

Erster Teil: Vorproben

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

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: תא'מ (*ta'am*) bedeutet sowohl Geschmack als auch Grund. Durch die Mischung verschiedener Geschmacksrichtungen einen Begründungszusammenhang der Wahrheit² 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

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 Antike⁵ 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 Populärphilosophie.

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

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 Verfahren⁶ 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 Philosophie⁹ gerade in methodischer Hinsicht– in der Art und Weise wie vorgefundene Gedanken zusammengefügt werden, um Denkfigurationen zu schaffen. Maimons Streifereien berühren daher auch unterschiedliche Gebiete¹⁰ und implizieren Überschreitungen

der Grenzen zwischen Kunst und Philosophie: insbesondere durch die Denkfigur des Koalitionssystems. Der nun mehrfach genannte Schwebekarakter 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 koalitiert, 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. εκλογή 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 Isters abrunden. Eingangs der Einleitung stellte sich die Frage nach der philosophischen Eigenleistung Maimons. Streifereien assoziiert man zwar mit Streif- beziehungsweise

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 Zusrüstung 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-

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 Hinzuge-dachtem 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 Bewegung¹⁴ 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 Ko- inzidenz 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

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.

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

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 transzendente 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 hasen 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 einsät; 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

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 Münsterchen 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 ambigie Charakter inhärent: Denn als Eklektiker ahmt er nicht nach, sondern orientiert sich an einem Muster, welches er im Medium des Kommentars⁵ 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: nemlich 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 eigener 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

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

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 Denkkakt. 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

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 Haskala⁷ 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 tiefeschürfenden 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 tiefeschürfende 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,

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

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

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 transzendente 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 vermittelt 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 Einerleiheit 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

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

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 transzendente Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen.¹⁷

Diese transzendente 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 Subsuumieren 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 לְבִנוֹת (*livnot*; bauen) und תְּבִינָה (*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

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 *mid-raschs*, 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 Kommentartadition 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 Verständnis²¹ 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 hinauszugehen. 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*.

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 vermischt²². 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

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 *deigma* 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 Isters 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

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

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

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 finsterner 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 in betreff 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

die Erkenntnismuster aus und potenzieren sich in Richtung einer philosophischen Mystik. In den entstehenden Interferenzen zwischen Maimon und Maimonides wird sich gleichzeitig die transzendente 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?