**SALOMON MAIMON (1753-1800)**

I. Kant’ın, eleştirmenleri arasında en iyisi olarak tanımladığı Salomon Maimon 1780’lerin ve 1790’ların en keskin ve en karmaşık, belki de en ilgi çekici kişiliklerinden birisi olarak görülür. Yeterli zemin ilkesine sınırsız bir geçerlilik vererek rasyonalizmin radikal bir biçimini benimsemiştir. Bilginin geçerliliği konusunda güçlü, sağlam kriterler ortaya koyarak Kant’ın bilgiye sınırlama getirme girişiminin bile ontolojik bir üstenim ya da taahhüt olmaksızın garanti altına alınamayacağını ileri sürer. Kant’ın sisteminin ya hiçe saydığı ve meydan okuduğu dogmatik metafiziğin bazı öğelerini benimsemek ya da sistemin kuşkuculuk tarafından altının oyulması ikilemiyle karşı karşıya kaldığını göstermeye çalışır. Rasyonalizmin kuşkucu içerimleri olarak gördüğü şeyleri bildirirken Kant’ın eleştirel idealizmine önemli itirazlar yönelttiği gibi deneyim ve verililik sorunları konusunda da derin içgörüler geliştirir. Maimon’un insan bilgisinin doğası ve sınırları hakkındaki görüşleri hem Kantçı transandental idealizm tasarısına hem de düşünce ve dünya arasındaki ilişki konusunda önemli epistemolojik başlıklara ilişkin sıradışı bir bakışaçısı sunar. Maimon’un sıradışı yapıtının, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Kant sonrası idealizmin gelişiminde oldukça önemli bir yeri vardır. Fichte’yi, Schelling’i ya da Hegel’i Maimon’un *Versuch*’unu okumadan incelemek Kant’ı Locke’ın *Inquiry*’sini ve Hume’un *Treatise*’ını okumadan incelemek gibi bir şeydir. Kant’ı uykusundan uyandıran Hume’un kuşkuculuğu olmuşsa, Fichte, Schelling ve Hegel de Maimon’un kuşkuculuğuyla çarpılmışlardır. Özellikle Fichte’yi ve Schelling’i Kantçı yöntemle felsefe yapmaktan vazgeçmeye zorlayan Maimon’un transandental çıkarıma ilişkin sert eleştirileri olmuştur. *Versuch*’da Maimon eleştirel felsefenin çıkarım sorununu ancak metafizik gelenekten bazı başlıkları benimsemekle çözebileceğini belirtir. Eğer sentetik *a priori* yargılar deneyime uygulanacaksa, bunun için bizim sonlu zihnimizde de bulunan ve deneyimin yalnızca biçimini değil ayrıca içeriğini de yaratan, Leibniz’in ve Malebranche’ın geliştirdikleri sonsuz zihin ideasını postüle etmek zorunludur. Maimon’un bu görüşünün en azından Fichte ve Schelling üzerinde çok derin bir etki yaptığı doğrudur. Maimon’la birlikte Kantçı transandental Ben kavramı yeni bir metafizik konum elde etmiş olur: Her bir bireyin bilincinde bulunan, sonlu özneyi ve nesneyi birleştiren, tek bir evrensel özne. Bu anlamda Maimon’un sonsuz zihni Fichte’nin Ben’inin ve Hegel’in *saf Akıl*’ının bir öncüsü olarak da görülebilir.

Salomon Maimon’un *Versuch*’da metafizik geleneği savunusu Kant sonrası felsefe tarihi açısından yeni bir dönemin başlangıcını gösterir. Bir bakıma Maimon’la birlikte eleştirel idealizmden spekülatif idealizme geçiş yapılır. Kant’ın eleştirel idealizminin tersine, Fichte’nin, Schelling’in ve Hegel’in spekülatif idealizmlerini nitelendiren şey metafizik gelenekte bazı başlıkların, kavramların yeniden belirmesi olmuştur. Kant’ın insan bilgisinin sınırlarının bir çiğnenişi olarak görüp yasakladığı şeyi Fichte, Schelling ve Hegel eleştirel felsefenin kendinde bir zorunluluk olarak gördüler. Eleştirel idealizmin spekülatif idealizme, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin *Saf Aklın Bilimi*’ne dönüşümünde Salomon Maimon önemli bir kişilikti. Eleştirel felsefenin problemli alanı içinde metafizik kavramları, ideaları yeniden dirilterek Maimon bunlara yeni bir meşruluk kazandırdı ve metafiziğin eleştirel bir yeniden dirilişinin olanaklılığının önünü açmış oldu.

**Maimon’un Kant Eleştirisi ve Kuşkuculuğu**

1790’larda oldukça bölünmüş, kutuplara ayrılmış Alman felsefe topluluğunda Maimon’un düşünsel bağlılıkları belirsizlik içinde kaldı. 1791’in 20 Eylül’ünde Kant’a yazdığı bir mektupta Maimon ilk *Kritik*’in (*Kritik der reinen Vernunft*) kuşkucu bölümünü bütünüyle inandırıcı bulduğunu, ancak sistemin daha dogmatist özellikleri konusunda kuşkular beslediğini belirtti. Kuşkusuz Kant Maimon’u hemfikir olduğu birisi olarak değil eleştirmenlerinin en iyisi olarak görmüştü. Bu anlamda Maimon’un kendisini eleştirel felsefenin, Kant felsefesinin bir dostu mu yoksa bir düşmanı mı olarak görüp görmediği hep bir soru olarak kalmıştır. En azından Maimon’un ilk *Kritik*’e yönelik eleştirileri Kant’ın transandental idealizminin özüne dokunmuştur, çünkü özel olarak bu eleştiriler Maimon’un Kant’ın sisteminin içsel bir sorunu olarak gördüğü şeyle ilgilidir.

Kant’ın karşılaştığı ilk sorunlardan birisi, en açık sorun kendinde-şey konusuydu. Bilginin içeriği konusuna bir açıklık getirmek için Kant, olanaklı deneyim alanının ötesinde duran ancak gene de bilginin içeriğinin nedeniymiş gibi iş gören bir kendinde-şeyi ileri sürer. Jacobi bu gizemli varlığa saldırmış ve kendinde-şey varsayımı olmaksızın Kant’ın sistemine girilemeyeceği ancak böyle bir varsayımla da bu sistem içinde kalınamayacağı konusunda bir suçlamada bulunmuştu. Maimon ise kendinde-şeyin realist bir biçimde anlaşılamayacağını göstermeye çalıştı. Maimon kendinde-şeyin, ancak sonuçsuz, sonu gelmez bir şekilde yaklaşılabilecek bir nesnenin eksiksiz bir kavramsal belirlenimi olarak anlaşılması gerektiğini savundu. Kant’ın kendilerinde varoldukları şekliyle şeylerin *numenal* alanına ilişkin iddialarına karşın Maimon kendinde-şeyin bağımsız, *numenal* bir varlık olmaktan çok yalnızca bir inceleme nesnesi olarak durduğunu ileri sürer. Genel olarak Maimon Kant’la, sonlu varlıklar olduğumuz için kendinde-şeyin olanaklı deneyim alanının ötesinde olduğu düşüncesini paylaşmasına karşın, bunun kendinde-şeyin ilkesel olarak bir bilgi nesnesi olamayacağı anlamına gelmeyeceğini belirtir.

Maimon’un Kant’ın kendinde-şey kavramına yönelttiği eleştiriler aslında Kant’ın eleştirel-transandental idealizminin tam merkezinde duran deneyim ve bilgi kavramları konusundaki daha derin bir ilgiyle de bağlantılıdır. Kant, insan deneyimini hem bir düşünce yetisi (zihin) hem de bir alıcılık yetisi (duyusallık) içerecek şekilde ele aldığında ve bu da bir tür düalizmle bağlantılı olduğundan, kendinde-şeyi koyar. Herhangi bir içerik taşıması için deneyimin, özneye duyular yoluyla verilmesi gereken verilere ihtiyacı vardır. Dahası, deneyimin verileri düşünce yetisinin kendisi tarafından üretilemez. Duyusallığın verili içeriğinin bilgide göz ardı edilemeyecek çok önemli bir rolü vardır ve kaynağı sonuç olarak öznenin kendisinden ayrı olan bir şey tarafından etkilenmiş olmasına dayandırılmalıdır. Bu rolü ise kendinde-şey oynar. Ancak düşüncenin içeriği bir nesnenin duyusallık yetisi üzerinde etkide bulunmasıyla sağlanırken, bu içeriğin bilinme yolu zihin yetisi alanına kalır. Bir başka deyişle, basit etkilenim bilgiyle eşit değildir. Kant’ın terimlerinde söylenirse, “zihin görmez, duyular düşünmez.”

Maimon’a göre bilginin bütünüyle ayrı yetileriyle başlayan Kant’ın düalizmi, değişik öğelerin deneyimi olanaklı kılabilecek bir şekilde nasıl bir araya getirilebileceğini açıklamada yetersiz kalıyordu. Bu itiraz üzerine Kant, kavramların ve görülerin zorunlu olarak bilgide birleştikleri varsayımını doğrulayamazdı. Daha Kantçı terimlerde söylemek gerekirse, Maimon Kant’ın ilk *Kritik’*inin “Transandental Çıkarsama” bölümünde işlenen *quid facti* ve *quid juris*’e yanıtlarını kuşkuyla karşılıyordu. Maimon’a göre *quid facti*- deneyimde *a priori* kavramları kullandığımız gerçeği sorusu- Kant tarafından insan deneyiminin doğası konusunda sorunsuz bir tez olarak alınırken, bizde Kant’ın bize verdiği şekliyle bir deneyim biçimi olduğu varsayımı kuşkuluydu. Kant’ın “Transandental Çıkarsama”daki başlıca akılyürütmesi, deneyimin “düalist” bir yapı sergilediği şeklindeki varsayımıyla başlar; oysa Maimon’a göre, bu doğrulanamaz, çünkü deneyimin varsayılan oluşturucu öğelerinin (saf görüler ve kavramlar) hiçbiri hiçbir zaman deneyim nesnesi değildir. Maimon’un gözünde Kant’ın transandental akılyürütmeleri salt boş bir düşünce olarak kalırlar. Bunlar geçerli olabilseler bile, onları sağlam kılacak “deneyim olgusu”nu vermeyi başaramazlar. En başından Maimon Kant’ın transandental düşüncesine kuşkuyla bakar.

Kant’ın sisteminin özel yapısının ayrıntılı ve dikkatli bir incelemesi sonucunda bu kuşkunun belirtik bir sorun olduğu görülür. Bu noktada Maimon çıkarsamanın *quid juris*’inden de- kategorilerin yasal kullanımı sorunu- benzer şekilde kuşku duyulabileceğini savunur. Kant “Çıkarsama”da zihnin *a priori* kavramlarının-kategorilerin- görüde verili olan duyusal türlülüğün birliği için zorunlu koşullar olduğunu ileri sürerken; Maimon, böyle bir konumun Kant’ın *Kritik*’in “Şematizm” (*Schematismus*) ve “İlkeler” bölümlerinde geliştirdiği daha sonraki iddiaları için ciddi sorunlara neden olacağını savunur. Nedensellik örneğini kullanan Maimon Kant’ın neden bazı algı düzenlerinin nedensel bağlantılar sunduğunu ve başka algı düzenlerinin çağrışımsal olduğunu açıklayamadığını ileri sürer. Bununla birlikte, görülerin içeriği herhangi bir zamansal düzenleme içermediğinden; Kant açıkçası nedensellik kategorisinin uygulanmasında böyle bir içeriğe başvuruyu yasaklar. Genel olarak Kant’ın bilgi teorisi bir ikilemle karşı karşıya kalır: Ya deneyimin içeriğine başvurmalı ve böylelikle kendi ilkelerini göz ardı etmeli, ya da kategorilerin uygulanması gelişigüzeldir. Maimon’un düşüncesine göre Kant’ın epistemolojik düalizmi aşılması güç sorunlara yol açar.

Salomon Maimon’un Kant’a yönelik itirazları ilk *Kritik*’ten kaynaklanan belli bazı başlıklar üzerinde yoğunlaşırken, bu itirazların tümü de Maimon’un bir tür “kuşkucu rasyonalizme” bağlılığına dayanır. Maimon *Versuch über die Transcendentalphilosophie*’de *quid juris* sorununun, Kant’ın bu sorunu elealış biçiminden daha geniş anlamda sunulduğunu ve böylelikle bu tür bir konumun Hume’un kuşkuculuğuna olanak sağladığını belirtti. Ancak bu sorunun tam bir çözümü kaçınılmaz olarak Spinozacı ya da Leibnizci dogmatizme yol açmaktaydı.

Maimon daha da ileri giderek, zihnin verili bir nesneyi nasıl kapsadığı ve kavradığı sorusu karşısında, duyusallığımızın ve zihnimizin bütünüyle ayrı iki bilgi kaynağı olduğunu ileri süren Kantçı sistem için bu sorunun yanıtlanamaz olduğunu; buna karşılık, duyusallığın ve zihnin, her ikisinin aynı kaynaktan geldiğini, bunlar arasındaki ayrımın bilginin bütünlük derecelerinden oluştuğunu ileri süren Leibniz-Wolff sistemi içinse sorunun kolaylıkla yanıtlanabileceğini belirtti. Ancak Maimon Spinoza’nın, Leibniz’in ve Wolff’un dogmatizminde Kant’ın epistemolojik düalizmine eşlik eden sorunlardan kurtulmak için bir yol bulduğunu görmesine karşılık, bu çözümün kanıtlanıp kanıtlanamayacağı konusunda kendisi bir kuşkucu olarak kaldı.

**Rasyonalizm ve Kuşkuculuk Arasında Salınım**

Maimon kendi konumunu bazen “Humecu kuşkuculuk” bazen de “Leibnizci dogmatizm” olarak tanımlar ve bu türden tanımlamalar onun konumunu anlatmak için oldukça uygundur. Maimon’un Hume ve Leibniz felsefelerine bağlılığı onun kesin, sonsal bağlılığı sorusunu güçleştirir. Maimon aklın sağladığı standartlar konusunda rasyonalistlerle anlaşırken, aklın deneyim dünyasına uygulanabilirliğinin bir kanıtı olabileceğini yadsırken de Hume’u izler. Bu bakımdan belirlenebilirlik ilkesinin niteliği Maimon’un konumunu da içerir: Reel düşüncenin standartının neyi içerdiğini kavrayabilmemize karşın (çünkü matematik bize bunun güzel bir örneğini sunar), bunun empirik içeriklere uygulanması konusunda hiçbir zaman kesin olamayız (çünkü özne ve yüklem arasındaki zorunlu belirlenebilir ilişki konusunda güvence veremeyiz). Maimon’un kuşkuculuğu kategorilerin bu kullanımı için gerekli olan zeminin yokluğundan kaynaklanır. Buna göre kategoriler empirik kullanım için değil *a priori* belirlenmiş matematiğin nesneleri için belirlidir.

Böylelikle Maimon kendi rasyonalizminin kuşkucu içerimleri olarak görülen şeyi belirtir: Reel düşüncenin standartları sonlu bilen varlıklar olarak bizim için erişilebilirken, bunların kullanımı, bunlardan yararlanım gücümüzü aşan bir durumdur.

Her ne kadar Maimon’un kuşkuculuğu onu insan bilgisinin eksik kaldığı gibisinden bir görüşe bağlasa da, Maimon düşünsel/entelektüel ilerleme, gelişme kavramını bir yana bırakmaz. Tam, bütün, eksiksiz bilgiye ulaşma konusunda umutsuzluğa düşsek de, rasyonalist yaklaşım dünyanın kavramsal, kapsamlı kavranışında ileriye gittiğimiz umudunda ısrar eder. Maimon’un kuşkucu vargıları onu insan bilgisini özünde çatışkılı olarak görmeye yönlendirirken, bir çözüm beklentisi için umutlarında karamsarlığa yer yoktur. Genel olarak düşünce bir biçimin (bir zihin kuralının) içerikle (biçim tarafından kapsanan verili olanla) ilişkisini içerir. İçerik olmaksızın biçimin bilinci elde edilemez; bu yüzden içerik düşüncenin zorunlu bir koşuludur. Bir başka deyişle, zihnin bir biçiminin ya da bir kuralının reel düşüncesi için zorunlu olarak bu biçimin ilişkili olacağı bir içerik verilmelidir. Diğer yandan, bir nesnenin düşüncesinin tamlığı bu tamlıkta hiçbir şeyin verili olmamasını, tersine her şeyin düşünülmek zorunda olduğunu gerektirir. Bu iki istemden hiçbirini yadsıyamayacağımızdan, her ikisini de karşılamaya çabalamalıyız. Ancak bu yolla düşüncemiz tam, bütünlüklü olur, içerik her zaman sonsuzluk yoluyla biçime yaklaşır. Maimon bunun çatışkının/anomalinin çözümü olduğunu ileri sürer.

Kuşkuculuk ve rasyonalizm arasındaki bu ilişkiyi Maimon *Tevrat*’tan bir metaforla kavranılır kılmaya çalışır. Teorik kullanımında verili nesnelerle koşullu olan ve bu yüzden sınırlı olan akıl, istençle ilişkisindeki pratik kullanımında mutlaktır. Pratik aklın ilkeleri hem kendi içinde belirlidir hem de onun uygulanmasında yasaya hiçbir aykırılık söz konusu değildir. Bu hoş beklenti kuşkucuyu memnun etmez. Yüceltici ve bir o kadar da onur kırıcı bir ses ona şöyle seslenir: “Vadelmiş ülkeyi uzaktan görmelisin; sen oraya giremezsin.” Oysa görmek ve girmek aynı şeydir: Oraya girmekle övünenlerin, böbürlenenlerin yaptıkları tek şey yalnızca orayı uzaktan seyretmektir. Maimon’un kuşkuculuğunu oldukça yerinde bir şekilde nitelendiren bu görüş, bizim reel düşüncenin karşılanması için hangi koşullara gerek olduğunu anlayabileceğimizi; ancak bu koşulların karşılanıp karşılanmadığını bilmekten alıkonulduğumuzu gösterir. İddialarının kesinliğini göstermeye zorlanan bir dogmatist, felsefi süt ve baldan oluşan bu çok uzak ülkeyi göstermekten başka bir şey yapamaz.

**Alman İdealizminin Oluşumundaki Etkisi**

Kant’ın Maimon’a ilişkin düşünceleri, onu övmesi Alman Aydınlanma ve İdealist akımlarının pek çok önemli kişiliği tarafından da paylaşılmıştı. Maimon’un felsefi yeteneğini ve dehasını ilk olarak tanıyan Moses Mendelssohn olmuştu. Her ne kadar kendinin izni olmaksızın aralarındaki mektuplaşmayı yayınlamasından sonra Maimon’la ilişkisi bozulmuş olsa da Reinhold onu ciddiye almıştı. Fichte Maimon’un yeteneğine olan hayranlığının sınır tanımadığını ve Maimon’un o zamana kadar herkes tarafından anlaşıldığı şekliyle bütün Kantçı felsefeyi toptan altüst ettiğini yazdı.

Maimon’un felsefesi 1790’lardaki Alman felsefe çevreleri için büyük bir ilgi odağı olmasına karşın onun gerçek etkisi, bir kuşkucu olarak ve daha özelde de Kant’ın eleştirel felsefesini nitelendiren “epistemolojik düalizm”in keskin bir eleştirmeni olarak kendisini gösterdi. Maimon’un Kant’a yönelik eleştirilerinin gücü ve önemi en fazla Fichte tarafında algılandı. Fichte’ye göre Maimon Kant’ın sisteminin can alıcı eksikliklerini göstermiş ancak bilgiye ilişkin umutlarında kuşkuculuğun ötesine geçememişti. Fichte Maimon’un konumunun bize kendi varoluşumuzdan bile kuşku duymayı öğretecek bir kuşkuculuğu temellendirecek bir görüş olduğunu ileri sürer. Fichte bu zorluğun çözümünü deneyimin eksiksiz, tam bir idealist açıklamasını geliştirmekte gördü ve sisteminin merkezine “koyma”(*Setzen*) kavramını yerleştirdi. Fichte, ancak böyle yapmakla, hem Kant’ın düalizminden hem de Maimon’un kuşkuculuğundan kaçınılabileceğini savundu.

Maimon’un ayrıca Alman İdealizminde Spinoza’nın alımlanışında(*Rezeption*) da çok önemli bir rol oynadığı görülür. Maimon yalnızca Kantçı idealizm ve Spinozacı panteizm arasında bir sentez yaratmaya çalışan ilk kişi değildi. O ayrıca Spinoza’nın felsefesinin ateist değil, daha çok ortodoks olmayan güçlü dinsel bir görüş olduğunu öne süren, görünüşteki ilk kişiydi. Spinoza’nın felsefesinin, Tanrının varlığını yadsıyan ateizm olarak nitelendirmek yerine, evrenin realitesini yadsıdığı ve tek gerçeklik olarak Tanrıyı olurladığı sürece *akozmizm* olarak adlandırılması gerektiğini savundu. Spinoza’nın bu türden bir nitelendirilişi daha sonra Hegel tarafından da benimsendi ve Hegel’in Spinoza yorumlarında önemli bir rol oynadı.