

1 Maimons Aufbruch von Sukowiburg nach Berlin

- 1 Achim ENGSTLER, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Stuttgart 1990, 243.
- 2 Salomon MAIMON, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg 2004, 11, 198.
- 3 Schulte bezeichnet Maimon als jüdischen Diogenes von Berlin, der die typischen Merkmale des Kynikers provokativ zur Schau stellt: „Sein Leben auf der Straße, in den Kneipen, in der Öffentlichkeit und sein ganz unbürgerlicher, volksnaher Verkehr mit den einfachen Leuten gleich welcher Herkunft und welchen Berufs und welcher Religion finden die Mißbilligung gerade der jüdischen Zeitgenossen, die auf die bürgerliche Verbesserung der Juden gesetzt hatten. Maimon ist der unbürgerliche Jude Berlins schlechthin. Seine Übellaunigkeit und sein Menschenhaß sind stadtbekannt. Seinem Hund, nicht einem Menschen wolle er seine Bibliothek vermachen, äußert er.“ (Christoph SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002, 214 f.).
- 4 Christoph SCHULTE, „Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte“, in: Eveline GOODMAN-THAU, Gert MATTENKLOTT, Christoph SCHULTE (Hg.), *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*, Tübingen 1999, 65.
- 5 Seine Eltern schicken ihn 1762 nach Königsberg, um eine kaufmännische Lehre zu absolvieren, die er aber abbricht. Ab 1766 studiert Herz an der Königsberger Universität Medizin und Philosophie und gehört mithin zu den ersten Kantianern jüdischer Herkunft. Weiterführende Informationen zu Marcus Herz und allgemein zur jüdischen Aufklärung unter: <https://www.uni-potsdam.de/de/haskala/index>
- 6 Immanuel KANT, *Briefwechsel. Auswahl mit Anmerkungen*, Hamburg 1972, 494 f.
- 7 Johann Gottlieb FICHTE, *Briefwechsel 1793-1795*, GA 3,2, Stuttgart Bad-Cannstatt 1970, 282.
- 8 Jürgen HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1991, 43.
- 9 Ebenda, 45.

- 10 Leon Roth geht der Frage nach, was die spezifische Qualität jüdischer Philosophie ausmacht und verdeutlicht diese in der kreativen Funktion des Kommentars; dies anhand der exemplarischen Auseinandersetzung mit Maimonides: „I am not saying that his treatment of these and other topics is final or even satisfactory; but it is there, and can be discussed, and discussed not only in itself but in its historical reverberations. Maimonides was taken up by the Rabad, by Gersonides, by Hasdai Crescas, by Isaac Abrabanel, as well as, later, by Spinoza, Solomon Maimon, Hermann Cohen; and each thinker raised new points or removed old ones so that the implications of the original thought become gradually clearer and its significance more closely defined. There is here a real historical process, a prolonged sifting and a progressive elucidation, which in terms of length of time it would be difficult to match.“ (Leon ROTH, *Is there a Jewish Philosophy?*, London-Portland-Oregon 1999, 9). Die Fussnoten haben in dieser Studie ebenfalls eine kommentierende Funktion inne, um von den Rändern aus immer wieder die Mitte aufzusuchen, die mit den Fäden selbst erst gesponnen werden kann. Insofern bilden sie einen wesentlichen Teil des methodologischen Charakters der Textur dieser Arbeit ab.
- 11 Hartwig WIEDEBACH, *Die ›Eigenart‹ des Kommentars - Hermann Cohen*, in: Andreas B. KILCHNER, Liliane WEISSBERG (Hg.), *Nachträglich, grundlegend. Der Kommentar als Denkform der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida*, Göttingen 2018, 55.
- 12 Salomon MAIMON, *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, GW 1, Hildesheim 1965, 557 f. (Alle Hervorhebungen im Original. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird nur darauf hingewiesen, wenn die Hervorhebungen von mir [R.B.] sind.)
- 13 Vgl. Achim ENGSTLER, *Untersuchungen*, 247.
- 14 Cassirer verortet die Problematik des Systemanspruchs in der Diskrepanz zwischen der zersplitterten Form in der Darstellung und dem einheitlichen Gedanken: „Maimons Lehre ist von einem systematischen Grundgedanken beherrscht und durch ihn bis in ihre Einzelheiten bestimmt. Es ist eine Hauptfrage, die sich von Anfang an stellt und die sich ihr in strenger Folgerichtigkeit zu einem komplexen Ganzen innerlich zusammenhängender Probleme erweitert. Die Art aber, in der dieses Ganze von Maimon dargeboten wird, verdunkelt den Zusammenhang der einzelnen Systemglieder oft bis zu völliger Unkenntlichkeit. [...] Nimmt man Maimons Schriften als Ganzes, so treten die zufälligen Hemmungen des Verständnisses mehr und mehr zurück, und aus ihrer Gesamtheit hebt sich klar und entschieden die Einheit der methodischen Forderung heraus, die dieser Philosophie ihr eigentümliches Gepräge gibt.“ (Ernst CASSIRER, *Die nachkantischen Systeme*, Hamburg 2000, 78 f.).
- 15 Vgl. dazu folgende Ausführung von Feiner, welche die Bedeutung in Hinblick auf einen Transformationsprozess in Richtung der Moderne aufzeigt: „But Maimon’s most formative encounter was with Maimonides, which took place via the great man’s philosophical work *Guide of the Perplexed*. It was

through this work that Maimon acquired both his philosophical inclination and a knowledge of the Hebrew philosophical language and vocabulary of the Middle Ages. But most important, for him it was the major factor in the transformation that enabled him to shape his Deism and to free himself of the obligations of religious ritual.“ (Shmuel FEINER, Solomon Maimon and the Haskalah, in: *Aschkenas* 2, Band 10, 2000, 343).

- 16 Doris Bachmann-Medick zeigt die kulturwissenschaftliche Relevanz des *Translational Turn* auf. Es handelt sich um eine Wende, welche die Übersetzungsforschung dahingehend radikalisiert, dass Kultur als Übersetzung verstanden wird von und zwischen den Kulturen. Über die Entgegensetzung von Eigenen und Fremdem hinaus entsteht gerade durch die Erschließung der Zwischenräume ein kulturtheoretischer Gewinn. (Vgl. Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Berlin 2006, insbesondere 238-260). Diesbezüglich schließe ich mich auch Abraham P. Socher an, der diese Wende mit Bezug zu Maimon folgendermaßen bedenkt: „I take Maimon’s life, and his presentation of that life, to be of exemplary interest, in part, as a site of uneasy heretical hybridity, rather than as an example of more or less complete progress, from premodern Judaism or ‘Polish ignorance’ to Enlightenment philosophy. We may think, then, of the transitions in Maimon’s life as consisting not only of geographic moves from East to West, or as stages of intellectual development, but in terms of cultural translation (in which something is always lost).“ (Abraham P. SOCHER, *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon*, Stanford 2006, 8).
- 17 Freudenthal beleuchtet den interkulturellen Aspekt, um Maimons genuine philosophische Leistung zu würdigen. Er macht dabei auf folgende Problematik im Spannungsfeld zwischen deutscher und jüdischer Denktradition aufmerksam: „A further difficulty in interpreting Maimon’s texts also stems from the fact that he partakes of various traditions. We tend to read his texts on the assumption that they belong to the German philosophy of the Enlightenment and share in its vocabulary. But it is obvious that this need not always be the case. He may, indeed, use a term in this fashion, i.e., according to its meaning in the philosophy of the Enlightenment. But he sometimes uses it according to its meaning in medieval Jewish philosophy. Or he may synthesize their respective meanings. Or, finally, alternate between them. It follows that extreme caution and sensitivity are required in deciding his intention.“ (Gideon FREUDENTHAL, „A Philosopher Between Two Cultures“, in: Gideon FREUDENTHAL (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Dordrecht 2003, 13).
- 18 David BIALE, *Traditionen der Säkularisierung. Jüdisches Denken von den Anfängen bis in die Moderne*, Göttingen 2015, 48.
- 19 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 262. Die entsprechende Ambivalenz des Akkulturationsprozesses bei Maimon spiegelt sich für Weissberg symptomatisch in der von ihm selbst erwähnten Kleidung und seinem Erscheinungsbild (siehe in diesem Kontext auch Abbildung 1, Titelblatt): „So überredeten ihn junge Leute, seine polnische und orthodox-jüdische Kleidung zugunsten

einer deutschen Kleidung aufzugeben und sich seinen Bart schneiden zu lassen. Er folgt ihrem Vorschlag. Maimon, der deutsche Philosoph und polnische Jude, wird durch diesen Schritt aber nicht in seinem aufgeklärten Standpunkt bestätigt. Er erscheint Juden wie Nichtjuden nun fremd; sein Körper wirkt sogar jüdischer als je zuvor. Die Grenzüberschreitung als Parvenu verunglückt in einer Bestätigung seiner Vergangenheit und einer Identität, die er abzulegen trachtete.“ (Liliane WEISSBERG, „Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation. Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon“, in: Hans-Jürgen SCHINGS (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Weimar 1994, 315 f.).

- 20 Paul W. FRANKS, „Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon“, in: Michael L. MORGAN, Peter Eli GORDON, Paul W. FRANKS (Hg.), *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, Cambridge 2007, 54. Ergänzend dazu sei auch auf die Bestandesaufnahme von Frederick C. Beiser verwiesen: „Although Maimon’s historical importance is generally recognized and is a matter beyond dispute, the same cannot be said about the proper interpretation of his philosophy. Maimon’s philosophy is notoriously obscure, and, despite generations of interpretation, there is no unanimity on the most basic issues. The difficulty of interpreting Maimon stems [...] most of all from the very structure of his philosophy.“ (Frederick C. BEISER, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge-London 1987, 287).

2 Auf den Geschmack kommen oder: Vom Mut der Eklektik

- 1 Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 45, Köln 1995, 132.
- 2 Wenn sich Maimon an Maimonides orientiert, gilt diese Orientierung auch in methodischer Hinsicht, die sich als eklektisch qualifizieren lässt. In seinem Kommentar der Acht Kapitel zum bekannten Traktat Avot (Sprüche der Väter), verweist Maimonides auf seinen bemerkenswert eklektischen Umgang mit Wahrheit: „Know that what I say in these Chapters ... does not represent ideas which I invented of my own accord, nor original interpretations. Rather, they are ideas gleaned from what the Sages say – in the Midrashim, in the Talmud and elsewhere in their compositions – from what the philosophers, both ancient and modern, say; as well as from the compositions of many other people: and you should listen to the truth, whoever may have said it.“ (zit. in: Sarah STROUMSA, *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2009, 11).
- 3 Auf das selektive Lesen im Sinne des Auf- und Auslesens wurde bereits im Rahmen der jüdischen Hermeneutik hingewiesen. Mit der *Eklektik* erweitert sich das Bedeutungsspektrum des Haupttitels, indem die Verbindung zwischen Lesen und Wahrheitsanspruch vertieft wird. Michael Hellenthal beleuchtet die philosophische Relevanz, indem er auf folgende Zusammen-

hänge innerhalb der etymologischen Herkunft verweist: „Der aus dem Griechischen stammende Ausdruck *ἐκ-λέγειν* und sein lateinisches Pendant *e-ligare* bestehen jeweils aus dem Präfix *ἐκ/e* und dem Verbum *λέγειν* bzw. *legere*, auf welche ‘lesen’, ‘to lecture’ und ‘lire’ zurückgehen. Während die Vorsilbe hier mit ‘aus’, ‘heraus’ wiederzugeben ist, sind für das Zeitwort folgende wichtige Bedeutungen zu nennen: lesen, auflesen, zusammenlesen, auslesen, (für sich) sammeln, aussuchen, sagen, sprechen, reden, vorlesen, vortragen. Im Verbum allein ist also schon der Sinn des Kompositums enthalten, welches die Tätigkeit sowie zielgerichtete Handlung des Herauslesens und Auswählens bezeichnet. Aber die etymologische und sinnhafte Verwandtschaft von *λέγειν* und *λόγος* (= Sammlung, Sprechen, Wort, Grund, Sinn, Vernunft) deutet an, daß es sich beim eklektischen Vorgang zuerst um einen Akt des Geistes handelt, der gute Auffassungsgabe, Erkenntniskraft und folgerichtiges Denken einschließt. Scharfer Verstand und einsichtsvolle Vernunft mit ihren Fähigkeiten zur Analyse von Phänomenen sowie Zusammenschau von Zusammenhängen erlauben ein Wahrnehmen und Verstehen auf intelligenter Basis.“ (Michael HELLENTHAL, *Eklektizismus. Zur Ambivalenz einer Geisteshaltung und eines künstlerischen Konzepts*, Frankfurt am Main 1993, 31).

- 4 Norbert HINSKE, „Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie“, in: Karlfried GRÜNDER, Nathan ROTENSTREICH (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Heidelberg 1990, 74.
- 5 Helmut Holzhey rekonstruiert detailliert die historiografischen Dimensionen des Begriffs *Eklektik*, um die Umriss einer entsprechenden *Philosophie als Eklektik* freizulegen und vom Eklektizismus zu unterscheiden, der im Verdacht oberflächlicher Beliebigkeit steht. Letztere Wortbildung hat im Sog des deutschen Idealismus eine abwertende Note erfahren. (Vgl. Helmut HOLZEY, *Philosophie als Eklektik*, in: *Studia Leibnitiana*, Band 15, 1983).
- 6 Doris H. Lehmann und Grischka Petri beschreiben in ihrer Einleitung Elemente des eklektischen Verfahrens, um über Schaffensprozesse aus einer kunsttheoretischen Perspektive heraus zu reflektieren und eine entsprechende Tagung zu konzipieren: „Ausgangspunkt der Tagungsbeiträge war die in der Einladung vorgenommene Einteilung in fünf Phasen mit ihren eigenen methodischen Problemen: sichten – auswählen – neu zusammenstellen – der eigenen idea anpassen und umformen – verschmelzen. Diese Arbeitsschritte sind gattungsübergreifend dem eklektischen Gestaltungsverfahren – und damit auch dem auf diesem aufbauenden Eklektizismus – eigen, auch wenn sich die einzelnen Phasen durch die unterschiedlich definierten Materialien, medialen Ebenen und Absichten des Künstlers in ihrer individuellen Ausgestaltung stark voneinander unterscheiden können. Das eklektische Gestaltungsverfahren für sich sollte aus kunsthistorischer Sicht wertfrei beurteilt werden. Mit dem Nachweis eines entsprechenden Schaffensprozesses steht lediglich fest, dass der gestaltende Künstler methodisch Vorbilder sichtete, aus diesen für seine geplante Komposition Teile auswählte, diese aus dem alten Zusammenhang löste und für den neuen Kontext zusammenstellte,

die Einzelteile hierfür umformte, um sie seiner eigenen idea einpassen zu können und schließlich alle Bestandteile des neuen Werks miteinander zu einer neuen Einheit verschmolz – gleichgültig, wie stark sichtbar die Verweise auf die Vorbilder hierbei blieben.“ (Doris H. LEHMANN, Grischka PETRI, „Eklektizismus und eklektische Verfahren: historisch-methodische Anmerkungen“, in: Doris H. LEHMANN, Grischka PETRI (Hg.), *Eklektizismus und eklektische Verfahren in der Kunst*, Hildesheim 2012, 8 f.).

- 7 Im Kontext von Zivilreligion bezeichnet Hermann Lübbe diese aufklärerische Errungenschaft als intellektuelle „Tugend des Eklektizismus“. Die intellektuelle Leistung zeigt sich darin, universelle Glaubensgehalte aus den unterschiedlichen Religionen zu pflücken, um eine konsensfähige rechtliche Basis zu erschaffen. (vgl. Hermann LÜBBE, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, in: Norbert ACHTERBERG, Werner KRAWIETZ (Hg.), *Legitimation des modernen Staates*, Wiesbaden 1981, 43 f.).
- 8 Werner SCHNEIDERS, *Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes*, in: *Leibnitiana*, Band 17, 1985, 153.
- 9 Heinrich Heine wirft ein interessantes Licht auf die geistesgeschichtliche Situation Berlins der Spätaufklärung, indem er sich Figuren zuwendet, die sich zwischen Literatur und Philosophie bewegten. Salomon Maimon fehlt leider in dieser Aufzählung, kann aber sehr gut gerade neben Karl Philipp Moritz platziert werden, der seine *Lebensgeschichte* herausgegeben hat und Maimon stark in die Mitarbeit seines Magazins für Erfahrungsseelenkunde miteinbezog. „Da ich von den philosophischen und religiösen Zuständen jener Zeit einen Begriff geben möchte, muß ich hier auch derjenigen Denker erwähnen, die mehr oder minder in Gemeinschaft mit Nicolai zu Berlin tätig waren und gleichsam ein Justemilieu zwischen Philosophen und Belletristik bildeten. Sie hatten kein bestimmtes System, sondern nur eine bestimmte Tendenz. Sie gleichen den englischen Moralisten in ihrem Stil und in ihren letzten Gründen. Sie schreiben ohne wissenschaftlich strenge Form, und das sittliche Bewusstsein ist die einzige Quelle ihrer Erkenntnis. Ihre Tendenz ist ganz dieselbe, die wir bei den französischen Philanthropen finden. In der Religion sind sie Rationalisten. In der Politik sind sie Weltbürger. In der Moral sind sie Menschen, edle, tugendhafte Menschen, streng gegen sich selbst, milde gegen andere. Was Talent betrifft, so mögen wohl Mendelssohn, Sulzer, Abbt, Moritz, Garve, Engel und Biester als die ausgezeichnetsten genannt werden. Moritz ist mir der liebste. Er leistete viel in der Erfahrungsseelenkunde. Er war von einer köstlichen Naivität, wenig verstanden von seinen Freunden. Seine Lebensgeschichte ist eins der wichtigsten Denkmäler jener Zeit.“ (Heinrich HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Berlin 1965, 138 f.).
- 10 Hellenthal sieht in der interdisziplinären Disposition einen typischen Wesenszug eklektischen Denkens angelegt, was auf Folie des Koalitionssystems in den interessanten Ausdruck der *Verknüpfungswissenschaft* mündet: „Da den eklektischen Denker aber letztlich das gesamte Denken und seine Gestaltungen interessieren, schaut er daneben über den Bereich von Philosophie

hinaus, um auch andere Wissenschaftssphären sowie deren Leistungen in den Blick zu bekommen. Indem er auch ihrer sich bedient, deutet der Eklektiker auf die Tatsache, daß die Wahrheit sich niemals isoliert gewinnen läßt und umfassender Natur ist. Wenn der eklektische Denker nun Verschiedenes miteinander zu vereinbaren sucht, so offenbart sich darin ein weiterer Charakterzug des Eklektizismus. Dieser ist nämlich nicht einfach als eine Identitätsphilosophie zu klassifizieren, sondern als eine Art Verknüpfungswissenschaft.“ (Michael HELLENTHAL, *Eklektizismus*, 66).

- 11 Salomon MAIMON, *Ideen und Plane aus Salomon Maimon's hinterlassenen Papieren*, GW 7, Hildesheim 1965, 656.
- 12 Wolfgang ISER, „Akte des Fingierens. Oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?“, in: Dieter HENRICH, Wolfgang ISER (Hg.), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983, 121-123.
- 13 Der Vereinigungspunkt im Zusammenhang mit dem Imaginären bezieht sich einerseits auf die Denkmethode, andererseits sind ihm gleichzeitig ästhetisch-geschmackliche Qualitäten inhärent. So begreift Wälzholz die Machart der *Lebensgeschichte* auf der poetologischen Ebene als eine Art literarisches Koalitionssystem, wobei sich unterschiedliche literarische Gattungen durchkreuzen und vermischen. So führe die Hybridisierung des Textes zu einem ästhetischen Strukturprinzip: „Sie [Maimons *Lebensgeschichte*] stellt einen Formenhybrid dar, in dem soziologische Abhandlung, Bildungsroman, Allegorie, Reiseroman, philosophisches Traktat, Minidrama, pikaresker Roman und Migrationsbericht sich abwechseln. Dass die sich durch einen auffallend inkohärenten Schreibstil auszeichnende *Lebensgeschichte* eine kohärente Aussage trifft und dass es dem Leser auch hier [...] selbst überlassen bleibt, diesen ›Vereinigungspunkt‹ zu finden, gibt Maimon dadurch zu verstehen, dass er in der poetologischen Vorrede zum zweiten Band seiner Autobiographie schreibt, er behandle seine Lebensgeschichte »pragmatisch.«“ (Joseph WÄLZHOLZ, *Der asoziale Aufklärer. Salomon Maimons »Lebensgeschichte«*, Göttingen 2016, 28 f.).
- 14 Auch das Denken von Maimonides gilt es im Soge einer produktiven Bewegung zu deuten, bei der sich unterschiedliche Einflüsse vermischen. So stellt auch Stroumsa in ihrer Maimonides-Studie eine allzu systematische Quellenforschung zu Einflüssen in Frage. Um sich dem entsprechenden intellektuellen Klima anzunähern, welches Maimonides Denken prägte, greift sie die starke Metapher des Wasserstrudels auf, was methodologisch in den Horizont eines eklektischen Verfahrens passt: „One should emphasize that, for a correct application of the multifocal approach, a parallel but separate study of the different communities will not suffice. Furthermore, in this complex intellectual world the ideas flow into each other, brazenly oblivious to communal barriers. The flow of ideas was never unilateral or linear, but rather went back and forth, creating what I propose to call a “whirlpool effect”, where, when an idea falls, like a drop of colored liquid, into the turbulence, it eventually colors the whole body of water. [...] This whirlpool metaphor may also convey some of the difficulties involved in our approach. It is much easier

- to trace the course of neatly divided currents and trends than to reconstruct the way in which they contributed to the whirlpool.“ (Sarah STROUMSA, *Maimonides in His World*, Princeton 2009, Xiv).
- 15 Wolfgang ISER, *Akte des Fingierens*, 123. Richard Rortys Ansatz liest sich insofern wie ein Kommentar zu Isers Akt des Fingierens, als er die Grenzüberschreitung als spezifische Disposition des Erhabenen auffasst, bei welchem das Schöne überschritten wird: „In meinem Wortgebrauch ist das Streben nach dem Schönen der Versuch, vertraute Dinge zu Mustern von größerer Harmonie und Dichte zu ordnen. Elegante mathematische Beweise, brillante wissenschaftliche Erklärungen, scharfe begriffliche Analysen [...] sind Beispiele für ein derartiges Ordnen. Im Gegensatz dazu ist das Streben nach dem Erhabenen der Versuch, in Berührung zu kommen mit etwas Unvertrautem, weil Unsagbarem – etwas, das keiner Neubeschreibung und Rekontextualisierung zugänglich ist. Die Grenzlinie zwischen dem Schönen und dem Erhabenen fällt ungefähr zusammen mit den Grenzlinien zwischen dem Argumentativen und dem auf Inspiration Zählenden, zwischen dem Buchstäblichen und dem Metaphorischen und zwischen der Beteiligung an sozialen Verhaltensweisen, deren Normen man begreift, und Einladungen, diesen Verhaltensweisen den Rücken zu kehren.“ (Richard RORTY, *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Frankfurt am Main 2000, 16 f.).
- 16 Salomon Maimon, *GW VII*, Hildesheim 1965, 563.

3 Eine Kostprobe hat Methode

- 1 Salomon MAIMON, *Probe Rabbinischer Philosophie*, GW I, Hildesheim 1965, 589.
- 2 Ebenda, 589 f.
- 3 Moses MENDELSSOHN, *Schriften zum Judentum*, Band 10,1, Stuttgart 1985, 320 f.
- 4 Salomon MAIMON, *Probe*, 590.
- 5 Den Kommentar als Medium des Talmuds stellt Maimon ausführlich in seiner *Lebensgeschichte* vor, indem er die Eigenheiten der sogenannten *Tosafot* charakterisiert. Als entscheidende Marker gelten das potenziert dialektische, das berichtigende und das systematisierende Element. Insgesamt könnte mit Seitenblick auf die Philosophie von einem Diskursuniversum die Rede sein: „Seine Entstehungsart ist sehr merkwürdig. Eine Anzahl der berühmtesten Rabbiner beschlossen unter sich, den Talmud gemeinschaftlich zu studiren. Zu diesem Beruf wählte sich jeder einen besondern Theil desselben, den er für sich so lange studirte, bis er ihn völlig gefaßt und im Gedächtnis zu haben glaubte. Nachher kamen alle diese Rabbiner zusammen, und fingen an, den Talmud nach der Ordnung seiner Theile, *gemeinschaftlich* zu studiren. Sobald die erste Stelle vorgelesen, gründlich explicirt und nach der talmu-

distischen Logik berichtigt worden war, trug irgend ein Rabbiner aus dem Theil des Talmuds, worin er am meisten bewandert war, dasjenige vor, was dieser Stelle zu widersprechen schien. Ein anderer führte alsdann eine Stelle aus dem Theil, den er für sich ganz zu eigen gemacht hatte, an, die durch eine Distinktion oder eine in der vorhergehenden Stelle unausgedrückte Bedingung diesen Widerspruch zu heben im Stande war. Zuweilen veranlaßte die Hebung eines solchen Widerspruchs einen neuen, den ein dritter entdeckte, und ein vierter sich zu heben bemühte, bis die zuerst vorgekommene Stelle von allen einstimmig erklärt, und ins Reine gebracht worden war. [...] Außer diesen beyden giebt es noch mehrere Kommentare, die die Sache noch weiter treiben, und selbst die vorerwähnten Kommentare berichtigen. Ja jeder Rabbiner, wenn er Scharfsinn genug dazu besitzt, ist als ein lebendiger Kommentar des Talmuds anzusehen. Die grösste Anstrengung des Geistes aber wird erfordert, um einen Auszug aus dem Talmud, oder einen Kodex, der aus ihm resultirenden Gesetze zu verfertigen, dazu gehört nicht bloß Scharfsinn, sondern auch ein im höchsten Grade systematischer Kopf.“ (Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 63-65).

6 Ebenda, 590 f.

7 Schulte rekonstruiert die Bedeutung dieses Zeitungsorgans in hebräischer Sprache in Hinblick auf die Verbreitung der Ideen der Haskala, wobei der Stadt Berlin eine eminente Rolle zukommt. Isaak Euchel (1756-1804) gilt als herausragender Mitbegründer dieser Zeitschrift, in der er seine Mendelssohn-Biografie abdrucken lässt. Hervorzuheben ist auch seine Affinität gegenüber Kant, dessen Vorlesungen er in Königsberg hört und auf Hebräisch ein Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* paraphrasiert. Interessanterweise kann Maimon auf dieser Plattform anonym seinen Kommentar zu Maimonides' religionsphilosophischem Schlüsselwerk veröffentlichen, was für Schulte eine spannende kulturelle Interferenz zwischen Kant und Judentum darstellt, um sich mit einem kritischen Selbstverständnis in einem intellektuellen Zwischenraum zu verorten: „Wie Euchel ein ausgezeichnete Hebraist, darüber hinaus jedoch auch ein exzellenter Kenner von Talmud und Kabbala war Salomon Maimon (1754-1800). Über der Tatsache, dass Kant persönlich Maimons Verständnis der Kritischen Philosophie lobte und dessen Qualitäten als Kritiker und eigenständiger philosophischer Kopf anerkannte, wird oft vergessen, dass Maimon 1791 im Auftrag und im Sinne der Haskala einen stark von Kants Terminologie und den Übersetzungsschwierigkeiten dieser Terminologie ins Hebräische geprägten, hebräischen Kommentar mit dem Titel *Givat HaMore - Hügel des Führers* [der Unschlüssigen] zum ersten Teil von Maimonides' *More Nevuchim* publizierte. Ferner schrieb er hebräische Mathematik- und Physik-Traktate für jüdische Leser in Osteuropa. Aber auch in seinen deutschsprachigen Schriften wie *Probe rabbinischer Philosophie* (1790) oder *Salomon Maimons Lebensgeschichte* (1792/93) bekennt sich Maimon wiederholt zu seiner Herkunft und zu seiner Zugehörigkeit zur „jüdischen Nation“. Dabei ist Maimons Kritik an der jüdischen Religion radikal, er lebt außerhalb der jüdischen Gemeinschaft als ungläubiger und

- nicht mehr religiös praktizierender Jude. Gleichwohl verleugnet er niemals seine jüdische Identität und Herkunft.“ (Christoph SCHULTE, „Kant und die jüdische Aufklärung in Berlin“, in: Dina EMUNDT (Hg.), *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, Wiesbaden 2000, 93).
- 8 Zit. in: Aharon SHEAR-YASHUV, „Ein Beispiel rabbinischer philosophia perennis“, in: Görge K. HASSELHOFF, Otfried FRAISSE (Hg.), *Moses Maimonides (1138 – 1204). His religious, scientific and philosophical Wirkungsge-
schichte in different cultural contexts*, Würzburg 2004, 340.
 - 9 Samson Raphael HIRSCH, *Sprüche der Väter*, Basel 1994, 59.
 - 10 Salomon MAIMON, *Probe*, 591.
 - 11 Ebenda, 591 f.
 - 12 Ebenda, 592 f.
 - 13 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm WEISCHEDL, (Band 2 der Werke in 6 Bänden), Darmstadt 1983, A 52, 9875.
 - 14 Salomon MAIMON, *Probe*, 592.
 - 15 Ebenda, 595 f.
 - 16 Ebenda, 592.
 - 17 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 95, 136.
 - 18 Salomon MAIMON, *Probe*, 596 f.
 - 19 Ahron SHEAR-YASHUV, *Ein Beispiel rabbinischer philosophia perennis*, 343.
 - 20 Salomon MAIMON, *Probe*, 597.
 - 21 Dazu passt die Einschätzung von Yossef Schwartz, die mit dem *Koalitionssystem* eine methodologische Eigenständigkeit verbindet, die den Eklektiker wie den jüdischen Exegeten Maimon gleichsam charakterisiert: „This occasion is very important to our understanding of the exact way in which Maimon’s *Koalitionssystem* functions, that is to say, how exactly Maimon as a highly genuine thinker integrates his historical sources into his own thought, and then, through his reading of his sources, also integrates them with one another.“ (Yossef SCHWARTZ, „Possibility of Philosophical Transmission“, in: Gideon FREUDENTHAL (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic: Critical Assessments*, Dordrecht–Boston–London 2003, 134).
 - 22 Liliane Weissberg und Andreas B. Kilcher folgen in ihrem Sammelband genau dieser Spur, indem sie den Kommentar als Denkform des Judentums zwischen religiöser Tradition und philosophischer Moderne verorten. Er lässt sich dabei nicht bloß auf die sekundäre Funktion eines Begleittextes reduzieren, sondern begründet eine eigene Wissens- und Schreibform. In der Einleitung führen sie aus: „Die Bedeutung der Kommentarform ist dabei keineswegs auf die rabbinische Tradition und damit auf das religiöse Judentum beschränkt. Vielmehr behält die Form ihre Bedeutung auch in der Moderne, mehr noch: sie gewinnt sogar in dem Maß, wie die Tradition infrage gestellt wird und in die Dynamiken der Säkularisation gerät.“ (Andreas B. KILCHER, Liliane WEISSBERG, „Ein Kommentar zum Kommentar, oder: Der Kommentar als Denkform zwischen religiöser Tradition und philosophischer Moderne“, in: Andreas B. KILCHER, Liliane WEISSBERG (Hg.),

Nachträglich, grundlegend: Der Kommentar als Denkform der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida, Göttingen 2018, 7).

- 23 Daniel BOYARIN, *Sparks of the Logos*, Leiden–Boston 2003, 91.
- 24 Nelson GOODMAN, Routes of References, in: *Critical Inquiry*, Band 8, 1981, 128.
- 25 Zit. in: Daniel BOYARIN, *Sparks of the Logos*, 94.
- 26 Ebenda, 100.
- 27 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Hamburg 1995, 5-8.

4 Auf dem Weg zu einer philosophischen Mystik

- 1 Um die Zusammensetzung zu bestimmen, geht Maimonides selbst eklektisch vor. In der Einleitung zu den *Acht Kapitel*, die sich insgesamt als Einleitung seines Mischnakomentars zu *Pirke Avot (Sprüche der Väter)* versteht, führt er programmatisch folgendes Wahrheitsverständnis aus, das den Gestus des aufgeklärten Eklektikers vorwegnimmt: „Know that things about which we shall speak in these chapters and in what will come in the commentary are not matters invented on my own nor explanations I have originated. [...] Hear the truth from whoever says it. Sometimes I have taken a complete passage from the text of a famous book. Now there is nothing wrong with that, for I do not attribute to myself what someone who preceded me has said. We hereby acknowledge this and shall not indicate that ‘so and so said’ and ‘so and so said’, since that would be useless prolixity. [...] Consequently, I saw fit to omit the author’s name, since my goal is to be useful to the reader.“ (zit. In: Menachem KELLNER, *Reading Rambam - Approaches to the Interpretation of Maimonides*, Brighton 2009, 23).
- 2 Ebenda, 341-343.
- 3 Diese Leitmetapher des Königshauses beziehungsweise des Königspalastes steht in der einfachen Bedeutungsübertragung für das Gotteshaus beziehungsweise für den Tempel, die vertiefende Bedeutung verweist auf einen Bewusstseinszustand. Diese eindeutige Bedeutungsunterscheidung steht indes in einem zweideutigen und zwielichtigen Kontext. Denn wenn Maimonides auf die Tempel-Metaphorik zurückgreift, kann einerseits der vordere Bereich des Jerusalemer Tempels intendiert sein, der als *היכל (hechal)* bezeichnet wird und die Schwelle zum Allerheiligsten markiert. Andererseits dürfte es sich aber auch um eine Anspielung und vor allem Abgrenzung gegenüber der sogenannten Hekhalot-Literatur sein. Es handelt sich dabei um Texte, in denen mittels magischer Praktiken Bewusstseinszustände erzwungen werden, die – räumlich gedacht – zu Gott führen. Grözinger spricht von „einer aktivistischen Himmelfahrtsmystik“ und erläutert diese mit Blick auf mittelalterliche Exegeten wie folgt: „Die beiden Talmudkommentatoren lassen uns außerdem wissen, was das wichtigste Mittel zur Er-zwingung einer solchen Himmelsreise ist, nämlich *Gottesnamen*. Hananel

fügt des Weiteren hinzu, dass zur Vorbereitung dieser magisch erzwungenen Himmelsreise Gebete, Tauchbäder, Reinigungsriten und Fastenübungen gehören, d.h. ein ganzes, ausführliches magisch-mystisches Ritual. Schließlich gibt Hananel noch die Quelle für seine Kenntnisse an, nämlich eine Schrift namens *Hechalot*, eine Angabe die von einem anderen mittelalterlichen Exegeten des 11. Jahrhunderts, Nathan aus Rom, in seinem monumentalen talmudischen Wörterbuch *Aruch* durch weitere Titel ergänzt wird.“ (Karl Erich GRÖZINGER, *Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Band I, Frankfurt am Main–New York 2004, 312). Der *Führer der Unschlüssigen* nutzt philosophisches Denken, um das Judentum von solchen irrationalen Elementen zu reinigen. Insofern trifft das rationalistische Etikett auf Maimonides zu, aber bleibt zu eindimensional, da Maimonides selbst den Versuch unternimmt, das Bild des Tempels begrifflich neu zu interpretieren. Diese Ambivalenz wird auch zum Hauptgegenstand von Kellners Studie, die Maimonides Verhältnis gegenüber der Mystik zum Gegenstand hat. In Anlehnung an Moshe Idel geht Kellner der entsprechend ambivalent aufgeladenen These nach, dass Maimonides die Kabbala vorbereitet hat, indem er die mystischen Hechalotelemente bekämpfte: „Idel, as I will explain below, has argued persuasively that kabbalah crystallized out of pre-existing materials in response to the challenge posed by Maimonides. He has also noted that Maimonides’ views themselves crystallized in response to what I call ‘proto-kabbalistic’ elements in Judaism. The Maimonides who emerges from this interpretation is thus something of a tragic figure: seeking to purify Judaism from ‘protokabbalah’, what he actually succeeded in doing was to force these currents of thought from the subterranean depths in which they had hitherto flowed up to the bright light of day. In that light they flourished, grew, and ultimately became dominant. Kabbalah has long since become the mainstream of Judaism, relegating Maimonideanism to the status of a largely ignored backwater.“ (Menachem KELLNER, *Maimonides’ Confrontation with Mysticism*, Liverpool 2006, 3 f.). Vorliegende Studie möchte dieser vertrackten Bedeutungskonstellation Rechnung tragen und aufzeigen, inwiefern Maimonides selbst innerhalb einer mystischen Tradition verstanden werden kann.

4 Ebenda, 346, 352.

5 Alfred L. Ivry beleuchtet das zwiespältige Verhältnis von Maimonides gegenüber neuplatonistischen Strömungen, die in seinem Umfeld arabischer Philosophie, insbesondere durch Avicenna, stark rezipiert wurde. Ivry weist nach, inwiefern Maimonides mit diesem Diskurs vertraut war. Bedenkenswert scheint mir dabei zu sein, dass der *Führer der Unschlüssigen* nicht zu eindimensional sich an Aristoteles als philosophische Referenz ausrichtet, sondern die Bedeutung des Neuplatonismus miteinbezieht, auch wenn Maimonides vordergründig dieser Strömung kaum Beachtung zu schenken scheint: „More telling is the *Guide* itself, which shows its author adopting Neoplatonic ideas and perspectives repeatedly, although without arguing for them. In reconstructing Maimonides’ argument, its Neoplatonic basis

emerges clearly, and we can see why he was attracted to this philosophy, and why he could not bring himself to admit his dependence on it.“ (Alfred L. IVRY, „Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response“, in: Lenn E. GOODMAN (Hg.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992, 138). Menachem Kellner deutet das Verhältnis Maimonides' gegenüber dem Neoplatonismus affirmativer, indem Kellner den universalistischen Zug des maimonidischen Judentums betont: „His Judaism is a religion in which concrete behavior serves the needs of abstract thought; that abstract thought is the deepest layer of the Torah and, at least in Maimonides' day, could be most clearly and accurately expressed in the vocabulary of the Neoplatonized Aristotelianism which Maimonides accepted as one of the highest expressions of the human spirit. This Judaism was simultaneously deeply elitist and profoundly universalist.“ (Menachem KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Liverpool 2006, 1). Abrundend sei auch auf Stroumsas Einschätzung verwiesen, die den inneren Zusammenhang zwischen Maimonides als mediterranen Denker und der islamischen Mystik beziehungsweise dem Sufismus hervorhebt: „Maimonides' Neoplatonism also reflects the impact of Sufism (that is, Islamic mysticism). By the twelfth century, largely owing to the impact of Ghazālī, the influence of Sufism had become widespread across the Mediterranean, from Khorasān to al-Andalus. Already in Maimonides' Guide of the Perplexed, shaped by Neoplatonized Aristotelianism, one can detect strong mystical overtones. But it remained to Maimonides' descendants to cultivate and develop the Jewish-Sufi trend, and to establish a pietistic, mystical school in Egypt.“ (Sarah STROUMSA, *Maimonides in His World*, Princeton 2009, 17).

- 6 Der exemplarische Blick auf Plotins *Enneaden* zeigt jedoch auch die Problematik auf, dass hier die Emanation als logische Notwendigkeit eines Gottes gilt, der als das Eine aufgefasst und nicht als freier Wille verstanden wird: „So if there is a second after the One it must have come to be without the One moving at all, without any inclination or act of will (*oude boulethentos*) or any sort of activity on its part. How did it come to be, then, and what are we to think of as surrounding the One in its repose (*peri ekeino menon*)? It must be a radiation (*perilampsin*) from it while it remains unchanged, like the bright light of the sun which, so to speak, runs round it, springing from it continually while it remains unchanging. [...]“ (Plotin, *Enneaden* V 1.6, zit. in: David NOVAK, „Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology“, in: Lenn E. GOODMAN (Hg.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992, 303). Gleichzeitig hebt Micah Goodman hervor, dass das Eine Plotins von Maimonides in Hinblick auf die Bedeutung der Entwicklung einer negativen Theologie von Arabischen Philosophen und entscheidend von Maimonides rezipiert wurde: „The source of everything is the One. Plotinus's description of the One echoes the Rambam's concept of God in several respects. As we discussed in part I, the Rambam believed that the oneness of God is qualitatively different from anything else that we call 'one.' Anything in our physical reality that appears to us as one can in fact

be divided. This is true of everything in the world, whereas God is ultimate, irreducible oneness. Plotinus is the source of this aspect of the Rambam's thought. Indeed, he was not just the source of inspiration for the doctrine of negative attributes; he was also the first to articulate the idea in the form in which the Rambam later presented it. [...] Negative theology, which took its first steps in the writings of Plotinus, reached maturity in the thought of medieval thinkers like Al-Farabi and Ibn Sina, and it was central to Maimonides, who placed it at the center of his thinking.“ (Micah GOODMAN, *Maimonides and the Book That Changed Judaism. Secrets of The Guide for the Perplexed*, Philadelphia 2015, 192 f.).

- 7 In diesem Kontext ist auch zu beachten, inwiefern Jehuda Halevi (um 1074 –1141) die neoplatonische Emanationslehre einem biblischen Verständnis zuführte. Um die Emanation in den Horizont der Schöpfung zu stellen, greift er auf das Werk *Sefer Jezira* zurück und interpretiert in seinem Hauptwerk *Der Kusari* (original in arabischer Sprache, Übersetzung ins Hebräische durch Jehuda Ibn-Tibbon) den Zusammenhang zwischen der Einheit Gottes und der Vielheit der Welt. Dabei kommt dem kabbalistischen Konzept der *sephiroth* bereits eine zentrale Rolle zu: „Dazu gehört das Sefer Jezira unseres Stammvaters Awraham, ein Buch, dessen tiefen Inhalt einen ausführlichen Kommentar nötig macht. Es lehrt die G'ttlichkeit und Einheit durch Lehren, die einerseits mannigfaltig und vielfältig sind, während sie andererseits zusammenlaufen und miteinander übereinstimmen. Ihre Übereinstimmung schreibt sich von dem Einen her, der sie gefügt, und zwar gehört dahin: *Safar* (Zahl), *Sippur* (Zählung), *Sefer* (Schrift). [...] Die Schrift G'ttes sind Seine Bildungen, die Worte G'ttes sind seine Schrift und Berechnungen G'ttes sind Sein Wort, und so wird *Sefer*, *Sippur* und *Sefer* in dem g'ttlichen Wesen zu einer Einheit, während es im menschlichen Wesen eine Dreiheit ist, denn dieses berechnet mit dem Verstand, spricht mit dem Mund, schreibt das Gesprochene mit der Hand, und so wird dir durch diese drei über eine der Schöpfungen G'ttes Kunde gegeben. [...] Also sagt jenes Buch von G'tt, dass er Seine Welt durch drei *Sefarim*: *Sefar Sippur Sefer* geschaffen, die in seinem Wesen zur Einheit wurden. Und diese Einheit ist der Grund zu den 32 Geheimwegen der Weisheit, nämlich die zehn *Sefirot* und die 22 Buchstaben als die Hindeutung auf das Hervortreten der Wesen in die Wirklichkeit, gebildet nach Quantität und Qualität.“ (Jehuda HALEVI, *Der Kusari*, Absch. IV:25, Zürich 1990, 377-381).
- 8 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 2:11, 80.
- 9 Ebenda, 85 f., 88.
- 10 Rabbi Joseph B. Soloveitchik exponiert *Schefa* als Brennpunkt von Schöpfung und Freiheit, um sich auf Maimonides Spuren einerseits dem verschlungenen Verhältnis zwischen Gott und Welt anzunähern und andererseits jenem zwischen dem Intellekt und dem Körper des Menschen. Durch diese Analogie ergibt sich zudem ein verschlungenes Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Symptomatisch geschieht dies in Absetzung gegenüber Plotin: „God is wholly free. Nothing determines Him. He is pure personality. Whatever He does,

He does freely. His personality is freedom and His freedom is ethical activity. Plotinus argued that divine emanation is a necessary process, resulting from an inner compulsion. The lamp gives light as a result of a necessary process; it, consequently, does not perform an ethical deed in giving light. For Maimonides, however, even divine emanation is a free, not a necessary process. God is pure free act. [...] Before creation, God was all-exclusive, negating the existence of anything other than Him. Creation is an act of God turning toward an 'outside' by allowing a world to exist insofar as it would partake of God's existence. As a result of creation God is still 'All; He is no longer, however, all-exclusive, but all-inclusive, including the world in His own existence. The world exists in God. [...] Of course, these two modes of paradoxical unity, that between God and the world and that between the two sides of man, are related to one another. For, as we saw, the acquired intellect (*sekhel ha-ni'queh*) is an emanated intellect (*sekhel ha-ne'etzel*). And precisely because it is an emanated intellect, man's personality as a unified whole becomes, via it, joined to God. *Shefa*, then, refers to a unity of two existences that are incommensurate. It enables one kind of existence to participate in an alien kind of existence. These two kinds of existence logically cannot form one order; yet they do, and this unity between them exists." (Joseph B. SOLOVEITCHIK, *Maimonides: Between Philosophy and Halakhah*, Jerusalem–New York 2016, 168, 171, 177).

- 11 Samson Raphael HIRSCH, *Die fünf Bücher der Tora, Schmot*, Basel 2008, 602.
- 12 Ebenda, 605.
- 13 Ebenda, 606-609.
- 14 Der hebräische Ausdruck dafür wird mit כבוד (*kavod*) wiedergegeben, was im allgemeinen *Ehre* bedeutet und als Verhältnis des Menschen gegenüber Gott eine entsprechende *Ehrfurcht* verlangt. Kellner weist auf die Mehrdeutigkeit des Begriffs hin und wie dieser bei Maimonides zu einem Philosophem wird: „This passage makes Moses' intent clear: he sought to understand God's *kavod* (understood as essence), so that he could have more *kavod* (understood as honour) for God, and thus better express *kavod* (understood as praise) for God. Hinted at here also is what I take to be the most important Maimonidean sense of the term *kavod*: the wisdom of God as manifested in creation.“ (Menachem KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Liverpool 2006, 196).
- 15 Die Amalgamierung zwischen Prophetie und Philosophie konstituiert bei David R. Blumenthal das Phänomen einer philosophischen Mystik. Diese zeichnet sich durch ein religiöses Bewusstsein des Propheten aus, das im rationalen Denken wurzelt und sich zu einer intellektuellen Erfahrung transformiert. Dies führt zu einem erweiterten Verständnis gegenüber Maimonides, was Blumenthal in folgender Ausführung markierend hervorhebt: „This carefully nuanced typology of holy men to whom the teaching on worship is directed is, then, comprised of philosophers and prophets. Let it be clear that, as I have explained elsewhere on experiential though not on dogmatic-halakhic grounds, these two groups blend into one another. There is a conceptual overlap between the prophet and the philosopher on theological,

- though not on legal, grounds.“ (David R. BLUMENTHAL, „Maimonides: Prayer, Worship, and Mysticism“, in: ders. *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan 2006, 100).
- 16 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:54, 177.
- 17 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:54, 179-181.
- 18 Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 606.
- 19 Ebenda, 610.
- 20 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 3:52, 355-358.
- 21 Maimons Ausführung zum Chassidismus/Gebet: „Ihr Gottesdienst bestand in einer freiwilligen Entkörperung, d.h. Abstrahierung ihrer Gedanken von allen Dingen außer Gott; woraus eine Art von Selbstverleugnung bey ihnen entstand, so daß sie alle in diesem Zustande unternommenen Handlungen nicht sich selbst, sondern Gott zuschreiben. Ihr Gottesdienst bestand also in einer Art spekulativer Andacht, wozu sie keine besondere Zeit oder Formel für nothwendig hielten, sondern einem jeden überließen, nach dem Grade seiner Erkenntniß zu bestimmen; doch wählten sie dazu hauptsächlich die zum öffentlichen Gottesdienste bestimmten Stunden. In ihrem öffentlichen Gottesdienste beflissen sich hauptsächlich der vorerwähnten Entkörperung, d. h. sie vertieften sich so sehr in die Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit, daß sie dadurch die Vorstellung aller andern Dinge, und sogar ihres eigenen Körpers verloren, so daß der Körper ihrem Vorgeben nach zu dieser Zeit ganz gefühllos seyn mußte. Da es aber mit einer solchen Abstraktion sehr schwer hielt, so bemühten sie sich durch allerhand mechanische Operationen (Bewegungen und Schreyen) sich in diesen Zustand, wenn sie durch andre Vorstellungen aus demselben herausgekommen waren, wieder zu versetzen, und sich darin, während der ganzen Andachtszeit, ununterbrochen zu erhalten. Es war lustig anzusehn, wie sie oft ihr Beten durch allerhand seltsame Töne und possierliche Bewegungen (die als Drohungen und Scheltworte gegen ihren Gegner, den leidigen Satan, der ihre Andacht zu stören sich bemühe, anzusehn waren) unterbrachen, und wie sie sich dadurch so abarbeiteten, daß sie gemeinlich bey Endigung des Betens ganz ohnmächtig niederfielen.“ (Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 221 f.).
- 22 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 2:36, 238 f.
- 23 Zvi Yaron extrapoliert den identischen Zwischenraum im Denken von Rav Kook, indem er sich an dem spezifischen Ausdruck *Panentheismus* orientiert, um ein abgrenzendes Kriterium gegenüber Spinoza zu haben. Gleichzeitig zielt dieser Ausdruck in Richtung einer philosophischen Mystik, wobei der Verweis auf den Kabbalisten Cordovero diese Differenzierung unterstreicht: „This so-called ‘panentheism’, is found in Cordovero’s statement that while ‘God is identical with all existence – not all existence is identical with God.“ (Zvi YARON, *The Philosophy of Rabbi Kook*, Jerusalem 1991, 49).
- 24 Blumenthal interpretiert die Palast-Parabel in Hinblick auf sieben zu unterscheidende Erkenntnisebenen, wobei das amalgamierende bzw. koalierende Element als das herausragende Merkmal der Perplexität dargestellt wird: „The juxtaposition of intellectual contemplation and post-intellectual

devotion as set forth in *Guide* 3:51 contains one of Maimonides' deepest puzzles. It is a superb example of his convoluted literary style. On the one hand, these themes are deeply interwoven, so much that it is almost impossible to separate them.“ (David R. BLUMENTHAL, *Maimonides*, 107). Das hier dargelegte Überraschungsmoment arbeitet Gideon Freudenthal dahingehend aus, dass Maimonides Denken gleichzeitig vom Rationalismus und der Mystik geprägt wird: „My present concern is not whether Maimonides could have been both a rational philosopher and a mystic but whether a specific philosophy can be both rational and mystical. [...] I believe that Maimonides' work is interesting precisely because he was at once a rationalist and a mystic, and we can thus learn something about the relationship of rationalism to mysticism.“ (Gideon FREUDENTHAL, „The philosophical Mysticism of Maimonides and Maimon“, in: Idit DOBBS-WEINSTEIN, Lenn E. GOODMAN, James Allen GRADY (Hg.), *Maimonides and His Heritage*, New York 2009, 114).

- 25 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 3:51, 354 f.
 26 Ebenda, 354.
 27 Ebenda, 354.
 28 Immanuel KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, Anm. A 329, Hamburg 1999.
 29 Dieses Verlangen ist bereits in der jüdischen Liturgie angelegt, insbesondere in der שמנה עשרה (*schmone esre*, Achzehnbittegebet) des vierten Abschnitts, welcher der בינה (*binah*; Einsicht) gewidmet ist: „Du begnadest den Menschen mit Erkenntnis und lehrst den Sterblichen Einsicht. Begnade uns mit Erkenntnis, Einsicht und Verstand. Gelobt seist Du, Ewiger, der gnädig Erkenntnis gewährt.“ (*Siddur Schma Kolenu*, hg. von Edouard SELIG, 59).
 30 Die intellektuelle Perfektionierung bildet gleichzeitig das grundlegende Motiv, mit dem Maimonides sein *Opus magnum* beschließt, indem er im Schlusskapitel 3:54, in Nähe zur aristotelischen Güterethik, vier unterschiedliche Stufen der Vollkommenheit unterscheidet. Um die höchste Stufe der Vollkommenheit zu erläutern, orientiert sich Maimonides an Jeremia 9, 22-23. Mit dem Zitieren dieses Bibelverses wird nochmals die innige Verbindung zwischen Metaphysik und Ethik rekonstruiert und gleichzeitig an die jüdische Tradition gebunden: „Und so sagt Jirm'jahu von diesen vier Vollkommenheiten: ‚So spricht der Herr: Es rühme sich nicht der Weise seiner Weisheit, nicht der Starke seiner Stärke und nicht der Reiche seines Reichtums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will, daß er mich begreift und erkennt‘ (Jirm. 9, 22, 23). [...] Es genügte Jirm'jahu nicht, in diesem Verse darzulegen, daß die Erkenntnis Gottes allein die erhabenste Vollkommenheit ist. Denn, hätte er dies gewollt, so hätte er mit den Worten, daß er mich begreift und erkennt‘ seine Rede abbrechen müssen, oder er hätte sagen müssen, ‚daß er mich begreift und erkennt, daß ich einzig bin‘, oder ‚daß ich keine Gestalt habe‘, oder, ‚daß niemand mir gleich ist‘ oder dergleichen. Er sagt aber, man dürfe sich nur dessen rühmen, daß man Gott begreift und seine Wege und seine Eigenschaften, d. h. seine Werke

erkennt, wie wir inbetreff des Ausspruches ‚Tue mir deine Wege kund‘ auseinandergesetzt haben. In diesem Schriftvers aber zeigt er uns, daß diese Werke, die man kennen soll und mittelst deren er tätig ist, in Gnade, Recht und Tugend bestehen.“ (Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 3:54, 366-368).

31 Ebenda, 348 f.

32 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 450.

33 Ebenda, S. 443.

34 Ebenda, S. 452.

35 Menachem Kellner streicht genau die zentrale Eigenschaft des Eklektikers hervor – die intellektuelle Unabhängigkeit –, welche Maimonides leitmotivisch auszeichnete: „This call to intellectual independence is the leitmotif of Maimonides’ work as a whole and finds expression in one way or another on almost every page he wrote. But rabbinic scholars as a class must find this threatening, especially when their own rule is challenged.“ (Menachem KELLNER, „Reading Rambam – Approaches to the Interpretation of Maimonides“, in: ders., *Science in the Bet Midrash*, Brighton 2009, 27).

36 Inka Arroyo Košenina beleuchtet die Art und Weise, wie Maimon in der *Lebensgeschichte* für ihn bedeutsame Bücher mit einer Herkunftsgeschichte verknüpft, ganz im Sinner erlesener Wahrheiten. Eine Sonderstellung nimmt dabei Maimonides ein: „Nur eines, das wichtigste Buch, Maimonides’ *More Newuchim*, hat keine Herkunftsgeschichte als Erzählung in Maimons Autobiographie. Niemand gab es ihm, niemand hat ihn eingewiesen, kein Ort und keine Zeit, so als sei es schon immer dagewesen, als eine Art sympathisches Verhältnis zwischen Maimon und Maimonides und seinem *More Newuchim*, das doch bewirkt hat, daß Salomon ben Josua sich den Namen Salomon Maimon gab. Dieses Buch hat er wohl mehr als jedes andere gelernt und gelesen.“ (Inka ARROYO KOSENINA, „Der «Radikale Traditionalismus»: Salomon Maimons Lebensgeschichte und das aporetische Denken“, in: Ashraf NOOR (Hg.), *Erfahrung und Zäsur: Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne*, Freiburg i. Br., 66). Dieses innige Band hebt auch Schmuël Feiner als geistige Heimat hervor: „It seems as if wherever he wandered, Maimon was a guest and stranger, but while he was with Maimonides, he felt he was at home.“ (Shmuël FEINER, „Solomon Maimon and the Haskala“, in: *Aschkenas* 2, Band 10, 2000, 343). Maimon selbst bringt seine hohe Wertschätzung Maimonides gegenüber in der Einleitung zum zweiten Teil seiner Autobiografie mit starken Worten zum Ausdruck, die den vorbildhaft-exemplarischen Charakter dieser Leitfigur eindrücklich belegen: „Meine Hochachtung gegen diesen großen Lehrer, ging so weit, daß ich ihn für das Ideal eines vollkommenen Menschen hielt, und seine Lehren so ansah, als wären sie von der göttlichen Weisheit selbst diktirt worden.“ (Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 307).

37 Menachem KELLNER, *Reading Rambam*, 32.

38 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 64. (Siehe auch: Fußnote 41).

39 Ebenda, 64.

- 40 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 59/60, 103 f.
- 41 Dazu drängt sich eine vordergründig nicht ganz nahe liegende Querverbindung auf, die aber untergründig sehr wohl zu Maimon passt: Das Verb להשוב (*lachschor*; denken) bzw. das Nomen מחשבה (*machsawaw*; Gedanke) nehmen bei Bezalel eine entscheidende Funktion ein, der unter der (An)Leitung Gottes für die Konstruktion des Stiftszelts und dessen Inventar zuständig war. Es heisst von ihm, dessen Name wortwörtlich *Im Schatten Gottes* bedeutet in Exod. Vers 35:2-4: „Siehe, Ich habe mit Namen berufen Bezalel, Sohn Uri, Sohn Chur vom Stamm Jehuda, da Ich ihn mit Geist Gottes erfüllte, mit Weisheit, mit Einsicht und mit jeglicher Ausführung, Ideen zu verbinden [...].“ (Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 562). Auffallend ist hier die Ansammlung kognitionstheoretischer Ausdrücke wie רוח אלהים (*ruach elokim*; Geist Gottes), חכמה (*chochma*; Weisheit), תבונה (*t'vuna*; Einsicht) und דעה (*da'at*; Erkenntnis) auf das Ziel hin להשב מחשבת (*lachschor machschavot*; Ideen verbinden). *Denken* wird als bei Hirsch mit *Ideen verbinden* gleichgesetzt, wobei sich der Geist Gottes mit Weisheit *und* Einsicht *und* Erkenntnis verbindet. Die Konjunktion *und* besitzt nicht additiven Charakter, sondern übernimmt die eklektische Funktion des verbindenden Verschmelzens.
- 42 Das Spannungsverhältnis zwischen Originalität und lesender Nachahmung wird auch in Yossef Schwartz' Studie sichtbar, in der er methodisch eine Doppellektüre von Maimons Maimonides-Rezeption betreibt. Er zieht dafür die deutsch verfasste *Lebensgeschichte* und den hebräisch verfasste Kommentar *Gibeat Ha'moreh* heran. Entscheidend dabei ist das Verständnis gegenüber dem Koalitionssystem: „This occasion is very important to our understanding of the exact way in which Maimon's *Koalitionssystem* functions, that is to say, how exactly Maimon as a highly genuine thinker integrates his historical sources into his own thought, and then, through his reading of his sources, also integrates them with one another. In this sense, it might provide us with a further contribution to the ongoing effort to locate Maimon's philosophy between pre-Kantian rationalism and post-Kantian scepticism or idealism.“ (Yossef SCHWARTZ, „Possibility of Philosophical Transmission“, in: Gideon FREUDENTHAL (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic: Critical Assessments*, Dordrecht–Boston–London, 134 f.).
- 43 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 557.
- 44 Ebenda, 557.
- 45 Ebenda 557.

5 Eine erlesene Schlüsselstelle für die Koalitionsbildung

- 1 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:68, 253-261.
- 2 In *De Anima* charakterisiert und wertet Aristoteles die dualistische Struktur des ungegenständlichen und gegenständlichen Denkens wie folgt: „Bei dem, was ohne Materie ist, ist das Denkende und das Gedachte nämlich

dasselbe, weil das betrachtende Wissen und der Gegenstand, der auf diese Weise gewusst wird, dasselbe sind. Die Ursache dafür, dass es nicht immer denkt, muss aber noch untersucht werden. Bei den Dingen dagegen, die Materie haben, ist jedes dem Vermögen nach ein Gegenstand des Denkens. Folglich wird ihnen zwar nicht Vernunft zukommen – die Vernunft ist ja ein auf derartige Dinge bezogenes *materieloses* Vermögen –, doch ihr wird es zukommen, Gegenstand des Denkens zu sein. [...] Und diese Vernunft ist abgetrennt, unaffiziert und unvermischt, da sie ihrer Substanz nach Wirklichkeit ist; das Wirkende ist nämlich immer ehrwürdiger als das Leidende und das Prinzip (ehrwürdiger) als die Materie.“ (ARISTOTELES, *De Anima*, Hamburg 2017, 183, 185).

- 3 Moses MAIMONIDES, *Hilchot Yesodei Hatorah*, New York 1989, 138.
- 4 Ebenda, 142.
- 5 Ebenda, 166-168.
- 6 Rabbi Eliyahu Touger verweist auf die analoge Struktur zwischen Maimonides' geistigen Formen und dem kabbalistischen Konzept der *sefirot*: „The Sages of the Kabbalah explain that all existence is an expression of the ten *sefirot* (emanations) of Godliness. Though these *sefirot* reflect different qualities of God, and thus transcend entirely the level of the angels, we do see a certain commonality between these mystic teachings and the Rambam's conception of the spiritual realms.“ (Ebenda, 168).
- 7 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, 3. Buch Vorbemerkung 1-4.
- 8 Ebenda, Kap. 1:70, 274, 278 f.
- 9 Ebenda, 3:2, 11.
- 10 Gideon Freudenthal führt dazu sehr passend aus: „If there is mysticism in the Guide, it is intellectual, in other words, tightly connected to intellectual activity. Mysticism here is not an alternative to reason, nor does it come after reason, which prepared for it. Rather, such mysticism is the culmination of metaphysical apprehension.“ (Gideon FREUDENTHAL, *The Philosophical Mysticism*, 125).
- 11 Moses MAIMONIDES, *Hilchot Yesodei Hatorah*, Kap.2, 9-10, 70-172.
- 12 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:68, 261.
- 13 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 365 f.
- 14 Salomon MAIMON, *Versuch*, 40.
- 15 Ebenda, S. 22-24.
- 16 Um die Verschränkung zwischen Gott und Mensch zu verdeutlichen, sei an dieser passenden Stelle – die mehr als nur eine Fussnote sein soll – auf Maimons Schrift *Ueber das Vorsehungsvermögen* (1791) verwiesen. In Anlehnung an das Assoziationsgesetz legt Maimon den Charakter der Einbildungskraft dar, die sich auf die Vergangenheit bezieht und entsprechende Erinnerungen durch die „Reproduktion der Einbildungskraft“ bewirkt. Richtet sich diese zeitlich nach vorne, so verwendet Maimon neologistisch den Ausdruck „Präproduktion“. Zu diesem Zweck übersetzt er zitierend aus Maimonides' *More Nevuchim* folgende Stelle aus dem 2. Buch, Kap. 36, wobei das Motiv der *Schefa* zentral ist: „Die Divination (das Prophezeyungsvermögen), besteht in

einem Ausfluß der Gottheit, der sich mittelst des Weltgeistes auf die höhern Seelenkräfte, und mittelst dieser auf die Einbildungskraft erstreckt. Dieses ist der höchste Grad, den der Mensch erlangen kann, und die größte mögliche Vollkommenheit, die seiner Art eigen ist, und beruht hauptsächlich auf der größten Vollkommenheit der Einbildungskraft.“ In den Anmerkungen dazu kommentiert Maimon: „Daß der Verstand und die Einbildungskraft nicht so heterogen sind, als man sich gemeinlich vorstellt, kann man hieraus sehn, wenn man bedenkt, daß alle unsere Verstandesbegriffe, wie z. B. die Kategorien, nichts anders als Produkte der transcendenten Einbildungskraft sind.“ (Salomon MAIMON, *GW III*, Hildesheim 1965, 279, 292).

- 17 Salomon MAIMON, *Versuch*, 40.
- 18 Paul W. Franks spricht von einer Identität-in-Differenz, um die erkenntnistheoretische Positionierung von Maimon gegenüber Kant zu beleuchten: „In his seminal *Essay*, Maimon argues that Kant’s multi-form account gives rise to a problematic dualism, leaving an unbridgeable gap between the sensible matter of cognition on the one side, and the forms of understanding and reason on the other. Instead, he proposes to reintroduce, as part of the explanation for the possibility of mathematics and physics, the idea of the infinite intellect or ‚highest reason‘ with which ‚Our understanding is one and the same, but in a limited way.‘ Between the human or finite mind and the divine or infinite mind, there is an identity-in-difference.“ (Paul W. FRANKS, *Jewish Philosophy after Kant*, Cambridge 2007, 63).
- 19 Siehe dazu auch die Zusammenfassung von Schwarz’ Studie: „Following Maimon’s detailed historical analysis, and traveling together with him through the teachings of Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Wolf, Mendelssohn and Kant, leaves us with one clear conviction: the unexpected unity of reason and matter, of mind and body and of God and the world according to Maimonides the way Maimon reads and interprets him.“ (Yossef SCHWARTZ, *Possibility of Philosophical Transmission*, 142).
- 20 Salomon MAIMON, *Versuch*, 115.
- 21 In den *Streifereien* greift Maimon die entsprechende mathematische Methode des Differentials auf, wobei er sich nicht an Newton, sondern an Leibniz orientiert. Die entscheidende begriffliche und gedankliche Pointierung besteht indes darin, dass Maimon mit dieser mathematischen Methode den Begriff der Fiktion verknüpft, um Wahrheit in Relation an ein produktives Bewusstsein neu zu denken, durch welches Wahrheit mehr erfunden als gefunden wird: „Es giebt noch eine Methode, deren Realität in der Philosophie ich bloß problematisch annehme, obschon, wie ich hernach zeigen werde, der große Leibniz in der Philosophie sich derselben, (ohne von ihr besonders zu sprechen) wirklich bedient hat. Diese Methode nenne ich die Methode der Fiktionen, deren sich die Mathematiker mit dem besten Erfolg bedienen. Ein in Anlehnung einer gewissen Bestimmung nach einer Regel veränderliches Objekt kann betrachtet werden, als gelange es zu der höchsten Stufe seiner Veränderung, d. h. als wäre es dasselbe und

nicht dasselbe Objekt zugleich. Dieses ist eine Fiktion, und kann dienen um etwas in Ansehung eines reellen Objekts zu bestimmen. So betrachtet z.B. Kartesius die drei Ordinaten in den dreien Durchschnittspunkten einer krummen Linie, die einen Biegungspunkt hat, als wären sie in diesem Biegungspunkte zu einer einzigen Ordinate vereinigt, und als wäre die Durchschnittslinie eine Tangente in diesem Punkt geworden. Und dadurch bestimmt er hernach (durch Vergleichung einer Äquation von dreien gleichen Wurzeln mit der gegebenen) diesen Punkt. Hier stellt man sich vor, die beiden äussersten Ordinaten nähern sich zu der mittelsten bis sie sich mit derselben vereinigen. Aber alsdenn hören sie ganz auf von der mittelsten verschiedene Objekte zu seyn, und doch stellt man sich vor, als wären sie es noch, und als wäre in dem Biegungspunkte eine Dreieinigkeit von Ordinaten. So sind die Methodus indivisibilium, die Differenzialrechnung, die von den neuern Analysen gebrauchte Methode der Tangenten u. d. g. lauter auf Fiktionen beruhende Methoden zur Erfindung der Wahrheit. Sollten dergleichen nicht auch in andern Wissenschaften mit Vortheil gebraucht werden können?“ (Salomon MAIMON, *Streifereien*, 39 f.).

22 Salomon MAIMON, *Versuch*, 115.

23 Vgl. dazu auch folgende Ausführung von Bonsiepen, der in seiner Studie das Verhältnis zwischen Maimon und Hegel untersucht, wobei er sich des Differentials bedient, um den Übergang zwischen Denken und Wahrnehmung zu deuten: „Die unendlichkleinen Elemente der Anschauung sind mit den Differentialen in der Mathematik zu vergleichen. Wie das Differential den Übergang zum Grenzwert ermöglicht, so ermöglichen die unendlichkleinen Elemente der Anschauung den Übergang von der Anschauung zum Denken.“ (Wolfgang BONSIEPEN, Salomon Maimons Kant-Rezeption – Ausgangspunkt für Hegels Kant-Kritik?, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 7, Band 3, 1982, 39).

24 Salomon MAIMON, *Versuch*, 116.

25 Salomon MAIMON, *GW IV*, Hildesheim 1965, 40.

26 Im *Philosophischen Wörterbuch* führt Maimon den Begriff der Fiktion auf und nennt als Synonym den Ausdruck *Erdichtung*. Er unterscheidet dabei die notwendige, die wirkliche und die mögliche Erdichtung. Die Qualität der Dichtung bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Teil und Ganzes, in der Art und Weise wie sich die einzelnen Teile in einer verdichtenden Bewegung zu einem Ganzen fügen. Die Einheit des Bewusstseins ist dabei nicht bloß apriorische Möglichkeit einer transzendentalen Struktur, sondern es beinhaltet eine Produktivität, die die Bahn für den Geist des deutschen Idealismus spürt. So haftet der Fiktion bereits etwas Spekulatives an, wenn Maimon einen Aspekt des sogenannten Erdichtungsvermögens wie folgt charakterisiert: „Raum und Zeit sind also Produkte des Erdichtungsvermögens, und da dieses ein Mittelvermögen zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande ist, so haben sie etwas mit den Produkten des Verstandes und etwas mit den Produkten der Sinnlichkeit Ähnliches an sich. [...] Nun aber sind Erdichtungen diejenigen Operationen der Einbildungskraft, wodurch sie nicht bloß

das (der Sinnlichkeit oder dem Verstande) Gegebene reproducirt, sondern auch auf eine ihr eigne Art reproducirt. Folglich sind Zeit und Raum, wodurch die Einbildungskraft den Verstandesbegriff der Verschiedenheit der Objekte überhaupt auf eine ihr eigne Art darstellt, Erdichtungen derselben. Sie sind aber nicht zufällige, in den subjektiven Beschaffenheiten der Einbildungskraft, sondern nothwendige, in der Möglichkeit der Objekte selbst gegründete Erdichtungen; und hierauf gründet sich die Evidenz der Mathematik.“ (MAIMON, *GW III*, Hildesheim 1965, 64-67).

- 27 Im Kontext des Zusammenspiels zwischen Gott, Mensch und Welt lohnt es sich, nochmals auf die Studie von Schwartz zurückzugreifen, der dieses Zusammenspiel als Schöpfungsprinzip Gottes versteht: „In this way the creative process is always understood as a process of inner differentiation. That is the process described in the book of Genesis, one in which out of primordial unity of the elements, the spirit of God begins its creative act of discernment and differentiation.“ (Yossef SCHWARTZ, *Possibility of Philosophical Transmission*, 139 f.).
- 28 Salomon MAIMON, *Versuch*, in der nicht paginierten Schluß-Anmerkung.
- 29 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 126-129.
- 30 Entscheidend bei dieser Erweiterung war die Rezeption, welche die Überlieferung im engen Sinne eines esoterischen Wissens sprengte, sich stark ausbreitete und insbesondere in Osteuropa als *Chassidismus* in unterschiedlichen Ausprägungen entfaltete, wobei die Zunahme der anthropologischen Bedeutung das herausragende Merkmal darstellt. An späterer Stelle soll der Zusammenhang mit Maimon ersichtlich werden. Erich Grözinger umreißt die Bedeutung der lurianischen Kabbala in einem Vorwort zur Studie von David S. Ariel wie folgt: „Eine neuerliche Variante gewann die jüdische Mystik durch die lurianische Kabbala, die am Ende des 16. Jahrhunderts von Jizchak Lurja im palästinischen Safed konzipiert wurde und die sich ab dem 17. Jahrhundert wie ein Lauffeuer über Italien nach Deutschland und ganz Osteuropa verbreitete. Die lurianische Kabbala ließ der vom Sohar gedachten Selbstoffenbarung der Gottheit in Zehn *sephirot* noch den Akt des *zimzum* vorangehen, d.h. eine Selbstkontraktion der alles erfüllenden unendlichen Gottheit, wodurch innerhalb des *en sof* ein konzentrischer Hohlraum entstand, in den sich die offenbarende Gottheit (die Zehn *sephirot*) mitsamt der ganzen Schöpfung emanieren konnte. Bei diesem Emanationsprozeß der Weltstufen gab es wegen der Fülle des ausströmenden Gotteslichtes den vielgenannten Bruch der Gefäße, welche die Fülle des Lichts nicht verkraften konnten. Das Gotteslicht strömte in den Emanator zurück, außer einem Rest, der mit den Schalen in die Tiefe stürzte und zum Kern des Reiches der Finsternis und des Bösen wurde. Der Emanator unternahm danach einen erneuten Versuch der Emanation, um den Bruch zu »reparieren«. Diese neuerliche Weltemanation galt nunmehr als »Welt der Wiederherstellung« (Reparatur), *Olam ha-Tikkun*.“ (Karl Erich GRÖZINGER, „*Formen jüdischer Mystik*“, in: David S. ARIEL (Hg.), *Die Mystik des Judentums*, München 1993, 25).
- 31 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 126 f.
- 32 Ebenda, 129.

- 33 Ebenda, 130.
- 34 Ebenda, 132 f.
- 35 Ebenda, 126.
- 36 Das Motiv der Überschreitung steht bei Richard Rorty im Spannungsfeld zwischen Philosophie und Literatur, dessen innere Reibung Rorty als Motor des zivilisatorischen Fortschritts verortet. Mit dem Konzept der Erdichtung bringt Maimon ein aporetisches Element in die Philosophie ein, um diese befruchtend zu öffnen. In Anlehnung an die mathematisierende Methode der Fiktion bedeutet diese Öffnung einen Schwebезustand der Philosophie, als wäre sie als Objekt verstanden „dasselbe und nicht dasselbe Objekt zugleich“. Die Nicht-Identität beruht auf der Überschreitung in Richtung eines Fiktionalisierungsprozesses. Eine sehr interessante Wahlverwandtschaft blitzt in den Umrissen eines Sprachdenkens auf, das von Rorty umrissen wird: „Die Zivilisation schreitet nur deshalb voran, weil manche Leute willens sind, befremdliche, irrationale und verstörende Töne anzuschlagen. Vermutlich hat Hölderlin dies mit seinem Vers gemeint: »Was aber bleibt, stiften die Dichter«, und vermutlich nimmt deshalb der Streit zwischen Philosophie und Dichtung kein Ende. Weil ich meine, daß dieser Streit endlos weitergehen wird und soll, und weil ich meine, daß für beide Seiten gleich viel spricht, sage ich voraus, daß es in der Kultur immer einen Platz für die Platon- und Kantleser geben wird – für die Leute, die sich mühen, das Schöne und das Erhabene im selben intellektuellen Universum unterzubringen. Jedes gegebene Sortiment philosophischer Probleme kann eines Tages überholt sein, aus demselben Grund, aus dem jedes gegebene Vokabular obsolet werden kann. Aber es ist unwahrscheinlich, daß die Spannung zwischen dem Argumentativen und dem Nicht-Argumentativen, dem vernünftig Schönen und dem nicht-diskursiven Erhabenen vergehen wird.“ (Richard RORTY, *Die Schönheit*, 39).
- Eine weitere – gewiss etwas eklektisch anmutende Vertiefung – ergibt sich in Anlehnung an Peter Schneiders (Nicht)Bestimmung der Psychoanalyse zwischen Literatur und Wissenschaft, die er im Kapitel *Dichtung, Wahrheit, Judentum oder Wissen als Balanceakt* vorstellt. Die Qualität der Schwebе bildet dabei im Sinne „systematische[r] Unschlüssigkeit“ das herausragende Merkmal: „Mit diesem »Zwischen« meine ich nicht etwa, daß das psychoanalytische Wissen ein Zwitterwesen aus Versatzstücken von Literatur einerseits und Wissenschaft andererseits sei, sondern daß es sich – es ist nicht leicht, adäquate Bilder dafür zu erfinden! – um ein Wissen in einem ganz besonderen Schwebезustand handelt, um ein Wissen, das sich nicht (wie man sagt) »auf den Punkt bringen läßt«, es sei denn auf einen Punkt eines nur momentanen Gleichgewichts. [...] Die Psychoanalyse ist also aus einem erkenntnis-theoretischen, nicht aus einem ästhetischen Grund »literarisch.«“ (Peter SCHNEIDER, *Darf man am Sabbat psychoanalysieren?, oder die Ironie der Aufklärung*, Tübingen 1996, 19 f.).
- 37 Moshe Idel präzisiert die Stelle mit dem Granatapfel und verweist auf den Talmud *Chagiga 15b*. Dabei gibt er zu bedenken, dass die Kabbala den Schalen entspricht, und Maimon durch die philosophische Übersetzung die Frucht

aufsucht. Maimon sehe in der Redewendung von Frucht und Schale ein hermeneutisches Prinzip am Werk, das sich auf alle biblischen Texte anwenden lasse, was den methodischen Ansatz der Eklektik bestärkt. Idels sehr aufschlussreiche Untersuchung von Maimons Manuskript *Heshek Shlomo* von 1778 zeigt auf, inwiefern in Maimons Frühschrift die Kabbala eine zentrale Rolle spielte. Hier deutet sich bereits jene bedeutsame Spur an, den Mehrwert der Kabbala gegenüber der Philosophie entsprechend herauszuschälen, um die gedankliche Frucht zu erzeugen. Folgende Stelle in englischer Übersetzung und dem hebräischen Original mögen diese Annahme belegen: „According to the view of the kabbalists, the entire Torah and all the commandments are befitting preparations [made] in order to receive the requested *effluxes* [Herv. R.B.], in a perfect way, without the mixture of any deficiency, and this is the focus upon which the commandments concentrate, those connected with a certain time or a certain place or with certain operations, and all of them [namely the commandments] are intended for their own sake, in a very minute fashion, so that if a certain issue will miss the requested operation it will not be accomplished ...and this is the building of the Temple the courtyard and the Sanctuary and the Aduytum and, its instruments: the table, the Menorah and the altars, the basin and its basis and all kinds priestly garments and all sorts of sacrifices, all of them based upon what we have mentioned.“ (Moshe IDEL, „On Solomon Maimon and Kabbalah“, in: *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 88 ,2012 ,28 f.). In *Heshek Shlomo*, 132-130:

וכן לדעת המקובלים כל התורה והמצוות הם הכנות נאותות לקבל השפעות נצרכות בתכלית השלימות מבלי שיתערב עמהם איזה חסרון וע"ז סובבו כל המצוות התלויות בזמן ובמקום ובפעולות ידיעות והם כולם מכוונות לעצמן בדקדוק גדול, אשר אם יחסר איזה ענין מהם אי אפשר שתושלם הפעולה המבוקשת...וכן בנין הבית, החצר וההיכל והדביר וכליו, השולחן והמנורה והמזבחות והכיוור וכנו ובבגדי הכהונה למיניהם והקורבנות למחלקותיהם כפי שהזכרנו.

- 38 Schulte weist auf den wissenschaftlichen Wert Maimons sachlicher Darstellung der Kabbala hin, wobei sein unabhängige Selbstdenken gerade in der historischen Gemengelage verschiedener antikabbalistischer Strömungen besonders auffällt: „Das ist nach Stil und Inhalt Wissenschaft des Judentums drei Jahrzehnte vor der Gründung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* und der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1822/23) [...]. Natürlich ist Maimon Aufklärer und nicht selber Kabbalist [...]. Er gebärdet sich hier jedoch keineswegs als Antikabbalist, der von vornherein alle Kabbala zum Aberglauben erklärt oder sie, wie Jakob Emden (1697-1776) zeitlebens, als Anlaß zur sabbatianischen Häresie bis aufs Blut bekämpfen und exkommunizieren muß. Maimons Darstellungen der Kabbala fehlen die Charakterzüge der innerjüdischen, orthodox-religiösen, entweder antichassidisch oder antisabbatianisch motivierten Polemik gegen Kabbala, wie er sie von Mitnagdim, wörtlich: den Widersachern der Chassidim, aus Litauen sicherlich kannte. [...] Maimons eher abstrahierende Darstellung von theoretischer Kabbala ist kenntnisreich, deskriptiv und sachlich.“ (Christoph SCHULTE, *Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte*, 49 f.).
- 39 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 139-143.

- 40 Wie Kellner überzeugend darlegt, führte diese Problematik im Falle von Maimonides' *Guide of the Perplexed* zu Ratlosigkeit bis Entsetzen, was die Frage nach der Autorenschaft betrifft. Denn über das Mittelalter hinausgehend gab es – exemplarisch bei Rabbi Jacob Emden – Zweifel an der Autorenschaft des philosophischen Hauptwerks. Dieses Irritationspotenzial bildet für Maimon das zündende Moment schlechthin, um die Suche nach Wahrheit in einem erweiterten Sinne auch als politischen Kampf gegen die Macht und entsprechender Befugnisse rabbinischer Autorität einzusetzen. Dass dieser Funke auf ihn überspringen musste, verdeutlicht folgende Charakterisierung Kellners zu Maimonides: „This call to intellectual independence is the leitmotif of Maimonides' work as a whole [...]. But rabbinic scholars as a class must find this threatening, especially when their own rule is challenged. The danger of Maimonideanism, then, as it must have been perceived, if even only inchoately, by the rabbis of his day, is not only that Maimonides adopts a universalistic conception of Judaism and imports a gentile philosophy into the very heart of the faith, but that his approach to life and Torah undermines rabbinic authority, especially of those rabbis who insist on the basis of their mastery of rabbinic literature that they have the right to determine Jewish theology and politics. [...] With few exceptions those who took what can in broad terms be called anti-philosophical positions were authoritative rabbinic scholars or their followers; similarly, almost without exception, those who defended the Maimonides who called upon us never to forget that our eyes are set in the front of our heads were intellectuals with neither formal nor informal rabbinic authority.“ (Menachem KELLNER, *Reading Rambam*, 27 f.). Maimon hat am eigenen Leib erfahren, was es bedeutet, einer Instanz ausgeliefert zu sein, die über seinen Verbleib in Berlin gemäß ihrer Theologie und Politik eine negative Entscheidung trafen, wovon Maimon in seiner Autobiografie zu erzählen weiß. Maimonides spielt dabei die entscheidende Rolle, im problematisch-wörtlichen Sinne der scheidenden Diskriminierung: „Der Rabbiner, von dem ich vorher gesprochen habe, war ein eifriger Orthodox. Nachdem er also meine Gesinnungen und Vorhaben ausgehorcht hatte, ging er in die Stadt, benachrichtigte die Ältesten der Gemeinde von meiner ketzerischen Denkungsart, indem ich den More Newochim kommentirt neu herausgeben wolle, und daß mein Vorhaben nicht sowohl sey Medicin zu studiren und als Profession zu treiben, sondern hauptsächlich mich in Wissenschaften überhaupt zu vertiefen, und meine Erkenntnis zu erweitern. Dies Letztere sehen die orthodoxen Juden als etwas, der Religion und den guten Sitten Gefährliches an, besonders glauben sie dieses von den polnischen Rabbinern, die durch einen glücklichen Zufall aus der Skaverrey des Aberglaubens befreyet, auf einmal das Licht der Vernunft erblicken, und sich von jenen Fesseln losmachen. [...] Die Verweigerung der Erlaubnis in Berlin zu bleiben, war für mich ein Donnerschlag.“ (Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 270 f.).
- 41 Salomon MAIMON, *Versuch*, in der nicht paginierten Schluß-Anmerkung.
- 42 Indem Salomon Maimon den symbolischen Status der Kabbala dekonstruiert, schafft er Raum für eine neue Philosophie, die Jahrhunderte versetzt

- 51 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 367 f.
- 52 Yitzhak Y. Melamed verweist auf das unveröffentlichte Manuskript *Hesheq Shelomo*, in dem Maimon 1778 genau diese gewagte thematische Verbindung zwischen Emanation und der aristotelischen Ursachenlehre herstellt. Gleichzeitig enthält die Ausführung bereits unterschwellig einen Kommentar zu Maimonides vorgestelltem Schlüsselkapitel 1:68. Eine entsprechende von Melamed übersetzte Passage soll hier kursiv wiedergegeben werden, gefolgt von einer Einordnung Melameds, die mit der oben angesprochenen Lücke vortrefflich koinzidiert: „[Y]ou should know that the intellect is the best and first reality, and is the cause of the least and last reality external to the intellect – just as the intellectual form in the artisan is the best and first reality, and the cause of the least and the last reality external to the intellect. And thus, since He is an intellect in actu, the intellect, the intellecting subject and the intellected object will be one, and [He] will include the four causes of reality which are: the material, the formal, the efficient, and the final. But since the last three causes, which are the formal, the efficient and the final were already clarified in the master’s words, we will only present them briefly. After making the assertion that God is the cause of the world in all four respects, Maimon briefly summarizes Maimonides’ exposition of God as the formal, efficient and final cause of the world. Then, when we expect to read Maimon’s detailed explanation of his innovation that God is also the material cause of the world, the text breaks off in the middle of the page. The next couple of pages of the manuscript are missing. Whether this is a case of external censorship, selfcensorship or a mere coincidence, we simply cannot know.“ (Yitzhak Y. MELAMED, „Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism“, in: *Journal of the History of Philosophy* 1, Band 42, 2004, 80).
- 53 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 139.
- 54 Auch hier sei nochmals auf die Studie von Melamed verwiesen, der das pantheistische Missverständnis aufklärt und die begründete Nähe zwischen Maimon und Spinoza konzise darlegt: „By suggesting that God is the material cause of the world, Maimon is endorsing not just pantheism, but also *the same* (rather uncommon) *version of pantheism as Spinoza’s*. Let me explain the last claim. Pantheism is the view of the world as identical with God. A simple version of pantheism is the view of all things in nature as *parts* of God. Spinoza cannot endorse such a view because of his commitment to the doctrine of the indivisibility of the substance (i.e. God). Instead of having particular things as *parts* of God, Spinoza renders them *modes* of God. By claiming that all things are predicated of God, Maimon seems to endorse Spinoza’s *mode-substance pantheism* (i.e. particular things *inhere* in God as his *modes*), rather than the simple *part-whole pantheism* (particular things are *parts* of God).“ (Yitzhak Y. MELAMED, *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism*, 82).
- 55 Schulte bringt Maimons Rezeption der lurianischen Kabbala im Verhältnis zu Spinoza wie folgt auf den Punkt: „In diesen Überlegungen, in denen das, was bei Spinoza Modifikationen der einzigen Substanz sind, als Gradationen der Selbsteinschränkung Gottes vorgestellt werden, bringt

- Maimon Spinozismus und Kabbala mit dem *zimzum* originell zusammen. Diese Überlegungen gleichen verblüffend denjenigen zu den graduell gestuften *zimzumim* bei Schneor Salman von Ljadi, die ja auch die sukzessive Entstehung und Hervorbringung unterschiedlicher Stufen des Organischen und Materiellen aus unterschiedlichen Selbsteinschränkungen des Ejn Sof zum Gegenstand haben.“ (Christoph SCHULTE, *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin 2014, 349 f.).
- 56 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 142.
- 57 Salomon MAIMON, *Streifereien*, 58.
- 58 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 142 f.
- 59 Ebenda, 558.
- 60 Salomon MAIMON, *Streifereien*, 80.
- 61 David Humes behutsamer Umgang mit dem Skeptizismus im Zeichen eines gesunden Verstandes bestärkt den Status realer Erfahrung, indem er exemplarisch auf gewisse abstrakte Denkkakte späht, die kontraintuitiv sind. Gleichzeitig bezieht er sich auf eine mathematische Evidenz, die ihrerseits den gesunden Menschenverstand überschreitet, wodurch nicht bloß der Zweifel gegenüber einer bestimmten Denkausrichtung zum Ausdruck kommt, sondern eine geistige Qualität sich offenbart, die an der Schwelle zu Maimonides' *Perplexität* gedeutet werden kann, auf der Schwelle von Rabbi Akivas Eintritt ins metaphysische Paradies der Erkenntnis: „Was könnte uns mehr einleuchten und zufriedenstellen als all die Schlüsse über die Eigenschaften der Kreise und Dreiecke; und doch, sind diese einmal angenommen, wie läßt sich leugnen, daß der Berührungswinkel zwischen Kreis und seiner Tangente unendlich kleiner ist als jeder rechte Winkel, daß man durch Vergrößerung des Kreisdurchmessers ins Unendliche die Verkleinerung dieses Berührungswinkels, und zwar ohne Ende, bewirken kann, daß der Berührungswinkel zwischen anderen Kurven und ihren Tangenten unendlich kleiner sein kann als diejenigen zwischen jedem Kreis und seiner Tangente, und so ins Unendliche fort? Die Demonstration für diese Prinzipien scheint so zwingend wie jener Nachweis, daß die drei Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten sind; und doch ist die eine Anschauung so natürlich und bequem, die andere beladen mit Widerspruch und Verkehrtheit. Die Vernunft scheint hier in eine Art Verblüffung und Beklemmung versetzt, die sie auch ohne die Eingebungen eines Skeptikers an sich selbst und an dem Boden unter ihren Füßen irremacht. Sie sieht ein helles Licht, das gewisse Stellen erleuchtet; aber dies Licht grenzt an die tiefste Dunkelheit. Zwischen beiden steht sie so geblendet und verwirrt, daß sie sich kaum noch mit Gewißheit und Sicherheit über irgendeinen Gegenstand äußern kann.“ (David HUME, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg 2022, 171 f.).
- 62 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:32, 92 f.
- 63 Micah GOODMAN, *Maimonides and the Book That Changed Judaism*, 198.
- 64 Salomon MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung, von Salomon Maimon. Erstes Stück*, GW 3, Hildesheim 1965, 40-42, 48.

- 65 Hume entwickelt seinen skeptischen Einwurf gegen überhöhte metaphysische Erkenntnisansprüche wie folgt: „Hier scheint sich ihm [dem Skeptiker] reichliche Gelegenheit des Triumphes zu bieten, wenn er mit Recht betont, daß all unsere Evidenz über Tatsachen, die über das Zeugnis der Sinne oder des Gedächtnisses hinausgehen, einzig aus der Beziehung von Ursache und Wirkung stammt; daß wir keine andere Vorstellung von dieser Beziehung haben als die von zwei Gegenständen, die häufig im *Zusammenhang* standen: daß wir keine Begründung für die Überzeugung besitzen, daß Gegenstände, die in unserer Erfahrung häufig im Zusammenhang standen, in anderen Fällen ebenso im Zusammenhang stehen werden; und daß uns nur Gewohnheit oder ein gewisser Instinkt unserer Natur zu dieser Ableitung verführt, dem zu widerstehen es in der Tat schwer ist, der aber, wie andere Instinkte, täuschen und trügen kann.“ (David HUME, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 174 f.).
- 66 Salomon MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch*, 44.
- 67 Ebenda, 44.
- 68 Für Peter Thielke nimmt Salomon Maimons Hume-Lektüre im 18. Jahrhundert einen Sonderstatus ein, indem Maimon zwischen Rationalismus und Empirismus eine sehr interessante Lesart entwickle, die seine provokativ-paradoxe Positionierung als empiristischer Dogmatiker und rationaler Skeptiker schärfe. Thielke stützt dabei Maimons Ansatz, dass es zwischen den Traditionen des empirischen Skeptizismus und einem transzendental geprägten Rationalismus eine innere Verbindung geben muss: „What *would* satisfy the standards that reason requires to guarantee the certainty of a causal relation? Although of course Hume does not cast it in these terms, I think that something like the Maimonian notion of an *Entstehungsart* lurks beneath the surface of Hume’s argument. [...] Rather, the secret springs and principles are best understood, I think, as involving something like a rule or law of production or origination: to grasp the principles of the “real” causal relations of the world would be to understand or intuit the “manner of origination” that *produces* relations between objects. On this line of thought, for Hume, reason’s standard of explanation would require an *insight* into the complete conditions that make objects possible, and this in turn would demand an account of the production of objects according to rational rules.“ (Peter THIELKE, „Apostate Rationalism and Maimon’s Hume“, in: *Journal of the History of Philosophy* 4, Band 46, 2008, 612).
- 69 Salomon MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch*, 39.
- 70 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 558.
- 71 Immanuel KANT, *Briefwechsel*, 371.
- 72 Ebenda, 372.
- 73 Karl Philipp Moritz, der Verfasser des autobiografisch gefärbten Romans *Anton Reiser*, fungierte als Herausgeber von Salomon Maimons Lebensgeschichte. Die Brüchigkeit in der Bildungsbiografie bzw. die Bildung als das umtriebiger Wirkende waren ihm persönlich bestens vertraut, was den Nährboden ihrer Freundschaft prägte. So untersucht auch Claudia Stockinger

den Modellcharakter von Mendelssohns und Maimons jüdischen Biografien in Bezug auf das wahlverwandtschaftliche Verhältnis von Moritz zur Stellung des Aussenseiters: „Moritz’ autobiographisches Werk reiht sich in die jüdischen Lebensverläufe ein, denen schon aufgrund ihres Außenseiterstatus und – ausgehend davon – aufgrund ihrer Funktion, die Grenzen der aufgeklärten Toleranz, der praktischen Aufklärung also, zu erproben, prototypische Qualität für den Prozeß der Ausbildung von Vernunft und Verstand zukommt.“ (Claudia STOCKINGER, „Zwischen Mendelssohn und Maimon: Moritz und die jüdische Aufklärung in Berlin“, in: Ute TINTEMANN, Christof WINGERTSZAHN (Hg.), *Karl Philipp Moritz in Berlin 1789-1793*, Berlin 2011, 266). Gerade was den rationalen Ausbildungsprozess betrifft, wird dieser im Vorbericht zu der ersten Ausgabe zu Maimons Autobiografie deutlich sichtbar und lässt sich gleichzeitig als Paraphrase auf den Bildungstrieb lesen: „Diese Lebensbeschreibung bedarf keiner Anpreisung, um gelesen zu werden. Sie wird für einen jeden anziehend sein, dem es nicht gleichgültig ist, wie die Denkkraft auch unter den drückendsten Umständen, sich in einem menschlichen Geiste entwickeln kann und wie der echte Trieb nach Wissenschaft sich durch Hindernisse nicht abschrecken läßt, die unübersteiglich scheinen.“ (Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 3).

74 Immanuel KANT, *Briefwechsel*, Berlin 2022, 373.

75 Ebenda, 373. Im *Versuch über die Transzendentalphilosophie* verbindet Maimon deshalb die erkenntnistheoretische Problematik mit der Lebensproblematik schlechthin: „Die Frage von der Erklärung der Vereinigung der Seele und des Körpers, wird also auf folgende Frage reduziert: Wie ist es begreiflich, daß Formen a priori mit gegebenen Dingen a posteriori übereinstimmen sollen?“ (Salomon MAIMON, *Versuch*, 39).

76 Salomon MAIMON, *Versuch*, 23.

77 KANT, *Briefwechsel*, 495.

6 Bildungstrieb: Im Getriebe eines produktiven Begriffs

- 1 In seiner dritten Kritik würdigt Kant Blumenbach in vergleichbarer, aber differenzierterer Art und Weise. Innerhalb der verschiedenen Ansätze zu den kursierenden Zeugungstheorien macht Kant deutlich, dass er der Evidenz des epigenetischen Modells aus einer philosophischen Perspektive heraus einiges abgewinnen kann: „In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr, so wohl zum Beweise derselben, als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung, zum Teil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet, als Herr Hofr. Blumenbach. Von organisierter Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an. Denn, daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblofen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst

erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanismus unter diesem uns unerforschlichen Prinzip einer ursprünglichen Organisation einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Anteil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, bloß mechanischen Bildungskraft) von ihm in einem organisierten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) Bildungstrieb genannt wird.“ (Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Wilhelm WEISCHEDER, Frankfurt am Main 1974 (Band 10 der Werke in 12 Bänden), A 375, 381.)

- 2 Johann Friedrich BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, zit. in: Egbert WITTE, *Bildungstrieb. Zur Karriere eines Konzepts zwischen 1780 und 1830*, Hildesheim-Zürich-New York 2019, 47.
- 3 Egbert WITTE, *Bildungstrieb*, 47.
- 4 Jan VÖLKER, „Von der Konstitution des Mangels im Wissen. Der Bildungstrieb zwischen Kant und Hegel“, in: Jan Niklas HOWE, Kai WIEGADT, (Hg.), *Trieb, Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014, 45. Anette Mook rekonstruiert diese Korrektur ausführlich in ihrer Dissertation: Anette MOOK, *Die freie Entwicklung innerlicher Kraft. Die Grenzen der Anthropologie in den frühen Schriften der Brüder von Humboldt*, Göttingen 2012, 51-62. Siehe auch: Helmut MÜLLER-SIEVERS, *Self-Generation. Biology, Philosophy and Literature around 1800*, Stanford 1997, bes. 41-44.
- 5 Vgl. dazu Blumenbachs 3. Auflage *Über den Bildungstrieb* von 1791. Hier stellt er seinen methodologischen Schlüsselbegriff in den Kontext der Physik von Newton, um aber gleichzeitig über die Physik hinauszudeuten. Gleichzeitig erfährt er eine signifikante definitorische Nachbesserung, indem das Augenmerk auf der Wirkung liegt, und sich von der unerklärlichen Ursache löst: „Ein Trieb, der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von übrigen Arten der Lebenskraft der organisierten Körper (der Cotractivität, Irritabilität, Sensilität etc.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt, verschieden ist; der die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung, und Reproduction zu seyn scheint, und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungstriebes (nisus formativus) bezeichnen kann. Hoffentlich ist für die mehresten Leser die Erinnerung sehr überflüssig, daß das Wort Bildungstrieb, so gut, wie die Worte Attraction, Schwere etc. zu nichts mehr und nichts weniger dienen soll, als eine Kraft zu bezeichnen, deren constante Wirkung aus der Erfahrung anerkannt worden, deren Ursache aber so gut wie die Ursache der genannten, noch so allgemein anerkannten Naturkräfte, für uns qualitas occulta ist.“ (Johann Friedrich BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, 32 f.).
- 6 Salomon MAIMON, *Versuch*, 39.
- 7 Jan VÖLKER, *Ästhetik der Lebendigkeit*, München 2011, 125.
- 8 In der 3. Auflage nimmt Blumenbach auf die Paradiesgeschichte Bezug und behandelt Adam und Eva als erstes Menschenpaar im paradigmatischen

Sinne „eine[r] gleichsam wiederholte[n] Schöpfung“. (Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, 10.) Zu der gerade eklektisch vollzogenen Verschränkung zwischen Völker, Blumenbach und Maimon passt folgende liturgisch ausgerichtete Stelle aus dem Morgengebet, die auf Jesaja 45:7 zurückgeht, und so etwas wie einen transzendentalen Schöpfungstrieb freilegt: בְּרִיךְ אַתָּה יְהוָה: מְלֶכֶת הָעוֹלָם יוֹצֵר אוֹר וּבֹרֵא הַשֶּׁשׁ עֶשְׂה שְׁלוֹם וּבֹרֵא אֶת הַכּל „Gelobt seist Du, Ewiger, unser König der Welt, der das Licht *gestaltet* und die Finsternis *erschafft*, der Frieden *stiftet* [Herv. R.B.] und das All erschafft.“ (*Siddur Schma Kolenu*, 51). Siehe Kapitel 5, Anmerkung 50.

- 9 Brief von Kant an Johann Friedrich Blumenbach vom 5. August 1790, in: Immanuel KANT, *Briefwechsel*, Hamburg 1986, 466.
- 10 Die drängende Tendenz zur Fiktionalisierung ist dem Bildungstrieb insofern eingeschrieben, als er den Bereich der Tatsächlichkeit natürlich nicht leugnet, aber sprengt, indem er ein wesentlich präreflexives Element enthält. Dieses unterwandert gleichzeitig eine rationalistisch geprägte Subjektkonzeption und lässt ahnen, inwiefern es Kant widerstrebte, die Idee des autonomen Subjekts zu revidieren. Auch Witte zielt mit seiner Argumentation in diese Richtung, wenn er zum Bildungstrieb in Auseinandersetzung mit Blumenbach ausführt, dass „[e]r selbst im Tod des einzelnen Individuums kein Ende [findet], da er als Gattungsmoment gestaltgebend weiterwirkt, als organistisches Konzept widerspricht er dezidiert einem zeitgenössischen biologischen Mechanizismus und zu guter Letzt entzieht er sich einer willentlichen Bearbeitbarkeit, weil er als anonymer Trieb jeglichem möglichen (menschlichen) Bewusstsein vorausliegt. Konzis gesprochen: gattungsspezifisch, nicht individuell, jenseits von Bewusstsein, Denken und Wollen, a tergo (im Rücken der Individuen), nicht a fronte.“ (Egbert WITTE, *Bildungstrieb*, 55).
- 11 Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 289, 322.
- 12 Ebenda, A 351, 365.
- 13 Richards vertieft dieses Regulativ und nähert es kommentierend der Fiktion an, indem eine spezifische Form der Kausalität selbst von einem Als-ob-Charakter geprägt wird, wobei das heuristische Element dem konstitutiven vorgeschoben bleibt: „Kant maintained that in comprehending the organization and operations of creatures, an investigator had to assume a teleological causality – since no application of merely mechanistic laws could make biological processes intellectually tractable. One had, from this perspective, to regard, ultimately the organizational features of animate nature as the result of a kind of causality in which the idea or plan of the whole produced the specific formal relationships of the parts to one another. Yet such assumption of final causes could only be heuristic, an *as-if* causality – since no telic causes, which ultimately presumed intentionality, could be validly understood as producing natural phenomena.“ (Robert J. RICHARDS, „Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb. A Historical Misunderstanding“, in: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 1, Band 27 ,2000 ,31). Lenoir hingegen tendiert eher zu einer Engführung zwischen

Kant und Blumenbach und spricht programmatisch von dem gemeinsamen Ansatz eines sogenannten Teleomechanismus. Diese Verschiebung liege darin begründet, dass die *Kritik der reinen Vernunft* Kategorien bereithalte, die mit der Physik kompatibel seien, nicht aber mit der aufkommenden Wissenschaft der Biologie. Auch wenn diese Engführung etwas zu forciert ausfällt, so ist bedenkenswert, wie Lenoir die unterschiedliche Struktur der Kausalität zwischen Mechanischem und Organischem akzentuiert, insbesondere in Hinblick auf Letzteres, beziehungsweise. in Hinblick auf das Überschreiten der *facta* durch *facta*: „This is not the case in the organic realm, however. Here cause and effect are so mutually interdependent that it is impossible to think of one without the other, so that instead of linear series it is much more appropriate to think of a sort of reflexive series, $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow A$. This is a teleological mode of explanation, for it involves the notion of a final cause.’ In contrast to the mechanical model where A can exist and have its effect independently of C, in the teleological model A causes C but is not also capable itself of existing independently of C. [...] The problem is that the human faculty of understanding is only capable of constructing scientific theories that employ the ‘linear’ mode of causation discussed above. [...] Since human reason is only capable of theoretically constructing (or reconstructing if one likes) objects that depend upon ‘linear’ types of causal relation, the organic realm at its most fundamental constitutive level must therefore necessarily transcend the explanatory or theoretical constructive capacity of reason.“ (Timothy LENOIR, *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht–Boston–London 1982, 25 f.).

- 14 Blumenbach weiß natürlich um den Faktor der Zufälligkeit in der Natur, er nähert sich seinerseits indes einem nicht explizit genannten Schöpfungsprinzip, um den traditionellen Dualismus zwischen Unveränderlichkeit (Notwendigkeit) und Veränderlichkeit (Zufälligkeit) aufzuweichen: „Vielmehr finde ich gerade darin die Lenkung durch höhere Hand am unverkennbarsten, dass trotz dieser sogenannten Unbeständigkeit der Natur dennoch die Schöpfung ihren ewigen stillen Gang geht, und schon darum glaube ich lohnt sich der Mühe, nachdem so unendlich viel über die vermeinte unveränderliche Schöpfung geschrieben worden, auch einmal an allerhand Beweise von der grossen Veränderlichkeit in derselben zu erinnern.“ (Johann Friedrich BLUMENBACH, *Beyträge zur Naturgeschichte*, Hildesheim–Zürich–New York 2014, 5).
- 15 Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 351, 365.
- 16 Vgl. dazu Robert J. RICHARDS, *Kant and Blumenbach*, 23. Er geht von einer gegenseitigen Befruchtung aus, was sich vor allem in Blumenbachs späteren Schriften zeigt, wo die Naturgeschichte die Geschichte der Menschheit miteinschließt.
- 17 Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Band I, Berlin–Weimar 1965, 101 f.
- 18 So betont auch Rachel Zuckert im Rahmen einer philosophischen Anthropologie Herders die herausragende Qualität und Fähigkeit menschlicher Plastizität. Die Geschichtlichkeit des Menschen beruhe auf der Plastizität,

die bereits in der organischen Welt als Strukturprinzip wirke und gleichzeitig die Sphäre der Geschichtlichkeit ausbilde, dies in Absetzung gegenüber Kant. Deshalb gilt es zu bedenken, dass einerseits Natur und Kultur auf folgendem Verständnis als unscharfe Begriffe geschärft werden müssen, andererseits damit verbunden dem Bildungstrieb eine Plastizität innewohnt, die als emergent und schöpferisch charakterisiert werden kann: „Unlike Kant [...] Herder suggests that human historicity may be elucidated at least in part by taking history as continuous with the operations of the organic world. For, on Herder’s view the organic world is fundamentally developmental: matter is endowed with living force that forms and reforms itself into ever-greater levels of complexity [...].“ (Rachel ZUCKERT, „History, Biology, and Philosophical Anthropology in Kant and Herder“, in: Fred RUSH, Jürgen STOLZENBERG (Hg.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Berlin–Boston 2012, 52).

- 19 Johann Gottfried HERDER, *Ideen*, Band 1, 169-171.
- 20 Immanuel KANT, „Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. von Wilhelm WEISCHEDL, Frankfurt am Main 1968 (Band 12 der Werke in 12 Bänden), 792.
- 21 Stefan Berg und Hartmut von Sass verfolgen in ihrem Sammelband die Architektur und die Dynamik von Denkfiguren, die durch prinzipielle Unabschließbarkeit geprägt sind. Bei der Untersuchung des Denkens in Figuren „wird also nach Figuren gefragt, die dem Denken eine formale Struktur geben und darin auf subtile Weise leiten: nach *Denkfigurationen*, wenn man so will.“ (Stefan BERG, Hartmut VON SASS, „Regress und Zirkel“, in: Stefan BERG, Hartmut VON SASS (Hg.), *Regress und Zirkel. Figuren prinzipieller Unabschließbarkeit: Architektur - Dynamik - Problematik*, Hamburg 2016, 11).
- 22 Johann Gottfried HERDER, *Ideen*, Band 1, 166 f.
- 23 Florian Ehrenspergers Dissertation untersucht die wechselseitige Prägung der Begriffe „Weltseele“ und „unendlicher Verstand“, welche Maimon insbesondere zwischen 1790 bis 1793 intensiv umtrieben. Dadurch soll die Stellung Maimons in der nachkantischen Philosophie besser bestimmt werden können. Im Zusammenhang mit Maimons Lektüre Blumenbachs und unserem eklektischen Interesse daran hält er fest: „Maimons Argumentationsinteresse wird sich als wesentlich und grundverschieden anderes zeigen, als das Blumenbachs oder Kants Interesse an Blumenbachs Bildungstrieb. Es wird sich zeigen, daß das Interesse Maimons wie auch Kants an der physiologischen Theorie Blumenbachs wesentlich metaphysisch motiviert ist.“ (Florian EHRENSPERGER, *Weltseele und unendlicher Verstand*, München 2006, 20).
- 24 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips und Deduktion seiner Realität*, GW 6, Hildesheim 1965, 429 f.
- 25 Vgl. Salomon MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch*, 206 – 212.
- 26 Diese Arbeit am Begriff „Bildungstrieb“ geht methodologisch mit einer Eklektik einher, welche durch das Sichten, Zusammenstellen und Anordnen Neuordnungen schafft, wobei „Transgression“ und „Hybridisierung“ konsti-

tutiv sind. Folgende Definition verräumlicht dies: „Transgressionen machen Grenzziehungen sichtbar und erfahrbar; sie können jene Grenzen aber auch verschieben und »umfrisieren«; sie erzeugen ambivalente Schwellenräume, in denen Hybridisierungen möglich werden. Hybridisierungen wirken auf Differenzen ein, indem sie deren Anordnung durch Verfahren der Kontamination und Heterologie subvertieren und auflösen. Sie schaffen andere Bedeutungen bzw. neue Bedeutungsräume.“ (Kathrin AUDEHM, Hans Rudolf VELTEN, „Einleitung“, in: Kathrin AUDEHM, Hans Rudolf VELTEN (Hg.), *Transgression - Hybridisierung - Differenzierung. Zur Performativität von Grenzen in Sprache, Kultur und Gesellschaft*, Freiburg -Berlin-Wien 2007, 11).

27 MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch*, 224.

28 Jan Völker untersucht die Wissensökonomie rund um den Begriff des Bildungstriebes zwischen Kant und Hegel, wobei ein struktureller Mangel im Wissen zentral ist: „Die Unklarheit der Quelle verunreinigt auch das Erklärungspotential in Bezug auf die Frage der allmählichen Entwicklung, insofern die Kontingenz auch in der Entwicklung jeweils erneut die Frage nach der Unterbrechung stellt. Damit ist die Frage des Grundes der Kraft nicht gelöst, sie verstreut sich nun über die Ausdrücke. Es kennzeichnet dann den Begriff des Bildungstriebes immanent, dass er auf eine spezifische Lücke verweist, die sich in ihren Auswirkungen manifestiert.“ Die Bruchstelle schreibt sich in die Schöpfung ein und setzt gleichzeitig eine Forstschreibung in Gang. Die Streuung, die mit der Unklarheit des Grundes einhergeht, hat indes Auswirkungen auf der denkerischen wie poetologischen Ebene. Mit Blick auf Völkers Schlussgedanke gilt es im Zeichen des Bildungstriebes die Denkbewegung bei Maimon in ihrer Figuration verstärkt zu durchdringen: „Die Bewegung ist ein beständiges vor (das Neue wird geschaffen) und zurück (orientiert am Vorgegebenen, das zugleich verändert wird). Sie lässt sich nur verstehen, wenn sie permanent von beiden Seiten ergriffen wird. In der Mitte selbst aber verschwindet sie aus dem Wissen, löst sich auf in den Punkt eines Mangels, der im Moment seiner Fixierung sich bereits erneuert. So ist die Diskussion über die Qualität des Lebens auch als Konstitution des Mangels im Wissen lesbar.“ (Jan VÖLKER, *Von der Konstitution des Mangels im Wissen*, 46, 60). Siehe Kapitel 6, Endnote 4.

29 Maimonides unterwandert bereits seinerseits die traditionell-rabbinische Auffassung der Engel, indem er bei der aristotelischen *formgebenden Ursache* anknüpft, und diese gleichzeitig auf ein Wirkungsprinzip Gottes bezieht. Der hebräische Ausdruck in der Übersetzung Ibn-Tibbons כּוּחַ מְצַיֵּר (*koach mezayer*; gestaltende Kraft) verdeutlicht diese Tendenz – und scheint gleichzeitig den von Blumenbach verwendeten lateinischen Terminus *Nisus formativus* vorwegzunehmen. Michael Friedländer verwendet in seiner bedeutenden Englisch-Übersetzung von 1904 den wortwörtlich übernommenen Ausdruck *formative Power*. Siehe dazu: „Guide for the Perplexed“, Sefaria.org, https://www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed2%CPart_2.6.4?lang=en. Die in dieser Arbeit verwendete deutsche Übersetzung von Adolf Weiss (24–1923) gibt die Stelle wie folgt wieder: „Sagst du ihm aber, daß Gott in den Samen

eine gestaltende Kraft gelegt hat, welche die Fähigkeiten dieser Organe begründet und ihnen ihre Gestalt gibt [...].“ (Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. II:58 ,6 f.).

30 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 383-389.

31 Jan VÖLKER, *Von der Konstitution des Mangels im Wissen*, 60.

7 Salomon Maimons Wahrheitstrieb

- 1 Dieser vernünftige bzw. aufgeklärte Zugang erregte gemäß den Ausführungen in der *Lebensgeschichte* zwar die Gemüter der Kabbalisten, welche die Kabbala für eine der menschlichen Vernunft unzulängliche göttliche Wissenschaft hielten. Durch die grenzüberschreitende Vermischung zwischen kabbalistischen und philosophischen Begrifflichkeiten gelingt es Maimon indes einen Dreh in die Kabbala-Rezeption einzubringen. Der sprachliche Verkehr darin führt wortwörtlich zu einer *Revolution*. Dieser umwälzenden Bewegung schreibt sich etymologisch auch das Moment des *Durchwanderns*, *Überdenkens*, ganz allgemein der *Wiederholung* ein. Die zirkuläre Bewegung dieser Denkfigur(ierung) verhandelt Maimon in einer der nachgelassenen Schriften als Dialog zwischen ihm als Verfasser und einem Rezensenten unter dem Begriff der „Revolution“ des Denkens, wobei Maimonides selbstredend eine Sonderstellung einnimmt. Das Umwälzende im Denken kann dabei als Ausdrucksform des Bildungstrieb vergegenwärtigt werden: „Von Maimonides hat er den Unterschied zwischen dem eigentlichen und uneigentlichen Ausdruck in der Sprache gelernt, und, daß man diejenigen Stellen der heiligen Schrift, deren eigentlicher Sinn der Vernunft zuwider ist, in figürlichem Sinne nehmen muß. Dieses verursachte bei ihm eine sehr wichtige Revolution; indem durch diese Ausgleichung zwischen Vernunft und Glauben, jene von den Banden, welche dieser ihr auflegt, befreit wurde. Die Vernunft konnte nun ungehindert ihren Weg zur Vollkommenheit fortgehen und der Glaube immer vernünftiger werden. Diese Revolution betraf also hauptsächlich seine Religionsbegriffe.“ (Salomon MAIMON, *Salomon Maimons Geschichte seiner philosophischen Autorschaft*, GW 7, Hildesheim 1965, 639).
- 2 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 140.
- 3 Das Motiv der Unverantwortbarkeit findet sich in der Sabbat-Liturgie bei der *Keduscha* zum Mussafgebet wie folgt: „Seine Herrlichkeit erfüllt die Welt, Seine Diener fragen einander: Wo ist die Stätte Seiner Herrlichkeit? Die ihnen gegenüber, sprechen: Gelobt (sei Er). Gelobt sei die Herrlichkeit des Ewigen von Seiner Stätte aus. Von Seiner Stätte aus wende Er Sich mit Erbarmen, begnade das Volk, das die Einzigkeit Seines Namens verkündet [...].“ (*Siddur Schma kolenu*, 409).
- 4 Der Rabbiner Berel Wein verweist auf einen Midrasch, in dem eine Form von Wahrheitsökonomie als *Conditio humana* zur Diskussion steht. Ein

konstitutives Nichtwissen bildet die Voraussetzung, um in einer Gesellschaft die Voraussetzungen zu schaffen, Frieden anzustreben; dies vollzieht sich im Rahmen einer wortwörtlich fragmentierten Wahrheit: „The Midrash (Genesis Rabba, ch. 8) raises the same issue by describing metaphorically a discussion between the traits of truth, kindness, and peace before God, so to speak, as to the wisdom of creating humans. God casts truth to the ground in the realization that human society will never achieve harmony, serenity, and a truly peaceful existence if standards of absolute truth are enforced and dominate.“ (Berel WEIN, *Who Knows Twelve?*, Jerusalem 2015, 65).

- 5 Es ist in der Tat bemerkenswert, welche Interferenzen sich zwischen Maimon und William James ergeben, in Anbetracht eines *radikalen Empirismus*, der den Gegensatz im Medium des *stream of consciousness* verflüssigt. Vor der Tatsachenbildung wird einer präfaktischen Dimension als Spurung des Lebendigen Raum gegeben, in der Akzentuierung der elementaren Lebensbereiche von Atem und Beziehung. William James verteidigt seinen *Pragmatismus* folgendermaßen: „[...] wie ich mir über anderes gewiß bin, so auch darüber, daß der Strom der Gedanken in mir (den ich nachdrücklich als Phänomen anerkenne) nur ein ungenauer Name für etwas ist, das sich bei eingehender Prüfung als vornehmlich aus dem Strom meines Atems bestehend erweisen wird. Das ›Ich denke‹, das Kant zufolge alle meine Vorstellungen muß begleiten können, ist das ›Ich atme‹, das sie wirklich begleitet. [...] aber der Atem, der stets das Ursprüngliche des ›Geistes‹ [*spirit*] war und der zwischen Stimmritze und Nasenlöchern nach außen strömt, ist – so meine feste Überzeugung – die Essenz, aus der Philosophen jene Entität konstruiert haben, die sie als Bewußtsein bezeichnen. *Diese Entität ist fiktiv, während konkrete Gedanken vollkommen real sind. Aber konkrete Gedanken sind aus demselben Stoff gemacht wie Gegenstände.* [...] Für eine solche Philosophie müssen jene Beziehungen, durch die Erfahrungen miteinander verbunden sind, ihrerseits erfahrene Beziehungen sein, und jede Art von erfahrener Beziehung muß für genauso ›wirklich‹ wie alles andere im System auch erklärt werden.“ (William JAMES, *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt am Main 2017, 27,29).
- 6 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 300 f.
- 7 Vgl. dazu auch folgende Charakterisierung Maimons des Denkens an sich, das als Ausdruck der Weltseele gleichermaßen sich als Bildungstrieb verstehen lässt: „Das Denken ist eine absolut freie Handlung des Erkenntnißvermögens, die nicht nach Naturgesetzen, sondern nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens selbst a priori bestimmt wird. Auch wird der sich darauf beziehende Wille (das Wollen zu denken) nicht durch die gedachten Objekte, sondern durch die Form des Denkens a priori (vor dem wirklichen Denken dieser Objekte) bestimmt. Wir haben also eine Instanz von einem freien Willen überhaupt.“ (Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, GW VII, Hildesheim 1965, 242).
- 8 Diese pragmatische Urzelle keimt weiter in Maimons Aufsatz mit dem selbstredenden Titel *Pragmatische Geschichte des Begriffs von Philosophie, und Beurtheilung der neurn Methode zu philosophiren*. Maimon geht davon aus, dass

Philosophie wesentlich durch eine begriffliche Behandlung eine immer präzisere begriffliche Bestimmung erfährt, was sie von einer bloß philosophiegeschichtlichen Betrachtung enthebt. Wahrheit als wirkliches beziehungsweise tatsächliches Streben muss in einer Art Urtatsache angelegt sein, welche präfaktisch dem System vorausgeht. In diesem Sinne verwendet Maimon das Attribut *pragmatisch*, um die Unzulänglichkeit des (transzendentalen) Systems aufzuzeigen: „Die ersten Gründe der Erkenntniß (die Formen und Grundsätze des Denkens und Erkennens) müssen, als unmittelbare Facta des Bewusstseins, von der einen Seite (a parte ante) indemonstrabel (nicht aus höheren Prinzipien abgeleitet), von der andern Seite aber (a parte post) müssen sie auch indeducibel (nicht durch das, was dadurch begründet wird, begründet) seyn [...]. Die transzendente Logik kann uns also durch ihre transzendentalen Begriffe und Grundsätze nicht, der Forderung der Philosophie gemäß, zur absoluten Erkenntniß, sondern bloß zu einem System unsrer Erkenntniß a priori führen [...]. Die neue Methode in Behandlung der Philosophie aber (aus übertriebener Furcht die Philosophie durch fremdartige Erkenntnisse nicht zu verunreinigen) geht gerade darauf aus, die Philosophie von andern Erkenntnissen gänzlich zu isoliren, und alle Communication zwischen denselben abzuschneiden. Um sich desto besser zu befestigen und den Anfall des Feindes abzuhalten, blockirt sie sich selbst, und verhindert dadurch alle Zufuhr von Nahrungsmitteln. –“ (Salomon MAIMON, *Pragmatische Geschichte des Begriffs von Philosophie*, in: GW VII, Hildesheim 1965, 390, 393 f.).

- 9 Die Verflechtung und Durchdringung zu dieser lebendigen Wissensform lässt sich exemplarisch mit jenen Wissensformationen verknüpfen, die sich nach der Dornbuschszene ergeben. Im Wochenabschnitt *Schmot* Kap. 3:7 wird Folgendes ausgeführt: „Da sprach *Gott*: Ich habe das Elend Meines Volkes, welches in Mizrajim ist, wohl gesehen und ihr Geschrei habe Ich gehört wegen ihrer Dränger, denn Ich habe seine Leiden *erkannt* [Herv. R. B.];“ (Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 29). Der entscheidend kognitive Akt des Erkennens wird im hebräischen Text mit יָדַעְתִּי wiedergegeben, als eine Verbform, die auf das oben erläuterte יָדָעַת (*lada'at*; wissen) verweist. Gott ist herabgestiegen, um mit den Israeliten in einen dialogischen Verkehr zu treten, mit dem Ziel, das Volk von der ägyptischen Knechtschaft zu befreien, beziehungsweise zu erlösen. Im Gewinde des Leidens wird dieses Wissen in Kap. 6:7 lebendig und vor allem erfahrbar: „[...] werde euch Mir zum Volk nehmen und euch zum Gott werden; ihr werdet erfahren, dass Ich Haschem euer Gott bin [...].“ (Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 69). Hierzu findet sich die hebräische Entsprechung וַיִּדְעֶתֶם (*vidatem*). Anhand gewisser Zeichen soll deutlich werden, dass dies im Wissen und der Gewisheit göttlicher Gegenwart geschieht. So Kap. 7:17: „So spricht *Gott*: Daran sollst du erkennen, dass Ich *Gott* bin;“ (Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 83.) Die kognitive Verschränkung zwischen Mensch und Gott wird hier durch die Verbform יָדַעַת (*teda*) ausgedrückt.
- 10 Samson Raphael HIRSCH, *Schemot*, 562.

- 11 Diese Trias erfährt innerhalb der jüdischen Tradition eine breite Entfaltung und Variation. In der mehrfach täglich gesprochenen עשרה (schmone essre; Achzehnbittegebet) handelt der vierte Abschnitt von der אִתָּהּ חוֹנֵן (binah; Einsicht) und hat folgenden Inhalt: דַּעַת וּמִלְמַד לְאָנוּשׁ: „Du begnadest den Menschen mit Erkenntnis und lehrst den Sterblichen Einsicht. Begnadige und mit Erkenntnis, Einsicht und Verstand. Gelobt seist Du, Ewiger, der gnädig Erkenntnis gewährt.“ (Siddur Schma Kolenu, 59.) Im Talmud gibt es eine Diskussion beziehungsweise einen *Pilpul* zur Bedeutung und zum Kontext verschiedener Abschnitte des Achtzehnbittegebets. Folgende Stelle verdeutlicht den religiösen Stellenwert von Wissen, wobei innerhalb der Stellenlese auf eine zusätzliche Referenz verwiesen wird: וְאָמַר רַב אַמֵּי גְדוּלָּהּ „And Rav Ami said in praise of knowledge: Great is knowledge that was placed between two letters, two names of God, as it is stated: ‚For God of knowledge is the Lord‘. (I Samuel 3:2)“. In: „The William Davidson Talmud“, Berakhot 33a, Sefaria.org, <https://www.sefaria.org/Berakhot.33a?lang=bi>. Siehe Anmerkung 146 in diesem Kapitel.
- 12 Richard J. Bernstein lässt sich der Tradition des amerikanischen (Neo)Pragmatismus zuordnen, wobei er der Ironie einen zentralen menschlichen Wert beimisst. Die dabei angesprochene Wissenskultur findet in Maimon eine antizipierende Entsprechung und Vorgängerrolle: „If *ironic existence* involves the capacity for deploying irony in the right way at the right time in living a distinctively human existence, then it demands a certain practical wisdom.“ (Richard J. BERNSTEIN, *Ironic Life*, Cambridge 2016, 23).
- 13 In der jüdischen Tradition gibt es einen ausgeprägten Zusammenhang zwischen der Schöpfung der Welt und der Erschaffung des Stiftszelts, dem sogenannten מִשְׁכָּן (*mischkan*). In Jecheskel 43:11 findet sich folgende Ausführung, welche das erweiterte Bedeutungsspektrum zwischen Schöpfung und Form veranschaulicht: וְאִם-נִבְלָמוּ מִקֵּל אֲשֶׁר-עָשׂוּ צִנּוֹת הַבַּיִת וַתְּכַוְנֵנּוּ וּמוֹצְאָיו וּמוֹבְאָיו וְכִלְ-צִוְרֹתָו וְאֵת כָּל-הַקְּתָרֵיו וְכִלְ-צִוְרֹתָו וְכִלְ-הַקְּתָרֵיו וְכִלְ-תּוֹרָתָו הַזֶּה אוֹתָם וְכָתַב לְעֵינֵיהֶם וַיִּשְׁמְרוּ אֶת-כָּל-צִוְרֹתָו וְאֵת-כָּל-הַקְּתָרֵיו וְעָשׂוּ אוֹתָם „Und wenn sie schamerfüllt sind wegen alles dessen, was sie getan haben, so bringe ihnen zur Erkenntnis die *Gestalt* des Hauses, und seine Einrichtungen, seine Ausgänge und seine Eingänge, und alle seine *Formen* und alle seine Gesetze, und alle seine *Formen* und alles seine Lehren, und schreibe es auf vor ihren Augen, auf dass sie seine ganze *Gestalt* und alle seine Gesetze bewahren und sie ausführen.“ (Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 750 f. [Herv. R.B.]).
- 14 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, Berlin 1912, XX.
- 15 Diese Ausgestaltung betrifft die verbindenden Elemente der Schöpfung, der Form und des Triebes. Als Amalgam drängt sich der Begriff des Formtriebes förmlich auf. In Anlehnung an Moshe Idel könnte hier deshalb ebenfalls die Bedeutung der sprachlichen Ausformung herangezogen werden, um in seinem Sinne radikale Formen jüdischer Hermeneutik mitzudenken. In Anlehnung an den frühen Kabbalisten Abulafia ergibt sich zum Gedankenaustausch ein Analogon in der Sprache, Buchstaben zu kombinieren: „To

- put it in a more radical way, an ecstatic Kabbalist may or should apply to the same word a variety of modes of radical hermeneutics, which in principle are, according to Abulafia, infinite in number. Indeed, Abulafia regards the principle of combination of letters as the essence of language itself, and therefore it is not only an exegetical norm but also the very structure of language.“ (Moshe IDEL, *Absorbing Perfections*, New Haven–London 2002, 266).
- 16 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, Berlin 1912, XX.
- 17 Ebenda, 16.
- 18 Ebenda, 11 f.
- 19 Ebenda, 18, 21 f.
- 20 Bergman verweist auf Kants transzendente Logik und das darin enthaltene höchste Prinzip der transzendentalen Apperzeption, die zwar die denkende Synthese zwischen den Elementen A und B ermöglicht, aber zu wenig genau begründet. Diesen Mangel erachtet er durch Maimons Prinzip der Bestimmbarkeit insofern als überwunden, als Maimon die Kriterien für die synthetische Einheit zu präzisieren vermag: „Thus Kant revealed the subjective condition (of the thinker) as well as the objective condition (of what is thought) but he failed to see that the unity or the synthesis itself of what is thought depends on certain conditions and must be determined by itself under *a priori* conditions which, for Maimon, resided in the principle of determinability. The synthesis “*a is b*” is possible because the predicate is dependent on the subject and cannot be thought without it. It follows, then, that if I think *b*, I must think *a* since *b* can only be thought in combination with *a*; without such a combination thinking itself would be impossible. Kant revealed the synthetic unity and made it the highest principle of his system, but he did not define the reason for this synthetic *a priori* unity. This deficiency was supplied by Maimon’s principle of determinability.“ (Samuel Hugo BERGMAN, *The Philosophy of Solomon Maimon*, Jerusalem 1967, 98).
- 21 Ebenda, 99.
- 22 Ebenda, 27.
- 23 Ebenda, 161 f.
- 24 Ebenda, 101.
- 25 Die Anspielung auf die Versöhnung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit verweist natürlich auf Hegel, dessen Idealismus eine hohe Affinität gegenüber Maimons reellem Denken in Anlehnung an die Mathematik aufweist. Die dargelegten Strukturen der Bestimmbarkeit sprengen gerade auf dieser Erkenntnisebene Kants Konzept des transzendentalen Bewusstseins. Nur ist Maimon nicht bereit, daraus systemische Konsequenzen im Geiste des Idealismus zu ziehen, da er sich des anderen Endes des Erkenntnisspektrums bewusst ist. Auch Bergman streicht diese bemerkenswerte Positionierung Maimons hervor, und hebt dabei explizit *die* eklektische Tugend an sich hervor – die intellektuelle Redlichkeit: „This accounts for the double aspect of Maimon’s philosophy, the conscious and deliberate vacillation between idealism and skepticism, between Leibniz and Hume. [...] The fact remains, however, that Maimon conceived the basic thought of German idealism before

Fichte, Schelling and Hegel. He did not construct a system comparable to the comprehensive systems constructed by these thinkers and contended himself with a “perhaps,” half skeptical and half promising – a binocular view which stems from one of the most sympathetic traits of this Jewish thinker, namely, his intellectual rectitude.” (Samuel Hugo BERGMAN, *The Philosophy of Solomon Maimon*, Jerusalem 1967, 255).

26 Ebenda, 176 f.

27 Es darf dabei nicht außer Acht gelassen werden, dass das anthropologische Dilemma die Ouvertüre der *Kritik der reinen Vernunft* in der Vorrede zur ersten Auflage essenziell prägt, die gemessen an Kants sprachlicher Sprödigkeit geradezu einen dramatischen Aufriss menschlicher Verfasstheit darstellt: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ (Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A VII, 11).

28 Ebenda, 14.

29 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 2, Zürich 1977, S. 191.

30 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 418/419, 408.

31 Mit Blick auf die dritte Antinomie setzt Maimon innerhalb dieser Baume-taphorik dem Gestus der Unterwerfung eine aufsprengende Dynamik entgegen. Kant geht hier von der These aus, dass die Erscheinungen der Welt in ihrer Totalität nicht nur gemäß der naturgesetzlichen Kausalität abgeleitet werden können, sondern dass es noch einer Kausalität durch Freiheit bedarf. In seiner Anmerkung sprengt Maimon die transzendente Anlage in Richtung der Transzendenz auf, indem er anführt: „Der Beweis dieser Thesis beruht gleichfalls auf der nothwendigen Vorstellung der Totalität, die nach Kant eine Vernunftidee, meiner Meinung nach hingegen eine Idee der transzendenten Einbildungskraft ist.“ (Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, 193).

32 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, 177 f.

33 Es gilt indes zu bedenken, dass für Maimon dieser Konflikt produktiv ist und den sogenannten Typus des stilistisch koalierenden Dichterphilosophen prägt – und im Fahrwasser des Naturtriebs auch allumfassend bildet: „Dahingegen scheint eine dichterische Einbildungskraft mit der systematischen Vernunft, ungeachtet der Heterogenität ihrer Prinzipien, wegen der Aehnlichkeit ihrer Wirkungsarten, sich wohl zusammen zu vertragen, um einen dichterischen Philosophen, wie Plato oder Leibniz, oder einen philosophischen Dichter, wie Parmenides oder Lucrez, zu bilden. Eben so ist es offenbar, daß die Geistesfähigkeiten auf Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, und überhaupt auf Bildung des sittlichen Charakters Einfluß haben, und so auch umgekehrt.“ (Salomon MAIMON, *Ideen*, 656 f.).

34 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, 180. In den Erläuterungen und Anmerkungen zur *Logik* findet sich zudem ein interessanter

Kommentar, der einerseits das Verhältnis von Vernunft und Einbildungskraft in Bezug auf Fiktion aufgreift, andererseits ganz im antizipierenden Sinne des Pragmatismus eine bedeutsame Art der Verifikation ins Feld führt, um Wahrheit und Erfindung strukturell zu koppeln, um folgenden wissenschaftstheoretischen Gedanken darzulegen: „Die Erfindung der Fiktionen zur Erweiterung und systematischen Ordnung der Wissenschaften ist ein Werk der Vernunft. Die Vorstellung dieser Fiktionen als reeller Objekte ist ein Werk der Einbildungskraft. Dennoch kann selbst derjenige, der diese Vorstellung für falsch erklärt, dieselbe zwar nicht zum Behuf der Wissenschaften an sich, sondern ihres praktischen Gebrauchs wegen zugeben, wodurch er die Philosophie mit dem sogenannten Bonsens aussöhnt.“ (Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, 265).

- 35 Ebenda, 181.
- 36 Ebenda, 181.
- 37 Ebenda, 185.
- 38 Ebenda, 195.
- 39 Ebenda, 197.
- 40 Harold BLOOM, *Kabbala. Poesie und Kritik*, Frankfurt am Main 1988, 20.
- 41 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, 20.
- 42 Der generative Charakter dieser Inhärenz verdeutlicht rückblickend diesen Aspekt, der bereits bei der ersten Antinomie angeführt wurde: „Ich erkläre Anfang als einen Zeitpunkt der in einer rückwertigen Synthesis von einem gegebenen Zeitpunkt des Daseyns eines Dings der letzte ist. Die Welt hat einen Anfang, heißt so viel: wenn wir von irgend einem gegebenen Zeitpunkte ihres Daseyns die Synthesis der vergangenen Zeit und aller ihrer vergangenen Zustände machen wollen, wo werden wir zuletzt auf einen Zeitpunkt kommen, worin diese Synthesis vollendet wird.“ (Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, 188).
- 43 Ebenda, 197 f.
- 44 Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main 1978, A 114/115, 92.
- 45 Ebenda, 81.
- 46 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips*, 277 f, 280.
- 47 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips*, 280.
- 48 Hier sei nochmals an folgende Passage erinnert: „In der That ist die Kabbala nichts anders als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältnis zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird. Gott als das letzte Subjekt und letzte Ursache aller Wesen heißt Ensof (das Unendliche, wovon, an sich betrachtet, nichts prädicirt werden kann.) In Beziehung auf die unendlichen Wesen aber werden ihm positive Eigenschaften beygelegt, diese werden von den Kabbalisten auf zehne reducirt, welche die zehn Sephirot genannt werden.“ (MAIMON, *Lebensgeschichte*, 141).

- 49 Folgende allgemeine Definition des Triebes sei hier erwähnt: „Trieb ist eine mit Bewusstsein verknüpfte Entwicklung eines Vermögens.“ (Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips*, 294).
- 50 Ebenda, 283, 323.
- 51 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Egbert WITTE in: *Bildungstrieb*, 55.
- 52 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips*, 286.
- 53 Ebenda, 287, 291.
- 54 Dass aus kabbalistischer Sicht *im Anfang* selbst eine Binnendifferenzierung nicht nur konstatiert wird, sondern geschieht, lässt sich in Anlehnung an Scholem an folgender Ausführung festmachen, wobei den Buchstaben eine besondere Funktion in Hinblick auf die Präfigurierung der Weltseele zukommen. Der engere Kontext bezieht sich dabei auf das grundlegende Werk der Kabbala *Das Buch Jezira*: „Aber die Grenzen zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem sind in dem Buch einigermaßen verwischt. Nach dem Sprachgebrauch in den letzten Paragraphen des ersten Kapitels, der feste Formeln benutzt, die sich auf die Erstschöpfungen beziehen, sieht es jedenfalls eher so aus, daß die Buchstaben, noch vor dem *Tohu wabohu*, dem Thron der göttlichen Glorie und den Wesen der Merkabawelt das allererst Erschaffene sind. Sie sind die Organe, durch die alle weitere Schöpfung erfolgt sein kann [...]. Gott verfährt bei der Schöpfung mit diesen Buchstaben nach bestimmten Prozeduren: er gräbt sie in das Pneuma ein – das hebräische Wort *ruach* bedeutet zugleich Luft und Geist – er meißelt sie aus ihm heraus, er wägt sie, vertauscht sie und kombiniert sie und bildet daraus die Seele, und das heißt hier wohl das Wesen, alles Geschaffenen und dereinst zu Schaffenden.“ (Gerschom SCHOLEM, *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main 1973, 23 f.).
- 55 Vgl. dazu Scholems Beobachtung, inwiefern es im kabbalistischen Denken zu einer Engführung zwischen den *sephiroth* und der Sprache kommt, um das Charakteristische am Schöpfungsprozess hervorzuheben: „Der Prozeß, der bei den Kabbalisten als die Emanation der göttlichen *Energie* und des göttlichen *Lichtes* beschrieben wird, kann mit gleichem Recht als ein Prozeß aufgefaßt werden, in welchem sich die göttliche *Sprache* entfaltet. Dadurch entsteht ein grundlegender Parallelismus zwischen den zwei wichtigsten Arten von Symboliken, die die Kabbalisten zur Beschreibung ihrer Vorstellungen gewählt haben. Sie sprechen von Attributen und Lichtsphären; aber im gleichen Zusammenhang sprechen sie auch von göttlichen Namen und von den Buchstaben, aus denen diese zusammengesetzt sind.“ (Gerschom SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main 1989, 53 f.).
- 56 Detaillierte Ausführungen dazu finden sich in unterschiedlichen Schriften von Gerschom Scholem. Hier sei auf seine Studie *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* verwiesen, um insbesondere die Bedeutung der lurianischen Kabbala in Hinblick auf Maimon zu vertiefen. Dabei gilt es in inniger Verbindung mit der Selbstkontraktion Gottes die eigentlichen Bruch- und Nahtstellen im Schöpfungsprozess zu beachten, denn über diese lässt sich letztendlich ein vertieftes Verständnis zu Maimons Ethik erreichen: „Denn

auch Luria faßt, dem Erbe des Sohar getreu die Vorgänge im Urraum nach dem *Zimzum* bis zu einem ganz bestimmten Stadium als Vorgänge in Gott selber auf, eine Theorie, die nicht verfehlt hat, die Kabbalisten, die diese Anschauung aufrechtzuerhalten suchten, in größte Schwierigkeiten zu stürzen. Diese Konzeption sogar des Prozesses nach dem *Zimzum* als eines, der in Gott selber verläuft, wurde Luria dadurch erleichtert, daß er – wie soeben angedeutet – annahm, dass eine Spur oder ein Rest des göttlichen Lichtes – von Luria *Reschimu* genannt – bleibe auch beim Rückzug der Substanz des *En-Sof* aus dem im *Zimzum* geschaffenen Urraum zurück. [...] Neben diese fundamentale Auffassung des Weltprozesses treten nun zwei weitere, von Luria in kühnen, oft allzu kühnen mythischen Bildern dargestellte Hauptmomente der Theosophie. Diese zwei Punkte sind die Lehre von der sogenannten *Schebirath ha-Kelim*, dem ›Bruch der Gefäße‹, und die von ›Tikkun‹, die Lehre von der Heilung oder Restitution des durch den Bruch geschaffenen Makels. Beide stehen an Bedeutung für das Denken der späteren Kabbalisten der Lehre vom *Zimzum* nicht nach.“ (Gerschom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1967, 289-291).

- 57 Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 151/152, 207.
- 58 Salomon MAIMON, *Über die ersten Gründe der Moral*, GW 7, Hildesheim 1965, 452.
- 59 Ebenda, 454-456.
- 60 Ebenda, 471.
- 61 Ebenda, 471.
- 62 Ebenda, 476 f.
- 63 Salomon MAIMON, *Über die ersten Gründe der Moral*, 456.
- 64 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, GW 4, Hildesheim 1965, 97.
- 65 Ebenda, 85.
- 66 Markus HERZ, *Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit*, zit. in: Iwan-Michelangelo D'APRILE, *Die schöne Republik. Ästhetische Moderne in Berlin im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Tübingen 2006, 116.
- 67 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 86,88.
- 68 Ebenda, 89.
- 69 Markus HERZ, „Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit“, in: Iwan-Michelangelo D'APRILE, *Die schöne Republik*, 118.
- 70 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 93.
- 71 Gunter SCHOLTZ, „Der Weg zum Kunstsystem des Deutschen Idealismus“, in: Walter JAESCHKE, Helmut HOLZHEY (Hg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburg 1990, 23.
- 72 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 97.
- 73 Der Psalm 34 aus der Sabbat-Liturgie verwendet den Ausdruck *ta'am* in solch einer Verflechtung: וְיָדַד בְּשִׁנוֹתַי אֶת־שַׁעֲמִי לִפְנֵי אֲבִימֶלֶךְ וַיְגַרְשֵׁהוּ וַיִּלָּךְ [Herv. R.B.] „Von David, als er seinen Verstand vor Awimelech verstellte, der ihn fortjagte, und er (David) ging.“ (*Siddur Schma Kolenu*, 300 f.).
- 74 Ebenda, 97.

- 75 Gunter SCHOLTZ, *Der Weg zum Kunstsystem*, 23.
- 76 Michael Bastian Weiß würdigt in seiner breit angelegten Studie zum Individualisierungsprozess des Künstlers im 18. Jahrhundert den kunstphilosophischen Beitrag von Heydenreich. Dessen Systemschrift sei durch das zeitgleiche Erscheinen von Kants dritter Kritik zu Unrecht allzu stark in den Schatten gestellt worden: „Während Kant mit der Behandlung ästhetischer und teleologischer Fragen in der *Kritik der Urteilkraft* den Zweck verfolgt, das System von theoretischer und praktischer Philosophie einerseits und vermögenstheoretischen Bestimmungen von Verstand und Vernunft andererseits durch einen dritten Schritt zu vervollständigen, geht Heydenreich ästhetiktheoretischen Interessen nach, die selbständig, aus einer primär autonom verstandenen philosophischen Ästhetik heraus angesetzt werden. Eine umfassende Behandlung Heydenreichs erscheint schließlich als sinnvoll, weil dieser Autor weder von der allgemein philosophischen noch von der ästhetischen Forschung bisher ausreichend zur Kenntnis genommen wurde.“ (Michael Bastian WEIß, *Der Autor als Individuum. Die Wende zum Subjekt in Ästhetik und Kunst des achtzehnten Jahrhunderts*, Hildesheim–Zürich–New York 2007, 191).
- Auch Policar ist es ein Anliegen, Heydenreichs System als eine empfindsame Ausdruckstheorie vorzustellen, die sich radikal von der Nachahmungstheorie verabschiedet. Durch die Affinität gegenüber musikästhetischen Ideen besetzt im Medium des Hörens die unsichtbare Form eine zentrale Stelle und antizipiert mithin romantische Kunstkonzeptionen gesteigerter beziehungsweise gestimmter Subjektivität, wobei der Lichtmetaphorik des „Hervorleuchtens“ eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Vgl. dazu: Antonín POLICAR, „Zwischen Nachahmung und Ausdruck. Kunst als ‚Kopie‘ und ‚Hervorleuchten‘ von Emotionen in Karl Heinrich Heydenreichs System der Aesthetik (1790)“, in: Piroška BALOGH, Gergely FÓRIZ (Hg.), *Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750-1850*, Göttingen 2018, 59-63.
- 77 Moritz setzt sich als Herausgeber in Szene, wobei der Protagonist Anton als sein Alter Ego betrachtet werden kann und mit deutlich autobiografischen Zügen ausgestattet ist. Die Konstituierung von Subjektivität mutet indes dermaßen modern an, indem die Umrisse von Autor, Erzähler und Protagonist verschwimmen und im Keime als Vorstufe der Autofiktion aufgefasst werden können. Das raffinierte Versteckspiel eines literarischen Ichs verweist gleichzeitig auf die komplexe anthropologische Herausforderung der Ichwerdung. Dass der Roman ein groß angelegtes Fragment blieb, ist in diesem Sinne nicht bloß dem frühen Tod von Moritz zuzuschreiben, sondern kann auch als Souveränitätsverlust einer rational ordnenden auktorialen Erzählinstanz gelesen werden. In den einleitenden Worten des Herausgebers scheint die ange deutete Komplexität förmlich auf, indem sich eine schöpferische Instanz aufdrängt, welche den Gegensatz zwischen *facta* und *ficta* aufhebt: „Dieser psychologische Roman könnte allenfalls eine Biographie genannt werden, weil die Beobachtungen größtenteils aus dem wirklichen Leben genommen sind. – Wer den Lauf der menschlichen Dinge kennt, und weiß, wie dasjenige oft im Fortgange

- des Lebens sehr wichtig werden kann, was anfänglich klein und unbedeutend schien, der wird sich an die anscheinende Geringfügigkeit mancher Umstände, die hier erzählt werden, nicht stoßen. Auch wird man in einem Buche, welches vorzüglich die *innere* Geschichte des Menschen schildern soll, keine große Mannigfaltigkeit der Charaktere erwarten: denn es soll die vorstellende Kraft nicht verteilen, sondern sie zusammendrängen, und den Blick der Seele in sich selber schärfen. – Freilich ist dies nun keine so leichte Sache, daß gerade jeder Versuch darin glücken muß – aber wenigstens wird doch vorzüglich in pädagogischer Rücksicht, das Bestreben nie ganz unnützlich sein, die Aufmerksamkeit des Menschen auf den Menschen selbst zu heften, und ihm sein individuelles Dasein wichtiger zu machen.“ (Karl Philipp MORITZ, *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*, Frankfurt am Main 2006, 86).
- 78 Karl Philipp MORITZ, „Die große Loge oder der Freimaurer mit Wage und Senkblei“, in: *Erfahrung, Sprache, Denken*, Werke, Band 3, hg. von Horst GÜNTHER, Frankfurt am Main 1981, 338 f.
- 79 Alessandro Costazza zeigt die heuristische Bedeutung des Gesichtspunkts in der Ästhetik von Moritz auf, indem er dessen Bestimmung als hermeneutische Aufgabe im Horizont des Ganzen beleuchtet. Siehe dazu ins. das Kapitel 4.1, in: Alessandro COSTAZZA, *Schönheit und Nützlichkeit. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1996, 156-164. Zudem: Alessandro COSTAZZA, *Genie und tragische Kunst. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bern 1999, 59.
- 80 Siehe dazu auch Moritz' Abhandlung *Einfachheit und Klarheit*. Darin erwähnt er selbst die Bedeutung des Vereinigungspunkts, in dessen Sog produktions- wie rezeptionsästhetisch Aufmerksamkeit gebündelt wird. Diese schöpferische Konzentration steht einerseits im Spannungsfeld zwischen Ernst und Spiel, andererseits lässt sich methodisch die Tendenz zur Koexemplifikation erkennen, indem durch die *Vergleichungskraft* eine Verkettung im Denken entsteht, und dadurch eine Annäherung an den Vereinigungspunkt: „Denn indem er [der Künstler, Anm. R.B.] alles Einzelne so darzustellen weiß, daß man dadurch nicht befriedigt, sondern immer auf ein größeres Ganze hingewiesen und hingezogen wird, hat er das Gemüth gleichsam in seiner Gewalt, und wirkt unwiderstehlich auf dasselbe. [...] Zwar spielt die Kunst immer, aber selbst mit dem Spiele muß doch ein gewisser Grad von Ernst und Aufmerksamkeit verknüpft seyn, wenn es nicht langweilig und abgeschmackt werden soll; wo nun dieser Ernst und Aufmerksamkeit ganz fehlt, da fällt das Spiel selbst wieder ins Kindische, und dies heißt denn, nach Lessings Ausspruch: „mit dem Spiele spielen.“ Sobald man sich dieß erlaubt, wird freilich die Mannichfaltigkeit grenzenlos, aber eben deswegen wird sie auch langweilig und fade werden, weil sie keinen Vereinigungspunkt mehr hat, woran man das Einzelne knüpfen könnte, und wodurch die Vergleichungskraft unserer Seele beschäftigt würde.“ (Karl Philipp MORITZ, „Einfachheit und Klarheit“, in: *Schriften zur Ästhetik und Poetik*, Tübingen 1962, 149 f).
- 81 In der kurzen Abhandlung *Minerva* spielt Moritz an der vielschichtigen Göttin exemplarisch durch, inwiefern kritisches Beurteilungsvermögen und

produktives Genie sich vernetzen, um sich spinnengleich zum Mittelpunkt im Gewebe zu bewegen. So ist es in der Tat ein schönes Detail, wenn Minerva, Paradoxien und Ambiguität verkörpernd, auch für das Spinnende zuständig ist: „Minerva [ist] eine der vielumfassendsten poetischen Darstellungen und schönsten Dichtungen der Alten, wodurch auf einmal eine ganze Masse von harmonirenden Begriffen bezeichnet wird, die sich sonst nicht zusammenfinden, und nicht zusammengedacht werden. Sie ist die Verwundende und die Heilende, die Zerstörende und die Bildende. – Sie lehrte die Menschen das Wollspinnen, das Öl aus den Oliven zu pressen -sie unterwieß sie in den *nützlichen* und *mühsamen* Künsten. [...] Die Wildheit des Krieges war bey der *Minerva* durch ihre Weiblichkeit gemildert, und die Weichheit und Sanftheit des Friedens und der Künste lag unter der kriegerischen Gestalt verdeckt. – Was also sonst in der Natur nie zusammengedacht wird, und doch in ihrem schönen Umfange eingehüllt liegt, das wurde hier auch im Ganzen zusammengedacht –.“ (Karl Philipp MORITZ, „Minerva“, in: *Schriften zur Ästhetik und Poetik*, Tübingen 1962, 118 f).

82 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 97.

83 Diese Sensibilität nimmt den sinnlichen Gehalt der *Aisthesis* ernst, indem bei der Herausbildung einer Haltung die Reflexion die Sperrigkeit der Erfahrung als konstitutives Element anerkennt. Den Wert der Erfahrung als Erfahrungswert lässt sich auch auf Moritz' Italienreise beziehen. Grams verdeutlicht dies, indem er das ästhetische Konzept des Gesichtspunkts mit seinem Reiseerlebnis kontextualisiert, wobei das *Netz* als Strukturmoment von (städtischer) Landschaft fungiert. Gleichzeitig lässt sich daraus eine Art mentaler Landkarte ablesen: „Der Standpunkt im Überschauen einer Landschaft ist die körperliche Entsprechung des ‚Gesichtspunktes‘, unter dem ein Erkenntnisobjekt als Ganzes und die Teile ihrer Bedeutung für das Ganze wahrgenommen werden. Die visuelle Wahrnehmung ist das sinnliche Modell einer ästhetischen Haltung. Während seines Italienaufenthaltes hat Moritz in der für ihn typischen selbstreflexiven Art seine Entwicklung ästhetischer Urteile immer wieder als einen Prozeß der Qualifizierung des Sehens beschrieben. [...] Die Spaziergänge in Rom sind ästhetische Exkursionen auf der Suche nach solchen Blickpunkten. Die Stadt wird mit einem Netzwerk von Sehpunkten eingerahmt. Immer wieder sieht Moritz von erhabenen Plätzen auf die Stadt, die Menschen, die umliegenden Berge, die Gärten und Parks.“ (Wolfgang GRAMS, *Karl Philipp Moritz. Eine Untersuchung zum Naturbegriff zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin 1992, 84 f).

84 Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 200/201, 256 f.

85 Salomon MAIMON, *Über die Schwärmerei*, GW IV, Hildesheim 1965, 613-615.

86 Martin BUBER, Franz ROSENZWEIG, *Die fünf Bücher der Weisung*, Gerlingen 1992, 9.

87 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 97-99.

88 Gabriel STRENGER, *Jüdische Spiritualität in der Tora und den jüdischen Feiertagen*, Basel 2016, 455.

89 Martin BUBER, Franz ROSENZWEIG, *Die fünf Bücher der Weisung*, 9.

- 90 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 99.
- 91 Vgl. dazu die Einordnung von Iwan-Michelangelo D'Aprile, der in seiner Studie Maimons Ästhetik zwischen Kant und Moritz verortet und seinen Beitrag wie folgt beschreibt: „Bezüglich der Fragen nach der Kunstautonomie, der Fiktionalität der Kunstwerke und der Funktion der antiken Mythologie verbergen sich damit hinter Maimons auf den ersten Blick trocken erscheinenden ästhetischen Spekulationen Einsichten, die auf das klassisch-romantische Kunstverständnis verweisen, ohne dass die Kunst ästhetizistisch-weihungsvoll idealisiert würde. Vielmehr geht es Maimon darum, Aspekte dieses Kunstverständnisses auf den philosophischen Begriff zu bringen.“ (Iwan-Michelangelo D'APRILE, *Die schöne Republik*, 129).
- 92 Maimon erläutert den Zusammenhang zwischen reproduktiver und produktiver Einbildungskraft anhand des Mythos von Dädalus und Ikarus, indem er in allegorischer Deutung anhand beider Figuren schlechte Dichtung von guter exemplarisch unterscheidet. Vgl. dazu: Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 108.
- 93 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 124.
- 94 Ebenda, 125.
- 95 Karl H. HEYDENREICH, *System der Ästhetik*, Leipzig 1790, 111.
- 96 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 125 f.
- 97 Ebenda, 128.
- 98 Vgl. Ebenda, 130.
- 99 Ebenda, 130 f.
- 100 Karl Philipp MORITZ, „Die große Loge“, in: *Erfahrung, Sprache, Denken*, Werke, Band 3, hg. von Horst GÜNTHER, Frankfurt am Main 1981, 339.
- 101 Dieser Modus der Ganzwerdung ist nicht mit einem metaphysischen Totalitätsanspruch zu verwechseln, denn die Wahrheitsuche unterliegt einer Brüchigkeit, die durch die Werthaftigkeit jener Denk-Erfahrung geprägt ist, bei welcher die Mannigfaltigkeit das Denken anstachelt, aber gleichzeitig den Stachel des Widerständigen in sich trägt. Diese Grund-Spannung bildet den Nährboden, um einen Ganzheitsbezug schöpferisch werden zu lassen. Dieses Werden erwächst aus einer geerdeten Perspektive und sucht aus dem Leben heraus sozusagen einen Lebensmittelpunkt oder eben: den Mittelpunkt des Lebens. Dass diesem Lebenszugang das Scheitern inhärent ist, zeugt von dem, was Wolfram Högbe mit seinem Essay programmatisch als *Risikante Lebensnähe* betitelt. Dabei geht es ihm um die in der Philosophie vernachlässigte Kategorie szenischen Denkens und Verstehens. Anthropologisch betrachtet ließe sich das Paradigma des Gesichtspunktes also durchaus mit einer Modalität szenischer Existenz verschränken, was insgesamt von einer Affinität gegenüber der Ästhetik zeugt, die ihrerseits über Vernetzung zu Wahrheit strebt: „*Extensionales* und *intensionales* Bedeutungs-verstehen reichen häufig nicht, wir brauchen auch ein *szenisches* Bedeutungsverstehen. Durch diese Rückbeziehung wächst intendierten, aber noch nicht artikulierten Bedeutungen unvermeidlich auch ein *sound*, eine Klang- oder Bildlichkeit zu, die wir ihrerseits wiederum semantisch nicht komplett ausschöpfen können.

Man mag hier probeweise auch die These wagen: Nur der Rückgang auf unser szenisches Existieren erklärt, wieso uns überhaupt Klänge und Bilder zugänglich sind, denn diese sind ja selber *szenisch sedimentierte Bedeutungen*. Das verbindet Klang- und Bildverstehen mit dem Ausdruckverstehen. [...] So nimmt es nicht Wunder, daß die Künste eng an die Zone szenischen Verstehens angeschlossen bleiben. Sie faszinieren uns, indem das Ganze unseres szenischen Existierens variationsreich in seiner Unbedingtheit anklingt.“ (Wolfram HOGREBE, *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, Berlin 2009, 57).

- 102 Maimon leitet aus dem Kriterium des Gesichtspunkts letztendlich eine Art ästhetische Regel ab, die er wie folgt definiert: „Die Einheit des Gesichtspunkts d. h. die Beobachtung der Regeln sowohl der gemeinen linearischen als der Luftperspektive ist nicht bloß die *conditio qua non* zur Bestimmung eines einzigen Gemäldes, sondern eine positive Bestimmung desselben. Ein und eben derselbe Gegenstand darf nicht aus verschiedenen Gesichtspunkten vorgestellt werden, verschiedene Gegenstände aber können unter einen Gesichtspunkt gebracht werden, indem man allerdings mehrere Gegenstände aus einem und eben demselben Gesichtspunkt betrachten kann, aber alsdann können diese verschiedenen Gegenstände dennoch nur ein eben dasselbe Gemälde ausmachen.“ (Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 172).
- 103 Karl Philipp MORITZ, „Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten“, in: *Schriften zur Ästhetik und Poetik*, hg. von Hans Joachim SCHRIMPF, Tübingen 1962, 3-5.
- 104 Der Über-Blick im wörtlichen Sinne verweist bei Moritz auf Gott. Wobei seine Souveränität weniger im Bild einer hierarchisierenden linearen Stufenlogik gedacht wird als viel mehr in der schöpferischen Dynamik einer Zirkularität, die den Menschen in seinem Grundwesen, letztendlich als schöpferisches Wesen prägt. Im Soge dieser kreisförmigen Bewegung lässt sich nun „Bildungstrieb“ als schöpferischer Drang zur Wiederholung umdeuten, was bei Moritz im Kontext des *in sich selbst Vollendeten* steht. Der genialische Aspekt auf Seite der menschlichen Selbstvervollkommnung hängt auch hier mit dem *machenden* Charakter der Wahrheit als *Verifikation* zusammen, und erinnert stark an das eklektisch geprägte *Kitten* und *Verklittern* bei einer Wahrheit, die immer nur in Bruchstücken gegeben ist. Der entsprechende Akt der *verbindenden Verdichtung* steht mithin im Zeichen der Ästhetik beziehungsweise der Schönheit: „Das Einzige wahre in sich Vollendete, ist nur die ganze Natur als ein Werk des Schöpfers, der allein mit seinem Blick das Ganze umfaßt, und den Zweck dieses großen Gegenstandes in ihn selbst zurückwälzt. Insofern also hier Zweck und Mittel zusammen gedrängt eins ausmachen, stellt sich das allerhöchste Schöne nur dem Auge Gottes dar. Unser umschränkter Verstand sieht in der großen Natur nichts als Mittel, und ahndet nur die Zwecke. Wenn wir uns die Natur als einen großen Zirkel denken, deßen Theile insgesamt eine Neigung gegen sich selbst haben, um miteinander ein Ganzes auszumachen, so sind uns wegen der unermesslichen Größe des Umkreises die Krümmungen

fast unmerkbar, und wir glauben da allenthalben nichts als grade Linien, oder bloß *abzweckende Mittel* zu sehen, wo doch eine immerwährende Neigung zum Zweck ist, die uns entwischt, weil wir nicht einmal einen so großen Theil des Zirkels überschauen können, der uns eine wirkliche Krümmung darstellte; wir müssen diese Krümmungen nur ahnden, nur errathen. Indem wir nun einen Drang empfinden, das höchste Schöne in der allein in sich selbst vollendeten ganzen Schöpfung nachzuahmen, so geben wir demjenigen was uns in der Natur *gerade* Linien, oder bloß *abzweckende Mittel* zu sein scheinen, eine allmälige Neigung gegen sich selber, gleichsam als ob wir in dem großen unermeßlichen Zirkel einen kleineren im verjüngten Maaßstabe nachbilden wollten. [...] Soll nun aus dem natürlichen ein Kunstwerk hervorgebracht, oder die höchste Schönheit im verjüngten Maaßstabe dargestellt werden, so muß das gleichsam *negativ*, oder wie durch einen Schattenriß geschehen; indem ich von der ersten gerade scheinenden Linie einen willkürlichen Abschnitt, von der angrenzenden schon einen etwas stärkern, und von der folgenden noch einen etwas stärkern Abschnitt mache, so daß die Abschnitte der gerade scheinenden dicht an einander, gränzenden Linien, wiederum eine anscheinende krumme Linie bilden, die aber im Grunde nur aus lauter Bruchstücken besteht, und nicht in einem fortgeht.“ (Karl Philipp MORITZ, „Die metaphysische Schönheitslinie“, in: *Schriften zur Ästhetik und Poetik*, hg. von Hand Joachim SCHRIMPF, Tübingen 1962, 154 f.).

- 105 Aufgrund der alt- und mittelhochdeutschen Wortherkunft lassen sich unterschiedliche Bedeutungen wie *fegen*, *wenden* und *sich kümmern* ausmachen. *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, „Bedeutungen“, Weblink unter: <https://www.dwds.de/wb/kehren#d-1-2>
- 106 Samson Raphael HIRSCH, *Sprüche der Väter*, 103.
- 107 Karl H. HEYDENREICH, *System der Ästhetik*, 198 f.
- 108 Michael Bastian WEIß, *Der Autor als Individuum*, 293. Bei den unterschiedlichen Darstellungen der Konzeptionen zur Selbstzweckhaftigkeit der Kunst folgt Weiß der Spur von Heydenreich. Dass Moritz dabei der objektiven, Heydenreich der subjektiven Bedeutungssphäre zugeordnet wird, sollte kritisch hinterfragt werden. (Vgl. dazu Michael Bastian WEIß, *Der Autor als Individuum*, 393).
- 109 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 144-147.
- 110 Eine etwas entlegene, aber doch spannungserzeugende Referenz ergibt sich mit Blick auf Konrad Lorenz, der die Bedeutung der Fulguration im naturwissenschaftlichen Kontext eines lebenden Systems verortet. Auch wenn er den Akt einer Neuschöpfung jenseits der Theologie versteht, ist ein nicht rationalisierbarer Rest für die Entstehung neuer Systemeigenschaften konstitutiv: „Wenn z. B. zwei voneinander unabhängige Systeme zusammengeschalet werden, [...] so entstehen damit schlagartig *völlig neue Systemeigenschaften*, die vorher nicht, und zwar auch nicht in *Andeutungen*, vorhanden gewesen waren.“ (Konrad LORENZ, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München-Zürich, 1988, 48).
- 111 Siehe dazu folgende Etymologie zum Wort *Vorwurf*: Wolfgang PFEIFER,

- „Etymologie“, in: Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, Weblink unter: <https://www.dwds.de/wb/Vorwurf>.
- 112 Bereits an mehreren Stellen spielte die Dimension des *Neuen* und sich *Erneuernde* eine heuristische Rolle, um auf der Folie rabbinischer Hermeneutik den *חידוש* (*chidush*; neue Einsicht) auf die Felder der Logik, der Ethik und nun der Ästhetik zu wenden. Als *neues* Denkbild der Wiederholung gilt es eine Verbindung zwischen Genieästhetik und einer judaistischen Perspektivierung herzustellen, wobei sich das Ganze um die schöpferische Vernetzung des Zusammenhangs der drei Felder dreht.
- 113 Bereits bei Lessings *Hamburgischen Dramaturgie* (34. Stück) findet sich die Figurierung der *Nachahmung* in Richtung der hier ausgeführten *Wiederholung*, wobei gleichzeitig der methodologische Als-ob-Charakter der Fiktion wie die Klammerbemerkung bemerkenswert sind: „Marmontels Soliman hätte daher meinerwegen immer ein ganz anderer Soliman, und seine Roxane eine ganz andere Roxane sein mögen, als mich die Geschichte kennen lehret: wenn ich nur gefunden hätte, daß, ob sich schon nicht aus dieser Welt gehören könnten; zu einer Welt, in welcher Ursachen und Wirkungen zwar in einer andern Reihe folgen, aber doch zu eben der allgemeinen Wirkung des Guten abzuwecken; kurz, zu der Welt des Genies, das – (es sei mir erlaubt, den Schöpfer ohne Namen durch sein edelstes Geschöpf zu bezeichnen!) das, sage ich, um das höchste Genie im Kleinen nachzuahmen, die Teile der gegenwärtigen Welt versetzt, vertauscht, verringert, vermehret, um sich ein eigenes Ganze daraus zu machen, mit dem es seine eigenen Absichten verbindet.“ (Gotthold E. LESSING, *Hamburgische Dramaturgie*, Stuttgart 2013, 176 f).
- 114 Karl Philipp MORITZ, *Die metaphysische Schönheitslinie*, 156.
- 115 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 153 f.
- 116 Ebenda, 154 f.
- 117 Ebenda, 155.
- 118 Ebenda, 131. Dieses Motiv der Gleichzeitigkeit lässt sich wiederholt auf Moritz' Ästhetik rückbeziehen. In den *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen* reflektiert Moritz über die eingeschränkte Sichtweise eines Geistes, der die Welt durch das Folgeverhältnis ordnet. Demgegenüber tastet er sich ebenfalls einer nur halbbewussten Vorstellungsweise des Genies an, die strukturell erneut von der Netzmetapher urbaner Räume geprägt wird, um den Spielraum eines sich erweiternden Geistes der Simultaneität anzudeuten: „Weil wir uns nicht mehrere Dinge auf einmal vorstellen können, so müssen wir warten, bis das eine erst vorüber ist, ehe wir das andere betrachten können. Wenn ich eine Stadt besehen will, und befinde mich unten an der Erde, so muß ich eine Straße nach der andern durchgehen, und erst abwarten, bis sich mir nach und nach, durch Hilfe meines Gedächtnisses, die Vorstellung von der ganzen Stadt darbietet. Stehe ich aber auf einem Turme, von dem ich die Übersicht der ganzen Stadt habe, so sehe ich nun dasjenige auf einmal und nebeneinander, was ich vorher nacheinander sehen mußte. [...] Was wir die Folge von Dingen nennen, ist also vielleicht bloß die Folge unsrer Vorstellungen von diesen

- Dingen. Aber die Folge in diesen Vorstellungen selber muß doch wohl wirklich sein? – Vielleicht auch nur für einen eingeschränkten Geist, der sie eine nach der andern hat, aber vielleicht nicht für ein höheres Wesen, das auch all diese Vorstellungen schon nebeneinander sieht.“ (Karl Philipp MORITZ, „Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen“, in: *Erfahrung, Sprache, Denken*, Werke, Band 3, hg. von Horst GÜNTHER, Frankfurt am Main 1981, 242).
- 119 Harold Blooms Studien zeichnen sich durch eine originelle Verbindung zwischen Literaturtheorie und Kabbala aus. In seinem Überblick zur Entwicklung der Kabbala behandelt er die Grundmuster des *sephirot*-Baumes, wobei er die *sephira* zur Schönheit auf eine Art und Weise charakterisiert, die zu Maimons Vereinigungspunkt passt: „Mit der sechsten *Sefira*, *Tifereth* [...] sind wir im ästhetischen Reich von Gottes „Schönheit“, die für die Kabbala alle Schönheit überhaupt ist. *Tifereth* ist das Prinzip der Vermittlung, das das „Oben“ und das „Unten“ am Baum versöhnt, und ebenso die rechte Seite und die linke Seite, das Männliche und das Weibliche zusammenhält. Kabbalistische Hinweise auf das Zentrum beziehen sich immer auf *Tifereth*, und *Tifereth* allein steht manchmal [...] für Gottes Immanenz, und wird oft als Wohnort der *Schechina* oder „Göttliche Präsenz“ [...] angesprochen. In der kabbalistischen Dialektik vervollständigt *Tifereth* die zweite Triade *Chessed-Din-Tifereth* und beherrscht die dritte Triade *Nezach-Hod-Jesod*.“ (Harold BLOOM, *Kabbala. Poesie und Kritik*, Basel-Frankfurt 1988, 26). Mit Gabriel Strengers Erläuterungen zur Struktur und Dynamik des *sephirot*-Baumes lässt sich dazu passend ergänzen, dass *Tiferet* den Baum des Lebens symbolisiert, *Malchut* jenen der Erkenntnis. Gemäß dem *Sohar* besitzen die beiden Bäume eine gemeinsame Wurzel und es sei Aufgabe des Mystikers diese Verbindung zu erkennen. Die Achse dieser Verbindung scheint mir genau durch den Bildungstrieb repräsentiert zu sein. (Vgl. Gabriel STRENGER, *Jüdische Spiritualität*, 461).
- 120 Karl Philipp MORITZ, „Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik“, in: *Erfahrung, Sprache, Denken*, Werke, Band 3, hg. von Horst GÜNTHER, Frankfurt am Main 1981, 468 f. Diese spielerische Versuchsanlage geht auf das Jahr 1786 zurück, wobei sich dazu ein eindrücklicher Bogen zu Schillers klassischer Autonomieästhetik und zur Idee der Schönheit schlagen lässt. In den Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) wird Schiller neologistisch den *Spieltrieb* erfinden, um im 15. Brief ebenfalls den Menschen im Ganzen in ausgeprägt aphoristischer Form als *Homo ludens* zu definieren: „Mithin tut sie [die Schönheit] auch den Ausspruch: der Spieltrieb soll nicht bloss Sachtrieb, und soll nicht bloss Formtrieb, sondern beides zugleich, das ist, Spieltrieb sein. Mit andern Worten: der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen. Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“ (Friedrich SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in: *Theoretische Schriften. Text und Kommentar*, Frankfurt am Main 2008, 614).

- 128 Karl Philipp MORITZ, *Über die bildende Nachahmung*, 75.
- 129 Ebenda, 75.
- 130 Salomon MAIMON, *Über Ästhetik*, 102.
- 131 Johann Gottfried HERDER, *Ideen*, Band.1, 171.
- 132 Karl Philipp MORITZ, *Die metaphysische Schönheitslinie*, 154.
- 133 Brief von Maimon an Bendavid vom 24. Mai 1800, in: Yitzhak Y. MELAMED, *Two Letters by Salomon Maimon on Fichte's Philosophy and on Kant's Anthropology and Mathematics*, Berlin–Boston 2012, 384.
- 134 אַתָּה דַּנְיָאֵל סְתָם הַדְּבָרִים וְהָתָם הַפֶּסֶר עַד־עַתָּה קָץ יִשְׁטְטוּ רַבִּים וְתַרְבֵּה הַדְּעוּת „Du aber, Daniel, birg die Reden und versiegle das Buch bis auf die Zeit des Endes! Viele verstricken sich, doch es mehrt sich die Erkenntnis.“ (Martin BUBER, *Die Schriftwerke*, 475).
- 135 Johann Gottlieb FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg 1963, 118, 132.
- 136 Müller-Sievers bringt die Konstellation zwischen Kant und Fichte wie folgt auf den Punkt: „[...] it also may provide an understanding of the unique strength in Kant's refusal to assume a unified and unifying source in his philosophy. Despite all protestations to the contrary, the structure of his system remains architectonic, not organic, and his claim to have completed, with the Critique of Judgment, the arch of his critical oeuvre, brings to mind Kleist's aperçu that the architectonic strength of arch comes from the fact that all stones collapse at the same time.“ (Helmut MÜLLER-SIEVERS, *Self-Generation*, 13).
- 137 Von Blumenbach hergedacht, liegt für Anette Mook in dieser Engführung zwischen Natur und Bildungstrieb die empirische Grundlage „für die Überzeugung der Humboldts, dass alle Elemente in der Natur, und somit auch der Mensch, miteinander in Beziehung stehen.“ Gleichzeitig betont sie, dass Blumenbach dieses Prinzip nicht in reine Naturwissenschaft aufgehen ließ, um sich dem Verdacht einer atheistischen Anschauung zu entziehen: „Da sich Blumenbach jedoch nur darauf beschränkte, die Wirkungen dieses speziellen Bildungstriebes zu untersuchen, entging er der Gefahr, diesen in der Natur selbst zu verorten. Eine solche natürliche, aber dennoch universale Kraft hätte die unangenehme Konsequenz gehabt, dass der schöpferische Gott obsolet geworden wäre.“ (Anette MOOK, *Die freie Entwicklung innerlicher Kraft*, 461).
- 138 Heinrich von KLEIST, *Sämtliche Werke und Briefe*, Band 2, München 1984, 593.
- 139 Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Von der Weltseele - Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Stuttgart 2000, 216, 253.
- 140 Martin BUBER/Franz ROSENZWEIG, *Die fünf Bücher der Weisung*, 158.
- 141 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 239,241-243.
- 142 Natürlich steht auch die immanente Erreichbarkeit unter dem Signum der Undarstellbarkeit. Aber es handelt sich um eine Wirkungsweise Gottes, zu welcher der Mensch in Beziehung treten kann, gerade weil diese Eigen-

schaft Gottes überhaupt Beziehung konstituiert. Theologisch wird dieser fundamentale Aspekt durch Heiligkeit verbürgt, was sich exemplarisch in der Keduscha-Liturgie spiegelt. Vor allem in jener des Schabbats, da dieser geheiligte Tag die Beziehung zwischen Gott und Mensch als sich wöchentlich erneuernder Bund der Schöpfung wiederholend festigt. Interessanterweise funktioniert diese *Keduscha* selbst insofern eklektisch, als die Rabbinen Versatzstücke der Propheten zusammenklitterten, insbesondere mit Bezug zu Jesaja 6:3: וְקָרָא זֶה אֵל יְהוָה וְאָמַר קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת מְלֵא כְּלֵי־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ. „Und es ruft einer dem anderen zu und sagt: Heilig, heilig, heilig ist der Ewige der Heerscharen, die ganze Erde ist voll von seiner Herrlichkeit.“ Der zweite Referenz bildet Ezechiel 3:12: בְּקוֹל־רַעַשׁ גָּדוֹל בְּרִוּד־יְהוָה מִמְּקוֹמוֹ אִזּוּ [Herv. R.B.] „Dann erschallt die Stimme eines großen Rauschens, gelobt sei die Ehre des Ewigen von seiner Stätte aus.“ (*Siddur Schma Kolenu*, 354, 408).

143 *Siddur Schma Kolenu*, 87.

144 Martin Bubers Lebenswerk wird von einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Chassidismus gerahmt. *Die Legende des Baalschem* (1908) und *Die chassidische Botschaft* (1952) deuten den Bogen an. Im ausführlichen Geleitwort zu *Der große Maggid und seine Nachfolge* (1922) führt Buber prägnant aus, wie weitreichend das Konzept von תיקון עולם (*tikun olam*) ist und wie tief es in der jüdischen Tradition verwurzelt ist. Dem grundlegenden Prinzip der Verantwortung kommt dabei im kabbalistischen Kontext eine metaphysische Dimension zu: „[...] das Prinzip der Verantwortung des Menschen für das Schicksal Gottes in der Welt. Verantwortung, nicht in einem bedingten, moralischen, sondern in einem unbedingten, metaphysischen Sinn, heimlicher, unerforschlicher Wert der menschlichen Handlung, Einfluss des handelnden Menschen auf die Geschehnisse des Alls, ja auf dessen lenkende Kräfte – das ist eine uralte Idee im Judentum. [...] Diese Idee gestaltet sich in der Entwicklung der Kabbala zu der zentralen und tragenden aus, als die sie im Chassidismus hervortritt: durch die kabbalistische Anschauung von Gottes Schicksal in der Welt.“ (Martin BUBER, *Der große Maggid und seine Nachfolge*, Frankfurt am Main 1922, XVI f.).

145 Sabbattia Joseph Wolff macht auf diesen Schlüsselbegriff aufmerksam, indem er die negative Konnotation erläutert, die durch einen Rezensenten von Maimons Schriften entstanden ist. Wolffs berührende Lebenserinnerungen an Maimon lassen indes ein inneres Bild einer jüdisch geprägten Identität entstehen, auch wenn Maimon äußerlich sein Judentum abstreifte. Folgende Auslöser bezeugen dies eindrücklich: „Bei dergleichen Gelegenheiten sprach er ganz jüdisch-polnisch, wenn er auch mit Nichtjuden in dieser Art zusammengerieth [...]. Eben so geschah es oft, wenn er allein oder auch selbst wenn er in Gesellschaft war, daß ihm irgend eine jüdische Melodie, die in der langen Nacht oder an einem andern festlichen Tage gesungen wird, einfiel, er solche alsdann sammt dem Texte für sich zu singen anfang. Ob er schon viele Jahre als Nichtjude gelebt hatte, so konnte er von dergleichen Melodien doch sehr gerührt werden. [...] Eben so hatte *Maimon* die Gewohnheit von dem talmudistischen Studium übrig, daß er nicht selten im Gespräch die dabei

- üblichen Gestikulationen, nicht nur mit den Händen, sondern mit dem ganzen Körper machte. Dieses geschah fast immer, wenn er nicht aufmerksam genug war. Denn er vergaß nicht selten in Gesellschaften, daß er in Gesellschaft sei; dachte in dieser über irgend etwas nach, und machte dabei die nehmlichen Bewegungen, welche man noch heutigen Tages in der Synagoge sehen kann.“ (Sabattia Joseph WOLFF, *Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons*, Berlin 2003, 57 f.).
- 146 „The William Davidson Talmud“, Chagigah 12a, in: *Sefaria Library*, Weblink unter: <https://www.sefaria.org/Chagigah.12a?lang=bi>.
- 147 *Siddur Schma Kolemu*, 87.
- 148 Martin BUBER/Franz ROSENZWEIG, *Die fünf Bücher der Weisung*, 248.
- 149 In Anlehnung an David Biale lassen sich die mittels jüdischer Hermeneutik gewonnener Bezüge auf den philosophischen Grund rückübersetzen, wobei die Vervollkommnung (in Anlehnung an Maimonides) das Leitmotiv bildet: „Maimons Gott ist die Idee der Vollkommenheit, die Summe aller Vollkommenheiten [...]. Gott repräsentiert die Einheit des Denkens und des Gedachten. [...] Wenn also der Gedanke in diesem Sinne konstruktiv ist, ähnelt er in begrenzter Weise dem Gedanken Gottes. Auf diese Weise nähern wir uns asymptotisch dem unendlichen Geist Gottes, ohne ihn je erreichen zu können – einem Geist, der nicht im irdischen Sinn existiert, sondern als regulatives Prinzip oder einschränkendes Konzept.“ (David BIALE, *Traditionen der Säkularisierung*, 49 f.).
- 150 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 248 f., 252, 254 f.
- 151 Ebenda, 248.
- 152 Johann Gottlieb FICHTE, *Briefwechsel 1793-1795*, 282.
- 153 Hoyos' erkenntnistheoretische Differenzierung reiht sich insofern in dieses skeptische Korrektiv ein, als er Maimons Abgrenzung gegenüber einem sogenannten produktiven Idealismus sichtbar macht, der durch die Selbstverabsolutierung das Gegebene ignoriert. Gleichzeitig verwirft Maimon aber auch die realistische Position des Repräsentationalismus, die das Gegebene als unabhängige Referenzgröße vom Bewusstsein annimmt. Von den Bedingungen der Darstellbarkeit her gedacht, verbleibt Maimons Nicht-Position in einer Art skeptischen Schwebelage oder der entsprechenden Zurückhaltung der *Epoché*, bei welcher ein nicht rationalisierbarer Rest des Gegebenen konstitutiv ist: „Für den endlichen Verstand ist allerdings die Annahme eines *Restes* notwendig, der durch seine kreativen Aktivitäten nicht absorbiert werden kann. Dieser Rest ist das *Gegebene*, das epistemologisch keine Relevanz besitzt, solange es nicht in den Bereich der bewussten Bestimmung fällt. Es kann aber auch nicht einfach als *hervorgebracht* betrachtet werden, nur weil es in jenen Bereich fällt und in diesem Sinne als *etwas* (Objekt) identifiziert werden kann.“ (Luis Eduardo HOYOS, *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*, Freiburg-München, 294).
- 154 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 254.
- 155 Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Von der Weltseele*, 253.
- 156 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 255.

- 157 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 126.
 158 Hartwig WIEDEBACH, *Die ›Eigenart‹ des Kommentars*, 55.
 159 Ebenda, 55.
 160 *Siddur Schma Kolenu*, 54.
 161 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 255.
 162 Ebenda, 248.
 163 Ebenda, 249.
 164 Ebenda, 248.
 165 Ebenda, 249.
 166 David BIALE, *Traditionen der Säkularisierung*, 50.
 167 Hartwig WIEDEBACH, *Die ›Eigenart‹ des Kommentars*, 55.
 168 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 249.
 169 Harald BLOOM, *Kabbala. Poesie und Kritik*, 24.
 170 Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Von der Weltseele*, 253.
 171 Harald BLOOM, *Kabbala. Poesie und Kritik*, 20.
 172 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 249.
 173 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 557.
 174 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 260.
 175 Ebenda, 260.
 176 Samson Raphael HIRSCH, *Bamidbar*, 132.
 177 Ebenda, 131, 133.
 178 Ebenda, 185.
 179 Maimon, *Versuch*, in der nicht paginierten Schluß-Anmerkung.

8 Neues Denken als Signatur moderner jüdischer Philosophie

- 1 Wolfgang ISER, *Akte des Fingierens*, 123.
- 2 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 260.
- 3 Martin BUBER/Franz ROSENZWEIG, *Die Schriftwerke*, 53.
- 4 Hartwig WIEDEBACH, *Die ›Eigenart‹ des Kommentars*, 55.
- 5 Vgl. Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 557.
- 6 Sie dazu auch Elke Morloks Fazit ihrer Studie, um die Dringlichkeit der Vernetzung beziehungsweise die Transversalität des Forschungsgegenstandes zu betonen: „Der Eintritt des Judentums in die Moderne mit Autoren wie Satanow und Maimon wirft somit erneut die Frage nach der Verortung der Haskala-Forschung in den Jüdischen Studien und der Erforschung jüdischer Traditionen auf. Es wurde gezeigt, dass die Untersuchung der Werke derartiger Autoren sowohl in den literaturwissenschaftlichen Bereich als auch in das judaistische, historische, theologische oder soziologische Aufgabengebiet angesiedelt sein und zudem an verschiedenen Schnittstellen der Fragestellungen dieser Fächer ansetzen sollte.“ (Elke MORLOK, *Kabbala und Haskala: Isaak Satanow (1732-1804) zwischen jüdischer Gelehrsamkeit, moderner Physik und Berliner Aufklärung*, Berlin 2022, 414).

- 7 Hermann COHEN, *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, Berlin 1924, 302 f.
- 8 Ebenda, 290.
- 9 Hermann COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Hildesheim-Zürich-New York, 18.
- 10 Siehe dazu: Hugo BERGMANN, *Maimon und Cohen*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1994, 161–171.
- 11 Walter BENJAMIN, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, Frankfurt am Main 2011, 31, 33.
- 12 Ebenda, 38.
- 13 Ebenda, 31.
- 14 Hartwig WIEDEBACH, *Die ›Eigenart‹ des Kommentar*, 55.
- 15 Franz ROSENZWEIG, „Das neue Denken“, in ders.: *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin-Wien, 2001, 375.
- 16 Ebenda, 376.
- 17 Ebenda, 385 f.
- 18 Ebenda, 387.
- 19 Ebenda, 395.
- 20 Ebenda, 386.
- 21 Salomon MAIMON, *Ideen*, 656.
- 22 Folgende Ausführung von Moshe Idel passt als Fazit zum viel zitierten Koalitionssystem, um dieses im Spannungsfeld zwischen Kabbala und Philosophie zu verorten: „Kabbalah is, therefore, more than philosophy, Maimonidean, Leibnizian or Spinozistic, but nevertheless without those philosophies, the content of Kabbalah is prone to remain an enigmatic and actually meaningless literature. Knowledge of details of this lore in themselves is not sufficient, since only its understanding in depth, when guided by a discursive thought, will make sense of Kabbalistic texts.“ (Moshe IDEL, *On Solomon Maimon and Kabbalah*, 83).
- 23 Maimon verbrachte seine letzten Lebensjahre sozial isoliert bekanntlich auf dem Gut des Grafen von Kalckreuth in Nieder-Siegersdorf, wo er am 22. November 1800 starb. Da er von der jüdischen Gemeinde exkommuniziert wurde, hat man ihn außerhalb des Friedhofs der jüdischen Gemeinde Glogaus ohne Grabstein als Häretiker begraben! In den hinterlassenen Papieren findet sich in einem fingierten Dialog zwischen einem Rezensenten und dem Verfasser (Maimon) folgende hochironische Perspektivierung zum Stand der Aufklärung, indem dem Rezensenten folgende naiven Worte in den Mund gelegt werden: „Wir sind, Gott Lob! In unsern aufgeklärten Zeiten über Religionsvorurtheile hinweg. Wir lassen dem Juden als Schriftsteller eben die Gerechtigkeit widerfahren, die wir einem christlichen Schriftsteller widerfahren lassen.“ (Salomon MAIMON, *Salomon Maimon's Geschichte seiner philosophischen Autorschaft, in Dialogen*, GW 7, Hildesheim 1965, 628).
- 24 Walter BENJAMIN, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, 31.