Richard Blättel

Erlesene Wahrheiten

Salomon Maimons Proben jüdischer Philosophie

Passagen Verlag

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Salomon Maimon ist der Sohn eines polnischen Rabbiners und bereits als Knabe talmudisch geschult. Auf abenteuerlichen Weg bricht er aus der Schtetl-Welt aus, weiter nach Berlin, um an der europäischen Aufklärung und der jüdischen Haskala mitzuwirken. Als Bohémien verbringt er vagabundierend seine Zeit. Philosophisch lässt sich der originelle Denker in keine Schublade stecken, denn auch sein Denken weist etwas Unscharfes und Vagabundierendes auf: Mit hermeneutischen Methoden aus der jüdischen Tradition liest er Kant und schreibt sich in sein System ein. Die Muster dieses Einschreibeverfahrens ebnen den Weg zwischen Neukantianismus und dem deutschen Idealismus. Darüber hinaus revolutioniert Salomon Maimon das Systemdenken, was ihn zu einer bedeutenden Referenzfigur der modernen jüdischen Philosophie macht.

Richard Blättel, geboren 1972 in Luzern, studierte Philosophie und Germanistik in Zürich, promovierte und habilitierte im Fachbereich der Judaistik an der Universität Luzern. Hauptberuflich ist er als Gymnasiallehrer tätig.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ERLESENE WAHRHEITEN

PASSAGEN PHILOSOPHIE

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Richard Blättel
Erlesene Wahrheiten

Salomon Maimons
Proben jüdischer Philosophie

Passagen Verlag

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Deutsche Erstausgabe

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Bei der Drucklegung erfuhr diese Publikation zusätzliche Unterstützung durch die Stiftung Irène Bollag-Herzheimer.

Dieses Habilitationsprojekt wurde zudem durch die großzügige Unterstützung der Adolf und Mary Mil-Stiftung ermöglicht.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten
eISBN 978-3-7092-5092-1
© 2026 by Passagen Verlag Ges. m. b. H., Wien
Grafisches Konzept: Ecke Bonk
Satz: Passagen Verlag Ges. m. b. H., Wien
Druck: Ferdinand Berger & Söhne GmbH, 3580 Horn
Passagen Verlag Ges. m. b. H.
Walfischgasse 15, A-1010 Wien
office@passagen.at
http://www.passagen.at

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Vorwort 13

Einleitung: Die Spur finden 17
1 Maimons Aufbruch von Sukowiburg nach Berlin 19

Erster Teil: Vorproben 29
2 Auf den Geschmack kommen oder:
Vom Mut der Eklektik 31
3 Eine Kostprobe hat Methode 39

Zweiter Teil: Maimon erprobt Maimonides 57
4 Auf dem Weg zu einer philosophischen Mystik 59
5 Eine erlesene Schlüsselstelle für die Koalitionsbildung 83
5.1 Der Kommentar als hermeneutischer Schlüssel 83
5.2 Kabbalistische Hermeneutik als
Kommentar zweiten Grades 95

Dritter Teil: Der Trieb zur Bildung 119
6 Bildungstrieb: Im Getriebe eines produktiven Begriffs 121
6.1 Im Getriebe eines produktiven Begriffs 121
6.2 Vom Bildungstrieb zur Weltseele 130
7 Salomon Maimons Wahrheitstrieb 137
7.1 Das Denken als Weltpassung 137
7.2 Die Trias des Wahren, Guten und Schönen 143
7.2.1 Wahrheit und der Versuch einer neuen Logik 143
7.2.2 Die Ethik und das Streben nach Vollkommenheit 156

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7.2.3 Die Ästhetik und das Spielen mit Ideen 170
7.3 Letzte Nachbesserung:
Maimon zwischen Fichte, Schelling – Kant 204

Vierter Teil: Ein Koalitions-Schluss 223
8 Neues Denken als Signatur
moderner jüdischer Philosophie 225

Anmerkungen 235

Literatur 295

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vorwort

Die vorliegende Studie *Erlesene Wahrheiten: Salomon Maimons Proben jüdischer Philosophie* wurde im Sommersemester 2024 von der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern als Habilitationsschrift im Fachbereich der Judaistik angenommen.

Salomon Maimon war Sohn eines polnischen Rabbiners und bereits als Knabe talmudisch geschult. Seine abenteuerliche Auf- und Ausbruchsgeschichte führte ihn aus der Schtetl-Welt Litauens nach Berlin, um an der europäischen Aufklärung wie der jüdischen Haskala mitzuwirken. Als Bohémien verkörpert er eine vagabundierende Existenzform. Er passt philosophisch in keine Schublade, was ihn als originellen Denker auszeichnet: Mit hermeneutischen Methoden aus der jüdischen Tradition liest er Kant und schreibt sich in sein System ein. Die Muster dieses Einschreibeverfahrens ebnen den Weg zwischen Neukantianismus und dem deutschen Idealismus. In der Auseinandersetzung mit so unterschiedlichen Denkern wie Aristoteles, Maimonides, Leibniz, Spinoza, Hume und Kant schält Maimon seine eigene Philosophie heraus, indem das Systemdenken gleichzeitig unterwandert wie revolutioniert wird. Dabei gilt es, Salomon Maimon als Referenzfigur moderner jüdischer Philosophie zu beleuchten und als solche aus einer judaistischen Perspektivierung heraus entsprechend zu würdigen. Denn mit der Überwindung der eigenen Herkunft geht gleichzeitig seine Selbstbehauptung als jüdischer Intellektueller einher.

Diese Studie folgt den Mustern des Einschreibeverfahrens und bewegt sich dabei im Spannungsfeld eines mehrschichtig gelagerten kulturellen Transformationsprozesses: Bei der Aneignung abendländischer Philosophie wird die jüdische Tradition nicht abgestreift, sondern umgewandelt. Die entsprechende philosophische Anverwandlung beinhaltet auch eine Positionierung

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gegenüber der deutschen Leserschaft, die mit einer Annäherung an die Mehrheitskultur einhergeht. Salomon Maimon verfasste gewisse Schriften in hebräischer Sprache, so zum Beispiel die Frühschrift *Cheshek Shlomo* (1778) oder den Kommentar *Givat Ha-More* (1791) zu Moses Maimonides' *Führer der Unschlüssigen*. Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich indes auf die Texte, die er in deutscher Sprache verfasste, einer Sprache, die er sich ebenfalls aneignen musste, um sich an ein philosophisch gebildetes Publikum zu wenden. Neben dem Kommentar als zentrale Methode jüdischer Hermeneutik bildet ebenfalls die Kabbala eine komplexe Folie, wobei Maimons vielschichtiges Verhältnis dieser Tradition gegenüber in seinem Werk beleuchtet wird. Aber es soll ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass sich meine Studie nicht als Beitrag zur Kabbala-Forschung versteht, sondern als Horizonterweiterung im Gebiet der Religionsphilosophie.

Die Arbeit hat im Laufe ihrer Entstehung vielfältige Formen der Unterstützung und Anteilnahme erfahren. Mein erster Dank gilt meiner Betreuerin und Erstgutachterin Prof. Verena Lenzen. Ihr verdanke ich das Moment der Initialzündung mit Salomon Maimon. Ihr verdanke ich aber darüberhinausgehend Entscheidenderes: Durch ihre radikale Hingabe an den Denkgegenstand ermöglichte und kultivierte sie einen Denkraum, der sich nicht bloß an den Vorgaben akademischer Qualitätsschriften orientiert, sondern durch Leidenschaft einen Mehrwert schafft. Dass ich mit ihr diese Leidenschaft ein Stück weit teilen durfte, bedeutet mir viel. Bei dieser Gelegenheit möchte ich mich bei Verena Lenzen auch ausdrücklich für ihre immense Arbeit als Leiterin des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung (IJCF) bedanken. Insbesondere dafür, dass sie nach ihrer Emeritierung meine Arbeit für drei Jahre betreute.

Von den Freunden und Bekannten gilt mein Dank insbesondere Lisa Fitz und Heiner Bucher (Basel), die an meinem Projekt regen Anteil genommen und mir mehrmals eine Retraite in ihren eigenen vier Wänden ermöglicht hatten. Desweitern möchte ich mich bei Isabelle Balmer (Basel) sehr herzlich bedanken, die große Teile des Manuskripts kritisch geprüft hat. Mir ist es auch ein großes Anliegen, mich für die finanzielle Unterstützung bei der Drucklegung außerordentlich bei der Stiftung Irène Bollag-Herzheimer herzlich zu bedanken. Ein weiterer besonderer Dank gilt Johann Schmidt zur Nedden.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit großer Sorgfalt hat er das gesamte Lektorat übernommen und wesentlich zum finalen Gelingen des Manuskripts beigetragen.

Mein größter Dank gilt meiner Frau Maya Blättel. Es ist alles andere als eine Selbstverständlichkeit, dass sie mich über all die Jahre unterstützte und mir diese Freiheiten gewährte. Zudem verhalf sie mir dazu, den Fokus nicht zu verlieren, indem sie mich regelmäßig zwang, in wenigen Sätzen zu sagen, was ich eigentlich mache...

Dieses Buch ist meinem Vater Eduard (Edi) gewidmet, der im Juli 2021 trotz seines hohen Alters sehr unerwartet verstarb. Er war mein Vater, Lehrer und Freund in einem. Und teilte mit Salomon Maimon die elementare Eigenschaft, die Wahrheit zu lieben und Heuchelei zu hassen.

Zürich, im März 2026

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Einleitung: Die Spur finden

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1 Maimons Aufbruch von Sukowiburg nach Berlin

> Mögen große Männer Systeme umstürzen und auf ihren Trümmern, nach einem besseren Modell, neu aufbauen. Mögen die, die für sich nichts großes zu unternehmen im Stande sind, die Thaten ihrer respektiven Helden in Prosa und in Versen erzählen. Für mich ist jenes zu groß, und dieses zu klein. Ich bin so wenig Architekt als Poet, folge bloß meinem Naturtriebe und mache zuweilen Streifereien im Gebiete der Philosophie. Doch muß man nicht glauben als lebte ich bloß vom Raube. Die Philosophie ist ein weitläufiges republikanisches Reich, das allen die sich darin anzubauen Lust haben, offen steht.
> *Salomon Maimon*, Streifereien im Gebiete der Philosophie

Dass Salomon Maimon (1753–1800) ein Philosoph war, darüber dürfte Einigkeit herrschen. Aber worin seine Philosophie beziehungsweise seine philosophische Eigenleistung bestand, darüber streiten sich die Geister. Symptomatisch dafür steht Achim Engstlers Infragestellung von Maimons Philosophie „zugleich eine dogmatische und eine skeptische Position vertreten zu können".[1] Der vermeintlich aporetische Charakter solch einer paradoxen Kombination spricht dafür, Maimon im Geiste Nicolai Hartmanns als Problemdenker einzuordnen. Als sogenannter Problemdenker gilt, wer sich mit Systemen auseinandersetzt, aber eben kein eigenes entwickelt. Exemplarisch ist seine kritische Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Er widmet sich diesem Werk, nachdem er auf seinen rastlosen Wanderschaften 1786 zum dritten Mal Berlin aufsucht – und am Wachtposten des Rosenthaler Tors, anders als bei seinen vorherigen Besuchen, vom Vorsteher der jüdischen Gemeinde nicht abgewiesen wird.

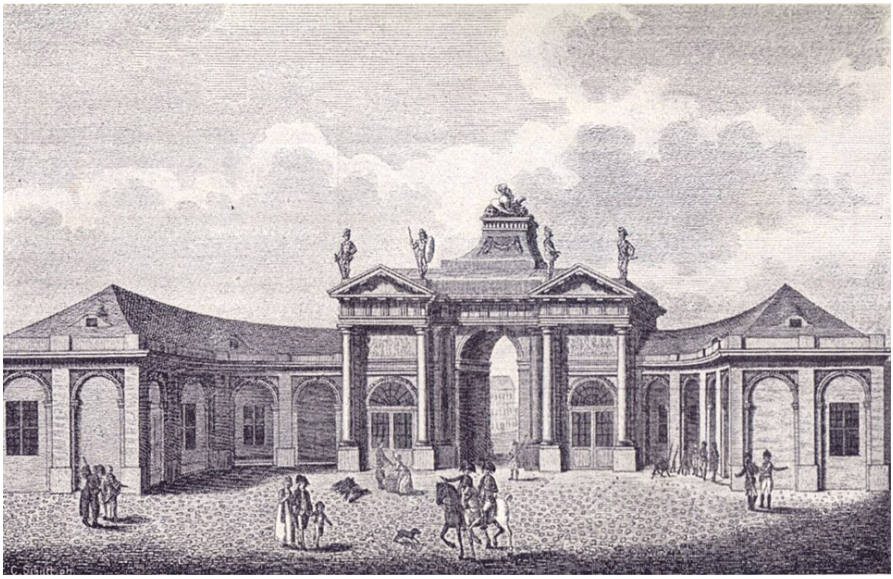
1790 erscheint sein bahnbrechender *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Zu den genannten Schwierigkeiten der Einordnung trug Maimon selbst bei, indem er sich als Freidenker in Szene zu setzen wusste und entsprechend ironisch mit Systemen und systematischem Denken umging. So wird sein *Versuch* in der Einleitung und in einer abschließenden Bemerkung von folgenden Stellen umrahmt, in welchen sich seine ironische Haltung spiegelt:

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wie weit ich übrigens Kantianer, Antikantianer, beides zugleich, oder keines von beiden, bin: überlasse ich der Beurteilung des denkenden Lesers. [...] Nach Wolffs System also gehet die Vernunft auf Eroberungen aus, ehe sie sowohl ihre Kräfte, als ihre rechtmäßigen Ansprüche untersucht hat. Nach Kants System wird die Vernunft zu ihrer Selbsterkenntnis zurück geführt, und nachdem sie sowohl ihre Kräfte, als ihre Ansprüche genau untersucht hat, findet sie, daß diese bloß zur Sicherung ihres Besitzes, nicht aber zu auswärtigen Eroberungen hinreichend sind. Nach meinem System (oder Nichtsystem) hingegen denkt die Vernunft zwar auf keine auswärtigen Eroberungen, sondern bloß auf Sicherung ihres rechtmäßigen Besitzes [...].[2]

Natürlich geht es einleitend nicht darum, aufzuzeigen, wie sich Maimon inhaltlich mit den Systemen auseinandersetzt, sondern um den Versuch beziehungsweise die Schwierigkeit, ihn philosophisch einzuordnen. Bei Moses Mendelssohn, der als die große Lichtgestalt der Berliner Haskala sich auch als Mentor für Salomon Maimon einsetzte, gestaltet sich die Einordnung eindeutiger: Indem er die Brücke zwischen dem aufgeklärten Bürger und jüdischer Existenz zu schlagen versuchte, avancierte er zum politischen wie philosophischen Vorbild jüdischer Bürgerlichkeit. Ganz anders verhält es sich bei Salomon Maimon, der selbstbewusst aus dem Schatten Mendelssohns tritt und als unbürgerlicher Bohémien[3] die jüdischen wie nichtjüdischen Kreise Berlins provoziert. Seine vagabundierende Existenzform und seine Unangepasstheit spiegeln sich gleichermaßen in seinem Denken und Schreiben in der Figur des Provokateurs wider. Dadurch positioniert er sich bewusst an den Rändern der Gesellschaft. Dies führt zu einer Selbstmarginalisierung, denn „er tut dies in einer Epoche und in einem Milieu und mit einer jüdischen Herkunft, die auf die Rolle des modernen Intellektuellen noch nicht vorbereitet ist."[4] Maimon lässt sich nicht schubladisieren, was seinem Wesen eine Unberechenbarkeit verleiht, aber sein Denken als höchst originell auszeichnet. Der ironisch gespannte Bogen zwischen System und Nichtsystem schien auch Kant zu irritieren, was sich für diese Arbeit als sinnreiche Ambivalenz niederschlägt. Marcus Herz (1747–1803), ein bedeutender jüdischer Arzt und Philosoph[5] im Kreise der Berliner Haskala, veranlasst, dass Maimon das Manuskript zum *Versuch* am 7. April 1789 an Kant senden kann und fügt ein Begleitschreiben bei, in welchem er Maimon hohe philosophische Qualitäten attestiert. Tatsächlich ist Kant tief beeindruckt, was in seinem Antwortbrief an Herz zum

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY



Das Rosenthaler Tor war bis ins 19. Jahrhundert eines der wenigen, durch das Juden Berlin betreten durften.

Ausdruck kommt. Diese positive Einschätzung steht jedoch im scharfen Kontrast zu einer Bemerkung, die Kant in seinem Brief vom 28. März 1794 an Karl Leonhard Reinhold (1757–1823) macht, der seit 1787 eine Professur für Philosophie in Jena besetzt und zu einem der einflussreichsten Kant-Interpreten avanciert. Kant äußert sich in besagtem Brief über Maimon auf abfällige Art und Weise. Indes ist die Bemerkung aus biografischer Sicht aufschlussreich, da sie einerseits etwas über den alternden Kant, andererseits generell etwas über eine Grundhaltung eines philosophischen Habitus aussagt:

> Das Alter hat in mir [...] eine mir nicht wohl erklärliche Schwierigkeit bewirckt, mich in die Verkettung der Gedanken eines Anderen hineinzudenken und so dessen System bey beyden Enden gefasst reiflich beurtheilen zu können, (denn im allgemeinem Beyfall oder Tadel ist doch niemanden gedient). Dies ist auch die Ursache, weswegen ich wohl allenfalls Abhandlungen aus meinem eigenen Fonds herausspinnen kann: was aber z.B. ein Maimon mit seiner Nachbesserung der critischen Philosophie (dergleichen die Juden gerne versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben) eigentlich wolle, nie recht habe fassen können und dessen Zurechtweisung ich Anderen überlassen muß. – “[6]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein gereizter Kant scheint die Fassung zu verlieren, weil ihm die Denkart Maimons wenig fassbar ist. Die Dinge rund um das Nachbessern ins Richtige zu weisen, ist eine der großen Aufgaben dieses Buchs. Insbesondere ist es Kants antijüdische Klammerbemerkung, die einiges an Zurechtweisung abverlangt, was durch eine judaistische Perspektivierung geschehen soll – um die Lücke und Leere des nachdenklich stimmenden Gedankenstrichs zu füllen. Dies bedeutet, dass es Maimons spezifische Denk- und Schreibqualitäten, die von Kant als „Nachbesserung" disqualifiziert werden, im Kontext jüdischer Ideengeschichte aufzuwerten gilt. Dabei muss auch das einseitige und zu weit verbreitete Bild der philosophischen Forschung korrigiert werden, die Maimon einen Platz als Lückenfüller zwischen Kant und dem deutschen Idealismus zuweist. In dieser philosophiegeschichtlichen Verengung gilt Maimon als Wegbereiter für Fichte, Schelling und Hegel. Pikanterweise wird genau ein Jahr nach Kants Korrespondenz mit Reinhold (Ende März/April 1795) auch Fichte einen Brief an selbigen Adressaten richten, der von einer eigenartigen und höchst ambivalenten Mischung aus Hochachtung vor Maimon und gleichzeitiger Marginalisierung desselben geprägt ist:

> Gegen *Maimons* Talent ist meine Achtung grenzenlos; ich glaube fest, *und bin erbötig es zu erweisen*, daß durch ihn sogar die ganze Kantische Philosophie, so wie sie durchgängig, und auch von Ihnen verstanden worden ist, von Grund aus umgestoßen ist. Das alles hat er gethan, ohne daß es jemand merkt, und indeß man von seiner Höhe auf ihn herabsieht. Ich denke, die künftigen Jahrhunderte werden unsrer bitterlich spotten.[7]

Der Briefentwurf setzt dem Spott noch einen Gedankenstrich hinzu, was den bitteren Nachgeschmack in seiner ursprünglichen Gestalt verstärkt. Kants und Fichtes Interpunktion zeugen von einer Gedankenlosigkeit und stehen repräsentativ für einen blinden Fleck der abendländischen Philosophiegeschichte gegenüber jüdischem Denken. Hier ist ein Korrektiv mit und über Maimons elementare Nicht-Passung aus Wahrnehmung des gültigen und mithin geltenden Verständnisses der vorherrschenden Systemphilosophie notwendig, um durch die Justierung zu einer Beurteilung zu gelangen, bei der Maimon Gerechtigkeit widerfährt.

Ich erachte die Einschätzung von Habermas als wegweisend, der in Maimons „Nachbesserung" eine produktive Aneignung erkennt,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

indem das kantische System überschritten beziehungsweise „radikal über dessen eigene Voraussetzung hinausgetrieben“[8] wird. Das transgressive Treiben produziert etwas Eigenes in der Verbindung mit jenem Fremden, das Kant nicht erfasste, aber von Habermas eine erste vorläufige Bestimmung erfährt: „Andererseits hat gerade die rabbinische und erst recht die kabbalistische Hermeneutik der Heiligen Schrift jüdisches Denken jahrhundertelang in den exegetischen Tugenden des Kommentierens und Analysierens geschult.“[9] Darauf spielt ebenfalls der vorangestellte Leitgedanke an. In sokratischer Verstellung macht sich Maimon klein und erhebt keinen Anspruch, Kants System umzustürzen, um aus den Trümmern ein neues aufzubauen. Selbstironisch begnügt er sich mit Streifzügen durch das Land der Philosophie, wobei es sich nicht um Raubzüge handelt, sondern um ein vagabundierendes Denken. Dieses korreliert mit der Weitläufigkeit des Landes.

Maimon wuchs im Stetl Sukowiburg (in der Nähe von Minsk, damaliges Königreich Polen-Litauen) in einem streng orthodoxen und beengenden Milieu auf. Entsprechend erhielt er eine traditionell jüdische Bildung, die sich am Bibel- und Talmudstudium orientierte. Im Alter von elf Jahren wurde er bereits Rabbiner und war mit den entsprechenden Hermeneutiken innigst vertraut. Was Kant als „Nachbesserung“ kritisiert, rückt durch die hermeneutische Talmudtradition der Textauslegung in ein anderes Licht. *Nachbessern* impliziert hier eine virtuose Fähigkeit des Kommentars,[10] der sich jedoch nicht bloß auf Anmerkungen und Erläuterungen beschränken lässt, sondern im Netz verschiedener Texte die Verknüpfungspunkte sucht, um die Texte miteinander in einen Dialog treten zu lassen. Intertextualität und Kontextualität bilden dabei die hermeneutischen Paradigmen. Maimons Eigenart, disparate Positionen aufzugreifen und assoziativ zu verbinden, weist auf eine Lesekultur hin, für die Lesen und Auslesen konstitutiv sind und von einer eigenen Originalität zeugen. Es ist ein bewusstes und selektives Lesen: als Auf- und Aus(er)lesen verstanden. Es wird zu untersuchen sein, was dies im Umgang mit Texten außerhalb der Heiligen Schrift bedeutet, sprich: mit philosophischen Texten, die entsprechend erlesen werden und mithin – in der ersten Annäherung an den Titel dieser Arbeit – zu erlesenen Wahrheiten werden. Maimon, der durch seine frühe Ausbildung zum Rabbiner mit der entsprechend aporetischen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denkart bestens vertraut war, wusste die inneren Widersprüche in den Talmudtexten aufzuspüren und zwischen *halacha* (Religionsgesetz) und *aggada* (narrative Elemente) hin und her zu springen. Es handelt sich dabei um eine Methode der Interpretation, die als *pilpul* charakterisiert wird, was wortwörtlich als *Pfefferung* wiedergegeben werden kann. Diese Würze wird ihm zum Mittel bei der Behandlung philosophischer Probleme und generell: bei der Suche nach Wahrheit – nach erlesenen Wahrheiten, die im Rahmen jüdisch geprägter Hermeneutik erprobt werden.

Im folgenden Zitat beleuchtet Hartwig Wiedebach die Eigenart des Kommentars in Anlehnung an die spezifische Begrifflichkeit bei Hermann Cohen. Dabei wird die allgemeine Stilform des Kommentars unter der Perspektive einer jüdischen Besonderheit charakterisiert: „Die extreme Beweglichkeit des *Talmud* im Themenzugriff, sein Unterlassen abschließender Entscheidungen, die Stilvielfalt seiner Argumentation sind in einer systematischen Erörterung nicht einzufangen.“[11] Diese Charakterisierung eröffnet gleichzeitig den Spielraum, der sich zwischen dem Haupttitel *Erlesene Wahrheiten* und dem Untertitel *Salomon Maimons Proben jüdischer Philosophie* ergibt. Dabei gilt es, die eigenartige Denkform Maimons zu erschließen, die zwar nicht mit einer systematischen Erörterung eingefangen werden kann, aber sich trotzdem mit Systemansprüchen konfrontiert sieht. Denn Maimons System, das er humoristisch gleichzeitig als Nichtsystem taxiert, weist tatsächlich eine Systematik auf, die in ihrem ironischen Charakter der Schwebe ernst genommen werden will. In einer erlesenen Schlüsselstelle seiner *Lebensgeschichte* (1792/93), die als erste Autobiografie eines Juden in deutscher Sprache als sein meistgelesenes Werk gilt, findet sich folgende berühmte (und berüchtigte) pointierte Charakterisierung seines (Nicht)Systems:

> Ich beschloss nun, Kants *Kritik der reinen Vernunft*, wovon ich oft hatte sprechen hören, die ich aber noch nie gesehen, zu studiren. Die Art, wie ich dieses Werk studirte, ist ganz sonderbar. Bey der ersten Durchlesung bekam ich von jeder Abtheilung eine dunkle Vorstellung, nachher suchte ich diese durch eigenes Nachdenken deutlich zu machen und also in dem Sinn des Verfassers einzudringen, welches das eigentliche ist, was man *sich in ein System hineindenken nennt*. Da ich mir aber auf ebendiese Art schon vorher Spinozas, D. Humes und Leibnizens Systeme zu eigen gemacht hatte, so war es natürlich, daß ich auf ein Coalitionssystem bedacht sein

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mußte; dieses fand ich wirklich und setzte es auch in Form von Anmerkungen und Erläuterungen über die Kritik der reinen Vernunft nach und nach auf, so wie dieses System sich bey mir entwickelte, woraus zuletzt meine *Transzendentalphilosophie* entstand. Hier wird ein jedes der vorerwähnten Systeme so entwickelt, daß daraus der Vereinigungspunkt aller sich leicht ergiebt. Daher muß dieses Buch demjenigen zu verstehen schwerfallen, der aus einer *Steifigkeit im Denken* sich bloß das eine dieser Systeme geläufig gemacht hat, ohne auf alle andern Rücksicht zu nehmen. Hier wird das wichtige Problem, mit dessen Auflösung sich die Kritik beschäftigt: quid juris? In einem viel weitern Sinn, als Hr. Kant es nimmt, ausgeführt und dadurch für den Humeschen Skeptizismus in seiner völligen Stärke Platz gelassen. Von der andern Seite aber führt die vollständige Auflösung dieses Problems nothwendig auf den Spinozistischen oder Leibnizischen Dogmatism.[12]

Maimons Denkart fordert offensichtlich eine Elastizität des Denkens, um sich *zwischen* den Systemen frei zu bewegen. Die eigenwillige Kombination zwischen dem Temperament des Freidenkers und dem Anspruch auf ein System kulminiert im sogenannten Koalitionssystem, dessen Pointe im Vereinigungspunkt liegt. Aus diesem unfassbaren Brennpunkt heraus ergibt sich für die vorliegende Arbeit folgende brennende Frage: Wie lässt sich diese eigenartige Verbindung in gedanklicher und methodischer Hinsicht verstehen? Achim Engstler weist in seiner Studie darauf hin, dass in der Forschung das Koalitionssystem als Schlüsselbegriff in Maimons Philosophie überstrapaziert wurde und dass im Sinne einer falschen Zitierung gar der Ausdruck des *Koalitionsverfahrens* benutzt wurde, um Maimons Methode zu charakterisieren[13]. Es ist zwar richtig, dass Maimon vom Koalitionssystem wortwörtlich nur an der oben angeführten Stelle spricht und dass er nirgends in seinen Schriften den Ausdruck des Koalitionsverfahrens gebraucht. Aufgrund der Unmöglichkeit die genannten vier Systeme tatsächlich miteinander zu verbinden, distanziert sich Engstler allzu schnell vom Schlüsselbegriff des Koalitionssystems und dem ihm eingeschriebenen methodologischen Ansatz, um den Fokus auf die quid iuris-Problematik zu richten. Diese erkenntnistheoretisch motivierte Verengung leistet gewiss einen Beitrag zu Maimons Idealismus, blendet aber den Schwebecharakter des Koalitionssystems aus, das sich gerade in Form von Anmerkungen und Erläuterungen nach und nach entwickelt, indem sich Maimon in den Sinn des Textes hineindenkt, um sich mit ihm in der gepfefferten Art und Weise vertraut zu machen. Auch wenn der Sinn dieses Systems in der Schwebe liegt, gilt es, sich

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser eigenartigen Qualität aus einer judaistischen Perspektive anzunähern, die das (Koalitions)System[14] nicht auflösen, aber in einen spezifischen Verstehens-Zusammenhang stellen kann.

Die Spezifik der entsprechenden Horizontausbildung begründet sich in der Referenz jüdischen Denkens und Glaubens schlechthin: Moses Maimonides beziehungsweise Moses ben Maimon. Dass Salomon Maimon seinen Geburtsnamen Schlomo ben Joschua ablegt, bezeugt einerseits den Akkulturationsprozess, der sich in der Neutralisierung des Vornamens spiegelt, andererseits kommt durch den selbstgewählten Namen die fundamentale Verbundenheit mit dem großen Philosophen aus dem Mittelalter zum Ausdruck. Maimon orientiert sich dabei am philosophischen Hauptwerk *Führer der Unschlüssigen*, das innerhalb der jüdischen Orthodoxie höchst umstritten war, aber durch den Wiederabdruck von 1742[15] als Schlüsseltext der Haskala figurierte und Salomon Maimons Denken entscheidend beeinflusste: denn darin nimmt im präfigurativen Sinne ein Koalitionssystem Gestalt an. Evident wird dies am Versuch, die geoffenbarte Wahrheit der Bibel mit der Philosophie aristotelischer sowie neuplatonischer Ausrichtung zu verbinden, um eine denktopographische Brücke zwischen Athen und Jerusalem ideell zu schlagen. Durch die angestrebte Versöhnung zwischen Wissen und Glauben wird Maimonides insbesondere als Rationalist rezipiert und als solcher gerade im Kontext der Aufklärung und der Haskala auch stilisiert. Auch wenn die genannte Lesart nicht grundsätzlich falsch ist, so stellt sie bloß eine Oberfläche dar, die auf den ersten Blick sichtbar wird. Ich gehe indes von der Hypothese aus, dass im Werk von Maimonides untergründig die Philosophie und die Mystik miteinander koalieren, was es im ersten Teil dieser Arbeit im Rahmen einer rabbinischen und kabbalistischen Hermeneutik – gegen den Strich lesend – in Hinblick auf Maimons Proben jüdischer Philosophie zu erproben gilt. Maimonides setzt dazu den Probierstein, der auch als Grenzen setzende Markierung im weitläufigen Gebiet der Philosophie zu betrachten ist. Mithin waltet er als Prüfstein für Maimons erprobendes Erdenken eines eigenen transzendentalen Bausteins, auch wenn er sich nicht als Architekt sieht. Bei der grabend-schürfenden Denkbewegung kommt dem Kommentar als das Denken formende Werkzeug eine außerordentliche Bedeutung zu – dies mit

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Blick auf die Herausbildung einer jüdischen Philosophie, welche einerseits religiöse Wurzeln besitzt, andererseits sich im Geiste Maimons säkularisiert.

Was mich mit Blick auf den zweiten Teil besonders interessiert, sind die entstehenden philosophischen Interferenzen zwischen Maimonides und Maimon – um zu sehen, in welchen Modifikationen sich dabei ein Koalitionssystem ausbildet. Im Falle Maimons stellt sich darüber hinaus die Frage nach dem interkulturellen Spannungsverhältnis zwischen dem von der jiddischen Sprache geprägten Stetl Sukowiburg und der Stadt Berlin mit der Bildungssprache Deutsch, welches exemplarisch eine jüdische Aufbruchsbiografie in die Moderne beschreibt. Die Transition als kulturelle Übersetzungsbewegung[16] erzeugt Brüche, deren Linien auf das bereits genannte Motiv des schwebenden Sinns über die erkenntnistheoretischen Parameter hinaus verweisen. Im diskursiven Geflecht zwischen jüdischem und deutschem Denken[17] laufen die Bruchlinien in der Hauptprobe auf den mehrfach gesättigten und entsprechend komplexen Begriff des *Bildungstriebs* zu. Dieser Begriff wirkt gleichermaßen als eine Art Katalysator für das Koalitionssystem, wie auch für die persönliche Bildungsbiografie Salomon Maimons, der äußerlich Sukowiburg hinter sich lässt und das orthodoxe Judentum abstreift, um sich in Berlin profanes Wissen anzueignen. Mithin treibt es ihn zur Bildung einer Philosophie, die ihre Wurzeln „tief in der Textualität der litauischen Jeschiwa-Tradition“[18] hat. Die kulturelle und intellektuelle Transition gestaltet sich insgesamt prekär und impliziert ein existenzielles Moment der Schwebe zwischen den Kulturen, was Maimon mit folgender Anekdote ins Humoristische zu wenden weiß, indes eine gewisse Tragik naturgemäß mitschwingt:

> Man stelle sich einen polnischlitthauischen Mann von ohngefähr fünf und zwanzig Jahren, mit einem ziemlich starken Barte, in zerrissener schmutziger Kleidung vor, dessen Sprache aus der hebräischen, jüdischdeutschen, polnischen und russischen Sprache mit ihren respektive grammatikalischen Fehlern zusammengesetzt ist, und der die deutsche Sprache zu verstehen, und einige Kentnisse und Wissenschaften erlangt zu haben vorgiebt.[19]

Folgende Einschätzung von Paul W. Franks dient als Movens dieses Buches, um der Vielschichtigkeit der biografischen, gedanklichen und kulturellen Transformationsprozesse Maimons gerecht

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu werden. Gleichzeitig umreißt diese verdichtend den Forschungsstand zu Salomon Maimon: „While Maimon's role in the development of post-Kantianism is well-known, his centrality in the history of modern Jewish philosophy has hitherto been unacknowledged."[20] Franks akzentuiert die Notwendigkeit einer judaistischen Perspektive, durch welche Maimon Anerkennung und seinen Platz – bei allen Ambivalenzen – in der Geschichte der modernen jüdischen Philosophie erhalten soll. Maimonides bildet das Bezugssystem, in welchem Maimon seine Wahrheiten erliest und erprobt. Dabei geht es um nichts Geringeres als um eine Reinterpretation der jüdischen Kernidee des Monotheismus, um auf untergründige Art und Weise ein eigenes System als Transzendentalphilosophie zu begründen. Hiermit beschäftigt sich der dritte Teil dieser Arbeit.

Das Anliegen, Maimons zentrale Bedeutung nachzuweisen, mündet in folgende Forschungsfrage: Wie lässt sich Maimons Irritationspotenzial in den ideengeschichtlichen Kontext abendländischer Philosophie übersetzen, um einerseits seine philosophiegeschichtliche Relevanz, andererseits seine Nachwirkung bis in die (Post) Moderne zu würdigen? Dies lässt sich mit folgender These verbinden: Im Spannungsfeld zwischen religiöser Tradition und Säkularisierung lässt Maimon einerseits das orthodoxe Judentum hinter sich, andererseits gilt es, seine Religionsphilosophie als Ausdruck eines jüdischen Denkens freizulegen, das auf eigenartige Weise systemfähig ist und dessen philosophische Struktur innerhalb der jüdischen Philosophie zukunftsweisend war. Ein entsprechender Ausblick dazu bildet den vierten und abschließenden Teil.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erster Teil: Vorproben

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2 Auf den Geschmack kommen oder: Vom Mut der Eklektik

> Mein Hund ist ein Eklektiker, er nimmt alle Systeme an.
> *Sabattia Joseph Wolff,* Maimoniana

Kehren wir nochmals zu Kants problematischer Aussage zurück. Entgegen seiner Darstellung, dass sich Juden gerne ein Ansehen auf fremde Kosten geben, muss hier korrigiert werden, dass der Jude Maimon Fremdes kostet, um es sich durch eigenes Nachdenken anzueignen. Diese Art der philosophischen Kostproben stößt Kant über den antijüdischen Reflex sauer auf, der hier Beliebigkeit, Inkonsistenz und vor allem Inkonsequenz vermutet. Pikanterweise verwendet Kant 1788 in der *Kritik der praktischen Vernunft* den Ausdruck *Koalitionssystem,* um sich dezidiert von einer populären Philosophie abzugrenzen:

> Konsequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserem synkretistischen Zeitalter antreffen, wo ein gewisses Koalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publikum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem etwas, und im ganzen nichts zu wissen, und dabei in allen Sätteln gerecht zu sein.[1]

Die berühmte Schlüsselstelle Maimons steht also in direkter Berührung mit der berüchtigten Einschätzung Kants zum Koalitionssystem. Insofern handelt es sich um eine Pointe im Sinne einer polemisch-ironischen Zuspitzung, wenn Maimon ausgerechnet diesen Begriff übernimmt, um damit an (s)einem System zu basteln. *Synkretistisches Zeitalter* als eine Epoche begriffen, in der philosophische Lehren vermischt werden, könnte theoretisch auch wertneutral und beschreibend aufgefasst werden. In der Einschätzung Kants

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

steht jedoch außer Frage, was er davon hält. Treten wir einen Schritt zurück und vergegenwärtigen wir uns den Leitgedanken aus seinem Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* von 1784, wird sehr schnell klar, was er programmatisch von seinem Zeitalter fordert: *Sapere aude - Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!* Diese positive Sentenz werde hier frei und salopp *ex negativo* folgendermaßen ergänzt: *Und vermeide es, dich synkretistisch auf fremde Kosten zu bereichern.* Da wir inzwischen mindestens einen Vorgeschmack der Idee einer erlesenen Wahrheit bekommen haben, erstaunt hier die Nähe – gar Koinzidenz – zwischen Kant und Maimon in Bezug auf die Geschmacksausrichtung: Ausgerechnet das lateinische Verb *sapere* enthält die sinnlichen Qualitäten des *Riechens* und *Schmeckens*, um über die sinnlich-abstrakte Schwelle des *Merkens* zu gehen, bis der kognitive Bereich des *Bemerkens* erreicht wird. Fremdes zu kosten und eigenständig denken schließen sich nicht aus, sondern bedingen einander sogar, was der hebräisierende Geschmack dieses Wortes selbst eindrücklich bezeugt: טַעַם (*ta'am*) bedeutet sowohl Geschmack als auch Grund. Durch die Mischung verschiedener Geschmacksrichtungen einen Begründungszusammenhang der Wahrheit[2] herzustellen, kann durchaus das Kennzeichen eines aufgeklärten Selbstdenkers sein, zumal wenn dieser ein Koalitionssystem begründet, das alles andere als populär ist. Denn dieses ist weder seicht noch erkünstelt, sondern konsequent in der methodologischen und gedanklichen Engführung zwischen Geschmack und Grund. Die tautologisch anmutende Wortkombination *synkretistisches Koalitionssystem* kann mit einem Begriff (oder Schimpfwort) etikettiert werden: *eklektisch.* Nun soll das Phänomen der *Eklektik* genauer vorgestellt werden, um Salomon Maimons *Erlesene Wahrheiten*[3] in einer ersten Annäherung im Geiste der *Eklektik* zu umkreisen. Norbert Hinske zählt diese zu den tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung, deren herausragende Bedeutung er im Verbund mit zwei Schlüsselbegriffen, dem des *Selbstdenkens* und dem der *Mündigkeit,* umreißt:

> An zweiter Stelle sind in der Gruppe der Programmideen in einem Atemzug gleich drei Begriffe zu nennen, die für das Selbstverständnis der deutschen Aufklärung als ganzer von grundlegender Bedeutung sind: der Begriff der *Eklektik* (der erst spät jene abfällige Bedeutung bekommt, die sich heute mit den Wörtern ›eklektisch‹, ›Eklektiker‹ und vor allem ›Eklektizismus‹ verbindet), der Begriff des *Selbstdenkens* und der Begriff der *Mündigkeit.* Hinter diesen drei Begriffen [...] steht

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jedoch, so verschieden sie auch klingen mögen, ein und dasselbe Programm: das Programm eines freien und eigenständigen Denkens, das sich aus der Bindung an eine einzelne Schule oder Autorität gelöst hat und zu eigenem Urteil gelangt ist. Hier liegt also der interessante Fall vor, daß eine und dieselbe Programmidee mit drei ganz verschiedenen Begriffen – und dann bald auch Schlagworten – zum Ausdruck gebracht wird. In allen drei Fassungen aber handelt es sich bei dieser zweiten großen Programmidee der deutschen Aufklärung zunächst um eine eigenständige Idee, die sich nicht etwa aus der Programmidee der Aufklärung herleiten ließe. Während diese in ihrer ursprünglichen Bedeutung auf Klarheit der Begriffe aus ist, zielt jene auf die eigene Vergewisserung des Urteils. Neben das Ideal des hellen tritt damit das Ideal des selbständigen Kopfes. In der weiteren geschichtlichen Entwicklung freilich gehen beide Ideen eine unauflösliche Verbindung miteinander ein, so daß schließlich der Begriff des Selbstdenkens oder der Mündigkeit sogar dazu dienen kann, den Begriff der Aufklärung zu definieren. Jedes dieser drei Leitworte hat, bevor es zu einem Schlüsselbegriff der deutschen Aufklärung avanciert, seine lange, großenteils noch unerforschte Vorgeschichte.[4]

Die unerforschte Vorgeschichte weist bis in die Antike[5] zu Diogenes Laertius zurück, der in der Einleitung seines philosophiegeschichtlichen Werkes von einer eklektischen Sekte unter der Führung des Potamon aus Alexandria spricht, welcher sich aus den Lehren aller Sekten auswählte, was ihm gefiel. Aus dieser philosophiegeschichtlichen Quelle entströmen zwei unterschiedliche Denktraditionen: Die Schulphilosophen, die sich zu einer Sekte beziehungsweise Schule bekennen, und die Nicht-Schulphilosophen, die frei beziehungsweise eklektisch Elemente unterschiedlicher Schulen auswählen. Daraus entwickelte sich der Gegensatz zwischen einer akademisch geprägten Systemphilosophie und unsystematischer Popularphilosophie.

Die für die Aufklärung typische Lichtmetaphorik verbindet sich mit dem emanzipativen Anliegen eines eigenständigen und unabhängigen Denkens, über das System einer Schule hinausgehend. Vor diesem Horizont gilt es nun das Incipit dieses Kapitels zu erhellen: Eines der wenigen Bindungsmomente im Leben Salomon Maimons gilt seinem Hund Belline, mit dem er eine kynische Lebensgemeinschaft pflegt. Kultiviert wird dabei das Herumstreunen, wobei der Hund alles aufliest, was ihm über den Weg kommt. Indem die Systeme gleich gültig sind, kann der Hund ihnen gegenüber gleichgültig sein und sie als Eklektiker alle annehmen. Diese Wegbegehung stellt zwar noch keine Methode dar, doch durch die darin angelegte ironische Distanz ebnet sie den Weg

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nochmals zurück zum Incipit der Einleitung beziehungsweise zu der verfeinerten Variante der gedanklichen Streifereien im Gebiet der Philosophie. Motiviert werden diese durch seinen Naturtrieb, der als Trieb zur Wahrheit zur Geltung kommt. Deshalb soll nicht der Eindruck entstehen, dass Maimon vom Raube lebe: Denn das Herumstreifen des Eklektikers impliziert ein eigenes Erkenntnis- und Gestaltungsprinzip, welches methodologisch als eklektisches Verfahren[6] bezeichnet werden kann, bei welchem der eklektisch geprägte Mut,[7] sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, absolut konstitutiv ist. Durch diese Methode nimmt Maimons Denken jene Gestalt an, die Cassirer als „eigentümliches Gepräge" (Siehe Kapitel 1, Anmerkung 14) charakterisierte. Der damit verbundene schwebende Charakter von Maimons (Nicht)System kann nun in Anlehnung an Werner Schneiders folgendermaßen umschrieben werden:

> Der Eklektiker, der sein Recht auf kritische Freiheit betont, verhält sich wesentlich negativ gegen die vorhandenen Systeme bzw. deren dogmatische Ansprüche; er ist frei von Sektierertum und insofern 'unparteiisch'. Aber indem er sein Recht betont, die von ihm ausgesuchten oder anerkannten Wahrheitsbehauptungen selbständig und gemäß der richtigen Vernunft wieder zusammenzufügen, macht er sich, unvermeidlich systematisierend, auf den Weg zum eigenen System (im weitesten Sinn des Wortes).[8]

Wenn wir uns nun auf den Weg zum eigenen System Maimons aufmachen, so geschieht dies aus dem erarbeiteten Selbstverständnis eines Systembegriffs, der äußerst elastisch ist, weil der kritische Impuls der Freiheit das System offenhält, denn letztendlich kann die Aufklärung als Prozess zu keinem Abschluss kommen. Dieser fast schon systemisch bedingten Prozesshaftigkeit ist im weitesten Sinne des Wortes Kreativität insofern eingeschrieben, als der Eklektiker das Ausgesuchte in eine neue Ordnung bringt und durch den Akt des Zusammenfügens ein Gefüge erschafft. Vielleicht ist Maimon mehr Architekt und Poet, als er vorgibt. Deshalb gilt unsere verstärkte Aufmerksamkeit der Verflechtung zwischen Kunst und Philosophie[9] gerade in methodischer Hinsicht– in der Art und Weise wie vorgefundene Gedanken zusammengefügt werden, um Denkfigurationen zu schaffen. Maimons Streifereien berühren daher auch unterschiedliche Gebiete[10] und implizieren Überschreitungen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Grenzen zwischen Kunst und Philosophie: insbesondere durch die Denkfigur des Koalitionssystems. Der nun mehrfach genannte Schwebecharakter könnte inzwischen – als im Dazwischen – auf eine Leerstelle verweisen, die im Sinne der Verifikation erdichtet ist: Eine gemachte Wahrheit als gestaltete Wahrheit. Was geschieht, wenn man im weitläufigen Gebiet der Philosophie etwas pflückt und findet und verpflanzt und: erfindet? Es entsteht dabei philosophische Dichtung, die Salomon Maimon aufgrund des Verhältnisses der verschiedenen Erkenntnisvermögen zueinander wie folgt verortet:

> Dahingegen scheint eine dichterische Einbildungskraft mit der systematischen Vernunft, ungeachtet der Heterogenität ihrer Prinzipien, wegen der Ähnlichkeit ihrer Wirkungsarten, sich wohl zusammen zu vertragen, um einen dichterischen Philosophen, wie Plato oder Leibniz, oder einen philosophischen Dichter, wie Parmenides oder Lucrez, zu bilden.[11]

Wahrheiten zu erlesen, bedeutet nun, dass auf dem Weg zum eigenen System die systematische Vernunft mit der dichterischen Einbildungskraft koaliert, was einerseits dem prekären Status kritischer Freiheit entspricht, andererseits den Weg – methodologisch gedacht – in Richtung einer Verknüpfungswissenschaft ebnet. Als Vereinigungspunkt zwischen dem eklektischen Verfahren und einer jüdischen Hermeneutik rückt das Motiv der Auswahl in den Fokus, das durch den Akt des Auswählens sich zum Auserwählten formiert. εκλογη als das Auserwählte adelt den Eklektiker und gibt dem Denken einen messianischen Anstrich, indem die Wahrheit in einem Erwartungshorizont auftaucht, in welchem sie durch die Momente der Ansammlung sich selbst sammelt und als erlesene vergegenwärtigt. Die Spur einer solchen Verknüpfungswissenschaft führt zu Maimonides, bei dem sich dichterische Einbildungskraft und systematische Vernunft zum prophetischen Bewusstsein fügen.

Der prekäre und schwebende Charakter jenes Denkens, das Salomon Maimon auszeichnet, verweist gleichzeitig auf den problematischen Status der Wirklichkeit. Diese Vorprobe mit eklektischem (Bei)Geschmack möchte ich mit einer literaturtheoretischen Überlegung Wolfgang Isers abrunden. Eingangs der Einleitung stellte sich die Frage nach der philosophischen Eigenleistung Maimons. Streifereien assoziiert man zwar mit Streif- beziehungsweise

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Raubzügen. Der produktive Charakter tritt in Anlehnung an Iser nun deutlich hervor, wenn wir den problematischen Wirklichkeitsstatus als Ausgangspunkt einer (aus)suchenden und dadurch auch essayistischen Denkbewegung nehmen. Im Kontext des umschriebenen Grenzgängertums zwischen Philosophie und Dichtung setzen wir bei der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Fiktion an, um diese mit der Dimension des Imaginären entscheidend zu erweitern. Ich wähle dabei den bereits etwas angestaubten Aufsatz aus dem Jahre 1983 *Akte des Fingierens. Oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?* aus, den ich als außerordentlich erlesen erachte:

> Wenn fiktionale Texte nicht bar jeglicher Realität sind, dann erscheint es angezeigt, ein solches Oppositionsverhältnis als Orientierung für die Beschreibung fiktionaler Texte aufzugeben, denn die in ihnen erkennbaren Mischungsverhältnisse von Realem und Fiktivem bringen offensichtlich Gegebenes und Hinzugedachtes in eine Beziehung. Folglich kommt in diesem Verhältnis mehr als nur eine Opposition zum Vorschein, so daß es sich empfiehlt, die Zweistelligkeit von Fiktion und Wirklichkeit durch eine dreistellige Beziehung zu ersetzen. Enthält der fiktionale Text Reales, ohne sich in der Beschreibung dieses Realen zu erschöpfen, so hat seine fiktive Komponente wiederum keinen Selbstzweckcharakter, sondern ist als fingierter die Zurüstung eines Imaginären. Damit wäre die Dreistelligkeit einer Beziehung benannt, innerhalb derer eine Betrachtung des Fiktiven fiktionaler Texte nicht nur sinnvoll erscheint, sondern überhaupt erst seine zureichende Möglichkeit gewinnt. [...] Daraus läßt sich die heuristische Rechtfertigung ableiten, das geläufige Oppositionsverhältnis durch die Triade des Realen, Fiktiven, und Imaginären abzulösen, um vor diesem Hintergrund das Fiktive des fiktionalen Textes zu ermitteln. [...] Daraus läßt sich folgern, daß die triadische Beziehung des Realen, Fiktiven und Imaginären eine basale Beschaffenheit des fiktionalen Textes darstellt. Gleichzeitig wird deutlich, was den Akt des Fingierens und damit das Fiktive des fiktionalen Textes auszeichnet. Wird die im Fingieren wiederholte Realität zum Zeichen, dann geschieht zwangsläufig ein Überschreiten ihrer jeweiligen Bestimmtheit. Der Akt des Fingierens ist folglich ein solcher der Grenzüberschreitung. Darin bringt sich seine Verbindung mit einem Imaginären zur Geltung. Dieses ist jedoch in seiner uns durch Erfahrung bekannten Erscheinungsweise eher diffus, formlos, unfixiert und ohne Objektreferenz. Es manifestiert sich in überfallartigen und daher willkürlich erscheinenden Zuständen, die entweder abbrechen oder sich in ganz anderen Zuständlichkeiten fortsetzen.[12]

Es bedarf nur einer kleinen Analogie, da Isers Ausführungen selbst bereits erkenntnistheoretisch grundiert sind: „Fiktionale Texte“ gilt es durch „philosophische Texte“ zu ersetzen, um die Schaffensart Maimons zu durchdringen. „Das Reale“ bezeichnet dabei das philosophiegeschichtliche Faktum der *gegebenen* Texte – im exempla-

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rischen Falle des Koalitionssystems von Kant, Spinoza, Hume und Leibniz. Der Akt des Fingierens ist dann im eklektischen Verfahren angelegt, die Texte zu lesen und sich in sie hineinzudenken. Will heißen: Die Auslese wird getroffen, um sie neu zusammenzufügen beziehungsweise ihr Neues *hinzuzudenken*. So vollzieht sich die Aneignung. Bei diesem gedanklichen Aneignungsprozess zu einer eigenen Transzendentalphilosophie sollen das Reale und das Fiktive nicht als Oppositionsverhältnis innerhalb einer binären Logik gedacht werden, sondern als spezifisches Mischungsverhältnis. Die Ingredienzen folgen einer triadischen Logik des (guten) Geschmacks, wobei es um die Beziehung zwischen Gegebenem und Hinzugedachtem geht. Der vordergründige Gegensatz zwischen Realität und Fiktion verschwimmt oder: schwebt – um im Vermischen etwas Neues hervorzubringen, das als Imaginäres zur Geltung kommt.

Das Imaginäre ist der Vereinigungspunkt,[13] der nicht dialektisch fortschreitend begriffen, sondern nur in einer kreisenden Bewegung[14] umschrieben werden kann. Im „Nur" bekundet sich eine Verkleinerung, die Großes antizipiert. In dieser Diskrepanz liegt die Würze der Ironie, die sich einem Grenzwert unendlich annähert. Oder grenzwertig ausgedrückt: Das Imaginäre entzieht der angestrebten Verknüpfungswissenschaft jenes Licht, das diskursives Wissen auszeichnen würde, denn die Erscheinungsweise ist „diffus, formlos, unfixiert und ohne Objektreferenz."[15] Die Erscheinungsweise scheint jedoch mit dem darin begründenden Akt des Verschmelzens und Vermischens untergründig so zu korrelieren, dass etwas auf unbestimmte beziehungsweise nicht zu bestimmende Art aufscheint. Diese Vagheit zeichnet eine fundamentale Ambiguität aus, die gleichzeitig Maimons Form des Denkens in Rortys Zwischenräumen charakterisiert (siehe Kapitel 2, Anmerkung 15): In der kittenden Legierung bindet und verbindet Maimon Gedanken, indem er als Bindemittel – oder Kitt – den Kommentar gebraucht. Will heißen: Der Akt des Fingierens als Grenzüberschreitung fällt mit dem Kommentar zusammen. In diesem Zusammenfall als Koinzidenz verstanden, bricht das Konzept der Objektreferenz zusammen, so dass aus einer neuen Perspektive darüber nachgedacht werden kann, was Referenzialität ausmacht. Im *Koalieren* als gestaltender Akt ist eine ästhetisch-kreative Dimension angelegt, die ihrerseits in einem Spannungsverhältnis zu einem schöpferischen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denken steht, das seinerseits auf Gott als letzte Referenz bezogen ist. Aber diese Beziehung ist nicht gegeben, sondern wird *erschaffen*. Salomon Maimons Denken ist *schöpferisch* und als solches bewegt es sich auf der Grenzlinie zwischen Argumentation und Inspiration.

Dass die Wörter *kitten* und *verklittern* sich so nahestehen, dürfte bei all den verhandelten Vagheiten mehr als bloß Zufall sein: Kants Vorwurf mit dem *Nachbessern* zielt genau darauf ab, nicht zu beachten, was Maimon an der kritischen Philosophie *kittet*, sondern sich darüber zu enervieren, was er dabei *verklittert*. Wortwörtlich *verkleckst* und *befleckt* Maimon das System, indem er es vermeintlich nachbessert. Dass dies eine jüdische Spezialität sei, lässt hier die Assoziation einer *Klette* zu, um die Ausgangslage polemisch übertrieben zuzuspitzen: Der Jude Maimon bedient sich parasitär am deutschen System Kants. Ich möchte das einführende Kapitel indes nicht polemisch abschließen, sondern mit einer Prise Ironie, die Maimon zu eigen war, indem wir nochmals das berühmte Diktum Kants *Sapere aude!* aufgreifen, um das Kapitel *Auf den Geschmack kommen oder: Vom Mut der Eklektik* zu beschließen: „Sapere aude! Wage weise zu seyn, selbst auf Gefahr, für einen Narren gehalten zu werden.“[16] Das folgende Kapitel gilt einer erkenntnistheoretisch ausgerichteten Kostprobe, bei welcher Maimon Maimonides kommentierend erprobt.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3 Eine Kostprobe hat Methode

Salomon Maimon veröffentlichte seinen Aufsatz mit dem Titel *Probe rabbinischer Philosophie* 1789 in der Berliner Monatszeitschrift, die als zentrales Publikationsorgan der deutschen Aufklärung galt. Auf die Gefahr hin, für einen Narren gehalten zu werden, beweist Maimon eklektischen Mut, indem er sich vorerst mit folgenden Worten an die Herausgeber wendet:

> Da die Absicht Ihrer vortrefflichen Monatsschrift, die Beförderung unserer Aufklärung durch Verbreitung nützlicher Kenntnisse, durch Berichtigung der Begriffe, und besonders durch Sammlung aller möglichen dazu beitragenden Data aus der Geschichte der Menschheit, von allen Zeiten und Ländern ohne Unterschied, ist; so hoffe ich, daß Sie auch nachstehenden Aufsatz eines Platzes in Ihrer Monatsschrift würdigen werden.[1]

Es dürfte der aufgeklärten Absicht entsprechen, nützliche Kenntnisse zu verbreiten und Begriffe zu schärfen. Beim vermeintlich wahllosen Sammeln von allem Möglichen aus der Menschheitsgeschichte, ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, verweist Maimon indes auf einen eigenen Aufklärungsbegriff, der sich einerseits aus der Eklektik, andererseits aus der inhärenten Logik des Kommentars speist. Natürlich gestaltet sich Maimons Auswahl nicht wahllos, sondern äußerst bedacht, indem er für diese Kostprobe jüdischer Philosophie folgende Ingredienzen zusammenstellt: Moses Mendelssohn als rahmende Referenz der Haskala, eine Stellenlese aus *Pirke Avot* zu Rabbi Elasar, ein Kommentar von Maimonides und seine eigenen Erläuterungen zum Kommentar zu dieser Stelle – dies in Anlehnung an Kant. Dass diese Aufzählung sich keiner chronologischen Logik unterordnet, liegt in der Natur rabbinischer Hermeneutik: Zitierte Stellen aus unterschiedlichen Quellen interferieren gemeinsam zeitunabhängig, weil sie im Horizont

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

eines sich erneuernden Ursprungs gedacht werden. In dieser heterodoxen Auslese nach eklektischem Muster (sichten, auswählen) überschreitet Maimon den rabbinischen Code (neu zusammenstellen), um mit Kant die transzendentale Grenze zu verschieben (der eigenen *idea* anpassen und umformen). Durch die Vermischung der rabbinischen und philosophischen Sphäre kommt es zur Hybridisierung (Verschmelzung). Diese zeichnet sich jedoch weniger durch ein System aus als vielmehr durch einen *Geschmack*, dessen methodischer *Grund* in der anstehenden *Kostprobe* liegt.

So habe Moses Mendelssohn vor einigen Jahren den Gedanken gefasst, „Übersetzungen einiger moralischen Sentenzen und Anekdoten, unter dem Titel: 'Proben Rabbinischer Weisheit', zu liefern."[2] Mit diesen Übersetzungen aus dem Jahre 1777 verband sich ein zentrales Anliegen der Haskala, jüdische (Schrift)Kultur näher an die deutschsprachige zu setzen. Es handelt sich dabei um sieben Proben Rabbinischer Weisheit, bei denen Mendelssohns Erläuterung interessant ist, dass sich diese aus dem Talmud und dem Midrasch spiesen und die Erzählungen sich auf die *Sprüche* der Schrift bezögen. Die Proben führen vor, wie sich die schriftliche und mündliche Tradition miteinander vermischen und eine eigene Gedankenwelt und einen eigenen Tonfall kreieren. In der reizvollen Konstellation zwischen universellen Anliegen und einer partikularistischen jüdischen Perspektive auf die Welt fällt die fünfte Probe exemplarisch auf, die mit *Unterredung eines Weltweisen mit einem Rabbi* betitelt ist:

Ein Weltweiser sprach zu einem Rabbi: Euer Gott nennet sich in seiner Schrift einen *Eiferer*, der keinen andern Gott neben sich dulden kann, und giebt bei allen Gelegenheiten seinen Abscheu wieder den Götzendienst zu erkennen. Wie kommt es aber, daß er mehr die Anbeter der Götzen, als die Götzen selbst, zu hassen scheint? – Ein gewisser Fürst, antwortete der Rabbi, soll einen ungehorsamen Sohn haben. Unter andern nichtswürdigen Streichen mancherlei Art, hat er die Niederträchtigkeit, seinen Hunden des Vaters Namen und Titel zu geben. Soll der Fürst auf den Prinzen, oder soll er auf die Hunde zürnen? Wenn aber Gott die Götzen ausrottete, erwiederte jener, so würde weniger Gelegenheit zur Verführung seyn. – Ja, versetzte der Rabbi, wenn die Thoren bloss Dinge anbeten, an welchen weiter nichts gelegen wäre. Allein sie beten auch Sonne, Mond, Gestirne, Flüsse, Feuer, Luft, u. d. gl. an. Soll der Schöpfer, um diesen Toren willen, seine Welt zu Grunde richten? Wenn jemand Getreide stiehlt und es einsäet; soll das Getreide nicht aufschießen, weil es gestohlen ist? Soll eine sündliche Beiwohnung darum nicht fruchtbar seyn, weil sie sündlich ist? O nein! der weise Schöpfer läßt der von

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ihm selbst so wohl geordneten Natur ihren Lauf. Der Unvernünftige, der sie mißbraucht, wird schon zur Rechenschaft gezogen werden.[3]

Mit feiner Ironie zwingt der Rabbi den Weltweisen als Verkörperung abendländischer Vernunft eine andere, höhere – gar göttliche – Perspektive einzunehmen, denn der erhöhte Gesichtspunkt verändert den Blick auf die Welt. Das ist ein Müsterchen rabbinischer Weisheit, an der sich Maimon bis in seine Titelgebung orientiert, wobei er den Plural der Proben eher zu einer Kategorie der Probe in der Einzahl erhebt: als Kategorie rabbinischen Denkens. Wenn nun Maimon davon spricht, „[d]iesen nützlichen Gedanken [...] nachzuahmen“[4], ist dieser Bemerkung der ambige Charakter inhärent: Denn als Eklektiker ahmt er nicht nach, sondern orientiert sich an einem Muster, welches er im Medium des Kommentars[5] erweitert. Was dabei als gedankliche Figuration eine Fortsetzung findet, ist die Unterredung eines Weltweisen mit einem Rabbi oder: Kant wird in ein Gespräch mit den Rabbinen Elasar, Maimonides und mit Maimon selbst verwickelt. An der Schwelle dazu figuriert Maimon den rabbinischen Duktus, um diesen gleichzeitig als Frage (des Geschmacks und der Methode) ergründend zu erörtern:

Hier haben Sie die erste Probe davon: nehmlich die Übersetzung einer Stelle aus der Mischna, samt des Maimonides Kommentar, und meiner eignen Erläuterung des letztern. Zwar ist diese Probe zu sehr spekulativ gerathen, folglich für die Lesewelt zu trocken; und mein eigner Zusatz mag wohl, wie ich gern gestehen will, noch mehr als trocken sein. Allein ich habe auch in Ihrer Monatsschrift schon mehrere Aufsätze gefunden, die ziemlich spekulativ sind; und warum soll man immer den Gaumen des Publikums nur zu kitzeln suchen? Man muss ihn auch zu harten Speisen, wenn sie sonst nahrhaft sind, gewöhnen. Übrigens hoffe ich nicht, daß daraus, weil ich den Maimonides nach kantischen Prinzipien erläutere, irgend ein denkender Leser mir den Vorwurf machen wird: als wollte ich dadurch den verdienten Ruhm unsers großen Zeitgenossen schmälern, indem ich zu zeigen suche, daß man schon im zwölften Jahrhundert eben so dachte. Keineswegs! Sondern, so wie es uns Vergnügen macht, die zukünftige Pflanze im Samenkorne, obschon noch unentwickelt, zu erblicken; so macht es dem denkenden Kopf nicht wenig Vergnügen, neu erfundene Systeme mit ihrem ersten Keim in ältern Zeiten zu vergleichen, um die Ähnlichkeit zwischen denselben, wenn sie nur treffend obwohl nicht völlig sein mag, zu entdecken. Die kann uns neue Aussichten in der Geschichte der Wissenschaften eröffnen. – Auch werde ich nicht immer spekulativ sein, sondern zuweilen auch populär: nach demjenigen was mir dazu am schicklichsten scheinen wird.[6]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorsichtig tastet Maimon das Terrain an der Schwelle zu seiner eigentlichen und eigensten Probe ab, indem er diese zuerst als kurzes Programm skizziert. Mit einer gewissen Prise Selbstironie entschuldigt er sich dafür, dass seine Probe zu spekulativ und trocken geraten sei. Auf die Methode bezogen stellt er sich klein, indem er den Kommentar als „trocken" und „hart" (dis)qualifiziert. Auf den Geschmack zu kommen, bedeutet nun, dass man am trockenen Kommentar Gefallen finden kann, denn die harten Speisen sind nahrhaft. Oder – um aus der Metapher wieder in die Methode zu springen – der Kommentar ist die Essenz, was sich in der jüdischen Tradition im hebräischen Ausdruck טעם (*ta'am*) insofern verdichtet, als dieser die Bedeutungen Geschmack und Grund vereinigt. Indem Maimon Maimonides nach kantischen Prinzipien kommentiert, verkittet er Maimonides mit Kant. Dieser kittende Kommentar kann als Keim- und Geheimzelle des Koalitionssystems betrachtet werden. Einen Vorwurf antizipierend, beteuert Maimon, dass er Kants Verdienste mit der direkten Bezugnahme zu einem Denker aus dem zwölften Jahrhundert nicht schmälern wolle. Das beschwichtigende „Keineswegs!" ist indes in dieser Vehemenz etwas verdächtig. Natürlich stellt Kant für Maimon eine Referenz dar, aber gleichzeitig gewinnen wir den Eindruck, als habe Maimon mit dem Kommentar eine Form der Antizipation im Auge, die in dieser Probe durch die *Mischna* bereits vorweggenommen wird, um über die Kommentare höhere Ordnungen entstehen zu lassen.

Hier springen wir von der Methode wieder zurück in die Metapher: Entstehungsprozesse stehen mit dem organischen Leben in Verbindung, was Maimon an der Entwicklung der Pflanze exemplarisch darlegt. Der Geschmack nimmt dabei die richtige Richtung an, indem „es uns Vergnügen macht, die zukünftige Pflanze im Samenkorne, obschon noch unentwickelt, zu erblicken". Das Vergnügen entspringt dem Vorgang der Antizipation, die nun die lustvolle Geschmacksrichtung bestimmt. Denn das vermeintlich trockene *Kommentieren* ist mit dem *Antizipieren* auf das Innigste verbunden; dies nicht auf rein logische, sondern lebendig-schöpferische Art und Weise. Angesichts dieses verschlungenen Verhältnisses muss nochmals an die eigenartige Verweisstruktur zwischen der schriftlichen und mündlichen Exegese Tradition erinnert werden: Die biblischen Schriften gründen in der mündlichen Kommentierung, welche im

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sog des babylonischen Exils – aus der entsprechenden Sorge vor der Zerstreuung, und dem damit verbundenen Verlust der Überlieferung – verschriftlicht wurde. Das Nachträgliche konstituiert das Vorausgegangene oder genauer: Es wurde am Anfang bereits vorweggenommen. Der berühmte mittelalterliche Exeget Raschi bringt es auf den Punkt, wenn er das erste Bibelwort בראשית (*bereschit*; Anfang) vom ראש (*rosch*; Kopf) aus bedenkt, das etymologisch darin enthalten ist. Ende und Ursprung fallen im Quellpunkt der Schöpfung zusammen. Es handelt sich dabei um einen Punkt der Vereinigung, der nicht am, sondern *im* Anfang seine Wirksamkeit entfaltet. Dieses Anfangen vereinigt Antizipieren und Kommentieren zu einem fruchtbaren und entsprechend lustvollen Denkakt. Maimon vollzieht hier einen Spagat zwischen den Kulturen. Der fehlende Grund wird ironisch ausbalanciert, indem Maimon auf der einen Seite das Vergnügen dahingehend relativiert, dass das Samenkorn noch unentwickelt ist. Hier steht er auf dem Bein der deutschen Kultur, auf dem er Kants Leistung in keiner Art und Weise schmälern will. Auf dem anderen Bein „macht es dem denkenden Kopf nicht wenig Vergnügen, neu erfundene Systeme mit ihrem ersten Keim in ältern Zeiten zu vergleichen“. Hier steht Maimon auf dem Bein der jüdischen Kultur, in welcher der Kopf mit jenem Anfangen assoziiert wird, bei dem Antizipieren und Kommentieren sich vermischend vereinigen.

Maimon formuliert *ex negativo* mit der nötigen Zurückhaltung des sich klein machenden Ironikers, dass diese Tätigkeit „nicht wenig Vergnügen“ bereite, wobei er die erläuterte Tätigkeit eher vage umschreibt. Positiv formuliert bereitet es ihm vor allem in Hinblick auf das schöpferische Element großes Vergnügen: „Dies kann uns neue Aussichten in der Geschichte der Wissenschaften eröffnen. –“. Nach einem Gedankenstrich gibt er zu bedenken, dass er – die erste Aussage relativierend – nicht nur „spekulativ“ sein werde, sondern auch „populär“. Dies könnte im Kontext des Dargelegten bedeuten, dass sich, im guten Geschmack als Methode verstanden, der Gegensatz zwischen einer theoretisierenden akademisch orientierten Philosophie und einem praxisorientierten volksnahen Denken auflöst. Insgesamt deutet sich an, dass Maimon Wege sucht, um eine neue Denkform zu finden, die in der Probe rabbinischer Philosophie angelegt ist. Dass diese die Grenzen durch Orte und Zeiten

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sprengt, verdeutlicht Ahron Shear-Yashuv, indem er die rabbinische Literatur als eine spezifische *philosophia perennis* beleuchtet. Im Zusammenhang mit Maimons Aufsatz *Probe rabbinischer Philosophie* verweist Shear-Yashuv auf die zeitgleich erschienene Übersetzung von Maimons auf Deutsch verfasstem Kommentar für die *Berliner Monatszeitschrift* ins Hebräische, welcher in der jüdischen Zeitschrift *HaMe'assef* (deutsch: Der Sammler) veröffentlicht wurde. Auf dieser publizistischen Plattform der Haskala[7] wendet sich Maimon an eine jüdisch-intellektuelle Öffentlichkeit, was nun zu einer offensichtlichen Verschiebung der Funktion des Kommentars führt, wobei er nun mit beiden Beinen auf dem Boden der jüdischen Tradition steht. Wie bei der *Berliner Monatszeitschrift* wendet Maimon sich zuerst wieder an die Herausgeber in hebräischer Sprache, dessen Worte Shear-Yashuv wie folgt ins Deutsche übertragen hat:

> Meine Brüder und Gefährten, Förderer des Guten und der Einsicht! [...] alle Weisen wundern sich über die konzentrierte Sprache des Rabbiners und über seine Gedankentiefe. Nach der Erläuterung versteht man seine Worte, die bisher ein versiegeltes Buch waren, in ihrer tiefschürfenden Bedeutung. Nach den Grundlagen der Logik und Philosophie harmonisieren seine Gedanken mit denen unserer großen philosophischen Zeitgenossen. Deshalb kann ich den Völkern und Fürsten die Bekanntschaft mit dem hochwürdigen Rabbiner s. A. und dessen genauen Gedankengänge nicht vorenthalten. Auch meinen Volksgenossen kann ich dies nicht verweigern. Ihnen steht dies ja in erster Linie zu, da der Rabbiner s. A. die Krone der Diaspora und die Würde Israels ist.[8]

Der Kommentar bewegt sich grabend und schürft tief, was wortwörtlich der Tradition des *midraschs* entspricht. Die tiefschürfende Bedeutung bezieht sich nun nicht mehr bloß auf Maimonides im Stand eines unentwickelten Samenkorns, sondern auf einen Maimonides, der denselben Entwicklungsstand wie jenen von Kant aufweist, was nun ein echtes Gespräch zwischen Maimonides und Kant erlaubt. Maimons Vorbemerkungen an die unterschiedlichen Herausgeber beinhalten also einiges mehr als nur einführende Ankündigungen. In ihnen scheinen komplexe methodologische Vorüberlegungen auf, über die man allzu schnell hinweglesen könnte. Ganz im Geiste Maimons soll die Probe nicht nur spekulativ sein. Auf das eigene hermeneutische Tun bezogen, bedeutet dies, dass wir uns mit ihr nicht nur akademisierend theoretisch beschäftigen,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern von ihr kosten wollen, denn: Erst die Kostprobe mit Grund und Geschmack hat Methode. –

Setzen wir nun bei der Übersetzung der Stelle aus *Pirke Avot* an, wobei es sich um Kapitel 3 Vers 21 handelt: „Rabbi Elasar, Sohn Asarjas sagt: Ohne Tora keine bürgerliche Lebensgemeinschaft, ohne bürgerliche Lebensgemeinschaft keine Tora. Ohne Weisheit keine Gottesfurcht, ohne Gottesfurcht keine Weisheit. Ohne Kenntnis keine Einsicht, ohne Einsicht keine Kenntnis. Ohne Nahrung keine Tora, ohne Tora keine Nahrung."[9] Im Habitus eklektischer Aufgeklärtheit wählt Maimon von den vier begrifflichen Paarungen nur die dritte aus, welche den höchsten philosophischen Sättigungsgrad mit erkenntnistheoretischer Relevanz aufweist. Maimon greift auf das hebräische und deutsche Vokabular zurück: „Ohne Daath (Erkennen) gibt es kein Binah (Begreifen, Verstehen); und ohne Binah gibt es auch kein Daath, u.s.w. – "[10] Nach diesem eklektischen Akt führt er unvermittelt den Kommentar dazu von Maimonides an, den er selbst übersetzt hat und mithin einer deutschen nichtjüdischen Leserschaft zugänglich macht:

> Er (Rabbi Elieser) will damit sagen: daß jedes der zwei Dinge (die er zusammenpaart) zur Existenz des andern beiträgt, und dasselbe ergänzt. – Was er aber von Daath und Binah sagt, ist eine sehr feine philosophische Spekulation. Ich will es nur berühren, indem ich mich auf den Verstand dessen, der darüber nachgedacht hat, verlasse. Also: Daath (Erkennen) ist dasjenige was wir (ohne Zutun unsrer freiwilligen Tätigkeit) bekommen. Daß wir aber Verstandesbegriffe erlangen, und dies (auf zweierlei Weise) entweder indem wir die Form (von der Materie) abstrahieren, und uns einen Begriff davon machen; oder indem wir Begriffe von den an sich abstrakten Formen erlangen, ohne daß wir sie zu einem Erkennen machen, sondern so daß sie schon ihrer Existenz nach (an sich) ein Erkennen sind: dieses heißt Binah. Und dieses ist eben Daath; und durch das Daath bekommen wir Begriffe. – Er wollte gleichsam damit sagen, daß, so lange wir keinen Begriff haben, wir auch kein Erkennen haben; und daß ohne das Erkennen wir auch keinen Begriff haben können: denn nur durch das Erkennen erlangen wir denselben. – Dieses ist selbst aus den Büchern, die darüber geschrieben worden sind, schwer zu begreifen; wie vielmehr denn hier, wo wir nur einen Wink davon geben wollen.[11]

In der Kommentierung von Maimonides fällt auf, dass er zuerst grundsätzlich die vier Begriffspaarungen dahingehend erläutert, dass die genannten Bereiche sich gegenseitig bedingen. Danach fokussiert Maimonides auf das philosophische Wortpaar zwischen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erkennen und Denken, um über das Verhältnis zwischen Begriff und Welt beziehungsweise über Geist und Sinnlichkeit nachzudenken. Erkennen geht mit einer gewissen Passivität als Rezeptivität einher, indem wir Erkanntes durch die Sinne rezipieren. *daath* ist also auf einer ersten Stufe mit sinnlichem Erkennen gleichzusetzen. *Denken* indes hat mit der Aktivität des *Begreifens* zu tun und der damit verbundenen Disposition zum einheitsstiftenden *Begriff*: Entweder als Abstraktionsleistung der Form gegenüber der Materie und der Erfahrung, um sich von ihr einen vereinheitlichenden Begriff zu machen, oder als Abstraktion innerhalb von Abstraktionen, um sich vom Abstrakten ohne Erfahrung einen Begriff zu machen, was insgesamt der *binah* entspricht. Durch *daath* bekommen wir Begriffe, wobei zwischen der Produktion von sinnlichem und unsinnlichem Erkennen unterschieden werden kann. Maimonides analysiert auf der Folie von Rabbi Elasar Erkennen und Denken als eigene Sphären, die innigst aufeinander bezogen sind, um einen Wink auf die Bedeutung der Synthese zu geben: Auf der Metaebene muss *Verstehen* als Verknüpfung zwischen einem passiv-sinnlichen und aktiv-abstrahierenden Erkenntniselement verstanden werden. Diese Denkspur nimmt Maimon auf und möchte die entsprechenden Bedingungen im Spannungsfeld zwischen Denken und Erfahrung in erkenntnistheoretischer Hinsicht genauer klären. Dazu definiert er Erkennen (*daath*) und Denken (*binah*) auf der Folie von Maimonides:

> Ehe ich zur Erläuterung dieser kurzen, aber zugleich tiefsinnigen, Stelle schreite, muß ich vorher einige Definitionen voraus schicken. 1) Erkennen heißt: einen Begriff auf einen Gegenstand beziehen, oder den letztern dem ersten subsumieren. 2) Denken heißt: einen Begriff oder ein Urteil, überhaupt Einheit, die sich auf etwas Mannigfaltiges bezieht, hervorbringen. Ferner: Das Erkennen setzt entweder das Denken, oder das Denken setzt das Erkennen, oder endlich beide setzen einander voraus. Ich will mich darüber erklären.[12]

Maimons Erklärung setzt im Folgenden bei einem geometrischen Beispiel an, bei dem ein Kreis als reine Abstraktion konstruiert wird, um in einem nächsten Schritt auf einem Blatt Papier als gezeichneter Kreis wahrgenommen zu werden. Dem gezeichneten Kreis geht ein rein abstrakter Begriff voraus beziehungsweise das Denken geht hier dem Erkennen (a priori) voraus. Auf der anderen Seite der Skala erkennt das Subjekt eine rote Farbe, wobei noch kein

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denken vorliegt. Erst im Vergleich unterschiedlicher Rottöne konstituiert sich das Denken nachträglich (a posteriori). Die Formen des Denkens als reines Denken haben ohne Inhalt keine Bedeutung. Erst durch den Bezug auf Gegenstände der Erfahrung entsteht Erkennen. Diese notwendige Verknüpfung führt gleitend zu Kants berühmtem Diktum in der Einleitung zur transzendentalen Logik: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."[13] Hier drängt sich der Vergleich mit jenem ersten Keim auf, den Maimonides im Kommentar zu Rabbi Elasar aufscheinen ließ: „Er [Rabbi Elasar] wollte gleichsam damit sagen, daß, so lange wir keinen Begriff haben, wir auch kein Erkennen haben; und daß ohne das Erkennen wir auch keinen Begriff haben können: denn nur durch das Erkennen erlangen wir denselben."[14] Der Vergleich weist eine hohe Ähnlichkeit auf. Er darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass für Kant das Erkennen durch die transzendentale Form des Bewusstseins bestimmt wird, um einen erfahrungsunabhängigen Ausgangspunkt des Systems zu generieren, der dieses steuert. Entsprechend gestaltet sich Maimons Einwand, indem er die vorher erläuterten kantisch geprägten Beispiele mit dem Zirkel und der Farbe Rot *nachbessert*:

> Es ist aber zu bemerken, daß wenn gleich, wie gesagt, bei einzelnen Anschauungen, entweder das Erkennen dem Denken oder dieses jenem vorausgeht, dieses doch nur so in Ansehung unsers Bewußtseins ist, an sich aber beide einander (so wie bei der Verknüpfung mehrerer Anschauungen) notwendig voraussetzen. Denn, wenn ich einen Zirkel, in der Wahrnehmung, finde: so hat freilich, in Ansehung meines Bewußtseins (des Wahrnehmens) der Begriff des Zirkels oder sein Denken seinem Erkennen (in der Anschauung) vorausgehen müssen; da aber das reelle Denken (nicht das bloß symbolische) im Konstruieren desselben besteht: So war es schon, ehe er in eine Wahrnehmung gegeben worden, ein Objekt des Denkens als des Erkennens. – So auch im zweiten Beispiele. Zwar habe ich gesagt: das Erkennen (einer besondern Anschauung) geht vor dem Denken (d. h. vor ihrer Beziehung auf andre Anschauungen vermittelst eines reinen Verstandesbegriffs) voraus. Aber so ist es nur, nachdem wir zum Bewußtsein derselben gelangt sind. Denn vorher mußten wir doch die einzelnen Vorstellungen, die zu einer Anschauung gehören, (vermöge ihrer Einerlei-heit unter- oder ihrer Bestimmbarkeit durcheinander) durch Verstandesbegriffe, zu Anschauungen verknüpfen; d. h. zu einer (durch diese Verknüpfung) auf einen Gegenstand sich beziehenden Vorstellung machen. Woraus man sieht, daß auch hier das Erkennen (eines Gegenstandes der Anschauung) nicht ohne Denken hat vor sich gehen können.[15]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass das Erkennen das Denken voraussetzt oder umgekehrt, hängt vom kantischen Stellenwert des transzendentalen Bewusstseins ab, dessen Wert Maimon einerseits anerkennt, aber gleichzeitig auch relativiert. Seine Schlussfolgerung knüpft an die jüdische Tradition an, dass *daath* und *binah* untrennbar miteinander verflochten sind. Nachdem Maimon dies dargelegt hat, kehrt er zu Maimonides Aussage zurück, dass Erkennen (*daath*) dasjenige sei, was wir bekommen. Dies entspricht den sinnlichen Vorstellungen, die uns kantisch gedacht a posteriori gegeben sind. Im Verstehensprozess bilden wir Abstraktionen aus, wodurch der Gegenstand a priori gegeben ist. Die höchste Stufe der *binah* bezieht sich auf die abstrakten Formen, „ohne daß wir sie zu einem Erkennen machen, sondern so daß sie schon ihrer Existenz nach (an sich) ein Erkennen sind: dieses heißt Binah".[16] Auf dieser Ebene koinzidieren Erkennen und Denken. *daath* scheint so in der hebräischen Wortwörtlichkeit einen *Wissens*begriff zu formieren, der je nach Gegebenheit sich auf sinnliches oder unsinnliches Erkennen bezieht. Die große Schwierigkeit besteht darin, dass der Terminus *Gegebenheit* bereits wieder transzendentalphilosophisch aufgeladen ist. Die Welt wird insoweit erkannt, als sie dem Bewusstsein gegeben ist. *Apriori* bezieht sich auf die reine Form und ermöglicht Erkenntnis in der konkreten Bezugnahme auf einen Gegenstand, ist aber selber nicht gegeben, was mit der grundlegenden erkenntnistheoretischen Unterscheidung Kants aller Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena* zusammenhängt: Die erkennbare Welt ist die Welt der Erscheinungen, die durch die Verknüpfung zwischen der Form des Bewusstseins (Denken) und den sinnlichen Daten der Außenwelt räumlich und zeitlich strukturiert zur Gegebenheit kommen (Erkennen). Die Transzendental-Philosophie – als ein System begriffen – besitzt ihren Dreh- und Angelpunkt in Kants folgender Ausdifferenzierung des cartesianischen Cogito:

> Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen.[17]

Diese transzendentale Einheit des Selbstbewusstseins ist das *Noumena* als Ding an sich. Durch diese Instanz wird das Verhältnis zwischen Denken und Vorstellen beziehungsweise Erkennen begründet, es ist aber nicht das Denken selbst. Maimon pflückt von Maimonides die oberste Stufe der dargelegten *binah*, welche das Wesen des Denkens erhellt und mithin die Probe rabbinischer Philosophie beschließt:

Hier zielt Maimonides auf diejenigen Begriffe, wodurch ein Gegenstand a priori gegeben, konstruiert, wird. Diese werden nicht erst durchs Urteilen, oder Subsumieren der Anschauungen unter denselben, zu Gegenständen der Erkenntniß (weil sie in der Erfahrung niemals adäquat angetroffen werden können); sondern sie sind schon an sich, durch ihre Bedingungen die in der Konstruktion begriffen werden, Gegenstände der Erkenntnis. – Dieses also heißt Denken.[18]

Der Schlüsselbegriff erscheint hier mit einer gewissen Beiläufigkeit, wird aber durch diese Probe gewonnen und bestimmt das Denken von Salomon Maimon: Es liegen in dieser Stelle als Verb *konstruieren* und als Nomen *Konstruktion* vor. Es dürfte alles andere als Zufall sein, dass im Hebräischen *Bauen* und *Denken* etymologisch miteinander verwandt sind: ב.נ.ה bildet die Wurzel von לִבנוֹת (*livnot*; bauen) und תְּבוּנָה (*t'vunah*; Einsicht).

Vom Gesichtspunkt des transzendentalen Bewusstseins ergibt sich also ein Verhältnis zwischen Erkennen und Denken, das nicht falsch ist, aber nur eine bestimmte Perspektive von der Absolutierung des Bewusstseins als apriorische Form aus beleuchtet, um einen Inhalt a posteriori zu erschließen. Es ist insbesondere diese dabei entstehende Lücke, die Maimon nachbessern will. Er stellt diesbezüglich das kantische System als jenen Dualismus in Frage, bei dem auf der einen Seite die Kategorie der Kausalität als Form fungiert, um auf der anderen Seite in der empirischen Realität kausale Verknüpfungen zu ermöglichen. Was in der *Konstruktion* Maimons angelegt ist, sprengt das Konzept des Selbstbewusstseins als einer Einheit in

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Richtung eines vereinheitlichenden Geistes, der sich Gott nähert. Im Denken als Akt an sich – also im Denkakt – vollzieht sich auf grundlegende Art eine Verursachung von Welt, sei es eine sinnliche oder abstrakte Welt. Diese Bewegung als Konstruktion impliziert, dass das Denken Form und Materie aus sich selbst heraus erzeugt, was auf ein schöpferisches Denken verweist. So fasst Shear-Yashuv zusammen: „Hier wird also der Kantische Dualismus von *noumenon* und *phaenomenon* aufgegeben. Unser Verstand ist auf dem Wege, der zur Einheit mit dem göttlichen Verstand führt."[19] Diese Näherung vollzieht sich zwischen *daath* und *binah*, wobei diese begriffliche Paarung in rabbinischer und vor allem kabbalistischer Hinsicht grabend, noch tiefer schürfend bedeutsam wird.

Maimon schließt seine Probe mit folgenden Worten ab: „Daß diese Erläuterung nicht erzwungen ist, hoffe ich, wird mir jeder der sich auf der einen Seite das Kantische System, auf der andern Seite aber die hebräisch-philosophische Sprache unsers Autors, geläufig gemacht hat, sicher eingestehen."[20] Anders ausgedrückt, verarbeitet Maimon Kant in der suchenden Gedankenbewegung eines *midraschs*, indem er ihn hin und her *wendet*. Genauer: Die hebräisch-philosophische Sprache als Chiffre des jüdischen Denkens genommen, lässt Maimons Kommentar im Lichte einer *Gemara* zu einer Stelle der *Mischna* erscheinen. Im Kontext der Kommentartradition bedeutet dies, dass sich schriftliche und mündliche Überlieferung befruchtend durchdringen und sich im wortwörtlichen Sinne der *Gemara* vollenden. In der Rückwendung auf Maimon versteht sich dieser Prozess als offener und lässt erahnen, dass eine spielerisch-ästhetische Qualität hineingewoben wird, was dem Ausprobieren inhärent ist: In der Probe wendet Maimon Rabbi Elasar, Maimonides und Kant zu- und gegeneinander und erweitert dabei sein eigenes Verständnis[21] von *daath* und *binah*. Maimonides ist die große Referenzfigur, auf die er zurückgreift, um ein vertieftes Verständnis der *binah* als reines Denken zu gewinnen, um über Kant hinauszuweisen. In dieser produktiven Vorwegnahme des Idealismus, den Maimon kommentierend *antizipiert*, schafft er auch eine Differenz zu Maimonides. Denn bei Maimonides blieb eine Form von *daath* passiv geprägt. Durch die Konstruktion Maimons verschwindet der Gegensatz zwischen aktiv und passiv, indem das Erkenntnissubjekt durch die Konstruktion als Denkfigur *bekommt*, was es *produziert*.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Interpretationsprozess schafft eine Transformation, bei der sich die Konturen einer jüdischen Philosophie herausbilden. Dabei stellt der Kommentar das methodologische *movens* dar, indem Maimon die rabbinische Tradition mit der Philosophie vermischt[22]. Im Sog dieser transgressiv-hybridisierenden Bewegung wird von der einen Seite die rabbinische Hermeneutik, von der anderen Seite das traditionell abendländische Denken überschritten, indes sich ein imaginär gesättigter Zwischen- und Spielraum neuer Bedeutungsmöglichkeiten konstituiert.

Rückblickend ist Maimons Kommentar zu Kant ein harter Brocken, an dem sich der Leser die Zähne ausbeißt. Die zusätzliche Attribuierung des (Staub)Trockenen verweist nachträglich eher auf seinen trockenen Humor, der sich in seinem distanziert-ironischen Umgang mit dem Kommentar bekundet.

Diese Kostprobe abzurunden, bedeutet zugleich, sie so zu schärfen, dass wir für den weiteren (Denk)Weg eine Methode herausarbeiten wollen, die in einer gepfefferten Kommentartheorie besteht. In Anbindung an Daniel Boyarin gilt es nun die *Probe* als *sample* methodologisch ernst zu nehmen, wobei das *Exemplarische* in den Fokus der Betrachtung rückt (und den Kitt zwischen Titel und Untertitel dieser Arbeit bildet). Ich wähle dafür Boyarins Aufsatz mit dem programmatischen Titel *Take the Bible for Example: Midrasch as Literary Theory* aus, der sich wie ein Metakommentar und ein hermeneutisches Strickmuster zu Maimons *Probeaufsatz* ausnimmt: Boyarin wühlt im literaturtheoretischen Boden, um sich am vermeintlichen Oxymoron der *fiktionalen Wahrheit* abzuarbeiten. Dabei orientiert er sich am vielschichtigen Phänomen der Exemplarizität, das für die Auslegung eines *midraschs* zentral ist und die Lektürepraxis der Rabbiner entscheidend prägt:

> These assiduous readers of the Bible made extensive use of the notion of exemplarity in their reading; indeed, the exemplum or parable was the privileged hermeneutic device. Although their discursive practices were, of course, entirely different from our Platonic-Aristotelian ones and many of their cultural assumptions were different, I think we can learn something about how exemplarity is related to historiography, truth, and fiction by studying their use and discussion of the parable as a hermeneutic form. In the Hebrew of the midrasch and of the Talmud, the same words mean "example" and "parable". The Rabbis actually use the word "dugma," a normal word for "sample" or "example," as another name

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

for mashal, or midrashic parable, that specific kind of exemplary narrative that they deployed as a hermeneutic key for the understanding of the Torah.[23]

Boyarin erläutert, dass die griechischen und hebräischen Ausdrucksformen mehr oder weniger austauschbar seien und dennoch bestimmte Akzente hervorheben würden. So steht *dugma* in Verbindung mit *deîgma* und betont die Eigenschaft des Musters und Modellhaften. Es kann auch als *Müsterchen* oder *sample* auf die ganze Klasse verweisen, der es angehört. Das macht den beispielhaften Charakter aus und kann in methodischer Hinsicht als Exemplifikation und als Probe aufgefasst werden. *Mashal* entfaltet seine Bedeutung im Phänomen der *Ähnlichkeit* beziehungsweise des *Vergleichs*. Hier wird das Gleichnishafte betont, wodurch die Beispielhaftigkeit mit der Fiktionalität einhergeht. Die griechische Mustergültigkeit strebt die Abstraktion vom individuellen Beispiel an. Die hebräische Gleichnishaftigkeit versteht sich als Kommentar zu einem biblischen Narrativ, um bestehende Lücken zu füllen. Ein exemplarisch ausgewählter Vers wird mit einem Gleichnis veranschaulicht. Dieses kreative Zusammenspiel produziert Wissen, indem vordergründig zeitlich disparate Elemente aufeinander bezogen und miteinander verkettet werden, um die chronologische Logik der Zeitenabfolge zu durchbrechen. Dieses erneut transgressive Element erinnert im Aufbau komplexer Referenzen stark an Isers Konzept des Imaginären als entsprechender Akt des Fingierens. Als passendes Gestaltungsmittel wird das genannte Phänomen der Exemplarizität weiter ausgebaut, wozu Boyarin auf den amerikanischen Sprachphilosophen Nelson Goodman (1906 – 1998) referiert:

> Such correlative chains must be understood as schematic constructions, and *not by any means as providing literal translations for metaphors*. The transfer of "mouse" from mice to a man may not be via label "timid" or any other specific predicate. Moreover, metaphorical transfer need not follow antecedently established coexemplifications of a feature or label, verbal or nonverbal; the metaphorical application itself may participate in effecting coexemplification by the mice and the man of some one or more of their common features; and just what is exemplified may be sought rather than found.[24]

Die dargelegte Verkettung produziert eine eigene Bedeutungsstruktur, die als Konstruktion beschrieben wird. Das Schlüsselwort

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

coexemplification kann als Exemplifikation wiedergegeben werden, wobei die Vorsilbe das Synthetische hervorhebt und sich mit Maimons Paradigma der *Koalition* in Verbindung bringen lässt. Denn das „Coalitionssystem" zeichnet sich durch sich ausschließende Positionen aus, die es mittels einer Verkettungstechnik zu vereinigen gilt.

Diese soll indes vorerst innerhalb der Midrasch-Tradition vertieft werden. Die Exemplifikation ist also ein geistiger Prozess, Wahrheit anhand eines fiktiven Beispiels aufzuzeigen, wobei die zeitliche Ordnung im Sinne der Chronologie kein Kriterium darstellt. So kann in der rabbinischen Konstruktion ein späterer Text als Kommentar eines zeitlich früheren Textes herangezogen werden. Auf hermeneutischer Ebene bedeutet dies, dass durch die Ko-Exemplifikation eine eigene Form der Referenzialität geschaffen wird. Boyarin arbeitet sinnigerweise mit mehreren Beispielen, wobei ich eines aus dem *Midrasch Tanchuma* herausgreife:

> *And command you the Israelites that they will bring olive oil* [Exodus 27:20]. *Your eyes are doves* [Song o Songs 1:15]. Rabbi Yitzhaq said, God said to them, Your dugma is like that of a dove. One who wishes to buy wheat says to his associate, show me their dugma, you also your dugma is *like that* of a dove. How so? When Noah was in the ark what is written? *And he sent the dove* [Genesis 8:10], *and the dove came to him in the evening [and behold it was grasping an olive leaf in its mouth]* [Genesis 8:11]. Said the Holy One to Israel, Just as the dove brought light into the world, also you who have been compared [nimšalt] to a dove, bring olive oil and light before me, for it says, *And command you the Israelites that they will bring olive oil.*[25]

Ein Vers aus dem *Lied der Lieder* kommentiert eine Passage aus *Exodus*, in der die Israeliten aufgefordert werden, Öl darzubringen. In der semiotischen Verkettung zwischen Israeliten – Öl – Taube – Licht wird *dugma* auf der Metaebene thematisiert: Die Taube gilt als Muster für die Israeliten, wobei *dugma* gleichzeitig exemplarisch am Weizen erläutert wird, den jemand kaufen will. Die Weizenprobe verweist grundsätzlich auf das Produkt Weizen. Die Quantität ist gleichzeitig Bestandteil der Qualität. Dem Beispiel ist also die Kategorisierung inhärent. Über die Kategorisierung jedoch hinausgehend, schafft die Exemplifikation intertextuell einen erweiterten Referenzraum, der auch als mehrstimmiger Resonanzraum aufgefasst werden kann. So erweitert und präzisiert Boyarin die Leistung

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von *dugma*:„ 'Dugma' also conveys the meaning of the whole correlative chain or schematic construction that effects a coexemplification and points to common features between the denoted object and the example."[26] Was in den Bedeutungsstrukturen widerhallt, hängt von Kon- und Intertexten ab. *Dugma* selbst zeugt von dieser Mehrdeutigkeit und verweist auf eine Ambiguität, mit welcher man keine Lücken restlos schließt, aber Disparates, Paradoxes und Dunkles versammeln kann, um sich der Wahrheit anzunähern. Die schöpferische beziehungsweise kreative Dimension ist dabei zentral, um das Mit- und Ineinander zwischen Rationalität und Imagination bei der hermeneutischen Arbeit der Exemplifikation als geistiger Prozess im Referenzrahmen der Midrasch-Praxis zu verstehen. Die Ganzheit der korrelativen Kette oder der schematischen Konstruktion kann nun nochmals mit Maimons Verkettung in Verbindung gebracht werden, um zu zeigen, wie er zu einem Verständnis von *binah* gelangt ist: Indem er seine *Probe Rabbinischer Philosophie* im Geiste der *dugma* exemplarisch durchspielt – sozusagen als Bei-Spiel für das schwierig zu übersetzende englische Wort *coexemplification*, wobei im Über-Setzen auch die ästhetische Dimension anklingt.

Die korrelative Kette, die sich rund um das Konzept der *dugma* ergab, findet ein weiteres Glied in Maimonides' Werk *Führer der Unschlüssigen*, das für Maimon generell an Beispielhaftigkeit intellektueller Redlichkeit nicht zu übertreffen ist. Die entsprechende Kettenbildung wird für das strukturelle Verständnis von Maimons Denken von entscheidender Bedeutung sein. In der Einleitung zu diesem Werk nennt Maimonides zwei Hauptaufgaben, die sich auf die prophetischen Schriften beziehen. Zum einen sollen gewisse Wörter, die darin enthalten sind, auf ihre unterschiedlichen Bedeutungsebenen hin erläutert werden. Die zweite Aufgabe motivierte noch stärker dieses *Opus magnum* und steht im direkten Zusammenhang mit *dugma*, indem Maimonides in der Einleitung gleichnishaft über Gleichnisse philosophiert:

> Dieses Buch hat aber noch eine zweite Aufgabe, nämlich die sehr dunkeln Gleichnisse zu erklären, die in den Prophetenbüchern vorkommen, ohne daß sie als Gleichnisse ausdrücklich bezeichnet werden, die aber die Unwissenden und diejenigen, denen es an Überlegung mangelt, nach ihrem Wortsinn auffassen, als hätten sie keinen tieferen Inhalt. Betrachtet nun diese Gleichnisse einer, der die Wahrheit kennt, und faßt sie wörtlich auf, so wird er gleichfalls in arge Verlegenheit geraten. Wenn

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir ihm jedoch das Gleichnis erklären, oder ihn darauf aufmerksam machen, daß es ein Gleichnis ist, so wird er dem entgehen und von dieser Ungewißheit befreit werden. Deshalb habe ich dieses Buch „Führer der Unschlüssigen" genannt. [...] Du darfst auch nicht glauben, daß diese wichtigen Geheimnisse irgend jemand von uns bis zu ihrem letzten Ende bekannt sind. Dem ist nicht so. Vielmehr leuchtet uns nur manchmal die Wahrheit, so daß wir meinen, es ist Tag; dann aber entziehen Materie und Lebensweise sie wieder unseren Blicken, so daß wir wieder in finsterer Nacht sind, fast wie zuvor. Wir gleichen dann einem, dem dann und wann ein Blitz aufleuchtet, während er in dichter, nächtlicher Finsternis weilt. Es gibt aber nun Leute, denen der Blitz einmal nach dem andern mit geringer Unterbrechung aufleuchtet, so daß sie fast in einem beständigen, ununterbrochenen Lichte weilen und ihnen die Nacht zum Tage wird. Dies ist die Stufe des größten der Propheten, zu dem Gott sprach: „Du aber bleibst hier bei mir!" (Deut. 5, 33), oder von dem gesagt wird, daß „die Haut seines Antlitzes strahlte" (Exod. 34, 29). Ferner gibt es solche, denen es nur ein einziges Mal in ihrer ganzen Nacht aufblitzt. Dies ist die Stufe derjenigen, von denen gesagt wird: „Sie weissagten, fuhren aber nicht fort" (Num. 11, 25). [...] Wenn aber einer der Vollkommenen je nach der Stufe seiner Tüchtigkeit etwas von dem, was er inbetreff dieser Geheimnisse tatsächlich begriffen hat, mündlich oder schriftlich einem andern erklären will, so kann er das geringe Maß dessen, was er begriffen hat, nicht vollständig und in logischer Folge darlegen, wie er dies bei anderen Wissenschaften getan hätte, deren Studium allgemein zugänglich ist. Vielmehr wird ihm, wenn er einen andern darin unterrichtet, dasselbe widerfahren wie zur Zeit, als er es im eigenen Studium für sich erwarb; nämlich der Gegenstand wird, als wäre es seine Natur, bald hell sichtbar werden und bald sich wieder verhüllen, gleichviel ob er viel oder wenig davon weiß.[27]

Es geht also um ein Wahrheitsverständnis, welches an seine diskursiven Grenzen stößt. Will heißen: Die philosophisch geprägte diskursive Methode des logisch-argumentativen Fortschreitens wird gesprengt. Dieser Bruch zerstört jedoch nicht das rationale Ordnungsgefüge des Menschen, sondern erweitert es in Richtung des prophetischen Bewusstseins. Auch dieses Bewusstsein hat eine Ordnungsstruktur, die der Tendenz nach jedoch assoziativ ist. Das aufblitzende Denken korreliert mit einer Wahrheit, die emergenzhaft auftaucht und verschwindet. Als eine sich ereignende Wahrheit geschieht sie in der Annäherung des Propheten zu Gott hin. Die Annäherung ist eine Angleichung und die Gleichnishaftigkeit ist darin die höchste Ausdrucksform dieser Dynamik.

Während es im Kapitel der *Kostprobe* um die zentralen heuristischen Elemente von Erkennen und Begreifen ging, setzt nun der zweite Teil dieser Arbeit bei den Strukturen des prophetischen Bewusstseins an. Indem Maimon Maimonides erprobt, weiten sich

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Erkenntnismuster aus und potenzieren sich in Richtung einer philosophischen Mystik. In den entstehenden Interferenzen zwischen Maimon und Maimonides wird sich gleichzeitig die transzendentale Grenzziehung Kants verschieben. Dabei entwickelt Maimon eine eigene und eigenartige Transzendentalphilosophie, die im Zeichen jüdischen Denkens mithin mit den (post)modernen Ingredienzen der Differenzierung, Hybridisierung und insbesondere der Transgression operiert. Das grundlegende Ziel dabei versteht sich darin, die Tiefenstruktur von Maimons Koalitionssystem als Inbegriff moderner jüdischer Philosophie freizulegen. Aus eklektischer Perspektive bedeutet dies, dass die zentralen Elemente des Sichtens, Auswählens, neu Zusammenstellens, der Anpassung an die eigene Idee und des Umformens mit dem letzten Element dieser Kette angereichert werden: Das Verschmelzen korreliert gedanklich mit den Strukturen des prophetischen Bewusstseins und den Mischverhältnissen innerhalb der philosophischen Mystik. Dies führt aber zu keiner Verschmelzung im Sinne einer *Unio mystica*. Insofern bedarf das letzte und gewichtigste Kriterium präziser Differenzierungen. Folgende Fragestellung wird mithin leitend sein: Wie ist Philosophie und Prophetie im Hinblick auf etwas Göttliches (Metaphysisches) denkbar und wie können Maimonides und Maimon diese Wissens- und Wahrheitsbeziehungen mit Blick auf den Menschen denkbar machen?

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Zweiter Teil: Maimon erprobt Maimonides

Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.
Immanuel Kant: Was heißt: sich am Denken orientieren?

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4 Auf dem Weg zu einer philosophischen Mystik

Im zweiten Teil dieser Arbeit gilt Maimonides als Probierstein, dies in unmittelbarer Anlehnung an das Incipit von Kant: In der Tat besitzt das Selbstdenken für den Eklektiker Maimon eine absolut signifikante Funktion. Was es aber selbst aufzuklären gilt, ist sein Verhältnis zur Transzendenz, über die Maimon in intensiver Auseinandersetzung mit Maimonides reflektiert. Wie in der Einleitung bereits festgehalten wurde, dient der Probierstein im angestammten Sinne der Chemie der Bestimmung der Zusammensetzung[1] und des Reinheitsgrades von Edelmetallen. Er sollte ausreichend hart sein, um einerseits das zu überprüfende Metall abzuschleifen und andererseits annehmen zu können. Auf unsere Konstellation übertragen verwenden wir nun Maimonides *Führer der Unschlüssigen* als Probierstein, um die koalierende Art der Wahrheitsbildung bei Maimon näher zu bestimmen. Folgende Leitfrage dient hierzu zur Orientierung: Wie sind Philosophie und Prophetie im Hinblick auf etwas Göttliches (Metaphysisches) denkbar und wie können Maimonides und Maimon diese Wissens- und Wahrheitsbeziehungen mit Blick auf den Menschen denkbar machen?

Im direkten Anschluss an die methodologischen Vorüberlegungen zum Kommentar als Exemplifikation tauche ich in Maimonides philosophisches Hauptwerk *More Nevuchim* ein und werde selber hochgradig exemplarisch vorgehen, um der komplexen Grundstruktur dieses *Opus magnum* gerecht zu werden, das aus drei Büchern besteht. Wie bereits erwähnt, möchte ich aufzeigen, dass diesem Werk eine Vorform des Koalitionssystems inhärent ist und als Präfiguration im Hinblick auf Salomon Maimons Vorgehensweise bei der Systembildung betrachtet werden kann. Im 3. Buch, Kap. 51 befindet sich folgender parabolische Schlüsseltext, in dem die Wahrheit gleichnishaft zwischen dem König und seinen Untertanen beleuchtet

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wird. Dem מָשָׁל (*maschal*; Gleichnis) wohnt etymologisch mit der hebräischen Wurzel מ.ש.ל das Verb לִמְשֹׁול (*limschol*; regieren) inne, was im Sinne eines Sprachdenkens die narrative Konstituierung von Wahrheit noch akzentuiert. Deshalb nimmt folgende Geschichte, trotz Kürzungen, gebührend Raum ein:

[...] Aber auch wenn man schon das Innere des Hauses erreicht hat, kann man den König nur dann sehen oder mit ihm reden, wenn man sich zuvor verschiedenen Mühen unterzogen hat. Dann erst darf man vor den König hintreten und darf ihn aus der Nähe oder von weitem sehen oder darf den König sprechen hören oder selbst mit ihm reden. Nun will ich dir das eben vorgebrachte Gleichnis erklären. Ich sage also: [...] Diejenigen aber, die den Wunsch hegen, zum Hause des Königs zu gelangen und bei ihm einzutreten, die aber das Haus des Königs überhaupt noch nicht zu Gesicht bekommen haben, sind die große Mehrzahl der Gesetzesgläubigen, nämlich der Unwissenden, die die Gebote ausüben. Diejenigen ferner, die bis zu dem Königspalast gelangt sind, aber rings um denselben herumgehen, sind die Talmudkundigen, die zwar auf dem Wege der Überlieferung die wahren Glaubenslehren angenommen und die praktische Gottesverehrung erlernt haben, aber mit dem Studium der Grundlehren des Gesetzes nicht bekannt sind und überhaupt nicht danach fragen, ob man die Wahrheit einer Glaubenslehre auch erweisen kann. Diejenigen aber, die sich darauf eingelassen haben, über die Grundlehren des Glaubens nachzudenken, sind die, die bereits in den Vorhof eingetreten sind. Die dort Befindlichen nehmen zweifellos verschiedene Rangstufen ein. Wer aber dahin gelangt ist, den Beweis für alles das zu kennen, wofür es einen Beweis gibt, und der hinsichtlich der göttlichen Dinge das Wesen von allem kennt, dessen Wesen zu erkennen möglich ist, und der der Erkenntnis des wahren Wesens desjenigen nahegekommen ist, bei dem es nur möglich ist, der Erkenntnis seines wahren Wesens nahezukommen, der ist bereits beim König im Inneren seines Hauses angelangt. Wisse nun, mein Sohn, daß du, solange du dich mit den mathematischen Wissenschaften und mit der Logik beschäftigtest, zu denen gehörtest, die rings um das Haus herumgehen, um noch den Eingang zu suchen, wie unsere Lehrer allegorisch sagen: „Noch ist Ben Zoma draussen“. Wenn du aber die Naturwissenschaft verstehst, bist du bereits in den Vorhof des Hauses eingetreten, und wenn du diese vollends abgeschlossen hast und dich mit der Metaphysik beschäftigst, dann bist du in das Haus des Königs eingetreten und ergehst dich in den Wandelgängen des Vorhofes. Dies aber ist die Stufe der Weisen. Aber auch diese erreichen verschiedene Grade der Vollkommenheit. Wer aber nach seiner Vervollkommnung sein ganzes Denken auf das Göttliche richtet, ganz Gott ergeben ist, sein Denken von allem andern abkehrt und alle Tätigkeiten seiner Vernunft hinsichtlich der existierenden Dinge darein setzt, aus ihnen die Erkenntnis Gottes abzuleiten und zu erkennen, in welcher Weise die Weltregierung Gottes möglich sein kann, gehört zu denjenigen, die in das Haus des Königs gelangt sind. Und dies ist die Stufe der Propheten.[2]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Maimonides beschreibt einen Vervollkommnungsprozess innerhalb der geistigen Sphäre zwischen dem (jüdischen) Glauben und den Wissenschaften. Diejenigen, die nur die Grundlehren des Gesetzes befolgen und die religiöse Praxis befolgen – auch die Talmudkundigen – bleiben außerhalb des von Maimonides angestrebten Wahrheitsbegriffs, da sie nur glauben und sich der überlieferten Tradition des Glaubens hingeben. Auf der Schwelle der äußeren Mauern hin zum Königshaus befinden sich jene, die über ihren Glauben reflektieren beziehungsweise über den Wahrheitsgehalt der Glaubenslehren nachdenken. Mit dem Denken wird die weitere Schwelle zum Vorhof des Hauses überschritten. Dabei gilt als entscheidendes Kriterium, dass man sich der Grenzen der Beweisbarkeit als Methode bewusst wird und versucht die Schöpfung Gottes beziehungsweise die erschaffenen Dinge zu erkennen, wobei man sich Gott als Schöpfer nur annähern kann.

Von der anderen Seite des Wissens herkommend bezieht sich Maimonides auf die griechische Wissenstradition, die sich aristotelisch an der Physik und Metaphysik orientiert. Dieser Weg des Wissens führt ebenfalls ins Innere, aber nur in den Vorhof, beziehungsweise zu den Wandelgängen des Vorhofs, was natürlich an die griechischen Schulen erinnert. Wer aber sein ganzes Denken und Wesen auf Gott ausrichtet und sich hingibt, der gelangt in den Über-Gängen in das Haus des Königs,[3] in dem Glauben und Wissen zu einer Einheit verschmelzen. Nähe und Distanz zum König beziehungsweise zu Gott müssen in der Sphäre des Geistes entsprechend übersetzt werden: Der aristotelisch geprägte Philosoph bleibt in einem unpersönlichen Verhältnis gegenüber Gott, während der Prophet bis ins Zimmer kommt, um in ein persönliches Verhältnis mit Gott zu treten. Genauer gesagt, bewirkt die Vervollkommnung, dass ein persönliches Verhältnis entstehen kann oder noch pointierter: Erst dadurch wird der Mensch überhaupt zur Person, indem im latinisierten Sinne von *per-sonare* die Transzendenz durch- und anklingt. Die Verbindung zu Gott steht im Zusammenhang mit seiner Einflussnahme auf den Menschen. Natürlich hängt dies mit den unterschiedlichen Gottesbegriffen zusammen, die zwischen Aristoteles und Maimonides vorliegen und auf unterschiedliche Weltbilder verweisen. Der aristotelische Gott ist ein unpersönlicher unbewegter Beweger, der als erstes Prinzip eine Materie durchwaltet, die immer

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schon existierte: Gott gilt als logischer Grund der Ewigkeit der Welt. Die bei Aristoteles entwickelte Vorstellung einer Einheit, die über die Natur (der physischen Bewegungen) hinausgeht, um die überhöhte beziehungsweise metaphysische Natur eines unbewegten Bewegers zu setzen, bewegt sich selbst im Rahmen eines Paradigmas, das sich der Natur als logische Gesetzmäßigkeit verschrieben hat. Maimonides geht von einem persönlichen Gott aus, der selbst nicht als Prinzip aufgefasst werden kann, sondern bei dem die Schöpfung als ein Prinzip gilt, welches aber nicht mit Gott identisch ist. Die Ambiguität Gottes bezieht sich hiermit einerseits auf einen transzendenten Gott der absoluten Einheit, andererseits auf einen immanenten Gott, wo sich die Einheit auf Vielheit bezieht.

Im Rahmen dieses Schlüsselkapitels 51 des 3. Buches möchte ich die Stufe des Propheten im Sinne von Maimonides noch genauer beleuchten. Wenn man diese Parabel als eine Art systematische Wissensordnung begreift, so steht der Prophet einerseits in Relation mit dem Philosophen, der aber nur in den Vorhof der Metaphysik gelangt. Maimonides nimmt diese Wissensform sehr ernst, da er die Qualität des Formalen und Unpersönlichen insofern zu würdigen weiß, als es seinem eigenen folgenden Anliegen entspricht: Das Judentum soll von der Gefahr des Anthropomorphismus befreit werden. Es handelt sich dabei um eine Gefahr, die biblischen Ausdrucksformen anhaftet, welche Gott vermenschlichen. Als Philosoph nimmt er Aristoteles aus diesen guten Gründen ernst. Gleichzeitig geht es Maimonides um einen Transformationsprozess von einem unpersönlichen zu einem persönlichen Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott, was – religiös gedacht – in die Vorsehung mündet. Dies führt Maimonides zum Konzept eines persönlichen, aber gestaltlosen Gottes, der Einfluss auf den Menschen übt, wobei die Möglichkeit der Einflussnahme eine Verbindung zwischen der Immanenz Gottes, der Welt und dem Menschen impliziert. Der Ausdruck des *Einflusses* ist offensichtlich neben der Metaphorik des Lichts, auch von der des Wassers geprägt, welches die Verbindung zwischen Gott und Mensch bewirkt, was Maimonides mit folgender Exemplifikation – als kommentierende Anmerkung vermerkt – im Rahmen des dargelegten Gleichnisses ausführt:

> Ich habe dir ja auseinandergesetzt, daß die von Gott über uns sich ergießende Vernunft das Band ist zwischen ihm und uns, und daß es dir anheimgestellt ist, ob du

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieses Band befestigen und inniger machen oder nach und nach lockern willst, bis du es gänzlich lösest. Dieses Band wird aber nur befestigt, wenn du dich ihrer in der Liebe zu Gott bedienst und wenn, wie wir ausführten, dein Ziel auf sie gerichtet ist. Geschwächt wird es aber, wenn du dein Denken auf ein Ding außer ihm richtest. [...] Die göttliche Vorsehung waltet somit immerfort über dem, dem die Emanation zugekommen ist, die für alle diejenigen vorbereitet ist, die sie zu erlangen trachten, so daß den Menschen, wenn er sein Denken vom Irdischen abwendet, Gott nach den wahren Methoden erkennt und durch diese Erkenntnis glückselig ist, unmöglich irgend eine Art des Übels treffen kann, weil er mit Gott und Gott mit ihm ist, daß er aber, wenn er sein Denken von Gott abwendet, von Gott geschieden und Gott von ihm geschieden ist, so daß er dann jedem Übel ausgesetzt ist, das ihn möglicherweise treffen könnte.[4]

Mit der sich ergießenden Vernunft als entsprechende Vernunftsemanation könnte der Eindruck entstehen, dass Maimonides das aristotelische Formprinzip neoplatonisch[5] umdeutet, um in einer Tradition zu stehen, welche einerseits zwischen der Essenz und Existenz Gottes unterscheidet und den pantheistischen Kurzschluss einer Identifikation zwischen Gott und Welt vermeidet. Dies ist auch der Ausgangspunkt einer negativen Theologie, die Gott immer nur *ex negativo* - in der Absenz begrifflicher Zuschreibung – versteht. Andererseits könnte man annehmen, dass Maimonides ein emanationstheoretisches Modell entwickelt, welches die radikale Dichotomie zwischen Gott und Welt zu überbrücken versucht. Die Brücke zur Welt bleibt aber durch einen Mechanismus determiniert, dem Gott selbst zu unterliegen scheint. Diese Mechanik finden wir bei Plotin in seinen *Enneaden* vor, wobei die Emanation als natürliche Notwendigkeit jenseits einer Willensäußerung aufgefasst wird.[6] Die *Ausstrahlung* Gottes bewirkt Existenz, ändert aber nichts am Wesen Gottes. Diese Wirkweise ist kein Akt schöpferischer Freiheit, sondern unterliegt einer übernatürlichen Notwendigkeit: Die Welt existiert notwendig und ewig. Maimonides knüpft zwar an die plotinisch gesättigte Einheit Gottes an, in der Gott das Eine schlechthin ist. Der entscheidende Dreh liegt aber in einer Differenzierung, welche bis in die Grammatik hineinreicht: Gott ist nicht das neutrale Geschlecht des Unpersönlichen, sondern deutet sich als Prinzip des Personalen, als der Eine an. Auf das gemeinsame Attribut der Vollkommenheit bezogen, bedeutet dies, dass Maimonides ein argumentatives Unterscheidungsmerkmal verfolgt, welches die Emanation in den Kontext des Ethischen und Personalen rückt, was sich im Horizont der Schöpfung bewegt.[7] Dabei geht es um

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

das Verständnis der Verbindung zwischen Gott und Mensch, die als eine wissende Verbindung nicht bei der „Liebe zur Weisheit" als Philosophie stehenbleibt, sondern in die Liebe zu Gott übergeht. Dieses *Übergehen* wird für Maimonides' Gedankenfigur insofern konstitutiv, als er sich dadurch von der neoplatonischen Philosophie abgrenzt, oder genauer – sie transzendiert, um das verschlungene Verhältnis zwischen Sein und Seiendem neu zu bedenken. Dazu bedarf es eines Sprunges ins 2. Buch Kap. 11:

> Das Ding, welches in irgendeiner Hinsicht eine Vollkommenheit besitzt, kann möglicherweise diese Vollkommenheit in dem Maße besitzen, daß es zwar sich selbst vervollkommnet, daß aber von ihm keine Vollkommenheit auf etwas außer ihm übergeht; es kann aber möglicherweise auch in dem Sinne vollkommen sein, daß es auch noch ein Übriges an Vollkommenheit auf etwas außer ihm überträgt, so wie du z. B. sagen kannst, es besitze jemand soviel Vermögen, als ausschließlich für seine Bedürfnisse hinreicht, so daß er davon nichts erübrigen kann, was von ihm einem andern zugute kommen könnte, ein anderer aber besitze soviel Vermögen, um dadurch viele Leute reich machen zu können, so daß er einem Manne in solchem Maße geben kann, daß auch dieser reich werden und so viel übrig behalten kann, daß davon ein dritter reich wird. Und so ist es auch im Seienden. Die Emanation, die von Gott ausgeht, gelangt dahin, stofflose Vernunftwesen hervorzubringen, von den Vernunftwesen geht aber auch eine Emanation aus, so daß eines das andere hervorbringt, bis zur wirkenden Vernunft. [...] Nachdem wir nun zu wiederholten Malen die von Gott und von den Vernunftwesen ausgehende Emanation erwähnt haben, müssen wir dir auch deren Wesen erklären, nämlich den Begriff, der „Emanation" genannt wird, und dann will ich die Auseinandersetzung über die Welterschaffung beginnen.[8]

Gott als Inbegriff der Vollkommenheit behält diese nicht im Sinne einer Logik des Perfekten zurück, denn dann wäre er tatsächlich eine in sich abgeschlossene autarke Instanz. Das entscheidende Drehmoment zwischen Philosophie und Prophetie bezieht sich auf ein Übermaß an Vollkommenheit, die aus einem ethischen Impuls des Teilens gegeben wird, indem Gott gibt, und in der Hingabe das Band schafft. Maimonides unsystematisches Vorgehen hat selbst etwas Schöpferisches, wobei die Emanation eine Art Fluss darstellt, der durch den Text untergründig hindurchfließt. Die Aufgabe des Lesers besteht darin, dieses unfassbare Element zu einem Band zu gestalten, indem die ausgelesenen Textstellen miteinander assoziiert werden. Dies ist insofern mehr als bloß assoziatives Denken, als dass durch eine Art der Koexemplifikation eine Verkettung im Denken

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entsteht, welche als Präfiguration von Salomon Maimons *Koalitionssystem* gedeutet werden kann. Der undefinierbare Quellpunkt dieses Denkens steht ganz im (sprachlichen) Zeichen der Emanation, welcher sich Maimonides im Folgekapitel folgendermaßen nähert:

> Dieser wird daher immer der schlechterdings durch Emanation Wirkende in dem Sinne genannt, daß er mit einer Wasserquelle zu vergleichen ist, die nach allen Richtungen sich ergießt, die aber nicht eine bestimmte Stelle hat, wo man selbst schöpfen oder andere schöpfen lassen kann, die vielmehr ganz und in ihrer ganzen Fülle ausfließt und nach allen Seiten erquickt, sowohl das, was ihr nahe ist, als auch das, was ihr immer fern bleiben muß. Ebenso gelangt nicht zu dem Vernunftwesen eine Kraft aus einer bestimmten Richtung oder Entfernung oder für eine bestimmte Zeit, vielmehr ist seine Wirksamkeit eine immerwährende, und jedes Ding, welches dazu bereit ist, empfängt diese existierende Wirkung, die man die Emanation nennt, für die Dauer. Ebenso verhält es sich mit Gott. Da es bewiesen ist, daß Gott unkörperlich ist, und es feststeht, daß das All sein Werk und er, wie wir gezeigt haben und noch zeigen werden, dessen bewirkende Ursache ist, können wir sagen, daß die Welt durch die von Gott ausgehende Emanation entstanden ist, und daß Gott alles, was in ihr entsteht, durch Emanation in ihr bewirkt. Ebenso aber kann man auch sagen, daß er seine Weisheit auf die Propheten ergießt, und dies bedeutet im allgemeinen, daß diese Wirkungen Wirkungen des Unkörperlichen sind, und dessen Werk nennt man Emanation. Diesen Namen, nämlich den der Emanation, gestattete ja die hebräische Sprache auch auf Gott anzuwenden, weil man ihn, wie wir sagten, mit einer fließenden Wasserquelle vetgleichen [sic!] kann, da es keinen passenderen Ausdruck gibt als diesen, nämlich den der Emanation, um die Wirkung des Stofflosen zu vergleichen. [...] Wenn wir aber sagten, daß die Prophetenbücher das Wort „Emanation“ auch auf die Wirksamkeit Gottes anwenden, so beweist dies der Ausspruch der H. Schrift: „Mich haben sie verlassen, den Quell des lebendigen Wassers“ (Jirm. 2,13), nämlich die Emanation des Lebens, des Seins, welches ohne Zweifel das Leben ist. Ebenso der Ausspruch: „Bei dir ist des Lebens Quelle“ (Ps. 36,10), nämlich die Emanation des Seins, und ebenso der Schluß des Satzes, der lautet: „In deinem Lichte sehen wir Licht“ (ib.). Dies hat aber dieselbe Bedeutung, nämlich: Durch die von dir ausgehende Emanation der Vernunft denken wir, wandeln wir den rechten Weg und erlangen wir die Vernunft.[9]

Die Emanation bezieht sich auf eine fundamentale schöpferische Dimension, durch welche Gott und Prophet sich verschränken. Das letzte Glied in dieser vergleichenden Verkettung bildet die imaginierte Wasserquelle, um sich der Wirkungsweise Gottes anzunähern. Mit Bezug zur Thora und der hebräischen Sprache knüpft Maimonides einerseits an die philosophische Tradition im Kontext der Emanation an, andererseits grenzt er sich ab, indem er in seiner Schrift jeweils den rabbinisch geprägten Ausdruck

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss) verwendet. Diese Verwendungsweise akzentuiert die weiter oben dargelegte Ausführung zum spezifischen Vollkommenheitscharakter: Ethik und Ontologie *koalieren* miteinander – durch einander, oder: durcheinander. Diese Anspielung auf das Chaos hat System, denn die Welt ist nicht einfach ein notwendiges Produkt eines göttlichen Ausflusses, welcher sich stufenweise zunehmend materialisierte, sondern Schöpfung aus dem Nichts: als Schöpfungsprinzip. Schöpfung ist weder die erste Ursache noch das Eine, denn sie hat keinen Grund.

Diese schöpferische Grundlosigkeit greift Maimonides in 2:30 auf, indem er die Differenz zwischen dem Ersten und dem Anfang aufspannt. So ist die Welt nicht am Anfang entstanden, sondern בראשית. Abgeleitet von ראש (*rosch*; Haupt, Kopf) steht ראשית für Prinzip. So hat Gott nicht *am* Anfang Himmel und Erde geschaffen, sondern durch das *Prinzip des Anfangens*. Was die Elemente Himmel und Erde betrifft, verweist Maimonides auf den *pschat* der wortwörtlichen Auslegung, bei welcher את השמים ואת הארץ (*et haschamaim w'et ha'arez*) den Himmel und die Erde bedeutet. Das transitive Verb bezieht sich mit bestimmtem Artikel auf das jeweilige Nomen. In der rabbinischen Auslegung des *draschs* wird das את jedoch auch im Sinne der Präposition עם (*im*; im, mit) verwendet. Diese Verwendungsweise akzentuiert das Schöpfungsprinzip dahingehend, dass dadurch *mit* Himmel und *mit* Erde gleichzeitig entsprechende elementare Bereiche erschaffen wurden, die in einem zweiten Schritt einem Prozess der Ausdifferenzierung unterlagen, was mit den Schöpfungstagen wiedergegeben wird. Mit und in dem Prinzip beginnt erst die Chronologie – *vor* der Kausalität. Will heißen: Die Logik der Zeit hat ihren Grund nicht in der Ewigkeit, sondern jenseits des logischen Grundes: im Prinzip der Schöpfung Gottes, der die Welt nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Freiheit erschafft – aus schöpferischer Freiheit. Diese schöpferische Freiheit kennzeichnet die Ontologie des Seins als durch Gabe Erschaffenes: Gott gibt sich verschwenderisch-übermäßig hin, wobei bei dieser Hingabe die Differenz zwischen Essenz und Existenz aufrecht erhalten bleibt. Entscheidend dabei ist der teilende und Anteil nehmende Charakter, der von שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss) ausgeht und der Schöpfung eine ethische und mithin freiheitliche Fundierung verleiht.[10]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Mit Bezugnahme auf Soloveitchiks Kommentar (Siehe Kapitel 4, Anmerkung 10) wird der Blick für die Ambiguität geschärft, welche dem Phänomen der שפע innewohnt. Denn dieses bezieht sich auf eine zwiefältige Einheit zweier Existenzweisen, die untereinander inkommensurabel sind. Die Inkommensurabilität ist indes rein logischer Prägung, wobei diese Prägung gerade durch das Schöpfungsgeschehen inkludierend aufgebrochen wird, um als paradoxale Einheit zu existieren. Die identitäre Logik klar erkennbarer Positionen und den damit verknüpften Denkwegen beziehungsweise Methoden weicht dem ambigen Leitbild der Spuren, die sich ihrerseits in das Schöpfungsgeschehen als ethische Aktivität einschreiben. Das Wesen beziehungsweise die Identität Gottes wird dabei nicht erkannt, aber die Spuren seiner Wirkungen und der damit verbundenen Wirklichkeit(en). Die immanente Erkenntnis der Welt ist somit an die Transzendenz Gottes gebunden. Im Erkennen wird Gott aber nicht mit der Welt identifiziert, sondern der Mensch schafft dadurch eine Verbindung zu Gott, dies ganz im Sinne einer *koalierenden* Dynamik. Eine weitere Vertiefung dieser *Koalition* erfahren wir in der Auseinandersetzung von Maimonides mit jener Schlüsselszene in Exodus Kap. 33:13, in der Moses – nach Erhalt der Thora und nach der Versündigung mit dem goldenen Kalb – Gott um zwei Dinge bittet: „Und nun, wenn ich denn in Deinen Augen Gewährungswürdigkeit erreicht habe, lasse mich doch die Einheit in der Mannigfaltigkeit Deiner Wege erkennen, so dass ich dich erkenne [...]."[11] Gott gewährt Moses diese Bitte, worauf Moses unvermittelt und direkt in Exodus 33:18 zur zweiten Bitte schreitet: „Da sprach er: Lasse mich doch Deine Herrlichkeit sehen!"[12] Darauf folgt gerade in Hinblick auf das Verhältnis zwischen Identität und Spur die entscheidende Antwort Gottes:

> Er sprach: Ich werde alle Meine Güte deinem Angesicht vorüber führen, werde *Gott* mit Namen vor dir verkünden, werde mit Gewährung segnen dem Ich gewähre, und werde Mich erbarmen, dessen Ich Mich erbarme. Er sprach: Du kannst Mein Angesicht nicht sehen; denn es sieht mich der Mensch nicht und lebt. Es sprach *Gott*: Siehe, einen Standpunkt gibt es *neben* Mir; auf den Fels stelle dich. Wenn dann Meine Herrlichkeit hinüberzieht, so berge Ich dich in die Klüftung des Felsens und decke meine Hand über dich, bis Ich hinübergezogen. Ich entferne meine Hand dann, und du siehst Mir nach; Mein Angesicht wird nicht gesehen. Und es sprach *Gott* zu

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mosche. Haue dir zwei Tafeln von Steinen wie die ersten; Ich werde auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln, welche du zerbrochen hast, gewesen waren. Sei bereit zum Morgen, und am Morgen steigst du den Berg Sinai hinan, und stellst dich Meiner gewärtig auf den Gipfel des Berges.[13]

In Bezug auf die zweite Bitte hat Moses wortwörtlich das Nachsehen. Gott entzieht sich der Einsehbarkeit als Evidenz. Die adäquate Form der Einsicht wird zum Standpunkt der Nach- und Rück(en)sicht. Indem Moses sich neben – und nicht frontal vor – Gott positioniert, kann er Gott nicht direkt erkennen und identifizieren, aber er kann seiner vorbeiziehenden Spur von hinten, nachträglich, gewahr werden. Aber in der Nach- und Rücksicht fällt insbesondere der von der lateinischen Etymologie *respectare* (zurücksehen, berücksichtigen) geprägte *Respekt* auf, der in dieses Geschehen eingewoben ist. Die erwähnte Ambiguität ist also mit einer fundamentalen Ambivalenz des Sehens verbunden. Der ontologisch gesättigte Blick ist Gott gegenüber inkommensurabel, denn dies wäre tödlich. Und doch gibt es eine kommensurable Form, indem sich der Blick in einen ethischen verwandelt. Das richtige Gespür gegenüber der Herrlichkeit[14] Gottes bringt uns insofern auf die Spur der Schöpfung, als im Sinne Soloveitchiks eine Koexistenz zwischen Welt und Gott das Ziel darstellt. So soll eben auch der Mensch in dieses schöpferische Geschehen eingebunden werden, indem er sich erkenntnismäßig adäquat intellektuell mit Gott verbindet. Für Maimonides ist Moses symptomatisch dafür nicht nur größter Prophet, sondern auch Philosoph,[15] indem er ihn als den „Meister der Weisen“[16] bezeichnet. Das Leitbild der Spuren bezieht Maimonides auf die Wirkungen beziehungsweise auf die Wirkungsattribute Gottes. Maimonides arbeitet eine tiefe Verbindung zwischen Ethik und Ontologie heraus, wobei in Hinblick auf Kant zwei Falten angelegt sind, die sich einerseits auf die Begrenzung des Erkennens, andererseits auf die Verbindung zwischen praktischer und theoretischer Vernunft entfalten lassen. Dies legt Maimonides im 1. Buch Kap. 54 dar, indem er die Schlüsselstelle aus *Exodus* wie folgt ausliest und auf entscheidende Art und Weise Thora und Philosophie miteinander *koaliert*:

Als nun Mose um die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes und um Vergebung für das Volk bat, wurde er erhört, indem dem Volke vergeben wurde. Als er aber nachher um die Erkenntnis des Wesens Gottes bat mit den Worten: „Laß mich

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch deine Herrlichkeit schauen!“ (Exod. 33,18), wurde ihm sein erster Wunsch erfüllt, der in den Worten enthalten war: „Tue mir deine Wege kund!“ Es wurde ihm nämlich geantwortet: „Ich werde all mein Gutes an dir vorübergehen lassen“ (ib. 19); jedoch auf seine zweite Bitte wurde ihm die Antwort: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen“ (ib. 20). Der Ausdruck „all mein Gutes“ beweist in der Tat, daß Gott ihm alle seienden Dinge gezeigt hat, von denen die Heilige Schrift sagt: „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (Gen. 1, 31); nämlich er zeigte sie ihm, damit er ihre Natur und ihren Zusammenhang miteinander erkenne und damit er wisse, wie Gott sie im allgemeinen und im besonderen regiert. Auf diesen Gedanken weist auch der Ausspruch hin: „In meinem ganzen Hause ist er bewährt“ (Num. 12, 7). Dieser will sagen: Er besitzt eine wahre und bleibende Einsicht von dem ganzen Seienden in meiner Welt, denn die Erkenntnisse, die nicht wahr sind, bleiben nicht bestehen. Somit ist es die Kenntnis dieser Wirkungen Gottes, die auch die Kenntnis seiner Eigenschaften ist, von der aus er erkannt werden kann. Und der Beweis dafür, daß das Ding, dessen Erkenntnis ihm Gott verhieß, eben Gottes Wirkungen waren, ist darin zu erblicken, daß die Dinge, die er ihn erkennen ließ, durchgehends nur Wirkungseigenschaften waren, wie „barmherzig, gnädig, langmütig, huldreich“ usw. (Exod. 34, 6). [...] Daß aber Mose sich mit der Anführung dieser dreizehn Eigenschaften begnügte, obgleich er ja „all sein Gutes“, nämlich alle Wirkungen Gottes, erkannt hatte, erklärt sich daraus, weil diese die von Gott ausgehenden Wirkungen hinsichtlich der Erschaffung und Regierung der Menschen sind, und dies war ja die letzte Absicht, um derentwillen er seine Bitte aussprach; denn das Ende jenes Satzes (Exod. 33,13) lautet: „Damit ich dich erkenne und Gunst in deinen Augen finde. Siehe auch, daß diese Nation dein Volk ist.“ [...] Es ist also klar, daß „Wege“ und „Eigenschaften“ dasselbe sind, sie sind die Wirkungen, die in dieser Welt von Gott herrühren.[17]

Indem Maimonides die Thora kommentiert und sie gleichzeitig philosophisch übersetzt, verschiebt und versetzt er die Sphären der Religion und Philosophie. Wege und Eigenschaften sind tief im jüdischen Denken angelegt, was seine Wurzeln im sprachlichen Nährboden der sogenannten מידות (*middot*; Maße, Normen) besitzt. Indem Maimonides das Maß im Sinne des Angemessenen auf Gott bezieht, gelangt er zur konzeptuell bedeutsamen Vorstellung der *Wirkungen* Gottes, die im Kontext der Thora als Eigenschaften aufgefasst werden. Mit Bezug und Bedeutung für den Menschen handelt es sich um Charaktereigenschaften. Die adäquate Erkenntnis des Charakters Gottes wird so exemplarisch mit Moses als Meister der Weisen, als Grenzgang zum Anthropomorphismus hin durchgespielt. Diese philosophische Erprobung kann mithin als Marker und Markierung gelten, inwiefern die *Wirkungen* Gottes mit dem Verstehen der *Wirklichkeit* zusammenhängen. Der richtige ethische

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Standpunkt – als richtiges Maß verstanden – befindet sich *neben* und nicht *vor* Gott: auf jenem Felsen, den wir nun in einem mehrfach gesättigten Sinne als *Probierstein* bezeichnen wollen. An dieser erlesenen Stelle erlangt der Mensch Weltverständnis, indem er verstehend Anteil nimmt an der Schöpfung Gottes. Die Setzung der richtigen Präposition ist selbst Teil der verwendeten Wegmetaphorik, denn vor Gott würde der Mensch auf tödliche Art und Weise im Weg stehen. Im geforderten Nebeneinander wird der Weg aus der Perspektive des denkenden und handelnden Menschen zur Spur. Sich im Kontext des Weges richtig zu positionieren, ist letztendlich eine Frage der richtigen Methode, um die Welt *gut* zu erkennen und darin *gut* zu handeln.

Die bewusste Verdoppelung dieses elementaren Adjektivs zielt nochmals auf den Ausdruck „all mein Gutes" ab, den Maimonides in den Zusammenhang einer erkennbaren Welt setzt – dies in Absetzung von der rein logisch verstandenen Erkennbarkeit Gottes. Was Gott betrifft, so erkennt Moses seine Eigenschaften, was nochmals auf den von Hirsch verwendeten Ausdruck „alle Meine Güte"[18] abzielt. Das *Gute* und die *Güte* gehen jene eigenartige Koalition ein, die Soloveitchik als logisch inkommensurabel charakterisiert hat. Die Kommensurabilität entsteht durch die Güte, denn durch diese bilden Gott und die Welt einen Ordnungszusammenhang ohne substanzielle Identität. Dieser Identitätsbruch als Brechung des Identischen ist förmlich in die Welt als Schrift-Spur eingeschrieben, indem die identischen Worte Gottes der ersten Tafel sozusagen nochmals abgeschrieben werden, weil diese erste Tafel in Brüche ging. Als Schrift-Spur bildet die zweite Tafel indes einerseits das Grund-Muster erlesener Wahrheit schlechthin, andererseits verkörpert sie die Urzelle des Eklektikers, der sich dem Original abschreibend verschreibt.

Das Essenzielle an den מידות (*middot*; Masse, Normen) ist indes, dass diese in einem außerordentlichen Sinne unverbrüchlich sind, was im Ausgang der Schlüsselszene angelegt ist. Moses bildet wie von Gott angeordnet zwei Steintafeln und geht zum Berge Sinai hinauf, während Gott wolkenverhüllt niedersteigt, sich neben Moses stellt und sich auf folgende Art und Weise kenntlich zeigt: „Es zog *Gott* seinem Angesicht vorüber und verkündete: *Gott* bleibt immer *Gott*, kraftübend, Sein Werk liebend und gewährungsbereit; lange geduldend, und liebereich und wahrheitsreich (...)."[19] Die Identität Gottes kommt

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

im hebräischen Original durch die empathische Verdoppelung des Tetragramms zum Ausdruck. Seine essenzielle Wirkungsweise entfaltet sich in der Paarformel רב חסד ואמת (*rav chesed v'emet*; liebereich und wahrheitsreich). Der Reichtum an Liebe und/zur Wahrheit ist sozusagen seine Philosophie jener Fülle, die wir als שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss) umschrieben haben. Die koalierende Verbindung zur griechischen Weisheit, wie sie im Ausdruck *Philosophie* verbürgt ist, wird hergestellt und zugleich entscheidend erweitert: Im dritten Buch zu Beginn des Kapitels 52, also in direktem Anschluss an das Gleichnis vom Haus des Königs, wird die Idee der *Koalition* als emanierende Vernunft zum Bindemittel zwischen Gott und Mensch und Welt. Dies zeichnet – exemplarisch – das Bewusstsein des Propheten aus, welches Philosophie und Religion miteinander so verbindet, dass menschliche und göttliche Weisheit sich miteinander verschränken:

Wenn der Mensch allein zuhause ist, sitzt er nicht so und bewegt und beschäftigt er sich nicht so, wie er säße und sich bewegte und beschäftigte, wenn er sich vor einem mächtigen Könige befände. Er wird auch, wenn er am Sitze des Königs redet, nicht so reden und nach Belieben viele Worte machen wie vor seinen Hausgenossen und Verwandten. Und deshalb muß derjenige, der die menschliche Vollkommenheit zu erreichen sich vorgenommen hat und der in Wahrheit ein Mann Gottes werden will, aus seinem Schlafe erwachen und erkennen, daß der mächtige König, der ihn immer beschirmt und mit ihm verbunden ist, mächtiger ist als alle Könige von Fleisch und Blut, und wären sie selbst David und Salomo. Dieser uns schirmende und mit uns verbundene König ist die auf uns emanierende Vernunft, die das Bindemittel ist zwischen uns und Gott. Und wie wir Gott durch das Licht erkennen, das er uns zuströmen läßt, nach dem Ausspruche: „In deinem Lichte sehen wir Licht" (Ps. 36,10), so durchschaut er uns mittelst dieses Lichtes immerwährend und um dieses Lichtes willen, das bei uns ist, schaut und sieht er immer auf uns, nach den Worten der H. Schrift: „Kann sich jemand in einem Verstecke verbergen, ohne daß ich ihn sehe? spricht der Herr" (Jirm. 23, 20). Beachte dies besonders! Da nun dies die Vollkommenen wissen, haben sie auch einen solchen Grad der Sittlichkeit, der Demut, der Scheu und Ehrfurcht vor Gott und der Scham vor ihm erreicht, und zwar auf dem Wege wahrer und nicht phantastischer Erkenntnisse [...]. Du weißt übrigens auch, dass sie davor warnen, stolz aufgerichteten Ganges einherzuschreiten, weil die ganze Erde von Gottes Herrlichkeit erfüllt ist, damit durch diese Handlungen im Herzen aller Menschen sich der Gedanke befestige, den ich dir erwähnt habe, nämlich daß wir immer in Gottes Hand sind und daß wir angesichts seiner Sch'khina ein- und ausgehen. Die größten unserer Lehrer halten es sogar für unzulässig, ihr Haupt zu entblößen, weil die Sch'khina den Menschen immer umschwebt und schirmt. [...] Aber die Glaubenslehren, die uns die H. Schrift gelehrt hat, nämlich die Erkenntnis des Daseins und der Einheit Gottes,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leiten uns, wie wir zeigten, dazu an, ihn zu lieben. Du weißt ja, wie sehr uns die H. Schrift dazu ermahnt, Gott zu lieben, in den Worten: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Vermögen“ (Deut. 6,5). Denn diese zwei Endziele, nämlich die Liebe und die Ehrfurcht, werden durch zweierlei Dinge erreicht, die Liebe durch die Glaubenslehren, welche die Erkenntnis vom Dasein Gottes nach seiner Wesenheit umfassen, die Ehrfurcht aber, wie wir zeigten, durch alle praktischen Gebote der H. Schrift.[20]

Das Ziel besteht darin, das Dasein und die Einheit Gottes zu erkennen, was Maimonides in jene Liebe zu Gott münden lässt, die unmittelbar auf das Glaubensbekenntnis *Schma Israel* folgt: die Aufforderung Gott mit dem ganzen Herzen, der ganzen Seele und dem ganzen Vermögen zu lieben. Der Monotheismus ist nichts Phantastisches, sondern zielt auf wahre Erkenntnis ab, welche ihrerseits an die Logik der ethischen Nach- und Rücksicht gebunden ist, beziehungsweise an die Ehrfurcht vor Gott. Im deutschen Werktitel *Führer der Unschlüssigen* kommt das Überraschungsmoment definitiv zu kurz. Deshalb wollen wir uns diesbezüglich an die englische Version *Guide For The Perplexed* halten. *Perplex* lässt sich auffächern in *überrascht, verblüfft, verdutzt, verstört, verwirrt, verwundert zu sein*, wobei die lateinische Etymologie noch schürfender ist, indem das Idiom *perplexus* auf *verschlungen* und *verworren* verweist. – In Maimonides' Monotheismus kommt es zu einer wundersamen Verschlingung eines transzendenten Gottes und eines Gottes der Immanenz, was mit der schöpferischen Qualität der *schefa* als emanierenden Vernunft zusammenhängt. Dieser Aus- beziehungsweise Einfluss Gottes verbindet sich mit dem hebräischen Wort *davak,* welches *Bindemittel* bedeutet. Dadurch wird das mystisch-kabbalistische Konzept jener דְּבֵקוּת (*devekut*) antizipiert, was das *Anhaften des Menschen an Gott* bedeutet, indem der Mensch bewusstseinsmäßig in die Nähe Gottes ver-rückt להדביק (*lehadbik*; anhängen, anstecken, infizieren)[21] wird. Mit dieser Verrückung geschieht mit dem rationalistischen Element in Maimonides Denken gleichzeitig doch Phantastisches, indem er die gewichtige Entwicklung der Kabbala präfiguriert. Mit einem erweiterten Verständnis der Vernunft nähert sich Maimonides dem Wesen der Prophetie, indem das Zusammenspiel zwischen Denkvermögen und Einbildungskraft das prophetische Bewusstsein prägen. Dies impliziert gleichzeitig eine Erweiterung der aristotelischen aktiven Vernunft in Hinblick auf eine jüdische Religionsphilosophie,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

indem er sich von der Möglichkeit einer spekulativen Metaphysik abgrenzt. Dies legt Maimonides in Kapitel 2:36 folgendermaßen dar:

> Das Wesen der Prophetie und ihr wahrer Begriff ist die Emanation, welche von Gott durch die Vermittlung der aktiven Vernunft sich zuerst auf das Denkvermögen und dann auf die Einbildungskraft ergießt und dies ist die höchste Stufe des Menschen und die äußerste Vollkommenheit, die bei seiner Art vorhanden sein kann, und dieser Zustand ist die äußerste Vollkommenheit der Einbildungskraft. Dies ist ein Ding, das durchaus nicht bei allen Menschen vorkommen kann und zu dem sie auch nicht durch die Vollkommenheit in den spekulativen Wissenschaften und durch die Vervollkommnung des Charakters gelangen können, wenn sie selbst alle die äußerst mögliche Tüchtigkeit und Vorzüglichkeit besäßen, außer wenn noch die äußerst mögliche Vollkommenheit der Einbildungskraft im Beginne ihrer Erschaffung hinzutritt.[22]

Dies ist einerseits verblüffend und andererseits Zeichen jener Verschlungenheit, welche als tiefenstrukturelle Folie für das (Vor)Verständnis des Koalitionssystems aufgefasst werden kann: als verworrene Koalition zwischen Welt und Gott. Mit rein rationalen Mitteln kann diese Verworrenheit nicht entwirrt werden, denn die Schöpfung oszilliert im Zwischen von Monotheismus und Pantheismus.[23] Auch dies lässt sich nochmals auf die dargelegte Schlüsselszene mit Moses auf dem Berg Sinai rückbinden, in der die ganze Erde mit Gottes Herrlichkeit erfüllt ist. Diese kann man jedoch nicht sehen und am Leben bleiben. Der richtige Standpunkt der Spur erfährt hier eine versinnlichende Vertiefung in Richtung jener Immanenz, die Maimonides in Verbindung mit der genannten *sch'khina* bringt. שכינה (*schechina;* Einwohnung Gottes) lässt sich etymologisch mit dem entsprechenden Verb שכן (*schachan;* wohnen) assoziieren. Als Gott der Fülle gibt er eine schöpferische Spur seiner Gegenwart, ohne ihn im Geiste der visuellen Logik so zu vergegenwärtigen, dass der Unsichtbare sichtbar würde. Die sinnhaft-sinnliche Vertiefung zielt einerseits auf den abstrakten transzendenten Gott der monotheistischen Begründung, andererseits auf das ganze Vermögen, Gott postintellektuell[24] zu lieben. – Treten wir nochmals in das Haus des Königs ein und greifen den Propheten Moses als erlesene Wahrheit auf, so erhalten wir eine Probe philosophischer Mystik, die zu Salomon Maimon überleiten soll. Die Überleitung ergibt sich aus dem Verständnis von *shefa* als übermäßige Hingabe Gottes, die im Menschen eine Begehrensstruktur beziehungsweise einen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Trieb weckt, der über die griechisch geprägte Liebe zur Weisheit hinausreicht. Auf dem Höhe- und Schlusspunkt des entscheidenden Kapitels 51 kommt es zur Amalgamierung zwischen Philosophie und religiösem Erleben, indem sich die beiden Sphären durchdringen:

> Wir haben ja in den vorhergegangenen Kapiteln gezeigt, daß „Gott erkennen" heißt ihn begreifen, gewissermaßen als wollte Gott sagen: Dieser Schutz wird diesem Individuum zu teil, weil es mich kennt und nach mir verlangt. Du kennst übrigens den Unterschied zwischen Liebe und Verlangen. Das Verlangen ist nämlich das Übermaß der Liebe, die soweit geht, daß kein Gedanke für etwas anderes als für den geliebten Gegenstand mehr übrig bleibt. Die Philosophen haben ja schon gezeigt, daß in der Jugend die körperlichen Kräfte die meisten Tugenden unmöglich machen, um wievielmehr diesen lauteren Gedanken, den nur ein solcher Mensch besitzen kann, dessen vollkommene Zustände ihn zum Verlangen nach Gott führen. Es ist nämlich unmöglich, daß dieses in einem Menschen entstehe, solange die Säfte im Körper gären. Denn je schwächer die Körperkräfte werden und je mehr das Feuer der Begierde erlischt, desto stärker wird die Vernunft, desto heller wird ihr Licht, und desto klarer ihre Erkenntnis und ihre Glücksseligkeit über das Erkannte, so daß das vollkommene Individuum, wenn es zu hohen Jahren gekommen und dem Tode nahe ist, an Erkenntnis mächtig zunimmt und die Glückseligkeit über dieses Erkannte und die Sehnsucht nach dem Erkannten sich steigert, bis dann die Seele in der Zeit dieses Genusses sich vom Körper trennt. Und darauf deuten unsere Weisen hin, wenn sie von Mose, Ah'ron und Mirjam sagen, daß alle drei dadurch starben, daß Gott sie küßte. Sie sagen: Aus dem Ausspruche: „Mose, der Diener des Herrn, starb daselbst im Lande Moab durch den Mund des Herrn" (Deut. 34,5) folgt, daß er durch den Kuß gestorben. Und ebenso wird von Ah'ron gesagt: „Durch den Mund des Herrn starb er dort" (Num 33,38). Und ebenso sagen sie auch von Mirjam, daß auch sie durch Gottes Kuß starb.[25]

In der erotisierten Metapher des Kusses begatten sich die Sphären der Philosophie und der Religion. Indem Maimonides den Unterschied zwischen Liebe und Verlangen exponiert, wird eine Perspektivierung angestrebt, welche das Verhältnis gegenüber der Wahrheit beziehungsweise gegenüber Gott vom Menschen her bedenkt und in einen metaphysischen Kontext griechischen Zuschnitts versetzt: Ganz im dualistischen Geiste von Sokrates findet das *Daimonische* zu seinem Ursprung zurück, je stärker es sich von der körperlichen Dimension zu lösen vermag, um sich sukzessive dem rein Geistigen anzunähern. Grenzwert dieser Annäherung ist der Tod selbst, der zum Katalysator der Wahrheit und jenes Glückes wird, das zur *Eudaimonia* führt. Im griechisch verstandenen Glück ist der Geist ganz bei sich. Das Glück

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entsteht aus der Selbstversenkung des Geistes und der Liebe zur Wahrheit. – Maimonides schreibt sich hier eindeutig in diesen Diskurs ein, indem er die erkenntnismäßige Vervollkommnung mit dem Alter und der Schwächung des Körpers in Verbindung bringt. Gleichzeitig geht er einen eigenen Weg, indem er die biblischen Kussszenen eklektisch auswählt, aneinanderreiht und dabei folgendes Exempel in Anlehnung an die Weisen statuiert: Moses, Ahron und Mirjam sind Eigennamen und repräsentieren Individuen. Das dem Daimonischen entsprechenden Denkmuster zielt auf einen Geist ab, der von der Abstraktion dem Körper gegenüber lebt. Die Entkörperlichung steigert den Wahrheitsgehalt, indem sein subjektiver Anteil verschwindet, um im Objektiv-Allgemeinen ein- und aufzugehen. Maimonides bindet das metaphysische Denkmuster an die eigene Tradition des Talmuds an und bezieht sich auf die eigenen Namen und die damit verknüpften biblischen Eigenheiten. Eine maßgebende Eigenheit bildet die Erkenntnis Gottes, die gleichnishaft mit göttlicher Vorsehung assoziiert wird. In Maimonides anzitierten Worten: Es ist, „als wollte Gott sagen“,[26] dass es eine innere kausal motivierte Begründung dafür gibt, dass Gotteserkenntnis und der Schutz des Individuums eine zusammengehörende Einheit bilden. Gott sagt dies nicht, aber das „Als-Ob“ schafft einen konzeptuellen Abgleich, durch den der grundsätzliche Status des Individuums gesetzt und dann auch begründet wird. Wie im obigen Zitat zu lesen war: „weil es mich kennt und nach mir verlangt.“[27]

Die entscheidende Differenz schafft Maimonides durch das Element des Verlangens, das ein „Übermaß der Liebe“ impliziert und eine Anbindung an den Erkenntnisgegenstand bewirkt. Dies bedeutet, dass nun die *shefa* auf das Übermaß des Menschen bezogen wird. Dadurch lässt sich eine neuartige – jüdische – Lesart der griechischen Metaphysik generieren, bei welcher das Individuum mit seinem eigenen Verlangen konstitutiv wird, um einen schöpferischen Erkenntnisprozess in Gang zu setzen, der eine intime Nähe zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt erschafft. Das Erstarken der eigenen Vernunft spielt dabei eine aufklärende Rolle und ruft Kants Incipit zu diesem Kapitel in Erinnerung: „Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.“[28] Wir befinden uns mit Maimonides an einer Stelle, wo wir *Selbstdenken* mit *Gott denken*

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ersetzen, um den höchsten Probierstein der Wahrheit auf eine Weise zu suchen, welche die menschliche Triebstruktur miteinschließt: Als ein Verlangen[29], welches den Gedanken dermaßen auf den geliebten Gegenstand des Erkennens richtet, dass durch die intellektuelle Perfektionierung[30] so etwas wie eine metaphysische Erfahrung ermöglicht wird, die nun im Sinne von Maimonides mit dem prophetischen Bewusstsein gleichgesetzt werden kann. Das menschliche Wissen sprengt sich auf in Richtung der Wahrheit. Das hebräische דעת (*da'at*; Wissen), oder als Verb לדעת (*leda'at*; wissen, erkennen), vermag insofern einen Geschmack der entsprechend intimen Wissenskultur zu vermitteln, als es sowohl die kognitive als auch die körperlich-sexuelle Sphäre im Sprachgebrauch miteinschließt – und mindestens einen assoziativen Bezug zum *Koalieren* zulässt.

In der Art und Weise wie Salomon Maimon Maimonides liest, ist es deshalb alles andere als eklektizistische Beliebigkeit, wenn er in seiner Autobiografie als Pionierleistung den *Führer der Unschlüssigen* in größeren Exzerpten ins Deutsche übersetzt und in seinem zehnten Kapitel die letzten Kapitel von Maimonides aufgreift, – insbesondere die Haus-des-Königs-Parabel. Die raffende Übersetzung vermischt sich mit einer Rezeption, die das aufklärerische Dispositiv akzentuiert. So führt Maimonides in Bezug auf die Prophetie aus,

> [d]aß aber irgend ein menschliches Individuum vermöge der erlangten wahren Erkenntnisse und vermöge seiner Glückseligkeit über das, was er erkannt hat, soweit gelangt, daß er mit den anderen Menschen sprechen kann und sich mit seinen leiblichen Bedürfnissen befassen, zur selben Zeit aber immer an Gott denken und im Herzen immer vor Gott stehen kann, wenn er auch körperlich bei den Menschen ist, in der Weise, wie dies in den auf diese Ideen angewandten Allegorien des Hohen Liedes ausgesprochen wird: „Ich schlafe, aber mein Herz ist wach". „Die Stimme meines Freundes ruft!" (Hohesl. 5,3), dies ist, ich will nicht sagen, die Stufe, die alle Propheten, wohl aber die Stufe, die unser Lehrer Mose erreichte, von dem gesagt wurde: „Mose trat allein vor den Herrn hin" (Exod. 24,2) und ferner: „Er blieb dort bei dem Herrn" (Exod. 34,28), und zu dem gesagt wurde: „Du aber verweile hier bei mir!" (Deut. 5,21), wobei diese Bibelverse in der Bedeutung aufzufassen sind, die wir auseinandergesetzt haben. Und dies ist auch die Stufe der Erzväter, die ihre Annäherung an Gott bis zu dem Punkte geführt hat, daß durch sie Gottes Name in der Welt bekannt wurde nach den Worten der H. Schrift [...].[31]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Salomon Maimon transponiert diese Stelle indes wie folgt:

> Derjenige aber, der es hierinn so weit bringt, daß er sein Geschäft verrichten und doch dabei an Gott denken kann, so wie es im allegorischen Verstande heißt: ich schaffe, mein Herz aber ist wachend, dieser sage ich, ist zu einem Grade gelangt, der bloß dem größten aller Propheten (Moses) eigen war, von dem es heißt: Moses allein darf sich Gott nähern. Ich habe schon bemerkt, dass die göttliche Vorsehung dem Grade des ausgebildeten Verstandes proportionirt ist.[32]

Maimon verdichtet die außerordentliche Eigenschaft von Moses, Weltliches zu verrichten, aber innerlich den Fokus auf dem Überweltlichen zu haben. Die biblisch aufgeladene Metaphysik wird verstärkt in eine philosophische Sprache überführt, welche Maimonides' Gedankenwelt modelliert. Die Ausgestaltung wird auch durch den von Maimon selbst gewählten erläuternden Titel zum zehnten Kapitel verdeutlicht: *Beschluss des More Newochim. Vortreffliche Moral. Bestimmung des wahren Gottesdienstes, der die Priester entbehrlich macht*.[33] Der wahre Gottesdienst liegt in der Philosophie, da sich durch die Modellierung Maimons die theologische Autorität erübrigt. Was übrig bleibt, ist nichts weniger als der Versuch eines philosophisch geläuterten Monotheismus, bei dem sich die Autonomie der Vernunft erkennend auf Gott bezieht, was Maimon in einer gewichtigen Klammerbemerkung vermerkt:

> (Die göttliche Vorsehung ist nach der Meinung des Maimonides nichts anders als die Leitung der Vernunft und findet nur dann statt, wenn diese in wirkliche Übung gesetzt wird.) Nun werden noch viele Instanzen aus der heiligen Schrift angeführt, die, seiner Exegesis zu folge, mit diesen Gedanken übereinstimmen.[34]

Sein eklektisches Verfahren zeigt also eine Strategie der Aneignung an, durch welche eine Verbindung zwischen Maimonides' *Gott denken* und Kants *Selbstdenken* geschaffen werden soll. Das heißt, Maimon schleift am obersten Probierstein von Maimonides Wahrheitsverständnis, um im diskursiven Geflecht der Aufklärung beziehungsweise der Haskala einen erlesenen metaphysischen Standpunkt zu behaupten. Der Antrieb und die Funktion des Verlangens werden sich dabei zum Konzept des sogenannten *Bildungstriebs* transformieren. Es handelt sich um eine Doppelbewegung zwischen *Gott denken* und *Selbstdenken*, durch die Maimon, noch unter seinem angestammten Namen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Salomon ben Josua, auf seiner abenteuerlichen Reise nach Berlin getrieben wird: Im Sommer 1776 macht er sich nach Königsberg auf, gefolgt von einer Schiffsreise nach Stettin. Das letzte Stück absolviert er zu Fuß, und kommt im Frühjahr 1777 an seinem Sehnsuchtsort intellektuellen Verlangens nach Selbstdenken an, – aber findet am Rosenthaler Tor keinen Einlass, weil er just das umstrittene Werk *More Newuchim* mit sich führt. Denn der darin bereits enthaltene aufklärerische Funken Gott zu denken, ist gewissen rabbinischen Autoritäten ein Dorn im Auge, insbesondere die universalistische Ausrichtung des darin exponierten Judentums.[35] 1781/82 kehrt Maimon nach Berlin zurück, wo er dank der Unterstützung von Freunden nun Einlass findet und sich kurz darauf zu Salomon Maimon umbenennt. Der leibliche Vater Josua wird im Akt der Namensaneignung durch den geistigen Vater Maimonides substituiert, um eine intellektuelle Identität zu begründen, die nach Perfektionierung verlangt. In diesem Verlangen geht Maimon mit Maimonides eine namentliche Koalition[36] ein, welche in diesem Kontext durchaus auch politisch verstanden werden soll. Denn die jüdische Selbstbehauptung richtet sich nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Insofern antizipiert Maimon – vage ausgedrückt – so etwas wie eine „jüdische Renaissance", von der Martin Buber einige Generationen später programmatisch sprechen wird. Bei Maimon besteht das Erneuernde darin, dass er sich bei Maimonides Wahrheiten erliest, die den Rahmen der traditionell geprägten rabbinischen Exegese philosophisch sprengen. Menachem Kellner bringt die entsprechende Maimonides-Rezeption wie folgt auf den Punkt:

> There are two widely accepted ways of viewing Maimonides. One may be called vertical; the other, horizontal. In the first view, Maimonides is situated in a chain of Jewish tradition stretching back to Moses, and is seen primarily as a halakhic decisor. It is primarily in this tradition that Maimonides' views are studied and understood. The correct interpretation, in my opinion, is that Maimonides must be understood as standing at the nexus of both vectors, the vertical one stretching back to Moses and the horizontal one encompassing his philosophical contemporaries and near contemporaries. Maimonides was convinced that one could and must live simultaneously in both these worlds.[37]

Maimon schließt nahtlos an diese synthetisierende Überzeugung an, wobei er eine horizontale Zugangsweise forciert, als einer jener

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

philosophischen Kommentatoren, „die die Sache noch weiter treiben“,[38] wie er in der *Lebensgeschichte* das Medium des talmudischen Kommentars charakterisierte. Die Sache ist nun die philosophische Sache der Aufklärung, welche durch die Transgression in einem jüdischen Kontext erneuert wird, indem der Rabbiner in Richtung Philosophie schreitet und nun „als ein lebendiger Kommentar“[39] der Philosophie anzusehen ist. Heißt nun: Maimon schleift am obersten Probierstein von Maimonides Wahrheitsverständnis, um dadurch jenen Stein von Kant auf die Probe zu stellen, der folgende logische Prägung aufweist. In den Worten Kants:

> Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind so fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken. Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellt sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar. Dieser Teil der Logik kann daher Analytik heißen und ist eben darum der wenigstens negative Probierstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntnis, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten.[40]

Zwischen den Texten von Kant und Maimon könnte man nun transtextuell „nachbessern“, dass Maimon durchaus die Sache der Logik weitertreiben will und weiter geht, indem er einen Übergang zu Maimonides schafft, um seinen eigenen Probierstein zu entdecken, und zwar als positiven Probierstein der Wahrheit. Der eingrenzend negative Charakter der Logik soll im Gestus des souveränen Intellekts auf eine Position gehoben werden, die an jenen Grenzstein erinnert, von dem aus Moses – vom Gipfel des Berges Sinai – die vorüberschreitenden Spuren Gottes sehen konnte. Das Überschreitungs-Motiv lässt sich rückblickend und vergegenwärtigend als Paradigma zur Modalität der Aneignung (Gottes) verstehen. Da Gott kein fixes und fixierbares System ist, sondern dynamisch-vorüberschreitende Wahrheit,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist ein Nach-Sehen gefordert, das sich dazu eignet, sich Gott anzueignen. Genau genommen ist es kein souveräner, sondern ein adäquater Standpunkt, bei dem Gott das Vorbild ist, aber als solches nicht direkt erfasst beziehungsweise intendiert werden kann. Methodologisch ergibt sich daraus folgende Pointe: Das Bild beziehungsweise die Gestalt der Wahrheit „steht nicht vor", sondern „geht vor". Es handelt sich eben um keinen stehenden, sondern einen gehenden Ausdruck. Das Vor-Bild geht voraus und Moses sieht dem Bild nach, um es nachzubilden – nachzuahmen, wobei sich die Wirklichkeit mit der Einbildung vermengt, und als Wirklichkeit überschritten wird. Zudem stellt dies die ethische Ausrichtung dar, die als Primat vor der logischen, den Menschen dazu auffordert, auf die Wirkungen Gottes aufmerksam zu sein und selbst zu wirken, indem der Mensch Gott nachahmt. – Mehr noch: Die Nachahmung wird auf Folie der abgeschriebenen Original-Tafel selbst zum Paradigma der Aneignung. Nachahmung steht also in einem tiefen assoziativen Zusammenhang mit der Gedankenfigur des Bruches. Moses sieht Gott perspektivisch gebrochen als Spur. Gott selbst hat sich dem Bruch verschrieben, indem er die Tafeln neu mitschreibt. Etwas spekulativ könnte dabei ein „Vereinigungspunkt" ausgemacht werden, der im Kommentar besteht. Moses' bewegter Ausdruck verkörpert den lebendigen Kommentar, während die Abschrift Gottes so etwas wie das Urbild eines kommentierten Textkörpers bildet, indem das Original nachgeahmt – oder gar: „nachgebessert" wird.

Salomon Maimons Denkbewegung und das damit verbundene eklektische Verfahren bilden genau solch einen lebendigen Kommentar, der strukturell von der Nachbesserung belebt wird und ein Spannungsverhältnis zwischen Originalität und Nachahmung erzeugt. Dies in Hinblick auf einen „Vereinigungspunkt", der die Systeme von Spinoza, Hume, Leibniz und Kant so auffasst, als seien es Positionen einer talmudischen Diskussion, aus der letztendlich klar(er) hervorgehen sollte, wie *Selbstdenken* und *Gott denken* zusammenhängen, um in letzter philosophischer Konsequenz das Denken selbst[41] „nachgebessert" zu verstehen: als originelle Schöpfung des Koalitionssystems.[42]

Wenn sich Maimon also in ein System hineindenkt, ahmt er es nach, um es gleichzeitig im dargelegten Sinn zu überschreiten. Methodisch betrachtet, vereinigt er dadurch Teile im Horizont eines

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ganzen. Kant, Spinoza, Hume und Leibniz sind die entsprechenden Teile eines Ganzen, die er sich „zu eigen gemacht hatte“.[43] Aus diesem organischen Verständnis heraus „war es natürlich“, dass Maimon „auf ein Coalitionssystem bedacht sein mußte“[44], das im dynamischen Prozess des Kommentierens sich „nach und nach“[45] entwickelte. Bei all seiner Ironie gegenüber philosophischen Systemen, gilt es diesen Ansatz vor allem methodisch ernst zu nehmen, da er nachahmend ein neues System erfindet. Wenn wir uns indes noch einmal die prinzipielle Bedeutung des Standpunkts vergegenwärtigen, so müssen wir nochmals zu Maimonides‘ *More Newuchim* zurückkehren, um den Standpunkt einer eigenen und neuen Transzendentalphilosophie Maimons besser zu verstehen: Letztendlich – so meine These – liegt die Crux, Maimon besser zu verstehen, in der Art und Weise wie er Maimonides’ verdeckte Systeme der Koalitionen nachahmt und schöpferisch neu modelliert.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5 Eine erlesene Schlüsselstelle für die Koalitionsbildung

5.1 Der Kommentar als hermeneutischer Schlüssel

Als eine der markantesten Stellen von Maimonides' *More Newuchim* gilt das Kapitel 68 des ersten Buchs, das als Probierstein (der Weisen) einer philosophisch begründeten Mystik gelesen werden kann. Denn darin werden die Dimensionen der Tätigkeit des Denkens an sich verhandelt:

Du weißt ja, wie allgemein bekannt der Ausspruch ist, den die Philosophen über Gott gegeben haben, nämlich er sei das Denkvermögen, der Denkende und das Gedachte zugleich, und daß diese drei Dinge in Gott nur Eines sind, worin es keine Vielheit gibt. Wir haben auch in unserem großen Kompendium Mischne Tora erwähnt, daß dies ein Grund- und Eckstein unserer Religion ist, wie wir dort auch auseinander setzten, daß Gott nur Einer ist und mit ihm kein anderes Ding verglichen werden kann, nämlich, daß es außer ihm kein Ewiges gibt. Und deshalb sagt man auch חי הי (chaj adonaj, beim lebendigen Gott!) und nicht חי הי (chej – adonaj, beim Leben Gottes), weil sein Leben nicht etwas außerhalb seines Wesens ist [...]. Bevor ein Mensch ein Ding denkt, ist er ein Denkender bloß dem Vermögen nach. Sobald er aber irgendein Ding denkt, so z. B. wenn er die Form dieses ihm gezeigten Baumes denkt, indem er dessen Form unabhängig von ihrem Stoffe denkt und sich nun die stofflose Form vorstellt – und hierin besteht ja die Tätigkeit des Denkens –, dann ist er in Wirklichkeit ein Denkender. Aber das in die Wirklichkeit übergegangene Denkvermögen ist eben die in seiner Vernunft vorhandene, vom Stoff losgelöste Form des Baumes, denn das Denken ist nicht ein von dem Gedachten verschiedenes Ding. Es ist dir also einleuchtend, daß das gedachte Ding die vom Stoffe gelöste Form des Baumes ist; diese ist aber auch das in die Wirklichkeit übergegangene Denkvermögen. [...] Somit ist nicht die zur Wirklichkeit übergegangene Vernunft ein Ding, und ihre Tätigkeit ein anderes Ding, sondern das wahre Wesen und der Begriff der Vernunft ist das Erkennen. Somit ist das Ding, durch welches die Form dieses Baumes vom Stoffe gelöst und begriffen wurde, nämlich das Denkvermögen, auch Denkende; denn eben dieses denkende Wesen hat die Form vom Stoffe gelöst und begriffen [...]. Denn alles, von dem eine Wirkung vorhanden ist, muß auch der Wirklichkeit nach vorhanden sein. [...] Es ist also klar, daß, wenn das

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Denken, der Denkende und das Gedachte der Zahl nach Eines sind, dies nicht von Gott allein, sondern von jedem Vernunftwesen gilt, so daß auch in uns, wenn wir einen Intellekt der Wirklichkeit nach haben, das Denken, das Denkende und das Gedachte nur Eines sind.[1]

Denken wird als grundlegende Eigenschaft Gottes aufgefasst, wobei Maimonides die Weisheit von Aristoteles nachahmt. In Anlehnung an seine Metaphysik werden die kognitionstheoretischen Aspekte des Denkvermögens, des Denkenden und des Gedachten auf einander bezogen. Die ontologische Zusammengehörigkeit impliziert, dass das Denken und die Wirklichkeit nicht getrennte Sphären sind, sondern auf eine Art und Weise zusammengehören, dass das Denken als Form gleichzeitig die höchste Form der Wirklichkeit ist. In dieser Ontologisierung koinzidieren bei Maimonides Denken und Wirklichkeit in einem absoluten Sinne in Gott. Aristotelisch gedacht, ist Gott als Erstes Prinzip im Sinne der *archê* ontologische Quelle und logischer Grund der Wirklichkeit und des Denkens. Im Denken als noetischer Vorgang (*noein*)[2] strebt und bewegt sich der menschlich-lebendige Intellekt zu Gott, welcher selbst als unbewegt-ewig, beziehungsweise im Sinne seiner Schrift *De Anima* als „abgetrennt, unaffiziert und unvermischt" aufgefasst wird. Das in die Wirklichkeit übergehende Denkvermögen bewirkt eine Abstraktionsreihe, in der sich die Form potenziert und der Stoff depotenziert. An der Schwelle zur höchsten Abstraktion beobachtet der Mensch die ewige Kreisbewegung der Fixsterne und abstrahiert daraus weiter eine höchste Form, in der – nachdem alles abgezogen wurde – auch keine Bewegung mehr möglich ist und das Denken absolut in sich ruht: als absolute Übereinstimmung zwischen Gott und der Welt, – wobei im absoluten Denkvermögen der Gedanke der ewig existierenden Welt durch Gott als unbewegter Beweger angelegt ist. Die entscheidende strukturelle Analogie zwischen Gott und Mensch liegt nicht in einer prinzipiellen, sondern graduellen Differenz, denn der Mensch als Vernunftwesen zeichnet sich durch die Tätigkeit des Intellekts aus und durch diese Tätigkeit wird die Einheit bewirkt. Gleichzeitig vollzieht Maimonides eine Grenzüberschreitung, indem er die aristotelische Metaphysik auf den biblischen Gott als חי הי (chaj adonaj) bezieht. Die Einheit Gottes bildet zwar eine gemeinsame Schnittstelle, um die universelle

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Natur des Denkens hervorzuheben. Mit dem selbstreferenziellen Verweis auf die *Mischne Tora* in der oben zitierten Passage soll einerseits die Einheit Gottes und des damit verbundenen Denkens aufgezeigt werden, andererseits geht es darum, einen (Denk)Weg von der Einheit Gottes zur Vielheit der Welt aufzuzeigen.

Dazu lohnt es sich genauer in Maimonides' Kompendium *Hilchot Yesodei Hatorah* zu schauen. Diese Schrift betrifft die Grundlagen der Tora und setzt entsprechend im Kapitel 1:1 fundamental ein, wobei ich mich hier auf eine zweisprachige Ausgabe (hebräisch/englisch) beziehe, die Rabbi Eliyahu Touger übersetzt und kommentiert hat: „The foundation of all foundations and the pillar of wisdom is to know that there is a Primary Being who brought into being all existence. All the beings of the heavens, the earth, and what is between them came into existence only from the truth of His being."[3] Auffallend bei dieser Fundierung sind die hebräischen Eingangswörter יסוד היסודות ועמוד החכמוד deren Anfangsbuchstaben den tetragrammatischen Namen Gottes prägen, der für die Unaussprechlichkeit beziehungsweise für die absolute Einheit Gottes steht, der die Welt aus seinem wahren Sein heraus erschaffen hat. Und dieses Grundlagenwissen eines Schöpfergottes begründet die Weisheit des Glaubens. Existenz bildet dabei eine Kategorie, die durch das Konzept der Schöpfung begreifbar wird. Diesem sich veräußernden Gott der Schöpfung kommt Leben und Bewegung zu, was am eigenen Namen אלהי (*elohei*; einer der Namen Gottes) ablesbar wird. Schöpfung wird dabei als andauernder Prozess verstanden und die entsprechende Einsicht dazu in 1:6 gar zu einer Halacha erhoben: „The knowledge of this concept is a positive commandment, as [implied by Exodus 20:2]: ‚I am God, your Lord...'."[4] Das menschliche Bewusstsein ist indes gefordert, sich in dieses Konzept gedanklich in wissender Vergegenwärtigung zu vertiefen, um die Einheit Gottes exemplarisch im *Schma Israel* glaubend zu bezeugen. Im zweiten Kapitel vertieft Maimonides den intellektuellen Aspekt in Richtung einer halachisch geprägten Ethik, die den Menschen auffordert, Gott gleichzeitig zu lieben und zu fürchten. Dies verhindert eine *Unio mystica*, erlaubt aber eine Annäherung durch intellektuelle und emotionale Übung und Anstrengung, indem wir in der und über die Schöpfung reflexiv meditieren. Desweitern differenziert Maimonides verschiedene Verhältnisse zwischen Form und Stoff der geschaffenen Elemente, wobei sich die dritte Kategorie der reinen Formen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf die Engelsordnungen bezieht. Er zählt unmittelbar darauffolgende biblische Beispiele auf und erläutert diese, um Missverständnissen vorzubeugen, ihn zu mystisch beziehungweise kabbalistisch zu verstehen. Unter Kap. 2:7,8 listet er zehn Engelsnamen auf, welche unterschiedliche geistige Stufen repräsentieren. Folgende Ausführung gibt Aufschluss über das Spektrum und lässt sich gleichzeitig an den Ausdruck des lebendigen Gottes הי חי rückbinden:

> These ten names which are used to refer to the angels reflect their ten [different spiritual] levels. The level above which there is no higher level except that of God, blessed be He, is that of the form called *Chayyot*. Therefore, the prophets state that they are below God's throne of glory. The tenth [and lowest] level is that of the form called *ishim*. They are the angels who communicate with the prophets and are perceived by them in prophetic visions. Therefore, they are called *ishim*, because their level is close to the level of human knowledge. All these [spiritual] forms are alive. They recognize and know the Creator with very immense knowledge, each of the forms according to its level and not to its greatness.[5]

Rabbi Eliyahu Touger kommentiert dazu, dass solch eine Auflistung weder im Talmud noch im Midrasch vorkomme. Interessanterweise tauche eine solche in einer etwas abweichenden Reihenfolge ausgerechnet im bedeutendsten kabbalistischen Schriftwerk des *Zohars* auf, der – so bekommen wir den Eindruck – solche Ansätze von Maimonides aufgegriffen hat, um diese kabbalistisch auszudeuten. In Maimonides' progressiver Abwärtsbewegung der unterschiedlichen intellektuellen Niveaus kommt gewiss ein emanationstheoretisches Modell[6] zu tragen, bei welchem der Einfluss Gottes in seiner Lebendigkeit auf die *chayyot* wirkt; ein Ausdruck, welcher emphatisch *das Leben* חַי (*chai*) zu חַיּוֹת pluralisiert, um die göttliche Lebensenergie in Richtung Materie auszudifferenzieren. Die Differenzen stehen und fallen mit derjenigen der Empfänglichkeit der Stufen, geistiges Leben als wahr zu nehmen. Die entsprechende Wahrnehmung ist mithin intellektuelle Anschauung, die sich durch intuitives Erkennen auszeichnet, dies als Merkmal prophetischen Bewusstseins. Oder: Das Denken, der Denkende und das Gedachte koinzidieren im Ausdifferenzierungsprozess der intellektuellen Wirklichkeiten. Wir haben an früherer Stelle vom undefinierbaren Quellpunkt des prophetischen Denkens gesprochen, das ganz im Zeichen der Schöpfungsgeschichte im Medium

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der שפע (*schefa*) stand. In der Vormerkung zum dritten Buch präzisiert Maimonides sein Vorhaben im *More Nevuchim*, indem er neben der Schöpfungsgeschichte die Bedeutung von Ezechiels geheimnisumwitterter Vision vom Thronwagen Gottes erwähnt, welche die kabbalistische Entwicklung entscheidend prägte:

> Wir haben schon wiederholt erklärt, daß wir in diesem Werke hauptsächlich dasjenige von Ma'ße B'reschit und Ma'ße Merkhabha erläutern wollen [...]. Nach dieser Vorbemerkung richte dein Augenmerk auf die Kapitel, in denen ich diesen erhabenen, ehrwürdigen und wichtigen Gegenstand bespreche, denn dieser ist der Pfeiler, der das Ganze zusammenhält und „die Säule, auf der das Ganze ruht.[7]

Im ausgezeichneten und exemplarischen Sinne erliest Maimonides in den Kapiteln eins bis sieben des dritten Buchs die Geschichte dieser Vision, um die Art der Verknüpfung zwischen Gott und Welt zu beleuchten, wobei wir zumindest indirekt etwas über das Kompositionsprinzip von *More Nevuchim* erfahren, indem Maimonides eine tiefenstrukturelle Koalition zwischen den Geschichten der Schöpfung als *maaseh bereshit* und jener des Thronwagens Gottes *maaseh merkaba* knüpft. Die etymologische Bedeutung von מרכבה (*merkaba*; Wagen) erörtert Maimonides bereits im ersten Buch (Kapitel 70), mit Verweis auf das Wort רָכַב (*rachav*; reiten, fahren), um sich in Anlehnung an Aristoteles mit den kosmologischen Bewegungsmustern des Universums auseinanderzusetzen. – Der Reiter (Gott) bringt das Tier (die Welt) in Bewegung,

> so daß dieses für ihn nur ein Werkzeug ist, das er nach seinem Belieben gebraucht, während er selbst von ihm verschieden ist und mit ihm nicht zusammenhängt, sondern außer ihm ist. [...] Und deshalb will ich sagen, daß die Lehrer zufolge dem Schriftworte den Thron der Herrlichkeit, weil er von den vier Chajot getragen wird, Merkhabha nannten, weil er einem Gespanne ähnlich ist, das aus vier einzelnen Tieren besteht. [8]

Es soll hier nicht auf das ganze Formengebilde eingegangen werden, welches Maimonides anhand der Vision Ezechiels in allen Einzelheiten analysiert. Ein Detail sei hier indes erwähnt, welches auf Ezechiels Wahrnehmung des spezifischen Laufs der Chajot zurückgeht, dass diese liefen und wiederkamen. Diese kreisförmige Bewegung lässt sich auf das Universum und die Natur beziehen, die sich in den Bewegungen auf den Willen Gottes ausrichten:

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dies bedeutet der Ausspruch über die Chaja: 'Die Chajot gingen in der Richtung in welcher der רוח (ruach, Geist, Wille) sie zu gehen antrieb und wichen in ihrem Gehen von ihrem Wege nicht ab' (ib. 12). רוח bedeutet hier aber nicht den wehenden Wind, sondern wie wir bei der Darlegung der homonymen Bedeutungen des Wortes ausführten, die Absicht.[9]

Das Zentrum des lebendigen Gottes חי הי bilden Geist und Wille. רוח als Wind-Element ließe sich eher auf die aristotelisch entpersonalisierte Denkbewegung beziehen. Die schöpferischen Geschichten sind indes personalisiert und beziehen sich gleichzeitig auf das verschlungene Verhältnis zwischen Denken und Wahrnehmung, um ein intuitives Denken im prophetischen Bewusstsein zu begründen, das an dieser Übergangsstelle zu Maimon als *metaphysische Erfahrung* bezeichnet werden soll: Die *maaseh merkaba* ist philosophische Mystik als metaphysische Erfahrung[10], welche eine Verbindung zwischen Mensch und Gott (er)schafft. Diese Tendenz zur Verschmelzung und zur Trennungsunschärfe hat wesentlich mit der Dynamik der Schöpfung und der Auffassung dem Kreatürlichen gegenüber zu tun. Die entscheidende Qualität liegt in der homonymen „Absicht" Gottes. Auf den Menschen bezogen präfiguriert dies ein ausgerichtetes – intentionales – Bewusstsein, wofür es im Hebräischen den Ausdruck כַּוָּנָה (*kavanah*; Absicht) gibt, der auf die Intensität des auf Gott ausgerichteten Bewusstseins verweist, und auch zu einem der Schlüsselbegriffe der Kabbala wurde. Wenn wir dies auf die Einheit und Einzigkeit Gottes beziehen, gilt es, diese kursorischen Ausführungen in Anlehnung an das von Maimonides genannte Kompendium zu ergänzen:

All existence, aside from the Creator – from the first form down to a small mosquito in the depths of the earth – came into being from the influence of His truth. Since He knows Himself and recognizes His greatness, beauty and truth, He knows everything, and nothing is hidden from Him. The Holy One, blessed be He, recognizes His truth and knows it as it is. He does not know with a knowledge which is external to Him in the way that we know, for ourselves and our knowledge are not one. Rather, the Creator, may He be blessed, He, His knowledge, and His life are one from all sides and corners, in all manners of unity. Were He to live as life is [usually conceived], or know with a knowledge that is external from Him, there would be many gods, Him, His life, and His knowledge. The matter is not so. Rather, He is one from all sides and corners, in all manners of unity. Thus, you could say, "He is the Knower, He is the Subject of Knowledge, and He is the Knowledge itself. All is one.[11]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist also doch nicht so „klar" – wie Maimonides es an der vielleicht markantesten Stelle im 68. Kapitel seines *More Newuchim* geschrieben hat –, „daß, wenn das Denken, der Denkende und das Gedachte der Zahl nach Eines sind, dies nicht von Gott allein, sondern von jedem Vernunftwesen gilt."[12]

In der *Mishneh Torah* betont Maimonides anders als an dieser Stelle die Differenz der Wissensmodalitäten zwischen Gott und Mensch. Eine Differenz jedoch, die im Horizont des schöpferischen Bewusstseins überbrückt werden kann, um eine Einheit zwischen Gott als Schöpfer, dem Menschen als Geschöpf und der Welt als Geschaffenes zu stiften. Salomon Maimon übersetzt und kommentiert dieses Schlüsselkapitel aus dem Hebräischen nun folgendermaßen:

> Im acht und sechzigsten Abschnitte beweist Maimonides sehr scharfsinnig den von den Philosophen behaupteten Satz, daß Gott, als vorstellendes Subjekt, seine Vorstellung, und das vorgestellte Objekt, eines und eben dasselbe sind, auf folgende Weise: Ehe der Mensch eine Vorstellung von etwas bekömmt, hat er bloß (in Beziehung auf dasselbe) ein Vorstellungsvermögen. Auch dieses Etwas, ehe ich es mir wirklich vorstelle, hat bloß die Fähigkeit ein Objekt der Vorstellung zu seyn. Bei dem wirklichen Vorstellen aber höret das Vorstellungsvermögen (in Beziehung auf dieses Objekt) auf, indem es in die Wirklichkeit dieser Vorstellung übergeht; und auch die Fähigkeit des Objekts, indem es wirklich vorgestellt wird. Die wirkliche Vorstellung ist zugleich das wirklich gewordene Vorstellungsvermögen, und die wirklich gewordene Fähigkeit des Objekts vorgestellt zu werden und also alle drei eins. Da nun in Gott kein Vermögen ist, sondern alles Vorstellbare (Mögliche) von ihm wirklich vorgestellt wird; so folgt hieraus daß Gott, als vorstellendes Subjekt, seine Vorstellung und das vorgestellte Objekt, (welches nur analogisch mit einem endlichen Vorstellungsvermögen gedacht wird) eines und eben dasselbe sind. Worauf dieses führt, kann der denkende Leser leicht einsehn. –[13]

Was bei dieser Verdichtung auffällt, ist Maimons Substitution der Begrifflichkeiten: Während Maimonides vom Denkvermögen, dem Denkenden und dem Gedachten spricht, und dadurch einen rational-intellektuellen Akzent setzt, ersetzt Maimon diese begriffliche Reihung mit Ausdrücken, die sich am Paradigma der Vorstellung orientieren. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Naht- und Übergangsstelle zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Bei Maimonides geht das Denkvermögen in die Wirklichkeit über, indem sich denkend die Form vom Stoff löst: Der gedachte Baum, als vom Stoff gelöste Form, ist die Wirklichkeit. Bei Maimon verschwimmen die Grenzen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwischen „Vorstellung“ und „Wirklichkeit“, indem er die Begriffe so durcheinanderbringt, dass sie produktiv werden: Das wirkliche Vorstellen setzt dem Vorstellungsvermögen ein Ende und bewirkt, indem die Möglichkeit in die Wirklichkeit der Vorstellung übergeht, dass das Vorstellungsobjekt wirklich wird. Das Wirklichmachen wird wortwörtlich zur *Verifikation*, als produktive Dynamik einer vereinheitlichenden Verschmelzung der drei Denk-Glieder. Zwischen dem *More Nevuchim* und der *Mishne Thora* wurden wir Zeugen eines Spannungsbogens, bei dem an den Enden der dreigliedrige aristotelische Intellektualismus einer kognitionstheoretischen Wahrheit mit einer ebenfalls dreigliedrigen Wahrheit verwoben wurde, die Maimonides aber als schöpferische Wahrheit exponierte. Letztere Wahrheit verlangt vom Menschen einen denkenden und wahrnehmenden Zugang, was in der Synthese im prophetisch wahrnehmenden Bewusstsein gipfelt. Es scheint nun, als gäbe Maimon dieser Synthese einen methodologischen Boden, indem er den Stellenwert der Vorstellung verabsolutiert. Wohin das führt, ist natürlich alles andere als leicht einzusehen – und fordert vom denkenden Leser vor allem eines: Vorstellungsvermögen. Maimons Gedankenstrich lässt bewusst einen Spielraum offen und eröffnet einen Denkraum, in dem das Bewusstsein als radikal vorstellendes Bewusstsein sich selbst neu denkt, um Kants unterschiedliche Erkenntnisquellen zu überdenken: „Nach dem Kantischen System, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage unauflöslich [...].“[14] Diese Antinomie zwischen apriorischen Formen, die mit a posteriori gegebenen Dingen übereinstimmen sollten, versucht Maimon zu überwinden, indem er einen Referenzpunkt schafft. Durch den Analogieschluss rückt der Mensch durch die Vorstellung in ein Verhältnis zu Gott. Die Verschränkung begründet sich durch Handlung im Sinne von wirkenden Bewusstseinsakten. Maimon präzisiert die Vorstellung als Akt des Bewusstseins, um die Genese der kognitiven Schichtungen freizulegen:

> Das Wort, *Vorstellung*, von dem primitiven Bewußtsein gebraucht, verleitet hier zu einem Irrtum; denn in der Tat ist dieses keine Vorstellung; d. h. ein bloßes Gegenwärtigmachen dessen, was nicht gegenwärtig ist, sondern vielmehr Darstellung, d. h. als existierend vorstellen, was vorher nicht war. Das Bewußtsein entstehet erst, wenn die Einbildungskraft *mehrere* einartige sinnliche Vorstellungen zusammen nimmt, sie nach ihren Formen (der Folge in Zeit und Raum) ordnet, und

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

daraus eine einzelne Anschauung bildet. [...] Endlich kommt der Verstand hinzu; dessen Geschäft es ist, verschiedene schon gegebene sinnliche Objekte (Anschauungen) durch reine Begriffe a priori auf einander zu beziehen, oder sie durch reine Verstandsbegriffe zu reellen Objekten des Verstandes zu machen, wie es in der Folge gezeigt werden soll. Diese reinen Verstandsbegriffe zu reellen Objekten des Verstandes zu machen, wie es in der Folge gezeigt werden soll. Diese reinen Verstandsbegriffe werden von ihrem Erfinder dem Aristoteles *Kategorien* genannt. Die Sinnlichkeit also liefert die Differentiale zu einem bestimmten Bewußtsein; die Einbildungskraft bringt aus diesen ein endliches (bestimmtes) Objekt der Anschauung heraus; der Verstand bringt aus dem Verhältnisse dieser verschiedenen Differentiale, welche seine Objekte sind, das Verhältnis der aus ihnen entspringenden sinnlichen Objekte heraus. [...] Der Verstand kann kein Objekt (außer den Formen der Urteile, die keine Objekte sind) anders als fließend denken. [...], folglich kann er kein Objekt als schon entstanden, sondern bloß als entstehend d. h. fließend denken. Die besondere Regel des Entstehens eines Objekts, oder die Art seines Differentials macht es zu einem besondern Objekt; und die Verhältnisse veschiedner Objekte entspringen aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln, oder ihrer Differentialen.[15]

Die Annäherung an einen vereinigenden Punkt ereignet sich im erwähnten Horizont des schöpferischen Bewusstseins. Der Begriff „Vorstellung" wird insofern in einem paradigmatisch schöpferischen Sinne gebraucht, als er dezidiert von der bloßen Funktion der Vergegenwärtigung abgegrenzt wird. Die Vorstellung bringt etwas grundlegend zur Existenz, sozusagen als verkleinerte *Schöpfung aus dem Nichts*. Dieser Prozess hintergeht wortwörtlich Kants transzendentales Bewusstsein, welches durch seine Formen von Raum und Zeit das Mannigfaltige ordnet. Maimon anerkennt zwar dieses Ordnungsprinzip, geht aber von einer tiefer liegenden Einbildungskraft[16] aus, welche das Bewusstsein selbst nicht nur begründet, sondern überhaupt entstehen lässt. Im Kontext der an dieser Stelle kommentierenden Fußnote wird diese als transzendente Einbildungskraft akzentuiert. Diese schafft das transzendental formende Bewusstsein, welches seinerseits das Objekt zur Anschauung bringt und begrifflich verknüpft. Die transzendente Einbildungskraft ist das Göttliche (das Divinatorische), das in der verknüpfenden Begegnung mit der Welt sich ausdifferenziert, beziehungsweise jene Differenzen schafft, die je nach Beschaffenheit des zur Darstellung gebrachten Objekts, näher oder ferner zu dieser transzendenten Einbildungskraft liegen. Um den bedeutsamen Abstand zu signalisieren, führt Maimon den mathematischen Begriff des Differentials ein, welcher auf die Hervorbringung der Anschauung und

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Verstandes in Hinblick auf ein Objekt verweist. Die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Differentials in Hinblick auf Gott zu erfassen, ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich, denn die Verweisstruktur betrifft das Innerste des Bewusstseins, als schöpferische Dynamik eines fließenden Denkens, welches die gegenständliche und ungegenständliche Welt konstituiert und mit Maimonides' lebendigem Gottes חי הי assoziiert werden kann. Die Art der entsprechenden Ausdifferenzierung entspringt – wie in Maimons obigem Zitat deutlich wird – „aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln".[17]

Mit Maimon Identität als Differenz[18] zu denken, bedeutet also nichts anderes, als sich einem Grenzwert anzunähern, den wir im Zusammenhang mit dem Koalitionssystem als den Vereinigungspunkt eines transzendenten Gottes auffassen, der in der Immanenz Spuren hinterlässt. Diese Spuren als Differentiale verstanden, vereinigen eine Erkenntnisreihe, wobei die Dichotomie zwischen materieller und immaterieller Erkenntnis zusammenbricht.[19] So wie Gott und Welt miteinander koalieren und einen entsprechenden Zusammenhang der Differenz ausbilden, so lässt sich dieses gedankliche Grundmuster systematisch mit unterschiedlichen Systemen in einen erweiterten erkenntnistheoretischen Zusammenhang bringen. Sprich: Dem Koalitionssystem ist eine Elastizität eingeschrieben, welche die Differenz zwischen empiristischer Erfahrung und rationalistischem Denken nicht auflöst, aber auf den vereinigenden Horizont eines sich dynamisch ausdifferenzierenden Geistes verweist. Der Idealist verlegt die Strukturierung der Erkenntnis in das Subjekt, während sie beim Realisten in die Objekte gelegt wird. Maimon reiht sich grundsätzlich beim ersten Ansatz ein. Er wendet jedoch ein, dass die transzendentalen Idealisten von der Empfindung, die zur Materie gehört, abstrahieren. Insofern stimmt er mit der zweiten Position überein, dass die Materie und die damit verbundenen Empfindungen einen objektiven Grund außerhalb des Subjekts haben. Hier folgt indes der Einwand, dass bei dieser Position die Objekte an sich bereits bestimmt sind. Zu einer oberen Mitte hin orientiert, versteht Maimon „unter Materie kein Objekt sondern bloß die Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß."[20] Bei diesem fließenden Auflösungsprozess sind die Objekte unbestimmt, differenzieren sich jedoch als fließende Bewegung aus, die hier in Anlehnung an Newton als *Fluxion*[21] bezeichnet werden kann. So können die unbestimmten Objekte „nur durch und in ihrer Wahrnehmung

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bestimmt (wie etwa die Differentiale durch ihre Integrale) gedacht werden können."[22] Die Wahrnehmung wird in den sich ausdifferenzierenden Denkprozess integriert[23], wodurch Maimon das Bewusstsein nicht mehr funktionalistisch, sondern bereits prozesshaft und fließend denkt und somit die Idee eines Bewusstseinsstroms vorwegnimmt. In diesem Lichte besehen kommt Maimons ausführlichem Kommentar zu Maimonides' Schlüsselstelle 1:68 aus dem *More Nevuchim* eine ausserordentliche Bedeutung zu. Aus methodologischer Perspektive impliziert die Koalition zwischen Maimon und Maimonides den Akt des hermeneutischen Auslesens, um sich als aufgeklärter Eklektiker selbst zu behaupten. Gedanklich ist das Moment der Überschreitung virulent, wodurch eine kreativ-ästhetische Dynamik nicht nur das aufgeklärte Selbstdenken bereichert, sondern auch das Konzept von Bewusstsein dynamisierend erweitert. Das Koalitionssystem wird dabei nicht explizit erwähnt, aber es scheint auf. Der Charakter dieser Emergenz entspricht strukturell der oben knapp erläuterten Methode der Fiktion, durch welche Wahrheit imaginiert wird und die im Folgenden in ihrer Länge zitiert werden soll:

> Wir haben hier, (wenn mir der Ausdruck erlaubt ist) eine *Dreieinigkeit, Gott*, die *Welt* und die menschliche *Seele*, nämlich verstehen wir unter Welt bloß die intellektuelle Welt, d. h. den Inbegriff aller möglichen Objekte, die durch alle mögliche, von einem Verstande gedachten Verhältnisse hervorgebracht werden können, und unter *Seele*, ein Verstand, (Denkungsvermögen) das sich darauf bezieht, so daß alle diese mögliche Verhältnisse von ihm gedacht werden können, unter *Gott* aber einen Verstand, der alle diese Verhältnisse wirklich denkt, (denn sonst weiß ich nicht, was ich unter Ens realissimum denken soll), so sind diese drei ein und eben dasselbe Ding. – Versteht man aber unter Welt bloß die Sinnenwelt, als etwas, das von unserm Anschauungsvermögen, seinen Gesetzen nach angeschauet, und nach den Gesetzen des Denkens gedacht werden (obschon durch eine Progression in infinitum) kann; unter Seele hingegen dieses Vermögen in so fern es durch das wirkliche Anschauen bestimmt wird; unter Gott aber, einen unendlichen Verstand, der sich auf alles mögliche, durchs Denken wirklich bezieht, so sind es freilich drei verschiedene Dinge. Da aber diese Vorstellungsart nicht von unserm absoluten Erkenntnisvermögen, sondern bloß von seiner Einschränkung herrührt, so ist diese es nicht, sondern die erste Vorstellungsart die wahre. Hier ist also der Punkt, worin Materialisten, Idealisten, Leibnizianer, Spinozisten, ja sogar Theisten und Atheisten, (wenn diese Herren sich nur selbst verstünden, und nicht aus Bosheit gegen einander den Pöbel aufwiegelten) sich vereinigen könnten. Freilich ist es bloß ein Focus imaginarius. – ! Wie weit ich hierin mit Hrn. Kant einig bin, oder nicht, überlasse ich zu beurteilen Hrn. Kant selbst, und jedem denkenden Leser.[24]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit der genannten Dreieinigkeit zwischen Gott, Mensch und Welt konvergiert Maimons Gedanke mit jenem von Maimonides, umso mehr, als die *Mischne Thora* als Kommentar zu *More Nevuchim* integriert wird. Der Vereinigungspunkt des angestrebten Koalitionssystems findet sein Modell im von Maimon erwähnten „Focus imaginarius". Mit dem Brennpunkt des Imaginären als transzendente Einbildungskraft werden wir ganz im Habitus des aufgeklärten Eklektikers allein gelassen und Maimon überlässt es seinen vernunftbegabten Lesenden, zu entscheiden, wie wir das Verhältnis Kant gegenüber beurteilen. Auffallend ist indes, dass Maimon bei der mathematischen Denkmethode des Differentials auf die Vorstellungskraft Bezug nimmt, um das Charakteristische der *Tangente* einzusehen – „als wäre in dem Biegungspunkte eine Dreieinigkeit"[25]. In methodologischer Hinsicht erweitert und subjektiviert Maimon die bei Maimonides angelegte Verbindung zwischen שפע (*schefa*), Intellekt und Einbildungskraft, indem er koexemplifizierend nun die Mathematik als *dugma* einsetzt, um mittels der Fiktion[26] (als Vorstellungskraft) zu veranschaulichen, wie Wahrheit im Strom des Bewusstseins erfunden wird. Diese Erfindung als Verifikation ist schöpferische Wahrheit[27] und macht so den „Focus imaginarius" zum Brennpunkt der Schöpfung und des schöpferischen Denkens, als würden sich in dem Biegungspunkt Maimonides, Maimon und Kant *berühren* (lateinisch: tangere). Dieser imaginierte Treff-Punkt ist selbst fließend, biegsam und zeichnet sich mithin durch eine strukturelle Ambiguität des lebendigen Kommentars aus, durch welchen die Aneignung als Verschmelzung geschieht. Exemplarisch für die Lebendigkeit des Kommentars steht dieser nachbessernd im Anhang zum kommentierenden *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, den Maimon mit *Anmerkungen und Erläuterungen über einige kurz abgefasste Stellen in dieser Schrift* versieht und unter der *Schluß-Anmerkung* sozusagen den transzendentalen Meilenstein der Wahrheit der kommentierenden Probe aussetzt:

> Nach Wolffs System also gehet die Vernunft auf Eroberungen aus, ehe sie sowohl ihre Kräfte, als ihre rechtmäßigen Ansprüche untersucht hat. Nach Kants System wird die Vernunft zu ihrer Selbsterkenntnis zurück geführt, und nachdem sie sowohl ihre Kräfte, als ihre Ansprüche genau untersucht hat, findet sie, daß diese bloß zur Sicherung ihres Besitzes, nicht aber zu auswärtigen Eroberungen hinreichend sind. Nach meinem System (oder Nichtsystem) hingegen denkt die Vernunft zwar auf keine auswärtigen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Eroberungen, sondern bloß auf Sicherung ihres rechtmäßigen Besitzes; aber sie findet zugleich, daß dieser unbegrenzt ist, sie kann daher denselben nie auf einmal genießen, sondern bloß nach und nach bis ins Unendliche: das sind aber bloß rechtmäßige Erwerbungen, keinesweges aber gewaltsame Eroberungen. Sie findet, daß sie und ihre Wirkungsart nur unter Voraussetzung einer unendlichen Vernunft möglich ist. [...] Die Idee der völligen Erreichung derselben ist die Idee ihrer Vereinigung. [...] Unsere Talmudisten (die gewiß zuweilen Gedanken geäußert haben, die eines Plato würdig sind) sagen: »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*.[28]

Die Ambiguität ist hier mehr als ein ironisches Spiel mit dem System, wie es in der Einleitung exponiert wurde. Denn es geht Maimon um eine schrittweise – um nicht zusagen: systematische – Aneignung der Wahrheit, nur steht diese Aneignung im Horizont einer unendlichen Bewegung, was an sich systemsprengend ist. Dieses dynamische (Nicht)System erinnert an die Schlegelsche Theorienbildung der romantischen Ästhetik: Anstelle der progressiven Universalpoesie scheint so etwas wie eine progressive Universalphilosophie zu treten. Die progressive Idee dazu ist indes nicht bloß *regulativ*, um ein System zu ordnen, sondern *konstruktiv*, um an einem System schöpferisch tätig zu sein, dem eine gewisse Unordnung inhärent ist. Neben dem dabei wirkenden lebendigen Kommentar der Umordnung als hermeneutische Methode soll nun mit Maimon eine kabbalistisch geprägte Hermeneutik genauer beleuchtet werden, um die im obigen Zitat erwähnte „Idee ihrer Vereinigung" zu vertiefen, indem sich der Kommentar um einen zusätzlichen Dreh potenziert. – Und vielleicht ist Salomon Maimon doch auch selbst ein Schüler der Weisen und wallt unruhig im Geiste der Psalmisten von „Kraft zur Kraft", um den Vereinigungspunkt einer philosophischen Mystik im Zeichen der Kabbala zu finden?

5.2 Kabbalistische Hermeneutik als Kommentar zweiten Grades

> Richtiges Lesen ist Bürsten gegen den Strich.
> *Doris Lessing*

Die bis anhin erlesenen Wahrheiten richteten das Augenmerk auf Proben jüdischer Philosophie, die sich aus der Tradition des Kommentars

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

speisen. Es wurde deutlich, dass Maimon diese Methode anwendet, um sich auf schöpferische Art und Weise Philosophie anzueignen. Was nun die Konvergenz mit Maimonides in Hinblick auf die Kabbala betrifft, so gibt es eine Gemeinsamkeit: So wie Maimonides im 12. Jahrhundert in seinem Umfeld die mystischen Elemente der Hechalot-Tradition bekämpfte, so grenzt sich der Aufklärer Maimon in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts dezidiert von jeglichen Formen des Aberglaubens ab. Das betrifft teilweise auch kabbalistische Praktiken. Maimonides wurde hier insofern gegen den Strich gelesen, als die Interpretation nicht im Fahrwasser des rationalistischen Allgemeinplatzes treiben wollte. Wenn wir uns nun Maimons Verhältnis gegenüber der Kabbala annähern, so geschieht das einerseits behutsam, andererseits werden sich die Proben jüdischer Philosophie insofern erweitern, als wir als Teil des eklektischen Verständnisses Doris Lessings Leitspruchs beherzigen wollen und uns auch die Freiheit nehmen, so zu lesen, dass die Texte gegen den Strich gebürstet werden. Den Ausgangspunkt bildet Maimons sachliches Anliegen, der deutschen Leserschaft überhaupt einen Zugang zur Kabbala zu ermöglichen. Zugleich kennzeichnet er seine Begegnung mit der kabbalistischen Geisteswelt als prägende Station seines autobiografischen Bildungswegs, was er mit anschaulichen Anekdoten eindrücklich zu würzen weiß. So betitelt Maimon das vierzehnte Kapitel seiner *Lebensgeschichte* mit der Überschrift *Ich studiere die Kabbala und werde endlich gar ein Arzt* und eröffnet das Kapitel wie folgt:

> Kabbala – um von dieser göttlichen Wissenschaft etwas ausführlicher zu reden – im weitern Sinn heißt Überlieferung und begreift nicht nur die geheimen Wissenschaften die nicht öffentlich gelehrt werden dürfen, sondern auch die Methode aus den in der heiligen Schrift vorkommenden Gesetzen neue Gesetze herzuleiten, wie auch einige Fundamentalgesetze, die dem Moses auf dem Berg Sinai mündlich überliefert worden seyn sollen. Im engern Sinn aber heißt Kabbala bloß die Überlieferung geheimer Wissenschaften. Diese wird in theoretische und praktische Kabbala eingeteilt. Jene begreift in sich die Lehre von Gott, seinen Eigenschaften, die durch seine mannigfaltigen Nahmen ausgedrückt werden, die Entstehung der Welt durch eine stufenweise Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit, und das Verhältnis aller Dinge zu seinem höchsten Wesen. Diese ist die Lehre, durch die mannigfaltigen Nahmen Gottes die besondere Wirkungsarten und Beziehungen auf die Gegenstände der Natur vorstellen, nach Belieben auf sie zu wirken. Diese heiligen Nahmen werden, nicht als bloß willkürliche, sondern als natürliche Zeichen betrachtet, so daß alles was mit diesen Zeichen vorgenommen wird, auf die Gegenstände selbst, die sie vorstellen,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einfluss haben muß. Ursprünglich war die Kabbala vermuthlich nichts anders als Psychologie, Physik, Moral, Politik u. dgl. durch Symbole und Hieroglyphen in Fabeln und Allegorien vorgestellt, deren geheimen Sinn man nur denen entdeckte die dazu tüchtig waren. Nach und nach ging, vielleicht durch manche Revolutionen, dieser geheime Sinn verloren, die Zeichen wurden statt der bezeichneten Sache selbst genommen. Da man aber leicht merkte, daß diese Zeichen doch etwas bedeuten müßten, so überließ man es der Einbildungskraft diesen geheimen Sinn, der längst verloren gegangen war, aufs neue zu erdichten. Die entferntesten Analogien zwischen Zeichen und Sachen wurden ergriffen, bis endlich die Kabbala in eine Kunst mit Vernunft zu rasen oder in eine auf Grillen beruhende systematische Wissenschaft ausartete. [...] Das Hauptwerk um daraus die Kabbala zu studiren, ist der Sohar [...]. Es gibt zwei Hauptsysteme der Kabbala, nehmlich das System des Rabbi Moses Kordawera, und das System des Rabbi Jsaak Loria. Jener ist mehr reel, d. h. er nähert sich mehr der Vernunft als dieser. Dieser hingegen ist mehr formell d. h. vollständiger in dem Bau seines Systems, als jener. Die neuern Kabbalisten ziehn diesen jenem vor, weil sie nur das für ächte Kabbala halten, worin kein vernünftiger Sinn ist. [...] Natürlich fand ich mehr Geschmack an der Kabbala des Rabbi Moses, als an der des Rabbi Jsaak, durfte aber meine Meinung hierüber nicht äussern.[29]

Maimon betreibt Aufklärung über die Kabbala, indem er eine engere und eine weitere Definition exponiert. In Anlehnung an eine etymologische Perspektive fällt auf, dass *Kabbala* im weiteren Sinne nicht zu vorschnell mit Mystik identifiziert werden sollte, sondern grundsätzlich *Überlieferung* bedeutet. Das Verb לְקַבֵּל (*lekabel*; empfangen) steht mit der Weitergabe von Tradition in Verbindung, wobei die erneuernde Kraft der Tradition mit Empfänglichkeit korreliert. Der Schwachpunkt liegt für Maimon in der Art und Weise dieser Empfänglichkeit, welche im engeren Sinne auf eine esoterische Praxis abzielt, die sich durch eine Art magisches Band zwischen Zeichen und Bezeichnetem charakterisieren lässt und mithin zu einer überspannten Einbildungskraft ohne vernünftiges Fundament führt. Es liegt auf der Hand, dass sich Maimon – ähnlich wie Maimonides – von solchen irrationalen und schwärmerischen Praktiken dezidiert distanziert. Gleichzeitig steht Maimon selbst in der Kette dieser Tradition, und verortet sich nun klärend zwischen den kabbalistischen Hauptsystemen: Aus einem erneut rationalen Gesichtspunkt steht er dem System von Cordovero näher als jenem von Luria, der als Schüler von Cordovero am Ende des 16. Jahrhunderts die Emanations-Lehre der *sephirot* um die Vorstellung von der Selbstkontraktion Gottes,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dem sogenannten *zimzum* als Schöpfungsakt Gottes, entscheidend erweiterte[30]. Dies umschrieb Maimon als „die Entstehung der Welt durch eine stufenweise Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit“[31].

Die getätigten Ausführungen zur Lehre der Kabbala ironisiert Maimon in der Fortsetzung als „Abschweifung“[32] und möchte wieder zu seinem eigentlichen Gegenstand, seiner *Lebensgeschichte,* zurückkehren. Diese unsystematische Abschweifung ist indes zentraler Teil seines Lebenswegs und lässt sich insofern als Teil seiner methodischen Empfänglichkeit auffassen, als sich zwischen anekdotischem Erzählen und der philosophischen Reflexion das verschlungene Verhältnis zwischen *halacha* (Lehre der Gesetze) und *aggada* (Geschichte) spiegelt. Diese Verweisstruktur transformiert Maimon gleichzeitig zu einem Kompositionsprinzip seines Schreibens, indem er – insbesondere in der *Lebensgeschichte* - Philosophie und Literatur durcheinandermischt und diese Bereiche so koaliert, dass eine neue Erdichtung entsteht. Anekdotisch berichtet Maimon von einem Unterrabbiner, der ihn in seinem Haus mit kabbalistischer Literatur versorgt, welche er im eklektischen Geiste der Weisen liest: „Ich machte es damit wie die Talmudisten von dem Rabbi Meier, der einen Ketzer zum Lehrer hatte: Er fand einen Granatapfel aß die Frucht, und warf die Schale weg.“[33] Das permanente Lernen im Haus des Unterrabbiners nährt zwar Maimons Geist, kollidiert aber mit den lebenspraktischen Interessen, was Maimon ironisch-witzig wiederzugeben weiß:

> Er hatte seit kurzer Zeit eine sehr hübsche junge Frau geheirathet, und da sein elendes Häuschen aus einem einzigen Zimmer bestand, welches zugleich Wohn: Studier: und Schlafstube war, und wo ich ganze Nächte durch wachte, so kam meine Uebersinnlichkeit mit des Predigers Sinnlichkeit nicht selten in Kollision.[34]

Es folgt eine weitere Anekdote, die auf die fehlgeschlagene Anwendung der praktischen Kabbala zurückgeht: Mittels kabbalistischer Gebetsformeln versucht Maimon sich unsichtbar zu machen, sucht ein Bethaus auf und verpasst einem Kameraden eine Ohrfeige, worauf er selber eine einstecken muss. Im fließenden Übergang kommt Maimon auf seine persönliche Auseinandersetzung mit der kabbalistischen Lehre zurück, wobei ein Aspekt besonders beachtet werden muss, der für die eklektische Methode relevant ist. So

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

stellt Maimon innerhalb der kabbalistischen Tradition eine methodische Besonderheit des Kommentierens heraus, nämlich „aus den in der heiligen Schrift vorkommenden Gesetzen neue Gesetze herzuleiten“[35]. Dieses hermeneutische Verfahren wird traditionell auch als חִדּוּשִׁים bezeichnet (*chiduschim*; interpretative Innovation rabbinischer Literatur) und steht etymologisch mit dem hebräischen חדש (*chadasch*; neu) in Verbindung und schafft eine novellistische Pointierung in Hinblick auf das Neue, die Originalität und letztendlich auf das schöpferische Denken, welches in diesem Kontext mit Maimons Begriff der Erdichtung koinzidiert, um die Methode der Fiktion nicht mehr mathematisch, sondern im Bezugsrahmen jüdischer Hermeneutik zu deuten. Etwas überspitzt formuliert, wird mithin die philosophische Wahrheit der griechischen Tradition mit der jüdischen Methode der Fiktion überschritten[36], um die Metaphysik zu transformieren. Dabei wendet sich Maimon nun der fundamentalsten Fiktion zu: der Erschaffung der Welt – und bezieht sich just auf Isaak Lurias Lehre vom *zimzum*, welcher er in der vorausgegangenen Stelle noch kritisch gegenüberstand. Der entscheidende Dreh besteht indes darin, dass Maimon mit der Kabbala eklektisch verfährt, indem er nun diesen Granatapfel pflückt und sich auf die Frucht konzentriert[37], indem er im Kern dieses schöpferische Konzept aufklärend nachbessert – und erneuert. Es handelt sich nicht mehr um Aufklärung von außen über die Kabbala, sondern nun nimmt Maimon eine kritische und zugleich sachliche[38] Perspektive aus dem Inneren des kabbalistischen Systems ein, indem er die Lehren von Luria und Cordovero miteinander in einen differenzierten Zusammenhang bringt, um das Verhältnis von Gott und Welt in das Verhältnis der Philosophie zur Kabbala umzudeuten. Innerhalb dieses Netzwerks spannt Maimon den Faden dialektisch weiter aus, indem er die erlesenen kabbalistischen Schriften zu seiner Wahrheit spinnt. Philosophie verdichtet sich dabei zu einer grenzüberschreitenden kabbalistischen Hermeneutik des Kommentars, was folgende Stellen-Lese in aller exemplarischen Ausführlichkeit belegt:

> Nehmlich: ehe die Welt erschaffen worden hatte das göttliche Wesen allein den ganzen unendlichen Raum ausgefüllt. Nun wollte aber Gott eine Welt erschaffen, damit er seine Eigenschaften die sich auf andere Wesen außer ihn beziehen, offenbaren könnte; er

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schränkte zu diesem Endzwecke sich selbst in den Mittelpunkt seiner Vollkommenheit ein und ließ hernach in den dadurch leergebliebenen Raum zehn konzentrische Lichtkreise fahren, daraus hernach mannigfaltige Figuren (Parzoffim) und Gradationen bis zur gegenwärtigen sinnlichen Welt entstanden. Ich konnte mir auf keinerley Art vorstellen, daß dieses alles im gemeinen Sinne der Worte wahr seyn sollte, so wie beynahe alle Kabbalisten es sich vorstellen. Eben so wenig konnte ich mir vorstellen, daß, ehe die Welt erschaffen worden, eine Zeit verfloßen sey, indem ich aus meinem Mora Newochim wußte, daß die Zeit bloß eine Modifikation der Welt sey, und folglich ohne diese nicht gedacht werden könne. Ich konnte mir nicht vorstellen, daß Gott einen, obgleich unendlichen Raum erfülle; ferner, daß er als ein unendlich vollkommenes Wesen, seine eigene Vollkommenheit auf eine zirkelförmige Art in seinem Mittelpunkte einschränken sollte. Sondern ich suchte mir dieses alles auf folgende Art zu erklären: Gott ist nicht der Zeit nach, sondern seinem nothwendigen Wesen nach, als Bedingung der Welt, eher als dieselbe. Alle Dinge außer Gott mußten, sowohl ihrem Wesen, als ihrer Existenz nach, von ihm als ihrer Ursache abhängen. Die Erschaffung der Welt konnte also nicht als eine Hervorbringung aus nichts, auch nicht als eine Bildung eines, von ihm Unabhängigen, sondern nur als eine Hervorbringung aus sich selbst gedacht werden. Und da die Wesen von verschiedenen Graden der Vollkommenheit sind, so müssen wir zur Erklärung ihrer Entstehungsart verschiedene Grade der Einschränkung des göttlichen Wesens annehmen. Da nun diese Einschränkung grade vom unendlichen Wesen bis zu der Materie gedacht werden muß, so stellen wir uns den Anfang dieser Einschränkung figürlich als einen Mittelpunkt (den niedrigsten Punkt) des Unendlichen vor. In der That ist die Kabbala nichts anders als erweiterter Spinozismus, worin nicht nur die Entstehung der Welt aus der Einschränkung des göttlichen Wesens überhaupt erklärt, sondern auch die Entstehung einer jeden Art von Wesen und ihr Verhältnis zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird. Gott als das letzte Subjekt und letzte Ursache aller Wesen heißt Ensoph (das Unendliche, wovon, an sich betrachtet, nichts prädicirt werden kann.) In Beziehung auf die unendlichen Wesen aber werden ihm positive Eigenschaften beygelegt, diese werden von den Kabbalisten auf zehne reducirt, welche die zehn Sephirot genannt werden. In dem Buche Pardes von Rabbi Moses Kordawera wird die Frage untersucht ob die Sephirot für die Gottheit selbst zu halten sind oder nicht? [...] Unter den zehn Kreisen dachte ich mir die zehn Prädikamente des Aristoteles, die ich aus gedachtem More Nevochim kennen gelernt hatte, die allgemeinsten Prädikate der Dinge, ohne welche nichts gedacht werden kann u. s. w. Die Kathegorien, im strengsten kritischen Sinne, sind die logischen Formen, die sich nicht auf ein bloß logisches, sondern auf ein reelles Objekt überhaupt beziehn, und ohne welche dieß nicht gedacht werden kann. Sie sind also im Subjekt selbst gegründet, werden aber bloß durch ihre Beziehung auf ein reelles Objekt ein Gegenstand des Bewusstseyns [sic!]. Sie stellen daher die Sephiroth vor, die zwar dem Ensoph an sich zukommen, deren Realität aber bloß durch ihre besondere Beziehung und Wirkung auf Gegenstände der Natur offenbaret wird, und deren Anzahl in verschiedenen Rücksichten verschiedentlich bestimmt werden kann. Ich zog mir aber durch diese Erklärungsart manche Ungelegenheit zu.[39]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gedanklich leistet Maimon mit dieser Reflexion einen Beitrag zur Konstituierung einer philosophischen Mystik, indem er selbst mit seiner Erklärungsart die Kabbala gegen jenen traditionellen Strich kommentiert, der das Göttliche mit dem Suprarationalen identifiziert. Maimons rationale Annäherung enthält das Verdachtsmoment, dass er seinen Untersuchungsgegenstand entheiligt, was der Häresie gleichkommt. In der rabbinischen Tradition wird in der *Mischna* das Problem diskutiert, wem in der kommenden Welt kein Platz zukommt, worunter auch jener fällt, der sich mit Philosophie[40] beschäftigt. Das dafür verwendete (Schimpf)Wort lautet *apikores*, das in *Epikur* typologisch eine Referenz zu haben scheint. Durch Maimons Kommentar bildet Aristoteles den weltlichen Bezugspunkt, um die Lehre der *sephirot* mit den aristotelischen Kategorien abzugleichen. Diese Überschreitung bezweckt eine Verbindung der griechisch gesättigten Glieder der Logik und Ontologie mit dem jüdisch geprägten Glied der Schöpfung.

Diese Neuanordnung der Glieder vollzieht Maimon indes nicht als Häretiker, sondern als Eklektiker, der – wie er in der Schluss-Anmerkung seines Versuchs über die Transzendentalphilosophie schreibt – „[u]nsere Talmudisten" gewiss respektiert, sich selber aber gleichzeitig als „Schüler der Weisheit"[41] setzt, der rastlos nach der Wahrheit strebt und in Anlehnung an die Psalmisten eine Denkbewegung vollzieht, durch welche die Kabbala philosophisch interpretiert wird. Maimon bedient sich dabei kabbalistischer Elemente, die er aber in einem dekonstruktiven Sinne[42] neu zusammensetzt und tatsächlich eine interpretative Innovation erschafft, die aber die rabbinische Norm beziehungsweise Autorität überschreitet und gleichzeitig unterwandert. So korrigiert er beispielsweise die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts dahingehend, dass die Schöpfung als Hervorbringung aus sich selbst verstanden werden muss. Der läuternde Gedanke zielt auf eine Erklärung des Schöpfungsprinzips[43] ab, das als solches anerkannt und als (transzendentale) Bedingung von Welt überhaupt gesetzt wird. Diese mutige Setzung bezeichnet Maimon als „erweiterte[n] Spinozismus"[44], bei dem indes Gott und Welt eben nicht absolut koinzidieren[45], sondern in einem erweiterten Sinne als „panentheistisches" Verhältnis (siehe Kapitel 4, Anmerkung 23) gedacht werden müssen. Letztlich beziehen sich aber Maimons Erklärungen in einem erstaunlich engen Sinne auf jenes *zimzum*, durch welches

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Welt durch die Einschränkung Gottes entsteht. Dabei akzeptiert Maimon sogar die bildliche Vorstellung des Anfangs der Einschränkung „figürlich als einen Mittelpunkt“[46], was in einem signifikanten Sinne sein Koalitionssystem präfiguriert: Unterschiedliche Erkenntnisgrade werden in Bezug auf einen (imaginären) Nullpunkt im Sinne des transzendenten Vorstellungsvermögens zwischen Materie (Erfahrung) und Geist (reines Denken) ausdifferenziert. Und: Durch die Selbstbegründung im Subjekt gilt es, die Differenzen aus einem fließenden Bewusstsein heraus zu verstehen, was nun bedeutet, dass Maimon in Anlehnung an Psalm 84:4 von der Kraft der Mathematik zur Kraft der Kabbala wallt[47], um vor Gott im Medium einer philosophischen Mystik zu erscheinen. Diese Überschreitungen gingen mit einer Hybridisierung des Kommentars zu Maimonides' Schlüsselstelle 1:68 einher, wobei ein grenzüberschreitender Spinozismus[48] mit kabbalistischen Einflüssen konvergierte. Als Folie und zentrale Referenz auch zu Maimonides kann das Spannungsverhältnis zwischen einem transzendenten (*en sof*) und einem immanenten Gott (*sephirot*) betrachtet werden, wobei das emanationstheoretische Konzept der *schefa* mit der *sephirot*-Lehre und der Schöpfungsidee als Selbstkontraktion eine Ausdifferenzierung erfahren hat. Um Maimons eklektisch funktionierendes Einschreibe- und Denkverfahren in Bezug auf die Akzentuierung des immanenten Gottes genauer zu beleuchten, gilt es nun Maimonides' Folgekapitel 69 aus dem *More Nevuchim* aufzugreifen, in welchem er sich mit der Vier-Ursachen-Lehre von Aristoteles auseinandersetzt. Dies mit dem Ziel, die Annahmen der islamisch geprägten Kalam-Theologie der *Mutakallimun* zu widerlegen. Das entsprechende Streitgespräch dreht sich um die Schwierigkeit, Gott im begrifflichen Spannungsfeld zwischen logischem Grund und ontologischer Ursache zu verorten:

> Die Philosophen nennen, wie du weißt, Gott die erste Ursache und den ersten Grund. Nur die unter dem Namen „Dialektiker“ [Mutakallimun, Anm. R.B.] Bekannten scheuen sich vor diesem Namen sehr und nennen ihn den Bewirkenden, indem sie meinen, daß zwischen den Ausdrucke „Grund“ und „Ursache“ einerseits und dem Ausdrucke „Bewirker“ andererseits ein wesentlicher Unterschied bestehe. Sie sagen nämlich: Wenn man Gott die Ursache nennte, so würde daraus notwendig das Vorhandensein des Verursachten folgen, und dies müßte zur Annahme des Nichterschaffenseins der Welt, sowie der Folgerung führen, daß das Dasein der Welt eine notwendige Folge des Daseins Gottes ist. Nennt man ihn aber Bewirker, so folgt

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hieraus nicht notwendig, daß das von ihm Bewirkte mit ihm zusammen dasein müsse; denn es ist ja möglich, daß der Bewirker früher da ist als das von ihm Bewirkte; ja sie können sich den Begriff, ein Ding habe das andere bewirkt, nur in der Weise vorstellen, daß das Bewirkende vor dem von ihm Bewirkten vorhanden war. Dies aber ist die Rede von Menschen, die zwischen dem, was nur dem Vermögen nach, und dem, was in Wirklichkeit ist, nicht unterscheiden können. [...] Was aber die Philosophen dazu bestimmt hat, ihn Ursache oder Grund zu nennen, nicht aber Bewirker, ist nicht ihre bekannte Meinung, daß die Welt unerschaffen sei, sondern andere Gründe, die ich dir in Kürze anführen will. In der Physik wird bereits auseinandergesetzt, daß es vier Ursachen gibt für alles, was eine Ursache hat, nämlich der Stoff, die Form, die bewirkende Ursache und der Zweck. Unter diesen sind manche nähere, manche entferntere, aber jede dieser vier wird Grund oder Ursache genannt. Und eine der Ansichten der Philosophen der ich hierin in keiner Weise widerspreche, ist auch die, daß Gott zugleich die bewirkende Ursache, die Form und der Zweck ist. Und deshalb sagen sie, Gott ist die Ursache und der Grund, weil sie damit diese drei Ursachen zusammenfassen, nämlich daß er die bewirkende Ursache der Welt, ihre formelle und ihre Zweckursache ist. [...] Du darfst aber, wenn wir sagen, Gott ist die letzte Form des ganzen Universums, nicht glauben, dass dies die letzte Form bedeutete, von der Aristoteles in seinem Metaphysik genannten Buche spricht, und von der er sagt, daß sie weder entstanden ist, noch vergeht, denn die dort erwähnte letzte Form ist eine natürliche und kein stoffloses Vernunftwesen. [...] Denn in dem Dasein Gottes hat das Dasein von allem seinen Grund, und er ist es, der, wie ich in einigen Kapiteln dieses Buches darlegen werde, durch das, was man Emanation nennt, seinen dauernden Bestand bewirkt. [...] Indessen haben einige Denker unter den Dialektikern einen solchen Grad an Unwissenheit und der Anmaßung erreicht, daß sie sagen, das Ding, welches Gott ins Dasein gerufen, nämlich die Welt, müßte, wenn es denkbar wäre, daß Gott zu sein aufhörte, nicht notwendig zu sein aufhören; es sei nämlich keine unbedingt notwendige Folge, daß das Bewirkte aufhöre, wenn dasjenige, der es bewirkt hat, nachdem er es bewirkt hat, zu sein aufhört. Das, was sie sagen, wäre wahr, wenn Gott nur die bewirkende Ursache wäre und dieses von ihm bewirkte Ding zur Fortdauer seines Bestandes seiner nicht bedürfte. [...] Du siehst also, wie groß der Irrtum ist, zu dem sie ihr Ausspruch geführt hat, daß Gott nur der Bewirkende, nicht aber Zweck und Form sei.[49]

Auf den ersten Blick könnte angenommen werden, dass Maimonides den *Mutakallimun* insofern nähersteht als Aristoteles, als diese von einem Schöpfergott ausgehen und die griechisch-aristotelische Vorstellung einer ewigen nicht erschaffenen Welt ablehnen. Um den vermeintlichen Trugschluss zu vermeiden, wird ein Denkweg gesucht, bei dem Gott als reine Geistigkeit nicht Ursache einer Wirkung sein kann, in der sich die Materialität der Welt manifestiert. Zwischen den Instanzen des Bewirkers und des Bewirkten wird eine Unabhängigkeit angenommen, die indes so weitreichend ist, dass das Bewirkte –

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

also die Welt – ohne den göttlichen Bewirker existieren könnte. Natürlich geht Maimonides von einem Schöpfergott aus, knüpft aber gleichzeitig bei der aristotelischen Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit an, welche in der Vier-Ursachen-Lehre ihre entsprechende Ausdifferenzierung erfährt. In der (eklektischen) Vermischung dieser Gedankenwelten wird der maimonidische Schöpfergott auf die Koinzidenz zwischen Wirk-, Form- und Zweckursache bezogen. Im Gemenge dieser intellektuellen Strömungen erinnern wir uns an Stroumsas Metapher des Wasserstrudels (siehe auch Anmerkung 34), der hier im Zusammenfall virulent wird: Gott ist nicht nur der Bewirkende, sondern gleichzeitig Zweck und Form, was eben nicht bloß durch ein Konstrukt des Schöpfergottes identifiziert werden kann, sondern auf ein schöpferisches Prinzip angewiesen ist, welches als Kontinuum[50] gedacht werden kann: Als jene שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss), die als Emanation der Schöpfung die Qualität der Dauer verleiht. Maimonides vermeidet es, die Stoffursache explizit in Verbindung mit Gott zu bringen, implizit drängt sich jedoch eine Sogwirkung auf, die in der assoziativen Kraft der Emanation angelegt ist, Welt in ihrer Emergenzhaftigkeit zu verstehen. Maimon seinerseits verschreibt sich nun diesem besagten Kapitel 69, indem er es verdichtend übersetzt und gleichzeitig einer eigenen und eigenwilligen Lesart unterzieht, die als Pointe die materielle Stoffursache nun explizit miteinbezieht:

> Im folgenden Abschnitte sagt er: die Philosophen nennen Gott den ersten Grund, oder die erste Ursache. Die Dialektiker aber verwerfen diese Benennung und nennen Gott lieber den Werkmeister, weil sie glauben, daß zwischen diesen Begriffen ein großer Unterschied sey. Sie sagen nehmlich: eine Ursache kann als Ursache der Wirkung nicht vorhergehn. Nennen wir also Gott die Ursache der Welt, so müssen wir diese gleich ihm als ewig annehmen. Der Werkmeister aber kann allerdings seiner Wirkung vorhergehn. Dieser Irrthum rührt daher, weil die Dialektiker den Unterschied zwischen dem bloßen Vermögen und der Wirklichkeit, nicht Acht haben. Die Ursache im bloßen Vermögen geht allerdings, so wie der Werkmeister, der Wirkung voraus, und umgekehrt kann der Werkmeister in der Wirklichkeit, eben so wenig dem Werk als die Ursache der Wirkung vorhergehn. Folglich ist in der That zwischen diesen beiden Benennungen gar kein Unterschied. – Daß aber die Philosophen Gott vielmehr Ursache als Werkmeister nennen, da doch, wie gezeigt worden, beide Benennungen gleich sind, geschieht von ihnen nicht deswegen, um dadurch ihre Meinung von der Ewigkeit der Welt auszudrücken, sondern weil der Ausdruck Ursache alle vier Arten von Ursachen: Materie, Form, wirkende

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ursache, und Endursache unter sich begreift, dahingegen Werkmeister nur eine einzige Art derselben ausdrückt. Als Ursache der Welt wird also Gott von ihnen in allen diesen Bedeutungen vorgestellt. Auch die Folgen dieser Sätze brauche ich dem denkenden Leser nicht erst weitläufig zu erklären. – [51]

Maimon schliesst sich wie Maimonides den Philosophen an, wobei er einerseits die vierte aristotelische Ursache der Materie miteinbezieht, andererseits die Emanation elliptisch wegbricht. Vielleicht ist es aber gerade einer der Folgen dieser Sätze, die entstandene Lücke zu füllen. Wenn Maimon bereits in Polen im Kontext der kabbalistischen Schriften auf Spinoza stieß, so kann nun angenommen werden, dass der „erweiterte Spinozismus" genau die Verbindung zwischen Emanation und der vierten Ursache[52] betrifft. Insofern gerät der Wasserstrudel methodisch durch die Doppeldeutigkeit des Verschreibens zusätzlich in Bewegung, indem Maimon eine bei Maimonides angelegte Grenze bewusst überschreitet – und mit dieser Transgression sich (politisch unkorrekt) Spinoza annähert. Korrekterweise muss nochmals Maimons längere Ausführung zur Kabbala aufgegriffen werden, um nicht in jene pantheistische Falle zu tappen, die allzu vorschnell Gott und Welt miteinander identifiziert, denn „Gott als das letzte Subjekt und letzte Ursache aller Wesen heißt Ensoph (das Unendliche, wovon, an sich betrachtet, nichts prädicirt werden kann.)"[53]. Diesem absoluten Kriterium negativer Theologie liegt es fern, eine notwendig-logische Verbindung zwischen der materiell bewirkten Welt und einer materiellen Ursache zu machen. Gott als transzendentes *ensoph* verstanden, hat gar nichts mit der Schöpfung zu tun, denn diese beruht auf einer Modalität Gottes[54] beziehungsweise auf den sephirot, die ihrerseits ein Koalitionsmuster innerer Beziehungen und Verflechtungen ausgestalten. Schöpfung im Sinne erschaffener Realität gründet in den inneren Beziehungen und Wirkungen und der Art und Weise, wie sich diese in der Natur offenbaren. Will heißen: Gott als höchste Realität, als *ensoph* ist jenseits der Offenbarung, während Gott nur im Modus der Schöpfung sich in der Welt zeigt, aber auch dieses Zeigen nicht als Darstellung identifiziert wird, sondern eben aufgrund des fundamentalen Verweischarakters auf ein System hindeutet, welches aus dieser Perspektive erneut bei Maimons Begriff genannt werden kann: Als Koalitionssystem, in dessen Matrix eine undurchschaubare, verflochtene metaphysische Inhärenz zwischen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott und Welt als Identität und Differenz eingeschrieben ist, deren Inschrift das epistemologisch relevante (aristotelische) Verhältnis zwischen Form und Stoff prägt. Für Maimon liegt der entscheidende Dreh dieser Prägung in der Qualität des *Inhärierens* angelegt – dies ganz im Sinne der Anmerkungen 158 und 160, in welchen das Thema von Yitzhak Y. Melamed ausgeführt wird. *Inhärenz* als *Innewohnen* lässt sich mit der *schechina* Gottes als immanente schöpferische Dimension assoziieren, um die Differenziale der Wirklichkeit in Anlehnung an die kabbalistischen Parameter der *sephirot* und des *zimzums* bestimmen und mithin ausdifferenzierend denken zu können: Denken als Passieren der Wirklichkeitsstufen[55] zwischen Geist und Materie durchläuft Welten und lässt sich dabei nicht künstlich von der Erfahrung entkoppeln. Daraus lässt sich folgendes Zwischenfazit ableiten: Denken als Widerfahrnis passiert. Differenz und Widerständigkeit sind dabei – beinahe postmodern anmutend – konstitutiv für eine kabbalistische Hermeneutik, die von Dialektiken im pluralen Sinne belebt wird, und nicht in der reinen abstrakten Denk- und Begriffsbewegung verharren kann.

Der Stempel dieses Eigenlebens hat seine Prägung aus der Art und Weise (beziehungsweise. der Modalität), wie Erfahrung und Denken zusammenhängen und eine koalitionssystemische Kette mit rationalistischen und empiristischen Elementen ausbilden. Maimon nutzt einerseits das rationalistische Glied, um die entsprechenden rationalistischen Repräsentanten des Koalitionssystems Leibniz mit Spinoza zu verketten und sich dabei insofern einer erweiterten idealen Transzendentalität anzunähern, als sich „[d]ie Kathegorien, im strengsten kritischen Sinne [...] nicht auf ein bloß logisches, sondern auf ein reelles Objekt überhaupt beziehn“[56]. In den *Streifereien im Gebiete der Philosophie* streift Maimon diese Bezugspunkte und deutet an, inwiefern die Systeme von Leibniz und Spinoza nicht nur äußerlich verbunden sind sondern ihnen ein innerer Zusammenhang inhärent ist, indem sie im Horizont des dynamischen Ausdifferenzierungsprozesses der Selbsteinschränkung – als Movens für Identität und Differenz – eklektisch amalgamiert werden können. Andererseits liegt es in der Natur des *zimzums*, eine (transzendentale) Grenze zu ziehen, bei der das reine Denken durch einen ebenso grundlegenden Erfahrungswert (skeptisch) gestört wird, wobei das empirische Glied im Koalitionssystem durch Hume repräsentiert

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird. Die Erzeugung von Wirklichkeit unterliegt für Maimon dabei folgenden Kriterien:

> Zum wirklich werden eines Dinges, sind zwei Stück nothwendig; 1) sein Begrif [sic!] oder Idee (denn jeder Begrif in einem unendlichen Verstande ist in der That eine Idee,) in Gott (als der verständigen Ursache desselben). 2) eine Materie, worin dieser Begrif dargestellt werden kann. (Nicht die empyrische, sondern eine reine Anschauung des unendlichen Vorstellungsvermögens.) Gott bringt die Objekte der Natur auf eben die Art, wie wir die Objekte der Mathematik durchs reelle Denken d. h. durch Konstrukzion hervor, diese Objekte werden von ihm dem Ideal der höchsten, der Materie möglichen, Vollkommenheit gemäß hervorgebracht. Auf diese Art läßt sich auch alles übrige aus Platos System begreiflich machen. Nach der Art wie ich mir Leibnizens System denke (will dieses ein Leibnizianer nicht zugeben, so mag es Spinozas System heissen) beziehet sich der unendliche Verstand Gottes auf alle mögliche Dinge oder wenn man will, Welten, die in Ansehung seiner zugleich wirklich sind. Die in Ansehung unserer wirklichen Welt ist nichts anders als der Inbegrif aller möglichen Dinge von uns auf eine eingeschränkte Art vorgestellt. Von diesem Inbegriff alles Möglichen wird nur so viel als wirklich von uns vorgestellt, wie viel die Materie (unsre eigene Einschränkung) zuläßt, und in diesem Sinne heißt es, die Materie wiederstrebt dem unendlichen Verstande Gottes, daß er (in Ansehung unserer) nicht alles mögliche wirklich macht. Die Welt ist (unter allen Möglichen) die beste, heisst so viel: von dem unendlichen bis auf das niedrigste Vorstellungsvermögen giebt es unendliche Stuffen [sic!], so das in der That alles mögliche (von irgend einem Vorstellungsvermögen vorstellbare) darin wirklich ist.[57]

Der Fokus auf das unendliche Vorstellungsvermögen mag sich in eine erkenntnistheoretische Richtung verschoben haben, indem die Aktivität des Bewusstseins selbst in den Vordergrund der Aufklärung rückte. Dies vollzog sich auf Folie einer metaphysischen Gedankenfigur der Inhärenz, die sich letztendlich – wenn auch durchaus kritisch – aus dem Fundus der kabbalistischen Denktradition speist. Die schöpferische Dimension Gottes, die sich qua Schöpfung selbst beschränkt, spiegelt sich dabei ebenbildlich im Bewusstseinsakt der (mathematischen) Konstruktion, wodurch Welt erschaffen wird und zur Darstellung kommt. Der Vereinigungspunkt besteht in der Qualität des im oberen Zitat anzitierten „reellen Denkens“: als Denken verstanden, welches Welt hervorbringt und nicht bloß abstrakt-kategorial denkt. In dem Maße wie im oberen Zitat „die Materie dem unendlichen Verstande Gottes [wiederstrebt]“, gibt es im „reellen Denken“ einen Denkwiderstand, der seinerseits mit erfahrener

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Materie zusammenhängt. Insofern lassen sich Denken und Erfahrung gar nicht trennen, sondern es gilt diesen Zusammenhang als jeweils spezifische Denk-Erfahrung zu verorten. Den vermeintlichen Widerspruch zwischen Denken und Erfahrung hat Maimon kabbalistisch verschmolzen, indem er philosophisch-(häretisch) den kantianischen Status der transzendentalen Deduktion neu ableitete, indem er die Kategorien beziehungsweise die logischen Formen mit den *sephirot* in Verbindung brachte, um „Reelles" zu begründen: „Sie stellen daher die Sephiroth vor, die zwar dem *ensoph* an sich zukommen, deren Realität aber bloß durch ihre besondere Beziehung und Wirkung auf Gegenstände der Natur offenbaret wird [...]."[58] Auf die Sphäre des Bewusstseins übertragen, bedeutet dies, dass im Kontext der Schöpfung beziehungsweise der Konstruktionen die Erfahrung als ein- und beschränkendes Wesenselement der Begrenzung zum transzendentalen Rüstzeug einer philosophisch fruchtbar gemachten kabbalistischen Hermeneutik gehört. Will heißen: Aus dem Begriff eines unendlichen Verstandes und eines unendlichen Vorstellungsvermögens kann Maimon keine eindeutig (dogmatische) Position herleiten und als fixes System verteidigen. Solch ein Standpunkt – wenn er in den Strudel dieser Hermeneutik gerät –, *muss* ins Schwanken geraten, fragwürdig werden. Aus dieser Notwendigkeit heraus wird es nun verständlicher, warum Maimon mit all seiner Ironie ernsthaft Spinoza, Leibniz – und Hume nebeneinanderstellen kann, um in Auseinandersetzung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft* seine eigene Transzendentalphilosophie zu entwickeln. Die geforderte Elastizität des Denkens ist eine kabbalistisch geschulte, der es gelingt, auf alle Systeme Rücksicht zu nehmen, um „für den Humeschen Skeptizismus in seiner völligen Stärke Platz"[59] zu lassen. Dieser Raum für den Skeptizismus gehört für Maimon zur *Conditio humana*, und es scheint kein Zufall zu sein, dass er die skeptische Philosophie mit dem biblischen Narrativ des Sündenfalls verknüpft und ganz in der Tradition des *midraschs* ein eigenes Gleichnis entwickelt:

> Die kritische und skeptische Philosophie stehen ohngefähr in eben dem Verhältniß, wie der Mensch und die Schlange nach dem Sündenfall, wo es heißt: Er (der Mensch) wird dich treten aufs Haupt; (das heißt, der kritische Philosoph wird immer den skeptischen mit der, zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis erforderlichen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Prinzipien beunruhigen); du aber

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(Schlange) wirst ihn an der Ferse beissen (das heißt: der Skeptiker wird immer den kritischen Philosophen damit necken, daß seine nothwendige und allgemeingültige Prinzipien keinen Gebrauch haben).[60]

Das Bewusstsein des Menschen wird von einem doppelten Boden geprägt, was selbstredend einer eindeutigen Begründung widerstrebt. Die dialektisch verschlungene Doppelbewegung im Zwischen von Skepsis und Kritik be- und entgrenzt gleichzeitig. Diese paradoxe Konstellation[61] lässt sich zwar nicht in positives Wissen überführen, erzeugt aber eine zusätzliche Dimension, die dem Bewusstsein einwohnt und es dazu anhält an der Grenze der Erkenntnis innezuhalten. Diese pyrrhonisch geprägte skeptische Haltung hat als sogenannte *Epoché* Schule gemacht, um vor allem metaphysisch ausgerichteten Urteilen gegenüber sich in einer entsprechenden Zurückhaltung – oder eben Urteilsenthaltung – zu üben.

Wenn im Verhältnis von Maimon und Maimonides eine Interferenz zwischen Philosophie und Mystik auszumachen ist, lebt diese von dem Annäherungsversuch, den Vereinigungspunkt der beiden Sphären essayistisch zu umkreisen, da eine Fixierung unmöglich und eben auch denkerisch inadäquat beziehungsweise intellektuell unredlich wäre. Diese erkannte Unangemessenheit bildet das skeptische Element und so ist es nicht erstaunlich, dass Maimon diesen Skeptizismus bei Maimonides vorfindet, der sich der philosophischen Tradition bewusst war, ihn aber gleichzeitig in ein Spannungsverhältnis zur jüdischen Tradition setzt. Die gemeinsamen narrativen Konturen verlaufen an den Grenzen des Paradieses (hebräisch: *pardes*). Maimonides seinerseits greift jene berühmte Parabel aus dem babylonischen Talmud (Chagigah 14b) auf, in welcher erzählt wird, wie vier Weise in den Garten (hebräisch: *pardes*) mit dem reinen Marmor traten, wobei nur einer es wieder heil herausschaffte. Maimonides übersetzt die Parabel in den Kontext von Vernunfterkenntnissen und greift dabei exemplarisch die Bewusstseinsqualitäten Rabbi Akivas heraus, um die philosophische Mystik mit dem Skeptizismus zu kombinieren:

Wenn du über irgend eine Frage im Zweifel bist und still hältst und zwingst dich nicht zu glauben, daß etwas Unerwiesenes bewiesen sei, und du versuchst nicht, etwas zu verwerfen, oder als falsch zu erklären, wovon das Gegenteil nicht bewiesen ist, und du trachtest nicht, das zu erkennen, was du nicht zu erkennen vermagst,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so hast du damit bereits die menschliche Vollkommenheit erreicht und befindest dich auf der Geistesstufe des R. Aqiba, von dem gesagt wird, daß er unversehrt in den Garten eintrat und unversehrt wieder herauskam, indem er über diese metaphysischen Fragen forschte. Wenn du dich aber bemühst, mehr zu erkennen, als dein Erkenntnisvermögen zuläßt, oder du versuchst, Dinge zu negieren, deren Gegenteil nicht bewiesen ist, oder die auch nur entfernt möglich sind, dann wirst du zur Stufe Elisa Achers gelangen und nicht nur nicht vollkommen, sondern noch mangelhafter werden als alle Mangelhaften, und dann wird es dir widerfahren, daß die Phantasie über dich Gewalt bekommt und daß du dich den Lastern, den häßlichen und schlechten Charaktereigenschaften zuneigst, weil die Vernunft gestört und ihr Licht ausgelöscht ist, wie es oft den Kranken geschieht, indem sie, wenn die Sehkraft schwach ist, viele Arten trügerischer Phantasien wahrnehmen, oder wie es denen geschieht, die unvorsichtiger Weise leuchtende oder feine Dinge betrachten.[62]

Der Skepsis ist ein Innehalten inhärent, das Maimonides als Halt vor der Schöpfung verstanden wissen will und mithin das Ethos gegenüber dem Logos priorisiert. Diese Haltung ist Teil der Schöpfung und vervollkommnet den Menschen durch die schöpferische Dimension. Wenn vorausgehend zu den Wörtern *Paradies* und *Garten* jeweils das hebräische Homonym *pardes* in Klammer vermerkt wurde, muss in Anlehnung an die hermeneutischen Werkzeuge des Kommentars und der kabbalistischen Figurationen ergänzt werden, dass dieser Ausdruck gleichzeitig für vier unterschiedliche interpretative Tiefenschichten steht: Der Anfangsbuchstabe *p* meint die wortwörtliche Ebene des *peschats*, das *r* steht für die allegorische Anspielung des *remes*, das *d* verkörpert den *drasch* beziehungsweise die interpretativ-grabende Bedeutung (vergleiche *midrasch*) und schließlich der Schlussbuchstabe *s*, welcher auf das Geheimnis des *sod* verweist. Rabbi Akivas Haltung gewährt Einblick in ein schöpferisches Bewusstsein, im gefahrenvollen Kontakt mit dem Unsichtbaren – als unsichtbares Geheimnis verstanden. Dass dabei der sichere Boden des Sichtbaren entzogen wird, bedingt, sich der Unsicherheit und Verunsicherung auszusetzen, worin Micah Goodman die Rolle des Zweifels erspäht:

It is a significant achievement for a person to be in a "place of doubt." The place of doubt is the ground upon which a person stands when he remains unconvinced. Until he encounters decisive arguments, he hesitates to take a firm position of major philosophical questions. Rabbi Akiva's considerable spiritual achievement was his capacity to abide in that place of uncertainty without jumping to hasty

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

conclusions. The greatness of Rabbi Akiva was not in his having reached certainty but in his willingness to live with uncertainty. In the talmudic story, Rabbi Akiva emerged from Pardes with a vital but enigmatic piece of wisdom: "When you reach the place of pure marble, do not say 'water, water.'" According to the Rambam, the lesson Rabbi Akiva taught here was that when reality is not clear, be careful not to fall for false certainties.[63]

Diesem Umstand trägt Maimon mit seinem Differenz-Denken Rechnung, indem im Gedankenprozess immer nur eine Annäherung passiert, welche die Identität unterläuft. Auf die Parameter von Sicherheit und Unsicherheit angewendet, bedeutet dies, dass die Schlange ein allzu selbstbewusstes und selbstgewisses (apriorisches) Prinzip ins Wanken bringt. Dies bewerkstelligt Maimon, indem er dem scheinbaren Gegensatz zwischen (sicherem) Denken und der (unsicheren) Erfahrung mit Skepsis begegnet. Die Kombination der beiden Sphären führt bei Maimon zum bereits dargelegten „reellem Denken", das als Erfahrungsdenken Apprehension und Assoziation gleichermaßen gelten lässt. In seinem *Philosophischen Wörterbuch* setzt Maimon entsprechend Humes Assoziations-Gesetz als Schlange ein, um auf seine Art zu einer lebendig-rätselhaften Weisheit der Erkenntnismodalitäten des Bewusstseins zu gelangen:

Die Objekte, der Verstand und die Einbildungskraft sind also nothwendige Bedingungen alles reellen Denkens. Denn ohne etwas Gegebenes, d. h. ohne Materie, kann man zu keinem Bewußtseyn der Form gelangen, und ohne eine Verstandesform, kann kein Bild dieser Form statt finden. [...] Zeit und Raum sind, in sofern sie an verschiedenen Objekten unmittelbar wahrgenommen werden, ein wahres Bild der Verschiedenheit. Als mittelbar wahrgenommen hingegen eine Erdichtung, indem sie erst entspringen, wenn von dem Objekt, worinn sie anzutreffen sind, auf ein anderes, das mit diesem in einer Beziehung steht, etwas übertragen wird. Auf diese Art läßt sich auch die erste und zweite kantische Antinomie auflösen: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, und: sie hat keinen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach nicht in Grenzen eingeschlossen. Die erstere Behauptung gilt von der Zeit und dem Raume in so fern sie unmittelbar wahrgenommen werden. Diese sind immer endlich, indem sie eine endliche Wahrnehmung zum Grunde haben. Die letztere Behauptung aber gilt von dem Erdichteten, indem die Einbildungskraft freilich ihre Erdichtungen über alle Grenzen der objektiven Realität immer fortsetzen kann. Dieses Gesetz der Einbildungskraft nenne ich das Gesetz der Apprehension. Das zweite Gesetz derselben, ist das Gesetz der Association. [...] Wenn man mit David Hume an dem Gebrauch dieser Formen zu zweifeln berechtigt zu seyn glaubt, so ist man auch berechtigt, an der Realität derselben selbst zu zweifeln. Nun läßt sich aber die Art, wie wir zu ihnen gelangen,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus dem Gesetze der Association füglich erklären: folglich sind Sie nicht berechtigt, ihre Realität im Verstande als ein neues Princip anzunehmen. Letzlich begehen Sie auch einen Zirkel im Erklären, indem Sie diese Formen als nothwendige Bedingungen der Erfahrung, welche Sie als Faktum voraussetzen, denken, und wiederum die Erfahrung als Faktum voraussetzen, damit Sie die Realität dieser Formen beweisen können. Sie müssen also zeigen, daß das Gesetz der Association nicht hinreicht, die Entstehungsart dieser Formen zu erklären.[64]

Maimon unterscheidet also sehr wohl zwischen apriorischen und aposteriorischen Strukturen, er bleibt aber in seinem Urteil unentschieden beziehungsweise zurückhaltend in Bezug auf eine Priorisierung, die allzu vorschnell weltanschaulich, systembedingt oder ideologisch an den Quellen der Erkenntnis gleich *Wasser, Wasser* konstatieren würde, um die wahre Wirklichkeit zu identifizieren. Der entscheidende Zugang zu Maimons Denken liegt in dem, was den jeweiligen Entstehungsarten von Gegenständen inhärent ist. Im reellen Denken entstehen die Gegenstände, indem Objekt, Verstand und Einbildungskraft inhärieren und reelle Objekte hervorbringen. Dieser Inhärenz haftet etwas erstaunlich Pragmatisches an: Erst in der Anwendung der Denkformen konstituiert sich Realität. Erst durch den Gebrauch aktualisieren sich Gegenstände.

Indem Maimon das Assoziationsgesetz von Hume anerkennt, gibt er jener Konstituierung von Wirklichkeit Raum, die auf der Verbindung von Einzelvorstellungen beruht, indem Sinne und Einbildungskraft inhärieren[65]. In Anlehnung an Hume späht Maimon im Wortsinn der Skepsis entlarvend auf den transzendentalen Zirkelschluss, weil logisch betrachtet, nicht gleichzeitig die Formen und die Erfahrung sich gegenseitig voraussetzen können. Dies bedeutet, dass Maimon Hume aufliest und adaptiert, um Kants transzendentales System skeptisch nachzubessern, indem Maimon den Kantianern die Legitimität entzieht, die Realität der Verstandesformen als neues Prinzip abzuleiten. „Bist du einer der unsrigen, oder unser Gegner?“[66] Diese ernst gemeinte Frage nimmt Maimon im *Wörterbuch* ironisch auf, um seinen *Versuch über die Transzendentalphilosophie* zwischen Kantianismus und Antikantianismus skeptisch in der Schwebe zu lassen. Für ihn ist es nicht mehr und nicht weniger als ein „neue[r] Versuch[]“[67], um erneut für und gegen Kant Anlauf zu nehmen. Das Assoziationsgesetz *macht* demnach einen Teil der gegenständlichen Wahrheit im pragmatischen Sinne der *Verifikation* aus. Die Gemachtheit dieser Wahrheit ist nicht

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

relativistisch beziehungsweise bloß erfunden, sondern – wie das obige Zitat belegt – das spezifische Produkt jener „nothwendige[n] Bedingungen alles reellen Denkens“, das sich in der spezifisch gegebenen Konstellation zwischen Objekt, Verstand und Einbildungskraft *reell* vergegenwärtigt.

Dieses *reelle* Element impliziert aber jene Kraft des Imaginären, die bei Maimon als Methode der Fiktion verhandelt wurde und sich erneut im Ausdruck der *Erdichtung* verdichtet. Der reine Empirismus wird also quasi-empiristisch aufgebrochen, um die eigene Art und Eigenart der bewusstseinsmäßigen Reproduktion der Wirklichkeit auf der Ebene der Darstellung zu akzentuieren. Dies bedeutet, dass Maimon den Empirismus ernst nimmt – und insbesondere jenen, der mit Hume skeptisch geprägt ist – um just mittels dieser Skepsis, den Empirismus selber zu justieren, indem er diesen fiktionalisiert, will heißen: reell macht. Das Reelle unterliegt den Operationen der Einbildungskraft, und der Empirismus vermag mit dem Assoziationsgesetz einen Bereich dieser Operationen abzudecken, um mit Maimon gedacht, ein gewisses Spektrum von Entstehungsarten mit einer gewissen Notwendigkeit verstehbarer zu machen. In diesem Sinne bessert Maimon auch Hume nach und liest ihn neu, um das Argument, dass Kausalität nur eine Frage der Gewohnheit sei, in Richtung der Rationalität zu überschreiten. Mit dieser gezielten Überschreitung kommt selbstredend wieder das eklektische Verfahren essayistisch als neuer Versuch ins Spiel, bei dem das empirische Element aufgelesen und neu aufgemischt wird, aber auch eine neue Lesart von Hume generiert.[68] Der Empirismus partizipiert dabei am Paradigma der Erdichtung, welches sich „paradigmatisch über alle Grenzen der objektiven Realität immer fortsetzen kann“ und durch diese Progression gleichzeitig das Gesetz der Apprehension (an)erkennt. Wenn man nun die mathematische Methode der Fiktionen „in Anlehnung einer gewissen Bestimmung nach einer Regel“ auf ein „veränderliches Objekt“ anwendet, gelangt man im gegenwärtigen Kontext zu dem genuin skeptischen Als-ob-Urteil, „als gelange es zu der höchsten Stuffe seiner Veränderung, d. h. als wäre es dasselbe und nicht dasselbe Objekt zugleich.“ Diesen Schwebezustand definiert Maimon als Fiktion, um die Wahrheit „eines reellen Objekts zu bestimmen.“[69] Das Bewusstsein produziert demnach eine Reihe von Akten, die sich von beiden Enden her gleichzeitig deuten lassen, indem die beiden Gesetze der

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Apprehension und der Assoziation miteinander kombiniert werden. Die Einbildungskraft schafft dabei Ähnlichkeitsbezüge zur sinnlichen und verstandesmäßigen Welt, wobei der Als-ob-Charakter die jeweilige Absonderung vom rein Idealen und Realen bewirkt, um sich im Reellen zu verwirklichen. Das Reelle kreiert die (erdichteten) Muster an den Zipfeln des Empirismus und Rationalismus, wobei durch die sich aktualisierende Reihe der Bewusstseinsakte eine koexemplifizierende transzendentale Mustergültigkeit entsteht. Das Reelle windet sich durch die skeptische Volte zweiter Ordnung und schöpft aus diesem Drehmoment heraus jene spannungsvolle Plastizität des Koalitionssystems, die es nun ganz ernsthaft erlaubt, Kant – Spinoza – Leibniz – Hume systematisch in eine Inhärenz zu überführen – indes das Bindende immer auch den Bruch impliziert. Der entscheidende Dreh liegt in der Wiederholung einer konstellierten Versuchsanlage, die permanent beziehungsweise systematisch Grenzen überschreitet, aber auch durch Grenzen bestimmt wird. In dieser Passage ereignet sich Maimons Denken als widerständiger Versuch einer eigenen – sprich: originellen – Transzendentalphilosophie. Daraus lässt sich folgern, dass die oszillierende Denkbewegung ihre Konturen einerseits auf der Folie von Maimonides, andererseits durch die philosophische Kommentierung einer kabbalistischen Hermeneutik gewinnt, welche durch das Motiv der Grenze gleichermaßen metaphysisch wie skeptisch geprägt wird. Die Modalitäten der Schöpfung müssen dabei in Anlehnung an Maimon in *Entstehungsarten* übersetzt werden, wobei *Schöpfung* als Referenzpunkt das Denken selbst schöpferisch, unberechenbar und ambivalent macht. Will heißen: Weder aus dem Denken noch aus der Erfahrung kann ein Faktum abgeleitet werden. Zwischen (vermeintliche) Prinzipien schiebt sich jeweils der Faktor Leben ein, und stört die Denkanordnungen im dynamischen beziehungsweise schöpferischen Zwischen(be)reich von Geist und Materie. Im Horizont von *Entstehungsarten* und *Schöpfung* beziehungsweise von Form und Stoff bewegt sich Maimons Denken, wobei das Koalitionssystem sich inzwischen zu einer Chiffre verdichtet hat, um auf das Eigenleben und auf die Lebendigkeit der Gedanken und die sich darin verkettenden Denkoperationen zu verweisen. Insofern ist das von Joachim Engstler monierte Koalititonsverfahren als falsche Zitierung inhaltlich zutreffend, um sich der dialektischen Sprengkraft des *pilpuls* Maimons anzunähern.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In Hinblick auf den dritten Teil gilt es nun „Leben“ und „Philosophie“ im diskursiven Kontext des 18. Jahrhunderts zu befragen. Mit dieser elementaren Geschmacksausrichtung scheint begrifflich etwas von der „Lebensphilosophie“ auf, wobei es an dieser Stelle weniger darum geht, allzu forciert auf eine philosophische Strömung hinarbeiten zu wollen, die mindestens hundert Jahre später einsetzen wird, als vielmehr auf eine avantgardistische Qualität im Denken Maimons den Blick zu schärfen. Im Verbund mit der angeführten Bedeutung der Fiktionen soll der Fokus entsprechend von der Erkenntnistheorie in Richtung der Ästhetik verschoben werden. Der *pilpul* richtet sich dabei auf den Neologismus *Bildungstrieb*. Dieses Kompositum, das auf Johann Friedrich Blumenbach zurückgeht und ursprünglich in einem naturkundlichen Kontext steht, birgt geistesgeschichtlichen Zündstoff, dessen Brennpunkt in der Verflechtung der Sphären *Bildung* (Geist) und *Trieb* (Leben) liegt. Das sich reibende begriffliche Innenleben ist dafür prädestiniert, von Salomon Maimon aufgegriffen, rezipiert und vor allem eklektisch angeeignet zu werden.

Mit dem sich verschiebenden Fokus kann überleitend erwähnt werden, dass sich die kosmologische Perspektive zwischen Gott – Welt – Mensch, die von Maimonides geprägt war, anthropologisch in der Tendenz verengt und das Verhältnis gedreht wird: Ins Zentrum rückt die Wesensfrage nach dem Menschen in seinem Weltverhältnis – und Gott bildet eine umstrittene Grenze in diesem aufgeklärten Umfeld. Auf der Folie und Matrix organischen Lebens und dessen grundlegendem Geschmack gilt es, auf den Spuren von Maimon jenen טעם (*ta'am*) aufzuspüren, der eine lebendige Philosophie ausmacht. Der hebräische Ausdruck lebt selbst von einer geschärften Doppeldeutigkeit, die *Geschmack* und *Grund* vereinigt. Dem Leben auf den Grund zu gehen, impliziert einen Geschmack im Denken zu erproben. Oder als experimentelles Zwischenfazit gedacht: Im *Vereinigungspunkt* verschmelzen Geschmack (Sinnlichkeit) und Grund (Rationalität) und bilden eine Affinität aus zum wahlverwandtschaftlichen Ausdruck *Bildungstrieb*. In der Weise, wie Maimon sich diesen Ausdruck aneignet, werden wir uns – aus einer weiteren Perspektive – dem Koalitionssystem annähern. Dass dabei „[s]eine *Transzendentalphilosophie* entstand“[70], macht deutlich, dass Kant bei dieser Geschmackssuche eine Sonderstellung genießt.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wie wir aus der Einleitung wissen, schickte Maimon seinen *Versuch* am 7. April 1789 als Manuskript mit Brief an Kant, wobei ihn sein Freund und Mentor Marcus Herz mit einem begleitenden Empfehlungsschreiben unterstützte. An dieser brieflichen Konstellation ist bemerkenswert, inwiefern Maimon so etwas wie eine biografische Prägung aufweist, die ihn existenziell in das begriffliche Fahrwasser des Bildungstriebs stellt und verdeutlicht, wie er von beziehungsweise zur Bildung getrieben wird. Aus der Außensicht von Herz wird dies indes durch die arrogante Brille eines kultivierten und gebildeten Repräsentanten der Berliner Aufklärung und des Westjudentums deutlich, der sich mit seiner Einschätzung gleichzeitig über das Ostjudentum hinwegsetzt:

> Herr Salomon Maymon, ehedem einer der rohesten polnischen Juden, hat sich seit einigen Jahren durch sein Genie, seinen Scharfsinn und Fleiß auf eine außerordentliche Weise in fast alle höhere Wissenschaften hineingearbeitet, und vorzüglich in den letzten Zeiten Ihre Philosophie oder wenigsten Ihre Art zu philosophieren so eigen gemacht, daß ich mit Zuverlässigkeit mir zu behaupten getraue, daß er einer von den sehr sehr wenigen von den jetzigen Bewohnern der Erde ist, die Sie so ganz verstanden und gefaßt. Er lebt hier sehr kümmerlich, unterstützt von einigen Freunden, ganz der Spekulation.[71]

Ergänzend dazu eine Briefstelle von Maimon an Kant, welche die Innensicht beleuchtet:

> Schon durch Geburt bestimmt, die besten Jahre meines Lebens in den litauischen Wäldern, entblößt von jedem Hilfsmittel zur Erkenntnis der Wahrheit, zu verleben, war es Glück genug für mich endlich nach Berlin zu gelangen, obschon zu spät. Hier bin ich durch die Unterstützung einiger edelgesinnter Männer in den Stand gesetzt worden, den Wissenschaften obzuliegen; und es war, dünkt mich, natürlich, daß in dieser Lage, die eifrige Begierde meinen Hauptzweck, die Wahrheit zu erreichen, mich jene Untergeordneten als: Sprachkenntnis, Methode usw. einigermaßen hintansetzen ließ. Daher durfte ich es lange nicht wagen, der jetzigen im Geschmack so difficilen Welt etwas von meinen Gedanken öffentlich vorzulegen, obschon ich besonders mehrere Systeme der Philosophie gelesen, durchdacht u. zuweilen etwas Neues drin gefunden habe.[72]

Die Außen- und Innensicht verweisen gleichzeitig auf eine entsprechende Selbstattribuierung des Jüdischseins, wobei sich einerseits eine Dichotomie zwischen kultiviertem West- und primitivem Ostjudentum eröffnet, andererseits eine Assimilationsleistung impliziert

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird, um dem heiklen Geschmack der in Maimons Worten „so difficilen Welt“ Genüge zu leisten. Maimons Trieb zur Bildung steht unter dem fragilen Vorzeichen[73], den Trieb seiner Herkunft auszutreiben, um an der Öffentlichkeit partizipieren zu können und mithin den Publikumsgeschmack zu erreichen. Bevor wir also den vielschichtigen Diskurs zum Bildungstrieb konzeptuell ordnen, gilt es diesem Aspekt besondere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, denn die eklektischen Elemente (philosophische Systeme gelesen und durchdacht) verbinden sich mit einer Aneignung, die Neues (er)findet. Es ist eine transformative Bewegung, die schon in der Auseinandersetzung von Maimon mit Hume zu erkennen war. In diesen innovativen Zug verwebt sich indes die alte jüdische Kommentartradition, die Maimon im dargelegten Brief beiläufig marginalisierend erwähnt, die es aber in sich hat: „Ich habe mir zu diesem Zwecke die Resultate, sowie ich sie mir begreiflich gemacht habe, schriftlich aufgesetzt u. einige Anmerkungen hinzugefügt, die hauptsächlich nur folgende Punkte betreffen [...].“[74] Im Zusammenhang mit der Frage *quid juris* und *quid facti* sollen die Punkte 2 und 3 exemplarisch hervorgehoben werden:

> 2. Die Frage Quid Juris? Diese Frage war durch ihre Wichtigkeit eines Kants würdig; u. gibt man ihr die Ausdehnung, die Sie ihr selbst gegeben, fragt man: Wie läßt sich mit Gewissheit etwas a priori auf etwas a posteriori applizieren? So ist die Beantwortung oder Deduktion, die Sie uns in Ihren Schriften gegeben, wie die eines Kants sein kann, völlig befriedigend. Will man aber die Frage weiter ausdehnen, fragt man: Wie läßt sich ein Begriff a priori auf eine Anschauung, obschon auf eine Anschauung a priori, applizieren? so muß die Frage freilich den Meister noch einmal erwarten, um befriedigend beantwortet zu werden. 3. Eine neue bemerkte Art von Ideen, die ich Verstandesideen nenne, und die ebenso auf die materielle Totalität hindeuten, wie die von Ihnen bemerkte Vernunftsideen auf die formelle Totalität. Ich glaube hiedurch eine neue Aussicht zur Beantwortung der erwähnten Frage Quid Juris? eröffnet zu haben.[75]

Wie im einleitenden Teil meiner Studie bereits angemerkt, wird Kant einige Jahre später in einem Schreiben an Reinhold seinen Unwillen bekunden, was Maimons „Nachbesserung der kritischen Philosophie“ betrifft. Auf der einen Seite würdigt Maimon Kants Bemühen, apriorische und aposteriorische Strukturen in einen Zusammenhang gebracht zu haben. Auf der anderen Seite fordert er Kant auf, nochmals über die Bücher zu gehen, wenn die Frage

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgedehnt wird und es letztendlich darum geht, zu verstehen, wie die Seele sich mit dem Körper vereinigt. Oder anders nachgefragt: Wie die Seele mit dem Körper *koaliert*? Mit der oben zitierten „materielle[n] Totalität" bessert Maimon die Vorstellung einer bloß gegebenen Materie nach, um einen Bewusstseinsbegriff zu antizipieren, bei dem das Bewusstsein sich selbst erst produziert, indem „[d]ie Sinnlichkeit [...] die Differentiale zu einem bestimmten Bewußtsein [liefert]"[76]. Maimons Versuchsanlage zielt darauf ab, Kants dual geprägte Erkenntnisanlage der Sinnlichkeit und des Verstandes aufzulösen, indem er jenes Differential einführt, welches als transzendentale Qualität bewirkt, dass der Verstand sowie die Anschauung das Objekt fließend denken. Diesen Gedankenfluss – als Verstandesidee neu gedacht – gilt es in Hinblick auf die Bedeutung des *Bildungstriebs* genauer auszudeuten, um den Menschen selbst im Horizont des *Koalitionssystems* neu zu denken.

Bei aller Verärgerung, die Kant in seinem Brief an Reinhold bekundet, ist indes bemerkenswert, dass er in der Tat über die Bücher geht, und sich mit der ausgedehnten Frage beschäftigt, indem er 1790 die Urteilskraft selbst zum Gegenstand seiner Philosophie macht und entsprechend seine dritte und letzte *Kritik der Urteilskraft* publiziert. Insofern ist es absolut legitim, zu resümieren, dass Kant im angeregten Sinne von Maimon sein System nachbessert, indem er just in dieser Schrift auf Blumenbachs Begriff des Bildungstriebs reagiert, und so sein Denken von der Erkenntnistheorie in Richtung Ästhetik lenkt. (Und dabei gilt mindestens in Klammer zu bedenken, dass sich Maimon kaum „auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit"[77] verleihen möchte...).

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dritter Teil:
Der Trieb zur Bildung

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 „Bildungstriebs" 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, eingebohrener, Lebenslang thätiger würksamer 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Süsswasserpolypen, 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 vordarwinistische 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 Prinzip[5] 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Gott der *sephirot* (modifizierende Wirkungen) erinnert, welche mit der von Maimon genannten „materiellen Totalität“[6] assoziiert werden kann, wie sie von Völker 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 Kontinuum[8] 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 Wissenschaftskultur 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 beschäftig[t]“[9], herzustellen. Ins Polemische gewendet ließe sich

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 fortpflanzende 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:

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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, prädeterminiert 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 Urteilskraft" veranlasst dies Kant, zwischen der bloß reflektierenden und bestimmenden Urteilskraft 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 Regulativ[13] der empirischen Naturerkenntnis akzeptiert wird, um einer höheren Zweckhaftigkeit in der Natur gerecht zu werden.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit dieser begrifflichen Handhabung der Zweckmäßigkeit nähert sich Kant zwar thematisch der Schöpfung an, vermeidet es aber, denkerisch in die schöpferische Dynamik[14] 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 Erkenntnissystem 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.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Bildungstriebs beobachten, indem Herder diesen (eklektisch) um-schreibt, 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 Kultur[18] nicht zu, sondern zeigt eher auf, wie eine (Lebens)Bewegung sich über sich hinaustreibt,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 verschiednen Wesen des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, so doch wenigstens ganz unerwiesen scheinet. 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 Geschöpfs 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 größeste 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weltseele zu bestimmen. Er bewegt sich auf Herders „Stufenleiter der Organisationen", um sich im Umkreis des Bildungstriebs jener *qualitas occulta* metaphysisch[23] anzunähern – die als geheimnisvolle schöpferische Ursache gilt – ohne jedoch ins Schwärmen zu geraten. Mit seinem metaphysischen Interesse an der unsichtbaren Seite des Bildungstriebs 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 würkende Kraft, deren Würkung nach der verschiednen 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 Würksamkeit. 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 Objekt 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 verschleierten 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Paraphrasen[25] zu Blumenbachs Schrift *Bildungstrieb* anreichert. Der entscheidende Dreh seiner kontextuellen Verwebung[26] 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Denkfigur zur Weltseele ein koalierender Gedanke entsteht, den es selbst als Produkt und Wirkung eines Bildungstriebs 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 nehmlich 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, nehmlich 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 Lichte[28] 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' aufklärerischen[29] 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 ansehn; 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 einigermaaßen 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 „einigermaaßen" 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 Bildungstriebs 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 שפע (*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 aufgeklärte[1] 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,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 unverortbaren[3] *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 Nichtwissen[4] 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 be-*zeugt*, 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 betrift, 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.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *gepfefferten 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) beziehungsweis Verb לָדַעַת (*lada'at*; wissen) ist von der Paradiesgeschichte des Sündenfalls her insofern sexuell konnotiert, als Adam Eva erkennt הָאָדָם יָדַע 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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: רְאֵה קָרָאתִי בְשֵׁם בְּצַלְאֵל בֶּן־אוּרִי בֶן־חוּר לְמַטֵּה יְהוּדָה וָאֲמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה וּבִתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל־מְלָאכָה: לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת לַעֲשׂוֹת בַּזָּהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְּחֹשֶׁת, „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 תְבוּנָה (*t'vunah*; Einsicht) zu paaren und דַעַת (*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 Wissen[11] wird mit dem Handlungselement וּבְכָל־מְלָאכָה (*u'vchol melachah*; und mit jeglicher Ausführung) angereichert. Die pragmatisierende Pointe kulminiert im hervorgehobenen Ausdruck לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת (*lachschov 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: לחשוב (*lachschov*; denken) und מחשבה (*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 *gepfeffert* 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 annehme. Die äußere Verbindung zwischen Maimon und dem Hund führt zu einer einführenden

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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* wesenhaft 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 דַּעַת 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 Existenzform[12] 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 יוצר מחשבות לבב (*l'jetzer machschawot l'vav*; es forme die inneren Gedanken des Herzens). יֵצֶר (*jetzer*) als Nomen bedeutet *Trieb*, was in der jüdischen Theologie die anthropologische Grundverfasstheit des Menschen als יֵצֶר הטוב (*jetzer hatov*; Trieb zum Guten) und יֵצֶר הָרַע (*jetzer harah*; Trieb zum Bösen) grundiert. Gleichzeitig spiegelt sich diese Etymologie in Gott als Schöpfer wider. Dazu findet sich oft die formelartige Wendung יוצר בראשית (*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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Perspektive jüdischer Tradition die beiden Sphären miteinander: die Sphäre menschlicher Erkenntnis חָכְמָה (*chochmah*; Weisheit), תְּבוּנָה (*t'vunah*; Einsicht) und דַּעַת (*da'at*; intimes Wissen) mit der göttlichen Sphäre יוצר בראשית (*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 לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת (*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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 transzendentalem 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]

לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת (*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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reell – stellt ein Vermögen beziehungsweise eine spezifische (eingeschränkte) Leistung dar, die sich gleichzeitig an einem metaphysischen Kontext zu bemessen hat. Zwischen לַחְשֹׁב und מַחֲשָׁבֹת 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 לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת (*lachschov machschawoth*; Gedanken denken, Ideen verbinden) *qua* innerer Differenz figurieren. Die netzwerkartige Konstellation, die Maimon in gegenseitiger Abhängigkeit charakterisiert, konstelliert 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 כַּוָּנָה (*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 transzendentale 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 transzendentales 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 bewusstseinseigenen 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Erkenntniß 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 Erkenntniß dieser Objekte aus.[24]

Denken als לַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת (*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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 blos 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Erkenntnissystems – auszuweisen. Für die entsprechende Systematisierung greift Kant zu den kosmologischen Ideen, die selbst nicht erkannt werden, aber als Regulativ das Erkenntnissystem 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 siehet.[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:

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 vorauszusetzen, 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 de [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 „Fikzionen“[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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 betriffen 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 Neubeurteilung 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* inhärent[42] , 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Bildungstriebs 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 ausdünnt. 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 sienicht 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 transzendentale 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 Bildungstriebs – 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 Entwickelung 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 verfahre also hier nach einer wissenschaftlichen Methode, wenn ich diesen Trieb in seiner Allgemeinheit nehme, woraus sich die Realität des Begrifs

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Pflicht ergiebt. [...]; 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 transzendentale 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 Um-Schreibung des *Bildungstriebs*. 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,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Hermeneutik[48] 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 Triebleben 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 aufeine 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Maimon die Unterscheidung zwischen אין סוף (*en soph*; Unendlichkeit) und den סְפִירוֹת (*sephirot*; Emanationen) vor, wobei er von kabbalistischen Ansätzen ausgeht, welche die zehn *sephirot* enthalten. Selbstverständlich lässt sich in Maimons Ausführungen keine direkte und explizite Rezeption der Kabbala und der *sephirot* 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 *sephirot* ein komplexes Verweissystem, bei dem sich unterschiedliche Qualitäten gegenseitig (dialektisch) bedingen. So scheint sich der Trieb zur Vollkommenheit einerseits an der höchsten Erkenntnissphäre beziehungsweise der höchsten Sephira von כתר (*kether*; Krone) zu orientieren, die ihrerseits triadisch mit der Wissensformation von בִּינָה (*binah*; Einsicht) und חָכְמָה (*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 גְּבוּרָה (*gevurah*; Kraft, Wille, Willenskraft) und die ästhetisch konnotierte *sephira* von תִּפְאֶרֶת (*tiferet*; Schönheit) auf die umfassende Triade des Wahren, Guten und Schönen verweisen. Am unteren Ende dieses kabbalistischen Verweissystems befindet sich die *sephira* מַלְכוּת (*malchut*; Königreich), was den großen Spannungsbogen zur Schöpfung, zur Welt und mithin zum Menschen eröffnet. Wenn nun Maimon die Funktionsweise(n)[49] des Triebs 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 zuerreichenden 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bewusstsein über diesen Trieb zur Vollkommenheit, das als dessen Bestandteil eine konstitutive Differenz durch Einschränkung darstellt und eine allzu einseitige rationalistische Subjektkonzeption[51] 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 nothwendig durch andere Triebe beschränkt. [...] Pflicht ist die Vorstellung von der nothwendigen 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-

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leitung aus dem dargelegten Triebgeflecht, dessen „wirkliche Befriedigung“ notwendig in einem transzendentalen Zusammenhang steht beziehungsweise mit den einschränkenden Bedingungen steht und fällt. Das altgriechische πρᾶγμα (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 adäquaten 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 ד.ב.ר – auf מִדְבָּר (*midbar*; Wüste) referiert. Im Schöpfungsgeschehen aus dem Nichts geschieht etwas בראשית (*bereschit*; im Anfang) im Geist der Worte[54], 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 (lurianisch 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 lurianischen 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)Funken[55] 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 lurianischen 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 ausmachte, und welches sie immer noch demütigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als barer 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 engern 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 Bildungstriebs lässt

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *sephirot* 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Selbstvervollkommnung ausrichtet, wobei das Selbst sich in seiner Strebung sinnigerweise transzendiert. In einem schöpfungsethischen Zusammenhang drängt sich hier wiederholt die göttliche Qualität von יוצר בראשית (*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 Glückseeligkeit 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 חִדּוּשׁ (*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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 schulphilsophischen 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:

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 desavouieren, 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 anseht; 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 Wiederspruch enthält) richtig ist, ist dennoch in Beziehung

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Karakter 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leitende Funktion zugedacht 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 gesezt werden kann“[72], um genau diesen Dualismus zu überwinden. טַעַם (*ta'am*) als *Geschmack* und *Grund* deutet über die Sprache ein Denken an, bei dem Verstand und Sinnlichkeit untrennbar verflochten sind[73]. 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 hervorsticht. 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 erschien[77]. 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Mittelpunkte 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 טַעַם (*ta'am*; Verstand, Grund) angelegt ist, um eine Umgangsform in Hinblick auf den Lebens-Grund 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 imMenschen 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 Justierungsprozess[79], dem das essayistische Scheitern im Sinne misslingender Versuche eingeschrieben ist. Diesem Prozess entspringt aber gleichzeitig eine spielerisch-verspielte[80] Seite, im Netz-Werk einen Mittelpunkt zu kreieren. Diesem Geschmackssinn ist das Geniale inhärent, wobei sich die tiefschürfende lebendige Synthese als Identität zwischen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 טַעַם (*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 System[83] 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 Urteilskraft* (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 Urteilskraft 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 Urteilskraft ist *aber* das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen. Der Geschmack ist, so wie die Urteilskraft 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 blos 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'reschit*; 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 judaistischen Perspektive erahnen, wenn der zweite Vers der Thora in Genesis 1:2 insbesondere mit der Buber-Rosenzweig-Übersetzung vergegenwärtigt wird: וְהָאָ֗רֶץ הָיְתָ֥ה תֹ֙הוּ֙ וָבֹ֔הוּ וְחֹ֖שֶׁךְ עַל־פְּנֵ֣י תְה֑וֹם וְר֣וּחַ אֱלֹהִ֔ים מְרַחֶ֖פֶת עַל־פְּנֵ֥י הַמָּֽיִם, „Die Erde aber war Irrsal und Wirrsal. Finsternis über Urwirbels Antlitz. Braus Gottes schwingend über dem Antlitz der Wasser.“[86] רוּחַ (*ruach*) wird konventionell mit *Geist* übersetzt und wird

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 (eingeschränkt) intellektuel, sondern sie ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, mehr als intellektuel, 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Schöpfungsidee 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in seinem „primitiven Zustand der Einbildungskraft“[90] einer unaussprechlichen Leerstelle – spekulativ als Vereinigungspunkt gedacht –, wobei der Kunst genuin ein Erkenntniswert[91] 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* erahnen, das sich in der chassidischen Deutung sogar auf die menschliche Psyche übertragen lässt. Will heißen: תִּפְאֶרֶת (*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 Bildungstriebs 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 instinktartig, 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 weitern 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 reduzirt: ob die Geseze 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Begrifs 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 טַעַם (*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 gelten[98], wobei die Übereinstimmung sich losgelöst vom Gegenstand auf eine

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Gegenstande 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 Bildungstriebs 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 Verknotung 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:

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 verschiednen 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 Vervollkommnung 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 Ganzwerdung[101] 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Gesichtspunkt[102] 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 uneigennützigen 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, sondert beruht auf dem Changieren des Blicks[104]. 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 Bedingtheit 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 ד.ר.ש hin angegraben werden, woraus sich die verbale Grundform דרש (*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 Auf*suchen* des ästhetischen Gesichtspunkts 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Raisonnement niemand. 1) Der Begriff des Weltganzen selbst ist eben so unbegreiflich, als jeder Begrif des Unbedingten in seiner Art, und ist im Grunde nichts mehr, als ein Begrif 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 voneinem 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 anbetrift, 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 beziehn, ist eine Ungereimtheit, die niemand behaupten wird. Das Schöne muß sich, so wie auch das Gute und das Wahre, allerdings auf ein Subjekt beziehn. 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 wird[110]. Heydrichs Vorwurf des Riesensprunges in die rationale Kosmologie bedarf einer Rückübersetzung – ohne dogmatischen Rückfall – zum mittelhochdeutschen „vürwurf", 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 zurückwälzende 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,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 erahnbar 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 erneuernd[112] 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'reschit*; 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 Schwebecharakter des Genies

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

liegt also in der Natur seiner künstlich-künstlerischen Begabung begründet, die Welt als großen Kreis gedacht, mit eigenen Mitteln zu wiederholen[113], 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 scheinet, 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 gesezt 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 transzendentale 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 Gesezen des Willens gemäß ist, zum Zweck.[117]

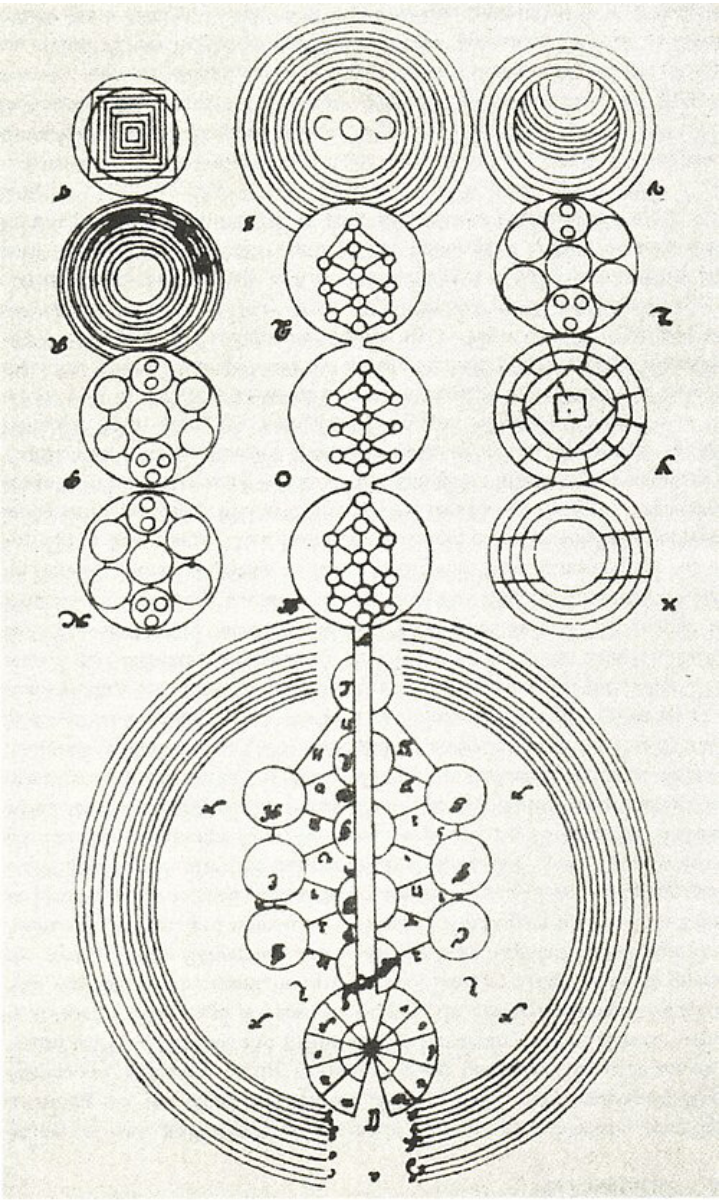
Die gesteigerte Durchformung der Materie führt zu einer Steigerung der zweckmäßigen *Wirk*ungsart, mithin zu einer gesteigerten *Wirk*lichkeit des künstlerischen Werks, dessen Wert mit der Moritzschen Würde des Zwecks koinzidiert. Die unterschiedlichen Erzeugungsweisen haben ihren Ursprung in der subjektiven 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Sephira von גְּבוּרָה (*gevurah*; Kraft, Wille, Willenskraft) und der ästhetisch konnotierten Sephira 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 Neuanordnung 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).

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -



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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 potenzierter 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Menschen im Ganzen affiziert und in eine Spiel-Form[122] 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 *Bildungstriebs* 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thatkraft selbst, die nicht ehr 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 *Einzelnheit* 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 ineinder- sondern *nebeneinanderstellend*, jedesmal um so weniger fassen kann. – Der äussre 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 Transzendentale übersetzt, die Tatkraft unterliege, so stellt Letzteres alles andere als ein seichtes Bonmot dar. Denn die Tatkraft bildet nicht mehr und nicht weniger als die apriorische Unterlage des Maimonschen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 spuren. 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 bezeihungsweise 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 Bildungstriebs 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 äussre Sinn ist ein

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst spiegeln“ und „komplexe Bahnmodelle von *Sefiroth* innerhalb *Sefiroth*“[126] erzeugen. Auf Folie der Kabbala generieren diese vielschichtigen Bahnungen[127] ein Verständnis gegenüber dem ästhetischen Grundphänomen schöpferischer Prozesse. Gleichzeitig schafft diese Folie eine Bahn in derSphäre – 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 טַעַם (*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.

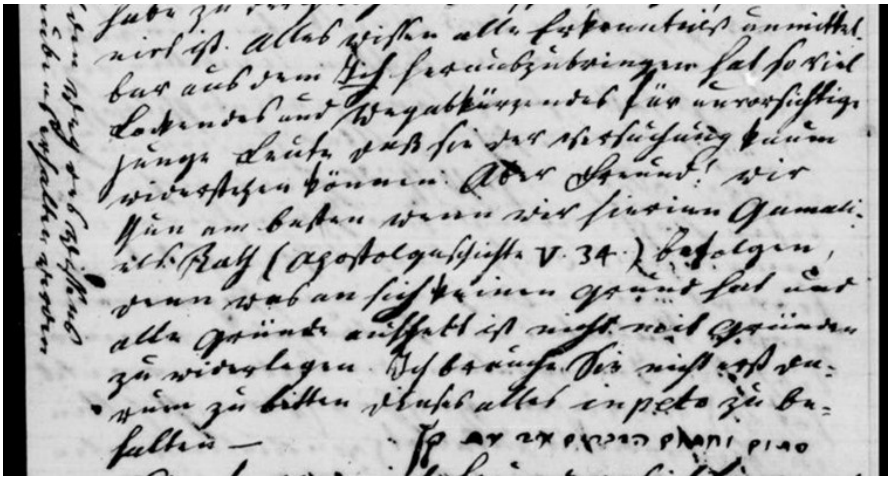
7.3 Letzte Nachbesserung: Maimon zwischen Fichte, Schelling - und Kant

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 סְתָם וַחֲתֹם הַדְּבָרִים עַד־עֵת־קֵץ.[133]



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 erteilt 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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־עֵת קֵץ (*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 Bildungstriebs 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 Bildungstriebs 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 – hervorquellen zu lassen.[136] Der sich erschöpfende Bildungstrieb, der für

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fichte mit der Natur koinzidiert,[137] gibt Raum für Über-Natur – ohne auf etwas Übernatürliches (fremde Zutat) zu rekurrieren: 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 Schwebe-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 eigegangen 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der organischen Materie wirksam seyn. Dieses Princip kann also nicht eine *Ursache* der Organisation anzeigen, *vielmehr setzt dieser Begriff des Bildungstriebs selbst eine höhere Ursache der Organisation voraus* [...].
Im Begriff des *Bildungstriebs* 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 Bildungstriebs 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 לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם.
In der Übersetzung von Buber/Rosenzweig wird Schellings Qualität

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Bildungstriebs, 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 hindenkend, 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 י-ה-ו-ה 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 Erreichbarkeit[142] zusammenhängt. Der entsprechende Zusammenhang fand seine begriffliche Ausprägung im Ausdruck יוצר בראשית (*jotzer b'reschit*; Schöpfer des Anfangs).

Nun lässt sich die ausgeprägte Qualität des Schöpfergottes im liturgischen Kontext des zentralen Schlussgebets *alenu* 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: עַל כֵּן נְקַוֶּה לְךָ, יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, לִרְאוֹת מְהֵרָה בְּתִפְאֶרֶת עֻזֶּךָ, לְהַעֲבִיר גִּלּוּלִים מִן הָאָרֶץ וְהָאֱלִילִים כָּרוֹת יִכָּרֵתוּן, לְתַקֵּן עוֹלָם בְּמַלְכוּת

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

שַׁדַּי, „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 vervollkommnen als Reich des Allmächtigen.“[143] Ein entscheidender Marker bezieht sich auf die ästhetische Qualität תִּפְאֶרֶת (*tiferet*; Schönheit, Herrlichkeit), die ihrerseits mit dem ethischen Impuls לְתַקֵּן עוֹלָם (*letaken olam*; die Welt vervollkommnen) koaliert, was grundsätzlich mit der kabbalistischen Qualität des תיקון עולם (*tikun olam*; Reparatur der Welt) in Verbindung steht: Der Mensch ist amschöpferischen 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 שַׁדַּי 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: „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] וְהַיְינוּ דְּאָמַר רֵישׁ לָקִישׁ: מַאי דִּכְתִיב: ״אֲנִי אֵל שַׁדַּי״ – אֲנִי הוּא שֶׁאָמַרְתִּי לָעוֹלָם דַּי

Das Element דַּי (*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: וְהָיָה יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ; בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְהוָה אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד. „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 הַרְאֵנִי נָא אֶת־כְּבֹדֶךָ: Er aber sprach: Lasse mich doch deine Erscheinung sehen!“[148] כָּבוֹד (*kavod*) bezieht

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 erkenntistheoretischer Darstellbarkeit zu extrapolieren, was letztendlich die Annäherung an die Wahrheit Gottes[149] 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 pipulistischen 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 Korrektiv[153] 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Selbstvervollkommnung „durch seine freie Willkühr“[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 Selbsteinschränkung 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 Willkühr 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 dia*logische*, 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *Triebs* 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 durchringen 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 Bildungstriebs 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 בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְהוָה אֶחָד וּשְׁמוֹ 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 be*stimmt*, 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 אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד „Höre Jisrael, der Ewige

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist unser Gott, der Ewige ist einzig."[160] Das von mir kursivierte ע und ד ergibt das Wort עֵד (*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 איחוד (*ichud*; Einheit) qualitativ potenziert – und dabei die quantifizierende Logik der Zahl transzendiert. Der transzendente Charakter wird durch die Idee der Vervollkommnung des Namens Gottes איחוד 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 Bildungstriebs 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 איחוד השם zum Movens des erhabenen Gesichtspunkts eine bewusstseinstransformierende Verbindungbesetzt. 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 bezeihungsweise 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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 transzendentale 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 י-ה-ו-ה 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 *sephirot* in einer Koalition zum Menschen stehen und

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Erkenntniß“[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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Bildungstriebs 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 יחידה (*jechida*) nennt und offensichtlich im etymologischen Kontext von אֶחָד (*echad*; Kardinalzahl eins, einzig) und איחוד (*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) Princips (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 bewerkstelliget 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]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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]: דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת־הַנֵּרֹת אֶל־מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה יָאִירוּ שִׁבְעַת הַנֵּרוֹת, „Sprich zu Ahron und sage ihm: Wenn du die Lampen aufleuchten lässest, sollen der Richtung des Leuchters zu die sieben Lampen leuchten.“ Dass diese

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Grundintention gleichzeitig einen vereinigenden Charakter besitzt, wird förmlich in der Machart der Menora verkörpert: וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמְּנֹרָה מִקְשָׁה זָהָב עַד־יְרֵכָהּ עַד־פִּרְחָהּ מִקְשָׁה הִוא כַּמַּרְאֶה אֲשֶׁר הֶרְאָה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשָׂה אֶת־הַמְּנֹרָה, „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: וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם וְאָצַלְתִּי מִן־ הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם, „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 eingeschränke Erkenntnismodus führt vom Licht zum Schatten: וַיֵּרֶד יְהוָה בֶּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיָּאצֶל מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל־שִׁבְעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפּוּ, „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 siebzig 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]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Vierter Teil: Ein Koalitions-Schluss

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

8 Neues Denken als Signatur moderner jüdischer Philosophie

> Ich war Anhänger aller philosophischen Systeme nach der Reihe gewesen, Peripatetiker, Spinozist, Leibnizianer, Kantianer, und endlich Skeptiker, und immer demjenigen System zugethan, welches ich zur Zeit für das einzige Wahre hielt. Endlich bemerkte ich, daß alle diese verschiedene Systeme etwas Wahres in sich enthalten, und in gewissen Rücksichten gleich brauchbar sind.
> *Salomon Maimon*, Lebensgeschichte

Im abgespiegelten Licht kommt es also zu einer zwiefachen gleichzeitigen Bewegung von „unten" und von „oben", wodurch keine absolute Vereinigung im hegelschen Sinne der Synthese möglich ist. Mit den wallenden Kräften differenziert und konstituiert sich aus beiden Richtungen ein Koalitionssystem, indem entsprechende Grenzen des Gegebenen und Geschaffenen beidseitig überschritten werden. Dieser elementare Akt der Grenzüberschreitung erinnert nochmalig an Wolfgang Isers Akt des Fingierens, um den nun philosophisch gesättigten Zwischenraum mit dem Imaginären zu füllen. Dieser Bereich ist aber „eher diffus, formlos, unfixiert und ohne Objektreferenz. Es manifestiert sich in überfallartigen und daher willkürlich erscheinenden Zuständen [...]."[1] Diese Form vermeintlicher Willkür ist indes Teil jenes monotheistischen Systems in dem der Mensch und Gott sich in entsprechenden Rahmungen im Element der freien Willkür koalieren. Dieses Element entzieht sich einerseits absoluter Rationalisierbarkeit, andererseits geraten dadurch die unteilbaren Einheiten der Wahrheit, der Schönheit und der Tugend in Wallung. Dies bedeutet, dass sich die wirksamen Kräfte nicht rein logisch „in der Zeit nach und nach entfalten, sondern nach Wegschaffung der Hindernisse auf einmal gleichsam aus nichts entstehen."[2] Die Hindernisse werden nie restlos überwunden, aber die Restbestände aktivieren just das transgressiv aktivierte Imaginäre, welches in den Räumen zwischen der Wahrheit, der Schönheit und der Tugend koaliert. Maimon als Schüler der Weisheit findet bei diesem transgressivem Unternehmen keine Ruhe, aber ebenfalls in Anlehnung an die Psalmen lässt sich die Frage nach der Bedeutung des Geschmacks abrunden. Denn mit der Bewegung der Annäherung an den Vereinigungspunkt lässt

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich mit Psalm 34:9 die damit verbundene Gottesnähe charakterisieren: טַעֲמוּ וּרְאוּ כִּי־טוֹב יְהוָה אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר יֶחֱסֶה־בּוֹ, „Schmeckt und seht, wie ER gut ist, – o Glück des Mannes, der sich an ihm birgt!“.[3] Es gilt, das Schlüsselwort טַעֲמוּ (*ta'amu*; schmeckt) vom Mann auf den Menschen universalistisch zu vergegenwärtigen. Der *Geschmack* des Fremd-Einflusses Gottes koaliert mit dem *Grund* des eigenen Denkens. Als einschränkendes Konzept Gottes begründet es im engeren Sinne die monotheistische Idee eines einheitlichen Geistes als Quelle, indem diese den Menschen stimmt, beziehungsweise für das Unsichtbare als „ein [zu] deutendes Geschehen“[4] empfänglich macht und den entsprechenden Geschmack erahnen lässt. In einem erweiterten Sinne begründet die konstellative Doppelung des Begriffs insgesamt das eklektische Verfahren. Denn ganz unterschiedliche philosophische Geschmäcker des Fremdeinflusses koalieren bei Maimon mit dem Grund seines eigenen Denkens, um etwas Neues zu generieren. Das zweite Schlüsselwort וּרְאוּ (*ru*; seht) akzentuiert den Grund und die Evidenz des eigenen Sehens. In der potenzierenden Verdichtung kann abschließend auf דעת (da'at) Bezug genommen werden, das in der Thora situativ – gemäß dem szenischen Bedeutungsverstehen – mit *Wissen* oder *Erfahrung* wiedergegeben wird.

Das von Salomon Maimon neu geschaffene und tatsächlich gefundene[5] Koalitionssystem scheint von den ambigen Bedeutungen förmlich durchdrungen zu sein, so dass er von „unten“ mit dem Skeptizismus von Hume (bis hin zum radikalen Empirismus von William James) transgredierend aufsteigt und von „oben“ mit Leibniz und Spinoza (bis hin zum prophetischen Bewusstsein von Maimonides) grenzüberschreitend absteigt. Im imaginären Zwischenraum (zwischen Kabbala und Haskala) entsteht gleichzeitig in der Auseinandersetzung mit Kant seine eigene Transzendentalphilosophie – mit einem ausgeprägten jüdischen Charakter: Die Einheit und Einzigkeit der Vernunft spiegelt sich in Gott als einschränkendes Konzept ab, wobei die Bedingungen und Möglichkeiten von Wahrheit, Schönheit und Tugend in ihren gegenseitigen Verbindungen hervortreten. Um den Korrelationscharakter zwischen Erkenntnistheorie, Ästhetik und Ethik als eine systemische Eigenart im Sinne einer „Logik des Ursprungs“ *avant la lettre* zu denken, rekurriert Salomon Maimon auf den polysemantisch schimmernden Begriff des „Bildungstriebs“. Dabei ist hochinteressant,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie Maimon den Begriff bei Maimonides eklektisch pflückt: שפע (*schefa*; Reichtum, Fülle, Überfluss) gilt Maimonides als emanative Qualität Gottes, wobei es sich um einen Wirkungsaspekt innerhalb der Sphäre Gottes handelt, um die Diskrepanz zwischen Gott und Welt zu überbrücken. Diesen aufgeklärten Ansatz findet Maimon bei seinem mittelalterlichen Mentor und überbrückt seinerseits die zeitliche Ebene, indem er שפע als „Bildungstrieb" neu übersetzt und in die Diskurse des 18. Jahrhunderts verpflanzt. Durch eine explizite und gleichzeitig implizite Rezeption gewann dieser Begriff eine leitmotivische Funktion: Neben dem funktionalen Aspekt birgt der Begriff selbst ein generatives Eigenleben, indem er sich autobiografisch, kulturell, poetologisch und insbesondere kabbalistisch – unter erarbeiteten Vorzeichen – verzweigt, um eine genuin eigene Philosophie zu begründen, oder mindestens auf die Probe zu stellen.[6] Die Verzweigungen bringen es mit sich, dass sich die genannten Disziplinen nicht sauber auffächern und einen systematischen Überblick ermöglichen. Maimons System erfordert einen Leser beziehungsweise eine Leserin, die eklektisch durch sein Werk streift, um mittels der Proben sich an die erlesene Wahrheit heranzutasten. Dies ist als essayistische und dynamische Konstellation innerhalb des Koalitionssystems gedacht. Es gilt den Vereinigungspunkt so zu umkreisen, dass im Sog des Erkenntnistriebs ein Gesichtspunkt gesucht wird. Dies bedeutet, einen Standpunkt zu finden, um die komplex-verzweigten Bahnungen der Wahrheit, der Schönheit und der Tugend aufzuspüren. Diese Versuchsanlage steht und fällt als ein Koalitionsverhältnis zwischen Mensch und Gott. Oder in assoziativer Titelnähe zu Kant heisst dies: sich im Denken zu orientieren. Dass Kant dabei eine Art Kompass bildet, wurde offensichtlich.

Selbstredend wird dies durch den programmatischen Titel Hermann Cohens aus dem Jahre 1910 gestützt: *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*. Es soll hier nicht näher auf diesen Aufsatz eingegangen werden, er dient aber als Ausgangspunkt, um die Eigenart eines möglichen Koalitionsschlusses zwischen Maimon und Cohen zu umreißen, wobei letzterer Philosoph als neukantianischer Begründer der Marburger Schule Philosophiegeschichte geschrieben hat. In frappanter Nähe zu Paul W. Franks wegweisender Einschätzung für diese Arbeit, erwähnt Cohen Maimons Bedeutung, wenn auch nur in verknappter Form:

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Am meisten bekannt sind die tiefsinnigen, scharfsinnigen, auf gründlicher Kenntnis der Mathematik beruhenden Arbeiten Salomon Maimons. [...] Die Forschung auf diesem Gebiete muß erst wieder ein ganz anderes Ansehen gewinnen, als welches heute den Markt beherrscht, wenn die Verdienste Maimons, die etwas tiefer liegen, zur Anerkennung kommen sollen.[7]

Ein entscheidendes Motiv für die Erschließung der tiefer gelegenen Verdienste Maimons nennt Cohen in dieser Schrift, wenn er „von der Selbständigkeit und der Systemfähigkeit" spricht, „dann aber auch ein mehr als interessantes Zeichen für die Konsequenz der biblischen Gesinnung"[8] erwähnt. Diese Arbeit beleuchtete beide Aspekte der Systemfähigkeit und der biblischen Gesinnung intensiv, so dass ein tiefes Verständnis von Maimons Denken hoffentlich erzeugt werden konnte. Mithin bilden diese zentralen Aspekte auch das Zentrum von Cohens Denken, dies insbesondere in Hinsicht seiner judaistisch geprägten Spätschriften *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) und das posthum erschienene *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919). Als Systemdenker geht Cohen in Anlehnung an Kants *Kritiken* ebenfalls von den drei entsprechenden Gliedern der Logik (als reine Erkenntnis), der Ethik (als reiner Wille) und der Ästhetik (als reines Gefühl) aus, wobei die Religion – insbesondere als monotheistische Idee – den koalierenden Kitt zwischen den Gliedern bewirkt:

Es bestehen nämlich nicht nur mit allen Richtungen des reinen Bewußtseins Berührungen der Religion, sondern diese Berührungen sind genauer so zu verstehen, daß sie einen Teil des Inhalts zur Deckung bringen. Daher scheint kein eigenes Problem für die Religion übrigzubleiben. Sie ist ja in allen Richtungen schon enthalten, sofern sie sich mit ihnen berührt.[9]

Das Motiv der Berührungen wird Cohen systematisch mit dem methodisch wie gedanklich zentralen Schlüsselbegriff der „Korrelation" in aller Breite und Tiefe ausbauen. Auch wenn Hermann Cohen nie explizit von einem Korrelationssystem spricht, ergeben sich auf Folie von Maimons Koalitionssystem bei allen Differenzen wahlverwandte Knoten, die es in einer gesonderten Studie genauer zu untersuchen gälte.[10] Eine Verknotung betrifft Cohens „*Logik des Ursprungs*" und Maimons *Vereinigungspunkt*. Dadurch entsteht einerseits ein neukantianischer Ausgangspunkt, der die Scheidung

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Erkenntnisquellen von Verstand und Sinnlichkeit überwindet, um andererseits einem Denken Raum zu geben, das von der schöpferischen Freiheit Gottes geprägt ist. Auch wenn diese Ausführung die Interferenzen zwischen Maimon und Cohen nur zu streifen vermag, so macht sie dennoch deutlich, dass durch die exemplarisch aufgegriffenen Aspekte der *Systemfähigkeit* und der *biblischen Gesinnung* Maimon eine wichtige Stelle in der Entwicklung der modernen jüdischen Philosophie besetzt.

Um den essayistischen Faden zum Koalitionsschluss im Zeichen moderner jüdischer Philosophie weiter zu spinnen, bildet Walter Benjamin einen zusätzlichen Knoten aus, der 1918 im engen Austausch mit Gershom Scholem die kurze Schrift *Über das Programm der kommenden Philosophie* verfasst. Ausganspunkt dazu bildet die gemeinsame Lektüre von Cohens *Kants Theorie der Erfahrung*. Benjamins Hauptanliegen besteht darin, den Stellenwert der Erfahrung für eine zukünftige Philosophie neu zu denken, wobei sich das Eigenartige des Neuen ebenfalls auf die zweideutig etymologische Struktur von דעת (*da'at*) rückbeziehen lässt, um die Welt aus einer Erkenntnisquelle des *Wissens* und der *Erfahrung* programmatisch neu zu denken. Die kommende Philosophie lässt sich dabei mit Maimons *Abspiegelung* als Erkenntnismodalität verbinden, wobei *Geist* sich durch die gleichzeitig treibenden Bewegungen von *unten* und *oben* bildet:

> Es besteht, und hier ruht der historische Keim der kommenden Philosophie, die tiefste Beziehung zwischen jener Erfahrung deren tiefere Erforschung nie und nimmer auf die metaphysischen Wahrheiten führen konnte und jener Theorie der Erkenntnis welche den logischen Ort der metaphysischen Forschung noch nicht ausreichend zu bestimmen vermochte [...]. Die Philosophie beruht darauf daß in der Struktur der Erkenntnis die der Erfahrung liegt und aus ihr zu entfalten ist. Diese Erfahrung umfaßt denn auch die Religion, nämlich als die wahre, wobei weder Gott noch Mensch Objekt oder Subjekt der Erfahrung ist, wohl aber diese Erfahrung auf der reinen Erkenntnis beruht als deren Inbegriff allein die Philosophie Gott denken kann und muß.[11]

Der Bildungstrieb keimt fort in einer zukünftigen Philosophie, die sich im Sinne Benjamins ebenfalls um einen schöpferischen Vereinigungspunkt dreht, in dem sich Erfahrung und Erkenntnis vereinigen, um sich in jenen erhabenen Gesichtspunkt zu verzweigen, den Benjamin mit der „metaphysischen Erfahrung“[12] umschreibt. Diese

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

metaphysische Erfahrung ist Geist erzeugend und zeugt gleichzeitig von Geist, indem im nicht lokalisierbaren Zwischen von Subjekt und Objekt sich Wahrheit abspiegelt. So hat auch dieser Zwischenraum einen nicht rationalisierbaren Rest, der indes konstitutiv ist, um die „tiefste Beziehung“[13] zwischen *unten* (Mensch) und oben (Gott) entfaltend erfahrbar beziehungsweise wissbar werden zu lassen, indem sich die beiden Sphären verschränken beziehungsweise miteinander koalieren. Im Nachgang und der entsprechenden Vertiefung rund um das einschränkende Konzept Gottes zeigt sich, dass es darum geht, Beziehung in einem prinzipiellen Sinne hervortreten zu lassen, indem unterschiedliche Beziehungsmuster erkennbar werden. Die Beziehung und die Bezüge resultieren aus den sich verschränkenden Relationen zwischen אֵל שַׁדַּי (*El Schaddai*) als sich selbst begrenzender Schöpfergott und dem Menschen, der durch den entgrenzenden Charakter des Bildungstriebs sich der Grenze Gottes annähert. In diesen Beziehungs-Faltungen entstehen die Denkbahnen der modernen jüdischen Philosophie. Die lesbaren Spuren verdichten sich als Koalitionssystem, Korrelation und metaphysische Erfahrung zu jenem Deutungsgeschehen, „das den einheitlichen Geist der Quelle […] erlauscht und neu zum Klingen bringt.“[14]

Um diese Streifereien eines Koalitionsschlusses zu einem öffnenden Ende zu bringen, möchte ich mit Franz Rosenzweig jene Beziehungsfaltung anklingen lassen, welche in die Dialogphilosophie mündet. Auch hier beziehe ich mich auf einen kürzeren programmatischen Text, den er nachträglich zu seinem *Stern der Erlösung* (1921) – in augenfälliger Nähe zu Benjamin – mit *Das neue Denken* (1925) betitelt. Auch er setzt bei der Systemphilosophie an, wobei er bei der Ironie Maimons – des Systems als gleichzeitiges Nichtsystem – direkt anknüpft:

> Ein System der Philosophie besteht nach geheiligtem Brauche aus einer Logik, einer Ethik, einer Ästhetik und einer Religionsphilosophie. Der »Stern der Erlösung« […] enthält zwar außer der vierten dieser Ingredienzien eines ordentlichen Systempunschs die übrigen alle: die Logik vornehmlich im zweiten Buch des ersten, im ersten des zweiten und im dritten des dritten Bandes; die Ethik im dritten Buch des ersten, im zweiten und dritten des zweiten und im ersten des dritten Bandes; die Ästhetik in allen Büchern der ersten und zweiten und im zweiten Buch des dritten Bandes. Aber wie schon aus dieser kuriosen Verteilung hervorgeht, ist das systematische Prinzip dieser Philosophie ein andres.[15]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rosenzweigs Eigenart beruht auf einem systematischen Prinzip, das erneut im Soge der Schöpfung steht und die Systematizität ästhetisierend dahingehend umdreht, dass die normallogische Auffassung beim Lesen von philosophischen Texten auf den Kopf gestellt wird:

> Und daher die Hilflosigkeit des general reader vor philosophischen Büchern. Er denkt, sie müßten doch »besonders logisch« sein, und versteht darunter die Abhängigkeit des jeweils folgenden Satzes vom jeweils vorhergehenden [...]. Hier folgt ein Satz nicht aus seinem Vorgänger, sondern viel eher aus seinem Nachfolger.[16]

Die Denkumkehrung impliziert, dass sich das Denken ebenfalls von einer Art des Vereinigungspunktes her verstehen lässt, das bei Rosenzweig in jenen Beziehungsfaltungen angelegt ist, die im *Stern* eine wortwörtliche eigenartige Sternenanordnung beziehungsweise *Konstellation* tätigen:

> Gott, Welt, Mensch erkennen heißt erkennen, was sie in diesen Zeiten der Wirklichkeit tun oder was ihnen geschieht. Aneinander tun und voneinander geschieht. [...] Gott selber, wenn wir ihn begreifen wollen, verbirgt sich, der Mensch, unser Selbst, verschließt sich, die Welt wird zum sichtbaren Rätsel. Nur in ihren Beziehungen, nur in Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, tuen sie sich auf.[17]

Bedeutungsverstehen gestaltet sich szenisch beziehungsweise aktualisiert sich situativ in einem schöpferischen Prozess gleichzeitiger Aktivität und Passivität. Auch hier entziehen sich die einzelnen Entitäten Gott, Mensch und Welt dem logischen Zugriff und verweisen auf eine aufbrechende Beziehungsstruktur, die als entsprechendes Beziehungsgeflecht zwischen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung sich öffnet. Die Öffnung geht mit einer einbrechenden Transzendenz einher, wobei die Unberechenbarkeit beziehungsweise die freie Willkür des Fremd-Einflusses bei Rosenzweig dialogisch akzentuiert wird, indes Cohens Systemgröße der Korrelation in ein unsystematisches Sprachdenken dialogischer Philosophie transformiert wird:

> An die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, tritt die Methode des Sprechens. [...] Sprechen ist zeitgebunden, zeitgenährt; es kann und will diesen seinen Nährboden nicht verlassen; es weiß nicht im voraus, wo es herauskommen wird [...]. Im wirklichen Gespräch geschieht eben etwas; ich weiß nicht vorher, was mir der andre sagen wird, weil ich nämlich auch noch nicht

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einmal weiß, was ich selber sagen werde; ja vielleicht noch nicht einmal, daß ich überhaupt etwas sagen werde; es könnte ja sein, daß der andre anfängt [...].[18]

Das sprechende Denken ist nicht systematisch, ihm wohnt aber das systemrelevante Schöpfungsprinzip von יוצר בראשית (*jotzer b'reschit*; Schöpfer des Anfangs) inne, das sich im Rahmen des Sprechens und Gesprächs insofern ethisch akzentuieren lässt, als es dem Anderen nicht nur Raum lässt, sondern vom Anderen her das sprechende Denken mit dem Anspruchs- und Ansprechcharakter verbindet. Auch hier wendet sich also der Fremd-Einfluss gegen die selbstbemächtigende Vorstellung eines produktiven Idealismus. Die deduktive Linie der Selbstbegründung wird gebrochen, um sich zum Anderen hinzuöffnen, was Teil einer metaphysischen Erfahrung werden könnte. Der Mensch, der sich als *Animal rationale* auf ein vernünftiges Wesen reduziert, ist gemäß Maimon keiner Vervollkommnung fähig. Es ist die Gabe schöpferischer Freiheit, die der Mensch empfängt und sie, sich hingebend, in einem speziellen Sinne auch opfert. Denn der Ausdruck קרבן (*korban*) lässt sich auf das Wortfeld קרב (*karov*; nahe) und dessen abgeleitete Verbform להתקרב (*lehitkarev*; sich annähern) beziehen, was im sprechenden Denken die Zuwendung zum Anderen mit der erschaffenden Kraft des Wortes anklingen lässt, wobei die allzu wörtliche Bedeutung des Opfers verhallt.

Wenn ich nun meine persönlichen und eklektischen Streifereien im Gebiete jüdischer Philosophie beende, so geschieht dies in Anlehnung an eine letzte ausgelesene Passage Rosenzweigs, welche der Konjunktion *und* mit dem Geist der Sprache jenes Leben einhaucht, das jede Ausformung und Gestaltung des Koalitionssystems fundiert:

> Der Tatsächlichkeit, die dem Denken statt seines Lieblingsworts Eigentlich das seiner Zunge ungewohnte Grundwort aller Erfahrung, das Wörtchen Und, aufzwingt. Gott und die Welt und der Mensch. Dieses Und war das Erste der Erfahrung; so muß es auch im Letzten der Wahrheit wiederkehren. Noch in der Wahrheit selber, der letzten, die nur eine sein kann, muß ein Und stecken; sie muß, anders als die Wahrheit der Philosophen, die nur sich selber kennen darf, Wahrheit für jemanden sein. Soll sie dann gleichwohl die eine sein, so kann sie es nur für den Einen sein. Und damit wird es zur Notwendigkeit, daß unsere Wahrheit vielfältig wird und daß »die« Wahrheit sich in unsre Wahrheit wandelt. Wahrheit hört so auf zu sein, was »wahr« ist, und wird das, was als wahr – bewährt werden will. Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie [...].[19]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Es ist genau jener eklektische Mut, der Salomon Maimon auszeichnet, dieses mehrfach codierte *Und* in der wallenden Kraft eines nichtstatischen Denkens passieren zu lassen, um Wahrheit zu pluralisieren. Diese Pluralisierung der Wahrheit markiert den einen Aspekt einer (post)modernenen jüdischen Philosophie. Das präreflexive *Und* ist gründend in die Schöpfung und in den Bildungstrieb eingeschrieben; als präfaktische „Tatsächlichkeit" des vortheoretischen Bewusstseins geht sie dem logischen Denken voraus – und bringt es so zum Sprechen, beziehungsweise sie „[tritt] [a]n die Stelle der Methode des Denkens [...] die Methode des Sprechens".[20] Denkendes Sprechen und sprechendes Denken knüpfen nahtlos an Maimons „dichterische[r] Einbildungskraft" an, die „mit der systematischen Vernunft, ungeachtet der Heterogenität ihrer Prinzipien [...] einen dichterischen Philosophen [...] oder einen philosophischen Dichter"[21] ästhetisch grundierend ausbildet.

Wahrheit spiegelt sich in den Beziehungsfalten zwischen Gott *und* der Welt *und* dem Menschen von unten (als Grundwort aller Erfahrung) wie von oben (als letzte Wahrheit). Gerade durch die innige Verschränkung relativiert sich eine Lokalisierung und erzeugt den mehrfach ausgeführten Schwebecharakter eines sich ausdifferenzierenden Systems. Der Schwebecharakter bekundet sich im Sinne des Incipits von Botho Strauß im Entgleiten des Geistes. Dieser wird durch die vernetzten Bahnungen im Umkreis einer kabbalistischen Hermeneutik zu einer philosophischen Systematik[22] befähigt und erzeugt den bedeutsamen Zwischenraum, indem sich das Imaginäre entfaltet. Die mehrschichtige Falte bedeutet – nochmals in Anlehnung an Gabriel Strenger –, dass die schöpferischen Erzeugungsprozesse von Welt (Olam) sich verbergen (alum) und als (Ver)Bergung gleichzeitig mit dem Offenbarungs- und Erlösungsprozess koalieren. Darin gestaltet, vermehrt und hybridisiert sich die Wahrheit des *Und* – וְתִרְבֶּה הַדָּעַת (*v'tirbeh ha'daat*) und koaliert zur Verifikation: als fiktionale Wahrheit. Mit der dargelegten Differenzierung und Hybridisierung verknüpft sich gleichzeitig der zweite Aspekt einer modernen jüdischen Philosophie, bei welcher die Wahrheit nicht in sich ruht, sondern als wallende Kraft transgredierend aufbricht, um „Wahrheit für jemanden [zu] sein". Die persönliche beziehungsweise personalisierte Wahrheit entfaltet sich im Ebenbilde Gottes, was im Zusammenhang mit der künstlerischen Persönlichkeit Bezalels konzeptuell als צֶלֶם אֱלֹהִים (*tzelem*

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

elokhim; im Ebenbilde/Schatten Gottes) dargelegt wurde, wobei dem Schatten צֵל (*zal*) die Bedeutung insbesondere auf der Beziehungsebene zukommt, was im Motiv des Abschattens zugespitzt wurde:

וַיֵּרֶד יְהוָה בֶּעָנָן וַיִּתְנַבֵּא וַיָּאצֶל מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו, „Da liess sich Gott in der Wolke hinab und sprach mit ihm und hielt abschattend von dem Geist, der auf ihn kam, zurück". Im Schatten des einschränkenden Schöpfungskonzept wird der Mensch als ein mit willkürlicher Freiheit begabtes Wesen erschaffen und besitzt die Möglichkeit von שלמות הנפש (*schlemut hanefesch*; Ganzwerdung der Seele), beziehungweise einer dialogisch ausgerichteten Selbstvervollkommnung. Diese Schatten spendende Wahrheit unterscheidet sich von der „Wahrheit der Philosophen", indem sie sich zwischen Gott, Welt und Mensch schöpferisch, offenbarend und erlösend vom Neutrum des Seins freimacht, um dieses transgressiv zu überschreiten: mit dem Ziel des Menschen, sich im Schatten (ver)wandelnd zu bewähren. – Niemand verkörpert diese „Bewährung der Wahrheit" mehr als Salomon Maimon, der mit dem Einsatz seiner ganzen Existenz kompromisslos nach der Wahrheit strebte, was ihn in seiner – aufgeklärten!?[23] – Zeit zu einer Randexistenz marginalisierte und degradierte. Diese Arbeit nahm sich zum Ziel, ihn wieder ins Zentrum zu stellen, mithin als Vorreiter der modernen jüdischen Philosophie zur Darstellung zu bringen, dessen Umrisse hier eklektisch, im essayistischen Sinne eines Koalitionsschlusses, bewusst nur angedeutet und gestreift wurden: Salomon Maimon und Hermann Cohen und Walter Benjamin und Franz Rosenzweig. Als koexemplifizierende Verkettung bleibt Maimons Koalitionssystem unabschließbar offen. Sich indes in dessen Windungen hineingedacht zu haben, stellt nichts Geringeres dar, als das, was Benjamin als„historische[n] Keim der kommenden Philosophie"[24] bezeichnet. Maimon hat die kommende Philosophie mit seiner Denkart antizipiert. In den Tiefendimensionen eines sich selbst aufklärenden Denkens, das durch seine vernetzende Form angetrieben, den Bildungstrieb schlechthin existenziell verkörpert. Salomon Maimon war selbst einer jener Schüler, der weder in diesem noch im künftigen Leben Ruhe finden konnte. Doch im Sinne des erwähnten Psalms 84,4 möchte ich Maimons Passagen-Werk beenden: Er wallte von Kraft zur Kraft, und erschien vor der Allmacht in Zion, indem er Maimonides' כח מציר (*koach mezayer*; gestaltende Kraft) kraftvoll zu seinen Proben jüdischer Philosophie umgestaltete.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Anmerkungen

1 Maimons Aufbruch von Sukowiburg nach Berlin

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

10 Leon Roth geht der Frage nach, was die spezifische Qualität jüdischer Philosophie ausmacht und verdeutlicht diese in der kreativen Funktion des Kommentars; dies anhand der exemplarischen Auseinandersetzung mit Maimonides: „I am not saying that his treatment of these and other topics is final or even satisfactory; but it is there, and can be discussed, and discussed not only in itself but in its historical reverberations. Maimonides was taken up by the Rabad, by Gersonides, by Hasdai Crescas, by Isaac Abrabanel, as well as, later, by Spinoza, Solomon Maimon, Hermann Cohen; and each thinker raised new points or removed old ones so that the implications of the original thought become gradually clearer and its significance more closely defined. There is here a real historical process, a prolonged sifting and a progressive elucidation, which in terms of length of time it would be difficult to match." (Leon ROTH, *Is there a Jewish Philosophy?*, London–Portland–Oregon 1999, 9). Die Fussnoten haben in dieser Studie ebenfalls eine kommentierende Funktion inne, um von den Rändern aus immer wieder die Mitte aufzusuchen, die mit den Fäden selbst erst gesponnen werden kann. Insofern bilden sie einen wesentlichen Teil des methodologischen Charakters der Textur dieser Arbeit ab.

11 Hartwig WIEDEBACH, *Die ›Eigenart‹ des Kommentars - Hermann Cohen*, , in: Andreas B. KILCHNER, Liliane WEISSBERG (Hg.), *Nachträglich, grundlegend. Der Kommentar als Denkform der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida*, Göttingen 2018, 55.

12 Salomon MAIMON, *Salomon Maimons Lebensgeschichte*, GW 1, Hildesheim 1965, 557 f. (Alle Hervorhebungen im Original. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird nur darauf hingewiesen, wenn die Hervorhebungen von mir [R.B] sind.)

13 Vgl. Achim ENGSTLER, *Untersuchungen*, 247.

14 Cassirer verortet die Problematik des Systemanspruchs in der Diskrepanz zwischen der zersplitterten Form in der Darstellung und dem einheitlichen Gedanken: „Maimons Lehre ist von einem systematischen Grundgedanken beherrscht und durch ihn bis in ihre Einzelheiten bestimmt. Es ist eine Hauptfrage, die sich von Anfang an stellt und die sich ihr in strenger Folgerichtigkeit zu einem komplexen Ganzen innerlich zusammenhängender Probleme erweitert. Die Art aber, in der dieses Ganze von Maimon dargeboten wird, verdunkelt den Zusammenhang der einzelnen Systemglieder oft bis zu völliger Unkenntlichkeit. [...] Nimmt man Maimons Schriften als Ganzes, so treten die zufälligen Hemmungen des Verständnisses mehr und mehr zurück, und aus ihrer Gesamtheit hebt sich klar und entschieden die Einheit der methodischen Forderung heraus, die dieser Philosophie ihr eigentümliches Gepräge gibt." (Ernst CASSIRER, *Die nachkantischen Systeme,* Hamburg 2000, 78 f.).

15 Vgl. dazu folgende Ausführung von Feiner, welche die Bedeutung in Hinblick auf einen Transfomationsprozess in Richtung der Moderne aufzeigt: „But Maimon's most formative encounter was with Maimonides, which took place via the great man's philosophical work *Guide of the Perplexed*. It was

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

16 Doris Bachmann-Medick zeigt die kulturwissenschaftliche Relevanz des *Translational Turn* auf. Es handelt sich um eine Wende, welche die Übersetzungsforschung dahingehend radikalisiert, dass Kultur als Übersetzung verstanden wird von und zwischen den Kulturen. Über die Entgegensetzung von Eigenen und Fremdem hinaus entsteht gerade durch die Erschließung der Zwischenräume ein kulturtheoretischer Gewinn. (Vgl. Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften,* Berlin 2006, insbesondere 238-260). Diesbezüglich schließe ich mich auch Abraham P. Socher an, der diese Wende mit Bezug zu Maimon folgendermaßen bedenkt: „I take Maimon's life, and his presentation of that life, to be of exemplary interest, in part, as a site of uneasy heretical hybridiy, rather than as an example of more or less complete progress, from premodern Judaism or 'Polish ignorance' to Enlightenment philosophy. We may think, then, of the transitions in Maimon's life as consisting not only of geographic moves from East to West, or as stages of intellectual development, but in terms of cultural translation (in which something is always lost)." (Abraham P. SOCHER, *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon,* Stanford 2006, 8).

17 Freudenthal beleuchtet den interkulturellen Aspekt, um Maimons genuine philosophische Leistung zu würdigen. Er macht dabei auf folgende Problematik im Spannungsfeld zwischen deutscher und jüdischer Denktradition aufmerksam: „A further difficulty in interpreting Maimon's texts also stems from the fact that he partakes of various traditions. We tend to read his texts on the assumption that they belong to the German philosophy of the Enlightenment and share in its vocabulary. But it is obvious that this need not always be the case. He may, indeed, use a term in this fashion, i.e., according to its meaning in the philosophy of the Enlightenment. But he sometimes uses it according to its meaning in medieval Jewish philosophy. Or he may synthesize their respective meanings. Or, finally, alternate between them. It follows that extreme caution and sensitivity are required in deciding his intention." (Gideon FREUDENTHAL, „A Philosopher Between Two Cultures", in: Gideon FREUDENTHAL (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Dordrecht 2003, 13).

18 David BIALE, *Traditionen der Säkularisierung. Jüdisches Denken von den Anfängen bis in die Moderne*, Göttingen 2015, 48.

19 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 262. Die entsprechende Ambivalenz des Akkulturationsprozesses bei Maimon spiegelt sich für Weissberg symptomatisch in der von ihm selbst erwähnten Kleidung und seinem Erscheinungsbild (siehe in diesem Kontext auch Abbildung 1, Titelblatt): „So überredeten ihn junge Leute, seine polnische und orthodox-jüdische Kleidung zugunsten

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

2 Auf den Geschmack kommen oder: Vom Mut der Eklektik

1 Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 45, Köln 1995, 132.

2 Wenn sich Maimon an Maimonides orientiert, gilt diese Orientierung auch in methodischer Hinsicht, die sich als eklektisch qualifizieren lässt. In seinem Kommentar der Acht Kapitel zum bekannten Traktat Avot (Sprüche der Väter), verweist Maimonides auf seinen bemerkenswert eklektischen Umgang mit Wahrheit: „Know that what I say in these Chapters ... does not represent ideas which I invented of my own accord, nor original interpretations. Rather, they are ideas gleaned from what the Sages say – in the Midrashim, in the Talmud and elsewhere in their compositions – from what the philosophers, both ancient and modern, say; as well as from the compositions of many other people: and you should listen to the truth, whoever may have said it." (zit. in: Sarah STROUMSA, *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2009, 11).

3 Auf das selektive Lesen im Sinne des Auf- und Auslesens wurde bereits im Rahmen der jüdischen Hermeneutik hingewiesen. Mit der *Eklektik* erweitert sich das Bedeutungsspektrum des Haupttitels, indem die Verbindung zwischen Lesen und Wahrheitsanspruch vertieft wird. Michael Hellenthal beleuchtet die philosophische Relevanz, indem er auf folgende Zusammen-

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

4 Norbert HINSKE, „Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie", in: Karlfried GRÜNDER, Nathan ROTENSTREICH (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Heidelberg 1990, 74.

5 Helmut Holzhey rekonstruiert detailliert die historiografischen Dimensionen des Begriffs *Eklektik*, um die Umrisse einer entsprechenden *Philosophie als Eklektik* freizulegen und vom Eklektizismus zu unterscheiden, der im Verdacht oberflächlicher Beliebigkeit steht. Letztere Wortbildung hat im Soge des deutschen Idealismus eine abwertende Note erfahren. (Vgl. Helmut HOLZEY, *Philosophie als Eklektik*, in: Studia Leibnitiana, Band 15, 1983).

6 Doris H. Lehmann und Grischka Petri beschreiben in ihrer Einleitung Elemente des eklektischen Verfahrens, um über Schaffensprozesse aus einer kunsttheoretischen Perspektive heraus zu reflektieren und eine entsprechende Tagung zu konzipieren: „Ausgangspunkt der Tagungsbeiträge war die in der Einladung vorgenommene Einteilung in fünf Phasen mit ihren eigenen methodischen Problemen: sichten – auswählen – neu zusammenstellen – der eigenen idea anpassen und umformen – verschmelzen. Diese Arbeitsschritte sind gattungsübergreifend dem eklektischen Gestaltungsverfahren – und damit auch dem auf diesem aufbauenden Eklektizismus – eigen, auch wenn sich die einzelnen Phasen durch die unterschiedlich definierten Materialien, medialen Ebenen und Absichten des Künstlers in ihrer individuellen Ausgestaltung stark voneinander unterscheiden können. Das eklektische Gestaltungsverfahren für sich sollte aus kunsthistorischer Sicht wertfrei beurteilt werden. Mit dem Nachweis eines entsprechenden Schaffensprozesses steht lediglich fest, dass der gestaltende Künstler methodisch Vorbilder sichtete, aus diesen für seine geplante Komposition Teile auswählte, diese aus dem alten Zusammenhang löste und für den neuen Kontext zusammenstellte,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

7 Im Kontext von Zivilreligion bezeichnet Hermann Lübbe diese aufklärerische Errungenschaft als intellektuelle „Tugend des Eklektizismus". Die intellektuelle Leistung zeigt sich darin, universelle Glaubensgehalte aus den unterschiedlichen Religionen zu pflücken, um eine konsensfähige rechtliche Basis zu erschaffen. (vgl. Hermann LÜBBE, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, in: Norbert ACHTERBERG, Werner KRAWIETZ (Hg.), *Legitimation des modernen Staates*, Wiesbaden 1981, 43 f.).

8 Werner SCHNEIDERS, *Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes*, in: Leibnitiana, Band 17, 1985, 153.

9 Heinrich Heine wirft ein interessantes Licht auf die geistesgeschichtliche Situation Berlins der Spätaufklärung, indem er sich Figuren zuwendet, die sich zwischen Literatur und Philosophie bewegten. Salomon Maimon fehlt leider in dieser Aufzählung, kann aber sehr gut gerade neben Karl Philipp Moritz platziert werden, der seine *Lebensgeschichte* herausgegeben hat und Maimon stark in die Mitarbeit seines Magazins für Erfahrungsseelenkunde miteinbezog. „Da ich von den philosophischen und religiösen Zuständen jener Zeit einen Begriff geben möchte, muß ich hier auch derjenigen Denker erwähnen, die mehr oder minder in Gemeinschaft mit Nicolai zu Berlin tätig waren und gleichsam ein Justemilieu zwischen Philosophen und Belletristik bildeten. Sie hatten kein bestimmtes System, sondern nur eine bestimmte Tendenz. Sie gleichen den englischen Moralisten in ihrem Stil und in ihren letzten Gründen. Sie schreiben ohne wissenschaftlich strenge Form, und das sittliche Bewusstsein ist die einzige Quelle ihrer Erkenntnis. Ihre Tendenz ist ganz dieselbe, die wir bei den französischen Philanthropen finden. In der Religion sind sie Rationalisten. In der Politik sind sie Weltbürger. In der Moral sind sie Menschen, edle, tugendhafte Menschen, streng gegen sich selbst, milde gegen andere. Was Talent betrifft, so mögen wohl Mendelssohn, Sulzer, Abbt, Moritz, Garve, Engel und Biester als die ausgezeichnetsten genannt werden. Moritz ist mir der liebste. Er leistete viel in der Erfahrungsseelenkunde. Er war von einer köstlichen Naivität, wenig verstanden von seinen Freunden. Seine Lebensgeschichte ist eins der wichtigsten Denkmäler jener Zeit." (Heinrich HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Berlin 1965, 138 f.).

10 Hellenthal sieht in der interdisziplinären Disposition einen typischen Wesenszug eklektischen Denkens angelegt, was auf Folie des Koalitionssystems in den interessanten Ausdruck der *Verknüpfungswissenschaft* mündet: „Da den eklektischen Denker aber letztlich das gesamte Denken und seine Gestaltungen interessieren, schaut er daneben über den Bereich von Philosophie

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

11 Salomon MAIMON, *Ideen und Plane aus Salomon Maimon's hinterlassenen Papieren*, GW 7, Hildesheim 1965, 656.

12 Wolfgang ISER, „Akte des Fingierens. Oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?", in: Dieter HENRICH, Wolfgang ISER (Hg.), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983, 121-123.

13 Der Vereinigungspunkt im Zusammenhang mit dem Imaginären bezieht sich einerseits auf die Denkmethode, andererseits sind ihm gleichzeitig ästhetisch-geschmackliche Qualitäten inhärent. So begreift Wälzholz die Machart der *Lebensgeschichte* auf der poetologischen Ebene als eine Art literarisches Koalitionssystem, wobei sich unterschiedliche literarische Gattungen durchkreuzen und vermischen. So führe die Hybridisierung des Textes zu einem ästhetischen Strukturprinzip: „Sie [Maimons *Lebensgeschichte*] stellt einen Formenhybrid dar, in dem soziologische Abhandlung, Bildungsroman, Allegorie, Reiseroman, philosophisches Traktat, Minidrama, pikaresker Roman und Migrationsbericht sich abwechseln. Dass die sich durch einen auffallend inkohärenten Schreibstil auszeichnende *Lebensgeschichte* eine kohärente Aussage trifft und dass es dem Leser auch hier [...] selbst überlassen bleibt, diesen ›Vereinigungspunkt‹ zu finden, gibt Maimon dadurch zu verstehen, dass er in der poetologischen Vorrede zum zweiten Band seiner Autobiographie schreibt, er behandle seine Lebensgeschichte *»pragmatisch«*." (Joseph WÄLZHOLZ, *Der asoziale Aufklärer. Salomon Maimons »Lebensgeschichte«*, Göttingen 2016, 28 f.).

14 Auch das Denken von Maimonides gilt es im Soge einer produktiven Bewegung zu deuten, bei der sich unterschiedliche Einflüsse vermischen. So stellt auch Stroumsa in ihrer Maimonides-Studie eine allzu systematische Quellenforschung zu Einflüssen in Frage. Um sich dem entsprechenden intellektuellen Klima anzunähern, welches Maimonides Denken prägte, greift sie die starke Metapher des Wasserstrudels auf, was methodologisch in den Horizont eines eklektischen Verfahrens passt: „One should emphasize that, for a correct application of the multifocal approach, a parallel but separate study of the different communities will not suffice. Furthermore, in this complex intellectual world the ideas flow into each other, brazenly oblivious to communal barriers. The flow of ideas was never unilateral or linear, but rather went back and forth, creating what I propose to call a "whirlpool effect", where, when an idea falls, like a drop of colored liquid, into the turbulence, it eventually colors the whole body of water. [...] This whirlpool metaphor may also convey some of the difficulties involved in our approach. It is much easier

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

to trace the course of neatly divided currents and trends than to reconstruct the way in which they contributed to the whirlpool." (Sarah STROUMSA, *Maimonides in His World*, Princeton 2009, Xiv).

15 Wolfgang ISER, *Akte des Fingierens*, 123. Richard Rortys Ansatz liest sich insofern wie ein Kommentar zu Isers Akt des Fingierens, als er die Grenzüberschreitung als spezifische Disposition des Erhabenen auffasst, bei welchem das Schöne überschritten wird: „In meinem Wortgebrauch ist das Streben nach dem Schönen der Versuch, vertraute Dinge zu Mustern von größerer Harmonie und Dichte zu ordnen. Elegante mathematische Beweise, brillante wissenschaftliche Erklärungen, scharfe begriffliche Analysen [...] sind Beispiele für ein derartiges Ordnen. Im Gegensatz dazu ist das Streben nach dem Erhabenen der Versuch, in Berührung zu kommen mit etwas Unvertrautem, weil Unsagbarem – etwas, das keiner Neubeschreibung und Rekontextualisierung zugänglich ist. Die Grenzlinie zwischen dem Schönen und dem Erhabenen fällt ungefähr zusammen mit den Grenzlinien zwischen dem Argumentativen und dem auf Inspiration Zählenden, zwischen dem Buchstäblichen und dem Metaphorischen und zwischen der Beteiligung an sozialen Verhaltensweisen, deren Normen man begreift, und Einladungen, diesen Verhaltensweisen den Rücken zu kehren." (Richard RORTY, *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Frankfurt am Main 2000, 16 f.).

16 Salomon Maimon, *GW VII*, Hildesheim 1965, 563.

3 Eine Kostprobe hat Methode

1 Salomon MAIMON, *Probe Rabbinischer Philosophie*, GW I, Hildesheim 1965, 589.

2 Ebenda, 589 f.

3 Moses MENDELSSOHN, *Schriften zum Judentum*, Band 10,1, Stuttgart 1985, 320 f.

4 Salomon MAIMON, *Probe*, 590.

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

6 Ebenda, 590 f.

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht mehr religiös praktizierender Jude. Gleichwohl verleugnet er niemals seine jüdische Identität und Herkunft." (Christoph SCHULTE, „Kant und die jüdische Aufklärung in Berlin", in: Dina EMUNDTS (Hg.), *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, Wiesbaden 2000, 93).

8 Zit. in: Aharon SHEAR-YASHUV, „Ein Beispiel rabbinischer philosophia perennis", in: Görge K. HASSELHOFF, Otfried FRAISSE (Hg.), Moses Maimonides (1138 – 1204). *His religious, scientific and philosophical Wirkungsgeschichte in different cultural contexts*, Würzburg 2004, 340.

9 Samson Raphael HIRSCH, *Sprüche der Väter*, Basel 1994, 59.

10 Salomon MAIMON, *Probe*, 591.

11 Ebenda, 591 f.

12 Ebenda, 592 f.

13 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm WEISCHEDEL, (Band 2 der Werke in 6 Bänden), Darmstadt 1983, A 52, 9875.

14 Salomon MAIMON, *Probe*, 592.

15 Ebenda, 595 f.

16 Ebenda, 592.

17 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 95, 136.

18 Salomon MAIMON, *Probe*, 596 f.

19 Ahron SHEAR-YASHUV, *Ein Beispiel rabbinischer philosophia perennis*, 343.

20 Salomon MAIMON, *Probe*, 597.

21 Dazu passt die Einschätzung von Yossef Schwartz, die mit dem *Koaltitionssystem* eine methodologische Eigenständigkeit verbindet, die den Eklektiker wie den jüdischen Exegeten Maimon gleichsam charakterisiert: „This occasion is very important to our understanding of the exact way in which Maimon's *Koaltitionssystem* functions, that is to say, how exactly Maimon as a highly genuine thinker integrates his historical sources into his own thought, and then, through his reading of his sources, also integrates them with one another." (Yossef SCHWARTZ, „Possibility of Philosophical Transmission", in: Gideon FREUDENTHAL (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic: Critical Assessments*, Dordrecht–Boston–London 2003, 134).

22 Liliane Weissberg und Andreas B. Kilcher folgen in ihrem Sammelband genau dieser Spur, indem sie den Kommentar als Denkform des Judentums zwischen religiöser Tradition und philosophischer Moderne verorten. Er lässt sich dabei nicht bloß auf die sekundäre Funktion eines Begleittextes reduzieren, sondern begründet eine eigene Wissens- und Schreibform. In der Einleitung führen sie aus: „Die Bedeutung der Kommentarform ist dabei keineswegs auf die rabbinische Tradition und damit auf das religiöse Judentum beschränkt. Vielmehr behält die Form ihre Bedeutung auch in der Moderne, mehr noch: sie gewinnt sogar in dem Maß, wie die Tradition infrage gestellt wird und in die Dynamiken der Säkularisation gerät." (Andreas B. KILCHER, Liliane WEISSBERG, „Ein Kommentar zum Kommentar, oder: Der Kommentar als Denkform zwischen religiöser Tradition und philosophischer Moderne", in: Andreas B. KILCHER, Liliane WEISSBERG (Hg.),

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

23 Daniel BOYARIN, *Sparks of the Logos*, Leiden–Boston 2003, 91.

24 Nelson GOODMAN, Routes of References, in: *Critical Inquiry*, Band 8, 1981, 128.

25 Zit. in: Daniel BOYARIN, *Sparks of the Logos*, 94.

26 Ebenda, 100.

27 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Hamburg 1995, 5-8.

4 Auf dem Weg zu einer philosophischen Mystik

1 Um die Zusammensetzung zu bestimmen, geht Maimonides selbst eklektisch vor. In der Einleitung zu den *Acht Kapitel*, die sich insgesamt als Einleitung seines Mischnakommentars zu *Pirke Avot (Sprüche der Väter)* versteht, führt er programmatisch folgendes Wahrheitsverständnis aus, das den Gestus des aufgeklärten Eklektikers vorwegnimmt: „Know that things about which we shall speak in these chapters and in what will come in the commentary are not matters invented on my own nor explanations I have originated. [...] Hear the truth from whoever says it. Sometimes I have taken a complete passage from the text of a famous book. Now there is nothing wrong with that, for I do not attribute to myself what someone who preceded me has said. We hereby acknowledge this and shall not indicate that 'so and so said' and 'so and so said', since that would be useless prolixity. [...] Consequently, I saw fit to omit the author's name, since my goal is to be useful to the reader." (zit. In: Menachem KELLNER, *Reading Rambam - Approaches to the Interpretation of Maimonides*, Brighton 2009, 23).

2 Ebenda, 341-343.

3 Diese Leitmetapher des Königshauses beziehungsweise des Königspalastes steht in der einfachen Bedeutungsübertragung für das Gotteshaus beziehungsweise für den Tempel, die vertiefende Bedeutung verweist auf einen Bewusstseinszustand. Diese eindeutige Bedeutungsunterscheidung steht indes in einem zweideutigen und zwielichtigen Kontext. Denn wenn Maimonides auf die Tempel-Metaphorik zurückgreift, kann einerseits der vordere Bereich des Jerusalemer Tempels intendiert sein, der als היכל (*hechal*) bezeichnet wird und die Schwelle zum Allerheiligsten markiert. Andererseits dürfte es sich aber auch um eine Anspielung und vor allem Abgrenzung gegenüber der sogenannten Hekhalot-Literatur sein. Es handelt sich dabei um Texte, in denen mittels magischer Praktiken Bewusstseinszustände erzwungen werden, die – räumlich gedacht – zu Gott führen. Grözinger spricht von „einer aktivistischen Himmelfahrtsmystik" und erläutert diese mit Blick auf mittelalterliche Exegeten wie folgt: „Die beiden Talmudkommentatoren lassen uns außerdem wissen, was das wichtigste Mittel zur Erzwingung einer solchen Himmelsreise ist, nämlich *Gottesnamen*. Hananel

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fügt des Weiteren hinzu, dass zur Vorbereitung dieser magisch erzwungenen Himmelsreise Gebete, Tauchbäder, Reinigungsriten und Fastenübungen gehören, d.h. ein ganzes, ausführliches magisch-mystisches Ritual. Schließlich gibt Hananel noch die Quelle für seine Kenntnisse an, nämlich eine Schrift namens *Hechalot*, eine Angabe die von einem anderen mittelalterlichen Exegeten des 11. Jahrhunderts, Nathan aus Rom, in seinem monumentalen talmudischen Wörterbuch *Aruch* durch weitere Titel ergänzt wird." (Karl Erich GRÖZINGER, *Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Band 1, Frankfurt am Main–New York 2004, 312). Der *Führer der Unschlüssigen* nutzt philosophisches Denken, um das Judentum von solchen irrationalen Elementen zu reinigen. Insofern trifft das rationalistische Etikett auf Maimonides zu, aber bleibt zu eindimensional, da Maimonides selbst den Versuch unternimmt, das Bild des Tempels begrifflich neu zu interpretieren. Diese Ambivalenz wird auch zum Hauptgegenstand von Kellners Studie, die Maimonides Verhältnis gegenüber der Mystik zum Gegenstand hat. In Anlehnung an Moshe Idel geht Kellner der entsprechend ambivalent aufgeladenen These nach, dass Maimonides die Kabbala vorbereitet hat, indem er die mystischen Hechalotelemente bekämpfte: „Idel, as I will explain below, has argued persuasively that kabbalah crystallized out of pre-existing materials in response to the challenge posed by Maimonides. He has also noted that Maimonides' views themselves crystallized in response to what I call 'proto-kabbalistic' elements in Judaism. The Maimonides who emerges from this interpretation is thus something of a tragic figure: seeking to purify Judaism from 'protokabbalah', what he actually succeeded in doing was to force these currents of thought from the subterranean depths in which they had hitherto flowed up to the bright light of day. In that light they flourished, grew, and ultimately became dominant. Kabbalah has long since become the mainstream of Judaism, relegating Maimonideanism to the status of a largely ignored backwater." (Menachem KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Liverpool 2006, 3 f.). Vorliegende Studie möchte dieser vertrackten Bedeutungskonstellation Rechnung tragen und aufzeigen, inwiefern Maimonides selbst innerhalb einer mystischen Tradition verstanden werden kann.

4 Ebenda, 346, 352.

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

7 In diesem Kontext ist auch zu beachten, inwiefern Jehuda Halevi (um 1074 –1141) die neoplatonische Emanationslehre einem biblischen Verständnis zuführte. Um die Emanation in den Horizont der Schöpfung zu stellen, greift er auf das Werk *Sefer Jezira* zurück und interpretiert in seinem Hauptwerk *Der Kusari* (original in arabischer Sprache, Übersetzung ins Hebräische durch Jehuda Ibn-Tibbon) den Zusammenhang zwischen der Einheit Gottes und der Vielheit der Welt. Dabei kommt dem kabbalistischen Konzept der *sephirot* bereits eine zentrale Rolle zu: „Dazu gehört das Sefer Jezira unseres Stammvaters Awraham, ein Buch, dessen tiefen Inhalt einen ausführlichen Kommentar nötig macht. Es lehrt die G''ttlichkeit und Einheit durch Lehren, die einerseits mannigfach und vielfältig sind, während sie andererseits zusammenlaufen und miteinander übereinstimmen. Ihre Übereinstimmung schreibt sich von dem Einen her, der sie gefügt, und zwar gehört dahin: *Safar* (Zahl), *Sippur* (Zählung), *Sefer* (Schrift). [...] Die Schrift G''ttes sind Seine Bildungen, die Worte G''ttes sind seine Schrift und Berechnungen G''ttes sind Sein Wort, und so wird *Sefer, Sippur* und *Sefer* in dem g''ttlichen Wesen zu einer Einheit, während es im menschlichen Wesen eine Dreiheit ist, denn dieses berechnet mit dem Verstand, spricht mit dem Mund, schreibt das Gesprochene mit der Hand, und so wird dir durch diese drei über eine der Schöpfungen G''ttes Kunde gegeben. [...] Also sagt jenes Buch von G''tt, dass er Seine Welt durch drei *Sefarim*: *Sefar Sippur Sefer* geschaffen, die in seinem Wesen zur Einheit wurden. Und diese Einheit ist der Grund zu den 32 Geheimwegen der Weisheit, nämlich die zehn *Sefirot* und die 22 Buchstaben als die Hindeutung auf das Hervortreten der Wesen in die Wirklichkeit, gebildet nach Quantität und Qualität." (Jehuda HALEVI, *Der Kusari,* Absch. IV:25, Zürich 1990, 377-381).

8 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 2:11, 80.

9 Ebenda, 85 f., 88.

10 Rabbi Joseph B. Soloveitchik exponiert *Schefa* als Brennpunkt von Schöpfung und Freiheit, um sich auf Maimonides Spuren einerseits dem verschlungenen Verhältnis zwischen Gott und Welt anzunähern und andererseits jenem zwischen dem Intellekt und dem Körper des Menschen. Durch diese Analogie ergibt sich zudem ein verschlungenes Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Symptomatisch geschieht dies in Absetzung gegenüber Plotin: „God is wholly free. Nothing determines Him. He is pure personality. Whatever He does,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

11 Samson Raphael HIRSCH, *Die fünf Bücher der Tora, Schmot*, Basel 2008, 602.

12 Ebenda, 605.

13 Ebenda, 606-609.

14 Der hebräische Ausdruck dafür wird mit כבוד (*kavod*) wiedergegeben, was im allgemeinen *Ehre* bedeutet und als Verhältnis des Menschen gegenüber Gott eine entsprechende *Ehrfurcht* verlangt. Kellner weist auf die Mehrdeutigkeit des Begriffs hin und wie dieser bei Maimonides zu einem Philosophem wird: „This passage makes Moses' intent clear: he sought to understand God's *kavod* (understood as essence), so that he could have more *kavod* (understood as honour) for God, and thus better express *kavod* (understood as praise) for God. Hinted at here also is what I take to be the most important Maimonidean sense of the term *kavod*: the wisdom of God as manifested in creation." (Menachem KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Liverpool 2006, 196).

15 Die Amalgamierung zwischen Prophetie und Philosophie konstituiert bei David R. Blumenthal das Phänomen einer philosophischen Mystik. Diese zeichnet sich durch ein religiöses Bewusstsein des Propheten aus, das im rationalen Denken wurzelt und sich zu einer intellektuellen Erfahrung transformiert. Dies führt zu einem erweiterten Verständnis gegenüber Maimonides, was Blumenthal in folgender Ausführung markierend hervorhebt: „This carefully nuanced typology of holy men to whom the teaching on worship is directed is, then, comprised of philosophers and prophets. Let it be clear that, as I have explained elsewhere on experiential though not on dogmatic-halakhic grounds, these two groups blend into one another. There is a conceptual overlap between the prophet and the philosopher on theological,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

though not on legal, grounds." (David R. BLUMENTHAL, „Maimonides: Prayer, Worship, and Mysticism", in: ders. *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan 2006, 100).

16 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:54, 177.

17 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:54, 179-181.

18 Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 606.

19 Ebenda, 610.

20 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 3:52, 355-358.

21 Maimons Ausführung zum Chassidismus/Gebet: „Ihr Gottesdienst bestand in einer freiwilligen Entkörperung, d.h. Abstrahierung ihrer Gedanken von allen Dingen außer Gott; woraus eine Art von Selbstverleugnung bey ihnen entstand, so daß sie alle in diesem Zustande unternommenen Handlungen nicht sich selbst, sondern Gott zuschreiben. Ihr Gottesdienst bestand also in einer Art spekulativer Andacht, wozu sie keine besondere Zeit oder Formel für nothwendig hielten, sondern einem jeden überließen, nach dem Grade seiner Erkenntniß zu bestimmen; doch wählten sie dazu hauptsächlich die zum öffentlichen Gottesdienste bestimmten Stunden. In ihrem öfftenlichen Gottesdienste beflissen sich hauptsächlich der vorerwähnten Entkörperung, d. h. sie vertieften sich so sehr in die Vorstellung der göttlichen Vollkommenheit, daß sie dadurch die Vorstellung aller andern Dinge, und sogar ihres eigenen Körpers verloren, so daß der Körper ihrem Vorgeben nach zu dieser Zeit ganz gefühllos seyn mußte. Da es aber mit einer solchen Abstraktion sehr schwer hielt, so bemühten sie sich durch allerhand mechanische Operationen (Bewegungen und Schreyen) sich in diesen Zustand, wenn sie durch andre Vorstellungen aus demselben herausgekommen waren, wieder zu versetzen, und sich darin, während der ganzen Andachtszeit, ununterbrochen zu erhalten. Es war lustig anzusehn, wie sie oft ihr Beten durch allerhand seltsame Töne und possierliche Bewegungen (die als Drohungen und Scheltworte gegen ihren Gegner, den leidigen Satan, der ihre Andacht zu stören sich bemühe, anzusehn waren) unterbrachen, und wie sie sich dadurch so abarbeiteten, daß sie gemeiniglich bey Endigung des Betens ganz ohnmächtig niederfielen." (Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 221 f.).

22 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 2:36, 238 f.

23 Zvi Yaron extrapoliert den identischen Zwischenraum im Denken von Rav Kook, indem er sich an dem spezifischen Ausdruck *Panentheismus* orientiert, um ein abgrenzendes Kriterium gegenüber Spinoza zu haben. Gleichzeitig zielt dieser Ausdruck in Richtung einer philosophischen Mystik, wobei der Verweis auf den Kabbalisten Cordovero diese Differenzierung unterstreicht: „This so-called 'panentheism', is found in Cordovero's statement that while 'God is identical with all existence – not all existence is identical with God." (Zvi YARON, *The Philosophy of Rabbi Kook*, Jerusalem 1991, 49).

24 Blumenthal interpretiert die Palast-Parabel in Hinblick auf sieben zu unterscheidende Erkenntnisebenen, wobei das amalgamierende bzw. koalierende Element als das herausragende Merkmal der Perplexität dargestellt wird: „The juxtaposition of intellectual contemplation and post-intellectual

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

25 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 3:51, 354 f.

26 Ebenda, 354.

27 Ebenda, 354.

28 Immanuel KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, Anm. A 329, Hamburg 1999.

29 Dieses Verlangen ist bereits in der jüdischen Liturgie angelegt, insbesondere in der שמנה עשרה (*schmone esre*; Achzehnbittengebet) des vierten Abschnitts, welcher der בינה (*binah*; Einsicht) gewidmet ist: „Du begnadest den Menschen mit Erkenntnis und lehrst den Sterblichen Einsicht. Begnade uns mit Erkenntnis, Einsicht und Verstand. Gelobt seist Du, Ewiger, der gnädig Erkenntnis gewährt." (*Siddur Schma Kolenu*, hg. von Edouard SELIG, 59).

30 Die intellektuelle Perfektionierung bildet gleichzeitig das grundlegende Motiv, mit dem Maimonides sein *Opus magnum* beschließt, indem er im Schlusskapitel 3:54, in Nähe zur aristotelischen Güterethik, vier unterschiedliche Stufen der Vollkommenheit unterscheidet. Um die höchste Stufe der Vollkommenheit zu erläutern, orientiert sich Maimonides an Jeremia 9, 22-23. Mit dem Zitieren dieses Bibelverses wird nochmals die innige Verbindung zwischen Metaphysik und Ethik rekonstruiert und gleichzeitig an die jüdische Tradition gebunden: „Und so sagt Jirm'jahu von diesen vier Vollkommenheiten: ‚So spricht der Herr: Es rühme sich nicht der Weise seiner Weisheit, nicht der Starke seiner Stärke und nicht der Reiche seines Reichtums, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will, daß er mich begreift und erkennt' (Jirm. 9, 22, 23). [...] Es genügte Jirm'jahu nicht, in diesem Verse darzulegen, daß die Erkenntnis Gottes allein die erhabenste Vollkommenheit ist. Denn, hätte er dies gewollt, so hätte er mit den Worten, daß er mich begreift und erkennt' seine Rede abbrechen müssen, oder er hätte sagen müssen, ‚daß er mich begreift und erkennt, daß ich einzig bin', oder ‚daß ich keine Gestalt habe', oder, ‚daß niemand mir gleich ist' oder dergleichen. Er sagt aber, man dürfe sich nur dessen rühmen, daß man Gott begreift und seine Wege und seine Eigenschaften, d. h. seine Werke

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

31 Ebenda, 348 f.

32 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 450.

33 Ebenda, S. 443.

34 Ebenda, S. 452.

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

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

37 Menachem KELLNER, *Reading Rambam*, 32.

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

39 Ebenda, 64.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

40 Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 59/60, 103 f.

41 Dazu drängt sich eine vordergründig nicht ganz nahe liegende Querverbindung auf, die aber untergründig sehr wohl zu Maimon passt: Das Verb לחשוב (*lachschov*; denken) bzw. das Nomen מחשבה (*machschawa*; Gedanke) nehmen bei Bezalel eine entscheidende Funktion ein, der unter der (An)Leitung Gottes für die Konstruktion des Stiftszelts und dessen Inventar zuständig war. Es heisst von ihm, dessen Name wortwörtlich *Im Schatten Gottes* bedeutet in Exod. Vers 35:2-4: „Siehe, Ich habe mit Namen berufen Bezalel, Sohn Uri, Sohn Chur vom Stamm Jehuda, da Ich ihn mit Geist Gottes erfüllte, mit Weisheit, mit Einsicht und mit jeglicher Ausführung, Ideen zu verbinden [...]." (Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 562). Auffallend ist hier die Ansammlung kognitionstheoretischer Ausdrücke wie רוח אלוהים (*ruach elokim*; Geist Gottes), חכמה (*chochma*; Weisheit), תבונה (*t'vuna*; Einsicht) und דעת (*da'at*; Erkenntnis) auf das Ziel hin לחשב מחשבת (*lachschov machschavot*; Ideen verbinden). *Denken* wird als bei Hirsch mit *Ideen verbinden* gleichgesetzt, wobei sich der Geist Gottes mit Weisheit *und* Einsicht *und* Erkenntnis verbindet. Die Konjunktion *und* besitzt nicht additiven Charakter, sondern übernimmt die eklektische Funktion des verbindenden Verschmelzens.

42 Das Spannungsverhältnis zwischen Originalität und lesender Nachahmung wird auch in Yossef Schwartz' Studie sichtbar, in der er methodisch eine Doppellektüre von Maimons Maimonides-Rezeption betreibt. Er zieht dafür die deutsch verfasste *Lebensgeschichte* und den hebräisch verfasste Kommentar *Gibeat Ha'moreh* heran. Entscheidend dabei ist das Verständnis gegenüber dem Koalitionssystem: „This occasion is very important to our understanding of the exact way in which Maimon's *Koalitionssystem* functions, that is to say, how exactly Maimon as a highly genuine thinker integrates his historical sources into his own thought, and then, through his reading of his sources, also integrates them with one another. In this sense, it might provide us with a further contribution to the ongoing effort to locate Maimon's philosophy between pre-Kantian rationalism and post-Kantian scepticism or idealism." (Yossef SCHWARTZ, „Possibility of Philosophical Transmission", in: Gideon FREUDENTHAL (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Sketic: Critical Assessments*, Dordrecht–Boston–London, 134 f.).

43 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 557.

44 Ebenda, 557.

45 Ebenda 557.

5 Eine erlesene Schlüsselstelle für die Koalitionsbildung

1 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen,* Kap. 1:68, 253-261.

2 In *De Anima* charakterisiert und wertet Aristoteles die dualistische Struktur des ungegenständlichen und gegenständlichen Denkens wie folgt: „Bei dem, was ohne Materie ist, ist das Denkende und das Gedachte nämlich

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

3 Moses MAIMONIDES, *Hilchot Yesodei Hatorah*, New York 1989, 138.

4 Ebenda, 142.

5 Ebenda, 166-168.

6 Rabbi Eliyahu Touger verweist auf die analoge Struktur zwischen Maimonides' geistigen Formen und dem kabbalistischen Konzept der *sephirot*: „The Sages of the Kabbalah explain that all existence is an expression of the ten *sefirot* (emanations) of Godliness. Though these *sefirot* reflect different qualities of God, and thus transcend entirely the level of the angels, we do see a certain commonalty between these mystic teachings and the Rambam's conception of the spiritual realms." (Ebenda, 168).

7 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, 3. Buch Vorbemerkung 1-4.

8 Ebenda, Kap. 1:70, 274, 278 f.

9 Ebenda, 3:2, 11.

10 Gideon Freudenthal führt dazu sehr passend aus: „If there is mysticism in the Guide, it is intellectual, in other words, tightly connected to intellectual activity. Mysticism here is not an alternative to reason, nor does it come after reason, which prepared for it. Rather, such mysticism is the culmination of metaphysical apprehension." (Gideon FREUDENTHAL, *The Philosophical Mysticism*, 125).

11 Moses MAIMONIDES, *Hilchot Yesodei Hatorah*, Kap.2, 9-10, 70-172.

12 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:68, 261.

13 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 365 f.

14 Salomon MAIMON, *Versuch*, 40.

15 Ebenda, S. 22-24.

16 Um die Verschränkung zwischen Gott und Mensch zu verdeutlichen, sei an dieser passenden Stelle – die mehr als nur eine Fussnote sein soll – auf Maimons Schrift *Ueber das Vorsehungsvermögen* (1791) verwiesen. In Anlehnung an das Assoziationsgesetz legt Maimon den Charakter der Einbildungskraft dar, die sich auf die Vergangenheit bezieht und entsprechende Erinnerungen durch die „Reproduktion der Einbildungskraft" bewirkt. Richtet sich diese zeitlich nach vorne, so verwendet Maimon neologistisch den Ausdruck „Präproduktion". Zu diesem Zweck übersetzt er zitierend aus Maimonides' *More Nevuchim* folgende Stelle aus dem 2. Buch, Kap. 36, wobei das Motiv der *Schefa* zentral ist: „‚Die Divination (das Prophezeyungsvermögen), besteht in

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

17 Salomon MAIMON, *Versuch*, 40.

18 Paul W. Franks spricht von einer Identität-in-Differenz, um die erkenntnistheoretische Positionierung von Maimon gegenüber Kant zu beleuchten: „In his seminal *Essay*, Maimon argues that Kant's multi-form account gives rise to a problematic dualism, leaving an unbridgeable gap between the sensible matter of cognition on the one side, and the forms of understanding and reason on the other. Instead, he proposes to reintroduce, as part of the explanation for the possibility of mathematics and physics, the idea of the infinite intellect or ‚highest reason' with which ‚Our understanding is one and the same, but in a limited way.' Between the human or finite mind and the divine or infinite mind, there is an identity-in-difference." (Paul W. FRANKS, *Jewish Philosophy after Kant*, Cambridge 2007, 63).

19 Siehe dazu auch die Zusammenfassung von Schwarz' Studie: „Following Maimon's detailed historical analysis, and traveling together with him through the teachings of Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Wolf, Mendelssohn and Kant, leaves us with one clear conviction: the unexpected unity of reason and matter, of mind and body and of God and the world according to Maimonides the way Maimon reads and interprets him." (Yossef SCHWARTZ, *Possibility of Philosophical Transmission*, 142).

20 Salomon MAIMON, *Versuch*, 115.

21 In den *Streifereien* greift Maimon die entsprechende mathematische Methode des Differentials auf, wobei er sich nicht an Newton, sondern an Leibniz orientiert. Die entscheidende begriffliche und gedankliche Pointierung besteht indes darin, dass Maimon mit dieser mathematischen Methode den Begriff der Fiktion verknüpft, um Wahrheit in Relation an ein produktives Bewusstsein neu zu denken, durch welches Wahrheit mehr erfunden als gefunden wird: „Es giebt noch eine Methode, deren Realität in der Philosophie ich bloß problematisch annehme, obschon, wie ich hernach zeigen werde, der große Leibniz in der Philosophie sich derselben, (ohne von ihr besonders zu sprechen) wirklich bedienet hat. Diese Methode nenne ich die Methode der Fiktionen, deren sich die Mathematiker mit dem besten Erfolg bedienen. Ein in Anlehnung einer gewissen Bestimmung nach einer Regel veränderliches Objekt kann betrachtet werden, als gelange es zu der höchsten Stuffe seiner Veränderung, d. h. als wäre es dasselbe und

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

22 Salomon MAIMON, *Versuch*, 115.

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

24 Salomon MAIMON, *Versuch*, 116.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

27 Im Kontext des Zusammenspiels zwischen Gott, Mensch und Welt lohnt es sich, nochmals auf die Studie von Schwartz zurückzugreifen, der dieses Zusammenspiel als Schöpfungsprinzip Gottes versteht: „In this way the creative process is always understood as a process of inner differentiation. That is the process described in the book of Genesis, one in which out of primordial unity of the elements, the spirit of God begins its creative act of discernment and differentiation." (Yossef SCHWARTZ, *Possibility of Philosophical Transmission*, 139 f.).

28 Salomon MAIMON, *Versuch*, in der nicht paginierten Schluß-Anmerkung.

29 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 126-129.

30 Entscheidend bei dieser Erweiterung war die Rezeption, welche die Überlieferung im engen Sinne eines esoterischen Wissens sprengte, sich stark ausbreitete und insbesondere in Osteuropa als *Chassidismus* in unterschiedlichen Ausprägungen entfaltete, wobei die Zunahme der anthropologischen Bedeutung das herausragende Merkmal darstellt. An späterer Stelle soll der Zusammenhang mit Maimon ersichtlich werden. Erich Grözinger umreisst die Bedeutung der lurianischen Kabbala in einem Vorwort zur Studie von David S. Ariel wie folgt: „Eine neuerliche Variante gewann die jüdische Mystik durch die lurianische Kabbala, die am Ende des 16. Jahrhunderts von Jizchak Lurja im palästinischen Safed konzipiert wurde und die sich ab dem 17. Jahrhundert wie ein Lauffeuer über Italien nach Deutschland und ganz Osteuropa verbreitete. Die lurianische Kabbala ließ der vom Sohar gedachten Selbstoffenbarung der Gottheit in Zehn *sephirot* noch den Akt des *zimzum* vorangehen, d.h. eine Selbstkontraktion der alles erfüllenden unendlichen Gottheit, wodurch innerhalb des *en sof* ein konzentrischer Hohlraum entstand, in den sich die offenbarende Gottheit (die Zehn *sephirot*) mitsamt der ganzen Schöpfung emaniert werden konnte. Bei diesem Emanationsprozeß der Weltstufen gab es wegen der Fülle des ausströmenden Gotteslichtes den vielgenannten Bruch der Gefäße, welche die Fülle des Lichts nicht verkraften konnten. Das Gotteslicht strömte in den Emanator zurück, außer einem Rest, der mit den Schalen in die Tiefe stürzte und zum Kern des Reiches der Finsternis und des Bösen wurde. Der Emanator unternahm danach einen erneuten Versuch der Emanation, um den Bruch zu »reparieren«. Diese neuerliche Weltemanation galt nunmehr als »Welt der Wiederherstellung« (Reparatur), *Olam ha-Tikkun*." (Karl Erich GRÖZINGER, „*Formen jüdischer Mystik*", in: David S. ARIEL (Hg.), *Die Mystik des Judentums*, München 1993, 25).

31 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 126 f.

32 Ebenda, 129.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

33 Ebenda, 130.
34 Ebenda, 132 f.
35 Ebenda, 126.
36 Das Motiv der Überschreitung steht bei Richard Rorty im Spannungsfeld zwischen Philosophie und Literatur, dessen innere Reibung Rorty als Motor des zivilisatorischen Fortschritts verortet. Mit dem Konzept der Erdichtung bringt Maimon ein aporetisches Element in die Philosophie ein, um diese befruchtend zu öffnen. In Anlehnung an die mathematisierende Methode der Fiktion bedeutet diese Öffnung einen Schwebezustand der Philosophie, als wäre sie als Objekt verstanden „dasselbe und nicht dasselbe Objekt zugleich". Die Nicht-Identität beruht auf der Überschreitung in Richtung eines Fiktionalisierungsprozesses. Eine sehr interessante Wahlverwandtschaft blitzt in den Umrissen eines Sprachdenkens auf, das von Rorty umrissen wird: „Die Zivilisation schreitet nur deshalb voran, weil manche Leute willens sind, befremdliche, irrationale und verstörende Töne anzuschlagen. Vermutlich hat Hölderlin dies mit seinem Vers gemeint: »Was aber bleibet, stiften die Dichter«, und vermutlich nimmt deshalb der Streit zwischen Philosophie und Dichtung kein Ende. Weil ich meine, daß dieser Streit endlos weitergehen wird und soll, und weil ich meine, daß für beide Seiten gleich viel spricht, sage ich voraus, daß es in der Kultur immer einen Platz für die Platon- und Kantleser geben wird – für die Leute, die sich mühen, das Schöne und das Erhabene im selben intellektuellen Universum unterzubringen. Jedes gegebene Sortiment philosophischer Probleme kann eines Tages überholt sein, aus demselben Grund, aus dem jedes gegebene Vokabular obsolet werden kann. Aber es ist unwahrscheinlich, daß die Spannung zwischen dem Argumentativen und dem Nicht-Argumentativen, dem vernünftig Schönen und dem nicht-diskursiven Erhabenen vergehen wird." (Richard RORTY, *Die Schönheit*, 39).

   Eine weitere – gewiss etwas eklektisch anmutende Vertiefung – ergibt sich in Anlehnung an Peter Schneiders (Nicht)Bestimmung der Psychoanalyse zwischen Literatur und Wissenschaft, die er im Kapitel *Dichtung, Wahrheit, Judentum oder Wissen als Balanceakt* vorstellt. Die Qualität der Schwebe bildet dabei im Sinne „systematische[r] Unschlüssigkeit" das herausragende Merkmal: „Mit diesem »Zwischen« meine ich nicht etwa, daß das psychoanalytische Wissen ein Zwitterwesen aus Versatzstücken von Literatur einerseits und Wissenschaft andererseits sei, sondern daß es sich – es ist nicht leicht, adäquate Bilder dafür zu erfinden! – um ein Wissen in einem ganz besonderen Schwebezustand handelt, um ein Wissen, das sich nicht (wie man sagt) »auf den Punkt bringen läßt«, es sei denn auf einen Punkt eines nur momentanen Gleichgewichts. [...] Die Psychoanalyse ist also aus einem erkenntnis-theoretischen, nicht aus einem ästhetischen Grund »literarisch«." (Peter SCHNEIDER, *Darf man am Sabbat psychoanalysieren?, oder die Ironie der Aufklärung*, Tübingen 1996, 19 f.).
37 Moshe Idel präzisiert die Stelle mit dem Granatapfel und verweist auf den Talmud *Chagiga 15b*. Dabei gibt er zu bedenken, dass die Kabbala den Schalen entspricht, und Maimon durch die philosophische Übersetzung die Frucht

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

39 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 139-143.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

41 Salomon MAIMON, *Versuch*, in der nicht paginierten Schluß-Anmerkung.

42 Indem Salomon Maimon den symbolischen Status der Kabbala dekonstruiert, schafft er Raum für eine neue Philosophie, die Jahrhunderte versetzt

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Dekonstruktion auftreten wird. So wie Moses Maimonides mit seiner kritischen Untersuchung der Art und Weise wie Sprache verwendet wird, für die Haskala prägend war, nimmt Maimon postmodernes Denken vorweg. Entscheidend dabei ist seine Kritik an jeglicher Form eines theosophischen Zugangs zur Kabbala, um eine Verschiebung in Richtung eines hermeneutischen Zugangs zu eröffnen. Vgl. dazu auch Moshe IDEL, *Kabbalah: New Perspecives*, ins. Kap. 9, New Haven–London, 200-249.

43 Eine indirekte Erklärung des Schöpfungsprinzips und damit einhergehend eine Binnendifferenzierung innerhalb der göttlichen Sphäre beziehungsweise der göttlichen Namen findet sich bereits in der Thora; dies in Bezug auf menschliche Kognition, um göttliche Wirkungs- und Entfaltungsmodalitäten zu erkennen. Exemplarisch dafür steht die Situation, in der Moses von Gott als Anführer beim Auszug aus Ägypten auserwählt wird, und dabei Moses' Bedenken aus dem Weg räumen muss. Im Wochenabschnitt *Vaera* Kap. 6:2 findet sich folgende Ausführung, bei der die volle Bedeutung des tetragrammatischen Namens erst zur Geltung kommt: „Gott sprach zu Mosche und sagte ihm: Ich bin Haschem, auch da ich Avraham, Jizchak und Jaakow als der allgenügende Gott sichtbar ward, und als der , den Mein Name Haschem bedeutet, ihnen nicht zur Erkenntnis geworden war." (Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 65).

44 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 141.

45 Im Midrasch *Bereschit Rabbah* 68:9 wird die Transzendenz und Immanenz Gottes im Kontext einer seiner Namen diskutiert, der sich מָקוֹם (*makom*; Raum) nennt. Eine Dimension Gottes hat entfaltet innerhalb des schöpferischen Paradigmas eine räumliche Bedeutung, ohne aber mit dem Raum identifiziert werden zu können: רַב הוּנָא בְּשֵׁם רַבִּי אַמֵּי אָמַר מִפְּנֵי מָה מְכַנִּין שְׁמוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא וְקוֹרְאִין אוֹתוֹ מָקוֹם, שֶׁהוּא מְקוֹמוֹ שֶׁל עוֹלָם וְאֵין עוֹלָמוֹ מְקוֹמוֹ: »Rav Huna said in the name of Rabbi Ami: Why do they change the name of the Holy One blessed be He and call Him the Omnipresent [*hamakom*] It is because He is the place [*mekomo*] of the world, and His world is not His place.«

46 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 140.

47 Folgende Erläuterungen aus David S. Ariels Studie zur Mystik des Judentums lesen sich wie ein zusätzlicher Metakommentar zu Maimons Versuch, Philosophie und Kabbala zu verbinden. Das Konzept der *sephirot* bildet dabei ein unscharfes und mithin schillerndes Zentrum: „Der Ausdruck *Sefirot* hat ursprünglich »Zahlen« bedeutet [...]. [...]; es gibt zehn *Sefirot*, so wie es zehn Kardinalzahlen gibt. Einige Mystiker deuten den Ausdruck als Ableitung von der hebräischen Wurzel *sapér*, was »erzählen« bedeutet, womit sie andeuten, daß diese Aspekte uns etwas von Gott »erzählen«. Andere haben vorgeschlagen, das Wort komme vom hebräischen Ausdruck für »Saphir«, weil die *Sefirot* wie ein strahlender Edelstein unser Wissen von Gott erleuchten. Der Ausdruck an sich sagt kaum etwas über die Bedeutung und Natur der *Sefirot* aus. Es hat verschiedene Versuche gegeben, den Ausdruck zu übersetzen. Oft benannte man sie »Sphären«, »Strahlen« und mit weiteren Begriffen mit okkulter Bedeutung. Die *Sefirot* sind Symbole für verschiedene

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Aspekte von Gottes Sein oder Tätigkeiten, und es gibt insgesamt zehn davon. Exakter wäre die Wiedergabe des Ausdrucks als »Infinitesimalrechnung«, ein Begriff, der einerseits ein Rechenmittel kennzeichnet und andererseits den Gebrauch von Symbolen einschließt, denn die *Sefirot* sind zahlenmäßig identifizierbare Symbole von Gottes Sein und Handeln. Wiewohl eine gute Übersetzung wünschenswert wäre, ist der Gebrauch des ursprünglichen hebräischen Begriffs dennoch vorzuziehen. Die *Sefirot* sind die Brücke über den Abgrund, das Bindegewebe zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Welt. Sie sind das Glied, das es ermöglicht, Gottes absolute Einigkeit zu bewahren und gleichzeitig die Beziehung zwischen Gott und Mensch." (David S. ARIEL, *Die Mystik des Judentums*, Jena 1993, 116 f.).

48 Maimons Auslegung der Kabbala im Kontext von Spinoza brachte ihn in Bedrängnis, weil diese offensichtlich im Widerspruch zur rabbinischen Autorität stand, welche ihrerseits Spinoza aufgrund seiner pantheistischen Lehre der Häresie bezichtigte und mit einem Bann belegte. Maimon als Eklektiker ist ein radikaler Wahrheitssucher und in seinem Selbstverständnis ein entsprechend kompromissloser Aufklärer. Dieses Aufklärungsethos kollidierte indes mit einer Art politischer Korrektheit, die sich rund um die Beschäftigung mit Spinoza als Norm ausbildete. Exemplarisch wird dies an der Positionierung Mendelssohns deutlich, bzw. an der Konstellation, die sich zwischen Maimon und der Haskala aufgrund dieser erlesenen Lektüre ergibt: „Ich las den Spinoza; das tiefe Denken dieses Philosophen und seine Liebe zur Wahrheit gefiel mir ungemein, und da ich schon in Polen durch Veranlassung der kabbalistischen Schriften auf das System desselben gerathen war, so fieng ich darüber aufs neue nachzudenken an, und wurde von dessen Wahrheit so überzeugt, daß alle Bemühungen Mendelssohns mich davon abzubringen fruchtlos waren. [...] Ich konnte mir auch das Beharren Mendelssohns und der Wolfianer überhaupt auf ihr System nicht anders als für politische Kniffe und Heuchelei erklären [...]. Meine Freunde und Gönner, die größtentheils nie über Philosophie selbst nachgedacht hatten, sondern die Resultate der zur Zeit herrschenden Systeme blindlings für ausgemachte Wahrheiten hielten, verstanden mich nicht, konnten mir also hierinn auch nicht folgen." (Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 469-471).

49 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:69, 262-271.

50 Diese schöpfungstheologische Auffassung spiegelt sich auch in der täglichen Liturgie. So finden sich in vorbereitender Nähe zum *Schma Jisrael* folgende Textpassage, welche einerseits die schöpferische Tätigkeit Gottes mit unterschiedlichen Akten sprachlich ausdifferenziert und andererseits auf eine vergegenwärtigende und erneuernde Dimension kontinuierlicher Schöpfungstätigkeit verweist: בָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שָׁלוֹם וּבוֹרֵא אֶת־הַכֹּל הַמֵּאִיר לָאָרֶץ וְלַדָּרִים עָלֶיהָ בְּרַחֲמִים וּבְטוּבוֹ מְחַדֵּשׁ בְּכָל־יוֹם תָּמִיד מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der das Licht *gestaltet* und die Finsternis *schafft*, der Frieden *stiftet* und das All erschafft. Der der Erde und den auf ihr Wohnenden Licht spendet, er in Seiner Güte immer, jeden Tag, das *Schöpfungswerk erneuert*. [Herv. R.B..] (*Siddur Schma Kolenu*, 51).

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

51 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 367 f.

52 Yitzhak Y. Melamed verweist auf das unveröffentlichte Manuskript *Hesheq Shelomo*, in dem Maimon 1778 genau diese gewagte thematische Verbindung zwischen Emanation und der aristotelischen Ursachenlehre herstellt. Gleichzeitig enthält die Ausführung bereits unterschwellig einen Kommentar zu Maimonides vorgestelltem Schlüsselkapitel 1:68. Eine entsprechende von Melamed übersetzte Passage soll hier kursiv wiedergegeben werden, gefolgt von einer Einordung Melameds, die mit der oben angesprochenen Lücke vortrefflich koinzidiert: „*[Y]ou should know that the intellect is the best and first reality, and is the cause of the least and last reality external to the intellect - just as the intellectual form in the artisan is the best and first reality, and the cause of the least and the last reality external to the intellect. And thus, since He is an intellect in actu, the intellect, the intellecting subject and the intellected object will be one, and [He] will include the four causes of reality which are: the material, the formal, the efficient, and the final. But since the last three causes, which are the formal, the efficient and the final were already clarified in the master's words, we will only present them briefly.* After making the assertion that God is the cause of the world in all four respects, Maimon briefly summarizes Maimonides' exposition of God as the formal, efficient and final cause of the world. Then, when we expect to read Maimon's detailed explanation of his innovation that God is also the material cause of the world, the text breaks off in the middle of the page. The next couple of pages of the manuscript are missing. Whether this is a case of external censorship, selfcensorship or a mere coincidence, we simply cannot know." (Yitzhak Y. MELAMED, „Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism", in: *Journal of the History of Philosophy* 1, Band 42, 2004, 80).

53 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 139.

54 Auch hier sei nochmals auf die Studie von Melamed verwiesen, der das pantheistische Missverständnis aufklärt und die begründete Nähe zwischen Maimon und Spinoza konzise darlegt: „By suggesting that God is the material cause of the wold, Maimon is endorsing not just pantheism, but also *the same* (rather uncommon) *version of pantheism as Spinoza's*. Let me explain the last claim. Pantheism is the view of the world as identical with God. A simple version of pantheism is the view of all things in nature as *parts* of God. Spinoza cannot endorse such a view because of his commitment to the doctrine of the indivisibility of the substance (i.e. God). Instead of having particular things as *parts* of God, Spinoza renders them *modes* of God. By claiming that all things are predicated of God, Maimon seems to endorse Spinoza's *mode-substance pantheism* (i.e. particular things *inhere* in God as his *modes*), rather than the simple *part-whole pantheism* (particular things are *parts* of God)." (Yitzhak Y. MELAMED, *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism*, 82).

55 Schulte bringt Maimons Rezeption der lurianischen Kabbala im Verhältnis zu Spinoza wie folgt auf den Punkt: „In diesen Überlegungen, in denen das, was bei Spinoza Modifikationen der einzigen Substanz sind, als Gradationen der Selbsteinschränkung Gottes vorgestellt werden, bringt

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Maimon Spinozismus und Kabbala mit dem *zimzum* originell zusammen. Diese Überlegungen gleichen verblüffend denjenigen zu den graduell gestuften *zimzumim* bei Schneor Salman von Ljadi, die ja auch die sukzessive Entstehung und Hervorbringung unterschiedlicher Stufen des Organischen und Materiellen aus unterschiedlichen Selbsteinschränkungen des Ejn Sof zum Gegenstand haben." (Christoph SCHULTE, Zimzum. Gott und Weltursprung, Berlin 2014, 349 f.).

56 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 142.

57 Salomon MAIMON, *Streifereien*, 58.

58 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 142 f.

59 Ebenda, 558.

60 Salomon MAIMON, *Streifereien*, 80.

61 David Humes behutsamer Umgang mit dem Skeptizismus im Zeichen eines gesunden Verstandes bestärkt den Status realer Erfahrung, indem er exemplarisch auf gewisse abstrakte Denkakte späht, die kontraintuitiv sind. Gleichzeitig bezieht er sich auf eine mathematische Evidenz, die ihrerseits den gesunden Menschenverstand überschreitet, wodurch nicht bloß der Zweifel gegenüber einer bestimmten Denkausrichtung zum Ausdruck kommt, sondern eine geistige Qualität sich offenbart, die an der Schwelle zu Maimonides' *Perplexität* gedeutet werden kann, auf der Schwelle von Rabbi Akivas Eintritt ins metaphysische Paradies der Erkenntnis: „Was könnte uns mehr einleuchten und zufriedenstellen als all die Schlüsse über die Eigenschaften der Kreise und Dreiecke; und doch, sind diese einmal angenommen, wie läßt sich leugnen, daß der Berührungswinkel zwischen Kreis und seiner Tangente unendlich kleiner ist als jeder rechte Winkel, daß man durch Vergrößerung des Kreisdurchmessers ins Unendliche die Verkleinerung dieses Berührungswinkels, und zwar ohne Ende, bewirken kann, daß der Berührungswinkel zwischen anderen Kurven und ihren Tangenten unendlich kleiner sein kann als diejenigen zwischen jedem Kreis und seiner Tangente, und so ins Unendliche fort? Die Demonstration für diese Prinzipien scheint so zwingend wie jener Nachweis, daß die drei Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten sind; und doch ist die eine Anschauung so natürlich und bequem, die andere beladen mit Widerspruch und Verkehrtheit. Die Vernunft scheint hier in eine Art Verblüffung und Beklemmung versetzt, die sie auch ohne die Eingebungen eines Skeptikers an sich selbst und an dem Boden unter ihren Füßen irremacht. Sie sieht ein helles Licht, das gewisse Stellen erleuchtet; aber dies Licht grenzt an die tiefste Dunkelheit. Zwischen beiden steht sie so geblendet und verwirrt, daß sie sich kaum noch mit Gewißheit und Sicherheit über irgendeinen Gegenstand äußern kann." (David HUME, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg 2022, 171 f.).

62 Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Kap. 1:32, 92 f.

63 Micah GOODMAN, *Maimonides and the Book That Changed Judaism*, 198.

64 Salomon MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung, von Salomon Maimon. Erstes Stück*, GW 3, Hildesheim 1965, 40-42, 48.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

65 Hume entwickelt seinen skeptischen Einwurf gegen überhöhte metaphysische Erkenntnisansprüche wie folgt: „Hier scheint sich ihm [dem Skeptiker] reichliche Gelegenheit des Triumphes zu bieten, wenn er mit Recht betont, daß all unsere Evidenz über Tatsachen, die über das Zeugnis der Sinne oder des Gedächtnisses hinausgehen, einzig aus der Beziehung von Ursache und Wirkung stammt; daß wir keine andere Vorstellung von dieser Beziehung haben als die von zwei Gegenständen, die häufig im *Zusammenhang* standen: daß wir keine Begründung für die Überzeugung besitzen, daß Gegenstände, die in unserer Erfahrung häufig im Zusammenhang standen, in anderen Fällen ebenso im Zusammenhange stehen werden; und daß uns nur Gewohnheit oder ein gewisser Instinkt unserer Natur zu dieser Ableitung verführt, dem zu widerstehen es in der Tat schwer ist, der aber, wie andere Instinkte, täuschen und trügen kann." (David HUME, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 174 f.).

66 Salomon MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch*, 44.

67 Ebenda, 44.

68 Für Peter Thielke nimmt Salomon Maimons Hume-Lektüre im 18. Jahrhundert einen Sonderstatus ein, indem Maimon zwischen Rationalismus und Empirismus eine sehr interessante Lesart entwickle, die seine provokativ-paradoxe Positionierung als empiristischer Dogmatiker und rationaler Skeptiker schärfe. Thielke stützt dabei Maimons Ansatz, dass es zwischen den Traditionen des empirischen Skeptizismus und einem transzendental geprägten Rationalismus eine innere Verbindung geben muss: „What *would* satisfy the standards that reason requires to guarantee the certainty of a causal relation? Although of course Hume does not cast it in these terms, I think that something like the Maimonian notion of an *Entstehungsart* lurks beneath the surface of Hume's argument. [...] Rather, the secret springs and principles are best understood, I think, as involving something like a rule or law of production or origination: to grasp the principles of the "real" causal relations of the world would be to understand or intuit the "manner of origination" that *produces* relations between objects. On this line of thought, for Hume, reason's standard of explanation would require an *insight* into the complete conditions that make objects possible, and this in turn would demand an account of the production of objects according to rational rules." (Peter THIELKE, „Apostate Rationalism and Maimon's Hume", in: *Journal of the History of Philosophy 4*, Band 46, 2008, 612).

69 Salomon MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch*, 39.

70 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 558.

71 Immanuel KANT, *Briefwechsel*, 371.

72 Ebenda, 372.

73 Karl Philipp Moritz, der Verfasser des autobiografisch gefärbten Romans *Anton Reiser*, fungierte als Herausgeber von Salomon Maimons Lebensgeschichte. Die Brüchigkeit in der Bildungsbiografie bzw. die Bildung als das umtriebig Wirkende waren ihm persönlich bestens vertraut, was den Nährboden ihrer Freundschaft prägte. So untersucht auch Claudia Stockinger

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

76 Salomon MAIMON, *Versuch*, 23.

77 KANT, *Briefwechsel*, 495.

6 Bildungstrieb: Im Getriebe eines produktiven Begriffs

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

2 Johann Friedrich BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, zit. in: Egbert WITTE, *Bildungstrieb. Zur Karriere eines Konzepts zwischen 1780 und 1830*, Hildesheim–Zürich–New York 2019, 47.

3 Egbert WITTE, *Bildungstrieb*, 47.

4 Jan VÖLKER, „Von der Konstitution des Mangels im Wissen. Der Bildungstrieb zwischen Kant und Hegel", in: Jan Niklas HOWE, Kai WIEGADT, (Hg.), *Trieb, Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014, 45. Anette Mook rekonstruiert diese Korrektur ausführlich in ihrer Dissertation: Anette MOOK, *Die freie Entwicklung innerlicher Kraft. Die Grenzen der Anthropologie in den frühen Schriften der Brüder von Humboldt*, Göttingen 2012, 51-62. Siehe auch: Helmut MÜLLER-SIEVERS, *Self-Generation. Biology, Philosophy and Literature around 1800*, Stanford 1997, bes. 41-44.

5 Vgl. dazu Blumenbachs 3. Auflage *Über den Bildungstrieb* von 1791. Hier stellt er seinen methodologischen Schlüsselbegriff in den Kontext der Physik von Newton, um aber gleichzeitig über die Physik hinauszuweisen. Gleichzeitig erfährt er eine signifikante definitorische Nachbesserung, indem das Augenmerk auf der Wirkung liegt, und sich von der unerklärlichen Ursache löst: „Ein Trieb, der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von übrigen Arten der Lebenskraft der organisirten Körper (der Cotractilität, Irritabilität, Sensilität etc.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt, verschieden ist; der die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung, und Reproduction zu seyn scheint, und den man um ihn von andern Lebenskräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungstriebes (nisus formativus) bezeichnen kann. Hoffentlich ist für die mehresten Leser die Erinnerung sehr überflüssig, daß das Wort Bildungstrieb, so gut, wie die Worte Attraction, Schwere etc. zu nichts mehr und nichts weniger dienen soll, als eine Kraft zu bezeichnen, deren constante Wirkung aus der Erfahrung anerkannt worden, deren Ursache aber so gut wie die Ursache der genannten, noch so allgemein anerkannten Naturkräfte, für uns qualitas occulta ist." (Johann Friedrich BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, 32 f.).

6 Salomon MAIMON, *Versuch*, 39.

7 Jan VÖLKER, *Ästhetik der Lebendigkeit*, München 2011, 125.

8 In der 3. Auflage nimmt Blumenbach auf die Paradiesgeschichte Bezug und behandelt Adam und Eva als erstes Menschenpaar im paradigmatischen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

9 Brief von Kant an Johann Friedrich Blumenbach vom 5. August 1790, in: Immanuel KANT, *Briefwechsel*, Hamburg 1986, 466.

10 Die drängende Tendenz zur Fiktionalisierung ist dem Bildungstrieb insofern eingeschrieben, als er den Bereich der Tatsächlichkeit natürlich nicht leugnet, aber sprengt, indem er ein wesentlich präreflexives Element enthält. Dieses unterwandert gleichzeitig eine rationalistisch geprägte Subjektkonzeption und lässt ahnen, inwiefern es Kant widerstrebte, die Idee des autonomen Subjekts zu revidieren. Auch Witte zielt mit seiner Argumentation in diese Richtung, wenn er zum Bildungstrieb in Auseinandersetzung mit Blumenbach ausführt, dass „[e]r selbst im Tod des einzelnen Individuums kein Ende [findet], da er als Gattungsmoment gestaltgebend weiterwirkt, als organizistisches Konzept widerspricht er dezidiert einem zeitgenössischen biologischen Mechanizismus und zu guter Letzt entzieht er sich einer willentlichen Bearbeitbarkeit, weil er als anonymer Trieb jeglichem möglichen (menschlichen) Bewusstsein vorausliegt. Konzis gesprochen: gattungsspezifisch, nicht individuell, jenseits von Bewusstsein, Denken und Wollen, a tergo (im Rücken der Individuen), nicht a fronte." (Egbert WITTE, *Bildungstrieb*, 55).

11 Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 289, 322.

12 Ebenda, A 351, 365.

13 Richards vertieft dieses Regulativ und nähert es kommentierend der Fiktion an, indem eine spezifische Form der Kausalität selbst von einem Als-ob-Charakter geprägt wird, wobei das heuristische Element dem konstitutiven vorgeschoben bleibt: „Kant maintained that in comprehending the organization and operations of creatures, an investigator had to assume a teleological causality – since no application of merely mechanistic laws could make biological processes intellectually tractable. One had, from this perspective, to regard, ultimately the organizational features of animate nature as the result of a kind of causality in which the idea or plan of the whole produced the specific formal relationships of the parts to one another. Yet such assumption of final causes could only be heuristic, an *as-if* causality – since no telic causes, which ultimately presumed intentionality, could be validly understood as producing natural phenomena." (Robert J. RICHARDS, „Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb. A Historical Misunderstanding", in: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 1, Band 27 ,2000 ,31). Lenoir hingegen tendiert eher zu einer Engführung zwischen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

14 Blumenbach weiß natürlich um den Faktor der Zufälligkeit in der Natur, er nähert sich seinerseits indes einem nicht explizit genannten Schöpfungsprinzip, um den traditionellen Dualismus zwischen Unveränderlichkeit (Notwendigkeit) und Veränderlichkeit (Zufälligkeit) aufzuweichen: „Vielmehr finde ich gerade darin die Lenkung durch höhere Hand am unverkennbarsten, dass trotz dieser sogenannten Unbeständigkeit der Natur dennoch die Schöpfung ihren ewigen stillen Gang geht, und schon darum glaube ich lohnt sichs der Mühe, nachdem so unendlich viel über die vermeinte unveränderliche Schöpfung geschrieben worden, auch einmal an allerhand Beweise von der grossen Veränderlichkeit in derselben zu erinnern." (Johann Friedrich BLUMENBACH, *Beyträge zur Naturgeschichte*, Hildeseim–Zürich–New York 2014, 5).

15 Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 351, 365.

16 Vgl. dazu Robert J. RICHARDS, *Kant and Blumenbach*, 23. Er geht von einer gegenseitigen Befruchtung aus, was sich vor allem in Blumenbachs späteren Schriften zeigt, wo die Naturgeschichte die Geschichte der Menschheit miteinschließt.

17 Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Band 1, Berlin–Weimar 1965, 101 f.

18 So betont auch Rachel Zuckert im Rahmen einer philosophischen Anthropologie Herders die herausragende Qualität und Fähigkeit menschlicher Plastizität. Die Geschichtlichkeit des Menschen beruhe auf der Plastizität,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

19 Johann Gottfried HERDER, *Ideen*, Band 1, 169-171.

20 Immanuel KANT, „Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", in: ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. von Wilhelm WEISCHEDEL, Frankfurt am Main 1968 (Band 12 der Werke in 12 Bänden), 792.

21 Stefan Berg und Hartmut von Sass verfolgen in ihrem Sammelband die Architektur und die Dynamik von Denkfiguren, die durch prinzipielle Unabschließbarkeit geprägt sind. Bei der Untersuchung des Denkens in Figuren „wird also nach Figuren gefragt, die dem Denken eine formale Struktur geben und darin auf subtile Weise leiten: nach *Denkfigurationen*, wenn man so will." (Stefan BERG, Hartmut VON SASS, „Regress und Zirkel", in: Stefan BERG, Hartmut VON SASS (Hg.), *Regress und Zirkel. Figuren prinzipieller Unabschliessßbarkeit: Architektur - Dynamik - Problematik*, Hamburg 2016, 11).

22 Johann Gottfried HERDER, *Ideen*, Band 1, 166 f.

23 Florian Ehrenspergers Dissertation untersucht die wechselseitige Prägung der Begriffe „Weltseele" und „unendlicher Verstand", welche Maimon insbesondere zwischen 1790 bis 1793 intensiv umtrieben. Dadurch soll die Stellung Maimons in der nachkantischen Philosophie besser bestimmt werden können. Im Zusammenhang mit Maimons Lektüre Blumenbachs und unserem eklektischen Interesse daran hält er fest: „Maimons Argumentationsinteresse wird sich als wesentlich und grundverschieden anderes zeigen, als das Blumenbachs oder Kants Interesse an Blumenbachs Bildungstrieb. Es wird sich zeigen, daß das Interesse Maimons wie auch Kants an der physiologischen Theorie Blumenbachs wesentlich metaphysisch motiviert ist." (Florian EHRENSPERGER, *Weltseele und unendlicher Verstand*, München 2006, 20).

24 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips und Dedukzion seiner Realität*, GW 6, Hildesheim 1965, 429 f.

25 Vgl. Salomon MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch*, 206 – 212.

26 Diese Arbeit am Begriff „Bildungstrieb" geht methodologisch mit einer Eklektik einher, welche durch das Sichten, Zusammenstellen und Anordnen Neuordnungen schafft, wobei „Transgression" und „Hybridisierung" konsti-

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

27 MAIMON, *Philosophisches Wörterbuch,* 224.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

7 Salomon Maimons Wahrheitstrieb

1 Dieser vernünftige bzw. aufgeklärte Zugang erregte gemäß den Ausführungen in der *Lebensgeschichte* zwar die Gemüter der Kabbalisten, welche die Kabbala für eine der menschlichen Vernunft unzulängliche göttliche Wissenschaft hielten. Durch die grenzüberschreitende Vermischung zwischen kabbalistischen und philosophischen Begrifflichkeiten gelingt es Maimon indes einen Dreh in die Kabbala-Rezeption einzubringen. Der sprachliche Verkehr darin führt wortwörtlich zu einer *Revolution*. Dieser umwälzenden Bewegung schreibt sich etymologisch auch das Moment des *Durchwanderns, Überdenkens*, ganz allgemein der *Wiederholung* ein. Die zirkuläre Bewegung dieser Denkfigur(ierung) verhandelt Maimon in einer der nachgelassenen Schriften als Dialog zwischen ihm als Verfasser und einem Rezensenten unter dem Begriff der „Revolution" des Denkens, wobei Maimonides selbstredend eine Sonderstellung einnimmt. Das Umwälzende im Denken kann dabei als Ausdrucksform des Bildungstriebs vergegenwärtigt werden: „Von Maimonides hat er den Unterschied zwischen dem eigentlichen und uneigentlichen Ausdruck in der Sprache gelernt, und, daß man diejenigen Stellen der heiligen Schrift, deren eigentlicher Sinn der Vernunft zuwider ist, in figürlichem Sinne nehmen muß. Dieses verursachte bei ihm eine sehr wichtige Revolution; indem durch diese Ausgleichung zwischen Vernunft und Glauben, jene von den Banden, welche dieser ihr auflegt, befreiet wurde. Die Vernunft konnte nun ungehindert ihren Weg zur Vollkommenheit fortgehen und der Glaube immer vernünftiger werden. Diese Revolution betraf also hauptsächlich seine Religionsbegriffe." (Salomon MAIMON, *Salomon Maimons Geschichte seiner philosophischen Autorschaft*, GW 7, Hildesheim 1965, 639).

2 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 140.

3 Das Motiv der Unverortbarkeit findet sich in der Sabbat-Liturgie bei der *Keduscha* zum Mussafgebet wie folgt: „Seine Herrlichkeit erfüllt die Welt, Seine Diener fragen einander: Wo ist die Stätte Seiner Herrlichkeit? Die ihnen gegenüber, sprechen: Gelobt (sei Er). Gelobt sei die Herrlichkeit des Ewigen von Seiner Stätte aus. Von Seiner Stätte aus wende Er Sich mit Erbarmen, begnade das Volk, das die Einzigkeit Seines Namens verkündet [...]." (*Siddur Schma kolenu*, 409).

4 Der Rabbiner Berel Wein verweist auf einen Midrasch, in dem eine Form von Wahrheitsökonomie als *Conditio humana* zur Diskussion steht. Ein

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

5 Es ist in der Tat bemerkenswert, welche Interferenzen sich zwischen Maimon und William James ergeben, in Anbetracht eines *radikalen Empirismus*, der den Gegensatz im Medium des *stream of consciousness* verflüssigt. Vor der Tatsachenbildung wird einer präfaktischen Dimension als Spurung des Lebendigen Raum gegeben, in der Akzentuierung der elementaren Lebensbereiche von Atem und Beziehung. William James verteidigt seinen *Pragmatismus* folgendermaßen: „[...] wie ich mir über anderes gewiß bin, so auch darüber, daß der Strom der Gedanken in mir (den ich nachdrücklich als Phänomen anerkenne) nur ein ungenauer Name für etwas ist, das sich bei eingehender Prüfung als vornehmlich aus dem Strom meines Atems bestehend erweisen wird. Das ›Ich denke‹, das Kant zufolge alle meine Vorstellungen muß begleiten können, ist das ›Ich atme‹, das sie wirklich begleitet. [...] aber der Atem, der stets das Ursprüngliche des ›Geistes‹ [*spirit*] war und der zwischen Stimmritze und Nasenlöchern nach außen strömt, ist – so meine feste Überzeugung – die Essenz, aus der Philosophen jene Entität konstruiert haben, die sie als Bewußtsein bezeichnen. *Diese Entität ist fiktiv, während konkrete Gedanken vollkommen real sind. Aber konkrete Gedanken sind aus demselben Stoff gemacht wie Gegenstände.* [...] Für eine solche Philosophie müssen *jene Beziehungen, durch die Erfahrungen miteinander verbunden sind, ihrerseits erfahrene Beziehungen sein, und jede Art von erfahrener Beziehung muß für genauso ›wirklich‹ wie alles andere im System auch erklärt werden.*" (William JAMES, *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt am Main 2017, 27,29).

6 Salomon MAIMON, *Lebensgeschichte*, 300 f.

7 Vgl. dazu auch folgende Charakterisierung Maimons des Denkens an sich, das als Ausdruck der Weltseele gleichermaßen sich als Bildungstrieb verstehen lässt: „Das Denken ist eine absolut freie Handlung des Erkenntnißvermögens, die nicht nach Naturgesetzen, sondern nach Gesetzen des Erkenntnißvermögens selbst a priori bestimmt wird. Auch wird der sich darauf beziehende Wille (das Wollen zu denken) nicht durch die gedachten Objekte, sondern durch die Form des Denkens a priori (vor dem wirklichen Denken dieser Objekte) bestimmt. Wir haben also eine Instanz von einem freien Willen überhaupt." (Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, GW VII, Hildesheim 1965, 242).

8 Diese pragmatische Urzelle keimt weiter in Maimons Aufsatz mit dem selbstredenden Titel *Pragmatische Geschichte des Begriffs von Philosophie, und Beurtheilung der neurn Methode zu philosophiren*. Maimon geht davon aus, dass

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

10 Samson Raphael HIRSCH, *Schemot*, 562.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

11 Diese Trias erfährt innerhalb der jüdischen Tradition eine breite Entfaltung und Variation. In der mehrfach täglich gesprochenen שמנה עשרה (*schmone essre*; Achzehnbittengebet) handelt der vierte Abschnitt von der בִּינָה (*binah*; Einsicht) und hat folgenden Inhalt: אַתָּה חוֹנֵן לְאָדָם דַּעַת וּמְלַמֵּד לֶאֱנוֹשׁ בִּינָה, חָנֵּנוּ מֵאִתְּךָ דֵּעָה בִּינָה וְהַשְׂכֵּל: בָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה חוֹנֵן הַדָּעַת „Du begnadest den Menschen mit Erkenntnis und lehrst den Sterblichen Einsicht. Begnadige und mit Erkenntnis, Einsicht und Verstand. Gelobt seist Du, Ewiger, der gnädig Erkenntnis gewährt." (*Siddur Schma Kolenu,* 59.) Im Talmud gibt es eine Diskussion beziehungsweise einen *Pilpul* zur Bedeutung und zum Kontext verschiedener Abschnitte des Achtzehnbittengebets. Folgende Stelle verdeutlicht den religiösen Stellenwert von Wissen, wobei innerhalb der Stellenlese auf eine zusätzliche Referenz verwiesen wird: וְאָמַר רַב אַמִּי גְּדוֹלָה דֵּעָה, שֶׁנִּתְּנָה בֵּין שְׁתֵּי אוֹתִיּוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר ״כִּי אֵל דֵּעוֹת ה׳״. וְכָל מִי שֶׁאֵין בּוֹ דֵּעָה „And Rav Ami said in praise of knowledge: Great is knowledge that was placed between two letters, two names of God, as it is stated: ‚For God of knowledge is the Lord'. (I Samuel 3:2)". In: „The William Davidson Talmud", Berakhot 33a, Sefaria.org, https://www.sefaria.org/Berakhot.33a?lang=bi. Siehe Anmerkung 146 in diesem Kapitel.

12 Richard J. Bernstein lässt sich der Tradition des amerikanischen (Neo)Pragmatismus zuordnen, wobei er der Ironie einen zentralen menschlichen Wert beimisst. Die dabei angesprochene Wissenskultur findet in Maimon eine antizipierende Entsprech--ung und Vorgängerrolle: „If *ironic existence* involves the capacity for deploying irony in the right way at the right time in living a distinctively human existence, then it demands a certain practical wisdom." (Richard J. BERNSTEIN, *Ironic Life*, Cambridge 2016, 23).

13 In der jüdischen Tradition gibt es einen ausgeprägten Zusammenhang zwischen der Schöpfung der Welt und der Erschaffung des Stiftszelts, dem sogenannten מִשְׁכָּן (*mischkan*). In Jecheskel 43:11 findet sich folgende Ausführung, welche das erweiterte Bedeutungsspektrum zwischen Schöpfung und Form veranschaulicht: וְאִם־נִכְלְמוּ מִכֹּל אֲשֶׁר־עָשׂוּ צוּרַת הַבַּיִת וּתְכוּנָתוֹ וּמוֹצָאָיו וְכָל־צוּרֹתָו וְאֶת כָּל־חֻקֹּתָיו וְכָל־צוּרֹתָו וְכָל־תּוֹרֹתָו הוֹדַע אוֹתָם וּכְתֹב לְעֵינֵיהֶם וְיִשְׁמְרוּ אֶת־כָּל־צוּרָתוֹ וְאֶת־כָּל־חֻקֹּתָיו וְעָשׂוּ אוֹתָם, „Und wenn sie schamerfüllt sind wegen alles dessen, was sie getan haben, so bringe ihnen zur Erkenntnis die *Gestalt* des Hauses, und seine Einrichtungen, seine Ausgänge und seine Eingänge, und alle seine *Formen* und alle seine Gesetze, und alle seine *Formen* und alles seine Lehren, und schreibe es auf vor ihren Augen, auf dass sie seine ganze *Gestalt* und alle seine Gesetze bewahren und sie ausführen." (Samson Raphael HIRSCH, *Schmot*, 750 f. [Herv. R.B.]).

14 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, Berlin 1912, XX.

15 Diese Ausgestaltung betrifft die verbindenden Elemente der Schöpfung, der Form und des Triebs. Als Amalgam drängt sich der Begriff des Formtriebs förmlich auf. In Anlehnung an Moshe Idel könnte hier deshalb ebenfalls die Bedeutung der sprachlichen Ausformung herangezogen werden, um in seinem Sinne radikale Formen jüdischer Hermeneutik mitzudenken. In Anlehnung an den frühen Kabbalisten Abulafia ergibt sich zum Gedankenaustausch ein Analogon in der Sprache, Buchstaben zu kombinieren: „To

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

put it in a more radical way, an ecstatic Kabbalist may or should apply to the same word a variety of modes of radical hermeneutics, which in principle are, according to Abulafia, infinite in number. Indeed, Abulafia regards the principle of combination of letters as the essence of language itself, and therefore it is not only an exegetical norm but also the very structure of language." (Moshe IDEL, *Absorbing Perfections*, New Haven–London 2002, 266).

16 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik*, Berlin 1912, XX.

17 Ebenda, 16.

18 Ebenda, 11 f.

19 Ebenda, 18, 21 f.

20 Bergman verweist auf Kants transzendentale Logik und das darin enthaltene höchste Prinzip der transzendentalen Apperzeption, die zwar die denkende Synthese zwischen den Elementen A und B ermöglicht, aber zu wenig genau begründet. Diesen Mangel erachtet er durch Maimons Prinzip der Bestimmbarkeit insofern als überwunden, als Maimon die Kriterien für die synthetische Einheit zu präzisieren vermag: „Thus Kant revealed the subjective condition (of the thinker) as well as the objective condition (of what is tought) but he failed to see that the unity or the synthesis itself of what is thought depends on certain conditions and must be determined by itself under *a priori* conditions which, for Maimon, resided in the principle of determinability. The synthesis "*a* is *b*" is possible because the predicate is dependent on the subject and cannot be thought without it. It follows, then, that if I think *b*, I must think *a* since *b* can only be thought in combination with *a*; without such a combination thinking itself would be impossible. Kant revealed the synthetic unity and made it the highest principle of his system, but he did not define the reason for this synthetic *a priori* unity. This deficiency was supplied by Maimon's principle of determinability." (Samuel Hugo BERGMAN, *The Philosophy of Solomon Maimon*, Jerusalem 1967, 98).

21 Ebenda, 99.

22 Ebenda, 27.

23 Ebenda, 161 f.

24 Ebenda, 101.

25 Die Anspielung auf die Versöhnung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit verweist natürlich auf Hegel, dessen Idealismus eine hohe Affinität gegenüber Maimons reellem Denken in Anlehnung an die Mathematik aufweist. Die dargelegten Strukturen der Bestimmbarkeit sprengen gerade auf dieser Erkenntnisebene Kants Konzept des transzendentalen Bewusstseins. Nur ist Maimon nicht bereit, daraus systemische Konsequenzen im Geiste des Idealismus zu ziehen, da er sich des anderen Endes des Erkenntnisspektrums bewusst ist. Auch Bergman streicht diese bemerkenswerte Positionierung Maimons hervor, und hebt dabei explizit *die* eklektische Tugend an sich hervor – die intellektuelle Redlichkeit: „This accounts for the double aspect of Maimon's philosophy, the conscious and deliberate vacillation between idealism and skepticism, between Leibniz and Hume. [...] The fact remains, however, that Maimon conceived the basic thought of German idealism before

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

26 Ebenda, 176 f.

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

28 Ebenda, 14.

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

49 Folgende allgemeine Definition des Triebes sei hier erwähnt: „Trieb ist eine mit Bewusstsein verknüpfte Entwicklung eines Vermögens." (Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips*, 294).

50 Ebenda, 283, 323.

51 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Egbert WITTE in: *Bildungstrieb*, 55.

52 Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips*, 286.

53 Ebenda, 287, 291.

54 Dass aus kabbalistischer Sicht *im Anfang* selbst eine Binnendifferenzierung nicht nur konstatiert wird, sondern geschieht, lässt sich in Anlehnung an Scholem an folgender Ausführung festmachen, wobei den Buchstaben eine besondere Funktion in Hinblick auf die Präfigurierung der Weltseele zukommen. Der engere Kontext bezieht sich dabei auf das grundlegende Werk der Kabbala *Das Buch Jezira*: „Aber die Grenzen zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem sind in dem Buch einigermaßen verwischt. Nach dem Sprachgebrauch in den letzten Paragraphen des ersten Kapitels, der feste Formeln benutzt, die sich auf die Erstschöpfungen beziehen, sieht es jedenfalls eher so aus, daß die Buchstaben, noch vor dem *Tohu wabohu*, dem Thron der göttlichen Glorie und den Wesen der Merkabawelt das allererst Erschaffene sind. Sie sind die Organe, durch die alle weitere Schöpfung erfolgt sein kann [...]. Gott verfährt bei der Schöpfung mit diesen Buchstaben nach bestimmten Prozeduren: er gräbt sie in das Pneuma ein – das hebräische Wort *ruach* bedeutet zugleich Luft und Geist – er meißelt sie aus ihm heraus, er wägt sie, vertauscht sie und kombiniert sie und bildet daraus die Seele, und das heißt hier wohl das Wesen, alles Geschaffenen und dereinst zu Schaffenden." (Gerschom SCHOLEM, *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main 1973, 23 f.).

55 Vgl. dazu Scholems Beobachtung, inwiefern es im kabbalistischen Denken zu einer Engführung zwischen den *sephirot* und der Sprache kommt, um das Charakteristische am Schöpfungsprozess hervorzuheben: „Der Prozeß, der bei den Kabbalisten als die Emanation der göttlichen *Energie* und des göttlichen *Lichtes* beschrieben wird, kann mit gleichem Recht als ein Prozeß aufgefaßt werden, in welchem sich die göttliche *Sprache* entfaltet. Dadurch entsteht ein grundlegender Parallelismus zwischen den zwei wichtigsten Arten von Symboliken, die die Kabbalisten zur Beschreibung ihrer Vorstellungen gewählt haben. Sie sprechen von Attributen und Lichtsphären; aber im gleichen Zusammenhang sprechen sie auch von göttlichen Namen und von den Buchstaben, aus denen diese zusammengesetzt sind." (Gerschom SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main 1989, 53 f).

56 Detaillierte Ausführungen dazu finden sich in unterschiedlichen Schriften von Gershom Scholem. Hier sei auf seine Studie *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen verwiesen*, um insbesondere die Bedeutung der lurianischen Kabbala in Hinblick auf Maimon zu vertiefen. Dabei gilt es in inniger Verbindung mit der Selbstkontraktion Gottes die eigentlichen Bruch- und Nahtstellen im Schöpfungsprozess zu beachten, denn über diese lässt sich letztendlich ein vertieftes Verständnis zu Maimons Ethik erreichen: „Denn

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

57 Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 151/152, 207.

58 Salomon MAIMON, *Über die ersten Gründe der Moral*, GW 7, Hildesheim 1965, 452.

59 Ebenda, 454-456.

60 Ebenda, 471.

61 Ebenda, 471.

62 Ebenda, 476 f.

63 Salomon MAIMON, *Über die ersten Gründe der Moral*, 456.

64 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, GW 4, Hildesheim 1965, 97.

65 Ebenda, 85.

66 Markus HERZ, *Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit*, zit. in: Iwan-Michelangelo D'APRILE, *Die schöne Republik. Ästhetische Moderne in Berlin im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Tübingen 2006, 116.

67 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 86,88.

68 Ebenda, 89.

69 Markus HERZ, „Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit", in: Iwan-Michelangelo D'APRILE, *Die schöne Republik*, 118.

70 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 93.

71 Gunter SCHOLTZ, „Der Weg zum Kunstsystem des Deutschen Idealismus", in: Walter JAESCHKE, Helmut HOLZHEY (Hg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburg 1990, 23.

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

73 Der Psalm 34 aus der Sabbat-Liturgie verwendet den Ausdruck *ta'am* in solch einer Verflechtung: דָּוִד בְּשַׁנּוֹתוֹ אֶת־טַעְמוֹ לִפְנֵי אֲבִימֶלֶךְ וַיְגָרְשֵׁהוּ וַיֵּלַךְ [Herv. R.B.] „Von David, als er seinen Verstand vor Awimelech verstellte, der ihn fortjagte, und er (David) ging." (*Siddur Schma Kolenu*, 300 f.).

74 Ebenda, 97.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

75 Gunter SCHOLTZ, *Der Weg zum Kunstsystem*, 23.

76 Michael Bastian Weiß würdigt in seiner breit angelegten Studie zum Individualisierungsprozess des Künstlers im 18. Jahrhundert den kunstphilosophischen Beitrag von Heydenreich. Dessen Systemschrift sei durch das zeitgleiche Erscheinen von Kants dritter Kritik zu Unrecht allzu stark in den Schatten gestellt worden: „Während Kant mit der Behandlung ästhetischer und teleologischer Fragen in der *Kritik der Urteilskraft* den Zweck verfolgt, das System von theoretischer und praktischer Philosophie einerseits und vermögenstheoretischen Bestimmungen von Verstand und Vernunft andererseits durch einen dritten Schritt zu vervollständigen, geht Heydenreich ästhetikotheoretischen Interessen nach, die selbständig, aus einer primär autonom verstandenen philosophischen Ästhetik heraus angesetzt werden. Eine umfassende Behandlung Heydenreichs erscheint schließlich als sinnvoll, weil dieser Autor weder von der allgemein philosophischen noch von der ästhetischen Forschung bisher ausreichend zur Kenntnis genommen wurde." (Michael Bastian WEIß, *Der Autor als Individuum. Die Wende zum Subjekt in Ästhetik und Kunst des achtzehnten Jahrhunderts*, Hildesheim–Zürich–New York 2007, 191).

Auch Policar ist es ein Anliegen, Heydenreichs System als eine empfindsame Ausdruckstheorie vorzustellen, die sich radikal von der Nachahmungstheorie verabschiedet. Durch die Affinität gegenüber musikästhetischen Ideen besetzt im Medium des Hörens die unsichtbare Form eine zentrale Stelle und antizipiert mithin romantische Kunstkonzeptionen gesteigerter beziehungsweise gestimmter Subjektivität, wobei der Lichtmetaphorik des „Hervorleuchtens" eine besondere Bedeutung beigemessen wird. Vgl. dazu: Antonín POLICAR, „Zwischen Nachahmung und Ausdruck. Kunst als ‚Kopie' und ‚Hervorleuchten' von Emotionen in Karl Heinrich Heydenreichs System der Aesthetik (1790)", in: Piroska BALOGH, Gergely FÓRIZS (Hg.), *Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750-1850*, Göttingen 2018, 59-63.

77 Moritz setzt sich als Herausgeber in Szene, wobei der Protagonist Anton als sein Alter Ego betrachtet werden kann und mit deutlich autobiografischen Zügen ausgestattet ist. Die Konstituierung von Subjektivität mutet indes dermaßen modern an, indem die Umrisse von Autor, Erzähler und Protagonist verschwimmen und im Keime als Vorstufe der Autofiktion aufgefasst werden können. Das raffinierte Versteckspiel eines literarischen Ichs verweist gleichzeitig auf die komplexe anthropologische Herausforderung der Ichwerdung. Dass der Roman ein groß angelegtes Fragment blieb, ist in diesem Sinne nicht bloß dem frühen Tod von Moritz zuzuschreiben, sondern kann auch als Souveränitätsverlust einer rational ordnenden auktorialen Erzählinstanz gelesen werden. In den einleitenden Worten des Herausgebers scheint die angedeutete Komplexität förmlich auf, indem sich eine schöpferische Instanz aufdrängt, welche den Gegensatz zwischen *facta* und *ficta* aufhebt: „Dieser psychologische Roman könnte allenfalls eine Biographie genannt werden, weil die Beobachtungen größtenteils aus dem wirklichen Leben genommen sind. – Wer den Lauf der menschlichen Dinge kennt, und weiß, wie dasjenige oft im Fortgange

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Lebens sehr wichtig werden kann, was anfänglich klein und unbedeutend schien, der wird sich an die anscheinende Geringfügigkeit mancher Umstände, die hier erzählt werden, nicht stoßen. Auch wird man in einem Buche, welches vorzüglich die *innere* Geschichte des Menschen schildern soll, keine große Mannigfaltigkeit der Charaktere erwarten: denn es soll die vorstellende Kraft nicht verteilen, sondern sie zusammendrängen, und den Blick der Seele in sich selber schärfen. – Freilich ist dies nun keine so leichte Sache, daß gerade jeder Versuch darin glücken muß – aber wenigstens wird doch vorzüglich in pädagogischer Rücksicht, das Bestreben nie ganz unnütz sein, die Aufmerksamkeit des Menschen auf den Menschen selbst zu heften, und ihm sein individuelles Dasein wichtiger zu machen." (Karl Philipp MORITZ, *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*, Frankfurt am Main 2006. 86).

78 Karl Philipp MORITZ, „Die große Loge oder der Freimauerer mit Wage und Senkblei", in: *Erfahrung, Sprache, Denken*, Werke, Band 3, hg. von Horst GÜNTHER, Frankfurt am Main 1981, 338 f.

79 Alessandro Costazza zeigt die heuristische Bedeutung des Gesichtspunkts in der Ästhetik von Moritz auf, indem er dessen Bestimmung als hermeneutische Aufgabe im Horizont des Ganzen beleuchtet. Siehe dazu ins. das Kapitel 4.1, in: Alessandro COSTAZZA, *Schönheit und Nützlichkeit. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1996, 156-164. Zudem: Alessandro COSTAZZA, *Genie und tragische Kunst. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts,* Bern 1999, 59.

80 Siehe dazu auch Moritz' Abhandlung *Einfachheit und Klarheit*. Darin erwähnt er selbst die Bedeutung des Vereinigungspunkts, in dessen Sog produktionswie rezeptionsästhetisch Aufmerksamkeit gebündelt wird. Diese schöpferische Konzentration steht einerseits im Spannungsfeld zwischen Ernst und Spiel, andererseits lässt sich methodisch die Tendenz zur Koexemplifikation erkennen, indem durch die *Vergleichungskraft* eine Verkettung im Denken entsteht, und dadurch eine Annäherung an den Vereinigungspunkt: „Denn indem er [der Künstler, Anm. R.B] alles Einzelne so darzustellen weiß, daß man dadurch nicht befriedigt, sondern immer auf ein größeres Ganze hingewiesen und hingezogen wird, hat er das Gemüth gleichsam in seiner Gewalt, und wirkt unwiderstehlich auf dasselbe. [...] Zwar spielt die Kunst immer, aber selbst mit dem Spiele muß doch ein gewisser Grad von Ernst und Aufmerksamkeit verknüpft seyn, wenn es nicht langweilig und abgeschmackt werden soll; wo nun dieser Ernst und Aufmerksamkeit ganz fehlt, da fällt das Spiel selbst wieder ins Kindische, und dies heißt denn, nach Lessings Ausspruch: „mit dem Spiele spielen." Sobald man sich dieß erlaubt, wird freilich die Mannichfaltigkeit grenzenloß, aber eben deswegen wird sie auch langweilig und fade werden, weil sie keinen Vereinigungspunkt mehr hat, woran man das Einzelne knüpfen könnte, und wodurch die Vergleichungskraft unserer Seele beschäftigt würde." (Karl Philipp MORITZ, „Einfachheit und Klarheit", in: *Schriften zur Ästhetik und Poetik*, Tübingen 1962, 149 f).

81 In der kurzen Abhandlung *Minerva* spielt Moritz an der vielschichtigen Göttin exemplarisch durch, inwiefern kritisches Beurteilungsvermögen und

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

90 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 99.

91 Vgl. dazu die Einordnung von Iwan-Michelangelo D'Aprile, der in seiner Studie Maimons Ästhetik zwischen Kant und Moritz verortet und seinen Beitrag wie folgt beschreibt: „Bezüglich der Fragen nach der Kunstautonomie, der Fiktionalität der Kunstwerke und der Funktion der antiken Mythologie verbergen sich damit hinter Maimons auf den ersten Blick trocken erscheinenden ästhetischen Spekulationen Einsichten, die auf das klassisch-romantische Kunstverständnis verweisen, ohne dass die Kunst ästhetizistisch-weihungsvoll idealisiert würde. Vielmehr geht es Maimon darum, Aspekte dieses Kunstverständnisses auf den philosophischen Begriff zu bringen." (Iwan-Michelangelo D'APRILE, *Die schöne Republik*, 129).

92 Maimon erläutert den Zusammenhang zwischen reproduktiver und produktiver Einbildungskraft anhand des Mythos von Dädalus und Ikarus, indem er in allegorischer Deutung anhand beider Figuren schlechte Dichtung von guter exemplarisch unterscheidet. Vgl. dazu: Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 108.

93 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 124.

94 Ebenda, 125.

95 Karl H. HEYDENREICH, *System der Ästhetik*, Leipzig 1790, 111.

96 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 125 f.

97 Ebenda, 128.

98 Vgl. Ebenda, 130.

99 Ebenda, 130 f.

100 Karl Philipp MORITZ, „Die große Loge", in: *Erfahrung, Sprache, Denken*, Werke, Band 3, hg. von Horst GÜNTHER, Frankfurt am Main 1981, 339.

101 Dieser Modus der Ganzwerdung ist nicht mit einem metaphysischen Totalitätsanspruch zu verwechseln, denn die Wahrheitssuche unterliegt einer Brüchigkeit, die durch die Werthaftigkeit jener Denk-Erfahrung geprägt ist, bei welcher die Mannigfaltigkeit das Denken anstachelt, aber gleichzeitig den Stachel des Widerständigen in sich trägt. Diese Grund-Spannung bildet den Nährboden, um einen Ganzheitsbezug schöpferisch werden zu lassen. Dieses Werden erwächst aus einer geerdeten Perspektive und sucht aus dem Leben heraus sozusagen einen Lebensmittelpunkt oder eben: den Mittelpunkt des Lebens. Dass diesem Lebenszugang das Scheitern inhärent ist, zeugt von dem, was Wolfram Hogrebe mit seinem Essay programmatisch als *Riskante Lebensnähe* betitelt. Dabei geht es ihm um die in der Philosophie vernachlässigte Kategorie szenischen Denkens und Verstehens. Anthropologisch betrachtet ließe sich das Paradigma des Gesichtspunktes also durchaus mit einer Modalität szenischer Existenz verschränken, was insgesamt von einer Affinität gegenüber der Ästhetik zeugt, die ihrerseits über Vernetzung zu Wahrheit strebt: „*Extensionales* und *intensionales* Bedeutungs-verstehen reichen häufig nicht, wir brauchen auch ein *szenisches* Bedeutungsverstehen. Durch diese Rückbeziehung wächst intendierten, aber noch nicht artikulierten Bedeutungen unver-meidlich auch ein *sound*, eine Klang- oder Bildlichkeit zu, die wir ihrerseits wiederum semantisch nicht komplett ausschöpfen können.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

102 Maimon leitet aus dem Kriterium des Gesichtspunkts letztendlich eine Art ästhetische Regel ab, die er wie folgt definiert: „Die Einheit des Gesichtspunkts d. h. die Beobachtung der Regeln sowohl der gemeinen linearischen als der Luftperspektive ist nicht bloß die conditio qua non zur Bestimmung eines einzigen Gemähldes, sondern eine positive Bestimmung desselben. Ein und eben derselbe Gegenstand darf nicht aus verschiedenen Gesichtspunkten vorgestellt werden, verschiedne Gegenstände aber können unter einen Gesichtspunkt gebracht werden, indem man allerdings mehrere Gegenstände aus einem und eben demselben Gesichtspunkt betrachten kann, aber alsdann können diese verschiedenen Gegenstände dennoch nur ein eben dasselbe Gemählde ausmachen." (Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 172).

103 Karl Philipp MORITZ, „Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten", in: *Schriften zur Ästhetik und Poetik*, hg. von Hans Joachim SCHRIMPF, Tübingen 1962, 3-5.

104 Der Über-Blick im wörtlichen Sinne verweist bei Moritz auf Gott. Wobei seine Souveränität weniger im Bild einer hierarchisierenden linearen Stufenlogik gedacht wird als viel mehr in der schöpferischen Dynamik einer Zirkularität, die den Menschen in seinem Grundwesen, letztendlich als schöpferisches Wesen prägt. Im Soge dieser kreisförmigen Bewegung lässt sich nun „Bildungstrieb" als schöpferischer Drang zur Wiederholung umdeuten, was bei Moritz im Kontext des *in sich selbst Vollendeten* steht. Der genialische Aspekt auf Seite der menschlichen Selbstvervollkommnung hängt auch hier mit dem *machenden* Charakter der Wahrheit als *Verifikation* zusammen, und erinnert stark an das eklektisch geprägte *Kitten* und *Verklittern* bei einer Wahrheit, die immer nur in Bruchstücken gegeben ist. Der entsprechende Akt der *verbindenden Verdichtung* steht mithin im Zeichen der Ästhetik beziehungsweise der Schönheit: „Das Einzige wahre in sich Vollendete, ist nur die ganze Natur als ein Werk des Schöpfers, der allein mit seinem Blick das Ganze umfaßt, und den Zweck dieses großen Gegenstandes in ihn selbst zurückwälzt. Insofern also hier Zweck und Mittel zusammen gedrängt eins ausmachen, stellt sich das allerhöchste Schöne nur dem Auge Gottes dar. Unser umschränkter Verstand sieht in der großen Natur nichts als Mittel, und ahndet nur die Zwecke. Wenn wir uns die Natur als einen großen Zirkel denken, deßen Theile insgesammt eine Neigung gegen sich selbst haben, um miteinander ein Ganzes auszumachen, so sind uns wegen der unermeßlichen Größe des Umkreises die Krümmungen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

105 Aufgrund der alt- und mittelhochdeutschen Wortherkunft lassen sich unterschiedliche Bedeutungen wie *fegen*, *wenden* und *sich kümmern* ausmachen. *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, „Bedeutungen", Weblink unter: https://www.dwds.de/wb/kehren#d-1-2

106 Samson Raphael HIRSCH, *Sprüche der Väter*, 103.

107 Karl H. HEYDENREICH, *System der Ästhetik*, 198 f.

108 Michael Bastian WEIß, *Der Autor als Individuum*, 293. Bei den unterschiedlichen Darstellungen der Konzeptionen zur Selbstzweckhaftigkeit der Kunst folgt Weiß der Spur von Heydenreich. Dass Moritz dabei der objektiven, Heydenreich der subjektiven Bedeutungssphäre zugeordnet wird, sollte kritisch hinterfragt werden. (Vgl. dazu Michael Bastian WEIß, *Der Autor als Individuum*, 393).

109 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 144-147.

110 Eine etwas entlegene, aber doch spannungserzeugende Referenz ergibt sich mit Blick auf Konrad Lorenz, der die Bedeutung der Fulguration im naturwissenschaftlichen Kontext eines lebenden Systems verortet. Auch wenn er den Akt einer Neuschöpfung jenseits der Theologie versteht, ist ein nicht rationalisierbarer Rest für die Entstehung neuer Systemeigenschaften konstitutiv: „Wenn z. B. zwei voneinander unabhängige Systeme zusammengeschaltet werden, [...] so entstehen damit schlagartig *völlig neue Systemeigenschaften*, die vorher nicht, und *zwar auch nicht in Andeutungen*, vorhanden gewesen waren." (Konrad LORENZ, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München–Zürich, 1988, 48).

111 Siehe dazu folgende Etymologie zum Wort *Vorwurf*: Wolfgang PFEIFER,

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Etymologie“, in: Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, Weblink unter: https://www.dwds.de/wb/Vorwurf.

112 Bereits an mehreren Stellen spielte die Dimension des *Neuen* und sich *Erneuernde* eine heuristische Rolle, um auf der Folie rabbinischer Hermeneutik den חִדּוּשׁ (*chidush*; neue Einsicht) auf die Felder der Logik, der Ethik und nun der Ästhetik zu wenden. Als *neues* Denkbild der Wiederholung gilt es eine Verbindung zwischen Genieästhetik und einer judaistischen Perspektivierung herzustellen, wobei sich das Ganze um die schöpferische Vernetzung des Zusammenhangs der drei Felder dreht.

113 Bereits bei Lessings *Hamburgischen Dramaturgie* (34. Stück) findet sich die Figurierung der *Nachahmung* in Richtung der hier ausgeführten *Wiederholung*, wobei gleichzeitig der methodologische Als-ob-Charakter der Fiktion wie die Klammerbemerkung bemerkenswert sind: „Marmontels Soliman hätte daher meinetwegen immer ein ganz anderer Soliman, und seine Roxane eine ganz andere Roxane sein mögen, als mich die Geschichte kennen lehret: wenn ich nur gefunden hätte, daß, ob sich schon nicht aus dieser Welt gehören könnten; zu einer Welt, in welcher Ursachen und Wirkungen zwar in einer andern Reihe folgen, aber doch zu eben der allgemeinen Wirkung des Guten abzwecken; kurz, zu der Welt des Genies, das – (es sei mir erlaubt, den Schöpfer ohne Namen durch sein edelstes Geschöpf zu bezeichnen!) das, sage ich, um das höchste Genie im Kleinen nachzuahmen, die Teile der gegenwärtigen Welt versetzet, vertauscht, verringert, vermehret, um sich ein eigenes Ganze daraus zu machen, mit dem es seine eigenen Absichten verbindet.“ (Gotthold E. LESSING, *Hamburgische Dramaturgie*, Stuttgart 2013, 176 f).

114 Karl Philipp MORITZ, *Die metaphysische Schönheitslinie*, 156.

115 Salomon MAIMON, *Über die Ästhetik*, 153 f.

116 Ebenda, 154 f.

117 Ebenda, 155.

118 Ebenda, 131. Dieses Motiv der Gleichzeitigkeit lässt sich wiederholt auf Moritz’ Ästhetik rückbeziehen. In den *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen* reflektiert Moritz über die eingeschränkte Sichtweise eines Geistes, der die Welt durch das Folgeverhältnis ordnet. Demgegenüber tastet er sich ebenfalls einer nur halbbewussten Vorstellungsweise des Genies an, die strukturell erneut von der Netzmetapher urbaner Räume geprägt wird, um den Spielraum eines sich erweiternden Geistes der Simultaneität anzudeuten: „Weil wir uns nicht mehrere Dinge auf einmal vorstellen können, so müssen wir warten, bis das eine erst vorüber ist, ehe wir das andere betrachten können. Wenn ich eine Stadt besehen will, und befinde mich unten an der Erde, so muß ich eine Straße nach der andern durchgehen, und erst abwarten, bis sich mir nach und nach, durch Hülfe meines Gedächtnisses, die Vorstellung von der ganzen Stadt darbietet. Stehe ich aber auf einem Turme, von dem ich die Übersicht der ganzen Stadt habe, so sehe ich nun dasjenige auf einmal und nebeneinander, was ich vorher nacheinander sehen mußte. [...] Was wir die Folge von Dingen nennen, ist also vielleicht bloß die Folge unsrer Vorstellungen von diesen

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dingen. Aber die Folge in diesen Vorstellungen selber muß doch wohl wirklich sein? – – Vielleicht auch nur für einen eingeschränkten Geist, der sie eine nach der andern hat, aber vielleicht nicht für ein höheres Wesen, das auch all diese Vorstellungen schon nebeneinander sieht." (Karl Philipp MORITZ, „Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen", in: *Erfahrung, Sprache, Denken*, Werke, Band 3, hg. von Horst GÜNTHER, Frankfurt am Main 1981, 242).

119 Harold Blooms Studien zeichnen sich durch eine originelle Verbindung zwischen Literaturtheorie und Kabbala aus. In seinem Überblick zur Entwicklung der Kabbala behandelt er die Grundmuster des *sephirot*-Baumes, wobei er die *sephira* zur Schönheit auf eine Art und Weise charakterisiert, die zu Maimons Vereinigungspunkt passt: „Mit der sechsten *Sefira*, *Tifereth* [...] sind wir im ästhetischen Reich von Gottes „Schönheit", die für die Kabbala alle Schönheit überhaupt ist. *Tifereth* ist das Prinzip der Vermittlung, das das „Oben" und das „Unten" am Baum versöhnt, und ebenso die rechte Seite und die linke Seite, das Männliche und das Weibliche zusammenhält. Kabbalistische Hinweise auf das Zentrum beziehen sich immer auf *Tifereth*, und *Tifereth* allein steht manchmal [...] für Gottes Immanenz, und wird oft als Wohnort der *Schechina* oder „Göttliche Präsenz" [...] angesprochen. In der kabbalistischen Dialektik vervollständigt *Tifereth* die zweite Triade *Chessed-Din-Tifereth* und beherrscht die dritte Triade *Nezach-Hod-Jesod*." (Harold BLOOM, *Kabbala. Poesie und Kritik*, Basel–Frankfurt 1988, 26). Mit Gabriel Strengers Erläuterungen zur Struktur und Dynamik des *sephirot*-Baumes lässt sich dazu passend ergänzen, dass *Tiferet* den Baum des Lebens symbolisiert, *Malchut* jenen der Erkenntnis. Gemäß dem *Sohar* besitzen die beiden Bäume eine gemeinsame Wurzel und es sei Aufgabe des Mystikers diese Verbindung zu erkennen. Die Achse dieser Verbindung scheint mir genau durch den Bildungstrieb repräsentiert zu sein. (Vgl. Gabriel STRENGER, *Jüdische Spiritualität*, 461).

120 Karl Philipp MORITZ, „Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik", in: *Erfahrung, Sprache, Denken*, Werke, Band 3, hg. von Horst GÜNTHER, Frankfurt am Main 1981, 468 f. Diese spielerische Versuchsanlage geht auf das Jahr 1786 zurück, wobei sich dazu ein eindrücklicher Bogen zu Schillers klassischer Autonomieästhetik und zur Idee der Schönheit schlagen lässt. In den Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) wird Schiller neologistisch den *Spieltrieb* erfinden, um im 15. Brief ebenfalls den Menschen im Ganzen in ausgeprägt aphoristischer Form als *Homo ludens* zu definieren: „Mithin tut sie [die Schönheit] auch den Ausspruch: der Spieltrieb soll nicht bloss Sachtrieb, und soll nicht bloss Formtrieb, sondern beides zugleich, das ist, Spieltrieb sein. Mit andern Worten: der Mensch soll mit der Schönheit *nur spielen*, und er soll *nur mit der Schönheit* spielen. Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*." (Friedrich SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in: Theoretische Schriften. Text und Kommentar, Frankfurt am Main 2008, 614).

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

121 Ulrich STADLER, „System und Systemlosigkeit. Bemerkungen zu einer Darstellungsform im Umkreis idealistischer Philosophie und frühromantischer Literatur“, in: Walter JAESCHKE, Helmut HOLZHEY (Hg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburg 1990, 54.

122 Die bahnende Kraft eines freien Spielraums lässt sich gleichzeitig mit dem schöpferischen Motiv der Grenzüberschreitung verbinden: „Implizit wird aber deutlich, dass es sich bei dem aus der Transgression hervorgehenden Raum um eine Art Spielraum handelt, der ein Gestaltungspotential aufweist, welches durch die Überlagerung der transgredierten Elemente bedingt wird.“ (Frank Oliver JÄGER, *Literarische Selbstinszenierung zwischen Transgression und Paradoxie. Zur Hybridisierung autobiografischen Schreibens bei Marcel Proust, Michel Leiris und Claude Simon*, Freiburg im Breisgau –Berlin–Wien 2014, 38).

123 Karl Philipp MORITZ, *Über die bildende Nachahmung des Schönen*, in: Schriften zu Ästhetik und Poetik, 74 f.

124 Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 175, 239.

125 Karl Philipp MORITZ, *Über die bildende Nachahmung*, 75.

126 Harold BLOOM, *Kabbala. Poesie und Kritik*, 28, 31 f.

127 Die jüdische Praxis des Gebets bezeugt auf eindringliche Art und Weise die Vielschichtigkeit dieser Bahnungen mit Blick auf das Spannungsverhältnis zwischen der Körperlichkeit des Menschen und der Transzendenz Gottes. So lautet eines der ersten Textpassagen aus dem Morgengebet wie folgt: בָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם אֲשֶׁר יָצַר אֶת־הָאָדָם בְּחָכְמָה וּבָרָא בוֹ נְקָבִים נְקָבִים חֲלוּלִים חֲלוּלִים גָּלוּי וְיָדוּעַ לִכְפֵי כִסֵּא כְבוֹדֶךָ שֶׁאִם יִפָּתֵחַ אֶחָד מֵהֶם אוֹ יִסָּתֵם אֶחָד מֵהֶם אִי אֶפְשָׁר לְהִתְקַיֵּם וְלַעֲמֹד לְפָנֶיךָ. בָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה רוֹפֵא כָל־בָּשָׂר וּמַפְלִיא לַעֲשׂוֹת, „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, den Menschen mit Weisheit *geformt* und an ihm viele Öffnungen und viele Höhlungen *erschaffen* hat. Es ist vor dem *Thron Deiner Herrlichkeit* offenbar und bekannt, dass, wenn eine von ihnen sich öffnen oder eine von ihnen sich schliessen würde, es nicht möglich wäre zu existieren und vor Dir zu stehen. Gelobt seist Du, Ewiger, der alles Fleisch heilt und wunderbar wirkt.“ [Herv. R.B.] (*Siddur Schma Kolenu*, 20-23). Dieses Gebet wird auch regelmäßig nach dem Verlassen der Toilette und dem Händewaschen gesprochen. Auf der Metaebene sagt es etwas zur kreatürlichen Bedingtheit des Menschen aus. Um gleichzeitig das Schöpfungsprinzip Gottes in der Binnendifferenzierung zu thematisieren, gilt es die Stufung zwischen dem Erschaffen בָּרָא und dem Formen יָצַר zu beachten. Das Erschaffen bezieht sich auf die elementare Qualität der בְּרִיאָה (*beriah*; Schöpfung), die ihrerseits der Formung vorausgeht, wobei der innere Zusammenhang durch Licht und die entsprechenden Modalitäten der Erkenntnis geprägt ist. Das radikale Apriori der Erkenntnisform beruht selber auf einem Akt der Schöpfung: Dazu folgende Stelle aus der Sabbatliturgie: טוֹבִים מְאוֹרוֹת שֶׁבָּרָא אֱלֹהֵינוּ. יְצָרָם בְּדַעַת בְּבִינָה וּבְהַשְׂכֵּל, „Gut sind die Lichter, die unser Gott *erschuf*, Er *gestaltete* sie mit Erkenntnis, mit Einsicht und mit Verstand.“ [Herv. R.B.]

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

143 *Siddur Schma Kolenu*, 87.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

üblichen Gestikulationen, nicht nur mit den Händen, sondern mit dem ganzen Körper machte. Dieses geschah fast immer, wenn er nicht aufmerksam genug war. Denn er vergaß nicht selten in Gesellschaften, daß er in Gesellschaft sei; dachte in dieser über irgend etwas nach, und machte dabei die nehmlichen Bewegungen, welche man noch heutigen Tages in der Synagoge sehen kann." (Sabattia Joseph WOLFF, *Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons*, Berlin 2003, 57 f.).

146 „The William Davidson Talmud", Chagigah 12a, in: *Sefaria Library*, Weblink unter: https://www.sefaria.org/Chagigah.12a?lang=bi.

147 *Siddur Schma Kolenu*, 87.

148 Martin BUBER/Franz ROSENZWEIG, *Die fünf Bücher der Weisung*, 248.

149 In Anlehnung an David Biale lassen sich die mittels jüdischer Hermeneutik gewonnener Bezüge auf den philosophischen Grund rückübersetzen, wobei die Vervollkommnung (in Anlehung an Maimonides) das Leitmotiv bildet: „Maimons Gott ist die Idee der Vollkommenheit, die Summe aller Vollkommenheiten [...]. Gott repräsentiert die Einheit des Denkens und des Gedachten. [...] Wenn also der Gedanke in diesem Sinne konstruktiv ist, ähnelt er in begrenzter Weise dem Gedanken Gottes. Auf diese Weise nähern wir uns asymtotisch dem unendlichen Geist Gottes, ohne ihn je erreichen zu können – einem Geist, der nicht im irdischen Sinn existiert, sondern als regulatives Prinzip oder einschränkendes Konzept." (David BIALE, *Traditionen der Säkularisierung*, 49 f.).

150 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 248 f., 252, 254 f.

151 Ebenda, 248.

152 Johann Gottlieb FICHTE, *Briefwechsel 1793-1795*, 282.

153 Hoyos' erkenntnistheoretische Differenzierung reiht sich insofern in dieses skeptische Korrektiv ein, als er Maimons Abgrenzung gegenüber einem sogenannt produktiven Idealismus sichtbar macht, der durch die Selbstverabsolutierung das Gegebene ignoriert. Gleichzeitig verwirft Maimon aber auch die realistische Position des Repräsentationalismus, die das Gegebene als unabhängige Referenzgröße vom Bewusstsein annimmt. Von den Bedingungen der Darstellbarkeit her gedacht, verbleibt Maimons Nicht-Position in einer Art skeptischen Schwebe oder der entsprechenden Zurückhaltung der *Epoché*, bei welcher ein nicht rationalisierbarer Rest des Gegebenen konstitutiv ist: „Für den endlichen Verstand ist allerdings die Annahme eines *Restes* notwendig, der durch seine kreativen Aktivitäten nicht absorbiert werden kann. Dieser Rest ist das *Gegebene*, das epistemologisch keine Relevanz besitzt, solange es nicht in den Bereich der bewussten Bestimmung fällt. Es kann aber auch nicht einfach als *hervorgebracht* betrachtet werden, nur weil es in jenen Bereich fällt und in diesem Sinne als *etwas* (Objekt) identifiziert werden kann." (Luis Eduardo HOYOS, *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*, Freiburg–München, 294).

154 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 254.

155 Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Von der Weltseele*, 253.

156 Salomon MAIMON, *Kritische Untersuchungen*, 255.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

8 Neues Denken als Signatur moderner jüdischer Philosophie

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

David S. ARIEL, *Die Mystik des Judentums*, Jena 1993.

ARISTOTELES, *De Anima*, Hamburg 2017.

Kathrin AUDEHM, Hans Rudolf VELTEN (Hg.), *Transgression - Hybridisierung - Differenzierung. Zur Performativität von Grenzen in Sprache, Kultur und Gesellschaft.* Freiburg im Breisgau–Berlin, Wien 2007.

Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften.* Berlin 2006.

Frederick C. BEISER, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte.* Cambridge–London 1987.

Walter BENJAMIN, „Über das Programm der kommenden Philosophie", in: Walter BENJAMIN, *Angelus Novus.Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt am Main 2011.

Stefan BERG, Hartmut VON SASS, „Regress und Zirkel", in: Stefan BERG, Hartmut VON SASS (Hg.), *Regress und Zirkel. Figuren prinzipieller Unabschließbarkeit: Architektur - Dynamik - Problematik.* Hamburg 2016, 7–41.

Samuel Hugo BERGMAN, *The Philosophy of Solomon Maimon.* Translated from the Hebrew by Noah J. Jacobs. Jerusalem 1967.

Hugo BERGMANN, „Maimon und Cohen", in: Helmut HOLZHEY (Hg.), *Hermann Cohen*, Frankfurt am Main –Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1994, 161–172.

Richard J. BERNSTEIN, *Ironic Life*, Cambridge 2016.

David BIALE, *Traditionen der Säkularisierung. Jüdisches Denken von den Anfängen bis in die Moderne*, Göttingen 2015.

Harold BLOOM, *Kabbala. Poesie und Kritik.* Basel–Frankfurt am Main 1988.

Johann Friedrich BLUMENBACH, *Beyträge zur Naturgeschichte*, Hildesheim–Zürich–New York 2014.

Johann Friedrich BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, Göttingen 1791.

David R. BLUMENTHAL, „Maimonides: Prayer, Worship, and Mysticism", in: David R. BLUMENTHAL (Hg.), *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Jerusalem 2006, 96–114.

Wolfgang BONSIEPEN, „Salomon Maimons Kant-Rezeption – Ausgangspunkt für Hegels Kant-Kritik?", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 7, Band 3, 1982, 37–44.

Daniel BOYARIN, *Sparks of the Logos. Essays in Rabbinic Hermeneutic.* Leiden– Boston 2003.

Martin BUBER, *Der große Maggid und seine Nachfolge.* Frankfurt am Main 1922.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Martin BUBER, Franz ROSENZWEIG, *Die Schrift*. Aus dem Hebräischen verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Gerlingen 1992.
Ernst CASSIRER, „Die nachkantischen Systeme", in: Gesammelte Werke. Band 3, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Hamburg 2000.
Hermann COHEN, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Werke, Band 10, Hildesheim–Zürich–New York 1996.
Hermann COHEN, „Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum", in: *Hermann Cohens jüdische Schriften*, Band 1, *Ethische und religiöse Grundfragen*, Berlin 1924.
Alessandro COSTAZZA, *Schönheit und Nützlichkeit. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bern 1996.
Alessandro COSTAZZA, *Genie und tragische Kunst. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Bern 1999.
Iwan-Michelangelo D'APRILE, *Die schöne Republik. Ästhetische Moderne in Berlin im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Tübingen 2006.
Achim ENGSTLER, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*. Stuttgart 1990.
Florian EHRENSPERGER, *Weltseele und unendlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons*, München 2006.
Shmuel FEINER, „Solomon Maimon and the Haskalah", in: *Aschkenas* 2, Band 10, 2000, 337–359.
Johann Gottlieb FICHTE, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg 1963.
Johann Gottlieb FICHTE, „Briefwechsel 1793-1795", in: Reinhard LAUTH, Hans JAKOB, (Hg.), *J.G. Fichte-Gesamtausgabe*, 3, 2, Stuttgart 1970.
Paul W. FRANKS, „Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon", in: Michael L. MORGAN, Peter Eli GORDON, Paul W. FRANKS (Hg.), *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, Cambridge 2007, 53–79.
Gideon FREUDENTHAL, „The philosophical Mysticism of Maimonides and Maimon", in: Idit DOBBS-WEINSTEIN, Lenn E. GOODMAN, James Allen GRADY (Hg.), *Maimonides and His Heritage*, New York 2009, 113–152.
Gideon FREUDENTHAL, „A Philosopher between Two Cultures", in: Gideon FREUDENTHAL (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Dordrecht 2003, 1–17.
Micah GOODMAN, *Maimonides and the Book That Changed Judaism. Secrets of The Guide for the Perplexed*, Philadelphia 2015.
Nelson GOODMAN, „Routes of References", in: *Critical Inquiry*, Band 8, 1981, 121–132.
Wolfgang GRAMS, *Karl Philipp Moritz. Eine Untersuchung zum Naturbegriff zwischen Aufklärung und Romantik*, Berlin 1992.
Karl Erich GRÖZINGER, *Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Band 1, Frankfurt am Main –New York 2004.
Karl Erich GRÖZINGER, „Formen Jüdischer Mystik", in: David S. ARIEL (Hg.), *Die Mystik des Judentums*, München 1993, 7–31.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jürgen HABERMAS, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main 1991.
Jehuda HALEVI, *Der Kusari*, Zürich 1990.
Haskala.net: Das online-Lexikon über die jüdische Aufklärung. Online verfügbar unter: www.haskala.net.
Heinrich HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Berlin 1965.
Michael HELLENTHAL, *Eklektizismus. Zur Ambivalenz einer Geisteshaltung und eines künstlerischen Konzepts*, Frankfurt am Main 1993.
Johann Gottfried HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin–Weimar 1965.
Karl H. HEYDENREICH, *System der Ästhetik*, Leipzig 1790.
Norbert HINSKE, „Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie", in: Karlfried GRÜNDER, Nathan ROTENSTREICH (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Heidelberg 1990, 67–100.
Samson Raphael HIRSCH, *Sprüche der Väter*, Basel 1994.
Samson Raphael HIRSCH, *Die Fünf Bücher der Tora*, Basel 2008.
Wolfgang HOGREBE, *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, Berlin 2009.
Helmut HOLZHEY, „Philosophie als Eklektik", in: *Studia Leibnitiana*, Band 15, 1983, 19–29.
Luis Eduardo HOYOS, *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*, Freiburg–München 2008.
David HUME, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg 2022.
Moshe IDEL, *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven–London 1988.
Moshe IDEL, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven– London 2002.
Moshe IDEL, „On Solomon Maimon and Kabbalah", in: *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts 28*, 2012, 67–105.
Wolfgang ISER, „Akte des Fingierens. Oder: Was ist das Fiktive im fiktionalen Text?", in: Dieter HENRICH, Wolfgang ISER (Hg.), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983, 121–151.
Alfred L. IVRY, „Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response", in: Lenn E. GOODMAN (Hg.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992, 137–156.
Frank Oliver JÄGER, *Literarische Selbstinszenierung zwischen Transgression und Paradoxie. Zur Hybridisierung autobiographischen Schreibens bei Marcel Proust, Michel Leiris und Claude Simon*, Freiburg im Breisgau–Berlin–Wien 2014.
William JAMES, *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt am Main 2017.
Jewish Archives - A Digital Resource on Jewish History. Online verfügbar unter: www.jewish-archives.org
Immanuel KANT, *Briefwechsel. Auswahl mit Anmerkungen*, Hamburg 1986.
Immanuel KANT, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, hg. von Horst D. Wilhelm BRANDT, Hamburg 1999.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm WEISCHEDEL, Darmstadt 1983 (Band 2 der Werke in 6 Bänden).
Immanuel KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. von Wilhelm WEISCHEDEL, Frankfurt am Main 1978 (Band 7 der Werke in 12 Bänden).
Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von Wilhelm WEISCHEDEL Frankfurt am Main 1978. (Band 7 der Werke in 12 Bänden).
Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, hg. von Wilhelm WEISCHEDEL, Frankfurt am Main 1974 (Band 10 der Werke in 12 Bänden).
Immanuel KANT, „Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", in Immanuel KANT, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. von Wilhelm WEISCHEDEL, Frankfurt am Main 1968 (Band 12 der Werke in 12 Bänden).
Menachem KELLNER, „Reading Rambam – Approaches to the Interpretation of Maimonides", in: Menachem KELLNER: *Science in the Bet Midrash: Studies in Maimonides*, Brighton 2009, 19-32.
Menachem KELLNER, *Maimonides' Confrontation with Mysticism*, Liverpool 2006.
Andreas B. KILCHER, Liliane WEISSBERG, „Ein Kommentar zum Kommentar, oder: Der Kommentar als Denkform zwischen religiöser Tradition und philosophischer Moderne", in: Andreas B. KILCHER, Liliane WEISSBERG (Hg.), *Nachträglich, grundlegend: Der Kommentar als Denkform der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida*, Göttingen 2018, 7–23.
Heinrich KLEIST, *Sämtliche Werke und Briefe*, Band 2, Helmut Sembdner (Hg.), München 1984.
Inka Arroyo KOŠENINA, „Der «Radikale Traditionalismus»: Salomon Maimons Lebensgeschichte und das aporetische Denken", in: Ashraf NOOR (Hg.), *Erfahrung und Zäsur: Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne*, Freiburg im Breisgau 1999, 59–95.
Doris H. LEHMANN, Grischka PETRI, „Eklektizismus und eklektische Verfahren in der Kunst: historisch-methodische Anmerkungen", in: Doris H. LEHMANN, Grischka PETRI (Hg.), *Eklektizismus und eklektische Verfahren in der Kunst*, Hildesheim 2012.
Timothy LENOIR, *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht–Boston–London 1982.
Gotthold E. LESSING, *Hamburgische Dramaturgie*, Stuttgart 2013.
Konrad LORENZ, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München–Zürich 1988.
Hermann LÜBBE, „Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität", in: Norbert ACHTERBERG, Werner KRAWITZ (Hg.), *Legitimation des modernen Staates*, Wiesbaden 1981, 40–64.
Salomon MAIMON, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, hg. von Florian EHRENSPERGER, Hamburg 2004.
Salomon MAIMON, *Gesammelte Werke* 1-7, hg. von Valerio Verra, Hildesheim 1965.
Salomon MAIMON, *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*, Berlin 1912.
Moses MAIMONIDES, *Führer der Unschlüssigen*, Hamburg 1995.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Moses MAIMONIDES, *Mishneh Thora: Hilchot Yesodei Hatorah*, New York 1989.
Yitzhak Y. MELAMED, „Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism", in: *Journal of the History of Philosophy* 1, Band 42, 2004, 67–96.
Yitzhak Y. MELAMED, „Two Letters by Salomon Maimon on Fichte's Philosophy and on Kant's Anthropology and Mathematics", in: Fred RUSH, Jürgen STOLZENBERG (Hg.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Berlin–Boston 2012, 379–389.
Moses MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, Band 10,1: Schriften zum Judentum 4, Stuttgart 1985.
Anette MOOK, *Die freie Entwicklung innerlicher Kraft. Die Grenzen der Anthropologie in den frühen Schriften der Brüder von Humboldt*, Göttingen 2012.
Karl Philipp MORITZ, *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman. Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde*, hg. von Heide HOLLMER, Albert MEIER, Frankfurt am Main 2006.
Karl Philipp MORITZ, *Erfahrung, Sprache, Denken*, Werke, Band 3, hg. von Horst GÜNTHER, Frankfurt am Main 1981.
Karl Philipp MORITZ, *Schriften zur Ästhetik und Poetik*, hg. von Hans Joachim SCHRIMPF, Tübingen 1962.
Elke MORLOK, *Kabbala und Haskala: Isaak Satanow (1732-1804) zwischen jüdischer Gelehrsamkeit, moderner Physik und Berliner Aufklärung*, Berlin 2022.
Helmut MÜLLER-SIEVERS, , *Self-Generation. Biology, Philosophy, and Literature around 1800*, Stanford 1997.
David NOVAK, „Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology", in: Lenn E. GOODMAN (Hg.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York 1992, 299–318.
Antonín POLICAR, „Zwischen Nachahmung und Ausdruck. Kunst als »Kopie« und »Hervorleuchten« von Emotionen in Karl Heinrich Heydenreichs System der Aesthetik (1790)", in: Piroska BALOGH, Gergely FÓRIZS (Hg.), *Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750-1850*, Göttingen 2018, 57–70.
Robert J. RICHARDS, „Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb. A Historical Misunderstanding", in: *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 1, Band 31, 2000, 11–32.
Richard RORTY, *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Frankfurt am Main 2000.
Leon ROTH, *Is There a Jewish Philosophy? Rethinking Fundamentals*, London–Portland–Oregon 1999.
Franz ROSENZWEIG, „Das neue Denken", in Franz ROSENZWEIG: *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin–Wien 2001.
Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Von der Weltseele - Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, Historisch-Kritische Ausgabe, Werke 6, Stuttgart 2000.
Friedrich SCHILLER, *Theoretische Schriften. Text und Kommentar*, hg. von Rolf-Peter JANZ, Frankfurt am Main 2008.
Peter SCHNEIDER, *Darf man am Sabbat psychoanalysieren? oder Die Ironie der Aufklärung*, Tübingen 1996.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Werner SCHNEIDERS, „Vernünftiger Zweifel und wahre Eklektik. Zur Entstehung des modernen Kritikbegriffes“, in: *Studia Leibnitiana* 17 (1985), 143–161.
Gerschom SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main 1989.
Gerschom SCHOLEM, *Judaica 3: Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt am Main 1973.
Gerschom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1967.
Gunter SCHOLTZ, „Der Weg zum Kunstsystem des Deutschen Idealismus“, in: Walter JAESCHKE und Helmut HOLZHEY (Hg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburg 1990, 12–29.
Christoph SCHULTE, *Zimzum. Gott und Weltursprung*, Berlin 2014.
Christoph SCHULTE, *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002.
Christoph SCHULTE, „Kant und die jüdische Aufklärung in Berlin“, in: Dina EMUNDTS (Hg.), *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, Wiesbaden 2000, 80–97.
Christoph SCHULTE, „Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte“, in: Eveline GOODMAN-THAU, Gert MATTENKLOTT, Christoph SCHULTE (Hg.), *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*, Tübingen 1999, 33–66.
Yossef SCHWARTZ, „Possibility of Philosophical Transmission“, in: Gideon FREUDENTHAL (Hg.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic: Critical Assessments*, Dordrecht–Boston–London 2003, 125–143.
Sefaria. A Living Library of Thora. Online unter: https//www.sefaria.org
Edouard SELIG (Hg.), *Siddur Schma Kolenu*, Basel 2014.
Aharon SHEAR-YASHUV, „Ein Beispiel rabbinischer philosophia perennis“, in: Görge K. HASSELHOFF, Otfried FRAISSE (Hg.), *Moses Maimonides (1138 –1204). His religious, scientific and philosophical Wirkungsgeschichte in different cultural contexts*, Würzburg 2004, 337–346.
Abraham P. SOCHER, *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon. Judaism, Heresy and Philosophy*, Stanford 2006.
Joseph B. SOLOVEITCHIK, *Maimonides between Philosophy and Halakha. Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Lectures on the Guide of the Perplexed*, hg. von Lawrence J. KAPLAN, Jerusalem–New York 2016.
Ulrich STADLER, „System und Systemlosigkeit. Bemerkungen zu einer Darstellungsform im Umkreis idealistischer Philosophie und frühromantischer Literatur“, in: Walter JAESCHKE und Helmut HOLZHEY (Hg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburg 1990, 52–68.
Claudia STOCKINGER, „Zwischen Mendelssohn und Maimon: Moritz und die jüdische Aufklärung in Berlin“, in: Ute TINTEMANN, Christof WINGERTSZAHN (Hg.), *Karl Philipp Moritz in Berlin 1789-1793*, Berlin 2011, 249–271.
Botho STRAUß, *Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie. Essay*, München 1997.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gabriel STRENGER, *Jüdische Spiritualität in der Tora und den jüdischen Feiertagen*, Basel 2016.
Sarah STROUMSA, *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2009.
Peter THIELKE, „Apostate Rationalism and Maimon's Hume", in: *Journal of the History of Philosophy 4*, Band 46, 2008, 591–618.
Jan VÖLKER, „Von der Konstitution des Mangels im Wissen. Der Bildungstrieb zwischen Kant und Hegel", in: Jan Niklas HOWE, Kai WIEGANDT (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014, 43–60.
Jan VÖLKER, *Ästhetik der Lebendigkeit. Kants dritte Kritik*, München 2011.
Joseph WÄLZHOLZ, *Der asoziale Aufklärer. Salomon Maimons »Lebensgeschichte«*, Göttingen 2016.
Berel WEIN, *Who Knows Twelve? Themes and Values in Trei Asar*, Jerusalem 2015.
Michael Bastian WEIß, *Der Autor als Individuum. Die Wende zum Subjekt in Ästhetik und Kunst des achtzehnten Jahrhunderts*, Hildesheim–Zürich–New York 2007.
Liliane WEISSBERG, „Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation: Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon", in: Hans-Jürgen SCHINGS (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart–Weimar 1994, 298–328.
Hartwig WIEDEBACH, „Die ›Eigenart‹ des Kommentars – Hermann Cohen", in: Andreas B. KILCHER, Liliane WEISSBERG (Hg.), *Nachträglich, grundlegend. Der Kommentar als Denkform der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida*, Göttingen 2018, 49–63.
Egbert WITTE, *Bildungstrieb. Zur Karriere eines Konzepts zwischen 1780 und 1830*, Hilesheim–Zürich–New York 2019.
Joseph WOLFF, *Sabbattia Joseph. Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons*, hg. von Martin L. DAVIS, Christoph SCHULTE, Berlin 2003.
Zvi YARON, *The Philosophy of Rabbi Kook*, Jerusalem 1991.
Rachel ZUCKERT, „History, Biology, and Philosophical Anthropology in Kant and Herder", in: Fred RUSH, Jürgen STOLZENBERG (Hg.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, Berlin–Boston 2012, 38–59.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung auf Seite 11: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel: Briefsammlung Vieweg 1060-1060a
Abbildung auf Seite 21: Datei Berlin Rosenthaler Tor 1800jpg – Wikipedia
Abbildung auf Seite 197 : Datei: Kabbala denudata sefirot.jpg – Wikipedia
Abbildung auf Seite 205: The National Library of Israel: Briefe von Philosophen und Philologen an Bendavid (z.B. von Salomon Maimon) und Kopien seiner eigenen Briefe, 1787-1924, ARC. 4° 792 01 A1 Leopold Zunz Archive.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Passagen Hefte

Itzhak Benyamini

Der Moses-Komplex bei Freud und Lacan

Eine zeitgenössische Reflexion

Lacan forderte eine Rückkehr zu Freud. Doch was geschah mit dem Freud'schen Denken, als es in Lacans neuen und radikalen Diskurs übersetzt wurde? Itzhak Benyamini zeichnet in diesem Buch nach, wie Lacan die theologischen Motive, die in Freuds Werk anhand der Figur des biblischen Moses verhandelt werden, für seine Ethik der Psychoanalyse fruchtbar macht..
Ausgehend von Lacans siebten Seminar, Die Ethik der Psychoanalyse, rekonstruiert der israelische Philosoph Itzhak Benyamini, wie Lacan aus Freuds Konzept des Monotheismus (wie Freud es in seinem Werk Der Mann Moses und die monotheistische Religion beschrieb) eine neue psychoanalytische Ethik entwickelt, in deren Zentrum der Begriff des Realen steht. Dass Moses zwei verschiedenen Göttern begegnet, dem Gott der universellen Vernunft und dem Gott des Zorns, schreibt sich in das Judentum ein. Diese unheimliche Spannung existierte auch in Freuds eigener Psyche. So verwundert es nicht, dass sich Freud vor dem Hintergrund der Krise des europäischen Judentums in den 1930er Jahren erneut der Moses-Figur widmet. Lacan folgend rollt Benyamini den Doppelkomplex „Moses gegen Moses" und „Freud gegen Freud" neu auf.

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783709250921 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -