

Dritter Teil: Der Trieb zur Bildung

6 Bildungstrieb: Im Getriebe eines produktiven Begriffs

Ihre Schriften haben mich vielfältig belehrt; doch hat das Neue in der Vereinigung zweier Prinzipien, dem der physisch -- mechanischen und der bloß teleologischen Erklärungsart der organisierten Natur, welche man sonst geglaubt hat unvereinbar zu sein, eine *nähere Beziehung auf die Ideen*, mit denen ich mich vorzüglich beschäftige, die eben einer solchen Bestätigung durch Facta bedürfen.

Brief von Kant an Blumenbach (5. August 1790)

6.1 Im Getriebe eines produktiven Begriffs

Bei diesem Incipit handelt es sich um einen Briefausschnitt, in dem Kant sich für die Zusendung von Johann Friedrich Blumenbachs (1752-1840) Schrift *Über den Bildungstrieb* in der ersten Auflage von 1789 bedankt und sich im folgenden Jahr mit seiner *Kritik der Urteilskraft*¹ kenntlich zeigt. Der in Göttingen beheimatete Professor für Medizin – der auch in engem Kontakt mit Georg Christoph Lichtenberg stand – führte den prägenden Begriff des „Bildungstriebes“ in der ersten Auflage von 1781 wie folgt ein:

Daß in allen belebten Geschöpfen bis zur Made und von der Ceder bis zum Schimmel herab, ein besonderer, eingeborener, Lebenslang thätiger wirksamer Trieb liegt, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann zu erhalten, und wenn sie ja zerstört worden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb (oder Tendenz oder Bestreben, wie mans nur nennen will) der sowol von den allgemeinen Eigenschaften der Körper überhaupt, als auch von den übrigen eigenthümlichen Kräften der organisierten Körper im besonderen, gänzlich verschieden ist, der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduktion zu seyn scheint, und den ich hier um aller Misdeutung zuvorzukommen und um ihn von anderen Naturkräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungs-Triebes (*Nisus formativus*) belege.²

Im Verbund mit Zeugung und Ernährung kommt der Reproduktion insofern eine spezielle Bedeutung zu, als in ihr ein dynamisches Schöpfungsprinzip zutage tritt. Dieses vergegenwärtigt sich aktualisierend, indem es bei der spezifischen Ausgestaltung der organischen Materie wirksam ist, die gestaltete Materie in eine Kontinuität

überführt, und wenn das Kontinuum einen Bruch erfährt, dafür sorgt, dass es zu einer Wiederherstellung innerhalb der geschöpflichen Dimension kommt. Dadurch verortet sich Blumenbach innerhalb eines naturgeschichtlichen und philosophischen Diskurses seiner Zeit, der sich „zwischen Vertretern einer religiös gefärbten, mechanizistischen Naturauffassung und solchen, die einen dynamischen und vitalistischen Naturbegriff vertreten, entspinnt“.³ Die Anschauung der reproduktiven Dimension gewinnt Blumenbach in einem Urlaub beziehungsweise beim Sezieren von Süßwasserpolypten, wobei er empirisch auf eine regenerative Kraft stößt, die der Immanenz lebendiger Organismen innewohnt. Dies dient ihm als Ausgangspunkt und Beweis seiner epigenetischen Position, dass Umwelteinflüsse auf die Entwicklung von Zellen und Organismen einwirken. Insofern stellt seine Beobachtung in erster Linie eine „Korrektur der These von der Präformation“⁴ dar. Die seit der frühen Neuzeit populäre Präformation oder Präformationslehre ist eine entwicklungsbiologische Theorie, die davon ausgeht, dass der Organismus bereits in seiner Keimzelle vorgebildet (präformiert) ist. In dieser Theorie verschränkt sich eine naturwissenschaftliche mit einer metaphysischen Prämisse, die im Ursprung die Transzendenz Gottes lokalisiert, dessen Wirken die Materie keimartig belebt, die nur darauf wartet, sich dem eingebauten Programm entsprechend entwickeln zu können. Insofern handelt es sich dabei um eine vor-darwinistische Evolutionstheorie, bei welcher die Natur gemäß Programm mechanizistisch gedeutet wird.

Wenn Blumenbach mit seinem epigenetischen Ansatz einen vitalistischen Naturbegriff verfolgt, so muss präzisiert werden, dass er sich gleichzeitig von seinem Vorläufer Caspar Friedrich Wolff distanziert, der mit dem Konzept der *Vis essentialis* als Lebenskraft, das epigenetische Prinzip zu begründen versuchte. Deshalb hebt Blumenbach seinen ursprünglich mit Bindestrich koalierenden Ausdruck *Bildungs-Trieb* von Naturkräften ab, um nicht auf ein rein physikalisches oder physiologisches Prinzip⁵ reduziert zu werden, indem „Trieb“ allzu unbedacht mit „Kraft“ verwechselt wird. Will heißen: Sein epigenetischer Ansatz richtet sich zwar gegen die traditionelle Metaphysik, gleichzeitig wird diese aber nicht aufgelöst, sondern durch eine Differenz verschoben, die stark an die kabbalistische Struktur zwischen Gott als *en sof* (einheitliche Essenz) und

dem Gott der *sephirot* (modifizierende Wirkungen) erinnert, welche mit der von Maimon genannten „materiellen Totalität“⁶ assoziiert werden kann, wie sie von Völcker umrissen wird: „Die Form, die der Bildungstrieb hervorbringt, deren Wahrung durch Ernährung er steuert und deren Reproduktion ihm möglich ist, diese Form ist seine Wirkung. Nur in seiner Wirkung ist der Bildungstrieb aber ablesbar [...].“⁷ In der Tat scheint sich hier eine produktive Idee anzukündigen, um eine neue Transzendentalphilosophie aufzusuchen. Dies geht mit der Neuschreibung einer Metaphysik im Zeichen schöpferischer Freiheit einher, unter Berücksichtigung des naturwissenschaftlichen beziehungsweise biologischen Wissens der Zeit um Reproduktion, Evolution et cetera. Der Bildungstrieb bildet dabei so etwas wie ein wirksames *Initium*, das zwar seinen Ursprung qualitativ verschleiert (*qualitas occulta*), aber gleichzeitig als einheitlich zu denkendes schöpferisches Kontinuum⁸ die Materie organisierend formt und modifiziert. Auch wenn der ontologische Wirklichkeitsstatus der Ursache im Dunkeln bleibt, so ist klar, dass ausgerechnet in dieser gestaltenden Dimension des Fingierens gleichzeitig der ambige Charakter des lateinischen *fingere* im ästhetischen Sinne *künstlerischen Bildens* liegt, um zwischen der *Täuschung* und der *Fiktion* oszillierend hin und her zu springen. Der schwebende Charakter als rätselhafte Qualität lässt sich auch erneut an dieser Stelle auf Maimons Vereinigungspunkt im Koalitionssystem beziehen.

Kehren wir nochmals zur Konstellation des Briefes aus dem Incipit zurück: Maimons Anmerkungen scheinen insofern eine Wirkung getätigt zu haben, als Kant durch Blumenbach „vielfältig belehrt“ wird. In Anlehnung an das epigenetische Modell anerkennt Kant grundsätzlich „das Neue“, möglicherweise weil es aus dem Umkreis einer vertrauten und etablierten Wissenskultur stammt. Philosophisch relevant und pikant ist dabei, dass er die allzu starre erkenntnistheoretische Vorstellung von zwei getrennten Erkenntnisquellen revidieren muss. Die naturphilosophisch motivierte Neu-Sichtung bedeutet, dass der Bereich der Sinnlichkeit (physisch-mechanische Erklärung) und jener der Vernunft (teleologische Erklärung) doch nicht unvereinbar sind. Mehr noch: Die Revision inspiriert ihn gar dazu, „eine nähere Beziehung auf die Ideen, mit denen [er sich] vorzüglich beschäftigt[t]“⁹, herzustellen. Ins Polemische gewendet ließe sich

dies dahingehend übersetzen, dass Kant sich auf fremde Kosten ein Ansehen verschafft, indem er sich Blumenbach produktiv aneignet. Oder: Dank einem eklektischen Verfahren setzt Kant im gewichtigen Schlussteil seiner Schrift zu einer „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ aus. Der alles entscheidende Vereinigungspunkt bei der Neubeurteilung der Prinzipien bildet der Aspekt aus dem Incipit-Brief nach der „Bestätigung durch Facta“. Im Kontext des oben erwähnten schöpferischen Kontinuums stellt sich prinzipiell die Frage nach dem Grad an Tatsächlichkeit, denn bei dieser belebenden Gestalt-Bildung, macht sich zunehmend der Verdacht breit, dass es gleichzeitig eine Art der Bestätigung durch *ficta* geben, die gar den *facta* vorausgehen könnte.¹⁰ Im theoretischen Fahrwasser vitalistischer Tendenzen ist sich Kant darüber im Klaren, dass das organische Leben nicht mit physikalischen Konzepten adäquat erfasst werden kann. Dabei droht ihm aber der Boden der Tatsachen zu entgleiten, und er nähert sich selbst den *ficta* an, wenn er Folgendes ausführt:

Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich bewegende Kraft; denn sie besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert): also eine sich fortpflanzen- de bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.¹¹

Wenn es ans Lebendige geht, entsteht bei Kant eine Art des metaphysischen Mehrwerts, ein Überschuss, der den Rahmen der Physik sprengt und nochmals auf eine *qualitas occulta* hinweist. Die schöpferische Dimension, die im Bildungstrieb angelegt ist, lässt sich einerseits nicht rational erklären, andererseits schiebt sich eine religiöse Qualität ein, wenn Kant von einer Form der Kommunikation zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren spricht. Dies bedeutet, dass die Beschäftigung mit dem schöpferischen Vereinigungspunkt auch Kant in den ästhetischen Sog einer Imagination versetzt, der sich auf die Sprache beziehungsweise deren Metaphorisierung abfärbt und etwas Fiktionales erschafft. Gleichzeitig lässt es Kant nicht zu *ficta* und *facta* als schwebendes Verhältnis zu denken; so erstaunt es nicht, dass er die *facta* hierarchisierend über die *ficta* stellt. Dadurch steht er zwar wieder auf festerem Boden der Argumentation, verfällt aber wieder in sein duales Muster der Erkenntnistheorie, obwohl er auf der diskursiven Ebene der Zeugungstheorie sich im Umkreis von Blumenbach bewegt:

Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von je her da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, welche sich in ihrem Laufe kontinuierlich nach eben demselben Muster bildeten, prädeterniert habe: so ist doch dadurch unsere Erkenntnis der Natur nicht im mindesten gefördert; weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Prinzipien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen, und von demselben als von oben herab (a priori) die Natur nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenstände der Erfahrung, also von unten hinauf (a posteriori), weil wir in diesen Zweckmäßigkeit anzutreffen glauben, um diese zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen: so würden wir ganz tautologisch erklären, und die Vernunft mit Worten täuschen, ohne zu erwähnen: daß da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins Überschwengliche verlieren, wohin uns die Naturerkenntnis nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Bestimmung ist.¹²

Im Spannungsfeld zwischen *ficta* und *facta* findet Kant Entspannung in der eigentlichen Bestimmung der Vernunft: Dass sie nicht ins Schwärmen gerät, denn dies wäre ein Produkt dichterischer Einbildungskraft, welche in der Philosophie nichts zu suchen hat. Mittels der Grenzziehung soll diese entsprechend zurückgedrängt – oder verdrängt – werden: Ganz auf der Linie von Blumenbach kann die Vernunft (von oben herab) die Wege schöpferischen Lebens nicht a priori bestimmen. Gleichzeitig gibt uns die Erfahrung (von unten hinauf) keine Evidenz, ansonsten würde sich die Vernunft durch Worte *täuschen* lassen und in den Wirkungskreis der *ficta* geraten. In der „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ veranlasst dies Kant, zwischen der bloß reflektierenden und bestimmenden Urteilkraft zu unterscheiden. Dies bedeutet, dass Kant den Begriff der Naturzweckhaftigkeit nicht überstrapazieren darf, ansonsten würde er selbst ins Schwärmerische abdriften und auf dem Feld der Naturforschung einen Begriff von Kausalität annehmen, der nicht nur regulatives, sondern konstitutives Prinzip wäre. Der Faktor der Zufälligkeit in der Natur darf im Sinne Kants nicht mit der zwingenden Notwendigkeit des logischen Begriffs vertauscht werden. Das wäre indes wiederum eine *Täuschung*. Mit Bezug auf Kants Würdigung in Hinblick auf Blumenbachs Bildungstrieb kann festgehalten werden, dass dieser paradigmatische Begriff als heuristisches Regulativ¹³ der empirischen Naturerkenntnis akzeptiert wird, um einer höheren Zweckhaftigkeit in der Natur gerecht zu werden.

Mit dieser begrifflichen Handhabung der Zweckmäßigkeit nähert sich Kant zwar thematisch der Schöpfung an, vermeidet es aber, denkerisch in die schöpferische Dynamik¹⁴ einzutauchen. So rundet Kant diesen Balanceakt zwischen *ficta* und *facta* einem dialektischen Spießrutenlauf ähnlich ab:

Von der andern Seite ist es eine eben sowohl notwendige Maxime der Vernunft, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht vorbei zu gehen; weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Prinzip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen; gesetzt auch, daß man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst darnach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen.¹⁵

Kants Gedankengang bewegt sich auf der Grenze zwischen linearem und teleologischem Verständnis von Kausalität, wobei letzteres jene schöpferische Dynamik aufnimmt, bei welcher Ursache und Wirkung nicht als getrennte Entitäten aufgefasst werden können. Aus einem philosophischen Selbstschutz heraus darf und kann Kant diese Grenze nicht überschreiten, ansonsten würde er sein eigenes transzendental geprägtes Erkenntnisssystem unterwandern: Die intentionale Reinheit des logischen Geistes darf sich nicht mit der unreinen Zufälligkeit der Natur vermischen, denn die Vermischung würde einer täuschenden Verwechslung gleichkommen. Gleichzeitig könnte aber ausgerechnet der Akt des Mischens als konstitutiv für ein schöpferisches Denken betrachtet werden, welches die lineare Kausalität sprengt und die teleologische Kausalität paradigmatisch in Richtung eines philosophisch bedeutsamen Schöpfungsprinzips bewegt, bei dem sich letztendlich Materie und Geist aus konstitutiven und prinzipiellen Gründen nicht klar trennen lassen. Diese Unklarheit oder Diffusion ist selbst konstitutiv für die Schöpfung beziehungsweise für Strukturen, die sich im Soge des Schöpferischen formieren. Mit Blumenbachs Konzept des Bildungstriebes wird einerseits die Schöpfung thematisch aufgegriffen, um den wissenschaftlichen Diskurs zwischen Naturkunde und der immer stärker professionalisierten Biologie zu ebnen. Andererseits hat dieses Konzept eine Auswirkung bis in die Ideengeschichte – der Klassik – hinein, indem es befruchtend auf den ideengeschichtlichen Diskurs Einfluss nimmt.

Exemplarisch dafür steht Johann Gottfried Herder, der Blumenbach als Inspirationsquelle nutzt,¹⁶ was sich in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* von 1784 spiegelt. Auf der Zeitachse bewegen wir uns entsprechend um wenige Jahre zurück, um die Friktionen zwischen *facta* und *ficta* um eine zusätzliche Volte zu vertiefen, was gleichzeitig die Passage zu Maimon bereithält. Dabei lässt sich eine schöpferische Umschreibung des Bildungstriebes beobachten, indem Herder diesen (eklektisch) umschreibt, um den Humanitätsgedanken über die Stufung des Organisch-Lebendigen zu entwickeln:

Wir sehen also auch, warum, je höher die Geschöpfe steigen, der unaufhaltbare Trieb sowie die irrtumfreie Fertigkeit abnehme. Je mehr nämlich das *eine* organische Principium der Natur, das wir jetzt *bildend*, jetzt *treibend*, jetzt *empfindend*, jetzt *künstlich bauend* nennen und im Grunde nur eine und dieselbe organische Kraft ist, in mehr Werkzeuge und verschiedenartige Glieder verteilt ist, je mehr es in jedem derselben eine eigene Welt hat, also auch eignen Hindernissen und Irrungen ausgesetzt ist, desto schwächer wird der Trieb, desto mehr kömmt er unter den Befehl der Willkür, mithin auch des Irrtums. Die verschiedenen Empfindungen wollen gegeneinander gewogen und dann erst miteinander vereinigt sein; lebe wohl also, hinreißender Instinkt, unfehlbarer Führer. Der dunkle Reiz, der in einem gewissen Kreise, abgeschlossen von allem andern, eine Art Allwissenheit und Allmacht in sich schloß, ist jetzt in Äste und Zweige gesondert. Das des Lernens fähige Geschöpf muß lernen, weil es weniger von Natur weiß; es muß sich üben, weil es weniger von Natur kann [...].¹⁷

Herder schreibt sich in ein vitalistisches Konzept ein, indem er von einer organischen Lebenskraft ausgeht, welche die Organismen stufengerecht organisierend formt. Bei diesem Ausformungsprozess kommt es insofern zu einer Transformation innerhalb des Paradigmas der Kreatürlichkeit, als der Mensch elementar an die Natur (der organischen Lebenskraft) gebunden ist, gleichzeitig diese transzendiert, weil der Instinkt als Triebform (treibend) sich im Geäst menschlichen Seins verliert beziehungsweise hybridisiert. Will heißen: Durch eine gesteigerte Form (künstlich bauend) wird Kultur geschaffen. Lernen und Üben werden dabei zu Insignien der Kultur, gerade weil der Mensch jenes ambige Wesen darstellt, welches zutiefst der Natur entstammt, sich aber in den Verästelungen von ihr löst. Diese transformative Auffassung des Kreatürlichen lässt eine strikte Trennung von Natur und Kultur¹⁸ nicht zu, sondern zeigt eher auf, wie eine (Lebens)Bewegung sich über sich hinaustreibt,

um die Umrisse zwischen Physik und Metaphysik im Medium einer natürlichen Wirkung sichtbar zu machen. Der schöpferische Gedanke dahinter beinhaltet, dass sich Materie und Geist nicht nur nicht trennen lassen, sondern *qua* Schöpfung und Kreatürlichkeit auf das Innigste aufeinander bezogen sind. In dieser Verschränkung bildet die Schöpfungskraft eine präreflexive Dimension aus, die den *ficta* entspricht und genau genommen „präfaktisch“ ist. In Nähe – aber auch gezielter Abgrenzung – gegenüber Blumenbach führt Herder Folgendes aus:

Einen Geist, der ohne und außer aller Materie wirkt, kennen wir nicht; und in dieser sehen wir so viele geistähnliche Kräfte, daß mir ein völliger *Gegensatz* und *Widerspruch* dieser beiden allerdings sehr verschiedenen Wesen des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, so doch wenigstens ganz unerwiesen scheint. Wie können zwei Wesen gemeinschaftlich und innig harmonisch wirken, die völlig ungleichartig, einander wesentlich entgegen wären? Und wie können *wir* dies behaupten, da uns weder Geist noch Materie im Innern bekannt ist? Wo wir eine Kraft wirken sehen, wirkt sie allerdings in einem Organ und diesem harmonisch; ohne dasselbe wird sie unsern Sinnen wenigstens nicht sichtbar, mit ihm aber ist sie zugleich da, und wenn wir der durchgehenden Analogie der Natur glauben dürfen, so hat sie sich dasselbe *zugebildet*. Präformierte Keime, die seit der Schöpfung bereitlagen, hat kein Auge gesehen; was wir vom ersten Augenblick des Werdens eines Geschöpfes bemerken, sind wirkende *organische* Kräfte. [...] Sieht man diese Wandlungen, [...], spricht man uneigentlich, wenn man von Keimen, die nur entwickelt würden, oder von einer *Epigenesis* redet, nach der die Glieder von außen zuwüchsen. *Bildung* (genesis) ist's, eine Wirkung innerer Kräfte [...]. Man würde mich unrecht verstehen, wenn man mir die Meinung zuschriebe, als ob, wie einige sich ausgedrückt haben, unsre *vernünftige Seele* sich ihren Körper in Mutterleibe, und zwar durch Vernunft, gebauet habe. Wir haben gesehen, wie spät die Gabe der Vernunft in uns angebauet werde und daß wir zwar fähig zu ihr auf der Welt erscheinen, sie aber weder eigenmächtig besitzen noch erobern mögen. Und wie wäre ein solches Gebilde auch für die reifste Vernunft des Menschen möglich, da wir dasselbe in keinem Teil weder von innen noch außen begreifen und selbst der größte Teil der Lebensverrichtungen in uns ohne Bewusstsein und den Willen der Seele fortgeht? Nicht die Vernunft war's, die den Leib bildete, sondern der Finger der Gottheit, organische Kräfte.¹⁹

In der Simultaneität zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem radikalisiert Herder den bereits erwähnten Modus teleologischer Kausalität. In der entsprechenden Schwebelage zwischen gleichzeitiger Ab- und Anwesenheit entzieht sich das Lebendige einer eindeutigen Logik. In der im obigen Zitat angesprochenen „durchgehenden

Analogie der Natur” erblickt Herder eine bodenständige Grundlage, um den Sprung in das Metaphysische zu wagen, beziehungsweise in jenes unsichtbare Element der Schöpfung, dem er das Attribut „zugebildet“ verleiht. Das Durchgehende in der Analogie kann auch als Durchgang oder Passage aufgefasst werden, um von den *facta* zu den *ficta* zu gelangen; insofern könnte auch bei der Bildung in einem wesentlichen Sinne von „eingebildet“ die Rede sein. Gottes Finger koinzidieren dabei mit einer „Einbildung“, die dem Schöpferischen den Status des Transzendentalen verleihen – und am Kreuzpunkt zwischen Theologie und Anthropologie dem Menschen einen erstaunlich postmodern anmutenden Platz zuweisen: Auf subjekttheoretischer Ebene wohnt der Vernunft auf Folie der Schöpfung eine fundamentale Nachträglichkeit inne, die eine vernunftzentrierte Subjektkonzeption unterwandert. Es erschiene aus dieser Perspektive als eine Einbildung der Vernunft, von der eigenen Autonomie auszugehen. Im Zuge dieser Umkehroperation ist es besonders pikant, nochmals auf Kant zurückzukommen, der 1785 eine sehr ausführliche Rezension zu den *Ideen* Herders verfasst hat – und aus der autonomen *Vernunftzone* heraus gegen Herder argumentiert:

Was indessen die Stufenleiter der Organisationen betrifft, so darf man es ihm [Herder, R.B.] nicht so sehr zum Vorwurf anrechnen, wenn sie zu seiner weit über diese Welt hinausreichenden Absicht nicht hat zulangen wollen; denn ihr Gebrauch in Ansehung der Naturreiche hier auf Erden führt eben sowohl auf nichts. Die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattungen ihrer Ähnlichkeit nach an einander paßt, ist bei so großer Mannigfaltigkeit eine notwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtschaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der andern, und alle aus einer einzigen Originalgattung oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoße entsprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber so ungeheuer sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unserm Vf., ohne ungerecht zu sein, nicht beimessen darf.²⁰

Es ist erstaunlich, dass Kant fünf Jahre später dem Bildungstrieb immerhin einen heuristischen Wert zuspricht. Fakt bleibt indes, dass, etwas überspitzt formuliert, Kants Denken selbst vor jenen schöpferischen Ideen zurückschreckt, die, über sich hinaus zu wachsen drohend, in dieser Tendenz zur Hybridbildung so etwas wie monströse Ideen erzeugen, die einer blühenden Phantasie entspringen. Solche Ideen sind in ihrer Monstrosität Kant nicht geheuer, da sie mit

Formlosigkeit und Chaos assoziiert werden und in ihrer Unheimlichkeit wiederholt in den Bann jener *qualitas occulta* gestellt werden, die für das schöpferische Denken konstitutiv ist. Dies bedeutet letztlich, dass die Denkordnung sich verschiebt und verändert, aber sich nicht zwangsläufig in chaotische Unordnung auflöst, sondern sich eher im Soge einer unkontrollierbaren Dynamik umordnet.²¹ Bei Herder figuriert sich das Denken in Kants Worten als „Stufenleiter der Organisationen“, wobei Kant diese Denkfigur auf Folie einer organisch-botanischen Pflanzenmetaphorik als etwas Wucherndes abwertet. Lassen wir indes nochmals Herder sprechen, um uns zugebenermaßen zirkulär an Maimons offene und nicht abschließbare Denkfigur des Koalitionssystems anzunähern. Dabei gilt es, die kabbalistische Hermeneutik erneut zu vergegenwärtigen, um das Konzept des Bildungstriebes im Medium des Kommentars eklektisch auszudeuten. Die untergründige nicht explizite Passage von Herder zu Maimon ereignet sich just auf – oder besser: in der Bruchstelle von *facta* und *ficta* – und liest sich wie eine (monströse) Polemik auf Kant:

Wir ordnen Formen, die wir nicht durchschauen, und klassifizieren wie Kinder nach einzelnen Gliedmaßen oder nach andern Zeichen. Der oberste Haushalter siehet und hält die Kette aller aufeinanderdringenden Kräfte. Was dies für die Unsterblichkeit der Seele tue? Alles, und nicht für die Unsterblichkeit unserer Seele allein, sondern für die Fortdauer aller wirkenden und lebendigen Kräfte der Weltschöpfung. Keine Kraft kann untergehen; denn was hieße es: eine Kraft gehe unter? Wir haben in der Natur davon kein Beispiel, ja in unsrer Seele nicht einmal einen Begriff. Ist es Widerspruch, daß etwas nichts sei oder werde, so ist es mehr Widerspruch, daß ein lebendiges, wirkendes Etwas, in dem der Schöpfer selbst gegenwärtig ist, in dem sich seine Gotteskraft *einwohnend* offenbaret, sich in ein Nichts verkehre. [...] Was der Allbelebende ins Leben rief, lebet; was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhange ewig.²²

6.2 Vom Bildungstrieb zur Weltseele

Auch Maimon erhält von Kant ein Exemplar seiner *Kritik der Urteilskraft*, wofür er sich in einem Brief vom 15. Mai 1790 bedankt. Maimon erwähnt darin Kants Würdigung in Bezug auf Blumenbachs „Bildungstrieb“, was ihn selbst dazu veranlasst hat, diese erlesene Schrift aufzugreifen. Diese Lektüre hat Maimon zu einer monströsen, aber sehr bedenkenswerten Idee veranlasst, die Realität der

Weltseele zu bestimmen. Er bewegt sich auf Herders „Stufenleiter der Organisationen“, um sich im Umkreis des Bildungstriebis jener *qualitas occulta* metaphysisch²³ anzunähern – die als geheimnisvolle schöpferische Ursache gilt – ohne jedoch ins Schwärmen zu geraten. Mit seinem metaphysischen Interesse an der unsichtbaren Seite des Bildungstriebis setzt er in diesem Brief an Kant zu folgender Definition der Weltseele an:

Die Weltseele ist eine der Materie überhaupt (dem Stoff aller reellen Objecte) beywohnende und auf dieselbe wirkende Kraft, deren Wirkung nach der verschiedenen Modificierung der Materie verschieden ist. Sie ist der Grund der besondern Art der Zusammensetzung in jedem (auch unorganisirten), der Organisation in jedem organisirten Körper, des Lebens im Thier, des Verstandes und der Vernunft im Menschen usw.; kurz sie gibt die Formen aller Dinge nach Beschaffenheit ihrer Materie zur Annehmung einer andern Form von einer höhern Ordnung, geschickt macht. Und da die Materie unendliche Modification annehmen kann, so kann diese Entelechie auch unendlich verschiedne Formen liefern. Sie ist also der Grund aller möglichen Wirksamkeit. Ich sehe nicht ein, was die neuern Philosophen habe bewegen können, diese Meinung gänzlich zu verwerfen. Sollte es deshalb geschehen seyn, weil man von dieser Weltseele, als Object keinen Begriff hat? Wir haben aber von unsrer eignen Seele eben so wenig einen Begriff. Oder fürchtet man hier Spinozismus; so dünkt mich ist nach obiger Definition demselben genugsam zuvorgekommen. Denn dem Spinozismus zufolge ist Gott und die Welt ein und ebendieselbe Substanz. Jener Erklärung aber zufolge ist die Weltseele eine von Gott erschaffne Substanz. Gott wird als *intelligentia pura extramundana* vorgestellt. Die Weltseele hingegen, wird zwar als eine Intelligenz, aber als eine solche, welche mit einem Körper (der Welt) in Verbindung steht, folglich eingeschränkt und den Gesetzen der Natur unterworfen ist, vorgestellt.²⁴

Maimon beschreibt also die Weltseele als konstitutives metaphysisches Prinzip, das aber nicht als Letztbegründung fungiert, sondern eine offene und unabschließbare Denkform exponiert. Das verbindende Glied zwischen Geist und Materie ist die Unendlichkeit. Die unendliche Modifizierbarkeit von Form und Materie verweist auf einen transzendentalen Grund als Bedingung für die Möglichkeit von Wirksamkeit. Diese Transzendentalität gründet indes nicht im Bewusstsein, sondern in jener verschleierte Qualität, die im kabbalistischen Schöpfungsdenken angelegt ist: Gott offenbart sich in seiner Wirkungsweise als Schöpfer des Kreatürlichen. Das einschränkende Element des *zimzums* übersetzt Maimon insofern in den philosophischen Bereich der Metaphysik, als er den

Substanzbegriff verwendet, der aber gleichzeitig als eine selbstwirksame beziehungsweise schöpferische Modifikation Gottes aufgefasst werden muss. Im Modus der schöpferischen Wirksamkeit ereignet sich jenes Überraschungsmoment, das in Maimonides' Titelschlüsselwort **נבוכים** (*nevuchim*; Verirrte) angelegt ist: Der darin enthaltene Geschmack von **הפוך** (*hafuch*; umgedreht, auf den Kopf gestellt) stellt die ontologische Seinsordnung auf den Kopf. Vor dem Logischen wird Form und Materie so gedreht und eben auf den Kopf gestellt, dass wir nicht mehr genau wissen, was oben und unten ist. Das Vermischen der Elemente entspricht der Wirkungsweise der Weltseele, wobei sich die eklektische Methode abzeichnet, derer sich Maimon bedient. In Maimons Ausführung bezieht sich dieser Begriff nun konzeptuell einerseits auf den Bildungstrieb, indem sie als Organisationsprinzip in den unterschiedlichen Lebensformen präsent wird. Andererseits bezieht sich die Weltseele auf die kabbalistische Hermeneutik, welche durch die **שכינה** (*schechina*; Einwohnung Gottes) eine wesentliche Prägung erfährt. Maimons Vernunft schreckt weder vor dem Vorbegrifflichen noch vor dem Vorgegenständlichen zurück, sondern stellt Kants logischen Ordnungssinn auf den Kopf, wobei sein eigenes Denken unter dem Signum einer öffnenden schöpferischen Freiheit steht. Im Stoff der im vorherigen Zitat erwähnten „reellen Objekte“ weben gleichermaßen und gleichzeitig *ficta* und *facta*.

In Maimons *Philosophischem Wörterbuch* findet sich die dargelegte Stelle aus dem Kant-Brief mehr oder weniger in identischer Weise, wobei Maimon seinen Eintrag zum Begriff der Weltseele mit ausführlichen Paraphrasen²⁵ zu Blumenbachs Schrift *Bildungstrieb* anreichert. Der entscheidende Dreh seiner kontextuellen Verwebung²⁶ besteht indes darin, dass er von einer absoluten Übereinstimmung zwischen dem Bildungstrieb und der Weltseele ausgeht und diese begriffliche Identität als Kittmittel nutzt, um Lockes Empirismus mit Leibniz' Rationalismus ineinander zu winden und zu einem Brennpunkt zu verdichten. Dabei erklärt Maimon die erkenntnistheoretischen Streitigkeiten über die Bewusstseinsauffassungen als sekundär und priorisiert die Frage nach dem Verhältnis zwischen Seele und Körper. Aus dem Blickwinkel des schöpfungstheoretischen Diskurses gelingt es ihm, exemplarisch die Positionen zu verflüssigen, zu relativieren und so in Relation zu setzen, dass innerhalb

der Denkfigur zur Weltseele ein koalierender Gedanke entsteht, den es selbst als Produkt und Wirkung eines Bildungstriebis zu verstehen gilt, auf den er sich in seinem *Philosophischen Wörterbuch* als explizite Rezeption und innerhalb eines engeren Referenzrahmens bezieht:

Ich bemerke aber, daß diese Streitigkeit zwischen Locke und Leibniz über die angebohrnen Begriffe und Wahrheiten eine andere Streitigkeit über das Wesen von Seele und Körper, und ihr Verhältniß zueinander zum Grunde hat, worüber aber diese beiden Philosophen sich nicht näher erklären wollten, daß nemlich nach Aristoteles (dem Locke hierin beipflichtet) der Körper eine Substanz, die Seele aber blos ein Vermögen im Körper, folglich eine Modifikation desselben ist. Nach Plato hingegen (dem Leibniz nachfolgt) verhält es sich grade umgekehrt, nemlich die Seele ist die eigentliche Substanz, der Körper aber ist blos eine besondere Art des Daseyns der Seele, insofern sie ein eingeschränktes Wesen ist, folglich eine Modifikation derselben.²⁷

Aus einer Schöpfungslogik heraus lassen sich die Positionen auf den Kopf stellen und durch die prismatische Perspektivierung gewinnen beide Positionen ihre Berechtigung im gebrochenen Lichte²⁸ jener Modifikationen, die Maimons Denken in einem kabbalistisch-metaphysischen Sinne figurieren. Dabei erfährt die Philosophie eine Umgestaltung, indem sinnbildlich gedacht, die philosophischen Wörter neu ausbuchstabiert werden. Durch dieses Ausleseverfahren gelingt es Maimon, die veraltete beziehungsweise aus der Mode gekommene Idee der Weltseele zu reaktivieren, zu erneuern und durch die produktive Aneignung weiß er sich auch selbstbewusst von den neuen Philosophen abzugrenzen, indem er offensiv die Position des aufgeklärten Eklektikers einnimmt. In diesen Kontext fügt sich nahtlos eine längere Passage aus Maimons *Lebensgeschichte* ein, in der er sich auf seinen Mentor Maimonides bezieht. Maimon stellt übersetzend Maimonides' aufklärerischen²⁹ Gedanken zu Engeln vor und setzt an der entscheidenden Stelle den Begriff *Bildungstrieb* ein, um seine eigene Metaphysik eklektisch zu schärfen und weiter zu klären:

Die heilige Schrift so wohl als auch der Talmud sprechen oft von den Engeln, deren sich Gott bedienen soll, seine Befehle in der untern Welt auszurichten. Diese Vorstellungsart ist antromorphistisch. Wir wollen nun sehen, wie unser Verfasser sie zu verfeinern, und der Wahrheit anzupassen sucht. „Daß es Engel giebt, sagt er, davon brauche ich keinen Beweis aus der heiligen Schrift anzuführen. Man findet

sie darinn sehr häufig. Ich habe schon in diesem Werke gezeigt, daß die Engel keinen Körper sind; dieses behauptet auch Aristoteles. Wir unterschieden uns bloß in der Benennung; er nennt sie abgesonderte Geister; ich aber Engel. Auch seine Behauptung, daß diese abgesonderte Geister Mittler zwischen Gott und den Naturdingen sind, ist in unsern Schriften zu finden. Jede Wirkung geschieht nämlich durch einen Engel, denn Engel heißt Bote. Derjenige, der also den Befehl eines andern ausrichtet, ist ein Engel. [...] Ach! Wie weit geht die Verblendung der Thorheit! Sage einmal einem Gelehrten unsrer Nation (einem Rabbiner) Gott sendet seinen Engel in den Bauch einer schwangern Frau, der da den Fötus bilden soll; er wird dir gewiss seinen völligen Beifall geben; und wird dieses als eine Äusserung der höchsten Macht und Weisheit Gottes ansehen; ob er gleich glaubt, daß ein Engel ein feuriger Körper von der Größe des dritten Theils der ganzen Welt ist. Ja, wird er sagen, bei Gott ist alles möglich. Sage ihm hingegen: Gott hat dem Keime des Menschen einen *Bildungstrieb* [Herv. R.B.] beigelegt, und dieser ist eigentlich der vorhererwähnte Engel, so wird er diesen Gedanken als ketzerisch verdammen, weil er von der wahren Macht und Weisheit keinen Begriff hat, welche eben in der Hervorbringung verborgen wirkender Kräfte sich zeigt. [...] Die Materie aber wirkt nicht in so fern sie Materie überhaupt, (indem Materie an sich bloß etwas Leidendes ist) sondern in so fern sie eine (durch eine Form) bestimmte Materie ist. [...] Da nun Gott, als die erste Ursache der Welt immateriell ist, so können wir einigermaßen sagen: die Welt ist ein Ausfluss der Gottheit, - weil wir uns nämlich hierinn nicht schicklicher ausdrücken können.³⁰

Im kommentierten Sinne von Völker (siehe Kapitel 6 Anmerkung 28) handelt es sich bei dieser Über-Setzung genau um eine schöpferische Denkbewegung, die ihren paradoxen Lauf als Kontinuum (beständig, permanent) auf der spannungsvollen Ellipse vorwärts und rückwärts gleichzeitig geht – was in zusätzlicher Anlehnung an Iser einem grenzüberschreitenden „Akt des Fingierens“ gleichkommt. Maimonides orientiert sich an den vorgegebenen Engeln, wobei seine Auffassung sich im Zuge der Rationalisierung verändert, aber nicht auflöst. In der naturalisierenden Vorwärtsbewegung wird eine spekulativ-schwärmerische Theologie von Maimonides in Richtung einer Metaphysik übersetzt, welche als solche die innige Verbindung zum Bereich des Physischen aufsucht. Die Gefahr, dabei als Ketzer verdammt zu werden, stellt genau das Alleinstellungsmerkmal dar, welches den selbständig denkenden Eklektiker auszeichnet. Maimon spitzt diese Denkbewegung zu, indem er den Begriff „Bildungstrieb“ auf dieser Ellipse fließend integriert beziehungsweise als „Akt des Fingierens“ neugestaltet. Übersetzt man die Denkbewegung in eine Denkfigur ergibt sich das Bild einer drehend konzentrischen Ellipse

beziehungsweise einer rotierenden Ellipse, in deren imaginierten Mitte das Wissen – in Anlehnung an Völker und Iser – verschwindet, sich auf den Punkt eines Mangels auflöst, der aber „im Moment seiner Fixierung sich bereits erneuert“.³¹ Ersetzt man „Mangel“ mit „Einschränkung“ drängt sich erneut die kabbalistische Vorstellung des schöpferischen *zimzums* auf, was wiederum mit Maimonides' Ausführung der formbestimmten Materie korreliert, die sich mit Maimon in den mystischen Kontext der Weltseele versetzen lässt. Die Konstitution dieses Mangels spiegelt sich bei Maimonides als Sprachmangel wider, wenn er nur „einigermmaßen“ und nicht „schicklicher“ sich auszudrücken weiß, wenn es darum geht, das verschlungene Verhältnis zwischen immaterieller Ursache und materieller Wirkung bei der Konstitution von Welt zu beschreiben. Wenn es bei dieser Denkbewegung darum geht, sie gleichzeitig von beiden Seiten zu ergreifen, wird deutlich, dass sich der strukturelle Mangel auf geheimnisvolle – aber durchaus dialektische – Art und Weise auf jenen schöpferischen Überschuss bezieht, den Maimonides wortkarg verdichtend auf die Formel bringt: Die Welt als Ausfluss der Gottheit. Dies führt uns auf den Aspekt der שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss) zurück, wobei nun zusätzlich die vielfältigen Implikationen des Bildungstribs mitgedacht werden müssen.

Maimons metaphysische Neuschreibung speist sich aus dieser geheimnisvollen Dialektik, die sich weder systemisch noch systematisch auflösen lässt, sondern durch die schöpferische Freiheit des Denkens die Systeme sprengt. Das Kompositum aus „Bildung“ und „Trieb“ nutzt Maimon einerseits, um sich in den entsprechenden Diskursen einzuschreiben, andererseits bildet es eine Art Triebmittel, welches Maimons Denken subkutan und subtil prägt. Auf der begrifflichen Ebene pflückt Maimon den „Bildungstrieb“, um die Metaphysik auf der Folie jüdischer Mystik neu zu schreiben. Auf der gedanklichen Ebene setzt er das freiheitliche Denken als Hefe und Gärmittel ein, um als Systemsprenger zu agieren, aber gleichzeitig auch, um die Philosophie mit einer eigenen neuen Geschmacksnote zu bereichern. Der Bildungstrieb als subkutane Leitfigur impliziert die Varianten rund um das Koalitionssystem, darüber hinaus versucht sie indes koalierende Spuren zwischen Logik (das Wahre), Ethik (das Gute) und Ästhetik (das Schöne) auszubilden. Diesen Spuren gilt es zu folgen, um der impliziten Rezeption des Bildungstriebes in ihren

Modifikationen Raum zu geben. Philosophie als basal verstandene Liebe zur Wahrheit verwandelt sich dabei zum *Trieb zur Wahrheit*. Im Soge dieses Wahrheitstriebes gestaltet Maimon sein Denken und modelliert gleichzeitig eine Art zu philosophieren, der durchaus etwas Systematisches innewohnt, ohne jedoch ein spezifisches System zu begründen. Die Wahrheit als Triebform wird zu einem Strukturprinzip, was – ähnlich wie auf der Ebene des Schreibstils – der vermeintlichen Inkohärenz eine Kohärenz zwischen *ficta* und *facta* verleiht, die aber in der eklektischen Tradition vom Leser entdeckt werden muss.

7 Salomon Maimons Wahrheitstrieb

Die Philosophie überhaupt ist, nach dem Begriffe, den ich mir von ihr gemacht habe, die alles in der menschlichen Erkenntniß regierende Gottheit. Wie die Gottheit sich zum gesamten Universum, so verhält sich die Philosophie zu allen übrigen Wissenschaften. Sie sind ihr nicht koordinirt, sondern subordinirt. Ohne die Gottheit kann keine Welt gedacht, ohne die Welt aber kann die Gottheit nicht erkannt werden.

Salomon Maimon, Versuch einer neuen Logik

7.1 Das Denken als Weltpassung

Auch wenn Wahrheit mit einem Gegenstand als *adaequatio rei et intellectus* korrespondiert, erschöpft sich Maimons Wahrheitsbegriff in keiner Korrespondenztheorie. Das darin angelegte Triebmuster zeugt von jener Qualität, die nun mehrmals als שפּע (schefa) bezeichnet wurde. In Anlehnung an die Übereinstimmung zwischen Sache und Intellekt mischt sich eine strömend-emanierende Bewusstseinsqualität ein und darunter, was sich insgesamt als tiefgehende Verbindung zwischen Intellekt und Mystik exponieren ließ. Dies geschah im Kontext einer kabbalistischen Hermeneutik, bei der sich Maimon von der traditionellen Kabbala abgrenzte, um eine sprachlich und gedanklich aufgeklärte¹ Version der Kabbala mit metaphysischem Gehalt zu etablieren. – Als eine Schöpfung nicht aus dem Nichts heraus, „sondern nur als eine Hervorbringung aus sich selbst“,² was der kabbalistisch geprägten Selbsteinschränkung Gottes entspricht und in der sich ausdifferenzierenden Weltpassung unterschiedliche Gegenstandsbereiche hervorbringt. Diese elementare Bildung ist ein Gedanke und spiegelt die schöpferische Dimension Gottes wider, welche in der Verschränkung zwischen Maimonides und Maimon mit einem vernünftigen Sinn assoziiert werden muss. Im Denken als Selbsthervorbringung korrelieren deshalb Schöpfung und Konstrukte des Denkens. Mit Blick auf das Epitaph bedeutet zu philosophieren in letzter Konsequenz doch eine Form der Übereinstimmung, aber keiner statischen zwischen Subjekt und Objekt,

sondern in Anlehnung an obiges Incipit zwischen der „menschlichen Erkenntnis“ und der darin „regierende[n] Gottheit“. Es handelt sich vielmehr um ein dynamisch-lebendiges Verhältnis, in dem der Intellekt jenes Eigenleben erwirbt, wodurch Welt(en)-Bildung entsteht: als Passung zwischen Bewusstsein und der durch die göttliche Einschränkung sich vergegenständlichenden Welt. Dieses Geschehen passiert als Weltpassung – auch als An-passung des Denkens an die *durch das Denken (revolutionär verstandene)* ausgebildete Wirklichkeit. Nur zu erkennen, würde statisch verkürzt das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt zwar systematisch klären, aber die Dynamik des unverortbaren³ *Zwischen* des göttlichen Geistes bliebe unbeachtet und exkludiert. Das umwälzend Revolutionäre an diesem Denken ist sozusagen das innewohnende Regungs- und Erregungspotenzial als jener maimonidische „Ausfluss der Gottheit“ verstanden, welches in der Mitte (oder eben im Zwischen) verschwindet und mithin ein konstitutives Nichtwissen⁴ bildet, aber als darin „regierende Gottheit“ bestimmend ist. In etymologischer Schärfung treibt sich das bestimmende Element zwischen *regere* und *erigere* erhebend um, mit anderen Worten: Der Bildungstrieb lässt sich mit Maimon einerseits in einen metaphysisch-kabbalistischen Kontext einfügen, wobei die Passung andererseits mit der engmaschig webenden Wirklichkeit zusammenhängt; mit jener (alltäglichen und erfahrbaren) Wirklichkeit, die sich über lebendige Begebenheiten schlichtweg ereignet. Insofern fasst Maimon die Wahrheit als treibendes Motiv der Weltpassung als Wirklichkeitsgeschehen auf, um nicht zuletzt auf seine eigene *Lebensgeschichte* als Bildungs-Biografie zu rekurrieren.

Der folgende Textauszug veranschaulicht die Art und Weise, wie der Bildungstrieb subkutan beziehungsweise als solchen nicht explizit gemacht, Wahrheit als wirkliche Kraft auf der persönlich-existenziellen Ebene zur Entfaltung bringt. Dabei hat sich der Verfasser [R. B] erlaubt, eine entscheidende Charakterisierung im Kontext der Bildung hervorzuheben: *das Pragmatische*. Maimon verwendet den Ausdruck *avant la lettre* einer philosophischen Gesinnung, die als *Pragmatismus* im Wissen eher ein praktisches und dynamisches Handeln sieht und dieses über die theoretische Vernunft stellen wird. *Handlung* und *Sache* sind im griechischen *pragma* angelegt, um umgangssprachlich ein Verhalten zu charakterisieren, das sich situativ an der Praktikabilität

und der Nützlichkeit orientiert. Maimon gestaltet den Ausdruck *pragmatisch* indes bereits seinerseits zu einem Philosophem aus, als es in methodologischer Hinsicht die adäquateste Denk- und Darstellungsform beinhaltet, sich den sogenannten *Begebenheiten* des erfahrbaren Lebens – sprich der Wirklichkeit in seiner schöpferischen Kontinuität verstanden – denkend anzunähern.⁵ In der lebensgeschichtlichen Zuspitzung der intellektuellen Begebenheiten bezieht sich Maimon wiederholt auf sein selbst gewähltes Vorbild Maimonides, der ihn zur *Bildung trieb*, wodurch der *terminus technicus* sozusagen die Genese des Selbstdenkens *bezeugt*, indes einerseits Wahrheit und Bildungstrieb in Hinblick auf den Status des Schöpferischen austauschbar werden, andererseits Erfahrung und Denken sich zu einer Denkerfahrung konstituieren:

Die Natur thut keinen Sprung. Alle große Begebenheiten sind Folgen vieler kleinern, die theils mit einander einstimmig theils aber einander entgegengesetzt gewirkt, und sich einander wechselseitig eingeschränkt haben, so daß diese große Begebenheiten nicht anders als deren Resultate betrachtet werden müssen. Da nun wie du, liebster Leser, schon aus dem ersten Theil gesehen haben wirst, mit *meiner Bildung* eine große und plötzliche Veränderung vorgegangen ist, so hielt ich es für Pflicht diese Lebensgeschichte in dieser Rücksicht *pragmatisch* zu behandeln, und nichts auch an sich geringfügiges, welches aber in Ansehung *meiner Bildung* von Folgen war, wegzulassen. Ein grosser, ja vielleicht der größte Mann den unsere Nation bisher aufweisen kann, hatte durch seine Schriften, so wohl auf die Ausbildung meiner geringen Fähigkeiten, als meines Charakters den größten Einfluß. So wohl die Dankbarkeit gegen diesen meinen größten Wohlthäter, als die mir vorgesetzte *pragmatische* Behandlung dieser Lebensgeschichte, haben mich also bewogen dir, liebster Leser, mit dem Geiste dieses vortrefflichen Lehrers, und mit seiner originellen Art die wichtigsten Gegenstände der menschlichen Angelegenheiten zu behandeln bekannt zu machen [...]. Nicht die besondern Lehrmeinungen, sondern die edle Kühnheit im Denken, die keine andere Grenzen erkennt, als die Grenzen der Vernunft selbst; die Liebe zur Wahrheit die über alles gehet, die Fertigkeit der Prinzipien und die strenge Methode in der Ableitung der darauf gegründeten Wahrheiten, der Eifer wieder alle Erziehungsvorurtheile, Schwärmerei, und Aberglauben von der einen Seite, wie auch die Biegsamkeit im Denken, die einem Philosophen unentbehrliche Kunst Gedanken mit Gedanken umzutauschen, wo der Unterschied bloß den Ausdruck betrifft, sind es die auf meiner Bildung den meisten Einfluss hatten.⁶

Die persönliche Lebensgeschichte bietet den Referenzpunkt für eine *pragmatische Behandlung*, wobei diese Tätigkeit gleichzeitig ausgeweitet werden kann auf das Denken als *Denkhandlung*⁷ selbst.

Maimonides wird dabei zu einem *dugma* stilisiert, wodurch muster- und beispielhaft sich jene Eigenschaften versammeln lassen, welche die Philosophie im prägnantesten Sinne eines Wahrheitstriebs prägen, dessen Motiv und Antrieb in der unmittelbaren Gegebenheit des tätigen Bewusstseins als Bewusstseinsstrom der Gedanken liegt, die William James in seinem Pragmatismus als radikalen Empirismus als real auffasst.⁸ Hochinteressant ist, dass gleichzeitig jene Aspekte aufgelesen werden, welche just die Erlesenheit des Eklektikers definieren: Originalität, Mut und Elastizität des Denkens. Letzterer Aspekt wird dahingehend präzisiert, dass der Philosoph die Fähigkeit besitzen sollte, „Gedanken mit Gedanken umzutauschen“.

Es gilt indes, diesen Umtausch nicht als spekulativ-selbstgefällige Spielerei mit philosophischen Begrifflichkeiten zu verstehen. Dies würde dem negativ geprägten Klischee eines pilpulistischen beziehungsweise haarspalterischen Verfahrens entsprechen. Wie zu Beginn dieser Arbeit erwähnt, handelt es sich bei der jüdischen Hermeneutik viel mehr um einen *gepflegten Diskurs*, bei dem wir nun den Austausch der Gedanken als intensiven Gedankenaustausch exponieren. Bei diesem Tausch verkehren die Gedanken in- und miteinander und schaffen im schöpferischen Sinne ein Gedanken-Gebilde, das nicht zuletzt auch im Sammeln, Auflesen und Zusammenfügen jener von Gott zu Boden geschmetterten Wahrheit liegt, von welcher der Midrasch *Genesis Rabba* erzählt. Der gedankliche Verkehr schafft eine Innigkeit – und da lässt sich eine sich aufdrängende biblische Koinzidenz entdecken: Das hebräische Nomen דעת (*da'at*; Wissen) beziehungsweise Verb לָדַעַת (*lada'at*; wissen) ist von der Paradiesgeschichte des Sündenfalls her insofern sexuell konnotiert, als Adam Eva erkennt אֶת-חַוָּה (Adam erkennt Chava) und Kain empfängt. Im hebräisch gesättigten Wissen koalieren Erfahrung, Erkenntnis und Verkehr, um ein schöpferisches und mithin *intimes Wissen*⁹ zu begründen. Um die philosophische Fähigkeit „Gedanken mit Gedanken umzutauschen“ aus einer judaistischen Perspektive zusätzlich zu vertiefen, wenden wir unseren Blick auf den Bau des Stiftszelts, dem מִשְׁכָּן (*mischkan*; Wohnstatt), das den Israeliten als transportables Heiligtum in der Wüste als Zelt der Begegnung mit Gott diente. Neben der erwartbaren zentralen Rolle, die Moses und Ahron in ritueller Hinsicht einnehmen, gilt es

die herausragende handwerkliche Bedeutung hervorzuheben, die Bezalel zukommt. In seinem sprechenden Namen צַל (zal; Schatten) und אֵל (el; Gott) verkörpert sich ein Prinzip des Personalen, das sich im Schatten beziehungsweise Ebenbilde Gottes im Sinne des theologischen Paradigmas des sogenannten צֶלֶם אֱלֹהִים (tzelem elokhim) formt. Seine Herkunft und sein Wirken werden in der Thora wie folgt beschrieben: רָאָה תְּרַאֲתִי בְשֵׁם בְּצִלְאֵל בֶּן-אֲוִרִי בֶן-חִיּוּר לְמִטָּה יְהוּדָה: לְחֹשֶׁב מַחְשַׁבֹּת לַעֲשׂוֹת בְּזָהָב וָאֶמְלֵא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה וּבִתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל-מְלָאכָה: לְחֹשֶׁב מַחְשַׁבֹּת לַעֲשׂוֹת בְּזָהָב וָאֶמְלֵא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה וּבִתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל-מְלָאכָה: „Siehe, Ich habe mit Namen berufen Bezalel, Sohn Uri, Sohn Chur vom Stamm Jehuda, da Ich ihn mit dem Geist Gottes erfüllte, mit Weisheit mit Einsicht und mit Erkenntnis und mit jeglicher Ausführung, Ideen zu verbinden, sie in Gold, in Silber und in Kupfer herzustellen [...]“. ¹⁰

Mit Bezalel regt sich exemplarisch – im mehrfach dargelegten Sinne des *dugmas* – die Gottheit, um חָכְמָה (chochmah; Weisheit) mit תְּבוּנָה (t’vunah; Einsicht) zu paaren und דַּעַת (da’at; intimes Wissen) auszubilden. Bei dieser Auslegung gilt es, Maimons Gottheit auf die schöpferische Fülle des רוּחַ אֱלֹהִים (ruach elokhim; Geist Gottes) zu beziehen, dessen Fülle jenen Schnittpunkt berührt, der mit Maimon gedacht, die Aspekte der *pragmatischen Behandlung* und der *Denkhandlung* betrifft: Denn die kognitiv-intellektuelle Trias von Weisheit, Einsicht und Wissen¹¹ wird mit dem Handlungselement וּבְכָל-מְלָאכָה (u’vchol melachah; und mit jeglicher Ausführung) angereichert. Die pragmatizierende Pointe kulminiert im hervorgehobenen Ausdruck לְחֹשֶׁב מַחְשַׁבֹּת (lachschof machschawoth), was von Hirsch mit *Ideen zu verbinden* wiedergegeben wird. Diese Wiedergabe ist in der Tat sehr zutreffend und prägnant, es lohnt sich aber, den etymologischen Untersatz nach oben zu kehren: לַחֲשׁוֹב (lachschof; denken) und מַחְשַׁבָּה (machschawah; Gedanke) bilden sozusagen die Keimzelle des Denkens als Tat. *Gedanken denken* als *Ideen zu verbinden* entspricht dem Innenleben beziehungsweise der Form des *Koalitionssystems* und stellt für Maimon eine unmittelbare Tatsache des Bewusstseins dar. An diesem Punkt angelangt, wird klar, dass der Ausdruck *Gedanken mit Gedanken umzutauschen* ganz schön *gepflegt* ist. Es sei an dieser Stelle an das Incipit erinnert, das die Arbeit eröffnete. Maimons Hund wurde darin als Eklektiker betitelt, da er alle Systeme annahme. Die äußere Verbindung zwischen Maimon und dem Hund führt zu einer einführenden

Charakterisierung Maimons als Kyniker. Die nun erörterte Fähigkeit des *Gedankenaustauschs* legt nun tatsächlich nahe, dass Maimon insofern alle Systeme annehmen kann, als er durch die eklektische Tugend in der Lage ist, sich die Systeme anzuverwandeln. Der äußere Habitus des Kynikers weicht indes der geistigen Konstitution eines pragmatistischen Ironikers: Seine Denkbewegung *ist* wesentlich biegsam. Als solche ist sie dynamisch, ausführend und handelnd. Will heißen: Ein Denken, das die Welt so behandelt, sucht und versucht die Welt-Passung. Dass es dabei nicht ganz passt, ist konstitutiver Teil des Systems. Diese Unangemessenheit als fundamentale Inadäquatheit und Unangepasstheit zeichnet Maimon als Ironiker einer entsprechenden Wissensökonomie aus. Äußerer Kynismus und innere Ironie verlaufen innerhalb eines Horizontes, der das Gepräge von der Faktizität des Bewusstseins erhält, und als reflexives Erfahrungsbewusstsein im doppelten Sinne von רֶעַת zwangsläufig eine zwei- oder mehrdeutige Verlaufsform aufweist. Insofern lässt sich hier eine strukturell bedingte philosophische Ironie ausmachen, die weit über das Rhetorische hinausgeht. Eine entsprechende Verlaufslinie führt chronologisch betrachtet von Sokrates über Maimon zu Kierkegaard, wobei sich diese Konstellation als ironiegesättigte Existenzform¹² verdichten lässt.

Aus judaistischer Perspektive können wir nochmals Anlauf nehmen, um das nun mehrfach gesättigte lebendige Bewusstsein als Bewusstseinsleben auf Folie des Kompositums aus *Trieb* und *Bildung* als erlesene Wahrheit zu probieren: In der jüdischen Liturgie findet sich regelmäßig die Wendung לִיצֵר מַחֲשָׁבוֹת לִבִּי (*l'jetzer machschawot l'vav*; es forme die inneren Gedanken des Herzens). יִצֵּר (*jetzer*) als Nomen bedeutet *Trieb*, was in der jüdischen Theologie die anthropologische Grundverfasstheit des Menschen als יִצֵּר הַטוֹב (*jetzer hatov*; *Trieb zum Guten*) und יִצֵּר הָרָע (*jetzer harah*; *Trieb zum Bösen*) grundiert. Gleichzeitig spiegelt sich diese Etymologie in Gott als Schöpfer wider. Dazu findet sich oft die formelartige Wendung יוֹצֵר בְּרֵאשִׁית (*jotzer b'reschit*; *Schöpfer des Anfangs*). Über die Etymologie lässt sich also ein gedanklich-begrifflicher Zusammenhang zwischen Schöpfung – Form(ung)¹³ – und *Trieb* herleiten. Wenn Maimon also die Philosophie in Anlehnung an dieses Kapitel-Incipit wortwörtlich – „dem Begriffe nach“ – als Liebe zur Weisheit nimmt und als „alles in der menschlichen Erkenntniß regierende Gottheit“¹⁴ bestimmt, verschränken sich dabei aus der

Perspektive jüdischer Tradition die beiden Sphären miteinander: die Sphäre menschlicher Erkenntnis חֲכָמָה (*chochmah*; Weisheit), תְּבוּנָה (*t'vunah*; Einsicht) und גִּיעַת (*da'at*; intimes Wissen) mit der göttlichen Sphäre יוֹצֵר בְּרֵאשִׁית (*jotzer b'reschit*; Schöpfer des Anfangs). Diese Verwindung findet ihren letzten Dreh in dem, was elementar als „Denken“ fungiert, was aber gleichzeitig jenes hochkomplexe Gebilde bezeichnet, welches als לְהַשְׁבֵּי מַחֲשָׁבוֹת (*lachschov machschawoth*; Gedanken denken, Ideen verbinden) exegetisch ausgelesen wurde. „[D]ie einem Philosophen unentbehrliche Kunst Gedanken mit Gedanken umzutauschen“, lässt sich nun so lesen und verstehen, dass Maimon in einem ersten Schritt den Gedanken „Bildungstrieb“ mit dem Gedanken „Weltseele“ austauscht und dabei sein Denken entsprechend zu einer Ideenverbindung ausgestaltet.¹⁵ In einem weiteren zweiten Schritt geht es nun darum, den von Maimon paraphrasierten Monotheismus systematisch zu erweitern. Dies impliziert, dass der Bildungstrieb durch unsere Auslegung eine weitere Biegung erfährt, indem die dargelegten Sphären selbst systematisch erweitert werden, um zu untersuchen, in welchem Sinne Maimon als Systemdenker unter eigenen Vorzeichen gelten kann. Referenzrahmen dazu bilden Maimons Ausführungen zur klassischen Trias des Wahren, Guten und Schönen, um dadurch spezifische Zusammenhänge zwischen der Metaphysik, der Moral und der Ästhetik erkennbar zu machen.

7.2 Die Trias des Wahren, Guten und Schönen

7.2.1 Wahrheit und der Versuch einer neuen Logik

Dass die Welt ohne die Gottheit nicht gedacht werden kann, gibt Maimon insofern als dialektisches Phänomen zu bedenken, als „ohne die Welt [...] die Gottheit nicht erkannt werden [kann].“¹⁶ Der Welt- und Wirklichkeitsbezug ist also konstitutiv für das Denken als Gedankenaustausch. Bei dem Versuch, eine neue Logik zu etablieren, geht es Maimon in der entsprechenden Schrift von 1794 genau darum, sich von beiden Seiten der Wahrheit im Rahmen einer Theorie des Denkens anzunähern, um die der traditionellen Logik eingeschriebene Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden. Denn für Maimon bilden die Grundsätze der Logik – der Satz des

Widerspruchs und der Identität – bloß formale Denkgesetze ohne Wirklichkeitsbezug. Die Logik als formale Wissenschaft des Denkens bleibt zu dünn, solange sie nicht in jenem Sinne *pragmatisch* gesättigt wird, als das Denken sich als Handlung des Subjekts erweist. Widerspruchsfreies Denken ist zwar der logischen Wahrheit verpflichtet und stellt ein objektives Denken dar, „bestimmt aber kein Objekt“¹⁷. Dass ein Objekt bestimmt werden kann, bedingt für Maimon die Rückbindung an ein einheitliches Bewusstsein. Dieses fungiert als Voraussetzung für die prinzipielle Leistung, einen Wirklichkeitsbezug *herzustellen*, was an die Vorwegnahme eines intentionalen Bewusstseins gemahnt, welches jenseits der kantischen Polarität von transzendentelem und empirischem Bewusstsein eine eigene Qualität besitzt. Denken als etwas Bildendes – und im erweiterten Sinne als Ausdruck des Bildungstriebes verstanden – überschreitet das formale Denken und begründet auch auf der Ebene der Logik ein wirkliches Denken, welches das schon mehrmals erwähnte Attribut „reell“ auszeichnet. Insofern versucht Maimon mit seiner Logik ein reelles Denken zu begründen, das evidenzbasiert auch wahrheitstheoretische Elemente enthält:

Ich sage ferner: dieses Mannigfaltige muß in einer Einheit des Bewußtseyns verbunden werden können, d. h. die Glieder des gegebenen zu verbindenden Mannigfaltigen müssen a priori in einem zum Denken überhaupt erforderlichen Verhältniß stehen; weil sonst ein bloß formelles, aber kein reelles Denken statt finden könnte. Ohne dieses Verhältniß bedeutet der Satz: a ist b, (wenn nicht b mit a einerlei und folglich der Satz identisch seyn soll) nichts mehr als: a widerspricht nicht b; aber eben so wenig widerspricht nicht a dem non b; folglich ist auch logisch wahr: a ist non b. Folglich muß auch logisch wahr sein: a ist nicht b; dieses ist aber unmöglich, weil a ist nicht b, logisch nichts anders heißen kann, als a widerspricht b, welches dem ersten Satz: a ist (widerspricht nicht) b, widerspricht. – Im reellen Denken bedeutet der Satz: a ist b, nicht bloß, daß a dem b nicht widerspricht, sondern auch daß a und b, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, wodurch sie sich einander in eben demselben Bewußtseyn ausschließen, dennoch zur Bestimmung eines reellen Objekts, in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden können.¹⁸

לְהַשְׁבֵּי מַחְשָׁבָה (*lachschov machschawoth*; Gedanken denken, Ideen verbinden) als das Denken des Gedankens bedeutet mit dieser theoretischen Unterfütterung, dass das Denken den Gedanken hervorbringt. Hirschs Ideenverbindung verdeutlicht dabei den zutiefst genuin synthetischen Charakter des Denkens, welches das bloß formale

Denken überschreitet. Das logische Denken lässt sich für Maimon nicht bloß auf die Art Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat in einem Satz als Urteil beschränken. Die gemeinsame Verankerung von Subjekt und Prädikat im Bewusstsein bringt durch das Denken das Objekt hervor. Diese Qualität bezieht sich auf die Eigenheit „reell“. Im Denken wird gemäß der gegenständlichen Passung das Objekt bestimmt. Diesen Grundzug des Denkens fasst Maimon mit seinem sogenannten „Satz der Bestimmbarkeit“ zusammen. Durch das Denken wird das Objekt bestimmt beziehungsweise zu einem bestimmten Objekt, das seinerseits wiederum mit bestimmten Objekten verbunden werden kann. Das Eigenartige dieses Paradigmas der Bestimmbarkeit liegt darin, dass sich im Grund eine Verschränkung zwischen Erkenntnis- und Realgrund ereignet. In dieser Art von Neubegründung ist der Versuch einer neuen Logik angelegt, der das Grund-Muster der Schöpfung und des Bildungstriebes inhärent ist. Insofern lässt sich die Qualität des Reellen weiter vertiefen und trotz einer Tendenz zur Unschärfe in Hinblick auf den synthetischen Grundcharakter des Denkens präzisieren:

Soll das Denken nicht bloß als formell im Vermögen zu denken ein unbestimmtes Objekt überhaupt, sondern reell im Vermögen, bestimmte Objekte zu denken, und dadurch neue Objekte zu bestimmen, gegründet erkannt werden, so kann dieses nicht durch das bloß logische, sich auf ein unbestimmtes Objekt überhaupt beziehende, Kriterium (den Satz des Widerspruchs) sondern durch ein reelles, in einem Realverhältniß der Objekte selbst gegründetes Kriterium geschehen. Soll aber dieses Verhältniß der Objekte nicht bloß auf eine unbestimmte Art supponirt, sondern auf eine bestimmte Art eingesehen werden, so muß es nicht als ein Verhältniß der Dinge an sich, außer dem Bewußtseyn, sondern als ein Verhältniß der Dinge als Gegenstände des Bewußtseyns, erkannt werden, d. h. es muß als ein Verhältniß der Objekte des Bewußtseyns, in Ansehung des Bewußtseyns, a priori bestimmt werden. [...] Das reelle Denken hat außer dem Erkenntnisgrund, der bloß die *Conditio sine qua non* ist, noch einen positiven Realgrund in den zu verbindenden bestimmten Objekten selbst. Hieraus ergeben sich die von mir festgesetzten Regeln für das Denken überhaupt, für das gedachte Objekt, fürs Subjekt und fürs Prädikat (im gedachten Objekt). 1) Die Glieder des gegebenen, in einer Einheit des Bewußtseyns zu verbindenden Mannigfaltigen müssen, in Ansehung des Bewußtseins, von einander abhängig sein, ohne welche Abhängigkeit gar kein Denken möglich ist.¹⁹

Die Abhängigkeit verweist untergründig nochmals auf die Verbindung zur ausgelesenen Schlüsselstelle 1:68 aus Maimonides' *More Nevuchim*. Das Denken des Menschen – sei es formell oder

reell – stellt ein Vermögen beziehungsweise eine spezifische (eingeschränkte) Leistung dar, die sich gleichzeitig an einem metaphysischen Kontext zu bemessen hat. Zwischen *לְהַשִּׁיב מִחֲשָׁבָה* und *תְּבוּנָה* gibt es keine Differenz: Sein Denken ist beziehungsweise schafft die Realität schlechthin.

Das reelle Denkvermögen hingegen lebt aus der ausdifferenzierenden Form(ung) der Schöpfung und verfügt über *תְּבוּנָה* (*t'vunah*; Einsicht), was eine spezifische Evidenz aus den Schichtungen des Bewusstseins (metaphysisch) begründend erzeugt – oder als Prätext der Phänomenologie - intentional konstituiert. Die von Maimon genannten Glieder prägen indes einen Bewusstseinsbegriff, der einerseits auf Folie von Maimonides entwickelt wurde, andererseits aber eine eklektische Eigenständigkeit aufweist, indem er das Wesen des Denkvermögens selbst als grundlegende Differenz in einem epistemischen Rahmen zwischen dem metaphysischen Konzept der Weltseele und Kants Transzendentalphilosophie neu denkt. Die Glieder „Subjekt“, „Objekt“ und „Prädikat“ bilden ein fließendes Netzwerk, bei dem je nach Standpunkt und erkenntnistheoretischer Perspektivierung das Bestimmbare, die Bestimmung und das Bestimmte mit den bindenden Bewusstseinsinhalten das Denken als *לְהַשִּׁיב מִחֲשָׁבָה* (*lachschov machschawoth*; Gedanken denken, Ideen verbinden) *qua* innerer Differenz figurieren. Die netzwerkartige Konstellation, die Maimon in gegenseitiger Abhängigkeit charakterisiert, konstituiert das Denken.²⁰ Das menschliche Denken ist von dieser Konstellation im Sinne einer apriorischen Schöpfungsstruktur abhängig – und kann zusätzlich, wenn auch etwas spekulativ, mit der kabbalistisch geprägten *כְּוָנָה* (*kavanah*; Absicht) in Verbindung gebracht werden. Denn die Übergänge zwischen Gott und Welt können bildhaft selbst als Netzwerke aufgefasst werden, die in einem komplexen Verständnis nicht bloß *absichtsvoll* sind, sondern als geistige Matrix von einer intentionalen und vor allem sinnhaften Beziehungsstruktur belebt werden. Die Schöpfungs- und Beziehungsstrukturen fungieren als Ermöglichungsgrund – als transzendente Relation – und ermöglichen überhaupt *Gedanken mit Gedanken umzutauschen* und aufeinander absichtsvoll zu beziehen. Und dem zufolge wohnt dem rationalen Grund-Satz der Bestimmbarkeit ebenfalls ein schöpferisches beziehungsweise generatives Bezugsmoment inne, in dem sich Schöpfungs- und Beziehungsstrukturen bedingen, die eben

auch die Regeln des Denkens selbst durchdringen. In Analogie zur biologischen Zeugung werden – nun eben im diskursiven Kontext des Bildungstriebes gedacht – Gedanken gezeugt, was sich im Sinne Bergmans insbesondere auf das Prinzip der Bestimmbarkeit befruchtend anwenden lässt, wobei der biologisch geprägte Ausdruck des Organischen besonders zu gewichten ist: „The determinant by which we determine the determinable [...] is not something external and mechanically attached to the determinable, but something that creates a synthesis, an new *organic unity*, so that we may speak of a determining process [...].“²¹

Dies bedeutet konsequenterweise, dass durch das Denken als Akt die Einheit des Bewusstseins vergegenwärtigend gebildet, aber eben nicht als Absolutes transzendental vorausgesetzt wird, da es andere Bedingungen der Schöpfung zu beachten gilt, welche die Art der Rationalität menschlicher Kreatürlichkeit bestimmen. Die Intensität des Gedankenaustauschs im Sinne Maimons bestimmt den dynamischen Grad der prozesshaften Vereinheitlichung des Bewusstseins. Die Sphären der Metaphysik und der Erfahrung lassen sich dabei nicht trennen, sondern bilden fließende Übergänge im konstellativen Geflecht der Bestimmungsglieder, die das Denken im Wahrheitsgehalt unterschiedlich konstituieren. Denn „das ganze Geschäft des Denkens [beruht] nicht nur auf der Einsicht in das als Kriterium des (reellen) Denkens überhaupt, festgesetzte Verhältniß vom Bestimmbaren und Bestimmung [...], sondern auch auf der Einsicht in die verschiedenen Grade dieses Verhältnisses [...].“²²

Mit dem Aspekt der Evidenzhaftigkeit überwindet Maimon die Aufspaltung in transzendentes und empirisches Bewusstsein. Das festgesetzte Verhältnis zwischen dem Bestimmbaren und Bestimmung spannt den Bogen zwischen Gott und Welt, mithin zwischen Denken und Erfahrung. Die fließenden Übergänge und der Evidenzgrad stehen und fallen mit der gegebenen Eigenheit des qualitativ unterschiedlichen Eigenwerts des Reellen, welcher der eigenen Sphäre des Bewusstseins entstammt. Bis anhin wurde deutlich, dass das reelle Denken über das formale Denken hinausgeht. Um indes die komplexe Verflechtung zwischen Denken und Erfahrung genauer zu verstehen, müssen Maimons Grundsätze des reellen Denkens herangezogen werden, wobei für den notwendigen Klärungsbedarf

nur der erste beleuchtet werden soll, um den erkenntnistheoretischen Status des reellen Objekts einordnen zu können:

Ein gedachtes reelles Objekt ist nur durch den Gebrauch der Kathegorien von Anschauungen möglich. Beweis. Ein reelles Objekt des Erkenntnißvermögens überhaupt (im Gegensatze vom Subjekt) ist dasjenige in einer jeden reellen Erkenntniß, was durchs Bewußtseyn vom Subjekt unterschieden und darauf bezogen wird. Ein reelles gedachtes Objekt ist das, was nicht nur durch innere Merkmale an sich, sondern auch durchs Denken im Verhältnisse zu einem andern reellen Objekt bestimmt wird. Ohne die absolute Bestimmung durch innere Merkmale an sich, würde es zwar ein gedachtes, aber kein reelles, und ohne die relative Bestimmung im Verhältnisse zu einem andern reellen Objekte würde es ein reelles, aber kein gedachtes Objekt seyn. Beide sind also zur Möglichkeit eines gedachten reellen Objekts nothwendig. [...] Die angeschauten Objekte sind zwar (da der sinnliche Stoff der Anschauungen absolut bestimmt ist) reelle, aber (vor dem Denken derselben durch die Kathegorien) keine gedachten Objekte. Also nur durch den Gebrauch der Kathegorien von sinnlichen Anschauungen ist ein gedachtes reelles Objekt möglich.²³

Vordergründig scheinen sich diese Ausführungen nahe an Kants Unterscheidung zwischen Form und Stoff zu orientieren, um die Genese von Erkenntnis nachvollziehen zu können. Die Anschauung darf indes bei Maimon nicht voreilig mit dem Stoff beziehungsweise der sinnlichen Erkenntnisquelle in Verbindung gebracht werden. Die Anschauung muss also in ihrer Begrifflichkeit geklärt werden, wobei in einem sehr weiten Sinne eine Art phänomenologische Vorspurung hilfreich ist. Die intentionale Bewusstseinsleistung scheint in der Tat ein herausragendes Merkmal darzustellen, indem das Bewusstsein sich quasi „noetisch“ auf den bewusstseins-eigenen Gegenstand bezieht, was die Bezugnahme auf ein Objekt betrifft. Die mögliche Beziehung auf ein Objekt hin muss in einem weiteren Schritt in die Elemente reell und gedacht zerlegt werden. Denn wie von Maimon erläutert, würde eine einseitige Bestimmung in Ausrichtung der Anschauung oder des Denkens nur zu einem reellen beziehungsweise gedachten Objekt führen. Der Bewusstseinsakt verwebt beziehungsweise synthetisiert die beiden Bestimmungen miteinander und konstituiert ein reelles gedachtes Objekt, was zu einer reellen Erkenntnis führt. Letzterer Ausdruck scheint streng genommen tautologisch zu sein, da mit Maimons Kriterien gedacht, eine Erkenntnis nur dann von Einsicht geprägt

ist, wenn sie gleichermaßen „reell“ ist und „gedacht“ wird. Dies bedeutet, dass Erkenntnis jeweils aus einer Mischung dieser Elemente besteht, wobei der kantische Schematismus zwischen den apriorisch orientierten transzendentalen Bewusstseinsformen beziehungsweise Kategorien auf der einen Seite und den empirischen Objekten auf der anderen Seite überwunden wird.

Die gemeinsame Affinität zur Mathematik liegt für Maimon indes nicht in der Erfahrungsunabhängigkeit, sondern in dem oben genannten „festgesetzte[n] Verhältniß vom Bestimmbaren und Bestimmung“, das im Felde der Mathematik einen sehr hohen Grad an Evidenz aufweist. Denn der in der Mathematik zur Anschauung gebrachte Gegenstand entspricht exakt einem reell gedachten Objekt und generiert eine reelle Erkenntnis, bei welcher nun die Begrifflichkeiten zwischen Stoff und Form entsprechend dem Versuch einer neuen Logik neuartig gedacht werden:

Die a priori bestimmten Verhältnisse der bestimmten Objekte der Mathematik machen gleichfalls die Form der Erkenntnis dieser Objekte aus (denn Verhältnisse zwischen Objekten sind nicht Objekte selbst). Sie sind nicht bestimmte Objekte, sondern anerkannte Verhältnisse zwischen bestimmten Objekten. Dasjenige in den bestimmten Objekten, wodurch sie bestimmte Objekte, zwischen welchen die gedachten Verhältnisse statt finden, sind, macht den Stoff der Erkenntnis dieser Objekte aus.²⁴

Denken als *לְהַשִּׁיב מַחֲשָׁבָה* (*lachschov machschawoth*; Gedanken denken, Ideen verbinden) verstanden, akzentuiert den synthetischen Gedankengehalt, der durch den Gedankenaustausch beziehungsweise der Ideenverbindung entsteht und letztlich als Beziehungsgeflecht Bedeutung generiert. Das mathematische Denken genießt dabei insofern einen Sonderstatus, da es über den bloß formalen Gebrauch einer logischen Erkenntnis hinausgeht, bei welcher der Objektbezug unbestimmt bleibt, beziehungsweise kein reell gedachtes Objekt intendiert wird. Das mathematische Denken veranschaulicht förmlich die Bedeutung, die *zwischen* den mathematischen Objekten durch ihre wesentliche Verhältnishaftigkeit entsteht, und durch das Prinzip der Bestimmbarkeit eine Festlegung erfährt. Denn im *Zwischen* nistet sich der Stoff ein. Für Maimon ist es also weniger entscheidend, ob die Erkenntnis a priori oder a posteriori zustande kommt, als vielmehr, auf welche Art das Bewusstsein seinen Gegenstand intendiert

beziehungsweise bestimmt. Das Generative liegt dabei immer im *Zwischen* als (imaginärem) Bewusstseins-Raum reeller Erkenntnis. Dass sich die Erfahrung nicht von der Erkenntnis trennen lässt, kommt in Maimons Begrifflichkeit zum Erkenntnisvermögen als „Erfahrungserkenntnis“ zum Ausdruck. Diese wird durch die Wirklichkeit des Objekts ebenfalls unter dem Prinzip der Bestimmbarkeit bestimmt, aber letztlich durch die entsprechende bewusstseinsmäßige Bezugnahme erfahren und konstituiert sich als eine reelle Erkenntnis tieferer Evidenz gegenüber der mathematischen. Insofern bildet das Prinzip der Bestimmbarkeit ein epistemologisches Leitmotiv durch die unterschiedlichen Erkenntnisarten und -grade, und vermag deshalb auch als *Movens* des Koalitionssystems Idealismus und Skeptizismus sinnvoll aufeinander zu beziehen, ohne eine absolute Versöhnung erreichen zu können – und zu wollen.²⁵

Der Vernunft kommt dabei die Funktion zu, das jeweilige Verhältnis der Bestimmbarkeit zu beurteilen, um das Erkenntnisvermögen im Rahmen dieser Wahrheitsbedingungen einzugrenzen – ohne die Metaphysik zu zertrümmern. Von diesen erkenntnistheoretischen Bedingungen her, welche die (neue) logisch bedingte Wahrheit fundieren, gilt es nach dem Unbedingten und der metaphysischen Wahrheit im Verhältnis zu den Bedingungen zu fragen, um den Blick für die Wahrheit als Triebform nicht zu verlieren. Dabei eignet sich das Verhältnis der Bestimmbarkeit (zwischen Unbedingtem und Bedingtem) als Anknüpfungspunkt, bei dem Maimon sich mit Kant gegenüber den Dogmatikern abgrenzt, aber gleichzeitig eine Schwachstelle bei Kant ausmacht:

Die Dogmatiker glauben dadurch Objekte zu bestimmen, die gar nicht in diesem Verhältniß gegeben werden können. Die Kantianer weichen zwar diesem letzten Fehler glücklich aus, indem sie die Vernunft bloß auf den Erfahrungsgebrauch einschränken, verfallen aber dennoch in den ersten Fehler, indem sie das *Dringen auf Totalität* [Herv. R.B.] der Bedingungen nicht, wie es sich damit verhält, als einen bloßen Naturtrieb nach der höchsten Vollkommenheit, sondern als die der Vernunft eigenthümliche Form betrachten, wie dieses alles in der Folge umständlich gezeigt werden soll.²⁶

Maimons Grundsatz der Bestimmbarkeit kann in methodischer Hinsicht mit Kant durchaus als transzendental betrachtet werden, denn die Grenzbestimmung bestimmt die Grenzen der Vernunft, mithin

des vernünftigen Erkennens. Das Unvernünftige am Dogmatismus besteht darin, dass er durch vermeintlichen Vernunftschluss in einer Reihe von Bedingungen das letzte begründende Glied in seiner absoluten Unbedingtheit vermeintlich begründet. Die Natur als Erscheinungsreihe verstanden impliziert eine Allheit des Seienden, die den Begriff von Welt prägt. Aber wie kann in dieser Reihung das Sein der Welt als Totalität begriffen werden? Die dogmatische Naivität beseitigt indes nicht das anthropologische Dilemma,²⁷ das auch für Kant den Menschen umtreibt, was er in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* plastisch zum Ausdruck bringt:

Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen *treibt* [Herv. R.B.], ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt.²⁸

Das Postulat der Vernunft durchkreuzt sich mit einem Element, das Schopenhauer als „*Bedürfniß einer Metaphysik*“²⁹ umschreiben wird. Die Art und Weise wie sich hier die Metaphysik mit einem gewissen körperlichen Gewicht einschreibt, mag als *psychologisch* oder *existenziell* gelten. Bei aller erkenntnistheoretischer Zurückhaltung wird indes deutlich, dass es ein transgressives Motiv gibt, das die Grenzüberschreitung *antreibt*, deren *Drängen* und *Dringlichkeit* nicht von der Hand zu weisen ist. Das darin generativ enthaltene sich bewegende und regende „Dringen auf Totalität“ nimmt Maimon als „wirklich“ an und erläutert deren Wirklichkeit im Sinne einer Paraphrase zum Bildungstrieb, wenn er von einem „bloßen Naturtrieb nach der höchsten Vollkommenheit“ spricht. Dies betrifft das (Prä) Faktische der Schöpfung, dem rein logisch nicht beizukommen ist. Für Maimon stellt sich aber die Frage, wie das anthropologische Dilemma zwischen Bedingungen und Unbedingtem weitergedacht werden soll.

Für Kant ergibt sich an diesem Punkt menschlicher Vernunft eine natürliche Antithetik: wenn die Vernunft als unbedingte Einheit verstanden die Totalität der Erscheinungen zu erfassen versucht. Der Zwiespalt betrifft die gleichzeitige Abspaltung in einen Verstand, der die Erscheinungen zu begreifen hat, und eine Vernunft, die den

erzeugten Verstandesbegriff zu einer transzendentalen Idee erhebt. Kants Ziel besteht also darin, einen systematischen Zusammenhang zwischen den Erscheinungen und dem Sein paradigmatisch im Rahmen der mathematisch geprägten Reihe auszubilden, um Erkenntnis als eine Erkenntnisreihe – innerhalb eines Erkenntnisystems – auszuweisen. Für die entsprechende Systematisierung greift Kant zu den kosmologischen Ideen, die selbst nicht erkannt werden, aber als Regulativ das Erkenntnisssystem bestimmen. Da die Vernunft die Totalität nicht erfassen kann, ergibt sich das gedankliche Konstrukt eines totalisierenden Verstandes und einer Idee der Totalität, wobei der Kosmos als Ordnungsgefüge folgende Bestimmung erfährt:

Wir haben zwei Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl auch im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur genannt, so fern sie als dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Größe zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen sieht.³⁰

Kant versucht demnach zwischen den Begriffen Welt und Natur einen systematischen Zusammenhang herzustellen, wo nun das Ganze auf dem Spiel steht. Das mathematische Ganze bildet dabei eine Matrix für das dynamische Ganze, wobei die Ganzheit des Lebens keinen Platz im System hat. Es kann eben nicht nur eine Frage der Perspektive sein, ob das Ganze durch eine mathematische oder organische Brille betrachtet wird, solange diese Perspektiven dem Ideen-Bau einer absoluten Transzendentalität unterliegen. Das scheint in der Tat das Problem jenes *Subjekts* zu sein, das diesem Ideen-Bau zugrunde liegt und im Sinne des Tätigkeitsworts *subicere* sich dem *unterwirft*.³¹ Wie oben gezeigt, folgt Maimon Kant in der Abgrenzung gegenüber dem Dogmatismus, untergräbt aber gleichzeitig dieses Zugrunde Liegende. Der Grund für den Drang zur Totalität liegt für Maimon in einem Naturtrieb, den wir als Bildungstrieb begrifflich und gedanklich einzukreisen versuchen. Die Falle liegt für ihn in „der Vernunft eigenthümliche[n] Form“, beziehungsweise im Konstrukt der Ideen, dem er einen – im erweiterten Verständnis – Pragmatismus entgegenhält. Erst das Kriterium des Gebrauchs lässt eine eigentliche Verlaufslinie zwischen Welt und Natur entstehen:

Wenn es auch ein Vernunftgesetz ist, vom Bedingten zu seiner Bedingung, von dieser Bedingung [...] bis zur letzten (unbedingten) Bedingung hinaufzusteigen, und folglich, wenn das Bedingte gegeben ist, die ganze Reihe der subordinirten Bedingungen und auch die letzte (unbedingte) Bedingung nothwendig voraussetzen, so ist doch dieses Vernunftgesetz, in Ansehung seines Gebrauchs, durch die Natur der gegebenen Reihe beschränkt; es kann nur alsdann gebraucht werden, wenn diese Reihe endlich ist. Ist sie hingegen unendlich, so hat das Vernunftgesetz, in diesem Falle, gar keinen Gebrauch, weil es nothwendig auf einen Widerspruch führt. Nun aber ist, nach Kant, die Vorstellung des letzten Gliedes nur alsdann eine Idee, wenn die Reihe unendlich ist [...]; wie kann also diese Vorstellung in der Natur der Vernunft gegründet seyn, da sie die Form der Vernunft gerade aufhebt? Diese Vorstellung kann nicht anders als in der Natur der [sic!] Einbildungskraft gegründet seyn, die eine Form von einem Objekt, worauf sie sich beziehen kann, auf ein anderes Objekt, worauf sie sich nicht beziehen kann, überträgt. Die Vernunft erklärt, in diesem Falle, diese Form für eine bloße Form ohne alle Brauchbarkeit, und die Vorstellung ihres Objekts für imaginär [...].³²

Natürlich räumt Maimon den Ideen ihre Berechtigung ein, aber er verlagert dabei das Dispositiv der Antinomie. Es ist nicht die Vernunft, die mit sich selbst in Widerstreit gerät, sondern die Einbildungskraft, die ihrerseits mit der Vernunft konfligiert,³³ indem erstere durch sogenannte „Fiktionen“³⁴ Erkenntnisschranken zu überwinden versucht, die als „Erfindungsmethoden“³⁵ fungieren. Der methodische Charakter der Fiktion bezieht sich als Idee auf die Mathematik wie aber auch auf die Anthropologie, indem Maimon die Ideen als Teil der menschlichen Natur – in Absetzung zur Natur der Vernunft – begreift; als kanalisierte Wirkungsweisen jenes Naturtriebs, den es als Bildungstrieb auszudifferenzieren gilt.

Diese Umdeutung der Ideen zu Erfindungsmethoden zeichnet Maimon vertieft in der eklektischen Tradition intellektueller Redlichkeit aus, wobei er mit folgender Selbstzuschreibung operiert: „Daß so wenig (so weit mir bekannt ist) Kantianer als Antikantianer dieses bemerkt haben, muß keinen Selbstdenker wundern [...]“.³⁶ Um in diesem Zusammenhang die Eklektik zu verdeutlichen, gilt es Maimons Auslese zur Antithetik zu beleuchten, wozu der für ihn typische ironische Habitus ankündigt, dass er diese „durchgehen, und gelegentlich [s]eine Anmerkungen darüber hinzufügen“³⁷ möchte. In dieser Passage pflückt er Kants Titel *Antithetik der reinen Vernunft* und reichert diesen gleichzeitig mit seinem pfeffernden Zusatz *und der Einbildungskraft* an, wobei er

die vier Antinomien durchquert. In der Folge soll der Fokus auf die vierte und letzte Antinomie angesetzt werden, deren These beziehungsweise Antithese die Frage betrifft, ob es zur Begründung der Welt einer notwendigen Wesenheit inner- oder ausserhalb der Welt bedarf – oder eben nicht. Diese kosmologische Frage steht und fällt mit der Konzeptualisierung des Anfangs, welche Maimon, Kant wie folgt rezipierend, paraphrasiert:

Gesetzt die Welt selbst oder in ihr, sey ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Teilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechterdings nothwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht, weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig seyn kann, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt. Gesetzt dagegen, es gäbe eine schlechthin nothwendige Weltursache außer der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letztern und ihre Reihe zuerst anfangen. Nun müßte sie aber alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Kausalität würde in die Zeit, eben darum in den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht außer der Welt seyn, welches der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt, noch außer derselben (aber mit ihr in Kausalverbindung) irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen.³⁸

Maimon kann die erzeugten Widersprüche nicht nachvollziehen, wobei insbesondere seine Einwände gegenüber der zweiten Setzung eine genauere Betrachtung verdienen. Wenn Kant von einem ersten Prinzip außerhalb der Welt ausgeht, so unterliegt dieses einem Ursachenprinzip, bei welchem einerseits der Anfang als solcher seine Erstbegründung außerhalb der Zeit erfährt, andererseits würde das Prinzip den Anfang von Handlungen ausweisen, und dadurch in die Zeit fallen. Maimon umgeht die Antinomie zwischen der Weltursache außerhalb der Zeit und der Kausalität in der Zeit, indem er den Schöpfungsgedanken implizit rezipiert, um diesen als Philosophem des Anfangs gegen Kant zu wenden:

Zweitens, sehe ich auch nicht ein, wie die Voraussetzung: es gebe eine schlechthin nothwendige Ursache außer der Welt auf einen Widerspruch führt. Die Kausalität dieser Ursache würde keineswegs in die Zeit, und folglich in den Inbegriff der Erscheinungen gehören. Ich nehme die Zeit, so wie die Welt, die darin existirt, für

endlich an, und setze eine Kausalität durch Freiheit außer derselben, die nicht in der Zeit zu wirken anfängt, sondern die Zeit selbst bewirkt.³⁹

Der Widerspruch lässt sich nicht völlig auflösen, aber mindestens kann dieser mit Maimon in eine Schwebelage versetzt werden. Der Widerspruch geht mit einem paradigmatischen Perspektivenwechsel der Ideengeschichte einher. Das logisch geprägte Paradigma einer Kausalität, die als Weltursache gleichzeitig das mathematisch Ganze der Welt mit dem dynamisch Ganzen der Natur verbinden soll, stellt einen Grenzwert der Vernunft dar und muss notwendigerweise darüber hinaus – als Vernunftprodukt – auf eine transzendierende kosmologische Idee verweisen. Bei Maimon wird diese kausale Logik aufgebrochen, indem sein Verweissystem andere und neue Vorzeichen generiert, die das Paradigma der Schöpfung betreffen. Der entscheidende Dreh ereignet sich in der Ersetzung der Kausalität außerhalb der Welt durch Freiheit. Als Philosophem des Anfangs verstanden, lässt sich hier mit Harold Bloom eine Rückanbindung an die Kabbala vollziehen. Dass Gott im Sinne der Genesis die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, führt zu einer Neu Beurteilung des Nichts. Das Nichts kann in keiner Weise als in irgendeiner Form verursachend gelten, da in der kabbalistischen Auffassung Gott als *en-sof* mit *Un-Endlichkeit* in Verbindung gebracht wird beziehungsweise „ganz unerkennbar und jenseits der Repräsentation“⁴⁰ ist, lassen sich ihm keine Attribute zuschreiben. Diese Unzuschreibbarkeit als epistemischer Entzug schreibt sich selbst wesentlich in Gott ein, so dass er im eigentlichen Sinne nicht aus dem Nichts erschafft, sondern aus sich selbst. Insofern „[wurde] [d]ie Unterscheidung von Ursache und Wirkung durch diese erste kabbalistische Formel erschüttert [...]: »Ursache« und »Wirkung« sind immer umkehrbar, denn die Kabbalisten betrachten sie als linguistische Fiktionen, lange bevor Nietzsche es tat.“⁴¹ Diese Freiheit kann und muss als *schöpferische Freiheit* Gottes präzisiert werden. Denn genau diesem kommt die genannte Qualität zu, nicht innerhalb der transzendentalen Bestimmung von Zeit zu wirken, sondern Zeit selbst erst zu erschaffen: Denn dies ist der Schöpfung *im Anfang* inhärent⁴², wobei das dynamisch Ganze nicht mehr bloß ein Konstrukt darstellt. Gerade bei der Dynamisierung des Ganzen lässt sich nun eine Tendenz bei Maimon feststellen, bei welcher der Bildungstrieb zwar nicht direkt

begrifflich aufgegriffen wird, aber seinen Text trotzdem zu organisieren scheint. Deshalb lässt sich durch den selbstdenkenden Leser Maimons durchaus eine Verbindung zwischen der genannten schöpferischen Freiheit und dem Bildungstrieb herstellen, um das ganzheitliche Erkenntnisstreben in einem weiteren Schritt zu verdeutlichen. In der verweisenden Systemlogik der Koalition geht es nun um die Verbindung zwischen der Metaphysik und der Ethik, wobei die anthropologische Grundierung das herausragende Merkmal als *Streben* bildet:

Das Streben nach Totalität in unserer Erkenntniß ist eine besondere Art von dem Streben nach der höchsten Vollkommenheit überhaupt. Die Vorstellung dieser höchsten Vollkommenheit aber ist umgekehrt eine besondere Art von der Vorstellung der Totalität unserer Erkenntniß überhaupt. Das Streben nach Totalität ist eine Vollkommenheit, die Vorstellung dieser Totalität als Objekt aber ein Mangel. Nicht auf diese Vorstellung, sondern auf das Streben muß natürliche Religion und Moral gegründet seyn. Wir haben schon gezeigt, daß die Vorstellung der Totalität keine Funktion der Vernunft, wie Kant haben will, sondern der transzendenten [...] Einbildungskraft, worin sie also mit der Vernunft in Widerstreit geräth. Das Streben nach Totalität (beständige Näherung zu derselben) ist ein unbezweifeltes Faktum, und betrifft nicht blos das Erkenntnißvermögen, sondern alle Vermögen ohne Unterschied. Die Vorstellung dieser Totalität ist, in Ansehung der Erkenntniß, absolute (unbedingte) Wahrheit, in Ansehung des Willens das höchste Gut, in Ansehung des Geschmacks das höchste Ideal der Schönheit, u. s. w. Das Streben hingegen ist bei allen diesen einerlei. [...] Kant schränkt dieses Streben nach Totalität zu sehr ein, indem er es bloß als eine Funktion der Vernunft betrachtet, da es doch alle Vermögen ohne Unterschied betrifft, und der Trieb nach der höchsten Vollkommenheit demselben als Faktum vorausgesetzt werden muß. Wie aber auf dieses Streben nach der höchsten Vollkommenheit Religion und Moral gegründet seyn müssen, ist hier der Ort nicht zu zeigen.⁴³

Im nächsten Schritt gilt es, den Ort mit dem entsprechenden Streben im Bereich der Ethik im eklektischen Geist und Sinne aufzulesen, wobei die Schriften von 1794, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips und Deduktion seiner Realität* (Berlinische Monatsschrift), und von 1798, *Über die ersten Gründe der Moral* (Philosophisches Journal), zentral sind.

7.2.2 Die Ethik und das Streben nach Vollkommenheit

Für Maimon sind alle Modalitäten beziehungsweise die unterschiedlichen Vermögen mit ihren Strebungen miteinander verflochten.

Die einheitsstiftende Dynamik liegt im Bildungstrieb, dessen Produkte sich als Erkenntnisvermögen (wahr), als Wille (gut) und als Geschmack (schön) manifestieren. Maimons Augenmerk gilt den unterschiedlichen Wirkungsweisen, wobei die mehrfach genannte Totalität, als übergeordneter Horizont eines Gesamtzusammenhangs zwischen Erfahrung und Wissen, emergenzhaft aufscheint. So haftet auch dem *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips* etwas Suchendes und Essayistisches an, im Wissen, dass es sich um einen nicht abschließbaren Annäherungsprozess handelt. Der wissensökonomische Mangel verschränkt sich dabei mit einer Erfahrung, die es selbst im Horizont der genannten schöpferischen Freiheit zu deuten gilt. Auf Seiten des Subjekts lässt sich das Streben nach Totalität als Bildungstrieb verstehen, der sich im gegebenen Rahmen schöpferischer Freiheit entfaltet. Vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, inwiefern es sich bei Maimon um systematisierende Versuche handelt. Einen Bestandteil dieser tastenden Denkbewegung bildet die permanente Auseinandersetzung mit Kant, der zum einen den Begriff des Bildungstriebes in einem spezifisch (zu) engen diskursiven Rahmen – in direkter Anlehnung an Blumenbach – verhandelt. Zum anderen moniert Maimon, dass Kant das Streben nach Totalität seinem Denkdispositiv gemäß zu stark als Vernunftoperation funktionalisiert und abstrahierend ausdünn. Dadurch wird die Ebene der Faktizität und der damit inhärenten Erfahrungsmöglichkeit marginalisiert oder gar ausgeblendet. So ist bei Kants Moralprinzip die Idee der Freiheit mit dem Begriff der Autonomie untrennbar verbunden, wobei erneut der grundlegende Dualismus zwischen Sinnen- und Verstandeswelt forciert wird. Entscheidend ist für Kant jene Handlungssphäre, die von der Natur und den Naturgesetzen unabhängig ist, um sie nicht empirisch, sondern rein in der (praktischen) Vernunft zu begründen. Als interessante Reibungsstelle zwischen Kant und Maimon sei folgende dualistisch geprägte Passage aus dem „Übergang zur Kritik der praktischen Vernunft“ angeführt:

Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden. Auf der anderen Seite ist es eben so notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnotwendigkeit ist auch

kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin einer Erkenntnis a priori bei sich führet. [...] Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und notwendig beweisen muß.⁴⁴

Der transzendente Anspruch, der sich mit dem Freiheitsbegriff verbindet, soll den Willen in der Eigenschaft begründen, „sich selbst ein Gesetz zu sein“. ⁴⁵ Die mithin begründete Autonomie mündet in das formelhaft geprägte Moralprinzip des kategorischen Imperativs. Maimon ist weniger daran gelegen, ein neues Moralprinzip aufzustellen, als das bestehende zu justieren beziehungsweise nachzubessern, indem er – auf der entwickelten Folie des Bildungstribs – sich verstärkt an der konkreten Lebensfülle orientiert. Insofern ist es ihm an einer neuen Darstellung und Ableitung des Moralprinzips gelegen, wobei einerseits das Streben nach Totalität virulent ist, andererseits die von Kant behauptete Doppelkausalstruktur zwischen Natur und Moral von Maimon radikal in Frage gestellt wird. Ausgangspunkt des folgenden längeren Zitats bildet die Infragestellung des kategorischen Imperativs:

Frage ich nun einen Kantianer: wie soll ich moralisch handeln? So antwortet er: „handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Warum soll ich moralisch handeln? „Aus Achtung für das moralische Gesetz.“ Erwiedere ich hierauf: Das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz ist zwar ein Motiv, aber doch nicht das einzige, zur Bestimmung des Willens. Warum soll ich, in den Fällen wo dieses Motiv mit andern in Kollision geräth, vielmehr diesem als den andern folgen? Warum soll dieses erkünstelte Gefühl mich viel mehr als alle andere natürliche Gefühle zum handeln bestimmen? – So werde ich eben so wenig eine befriedigende Antwort erhalten. Frage ich mich nun selbst: Wie und Warum soll ich moralisch handeln? So beantworte ich mir diese Frage auf folgende Art: Ich bin mir eines Triebes zur höchsten Vollkommenheit (zur größtmöglichen Entwicklung meiner Kräfte) bewußt. Ich habe also einen Trieb zur Entwicklung meines Erkenntnisvermögens (welches ein Bestandtheil dieser höchsten Vollkommenheit ist), d.h. zur Erkenntnis der Wahrheit. Der Charakter der Wahrheit aber ist Allgemeingültigkeit; ich habe also einen Trieb zur Allgemeingültigmachung meiner Vorstellungen. Mache ich nun diesen Trieb allgemein, und dehne ihn nicht nur auf das Erkenntnisvermögen, sondern auch auf den Willen aus, so läßt sich daraus das Urtheil des allgemeinen Menschenverstandes über die Moralität der Handlungen, ohne alle Täuschung, aus Gründen, erklären. Ich verfare also hier nach einer wissenschaftlichen Methode, wenn ich diesen Trieb in seiner Allgemeinheit nehme, woraus sich die Realität des Begriffs

von Pflicht ergibt. [...]; und also dieser Trieb die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint.⁴⁶

Maimons Argumentationsfigur bei der Erneuerung des Moralprinzips ist komplex, was methodisch der schöpferischen Dimension der Eklektik eingeschrieben ist. Was die Nähe zu Kant betrifft, so nimmt Maimon die transzendente Grundstruktur des Bewusstseins ernst. Aber auch auf dem Gebiet der Ethik nimmt er eine Verschiebung vor, wobei die hintergründige Abstraktionsebene der Freiheitsidee in einen konkreten Vordergrund verrückt wird, indem Maimon von einem übergeordneten Wahrheitstrieb zur „höchsten Vollkommenheit“ ausgeht, der neben dem Erkenntnisvermögen eben auch den Willen umfasst. Dieser Trieb ist indes alles andere als abstrakt. Just das Selbstdenken ist konstitutiv für den Prozess der Bewusstwerdung in Bezug auf eine Triebform, die ausgerechnet als Trieb zur Form *gleichzeitig* transzendental *und* kausal strukturiert ist, was wiederholt auf den Zusammenhang zwischen *Trieb* und *Schöpfung* verweist, beziehungsweise auf Maimons Umschreibung des *Bildungstriebes*. Dieses koalierende Element spielte in der Auseinandersetzung zwischen Maimon und Maimonides in der dargelegten Verbindung zwischen Metaphysik und Ethik eine eminente Rolle, wobei die *intellektuelle Perfektionierung* aus Maimonides' Schlusskapitel *Führer der Unschlüssigen* die eklektische Konstellation zur Selbstvervollkommnung bereitstellte. Maimon extrapoliert diese intellektuelle Perfektionierung als Trieb zur höchsten Vollkommenheit, wobei sich das bildungstriebgesättigte Motiv mit dem judaistischen Konzept – insbesondere innerhalb der Mussar-Bewegung – der שלמות הנפש (*schlemut hanefesch*; Ganzwerdung der Seele) in Verbindung bringen lässt. Gerade im religiösen Kontext impliziert die in dieser Begrifflichkeit angelegte Ganzheit (שלם, *schalem*) gleichzeitig den messianischen Fluchtpunkt von שלום (*schalom*; Frieden), was prototypisch auf die Figur des Propheten, für unseren Zusammenhang, das prophetische Bewusstsein verweist. Tiefenstrukturell lässt sich hier Maimons angestrebte Verflechtung des Trieblebens als Verweissystem zwischen Erkenntnisvermögen und Willen erahnen. Maimons Anspruch, mit einer wissenschaftlichen Methode zu verfahren, kann mindestens als eine Probe jüdischer Philosophie gedeutet werden, die als Denkexperiment genommen,

den Versuch unternimmt, metaphysisch geprägtes Wissen und Erfahrung aufeinander systematisch zu beziehen. Das Streben nach Totalität steht nicht im Horizont einer klassischen (totalitären) Metaphysik. Diese wird in Hinblick auf die Möglichkeit metaphysischer Erfahrung aufgebrochen und neu ausgerichtet. Denn das Motiv der Ganzheit umfasst auch das körperliche und emotionale Leben, weshalb Maimon – ganz essayistisch – Kants deontologischen Ansatz mit der eudaimonistischen Ethik verknüpft, was die „Würdigkeit glücklich zu sein“⁴⁷ inkludiert.

Um die Verbindung zwischen dem Wahren und Guten zu vertiefen, gilt es nochmals jenen metaphysischen Kontext zu vergegenwärtigen, bei dem, durch die ontologisch ausgerichteten Differenzialen der Wirklichkeit zwischen Erfahrung und Denken, eine kabbalistische Hermeneutik⁴⁸ die erkenntnistheoretische Interpretation prägte. Auch auf dem Gebiet der Ethik lässt sich ein kabbalistisch geprägter Ausdifferenzierungsprozess ausmachen, bei dem Maimon mit dem kantischen Schlüsselbegriff der Pflicht operiert, diesen aber eben im begrifflichen und gedanklichen Umfeld von Trieb und Schöpfung umdeutet. In der nochmalig zitierten Stelle zur Kabbala spricht Maimon die besondere Qualität Gottes an, dass durch das elementare Kriterium der Einschränkung nicht nur die Welt entstehe, sondern jede Form der Entstehung sich durch diese *Differenz* – im wortwörtlichen Sinne von *differre* – *aufschiebt* und *verschiebt*. Diese Dynamik gilt es an den Eigenheiten des Triebens festzumachen, da dem Trieb der *Schub* und das *Schiebende* einwohnen. Differenz im ethischen Sinne meint als grundsätzliche Gedankenfigur, dass Gott durch den Akt der Selbsteinschränkung beziehungsweise -begrenzung überhaupt (apriorisch) Raum ermöglicht, um mit der Erschaffung der Welt eine Matrix für ein elementares Gegenüber zu kreieren. So verweist die Geste des sich eröffnenden Raumes im Sinne einer Gabe als raumgebende Urgeste der Ethik auf eine ethische Wirklichkeit.

Die Verbindung zwischen dem Wahren und Guten lässt einen Rückbezug auf die kabbalistische Tradition zu, wobei sich in der Tat die Typik eines Koalitionssystems abzeichnet, dem das Signum der Differenz eingeschrieben ist. Die Frage ist nur, wo und wie sich Differenz einschreibt, um entsprechende Ausdifferenzierungen kenntlich zu machen. Als grundlegende kabbalistische Differenz stellt

Maimon die Unterscheidung zwischen אין סוף (*en soph*; Unendlichkeit) und den ספירות (*sephiroth*; Emanationen) vor, wobei er von kabbalistischen Ansätzen ausgeht, welche die zehn *sephiroth* enthalten. Selbstverständlich lässt sich in Maimons Ausführungen keine direkte und explizite Rezeption der Kabbala und der *sephiroth* ausmachen, indes soll hier der Versuch unternommen werden, die Kabbala als Folie in Hinblick auf eine implizite und indirekte Rezeption fruchtbar zu machen. Während sich das *ensoph* (als Essenz Gottes) eines begrifflichen wie geistigen Zugriffs absolut entzieht, bilden die zehn *sephiroth* ein komplexes Verweissystem, bei dem sich unterschiedliche Qualitäten gegenseitig (dialektisch) bedingen. So scheint sich der Trieb zur Vollkommenheit einerseits an der höchsten Erkenntnis-sphäre beziehungsweise der höchsten Sphira von כתר (*kether*; Krone) zu orientieren, die ihrerseits triadisch mit der Wissensformation von בינה (*binah*; Einsicht) und חכמה (*chochmah*; Weisheit) in innerer Verbindung steht. Andererseits steht diese oberste Sphäre im sich austauschenden Verkehr unterschiedlicher Wirkungsweisen mit den unteren Sphären, wobei die ethisch assoziierte *sephira* von גבורה (*gevurah*; Kraft, Wille, Willenskraft) und die ästhetisch konnotierte *sephira* von תפארת (*tiferet*; Schönheit) auf die umfassende Triade des Wahren, Guten und Schönen verweisen. Am unteren Ende dieses kabbalistischen Verweissystems befindet sich die *sephira* מלכות (*malchut*; Königreich), was den großen Spannungsbogen zur Schöpfung, zur Welt und mithin zum Menschen eröffnet. Wenn nun Maimon die Funktionsweise(n)⁴⁹ des Triebes beschreibt, gilt es das dialektische Dispositiv in anthropologischer Hinsicht mitzudenken, was sich exemplarisch bei folgender Textstelle belegen lässt:

Der absolute Trieb nach Erkenntnis der Wahrheit ist nicht nur von einem dadurch zu erreichenden subjektiven Zweck, sondern selbst von dem dadurch zu bestimmenden Objekt unabhängig. [...] Der Trieb zur Erkenntnis der Wahrheit ist nicht, wie ein anderer Naturtrieb, von der Natur zu einem gewissen Zwecke bestimmt (so daß er mit Erreichung desselben aufhören sollte, wie die Triebe der Thiere); sondern er ist ein solcher, der immer dauert.⁵⁰

Dieses Triebgeflecht lebt von der dialektischen Verschränkung zwischen der Wertigkeit der Wahrheit und dem Kontinuum der Schöpfung. Als Mensch bin ich mit der Dynamik dieser transzendentalen Grundstruktur verflochten. Subjektivität resultiert aus dem

Bewusstsein über diesen Trieb zur Vollkommenheit, das als dessen Bestandteil eine konstitutive Differenz durch Einschränkung darstellt und eine allzu einseitige rationalistische Subjektkonzeption⁵¹ in Frage stellt: „Denn erstlich wird der Trieb zur Erkenntnis der Wahrheit durch die Bedingung der dazu erforderlichen Talente und Geistesgaben beschränkt.“⁵² Will heißen: Erst durch die Einschränkung des absoluten Triebes zur Erkenntnis *entsteht* Erkenntnisvermögen. In Analogie dazu leitet sich Kants Moralprinzip der Pflicht nicht aus einer Vernunftidee ab, sondern stellt im Rahmen einer kabbalistischen Hermeneutik eine durch Einschränkung bedingte Modifikation des Grundtriebes zur Erkenntnis der Wahrheit dar, was in eine pragmatisch ausgerichtete Anthropologie des Menschen als eingeschränktes Willenswesen mündet, das durch Selbsteinschränkung und -bescheidung den Willen formiert. Der Erkenntnistrieb und der Antrieb zur Moralität teilen die gemeinsame (ontische) Wurzel und erheben in ihrer Verflochtenheit insofern einen Anspruch auf Verallgemeinerbarkeit und Objektivität, als sie sich in ihrer (prä)faktischen Triebform verwirklichen wollen:

[...] so bedenke man, daß nicht der Trieb zur Erkenntnis an sich, sondern seine wirkliche Befriedigung, durch die Bedingung der dazu erforderlichen Fähigkeiten und Talente beschränkt wird: worin dieser Trieb von der Forderung der Tugend gar nicht unterschieden ist; die, ob schon sie absolut ist, dennoch in der Ausübung durch Bedingung der dazu erforderlichen Kräfte beschränkt wird. Ferner setzen diesem Triebe zur Erkenntnis an sich keine Verhältnisse Schranken; nur seine wirkliche Befriedigung wird bei einem eingeschränkten Wesen notwendig durch andere Triebe beschränkt. [...] Pflicht ist die Vorstellung von der notwendigen Einschränkung des Willens eines vernünftigen Wesens durch den möglichen Willen eines jeden andern vernünftigen Wesens.⁵³

Das von Kant geprägte erkenntnistheoretische Motiv der Grenzziehung erfährt durch Maimons Motiv der Einschränkung eine Neubewertung des Menschen und seines Handelns. Der genannte Pragmatismus bezieht sich auf eine Praxis, die weniger die praktische Vernunft mit der höchsten Objektivation des kategorischen Imperativs in den Blick nimmt, als vielmehr auf eine konkret einschränkende Bestimmung des Willens durch die Vernunft abzielt und sich an der Raum-Gabe Gottes ausrichtet. Die entsprechende Herleitung des Moralprinzips speist sich demnach aus einer Ab-

leitung aus dem dargelegten Triebgeflecht, dessen „wirkliche Befriedigung“ notwendig in einem transzendentalen Zusammenhang steht beziehungsweise mit den einschränkenden Bedingungen steht und fällt. Das altgriechische *πᾶγμα* (*Pragma*) nimmt etymologisch die zentrale Spur der Verflechtung auf, indem der Ausdruck auf *etwas* verweist, das gleichzeitig *gemacht* und *vollbracht* wird. Die Dinghaftigkeit der Sache sowie die Tathandlung verschränken sich. Der entsprechend ursprüngliche Pragmatismus synthetisiert Handlung, Sache und Sachkenntnis zu einer menschlichen Wahrheit im ad-äquaten Sinne der Verifikation: Es gibt eine unbedingte Wahrheit an sich, aber die ist außerhalb der menschlichen Sphäre lokalisiert. Die anthropologische Fundierung der Wahrheit korreliert mit der oben genannten wirklichen Befriedigung. Es handelt sich aber nicht bloß um ein menschliches Bedürfnis, sondern um den Menschen als ganzheitlich gedachtes Triebwesen. Dabei lassen sich der „Trieb zur Erkenntnis“ und die „Forderung der Tugend“ im Sinne der Selbstbeschränkung nicht trennen. Die Untrennbarkeit koinzidiert eben mit der Triebstruktur, welche – transzendental gedacht – einerseits durch die Einschränkung konstituiert wird, andererseits sich durch das Streben nach Vollkommenheit auszeichnet. Im Trieb zur höchsten Vollkommenheit passiert als biologische Metapher ausgedrückt eine Art von Doppelbewegung zwischen Erkenntnis und Wille, was sich mit einem Durchgang innerhalb der spiralförmigen Helix (frei) assoziieren lässt. So ist diese Passage von einer schöpferischen Freiheit geprägt, die moralische Wirklichkeit entstehen lässt, indem der (Bildungs)Trieb „eine mit Bewusstsein verknüpfte Entwicklung eines Vermögens“ in Bewegung setzt.

Was über den konzeptuellen Gedanken zwischen Handlung und Sachbezug zu *Pragma* angedeutet wurde, lässt sich nun im Kontext des dargelegten Schöpfungsgeschehens judaistisch zuspitzen: So drängt sich der Ausdruck *דָּבָר* (*davar*; Wort; Sache) auf, der gleichzeitig etymologisch – aufgrund derselben Wurzel *ב.ר.ב.* – auf *מִדְבָּר* (*midbar*; Wüste) referiert. Im Schöpfungsgeschehen aus dem Nichts geschieht etwas *בראשית* (*bereschit*; im Anfang) im Geist der Worte⁵⁴, das mit dem *wüsten* Zustand der Erde, sprich: mit dem Chaos zu schaffen hat. So formiert sich in der kosmischen wie aber auch menschlichen Sphäre ein Trieb-Vermögen als ein Sein, das dem *Etwas* vorausgeht. In der sprachlichen Wurzel scheint gleichzeitig die

ontische angelegt zu sein, um jene Differenz zu antizipieren, die ideengeschichtlich als ontisch-ontologische mit Martin Heidegger den existenziellen Zuschnitt erfahren wird. Mit Maimon gedacht, schreibt sich der Bildungstrieb in diese Differenz ein, wobei die Sprache das *Gefäß* ist, um dem *Etwas* den Stempel des Gemachten und Vollbrachten aufzudrücken. Das Sprachdenken und die damit verbundene jüdische Philosophie Maimons orientieren sich an einer transzendentalen Hermeneutik, will heißen, an dem schon des Öfteren erwähnten *zimzum*, welches aber nun unter dem wortwörtlichen Zeichen der *Gravur* die gewichtige Bedeutung mitzutragen hat. Hier geht es nur darum, die Funktion der Sprache zwischen Handlung und Sache zu schärfen, was notwendigerweise auf den Schöpfungszusammenhang rückverweisen muss.

Die Schöpfung aus dem *Nichts* meint innerhalb der (Iurianisch geprägten) kabbalistischen Tradition, dass durch die Selbstkontraktion Gottes überhaupt erst ein Leer-Raum bzw. das sogenannte Nichts als Bedingung für etwas entstand. Die Selbstbeschränkung impliziert das Wesen der Sprache als elementar bestimmendes, eingrenzendes und definierendes Element. Das Maßnehmen Gottes beziehungsweise das göttliche Potenzial zur Selbstbegrenzung des göttlichen Lichts geht mit dem kabbalistischen Konzept der fundamentalen Bedeutung jedes einzelnen Buchstabens einher. Konzeptuell ist dies bereits im *Sefer Jezira* (Das Buch von der Schöpfung) angelegt, was im *Sohar*, der Iurianischen Kabbala und schließlich den chassidischen Schriften variierend weiterentwickelt wird. Entscheidend ist dabei der entstehende Brennpunkt eines gemeinsamen Grundgedankens, dass im Prozess der Selbstkontraktion Gottes Rückstände seines Lichts als (Buchstaben)Funken⁵⁵ zurückblieben. Dieser *Rest* wird als רשימו (*reschimu*)⁵⁶ bezeichnet und beinhaltet als Residuum einen Teil vom *en sof*. In ethischer Hinsicht impliziert der entstandene Abfall insofern eine ethische Potenzierung, als dem Menschen im Iurianischen Verständnis rund um die Bruchstelle in der Schöpfung eine besondere Verantwortung zukommt: diesen Bruch im Sinne des תיקון עולם (*tikun olam*; Reparatur der Welt) zu heilen. Während das Motiv der Selbsteinschränkung und damit verbunden die Tugend der Bescheidenheit sich noch im Rahmen der erwähnten שלמות הנפש (*schlemut hanefesch*; Ganzwerdung der Seele) verorten ließ, erweitert letztere Dimension den

Prozess der Selbstvervollkommnung radikal durch die Verantwortung um die Welt. Dies verdeutlicht Maimons Anliegen einer moralischen Wirklichkeit, die sich aus Erkenntnistrieb und der Forderung nach Tugendhaftigkeit speist.

Um die Überlegungen zur Ethik abzurunden, soll an den zentralen Begriff der Tugend angeknüpft werden, wobei am inzwischen erreichten Knotenpunkt die Referenz nochmals Kant als Prüfstein der Moral gilt:

Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d.i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralischer Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmütiger, stimmt, d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist) sie, wenn gleich ungern, tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmache, und welches sie immer noch demütigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern alsbarer Verdienst von ihnen erwartet würde. Denn nicht allein, daß sie durch Nachahmung solcher Taten, nämlich aus solchem Prinzip, nicht im mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge getan hätten, welcher in dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmäßigkeit der Handlung [...] besteht, und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor [...].⁵⁷

Der Grad der Sittlichkeit des Menschen bemisst sich an der Bestimmung des Willens – als „Bestimmungsgrund“ – durch die vernunftbedingte Achtung vor dem moralischen Gesetz (des kategorischen Imperativs). Die Tugend wird dabei von Kant als „moralische Gesinnung im Kampfe“ gegen die Neigungen interpretiert. Der Wille stellt eine unabhängige Größe dar, der, wenn er sich nach seinem Vernunftgrund ausrichtet, als gut gilt. Die Tugendhaftigkeit des Menschen besteht demnach im Vermögen des Willens, das Vernünftige zu wollen, bzw. dem Vernunftbefehl zu gehorchen. Dass Tugend mit *Tauglichkeit* und *Leistung* zusammenhängt ist begrifflich unbestritten. Der Sache nach ist es indes fragwürdig, warum

der Wille dies tatsächlich wollen und können soll. Spätestens mit Schopenhauer wird dieser Konnex zwischen Vernunft und Wille als Konstrukt entlarvt: Der Mensch kann nicht mehr wollen, was er will: weil Schopenhauer davon ausgeht, dass dieser *blind* ist. Aber eine entsprechende Dekonstruktion nimmt eben bereits Maimon mit folgender erwähnter Fragestellung vor: „Warum soll dieses erkünstelte Gefühl mich viel mehr als alle andere natürliche Gefühle zum Handeln bestimmen?“ Das Artifizielle am begrifflichen Bauwerk deutet auf einen eher kritischen „moralische[n] Zustand“ hin, dessen Gesinnung zu wenig durch ein moralisches und lebendiges Bewusstsein dynamisiert wird. Ohne in moralische Schwärmerei zu verfallen oder Anspruch auf Heiligkeit zu beanspruchen, rekurrierte Maimon auf einen Trieb zur höchsten Vollkommenheit und arbeitete deren Derivate heraus.

Mit seiner Schrift von 1798 *Über die ersten Gründe der Moral* setzt Maimon direkt beim Tugendbegriff an, um diesen wie folgt zu definieren: „Tugend, in weiterem Sinne, ist nichts anders als Vollkommenheit, und im engeren Sinne, Vollkommenheit des Willens, welche in seiner Freiheit (Selbstbestimmung des Subjekts besteht); wovon die Erfüllung der Pflicht eine bloße Folge ist.“⁵⁸ Kants vernünftige Basis für Handlungen ist ideologisch von einem Gut-Menschen besetzt, der in seiner Tugendhaftigkeit gegen die sinnlichen Neigungen ankämpft, welche die irrationale Seite des Menschen repräsentieren. Maimon umgeht die binär angelegte moralische Logik zwischen Rationalität und Irrationalität, indem er die Ethik mit dem menschlichen Triebgeflecht in Verbindung bringt und von einer Triebstruktur ausgeht, welche die Topoi *Denken* und *Leben* miteinander verknüpft. Dieser Verknüpfungsleistung wohnt notwendigerweise eine vergleichbare Logik des Kompositums von *Bildung* und *Trieb* inne. Die Moral soll dadurch nicht (quasi)biologisch begründet werden, aber die ersten Gründe entstammen einem ontisch-ontologischen Nährboden, der insofern als wirklicher Bestimmungsgrund für Handlungen fungiert, als die Selbstbestimmung des Subjekts durch die Selbsteinschränkung des Willens erschaffen wird. Die kabbalistisch geprägte Figurierung macht die Moral zu etwas Wirklichem, wobei Maimons eklektisch modifizierter Bildungstrieb selbst Modifikationen hervorbringt. Eine entsprechende Fundierung der Ethik als Modifikation des Bildungstribs lässt

sich in der Tat im folgenden Sinne Maimons (methodisch) be- und umschreiben, was folgende ausführliche Passage belegt:

Meine Methode, die ersten Gründe der Moral festzusetzen, ist diese: Ich setze ein unbezweifeltes Factum voraus, daß der Mensch (so wie jedes Naturwesen überhaupt) zur Erreichung seiner Vollkommenheit (d.h. zur Wirklichmachung dessen, was in ihm möglich ist) bestimmt ist, und angeborene Triebe dazu hat. Wären nun keine andern Triebe im Menschen, als bloß thierische (Neigungen zu angenehmen sinnlichen Gefühlen), so brauchte man nicht erst moralische Gesetze, die die Befriedigung dieser Natur Triebe gebieten; die Natur Gesetze allein würden schon dazu hinreichend sein. Aber unter den natürlichen Anlagen des Menschen findet sich eine, (die insofern sie in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur gegründet und nicht erst erworben ist, Anlage; insofern aber ihre Äusserung anfangs bloß möglich, aber noch nicht wirklich ist, Vermögen; insofern aber im Subjecte ein Streben anzutreffen ist, durch Selbstthätigkeit, dieses mögliche wirklich zu machen, Kraft heißen kann;) wodurch sich der Mensch, auf eine höchst merkwürdige Art, unter allen Naturwesen, auszeichnet, und welche die Erhabenheit seiner Natur ausmacht; nämlich ein Trieb, gegen alle sinnliche Triebe und Neigungen den Willen zu bestimmen. Daß sich der Mensch dieses Triebes nicht sogleich bewusst ist, rührt daher, weil er seine Wirkung nicht eher äussern kann, bis die ihm entgegengesetzten Triebe die ihrige (die er durch seine Wirkung aufheben soll) geäußert haben. Nun aber ist ein Trieb nichts anders als die innere Tendenz zur Ausübung einer Kraft mit einem dieselbe begleitenden angenehmen Gefühle. Die innere Tendenz zur Ausübung einer Kraft an sich kann, da sie kein Object oder objectiver Zustand des Subjects ist, sondern bloß eine Tendenz, denselben, ohne sich dessen bewusst zu seyn, hervorzubringen, nicht unmittelbar wahrgenommen werden. Sein Daseyn im Subjecte kann daher bloß durch seine Folge (den dadurch bestimmten Zustand des Subjects) erkannt werden. Dieser Trieb nun, dessen Wirkung bloß in der Aufhebung der Wirkung anderer Triebe besteht, hat zwar unmittelbar ein unangenehmes Gefühl zur Folge. Aber in eben dem Verhältnisse auch, durch seine eigene Befriedigung, ein angenehmes Gefühl. Er hat also alle Erfordernisse eines Triebes, der, so wie jeder andere Trieb, befriedigt werden muß. [...] Es wird aber daraus eine neue moralische Nothwendigkeit, ein Sollen entspringen.⁵⁹

Diese Text-Passage zeichnet sich durch verschlungene Gänge aus, was es schwierig macht, einen systematischen Charakter begrifflicher und gedanklicher Art auszumachen. Gleichzeitig scheint Maimon einen methodischen Zugang zu beanspruchen, der von einer verdeckten kabbalistisch geprägten Hermeneutik geprägt ist. Was Maimon vage als „innere Tendenz“ bezeichnet, lässt sich als Schwelle zwischen Bildungstrieb und Kabbala ausdeuten, was konsequenterweise eine ideengeschichtliche Vorausdeutung auf Walter Benjamin

erlaubt, die sich in der *metaphysischen Erfahrung* bündelt. Was sich – in Nähe zu Schopenhauer – als dunkler Trieb regt, ist eine Kraft, die ein elementares Nicht-Wissen konstituiert: In klarer Kontrastierung gegenüber Schopenhauer handelt es sich indes nicht um eine blindwütende irrationale Kraft, sondern um eine Triebform beziehungsweise einen sich formenden Trieb, was erneut auf die präfaktische Dimension der schöpferischen Freiheit Gottes verweist. Maimons „unbezweifeltes Factum“ ist genau genommen präfaktisch: Deshalb ist dieses nicht objektivierbar und entzieht sich jeglicher Form der Vergegenständlichung eines intentionalen Bewusstseins und kann deshalb nicht „unmittelbar wahrgenommen werden“.

Mit einer gewissen Vorsicht lässt sich eine Dimension erahnen, die als das *geistig Unbewusste* angedeutet werden könnte. Diese Einschätzung lässt sich folgendermaßen dechiffrieren: Der Mensch als speziell geartetes Triebwesen weist eine Tendenz in Richtung einer Erhabenheit auf, die sich aber nicht über den kantianisch geprägten Schlüsselbegriff der Autonomie definiert, sondern über einen komplexen Wirkungszusammenhang innerhalb eines Triebgeflechts, das stark an die Dynamiken der *sephiroth* erinnert. Durch die entstehenden Differenzen der Triebmuster formiert sich ein Selbstbewusstsein, das sich selbst in seinen gesteigerten Möglichkeiten erlebt, da im Soge der inneren Tendenz das Gefühlsleben involviert ist. Im emotiven Leben ergeben sich Widerstände durch gegensätzliche Gefühlsregungen. Das chaotische Durcheinander mag durch das Irritationspotenzial zu einer Perturbation führen. Dies aufstörende Element ist dem Verb *perturbare* eigen, verleiht aber gleichzeitig der *durcheinanderwirbelnden* Schöpfung eine tiefgreifende Funktion. Denn just in dieser Bewegung erhebt sich ein Trieb gegen die sinnlichen Triebe und Neigungen, wobei der Wille nicht ausschließlich logisch, sondern unter den Vorzeichen Maimons auch trieblich bestimmt wird. Der so ausgerichtete Wille erfüllt nicht bloß sein Pflichtprogramm, sondern dringt auch in das emotive Leben ein und hinterlässt erkennbare beziehungsweise spürbare Spuren durch jene dialektische Spurung, bei der die Wirkung der Sinnestriebe aufgehoben werden. Deshalb verbindet Maimon diese eigenartige Wirkweise mit einem unangenehmen Gefühl. Weil es sich aber gleichzeitig um eine Triebform innerhalb eines Triebgeflechts handelt, wird sich nicht unmittelbar und

selbstbewusst – aber in sich aufschiebender Differenz – eine Befriedigung einstellen so dass die Lust einen integralen Teil einer ganzheitlichen Auffassung des Menschen darstellt. Diese erhebende Lust ist es letztendlich, die von „höchst merwürdige[r] Art“ ist und die anthropologische Sonderstellung des Menschen im Sinn der „Erhabenheit seiner Natur“ ausmacht. Das von Maimon erwähnte Triebzentrum der Selbsttätigkeit unterläuft einerseits eine allzu idealistische Sicht auf eine aufgeklärt-autonome Subjektkonzeption, andererseits eröffnet sie eine Neuschreibung der Metaphysik, indem das Element schöpferischer Freiheit zur anthropologischen Triebfeder wird – als „Trieb zur absoluten Freiheit“⁶⁰. Dem entsprechenden humanistischen Streben ist die schöpferische Freiheit inhärent, die zu Maimons pathetischer Antwort zum kategorischen Imperativ führt: „Mensch! werde frei, weil du einen Trieb zur Freiheit hast.“⁶¹ Maimon justiert Kants Deontologie, indem er eine gefühlsethische Tugendlehre eudaimonistisch konzipiert, die sich nach den Möglichkeiten der Selbstvervollkommenung ausrichtet, wobei das Selbst sich in seiner Strebung sinnigerweise transzendiert. In einem schöpfungsethischen Zusammenhang drängt sich hier wiederholt die göttliche Qualität von *תישארב רצוי* (*jotzer b'reschit*; Schöpfer des Anfangs) auf, um den tugendethischen Ansatz mit einer judaistisch geprägten Sichtweise des Kontinuums in der Schöpfung zu verknüpfen. Folgende Ausführung Maimons bildet gleichzeitig den Schluss von *Über die ersten Gründe der Moral*:

Die Tugend ist eine immer (in der Ausübung) erneuerte Kraft, sie kann also an sich, durch die Ausübung nicht vermindert, sondern vielmehr muß sie immer vermehrt werden. Sie hat auch keine Hinderniß oder Abnahme der Wirkung durch die Wirkung einer ihr entgegengesetzten Kraft, indem ihre Wirkung in nichts anderem als in Aufhebung der Wirkung der entgegengesetzten Kraft besteht. Das damit verknüpfte angenehme Gefühl oder Glückseligkeit ist also immer dauernd und immer wachsend.⁶²

Die schöpferische Freiheit schafft Differenzen und wird von Differenz erschaffen. Die entstehenden Ausdifferenzierungsgrade lassen sich einerseits ontologisch beziehungsweise erkenntnistheoretisch skalieren. Andererseits wurde nun ein ethischer Kontext sichtbar, wobei Maimons „Trieb zur Erkenntnis“ und die „Forderung der Tugend“ im Modus koalierender Differenz einen Horizont erzeugt, in

dem Moral jenseits jeglicher Konstruktion als wesenhaft schöpferisch aufscheint. Signifikant leuchtet indes die schöpferische Dimension des *Neuen* und sich *Erneuernden*, was an früherer Stelle dieser Studie im Kontext rabbinischer Hermeneutik als *חדוש* (*chidusch*; neue Einsicht) charakterisiert wurde. Deshalb spricht Maimon auch von einer *neuen* moralischen Notwendigkeit, der „ein Sollen entspringen [wird]“. ⁶³ Der logische Anspruch geht mit einem (schöpferischen) Sprung einher, die das rein diskursive Denkvermögen sprengt, aber als *neues* Denkbild einen Mehrwert generiert. Sollte der Horizont zu diesem Denkbild gehören, ließe sich die Ausrichtung auf die Zukunft gleichzeitig gar messianisch gesättigt ausdeuten, indem die Tugend das *Neue* schlechthin erschafft: Als wachsende *שלמות הנפש* (*schlemut hanefesch*; Ganzwerdung der Seele), die sich als erneuernde Kraft in *תיקון עולם* (*tikun lam*; Reparatur der Welt) übt. – Vielleicht webt sich dieses messianische Textmuster in Maimons Vereinigungspunkt seines Koalitionssystems ein?

Neben dem Wahrheitsgehalt des Erkenntnistriebs und der ethischen Tugendforderung gilt es nun noch die innere Verbindung zur Ästhetik herzustellen, um die Konstellation der Trias innerhalb von Maimons Wahrheitstrieb zu verstehen – oder gar den Vereinigungspunkt des Koalitionssystems neu zu denken.

7.2.3 Die Ästhetik und das Spielen mit Ideen

Der Geist besteht aus Entgleiten. Wo er an etwas festhält, verstößt er gegen seine Natur, das ewige glissando der Erkenntnisse. Seine einzige und ursprüngliche Leidenschaft ist es, vom Hundertsten ins Tausendste zu gelangen.

Botho Strauß, Beginnlosigkeit

Die Einbindung der Ästhetik innerhalb der genannten Trias macht Maimon deutlich, indem er sich in der zweiten Abhandlung *Über die Ästhetik* innerhalb der *Streifereien im Gebiete der Philosophie* ästhetischen Fragen widmet und an die synthetisierenden beziehungsweise einheitsstiftenden Leistung des Bewusstseins anknüpft: „Das Princip des Geschmacks [...] beruht aber auf einer transcendentellen Eigenschaft unsers Gemüths, wodurch es nur durch Einheit im Mannichfaltigen, in Thätigkeit gesetzt werden kann. Es ist zugleich das Princip des Gefallens an Wahrheit und Tugend [...]“. ⁶⁴ Aus einer eklektischen

Perspektivierung herkommend wird genauer zu untersuchen sein, inwiefern sich Maimon eben auch im Gebiete der Ästhetik eine eigenständige und originelle Positionierung erliest. Dies geschieht im Spannungsfeld der sich kreuzenden Diskurse der spätaufklärerischen Wirkungsästhetik – in Absetzung zu rationalistisch überhöhten Kunstkonzeptionen der Frühaufklärung – und der einsetzenden Werk- und Genieästhetik in den Zwischenräumen von Klassik und Romantik. Gleichzeitig gilt es, die judaistische Perspektive – inzwischen insbesondere auf Folie der Bedeutung schöpferischer Freiheit – in die Betrachtungen zu integrieren.

So setzt Maimon beim der Referenzgröße der Aufklärung Alexander G. Baumgarten an, der den ästhetischen Diskurs als Wissenschaft sinnlicher Erkenntnis etabliert, wobei der Akzent erkenntnistheoretisch beziehungsweise rationalistisch angelegt ist. Entsprechend hebt Maimon den Stellenwert des Beurteilungsvermögens hervor, indem die Vorstellung an den Objekten unterschiedliche Vollkommenheitsgrade zu unterscheiden weiß. Das damit verknüpfte rationale Wissen basiert auf der zuordnenden Leistung, die Mannigfaltigkeit des erscheinenden Objekts mit der Einheit des Begriffs in Übereinstimmung zu bringen. Die Subsumierbarkeit stellt das logische Kriterium dar, um Notwendigkeit oder Unmöglichkeit der Übereinstimmung festzustellen. Auf der Ebene der *Aisthesis* handelt es sich gewissermaßen um die evident gemachte Harmonie. Auf dieser Folie liest Maimon in Baumgartens *Ästhetik* von 1750 die Qualität eines rationalistisch geprägten Vermögens heraus, sich mittels des Geschmacks ein Urteil zu bilden, was das Geschmacksurteil als eine ästhetische Kategorie exponiert:

Ferner heißt es: „Das Gesetz des Beurtheilungsvermögens ist: Wenn das Mannigfaltige einer Sache entweder als zusammenstimmend oder als nicht zusammenstimmend erkannt wird, so wird ihre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit erkannt. Die Fertigkeit sinnlich (undeutlich) zu beurtheilen, ist der Geschmack in der weitern Bedeutung.“ – Dieser Erklärung zufolge besteht der Geschmack in einer Fertigkeit, die Objekte in Anlehnung ihrer Vollkommenheit, d. h. ihrer Uebereinstimmung mit Begriffen, zu beurtheilen.⁶⁵

Markus Herz popularisiert den schulphilosophischen Ansatz Baumgartens in seinem *Versuch über den Geschmack* von 1776, indem er diesen im Rahmen der Berliner Spätaufklärung auch zu einem Kriterium des (urbanen) Stils erhebt:

Ohne uns in die Untersuchung der genauen logischen Erklärung des Begriffes *Geschmack* einzulassen, können wir uns hier mit dessen Gebrauch im gemeinen Leben begnügen, wo seine Bedeutung ziemlich bestimmt zu seyn scheint. Denjenigen, der die Fähigkeit, das wahre Schöne und Häßliche in den Gegenständen zu erkennen und zu entdecken, in einem vorzüglichen Grade besitzt, nennt man einen *Mann von Geschmack*...⁶⁶

Popularphilosophisch verstanden, erwirbt der „*Mann von Geschmack*“ ein allgemeines Gefühl für den guten Geschmack, indem er den Regeln der Vernunft folgt, beziehungsweise nach vernünftigen Regeln den Zweck der Vollkommenheit verfolgt, wobei die Kunst als Mittel fungiert. Maimon seinerseits liest just diesen Diskurs (in einer erlesen ausufernden Fußnote) von Herz auf, um die erkenntnistheoretische Hierarchisierung des Beurteilungsvermögens als Geschmacksverirrung und Geschmacksverwirrung zu de-savouieren, weil sich grundsätzlich sinnliches Vergnügen nicht aus einer vernunftgesteuerten Mechanik ableiten lässt. Folgende zwei ausgelesene aspektorientierte Argumente machen die Problematik kenntlich, die Sinnlichkeit aus einer (ideologischen) Rationalität heraus deuten zu wollen:

Erstlich ist das Beurtheilungsvermögen, gleich einem reden höhern Erkenntnißvermögen überhaupt, eine untheilbare Einheit; sie hat so wenig eine intensive, als eine extensive Größe. Die Unterscheidung der Grade ist nicht Folge verschiedner Einschränkung dieses Vermögens an sich, sondern der verschiedenen Wirkungen, der so genannten niedern Erkenntnißvermögen (Sinne und Einbildungskraft) die mehr oder weniger Gegenstände, zur Beurtheilung darbieten, mehr oder weniger Seiten ebendesselben Gegenstandes zeigen, u. dgl. zeigt jemanden einen Gegenstand von eben der Seite, wie ihr selbst ihn ansieht; legt ihm alle zur Beurtheilung erforderliche Data vor, die euch selbst bekannt sind, und seht alsdann, ob er nicht diesen Gegenstand mit euch gleich richtig beurtheilen wird. [...] Zweitens ist es eben so unrichtig zu sagen: das wahre Schöne, als gäbe es ein falsches Schöne: Das Schöne ist entweder ein wahres, oder gar kein Schönes. Wenn jemand etwas, das bloß unmittelbar angenehm oder mittelbar nützlich ist, für schön hält, so hält er nicht ein falsches Schöne für ein wahres, sondern er hält etwas, das gar nicht schön, sondern eine andre Art der angenehmen Empfindungen ist, für schön. Dieser Ausdruck ist nicht einmal von einer Erkenntniß richtig, wenn dadurch nicht das Verhältniß des formellen zum Reellen, sondern das Reelle in der Erkenntnis selbst angedeutet wird. Eine zweilinigte Figur ist keine falsche, sondern gar keine reelle Erkenntniß; weil sie nicht konstruiert werden kann. Wenn man also sagt: eine zweilinigte Figur ist ein falscher Begriff, so ist die Bedeutung davon diese: diese Form, obschon sie an sich (indem sie keinen Widerspruch enthält) richtig ist, ist dennoch in Beziehung

aufs Objekt falsch. Was nicht nach den Principien des Geschmacks beurtheilt wird, verräth in sofern nicht einen falschen, sondern gar keinen Geschmack.⁶⁷

Die Geschmackslosigkeit besteht für Maimon in der Gefahr, einen Kategorienfehler zu begehen. Denn solange der Mann mit vermeintlichem Geschmack sich nicht in die begriffliche Grundlage vertieft, könnte er sich allzu schnell in der Intuition des schönen Scheins verstricken, wobei das Beurteilungsvermögen gemäß Maimon getrübt wird. Die Trübung würde zu einer Verwechslung oder Diffusion von Schönheit und Nützlichkeit führen. Auf der Folie von Baumgarten scheint Herz in die rationalistisch geprägte Vollkommenheitsfalle zu tappen, bei der die Idee der Vollkommenheit sich im Bereich der Sinnlichkeit bewahrheitet, indem sie sich „durch Übereinstimmung zu einem Zweck“⁶⁸ erfüllt. Passend dazu verweist Maimon auf das paradigmatische Modell der Uhr, die das Kriterium der Vollkommenheit erfüllt, wenn sich die einzelnen Teile auf eine Art und Weise miteinander verbinden, dass das Ganze – als Zweck der Zeitmessung – erreicht wird. Diese nicht ganz zufällig mechanistisch anmutende Übereinstimmung zwischen den Teilen und dem Ganzen ist prägend für ein stabiles (gar prästabilisiertes) Harmonieverständnis, das die objektive Weltseite rational strukturiert. Markus Herz' Bestreben nimmt die Subjektseite ebenfalls in den Blick, um unter der Signatur der Vollkommenheit den Geschmack als jenes Vermögen zu beschreiben, welches das Schöne zu erkennen vermag. Dabei rekurriert er auf den in der Malerei geläufigen Begriff der „Haltung“, um diesen als Bindeglied zwischen Subjekt- und Objektseite unter dem Begriff „Haltungsgefühl“ wirkungsästhetisch zu schärfen. In diesem verbinden sich die beiden grundlegenden Geschmackskomponenten der Vernunft und der Einbildungskraft:

Die Vollkommenheit des Haltungsgefühls, sage ich, ist das schwierigste beym Geschmack, und dessen verschiedene Beschaffenheit zugleich der wichtigste Grund von der Verschiedenheit der Urtheile über Schönheit und Häßlichkeit. Die Ursache liegt am Tage. Keine von den beyden Eigenschaften des Geschmacks ist mit demjenigen, was man Charakter des Menschen nennt, so sehr verknüpft, als diese.⁶⁹

Um die diskursive Dichte bewusst und sichtbar zu machen, soll auch hier auf eine ausführliche Stelle Maimons aufmerksam gemacht

werden. Die folgende Stellen-Lese zeigt, mit welcher gedanklichen Schärfe des *pilpuls* als erneut kommentierende Fußnote sich Maimon mit vermeintlichen Regeln des Geschmacks auseinandersetzt. Mittels einer skeptischen Perspektivierung versucht er den kritischen Leser für den genannten Kategorienfehler zu sensibilisieren, indem er im strengen Sinne *ex negativo* aufzeigt, was nicht zum Geschmack gehört, sondern in die Kategorie des Gefallens fällt. Konsequenterweise entlarvt Maimon das Haltungsgefühl als eine diffuse wirkungsästhetische Art des Gefallens, was den Vorwurf der wortwörtlichen Geschmackslosigkeit erhärtet:

Einige Gelehrten suchen die Verschiedenheit der Geschmacksurtheile aus der Verschiedenheit der Haltungsgefühls oder des Gefühls einer richtigen, zweckmäßigen Proportion, unter den mannichfaltigen, zugleich wirkenden Seelenkräften unter den Menschen herzuleiten; sie rathen daher den Erziehern an, daß sie auf Berichtigung dieses Haltungsgefühls ihrer Zöglinge arbeiten sollen. Wohlgeraten! Nur schade, daß diese Verfasser nicht gezeigt haben, wie die Erzieher es damit anfangen sollen? und daß sie nicht den Maßstab dieses richtigen Haltungsgefühls angegeben haben. Überhaupt merkt man bey diesen Autoren eine Verwechslung des formellen allgemeingültigen mit dem Materiellen bloß Subjektiven. Die Verschiedenheit in Ansehung des Leztern, hängt allerdings von der Verschiedenheit des Haltungsgefühls ab, die durch sein Mittel in der Welt gehoben werden kann. Das Haltungsgefühl eines jeden Menschen ist der Maßstab seiner Empfindung, und er hat nicht nöthig, sich hierin nach irgend einem Andern zu richten. Nicht so in Ansehung des Erstern. Das formelle ist für jedes Subjekt dieser Art allgemeingültig. Wie können also diese Verfasser die doch keine Skeptiker seyn wollen und die Realität objektiver allgemeingültiger Urtheile der Erkenntnis sowohl als des Geschmacks zugeben, sagen, daß die Uneinigkeit unter den Menschen in diesen beiden Fällen, aus der Verschiedenheit des Haltungsgefühls (in Anwendung der dazu erforderlichen Kräfte) herrührt, und daß unter diesen Erkenntnißarten immer die Eine (welche?) die richtige seyn kann, nach der die übrigen gestimmt werden müssen, wenn sie in Ansehung des Resultats übereinkommen sollen.⁷⁰

Maimon kritisiert also die relativistische Tendenz am Haltungsgefühl. Ihm kommt zwar eine einheitsstiftende Funktion zu, die aber nicht über den psychologisch-empirischen Bereich des Subjekts hinausgelangt, da der Empfindung als Maßstab eine zu zentrale Bedeutung beigemessen wird. Das Haltungsgefühl mag allenfalls ein Gespür für die zweckmäßigen Proportionen ausbilden, im Versuch, Vernunft und Einbildungskraft zusammenzuhalten und auszubalancieren, wobei der Vernunft selbstsprechend eine

leitende Funktion zugeordnet ist. Auch wenn das Haltungsgefühl durch Lehre und Erfahrung verfeinert beziehungsweise kultiviert werden kann, so fehlt diesem – mit Maimon gedacht – ein objektivierendes und gleichzeitig schöpferisches Kriterium. Das Beurteilungsvermögen des Mannes von Geschmack gerät in „[d]en harten Gegensatz zwischen Empfindsamkeit und Gegenstand, der einen Dualismus ins System bringt“⁷¹. Maimon seinerseits beharrt auf einem einheitlichen Beurteilungsvermögen als unteilbare Einheit, welche er insofern als transzendental charakterisiert, als sie „nur durch Einheit im Mannichfaltigen, in Thätigkeit gesetzt werden kann“⁷², um genau diesen Dualismus zu überwinden. טעם (*ta'am*) als *Geschmack* und *Grund* deutet über die Sprache ein Denken an, bei dem Verstand und Sinnlichkeit untrennbar verflochten sind⁷³. So erstaunt es in der Tat nicht, wenn Maimon den Geschmack beziehungsweise „[d]as Beurtheilungsvermögen, worauf er gegründet ist, [als] eben dasselbe Genie, wodurch diese Schönheit dargestellt wird“⁷⁴, charakterisiert.

Neben dem Schlüsselbegriff des Geschmacks spielt im Diskurs der Spätaufklärung jener des Genies eine zentrale Rolle. In Anlehnung an Scholtz kommt es um 1790 zu „einer Art Standpunktwechsel“⁷⁵, indem die Natur des Geschmacks in den Übergängen der ästhetischen Systeme zwischen Nachahmung und Wirkung hin zum Genie neu gedacht wird, wobei der Autonomiegedanke der Kunst hervorsteht. Aus publizistischer Sicht ist in der Tat bemerkenswert, dass 1790 Markus Herz seinen *Versuch über den Geschmack* in einer zweiten Auflage mit Exkursen rund um den Begriff der Zweckfreiheit erweitert. Dies kann als Reaktion auf Kants *Kritik der Urteilskraft* eingeordnet werden, die im selben Jahr erscheint. Und zu guter Letzt veröffentlicht Karl Heinrich Heydenreich ebenfalls 1790 sein *System der Ästhetik*⁷⁶. Wenn der Fokus bis anhin auf Maimons Auseinandersetzung mit Herz lag, so wird sich dieser nun in die Gemengelage der sich daraus ergebenden Diskussionen verschieben. Ein zentrales Element wird Maimons Verteidigung der Ästhetik seines Freundes Karl Philipp Moritz gegen Heydenreichs Einwände beinhalten. (In der Konstellation dieser speziellen Berliner Freundschaft scheinen sich subkutan Spuren ihre Bahn zu suchen, um gedankliche Inhalte, existenzielle Energien und Ausdrucksformen rund um den Bildungstrieb anzuschieben, wobei den ästhetischen Implikationen

ein hoher Stellenwert zukommt.) Diese Klammerbemerkung ist gewichtig, da sich hier gemeinsames Denken verklammert. Etwas spekulativ ausgedeutet, könnte es vielleicht sogar Sinn machen, Herz' „Haltungsgefühl“ auf ihre Freundschaft anzuwenden, um den gedanklichen Austausch in die richtig proportionierten Bahnen einer geistigen Wahlverwandtschaft zu lenken. Dass dabei Moritz als Herausgeber von Maimons *Lebensgeschichte* fungiert, ist bloß die sichtbare Spitze eines Gedankenmassivs, das von etwas geistig Unbewusstem durchzogen wird, was in diesem Diskurs provisorisch mit „Genie“ umschrieben werden kann. – Im Sinne eines Gedankensprungs markiert das Jahr 1790 gleichzeitig die Veröffentlichung des letzten und vierten Teils von Moritz' Entwicklungs- und Bildungsromans *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*, dessen erster Teil 1785 erschien⁷⁷. Maimons Schrift *Über die Ästhetik* von 1793 rezipiert einerseits die erwähnte diskursive Konstellation, andererseits tastet er sich – mit Moritz wahlverwandt – zu einer eigenständigen Position vor. Als Versuchsanlage verstanden, koinzidiert sein Text mit Moritz' *Die große Loge oder der Freimaurer mit Wage und Senkblei*. Um den bei Scholtz aufgegriffenen „Standpunktwechsel“ systematisch zu vertiefen, lohnt es sich, dem erlesenen Unterkapitel bei Moritz das Augenmerk zuzuwenden: *Der letzte Zweck des menschlichen Denkens* bildet die Überschrift, um sich Maimons Vereinigungspunkt anzunähern. Die Schnittstelle ergibt sich aus dem begrifflichen Anfangspunkt dieses Unterkapitels, wobei Moritz' typografisches Layout hier übernommen werden soll:

Gesichtspunkt

ist ein Ausdruck, dessen man sich oft bedient, ohne recht aufmerksam auf den Begriff zu sein, welchen er bezeichnet, und welcher vielleicht einer unserer schwersten Begriffe ist. – Zu jeder deutlichen Vorstellung gehöret gleichsam ein *Mittelpunkt* und ein *Umkreis* – setze ich nun den seinsollenden Mittelpunkt eines Umkreises nicht gerade in die Mitte desselben, so kann ich unmöglich eine deutliche Idee von dem Umkreise erhalten, der eine Teil desselben muß gleichsam aus der Sphäre meiner Betrachtung wegfallen – ich urteile daher falsch – das Wohlgeordnete und Gerade kömmt mir schief, ungrade vor – ich habe die Sache nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet. – [...] Nun sagt man aber, gewiß aus einem dunklen Gefühl der eingeschränkten Kraft unsers Denkens, *den rechten Gesichtspunkt treffen* – gleichsam, als ob man nur *zufälliger* Weise darauf stieße, indem man *treffen* muß, wie etwa den schwarzen Punkt in der weißen Scheibe schon vor sich – er hat den

Gesichtspunkt schon, es kömmt nur darauf an, daß er diesen Gesichtspunkt unverrückt erhält, damit der Schuß nicht vorbeitreffe. – Indem wir aber unsre Ideen ordnen, so sollen wir den rechten Gesichtspunkt selbst erst finden – wir nehmen auf gut Glück einen an, und beschreiben aus demselben einen Zirkel – eine große Anzahl unsrer Ideen will sich nicht hineinfügen und fällt außer diesem Zirkel – wir sehen zwar einige Ordnung und Beziehung in unsern Gedanken – aber *alles* will sich nicht in diese Ordnung hineinziehen lassen – wir wählen daher einen andern Gesichtspunkt, und kommen endlich durch mehrere mißlungne Versuche auf den rechten – so wie bei einer Art von Rechenexempeln, wo man auch erst durch eine Anzahl möglicher Fälle, die man setzt, das Verlangte herausbringt. – Wir müssen auf die Weise selbst die Wahrheit gewissermaßen nur zufälliger Weise *finden* – und darin besteht das Wesen, die *ewige Tendenz* unserer Denkkraft – den ganzen Umfang unsrer Ideen auf irgend einen Mittelpunkt zu beziehen, worin sie alle wie die Radien eines Zirkels sich vereinigen – diesen Mittelpunkt ausfindig zu machen, dahin ist das Streben aller denkenden Köpfe in jedem Zeitalter gegangen. – Es ist das Wesen unsrer Seele, so wie es zum Wesen der Spinne gehört, sich zu dem Mittelpunkt ihres Gewebes zu machen. – Diese Tendenz nach Wahrheit nach Beziehung und Ordnung in unsern Gedanken und Vorstellungen ist unser Instinkt, es ist das Bestreben, wozu wir weiter kein Motiv haben, als die Natur unsres Wesens.⁷⁸

Der gemeinsame Standpunktwechsel geht mit einer Philosophie des Gesichtspunkts einher, bei dem das Bewusstsein gleichermaßen kritisch wie auch produktiv agiert. Man gewinnt den Eindruck, dass einer Sache auf den Grund zu gehen, ganz im Zeichen jener Doppeldeutigkeit liegt, die im Ausdruck *עצם* (*ta'am*; Verstand, Grund) angelegt ist, um eine Umgangsform in Hinblick auf den LebensGrund zu finden: Als eklektisches Streben der originell und selbständig „denkenden Köpfe“ Maimon und Moritz, um den Stoff des Lebens derart denkend zu gestalten, dass sich letztendlich im methodologischen Ansetzen zwischen Mittelpunkt und Umkreis eine Lebenskunst herausbildet. Diese Tendenz lässt sich als anthropologisches Dispositiv auffassen, die im Menschen wesentlich – gar instinktmäßig – angelegt ist, und mithin auf eine Genie-Ästhetik verweist, deren schöpferisches Potenzial sich wie bei Maimon *ex negativo* ergibt: Der richtige Gesichtspunkt kann nicht gesetzt werden, sondern unterliegt einem kritischen Justierungsprozess⁷⁹, dem das essayistische Scheitern im Sinne misslingender Versuche eingeschrieben ist. Diesem Prozess entspringt aber gleichzeitig eine spielerisch-verspielte⁸⁰ Seite, im Netz-Werk einen Mittelpunkt zu kreieren. Diesem Geschmackssinn ist das Geniale inhärent, wobei sich die tiefeschürfende lebendige Synthese als Identität zwischen

kritischem Beurteilungsvermögen und produktivem Genie nicht logisch denken lässt.⁸¹ Maimon mit Moritz in diesem Netz zu koalieren, impliziert, dass das Wesen der Seele von einem טעם (*ta'am*; Geschmack, Grund) vorgeprägt ist, so dass Maimon eben „[d]as Prinzip des Geschmacks“ mit „einer transcendentellen Eigenschaft unsers Gemüths“⁸² identifiziert. Auch wenn dadurch der Boden für eine (eklektische) Autonomie-Ästhetik gelegt wird, bewegen wir uns nicht in Richtung *l'art pour l'art*, sondern möchten vielmehr zum Ausdruck bringen, dass dem eklektischen Denken genuin die ästhetische Qualität eines *vernetzten Denkens* innewohnt. Dabei erkennen wir netzartige Beziehungen – „aber *alles* will sich nicht in diese Ordnung hineinziehen lassen – “. Mit dieser Sensibilität gegenüber einem netzwerkartigen System⁸³ ist nun ein neuer Gesichtspunkt erreicht, aus dessen Perspektive wir uns nochmals Kants Systematik in ästhetischen Belangen nähern wollen. – Wann die Eule zu ihrem Flug ansetzt, sei dahingestellt. – Für Kant wäre indes das Geschmacksurteil zur Minerva gewiss zu gewagt (genial) und im spezifischen Sinne ihrer – oder allgemeiner: der Vereindeutigung würde er dieser Schwärmerei die Flügel so zurechtstutzen, dass sich der Geschmack in der gemäßigten Zone menschlicher Kultur ausbilden kann. Eine entsprechende Einordnung findet sich in seiner *Kritik der Urteilkraft* (1790):

Wenn die Frage ist, woran in Sachen der schönen Kunst mehr gelegen sei, ob daran, daß sich an ihnen Genie, oder ob, daß sich Geschmack zeige, so ist das eben so viel, als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung, als auf Urteilkraft ankomme. [...] Reich und original an Ideen zu sein, bedarf es nicht so notwendig zum Behuf der Schönheit, *aber wohl* der Angemessenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetzmäßigkeit des Verstandes. Denn aller Reichtum der ersteren bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urteilkraft ist *aber* das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen. Der Geschmack ist, so wie die Urteilkraft überhaupt die Disziplin (oder Zucht) des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen; zugleich gibt er diesem eine Leitung, worüber und wie weit es sich verbreiten soll, um zweckmäßig zu bleiben; und, indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, macht er die Ideen haltbar, eines daurenden und zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer und einer immer fortschreitenden Kultur, fähig.⁸⁴

Der kulturelle Fortschritt wird am Kriterium einer Rationalität gemessen, die im Sinne von Kant auch die Verbindung zwischen

Ethik und Ästhetik ermöglichen soll, indem jene wilden Elemente zivilisierend gezähmt werden, die eben bereits im Kontext der Schwärmerei aufgezählt wurden: „windig“, „überfliegend“ und „phantastisch“. Salomon Maimon ist sich der Gefahren der Schwärmerei durchaus bewusst und verfasst sogar im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* einen ersten Abschnitt „Über die Schwärmerei“ im Rahmen der Schrift *Zur höhern Erfahrungsseelenkunde*. Publiziert wird dieser im zehnten Band, bei dem er von Karl Philipp Moritz mit der Redaktion betraut wird. Dass die freundschaftliche Verbindung in ästhetischen Belangen von großer Bedeutung ist, wird mit zu bedenken sein. Vorerst gilt es aber Maimons Genieverständnis zu klären, beziehungsweise ebenfalls beim Aspekt der Schwärmerei anzusetzen, die er wie folgt definiert:

Die Schwärmerei ist ein Trieb der produktiven Einbildungskraft (das Dichtungsvermögen,) Gegenstände die der Verstand, nach Erfahrungsgesetzen, für unbestimmt erklärt, zu bestimmen. So lang als man die Ideen dieser Art für nichts anders ausgiebt, als wie sie sind, für Ideen, die bloß zum regulativen Gebrauch unserer Erkenntnis bestimmt sind, ist man kein Schwärmer. Man wird es nur alsdann wenn man die Natur dieser Ideen verkennt, und reelle Objekte dadurch zu bestimmen sucht.⁸⁵

Die Schwärmerei beinhaltet eine Grenzüberschreitung, indem der Trieb der produktiven Einbildungskraft auf unzulässige Art und Weise die Form der Vernunft nicht anerkennt. Auch wenn es sich hier um eine Hybridisierung einer Triebform handeln mag, die mit einer Verirrung einhergeht, so hält Maimon am Erkenntnistrieb nach höchster Vollkommenheit fest, der mit der transzendenten Einbildungskraft in Verbindung steht. Die exponierte Qualität von יוצר בראשית (*jotzer b'rašit*; Schöpfer des Anfangs) als schöpferische Freiheit lässt sich indes nicht voreilig als Schwärmerei disqualifizieren. Denn die Dimension der transzendenten Einbildungskraft als eine Kraft im Schöpfungsgeschehen lässt sich aus einer jüdischen Perspektive erahnen, wenn der zweite Vers der Thora in Genesis 1:2 insbesondere mit der Buber-Rosenzweig-Übersetzung vergegenwärtigt wird: וְהָאֶרֶץ הָיְתָה תוֹהוֹ וָבֹהוּ וְרֵשֶׁת עַל-פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת וְהָאֶרֶץ הָיְתָה תוֹהוֹ וָבֹהוּ וְרֵשֶׁת עַל-פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת, „Die Erde aber war Irrsal und Wirrsal. Finsternis über Urwirbels Antlitz. Braus Gottes schwingend über dem Antlitz der Wasser.“⁸⁶ רֵיחַ (*ruach*) wird konventionell mit *Geist* übersetzt und wird

gleichzeitig mit *Wind* beziehungsweise dem Element bewegter Luft (über dem Wasser schwebend) in Verbindung gebracht, indes hier innerhalb der elementaren Schöpfungsdynamik die Emergenz des Lichts in der spiegelhaften Antlitzhaftigkeit im ambig-mehrdeutigen Sinne spekulativ antizipiert wird. In diesem Kontext erscheinen die Ausdrücke „windig“, „überfliegend“ und „phantastisch“ als sehr stimmige Attribuierungen in Hinblick auf eine Sphäre, die sich präfaktisch vor dem Etwas an der Schwelle vom Chaos zur Ordnung formiert. Kants Züchtigung des Genies ist aus der Perspektive dieses Formungsprozesses fehl am Platz. Zudem erstaunt es nicht, dass Maimon das Oppositionsverhältnis zwischen „Geschmack“ und „Genie“ überwindet, indem er die Grenzen der Begriffe im paradigmatischen Sinne der Schöpfung „einer transcendentellen Eigenschaft“ ineinander verfließen lässt. Auf den Geschmack bezogen führt er rezeptionsästhetisch eingefärbt folgende Überlegung an:

Das Beurtheilungsvermögen, worauf er gegründet ist, ist eben dasselbe Genie, wodurch die Schönheit dargestellt wird. Um die Werke eines Raphaels oder Shakespeares beurtheilen zu können, muß man ein solches Genie, wie dasjenige ist, wodurch diese unsterbliche Werke hervorgebracht worden sind, besitzen: sonst kann der Kritiker vielleicht einige Fehler in diesen Werken entdecken, er wird aber nie eigentlichen Schönheiten, denen die Regeln der Kritik untergeordnet sind, einsehn. Das Genie wirkt instinktmäßig, d.h. es wirkt zweckmäßig, ohne Vorstellung des Zwecks; seine Werke müssen auch auf diese Art beurteilt werden. Die Einheit im Mannichfaltigen, die das Genie hervorbringt und der Geschmack beurtheilt, ist so wenig sinnlich (undeutlich) als (ingeschränkt) intellektuell, sondern sie ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, mehr als intellektuell, sie ist eine Idee, der sich das Genie immer nähert, die es aber nie völlig erreicht [...]. So lange sein primitiver Zustand unverdorben ist, sind die angenehmen Empfindungen immer Beweise der Tauglichkeit der sie veranlassenden Wirkungen zu seiner Erhaltung, die unangenehmen aber Beweise ihrer Beförderung seiner Zerstörung [...]. Der gute Geschmack besteht also in der Erkenntnis desjenigen, was dem primitiven Zustand der Einbildungskraft angemessen ist, und folglich, obschon es vielen izt nicht angenehm ist, doch angenehm seyn soll.⁸⁷

So wie bei Kant über den Gedankengang der Schwärmerei eine Verbindung zwischen Ethik und Ästhetik sichtbar wurde, gibt es analog dazu eine Dynamik, die wir im Zusammenhang mit der Erhabenheit der menschlichen Natur als geistig unbewusste Qualität des Willens charakterisiert haben, der im Triebgeflecht von einer höheren Instanz der Erkenntnis bestimmt wurde. Selbstredend

dazu bildet das Erhabene eine ästhetische Kategorie, deren Ausrichtung indes nicht vorschnell als klassisch oder romantisch kategorisiert werden soll. Es geht vielmehr darum, die entsprechende Modifikation der schöpferischen Kraft herauszuschälen, wobei der generativen Kraft beziehungsweise der Wirkungsweise des Genies erneut Züge anhaften, die sich im Referenzrahmen einer kabbalistischen Hermeneutik verhandeln lassen. Wenn die Idee als Idee der Schöpfung aufgefasst werden kann, dann nähert das Genie sich in letzter Konsequenz Gott an, der in seiner schöpferischen Freiheit die Welt erschafft. Als Näherungswert drängt sich die transzendente Einbildungskraft auf, welche die Sphäre des Intellektuell-Sprachlichen transzendiert. Als Spur dieser Entgrenzung und Transgression kann die Hervorbringung der Einheit im Mannichfaltigen gelten, wobei die kabbalistisch geprägte Schöpfungs-idee in der ästhetischen Modifikation mit Gabriel Strenger zum Sinn des *sephirot*-Systems folgenden Leitgedanken erfährt:

Gott, wie er von den jüdischen Philosophen des Mittelalters verstanden wird, existiert jenseits der menschlichen Kategorien des Denkens und der Vorstellung. Er ist das Absolute schlechthin, das der spirituell ausgerichtete Mensch hinter der kontingenten Welt wähnt. In der Kabbala ist die Bezeichnung für die Gottheit *Ejn-Sof* – wörtlich: «ohne Ende» – also grenzenlos, jenseits von Raum und Zeit, jenseits der Formen der Anschauung. Das *Ejn-Sof* umfasst alles, ist *echad*, «einzig» – unteilbar. Das Diesseits, *Olam Hase*, dessen Vielfältigkeit gewöhnlich unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht, entpuppt sich für den Mystiker als Maske, hinter der sich das *Ejn-Sof* verbirgt. So wird darauf hingewiesen, dass das hebräische Wort für Universum, *Olam*, mit *alum*, «verborgen», verwandt ist. Das Universum verbirgt Gott.⁸⁸

Indem Maimon das künstlerische Schaffen des Menschen in einer instinktbehafteten, will heißen: angeborenen Genialität erblickt, die auf einen höheren Zweck ausgerichtet ist, ohne diesen Zweck erkennen zu können, scheint er sich in eine Struktur einzuschreiben, die von der Dialektik zwischen der Einheit und der Vielheit lebt, wobei die Einzigkeit Gottes für die absolute Transzendenz steht. Die kreatürliche und kreative Dimension ist auf eine schöpferische Freiheit bezogen, die nun kunsttheoretisch gewendet, eine Zweckfreiheit im Sinne der Autonomieästhetik impliziert, deren Zweck dem Menschen verborgen bleibt. Nichtsdestotrotz nähert sich das Genie im „Urwirbel“⁸⁹ seiner Ursprünglichkeit beziehungsweise

in seinem „primitiven Zustand der Einbildungskraft“⁹⁰ einer unaussprechlichen Leerstelle – spekulativ als Vereinigungspunkt gedacht –, wobei der Kunst genuin ein Erkenntniswert⁹¹ zukommt. Wenn Maimon nun den Wert von Schönheit bestimmt, so klingt das einerseits kryptisch, andererseits lässt sich der Bezug zu einem kabbalistisch geprägten Verweissystem mit den *sephirot* errahnen, das sich in der chassidischen Deutung sogar auf die menschliche Psyche übertragen lässt. Will heißen: תִּפְאַרֶת (*tiferet*; Schönheit) als Sephira steht im Austausch mit der גְּבוּרָה (*gevurah*; Kraft, Wille, Willenskraft) und wirkt ausbalancierend bzw. steht unter der Signatur der Harmonie, was bei Maimon in Nähe zu Moritz mithin einen Ausgleich zwischen der reproduktiven Einbildungskraft (Nachahmung) und der produktiven Einbildungskraft (Bildung)⁹² einschließt. Auf dieser Folie liegt das Verständnis von Schönheit weder im Gegenstand noch ist es nur Geschmacksache, sondern es handelt sich um eine verflochtene Struktur, die sich im diskursiven Resonanzraum des Bildungstriebes verorten lässt, um das Schöne mit ethischen Implikationen des Willens wie folgt auf den philosophischen Begriff zu bringen:

Ein Gegenstand der Kunst ist schön, heißt so viel: die Einbildungskraft hat in seiner Produktion, ob schon dunkel und instinkartig, dem Willen gemäß gewirkt. Da nun die Wirkungsart in der Einbildungskraft (ob schon dunkel) a priori bestimmt ist, so ist sie zwar ein unbestimmter, aber doch zu bestimmender Begriff, den man, ohne vorher zu denken, dennoch im Gegenstande erkennen kann: Die Schönheit ist nicht Vorstellung eines besondern Eindrucks (Wirkung eines äussern Objekts auf ein besonderes Organ) sondern Vorstellung der Uebereinstimmung der Wirkungsart der Einbildungskraft mit dem Willen, die in allen ähnlichen Subjekten (die Organisation mag noch so verschieden angenommen werden) auf gleiche Art hervorgebracht, und folglich allgemein gedacht werden kann. Da ich aber, sowohl zur weitem Ausführung als Anwendung dieser Principien ein besonderes Werk bestimmt habe, so mag dies vor jezt hinlänglich sein.⁹³

Mit dem Hinweis auf ein besonderes Werk bereitet Maimon den eklektischen Bodensatz vor, um sich mit Heydenreichs *System der Ästhetik* kritisch auseinanderzusetzen. Er würdigt ihn als Selbstdenker, was Maimon umso mehr veranlasst, ihm „Schritt vor Schritt [zu] folgen“ und sich „der Freiheit zu philosophieren“⁹⁴ bedient. Dabei übergeht er die ersten drei Betrachtungen, um bei der vierten Betrachtung kommentierend einzusetzen. Heydenreich versucht seinerseits eine

Systematik in der Ästhetik zu etablieren, indem er folgende zwei Leitfragen exponiert:

Wenn ich die verschiedenen Versuche der Weltweisen, alle physische, imaginative, intellektuelle und moralische Schönheiten unter ein und dasselbe Princip zu ordnen, übersehe; so finde ich, daß man zwey Fragen mit einander vermengt hat: 1) die: Kann man alle [...] mannichfaltigen Schönheiten unter ein und dasselbe Vernunftprincip ordnen? Und 2) die: Kann man an allen Schönheiten überhaupt etwas ähnliches, etwas gemeinsames auffinden? Und die meisten von denen, welche die erste Frage befriedigend beantwortet zu haben vorgaben, hatten im Grunde nur die letzte entschieden.⁹⁵

Heydenreich setzt also bei einer methodischen Reflexion an. Er bemängelt, dass beim Unternehmen, ästhetische Phänomene auf ihren universellen Gehalt zu überprüfen, sich der Anspruch auf ein deduktiv-rationalistisches Ableitungsprinzip durch ein induktives Verfahren verwässert hat. Maimon seinerseits bezieht sich auf eine Metaebene und problematisiert diese Art der Suche nach einem Prinzip. Er nimmt indes die Frage nach einem allgemeinen Prinzip in aller Konsequenz auf. Wenn wir uns an die Minerva zurückerinnern, vergegenwärtigen wir das Allgemeine im ästhetischen Kontext als Qualität des Vielumfassenden, wobei auch sich Entgegengesetztes als zusammen gedacht werden kann. Verallgemeinerung zielt auf eine Form der Elastizität ab, inwiefern sich ein Gesichtspunkt innerhalb eines ästhetischen Bezugssystems – sprich: eines Kunstwerks – verändern und erweitern kann. Die Identifizierung des Allgemeinen mit der Vernunft mag zwar logisch stimmig sein, aber es geht Maimon um eine Dimension, die gegenüber dem Intellekt einen Mehrwert erzeugt und mithin das diskursive Denken überschreitet. Unter dem Vorzeichen dieser Transgression gilt es Maimons Einwand einzuordnen:

Ich begreife nicht, warum Herr Heydenreich die Frage: ob es allgemeine Prinzipien des Geschmacks gebe? Auf diese reduziert: ob die Gesetze des Geschmacks sich den höchsten Prinzipien der Vernunft so ableiten lassen, daß jeder, der diese annimmt, auch jene anerkennen müsse? dieser ist eine zweite Frage untergeordnet: Machen die schönen Gegenstände eine eigne Klasse von Gegenständen, und die Empfindungen, die sie erregen eine eigne Klasse von Empfindungen aus? Da diese Frage ausdrücklich nichts mehr sagt, als giebt es allgemeine Prinzipien des Geschmacks überhaupt, sie mögen aus der Vernunft oder der Grundeinrichtung

eines andern Erkenntnis-vermögens sich herleiten lassen. Diese Frage ist allgemeiner und muß also der Frage ob die Gesetze des Geschmacks sich aus den höchsten Prinzipien der Vernunft ableiten lassen, vorhergehen. Wird dieses bejahet, alsdann kann erst die Frage aufgeworfen werden: Sind diese allgemein gültige Prinzipien eben die Prinzipien der Vernunft oder nicht? Wird dieses hingegen verneinet, so findet diese zweite Frage gar nicht statt. Nach meiner bisherigen Erörterung des Begriffs vom Geschmack, giebt es nicht nur allgemein gültige Prinzipien des Geschmacks überhaupt, sondern die Prinzipien unserer Erkenntniß (Einheit im Mannigfaltigen) und aller Thätigkeit unsres Gemüths ohne Unterschied, sind eben die Prinzipien des Geschmacks.⁹⁶

Maimons Erkenntnisprinzipien gründen im טעם (*ta'am*; Geschmack, Grund), was der Frage nach der Ableitbarkeit von Geschmacksgesetzen und ordnenden Klassifizierungen vorausgeht. Während Maimon das Vielumfassende auch auf der philosophisch-diskursiven Ebene sucht, indem sein Denken im Zeichen der Kabbala netzwerkartig figuriert wird, bemüht sich Heydrich, Schönheit mittels vier Kriterien so zu klassifizieren, dass sich entsprechende Phänomene deutlich aus der Sinnlichkeit oder aus der Vernunft ableiten lassen. Damit einhergehend unterscheidet Heydrich in diesem dualistischen Rahmen unterschiedliche Vollkommenheitsgrade, die verschiedenen Zweckordnungen entsprechen sollen. Für Maimon liegt der Denk- beziehungsweise Kategorienfehler darin, dass Heydrich die Vollkommenheit zu einem Kriterium erhebt, das auf Gegenstände wie auf den Menschen gleichermaßen angewendet wird. Für Maimon mag der Gegenstand durchaus einem Zweck folgen, darin hat sich das Verständnis von Vollkommenheit aber bereits erschöpft. Strenggenommen, kommt Gegenständen Vollkommenheit nur bedingt zu, da diese von Gradunterschieden geprägt sind. In der Dingwelt kann kein Gegenstand über mehr Vollkommenheit verfügen im Vergleich zu anderen Objekten. Denn „[n]ur ein vernünftiges nach freiem Willen handelndes Wesen, kann Grade der Vollkommenheit haben [...]“. ⁹⁷ Deshalb ist für Maimon Schönheit nicht an eine Eigenschaft des Gegenstands gebunden, sondern Wirkung der formgebenden Selbsttätigkeit. Strukturell handelt es sich gleichzeitig um Wahrheit, da das Kriterium der Formgebung auf der Einheit in der Mannigfaltigkeit beruht. Deshalb kann für Maimon auch eine Beweisführung oder ein System als schön gelten⁹⁸, wobei die Übereinstimmung sich losgelöst vom Gegenstand auf eine

produzierte Vorstellung bezieht. Das Beziehungsmoment bildet der Grad beziehungsweise die Art und Weise der Übereinstimmung der Einbildungskraft mit dem Willen. Die entsprechende Wirkungsart kann (kabbalistisch) als formende Modifikation begriffen werden – obwohl der Begriff dazu „zwar ein unbestimmter, aber doch zu bestimmender Begriff“ ist. Der Begriff bleibt also in jener Schwebe, die Botho Strauß im Incipit als geistige Qualität des Entgleitens auffasst. So umschreibt für Maimon das Geniale am Geist exakt dieses unscharfe beziehungsweise dunkle Element seiner ästhetischen beziehungsweise schöpferischen Selbsttätigkeit:

Schönheit in besonderer Bedeutung ist das Wohlgefallen nicht an die bloße Selbstthätigkeit überhaupt, wir mögen uns der Art dieser Selbstthätigkeit deutlich bewußt sein oder nicht; sondern das Wohlgefallen an diejenige Selbstthätigkeit deren Wirkungsart wir uns nicht deutlich bewußt sind; und wir nehmen doch wahr, daß dieses Wohlgefallen nicht von dem besondern Gegenstände dieser Selbstthätigkeit herrührt, indem auch andre Gegenstände diese Art des Wohlgefallens erregen.⁹⁹

Es geht also weniger um eine Systematisierung der Ästhetik als vielmehr um die prinzipielle Erkenntnis, dass dem Geist eine genuin ästhetische Qualität als einer seiner Modifikationen innewohnt. Der tastende Versuch nach dem richtigen Gesichtspunkt ist dabei eine Denkfigur, die sich auf alle Bereiche des Lebens beziehen lässt und als unbewusst Geistiges auch den Keim des Bildungstriebes in sich birgt. Liegt nicht darin unser spinnenartiges Wahrheitsdispositiv im Sinne von Moritz begründet? Um mithin den Faden der Vollkommenheit hier nochmals aufzunehmen, ergibt sich in Hinblick auf die Frage nach dem richtigen Gesichtspunkt eine zentrale Ergänzung, die gleichzeitig als notwendig essenzielle Verknötung zwischen Freiheit und Schöpfung aufgefasst werden muss, um die wahlverwandte Bedeutung im aufspürenden Aufsuchen einer urästhetischen Geste des Denkens selbst zu bedenken, die unter dem anthropologischen Zeichen der Unvollkommenheit und des möglichen Scheiterns steht. Bei folgender Stellen-Auslese bekommen wir den Eindruck, dass sich Maimon und Moritz gegenseitig „eklektisieren“, und es zu einem Gleiten kommt, wo nicht mehr klar ist, wer sich wem wie verschreibt, was in sich zu einem Schreibverfahren wird:

Dass wir aber des rechten Gesichtspunktes auch verfehlen *können*, und die Natur unsres Wesens nicht bis dahin reicht, daß wir ihn notwendig treffen *müssen* – dies gibt unserm Denken Freiheit, und nimmt unsrer Denkkraft wieder das Instinktmäßige – daß wir irren *können*, ist daher einer unsrer edelsten Vorzüge – es ist uns zwar unmöglich, nach dem Irrtum zu streben – aber es ist uns möglich, demohngeachtet auf den Irrtum zu geraten – und nachher wieder einzusehen, daß wir darauf geraten sind, dies gibt unsrer Denkkraft *Selbsttätigkeit* – sie *muss* ihrer Natur nach immer nach Wahrheit streben – aber sie *muss* sie nicht ihrer Natur nach auch finden – sie muss das Mannigfaltige auf einen Zweck zu beziehen suchen – das heißt: sie muß aus dem Mannigfaltigen einen Gegenstand herausheben, den sie zum Mittelpunkt der übrigen macht – aber sie kann sich diesen Gegenstand selber *wählen* – sie kann jedes Einzelne in irgendeinem Ganzen mit der Würde des Zwecks bekleiden, und dem Ganzen Beziehung darauf geben. – [...] Nun kann also ein Wetteifer unter allen den verschiedenen denkenden Kräften auf Erden entstehen – indem immer einer noch einen bessern Gesichtspunkt als der andere findet, woraus er die Dinge betrachtet, und man auf die Weise dem eigentlichen Mittelpunkte, oder dem eigentlichen Ziel alles menschlichen Denkens immer näher kömmt, ohne es vielleicht je ganz zu erreichen. – – ¹⁰⁰

Diese Approximation gleitet nahtlos über die Interpunktion hinweg – was einem doppelten Gedankensprung gleichkommt – zu dem, was sich als ästhetische Formel von Moritz schlechthin verdichtet hat: das „in sich selbst Vollendete“, um das Schöne vom Nützlichen im Prozess der Vervollkommenung abzusondern. Der Vollkommenheitsgrad ist demnach prozessorientiert und speist sich insofern aus einer interessanten Mischung aus Pragmatismus und Eklektik, als der Mensch handelnd und insbesondere *wählend* sich ins Netz begibt, deren Fäden sich gleichermaßen auf das Subjekt wie auf die Welt beziehen. Die Konstituierung von Subjektivität vollzieht sich im schöpferischen Prozess eines tastenden Wahrheitsstrebens, welches sich einerseits im pragmatischen Geist und Sinn durch Fallibilität qualitativ (edelste Vorzüge) auszeichnet, andererseits durch das perspektivistische Auslesen (Gegenstand herausheben) einen Modus der Ganzwerdung¹⁰¹ wählt, durch den die Welt gestaltet wird. Die fehlerhafte Lücke als menschlicher Makel verstanden, erinnert an die zerschmetterte Wahrheit gemäß dem Midrasch aus *Genesis Rabba*. Ins Ästhetische gewendet, gehört sie nun zur Logik des Netz-Werks und ist dem schwebenden System inhärent, das zwischen einem exemplarisch hervorgehobenen beziehungsweise ausgelesenen Teil und „irgendeinem Ganzen“ ein Gewebe generiert. Dieses Ganze verfügt über keinen Absolutheitscharakter und erhebt entsprechend

auch keinen Absolutheitsanspruch. Die ausdrückliche Relativierung ist indes nicht mit einer Form der Beliebigkeit zu verwechseln, sondern der spezifisch humanisierende Ausdruck aus der menschlichen Sphäre mit (un)gewissen Unschärfen, indem sich eine konstitutive Distanz gegenüber dem Instinktbehafteten offenbart. Der Vergleich mit dem Wesen der Spinne hat sich zwar förmlich aufgedrängt, da der Netz-Bau in der Tat von einer entsprechenden Tatkraft durchdrungen und durchwoben wird, gleichzeitig begründet der Mensch den ihm eigenen Bauplan eines Netzes unter einem prinzipiell ästhetischen Gesichtspunkt¹⁰² der Selbstdistanzierung und -transzendierung. Dabei gilt es nun Moritz' Formel mit seiner programmatischen Schrift *Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten* genauer zu verorten, die von der heraushebenden Dynamik wesentlich geprägt ist. Das den Menschen erhebende Element lässt sich in diesem Kontext indirekt wie folgt auf die Spinne beziehen:

Das Vergnügen an dem bloß Nützlichen ist gröber und gemeiner, das Vergnügen an dem Schönen feiner und seltner. Jenes haben wir, in gewissem Verstande, mit den Thieren gemein; dieses erhebt uns über sie. [...] Ich betrachte die Uhr und das Messer nur mit Vergnügen, in so ferne ich sie brauchen kann, und ich brauche sie nicht, damit ich sie betrachten kann. Bei dem Schönen ist es umgekehrt. Dieses hat seinen Zweck nicht außer sich, und ist nicht wegen der Vollkommenheit von etwas anderm, sondern wegen seiner eignen innern Vollkommenheit da. Man betrachtet es nicht, in so fern man es brauchen kann, sondern man braucht es nur, in so fern man es betrachten kann. Wir bedürfen des Schönen nicht so sehr, um dadurch ergötzt zu werden, als das Schöne unsrer bedarf, um erkannt zu werden. [...] Denn durch unsre zunehmende Anerkennung des Schönen in einem schönen Kunstwerke, vergrößern wir gleichsam seine Schönheit selber, und legen immer mehr Werth hinein. Daher das ungeduldige Verlangen, daß alles dem Schönen huldigen soll, welches wir einmal erkannt haben: je allgemeiner es als schön erkannt und bewundert wird, desto mehr Werth erhält es auch in unsern Augen. [...] Während das Schöne unsre Betrachtung ganz auf sich zieht, zieht es sie eine Weile von uns ab, und macht, daß wir uns in dem schönen Gegenstande zu verlieren scheinen; und eben dies Verlieren, dies Vergessen unsrer Selbst, ist der höchste Grad des reinen und uneigennütigen Vergnügens, welches uns das Schöne gewährt.¹⁰³

Das Spinnennetz als Metapher für die Orientierung am Nutzen entspricht der tierischen Seite des Menschen, wobei die Lustökonomie durch das unmittelbare Interesse der Brauchbarkeit gesteuert wird. Das Subjekt positioniert sich als bedürftiger Verbraucher. Konsum

und Lust verschränken sich zum Lustkonsum. Der Gesichtspunkt ist durch diese Betrachtungsweise definiert. Der Blick wird durch den Zweck vorbestimmt. Der Mensch besitzt indes die Möglichkeit, dieses Spinnennetz weiter zu spinnen, damit die Netzstruktur als solche erkennbar wird. Die entsprechende Kenntlichmachung verweist auf die oben genannte Würde des Zwecks, wobei das Spinnen selbst – oder das Gesponnene – als eigener Wert kontemplativ betrachtet wird. Das höhere Vergnügen am Nutzlosen ist nicht Resultat einer Überheblichkeit des Menschen, sondern beruht auf dem Changieren des Blicks¹⁰⁴. Der sich verändernde Gesichtspunkt führt zu einer Umkehrung zwischen den Kriterien der Brauchbarkeit und der (kontemplativen) Anschaulichkeit.

Beim (Auf)Suchen des Gesichtspunktes war auch die Rede vom Wetteifer, der auf Erden entstehen könne. Wenn die irdische Beingtheit an das Element „Erde“ (in riskante Lebensnähe) rückt, auf der die absolute Wahrheit in Bruchstücke zersprang, macht es in der Auseinandersetzung mit letzterer Stellenlese Sinn, neben der Spinne auf ein weiteres Tier das Augenmerk zu richten, welches im irdischen Element zu Hause ist und da den Kehr macht: Auf den Maulwurf. Mit seinen unterirdischen Gängen erschafft auch er eine Art von Netz. Aber nun durch die grabende Bewegung, bei der sich die Position drehend und sich wendend umkehrt, indem das *Kehren*¹⁰⁵ selbst konstitutiv wird und vernetzte Spuren bahnt. In methodologischer Hinsicht rückt dieses Verfahren in kenntliche Nähe zu Maimon, der auf dem hermeneutischen Boden des *midraschs* heimisch ist. Wir haben im Umkreis von Boyarin den *midrasch* als hermeneutisches Werkzeug schon näher beleuchtet. An dieser Stelle soll der מדרש (*midrasch*) auf seine hebräischen Wurzeln מ.ר.ש hin angegraben werden, woraus sich die verbale Grundform מרש (*darasch*) ableiten lässt. Diese weist ein breites Spektrum an Bedeutungen auf, das von *fragen*, *suchen*, *erforschen*, *untersuchen*, *fordern*, *graben*, *aussprechen*, *lernen* bis zu *sich kümmern um* reicht. Im Aufsuchen des ästhetischen Gesichtspunktes graben wir uns förmlich in Richtung des Schönen vor, wobei sich in den Windungen der abgeleiteten Bedeutungsnuancen eine Wertsteigerung ereignet, oder gar passiert. Denn die Wertsteigerung ist insofern ein Ereignis, als es in den paradoxen Effekt mündet, dass eine gesteigerte Subjektivität zu einem Selbstverlust führt, bei dem wir uns „in dem schönen Gegenstande

zu verlieren scheinen“. Diese Verlusterfahrung passiert verschlungene Passagen zwischen Ästhetik und Ethik, da das Subjekt gräbt und sich dabei *vergräbt*. Sich zu dem Anderen hinzugraben, findet die Entsprechung darin, sich ihm zu verschreiben. Der wissenden Erfahrung (*erforschen, untersuchen*) des sich selbst Vollendeten eignet eine Ereignisstruktur, bei welcher der ästhetisch gesättigte Selbstzweck des Schönen mit der ethischen Dimension (*sich kümmern um*) der Selbstüberschreitung einhergeht, um sich gleichzeitig dem wahren Mittelpunkt anzunähern. – Der doppelte Gedankensprung in die jüdische Theologie offenbart einen tiefgehenden – unterirdischen – Zusammenhang zwischen Schöpfung und Freiheit, der in den *Sprüchen der Väter* unter einem ästhetischen Gesichtspunkt betrachtet und vernommen werden kann: „Und es heisst: ‘Die Tafeln sind Gotteswerk und die Schrift sind Gottesschrift, *charut* (eingegraben) auf den Tafeln‘. Lies nicht ‘*charut*‘ (eingegraben), sondern *cherut*‘ (Freiheit), [...]“. ¹⁰⁶ Angesichts der komplexen Struktur, die sich zwischen Subjekt und Objekt im Zusammenhang mit dem Motiv des in sich selbst Vollendeten ergibt, erscheint folgende Kritik von Heydrich gegenüber Moritz als fragwürdig und haltlos:

Hatte Herr Moritz einmahl das in sich Vollendete als Wesen des Schönen angenommen, so mußte er nun freylich auch zeigen, wie es möglich sey, daß Künstler solche in sich vollendete Ganze aus sich herausbilden können, hatte er gesagt, das Schöne könne nicht gedacht, sondern bloß hervorgebracht und empfunden werden, so mußte nun auch eine Entstehungsart davon angeben, aus welcher sich diese sonderbare Eigenheit natürlich erklären ließ. Es ist wahr, man muß die Kühnheit des Riesensprunges bewundern, mit dem sich dieser Weltweise auf einmahl in die rationale Kosmologie zu dem Begriffe eines absoluten Weltganzen hinüberspielt, noch weit mehr muß man über die seine Künstlichkeit erstaunen, mit welcher er von ihm den Grund des Schönen der Kunst ableitet, und die Möglichkeit der Darstellung desselben erklärt; allein überzeugen könnte, dächte ich, sein Raisonement niemand. 1) Der Begriff des Weltganzen selbst ist eben so unbegreiflich, als jeder Begriff des Unbedingten in seiner Art, und ist im Grunde nichts mehr, als ein Begriff von der schließenden Vernunft aus sich selbst gebildet. ¹⁰⁷

Im Schatten von Kants kritischer Wende polemisiert Heydrich gegen Moritz’ Begriff des in sich Vollendeten. Die Polemik suggeriert, dass die Grenzen des guten Geschmacks durch das versponnene Weltganze überschritten wurden. Die Verabsolutierung der Schönheit komme einem „dogmatischen Rückfall“ ¹⁰⁸ gleich. Dieses

Missfallen steht erneut im Kontext der Diskussion zwischen Geschmack und Genie. In Anbetracht der Kenntnisse zum genialen Vorgehen im tierischen Zeichen von Spinne und Maulwurf ist klar, dass der Weg zum Gesichtspunkt ein gänzlich eigener ist. Aber er kann definitiv weder von einem überspannten metaphysischen Konzept des Weltganzen gelten, noch lässt er sich mit einer Auffassung des Objekts in Verbindung bringen, das als Ding-an-sich von der Subjektivität entkoppelt wäre. Dazu ist die Affinität zur szenischen Bedeutungsgenerierung und die damit verbundene riskante Lebensnähe Hogrebes zu groß. Deshalb erstaunt es nicht, dass Maimon folgende Ungereimtheiten klärt, um die Position seines Freundes dezidiert zu verteidigen:

Was endlich den Herrn Hofrath Moriz anbetrifft, der den gemeinschaftlichen Begriff für alle schönen Künste aus seinem Begriff vom Schönen ableitet, und ihn durch das der Natur durch die Kunst Nachgebildete in sich selbst vollendete erklärt, so muß ich gestehn, daß dieses freilich für keine schulgerechte Definition gelten darf. Aber dennoch muß man solche Blitze des Genies keineswegs verachten. Das Genie versteht die Kunst Minen zu entdecken, und überläßt andern ihre Ausgrabung und fernere Bearbeitung. [...] Daß das Schöne in sich vollendet sey, ohne sich auf irgend ein empfindendes und beurtheilendes Wesen zu beziehen, ist eine Ungereimtheit, die niemand behaupten wird. Das Schöne muß sich, so wie auch das Gute und das Wahre, allerdings auf ein Subjekt beziehen. Herr Professor Moriz wollte nur sagen das Schöne bezieht sich nicht 1) auf ein besonderes Subjekt (besondere Organisation,) wodurch das Schöne Allgemeingültigkeit hat, und von angenehmer Empfindung, die bloß in Beziehung auf ein besonderes Subjekt gelten kann, unterschieden wird. 2) Das Schöne bezieht sich nicht auf etwas, ohne welches es nicht gedacht werden kann, d. h. es ist kein relativer (sich auf einen Zweck beziehender) Begriff, der sich nicht ohne sein Korrelatum denken läßt (wie Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, Ganzes und Theile u. dgl.) wodurch das Schöne vom Nützlichen unterschieden wird. Es ist also allerdings in sich vollendet. [...] Herr Professor Moritz stellet in der That Betrachtung des Schönen, der Betrachtung des Nützlichen entgegen. Er versteht nicht, wie der Verfasser glaubt, unter Betrachtung des Schönen, das warme leidenschaftliche Gefühl des schönen Gegenstandes [...] sondern das Gefühl der reinen Schönheit, die von der Betrachtung derselben unzertrennlich ist. [...] Wenn ich also die Werke der schönen Künste betrachte, und aussage, sie sind schön, so will ich nicht bloß sagen, sie werden wirklich vorgestellt, Vergnügen verursachen, sondern sie verursachen schon Vergnügen in der Betrachtung selbst. Es ist also hier nicht eben der Fall, als wenn ich eine Feuerspritze untersuche und sage, sie sey nützlich; weil die Nützlichkeit, nicht nur ohne Beziehung aufs Subjekt, sondern auch ohne Beziehung auf das als Zweck gedachte Objekt, nicht gedacht werden kann. Bei der Schönheit hingegen ist die

letzte Beziehung nicht nöthig. Aber dieser ganze Irrthum beruht auf der Verwechslung des Formellen mit dem Materiellen in den Werken der schönen Künste.¹⁰⁹

Maimon setzt mit einem süffisanten ironischen Ton an, indem er zwischen den Zeilen zu verstehen gibt, dass sich Heydrichs Ästhetik im Rahmen eines schulgerechten Systems bewegt, das Moritz mit seinem Genie sprengt. Dessen Vergleichsgröße des Blitzes erinnert an die Fulguration als blitzartigen Schöpfungsakt Gottes, was sich mit jener Charakterisierung Maimons deckt, dass das Genie die Sphäre des Intellektuellen in Hinblick auf eine approximative Idee überschreitet: Weil einerseits in Bezug auf Maimon das diskursive Denken selbst transgrediert, andererseits in Bezug auf Moritz (aus der erlesenen Perspektive Maimons) das korrelierende Verhältnis von Ursache und Wirkung entgrenzt wird¹¹⁰. Heydrichs Vorwurf des Riesensprunges in die rationale Kosmologie bedarf einer Rückübersetzung – ohne dogmatischen Rückfall – zum mittelhochdeutschen „würwurf“, um im Sprachgebrauch der Mystik, „das den Sinnen Entgegentretende“¹¹¹ vom instrumentellen Blick zu befreien. Der befreite Blick birgt die Essenz der *freien* beziehungsweise *schönen* Künste und ist Ausdruck der oben aufgewühlten schöpferischen Freiheit. Insofern versteht das Genie tatsächlich „die Kunst Minen zu entdecken“. Das aufwühlende Potenzial dieser Mine liegt in der schöpferischen Idee des „in sich selbst Vollendeten“ angelegt. Maimon führt zu deren Erläuterung zwei Aspekte an, die sich vertiefend auf die vorgestellte Auslese zu Moritz' *Metaphysischer Schönheitslinie* beziehen lassen. Die den Sinnen entgegentretende Natur *nachzubilden*, impliziert den Drang, Gott als „das höchste Schöne in der allein in sich selbst vollendeten ganzen Schöpfung nachzuahmen“, wobei der Selbstzweck in der zusammendrängenden schöpferischen Bewegung Gottes sich als *Zurückwälzen* ereignet, was auf menschlicher Ebene der Nachbildung durch Kunst entspricht. Nun gilt es diese mystisch geprägte Dynamik gleichzeitig nach vorne zu übersetzen: Der sich zurückwälgende Mensch setzt sich insbesondere als Künstler in Szene, um im Soge der Wiederholung jene Unbedingtheit anklingen zu lassen, die durch das „in sich selbst Vollendete“ aufscheint oder mit dem Vokabular Heydenreichs: *hervorleuchtet*. Diese gewichtige Lichtmetapher entfaltet aber das Bedeutungspotenzial erst, wenn sie das logisch geprägte System von Extension und Intension überschreitet,

um einem *szenischen* Bedeutungsverstehen den existenziellen Raum zu geben, der in der Kategorie der *Wiederholung* angelegt ist. Die absolute göttliche Koinzidenz von Mittel und Zweck stellt den „eigentlichen Mittelpunkt“ dar, der sich nicht denken, aber hervorbringen lässt. Dieses Geheimnis umschreibt Moritz mit der einbrechenden Interpunktion zweier Gedankenstriche, die kein Sprungbrett in die rationale Kosmologie darstellen, sondern zum Initiationspunkt der Wiederholung ansetzen. Heydenreichs vorwurfsvolle Frage nach der Entstehung des „in sich selbst Vollendeten“ findet hier eine Antwort: Durch die situative Wahl wird der einzelne Gegenstand aus der Mannigfaltigkeit so herausgehoben, dass jene Krümmungen erkennbar werden, welche auf die Zirkularität verweisen, die sich im schöpferisch-kreativen Horizont des Zurückwälzens abspielt. Diese so geartete Wiederholung ist demnach konstitutiv, um sich dem schöpferischen Mittelpunkt erneuernd¹¹² anzunähern. Der Zweck fällt dabei nicht mit seinem Mittel zusammen, aber dem Zweck wird innerhalb der ästhetisch geprägten Wiederholung das ethische Grundmuster der Würde verliehen.

Zusätzlich und abschließend muss auch der weitere Vorwurf Heydenreichs aufgegriffen werden, dass Moritz das „in sich selbst Vollendete“ aus sich selbst herausbilde. Die dargelegte Zirkularität figuriert eine sich drehende Gedankenfigur, die auf Gott bezogen ist. Die angesprochene Interpunktion lässt Gott förmlich als eine Initialzündung einbrechen, damit das Genie *den Anfang machen* kann, was zirkulär gedacht, auf Gott als יוצר בראשית (*jotzer b'reshit*; Schöpfer des Anfangs) zurückverweist. Im *Schatten Gottes* – צֶלֶם אֱלֹהִים (*tzelem elokhim*) – wird einerseits instinkthaft dieser erneuernde schöpferische Drang geweckt, um „im verjüngten Maaßstabe nach[zu]bilden“, andererseits zeichnet sich der Mensch über seine anthropologische Sonderstellung dadurch aus, dass er sich als Wesen der Freiheit vom Instinkt lösen und mithin Fehler begehen kann. Dieser vermeintliche Makel in der entsprechend paradoxen Konstellation bindend-drängender Loslösung wird indes zum ausgezeichneten Signum des Menschen, indem er sich in schöpferischer Freiheit selbst vollendet. Um erneut die Metapher des Schwebens zu bedienen, verweben sich hier Natur und Kultur, indem sich die Natürlichkeit des Menschen mit seiner Möglichkeit zur Künstlichkeit vermengt. Der Schwebekarakter des Genies

liegt also in der Natur seiner künstlich-künstlerischen Begabung begründet, die Welt als großen Kreis gedacht, mit eigenen Mitteln zu wiederholen¹¹³, wobei das *Eigene* mit der eigensinnigen eklektischen Methode zusammenfällt. Dies führt zu einer eigensinnigen Konstellierung zwischen Wahrheit und Schönheit, wie es Moritz in seiner *Metaphysischen Schönheitslinie* denkerisch skizziert:

Diese krummen Linien wollen wir also die Schönheitslinien, und die in dem unermesslichen Zirkel gerade scheinenden Linien die Wahrheitslinien nennen. Die Schönheit wäre also die Wahrheit in verjüngtem Maaßstabe. Wir können die Wahrheitslinie nicht selber biegen, sondern nur machen, daß sie sich zu biegen scheint, indem sie mit den hervorstehenden äußersten Spitzen der angränzenden Wahrheitslinien eine krumme Linie bildet, und auf die Weise das Zusammengesetzte vorgestellt wird, als ob es aus einem Stück Bestehendes wäre. Das in sich Vollendete, was in der Natur durch die *Succession* bewerkstelligt wird, muß hier auf eine anscheinende Art durch die *Zusammenstellung* hervorgebracht werden.¹¹⁴

Mit diesen Zusätzen und Vertiefungen ist inzwischen deutlich geworden, inwiefern sich das Schöne, Gute und Wahre auf ein Subjekt beziehen, welches aber das bloß empirische Subjekt insofern überschreitet, als ein apriorisch geprägtes Dispositiv des Schöpferischen vorliegt. Deshalb überschreitet das entsprechende Konzept des Schönen auch die relationale Begrifflichkeit, die bei dem Nützlichen stehen bleibt. Das „in sich selbst Vollendete“ geht mit einer metaphysischen Erfahrung einher, welche aber nicht auf die rationale Kosmologie bezogen ist, sondern sich vielmehr an einem riskanten Akt des Fingierens orientiert. Das Risiko wohnt der schöpferischen Freiheit inne, die zum Ausdruck drängt, wobei das Ausgedrückte eklektisches Flick-Werk aus Versetztem, Vertauschtem, Verringertem, Vermehrtem (Lessing) und letztendlich Zusammengestelltem (Moritz) darstellt. Maimon setzt just hier an, indem er das „in sich selbst Vollendete“ auf die Qualität des *Werks* bezieht, welches seinerseits aus innerer Notwendigkeit der Kategorie der *schönen Künste* zuzuordnen ist, die er auch mit den *freien Künsten* gleichsetzt. Produktions- wie rezeptionsästhetisch wird Schönheit mit Geist, als „Betrachtung selbst“, assoziiert, die keine „Beziehung auf das als Zweck gedachte Objekt“ aufweist. Anders formuliert, wenn die schöpferische Freiheit am Werk ist, kann es zu Missverständnissen kommen, die Maimon grundsätzlich aufdecken möchte, indem er die „Verwechslung des

Formellen mit dem Materiellen in den Werken der schönen Künste“ aufklärt, beziehungsweise die Konstitutionsbedingungen des Werks erklärt:

Ein Werk hervorbringen heißt einer Materie, eine Form, die ihr zwar nicht nothwendig ist, die aber mit ihr bestehn und in ein Wesen verknüpft werden kann, zu geben. Das auf diese Art aus Materie und Form zusammengesetzte Wesen heißt Werk. Aus dieser Erklärung ergeben sich die Bedingungen eines Werkes. 1) Die Materie muß existiren und wirken können, auch ohne diese bestimmte Form, nur auf eine andere Art, sonst könnte das Objekt nicht hervorgebracht, sondern müßte nothwendig seyn. 2) Das Daseyn und die Wirkungsart der Materie darf durch die Annehmung der Form keinen Abbruch leiden, sondern muß vielmehr dadurch bestimmter und vollständiger werden; weil es sonst kein Hervorbringen sondern ein Vernichten seyn müßte. 3) Die Materie und die Form müssen im Werke, ein einziges Ganzes ausmachen; weil es sonst nicht ein, seiner Natur nach, einziges Werk, sondern eine willkürliche Verknüpfung mehrerer Werke seyn würde. [...] Je mehrere Formen die Materie annimmt, und zu mehreren Wirkungsarten sie dadurch fähig sind, um desto vollkommener ist das Werk d. h. um desto mehr ist es ein Werk und hat einen desto größern innern Werth. [...] Kunst, wenn sie der Natur entgegen gesetzt wird, heißt eine zweckmäßige Verknüpfung der Objekte der Natur, wodurch ihre besondere einander widerstreitende Wirkungsarten zweckmäßig modifizirt werden.¹¹⁵

Um bei der Kunstdefinition anzuknüpfen, differenziert Maimon zwischen mechanischer und organisch-lebendiger Kunst. Während die zweckmäßige Einrichtung des Gegenstandes sich der Notwendigkeit der Naturgesetze mechanisch unterordnet, kommt es bei der freien Kunst zu einer Unterordnung gegenüber den Gesetzen der Freiheit. Bemerkenswert dabei ist, dass Maimon bei dieser Unterscheidung den ersten Bereich mit dem „Vorwurf Körper und Bewegung“, den zweiten Bereich mit dem „Vorwurf Vorstellung und Wille“¹¹⁶ assoziiert. – Im Sinne des bereits verhandelten „vürwurfs“ stellen sich den Objekten in den unterschiedlichen Sphären einerseits physikalische Eigenschaften wie Körper und Bewegung entgegen, andererseits mentale Eigenschaften wie Vorstellung und Wille. Das jeweils Vor-Geworfene kann als eine Art tektonischer Verwerfung aufgefasst werden, wobei an der Stelle, wo sich einander widerstreitende Wirkungsarten reiben, ein Bruch entsteht, was mit einem der kabbalistischen Grundmerkmale einhergeht. In Anlehnung an die geologische Metapher entsprechen die Verschiebungen den entstehenden Modifikationen. Diese aufreibende Dynamik ist

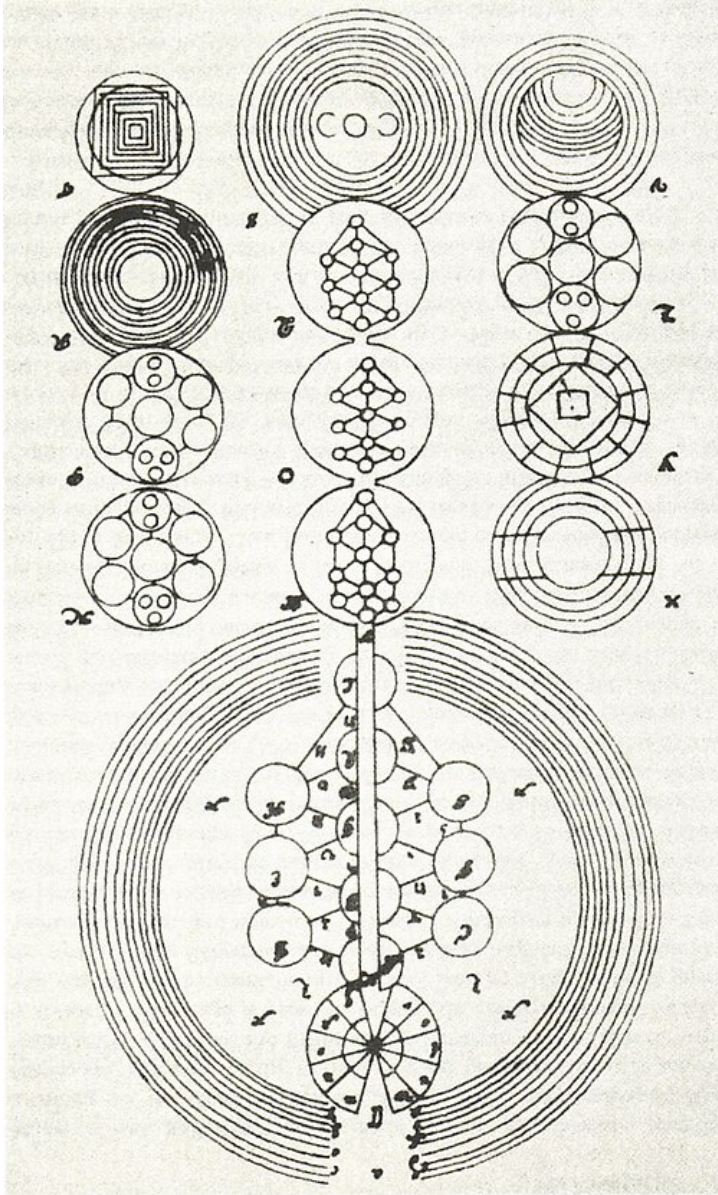
auf der produktiven Seite schöpferisch und auf der rezeptiven Seite insofern geschmacksbildend, als aus dem Zusammenspiel von Form und Materie unterschiedliche Vollkommenheitsgrade der Modifikationen hervorgehen. Hier gilt es nochmals hervorzuheben, dass die Schönheit kein Qualitätsmerkmal des Objekts darstellt, sondern in der Modifikation selbst angelegt ist. Interessant ist mithin, dass die Modifikation als Ausdruck eines Gestaltungswillens aufgefasst werden kann, der durch die vielfältige Potenzierung der Form diese in schöpferischer Hinsicht steigert. An dieser Stelle ist es angebracht, das hebräisierende Sprachdenken nochmals in Erinnerung zu rufen, welches den sprachlichen Zusammenhang zwischen Form, Schöpfung und Trieb herstellte. So kann die Bedeutung der Modifikation im Rahmen einer schöpferischen Form(ung) dahingehend präzisiert werden, dass es die Triebform auf der philosophischen Ebene als transzendente Verwerfung von Subjektivität mitzudenken gilt. Deshalb lässt sich die Ästhetik in einem verschobenen Verständnis von Transzendentalität im modifizierenden Begriffsgeflecht systematisieren, und im Zusammenhang der Wissenschaften definieren:

Die strengen Wissenschaften haben die Verhältnisse der Objekte an sich zum Gegenstande, und die objektive Einsicht in diesen Verhältnissen zum Zweck. Die schönen oder freien Künste in engerer Bedeutung, haben nicht die Verhältnisse der Objekte an sich, sondern die aus diesen Verhältnissen der Objekte an sich entspringende Verhältnisse zu unsrem Subjekt zum Gegenstande, und die Hervorbringung derjenigen subjektiven Einheit, die den Gesetzen des Willens gemäß ist, zum Zweck.¹¹⁷

Die gesteigerte Durchformung der Materie führt zu einer Steigerung der zweckmäßigen *Wirkungsart*, mithin zu einer gesteigerten *Wirklichkeit* des künstlerischen Werks, dessen Wert mit der Moritzschen Würde des Zwecks koinzidiert. Die unterschiedlichen Erzeugungsweisen haben ihren Ursprung in der subjektiven Einheit, die aber keine feste apriorische Größe darstellt, sondern selbst im Soge der Differenzen entsteht. Es kann also nicht bloß von Identität und Differenz die Rede sein, sondern die Identität gestaltet sich erst durch die Differenzen. Im Bereich der Ästhetik ist der Prozess der Ausdifferenzierung besonders virulent, da es nicht nur um die wahrnehmende und denkende Vergegenwärtigung von gegenständlichen

Verhältnissen geht, sondern um die Art und Weise wie sich die Vorstellung mit dem Willen verflechtet. Die Wirkungsweisen der strengen und schönen Wissenschaften auf der einen Seite und der schönen beziehungsweise der freien Künste auf der anderen Seite erzeugen simultan objektive Einsicht und instinktmäßiges Genie. Diese Verflechtung tendiert in Richtung einer Gleichzeitigkeit, die logisch-diskursiven Folgeverhältnissen widersprechen mag. Dieses Paradox verweist indes auf eine Idee von Gott, die von der Selbsttätigkeit des freien Willens Gottes ausgeht. Die Spur dieser Wirkungsweise erahnt der Mensch als „das Wohlgefallen an diejenige Selbstthätigkeit deren Wirkungsart wir uns nicht deutlich bewußt sind“. ¹¹⁸ Auf Folie der Kabbala lässt sich diese Wissensformation als Korrelationsverhältnis zwischen der bereits erwähnten *בִּינָה* (*binah*; Einsicht) deuten, die in innerer Verbindung und im Austausch mit der ethisch assoziierten Sefhira von *גְּבוּרָה* (*gevurah*; Kraft, Wille, Willenskraft) und der ästhetisch konnotierten Sefhira von *תִּפְאֶרֶת* (*tiferet*; Schönheit) ¹¹⁹ steht. Die schöpferische Freiheit schafft sich diesen Vor-Wurf und erzeugt den Bruchlinien entlang jene Differenzen, die wir schlussendlich als Hervorbringung der subjektiven Einheit zu erschließen versuchen. Die Bruchlinien ihrerseits korrelieren mit dem Sub-Text von Moritz beziehungsweise mit dem Perspektivenwechsel in Hinblick auf ein höheres Wesen, bei dem es zu einer Neuordnung der Vorstellungen kommt, indem diese nebeneinandergestellt werden.

Analog dazu werden bei Maimon die Verhältnisse innerhalb der freien Künste in Bezug auf Wissenschaftsobjekte neu angeordnet, um entsprechende Zweckverhältnisse zu bestimmen. Die unterschiedlichen Verhältnislagen stehen sich aber nicht statisch im Sinne binärer Logik gegenüber, sondern bilden einen Zusammenhang, weil unterschiedliche Kräfte in diesen Verhältnissen wirksam sind. Die Hervorbringung der subjektiven Einheit scheint daher an eine eigene netzwerkbildende Logik geknüpft zu sein, die den Menschen im Ganzen betreffen, da er sich letztendlich in ein ganzheitliches Netz, als Kräfteverhältnis gedacht, eingebunden, gar verstrickt sieht. Die *sephirot*-Struktur versinnbildlicht die aufgegriffene Netzmetaphorik und bildet die Folie einer eigenartigen und eigenen Systematik (ab).



Darstellung der Sephirot in der Kabbala Denudata bei Christian Knorr von Rosenroth

Um dieser Verstrickung gedanklich gerecht zu werden, ist eine andere beziehungsweise erweiterte Denkart erforderlich. Im Gefüge der sich entwickelnden Konstellierung zwischen Maimon und Moritz drängt sich deshalb von der einen Seite eine kabbalistische Hermeneutik hinein, von der anderen Seite gleichzeitig das instinktmäßige Genie. Um dieses auserlesene Strickmuster eklektisch zu sättigen, möchte ich meinerseits eine Textstelle bei Moritz aufgreifen, der das essayistische Element und eine eigene Logik zutiefst inhärent ist, als es sich um den *Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik* handelt. Die ästhetische Akzentuierung schärft den anthropologischen Zusammenhang zwischen dem Menschen und seiner Bestimmung im Rahmen einer Autonomie-Ästhetik und Zweckfreiheit. Der angestrebte Selbst-Zweck wird dabei in einer Begrifflichkeit kulminieren, die auf potenziierter Ebene den Bildungstrieb kabbalistisch ausdeuten lässt. Dass es sich dabei um (k)ein Kinderspiel handelt, möge nun folgende Textauslese verdeutlichen:

Der Begriff von Spiel verträgt sich nicht mit dem Begriff mühsamer Anstrengung – ausgenommen wenn der Mensch die mühsame Anstrengung selbst zum Spiel macht, indem er sich ihr, ohne weiter einen Zweck dadurch zu erreichen, um ihrer selbst willen, freiwillig unterzieht – Nun fragt es sich, ob der *Mensch im Ganzen genommen* mehr arbeitet, oder mehr spielt – Was sind die größten menschlichen Unternehmungen, da sie doch wieder von der Zeit verschwemmt werden, und oft keine Spur zurücklassen, anders, als ein *großes Spiel*, wo die Anwendung der menschlichen Kräfte, die dazu erfordert wurden, keinen Zweck, als sich selbst gehabt zu haben scheinen – Man sagt daher auch *eine Kraft will freien Spielraum haben* – Allein indem der Mensch auf die Weise spielt, indem er Kartenhäuser baut, die ein Hauch umweht, und Königreiche und Republiken stiftet, die die Zeit zerstört – *so läßt ihn die gütige Natur gleichsam spielend ihre großen Endzwecke zur Veredlung und Bildung seines Geistes erreichen, der in diesen großen und kleinen Spielen seine Denkkraft übt, um dereinst einen höhern Flug zu nehmen* – Durch dies ganze Buch sind die Ideen auf mannigfaltige Weise in Bewegung gesetzt worden, bloß um in Bewegung gesetzt zu werden – dasjenige, was also dadurch in der Seele veranlaßt wird: *ein Ideenspiel* – ¹²⁰

Die Turmwahrnehmung fordert nicht nur einen anderen Blick, sondern verändert auch die konzeptuelle Auffassung von Systemen dahingehend, indem eine „ästhetische Philosophie“¹²¹ angestrebt wird. Es geht um den spielerischen Umgang mit dem Ganzen, das auf dem Spiel steht. Die Kraft, welche sich transgressiv einen freien Spielraum bahnt, ist der selbsttätige Wille Gottes, dessen Spur den

Menschen im Ganzen affiziert und in eine Spiel-Form¹²² integriert. Das freie Spiel im Zeichen der Zweckfreiheit ist gleichzeitig in eine höhere Willensstruktur verstrickt, weil die Transzendenz (Gottes) sich mit der Immanenz vermischt. Eine ästhetische Philosophie lässt sich demnach nicht bloß auf eine Spielform ästhetischer Autonomie reduzieren, sondern bringt das genannte Mischverhältnis zu einer metaphysischen Erfahrung. Der Erfahrungswert speist sich aus einer grenzwertigen Annäherung an jenen Vereinigungspunkt, der wiederholt im epistemischen wie ethischen Kontext umkreist wurde, um das Koalitionssystem als Idee einer Art ästhetischer Anschauung zugänglich(er) zu machen. Was Moritz sein ganzes Buch der *Kinderlogik* hindurch methodologisch als „Ideenspiel“ skizziert, lässt sich insgesamt auf Maimons eklektisches Verfahren beziehen, wobei der Ästhetik insofern ein besonderer Stellenwert zukommt, als sie einerseits als philosophische Disziplin verhandelt wird, andererseits die gedankliche Figuration an sich formt – und bewegt: Die Wahlverwandtschaft zwischen Moritz und Maimon lässt sich in Hinblick auf das Konzept einer spezifischen metaphysischen Erfahrung zusätzlich vertiefen, indem die entsprechende Denkbewegung exponiert wird. Auf der biografischen Ebene gilt es Moritz' Rückkehr von seiner Italienreise (1786–1788) nach Berlin zu beachten, wo er im regen Austausch mit Maimon steht und diesen auch zeitweise als Herausgeber seines *Magazins zur Erfahrungseelenkunde* einsetzt. Was den ästhetischen Diskurs betrifft, so erscheint 1788 Moritz' bekanntester Text *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, der im Rahmen dieser Studie nur als wahlverwandten Kulminationspunkt aufgegriffen wird, weil darin die leitmotivischen Begriffe des *Ideenspiels* und des *Bildungstrieb*s so aufeinander bezogen werden, dass gleichzeitig die ästhetische Tiefendimension einer kittenden Eklektik in ihrer systemrelevanten Orientierung zutage tritt. Um dies zu verdeutlichen und zu vergegenwärtigen, gilt es Maimons Wirkungsart der Selbsttätigkeit Gottes mit dem zusätzlichen Begriff der Tatkraft anzureichern, den Moritz exemplarisch entwickelt, um die damit verbundenen Wiederholungsbewegungen als das von Moritz genannte *große Spiel* deutbar zu machen:

Der Sinn aber für das höchste Schöne in dem harmonischen Bau des Ganzen, das die vorstellende Kraft des Menschen nicht umfaßt, liegt unmittelbar in der

Thatkraft selbst, die nicht ehrs ruhen kann, bis sie das, was in ihr schlummert, wenigstens irgend einer der vorstellenden Kräfte genähert hat. – Sie greift daher in der Dinge Zusammenhang, und was sie faßt, will sie der Natur selbst ähnlich, zu einem *eigenmächtig* für sich bestehenden Ganzen bilden. – Die Realität der Dinge, deren Wesen und Wirklichkeit eben in ihrer *Einzelheit* besteht, widerstrebt ihr lange, bis sie das innere Wesen, in die Erscheinung aufgelöst, sich zu eigen macht, und eine eigne Welt sich schafft [...]. Die Natur konnte aber den Sinn für das höchste Schöne nur in die Thatkraft pflanzen, und durch dieselbe erst mittelbar einen Abdruck dieses höchsten Schönen der Einbildungskraft faßbar machen, dem Auge sichtbar, dem Ohre hörbar, machen; weil der Horizont der Thatkraft mehr umfaßt, als der äussere Sinn, und Einbildungs- und Denkkraft fassen kann. In der Thatkraft liegen nämlich *stets* die Anlässe und Anfänge zu so vielen Begriffen, als die Denkkraft nicht auf einmal einander *unterordnen*; die Einbildungskraft nicht auf einmal *nebeneinander stellen*, und der äussere Sinn noch weniger auf einmal in der *Wirklichkeit* ausser sich fassen kann. Die Denkkraft muß sich, um dem, was die thätige Kraft in dunkler Ahndung *auf einmal* faßt, nachzukommen, so oft wiederholen, bis sie den ganzen Fonds von Anfängen und Anlässen zu Begriffen, der in der Thatkraft ihr unterliegt, erschöpft hat, und alsdann den Kreislauf von neuem beginnen kann. – Die Einbildungskraft muß noch weit öfter sich wiederholen, weil sie nicht ineinander- sondern *nebeneinanderstellend*, jedesmal um so weniger fassen kann. – Der äussere Sinn ist ein immerwährendes Wiederholen seiner selbst, weil er jedesmal nur so viel faßt, als in dem Horizonte, der undurchdringlich ihn umschließt, *wirklich* nebeneinander steht. [...] Je lebhafter spiegelnd nun das Organ von der *dunkelahnenden* Thatkraft, durch die *unterscheidende* Denkkraft, und die *darstellende* Einbildungskraft, bis zu dem *hellsehenden* Auge, und dem *deutlich vernehmenden* Ohre, wird; um desto vollständiger und lebendiger werden zwar die Begriffe, aber um destomehr *verdrängen* sie sich auch, und *schliessen einander aus*. – ¹²³

Das Ideenspiel wird in dieser ausführlichen Passage nicht explizit erwähnt. Es rahmt den Text *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, um die ineinanderfließenden Begrifflichkeiten vom Guten, Nützlichen, Edlen und Schönen in den feinen Abstufungen aufeinander zu beziehen. Darüber hinausgehend kann das Ideenspiel indes auch als das große Spiel schöpferischer Freiheit einer ästhetischen Philosophie verstanden werden. Kant hätte dieses Unterfangen analog zur Unmöglichkeit einer „schöne[n] Wissenschaft“ als „Unding“ disqualifiziert, da er sich nicht „durch geschmackvolle Aussprüche (Bonmots) [abfertigen]“¹²⁴ lassen will. Wenn Moritz aber den Gedanken spinnt, dass der Denkkraft, ins Transzendente übersetzt, die Thatkraft unterliege, so stellt Letzteres alles andere als ein seichtes Bonmot dar. Denn die Thatkraft bildet nicht mehr und nicht weniger als die apriorische Unterlage des Maimonschen

Vereinigungspunktes, um die subjektive Einheit hervorzubringen. Dabei geht es just um die koalierende schöpferische Kraft, durch welche Denken, Vorstellung und Wahrnehmung netzwerkartig verwoben werden, um eine Bahn zum Ganzen zu spüren. Das Zusammenspiel und Zusammenwirken von Bahn und Spur gewinnt im Bild eines Gewindes an Prägnanz, bei dem man sich eine Achse vorstelle, welche die Bereiche der Körperlichkeit und Geistigkeit passiert. Die sich windende Schöpfung bedeutet vom Bild in den Gedanken rückübersetzt: Passagen-Werk. Das Ganze entzieht sich aber einem denkenden, vorstellenden oder sinnlichen Zugriff, was in der Tat ein metaphysisches Unding wäre. In der begrifflichen Tiefenstruktur zum Ganzen hingrabend beziehungsweise hinwendend und -windend, veranlasst und initiiert die Tatkraft den sich windenden Begriffsstrang aus den Worten „Sinn“ und „Organ“, was sich einerseits im metaphysisch erarbeiteten Kontext des Bildungstriebes mit der Korrelation zwischen Gott und Weltseele assoziieren lässt. Andererseits erinnert diese Begrifflichkeit nochmals stark an den biologischen Ursprung bei Blumenbach, wobei nun der Sprache generell ein quasiorganischer Status verliehen wird.

Um im Bild der Schraube zu bleiben, verschrauben sich hier die von Moritz exponierten Begriffe, um die Tatkraft selbst als göttliches Sinnorgan zu qualifizieren, von dem das Genie eine dunkle Ahnung hat. Der ästhetische Mehrwert beruht dabei auf einer generativen Annäherung an ein lebendiges Wissen um die Schöpfung selbst. Diese Wissensform wird durch die simultane Ausdifferenzierung zwischen unterscheidendem Denken, darstellendem Vorstellen und geschärftem Wahrnehmen generiert, wobei aber die erfahrene Wirklichkeit eine reine idealistische Begriffskonstruktion verunmöglicht. Auf Folie der Tatkraft Gottes, als Sinn-Organ verstanden, drehen in der menschlichen Schaffenskraft Geist und Erfahrung auf eine Art und Weise im Gewinde, die sich eben auf keine binäre Erkenntnismatrix rückführen ließen, sondern aus einer Quelle beziehungsweise in einem Ur-Sprung der Schöpfung ihre Wurzeln haben. Diese Ursprünglichkeit korreliert mit der ihr eigenen Schöpfungs- und Schaffenslogik der Wiederholung, deren Kreisbewegung das Denken („die Denkkraft muß sich [...] *wiederholen*“), die Vorstellung („Die Einbildungskraft muß noch weit öfter sich *wiederholen*“) und die Wahrnehmung („Der äussere Sinn ist ein

immerwährendes *Wiederholen* seiner selbst“) [Herv. R.B] einander annähert, indem die Kreisbewegung selbst „stets“ veranlasst und initiiert wird. Movens dieser Stetigkeit bildet das Kontinuum der Schöpfung. Die damit verbundene Sogwirkung einigt und vereinigt geistigen Sinn und organische Materie, so dass die metaphysische Erfahrung durchaus als eine schöne Wissenschaft im erweiterten Sinne ästhetischer Philosophie qualifiziert und legitimiert werden kann, wobei die Nachahmung als schöpferisches und zugleich eklektisches Aneignungsprinzip fungiert, oder: als das tatkräftige Spiel der Idee. Diesem Spiel wohnt ebenfalls eine dialektische Spannung inne, die aber keine Synthese in einem harmonischen Ganzen findet. Obwohl Moritz vom harmonischen Bau des Ganzen spricht, wäre es ein Missverständnis, wollte man seinen Ansatz dem klassischen Ideal im Sinne von Schillers Spieltrieb annähern. Denn zu systematisch schreiben sich Friktionen ein, wobei die bereits exponierte Eigenlogik von paradoxen Denkstrukturen und ironischen Denkfiguren durchzogen sind. Dies wird insbesondere in der Schlusspassage deutlich, in welcher Moritz über das sich potenzierende und sich spiegelnde Eigenleben der Begriffe reflektiert, indem sich das Denken, die Vorstellung und die Wahrnehmung in ihren Spielräumen entfalten, sich aber gleichzeitig ausschließen. Die letzte Ausführung von Moritz endete mit einem Gedankenstrich, der auf der logischen Ebene einen Sprung beinhaltet, um eine existenziell gefärbte Paradoxie in folgende Höhe zu schrauben:

Wo sie [die Begriffe] sich also am wenigsten einander ausschliessen, und ihrer am meisten nebeneinander bestehen können, das kann nur da seyn, wo sie am *unvollständigsten* sind, wo bloß ihre Anfänge oder ersten Anlässe zusammentreffen, die eben durch ihr Mangelhaftes und Unvollständiges, in sich selber den immerwährenden, unwiderstehlichen Reiz bilden, der sie zur vollständigen Wirklichkeit bringt.¹²⁵

Was die Tatkraft am Begriff – letztlich an der Sprache – dunkelahnend schafft, lässt sich anhand kabbalistischer Hermeneutik nicht gänzlich aufklären, aber doch erhellen. Denn die vordergründig paradoxe Denkstruktur lässt sich auf die von Harold Bloom skizzierte kabbalistische Dialektik transponieren, bei der es im Netzwerk der Triaden zu einem Prozess der Vervollständigung kommt. Der Netzwerkcharakter impliziert wechselseitige Beziehungen zwischen den *sephirot*, die „sich gegenseitig in sich

selbst spiegeln“ und „komplexe Bahnmodelle von *Sefiroth* innerhalb *Sefiroth*“¹²⁶ erzeugen. Auf Folie der Kabbala generieren diese vielschichtigen Bahnungen¹²⁷ ein Verständnis gegenüber dem ästhetischen Grundphänomen schöpferischer Prozesse. Gleichzeitig schafft diese Folie eine Bahn in der Sphäre – oder nun Sefira – des Ethischen, indem das Motiv der Vervollkommnung der Wirklichkeit und des Selbst durch Schöpfung inhärent ist, was an früherer Stelle als תיקון עולם (*tikun olam*; Reparatur der Welt) erörtert wurde.

In der Versuchsanlage, mit Maimon die Kabbala zu einem Philosophem umzugestalten, wird deutlich, welche komplexen Bahnmodelle – in eklektischer Aneignung der Bloomschen Begrifflichkeit – sich grundsätzlich im Gebiet der Ästhetik eröffnen, um spezifische Verbindungen zwischen den Systemgliedern des Wahren, Guten und Schönen sichtbar zu machen. Deshalb lässt sich etwas zugespitzt festhalten, dass die Kabbala im Referenzrahmen von Cordovero und Luria als ein großes Ideenspiel aufgefasst werden kann, gerade in Hinblick darauf, wenn das Ganze auf dem Spiel steht. Der Bildungstrieb lässt sich inzwischen als solch ein komplexes Modell von Bahnungen übersetzen, die wechselseitig Bezüge in den genannten Sphären der Metaphysik beziehungsweise Erkenntnistheorie, der Ethik und der Ästhetik erzeugen. Die Erzeugungsmechanismen gehen dabei mit einem „unwiderstehlichen Reiz“¹²⁸ einher, von jenen Schöpfungsdynamiken angestachelt zu werden, die dem begrifflichen Denken vorausgehen, oder genauer: zu Grunde liegen. Dieser Reiz trifft einen Nerv oder eine Nervenbahn, die methodisch mit dem Weg zum gesuchten und erstrebten Lebensmittelpunkt zusammenhängt, der das menschliche Leben „zur vollständigen Wirklichkeit bringt“.¹²⁹ Dies betrifft Moritz' Weg oder Bogen von der „Würde des Zwecks“ zum „in sich selbst Vollendeten“. Zur vollständigen Wirklichkeit gebracht zu werden, bedeutet für Maimon im Rahmen einer ästhetischen Philosophie die Hervorbringung der subjektiven Einheit, wobei der Schönheit definitorisch nun folgender Stellenwert zugeschrieben werden kann: „Schönheit beruht auf die größte mögliche Übereinstimmung der Wirkungen des Verstandes, oder der objektiv reproduktiven mit der Wirkung der produktiven Einbildungskraft zur Hervorbringung der größten Summe beyder Wirkungen.“¹³⁰ Moritz' und Maimons Denken oszillieren förmlich

zwischen System und Systemlosigkeit, wobei deutlich wurde, inwiefern der Geist aus einem produktiven Entgleiten besteht. Denn in und durch die metaphysische Erfahrung schöpferischer Freiheit entgleitet der Grund, der gerade nicht im Selbst liegt – und mithin keine idealistische Selbst-Begründung zu erzeugen vermag. Die emergente Subjektivität korreliert genau genommen mit keiner Begründung, sondern mit einer vernetzten Form der Wirkung, die eben der Kausalität entgleitet. Der Geist kann sich als Produkt des Entgleitens verstehen, der, ganz genau genommen, nicht aus dem Entgleiten besteht, sondern im Entgleiten entsteht, indem die Transzendenz Gottes als טַא'ם (*ta'am*) eine Spur des Grundgeschmacks schöpferischer Freiheit im Gewinde erahnen lässt, der das Verständnis dieser Hauptprobe „zur Hervorbringung der größten Summe beyder Wirkungen“ erhellen mag. In diesem Resonanzraum hallt nun auch nochmals Herders Diktum nach, dass „nicht die Vernunft [es] war, die den Leib bildete, sondern der Finger der Gottheit, organische Kräfte.“¹³¹ Das stellt gleichzeitig die moritz'sche Wahrheit des in sich selbst Vollendeten dar, wobei die allzu holzschnittartige Autonomie-Ästhetik mit heteronomen Elementen „als ein Werk des Schöpfers“¹³² nachgebessert wurde. Hiermit endet der Hauptteil mit seiner Hauptprobe. Es bedarf nur noch kleiner Nachbesserungen, weniger im Sinne von Kants brieflicher Erwähnung seiner kritischen Philosophie. Es geht grundsätzlich um eine kritische Beurteilung der Philosophie an sich kritisch zu beurteilen. Diese Beurteilung steht und fällt mit der Frage nach der Einheit der Philosophie.

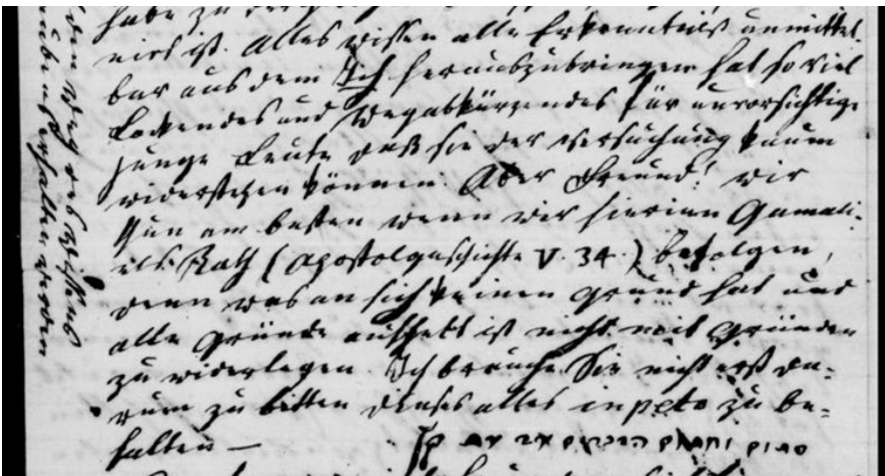
7.3 Letzte Nachbesserung: Maimon zwischen Fichte, Schelling - und Kant

Die dargelegte Herleitung kritischer Abgrenzung gegenüber einer idealistischen Konzeption der Selbsterzeugung des Geistes beinhaltet eine wesentliche Nachbesserung, die in der Einleitung dieser Studie thematisiert wurde: Maimon lässt sich definitiv nicht auf einen Lückenfüller zwischen Kant und dem Deutschen Idealismus reduzieren. In der Feinjustierung müsste die Frage erörtert werden, inwiefern und inwieweit er sich als Wegbereiter einordnen ließe. So springt exemplarisch auch hier ein Brief ins Auge, den er in seinem letzten Lebensjahr (1800, wohnhaft in Siegersdorf auf dem Gut des

Grafen Kalckreuth) an seinen jüdischen Freund Lazarus Bendavid richtet. Folgende Briefstelle macht Maimons Unbehagen gegenüber der Philosophie Fichtes deutlich:

Alles Wissen, alle Erkenntniß unmittelbar aus dem Ich herauszubringen, hat soviel Lockendes und Wegabkürzendes für unvorsichtige junge Leute, daß sie der Versuchung kaum widerstehen können. Aber Freund! Wir thun am besten, wenn wir hierinn Gamliels Rath (Apostelgeschichte II, 34) befolgen, dem was an sich keinen Grund hat und alle Gründe aufhebt, ist nicht mit Gründen zu widerlegen. Ich brauche Sie nicht erst darum zu bitten, dieses alles in petto zu behalten הם והם

¹³³ הדברים עד-עתה.



Brief an Lazarus Bendavid, Siegersdorf bei Freystadt in Schlesien, 24.5.1800

Maimons Warnung bezieht sich auf ein allzu naives Genie-Konzept, bei dem sich das Wissen unmittelbar aus dem eigenen Geist speist. Interessanterweise meidet Maimon hier im Rückgriff auf theologische Versatzstücke aus dem Neuen wie Alten Testament die argumentative Konfrontation. Fichtes Grundlosigkeit wird nicht polemisch *ad absurdum* geführt, sondern ausgerechnet im Versuch, sich auf die eigene jüdische Herkunft zu besinnen. Maimon ertheilt seinem Freund einen Rat, indem er den Vers 12:4 des Buchs *Daniel*¹³⁴ aufgreift, aber in der hebräischen Zitierung verkürzt und mit einer eigenen Pointierung wiedergibt: Es geht nicht um die Geheimhaltung der Worte, sondern um das grundsätzliche Schweigen

und um das Verwahren der Worte bis zur Zeit des Endes. In dieser ekliptischen Verknappung wird die daraus resultierende Wirkung וְתִרְבֶּה הַדָּעַת (*v'tirbeh hada'at*; doch es mehrt sich die Erkenntnis) selbst verschwiegen, weil es sich im Subtext selbstredend um eine Schöpfung durch Selbstbeschränkung handelt. In der Tiefendimension wächst dabei ein Trieb zur Bildung, der aktiv auf das Prophetisch-Kommende zugeht, aber sich auch passiv und mithin empfänglich vom noch Kommenden elementarer Zukünftigkeit zugehen lässt. So ist der Bildungstrieb im judaistischen Kontext ins Netz zwischen Schöpfung und Erlösung eingewoben, denn עַד-עֵתָּהּ (ad et ketz; bis zur Zeit des Endes) weist eine messianische Prägung auf. Wenn nun dieser *pilpul* auf Fichte mit seiner Auffassung vom Bildungstrieb seine Anwendung findet, wird klarer, inwiefern eine Missdeutung des Bildungstriebes selbst „keinen Grund hat und alle Gründe aufhebt“. Die entsprechende Wegabkürzung Fichtes bedeutet methodisch, dass sich der Bildungstrieb konzeptuell von der Transzendenz elementar abnabeln muss, um aus der eigenen Immanenz heraus eine Selbstüberhebung zu generieren, was er 1798 in seinem *System der Sittenlehre* wie folgt beschreibt:

[...] jeder Naturteil strebt sein Sein, und sein Wirken mit dem Sein und Wirken eines bestimmten anderen Naturteils zu vereinigen, und wenn man die Teile in den Raum denkt, auch im Raume mit ihm zusammenfließen. Dieser Trieb heißt der Bildungstrieb im aktiven und passiven Sinne des Worts; der Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen; und er ist notwendig in der Natur; nicht etwa eine fremde Zutat, ohne welche sie auch bestehen könnte. [...] Was auf den Trieb folgt, wirkt nicht die Natur, denn sie ist mit der Erzeugung des Triebs erschöpft; ich wirke es, zwar mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr *ihre*, sondern meine Kraft ist, weil sie unter die Botmäßigkeit eines über alle Natur hinausliegenden Prinzips, unter die des Begriffs, gefallen ist.¹³⁵

Fichtes Philosophie versteht sich als Drang und drängendes Anliegen über Kants regulative Idee des Bildungstriebes hinauszugehen, die den heuristischen Rahmen für eine höhere Zweckhaftigkeit der Natur absteckte. Um die Philosophie also nicht bloß durch eine Wissensarchitektur zu begründen, zielt Fichtes Streben darauf ab, die Konstruktion des transzendentalen Ichs zum Einsturz zu bringen, mithin aus den Trümmern das reine Ich – organisch – hervorzulassen.¹³⁶ Der sich erschöpfende Bildungstrieb, der für

Fichte mit der Natur koinzidiert,¹³⁷ gibt Raum für Über-Natur – ohne auf etwas Übernatürliches (fremde Zutat) zu rekurren: Das Ich entwächst dem Bildungstrieb, der nur als ein Apriori für die darauf einsetzende Loslösung des Ichs von der Natur fungiert. Die Fichte'sche Verbindung zwischen „logisch“ und „organisch“ zu etwas „Organologischem“ macht ideell zwar Sinn, ist aber methodologisch aufgrund der Abkürzung unsinnig. Der Unsinn speist sich letztendlich aus dem erneuten Versuch, ein System von einem fixierten Punkt aus begründen zu wollen. Müller-Sievers Anspielung auf Kleists Brief-Anekdote zur eigentümlichen Dialektik des Steinbogens beinhaltet die Pointe, dass der Spannungs-Bogen keiner Stütze bedarf, „weil alle Steine aufeinmal einstürzen wollen“.¹³⁸ So seine Worte in seinem Schreiben vom 16. November 1800 – wenige Tage vor Maimons Tod – an Wilhelmine von Zenge. Das scheint gleichzeitig das schwebende Geheimnis des Systems zu sein. Das System muss aus inniger Notwendigkeit schweben. Der Schweb-Zustand wird aber systematisch von außen konstituiert – und nicht von innen gestützt. Darin verbirgt sich eben die unfreiwillige Ironie bei Kant, dass das System mit der dreifachen Stütze der entsprechenden *Kritiken* den Bogen sozusagen überspannt.

Mit Blick auf die feinjustierende Übersetzung Bubers liegen zwischen Kant und Fichte gewisse Verstrickungen vor, aus denen sich Maimon windet und die Erkenntnis vermehrt, indem Gott als fremde Zutat im Trieb-Werk der Bildung entscheidend mitwirkt. Bevor auf Maimons Gottesbegriff eingegangen werden soll, gilt es noch eine Nachbesserung innerhalb des deutschen Idealismus anzubringen. Im selben Jahr 1798 erscheint neben Fichtes *System der Sittenlehre* ebenfalls Schellings Schrift *Von der Weltseele*, in der er einerseits auf Blumenbach rekurriert, um aber darüber hinaus eine originelle Dialektik zu entwickeln, die sich nicht in begriffslogischen Verhältnissen auflösen lässt. Der unauflösbare Rest verweist auf eine Form der Transzendenz:

Für diese Vereinigung von Freyheit und Gesetzmäßigkeit haben wir nun keinen andern Begriff, als den Begriff *Trieb*. Anstatt also zu sagen, daß die Natur in ihren Bildungen zugleich gesetzmäßig und frey handle, können wir sagen, in der organischen Materie wirke ein ursprünglicher *Bildungstrieb*, kraft dessen sie eine bestimmte Gestalt annehme, erhalte, und immerfort wiederherstelle. [...] Dieser Begriff setzt organische Materie schon voraus, denn jener Trieb soll und kann nur

in der organischen Materie wirksam seyn. Dieses Princip kann also nicht eine *Ursache* der Organisation anzeigen, *vielmehr setzt dieser Begriff des Bildungstribs selbst eine höhere Ursache der Organisation voraus* [...].

Im Begriff des *Bildungstribs* liegt, daß die Bildung nicht *blind*, d. h. durch Kräfte, die der Materie *als* solcher eigen sind, allein geschehe, sondern dass zu dem *Nothwendigen*, was in diesen Kräften liegt, das *Zufällige* eines fremden Einflusses hinzu komme, der, indem er die bildenden Kräfte der Materie *stört*, sie zugleich zwingt, eine *bestimmte Gestalt* zu produciren.¹³⁹

Schellings Argumentation zielt darauf ab, zu zeigen, dass das Prinzip des Bildungstribs in der Natur wirksam ist, die Natur ihrerseits aber nicht als Ursache dieses Prinzips fungieren kann. Wenn Schelling sich notbehelfsmäßig am Begriff „Trieb“ orientiert, geht es ihm darum, das innere Band zwischen organischer Materie und organisatorischer Form zur Darstellung zu bringen. Der Bildungstrieb reguliert diese Beziehung, wobei sich dieser selbst auf ein höheres Organisationsprinzip bezieht, das insgesamt für den lebendigen Formungsprozess verantwortlich ist. Inhalt und Form verhalten sich also nicht antithetisch zueinander, um in einer höheren Synthese aufgehoben zu werden, sondern konstituieren ein Spannungsverhältnis – oder einen Spannungsbogen – was durch ein Schöpfungsprinzip am Leben erhalten wird. Das Koalieren zwischen Freiheit und notwendiger Gesetzmäßigkeit lässt sich auch hier auf die oft erwähnte schöpferische Freiheit beziehen, beziehungsweise just auf eine *fremde Zutat*, welche Fichte dezidiert ablehnte. Bei Schelling gewinnt diese fremde Zutat zusätzliche Konturen, indem er eine Form des Zufallsprinzips anbringt, das aber gerade nicht für den blinden Zufall steht, sondern als Störfaktor in der Materie einen bestimmten Formungsprozess generiert. Das Zufällige steht im Kontrast zur Notwendigkeit, und mithin also im Kontext einer Freiheit, die als konkret, lebendig und wirklich aufgefasst wird. Letztendlich handelt es sich um eine Form der Unkontrollierbarkeit, die *stört*, was Schelling im entsprechenden Schriftbild betont. Ohne Gott explizit zu nennen, kann aus judaistischer Sicht von einer produktiven Störung Gottes gesprochen werden. Die Essenz dieser Störung liegt im aufstörenden Irritationspotenzial einer seiner eigenen Namen, insbesondere an jener berühmten Dornbusch-Stelle, wo sich Gott in Exodus 3:14 Moses gegenüber wie folgt offenbart: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם. In der Übersetzung von Buber/Rosenzweig wird Schellings Qualität

des Zufälligen und Unkontrollierbaren durch die elementare Zeitdimension des Futurs unterstrichen: „Gott sprach zu Mosche: Ich werde dasein, als der ich dasein werde. Und er sprach: So sollst du zu den Söhnen Jisraels sprechen: ICH BIN DA schickt mich zu euch.“¹⁴⁰ Etwas gewagt-spekulativ ausgedrückt, steht dieser Eigenname Gottes selbst für eine spezifisch (ver)störende Qualität des Bildungstrieb, in dessen Geflecht Mensch und Natur (Welt) gleichsam verstrickt sind. – Diese Eigenschaft sollte nicht negativ konnotiert werden. Im Gegenteil: Die Bewegung von הפוך (*hafuch*; umgedreht, auf den Kopf gestellt) regt zu einem Perspektivenwechsel an und bringt das Denken selbst in Bewegung. Wenn sich Maimon existenziell an Maimonides' מורה נבוכים (*more nevuchim*) orientiert, so möchte er weniger ein Führer für die Verwirrten sein, als vielmehr ein Lehrer, der Verwirrung stiftet, indem er den Leser beziehungsweise die Leserin in die *Perturbationen* und *Turbulenzen* jener Gedankenwindungen führt, welche auf die Bedeutung Gottes verweisen. Dieser Wirbel erzeugt Wind und bezeugt gleichzeitig die Freiheit des Geistes. Auf Schelling hindekend, formuliert Salomon Maimon in seiner Schrift von 1797 *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist* folgenden Gedanken über das obere Begehrungsvermögen, welches gleichzeitig den Trieb zur Erkenntnis und den Willen konstituiert:

Das obere Begehrungsvermögen sowohl als das obere Erkenntnisvermögen ist zwar, als Faktum des Bewußtseins gegeben, als bestimmende Ursache der Natur, selbst aber das größte Geheimnis der Natur. [...] Dieses beweiset die höchste Würde des Menschen, der sich zwar als Produkt der Natur, aber als ein solches betrachten muß, worin die Natur gleichsam sich selbst übertroffen hat. – [...] Das Denken ist eine absolut freie Handlung des Erkenntnisvermögens, 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. [...] Eine Instanz dieser Art liefert uns der Trieb zur Erkenntniß, dessen Motiv das damit verknüpfte angenehme Gefühl ist, das sich aber nicht auf die erkannten Objekte, sondern auf die Form der Erkenntnis bezieht.¹⁴¹

Die logische Ordnung tendiert dazu, zwischen Subjekt und Objekt ein geordnetes Verhältnis zu strukturieren was gewiss einer hohen menschlichen Kognitionsleistung entspricht, aber im Sinne

Maimons nicht die höchste Würde des Menschen ausmacht. Der Störfaktor hängt mit einer Natürlichkeit zusammen, die aber nicht identitätslogisch und selbstreferenziell auf sich rückschließen könnte, sondern auf etwas Fremdes verweist, das sie einerseits abstoßen will, andererseits damit verflochten ist. Das vermeintlich A-Logische verneint indes nicht die Logik, sondern durchbricht diese. Will heißen: Der Störfaktor ist Dia-Logik. Maimons Gedankenstrich ist das geheimnisvolle *Durch* im Geist, welches vor dem Objektbezug eine apriorische Formung *qua* komplexer Bahnungen durchgeht. Lebendiger Geist ist dialogisches Denken, wobei Schellings zögerlicher Lösungsvorschlag eines Triebs, der Freiheit und Gesetzmäßigkeit vereint, affirmativer als Erkenntnistrieb gesetzt wird. Der Gedankenstrich verbürgt demnach auch ein Streben nach der positiven Freiheit, die reine Gesetzmäßigkeit der Natur zu durchbrechen. Aus ästhetischer Sicht sei an dieser Stelle wiederholend an die *Würde des Zwecks* erinnert, die von der schöpferischen Versuchsanlage geprägt ist, das Mannigfaltige auf einen Zweck so zu beziehen, dass ein Gefüge des Ganzen erahnbar zu machen. Maimons Form der höchsten Würde könnte mit einer gewissen Vorsicht als Drang zur Koalitionsbildung zwischen Mensch und Gott aufgefasst werden. – Einem Gott, der einerseits im dargelegten Sinne seines tetragrammatischen heiligen Namens יהוה-יהי nicht dem oft unzulänglich übersetzten identitätslogischem *Ich bin, der Ich bin* entspricht, sondern als pure Dialogik *Ich werde dasein, als der ich dasein werde*. Die äußerste und querste Form dieser kabbalistischen Logik bezieht sich auf Gott, der sich als *en sof* in seinem transzendenten Dasein gerade entzieht und absolut undarstellbar ist. Auf der anderen Seite gibt es ein Dasein Gottes, bei dem die Dialogik mit einer bestimmten Form von immanenter Erreichbarkeit¹⁴² zusammenhängt. Der entsprechende Zusammenhang fand seine begriffliche Ausprägung im Ausdruck יוצר בראשית (*jotzer b'rašit*; Schöpfer des Anfangs).

Nun lässt sich die ausgeprägte Qualität des Schöpfergottes im liturgischen Kontext des zentralen Schlussgebets *aleinu* zusätzlich präzisieren, um in einem weiteren Anlauf Maimons Aspekt der höchsten Würde in der größtmöglichen Tiefe zu würdigen. Der zweite Abschnitt dieses Gebets setzt wie folgt ein: וְהָיָה אֵל הָיִינוּ, לְרֹאשׁוֹת עַל כֵּן נִקְנֶה לָּהּ, לְהַעֲבִיר גְּלוּלִים מִן הָאָרֶץ וְהָאֱלִילִים כְּרוֹת יִכְרֹתוֹ; לְתַנּוֹן עוֹלָם בְּמַלְכוּת מִהֲרָה בְּתַפְאֶרֶת עֲזָדָה.

שְׁדִי, „Deshalb hoffen wir auf Dich, Ewiger, unser Gott, Dich bald in der Herrlichkeit Deiner Stärke zu sehen, um Götzen von der Erde zu beseitigen, Abgötter gänzlich auszurotten, die Welt zu vervollkommen als Reich des Allmächtigen.“¹⁴³ Ein entscheidender Marker bezieht sich auf die ästhetische Qualität תִּפְאָרֶת (*tiferet*; Schönheit, Herrlichkeit), die ihrerseits mit dem ethischen Impuls לְתַקֵּן עוֹלָם (*letaken olam*; die Welt vervollkommen) koalitiert, was grundsätzlich mit der kabbalistischen Qualität des תִּיקון עוֹלָם (*tikun olam*; Reparatur der Welt) in Verbindung steht: Der Mensch ist am schöpferischen Erlösungsprozess Gottes beteiligt.¹⁴⁴ Die messianische Ausrichtung auf das hoffnungsvolle Futur ist wesentlicher Teil der komplexen Bahnung zwischen Mensch und Gott, dem in diesem Gefüge der Name שְׁדִי zukommt. Die konventionalisierte Übersetzung mit dem *Allmächtigen* vernachlässigt Feinheiten beziehungsweise Feinjustierungen, die gerade in Hinblick auf Maimons Problembewusstsein – was auch abschätzig als sein „Rabbinismus“¹⁴⁵ bezeichnet wurde – höchst interessant sind: In einer Diskussion im Babylonischen Talmud zu Chagigah 12a über Einzelheiten und Begebenheiten der Schöpfung schaltet sich der Gelehrte Reish Lakish mit folgender Anmerkung ein: וְהָיָה דְאָמַר רִישׁ לְקִישׁ: מָאִי דְכָתִיב: „אֲנִי אֵל שְׁדִי“ – אֲנִי הוּא שְׁאֲמַרְתִּי לְעוֹלָם דִּי „And this is the same as that which Reish Lakish said: What is the meaning of that which is written: ‚I am the Almighty God [*El Shaddai*]‘ (Genesis 17:1)? It means: I am He Who said to the world ‚enough [*dai*]‘, instructing it to stop expanding.“¹⁴⁶

Das Element דִּי (*dai*; genug) verweist auf die Selbstgenügsamkeit beziehungsweise auf die Macht der Selbsteingrenzung und -beschränkung, was zur Wesensbestimmung schöpferischer Freiheit gehört. Gleichzeitig ist darin eine wesentliche Bestimmung des Monotheismus angelegt, welche die Einheit und Einzigkeit Gottes in der Verbindung zum und der Anerkennung durch den Menschen hervorhebt, indem der Namen Gottes geehrt wird. Dieses Motiv wird mit dem Schlusssatz abgeschlossen: בְּיוֹם הָאָרֶץ; כָּל הָאָרֶץ יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ; בְּיוֹם הָאָרֶץ יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ. „Der Ewige wird König über die ganze Erde sein, an jenem Tag wird der Ewige einzig und Sein Name einzig sein.“¹⁴⁷ לְכָבוֹד (*lichvod*; Ehre geben) lässt sich gleichzeitig an die Schlüsselstelle von Maimonides in Exodus 33:18 rückbinden, in der Moses das Wesen Gottes erforschen wollte: וַיֹּאמֶר הָרָאנִי גֹאֲלֶתְךָ לְכָבוֹדְךָ: „Er aber sprach: Lasse mich doch deine Erscheinung sehen!“¹⁴⁸ כָּבוֹד (*kavod*) bezieht

sich gleichermaßen auf die ethisch gesättigte „Ehre“ wie auf die ästhetisch gesättigte „Herrlichkeit“. Als etymologische Verbindung ließe sich der Ausdruck durchaus als „höchste Würde“ (des Zwecks) bezeichnen, um mit Maimon den philosophischen Aspekt erkenntnistheoretischer Darstellbarkeit zu extrapolieren, was letztendlich die Annäherung an die Wahrheit Gottes¹⁴⁹ bedeutet. Die monotheistische Idee der Übereinstimmung Gottes mit seinem Namen fungiert als Matrix der Darstellung als solcher und der darstellenden Verbindung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu einer einheitlichen Einzigkeit, die aber den reinen Rationalismus mithin transzendiert. Dadurch zielt Maimon auf eine Neubegründung der Transzendentalphilosophie ab, was folgende ausführliche Textpassage unter neuen Vorzeichen verdeutlicht:

Unsere Erkenntniß ist also (in Ansehung ihrer objektiven Realität) nicht allgemeingültig, und wird doch durch das obere Erkenntnißvermögen als eine solche bestimmt u. dgl. Um also diesen Widerstreit zu heben, werden wir auf die Idee eines unendlichen Erkenntnißvermögens geleitet, das gleichsam das letzte Glied in unserer immer fortschreitenden Erkenntniß und ihre Vollendung ausmacht, welches die obersten formellen Bedingungen der Erkenntniß (da sie sich uns als allgemeingültig ankündigen) mit uns gemein hat, und nur in Rücksicht der materiellen Bedingungen der objektiven Darstellung, sich von uns unterscheidet, nicht bloß darin, daß das Seinige sich auf alle mögliche Objekte zugleich erstreckt, sondern auch darin, daß sein Darstellen nicht wie das unsrige, individuell, sondern speciell ist, so daß in dem Darstellen nichts mehr vorkommt, als was zum Darstellen des Begriffs unentbehrlich ist, und worin Zeit nicht als Bedingung vorkommt. Nur durch Annehmung eines solchen Erkenntnißvermögens, oder vielmehr durch Erhebung unserer Vorstellung zu der Idee eines solchen Erkenntnißvermögens, und Betrachtung unserer Erkenntniß aus diesem erhabenen Gesichtspunkte kann der gedachte Widerstreit gehoben werden. Wenn also das, was als nothwendige Bedingung aller objektiven und allgemeingültigen Erkenntniß gedacht wird, selbst objektiv und allgemeingültig ist, so führt uns die Reflexion über unsere eigene Erkenntniß auf den Beweis vom Dasein eines solchen Wesens. Eben so ist das Sittengesetz in uns (das, wie ich gezeigt habe, nichts anderes als die Erweiterung der in uns anzutreffenden Allgemeingültigkeit der Erkenntniß ist) ein Beweis vom Dasein eines absolut (von Naturgesetzen unabhängigen, und bloß durch das Erkenntnißvermögen bestimmten) freien Willens, den wir mit dem unendlichen Erkenntnißvermögen verknüpft denken müssen (indem, wie schon gezeigt worden, ein solches Erkenntnißvermögen von den Bedingungen der Wirklichkeit, nach Naturnothwendigkeit befreiet, den Willen durch sich selbst bestimmen kann) und nur durch Erhöhung unsers Willens zu der Idee eines solchen Willens, ist das Sittengesetz für uns kategorisch. Nur durch die Vorstellung von

dem Dasein Gottes, und unsere Vereinigung mit demselben ist sowohl objektive und allgemeingültige Erkenntniß als Moralität möglich. [...] Nun aber besteht der ganze Unterschied zwischen einem endlichen und einem unendlichen Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf eben dieselben Objekte, nicht in der Erkenntniß selbst (die allgemeingültig, folglich bei beiden einerlei sein muß), sondern bloß in dem Bewußtsein dieser Erkenntniß, daß sie bei jenem successiv, und allen übrigen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen; bei diesem aber, in Beziehung auf alle mögliche Objekte, zugleich statt findet; und daß ferner bei jenem das Selbstbewußtsein vom Bewußtsein der Objekte getrennt; bei diesem aber nicht, weil es sich nicht anders als das Subjekt aller erkannten Objekte bewußt ist. [...] Die wahre Bedeutung dieses Satzes: der Mensch ist zur Vollkommenheit bestimmt, wird also diese sein: der Mensch als ein vernünftiges Wesen, betrachtet sich selbst, als von einer gleichfalls vernünftigen wirkenden Ursache zur Vollkommenheit bestimmt. Dieses ist aber noch von dem Satze: der Mensch bestimmt sich selbst, durch seine freie Willkühr, zur Vollkommenheit, d. h. er mach den von ihm vorgestellten idealischen, zu seinem wirklichen Zwecke, verschieden. [...] Der Mensch, nicht als ein rein vernünftiges Wesen, sondern als ein mit freier Willkühr begabtes Naturwesen, ist der Vervollkommnung fähig. Die Vervollkommnung des Menschen, als eines solchen, besteht in den durch Uebung zu erlangenden Fertigkeiten. Ein rein vernünftiges, d. h. bloß mit einem höhern Erkenntniß- und Willensvermögen begabtes Wesen, ist keiner Vervollkommnung fähig.¹⁵⁰

Von einem populistischen Problembewusstsein ausgehend, möchte Maimon den Widerspruch zwischen den subjektiven Bewusstseinsstrukturen und der Modalität einer allgemeingültigen und objektiven Erkenntnisweise nicht aufhebend versöhnen, sondern einen Perspektivenwechsel initiieren, der mit einem „erhabenen Gesichtspunkte“¹⁵¹ einhergeht. Anthropologisch verstanden, begreift sich der vernünftige Mensch durchaus als Naturwesen, wobei seine Sinnlichkeit nicht als Kontrastfolie seiner vermeintlich wesenhaften Bestimmung als denkendes Wesen abkürzend aufgefasst werden darf, um philosophisch das *Animal rationale* zu fixieren. So fängt für Fichte die rationale Selbstwirksamkeit an, wo die Natur aufhört, um abkürzend ein autonomes Ich zu setzen und in die Höhe zu heben. Ironischerweise sprach Fichte im Brief an Reinhold von der Höhenlage Maimons, in der dieser „die ganze Kantische Philosophie [...] von Grund aus umgestoßen habe“¹⁵². Maimons bodenständiges und skeptisches Korrektiv¹⁵³ geht dahin, sich als ein vernünftiges Wesen zu betrachten, um durch die entsprechende Betrachtungsweise einer Selbstverabsolutierung entgegenzuwirken. Maimon trifft diesbezüglich eine markante Distinktion zwischen falscher

und wahrer Vorstellung des Menschen, um die richtige und richtungsweisende Zweckbestimmung des Menschen beziehungsweise seiner Würde zu definieren. Maimon entlarvt hier indirekt Fichtes Idealismus als Zweckverfehlung, indem er autonom seine Selbstvervollkommenung „durch seine freie Willkür“¹⁵⁴ bestimmt. Nur: Das Motiv der freien Willkür ist just jene Zutat, die Schelling als das „Zufällige eines fremden Einflusses“¹⁵⁵ umschrieben hat, wobei der Bildungstrieb produktiv in der Materie gestaltend wirkt. Gerade der Mensch als vernünftiges Wesen zeichnet sich dadurch aus, dass er sich auf einen so gearteten Zufall einlassen kann. Die Selbst einschränkung akzeptiert Gott als heteronome Vernunftinstanz, die gleichzeitig als Ursache für die vernünftige Wirkungssphäre des Menschen zuständig ist.

In Absetzung von Fichte und offensichtlicher Affinität zu Schelling definiert Maimon die wirkliche Zweckbestimmung des Menschen dahingehend, dass er nicht auf ein reines Vernunftwesen reduziert werden kann, sondern „ein mit freier Willkür begabtes Naturwesen“¹⁵⁶ darstellt. Vereinfacht gesagt, ist es hybrid – und selbstüberheblich – sich die Freiheit Gottes auf die eigene Fahne des Selbst zu schreiben. Komplex und entsprechend vernetzt gedacht, verschreibt sich der Mensch dieser Eigenschaft, indem er sich in den Spuren Gottes vergräbt – und sich philosophierend in sie einschreibt. Schellings Fremd-Einfluss ist konstitutiv für den Bildungstrieb, und lässt sich nun mit Evidenz in den judaistischen und kabbalistischen Kontext eines Schöpfergottes einfügend übersetzen: Denn mit Maimon gedacht, wird der Mensch durch Gott zu seiner Vollkommenheit bestimmt. Diese Bestimmung, auch als Satz und Grundsatz der Bestimmung, ist eine *dialogische*, weil sie selbst durch den Geist Gottes bestimmt wird. Als solche geht sie deshalb auch nicht in menschlicher Logik auf. Sie lässt sich nicht rational bezwingen, weil ihre Notwendigkeit gerade in der schöpferischen Freiheit Gottes liegt, die auf den Menschen wirkt, der mit seinem anthropologischen Dispositiv im Sinne Maimons empfänglich dafür ist. Diese Eigenheit findet ausgerechnet im jiddischen Ausdruck *mekabel zajn* einen Gradmesser, um graduell von der Bodenständigkeit des Grüßens bis zur Offenbarung der Thora am *har sinai* für Ausdrucksformen gegenüber Anderen empfänglich zu sein. In seiner *Lebensgeschichte* hat Maimon die Kabbala im erweiterten

Sinne als „Überlieferung“¹⁵⁷ gekennzeichnet, was als Haltung der Empfänglichkeit spezifiziert werden kann. In Schöpfungsprozesse involviert zu sein, geht mit dieser Öffnung einher, was insofern mit der höchsten Würde des Zwecks korreliert, als der Mensch erst und nur durch diese *Conditio humana* die notwendige Bedingung für die Vervollkommnung schafft – durch den Zu-Fall des Fremdeinflusses, sprich: durch den Bildungstrieb. In dieser begrifflichen Reibung und den entsprechenden Reibungsflächen konnte nun Salomon Maimon innerhalb des sich entfaltenden deutschen Idealismus zwischen Fichte und Schelling verortet werden.

Wenn aber Schelling sich notbehelfsmäßig des *Trieb*s explizit bedient und diesen als *Bildungstrieb* ins Metaphysische über Blumenbach hinaus denkt, so geht es in der Auseinandersetzung mit Maimon um eine implizite Rezeption dieses kanalisierenden Begriffs. Der Bildungstrieb und der Mensch als ein mit freier Willkür begabtes Naturwesen begründen keine begrifflich-logische Identität, und doch verschränken und durchdringen sie sich im Sinne von Daniel 12:4, dass sich im Leben des Geistes das Wissen vermehrt. Der entstehende Mehrwert bezieht sich auf keine Quantität, sondern auf jene Qualität, die in der Einleitung als *Eigenart* des Kommentars thematisiert wurde. Wiedebachs Charakterisierung kann nun methodologisch und inhaltlich auf die schöpferische Dimension des Bildungstrieb dahingehend vertieft werden, als der Kommentar im erweiterten Sinne eine ästhetische Denkform darstellt, die „ein deutendes Geschehen [initiiert], das den einheitlichen Geist der Quelle [...] *erlauscht* und neu zum *Klingen* bringt.“¹⁵⁸ [Herv. R.B.] Die von mir hervorgehobenen Ausdrücke schärfen das Bewusstsein für die Empfänglichkeit des Hör- und Verstehbaren, was gleichzeitig mit dem Bild des Gehörgangs assoziiert werden kann, um durch dessen Windungen den messianisch gesättigten Geist zu vernehmen, dass *בְּיוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְהוָה אֶחָד*, „an jenem Tag der Ewige einzig und Sein Name einzig sein wird“. Von diesem erhabenen Gesichtspunkt aus betrachtet, ist der Mensch zur Vollkommenheit durch Gott *bestimmt*, indem er durch Übung seinen Geist zu dieser „extreme[n] Beweglichkeit“¹⁵⁹ *stimmen* lässt. Als elementarste Übungsform gilt das tägliche Glaubensbekenntnis von *schma jisrael*, das die Einheit und Einzigkeit Gottes *bezeugt*: *שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֶחָד יְהוָה יְהוָה אֶחָד* „Höre Jisrael, der Ewige

ist unser Gott, der Ewige ist einzig.“¹⁶⁰ Das von mir kursivierte ׁ und ׃ ergibt das Wort ׃ (ed; Zeuge, Zeugnis), was also strukturell mit dem Ausspruch dieses Gebets innigst verbunden ist. Im Bezeugen wird durch das jeweilige Initium des Menschen die Einheit Gottes mitinitiiert, so dass sich אֶחָד (echad; Kardinalzahl eins, einzig) zum etymologisch verwandten אִיחוד (ichud; Einheit) qualitativ potenziert – und dabei die quantifizierende Logik der Zahl transzendiert. Der transzendente Charakter wird durch die Idee der Vervollkommnung des Namens Gottes אִיחוד השם (ichud haschem) akzentuiert, was als *Einigung Gottes* bezeichnet wird. Deshalb ist ein „rein vernünftiges [...] Wesen [zu] keiner Vervollkommnung fähig.“¹⁶¹ Der entsprechende Antrieb, nach Einheit zu streben, ist förmlich in die DNA eines Bildungstrieb mit der dargelegten Eigenart eingeschrieben. Dies korreliert erkenntnistheoretisch und ontologisch mit Maimons Auffassung eines höchsten Wesens, das die Bedingungen bloss individueller Darstellungsmöglichkeiten überschreitet und die Fähigkeit der speziellen Darstellung besitzt. Speziell – oder eigenartig – daran ist, „daß in dem Darstellen nichts mehr vorkommt, als was zum Darstellen des Begriffs unentbehrlich ist, und worin Zeit nicht als Bedingung vorkommt.“¹⁶² Das jüdische Gottesverständnis wird mithin als Philosophem beziehungsweise in eine Denkform übersetzt, bei welcher אִיחוד השם zum Movens des erhabenen Gesichtspunkts eine bewusstseinstransformierende Verbindung besetzt. Im einheitlichen Geist Gottes als Quelle ist sein unendliches Erkenntnisvermögen mit seinem reinen Willen verknüpft. Deshalb gelangt Maimon zur Schlussfolgerung, dass „[n]ur durch die Vorstellung von dem Dasein Gottes, und unsere[r] Vereinigung mit demselben sowohl objektive und allgemeingültige Erkenntniß als Moralität möglich [ist].“¹⁶³

Bei der asymptotischen Annäherung beziehungsweise Erhebung an die Quelle ist indes der Umstand verwirrend, dass Maimon einerseits von der „Erhebung unserer Vorstellung zu der Idee eines solchen Erkenntnißvermögens“¹⁶⁴ und „von der Erhöhung unsers Willens zu der Idee eines solchen Willens“¹⁶⁵ spricht, und andererseits die dargelegte Vereinigung anführt. Wie lässt sich das Verhältnis gegenüber dem unendlichen Geist deuten? Biale identifiziert Maimons Idee dieses Erkenntnisvermögens mit Gott als Idee der Vollkommenheit. Dass bei dieser Konstellation von

der Unerreichbarkeit Gottes ausgegangen wird, veranlasst Biale zu der Schlussfolgerung, dass Gott als „regulatives Prinzip oder einschränkendes Konzept“¹⁶⁶ gedacht wird. Gott als *regulative Idee* oder unter dem Aspekt der *Vereinigung* zu deuten, exponiert einen kategorialen Unterschied, wobei Ersteres in reiner Philosophie aufgeht und sich stark an Kant orientiert, Letzteres indes in der mystischen Tradition steht.

Erneut und in Reichweite des Schlusses stellt sich die Frage, ob Maimon nun Kantianer oder Antikantianer war. Und abschließend wird nun klar, er war beides. Dies darzulegen, bedarf indes einer sehr feinen letzten Nachbesserung: Maimon war insofern Kantianer, als er sich zutiefst der Transzendentalphilosophie verpflichtet fühlte diese aber gleichzeitig durch eine Erhebung der Vorstellung und einer Erhöhung des Willens strapazierte und ausdehnte, indem er mit „extreme[r] Beweglichkeit [...] im Themenzugriff“¹⁶⁷ sich dezidiert talmudisch in Kants System hineindachte. So verschiebt sich die Möglichkeit objektiver Erkenntnis und Moralität weg von Gott als regulative Idee in Richtung einer Vereinigung zwischen Mensch und Gott. Der transzendente Ansatz bildet aber dabei ein entscheidendes Regulativ. Die entstehende Differenz hängt mit dem Stellenwert beziehungsweise der Würde der freien Willkür zusammen, durch welche die Transzendentalphilosophie eine entscheidende „Erweiterung“¹⁶⁸ erfährt, weil durch das schöpferische Element tatsächlich eine Dimension des Geistigen erfahren wird. Wenn also das Sittengesetz für Maimon im kantischen Sinne kategorisch ist, so wird es dies als erlebte Qualität von Moral. Um den letzten Schlüssen der regulativen Idee zu folgen, bedarf es einer letzten kabbalistischen Volte, die bei der dargelegten Unterscheidung der Eigennamen Gottes ansetzt. Der unaussprechliche und absolut undarstellbare Name יהוה-והי wird von Buber/Rosenzweig als „Ich werde dasein, als der ich dasein werde“ übersetzt und bezieht sich auf das *En Sof*. Die Unberechenbarkeit steht und fällt mit einem Willen, der undenkbar mit Maimons *freier Willkür* assoziiert werden kann. Dieser Gottesname repräsentiert sein Wesen, dessen Moses ansichtig werden wollte. Diese Transzendenz ist bezugs- und beziehungslos, kann aber als absolute Einheit verstanden werden, mithin als regulative Idee. Denn als solche reguliert sie das Innenleben jener kabbalistischen Sphären, die als koalierende *sephiroth* in einer Koalition zum Menschen stehen und

mit Harold Bloom eine „Theorie des Einflusses“ beziehungsweise ein „Einflußsystem“¹⁶⁹ begründen. Schellings Zufall „eines fremden Einflusses“¹⁷⁰ lässt sich nun genauer auf die Bezugs- und Beziehungsgröße des Eigennamens אֵל שַׁדַּי (*El Schaddai*) beziehen. Diese Einflussnahme darf jedoch nicht als neuplatonische Emanation begriffen werden, als ob „aus Gott heraus“ ein Prozess in Gang gesetzt würde, sondern sie entfaltet sich „innerhalb von Gott selbst“.¹⁷¹ Deshalb fundiert die Kabbala keine Vereinigungsmystik mit verschmelzenden Tendenzen, sondern die Möglichkeit einer reflektierten Gottesbeziehung an sich, was an früherer Stelle in der Auseinandersetzung mit Maimonides als tiefgehende Verbindung zwischen Intellekt und Mystik exponiert wurde.

In Anlehnung, aber nun auch in präzisierender Abgrenzung gegenüber Biale, steht das *regulative Prinzip* im Zusammenhang mit der absoluten Einheit des *en sof*. Das *einschränkende Konzept* gilt es nun aber im Kontext des sich selbst begrenzenden Schöpfergottes einzuordnen, bei dem es darum geht, *Beziehung* an sich hervortreten zu lassen und dadurch dem Streben des Menschen nach Einheit grundsätzlich einen Referenzrahmen für die Idee der Vollkommenheit zu ermöglichen. , Dabei können die Ideen des Erkenntnisvermögens und des Willens als Dimensionen innerhalb eines Einflusssystems verstanden werden , sprich: eines Koalitionssystems, das sich auf den schöpferischen Vereinigungspunkt einer einheitlichen monotheistischen Quelle bezieht. Der Bildungstrieb steht demnach im Soge beziehungsweise in der einflussnehmenden Wirkungssphäre dieses Knotenpunkts, der gleichzeitig die spezielle Darstellungsform als apriorische Folie schlechthin repräsentiert. Die individuelle Darstellungsform unterscheidet sich einerseits kategorial von der speziellen, da diese an das Selbstbewusstsein und an die Wahrnehmung gebunden ist. Andererseits steht die menschliche Individualität der göttlichen Spezialität im Zeichen von *mekabel sajn* gegenüber und vermag sich entsprechend dieser Wirkungssphäre fremden Einflusses zu öffnen. Diese Öffnung bewirkt die „Erweiterung“, welche Maimon als in „uns anzutreffenden Allgemeingültigkeit der Erkenntnis“¹⁷² erläutert hat. Um der generativ-schöpferischen Dimension dieser Erweiterung in den letzten Verzweigungen gerecht zu werden, müsste nun gegenüber Maimon minimal nachgebessert werden, dass es sich um eine in uns „wirksame“ Allgemeingültigkeit der Erkenntnis

handelt. Denn diese ruht nicht statisch in uns, sondern verschränkt sich mit dem dynamischen Geschehen, das im Trieb zur Erkenntnis der Wahrheit gegenüber מְקַבֵּל (*mekabel*, empfänglich) wird. Kabbalistisch gedacht, korreliert diese sich öffnende Empfänglichkeit mit einer sich erweiternden Seelenkonzeption, welcher die Ingredienzien von *Leben* und *Geist* eingeschrieben sind und sich geradezu als Ausdrucksformen des Bildungstribs verstehen lassen: So bilden *nefesch*, *ruach*, *neschama*, *chaja* die Stufungen von der Lebenskraft über höhere Formen des Seelenbewusstseins, um in die höchste Vereinigungssphäre zu münden, die sich יְחִידָה (*jechida*) nennt und offensichtlich im etymologischen Kontext von אֶחָד (*echad*; Kardinalzahl eins, einzig) und אִיחָד (*ichud*; Einheit) steht. Das Streben nach Einheit und Vollkommenheit findet hier den höchsten Gesichtspunkt. Aus dieser Perspektive gedacht, gibt es in der Tat so etwas wie ein Koalitionssystem, an dessen Vereinigungspunkt eine erweiternde Annäherung aber nur dann möglich ist, wenn die „Steifigkeit im Denken“¹⁷³ abgestreift wird. Das Provokations- und Irritationspotenzial, das darin liegt, unvereinbare philosophische Positionen miteinander zu verbinden, muss einerseits neu reflektiert werden und bedarf einer Neujustierung. Aber viel wichtiger und gewichtiger – was in Anlehnung an כָּבֵד (*kaved*; schwer) – den höchsten כָּבוֹד (*kavod*; Ehre) ausmacht, liegt in der schwerwiegenden Würde und der leuchtenden Pracht einer ethisch und ästhetisch und erkenntnistheoretisch gesättigten Denkform, die in extremer Beweglichkeit die Trias des Wahren, Schönen und Guten in *eigener Art* zu koalieren weiß. – Das hat Maimon von seiner Höhe getan, und wir blicken nun voller Respekt zu ihm hinauf, dies in Anlehnung an Fichtes Brief an Reinhold. Folgende Ausführung Maimons liest sich wie eine späte Antwort auf Fichtes Brief:

Wahrheit, Schönheit und Tugend stimmen, meiner Erörterung nach, nicht in Ansehung ihres (gemeinschaftlichen) Principis (Darstellung der Formen a priori in einem Objekte überhaupt), sondern auch in der Art, sie objektiv darzustellen, mit einander überein, die bloß indirekte durch Wegnehmung der Hindernisse bewerkstelligt wird. Sie sind untheilbare Einheiten, die an sich nicht durch irgend eine Wirkung in der Zeit nach und nach, sondern nach Wegschaffung der Hindernisse auf einmal gleichsam aus nichts entstehen. Sie gehören zu einer intellektuellen Welt, die sich bloß in der sinnlichen Welt (unter gewissen Bedingungen) gleichsam abspiegelt.¹⁷⁴

Das Wahre, das Schöne und das Gute gilt es also im Horizont eines unendlichen Erkenntnisvermögens zu deuten, das als Einheitsprinzip fungiert. Diese Trias lässt sich indes nicht als fixierbares System definieren, sondern unterliegt mithin einem komplexen Schöpfungsprinzip, das die intellektuelle Welt erschafft. Im Bild der Vereinigungssphäre, drängen von der einen Seite die entsprechenden unteilbaren Einheiten ins Leben des Geistes aus dem Nichts, von der anderen Seite treibt es den Menschen unter der Signatur der *יחידה* (*jechida*) dazu, diese im transzendentalen Rahmen menschlicher Bedingtheit zu bilden. Der Bildungstrieb wird zum Ausdruck dieser *Abspiegelung*, durch welche jenseits des Dualismus zwischen sinnlicher und geistiger Welt die Sphären sich im Spiegel der Schöpfung durchmischen.

Mit diesen Mischverhältnissen gehen auch eigenartige Lichtverhältnisse einher. Die vorhandenen „Hindernisse“¹⁷⁵ sind dem Denken vor-geworfen und konstituieren ein Problembewusstsein, das sich nicht zu einem produktiven Idealismus erheben beziehungsweise einebnen lässt. Denn in dieser Gemengelage nistet sich ein Rest ein, der in Anlehnung an Hoyos weder kreativ noch rational restlos absorbierbar ist. Es handelt sich demnach nicht um das reflektierte Licht, welches im Spiegel und im Geiste idealistischer Spekulation entsteht. Das *abgespiegelte Licht* lässt sich indes mit jenen Funken in Verbindung bringen, die bei der schöpferischen Selbstkontraktion Gottes als Rückstand des göttlichen Lichts betrachtet werden können. Auf der Folie der Kabbala wurden diese an früherer Stelle als „Rest“ beschrieben, der insbesondere in ethischer Hinsicht bedeutsam ist, da die Funken durch die Einfluss-Sphäre des Menschen restituiert werden wollen. In Anbindung an Numeri Kap. 8:2,4 und 11:17,25 lässt sich eine differenzierte, aber nicht abschliessbare Sichtweise auf die Lichtqualität erschliessen, um die Trias als systemoffene schöpfend-schöpferische Bewegung deutbar zu machen. Die eigenartige Dialektik betrifft zum einen die Ausrichtung des Menschen zu Gott, wobei das durch Aaron entfachte Menora-Licht im Sinne von Samon Raphael Hirsch „als der zu Gott hinaufstrebende Geist gilt“¹⁷⁶: דִּבֶּר אֶל־אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו כֹּה־עֲלֶתְךָ: „Sprich zu Ahron und sage ihm: Wenn du die Lampen aufleuchten lässtest, sollen der Richtung des Leuchters zu die sieben Lampen leuchten.“ Dass diese

Grundintention gleichzeitig einen vereinigenden Charakter besitzt, wird förmlich in der Machart der Menora verkörpert: וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמִּנְרָה מְקֻשָּׁה זָהָב עַד-יִרְכָּה עַד-פְּרֻחָהּ מְקֻשָּׁה הוּא כַּמְרָאָה אֲשֶׁר הָרָאָה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה בְּוֶעֶשֶׂה אֶת-הַמִּנְרָה „Und dies ist das Werk des Leuchters: aus einem Stück Gold gehämmert, zu Wurzelstock, zu Blüte ist er Hammerwerk. Wie das Gesicht, welches *Gott* Mosche hatte sehen lassen, also hatte er den Leuchter gestaltet.“¹⁷⁷ Eine ergänzende Stelle betrifft die Perspektive Gottes auf den Menschen wobei nun nicht das direkte Licht zentral ist, sondern in Differenz(ialen) dazu, um indirektes bzw. gebrochenes Licht zu erzeugen: וְיֵרְדִי וְדַבַּרְתִּי עִמָּךְ שָׁמָּה וְאֶצְלָתִי מֵן-הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיָהֶם „Ich werde Mich hinablassen und werde mit dir dort reden und werde von dem Geist, der auf dich kommt, zurückhalten und auf sie legen.“ Der eingeschränkte Erkenntnismodus führt vom Licht zum Schatten: וְיֵרֵד יְהוָה בְּעָנָן וְיִדְבֹּר אֵלָיו וְיֹאמַר מִן-הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וְיִתֵּן עַל-שִׁבְעִים אִישׁ הַזִּקְנִים וְיִהְיֶה כְּנֹחַ עֲלֵיהֶם הַיּוֹם וְיִתְנַבְּאוּ וְלֹא יִסַּפ „Da liess sich *Gott* in der Wolke hinab und sprach mit ihm und hielt abschattend von dem Geist, der auf ihn kam, zurück, und gab es auf die siebenzig als Älteste berufenen Männer. Es war, sobald der Geist auf sie niedergekommen war, sprachen sie Prophetenreden wie nie wieder.“¹⁷⁸

Im Abspiegeln vereinen sich das aufstrebende Leuchten des Menschen und das absteigende Beschatten Gottes, was als vereinigende Leuchtspur Geist erschafft. Ein Geist, der in dieser Bahnung die Erkenntnis mit prophetischem Bewusstsein vermehrt – und vom Ende her seine Bestimmung erfährt. Ein Geist, der im Dazwischen sich mit Eigenleben erfüllt und in extremer Bewegung und Beweglichkeit erlesene Wahrheiten produziert. Dies ganz in jenem Sinne „[u]nsere[r] Talmudisten“, die den Bildungstrieb mit folgender Einschätzung zum philosophisch-mystischen Denken abschattend zum Leuchten bringen – und mithin Maimons eigenartigem *Rabbinismus* eines ihn umtreibenden Wahrheitssinns indirekt die höchste Würde verleihen: „Die Schüler der Weisheit finden keine Ruhe, weder in diesem noch in dem künftigen Leben;« worauf sie nach ihrer Weise die Worte des Psalmisten (84,8.) beziehen: *sie wallen von Kraft zur Kraft, erscheinen vor der Allmacht in Zion.*“¹⁷⁹

