din vremea sa. Aici are loc nimic mai puțin decît o masivă re-leibnizianizare a criticismului kantian – cu unele rețineri sceptice. Ea a exercitat o influență decisivă asupra începuturilor idealismului german. Fichte, care trebuie să fi simțit cel mai clar dependența ideii sale cheie de Maimon, s-a exprimat în primăvara anului 1795 către Reinhold (pe care această părere cu siguranță l-a mîhnit) după cum urmează: „Față de talentul lui Maimon respectul meu este fără margini, eu sînt ferm încredințat și m-am încapățînat să demonstrez că prin el a fost răsturnată din temelii chiar și întreaga filosofie kantiană, așa cum a fost ea înțeleasă de către toți în general și chiar și de către dumneavoastră. Toate acestea le-a făcut fără ca cineva să vadă și chiar în timp ce lumea îl privește cu un aer de superioritate. Cred că secolele viitoare ne vor judeca amarnic”. Fichte, care el însuși nu a depus eforturi de a face cunoscut meritul lui Maimon, a supraestimat totodată



și munca posterității în acest sens. Până în vremurile mai recente nu a existat nici măcar o singură monografie care să pătrundă realmente în opera integrală a lui Maimon și care să proceseze totodată și stadiul cel mai avansat al cercetării kantiene, al idealismului și al ‚constelațiilor’. Această situație pare însă că începe a se schimba, și anume în același timp în diferite locuri pe glob, în special în Israel, în SUA și în Germania. Prin traducerea realizată de către dl. Todoca (și prin lucrarea de doctorat ce o însoțește la nivel științific), lucrurile se schimbă acum și în România. În prezent, în Germania demarează la editura Frommann-Holzboog o vastă ediție critică integrală sub coordonarea lui Florian Ehrensperger și a lui Ives Radrizzani.

În ciuda menționatei deficiențe de suprafață, Herz a avut cea mai mare încredere în conținutul scrierii și în talentul autorului – altfel el nu ar fi îndrăznit din capul locului să îl conturbe pe marele Kant, care se zgârcea cu timpul lui prețios, cu un text atât de voluminos. Într-un bilet ce însoțea textul, Herz îl conjură pe Kant să citească manuscrisul, ba chiar să îl recomande spre publicare. Pe autorul acestuia, „oricum unul dintre cei mai aspri evrei polonezi”, îl numește genial, ager la minte, care a pătruns adânc „în mai toate științele superioare [...] și în mod extraordinar, în ultimii ani, [în] filosofia dumneavoastră, sau în modul dumneavoastră de a filosofa”. Herz susține că ar îndrăzni să afirme „că acesta este unul dintre foarte puținii locuitori ai Pământului în clipa de față care v-a înțeles și a priceput atât de bine [gîndurile dumneavoastră]. El trăiește [în Berlin] în condiții foarte sărăcăcioase, sprijinit de unii prieteni, dedicat în totalitate speculației. El se numără și printre prietenii mei, iar eu îl iubesc și îl prețuiesc nespus. La îndemnul meu s-a întîmplat ca el să vă trimită dumneavoastră mai întîi spre citire aceste eseuri pe care a hotărît să le tipăreacă”.

„Eu primesc”, răspunde Kant, „mult prețuit prieten, cu adevărată plăcere orice scrisoare de la dumneavoastră”. „Dar”, continuă el după alte câteva politețuri, „cum va închipuiți [...] că îmi trimiteți un pachet mare cu cercetări din cele mai subtile nu doar să le citesc, ci și să reflectez asupra lor [...]”. Spune că se află în cel de-al 66-lea an al vieții și că ar fi pe cale să finalizeze *Critica facultății de judecare* și de aceea ar avea nevoie, dată fiind precaritatea sănătății sale, de tot timpul ce i-ar mai fi rămas pentru elaborarea metafizicii sale pozitive.

Acestea sună ca un refuz; dar în timp ce Kant îl formulează pentru a-l argumenta doar un pic mai substanțial, ochiul său este prins de primele pagini ale manuscrisului; Kant este atras în lectură și, la finalul acesteia, redactează una dintre scrisorile cele mai detaliate și mai încărcate de conținut pe care le avem în genere de la el, menită să apere punctul de vedere critic. Kant continuă: „Eram deja pe jumătate hotărât să returnez manuscrisul, cu scuzele deja menționate; doar că o singură privire aruncată asupra-i mi-a revelat imediat excelența sa și m-a făcut să îmi dau seama nu doar că nici unul dintre adversarii mei nu m-au înțeles atât de bine pe mine și chestiunea principală care mă preocupă, ci și că doar foarte puțini oameni posedă atîta agerime pentru astfel de cercetări profunde, cît are dl. Maimon”. Scrisoarea lui Kant se încheie cu o recomandare indirectă spre publicare, de care Maimon se putea servi.

Cine era acest Salomon Maimon? Karl Philipp Moritz, editorul *Magazinului pentru psihologie empirică* din acea vreme, a avut buna inspirație să îl convingă pe autor să aștearnă pe hîrtie o *Poveste a vieții* sale. Astfel s-a născut o incredibilă biografie a unui filosof, care este totodată și una dintre cele mai mișcătoare de acest gen. Ea relatează parcursul unei vieți ce a început în cele mai modeste condiții lituaniene, trebuind să facă față frecventelor schimbări de situații pline de suferință, cauzate pe de o parte de o educație iudaică ortodoxă adesea brutală (la vîrsta de 11 ani era deja rabin, a fost constrîns să se căsătorească, a fost răpit și recăsătorit), iar pe de cealaltă parte de un antisemitism criminal. Maimon povestește de mai multe tentative de evadare în zadar și plătite scump prin accidentări, relatează despre abuzuri greu de crezut ale nobilimii și, în final, de sosirea sa în Berlin, unde cercul evreilor educați strîns în jurul lui Mendelssohn, Herz și Bendavid a recunoscut talentul său și l-au sprijinit cu mărînimie – desigur, doar la început, pînă cînd acest iluminist radical a ajuns să condamne religia în genere și împlîcit pe cea iudaică.

Acestor bărbați Maimon le datorează răgazul și lipsa de griji necesare redactării Încercării sale, o scriere la fel de însemnată, pe cît este de enigmatică. Cu toate că textul fusese deja plasat în mediul virtual de către Andreas Berger – împreună cu Încercarea asupra unei noi logici (1794) – în 2004, din fericire, a fost totuși publicat și în *Bi-*

*biblioteca Filosofică* a editurii Meiner, iar în viitorul apropiat îl vom avea chiar și în cadrul unei ediții critice a editurii Frommann-Holzboog. Coordonatorul Florian Ehrensperger, un tânăr specialist în Maimon și Fichte, introduce această operă într-un mod competent și priceput, ce ține seama de cadrul constelațional aferent, chiar dacă vreun cititor atinge limitele disperării pe marginea pasajelor obscure ale autorului, în încercarea sa zadarnică de a găsi demersuri de soluționare ale problemelor dure și centrale pe care opera însăși le ridică. Nici prezentarea textului nu este una satisfăcătoare din perspectivă filologică: germana mult prea colțuroasă a lui Maimon, care abundă de semne de punctuație plasate arbitrar în mod caracteristic autorului, nu a suferit intervenții asupra punctuației, ortografiei regulilor de utilizare a majusculilor, neprimind nici observații critice referitoare la text. Această situație poartă în mod ascuns în sine riscul unor devieri de sens neverificabile. Volumul conține o bibliografie fără nici un fel de lacune. Observațiile editorului se limitează la explicații ce privesc persoane și chestiuni specifice, dar cuprind și traduceri ale unor citate din alte limbi (mai ales din latină). Traducerea unui lung pasaj din scrierea despre *Calcul* a lui Ploquet indică nefamiliaritate cu vocabularul logic din acea vreme. Totodată comentatorului i-a scăpat faptul că Maimon, când recurge în mod edificator la *Metaphysica* lui Baumgarten, nu urmează cursul numerotării paragrafelor din opera originală, ci se orientează (după cum a demonstrat Dagmar Mirbach) după numerotarea realizată de către Georg Friedrich Meier în versiunea sa mai scurtă tradusă în germană.

II. Să rămânem totuși încă o clipă la scrisoarea lui Kant către Marcus Herz. Pentru a-i putea aprecia corect însemnătatea, trebuie să o plasăm în contextul vremii sale.

La o primă privire, în centrul tematic pare să stea doctrina kantiană a celor două filoane, conform căreia sensibilitatea și intelectul nu răsar „din nici o rădăcină comună”. Acest dualism este consolidat prin doctrina lui Kant a lucrurilor în sine, care separă încă o dată totalitatea lumii fenomenale de sfera existenței.

Împotriva ambelor doctrine, dar în special a celei din urmă, au existat încă devreme obiecții decisive. Obiecțiile lui Jacobi, prezentate

mai întâi în 1787, au fost cele mai timpurii. Maimon a urmat în anii 1789/90. Critica pe care Aenesidemus-Schulze a formulat-o în cel mai decisiv mod în 1792 susține că este nepermis să se aplice categoriile (kantiene) ale existenței și cauzalității asupra unor relații între entități-în-sine și fenomene-pentru-noi. Kant însuși este inconsecvent în acest punct, deși în „paralogisme” avertizase împotriva unei „utilizări transcendente a categoriilor”. Aenesidemus-Schulze a formulat această obiecție (ca purtător de cuvânt pentru cei deja menționați) după cum urmează:

Conform celor mai importante principii și rezultate ale sale [sc.: aceleora ale *Criticii rațiunii pure*], categoriile de *cauză* și *existență* nu pot fi utilizate decât asupra intuițiilor empirice, dacă este ca ele să aibă sens și referință. Dar din moment ce noi nu putem întui pretinsul subiect [respectiv substrat] al reprezentărilor [...]; rezultă că acesta nu poate aparține tărîmului obiectelor cognoscibile de către noi; astfel că lui, conform propriilor determinări ale filosofiei critice, nu îi pot reveni nici existență cognoscibilă și reală, nici vreo cauzalitate cognoscibilă și reală (*Aenesidemus* 155).

Datorită importanței chestiunii vă voi prezenta o a doua formulare:

Să comparăm acum rezultatele criticii rațiunii cu premisele conținute în ea însăși; vom găsi cu ușurință contradicția ce domnește între ele. Conform deducției transcendente ale conceptelor pure ale intelectului, pe care le-a furnizat critica rațiunii, categoriile de *cauză* și *existență* pot fi aplicate doar asupra intuițiilor empirice, așadar numai asupra a ceva ce a fost perceput în timp, și în afară de această utilizare categoriile trebuie să fie private de sens și referință. Dar obiectul situat în afara reprezentărilor noastre, / (lucrul în sine) care conform criticii rațiunii trebuie să fi furnizat materialele intuițiilor prin influențarea sensibilității noastre, nu este el însuși o intuiție sau vreo reprezentare sensibilă, ci [se spune că] el ar fi ceva realmente distinct și independent; deci conform propriilor rezultate ale criticii rațiunii [compară doar *Critica rațiunii pure* A 368, 372-378 infra.; 238 sq.; 248 sqq.; B 308, 422; AA VIII, 213, obs.], asupra lui nu pot fi aplicate nici conceptul de *cauză*, nici cel de *existență*; și dacă deducția transcendentală a categoriilor pe care a livrat-o critica rațiunii este corectă, atunci și unul dintre cele mai eminente principii ale criticii rațiunii, anume că întreaga cunoaștere începe cu influența obiectelor ce prezintă obiectivitate asupra minții noastre, este incorect și greșit (*Aenesidemus* 263 sq.; compară 127 sqq. și 298 sqq.).

Această obiecție este coercitivă. Și din moment ce întregul realism al lui Kant depindea de teoria cauzală a referinței este obligatoriu ca și tot restul de realism kantian să fie trimis în revizuire pe motiv de inadecvare. Acesta este un motiv puternic (pe lângă altele) pentru

dezvoltarea unui ‚idealism mai puternic‘ decît cel care fusese propovăduit de către Kant.

Tocmai aceasta a fost opera lui Salomon Maimon, la care Fichte nu a trebuit decît să adere pentru a grăbi cu cîteva decenii venirea idealismului absolut. Căci Maimon observase deja cu trei ani înainte de apariția lui Aenesidemus că discursul despre „materie a intuiției” și despre ‚ceva dat nouă din afară‘ nu putea nicidecum să vizeze vreo „cauză”:

Ceea ce este dat în reprezentare nu poate însemna pentru dl. Kant decît acel ceva ce își are cauza în afara puterii de reprezentare; căci nu avem cum să ne gîndim că am putea cunoaște l u c r u l î n s i n e (noumenon) din afara puterii de reprezentare drept cauză, deoarece în acest caz ne lipsește schema timpului; astfel că nu îl putem gîndi pe acesta nici măcar în mod asertoric, puterea de reprezentare ea însăși, la fel ca și obiectul din afara ei, poate fi la fel de bine cauza reprezentării (*Încercare*, 415).

Prin aceasta noi am anticipat deja consecința: Maimon interpretează convingerea naivă cum că obiectele ce ar subzista în sine ar fi cauzele senzațiilor noastre, ca fiind un rezultat al ‚incompletitudinii conștiinței noastre‘, care, pentru că nu se experimentează pe sine drept inițiatorul acestor obiecte, ia altceva (a cărui lipsă o *simte* în ea însăși) drept complement al afectării sale. Din moment ce abia contra-argumentul lui Maimon la adresa lui Kant a declanșat propriu-zis din capul locului idealismul absolut (și l-a împins pe Kant însuși, după cum ne stă mărturie lunga sa scrisoare către Marcus Herz, într-o considerabilă strînsoare), trebuie să îl examinăm cu o privire mai atentă.

Kant însuși face un rezumat foarte potrivit al tezelor lui Maimon (în scrisoarea sa către Marcus Herz). Înainte de a vă prezenta citatul, vreau să vă ofer două indicii preliminare menite să ajute înțelegerea. Maimon încearcă să depășească simultan două tipuri de dualism ce caracterizează opera critică a lui Kant. Primul (și doar pe acesta l-am discutat pînă acum) este constituit de separarea operată între lucrul în sine și reprezentările noastre. Al doilea – și mai fundamental – este teza lui Kant cum că sensibilitatea și intelectul (așadar facultățile de a prelua și de a procesa în continuare la nivel conceptual *input*-urile sensibile) ar fi două ‚tulpini‘ complet neomogene, ce nu au nimic în comun (cunoscut nouă), ale facultății noastre de cunoaștere (*Critica rațiunii pure* A 15 = B 29). Și acum vă prezint rezumatul lui

Kant la adresa tezelor contrare ale lui Maimon:

Dacă am înțeles corect sensul acestora, înseamnă că dumneavoastră doriți să demonstrați: că, dacă intelectul este să aibă o relație legiuitoare asupra intuiției sensibile (nu doar asupra celei empirice, ci și asupra celei a priori), atunci el ar trebui să fie creatorul fie al acestor forme sensibile, sau chiar și al materiei acestora, adică al obiectelor, căci altminteri întrebarea *quid juris* nu ar putea primi un răspuns satisfăcător, ceea ce s-ar putea totuși întâmpla conform principiilor leibniziano-wolffiene, dacă li se adaugă opinia cum că sensibilitatea nu ar fi deloc diferită la nivel specific de intelect, ci aceea ar reveni doar intelectului sub forma unei cunoașteri a lumii, doar cu o diferență a gradului conștiinței, care în primul tip de reprezentări este un infinit minim, iar în cel de-al doilea tip de reprezentări este o mărime (finită) dată, și că sinteza *a priori* ar avea validitate obiectivă numai pentru că intelectul divin – din care al nostru este numai o parte, sau, conform exprimării sale, este același ca gen cu cel divin, doar că într-o manieră limitată – ar fi creatorul formelor și al posibilității lucrurilor lumii (în sine) (AA XI, S. 49 f.).

Încerc să formulez o parafrază ceva mai intuitivă a formulării destul de complexe a lui Kant însuși: Maimon își pune prin urmare întrebarea, cu ce drept („*quid juris*”) se crede Kant îndreptățit să presupună ca fiind asigurată obiectivitatea cognițiilor noastre, când pe de altă parte el este convins că ambele tulpini ale facultății noastre de cunoaștere, sensibilitatea și intelectul, sînt de tipuri radical diferite sau, altfel spus, atîta vreme cît ele nu sînt interconectate prin nici o legătură internă. Cred că tocmai am anticipat: răspunsul pe care îl propune Maimon constă 1. în contactarea premisei kantiene (cum că sensibilitatea și intelectul ar fi două tulpini eterogene ale facultății noastre de cunoaștere) și 2. în postularea unui ‚intelect infinit’, care nu este doar creatorul conceptelor noastre pure, ci chiar și al intuițiilor și al senzațiilor. Faptul că noi distingem intuițiile de concepte este explicat de Maimon împreună cu Leibniz prin ‚micimea’ primelor, care înainte de a fi reflectate de către intelect nu pot trece de pragul conștiinței (tot așa cum noi, la malul mării, nu putem descompune mugetul mării în milioanele și miliardele de senzații singulare din care el este *stricto sensu* compus). – Maimon merge însă și mai departe: el contestă că în spatele senzațiilor – al căror creator trebuie să fie, după cum tocmai am văzut (în activitatea sa inconștientă) – s-ar afla vreun misterios lucru în sine transcendent în raport cu subiectul, despre care noi nu posedăm nici o reprezentare, și pe care îl putem cunoaște în și mai mică măsură (Încercare, p. 63 sq.).

Prin urmare, lumea sensibilă ar fi producția (care nu ajunge la conștiința noastră) a intelectului - desigur nu a intelectului nostru finit (la acesta se referă el când vine vorba de *receptarea* informațiilor prin simțuri), ci a unui intelect infinit, care ar fi conștient de faptul că produce el însuși toate reprezentările. Acum nu mai rămîne decît să găsim răspunsul la întrebarea: cum este posibilă această conștientizare și pentru noi, ființe finite. Altfel, idealismul productiv ar deveni o plăsmuire teologică fantomatică, a cărei comprehensibilitate ar rămîne obscură.

Voi recapitula și voi face apoi încă un pas mai departe: Maimon neagă că sensibilitatea și intelectul sînt două facultăți radical eterogene de cunoaștere; el neagă de asemenea transcendența lucrului în sine ca furnizor al reprezentărilor noastre sensibile. Prin urmare, *totul* este reprezentare; și din moment ce nu se dă nimic din afară, înseamnă că toate cîte sînt, sînt opera unui super-subiect ce a fost împins spre treapta absolutului. Să vedem mai întîi cum argumentează Maimon prima sa obiecție:

Conform sistemului kantian, care spune că sensibilitatea și intelectul sînt două izvoare complet diferite ale cunoașterii noastre, întrebarea [anume: ,Cum poate totuși intelectul să supună puterii sale (regulilor) ceva ce nu se află în puterea sa (obiectele date)?'] este de nedezlegat; în schimb, conform sistemului leibniziano-wolffian, ambele curg dintr-o singură sursă a cunoașterii: (diferența lor constă numai în grade de completitudine a acestei cunoașteri) întrebarea poate fi soluționată cu ușurință (63 sq.).

Dacă examinăm chestiunea mai îndeaproape, continuă Maimon, vom găsi că întrebarea *quid juris?* este legată de cealaltă întrebare importantă, care i-a preocupat de toți filosofii încă de la început, anume cea privitoare la raportul dintre trup și suflet, între lumea simțurilor și lumea spiritelor. O simplă reflecție ne învață că ambele nu ne sînt revelate decît în lumina reprezentărilor. Lucrurile din afara noastră, dar și cele din interior (sub forma unor reprezentări fizice precum durere de dinți, suferință din dragoste sau percepții) sînt simple reprezentări – dacă suprimați reprezentarea și mai apoi încercați să spuneți ce s-a întîmplat cu lucrul respectiv sau cu eul. A spune despre ceva că există înseamnă a spune: că există *pentru un subiect (ce îl reprezintă)*. Cu alte cuvinte (adică împreună cu Berkley) spus: *Esse est percipi*. Astfel poate fi formulat principiul suprem al idealismului epistemologic.

Din el rezultă clar că subiectul, față de care orice entitate este relativă, nu poate fi numai și numai unicul ‚Eu gîndesc’ al lui Kant – căci acesta nu este decît subiect al reprezentărilor intelectuale, nu și al celor sensibile (deși Kant, la începutul § 16 al Deducției B, prezintă posibila apropiere, prin intermediul unui șiretlic, ca fiind un caracter analitic al *tuturor* reprezentărilor; dacă acesta ar fi cazul, atunci necesitatea unei deducții transcendente ar apărea ca fiind inutilă; această necesitate rezultă tocmai din faptul că, deși intuițiile *per se* nu sînt încă gînduri, [compară § 13], totuși toate intuițiile stau sub categoriile produse de către Eu). Pentru Maimon în schimb, EUL este în mod co-originar subiect atît al gîndurilor, cît și al intuițiilor: „cea mai generală formă a gîndirii și intuirii în genere” (Încercare, p. 155). Doar sub incidența acestei premise poate fi evitat subterfugiul lui Kant, care – încă o dată, dar cu alte cuvinte – constă în aceea că, pe de o parte, el vorbește despre subiectivitatea pură a *tuturor* reprezentărilor noastre (sensibile și intelectuale), iar pe de cealaltă parte definește această subiectivitate comună prin raportarea ei unilaterală doar la acel ‚Eu gîndesc’, care conform lui Kant este pur intelectual. Dacă admitem, împreună cu Maimon, că tulpinile presupus eterogene ale minții noastre își au rădăcinile într-unul și același subiect transcendental, atunci *commercium mentis et corporis* (care în deducția transcendentală a lui Kant rămîne complet netratat și neexplicat) este găsit imediat. Îl citez pe Maimon:

Chestiunea explicării uniunii dintre suflet și trup se reduce așadar la următoarea întrebare: cum poate fi de înțeles că forme *a priori* pot fi armonizate prin corespondență cu lucruri date *a posteriori*?, iar a doua chestiune poate fi redusă la întrebarea: cum poate fi înțeleasă, prin admiterea unei inteligențe, generarea materiei ca fiind ceva doar dat, nu și gîndit, din moment ce cele două domenii sînt atît de eterogene? Dacă intelectul nostru ar fi în stare să producă el însuși obiecte în conformitate cu regulile sau condițiile prescrise tot de el însuși și fără ca ceva să fie necesar a-i fi dat din altă parte, atunci această întrebare nu și-ar mai avea locul (l. c., p. 62 sq.).

Maimon ridică această întrebare la nivel retoric, desigur, căci el răspunde: conform lui Kant, un astfel de intelect poate fi, bineînțeles, gîndit în mod necontradictoriu – dar el nu este intelectul nostru, iar acesta nu se poate concepe pe sine drept o continuare a determinării primului (adică prin limitare: *omnis determinatio est negatio* [compară Încercarea; p. 65]), căci el este dependent de ceva dat lui din altă parte, un ceva pe care el doar îl aduce la o formă conceptuală. Dacă ar



produce el însuși ceea ce îi este dat, atunci ar însemna că el intuiește în mod intelectual; el nu ar fi discursiv (parcurgînd ceea ce îi este dat lui și coagulînd datul pe baza uneia și doar a unei singure caracteristici comune), ci intuitiv (creînd materia în ansamblu și înțelegînd-o în toate caracteristicile ei esențiale). Kant își atribuise, cu titlul de mare descoperire, că el ar fi depășit concepția lui Leibniz, cum că intuițiile sensibile ar fi doar reprezentări intelectuale confuze (concepte), prin doctrina sa a celor două tulpini (o descoperire care, așa cum arată comentariul meu pe marginea ‚reflecțiilor estetice’ ale lui Kant, se profilează încă de prin anul 1769). Într-adevăr, conform lui Leibniz, pe care Maimon se bazează (ca de obicei) în acest punct, „ambele [sensibilitatea și intelectul] decurg din aceeași sursă epistemică” (l. c., p. 63). Diferența dintre ele se reduce la diverse grade de completitudine a acestui proces de cunoaștere. Să luăm ca exemplu conceptul de cauză. Conform sistemului kantian este complet de neînțeles cu ce drept racordăm un concept al intelectului (cel al necesității) la determinări care provin din intuiție (succesiunea temporală). Dacă această conexiune este nefundamentată, atunci îndoiala humaneă privitoare la apodicticitatea legii cauzale este neînlăturată, iar chestiunea *quid facti*, care, după părerea lui Maimon, a fost mult prea succint tratată de Kant, rămîne fără răspuns. „Semnificația ei este următoarea: de unde știm noi că, în cazul perceperii succesiunii lui b după a, această succesiune este necesară; în timp ce succesiunea aceluiași b, dar după c (care este de asemenea posibilă) este contingentă” (l. c, p. 71)? – Desigur, Kant încearcă să ocolească această dificultate, prin presupunerea că timpul și spațiul ar fi reprezentări apriorice (dar în cine?, dacă eu-itatea = a fi gîndit), și noi am fi îndreptățiți în baza acestui temei să aplicăm conceptul – de asemenea – aprioric de necesitate asupra unei succesiuni temporale determinate (care este *a priori*). Dar acesta este un truc, al cărui caracter subreptiv poate fi cu ușurință scos la iveală (și care face ca respectivul capitol despre schematism, cu care operează, să își piardă validitatea, manifestîndu-se ca un șiretlic ulterior). Căci chiar dacă intuițiile pot fi *a priori*, din acest motiv ele sînt nu mai puțin eterogene în raport cu intelectul – conform premisei dualiste fundamentale a lui Kant – ca atunci cînd ele ar fi *a posteriori*. În schematism, Kant caută cu disperare un membru de legătură care să intervină între intelect și

sensibilitate, pentru a le împleti într-o reprezentare unitară. El găsește acest membru de legătură în intuiția pură a timpului, care este pe de o parte *a priori* (asemenea intelectului), iar pe de altă parte conține în ea însăși toate reprezentările simțului intern și extern. Dar, obiectează Maimon pe bună dreptate, aprioritatea comună a timpului și a intelectului nu depășește încă în nici un caz eterogenitatea lor, și tocmai despre acest punct era vorba în formularea unui răspuns pentru chestiunea *quid juris?*. Această întrebare se interesează de dreptul prin care mie îmi este permis să aplic concepte ale intelectului asupra unor reprezentări sensibile, care nu au nimic, dar absolut nimic în comun cu acesta. Și, prin această formulare, neplauzibilitatea răspunsului devine pe loc manifestă, anume că elementul ce ține de sensibilitate (în forma sa pură ca timp) închide cercul în jurul său, cuprinzându-se pe sine, dar și ceea ce este eterogen lui (intelectul): o formulă, a cărei rezonanță suspect de hegeliană arată deja că aici avem de-a face cu o complexă raportare *la sine* drept explicație, și nu un raport a două elemente generic separate (compară, în afară de pasajul citat, și „Bacon și Kant”, în : *GW II*, p. 521).

Dacă îi urmăim pe Leibniz și Wolff, atunci spațiul și timpul sînt „deși neclare, concepte intelectuale privitoare la relațiile și raporturile lucrurilor în genere” (Încercare, p. 64). Dacă sîntem de acord cu aceasta, atunci spațiul și timpul pot fi supuse în mod legitim regulilor intelectului. Desigur că în acest caz trebuie să admitem existența unui tip de intelect infinit, pentru care formele intuiției sînt în același timp obiecte inteligibile, intelect infinit care, așadar, nu doar gîndește, ci și produce prin activitatea proprie relații între intuiții (împreună cu conținutul empiric). Intelectul nostru (acela la care se referă Kant) este de același tip, numai că produce (și conștientizează reprezentările sale) într-un grad mai mic. Prin asumția unui intelect intuitiv infinit, față de care intelectul nostru nu este decît o limitare a acestuia, întrebarea *quid juris?* ar primi un răspuns satisfăcător, iar punctele incompreensibile care rezultă din dualismul kantian ar fi înlăturate. Maimon ia un astfel de intelect intuitiv peste tot ca premisă, dar nu dezvoltă o teorie reală a intuiției intelectuale.

Dacă îl urmăim pe Maimon, sensibilitatea ar fi, așadar, caracteristica intelectului nostru mărginit. Reprezentarea unui dat sau a unei

afectări s-ar explica deci prin intermediul unei inconștiențe structurale cu privire la spontaneitatea noastră, inconștiență în care noi am fi captivi. Sau altfel spus: noi ne-am explica neștiința noastră referitoare la spontaneitatea noastră în intuire drept o ne-acțiune, iar pe aceasta drept o suferire, o pasiune. Spun cu reținere: ne-o *explicăm* în acest fel. Explicațiile presupun operații ale intelectului, spre exemplu aplicarea principiului rațiunii suficiente. În timp ce în intuiția originară nu este conținută nici o ipoteză asupra originii ei ca o constatare subiectivă, o astfel de constatare se formează când ne *explicăm* pasivitatea noastră ca fiind cauzată prin influența unui lucru în sine.

Cuvîntul: dat, pe care dl. K.<ant> îl folosește foarte frecvent la adresa intuiției, înseamnă pentru el (ca și la mine) nu doar ceva în noi, ce își are o cauză în afara noastră; căci aceasta nu poate fi percepută nemijlocit, ci în direcția ei nu se poate decît infera. Acum însă inferarea de la un efect dat spre o anumită cauză determinată este întotdeauna nesigură, pentru că efectul poate răsări din mai mult decît un singur tip de cauză; totuși, în relaționarea percepțiilor la cauzele lor rămîne întotdeauna îndoielnic dacă acestea ar fi interne sau externe; nu semnifică decît o reprezentare, al cărei mod de generare în noi este necunoscut nouă (Încercare, p. 203).

Generarea acestei reprezentări (cum că ceva ni se întîmplă) este necunoscută nouă. În schimb putem să conștientizăm ocurența ei în noi și, mai departe, să ne dăm seama că aplicarea principiului rațiunii suficiente, care este o categorie, nu ne poate duce în afara chingilor subiectivității noastre. Tocmai de aceea Schelling, călcînd pe urmele lui Maimon, poate spune că noi sîntem „i d e a l i ș t i p r i n n a ș t e r e ”: căci toate tezele despre realitatea independentă a lucrurilor lumii, care în mod aparent ne influențează prin afectare, le obținem doar prin constatări ale introspecției noastre subiective (SW I/1, p. 403 sq.). Dacă există *lucruri*, atunci noi nu le cunoaștem pe acestea decît din *reprezentările* noastre asupra lucrurilor, și de nicăieri altundeva. „Eu [...] m-am pronunțat deja în această privință, anume că eu consider reprezentarea sau conceptul unui lucru a fi totuna cu lucrul însuși” – diferențele rezultă numai din „completitudinea” sau incompletitudinea reprezentării (Încercare, p. 210); p. 365, Maimon precizează că identitatea de sine strictă între lucru și reprezentarea sa este valabilă doar pentru intelectul infinit). Dar a vorbi despre ceva despre care nu există vreo reprezentare conceptibilă este un lucru la care filosofia nu este îndreptățită. Ea amuțește în fața întrebării *quid juris?*. Din această

situație, Salomon Maimon trage mai înfii consecințe radicale.

Odată cu înlăturarea ipotezei transcendente a unui lucru în sine ce acționează (pe cât posibil chiar cauzal) asupra noastră, și care se manifestă în sentimentul pasivității noastre, Maimon a deschis drumul idealismului fichtean. Desigur că explicațiile sale împrăștiate referitoare la originea epistemică a credinței noastre în lucrul în sine sînt doar rapsodice și nedesăvîrșite. Totuși putem să ne facem o imagine asupra convingerii sale.

În ce mă privește pe mine, eu presupun (ținînd cont că nu-mi este permis să ies din percepția mea nemijlocită) că atît materia intuiției (empiricul din ea), cît și forma ei sînt doar în mine, și în această măsură eu sînt de aceeași părere cu primul; dar eu mă diferențiez totuși de acesta prin faptul că el înțelege prin materie ceea ce ține de senzație (făcînd abstracție de raporturile în care acestea sînt ordonate); eu în schimb consider că și ceea ce ține de senzație, dacă este să fie percepută, trebuie să fie ordonat în raporturi (deși eu nu pot percepe nemijlocit acest raport), și că timpul și spațiul sînt formele acestui raport, în măsura în care eu pot percepe acest [raport], și prin materie eu nu înțeleg un obiect, ci doar ideile în care pînă la urmă trebuie dizolvată percepția. În acest punct, eu sînt de aceeași părere cu ultimul, anume că intuiția, atît în privința materiei, cît și a formei, are un fundament obiectiv, dar mă îndepărtez de acesta [de la realistul transcendental], deoarece el consideră că obiectele sînt determinate în sine, iar eu le consider drept simple idei, sau I [206] obiecte nedeterminate în sine, care nu pot fi gîndite ca fiind determinate decît prin și în aceea că sînt percepute (cum ar fi cazul diferențialelor prin integralele lor). (*Încercare*, p. 205 sq.).

Maimon aderă așadar la idealism prin faptul că recunoaște că toate cele despre care noi putem vorbi în mod controlat și întemeiat trebuie să fie extrase din rezervorul conștiinței noastre. Dar el admite, totodată, că cerința realismului este îndreptățită, anume că subiectului trebuie să i se explice de ce se înclătează el atît de încăpățînat de gîndul că o parte a reprezentărilor sale (anume senzațiile) i-ar fi date lui din afară. Pentru aceasta este nevoie de o analiză a ceea ce înțelegem noi de fapt cînd spunem că ceva ne este ‚dat din afară‘:

Ne putem închipui această iluzie după cum urmează. Reprezentarea obiectelor intuițiilor în spațiu și timp sînt totodată imaginile care sînt produse în oglindă (eul empiric) de către subiectul transcendental al tuturor reprezentărilor (eul pur, gîndit prin forma sa pură *a priori*); ele ne apar însă nouă ca și cum ar veni de undeva din spatele oglinzii (de la obiecte care sînt diferite de noi). Empiricul (materialul) intuițiilor este dat în mod real-existent [- wirklich] de către ceva în afara noastră (ca și razele luminii), adică I [203] (diferit de noi). Dar nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de expresia ‚în