

Weltseele und unendlicher Verstand

Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

an der Ludwig-Maximilians-Universität

München

vorgelegt von

Florian Ehrensperger

aus

München

München 2006

Referent: Prof. Dr. Günter Zöllner

Korreferent: Prof. Dr. Gideon Freudenthal

Tag der mündlichen Prüfung: 12.07.2006

Meinen Eltern Klaus und Christa Ehrensperger sowie meiner Frau Lara Mancuso
in Dankbarkeit gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	5
1. Einleitung.....	8
1.1. Maimons „Coalitionssystem“.....	11
1.2. Weltseele und unendlicher Verstand.....	15
2. Blumenbachs Bildungstrieb und Maimons Weltseele.....	19
2.1. Die Lehre vom aktiven Intellekt von Aristoteles bis Maimonides.....	20
2.2. Maimons Weltseele und die Zeugungslehre Blumenbachs.....	31
2.3. Maimon und Blumenbachs Über den Bildungstrieb.....	43
2.4. Maimon und Kants Kritik der Urteilskraft.....	47
3. Leibniz' prästabilisierte Harmonie und Maimons Harmonie der Identität.....	57
3.1. Leibniz' Lehre der individuellen Substanzen.....	59
3.2. Maimons Kritik an Leibniz.....	73
3.3. Über die Unsterblichkeit der Seele oder die Schädlichkeit des Pantheismus.....	79
3.4. Die Lehre von der Weltseele im historischen Kontext.....	85
4. Kants transzendente Apperzeption und Maimons unendlicher Verstand.....	92
4.1. Synthesis und Subsumtion in der transzendentalen Deduktion.....	93
4.2. Spontaneität und Synthesis: unendlicher Verstand und Bewußtsein.....	107
4.3. Die Lehre vom unendlichen Verstand im historischen Kontext.....	114
4.4. Kants Stellungnahme und Maimons allgemeine Antinomie des Denkens überhaupt.....	122
5. Schluß.....	133
5.1. Weltseele und unendlicher Verstand.....	135
5.2. Einbildungskraft und das Problem von Subjektivität und Individualität.....	142
6. Bibliographie.....	153
6.1. Abkürzungsverzeichnis.....	153
6.2. Primärliteratur.....	156
6.3. Sekundärliteratur.....	163
Lebenslauf.....	185

Danksagung

Meine Dissertation wurde im Mai 2001 begonnen und im Juli 2006 abgeschlossen. Sie hat mich von München nach Berlin, Notre Dame bzw. South Bend, Jerusalem, São Paulo, Salvador da Bahia und wieder zurück nach München geführt. Es waren fünf lehrreiche und aufregende Jahre. Ermöglicht wurde meine Doktorarbeit von folgenden Institutionen und Personen, denen ich an dieser Stelle herzlich danken möchte.

Zunächst danke ich Herrn Dr. Albert Mues, meinem ersten philosophischen Lehrer. Er hat mich das philosophische Fragen gelehrt und mich mit der Transzendentalphilosophie bekannt gemacht. Ihm gilt mein herzlicher Dank. Dr. Konstantin Pollok hat meine Beschäftigung mit Maimon angeregt. Er hat damit meiner Forschung und meinem Leben eine Wendung gegeben, für die ich ihm sehr dankbar bin.

Ich danke dem Stipendienreferat der Ludwig-Maximilians-Universität München für die Gewährung eines zweijährigen Dissertationsstipendiums, mit dem ich den Beginn meiner Arbeit finanzieren konnte.

Ein Höhepunkt der fünf Jahre, die ich für mein Dissertationsprojekt verwendet habe, war zweifelsohne mein Jahr als Stipendiat im Erasmus Institute an der University of Notre Dame, Indiana, USA. Ich danke dem damaligen Direktor Prof. James Turner sowie Dianne Phillips und Terri O'Bryan für die herzliche und kollegiale Atmosphäre im Institut und für ihre Professionalität, mit der sie akademische und organisatorische Fragen und Probleme gelöst haben. Es war in persönlicher und akademischer Hinsicht ein prägendes Jahr für mich, das mir stets in voller Dankbarkeit gegenwärtig sein wird.

Ich hatte darüber hinaus die Gelegenheit, als Stipendiat am Franz Rosenzweig Research Centre for German-Jewish Literature and Cultural History an der Hebrew University in Jerusalem, Israel, zu studieren. Für die Ermöglichung meines Aufenthaltes, von dem ich gleichfalls akademisch und persönlich sehr profitiert habe, danke ich herzlich dem Direktor Prof. Paul Men-

des-Flohr und Frau Dr. Julia Matveev. Den weiteren Stipendiaten und vor allem den Teilnehmern von Dr. Ashraf Noors Seminar danke ich für anregende Gespräche und Diskussionen.

Ich hatte das unglaubliche Glück, bereits am Anfang meiner Maimon-Studien auf Prof. Gideon Freudenthal zu treffen, der meine Studien seitdem kritisch und wohlwollend begleitet. Sein Engagement und seine Professionalität sind einzigartig. Es ist mir ein unentbehrlicher Gesprächs- und Austauschpartner geworden. Zutiefst berührt hat mich seine außergewöhnliche Gastfreundschaft während meiner Zeit in Jerusalem. Ich bin glücklich, daß ich diese Zeit mit ihm verbringen durfte.

Während meiner Zeit im Erasmus Institute an der University of Notre Dame konnte ich gleichfalls vom Department of Philosophy, seinen Dozenten, Doktoranden und dort abgehaltenen Veranstaltungen profitieren. Besonders hervorzuheben ist das Engagement von Prof. Karl Ameriks, der stets Zeit für mich und meine Sorgen (vor allem mit Kant) hatte und niemals mit Rat und Tat gespart hat. Prof. Paul Franks bin ich besonders dankbar, hat er doch durch seine tatkräftige Unterstützung mein Jahr in Notre Dame allererst möglich gemacht und mich während dieser Zeit fürsorglich betreut.

Meinem Doktorvater Prof. Günter Zöller danke ich für die Betreuung der Dissertation. Obwohl ich München bereits zu Beginn des Promotionsvorhabens verlassen habe und daher nur selten seine Oberseminare und Sprechstunden besuchen konnte, hat die Betreuung über die Distanz hinweg reibungslos funktioniert. Ich danke ihm sehr für sein Verständnis für diese außergewöhnliche Betreuungssituation und für seine tatkräftige Hilfe bei meinen Stipendien-gesuchen. Weiterhin danke ich den Teilnehmern des Oberseminars von Prof. Zöller für hilfreiche Diskussionen und Kritik. Ich danke darüber hinaus Herrn Prof. Georg Jäger und PD Dr. Ives Radrizzani für ihre aktive Teilnahme an meiner Disputation. Besonders dankbar bin ich Ives Radrizzani für seine intensive und kritische Lektüre meiner Doktorarbeit und für die daraus erwachsene fruchtbare Diskussion um die Philosophie Maimons und Fichtes.

Vom Austausch mit Dr. Felix Krämer, Dr. Christian Kauferstein und Prof. Yitzhak Melamed habe ich persönlich und in Beziehung auf meine Maimon-Studien sehr profitiert.

Ich danke darüber hinaus meinen Freunden Georg Holzer und Thomas Streifeneder für ihre Unterstützung. Sie haben mich nicht nur über all die Jahre und über die oft gewaltigen Distanzen hinweg unterstützt – kostspielige Besuche in den USA und Brasilien eingerechnet –, sondern haben auch tatkräftig zu meinen Maimon-Studien beigetragen. Georg Holzer hat mir bei Übersetzungen aus dem Lateinischen und Französischen geholfen, Thomas Streifeneder hat mir ein ganzes Kapitel aus Francesco Moisos Buch über Maimon aus dem Italienischen übersetzt. Burkhard Nonnenmacher danke ich für anregende philosophische Gespräche.

Nach mehreren Jahren der Vorarbeit konnte die Dissertation in Salvador da Bahia im Nordosten Brasiliens niedergeschrieben werden. Während der ganzen Zeit in Brasilien, in São Paulo, Brasília und Salvador da Bahia, war die Familie meiner Frau eine große Stütze für mich und meine Arbeit. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank. Meiner Frau Dr. Lara Mancuso gilt mein ganz besonderer Dank. Sie hat sich aufopferungsvoll um mich und meine schriftstellerischen Bedürfnisse gekümmert, hat alles nur erdenklich Mögliche getan, um mir die (in Brasilien nicht gerade kleinen) Sorgen des Alltags vom Hals zu schaffen. Allein ihr ist es zu verdanken, daß die Arbeit geschrieben und schließlich beendet wurde.

Meine Eltern Christa und Klaus Ehrensperger haben mich zehn Jahre in München und auf der ganzen Welt studieren lassen, haben mich in jeder Hinsicht unterstützt und haben nie die Hoffnung aufgegeben, daß es irgendwann einmal ein Ende finden wird. Nun ist dieses Ende erreicht, die Arbeit ist daher meiner Frau und meinen Eltern in Dankbarkeit gewidmet.

München, den 13.09.2006

Florian Ehrensperger

1. Einleitung

„Dans le sein de la Synagogue, le *Guide [des Égarés; F.E.]* a produit des résultats qui ont survécu à la domination du péripatétisme et dont l'influence se fait sentir encore aujourd'hui; c'est par la lecture du *Guide* que les plus grands génies des Juifs modernes, les Spinoza, les Mendelssohn, les Salomon Maïmon et beaucoup d'autres, ont été introduits dans le sanctuaire de la philosophie.“
(Salomon Munk)

„Meine Hochachtung gegen diesen großen Lehrer [i.e. Maimonides; F.E.], ging so weit, daß ich ihn für das *Ideal* eines vollkommenen Menschen hielt, und seine Lehren so ansah, als wären sie von der *göttlichen Weißheit* selbst diktirt worden.“
(Salomon Maimon)

Am 15. Mai 1790 bedankt sich Maimon brieflich bei Kant für das ihm zugesandte Exemplar der *Kritik der Urteilskraft*. Maimon gesteht, daß er noch keine Zeit gefunden habe, das Werk gründlich zu studieren. Gleichwohl, so fährt Maimon fort,

„aber bin ich durch den Beyfall, welchen Sie dem H[of] R[at] Blumenbach ertheilen, veranlaßt worden, deßen vortrefliche kleine Schrift zu lesen: und hiedurch ist bey mir ein Gedanke rege gemacht worden, der, wiewol er nicht neu ist, doch paradox genug scheinen mag, nämlich die Realität der Weltseele bestimmen zu wollen, wovon ich mich erdreuste Ew. Wohlgeborn den Plan zur Prüfung vorzulegen.“¹

Bei der kleinen vortrefflichen Schrift Johann Friedrich Blumenbachs handelt es sich um die Abhandlung *Über den Bildungstrieb* von 1789, welche Kant in der *Kritik der Urteilskraft* positiv erwähnt. Der Plan zur Bestimmung der Realität der Weltseele, den Maimon in dem Brief an Kant liefert, wächst schließlich zu einem sechsendvierzigseitigen Artikel an, welcher im Juli 1790 im *Berlinischen Journal für Aufklärung* unter dem Titel „Ueber die Weltseele (Entelechia universi)“ erscheint. Nur sechs Tage vor dem Verfassen des Briefes vom 15. Mai 1790

¹ GW VI, 429. Zur Auflösung der Abkürzungen sowie zur Zitierweise siehe das Abkürzungsverzeichnis unter 6.1.

hatte Maimon einen Brief an Kant verfaßt, welchem eine Kopie seines Aufsatzes „Baco und Kant“ beilag, der im Mai 1790 gleichfalls im *Berlinischen Journal für Aufklärung* erschienen war. Dort findet sich eine Kant-Kritik Maimons, die bereits in dem 1790 erschienenen *Versuch über die Transzendentalphilosophie* grundgelegt und ausgeführt wurde. Zur Charakterisierung nennt Maimon seinen Standpunkt in dem Aufsatz „Baco und Kant“ einen „verbesserten Leibnizismus“², welcher u.a. darin bestünde, „die Vorstellung eines unendlichen Verstandes“³ zu postulieren. Die Behauptung eines unendlichen Verstandes und die Identifikation seiner Lehre mit der Lehre Leibniz⁴ ist gleichfalls zentral für Maimons Position im *Versuch*. Die sich im Brief an Kant vom 15. Mai ankündigende Veröffentlichung des Artikels *Weltseele* stellt hingegen den Auftakt für eine dreijährige Publikationstätigkeit über den Begriff der Weltseele dar, die eine Abkehr sowohl von der Lehre des unendlichen Verstandes als auch von Leibniz zu beinhalten scheint: Im Mittelpunkt von Maimons Bearbeitung der Weltseele steht die Kritik an dem Begriff der *petites perceptions* Leibniz’, wohingegen der damit in enger Verbindung stehende Leibnizische Begriff des *Differentials* wesentlich für den unendlichen Verstand ist. Um die „Vorstellung“⁵ dieses unendlichen Verstandes geht es noch bis zu Maimons Brief an Kant vom 9. Mai 1790. Die sich aufdrängenden Fragen lauten: Hat sich innerhalb von nur sechs Tagen und auf Grund der Lektüre von Blumenbachs *Bildungstrieb* eine grundlegende Änderung in Maimons Philosophie vollzogen? Ist dies überhaupt der Ausdruck einer *Entwicklung* Maimons, oder ist es nicht vielmehr ein Beleg für Maimons Versuch, widersprüchliche Lehren in ein „Coalitionssystem“⁶ zu bringen? Ist Maimons Verwendung der Lehren von der Weltseele und dem unendlichen Verstand vielleicht ein Indiz dafür, daß Maimon gar keine systematische Position vertritt, sondern bloß problemorientierte „Streifereien

² GW II, 521.

³ GW II, 522.

⁴ Siehe *Versuch*, 116 [206]: „Auch könnte ich leicht zeigen, daß dieses System mit dem Leibnizischen (wenn dieses richtig verstanden wird, aufs genaueste übereinstimmt, indessen halte ich es jetzt für unnötig“; sowie *Versuch*, 233 [437]: „Ich glaube aber, daß dieses das Leibnizische System (wenn es recht verstanden wird) ist.“

⁵ GW II, 522.

⁶ GW I, 557.

im Gebiete der Philosophie“⁷ unternimmt? Die vorliegende Arbeit versucht diese Fragen durch eine Untersuchung der Begriffe Weltseele und unendlicher Verstand in Maimons Philosophie für den Zeitraum von 1790 bis 1793⁸ zu beantworten. Dabei wird zunächst Maimons Verwendung des Begriffes von der Weltseele im Kontext von Maimons Auseinandersetzung mit Blumenbachs Bildungstrieb betrachtet. Daran schließt sich die Bearbeitung der Weltseele in Maimons Leibniz-Kritik. Der unendliche Verstand bildet den wesentlichen Punkt von Maimons Kritik an Kant. Der abschließende Vergleich beider Lehren wird nicht nur die Frage nach dem Verhältnis von Weltseele und unendlichem Verstand in der Philosophie Maimons beantworten, sondern darüber hinaus Einsichten zu Maimons Philosophie und philosophischer Methode zu Tage fördern. Mit diesen Ergebnissen wird versucht, Maimons Stellung in der Geschichte der nachkantischen Philosophie zu bestimmen.⁹

⁷ So lautet der Titel einer Schrift Maimons aus dem Jahre 1793 (GW IV, 1-294).

⁸ Es handelt sich im Fall des unendlichen Verstandes um die Schriften *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, „Baco und Kant“ sowie „Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben“. Über die Weltseele handelt Maimon neben dem besagten Artikel „Ueber die Weltseele (Entelechia universi)“ hauptsächlich noch in „Über die Schwärmerei“, „Auszug aus Jordan Bruno von Nola“ und „Über das Vorhersehungsvermögen“. Es läßt sich erkennen, daß die Weltseele vornehmlich in Diskussionen vorkommt, welche im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* verhandelt werden. Mit dem Einstellen des *Magazins* 1793 durch Maimon verschwindet die Weltseele – zumindest explizit – gleichfalls aus Maimons Schriften. Von besonderer Wichtigkeit wären in diesem Zusammenhang die Betrachtungen und Analyse des hebräischen Manuskripts *Hesheq Shlomo* sowie des hebräischen Kommentars zum ersten Teil des *Führer der Unschlüssigen Giv'at Hamoreh* Maimons. Es ist zu bedauern, daß diese Texte in keiner zuverlässigen Überstzung vorliegen, so daß – mit einer Ausnahme – leider darauf verzichtet werden mußte, auf sie zurückzugreifen. Die Information, daß die französische Übersetzung des Kommentar Maimons (Maimon [1999]) unzuverlässig ist, ist Gad Freudenthal (2001) zu entnehmen. Allerdings dürfte die Verwendung einer Übersetzung dieser Schriften insofern problematisch sein, da eine zentrale These der vorliegenden Arbeit ist, daß Maimons Philosophie jeweils im Kontext und dem betreffenden Argumentationszusammenhang betrachtet werden muß. Die Heranziehung der hebräischen Texte Maimons müßte einhergehen mit der Betrachtung von Argumentationsmethode und –ziel für ein hebräisch lesendes Publikum Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland. Die Verwendung von *Hesheq Shlomo* und *Giv'at Hamoreh* müßte also in eine Kontextanalyse eingebettet sein. Zu *Hesheq Shlomo* siehe Geiger (1866) sowie Gideon Freudenthal (Ms. b), zu *Giv'at Hamoreh* vgl. Rosenbaum (1928).

⁹ Im Anschluß an Gideon Freudenthal wird die These vertreten, daß Maimon „remained faithful to Maimonides at the core of his own *Weltanschauung*: in his commitment to Rationalism, to stoic ethics and to the ideal of *vita contemplativa*.“ (Gideon Freudenthal [Ms. b], 18) Die Konsequenzen hieraus für Maimons Stellung in der nachkantischen Philosophie werden an Hand einer Gegenüberstellung von Maimon mit Johann Gottlieb Fichte gezogen.

1.1. Maimons „Coalitionssystem“

Im Vorwort zu seinem *Führer der Unschlüssigen* stellt Maimonides sieben konträre oder kontradiktorischen Widersprüche auf, die sich in einem literarischen Werk finden können.¹⁰ Maimonides bekennt, daß sich in seinem eigenen Werk zwei von diesen insgesamt sieben Widersprüche finden: Erstens findet man im *Führer der Unschlüssigen* Widersprüche, wie sie sich aus dem didaktischen Vortrag ergeben, nämlich daß für den „Zweck des Unterrichts und zur Erleichterung des Verständnisses ein dunkler und schwer vorstellbarer Gegenstand“ durch einen „leichter vorstellbaren“¹¹ dargestellt wird. Zweitens findet man Widersprüche, die sich aus der Notwendigkeit der Distinktion von exoterischem Vortrag und esoterischer Lehre herleiten, da „bei sehr geheimnisvollen Gegenständen das Bedürfnis obwaltet, manches zu verschweigen und manches zu offenbaren“¹². Durch diese Hinweise glaubt Maimonides, einen Schlüssel geliefert zu haben, „mittelst dessen man zu jenen Orten gelangen kann, deren Pforten verschlossen sind.“¹³ Während Maimonides die Widersprüche, welche in seinem *Führer der Unschlüssigen* anzutreffen sind, offen zugibt und dem Leser Hinweise zu deren Auflösung gibt, so ist es um den Leser der Schriften Maimons scheinbar schlechter bestellt. Zunächst gibt Maimon Widersprüche in seinen Werken zumindest implizit zu, ohne jedoch Hinweise zu geben, wie diese aufzulösen seien. Die implizite Behauptung von anzutreffenden Widersprüchen ergibt sich aus der Bezeichnung Koalitionssystem, welches Maimon zur Charakterisierung seiner philosophischen Position wählt. Er scheint sich dabei auf eine Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu beziehen, in der ein Koalitionssystem explizit mit Widersprüchlichkeit in Verbindung gebracht wird. Dort heißt es:

¹⁰ Maimonides (1995), 1. Buch, Vorwort, 20-25. Maimon hat das Vorwort und die Stellen zu den sieben Widersprüchen in seiner *Lebensgeschichte* übersetzt, vgl. GW I, 332-335.

¹¹ Maimonides [1995], 1. Buch, Vorwort, 21.

¹² Maimonides [1995], 1. Buch, Vorwort, 22.

¹³ Maimonides [1995], 1. Buch, Vorwort, 25.

„*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.“¹⁴

Inwiefern Maimon „von allem etwas“ in sein Koalitionssystem bzw. „System (oder Nichtssystem)“ (*Versuch*, 236 [442 f.]) zu integrieren versucht, wird deutlich aus der Bemerkung, er habe in seinem *Versuch* eine Synthese von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, „*Spinozas*, *D. Humes* und *Leibnizens* Systeme“¹⁵ angestrebt.¹⁶ Die Frage nach der Kohärenz und Konsequenz einer solchen Synthese widersprüchlicher Elemente stellt eine Herausforderung für eine jede Interpretation der Philosophie Maimons dar.¹⁷ In der Sekundärliteratur findet sich daher auch zumeist eine Untersuchung der skeptischen (Synthese von Kant und Hume) *oder* der rationalistischen (Synthese von Kant, Leibniz und Spinoza)¹⁸ Aspekte von Maimons Koalitionssystem. Gleichfalls begegnet man in der Maimon-Literatur der Auffassung, Maimons Philosophie sei gar nicht als der Versuch einer *Synthese* widersprüchlicher Lehren aufzufassen,

¹⁴ Kant (1998), § 3, 2. Lehrsatz, 1. Anmerkung, 42 [AA V 24]. Vgl. hierzu auch Schelling (1995), der von sich bekennt, „daß mir das spinozistische System mit allen seinen Irrthümern doch durch seine kühne Consequenz unendlich achtungswürdiger sey, als die beliebten Coalitionssystem unserer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller möglichen Systeme zusammengeffickt, der Tod aller wahren Philosophie werden.“ (41 f.)

¹⁵ GW I, 557.

¹⁶ Vgl. Vgl. GW I, 574: „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.“

¹⁷ Vgl. hierzu GW I, 558: „Hier [im *Versuch*; F.E.] wird das wichtige Problem, mit dessen Auflösung sich die Kritik [der reinen Vernunft; F.E.] beschäftigt: *quid juris?* in einem *viel weitern Sinn*, als Hr. Kant es nimmt, ausgeführt, und dadurch für den *Humischen Skeptizismus* in seiner völligen Stärke Platz gelassen. Von der andern Seite aber führt die vollständige Auflösung dieses Problems nothwendig auf das *spinozistische* oder *leibnizische* Dogmatism.“

¹⁸ Im Hinblick auf Maimons Einfluß auf den weiteren Gang der nachkantischen Philosophie lassen sich zwei unterschiedliche Bewertungen in der Sekundärliteratur unterscheiden. Beiser (1993) ist davon überzeugt, daß es Maimons Skeptizismus war, der für den deutschen Idealismus ausschlaggebend war: „To study Fichte, Schelling, or Hegel without having read Maimon’s *Versuch* is like studying Kant without having read Hume’s *Treatise*. Just as Kant was awakened by Hume’s skepticism, so Fichte, Schelling, and Hegel were challenged by Maimon’s skepticism.“ (286) In dieselbe Richtung zielen die weiteren Arbeiten Beisers zu Maimon, vgl. Beiser (2002) sowie Beiser (2003). Allgemein läßt sich behaupten, daß die anglo-amerikanischen Arbeiten jüngeren Datums sich vor allem für die skeptische Seite von Maimons Koalitionssystem interessieren, so sei beispielsweise auf Franks (2003 a) und (2003 b) sowie Thielke (2001) verwiesen. Zum Skeptizismus siehe weiterhin Popkin (1967), Freudenthal (2003 c) sowie Senderowicz (2003). Die Arbeiten älteren Datums sind dahingegen vornehmlich an Maimons Rationalismus interessiert, wobei entweder Spinoza (so beispielsweise bei Kroner [1921], 300 f.) oder Leibniz (z.B. bei Guérout [1929], 30-38) im Mittelpunkt der Analyse steht und für Maimons Einfluß auf den deutschen Idealismus geltend gemacht wird.

sondern muß vielmehr als problemorientierte *Analyse* interpretiert werden, welche durch Desinteresse am Zusammenhang der einzelnen Lehrstücke ausgezeichnet sei. Diese Interpretationsrichtung reicht von der Behauptung Atlas', Maimons Genie „rests in analysis rather than in synthesis“¹⁹ über Engstlers Charakterisierung Maimons als „Problemdenker“²⁰ bis hin zu Coves' Urteil, „daß Maimon eher als aporetischer und nicht als systematischer Denker anzusehen“²¹ sei. Diese an sich wertfreien Behauptungen führen häufig in Verbindung mit Blick auf Maimons rabbinische und talmudische Ausbildung zu abschätzigen und diskriminierenden Wertungen.²² So schreibt beispielsweise Glockner, Maimon „zerarbeitete sich in scharfsinniger, doch unfruchtbarer Weise“²³ an diesem oder jenem philosophischen Problem, oder wie Adickes dies exemplarisch formuliert: „Neither by nature nor by his talmudistic education was Maimon endowed with any great gift of productive and systematic thought, though both went towards fitting him for polemic and criticism“²⁴. Prantl will ebenfalls wissen, daß Mai-

¹⁹ Atlas (1964), 13. Vgl. auch Klapp (1968), 2: „Maimon war kein Systematiker. Ihm liegt die Analyse mehr als die Synthese, die Frage mehr als die Antwort.“

²⁰ Vgl. Engstler (1994), 163: „Maimon ist [...] ein ausgeprägter Problemdenker, sein Interesse und seine Konzentration gilt dem einzelnen philosophischen Gegenstand, mit dem er sich um seiner selbst willen befaßt.“ Siehe hierzu auch Engstler (1990),

²¹ Coves (1991), 548 Anm. Siehe hierzu auch Kronenberg (1912): „Denn Maimon fehlte durchaus die gewaltige *synthetische* Kraft des Geistes, die Fichte eigen war; um so stärker war freilich seine analytische Kraft, die schon frühzeitig am Talmudstudium geschulte dialektische Energie, womit er jenes eine Grundprinzip von allen Seiten beleuchtete und durchleuchtete – so vor allem in seiner bedeutungsvollen und historisch wichtigen Schrift ‚Versuch über die Transzendentalphilosophie‘ (1790).“ (165 f.)

²² Vgl. hierzu Freudenthal (2003 b), 4 f.

²³ Glockner (1958), 728. Vgl. hierzu auch Hartmann (1960), 19: „Zu einer streng systematischen Darstellung seiner Gedanken hat es Maimon nie gebracht; etwas Planloses, Kommentierendes, streitsüchtig Zerrissenes haftet auch den reiferen Schriften an.“

²⁴ Adickes (1894), 47. Vgl. Noack (1879), 573 f.: „Maimon war, wie ihn Rosenkranz (in seiner Geschichte der Kant'schen Philosophie treffend bezeichnet) ein rechter talmudischer Ideenspalter, ein Zerdenker, ein für die geschickte Verwirrung des Einzelnen fruchtbarer, aber für die Organisation des Grossen und Ganzen leerer Geist, welcher bei einiger Unbehülflichkeit und Incorrectheit in der Darstellung seiner Gedanken doch in einem leidlich guten Styl und einer zum Theil witzig seinsollenden Fortsetzung der Mendelssohn'schen Verstandeseleganz seine Gedanken vorzutragen wusste.“ Vgl. auch Fromer (1911), 39 f. und besonders 31: „Auch in seiner Denk- und Betrachtungsweise scheint Maimon in Deutschland nichts gelernt und nichts vergessen zu haben. So sehr man auch den ungeheuren Scharfsinn und die seltene Tiefe seiner philosophischen Schriften hochachten und bewundern muß, so ist es doch jedem, der an ein geordnetes Denken und an eine klare Distinktion gewöhnt ist, beinahe unmöglich, ihnen zu folgen. Fast alles an ihnen ist talmudisch: die Haarspalterei, die planlose Schichtung der Materie und die Unbeholfenheit des Stils.“ Zu Maimons „Talmudismus“ vgl. auch Potok (1965), 7 f. sowie Kronenberg (1912), 165 f. Nach seinem Biographen Joseph Sabattia Wolff hat Maimon seinen „Rabbinismus“ eingestanden, ohne freilich die hier vorgestellten Schlüsse als gerechtfertigt anzunehmen: „Es hatte ihm einer seiner Recensenten einst den Vorwurf gemacht, daß ihm noch in seinen Schriften der Rabbinismus sehr anhinge. ‚Dieses gestehe ich selbst,‘ erwiderte er damals, ‚aber es hat gar keinen Einfluß auf mein Urtheil, höchstens nur auf die Art und Weise, wie ich etwas untersuche. Das Urtheil muß richtig seyn, die Art zu urtheilen sei immerhin auch, welche sie wolle.“ (Wolff [2003], 57) Zu Maimons Verhältnis zum Talmud siehe die Darstellung in Schulte (2002), 99-104.

mon „auf Grund einer ursprünglichen Begabung gerade durch seine Talmudstudien [seinen; F.E.] haarspaltenden Scharfsinn erlangte“²⁵. Im Gegensatz zu dieser Interpretationsrichtung wird in der vorliegenden Untersuchung das Charakteristische der Philosophie Maimons in der *Synthesis* gesehen.²⁶ Als „perspektivischer Mittelpunkt“²⁷ von Maimons Koalitionssystem wird der (mehr oder weniger neuplatonisch inspirierte) Aristotelismus Maimonides’ gewählt. Damit ist gleichfalls eine weitere Entscheidung in der (selektiven) Betrachtung von Maimons System gefällt, da damit allein Maimons Rationalismus bzw. Metaphysik untersucht wird. Aus dieser und der Beschränkung der untersuchten Texte auf Schriften aus dem Zeitraum von 1790 bis 1793 folgt zwar keine These zu Maimons System überhaupt; diese Auswahl hat jedoch den Vorteil, durch genaue Textanalyse und der Kontextualisierung der untersuchten Schriften zu einer Charakterisierung von Maimons philosophischer Methode und Umgang mit der philosophischen Tradition zu gelangen. Die rationalistische bzw. metaphysische Synthese, die den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung darstellt, wird wiederum in drei Einzelsynthesen betrachtet. Im Umkreis der Debatte um die Weltseele wird das Blumenbachs Schrift *Über den Bildungstrieb* sowie Leibniz und Spinoza sein. Die Debatte um den unendlichen Verstand wird im Anschluß an Kants *Kritik der reinen Vernunft* geführt. Die Beschränkung der Analyse auf eine relativ geringe Anzahl von Maimons Schriften sowie auf die kurze Zeitspanne von drei Jahren soll Raum für eine Betrachtung des Kontextes der Debatte schaf-

²⁵ Prantl (1970), 108.

²⁶ Guttmanns Analyse der Philosophie Maimonides als Philosophie der *Synthese* kann als weitere Parallele zwischen Maimon und Maimonides gelesen werden, siehe Guttman (1933), 174 f.: „Die Größe des Maimonides liegt nicht darin, daß er vollkommen neue Motive in die Gedankenentwicklung eingeführt hat. In seiner Auffassung des Aristotelischen Systems fußt er ganz auf den islamischen Aristotelikern Alfarabi und Ibn Sina. In der Kritik des Aristotelismus waren ihm Gazali und Jehuda Halewi vorangegangen. Exegetisch und z. T. auch sachlich ist er den älteren jüdischen Rationalisten in manchen Einzelheiten verpflichtet. Wie allen Denkern, deren Kraft in der Synthese überlieferten Gedankengutes liegt, ist auch ihm die Originalität abgesprochen worden. Aber es gibt auch eine Originalität schöpferischer Synthese, und sie war Maimonides in hohem Maße zu eigen.“

²⁷ Die Herangehensweise der vorliegenden Arbeit an Maimons Koalitionssystem lehnt sich an die Interpretation Friedrich Kuntzes in Kuntze (1912), 285 an: „Dieser Ausdruck [„Coalitionssystem“; F.E.] ist nicht im Sinne von ‚Eklektizismus‘ zu verstehen. Es handelt sich hier vielmehr um den ‚perspektivischen Mittelpunkt‘ Leibnizens, von dem aus man das eigentliche Wahre und Philosophische in den unterschiedlichen Systemen vom Unwahren zu sondern vermag, jenen Punkt, von dem aus das, was sonst als verzeichnet und verworren erscheinen möchte, sinnvoll zusammenhängende Linien vorstellt.“ Während Kuntze jedoch Leibniz und schließlich Platon in den Mittelpunkt rückt, soll im folgenden Maimonides und schließlich Aristoteles als ‚perspektivischer Mittelpunkt‘ dienen.

fen. Der Blick auf Maimons Umgang mit so unterschiedlichen Autoren wie Maimonides, Giordano Bruno, Spinoza, Leibniz, Kant und Blumenbach soll zu einem Verständnis von Maimons Verhältnis zur Tradition beleuchten. Anders als genuin neuzeitliche bzw. moderne Philosophen, welche sich mit den Worten David Lachtermans als „self-made men“²⁸ verstehen, ist Maimon eher als mittelalterlicher Philosoph zu charakterisieren: Er behauptet nicht, eine vollkommen neue Philosophie entdeckt oder geschaffen zu haben, sondern entwickelt seine eigene Position in der Auseinandersetzung mit anderen Denkern. Wie Gideon Freudenthal dargelegt hat, ist Maimons Philosophie in der Form des philosophischen Kommentars geschrieben.²⁹ Allein daraus ergibt sich schon ein besonderes Verhältnis zur Tradition. Für Maimon ist es kein Widerspruch, in der mittelalterlichen Philosophie die Anfänge der Aufklärung zu sehen, der er sich selbst verpflichtet weiß.³⁰

1.2. Weltseele und unendlicher Verstand

Im folgenden wird die These vertreten, daß sich sowohl in Maimons Gebrauch der Weltseele als auch des unendlichen Verstandes das Erbe eines mittelalterlichen Aristotelismus zeigt. Maimons Referenz ist zweifelsohne Maimonides, wengleich aus der intellektuellen Biogra-

²⁸ Damit hängt der „proud claim that the founders of radical modernity had and needed no teachers; each, in his own fashion, understood himself as a ‘self-made man’” (Lachterman [1989], 122) zusammen, in welchem Umfeld Lachterman (Lachterman [1989], 122) auch Rousseau verortet, vgl. Rousseau (1750): „Les Verulams, les Descartes & les Newtons, ces Precepteurs du Genre-humain n’en ont point eu eux-mêmes, & quels guides les eussent conduits jusqu’où leur vaste genie les a portés?“ (62) Daraus folgt bei Lachterman (1989) und Rüfner (1950) eine Selbstermächtigung des neuzeitlichen bzw. modernen Subjekts, welche nach Rüfner schließlich zur menschlichen Vergöttlichung führe: „Schloß diese Überhöhung des Menschen nicht zugleich seine Vergöttlichung in sich?“ (Rüfner [1950], 431) Eine andere Interpretation des Geistes der Modernität bietet beispielsweise Henrich (1982), 81 f.

²⁹ Siehe hierzu Gideon Freudenthal (2003 b) sowie Gideon Freudenthal (2005), 64.

³⁰ Vgl. Funkenstein (1990), 16: „Keinem europäischen Aufklärer fiel es ein, die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie als eine ‚Geschichte der religiösen Aufklärung‘ auszulegen. [...] Warum galt es also den jüdischen Aufklärern, den *Maskilim*, als Axiom?“ Funkenstein schlägt hierfür folgende Gründe vor: Gründe der Legitimation, Gründe der Kompensation, symbolische Gründe sowie biographische Gründe (Funkenstein [1990], 16 f.). Alle diese Gründe gelten auch für Maimon. Vgl. hierzu Gideon Freudenthal (2004 b). Zum Thema „Maimonides als Aufklärer“ siehe ferner Niewöhner (1997), Allgemeines zur Aufklärung im Mittelalter findet man in der Aufsatzsammlung von Flasch/Jeck (1997). Das Verhältnis Maimons zur jüdischen Aufklärung (Haskala) behandelt Feiner (2000) sowie Schulte (2002), 206-219.

phie Maimons hervorgeht, daß ihn zahlreiche andere jüdische (und über diese islamische) Autoren beeinflusst haben. Genuin Aristotelische Lehren werden gleichfalls mit neuplatonischem Gedankengut angereichert. Das zentrale Lehrstück, welches sowohl der Weltseele als auch dem unendlichen Verstand als Vorbild dient, ist die Lehre vom aktiven und passiven Intellekt. Diese auf Aristoteles' Unterscheidung von passiver Materie (*dynamis*) und aktiver Form (*energeia*) sowie seinen Gattungsrealismus zurückgehende Lehre kann gewissermaßen als roter Faden für die Betrachtung von Weltseele und unendlichem Verstand dienen: Es wird sich zeigen, daß die Weltseele wie auch der unendliche Verstand dieselbe argumentative Funktion erfüllen, nämlich die ‚mittelalterliche Perspektive‘ des Objektiv-Allgemeinen gegen die ‚neuzeitliche bzw. moderne Perspektive‘ des Subjektiv-Individuellen zu behaupten. Dabei ist die Weltseele in erster Linie gegen Leibniz' „Metaphysik des Individuums“³¹ gerichtet. Maimon erneuert in der Weltseelendebatte Argumente der von Leibniz als Monopsychismus³² bezeichneten und bekämpften Lehre, indem vom „Nus-Prinzip des Aristoteles“ her das Individuelle und Einzelne aufzulösen und „in ein umfassendes Prinzip des allgemeinen Seelenseins“³³ zu integrieren bestrebt wird. Um Maimons Position in dieser Debatte als mittelalterlich zu kennzeichnen, sei auf eine so weite Definition wie die Burckhardts verwiesen, nachdem das Mittelalter dadurch charakterisiert werden kann, daß der mittelalterliche Mensch sich nur „als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgend einer Form des Allgemeinen“³⁴ erkannte. Der Mensch, so Heimsoeth weiter, hält sich „vielmehr überall ans Gat-

³¹ Heimsoeth (1958), 193.

³² Der bekannteste Vertreter des Monopsychismus oder der Einseelenlehre im Mittelalter ist Averroes. Daß Maimonides' Lehre gleichfalls als Monopsychismus zu identifizieren sei, ist Renan (1866), 145 f., Weiß (1923), CIX sowie Ivry (Ms.) zu entnehmen.

³³ Heimsoeth (1958), 179.

³⁴ Burckhardt (1994), 161: „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins – nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst – wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgend einer Form des Allgemeinen. In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine *objektive* Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das *Subjektive*; der Mensch wird geistiges *Individuum* und erkennt sich als solches.“ Eine Kritik dieser Standardinterpretation geben beispielsweise Cassirer (1994), I, 78 sowie van Dülmen (2002), 9 und 15. Van Dülmen zeichnet weiterhin ein differenziertes Bild der „Entdeckung des Individuums“ für den Zeitraum 1500 bis 1800. Für den vorliegenden Zusammenhang ist es jedoch unerheblich,

tungsmäßig-Typische des Menschen in Natur und Gesellschaftsleben“³⁵. Diesem Gattungsmäßig-Typischen wird nun in der Neuzeit bzw. der Moderne das Individuum als Prinzip entgegengestellt. Nach dieser eben so allgemeinen und gängigen Meinung, ist das Prinzip der Individualität durch Leibniz' Monadologie erstmals philosophisch reflektiert und begründet: „Die Monadenlehre von Leibniz gibt dann das klassische System des Individualismus.“³⁶ Als ersten und einzigen Philosophen des Individuums faßt Huber Leibniz: „Doch erst Leibniz und *nur* Leibniz hat, den Grundgedanken von der Alleinwirklichkeit des Einzelnen mit kühnster Strenge in alle Tiefen verfolgend, ein *individualistisches Weltsystem* entwickelt, wie es die Monadenlehre darstellt.“³⁷ Auch wenn diese Standardinterpretation einem Quellenstudium der Philosophie des Mittelalters, der Renaissance und der Leibnizischen Schriften nicht standzuhalten vermöchte, so ist sie für den vorliegenden Argumentationszusammenhang eine nützliche Arbeitshypothese, mit der die Unterschiede zwischen Maimon und Leibniz in der Weltseelendiskussion herausgearbeitet und bewertet werden können.

Mit der Verwendung des Begriffes des unendlichen Verstandes wird ein zweites Paradigma neuzeitlichen bzw. modernen Philosophierens angegriffen: das Prinzip der Subjektivität, wie es von Kant in der transzendentalen Apperzeption, dem „Radikalvermögen aller unser Erkenntnis“ (A 114) entworfen wird. Maimons Auseinandersetzung geht in der Debatte um den unendlichen Verstand über die Wiedererneuerung eines Aristotelischen Standpunktes hinaus, indem er eine Antinomie von endlichem und unendlichem Verstand, Bewußtsein und Realität entwirft, die nicht nur als originelle Synthese von Rationalismus und Transzendentalphilosophie zu gelten hat, sondern darüber hinaus bei Fichte seine Entsprechung findet. Wenngleich auch Maimons Synthesis von Mittelalter und Neuzeit bzw. Moderne eine eigenständige und

wann sich historisch die Entdeckung des Individuums zugetragen hat, da es um eine Gegenüberstellung von Primat des Allgemeinen mit dem des Besonderen und Individuellen geht, wofür vereinfachend und abkürzend die Bezeichnungen Mittelalter und Neuzeit bzw. Moderne verwendet werden.

³⁵ Heimsoeth (1958), 174.

³⁶ Heimsoeth (1958), 188.

³⁷ Huber (1989), 327.

originelle Synthese und Ausdruck von Maimons Koalitionssystem ist, so muß doch darauf hingewiesen werden, daß diese Synthese der ‚These Maimonides‘ und der ‚Antithese Kant‘, wenn sie vollzogen werden würde – dieser Vollzug ist von Maimon im Sinne einer unendlichen Annäherung gedacht und kann daher niemals faktisch vollzogen, sondern bloß als Idee gedacht werden – als Aufhebung des Kantischen Standpunktes zu verstehen ist. Maimonides bleibt daher auch in der Auseinandersetzung mit Kant Maimons Bezugs- und Referenzpunkt, der Anfang seiner Philosophie und die Ursache seiner „geistliche[n] Wi[e]dergeburt“³⁸. Maimonides‘ pantheistischer Rationalismus³⁹ bleibt der End- und steter Bezugspunkt seiner Philosophie.⁴⁰ Wenngleich also Maimon eine nicht unbeträchtliche Strecke des Weges der nachkantischen Philosophie geht, ja den Weg vorgezeichnet hat, auf welchem ihm zahlreiche nachkantische Philosophen, nicht nur der ersten Generation, gefolgt sind, so soll das nicht darüber hinwegtäuschen, daß Maimon einen anderen Ausgangspunkt genommen und ein anderes Ziel vor Augen hat, als seine philosophierenden Zeitgenossen.

³⁸ GW I, 301.

³⁹ Vgl. Gideon Freudenthal (Ms. b), 14 und 24 f.

⁴⁰ Siehe Funkenstein (1990), 20: „Weil also der Maskil (Aufklärer) die mittelalterlichen philosophischen Traditionen bejahte, konnte er von ihnen ein weitaus nuancierteres Bild zeichnen als jeder andere europäische Aufklärer, ohne sich mit ihren Inhalten gänzlich zu identifizieren.“ Darauf, daß Maimons Koalitionssystem eine Ausnahmestellung in der modernen Philosophie einnimmt, weist auch Rotenstreich (1968) hin: „Maimon is one of the first modern philosophers who acknowledges his debt to diverse philosophical trends and traditions.“ (534)

2. Blumenbachs Bildungstrieb und Maimons Weltseele

„Das Endergebnis aller seiner [i.e. Aristoteles’; F.E.] Worte ist, daß alle Sphären lebende, mit Seele und Vernunft begabte Wesen sind, die ihre Ursachen vorstellen und denken und daß es im Sein stofflose Vernunftwesen gibt, welche, da sie von Gott emaniert sind, durchaus keinen Körper haben können.“
(Moses Maimonides)

„And indeed, whatever the doctrine of the modern Peripatetics be, we make no doubt at all but that Aristotle himself held the world’s animation, or a mundane soul“.
(Ralph Cudworth)

Die folgende Darstellung nimmt ihren Ausgang von der Aristotelischen Unterscheidung von Möglichkeit als passiver Materie (Potenz) und Wirklichkeit als aktiver Form (Akt), um daraus die Geschichte des aktiven und passiven Intellekts darzulegen. Während bereits mit Alexander von Aphrodisias der aktive Intellekt mit Gottes Verstand gleichgesetzt wurde, so war es der mittelalterliche islamische Philosoph Avicenna, der daraus nicht nur den transzendenten Formgeber für die menschliche Verstandeserkenntnis (in Fortführung von Aristoteles’ *Über die Seele*), sondern auch für sämtliche sublunare Substanzen machte. Der historische Überblick über die Lehre des aktiven Intellekts als Wirkursache der menschlichen Erkenntnis wie auch der Wirkursache der entstehenden und vergehenden Individuen führt zu Maimonides’ Konzeption, der in vielem den islamischen Vorbildern verpflichtet bleibt. Die von Maimon vertretene These von der Weltseele, wie er sie in den Jahren 1790 bis 1793 vorträgt, ist im wesentlichen, so die zu entwickelnde These, von diesem mittelalterlichen aktiven Intellekt beeinflusst. Das soll nicht nur in diesem Kapitel im Zusammenhang mit den physiologischen Theorien der Zeugungslehre nachgewiesen werden, sondern auch im darauf folgenden Kapitel in Auseinandersetzung mit den individuellen Substanzen Leibniz’, welche sich zunächst als Beitrag um die Debatte nach der Herkunft menschlicher Verstandeserkenntnis versteht. Die Weltseele vertritt nach Maimons dieselben Funktionen wie der aktive Intellekt der peripateti-

schen Tradition im islamischen und jüdischen Mittelalter. Daher wird im folgenden etwas ausführlicher auf Aristoteles und die mittelalterliche Diskussion, vor allem auf Maimonides, eingegangen, um den Einfluß Maimonides' auf Maimon deutlich werden zu lassen. Das soll aber nicht nur den Ertrag erbringen zu zeigen, daß Maimon mit seinem Begriff von der Weltseele wesentlich mittelalterlich argumentiert, sondern vielmehr, daß sich, wie der Ursprung der Debatte aus der Aristotelischen Potenzlehre deutlich macht, die Weltseelenkonzeption als Beitrag zu einer anderen Debatte versteht, nämlich Maimons Argumentation gegen den neuzeitlichen Begriff der Individualität, wie er sich Maimon in Leibniz' Konzeption der individuellen Substanzen, d.h. Monaden, präsentiert.

Daß es sich damit in der Tat so verhält, soll die Gegenüberstellung Blumenbach mit Maimon sowie mit Kant zeigen. 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. Während Kant die Theorie der Epigenesis aus Gründen seiner theoretischen und praktischen Philosophie bevorzugt, ist Maimons Anlehnung an Blumenbachs von seinem mittelalterlichen Erbe her zu verstehen.

2.1. Die Lehre vom aktiven Intellekt von Aristoteles bis Maimonides

Das Problem des Werdens⁴¹ versucht Aristoteles durch seine Lehre von *dynamis* (Potenz, Möglichkeit) und *energeia* (Akt, Wirklichkeit) zu lösen: Werden ist demnach als Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu verstehen. Der dabei von Aristoteles aufgestellte

⁴¹ Vgl. Stallmach (1959), 56: „Der Möglichkeitsgedanke entzündet sich an der ontologischen Uraporie von Sein und Werden. Dementsprechend ist er eng mit dem Problem des Nichtseins verknüpft; denn ins Sein kommen kann nur das, was nicht schon im Sein ist.“

Möglichkeitsbegriff ist nicht als Kraft oder Vermögen⁴² aufzufassen, sondern als Möglichkeit, Bestimmungen von einem in Wirklichkeit Seienden aufzunehmen. Hätte das in Möglichkeit Seiende in sich selbst die Kraft oder das Vermögen, von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen, so müßte es „immerfort wirklich sein“.⁴³ Ein stets in Wirklichkeit Seiendes, wie beispielsweise Seiendes der supralunaren Sphäre, ist ohne Unterlaß tätig und daher dem Werden und Vergehen nicht unterworfen.⁴⁴ Das Mögliche kann darüber hinaus aus sich selbst heraus nicht zur Verwirklichung gelangen, da nicht jedes Mögliche auch wirklich wird. Die Kraft der Verwirklichung kann daher nach Aristoteles nicht im Möglichen selbst liegen. Die Bewegung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit muß von einem bereits in Wirklichkeit Seienden ausgehen; daher kann Aristoteles in seiner *Physik* als Grundsatz aufstellen: „Alles, was sich bewegt, muß von etwas bewegt werden.“⁴⁵ Werden ist das von einem in Wirklichkeit

⁴² Vgl. Stallmach (1959), 21-27: „Dynamis als ‚Vermögen‘“ sowie Schlüter (1971), 135 f.: „Als *erste* und grundlegende *Bedeutung* von ‚Dynamis‘ wird in einer formelhaften Wendung [von Aristoteles; F.E.] angegeben: ‚Prinzip der Veränderung in einem anderen, sofern es anders ist‘. Dynamis meint also in einem traditionellen Sinne die ‚Kraft‘ (virtus) oder das ‚Vermögen‘, wodurch z.B. ein Mensch in der Lage ist, etwas tun zu können; sie ist mit andern Worten der Wirkgrund im Tätigen selbst.“ Der gesuchte Möglichkeitsbegriff ist in diesem Zusammenhang nicht das aktiv bestimmende Vermögen, sondern das passive Aufnehmen von Bestimmungen, d.h. die Bestimmbarkeit: „‚Dynamis‘ meint jetzt [in einer zweiten Bedeutung; F.E.] die einem Stoff (Material) inwohnende ‚Möglichkeit‘ im Hinblick auf die ‚Wirklichkeit‘ dessen, was ‚aus‘ diesem durch das Wirken eines Tätigen gestaltbar ist.“ (Schlüter [1971], 136) Der Möglichkeitsbegriff in seiner zweiten Bedeutung mit der Charakteristik von Passivität und Bestimmbarkeit bildet den Hintergrund für die Debatte um den aktiven und passiven Intellekt und für Maimons Auffassung von der Weltseele. Auf die treffende Bemerkung Vieillard-Barons (1977), 401 Anm. wird noch ausführlich einzugehen sein: „Vraisemblablement, Maimon a plutôt lu le *De Anima* d’Aristote que le *Phédon*“. Vgl. weiterhin Vieillard-Baron (1977), 401-404 sowie Vieillard-Baron (1979), 154-157.

⁴³ Maimonides [1995], 2. Buch, 18. Philosophischer Leitsatz, 12.

⁴⁴ Im zwölften Buch der *Metaphysik* nimmt Aristoteles eine Dreiteilung der Wesenheit (Substanz) vor, d.h. es gibt nach ihm drei Arten von Wesenheiten oder Substanzen: „(a) erstens die sinnlich wahrnehmbare [Wesenheit] (*aisthētē*), welche alle anerkennen, und diese (i) teils ewig, (ii) teils vergänglich, wie z.B. die Pflanzen und die Tiere; [...]. (b) Zweitens die unbewegliche“ Wesenheit (Aristoteles [1999], 306 f. [1069 a]). Die unbewegliche Wesenheit ist Gott, während die beweglichen in den ewigen Himmel (die Sphären) und die sublunaren Substanzen eingeteilt werden können: Menschen, Tiere und Pflanzen. Diese sublunaren Substanzen nun sind vergänglich, d.h. sie sind dadurch gekennzeichnet, daß sie entstehen und vergehen. Die ewigen Substanzen sind der Himmel, die Gestirne und Sphären. Vgl. hierzu auch Maimonides: „Alles, was der Heilige erschaffen, gelobt sey Er in Seiner Schöpfung, läßt sich unter drei Categorieen bringen. Es giebt nämlich theils solche Geschöpfe, die Körper und Wesenheit haben, und fortwährend entstehen und verwesen; z.B. der menschliche Körper und der der Thiere, Pflanzen und Metalle. Nun giebt es wiederum solche Wesen, die auch Körper und Wesenheit haben, die aber nicht wie erstere von einem Körper zum andern, von einer Wesenheit zur andern übergehen, sondern ewiglich ihre ursprüngliche Wesenheit beibehalten, und sich nicht wie jene verändern, nämlich die Himmels-Sphären, und die darin befindlichen Sterne. Auch gleicht ihr Körper nicht den andern Körpern, und ihre Wesenheit nicht den andern Geschöpfen. Endlich giebt es wieder solche Geschöpfe die bloß Wesenheit, aber keinen Körper haben, die Engel nämlich. Die Engel haben keinen Körper, sondern nur Wesenheit, und zwar verschieden untereinander.“ (Maimonides [1994], 1. Buch, 2. Kapitel, § 3, 57) Vgl. Maimonides (1995), 2. Buch, 10. Kapitel, 76.

⁴⁵ Aristoteles (1975), 7. Buch, 1. Kapitel, 222 [241 b].

Seienden bewegte bzw. bestimmte Mögliche.⁴⁶ Alles, was entsteht, entsteht durch die Tätigkeit eines bereits in Wirklichkeit Seiendem. Das Mögliche wird somit als das passive Zugrundeliegende, als Stoff oder Materie (*hyle*) aufgefaßt, welches ihre Bestimmung (*morphe*) durch eine von außen kommende Tätigkeit erfährt.⁴⁷ Daher kann Aristoteles auch zusammenfassend schreiben, daß alles Werdende „durch etwas und aus etwas und etwas“⁴⁸ wird. Die dabei zu Grunde liegende Möglichkeit ist jedoch auch kein bloßes Nichtsein⁴⁹, da weder aus dem Nichts etwas werden kann noch ein jedes Mögliche alles werden kann. Das von Aristoteles veranschlagte Mögliche ist vielmehr auf ein bestimmtes Etwas hin zu verstehendes Nicht-Sein, ein Fehlen⁵⁰ an bestimmten Sein, welches es von einem Wirklichen erhält.⁵¹

Daraus ergibt sich nun die Möglichkeit (Materie) als das passive Prinzip der Aristotelischen Ontologie.⁵² *Dynamis* wird von Aristoteles als Prinzip des Erleidens aufgefaßt. Es bezeichnet die „einem Stoff (Material) innewohnende ‚Möglichkeit‘ im Hinblick auf die ‚Wirklichkeit‘

⁴⁶ Vgl. Zeller (1879), 315: „Alles Werden ist ein Uebergang der Möglichkeit in die Wirklichkeit; das Werden überhaupt setzt daher ein Substrat voraus, dessen Wesen eben darin besteht, die reine Möglichkeit zu sein, welche noch in keiner Beziehung zur Wirklichkeit geworden ist.“

⁴⁷ Vgl. Aristoteles (1999), 8. Buch, 1. Kapitel, 219 [1042 a]: „unter Stoff verstehe ich nämlich dasjenige, was, ohne der Wirklichkeit nach ein bestimmtes Etwas zu sein, doch der Möglichkeit nach ein bestimmtes Etwas ist“ (1041a, 219). Siehe weiterhin Aristoteles (1995), 2. Buch, 1. Kapitel, 61 [412 a]: „Die Materie ist Potenz/Möglichkeit, die Form aber ist Vollendung (Entelechie)“; sowie Aristoteles (1995), 2. Buch, 3. Kapitel, 73 [414 a].

⁴⁸ Aristoteles (1999), 7. Buch, 7. Kapitel, 189 [1032 a]; vgl. Kummer (2001), 77: „Aristoteles’ eigene Theorie basiert auf seiner üblichen Frage-Trias zur Analyse des Werdens: wodurch? – woraus? – wozu? (Met. VII 7, 1032a 13).“

⁴⁹ Man kann zwischen einem bloßen oder reinen Nichtsein und einer ‚Art des Nichtseins‘ unterscheiden: „Sein ist eigentlich *Wirklichsein*. Darum ist Möglichsein als *Nichtwirklichsein* eo ipso schon eine Art des Nichtseins.“ (Stallmach [1959], 57) Die Möglichkeit ist in diesem Sinne ein „Noch-nicht-Sein“, vgl. Stallmach (1959), 56-84. Zur Aporie der Vorgänger Aristoteles’ in dieser Hinsicht siehe Aristoteles (1975), 1. Buch, 8. Kapitel, 53-55 [191 a – 191 b] sowie 5. Buch, 1. Kapitel, 164-166 [224 a – 225 a].

⁵⁰ Vgl. Stallmach (1959), 96-103: „Der Fehl an Sein“.

⁵¹ In diesem Sinne wird weiter unten auch der Möglichkeitsbegriff für den Zusammenhang vitalistischer physiologischer Theorien gebraucht. Siehe Driesch (1922), 11, der die beiden Grundbegriffe von *dynamis* und *energeia* (bzw. Entelechie) im „embryologischen Rahmen“ untersucht: „Es handelte sich früher um *Stoff* und *Form* und handelt sich jetzt um *Möglichkeit* und *Wirklichkeit*: Hyle und Eidos, Dynamis und Entelechie. Dynamis bedeutet nun bei Aristoteles *nicht* das, was in neuerer Sprache in Begriffen wie Potential oder potentielle Energie zum Ausdruck kommt, [...]. Der Begriff der Dynamis ist viel weiter: er *umfaßt* die Möglichkeit, etwas zu *erleiden* [...]. Entelechie aber ist das im höchsten Sinne ‚Seiende‘ einschließlich des ihm innewohnenden Strebens nach realer Ausgestaltung: in diesem Sinne ‚ist‘ die Statue vor ihrer Realisation im Geiste des Bildhauers. Man sieht, daß eher noch als der Begriff der Dynamis derjenige der Entelechie dem modernen Begriff des Potentiellen entspricht, obschon auch nicht völlig. Aristotelisch gesprochen, kann man die Entelechie am besten als dynamisch, als ‚sich äußernd‘ oder doch ‚sich äußern könnend‘ gedachte ‚Form‘ ([eidos]) bezeichnen.“

⁵² Vgl. Pechmann (1999), 35 a: „Auf Grundlage dieser beiden Prinzipien, der materiellen *dynamis* und der tätigen *energeia*, entwickelte Aristoteles seine teleologische Seinslehre.“

dessen, was ‚aus‘ diesem durch das Wirken eines Tätigen gestaltbar ist.“⁵³ Alles, was aus diesem passiven Möglichen entsteht, verdankt seine Wirklichkeit dem aktiven Prinzip und der Tätigkeit der *energeia*. Die tätige Wirklichkeit erhält dabei den Vorrang⁵⁴ vor der Möglichkeit, was bekanntlich in die Lehre des unbewegten Bewegers als reine Tätigkeit (*actus purus*) mündet.⁵⁵

Dieses dichotomische Modell von *dynamis* und *energeia*, von Materie und Form, Passivität und Aktivität beherrscht nun die gesamte sublunare Sphäre, die Sphäre des Werdens und Vergehens. Es verwundert daher nicht, wenn Aristoteles in *Über die Seele* dieses Schema auf den Prozeß vernünftiger (menschlicher) Erkenntnis anwendet.⁵⁶ Dort untersucht Aristoteles, „wie sich denn das vernünftige (intellektive) Erfassen vollzieht“⁵⁷. Und so heißt es folgerichtig, daß es auch für den Bereich der vernünftigen Erkenntnis eine Materie geben muß und andererseits eine Form, „das Ursächliche und Wirkende, dadurch daß es alles wirkt“, denn diese Unterschiede „müssen auch in der Seele [...] vorliegen“⁵⁸. Im fünften Kapitel des dritten Buches von *Über die Seele* heißt es daher auch:

⁵³ Schlüter (1971), 136; vgl. Aristoteles (1975), 5. Buch, 2. Kapitel, 169 [226 a]: „Auch muß jedem Werdenden und sich Wandelnden Stoff zugrunde liegen“; sowie Aristoteles (1975), 8. Buch, 5. Kapitel, 271 [255 b]: „Aber es hat den Ursprung der Bewegung, freilich nicht des Bewegens und Wirkens, sondern des Erleidens.“

⁵⁴ Vgl. Aristoteles (1975), 8. Buch, 7. Kapitel, 288 [261 a]: „Überhaupt ist das Werdende offenbar noch unvollendet und erst auf dem Weg zu seiner Grundform, so daß der im Werdevorgang letzte Zustand dem Wesen nach der frühere ist.“ Vgl. Pechmann (1999), 35 a: „Da die Materie als Stoff (*hyle*) bloß die Möglichkeit zu ihrer Veränderung besitze, komme der *energeia* als dem tätigen Prinzip gegenüber der *dynamis* das zeitliche und wesensmäßige Prius zu.“ Vgl. Stallmach (1959), 135: „Die Lehre vom Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit“.

⁵⁵ Vgl. Bloch (1985), 492: „Aristoteles hatte den Stoff als das ‚dynamei on‘, das bloße In-Möglichkeit-Sein definiert, als das an sich Bestimmungslose, das, wie Wachs, die Form passiv aufnimmt und sich abdrücken läßt. Die Form (Zielursache, Zielgestalt, Entelechie) ist das einzig hierbei aktiv Wirksame; und die oberste Form, der gänzlich stofffreie *actus purus* ist der Nus, der reine Denkgott.“ Vgl. ferner Bloch (1985), 153-155, 493, 500 f. Die Unterscheidung von Evolutions- und Epigenesis-Theorie, welche weiter unten zur Sprache kommen wird, beruht letztlich auf der unterschiedlichen Konzeption der Möglichkeit (Materie). Für die Epigenesis bedarf es einen „Formgeber“ (Bloch [1985], 500), um die Entwicklung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erklären, während die Evolution diesen als bloßen „Signalgeber eines ohnehin, ohne ihn zur Entfaltung Reifen“ (Bloch [1985], 500) auffaßt.

⁵⁶ Vgl. Seidl (1971), 117: „In Analogie zu allem wirklichen Seienden finden sich auch in der Seele [...] zwei Prinzipien, ein stoffliches und ein wirkursächliches“.

⁵⁷ Aristoteles (1995), 3. Buch, 4. Kapitel, 165 [429 a].

⁵⁸ Aristoteles (1995), 3. Buch, 5. Kapitel, 171 f. [430 a]

„es gibt eine Vernunft von solcher Art, daß sie alles (Intelligible) wird, und eine von solcher, daß sie alles (Intelligible) wirkt/macht, als eine Haltung wie das Licht; denn in gewisser Weise macht auch das Licht die Farben, die in Möglichkeit sind, zu Farben in Wirklichkeit. Und diese Vernunft ist abtrennbar, leidensunfähig und unvermischt und ist ihrem Wesen nach in Wirklichkeit.“⁵⁹

Gemäß dem Schema von Möglichkeit als Passivität und Wirklichkeit als Aktivität ergibt sich eine passive Vernunft, welche die intelligiblen Formen aufnimmt, und eine aktive Vernunft, welche diese in der passiven Vernunft bewirkt. Wie das Licht die Farben aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt, so ist es dank dieser tätigen Vernunft, daß der Mensch zu prinzipieller (intelligibler) Erkenntnis kommt. Die Vernunft auf Seiten der Tätigkeit (wirkend, leidensunfähig) wurde nach Aristoteles als *nous poietikos* (aktiver Intellekt)⁶⁰, die leidende (aufnehmende) Vernunft wurde als *nous pathetikos* bekannt.⁶¹ Beide verhalten sich nach dem bekannten Verhältnis von Potenz und Akt, Passivität und Aktivität, materieller *dynamis* und tätiger *energeia*: eine aktive Vernunft und eine „durch die zu rezipierenden Wesensformen ‚bestimmbare‘ Vernunft oder hinsichtlich der konkreten Erkenntnis bestimmter Wesensfor-

⁵⁹ Aristoteles (1995), 3. Buch, 5. Kapitel, 173 [430 a]. Siehe weiterhin zur passiven Vernunft, Aristoteles (1995), 3. Buch, 5. Kapitel, 165 [429 a]: „Daher besitzt sich auch keine andere Natur als diese, daß sie vermögend (zum Erkennen) ist. [...] Und treffend äußern sich diejenigen, die sagen, die Seele sei der Ort der Formen, nur daß dies nicht die ganze, sondern die vernünftige Seele ist, und daß sie die Formen nicht in Wirklichkeit, sondern in Möglichkeit ist“; sowie Aristoteles (1995), 3. Buch, 5. Kapitel, 171 [429 b – 430 a]: „Es muß sich so verhalten wie bei einer Schreibtafel, auf der noch nichts in Wirklichkeit geschrieben steht, was bei der Vernunft zutrifft. Und sie selbst ist erkennbar/intelligibel wie die intelligiblen Objekte. Bei dem, was ohne Materie besteht, ist das vernünftige Erkennende und das Erkannte dasselbe“. Im folgenden werden die Begriffe aktive/passive Vernunft, aktiver/passiver Intellekt und aktiver/passiver Verstand synonym gebraucht genauso wie kein Unterschied zwischen Vernunft und Verstand in der Philosophie Maimons gemacht wird. Maimon reflektiert freilich die Unterscheidung von Verstand und Vernunft (wobei er sich allerdings für die Tradition und gegen Kant entscheidet). Jedoch werden im folgenden Verstand und Vernunft als „höhere Erkenntnisvermögen“ den niederen *entgegen gesetzt*, was letztlich auf die Unterscheidung von aktivem und passivem Verstand zurückgeht, was noch zu zeigen sein wird. Dabei geht es also um die Unterscheidung von möglich und wirklich sowie passiv und aktiv, so daß für den vorliegenden Zusammenhang auf eine Betrachtung des Unterschiedes von Verstand und Vernunft verzichtet werden kann.

⁶⁰ Die aktive Vernunft „ist nicht bald tätig, bald nicht tätig (d.h. sie ist immer tätig).“ (Aristoteles [1995], 3. Buch, 5. Kapitel, 173 [430 a])

⁶¹ Zu den Begriffen *nous poietikos* und *nous pathetikos* vgl. Blumenthal (1996), 153. Zunächst bemerkt Blumenthal über „pathetikos“: „In the first place it is, of course, a verbal adjective indicating that something is at the receiving end of an action, by contrast with *poiêtikos*, which describes something at the active or doing end of the same or another action. *Pathêtikos*, in so far as it relates to an active, and therefore for Aristotle necessarily in actuality intellect, then comes to mean potential as well. Hence the application of *pathêtikos*, on just one occasion, by Aristotle to the intellect which is the potential correlate of the intellect which operates by doing – or making – all things (*tôi panta poiein*) of De Anima 3.5, which the commentators, but not Aristotle himself, called *nous poiêtikos*: perhaps the term was invented by Alexander though, of course, the fact that he is the first known user does not prove this.“

men noch nicht verwirklichte, sondern ‚mögliche‘ Vernunft oder noch unbestimmtes Erkennen“.⁶²

Im Anschluß an diese kurze und vieldiskutierte Passage⁶³ zur aktiven und passiven Vernunft können folgende Probleme festgemacht werden: 1) Handelt es sich bei dem aktiven Intellekt um eine immanente oder transzendente Entität?⁶⁴ 2) Bei einer transzendenten Interpretation stellt sich weiterhin die Frage, ob der aktive Intellekt eine von Gott erschaffene Substanz oder Gott selbst sei. 3) Weiterhin kann nach dem passiven Verstand gefragt werden: Ist dieser vom aktiven Verstand *wesentlich* verschieden? Ist dieser eine individuelle Substanz oder eine bloße körperliche Disposition? In welchem Verhältnis steht die aktive zur passiven Vernunft? Die sich an Aristoteles anschließende Diskussion dieser Fragen wurde wesentlich von zwei frühen griechischen Aristoteles-Kommentatoren beeinflusst: Alexander von Aphrodisias⁶⁵ und Themistius⁶⁶. Alexander identifiziert den aktiven Intellekt mit dem unbewegten Bewegten der *Metaphysik* des Aristoteles⁶⁷, da beide durch die Charakteristika von Abwesenheit von Materie, Leidensunfähigkeit und Unvermischtheit ausgezeichnet seien. Der aktive Intellekt ist daher transzendent und mit dem Verstand Gottes identisch. Die Wirkursächlichkeit des aktiven Verstandes wird dadurch auf die Welt ausgeweitet. Der passive Intellekt⁶⁸, eine „simple disposition innée à recevoir les formes intelligibles“⁶⁹, ist nach Alexander ein Vermögen des Körpers und mit diesem sterblich.⁷⁰ Themistius auf der anderen Seite wendet sich gegen die

⁶² Oeing-Hanhoff (1976), 434.

⁶³ Moraux (1942), 63: „Dans l’oeuvre d’Aristote, il n’est sans doute aucun passage qui ait suscité autant d’interprétations que les deux chapitres du *de Anima* consacrés à la pensée humaine.“

⁶⁴ Die Frage wird bis heute kontrovers diskutiert. Man siehe hierzu die Debatte zwischen Brentano (immanent) in Brentano (1967), Brentano (1980) und Zeller (transzendent) in Zeller (1879), 568-595. Einen Überblick liefert Seidl (1971), 113-136 sowie Davidson (1992), 13.

⁶⁵ Vgl. Hamelin (1953), 29-37, Zeller (1880), 796-798, Renan (1866), 128 f., Schroeder/Todd (1990), 1-30, Feldman (1984), 72 f.

⁶⁶ Siehe Hamelin (1953), 38-43, Feldman (1984), 73, Schroeder/Todd (1990), 31-44.

⁶⁷ Alexander verbindet die betreffenden Stellen in *Über die Seele* mit dem 6. und 7. Kapitel des 12. Buches der *Metaphysik* (vgl. Moraux [1942], 93f.).

⁶⁸ Dieser wird auch als hylicher oder materialer Verstand genannt, siehe Moraux (1942), 69.

⁶⁹ Moraux (1942), 69.

⁷⁰ Unsterblichkeit kommt allein dem sogenannten erworbenen Intellekt zu, d.h. dem Teil des menschlichen Verstandes, welcher vom aktiven Intellekt von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt wurde.

Gleichsetzung von Gott und aktivem Intellekt, den aktiven Intellekt faßt er jedoch gleichfalls als transzendent auf.⁷¹ Themistius steht in der Rezeptionsgeschichte von aktivem und passivem Verstand für die Lehre, daß der passive Verstand selbst eine überindividuelle Substanz sei und in engem Verhältnis zum aktiven Intellekt stehe.⁷²

Innerhalb dieses Spektrums bewegen sich die Spekulationen der mittelalterlichen islamischen Philosophen über den aktiven Intellekt.⁷³ Zunächst ist festzuhalten, daß alle der transzendenten Interpretation des aktiven Intellekt folgen⁷⁴, diesen jedoch neuplatonisch⁷⁵ als zehnte Emanation Gottes auffassen, welcher die sublunare Sphäre als *dator formarum* regiert. Der aktive Intellekt ist damit nicht nur die Wirkursache für den passiven Verstand und also der menschlichen Verstandeserkenntnis, sondern gleichfalls die Ursache für die Formen *sämtlicher* sublunarer Substanzen. Dieser Schritt über den ursprünglichen Rahmen hinaus versteht sich vor dem Hintergrund der Gleichsetzung des aktiven Intellekts mit dem Verstand Gottes sowie der Aristotelischen Zeugungslehre. Während jedoch die Lehre vom aktiven und passiven Intellekt in *Über die Seele* relativ problemlos transzendent interpretiert werden kann, wehrt sich Aristoteles gerade in seiner Zeugungslehre⁷⁶ gegen die unmittelbare Wirkung einer

⁷¹ Themistius macht den aktiven Intellekt, so Schroeder/Todd (1990), 39, zum „second God“.

⁷² Vgl. hierzu Schroeder/Todd (1990), 37 sowie Feldman (1984), 73: „Themistius rejects Alexander’s notion that the material intellect is a mere disposition rooted in the bodily structure of the organism. Instead he argued that the material intellect is a substance of which this disposition is predicated; that is, the material intellect serves as a substratum for this disposition. But as a substance, the material intellect is an ontologically independent entity, which for Themistius means that it is capable of existence independent of, or separate from, the body; that is, the material intellect is essentially incorporeal, although it is accidentally and temporarily concretized in individual human bodies. Since it is substantial and incorporeal, the material intellect is eternal. Moreover, contrary to Alexander’s claim, the Agent Intellect is not identical with God. Indeed Themistius suggests that the Agent Intellect is identical with the material intellect.“

⁷³ Für den vorliegenden Zusammenhang sei allein auf Alfarabi, Avicenna und Averroes verwiesen. Die grundlegende Arbeit hierzu ist Davidson (1992).

⁷⁴ Davidson (1992), 13: „Alfarabi, Avicenna, and Averroes, like virtually all Islamic and Jewish philosophers in the Aristotelian tradition, accepted the transcendent interpretation without question.“

⁷⁵ Zum neuplatonischen Einfluß siehe Kraemer (2003), 44-47 und Davidson (1992). Daß neuplatonische Lehrstücke in Einklang mit der Aristotelischen Lehre gesehen wurden, zeigen die im Mittelalter Aristoteles zugeschriebenen pseudo-Aristotelischen Schriften *Buch über die Ursachen (Liber de causis)*, welche tatsächlich eine Adaption von Proklos’ *Grundlegung der Theologie (Elementatio theologica)* darstellt (vgl. Graeser [2004]), sowie die auf die *Enneaden* Plotins zurückgehende *Theologie des Aristoteles (Theologia Aristotelis)*; vgl. Adamson [2001]). Den Einfluß neuplatonischen Gedankenguts auf Maimonides zeichnet Ivry (1991) und Ivry (1992) nach.

⁷⁶ Die Zeugungslehre Aristoteles’ untersteht ebenso der Unterscheidung von *dynamis* und *energeia*, welche mit der vierfachen Ursachenlehre in Verbindung gebracht wird, vgl. Aristoteles (1999), 8. Buch, 4. Kapitel, 226 [1044 a]: „Z.B. beim Menschen: Welches ist die stoffliche Ursache? Etwa die Menstruation. Welches die bewe-

transzendenten Entität. Aristoteles konzipiert seine Zeugungslehre rein immanent, wofür das Schlagwort „ein Mensch zeugt einen Menschen“⁷⁷ steht:

„Überhaupt aber ist sowohl das, woraus etwas wird, wie das, wonach es wird, Natur (denn das werdende, z.B. Pflanze oder Tier, hat Natur) und ebenso auch das, wodurch etwas wird, nämlich die als formgebend bezeichnete gleichartige Wesenheit; diese aber ist in einem anderen. Denn ein Mensch erzeugt einen Menschen.“⁷⁸

Die Form als das in Wirklichkeit Seiende teilt sich der Materie in der geschlechtlichen Zeugung in der Art mit, wie der Künstler die Form des Kunstwerkes in der Materie realisiert bzw. aktualisiert: „Auf ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem durch die Natur Entstehenden. Denn der Same bringt in der Weise hervor wie der Künstler das Kunstwerk.“⁷⁹

gende? Etwa der Same. Welches die formbestimmende? Das Wesenswas. Welches das Weswegen? Der Zweck.“
Siehe Zeller (1879), 525-529.

⁷⁷ Vgl. hierzu Oehler (1969), der von der „immanenten Zweckmäßigkeit der Natur“ (125) spricht. Diese immanente Lehre ist nach Oehler explizit gegen Platons transzendente Ideen gerichtet, nämlich derart, „daß der Träger dieses Geschehens die durch Aristoteles säkularisierte Platonische Idee“ ist, welche „die artspezifischen Merkmale des von ihr konstituierten Individuums auf sich vereinigt – dieses Individuums und aller anderen, die zu derselben Art gehören.“ (138) Siehe Solmsen (1963), 491: „What is new in his [i.e. Aristotle's; F.E.] outlook is that he has 'internalized' the teleological motif. As we have said, purpose and the good are no longer introduced *ab extra*; it is nature itself which works in the purposeful ways and methods of a craftsman—or 'like' a craftsman.“

⁷⁸ Aristoteles (1999), 7. Buch, 7. Kapitel, 189 [1032 a]; vgl. Aristoteles (1999), 7. Buch, 8. Kapitel, 193 [1033 b]: „Bei manchen nun ist es sogar einleuchtend, daß das Erzeugende zwar von derselben Qualität ist wie das Erzeugte, aber doch nicht dasselbe, und nicht eins mit ihm der Zahl, sondern nur der Form nach, z.B. bei den natürlichen Dingen; denn der Mensch erzeugt wieder einen Menschen,“; siehe auch Aristoteles (1999), 9. Buch, 8. Kapitel, 245 [1050 a].

⁷⁹ Aristoteles (1999), 7. Buch, 9. Kapitel, 195 [1034 a]; vgl. Aristoteles (1999), 8. Buch, 3. Kapitel, 223 [1043 b]: „daß niemand die Form macht oder erzeugt, sondern sie in einen bestimmten Stoff einbildet, und so dasjenige entsteht, was aus beiden, Stoff und Form, zusammengesetzt ist.“ Zur Zeugungslehre des Aristoteles vgl. Lesky (1950), 1350-1369, sowie Flashar (1983), 409: „Der *Werdeprozeß des Embryos* wird nun nach Analogie eines handwerklichen Herstellungsvorganges mit Hilfe der arist. Grundbegriffe ‚Stoff‘/‚Form‘, ‚Zweck-‘ und ‚Bewegungsursache‘ erklärt. Der Samen ist dabei gleichsam das Werkzeug der Natur, das den Werdeprozess in Gang setzt, indem es mit dem Katamenienstoff in Berührung kommt und aus ihm das Erzeugte form, wie ein Zimmermann mit einem Werkzeug aus Holz einen Stuhl herstellt (De gen. anim. I 22, 730 b 5ff.). Das Werden des Keimes ist dabei ‚ein Formbildungsgeschehen, das durch das Eidos des Erzeugers bestimmt und nach ihm gerichtet ist‘ [...], so wie der Handwerker den Herstellungsprozess in der Ausrichtung auf das Produkt als Telos des Werdevorganges in Gang setzt. Diese Relationen werden nun von A. ganz ausdrücklich mit den vier Grundursachen in Verbindung gebracht. Während der Samen die *causa efficiens* und in gewisser Weise auch *formalis* ist, stellt der Katamenienstoff der Frau die *Causa materialis* und die embryonale Entwicklung ein immanentes Finalgeschehen (*Causa finalis*) der Natur selbst dar [...]. Zugleich wird dieser Vorgang aber auch als ein Überführen der Potentialität in die Aktualität gedeutet. Im Keim liegt die Anlage bzw. Möglichkeit beschlossen; das fertige Individuum ist die Verwirklichung dieser Anlage (De gen. anim. I 19, 726 b 15ff.). Was nun den Vorgang der *Keimentwicklung* selbst betrifft, so lehnt A. die Präformationstheorie des *Anaxagoras* ab, wonach alle Teile des künftigen Individuums im kleinen bereits vorgebildet seien, und setzt an deren Stelle die Lehre von der epigenetischen Organbildung, die von der Annahme ausgeht, dass die Organe sich nacheinander entwickeln.“ Siehe ferner Kummer (2001), 76-79, Lennox (2001), 230 f. und Needham (1934), 30.

Dieses Modell der „immanenten Zweckmäßigkeit der Natur“⁸⁰ scheint Aristoteles im Zusammenhang mit der Frage nach der Herkunft des Vernunftvermögens im Menschen zu verlassen. An einer Stelle von *Über die Entstehung der Tiere* legt Aristoteles im Gegensatz zu seinem sonstigen immanenten Ansatz nahe, daß die Vernunft ‚von außen her‘⁸¹ komme. Während die ernährende und wahrnehmende Seele im Samen getragen sei, käme die Vernunft von außen herein. Auf diese Stelle konnten sich die neuplatonisch inspirierten mittelalterlichen Aristoteliker berufen, um den aktiven Intellekt als *dator formarum* für sämtliche sublunare Substanzen zu postulieren.⁸² Jeder Entwicklungsprozeß wird als die Wirkung des transzendenten Formgebers aufgefaßt. Der transzendente aktive Intellekt ist nicht mehr allein für die vernünftigen Tiere, sondern für sämtliche sublunare Substanzen verantwortlich.⁸³ Die Erklärung Averroes’ steht stellvertretend für sowohl islamische als auch jüdische Peripatetiker des Mittelalters:

“[T]he doctrine in that science [viz. natural science] compelled us to introduce *a principle from without* [in order to account for] the existence of the plants and the animals only. For it is manifest that they possess faculties (such as the nutritive soul) which accomplish actions for the sake of some end. For this reason, [plants and animals] cannot be described to the elements. Nor can they be ascribed to the generating individual. For the individual supplies in such circumstances [merely] the matter receiving [the form] or the instrument, as is the case with semen and menses. All this has already been made manifest in natural sciences.”⁸⁴

⁸⁰ Oehler (1969), 125.

⁸¹ Vgl. Seidl (1971), 127 f., Brentano (1980), 57-59, Zeller (1879), 568-595, Hamelin (1953), 13-15 sowie Flaschar (1983), 409 f.

⁸² Vgl. Horn/Rapp (2001), 754: „Ein Vergleich mit der ernährenden und der wahrnehmenden Seele zeigt, daß diese nicht zuvor existieren können, weil sie nur in Verbindung mit dem Körper existieren; daher zieht er umgekehrt für die unkörperliche Vn. den Schluß, ‚daß die Vn. allein von außen her kommen könne‘ [...]. Die ‚von außen her kommende Vn. [...] wurde vor allem bei den Kommentatoren zum festen Begriff und zumeist mit der wirkenden Vn. in Verbindung gebracht.“

⁸³ Nach Gad Freudenthal (1995) ist der aktive Intellekt mit denselben Funktionen versehen, wie dies Aristoteles abwechselnd der Seele, der Wärme und dem *pneuma* zuschreibt: „As a result, the sublunar world of the medieval followers of Aristotle was an open system: its order and structures depended on an external causal agency. Whereas Aristotle sought to complement his theory of matter by immanentist accounts in terms of heat and *pneuma*, the doctrine of the active intellect went in the opposite direction and even placed vital heat itself under the protection of the posited transcendental cause. The ‘weak point’ in Aristotle’s theory of matter allowed medieval Peripatetics to forge a coherent synthesis of physics, metaphysics, and theology, in which the sublunar world ever depended for its continued existence on God.“ (198)

⁸⁴ Zit. nach Gad Freudenthal (2002), 117; vgl. Davidson (1992), 234.

Der aktive Intellekt hatte folglich in der mittelalterlichen islamischen Philosophie wesentlich zwei Rollen zu übernehmen: die Ursache der menschlichen Verstandeserkenntnis⁸⁵ sowie die Ursache der Existenz sämtlicher Lebewesen.⁸⁶ Maimonides Lehre vom aktiven Intellekt⁸⁷ ist im wesentlichen von der islamischen Philosophie, besonders von Avicennas Modell des Verstandes beeinflusst. Maimonides geht von der Unterscheidung von Form und Materie bzw. *dynamis* und *energeia*⁸⁸ aus und verbindet diese mit der Aristotelischen Ursachenlehre. Der Übergang von der Möglichkeit zur Aktualität setzt bereits *bewegende* Aktualität voraus:⁸⁹ „Wenn etwas aus dem Möglichen zum Wirklichen übergeht, wird dies durch etwas außer ihm bewirkt, und zwar muß dies notwendig außer ihm sein.“⁹⁰ Dies trifft nun bekanntlich auf alle sublunaren Substanzen zu.⁹¹ Maimonides folgt hierin den islamischen Vorbildern, denn auch nach ihm wird die aktive Vernunft dadurch bewiesen,

⁸⁵ Allgemein sei verwiesen auf Davidson (1992), Fakhry (2004) und Walzer (1974) sowie auf die Studien zu einzelnen Autoren: Ivry (1999), Ivry (2002), Hyman (1999) und Heath (1992), 55-66.

⁸⁶ Allgemein hierzu siehe wiederum Davidson (1992) und Fakhry (2004), sowie zu den einzelnen Autoren Genequand (1984), Renan (1866), 108-111, Heath (1992), 37 f. sowie Gad Freudenthal (1993), (2002), (2000). Der aktive Intellekt erfüllt damit im islamischen und jüdischen mittelalterlichen Kontext zwei Funktionen: „The Active Intellect as a Cause of Human Thought“ (Davidson [1992], 18-28) sowie „The Active Intellect as a Cause of Existence“. (Davidson [1992], 29-33). Nach Davidson kulminiert diese Lehre bei Avicenna: „The active intellect reached its culmination in Avicenna, who saw it as the direct cause of all, or virtually all, existence and theoretical thought in the sublunar world, as, in effect, the vicar of God on earth.“ (Davidson [1992], 5)

⁸⁷ Vgl. hierzu Altmann (1987), Diesendruck (1927), Davidson (2005), Davidson (1992), 200-207, Pines (1963), Scheyer (1845) und Weiß (1923).

⁸⁸ Vgl. Maimonides (1995), 2. Buch, 24. philosophischer Leitsatz, 15: „Das dem Vermögen nach Bestehende muß notwendig einen Stoff besitzen, denn das Mögliche ist immer in dem Stoffe.“ Siehe auch Maimonides (1995), 1. Buch, 28. Kapitel, 82 f.: „weil die Materie, wie du weißt, stets nur empfängt und ihrer Natur gemäß leidend ist, während ihr die Tätigkeit nur als Akzidens zukommt, ebenso wie die Form vermöge ihres Wesens immer tätig ist und nur durch Zufall leidend sein kann, wie in den Büchern der Physik erläutert wird. [...] Da jedoch der durchsichtige Körper aller dieser Farben entbehrt, nimmt er sie alle, eine nach der anderen, in sich auf und gleicht in dieser Hinsicht der ersten Materie, welche, wenn man sie nach ihrem wahren Wesen betrachtet, aller Formen ermangelt, und deshalb alle Formen nacheinander annimmt.“

⁸⁹ Vgl. die folgenden philosophischen Leitsätze (Maimonides [1995], 2. Buch): „5. Jede Bewegung ist Veränderung und Übergang aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit“ (5); „17. Alles Bewegte muß notwendig einen Bewegter haben, entweder außer ihm, wie z.B. der Stein, den eine Hand bewegt, oder in ihm, wie die Lebewesen, die aus Bewegendem und Bewegtem zusammengesetzt sind. Somit muß das Bewegte, nämlich der Körper, wenn er stirbt, und das Bewegende, nämlich die Seele, aufhört, augenblicklich so bleiben, wie es ist, jedoch ohne Bewegung. Da aber das im Bewegten vorhandene Bewegende verborgen und durch die Sinne nicht wahrnehmbar ist, so glaubt man, daß das Lebewesen sich ohne Bewegter bewegt, und man nennt daher das, welches ein Bewegendes in sich hat, ein von selbst Bewegtes, d.h. die bewegende Kraft des von selbst Bewegten ist in seiner ganzen Substanz vorhanden.“ (11 f.)

⁹⁰ Maimonides (1995), 2. Buch, 18. Philosophischer Leitsatz, 12.

⁹¹ Maimonides (1995), 2. Buch, 25. philosophischer Leitsatz, 15 f.: „Die Ursachen des zusammengesetzten Einzelwesens sind der Stoff und die Form, die ohne einen Urheber, nämlich ohne einen Bewegter, nicht denkbar sind, der das zugrunde liegende Ding bewegte, bis es vorbereitet war, die Form anzunehmen, und zwar ist derjenige, der den Stoff eines Einzeldinges bereitet, der nächste (unmittelbare Bewegter). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, nach der Bewegung, nach dem Bewegenden und nach dem Bewegten zu forschen.“

„daß unser Denken aus dem Vermögen zur Wirklichkeit übergeht, sowie auch dadurch, daß die Formen der werdenden und vergehenden Dinge vorhanden sind, nachdem sie vorher in ihrem Stoffe nur dem Vermögen nach vorhanden waren. Alles aber, was aus dem Vermögen zur Wirklichkeit übergeht, muß notwendig außerhalb seiner etwas haben, das es zur Wirklichkeit bringt und dieses muß notwendig von derselben Art sein wie das zur Wirklichkeit Gebrachte.“⁹² [Hervorhebung F.E.]

Neben dieser Standardauffassung des aktiven Intellekts in seiner doppelten Funktion folgt Maimonides in der Auffassung vom passiven Intellekt der Lehre Alexanders. Der passive Verstand ist nach Maimonides keine Substanz, sondern wird als „eine untrennbare Kraft im Körper“⁹³ betrachtet⁹⁴. Dasjenige, was den Menschen als Menschen auszeichnet, seine Form und sein Wesenswas, die Vernunft, ist dementsprechend nicht der passive Verstand als eine körperliche Kraft, sondern die im Individuum aktualisierte oder erworbene Vernunft: der Besitz intelligibler Erkenntnis.⁹⁵ Allein dieser Besitz zeichnet den Menschen als Menschen, als vernünftiges Tier aus.⁹⁶

⁹² Maimonides (1995), 2. Buch, 4. Kapitel, 46 f. Vgl. Maimonides (1995), 2. Buch, 18. philosophischer Leitsatz, 12: „Wenn etwas aus dem Möglichen zum Wirklichen übergeht, wird dies durch etwas außer ihm bewirkt, und zwar muß dies notwendig außer ihm sein. Denn wäre es in ihm und es gäbe kein Hindernis, so könnte es niemals als Vermögen, sondern müßte immerfort wirklich sein. Wäre es aber in ihm und es gäbe ein Hindernis, so müßte unzweifelhaft dasjenige, welches das Hindernis beseitigte, auch seinen Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit herbeiführen. Beachte dies!“

⁹³ Scheyer (1845), 34.

⁹⁴ Nach Maimonides (1995), ist der passive Intellekt „nur ein Vermögen, eine bloße Anlage“ (1. Buch, 70. Kapitel, 276). Das „rationelle Vermögen [ist] eine körperliche Kraft und nichts vom Körper Verschiedenes.“ (1. Buch, 72. Kapitel, 312) Daraus folgt, daß das „rationelle Vermögen, wenn es nicht in seiner Natur gemäß thätig ist, [...] nicht das Ich des Me[n]schen“ bildet (Scheyer [1845], 39); siehe auch Weiß (1923), CCXLIX.

⁹⁵ Der Mensch lebt also nach diesem Modell nur dann seiner Bestimmung gemäß, wenn er seine Vernunft betätigt, d.h. denkt. Für Maimonides wie für Aristoteles besteht die höchste Vollkommenheit des Menschen in der *vita contemplativa* (siehe Aristoteles [2006], 10. Buch, 7. Kapitel, 328-331, sowie Maimonides [1995], 3. Buch, 54. Kapitel, 365-369; vgl. hierzu Altmann [1981], der neben Aristoteles auf weitere Vorbilder Maimonides' aus der islamischen und jüdischen Philosophie eingeht; Kellner [1990] versucht hingegen den Kontext des rabbinischen Judentums stärker zu betonen: „I have attempted to present a reading of Maimonides' comments on the nature of human perfection which shows that the highest perfection available to Jews is the imitation of God through the observance of the commandment of the Torah.“ [61]). Maimon sieht seine Grundüberzeugung – in Übereinstimmung mit Maimonides – ebenfalls in der Aristotelischen *vita contemplativa*: „Vergebens wird man also die Würde des Menschen und seinen Rang vor den bloßen Thieren anderwärts suchen, als wo ihn Aristoteles gesucht und gefunden hat, im Denkvermögen. Ist es also Wunder, wenn ein Denker seiner Bestimmung als Mensch gemäß, die sogenannten wichtigen menschlichen Angelegenheiten dem Theologen, Politiker u.s.w. überläßt, und bloß seine Würde, als denkendes Thier zu behaupten sucht?“ (GW V, 324)

⁹⁶ Maimonides (1992), 1. Kapitel, 8: „Wisse aber, dass diese einheitliche Seele, von deren Kräften oder Theilen wir hier eine Beschreibung vorausgeschickt, gleichsam die *Materie* und die Vernunft deren *Form* ist. Wenn ihr nun also die Form nicht zu Theil wird, ist die Existenz der in ihr vorhandenen Anlage, diese Form anzunehmen, so gut als vergeblich und eine zwecklose Existenz, wie *Salomo* (Spr. 19, 2) sagt: ‚(auch) die Seele ist ohne Vernunft nichts Gutes‘, d.h. die Existenz einer Seele, welche keine Form erlangt hat, sondern eine Seele ohne Intelligenz verbleibt, ist nicht gut.“ Vgl. hierzu Weiß (1923), CCLI: „Es sind somit alle Seelenvermögen und ebenso auch das rationelle Vermögen, welches Maimuni, weil es eine bloße Anlage ist, die hyliche Vernunft nennt, nichts als körperliche Kräfte. Erst durch die Aufnahme gewisser Erkenntnisse kann das rationale Vermögen et-

2.2. Maimons Weltseele und die Zeugungslehre Blumenbachs

Daß Maimon mit der Theorie des aktiven Intellekts der mittelalterlichen islamischen und jüdischen Tradition vertraut ist, folgt aus seiner intimen Kenntnis Maimonides'.⁹⁷ Daß Maimon darüber hinaus die Lehre von der Weltseele in Übereinstimmung mit der mittelalterlichen Lehre des aktiven Intellekts konzipiert, ergibt sich nicht nur aus der Definition der Weltseele, welche Maimon liefert, sondern auch aus der Funktion, welche die Weltseele zu erfüllen hat. Es ergibt sich desweiteren bereits aus dem synonymen Gebrauch der Begriffe „Weltgeist“ und „Weltseele“⁹⁸: In seinem Artikel „Ueber das Vorhersehungsvermögen“ behandelt Maimon das Thema der Prophetie, indem er betreffende Passagen aus Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* übersetzt und kommentiert. Zunächst übersetzt Maimon die einschlägige Stelle aus dem *Führer der Unschlüssigen*: „Die Divination, (das Prophezeyungsvermögen), besteht in einem *Ausfluß der Gottheit a*), der sich vermittelt des Weltgeistes auf die höhern Seelenkräfte, und vermittelt dieser *b*) auf die Einbildungskraft erstreckt.“⁹⁹ An die Stelle der „aktiven Vernunft“¹⁰⁰, so die deutsche Übersetzung der betreffenden Stelle von Adolf Weiß, ist bei Maimon der Weltgeist getreten. In seiner Anmerkung führt Maimon hierzu aus: „Der Weltgeist ist nach dem Aristoteles¹⁰¹, dessen Meinung der Verfasser zugethan ist, zwar nicht eine selbstständige, aber doch eine für sich bestehende sublunarisches Intelligenz, die die Quelle al-

was Wirkliches werden, eine selbstständige Substanz, die zwar, solange der Körper besteht, mit diesem verbunden und von ihm untrennbar bleibt, aber nach dem Tode des Körpers eine Fortdauer hat. Es wird aus der hylischen die erworbene Vernunft. Dies kann allerdings nur durch solche Erkenntnisse geschehen, mit denen sich die Vernunft vollkommen identifiziert, die also für den Menschen etwas nicht bloß Äußerliches und Gegenständliches bleiben, sondern zu seinem Wesen werden.“ Man hat diese Form des Einswerdens „rationalistische Mystik“ genannt (siehe Freudenthal [Ms. b], Merlan (1963), 2, 16, 19; Cohen (1924), 273 sowie Renan (1866), 145 f. sowie 179 f.

⁹⁷ Auf weitere Vorbilder, beispielsweise Abraham Ibn Esra, wird weiter unten noch ausführlicher eingegangen.

⁹⁸ Neben der zu behandelnden Stelle in „Ueber das Vorhersehungsvermögen“ siehe *Weltseele*, 66.

⁹⁹ GW III, 279. Dabei handelt es sich um den ersten Satz des 36. Kapitels des 2. Buches des *Führers der Unschlüssigen*.

¹⁰⁰ Maimonides (1995), 2. Buch, 36. Kapitel, 238.

¹⁰¹ Es ist eine Frage, inwiefern sich Maimon darüber bewußt ist, daß es sich bei der von Maimonides vertretenen Lehre des „Weltgeistes“, d.h. des aktiven Intellekts, um eine neuplatonisch gefärbte mittelalterliche Lehre handelt.

ler Naturformen (Naturkräfte) ist“.¹⁰² Es folgt ein dreiseitiger Exkurs zum Weltgeist¹⁰³, in dem der Weltgeist dieselben Funktionen zu erfüllen hat wie die Weltseele in dem Artikel *Weltseele* und welche in der Wirkursächlichkeit sowohl der menschlichen Verstandeserkenntnis als auch der Formen der sublunaren Sphäre besteht. Dementsprechend gibt Maimon die Funktion der Weltseele allgemein darin an, „Grund aller möglichen Wirksamkeit“ (*Weltseele*, 49) zu sein. Zunächst sei auf den Aspekt aus der Zeugungslehre verwiesen, auf den Maimons Definition in der *Weltseele* hinweist:

„Die Weltseele ist eine der Materie überhaupt (dem Stoff aller reellen Objekte) beywohnende, und auf dieselbe wirkende Kraft, deren Wirkung nach der verschiedenen Modifizierung der Materie verschieden ist. Sie ist der Grund der besondern Art der Zusammensetzung in jedem, (auch Unorganisirten) ist die Organisation in jedem organisirten Körper, das Leben im Thier, der Verstand und die Vernunft im Menschen u.s.w., kurz sie giebt die Form, die wiederum die Materie zur Annehmung einer andern Form von einer höhern Ordnung geschickt macht. Und da die Materie unendliche Modifikationen annehmen kann, so kann diese Entelechie auch unendlich verschiedene Formen liefern, sie ist also der Grund aller möglichen Wirksamkeit.“ (*Weltseele*, 48 f.)

Die Nähe zum aktiven Intellekt als *causa formalis* und *causa finalis*¹⁰⁴ der sublunaren Substanzen bzw. als „Grund ihres Daseins“ (*Weltseele*, 65) im Zusammenhang mit der Zeugungslehre ist nicht zu übersehen. Maimon bringt die Lehre der Weltseele daher auch folgerichtig mit einer zeitgenössischen Zeugungslehre, der physiologischen Theorie Blumenbachs in Verbindung: „Das Generationssystem, welches Herr Blumenbach festzusetzen, und mit triftigen Gründen zu unterstützen sucht, stimmt auch mit der Idee einer Weltseele aufs genaueste überein.“ (*Weltseele*, 89 f.) Die Weltseelendebatte, so Maimon, stehe „mit einer andern Streitigkeit

¹⁰² GW III, 290.

¹⁰³ Maimon kündigt in der einleitenden Passage des Artikels „Ueber das Vorhersehungsvermögen“ eine Abhandlung über die Weltseele an, die sich jedoch nicht mehr in besagtem Artikel findet: „Ich will hierüber [über die Prophetie; F.E.] erstlich die Meinung eines der tiefstinnigsten Philosophen und größten Theologen seiner Zeit, nemlich unsers berühmten *Maimonides*, in seinem vortrefflichen Werk; *More Newochim*, anführen, indem ich, die Wahrheit zu gestehen, nirgends etwas vernünftigers über diese Materie gefunden habe; werde alsdann seine Gedanken durch Anmerkungen zu erläutern suchen, und zuletzt noch eine kritische Untersuchung über die *Weltseele* hinzufügen.“ (GW III, 278) Es findet sich allein der dreiseitige Exkurs zum Weltgeist, der dieselben Funktionen zu erfüllen hat wie die Weltseele. Auf die betreffenden Stellen in „Ueber das Vorhersehungsvermögen“ wird weiter unten noch gründlicher eingegangen werden.

¹⁰⁴ Siehe *Weltseele*, 72: „Diese Weltseele ist die *causa formalis* und *finalis* aller Objekte.“

in genauer Verbindung [...], nämlich mit der, über die Erklärung der Generation“ (*Weltseele*, 52 f.)¹⁰⁵

Blumenbachs Schrift *Über den Bildungstrieb* von 1789¹⁰⁶ versteht sich als Beitrag zur Zeugungstheorie und damit als Beitrag zu der im 17. und 18. Jahrhundert geführten Debatte zwischen Epigenesis (von griech. *epi* ‚hinzu‘ und *genesis* ‚Werden, Entstehung‘) und Evolution (von lat. *evolutio* ‚Auswicklung‘).¹⁰⁷ Die Schrift ist derart aufgebaut, daß in einem ersten Teil Gründe *gegen* die Evolutionstheorie geltend gemacht werden. In einem zweiten Teil werden die Gründe *für* die Epigenesis dargelegt, worauf eine Definition der spezifischen Epigenesis-Theorie Blumenbachs, dem Bildungstrieb, folgt. Diese stellt Blumenbach weiteren alternativen epigenetischen Modellen gegenüber.

Der erste Teil der Schrift handelt „[v]on den verschiedenen Wegen die man eingeschlagen hat, zu einigem Aufschluß über das Zeugungsgeschäfte zu gelangen.“ (*Bildungstrieb*, 1) Das „Geheimnis der Zeugung“ (*Bildungstrieb*, 3) kann nach Blumenbach durch zwei konkurrierende Modelle erklärt werden. Die Theorie der Epigenesis behauptet, „dass der reife, übrigens aber rohe ungeformte Zeugungsstoff der Eltern, wenn er zu seiner Zeit und unter den erforderlichen Umständen an den Ort seiner Bestimmung gelangt, dann zum neuen Geschöpfe allmählig ausgebildet werde.“ (*Bildungstrieb*, 6)¹⁰⁸ Zunächst läßt sich festhalten, daß Epigenesis eine wirkliche (Neu-)Bildung vertritt: entweder aus absolut unorganisierter oder bereits (niedriger)

¹⁰⁵ Maimon behauptet weiterhin, „daß die Frage über die Erzeugung mit der Frage über die allgemeinen Weltseele aufs genaueste verknüpft ist.“ (*Weltseele*, 63 f.) An einer Stelle behauptet Maimon explizit die Identität der Weltseele mit der von Blumenbach entworfenen Bildungskraft: „Weltseele oder die Bildungs und Erhaltungskraft“ (*Weltseele*, 91). Siehe auch GW III, 292.

¹⁰⁶ Blumenbachs Ausführungen über den Bildungstrieb gehen auf einen kurzen Aufsatz aus dem Jahre 1780 zurück (siehe Blumenbach [1780]). 1781 verfaßt Blumenbach die erste Monographie zum Bildungstrieb (siehe Blumenbach [1971]). Maimon bezieht sich allein auf die zweite Auflage von 1789, ohne auf frühere Entwürfe, das *Handbuch der Naturgeschichte* (1. Auflage 1779, 3. Auflage 1788) oder (die hier nicht berücksichtigten) lateinischen Schriften Blumenbachs zu diesem Thema heranzuziehen.

¹⁰⁷ Einen ersten umfassenden Überblick über die Debatte geben beispielsweise Roe (2002) und Gasking (1967).

¹⁰⁸ Vgl. Blumenbach (1779), 19: „Die Epigenese lehrt, daß der rohe Grundstoff [...] nach der Empfängnis oder Befruchtung allmählig ausgebildet, und ein Theil des organisirten Körpers nach dem andern geformt würde. Diese allmähliche Bildung wahrscheinlich zu machen, haben ihre Anhänger allerhand Kräfte angenommen, die dieses Geschäfte bewirken sollten.“

organisierter Materie.¹⁰⁹ Basierend auf der Aristotelischen Unterscheidung von passiver Materie und aktiver Form¹¹⁰, wird der Entwicklungs- oder Bildungsprozeß¹¹¹ von einer zur Materie hinzukommenden organisierenden bzw. selbstorganisierenden¹¹² Kraft gesteuert, die je nach Ansatz verschiedener Epigenesis-Theorien verschiedene theoretische Ausprägung erfährt. In den Worten Blumenbachs haben die Epigenetiker „allerhand Kräfte angenommen, die dieses Geschäfte bewürken sollten.“¹¹³ Wenngleich sich im folgenden zahlreiche zum Teil gewichtige Unterschiede in den zu diskutierenden Epigenesis-Theorien ergeben werden, so können diese jedoch alle als „vitalistisch“¹¹⁴ aufgefaßt werden. Die Theorie der Epigenesis soll daher im folgenden dadurch charakterisiert werden, „die einzelnen Teile nacheinander und unter Einwirkung einer immateriellen Kraft entstanden gedacht werden“¹¹⁵. Im Gegensatz zur Theorie der Epigenesis verwirft die Theorie der Evolution nach Blumenbach „alle Zeugung in der Welt, und glaubt dagegen, dass zu allen Menschen und Thieren und Pflanzen, die je gelebt haben und noch leben werden, die Keime gleich bey der ersten Schöpfung erschaffen worden, so dass sich nun eine Generation nach der andern blos zu entwickeln braucht.“ (*Bildungstrieb*,

¹⁰⁹ Vgl. Drieck (1922), 34: „Epigenesis [...] kann einmal als Neubildung des Organisierten aus dem absolut Ungeordneten, aber auch als Neubildung des Hoch- aus dem Niederorganisierten gedacht werden.“ Die Neubildung aus dem „absolut Ungeordneten“ stellt die *generatio aequivoca* (spontane Erzeugung) dar. Vgl. hierzu Farley (1974), 1: „Basically, however, all proponents of spontaneous generation believe that *some living entities may arise suddenly by chance from matter independently of any parent*. [...] Such entities were thought to arise either from inorganic matter (*abiogenesis*) or from organic matter which was itself alive or derived from a living organism (*heterogenesis*).“ (1)

¹¹⁰ Siehe Driesch (1922), 11.

¹¹¹ Auf den Zeitbezug der Epigenesis-Theorie verweisen Driesch (1922), 10, Zammito (2003), 86 und Löw (1980), 103.

¹¹² Zammito (2003), 86.

¹¹³ Blumenbach 1779, 19. Darauf weist gleichfalls Zammito (2003), 86, mit folgenden Fragen hin: „Is it a causal force or a teleological principle? What ontological status does it have? When does it emerge? What preconditions in the material or in the wider environment are sufficient or necessary? Can such an approach be assimilated to materialist and to mechanist models of science or is it irreducibly vitalist, indeed animist?“

¹¹⁴ Zum Begriff des Vitalismus siehe Myers (1900), 219: „Vitalism includes Animism and Vitalism proper: the former implying the direction of an anima or soul, the latter that of numerous hyper-mechanical forces or principles.“ Vgl. hierzu auch Wheeler (1936), 29: „vitalism (the whole is primary) and mechanism (the part is primary)“ sowie McLaughlin (1989), 10. Eine mechanistische Epigenesis-Theorie vertritt beispielsweise Descartes (siehe Sloan [2002], 234); nach Breidbach – entgegen den noch zu diskutierenden Interpretationen – vertritt Caspar Friedrich Wolff eine materialistische Auffassung der Epigenesis (siehe Breidbach [1999], XXII-XXIV).

¹¹⁵ Lesky (1950), 1365; diese allgemeine Definition entspricht den folgenden Definitionen: Sloan (2002), 233: „gradual organization of unformed matter into a new organism under the action of vital powers“; Cooper (2003), 4: „the creative, incremental self-organization of form out of unstructured matter“; Löw (1980), 103: „allmähliche Entwicklung des Lebewesens aus einem undifferenzierten Keim“; Roe (2002), 1: „gradual development from unorganized material“; Speybroeck/Waele/Vijver (2002), 9: „different organs form by a cascade of gradual changes in an undifferentiated mass, leading to a well-organized whole, that is, the embryo“.

6) Die Evolution versteht im Gegensatz zur Epigenesis die Entwicklung als Auswicklung des bereits im Keim vollständig erhaltenen Individuums und kann dementsprechend als individuelle Präformationstheorie aufgefaßt werden.¹¹⁶ Die Evolutionstheorie kann nach Blumenbach in drei alternative Erklärungsmodelle¹¹⁷ eingeteilt werden, welche sich durch die jeweilige Auffassung vom Keim unterscheiden. (1) Die Theorie der Panspermie (Heraklit, Hippokrates) behauptet,

daß „diese Keime [...] auf und in der ganzen Erde verbreitet [sind], wo sie so lange umherschwärmten, bis jeder die Zeugungstheile eines seiner schon entwickelten Brüder von seiner Art anträfe, in ihnen gleichsam Wurzel schlagen, seine bisherige Hülle abwerfen, und nun selbst zur Entwicklung gelangen könne.“ (*Bildungstrieb*, 7)

Diese Panspermie ist nach Blumenbach auf den „abentheuerlichsten willkührlichsten Voraussetzungen aufgebaut“ (*Bildungstrieb*, 7) und bedarf keiner Widerlegung. Anders sieht es mit der Zeugungstheorie der (2) Ovisten (von lat. *ovum* ‚Ei‘) und (3) Animalkulisten (von lat. *animalkulus* ‚Tierchen‘) aus. Diese behaupten,

daß die „Keime nicht umherschwärmen, sondern sein ruhig in einander geschachtelt und bey der ersten Schöpfung gleich in die ersten Stammeltern gelegt seyn sollten, so dass nun eine Generation derselben nach der andern durch die Paare oder Befruchtung zur Entwicklung gelange. Der Unterschied zwischen beiden Theorien war blos der, dass diese Keime nach der einen beym Vater, nach der andern aber bey der Mutter liegen sollten.“ (*Bildungstrieb*, 8 f.)

Die Theorie des Animalkulismus, welche Blumenbach irrtümlich Ludwig von Hammen zuspricht¹¹⁸, besteht in der Annahme, im männlichen Samen befinde sich bereits das vollständig vorherbestimmte Individuum, das sich nur noch zu entwickeln brauche.¹¹⁹ Blumenbach hält

¹¹⁶ Vgl. Kant (2001), § 81, 344 [AA V, 423].

¹¹⁷ Nach Jantzen (1994), 586, „differenziert sich die Präformationstheorie des späten 17. Jahrhunderts in (a) *Ovismus*, (b) *Panspermismus* und (c) *Animalkulismus*.“

¹¹⁸ Vgl. *Bildungstrieb*, 10, sowie Blumenbach (1779), 18: „Nachdem aber *Ludwig von Hammen* aus Danzig, im August 1677 zuerst die Würmgen im männlichen Saamen entdeckte hatte, so glaubten *Leeuwenhöck*, *Börhaave*, *Chr. Wolff* u.a. den ersten Stoff eben in diesen *Saamen-Thiergen* zu finden.“ Es war jedoch nicht Hammen, sondern Leeuwenhoek, der diese Entdeckung zuerst machte (Jantzen [1994] 588, 592 sowie Capanna [1999], 182).

¹¹⁹ Die Entdeckung dieser „Samentierchen“ beschreibt Blumenbach bei von Hammen. Dieser beobachtete „einen Tropfen männlichen Saamen von einem Hahn, den er eben geöffnet hatte, unter seinem Glas, und erstaunte die-

sich nicht weiter bei der Widerlegung der Animalkulisten auf. Mit einem einfachen Einwand ist ihm die Theorie des Animalkulismus widerlegt. Der Einwand gegen den Animalkulismus geht von dem Argument der Ähnlichkeit des männlichen Samens, dem Samentierchen, mit dem voll entwickelten Lebewesen aus. Das wohl bekannteste Beispiel hierfür ist das sogenannte Samenmännchen (*homunculus*) Hartsoekers: ein bereits im Sperma verortetes Embryo.¹²⁰ Blumenbachs Einwand lautet daher auch, daß die behauptete Ähnlichkeit des Samentierchens mit dem ausgebildeten Lebewesen einer vorurteilsfreien empirischen Untersuchung nicht standhält. Ein weiteres Argument bezieht sich darauf, daß „die Würmchen im Saamen der nächstverwandten Thiere in ihrer Bildung so gänzlich von einander verschieden, und andre, von den unähnlichsten Thieren einander so auffallend ähnlich sind!“ (*Bildungstrieb*, 11 f.) Blumenbach gibt als Beispiel die Unähnlichkeit der Samentierchen des Frosches (bei von Gleichen) und dem des Wassermolches (bei Spallanzani).

Einen größeren Raum nimmt die Debatte mit den Ovisten ein. Das verwundert nicht, wenn man sich vor Augen führt, daß zur Zeit Blumenbachs diese die vorherrschende Präformationstheorie gewesen ist. Nach Blumenbach zählen hierzu: Joseph de Aromotariis, Swammerdam, Haller und Bonnet: „Nach *dieser* Evolutionstheorie haben wir, so wie das ganze Menschengeschlecht in den beyden Eyerstöcken unserer ersten Stamm-Mutter in einander geschachtelt und wie im tiefsten Todesschlaf versenkt beysammen gelegen.“ (*Bildungstrieb*, 15 f.)¹²¹ Die Hauptgründe gegen die Ovisten bringt Blumenbach im zweiten Teil seiner Schrift vor. Zunächst beschäftigt sich Blumenbach mit Hallers *figura venosa*¹²² und Spallanzanis

sen Tropfen als einen Ocean zu erblicken, der von unzähligen flinken raschen kleinen Thierchen belebt war. Diese unerwartete Erfahrung bestätigte sich im reifen Saamen anderer männlichen Thiere, und nun glaubte man in diesen Saamenwürmchen die Keime zu künftigen vollkommenen Geschöpfen und mit ihnen folglich auch den Schlüssel zum Geheimnis der Zeugung gefunden zu haben.“ (*Bildungstrieb*, 10)

¹²⁰ Siehe Junker (2004), 61, Abb. 13.

¹²¹ Vgl. *Bildungstrieb*, 16: „Was man Empfängnis nennt, ist nichts als das Erwachen des schlaftrunkenen Keims durch den Reiz das auf ihn wirkenden männlichen Saamens, der sein Herzchen zum ersten Schläge antreibt u. s. w.“

¹²² Das Argument Hallers beruht darauf, „dass die Haut des Dotters im bebrüteten Ey mit den Häuten des daran hängenden Küchelgens, und die Blutgefäße des letztern eben so mit den Adern der so genannten *figura venosa*

Froschlaich.¹²³ Auch in diesem Fall gilt für Blumenbach, daß eine vorurteilsfreie Auswertung des empirischen Materials keinesfalls auf die Schlüsse der Ovisten führe.¹²⁴ Desweiteren führt Blumenbach zahlreiche Gegenbeispiele aus unwissenschaftlichen Quellen an, um die Strategie der Ovisten durch Beibringung von fragwürdigem Anschauungsmaterial *ad absurdum* zu führen. Die Ovisten bringen Beispiele, „wo sogar *Mädgen* in aller ihrer jungfräulichen Unschuld durch die unzeitige Entwicklung eines solchen kleinen Keims guter Hoffnung worden“ (*Bildungstrieb*, 50). Blumenbach hält diesen Beispiele vor, „wo sich auch *Mannspersonen* oder andre männliche Thiere in gesegneten Leibesumständen befunden haben sollen“ (*Bildungstrieb*, 54). Um die Diskussion zu einem Ende zu bringen, behauptet Blumenbach:

„Kein vorsichtiger und zuverlässiger Beobachter wird aber vor der dritten Woche der Schwangerschaft einen ungezweifelt wahren, menschlichen Embryo, oder im bebrüteten Hühnerey in den ersten zwölf Stunden auch nur eine dunkle, und vor Ende des zweyten Tages, eine deutliche Spur des Küchelgens gesehn haben.“ (*Bildungstrieb*, 59 f.)¹²⁵

Neben dem Argument der Unähnlichkeit von Keim und Individuum folgt das gewichtige klassische Argument gegen die individuelle Präformationstheorien, die der spontanen Neubildungen.¹²⁶ Darüber hinaus führt Blumenbach das bekannte Beispiel der Bastardbildung an.¹²⁷

des Dotters continuirten. Nun aber habe der Dotter mit seiner Haut schon im Eyerstock der unbefruchteten Henne präexistirt, folglich nach aller Wahrscheinlichkeit auch zugleich mit derselben, obgleich unsichtbar das damit continuirende Küchelgen.“ (*Bildungstrieb*, 35 f.) Blumenbach sieht diesen Schluß als nicht zwingend an. Es folgt nicht daraus, „dass diese Häute und Gefäße, wenn sie auch wirklich nun mit einander *continuirten*, deshalb auch von je zusammen *coexistirt* haben müssten! Genug Erscheinungen an organisirten Körpern zeigen das erstere, ohne dass man sich wird beykommen lassen, daraus das zweyte zu folgern.“ (*Bildungstrieb*, 39) Blumenbach führt hierzu Beispiele aus dem Gewächs- und Tierreich an, welche im Gegensatz dazu Beispiele zum Erweis der Richtigkeit des Bildungstriebes sein sollen. Siehe auch Jantzen (1994), 590: „Präformationstheorien sind Kontinuitätstheorien.“

¹²³ Spallanzani „nennt nemlich das schwarze Fleckgen im befruchteten Froschlaich geradezu Kaulquappe oder junges Fröschen“ (*Bildungstrieb*, 47 f.)

¹²⁴ Vgl. *Bildungstrieb*, 49 f.: „Wer sich je die kleine Mühe gegeben hat, das Froschlaich genau zu untersuchen, der wird gestehen müssen, dass der Einfall, das schwarze Fleckgen in demselben zum Kaulquappen zu demonstrieren, die glücklichste Anwendung von der Logik des Bruder *Peter* im Märchen von der Tonne sey, der auch seinen Brüdern das hausbackne Brod für einen exquisiten Hammelbraten andemonstrieren wollte.“

¹²⁵ Vgl. Blumenbach (1788), 11 f.

¹²⁶ Siehe *Bildungstrieb*, 61: „Eben so wenig ist abzusehen, wie in aller Welt die Gönner der präformirten Keime, die unzähligen Fälle von Entstehung und Ausbildung ganz zufälliger Weise neuerzeugter, im natürlichen Bau gar nicht existirender organischer Theile mit ihrer Einschachtelungshypothese zusammen reimen wollen.“ „Die Schlussfolgen aus allen diesen Beyspielen ergeben sich von selbst. Können einmal vollkommne besondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organische Häute mit eben so neuen Blutgefäßen, *da* gebildet

Blumenbachs Argumente gegen die Evolutionstheorie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Spontaneität der Bildungen im Falle von Regeneration¹²⁸, Mißbildungen sowie Bastardzeugung. Im *Handbuch der Naturgeschichte* von 1788 finden sich darüber hinaus noch die Argumente von Ausartungen, erblich werdenden Verstümmelungen und der Entstehung von widernatürlichen Teilen.¹²⁹ Das Phänomen der Regeneration ist es auch gewesen, welches Blumenbach von einem Anhänger der Evolutionstheorie zu einem Vertreter der Epigenesis hat werden lassen. Blumenbach berichtet von zwei Erlebnissen, welche hierfür den Ausschlag gegeben haben: Reproduktionsversuche mit Polypen sowie die Regeneration bei Wunden. Auf dieses empirische Material basierend gibt Blumenbach die Definition des Bildungstriebes:

„Dass keine präformirten Keime präexistiren: sondern dass in dem vorher rohen ungebildeten Zeugungsstoff der organisirte Körper nachdem er zu seiner Reise und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, ein besonderer, dann lebenslang thätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anfangs zu erhalten, und wenn sie ja etwas verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen.

Ein Trieb, der folglich zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von den übrigen Arten der Lebenskraft der organisirten Körper (der Contractilität, 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 kan.“ (Bildungstrieb, 24 f.)¹³⁰

werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken ist, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einschachtelungshypothese?“

¹²⁷ Vgl. *Bildungstrieb*, 66: „Allein auch selbst die Erscheinungen bey Zeugung der *Bastarde* widersprechen allen Begriffen von Präexistenz eines präformirten Keims so schlechterdings, dass man kaum absieht, wie bey einer reifen Erwägung der erstern, die letztern noch ernstliche Vertheidiger haben finden können.“

¹²⁸ Zum Problem der Regeneration siehe Bodemer (1964) und Cooper, (2003)

¹²⁹ Siehe Blumenbach (1788), 11 f.

¹³⁰ Mit dieser Definition sind Blumenbachs positive Aussagen über den Bildungstrieb erschöpft. Vgl. hierzu noch folgende Stelle: „Bildungstrieb, der das neue Geschöpf aus dem ungeformten Zeugungsstoff der alten ausbildet.“ (*Bildungstrieb*, 83) Die erste Definition des Bildungstriebes von 1780 lautet: „Daß in allen belebten Geschöpfen vom Menschen bis zur Made und von der Ceder zum Schimmel herab ein besondrer eingebornner, 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 organisirten Körper ins besondere, gänzlich verschieden ist; der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduction zu seyn scheint, und den ich hier um aller Misdeutung zuvor zu kommen, und um ihn von den andern Naturkräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungstriebes (*Nisus formativus*) belege.“ (Blumenbach [1780], 249 f.)

Der Bildungstrieb *äußert* sich nach Blumenbach *in* den Phänomenen Zeugung, Ernährung und Reproduktion, er ist die dazugehörige Kraft *zu* diesen Phänomenen.¹³¹ Jede weitere Spekulation über den Bildungstrieb schneidet Blumenbach mit dem Hinweis auf Newtons Kraftbegriff ab, zu welchem der Bildungstrieb analog aufgefaßt werden soll. Wie die Begriffe Attraktion und Schwere bei Newton, so soll der Bildungstrieb nichts anderes als eine Kraft 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.“ (*Bildungstrieb*, 26)¹³² Zur Erläuterung zitiert Blumenbach in einer Fußnote eine Stelle aus Newtons *Optick* zur Attraktionskraft, welche im Original folgendermaßen lautet:

„How these Attractions may be perform'd, I do not here consider. What I call Attraction may be perform'd by impulse, or by some other means unknown to me. I use that Word here to signify only in general any Force by which Bodies tend towards one another, whatsoever be the Cause.“¹³³

In der Frage nach dem Status des Bildungstriebes hält es Blumenbach mit dem „ontological und etiological agnosticism that was part of the Newtonian tradition.“¹³⁴ Daher läßt sich sagen, daß der Bildungstrieb eine organische Version Newtonischer Kraft ist, „eine besondere Art von Kausalität in der organischen Materie, eine *organische Kraft*.“¹³⁵

¹³¹ Nach Specht „geht Blumenbach davon aus, daß Zeugung, Ernährung und Reproduktion nur Modifikationen derselben Kraft sind, denn Ernährung ist kontinuierliche Reproduktion und Reproduktion ist wiederholte partielle Generation.“ (Specht [1984], 860).

¹³² Ebenso Blumenbach (1788), 14.

¹³³ Newton (1952), 376. Vgl. hierzu Hall (1968), 12 sowie Stein (2002), 289-293.

¹³⁴ Hall (1968), 20. Vgl. Blumenbach (1788), 14. Zu Blumenbachs Verhältnis zu Newton siehe McLaughlin (1982), 360: „Dieser Vitalismus erklärt das Leben nicht, er setzt es unerklärt oder als unerklärlich voraus. Bei der Frage nach der Ursache des Lebens oder der Lebenskraft war zu dieser Zeit ein Vergleich mit der *Ursache* der Newtonschen Gravitationskraft üblich. Dies ist mehr als eine Floskel; die Vitalisten des ausgehenden 18. Jahrhunderts waren Newtonianer. Ihr Vitalismus war der alte Mechanismus plus ‚etwas Hinzugefügtem‘, nämlich einer Lebenskraft.“ Vgl. hierzu ferner Driesch (1922), 58.

¹³⁵ McLaughlin (1982), 359. Folgende Materialsammlung aus der Sekundärliteratur soll diese Behauptung bestätigen: Nach diesen ist der Bildungstrieb „only an impulse, an effect of some unknown cause, an activity of organic matter“ (Steigerwald [2002], 97), „initiated the organization of previously unformed material“ (Larson, [1994] 160), „organic version of Newtonian force, a mechanico-teleological drive operating materially within organic bodies to give rise to their determinate structures“ (Lenoir [1980], 77); „The *Bildungstrieb* was not a blind mechanical force of expansion which produced structure by being opposed in some way; it was not a chemical force of ‘fermentation,’ nor was it a soul superimposed upon matter. Rather the *Bildungstrieb* was conceived as a teleological agent which had its antecedents ultimately in the inorganic realm but which was an

Blumenbach schließt an die Definition des Bildungstriebes und den Hinweis auf Newton eine Diskussion mit alternativen Vorstellungen von Bildungskräften an. Zunächst wendet er sich gegen die *vis plastica*¹³⁶ der peripatetischen Schule, wozu die „Aehnlichkeit des Namens mit *nisus formativus*“ (*Bildungstrieb*, 28) verleiten könnte. Was Blumenbach dabei gemeint haben könnte, geht aus einer längeren Passage des *True Intellectual System of the World* von Ralph Cudworth hervor, wo die *plastic nature* explizit mit Aristoteles in Verbindung gebracht wird. Ein Kapitel dieses Exkurses zur *plastic nature* bei Cudworth ist dabei mit „Aristotle’s account of the Plastic Nature of the Universe“¹³⁷ überschrieben. Ein weiteres Kapitel handelt davon, „That Aristotle Held a Soul of the World“.¹³⁸ Es ist vor dem Newtonischen Hintergrund klar ersichtlich, daß Blumenbach von einer solchen Kraft nichts wissen will. Allein der „Peripatetiker“ Francesco Buonamici¹³⁹, Lehrer Galileis in Pisa, kommt nach Blumenbach seiner Theorie nahe. Blumenbach bezieht sich bei seinem Urteil auf Buonamicis Schrift *De formatione foetus*¹⁴⁰, in der eine epigenetische Entwicklungstheorie vertreten wird.¹⁴¹ Eine von Blumenbach in diesem Zusammenhang zitierte Stelle bei Buonamici lautet:

emergent vital force.“ (Lenoir [1980], 83; ferner 20 f.) Vgl. hierzu weiterhin Driesch (1922), 56 sowie Duchesneau (1985), 270-278.

¹³⁶ Vgl. Zedler (1732-1754), XXVIII, 674 f.: „*Plastische Natur, Formirungs-Krafft, Bildungs-Krafft, Plastica Natura, Plastica Virtus, Plastica Vis*, wird von einer Krafft gesagt, die etwas bilden kan. Die Alten bezeichneten damit ein Ding, das man nicht recht expliciren oder erklären konnte, was es seyn solte, dergleichen ist *Vis Officia, expultrix, attractrix*, u.s.w.“ Vgl. Tetens (1979), 473: „Wenn man sich auf eine plastische Natur berief, so hieß dieß offenbar nichts mehr, als man gab an, daß eine Ursache der Bildungen in der Natur vorhanden sey, die man nicht kenne.“

¹³⁷ Cudworth (1845), 260-262.

¹³⁸ Cudworth (1845), 263-271. In seiner Aristoteles-Exegese beruft sich Cudworth dann auch an wesentlichen Stellen auf Simplicius, Alexander von Aphrodisias und die Pseudo-Aristotelische Schrift *Über die Welt*, welche nach Schönberger im „Übergang der reinen Philosophie zur religiösen Spekulation der Neuplatoniker“ (Schönberger [2005], 52) entstanden ist. Vgl. Hopkins (1951), 85: „Deriving his material from Aristotle and Plotinus, Cudworth states that the plastic nature is the deputy of Divine Mind, the energetic principle which imposes God’s commands upon matter, the intelligible cause of the orderly, regular, and artificial frame of things in the universe.“ Siehe Myers (1900), 227: „In his [Cudworth’s; F.E.] attempt to steer a middle course between the debasement of soul and the rejection of mechanism, he established a universal plastic matter, intermediate between the world and God, immaterial and acting purposefully without will or reason. Even as this universal plastic nature is an inferior property of the soul of the world, so every human and animal soul has its plastic nature which bridges over the gulf between mechanism and thought.“ (227) Vgl. weiterhin Viellard-Baron (1979), 150-152.

¹³⁹ Blumenbach bezieht sich dabei nicht auf „Bonami Francois (1710-1786)“, wie Károlyi (in Blumenbach [1971], 89 in seinem Namensregister zur ersten Auflage der Ausgabe von *Über den Bildungstrieb* behauptet.

¹⁴⁰ Die Schrift „*De formatione foetus*“ ist eines von fünf Büchern in der 1603 in Florenz erschienenen Monographie: „*De alimento libri V ubi multae medicorum sententiae delibantur, et cum Aristotele conferuntur. Complura etiam problemata eodem argumento notantur et quibusdam e graeca lectione pristinus nitor restituit.*“ (Helbing [1989], 59 f.)

„Der Geist der in der luftigen Substanz des Saamens begriffen, von himmlischer Wärme aber beduftet (oder besprengt) ist, und durch die Kraft die er vom Vater empfängt, so wie auch durch die, so ihm von Himmel mitgetheilet ist, in die weibliche Gebärmutter gebracht wird, kocht die Materien die von der Mutter dahin gegossen worden, und indem er sie nach ihrer Art verschiedentlich behandelt, macht er Werkzeuge. So lange er diese verfertigt, heist [sic] er die ausbildende oder auswirkende Kraft. Aber wenn nun die Werkzeuge fertig sind, daß er sich ihrer bedienen kan [sic], so artet das was vorher bildende Kraft war, indem es sich ihrer bedient, in die Seele aus.“¹⁴²

Man kann Buonamici durchaus im Sinne einer immanenten physiologischen Theorie – im Gegensatz zur transzendenten *vis-plastica*-Theorie beispielsweise Cudworth’ – interpretieren, wenn man den Einfluß der ‚himmlischen Wärme‘ mit Aristoteles als belebende Funktion der Sonne versteht.¹⁴³ Es liegt nahe, die Kraft des Himmels analog zur im Samen des Vaters liegende *causa efficiens* und nicht als *causa formalis* aufzufassen. Damit kann Buonamici in relative Nähe zur immanenten Zeugungstheorie Aristoteles’ („ein Mensch zeugt einen Menschen“) gebracht werden, ohne daß dabei auf transzendente Entitäten zurückgegriffen werden müßte, was eindeutig im Sinne Blumenbachs ist.¹⁴⁴ Auf der anderen Seite versucht sich Blumenbach von der wohl prominentesten Epigenesis-Theorie des 18. Jahrhunderts abzugrenzen: der *vis essentialis* Caspar Friedrich Wolffs.¹⁴⁵ Was Wolff unter dieser *wesentlichen Kraft* verstanden wissen wollte, ist allerdings nicht einfach zu beantworten.¹⁴⁶ Nach Gasking gibt es

¹⁴¹ Vgl. Helbing (1989), 117: „In questo dibattito, che (pur essendo svolto in termini quasi esclusivamente teorici) non è certo privo di collegamenti con le successive discussioni sull’*epigenesi*, Buonamici prende decisamente posizione in favore di coloro i quali considerano che la generazione avvenga successivamente.“

¹⁴² Blumenbach (1781), 15 f.

¹⁴³ Siehe hierzu Gad Freudenthal (2000), 341: „Aristotle conceded that the sun’s heating plays a pivotal role in generation and corruption, and, in agreement with the Presocratic tradition, that it is endowed with vivifying effects, which ordinary fire does not have.“ Diese kann nach Freudenthal (2002) verstanden werden als „continually mixing up the four sublunar elements“ (Gad Freudenthal [2002], 111) Vgl. Meyer (1914), 23 Anm.

¹⁴⁴ Vgl. Flashar (1983), 409: „Die Wärme des Samens ist freilich nicht Feuer oder eine ähnliche Kraft, sondern ‚das im Samen und seiner schaumigen Beschaffenheit eingeschlossene Pneuma‘ (De gen. anim. II 3, 736 b 36-38). Damit ist ‚innere‘, ‚angeborene‘ Luft gemeint, die zugleich Träger des Lebens ist.“ Siehe hierzu ferner Gad Freudenthal (1995), 25-29 sowie Aristoteles (1999), 12. Buch, 5. Kapitel, 313 [1071a].

¹⁴⁵ Blumenbach gibt die Definition der *vis essentialis* in seiner ersten Auflage des Bildungstriebes in der deutschen Übersetzung wieder: „Sie ist diejenige Kraft, durch welche in den vegetabilischen Körpern alles dasjenige ausgerichtet wird, weswegen wir ihnen ein Leben zuschreiben; und aus diesem Grunde habe ich sie die wesentliche Kraft dieser Körper genannt; weil nemlich eine Pflanze aufhören würde, eine Pflanze zu seyn, wenn ihr diese Kraft genommen würde. In den Thieren findet sie eben so wohl statt wie in den Pflanzen, und alles dasjenige, was die Thiere mit den Pflanzen gemein haben, hängt lediglich von dieser Kraft ab.“ (zit. nach Blumenbach [1781], 17 f.)

¹⁴⁶ Zu Wolffs *vis essentialis* siehe Aulie (1961), Gasking (1967), 98-104, Jantzen (1994), 616, Mocek (1995), Roe (2002) 107-117 sowie Herrlinger (1966) und Speybroeck/Waele/Vijver (2002), 24. Den besten kritischen Überblick gibt Gasking, die drei unterschiedliche Interpretation unterscheidet, ohne sich für eine zu entscheiden:

mindestens drei mögliche Interpretationsmöglichkeiten, diese als „essential force“, „an indwelling vital force, soul or entelechy“ oder als „essential nature“¹⁴⁷ zu interpretieren. Ohne hier zu entscheiden, wie diese Kraft von Wolff tatsächlich konzipiert wird, so kann referiert werden, daß Blumenbach die *vis essentialis* als diejenige Kraft interpretiert, „wodurch der Nahrungsstoff in die Pflanze oder in das junge Thier getrieben wird.“ (*Bildungstrieb*, 31) Diese ist nach Blumenbach zwar ein Teil des Bildungstriebes, nicht aber bereits der Bildungstrieb.¹⁴⁸

Zusammenfassend läßt sich Blumenbachs Epigenesis-Theorie wie folgt charakterisieren: Zunächst geht sie von der Aristotelischen Unterscheidung von passiver Materie und aktiver Form aus, um im Anschluß daran Entwicklung als durch einen Bildungstrieb gesteuert anzusehen, der sich in den Funktionen Zeugung, Ernährung und Reproduktion ausdrückt. Jede weitere Spekulation über den Bildungstrieb weist Blumenbach mit dem methodologischen Hinweis auf Newtons Kraftbegriff zurück. In Opposition zur *vis plastica*, veranschaulicht an der Auffassung Cudworth', kann der Bildungstrieb Blumenbachs als immanente vitalistische

„1. *Vis essentialis* = essential force. Wolff had in mind a force analogous to the forces in physics, and was suggesting that such a force acted as a causal agent to bring about the formation of the organism. The eighteenth century preformationists took Wolff to mean this, and objected that it was inconceivable that a single force would be equal to this task. [...] 2. *Vis essentialis* = an indwelling vital force, soul or entelechy. If this was what Wolff meant, then the explanation is not inadequate in the above way, although it would not be acceptable to the majority of the eighteenth century naturalists. The theory would be similar to many which had been given in the past, and somewhat like Turberville Needham's theory of 'vegetative force'. [...] 3. *Vis essentialis* = essential nature. On this view Wolff was simply not interested in giving a *causal* explanation of the phenomena. [...] On this third view, then, Wolff was concerned to derive the 'formal' principles of development from his study of the phenomena. To put the difference in Aristotelian terms: construed in the second way the *vis essentialis* was a (spiritual) 'efficient cause' of developmental changes—construed in this third way it was the 'formal cause' of development.“ (Gasking [1967], 104)

¹⁴⁷ Gasking (1967), 104.

¹⁴⁸ Herrlinger (1966), 19: „Vergleichen wir die Eigenschaften des Blumenbachschen Bildungstriebes mit der Kraft Wolffs, so ist jener umfassender. Er schließt die Reproduktion, d.h. die Regeneration mit ein, und zwar ist dies das eigentliche Wesentliche an ihm.“ Blumenbach äußert sich folgendermaßen zum Unterschied von Bildungstrieb und wesentlicher Kraft: „Denn jene *vis essentialis* wodurch die Nahrungssäfte in die Pflanze gebracht werden, zeigt sich auch bey den unförmlichsten, widernatürlichsten, wuchernden Auswüchsen der Gewächse, (an Baumstämmen etc.) wo gar kein bestimmter Bildungstrieb statt hat. Eben so bey Mondkälbern etc. Umgekehrt kan die *vis essentialis* bey schlecht ernährten organischen Körpern sehr schwach seyn, dem eigentlichen Bildungstriebe übrigens unbeschadet u. s. w.“ (*Bildungstrieb*, 31 f.) Als Vitalisten verstehen Wolff Driesch (1922), 35 und 43, Aulie (1961), 144 sowie Roe (2002), 103: „Never a total mechanist or an absolute vitalist, Wolff attempted instead to steer a middle course between the reductionism of mechanism and the inexplicability of vitalism.“ Als Mechanist beschreibt Wolff Breidbach (1999), II f., XXII f., XXIV, XXIX f.

Entwicklungstheorie aufgefaßt werden, welche als „generische Präformation“¹⁴⁹ zu verstehen ist. Ein Vergleich Blumenbachs mit Maimon soll im folgenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Tage fördern und zu einem besseren Verständnis von Maimons Begriff der Weltseele führen.

2.3. Maimon und Blumenbachs *Über den Bildungstrieb*

Im folgenden soll untersucht werden, wie das Verhältnis von Maimon zu Blumenbach und besonders von Maimons Weltseele zu Blumenbachs Bildungstrieb zu bestimmen ist. Formal gesehen ist Maimons Umgang mit dem *Bildungstrieb* folgendermaßen zu charakterisieren: Zunächst läßt sich feststellen, daß Maimon sich allein auf die ersten beiden Abschnitte von Blumenbachs *Bildungstrieb* bezieht. Dabei besteht die Wiedergabe der Schrift entweder aus wörtlicher Wiederholung oder aber aus einer textnahen Paraphrase der betreffenden Stelle. Maimon beginnt die Diskussion des Bildungstriebes mit einer Wiedergabe der Seiten 6 bis 11, welche von der allgemeinen Charakterisierung von Evolution und Epigenesis handeln. Es folgt eine Paraphrase der Seiten 11 bis 14, in der Blumenbach die Theorie der Animalkulisten diskutiert. Von den Ovisten (Seiten 15 bis 20) handelt Maimons folgende Paraphrase. Es folgt eine Wiedergabe der Seiten 21 bis 24 über die Regeneration und die wörtliche Wiederholung der Definition des Bildungstriebes (Seiten 24 und 25), ohne auf die Diskussion Blumenbachs mit anderen epigenetischen Theorien und die methodologischen Ausführungen einzugehen.¹⁵⁰ Im Anschluß an die Definition des Bildungstriebes folgt eine Zusammenfassung des zweiten Abschnittes (Seiten 35 bis 69) mit Blumenbachs Argumenten gegen die Evolutionstheorie. Gleich im Anschluß daran behauptet Maimon, „daß die Frage über die Erzeugung mit der Frage über die allgemeinen Weltseele aufs genaueste verknüpft ist.“ (*Weltseele*, 63 f.) Die sich

¹⁴⁹ Kant (2001), § 81, 344 [AA V, 423].

¹⁵⁰ Es folgt allerdings der Hinweis auf Newton.

daran anknüpfende Erklärung geht von einem aristotelischen Formbegriff aus, die in der Behauptung besteht, daß „die Materie ganz ohne alle Wirkung sey, und sich bloß leidend verhalte, die Form aber sey der Grund aller Wirksamkeit.“ (*Weltseele*, 65) Da diese Formen nach Meinung Maimons nicht mechanisch entstehen können, sondern nur „nach übernatürlichen Gesetzen“ (*Weltseele*, 64), schließt Maimon auf die Weltseele, in welcher diese Formen ihre Realität haben. Die Entstehung der Formen in den Körpern, d.h. die Zeugung, würde nach der Aristotelischen Schule derart erklärt werden, „daß sie eine allgemeine ausser aller Materie existirende Form annahm, die den besondern Körpern ihre besondere Form mittheilt. Durch diese erste Formen werden die Körper geschickt, andere Formen von höherem Range zu erhalten, u.s.f.“ (*Weltseele*, 65) Maimon schließt mit der „Aristotelischen Schule“ nicht nur auf die *Transzendenz* der jeweiligen Form, sondern behauptet auch, daß sämtliche Formen zur Form der Formen (*Einheit* der Weltseele) gehören. Ihre *Existenz* verdanken diese Formen dieser „ausser aller Materie“ existierenden Weltseele. An anderer Stelle heißt es hierzu:

„Denn ein Bildungstrieb kann nicht ohne eine bildende Kraft gedacht werden, es ist aber der Vernunft gemäß, nicht mehr als eine einzige Kraft von dieser Art, der Natur beyzulegen, indem die Verschiedenheit der Bildungsarten, aus der Verschiedenheit des denselben zum Grund liegenden Stoffes sich wohl erklären läßt.“ (*Weltseele*, 90)¹⁵¹

Maimon geht also wie Blumenbach von der Aristotelischen *dynamis-energeia*-Dichotomie aus und interpretiert Blumenbachs Vitalismus im Sinne von Avicennas transzendente Formgeber, dem aktiven Intellekt, dem Weltgeist oder der Weltseele. Es scheint, daß Maimon in seiner „gewohnten Ungenauigkeit“¹⁵² nicht das Niveau Maimonides erreicht habe, der zweierlei Konzeptionen von „übersinnlicher Kraft“¹⁵³ zu unterscheiden weiß. Im *Führer der Unschlüssigen* wendet sich Maimonides gegen die *direkte* Rückführung der Phänomene auf

¹⁵¹ Vgl. weiterhin *Weltseele*, 91 f.: „Aus dem allen erhellet, daß die Weltseele oder die Bildungs und Erhaltungskraft zwar nach gewissen Formen wirke, diese Formen aber nicht so genau bestimmt, daß sie nicht, nach den verschiedenen Abänderungen der Materie, verschiedenen Abänderungen unterworfen seyn sollten.“

¹⁵² Vaihinger (1881), 309.

¹⁵³ Adolf Weiß in seiner Anmerkung in Maimonides (1995), 2. Buch, 6. Kapitel, 59 Anm.

eine Erste Ursache, wohingegen er zwei Erklärungsmodelle zur Theorie der Zeugung unterscheidet, welche die untersuchten Phänomene *indirekt* auf die Erste Ursache zurückführt. Explizit argumentiert diese Stelle gegen einen Anhänger des Erklärungsversuches, jede Wirkung ohne die Vermittlung von Mittelursachen unmittelbar auf die Erste Ursache zu beziehen.¹⁵⁴

„Sagst du ihm aber, daß Gott in den Samen eine gestaltende Kraft gelegt hat, welche die Fähigkeiten dieser Organe begründet und ihnen ihre Gestalt gibt, und daß diese Kraft der Engel ist, oder daß alle Formen von der Tätigkeit der wirkenden Vernunft herrühren und diese der Engel und der Vorsteher der Welt ist, von dem unsere Weisen immer sprechen, so wird er davon nichts hören wollen, weil er die wahren Bedeutungen der Allmacht und des Allvermögens nicht versteht, diese aber in der Erzeugung der sinnlich nicht wahrnehmbaren, in einem Dinge wirksamen Kräfte sich äußert.“¹⁵⁵

Maimon hat diese Passage in seiner *Lebensgeschichte* übersetzt. Aus dieser Übersetzung ist zu ersehen, daß Maimon den von Weiß als „gestaltende Kraft“¹⁵⁶ übersetzten Terminus mit „Bildungstrieb“¹⁵⁷ wiedergibt sowie daß er den aktiven Intellekt an der betreffenden Stelle nicht einmal erwähnt. Weiterhin ersieht man aus Maimons hebräischen Kommentar zum *Führer der Unschlüssigen*, *Giv'at Hamoreh*, daß Maimon auch an anderer Stelle den aktiven Intellekt mit Blumenbachs Bildungstrieb geradezu identifiziert: „l'instinct de formation (Bildungstrieb), ce que les philosophes péripatéticiens appellent l'intellect agent.“¹⁵⁸ Daraus ergibt sich folgendes Bild: Maimons Weltseele, welche dem aktiven Intellekt nachempfunden

¹⁵⁴ Vgl. hierzu Gideon Freudenthal (2004), besonders 95-99.

¹⁵⁵ Maimonides (1995), 2. Buch, 6. Kapitel, 58 f. Der Kommentar von Adolf Weiß zu dieser Stelle lautet: „Der Verf. [Maimonides; F.E.] hat in dem Vorstehenden die beiden Ansichten, die über das Werden des Keimes bestehen, nämlich die Ansicht Aristoteles', daß das Zeugende eine im Samen oder im Menstruationsblute vorhandene seelische Kraft, und die Ansicht Ibn Sinas [Avicennas; F.E.], daß dies die aktive Vernunft sei, zusammengefaßt. Er scheint also, wie Schemtob (Komm. z. St.) bemerkt, beide Ansichten zu akzeptieren und der erstgenannten Kraft die Entstehung der Organe und alles dessen, was sie zu ihrer Funktion bedürfen, der aktiven Vernunft hingegen die ihnen verliehene zweckmäßige Form zuzuschreiben.“ (Maimonides [1995], 2. Buch, 6. Kapitel, 59 Anm.)

¹⁵⁶ Die englische Übersetzung von Pines hat „formative force“ (Maimonides [1963], 263), Munk übersetzt „force formatrice“ (Maimonides [1964], 71)

¹⁵⁷ In der Übersetzung Maimons lautet die Passage: „Sage ihm hingegen: Gott hat dem Keime des Menschen einen *Bildungstrieb* beigelegt, und dieser ist eigentlich der vorerwähnte 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.“ (GW I, 385 f.)

¹⁵⁸ Maimon (1999), Kommentar zum 1. Buch, 72. Kapitel des *Führers der Unschlüssigen*, 275.

ist, ist transzendenter Formgeber.¹⁵⁹ Die von Maimonides unterschiedenen „übersinnlichen Kräfte“ (Weiß) in immanente und transzendente sind für Maimon allein transzendente. Die ontologischen und methodologischen Differenzierungen in den verschiedenen Konzeptionen von *nisus formativus*, *vis plastica* und *vis essentialis* werden von Maimon nicht reflektiert. Im Gegenteil interpretiert Maimon alle diese Kräfte als zur Weltseele gehörig.

Bereits an dieser Stelle liegt die Vermutung nahe, daß Maimons Interesse an Blumenbachs Bildungstrieb weniger durch Interesse an der Debatte um physiologische Theorien des ausgehenden 18. Jahrhunderts zu erklären ist, sondern vor dem Hintergrund der Aristotelischen Unterscheidung von *dynamis* und *energeia* einerseits und dem transzendenten Formgeber-Modell des aktiven Intellekts andererseits verstanden werden muß. Das ergibt sich nicht nur aus Maimons Übergehen der methodologischen Debatte bei Blumenbach und dem nivellierenden Gebrauch von immanenten und transzendenten Kräften, sondern auch aus seinem Umgang mit der Schrift Blumenbachs selber. Wie gezeigt werden konnte, verwendet Maimon wörtliche Übernahmen und textnahe Paraphrasen aus dem *Bildungstrieb* und verzichtet auf eine weitere Diskussion anderer physiologischer Schriften sowie auch empirischen Materials. Maimons Interesse scheint vielmehr in einem allgemeinen Interesse an der Epigenesis-Theorie als generische Präformation¹⁶⁰ zu liegen. Um diese These zu belegen und ausführlicher darzustellen, wird im folgenden Kants Interesse an Blumenbachs Bildungstrieb beleuchtet und schließlich mit Maimons Interesse verglichen. Es wird sich dabei herausstellen, daß

¹⁵⁹ Im Gegensatz zu Aristoteles, Buonamici und Blumenbach (immanent) verpflichtete sich Maimon dem transzendenten Modell der mittelalterlichen Aristoteliker, vgl. Gad Freudenthal (1995), 39 Anm.: Die mittelalterlichen Aristoteliker „held all plant and animal reproduction to depend upon the assistance of the active intellect, a transcendent entity of Neoplatonic descent which was taken to suffuse all the forms into the sublunar world. (The active intellect is, so to say, a treasure-house in which all possible forms are stored.) This is precisely the kind of theory which Aristotle rebutted: ‘*man* begets *man*’—and he does so on his own. Thus vital heat, as an entity immanent to the individual living being, assumes for Aristotle precisely the explanatory role which the medieval Peripatetics were to ascribe to the active intellect.“

¹⁶⁰ Siehe McLaughlin (1982), 369: „Bei Blumenbach impliziert die Epigenesis des Individuums die Präformation der Gattung.“

sowohl Kants als auch Maimons ‚Sympathie‘ für Blumenbach letztlich aus ihrer Metaphysik zu erklären ist.

2.4. Maimon und Kants *Kritik der Urteilskraft*

Kant erteilt den von Maimon in seinem Brief vom 15. Mai 1790 erwähnten Beifall im § 81 in der „Methodenlehre“ der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“¹⁶¹. Dort heißt es: „In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat niemand mehr, sowohl zum Beweise derselben als auch zur Gründung der echten Prinzipien ihrer Anwendung, zum Teil durch die Beschränkung eines zu vermessenem Gebrauchs derselben, geleistet als Herr Hofr. Blumenbach.“¹⁶² Doch bereits an zahlreichen Stellen zuvor hatte Kant den Begriffen des Bildungsvermögens, der Bildungskraft und des Bildungstriebes eine konstitutive Rolle in der für die „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ wesentlichen Auffassung vom Organismus zugesprochen.¹⁶³ Es ist daher naheliegend, zunächst in Grundzügen auf Kants Theorie des Organismus einzugehen. Kant spricht von zwei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um von einem Organismus sprechen zu können: nämlich „daß die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind“¹⁶⁴ sowie „daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Formen sind.“¹⁶⁵ Die Formen der Naturzwecke können nach Kant niemals durch mechanische Gründe, sondern nur durch eine eigentümliche, nur Organismen zukommende Kausalität hervorgebracht und erhalten werden: Organismen haben nach Kant eine „sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt

¹⁶¹ Vgl. hierzu Kroner (1921), 279: „Der zweite Teil der K. d. U. trägt ein doppeltes Antlitz. Er beschäftigt sich einmal mit dem Problem des Organischen, zweitens aber mit dem in der Einleitung berührten allgemeineren einer Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt, das zur systematischen Betrachtungen über das Wesen unseres Verstandes und über den letzten Zweck der Natur hin- und schließlich zu moralischen Gottesbeweise zurückführt.“

¹⁶² Kant (2001), § 81, 346 [AA V, 424].

¹⁶³ Vgl. hierzu Kant (2001), § 64, 276 [AA V, 371], § 65, 281 [AA V, 374], § 80, 339 [AA V, 419].

¹⁶⁴ Kant (2001), § 65, 278 [AA V, 373].

¹⁶⁵ Kant (2001), § 65, 279 [AA V, 373].

werden kann.¹⁶⁶ Dies führt zur Definition, daß „ein Ding [...] als Naturzweck [existiert], wenn es von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist“.¹⁶⁷ Diese wechselseitige Kausalität erläutert Kant am Beispiel eines Baumes.¹⁶⁸ Zunächst ist ein Baum Ursache eines anderen Baumes, er „erzeugt sich selbst der *Gattung* nach“¹⁶⁹. Weiterhin erzeugt er sich selbst als Individuum durch Wachstum, nach Kant eine „Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens“¹⁷⁰. Zuletzt erzeugt sich der Organismus Baum selbst, indem er sich bei Verletzungen oder Mangel von Teilen regeneriert. Die Regeneration nennt Kant auch eine „Selbsthilfe der Natur“¹⁷¹, welche weiterhin beobachtet werden könne bei „Mißgeburten oder Mißgestalten im Wachstum, da gewisse Teile wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse sich auf ganz neue Art formen, und das, was da ist, zu erhalten und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen“¹⁷² vermögen. Diese Charakteristik der Regeneration gehört nach Kant zu den „wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe“¹⁷³. Zusammenfassend läßt sich ein Organismus durch folgende Eigenschaften beschreiben: Selbsterzeugung der Gattung nach (Fortpflanzung), Selbsterzeugung des Individuums durch Wachstum (Generati-on) sowie der Regeneration. Daß diese Bildung eine wirkliche Neubildung im Sinne der Epi-genesis darstellt, ergibt sich für Kant aus den bekannten Phänomenen der Selbstgeneration (Beispiel Hydra) sowie den Mißgeburten und der Bastardzeugung. Diese Phänomene lassen

¹⁶⁶ Kant (2001), § 65, 281 [AA V, 374].

¹⁶⁷ Kant (2001), § 64, 275 [AA V, 370].

¹⁶⁸ Dieses Beispiel ist der einzige Hinweis auf Kants *Kritik der Urteilskraft* in Maimons *Weltseele* (vgl. *Weltseele*, 69 f.). Der fehlende Quellennachweis in der *Weltseele* wird in dem betreffenden Artikel des *Philosophischen Wörterbuchs* nachgeliefert (GW III, 216).

¹⁶⁹ Kant (2001), § 64, 276 [AA V, 371].

¹⁷⁰ Kant (2001), § 64, 276 [AA V, 371].

¹⁷¹ Kant (2001), § 64, 277 [AA V, 372].

¹⁷² Kant (2001), § 64, 277 [AA V, 372].

¹⁷³ Kant (2001), § 64, 277 [AA V, 372]. Vgl. Cooper (2003), 8: „In short, according to the example of the tree, the organism can be defined as self-regulative, self-regenerative, and above all self-(re)productive within the limits of a purposive whole. It is in this triple sense that Kant understands the principle of self-organization in nature“. Die Teil-Ganze-Relation im Organismus erläutert Löw (1980) folgendermaßen: „Jeder Teil, bis ins kleinste, repräsentiert in seiner totalen Bezogenheit auf alle übrigen, unendlich vielen Teile den ganzen Organismus; als faktischer, existierender Teil *ist* er dessen Einheit.“ (148) Siehe weiterhin Löw (1980): „Jeder Teil hat eine spezifisch bewegende Kraft auf und damit für das Ganze, die notwendig auf alle anderen Teile (und Kräfte) bezogen ist.“ (149) Siehe ferner McLaughlin (1989), 43.

für Kant eindeutig auf eine „zweckmäßig bildende Kraft“¹⁷⁴ schließen, so daß die Epigenesis-Theorie Blumenbachs den „großen Vorzug“ der „Erfahrungsgründe“¹⁷⁵ für sich und die Evolutionstheorie gegen sich habe. Methodologisch rühmt Kant Blumenbach weiterhin, da dieser „mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur“¹⁷⁶ erkläre. Dementsprechend hat man mit „Newton’s agnosticism“¹⁷⁷ auch Kants Affinität zu Blumenbach zu erklären versucht.¹⁷⁸

Es ist also offensichtlich, daß sich Kant aus naturphilosophischen wie auch aus methodologischen Gründen für Blumenbach ausspricht. Darüber hinaus spricht noch die Analogie der „*Epigenesis* der reinen Vernunft“ (B 167) für Kants Vorliebe für die Theorie der Epigenesis.¹⁷⁹ Bedeutender für den vorliegenden Zusammenhang und im Hinblick auf Maimon scheint jedoch weniger Kants Naturphilosophie oder Motive aus der *Kritik der reinen Vernunft* hinter Kants Affinität zu Blumenbach zu stecken, sondern vielmehr seine Metaphysik bzw. Theologie¹⁸⁰, wie sie am Ende der *Kritik der Urteilskraft* zur Sprache kommt. In diesem

¹⁷⁴ Kant (2001), § 81, 345 [AA V, 424].

¹⁷⁵ Kant (2001), § 81, 345 [AA V, 424].

¹⁷⁶ Kant (2001), § 81, 345 f. [AA V, 424].

¹⁷⁷ Hall (1968), 13.

¹⁷⁸ Siehe Löw (1980), 160, 179, 182. Vgl. auch Richards (2000), 20-32, besonders 26: „The *Bildungstrieb* was thus not a Kantian ‘as-if’ cause, but a real teleological cause (that is, acting towards ends), which, however, was known only through the ends it achieved. The actions of that cause, like causes in physics, could be expressed in general laws, which Blumenbach carefully formulated in the manner of Newton—something that Kant would methodologically prohibit in the case of biology.“ Siehe hierzu auch Driesch (1922), 78, Larson (1979), 237, 248 und Jantzen (1994), 662: „Andererseits denkt Blumenbach trotz seiner begrifflichen Nähe zu Kant in gewisser Weise auch vitalistisch.“

¹⁷⁹ Zu den biologischen Analogien in Kants Lehre vom *a priori* vgl. Zöller (1988), Müller-Sievers (1993), 55-68, sowie Hanna (2001), 33-35. Ferner sei darauf hingewiesen, daß Toellner (1968) mutmaßt, Kant habe sich mit seinen Ausführungen zur Epigenesis nicht auf Blumenbach, sondern auf Tetens gestützt.

¹⁸⁰ Auf den Zusammenhang von Biologie und Weltanschauung (i.e. Philosophie, Metaphysik, Theologie) macht anhand der Haller-Wolff-Debatte Roe aufmerksam: „More importantly, the controversy between Haller and Wolff illustrates the fundamental tie between biological and philosophical questions that existed in the Enlightenment period. Philosophical concerns were in fact largely responsible for the rise and popularity of preformationists theories over epigenesis. The clash between Haller and Wolff epitomizes this philosophical nature of eighteenth-century embryology, for Haller and Wolff came from widely divergent philosophical backgrounds. Haller, a Newtonian mechanist and a deeply religious man, held beliefs about the nature of the world and about scientific explanation that differed fundamentally from those of Wolff, whose own viewpoint derived largely from the tradition of German rationalism.“ (Roe [2002], 2) Roe schließt ihre Untersuchung über die Haller-Wolff-Debatte mit dem folgenden Ausblick: „Although it is beyond the scope of the present study to explore these issues further, there is ample evidence to indicate that German embryologists turned to epigenesis in the late eighteenth and early nineteenth centuries because it filled the same kind of philosophical need that preformation had during the previous period. Epigenesis was as compatible with the new progressivist view of human his-

Sinne bemerkt Zammito: „Teleology, then, finds the consummation of its investigations only in theology.“¹⁸¹ Kant plädiert für eine „Ethiktheologie“, „die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft“¹⁸² aufstellt. Folglich, so Kant, „müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäß dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen“¹⁸³. Daraus folgt, daß wir einen „moralischen Grund“ haben, „uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.“¹⁸⁴ Das eigentliche Ziel der *Kritik der Urteilskraft* liegt daher weder in den Gegenständen der ästhetischen Urteilskraft noch den physiologischen Theorien seiner Zeit, „but rather in the ultimate questions of the place of man in the order of the world—his freedom and his destiny.“¹⁸⁵ Und diese sieht Kant in unserem Glauben an einen verständigen Urheber der Welt, unsere Freiheit und die Unsterblichkeit unserer individuellen Seelen beantwortet.¹⁸⁶ Die Motivation, auf Blumenbach zurückzugreifen, erscheint daher nicht unwesentlich von Kants Metaphysik motiviert, faßt Kant diese epigenetische Theorie als kompatibel mit seiner „Ethiktheologie“ auf.¹⁸⁷ Das

tory and natural phenomena as preformation had been with the religious and mechanistic beliefs of the seventeenth and eighteenth centuries.“ (Roe [2002], 156)

¹⁸¹ Zammito (1992), 177. Siehe weiterhin Zammito (1992), 191.: „Kant had not only scientific but also metaphysical positions to defend: the traditional notion of a transcendent, intelligent Deity who created the world, and the notion of individual moral freedom and responsibility. As he saw it, the trends in science and cosmology, ‘materialist’ and ‘pantheist,’ threatened these positions.“ Vgl. Zammito (1992), 225-227 sowie Bonsiepen (1997), „Er [Kant; F.E.] richtet sich in diesem Zusammenhang gegen den Hylozoismus bzw. die Weltseelenlehre, wo nicht bloß regulativ, sondern dogmatisch teleologische Prinzipien in die Physik eingeführt werden. [...] Kants Versuch, seine Position als kritische von andern dogmatischen Positionen abzuheben, überzeugt jedoch nicht ganz. Zu sehr sympathisiert er mit der theistischen.“ (105) Siehe hierzu Kant (2001), § 91, 412 [AA V, 473]: „*Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit* sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen.“

¹⁸² Kant (2001), 429 [AA V, 485].

¹⁸³ Kant (2001), § 87, 381 [AA V, 450].

¹⁸⁴ Kant (2001), § 88, 387 [AA V, 455]. Siehe hierzu wiederum Zammito (1992), 218: „The ultimate enemies in the whole controversy over the boundary between the animate and the inanimate stand revealed: those who advocated an immanent account of organisms. Kant named them in the last segment of §80: Hume, the pantheists, and the Spinozists. They were not *scientific* rivals; they were rivals in *metaphysics*.“

¹⁸⁵ Zammito (1992), 342. Ebenso behauptet Driesch (1922), 64: „Das Ziel der ‚Kritik der Urteilskraft‘ ist also *ethisch, nicht* naturphilosophisch. Die Teleologie soll Natur und Moral versöhnen.“

¹⁸⁶ Siehe Zammito (1992), 264: „Kant’s ‘ethical turn’ must be seen as part of a strategy to defend his crucial metaphysical commitments: to the free will and moral duty of individual human beings, and so to the idea of a transcendent-personal Divinity on Christian lines.“

¹⁸⁷ Vgl. Wilson (2006), 1: „Kant wrestled throughout his life with the problem of the origins of life and the moral significance of the solution to this problem. His various pronouncements on creation, development, and speciation reveal the predicament he faced. Some basis for a belief in free will, some hope of immortality, and some sense of the divine origins of the world had to be established, he thought, as a defense against civil disorder and personal libertinage.“ Im seiner Sozial- und Gesellschaftstheorie vermutet McLaughlin Kants Interesse an Blumenbach. „Es wäre zu überlegen, ob nicht die Voreingenommenheit von Kants Vernunft auf eine bewußte und

Interesse an Blumenbachs Bildungstrieb könnte also bei Kant und Maimon nicht verschiedener sein. Während Kant auf Blumenbach zurückgreift, weil dessen Theorie mit Kants Metaphysik und Theologie in Einklang zu bringen ist, so greift Maimon auf Blumenbach zurück, um genau die These zu vertreten, die durch Kants „Ethiktheologie“ angegriffen wird: Pantheismus bzw. Panentheismus, in welchem für Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit im Sinne Kants kein Platz ist. Maimons Plädoyer für Maimonides', Giordano Brunos und Spinozas Pantheismus bzw. Panentheismus in Auseinandersetzung mit Leibniz' *individuellen Substanzen* ist Gegenstand des nächsten Kapitels, so daß an dieser Stelle nur die These weiter belegt werden soll, daß von Maimons Behandlung des Blumenbachschen Bildungstriebes nicht auf ein biologisches bzw. naturphilosophisches Interesse Maimons geschlossen werden kann. Wie noch auszuführen sein wird, ist Maimons Affinität zur Epigenesis-Theorie durch seine Affinität zur Aristotelischen *dynamis-energeia*-Dichotomie begründet, sowie auch sein Interesse an Blumenbachs generischer Präformation letztlich auf sein Interesse am Aristotelischen Gattungsrealismus zurückgeführt werden kann.

Maimon behauptet am Ende der *Weltseele*, daß die Lehre von der Weltseele „von großen Nutzen zur Erweiterung unsrer Naturerkenntniß seyn muß, worüber ich mich bey einer andern Gelegenheit näher erklären will“. (*Weltseele*, 92) Dieses Versprechen bleibt uneingelöst. Dies scheint nicht an dem Begriff der Weltseele selbst zu liegen, welcher durchaus am Ende des 18. Jahrhunderts für die Naturphilosophie fruchtbar gemacht wurde, wie dies Schellings *Von der Weltseele* von 1797¹⁸⁸ und selbst Kants *Opus postumum*¹⁸⁹ beweisen. Vielmehr ist Maimons

reflektierte Befürwortung der bürgerlichen Gesellschaft, die u.a. durch die Präformation der Gattung unterstützt wird, zurückzuführen wäre.“ (McLaughlin [1982], 371)

¹⁸⁸ Zu Schellings Weltseele siehe Schelling (2000), Jost (1929), Bach (2001), 253-261, Rudolphi (2001), 109-126, sowie Tilliette (2004): „Die Idee der Weltseele, bereits durch Salomon Maimon unauffällig wieder in den Umlauf gebracht, erfuhr damals einen beachtlichen Widerhall.“ (63)

¹⁸⁹ Zur Weltseele bei Kant im *Opus postumum* siehe Lehmann (1969), 326-328, besonders 327: „Er [i.e. Kant; F.E.] hat sich stets gegen den Pantheismus gewandt; man kann aber nicht behaupten, daß er im Nachlaßwerk den Begriff der Weltseele nur konstruiert, um ihn zurückzuweisen.“ Lehman spekuliert über einen möglichen Einfluß Schellings oder Maimons auf Kant. Vgl. hierzu weiterhin Düsing (1969), 143-205. Zammito (1992) weist ebenfalls auf Maimon hin: „That the notion of *Weltseele* was of profound significance within Kantianism in the 1790s

Interesse an dem Begriff der Weltseele nicht durch Interesse an naturphilosophischen Spekulationen zu begründen. Neben der Diskussion von Epigenesis und Evolution lassen sich auch nur zwei weitere Anwendungen der These von der Weltseele auf die Naturphilosophie bei Maimon nachweisen. In Anlehnung an die *Kritik der Urteilskraft* behauptet Maimon in seinem Brief an Kant vom 15. Mai 1790, daß die allgemeine Lehre von den Naturzwecken auf ein gemeinsames Prinzip von Mechanik und Teleologie hinweise: „Dies beweiset also nothwendig das Dasein eines allgemeinen Grundes der Verbindung dieser Formen untereinander als besondere Zwecke zu einem Hauptzweck, und der Übereinstimmung der nach den Naturgesetzen hervorgebrachten Objecte mit diesen Formen überhaupt“.¹⁹⁰ In der *Weltseele* wird dieser Gedanke nicht weiter ausgeführt. Allein an die Wiedergabe von Kants Baum-Beispiel aus der *Kritik der Urteilskraft* fügt Maimon folgende Behauptung an: „Hieraus erhellet, daß es eine und eben dieselbe Kraft seyn muß, die in ihren Wirkungen die Zwecke und Naturgesetze verbindet.“ (*Weltseele*, 71) Damit verweist Maimon auf das „übersinnliche Substrat der Natur“¹⁹¹ Kants, ohne jedoch weiter auf die dort geführte Diskussion einzugehen.¹⁹² An einer anderen Stelle behauptet Maimon, die Lehre von der Weltseele sei nur eine „Erweiterung des schon längst in der Kosmologie für wahr angenommenen Satzes, daß nämlich die Quantität der Bewegung (nach Kartesius) oder der Kraft (nach Leibniz) in der Welt immer dieselbe bleibt“, und darin, so Maimon, „bestehet die wahre Seelenwanderung“ (*Weltseele*, 68).¹⁹³ Maimon scheint jedoch selbst nicht von dieser Erklärung überzeugt gewesen zu sein: Beim Wiederabdruck der *Weltseele* im *Philosophischen Wörterbuch* ist diese Passage restlos gestrichen.

is clear not only from Kant's own *opus posthumum*, but in the speculations along those lines by that remarkable Kantian Solomon Maimon in the early 1790s, which he published ('Über die Weltseele') and to which he sought to draw Kant's attention." (413)

¹⁹⁰ GW VI, 431.

¹⁹¹ Kant (2001), § 78, 333 [AA V, 414].

¹⁹² Vgl. hierzu Förster (2002).

¹⁹³ Zu Descartes und Leibniz in dieser Hinsicht vgl. McLaughlin (1993).

Auch muß Maimons Auffassung von der Weltseele von den Ausführungen Herders¹⁹⁴, des Sturm und Drang¹⁹⁵ sowie der romantischen Naturphilosophie¹⁹⁶ abgegrenzt werden. Maimon teilt weder das Interesse an naturphilosophischen Spekulationen im Anschluß an Kants Organismus-Begriff noch das Primat von Gefühl und Individualität. Im Gegenteil, es ist gerade die Opposition zu einer positiven Bewertung des Begriff des Individuums, welche Maimons Diskussion der Weltseele bestimmt. Vielmehr als an physiologischen Theorien oder naturphilosophischen Betrachtungen ist die Weltseelendebatte am Primat des Allgemeinen oder Gattungsbegriffes orientiert. Dies zeigt neben der Bearbeitung naturphilosophischer Themen seine Publikationstätigkeit im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, wo die Weltseele an zahlreichen Stellen und in verschiedenen Kontexten auftaucht. Basierend auf der Distinktion der Leibniz-Wolffschen Schultradition von unterem und oberem Erkenntnisvermögen¹⁹⁷ heißt es bei Maimon im Hinblick auf den psychologischen Krankheitsbegriff:

„Eben so kann die *Erfahrungsseelenkunde* in die *gemeine* und *höhere* Erfahrungsseelenkunde eingetheilt werden. Der Gegenstand jener sind die niedern; der Gegenstand dieser aber die *höheren* Seelenkräfte; die an sich keinen Krankheiten unterworfen seyn können, wohl aber vermittelt der Krankheiten der niedern Seelenkräfte.“¹⁹⁸

¹⁹⁴ Vgl. Herder (1966), 5. Buch, §§ 2-3, 133-138 sowie Herder (1994), wo Herder von der „Urkraft aller Kräfte, [der] Seele aller Seelen“ (710) spricht und diese mit der Zeugungslehre in Verbindung bringt: „In der Generation allein liegt das Wunder einer eingepflanzten, einwohnenden Macht der Gottheit, die sich, wenn ich so kühn reden darf, in das Wesen jeder Organisation gleichsam selbst beschränkt hat und in diesem Wesen nach ewigen Gesetzen unverrückt und unwandelbar, wie die Gottheit allein wirken kann, wirkt.“ (Herder [1994], 712) Vgl. hierzu Schwarz (1915), 58.

¹⁹⁵ Zum Sturm und Drang vgl. Korff (1966), I, 104: „Hatte die Aufklärung nur die Welt als Welt erkannt, so glaubte die Goethezeit die Welt als den *Ausdruck eines Weltgeistes*, und zwar jenes ‚Welt- und Tatengenius‘ zu erkennen, der mit magischer Gewalt sogleich von Faust beschworen wurde.“ Wenn dieser Genius in Zusammenhang mit dem „Naturgefühl“ (Korff [1966], II, 14) sowie der „Individualität“ (Korff [1966], II, 19) gebracht wird, dann ergibt sich bereits die Differenz zu Maimons Rationalismus und seiner Affinität zur „generischen Präformation“.

¹⁹⁶ Vgl. Frank/Zanetti (1996): „Die Organismus-Theorie bildet [...] das Herzstück der ‚Analytik der teleologischen Urteilskraft‘; und wenn Kant diesen Begriff einführt, gibt er der romantischen Naturphilosophie gleichsam die Losung.“ (1270) Siehe weiterhin Breidbach (1999), XXXII-XXXIV.

¹⁹⁷ Zum unteren Erkenntnisvermögen siehe beispielsweise Baumgarten (2004), §§ 382-395, 115-143 und zum oberen Baumgarten (2004), § 426, 143-145. Daß Maimon mit Baumgartens *Metaphysik* bzw. der deutschen Übertragung Meiers vertraut war, geht aus seinem *Versuch* hervor (Maimon [2004], XVI Anm. und 257).

¹⁹⁸ Maimon (1793 b), 143. Siehe ferner GW III, 251, GW IV, 612 f. sowie Maimon (1793 b), 126: „Die *Seelengesundheit* besteht in der ungehinderten Würksamkeit der höheren Seelenkräfte und des freien Willens. Die *Seelenkrankheit*, in der durch unrichtigen Gebrauch der niedern Seelenkräfte, gehinderten Würksamkeit derselben. Die *Kurmethode* der Seelenkrankheit besteht in der Wiederherstellung dieses richtigen Gebrauchs“. Zur Seelenkrankheit gehört gleichfalls die Schwärmerei, die im folgenden Kapitel noch eingehender untersucht wird.

Die höheren Seelenkräfte sind in ihrer Funktion analog zur Weltseele in der Debatte mit der Epigenesis- und Evolutionstheorie aufzufassen: Wie letztlich alle Formen der sublunaren Substanzen in der Weltseele gründen, so muß für „alle denkenden Wesen überhaupt einerlei Verstand und Vernunft“¹⁹⁹ behauptet werden. Die niederen Seelenkräfte hingegen sind sinnlich, unselbständig, stehen in direkter Verbindung mit dem Körper und konstituieren derart die Einheit des Individuums. Daher finden sich in Maimons psychologischen Schriften Angriffe auf die *petites perceptions*, mit welchen Leibniz die These von den individuellen Substanzen zu begründen versucht.²⁰⁰ Dies wird im nächsten Kapitel ausreichend behandelt werden, genauso wie sich in Maimons Interpretation die prästabilisierte Harmonie Leibniz’ als Harmonie der Identität herausstellen wird.²⁰¹ Mit der These von der Weltseele im Kontext des *Magazines* glaubt Maimon weiterhin, die (para-)psychologischen Phänomene von Wahrträumen, Telepathie²⁰² und Vorsehung²⁰³ erklären zu können.²⁰⁴

Maimons Behauptung, daß das „Generationssystem“, welches Blumenbach mit seinem Bildungstrieb vertrete, mit der „Idee einer Weltseele aufs genaueste“ (*Weltseele*, 89) übereinstimme, hat sich nach eingehender Prüfung als falsch erwiesen. Wenn Maimon die These vertritt, daß ein Bildungstrieb „nicht ohne eine bildende Kraft gedacht werden“ kann, es aber der Vernunft gemäß sei, „nicht mehr als eine einzige Kraft von dieser Art, der Natur beyzulegen“ (*Weltseele*, 90), dann läßt sich dies nicht mit der Lehrmeinung Blumenbachs in Einklang bringen. Auch zeigen die weiteren wenigen Betrachtungen Maimons zu naturphilosophischen Themen im Zusammenhang mit der Weltseele, daß diese von Maimon in kein zwingendes Verhältnis zur Weltseele gebracht werden konnten. Maimons Weltseele bzw. der Weltgeist

¹⁹⁹ GW III, 251.

²⁰⁰ Siehe beispielsweise GW III, 465; Maimon (1793 a), 100 Anm. sowie Maimon (1793 b), 36 f. Anm.

²⁰¹ Vgl. beispielsweise GW III, 456.

²⁰² Vgl. GW IV, 592.

²⁰³ Siehe GW III, 276-298. Zum Problem der Vorhersehung im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* vgl. Kim (2001), 44-97, von Maimon handeln die Seiten 86-93. Zur allgemeinen Problematik des *Magazins* siehe die dort angegebene Literatur.

²⁰⁴ Vgl. hierzu auch Bergman (1967), 286-297.

tritt vielmehr das Erbe der mittelalterlichen Doktrin vom aktiven Intellekt an. Die Motivation hinter Maimons Behandlung der Weltseele muß daher weniger in der zeitgenössischen Diskussion um die Zeugungstheorie gesucht werden, sondern liegt vielmehr in einem ganz besonderen Punkt begründet, worauf Maimon an anderer Stelle hinweist:

„Auch zeigen die neuern Naturkündiger, (worunter vornehmlich Herr Blumenbach zu rechnen ist)], wie ungegründet die Meinung ihrer Vorgänger ist, nach welcher alles in der Natur aus substantiellen Keimen entsteht, und sehn sich also gezwungen, der Meinung des Aristoteles von einer allgemeinen bildenden Kraft, oder, wie es Herr Blumenbach nennt, Bildungstrieb in der Natur beyzupflichten.“²⁰⁵

Blumenbach wird also vornehmlich wegen seiner Opposition zur Evolutionstheorie als Gewährsmann zitiert – schließlich hat er nach Kant den Vorzug in „Ansehung der Erfahrungsgründe“²⁰⁶ für sich –, um von den „substantiellen Keimen“ gegen den wahren Feind ins Feld zu ziehen: Leibniz’ individuelle Substanzen. Basierend auf der Aristotelischen *dynamis-energeia*-Dichotomie kann Maimon im Einklang mit der Epigenesis-Theorie alles Zufällige und Mißgebildete durch die heterogene und passive Materie erklären. Eine Fortsetzung finden diese Erklärungen im *Magazin*, in dem die Materie im Sinne des niederen Erkenntnisvermögens für alles Kranke und Widernatürliche verantwortlich ist. In diesem Sinne ist Maimon wiederum der mittelalterlichen Auffassung vom aktiven und passiven Intellekt verpflichtet, von den Cassirer im Hinblick auf Averroes folgende Feststellung trifft: „Eine kosmische Urkraft ist es, die uns durchdringen und erfüllen muß, [...]. Alles individuelle Sein wird damit der Ursprünglichkeit und Selbsttätigkeit beraubt, es ist nur das Werkzeug und das passive Organ für einen Antrieb, den es von außen empfängt.“²⁰⁷ Dieser mittelalterliche Hintergrund ist für Maimons Weltseelendebatte verantwortlich, sein primäres Argumentationsziel ist dabei ein Angriff auf Leibniz’ These von den individuellen Substanzen. Mit Blumenbachs *Bil-*

²⁰⁵ GW III, 292.

²⁰⁶ Kant (2001), § 81, 345 [AA V, 424].

²⁰⁷ Cassirer (2001), 562.

dingstrieb sowie mit Kants Interesse an Blumenbach in der *Kritik der Urteilskraft*²⁰⁸ hat dies nichts gemein.

²⁰⁸ Im Gegenteil kann für Kant das Interesse an der Epigenesis in der Selbsttätigkeit des Subjekts gesehen werden. In diese Richtung zielen die Ausführungen Drieschs zu Kant, der behauptet, „daß wenigstens gewisse Lebensvorgänge nur autonom, nur nach selbsteigener Gesetzlichkeit, also nur dynamisch-teleologisch verstanden werden können.“ (Driesch [1922], 175) Vgl. weiterhin Driesch (1922), 183: „Die ‚Direkte Rechtfertigung der Entelechie‘ bringt die *Logik* des Vitalismus: eine neue ‚Kategorie‘ im Sinne Kants: *Individualität* wird eingeführt und mit dem Kausalitätsbegriff zum Begriff der vitalen Kausalität verschmolzen.“ Vgl. auch Driesch (1922), 64, 85, 174 sowie Driesch (1929), 292, 323.

3. Leibniz' prästabilisierte Harmonie und Maimons Harmonie der Identität

„Aristoteles war nach verschiedener Leute Meynung nicht sehr gottesfürchtig, und Averroes, sein Ausleger, war ganz und gar gottlos.“
(Philippe de Mornay)

„Diese schlechte Lehre [der Weltseele; F.E.] ist sehr alt und geeignet, die Laien zu verblenden.“
(Gottfried Wilhelm Leibniz)

In der *Weltseele* behauptet Maimon nicht nur, daß die Lehre von der Weltseele auf das genaueste mit dem Blumenbachschen Epigenesis-Theorie übereinstimme, sondern auch, daß die Auseinandersetzung zwischen Leibniz und Locke, „nehmlich ob die Seele leer sey, gleich einer tabula rasa“ (*Weltseele*, 74 f.), oder ob die Grundbegriffe und Wahrheiten bereits vollständig in der Seele enthalten seien und nur auf „Veranlassung der äusseren Objekte zum Vorschein kommen“ (*Weltseele*, 75), mit der Weltseele in Verbindung stehe.²⁰⁹ Diese Behauptung Maimons wird wiederum vor dem Hintergrund der Lehre vom aktiven und passiven Intellekt der peripatetischen Schule verständlich. Nach Alexander von Aphrodisias beispielsweise ist der passive Intellekt eine bloße Disposition im Körper, so daß die menschliche (ver-

²⁰⁹ Leibniz untersucht in den *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, „ob die Seele ursprünglich die Prinzipien verschiedener Begriffe und Lehrsätze enthält, welche die äußeren Gegenständen nur bei Gelegenheit in ihr wieder erwecken, wie ich in Übereinstimmung mit Platon [...] glaube“. (Leibniz [1996 a], Vorwort, IX) Zur damit zusammenhängenden Wiedererinnerungslehre Platons siehe beispielsweise *Phaidon*, 75 d-76 a und 65 a-c sowie *Menon*, 85 c-d. Das erste Buch der *Neuen Abhandlungen* handelt „Von den eingeborenen Ideen“ (Leibniz [1996 a], 1-95). John Locke vertritt im ersten Buch seines *Versuch über den menschlichen Verstand* die These (Locke [1981], 28-105): „Weder Prinzipien noch Ideen sind angeboren.“ Locke bezieht sich im Gegensatz zu Leibniz auf Aristoteles, welcher in *Über die Seele* den Verstand mit einer leeren Schreibrtafel vergleicht (Aristoteles [1995], 3. Buch, 5. Kapitel, 171 [430 a]). Maimons Kenntnis der *Neuen Abhandlungen* verdankt sich Leibniz (1765). Es ist nicht einfach zu bestimmen, welche Schriften Leibniz' Maimon darüber hinaus noch kannte. Neben den *Neuen Abhandlungen* beinhaltet Leibniz (1765) noch folgende Abhandlungen: „Examen du sentiment du P. Malebranche que nous voyons tout en Dieu“, „Dialogus de connexione inter res & verba“, „Difficultates quaedam Logicae“, „Discours touchant la methode de la certitude & de l'art d'inventer“, „Historia & commendatio characteristicae universalis quae simul sit ars inveniendi“. Daß Maimon die *Theodicee* gekannt hat, geht sehr wahrscheinlich aus folgendem Zitat aus seinem Artikel „Ueber die Theodicee“ (GW III, 309-331) hervor: „Der Herr von Leibniz erwähnt in seiner Theodicee diese Disputation des Maimonides gegen diesen *Alrafi* sehr rühmlich, indem er von jenem sagt: Man sagt nicht genug, wenn man sagt: *Er war der erste Rabbiner, der aufgehört hat, Thorheiten vorzutragen*. Ob dieses *negative* Lob in Ansehung des Maimonides hinlänglich sey, oder nicht? Überlasse ich denjenigen zu beurtheilen, die den Maimonides aus andern Quellen als aus *Buxdorfs* Uebersetzung kennen.“ (GW III, 330). Vgl. Leibniz (1996 b), § 262, 284.

nünftige) Seele *weniger* als die Aristotelische *tabula rasa* ist, da Alexander jegliche Assoziationen von individueller Seelensubstantialität vermeiden möchte. Vielmehr handelt es sich bei dem passiven Intellekt um den „unwritten aspect of the tablet“, um die „disposition [in the tablet] for being written upon.“²¹⁰ Es ist die aktive Vernunft als Formgeber, die sich der passiven Vernunft als der Materie ‚einschreibt‘. Die Gegenpartei hingegen behauptet, daß die Formen gewissermaßen ‚eingewickelt‘ in der Materie seien und auf Grund eines äußeren Anlasses zur Erscheinung bzw. Auswicklung kämen. Der Formgeber wird in diesem Modell zum bloßen „Signalgeber“²¹¹. Maimon argumentiert in diesem Zusammenhang für die Lehre vom aktiven Intellekt (Weltseele), der, um Maimonides ein weiteres Mal zu zitieren, dadurch bewiesen wird, „daß unser Denken aus dem Vermögen zur Wirklichkeit übergeht, sowie auch dadurch, daß die Formen der werdenden und vergehenden Dinge vorhanden sind.“²¹² Hierfür diskutiert Maimon zunächst die Positionen Lockes und Leibniz’ in der Streitfrage um die angeborenen Begriffe, um anschließend die jeweiligen Positionen zur Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele zu diskutieren.²¹³ Maimons Argumentationsziel ist es zu zeigen, daß sowohl Locke als auch Leibniz in dieser Frage mit der Lehre von der Weltseele ‚vereinbar‘ seien.²¹⁴ Der Untersuchung und Diskussion der zahlreichen Implikationen, die eine solche

²¹⁰ Zit. nach Davidson (1984), 176.

²¹¹ Bloch (1985), 500. Man kann diese Position mit Platons Wiedererinnerungslehre in Verbindung bringen oder aber wie Bloch diese Lehre auf Aristoteles zurückführen und als „Aristotelische Linke“ bezeichnen, vgl. hierzu Bloch (1985), 493: „Diese Linie also, vom Aristotelischen Materie-Form-Begriff her, und ihr Effekt: *die Aufhebung der göttlichen Potenz selber in der aktiven Potentialität der Materie*: das vorzüglich ist der Weg der Aristotelischen Linken, mit Avicenna als nachantike Merk- und Wendepunkt.“

²¹² Maimonides (1995), 2. Buch, 4. Kapitel, 46.

²¹³ Vgl. *Weltseele*, 80: „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“. Auch Cassirer sieht diese Debatten (Zeugungslehre, Lehre von den angeborenen Begriffen und Leib-Seele-Problem) miteinander verbunden: „Kehren wir nunmehr zu den metaphysischen Problemen zurück, so sehen wir, wie durch die Grundlegung der Biologie zugleich die Hauptfrage nach dem Verhältnis von Leib und Seele in eine neue Beleuchtung gerückt wird.“ (Cassirer [2001], 558; ferner: 558-563)

²¹⁴ Schlette (1993) behauptet im Hinblick auf Maimons Weltseelenkonzeption: „Historisch ist hier zweifellos manches unklar“. (179) Es wird sich jedoch herausstellen, daß Maimons Weltseelendebatte wesentlich *gegen* Leibniz konzipiert ist, d.h. sich auf Äußerungen und Argumente Leibniz’ beruft, die dieser gegen die Lehre von der Weltseele vorbringt. Wie noch ersichtlich wird, identifiziert Leibniz die Weltseele der peripatetischen Schule (aktiver Intellekt) mit Platons und der stoischen Auffassung von der Weltseele, um im Anschluß daran zu zeigen, daß seine Monadologie die Unhaltbarkeit der Lehre von der Weltseele beweise. Leibniz unterscheidet weiterhin zwischen der Weltseele als Gott (Aristotelisch interpretiert wäre eine solche Position die Alexanders von Aphrodisias) und der Weltseele als eine von Gott geschaffene Substanz (beispielsweise Avicenna, der behauptete, der aktive Intellekt sei die zehnte Emanation Gottes): „Mehrere gingen sogar soweit zu glauben, Gott sei diese Welt-

Behauptung im Hinblick auf Leibniz beinhaltet, widmet sich das vorliegende Kapitel.²¹⁵

Leibniz' prästabilierte Harmonie wird sich nach Maimons Interpretation mit der Weltseele in eine Harmonie der Identität verwandeln. Über sein Argumentationsziel in der *Weltseele* schreibt Maimon rückblickend in seiner *Lebensgeschichte*:

„Auch über die *Weltseele* lieferte ich [...] einen Aufsatz, worinn ich mich zu zeigen bemühte, daß die Behauptung einer einzigen allen beseelten Wesen gemeinschaftlichen *Weltseele*, nicht nur *so gut* wie die ihr entgegengesetzte Behauptung wahr seyn könne, sondern daß sie auch noch *überwiegende Gründe* für sich habe. Ich bringe die Streitfrage über die *Einheit* oder *Mehrheit* der Seelen mit der über die *Zeugung* nach den Systemen der *Evolution* und *Epygenesis* in Vergleichung und halte aus den angeführten Erfahrungen und Versuchen das letztere System für wahr, und zeige seine Uebereinstimmung mit dem Begriffe einer *Weltseele*. Endlich zeige ich, daß die Behauptung einer *Weltseele*, zum wenigsten als *Idee* viel vorzüglicher ist, als die Leibnizische *Harmonie* und seine Theorie der *dunklen Vorstellungen*, führe auch noch andre Gründe für meine Behauptung an.“²¹⁶

3.1. Leibniz' Lehre der individuellen Substanzen

In der „einleitenden Abhandlung“ der *Theodicee* widmet sich Leibniz in den §§ 7 bis 9 der Lehre der „Averroisten“²¹⁷, welche er als „*Einseelen-Anhänger*“²¹⁸ charakterisiert. Darüber

seele, während andere sie für untergeordnet und erschaffen hielten.“ (Leibniz [1996 b], 39) Maimon greift diese Debatte auf, um die *Weltseele* (sei sie nun Aristotelisch, Platonisch oder stoisch konzipiert) gegen Leibniz zu rehabilitieren und wiederum die Unhaltbarkeit der Monadologie zu demonstrieren. Maimon wendet sich mit der *Weltseele* gegen Leibniz' individuelle Substanzen (Monadonen), d.h. Leibniz' (offizielle) Auffassung vom Individuum als Substanz. Der Vorwurf der historischen Ungenauigkeit trifft vielmehr Leibniz, ist jedoch vor dem Hintergrund der *identischen Funktion* der verschiedenen *Weltseele*konzeptionen in Leibniz' und Maimons *Weltseelendiskurs* hinfällig.

²¹⁵ Leibniz spricht sich explizit gegen die Lehre von der *Weltseele* aus. Vgl. beispielsweise Leibniz (1996 a), 3. Buch, 10. Kapitel, § 14, 191: „Ich gebe zu, daß es die *Weltseele* Platons nicht gibt, denn Gott steht über der Welt als *intelligentia extramundana* oder vielmehr *supramundana*.“ Siehe auch Leibniz (1996 b), 256.

²¹⁶ GW I, 568 f.

²¹⁷ Leibniz [1996 b], Einleitende Abhandlung, § 9, 38: „Sie hießen *Averroisten*, da sie sich an einen berühmten arabischen Schriftsteller anschlossen, den ‚ausgezeichneten Kommentator‘, der unter allen Angehörigen seiner Natur am tiefsten in das Verständnis des Aristoteles eingedrungen zu sein schien.“ (Leibniz [1996 b], 38) Vgl. auch: „Nach einer ziemlich verbreiteten Ansicht hat Aristoteles einen ähnlichen Standpunkt vertreten, der dann durch den berühmten arabischen Philosophen Averroës erneuert worden ist. Er nahm in uns einen *intellectus agens* oder tätigen Verstand und ferner einen *intellectus patiens* oder leidenden Verstand an; der erstere, von aussen kommende, sollte ewig und allen gemeinsam sein, der leidende jedoch, der jedem im besonderen zukommt, sollte beim Tode des Menschen dahinschwinden.“ (Leibniz [1966], 48) Den Kampf gegen die „*Einseelenlehre*“ bzw. den Averroismus führte vor Leibniz bereits Thomas von Aquin in seiner Schrift *De unitate intellectus* (siehe Libera [1994], Flasch [1995], 282-290 sowie Flasch [1998]).

²¹⁸ Leibniz [1996 b], Einleitende Abhandlung, § 9, 40. Im Vorwort der *Neuen Versuche* charakterisiert er die averroistische Lehre dadurch, daß sie „sich eine Auflösung und Wiedervereinigung der Seele mit dem Ozean der

hinaus unterscheidet Leibniz zwischen der Platonischen Auffassung von der Weltseele und den Stoikern, die eine „allgemeine, alle anderen aufsaugenden Seele angenommen haben.“²¹⁹

Desweiteren sieht Leibniz Spinoza in der Nähe der Einseelenlehre (Monopsychismus): „Spinoza, der nur eine einzige Substanz zuläßt, entfernt sich von der Lehre eines einigen, allumfassenden Geistes nicht allzuweit“²²⁰ Nach Leibniz hingegen gibt es unendlich viele von Gott geschaffene Substanzen, welche sich durch eine prästabilisierte Harmonie aufeinander und auf Gott beziehen.²²¹

„Das System der *prästabilisierten Harmonie* ist am besten geeignet, dieses Übel [der Einseelenlehre; F.E.] zu beseitigen. Denn es zeigt, daß es einfache, unausgedehnte Substanzen geben muß, die in der ganzen Natur verbreitet sind, daß die einzelnen Substanzen von allen andern, nur nicht von Gott, unabhängig subsistieren und daß sie niemals ganz von organisierten Körpern getrennt sind.“²²²

Neben den besagten Paragraphen der „einleitenden Abhandlung“ der *Theodicee* findet sich eine prägnante Zusammenfassung von Leibniz’ Lehre und seiner Kritik am Monopsychismus in dem Text „Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste“ von 1702, in dem gleichfalls auf die Beziehung zur Diskussion von Evolution und Epigenese ein-

Gottheit einbilden, eine Vorstellung, deren Unmöglichkeit mein System vielleicht allein klar zeigt.“ (Leibniz [1996 a], XXXV)

²¹⁹ Leibniz [1996 b], Einleitende Abhandlung, § 9, 40.

²²⁰ Leibniz (1966), 50.

²²¹ Vgl. Leibniz (1966), 52: „Spinoza hat beweisen wollen, daß es nur eine einzige Substanz in der Welt gibt, aber diese seine Beweise sind kläglich oder unverständlich.“ Im Gegensatz zu Spinozas Monopsychismus behauptet Leibniz, Gott sei *intelligentia supramundana*: „Ich denke gar nicht, daß man mir einen Vorwurf daraus machen kann, daß ich Gott als *intelligentia supramundana* [d.i. als überweltliches Verstandeswesen] bezeichnet habe. Wollen jene, die das mißbilligen, sagen, daß er eine *intelligentia mundana* [d.i. ein *weltliches* Verstandeswesen] ist, was heißt, daß er die Weltseele ist? Ich hoffe nicht. Jedoch tun sie gut daran, sich zu hüten, das unbedacht zuzugeben“ (Leibniz [1990] 20); vgl. weiterhin Leibniz (1996 b), „Der Hauptirrtum jenes Kaiser und der Stoiker bestand jedoch darin, daß sie sich einbildeten, das Gute am Universum müßte Gottes eigenen Beifall erregen, weil sie Gott als Weltseele auffaßten. Dieser Irrtum hat nichts mit unserer Lehre gemein: nach unserer Auffassung ist Gott *intelligentia extramundana*, wie Martianus Capelle sie nennt, oder besser noch *supramundana*.“ (256)

²²² Leibniz (1996 b), Einleitende Abhandlung, §. 10, 41. Maimon wird sich daher auch eingehend mit der prästabilisierten Harmonie beschäftigen. Zur Interpretation der prästabilisierten Harmonie als Harmonie von Leib und Seele, wie sie von Maimon in der *Weltseele* aufgefaßt wird, vgl. Mendelssohn (1972): „Diese *Harmonie* zwischen Seele und Körper hat der Schöpfer des Alls in der Weise eingerichtet, dass alle Bewegungen des Körpers mit den Vorstellungen und Begehungen der Seele, und umgekehrt, harmonisieren.“ (228) Vgl. hierzu auch Wolff (1745), § 745, 478 f. Im Gegensatz hierzu interpretieren beispielsweise Gurwitsch und Cassirer die prästabilisierte Harmonie primär als Harmonie der Monaden untereinander; vgl. Gurwitsch (1974), 97 f. sowie Cassirer (2001), 569. Leibniz (1996 a), Vorwort, XXVII: „Durch die unmerklichen Perzeptionen erklärt sich auch jene wunderbare prästabilisierte Harmonie der Seele und des Körpers“. Die prästabilisierte Harmonie von Seele und Körper erscheint an dieser Stelle als Sonderfall der allgemeinen Harmonie der Monaden untereinander.

gegangen wird.²²³ Wie Maimon so sieht auch Leibniz das Hauptargument, das für oder gegen die Lehre von der Weltseele spricht, in der Frage nach der Entstehung und dem Vergehen der einzelnen Formen oder Seelen:

„Einer der einleuchtendsten Gründe, die man gegen die Einzelseelen angeführt hat, ist die Verlegenheit, in der man sich betreffs ihres Ursprungs befindet. Die Schulphilosophen haben über den Ursprung der Formen, worunter sie die Seelen einbegreifen, lang und breit gestritten.“²²⁴

Die Entwicklung der Formen ist nach Leibniz jedoch nicht durch einen transzendenten Formgeber und der passiven, leidenden und aufnahmefähigen Materie zu erklären, sondern jegliche Entwicklung ist für Leibniz eine Auswicklung des im Keim bereits Vorhandenen. Als Anhänger der Evolutionstheorie ist Leibniz Anhänger der „individuellen Präformation“²²⁵. Und wie sich Maimon auf die neueste Theorie über den Ursprung der Formen berufen kann, beruft sich Leibniz auf die Forschung seiner Zeit, die durch mikroskopische Untersuchungen die Leibnizische These von der Entwicklung als Auswicklung zu bestätigen scheint.²²⁶

„Die Erfahrungen der neuesten Zeit bringen uns zu der Überzeugung, daß die Seelen und selbst die Tiere stets, wenngleich nur in winziger Größe, existiert haben, und daß die Zeugung nur eine Art Auseinanderfaltung und Vergrößerung ist. Auf diese Weise schwinden dann alle Schwierigkeiten betreffs der Zeugung der Seelen und Formen.“²²⁷

Die mikroskopische Forschung Malpighis, Leeuwenhoeks und Swammerdams²²⁸ bestätigen Leibniz' Annahme, „daß die Tiere keineswegs erst in dem Zeitpunkt, den man gewöhnlich als

²²³ Zur allgemeinen Hinführung auf die Verbindung von Biologie und Metaphysik bei Leibniz sei verwiesen auf Cassirer (1998), 366-373 sowie Cassirer (2001), 538-564.

²²⁴ Leibniz (1966), 52.

²²⁵ Kant (2001), § 81, 344 [AA V, 423].

²²⁶ Für den Zusammenhang mit den angeborenen Begriffen siehe Weyand (1972), 550 f.: „Für Leibniz, der ‚evolutio‘ und ‚involutio‘ neben ‚développement‘ und ‚enveloppement‘ als ‚Lieblingswörter‘ braucht, gehört E[ntwicklung]. in den Zusammenhang, in dem Ideen und Wahrheiten der Seele als Neigungen Dispositionen, Habitualitäten angeboren sind, so daß sie bei gegebenem Anlaß und Anstoß hervortreten. ‚Entwickeln‘ (développer) bedeutet, daß diese unbewußten Vorstellungen deutlicher werden“.

²²⁷ Leibniz (1966), 53.

²²⁸ Vgl. Cassirers Kommentar zu dieser Stelle: „Leibniz beruft sich hier auf die neuen mikroskopischen Beobachtungen, die insbesondere durch *Malpighi*, *Leeuwenhoek* und *Swammerdam* angestellt worden waren. In seiner ‚Anatome plantarum‘ vom J. 1675 vertrat Malpighi zuerst die Anschauung, daß alle organischen Körper sich aus

den Anfang ihres Daseins ansieht, wirklich entstehen, daß vielmehr die Samentiere oder die beseelten Samen schon seit dem Anfang der Dinge bestanden haben.²²⁹ Das gleiche gilt für das ‚Vergehen‘, nämlich wie das Entstehen eine Auswicklung ist, so ist das Vergehen eine Art Wiedereinwickeln. Das Gesetz der Stetigkeit gilt in beide Richtungen:

„Im Schlaf und in der Ohnmacht hat uns die Natur sodann ein Beispiel dafür an die Hand gegeben, daß der Tod nicht ein Aufhören aller Funktionen, sondern nur eine Unterbrechung bestimmter, besonders deutlich hervortretender Funktionen ist. Ich habe an anderer Stelle eine wichtige Frage aufgeklärt, deren Vernachlässigung zu der Ansicht von der Sterblichkeit der Seele verleitet hat: daß nämlich eine große Anzahl gleicher und unter einander im Gleichgewicht befindlicher kleiner Perzeptionen, die nichts Hervorstechendes und Unterschiedenes haben, sich der Beobachtung und Erinnerung entziehen.“²³⁰

Leibniz sieht in der Lehre von den *petites perceptions*²³¹ sein hauptsächliches Argument gegen den Monopsychismus, dementsprechend versucht Maimon, diese Lehre zu entkräften, um gegen Leibniz’ These von der Substantialität der individuellen Seelen vorzugehen. Erst wenn Leibniz’ Theorie der *petites perceptions*, die den Prozeß der Wahrnehmung sowie den Prozeß der Entwicklung ausmachen, widerlegt ist, kann die Einseelenlehre plausibel gemacht werden.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß Maimons Diskussion mit Leibniz mit der Debatte über die angeborenen Begriffe beginnt.²³² Leibniz behauptet nicht, die angeborenen Wahrhei-

Zellen zusammensetzen, während er durch eine beigegebene Abhandlung, in der er zum ersten Male die Entwicklung des bebrüteten Hühnereies in allgemeinen Umrissen darstellte, zum Begründer der modernen Entwicklungsgeschichte wurde. *Anton von Leeuwenhoek* (1632-1733) ist als Entdecker der Spermatozoen, *Jan Swammerdam* (1637-1680) besonders durch seine Studien über die Anatomie und die Verwandlungsgeschichte der Insekten bekannt.“ (Cassirer [1966], 55) Nach Wundt ist der Streit der Ovisten und Animalkulisten mehr „als eine bloß biologische Frage. Die Entdeckung der Spermatozoen bedeutete für ihn die Errettung aus einer schweren philosophischen Verlegenheit. In jenen schien ihm die Einheit von Seele und Körper augenfällig erwiesen zu sein. [...] Damit konnte die Frage nach dem Ursprung des Lebens für gelöst gelten: das Leben, so lautete die Antwort, ist überhaupt nicht entstanden, sondern es bewegt sich für jedes Individuum nur zwischen den Stadien der Involution und Evolution, und die Entwicklungsgeschichte des individuellen Wesens ist nicht ein einmaliger, sondern ein periodischer, ins Unendliche sich wiederholender Vorgang. [...] Der Unsterblichkeit war anscheinend ein empirisches Argument zur Seite getreten, das den religiösen Glauben selbst zu einer Queller wissenschaftlicher Erkenntnis erhob.“ (Wundt [1917], 55 f.) Vgl. ferner Cassirer (1998), 363-373 sowie Wilson (1997).²²⁹ Leibniz (1966), 55.

²³⁰ Leibniz (1966), 56 f. „Wir haben eine Unendlichkeit von kleinen Perzeptionen, die wir indessen nicht zu unterscheiden vermögen: [...], von denen man aber trotzdem eine Empfindung haben muß, da man sonst nicht das Ganze wahrzunehmen vermöchte.“ (Leibniz [1966], 57)

²³¹ Auf das Verhältnis von *petites perceptions* und den Satz der Stetigkeit macht Mendelssohn (1979), 68 ff. sowie 134 aufmerksam.

²³² Vgl. hierzu die Darstellung Mendelssohns (1972 a), 276 f.: Die Seele ist also beym Eintritte in dieses Leben keinesweges, wie die Aristoteliker wollen, mit einer glatten Tafel zu vergleichen, in welcher die Buchstaben erst

ten und Begriffe seien wirklich vorhanden, vielmehr existieren sie in jeder Seele nur virtuell, der Anlage nach. Er bezeichnet folglich die angeborenen Ideen und Wahrheiten als „bloße Anlagen (*des inclinations, des dispositions, des habitudes, ou des virtualites naturelles*) die von einigen unwahrzunehmenden (*insensibles*) Handlungen begleitet werden“ (*Weltseele*, 75 f.). Zum Beweis seiner Theorie führt Leibniz nach Maimon „die erworbne Fertigkeiten (*les habitudes acquises*) und die Vorräthe des Gedächtnisses an, (*les provisions*) deren Existenz in unsrer Seele man zugeben muß, (indem sie bey Gelegenheit zum Vorschein kommen) und deren wir uns doch nicht immer bewusst sind.“ (*Weltseele*, 76) Anders als die Aristotelische Möglichkeit der passiven Materie, ist für Leibniz in der Möglichkeit bereits alles Wirkliche vorhanden.²³³ Die angeborenen Wahrheiten sollen sich nach Leibniz wie die unbewußten Vorräte des Gedächtnisses verhalten. Genau dieses macht Maimon Leibniz streitig, indem gerade diese erworbenen Inhalte der Seele „von den körperlichen Eindrücken zurückgelassene Spuren im Gehirn“ (*Weltseele*, 85) sein können. Maimon versucht das Vermögen der Erinnerung naturalistisch als physisches Vermögen zu erklären. Maimon kann sich hierbei nicht nur auf antike und mittelalterliche Vorbilder berufen, sondern auch auf zeitgenössische Theorie-

eingegraben werden sollen, sondern sobald sie vorhanden ist, muß sie auch Vorstellungen haben, denn nichts anders heißt für eine Seele vorhanden seyn. Diese Vorstellungen aber können von der Beschaffenheit der entwickelten Begriffe seyn, davon wir oben gesehen, daß sie allezeit in der Seele, ohne von ihr bemerkt zu werden, anzutreffen seyn können. Denn da wir gesehen, daß die menschliche Seele keine Ausdehnung wahrnehmen kann, ohne sich implicite alle geometrische Wahrheiten vorzustellen; so ist es leicht möglich, daß es einen Zustand der Seele geben könne, in welchem alle ihre Vorstellungen diese Beschaffenheit haben, daß sie von ihr selbst nicht erkannt werden, wie z.B. im Schläfe. Ein unendlicher Verstand, der sich die Seele eines schlafenden vorstellt, muß in derselben nothwendig Vorstellungen wahrnehmen, sonst würde sie nicht vorhanden seyn, gleichwohl ist sie selbst ihrer sich alsdenn nicht bewußt, und hat keine auseinander gewickelte oder deutliche Vorstellungen. Eine ähnliche Beschaffenheit mag es mit der Seele, vor dem Eintritte in dieses Leben gehabt haben. So sie anders vorhanden war, so hat ein unendlicher Verstand nothwendig Vorstellungen in derselben wahrnehmen müssen, sie selbst aber kann sich vielleicht ihrer nicht eher bewußt gewesen seyn, bis sich die Begriffe in diesem Leben durch Veranlassung der sinnlichen Eindrücke nach und nach entwickelt haben. Man siehet hier den Uebergang zu den erhabenen Lehren der neuern Weltweisen, daß die Seele niemals aufhöre sich implicite schlechterdings die ganze Welt, explicite aber nur die Welt nach der Lage ihres Körpers in derselben vorzustellen, daß die sinnlichen Eindrücke nur die Anlässe und Gelegenheiten seyn, bey welchen die Vorstellungen der Seele sich entwickeln und wahrgenommen werden, und daß diese Entwicklung der Begriffe in der Seele mit der Entwicklung der Begebenheiten ausser derselben vollkommen harmoniere.“

²³³ Bloch spricht dabei von einem bereits bei Straton zu entdeckenden „Linkseffekt“ (Bloch [1985], 492) der *dynamis*-Lehre des Aristoteles, der bis zu Leibniz und darüber hinaus reiche: „Und zuletzt sei noch auf die nicht geringe Beziehung hingewiesen, die ohne Pantheismus zwischen Avicenna, Averroës und der *Leibnizischen* immanenten Entfaltungslehre besteht. Obwohl auch bei Leibniz das Stoff-Form-Problem terminologisch versunken ist, bleibt die Verwandtschaft der sich entfaltenden Keim-Materie mit der Evolutionsreihe schlafender, träumender, wacher Monade unverkennbar.“ (512)

entwürfe wie die Bonnets.²³⁴ Es ist vor allem der von Maimon gegen Leibniz' *petites perceptions* verwendete Begriff der „Fibern“, welche einen Zusammenhang mit Bonnets Seelenlehre nahelegt:

„So können wir die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht wahrnehmen, wenn wir einmal deren gewohnt sind, warum? weil diese Gewohnheit, die Fibern des Organs biegsam und dem Eindruck nachgebend gemacht hat, so daß sie den zur Empfindung erforderlichen Widerstand nicht mehr leisten. Wir haben daher keine Empfindung, nicht wie Leibniz sagt: obschon wir den Eindruck davon bekommen, sondern weil wir in der That den zur Empfindung gehörigen Eindruck nicht bekommen haben.“ (*Weltseele*, 86)

Die „Mechanik unserer Empfindungen“²³⁵ mittels einer Theorie der „Fibern“ zu erklären unternimmt Bonnet in seinem *Analytischen Versuch über die Seelenkräfte*.²³⁶ Dieser Schrift konnte Maimon entnehmen, daß die „Ideen [...] an die Bewegungen des Gehirns gefesselt“²³⁷ sind. Physisch erklärt Maimon gleichfalls folgendes Phänomen: „Wir nehmen täglich wahr, daß diese Formen (nach gewissen Dispositionen der Körper) ihre Wirkung äussern, und dann plötzlich aufhören, und widerum anfangen zu wirken, (wie z.B. Denken, und sich willkürlich bewegen im Wachen und Schlafen)“ (*Weltseele*, 66 f.). Leibniz erklärt dieses Phänomen mit seiner Theorie der *petites perceptions*, die Maimon irrtümlicherweise als „Theorie der dunklen Vorstellungen“ (*Weltseele*, 67, 73)²³⁸ bzw. als die Theorie „der nicht wahrgenommenen Wirkungen“ (*Weltseele*, 67) bezeichnet. Maimons These, die an die Diskussion um das Erinnerungsvermögen erinnert und die er anhand von Aristoteles und Locke entwickelt, ist die, daß diese dunklen Vorstellungen nichts „als bloße Dispositionen und in den Organen hinter-

²³⁴ Daß Maimon mit Bonnets *Analytischem Versuch über die Seelenkräfte* vertraut ist, geht aus der *Weltseele*, 83 Anm. hervor.

²³⁵ Bonnet (1771), 66.

²³⁶ Bonnet (1771), 48-86, besonders 55 f. Vgl. ferner Bonnet (1770), 23 f.: „Ich bin also auf den Gedanken gekommen, die empfindlichen Fibern müßten solchergestalt eingerichtet seyn, daß eine mehr oder weniger anhaltende Wirkung der Gegenstände in denselben mehr oder weniger dauerhafte Bestimmungen zuwebringe, welche eigentlich das Physische der Erinnerung ausmachen.“

²³⁷ Bonnet (1771), 51. Vgl. *Weltseele*, 74 f.: „Wir denken nicht im Schlafe, und doch kann die *association* der dem Schlafe vorhergehenden und nachfolgenden Ideen begreiflich gemacht werden, indem während dem Schlafe die Gehirnbewegungen nach mechanischen Gesetzen auf einander gefolgt sind (ob schon nicht mit dem Grade der Stärke, der als Disposition zur Seelenwirkung erforderlich ist) so daß man aus den, dem Schlafe vorhergehenden, und allen den während desselben statt habenden, den Grund der darauf folgenden Gehirnbewegung, und folglich auch der damit verknüpften Vorstellungen angeben kann und dergl.“

²³⁸ Siehe Mendelssohn (1979), 4.

lassene Spuren“ (*Weltseele*, 67) sind. Das Aufhören und Wiederaufnehmen der Tätigkeit der Form (der eigenen Seele) ist nach Maimon dadurch zu erklären, daß

„die Weltseele nach Beschaffenheit eines jeden Organs wirken, und widerum von ihrem Wirken nachlassen, und abermal zu wirken anfangen kann, so daß die nach dieser Unterbrechung folgende Wirkung mit der ihr vorhergehenden in Verbindung bleibt) wenn nämlich während der Unterbrechung dieser Seelenwirkung, die ihr (der Art obschon nicht dem Grad nach) angemessene Organenwirkung immer fortgesetzt wurde.“ (*Weltseele*, 67)²³⁹

Maimon nimmt sich Schritt für Schritt die einzelnen Beispiele Leibniz' vor, die das Dasein der kleinen Perzeptionen darlegen sollen. Dabei handelt es sich um die bekannten Beispiele der Bewegung oder des Geräusches der Mühle oder des Wasserfalles, das man nicht mehr wahrnimmt, weil die „Gewohnheit den Reiz der Neuheit benommen“ (*Weltseele*, 77) hat. Da man das Rauschen der Wellen im Ganzen wahrnimmt, muß nach Leibniz auch jede Welle hörbar sein. So ist auch im Schlaf die Tätigkeit der Seele niemals ganz beendet, sonst könnte man niemals wieder aufwachen. Auch könnte die größte Anstrengung kein Seil zerreißen, wenn die Anstrengung, die das Seil zerreißt, nicht aus kleinen Anstrengungen zusammengesetzt wäre. Diese kleinen Perzeptionen sind es, die zwischen zwei merk- oder wahrnehmbaren bzw. wahrgenommenen Zuständen das Band der Stetigkeit herstellen. Diese unmerklichen Wahrnehmungen bestimmen das Individuum, wenn es unbewußte Handlungen ausführt oder sich im Schlaf bewegt. Maimons Argument hingegen lautet, daß man all diese Phänomene auch ohne die dunklen Vorstellungen, nämlich mechanisch zu erklären vermag: Alles, was Leibniz „als eine nothwendige Folge der dunklen Vorstellungen betrachtet, [kann] eine Folge

²³⁹ Vgl. Maimon (1793), 100 f. Anm.: „Die wolfisch-leibnizische Philosophie nimmt (um gewisse psychologische Erscheinungen, die sich nach dem bekannten Gesetz der Association klarer Vorstellungen nicht erklären lassen, dennoch erklären zu können) das Daseyn der dunklen Vorstellungen an. Ich hingegen leugne das Daseyn der dunklen Vorstellungen, indem Vorstellungen, wenn sie von bloßen körperlichen Eindrücken unterschieden werden sollen, nichts anders als Modifikationen des Bewußtseyns, folglich Vorstellungen ohne Bewußtseyn undenkbar sind. Da man also darauf nicht durch *unmittelbare Wahrnehmung*, sondern bloß durch einen Schluß gerathen ist, so suche ich diese Erscheinungen, die sonst darauf führen, aus dem bekannten Erfahrungssatze von der Verbindung der Seele und des Körpers (einer jeden Vorstellung mit einer ihr korrespondirenden körperlichen Veränderung) so zu erklären, daß man ihrer entbehren kann.“

des bloßen Mechanismus seyn“ (*Weltseele*, 85). Wiederum bezieht sich Maimon in der Erläuterung seines Gedankens auf die Lehre von den Fiebern:

„So können wir die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht wahrnehmen, wenn wir einmal deren gewohnt sind, warum? weil diese Gewohnheit, die Fibern des Organs biegsam und dem Eindruck nachgebend gemacht hat, so daß sie den zur Empfindung erforderlichen Widerstand nicht mehr leisten. Wir haben daher keine Empfindung, nicht wie Leibniz sagt: obschon wir den Eindruck davon bekommen, sondern weil wir in der That den zur Empfindung gehörigen Eindruck nicht bekommen haben. Und so ist es auch mit den übrigen Beyspielen, die Leibniz anführt, beschaffen. Es machen auch nicht diese dunklen Vorstellungen das Individuum aus, sondern die besondere körperliche Modifikationen, die einem besondern organischen Körper eigen sind, bestimmen dasselbe. Wenn aber Leibniz ferner sagt, daß diese dunkle Vorstellungen, in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit, als die Corpuskules in der Naturlehre sind, so behaupte ich, daß eben diese Corpuskules und ihre Modifikationen sowohl zur Erklärung in der Seelen, als der Naturlehre dienen, wie ich es schon zur Genüge gezeigt habe.“ (*Weltseele*, 86 f.)

Das Leibnizische Gesetz der Stetigkeit wird von Maimon nicht nur im Hinblick auf Erinnerungsvermögen und *petites perceptions* angegriffen. Die Theorie der Wahrheit fordert nach Maimon gleichfalls, sich gegen die individuellen Substanzen und für die Lehre von der Weltseele als „treasure-house in which all possible forms are stored“²⁴⁰ zu entscheiden. Die Formen (wahre Begriffe und Urteile)²⁴¹ sind nach Maimon nicht der Quantifizierung fähig. Sie sind nach Maimon „nicht bloß Anlagen“, d.h. „sie werden nicht erst dunkel, und dann deutlich wahrgenommen“. (*Versuch*, 30 [46]) Begriffe und Urteile, so Maimon, „sind unteilbare Einheiten“ (*Versuch*, 30 [46]) und können daher nicht nur zum Teil wahrgenommen oder gedacht werden. Da die Seele jedoch nicht kontinuierlich denkt, so ist eine Weltseele oder ein Weltgeist zu postulieren, welcher diese ohne Unterlaß denkt. Das obere Seelenvermögen, wie es im Kontext des *Magazines* heißt, ist „eine untheilbare Einheit und in seiner Wirkung unveränderlich; oder es müsse denn [...] überhaupt keine objektive und allgemeingültige Wahrheit geben.“²⁴² In diesem Zusammenhang macht Maimon darauf aufmerksam, daß daraus

²⁴⁰ Gad Freudenthal (1995), 39 Anm.

²⁴¹ Im *Versuch über die Transzendentalphilosophie* argumentiert Maimon mit Ploucquet, daß „ein Urteil nur einen Begriff enthält“. (*Versuch*, 206 [380])

²⁴² GW III, 90. Vgl. GW IV, 631 f.: „Die höhern Seelenvermögen sind im höchsten Grade thätig, indem die Verbindung und Trennung der Vorstellungen durch dieselbe ohne Zeit, d.h. in einem beliebigen Zeitpunkt geschieht.

nicht nur auf die ununterbrochene *Aktualität* der Formen (Begriffe und Urteile) in der Weltseele, sondern auch auf die *Einzigkeit* dieses Vermögens geschlossen werden muß. Maimon kann dabei an die Tradition des aktiven Intellekts von Themistius bis Averroes anknüpfen²⁴³:

„Auch scheint die Natur der objectiven Wahrheit, die alle Menschen voraussetzen, die Idee einer Weltseele nothwendig zu erfordern; woraus sich die Identität der Formen des Denkens bei allen denkenden Subjecten, und die Übereinstimmung in den dieser Form gemäß gedachten Objecten erklären läßt.“²⁴⁴

Ein weiteres Argument für die individuellen Substanzen ergibt sich für Leibniz aus der Definition der Substanz selbst. Maimon faßt das Argument folgendermaßen zusammen: „Die Substanz enthält also als Substanz den Grund der Accidenzen, ohne welche sie nicht seyn kann. [...] Eine Substanz kann nicht wirklich seyn ohne zu handeln, d.h. ohne Accidenzen hervorzu- bringen.“ (*Weltseele*, 80)²⁴⁵ In Anwendung auf die Seele heißt das, daß die Seele nicht sein kann, ohne Vorstellungen (Bewußtseinsinhalte) zu haben. Maimons Argument jedoch ist, daß wir im Schlaf und der Ohnmacht genau mit dem Phänomen konfrontiert sind, in der die Seele *keine* Vorstellungen hat. Nun zu behaupten, daß die Seele Vorstellungen hat, deren sie sich nicht bewußt ist, ist ein Widerspruch,

Die Vorstellungen selbst folgen auf einander in der Zeit, das Urtheil über ihr Verhältniß zu einander hingegen muß in untheilbaren Moment geschehen.“

²⁴³ Zu Themistius liest man bei Merlan (1963): „If we don't make this assumption, how could we explain the existence of ideas common to all men? How could we explain that we all without instruction have a similar understanding of fundamental terms and of fundamental axioms? Indeed, men could not even understand each other, unless there was one intelligence in which we all participate.“ (55 f.; ferner: 128) Zu Averroes siehe Stadler (1991), 193: „Die Sicherung des Notwendigkeitscharakters von Wissen, seiner Allgemeingültigkeit, erfordert im weitesten Sinne die Annahme gleicher Erkenntnis- und Verstehensstrukturen aller jener Subjekte, die an den Erkenntnis- und Verstehensprozessen beteiligt sind. Dieser Forderung wird der Averroismus damit gerecht, daß er erklärt: Es ist ein einziger Intellekt, der in allen Menschen erkennt. Der Seelenbegriff des Averroismus zielt auf die Begründung der Allgemeingültigkeit des Wissens, allerdings wird der die Erkenntnis von Allgemeinem ermöglichende Einheitsgrund nicht – wie in der Neuzeit – als *apriorische* Form aufgesucht, sondern als *separate Form*. Er ist gedacht als geistige Entität, als eine Wirklichkeit für sich, die den individuellen Subjekten nur beihohnt (forma assistens).“ Leibniz erklärt diesen Notwendigkeitscharakter mit seiner prästabilierten Harmonie.

²⁴⁴ GW VI, 431. Vgl. GW III, 290: „Denn erstlich muß das Erkenntnißvermögen in allen denkenden Subjekten eben dasselbe seyn, oder wir müssen sonst allen Anspruch auf objektive und allgemeine gültige Erkenntniß aufgeben“; sowie *Weltseele*, 68 f.: „So beweist die Allgemeinheit der Formen des Denkens und Anschauens, worauf alle objektive Wahrheit beruhet, die Gemeinschaft der ihnen gemäß wirkenden Kraft; was also nothwendige Bedingung aller Wahrheit überhaupt ist, muß selbst nothwendig wahr seyn.“

²⁴⁵ Siehe Leibniz (1996 a), XXI sowie LI.

„denn wir kennen nur zweierlei Arten des Wirkens, nämlich Bewegung die dem Körper, und Bewußtseyn welches der Seele beygelegt wird, und welches Empfinden, Vorstellen und Denken, als verschiedene Arten des Bewußtseyns unter sich begreift. Folglich heißt: Die Seele wirkt ohne Bewußtseyn, so viel als; sie wirkt ohne zu wirken, welches sich selbst widerspricht.“ (*Weltseele*, 85)

Der erste Teil der Diskussion von Maimons Auseinandersetzung mit Leibniz besteht in der Untersuchung der Debatte um die angeborenen Begriffe zwischen Leibniz und Locke. Maimons Strategie ist es dabei einerseits, mit Locke einen Naturalismus zu vertreten, der die Lehre Leibniz' von den kleinen Perzeptionen überflüssig zu machen gedenkt. Sowohl das Erinnerungs- als auch das Wahrnehmungsvermögen erklärt Maimon durch Funktionen des Körpers (Fiebern), womit die kontinuierliche Aktivität – für Leibniz während des Schlafes, der Ohnmacht und gar des Todes nur *scheinbar unterbrochen* – nur das Individuum als Körper betrifft. Andererseits weisen Maimon die Theorie der Wahrheit und die Definition der Substanz auf die Konzeption der Weltseele hin, die in dem zweiten Teil der Diskussion auf die Leib-Seele-Problematik angewendet wird. Maimon sieht Lockes Position in der Frage nach der Bewertung der Seele, im Anschluß an Aristoteles' Ausführungen über die ernährende und wahrnehmende Seele, als Modifikation des Körpers. Nach Leibniz hingegen ist Leib und Seele durch eine prästabilisierte Harmonie a priori geregelt. Maimon behauptet,

„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, [...] daß nämlich nach Aristoteles (dem Locke hierin beypflichtet) der Körper eine Substanz, die Seele aber bloß ein Vermögen im Körper, folglich eine Modifikation desselben ist. Nach Plato hingegen (dem Leibniz nachfolgt) verhält es sich grade umgekehrt, nämlich die Seele ist die eigentliche Substanz, der Körper aber ist bloß eine besondere Art des Daseyns der Seele, insofern sie ein eingeschränktes Wesen ist, folglich eine Modifikation derselben.“ (*Weltseele*, 80 f.)

Nach diesen einführenden Bemerkungen geht Maimon in einem nächsten Schritt daran zu zeigen, daß sowohl Locke als auch Leibniz mit der Lehre von der Weltseele vereinbar seien.

Im Hinblick auf Locke gelingt dies Maimon dadurch, daß er Lockes Position zunächst mit den

Vorstellungen Aristoteles' über die physiologischen Funktionen der Seele als Form des Körpers in Verbindung bringt, schließlich jedoch zur mittelalterlichen Interpretation durch den aktiven Intellekt als ‚von außen kommende Kraft‘ übergeht. Lockes Materialismus²⁴⁶ fordert schließlich, so Maimons Interpretation, den transzendenten aktiven Intellekt als Formgeber. Die individuelle Seele als Form des Körpers wird zur Materie oder Anlage einer ‚von aussenher kommenden Kraft‘ oder Form:

„Nach Locke also, oder vielmehr nach Aristoteles ist die menschliche Seele als menschliche Seele keine Substanz, sondern eine bloße Form eines bestimmten (menschlichen) organischen Körpers²⁴⁷ oder eine aus der Organisation entspringende Anlage zur Empfangung einer von aussenher kommenden Kraft. [...] Die schon erlangte Kraft aber ist zwar an sich ihrem Ursprunge nach Substanz, und als lebende und denkende Substanz, Seele, aber nicht als eine bestimmte menschliche Seele, ein Individuum. Der Grund der Individualität liegt in der besondern körperlichen Organisation, wodurch die Wirkung dieser allgemeinen Kraft auf eine besondere Art bestimmt wird.“ (*Weltseele*, 83 f.)

Aus der Überzeugung Lockes, daß die menschliche Seele keine Substanz sei, schließt Maimon, daß sie ihrem „Ursprunge nach Substanz“ (*Weltseele*, 84) sei. Als menschliche Seele ist sie Teil der Substanz Weltseele. So kann Maimon als Ergebnis festhalten, „daß die Meinung des Locke, von der menschlichen Seele mit der Idee einer allgemeinen Weltseele aufs genaueste zusammenhänge, und daß nur die besondere Anlage als Resultat eines auf eine besondere Art organisirten Körpers, den Grund der Individualität abgeben kann.“ (*Weltseele*, 87) In einem nächsten Schritt versucht sich Maimon an einer Interpretation Leibniz', die zu zeigen versucht, daß Leibniz' Lehre gleichfalls mit der Lehre von der Weltseele zu verbinden sei.

²⁴⁶ Siehe *Weltseele*, 81: „Locke wollte sich nicht gradezu über vorerwähnte Meinungen erklären, um dem Verdacht des Materialismus auszuweichen. Er trägt dieselbe daher nicht positiv, sondern in der Form eines Zweiffels vor: Ob nicht die Materie das Vermögen zu denken haben könne?“

²⁴⁷ An dieser Stelle fügt Maimon folgenden Hinweis ein: „Siehe Anhang zur deutschen Uebersetzung Bonnets analytischen Versuchs über die Seelenkräfte III. Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles Seite 207-313“ [eigentlich: 307-313]. Damit bezieht er sich auf folgende Stelle: „Die Seele also ist nichts anders als die erste Form eines physischen, durch seine Kraft belebten, und zwar organisirten Körpers. Man sieht hieraus, daß Aristoteles die Seele nicht für eine Substanz, in dem Verstande, wie es unsre Philosophen nehmen, gehalten habe. [...] — Der Körper ist nicht die Form oder Wirksamkeit der Seele, sondern die Seele ist die Form (Entelechie) des Körpers. Daher diejenigen richtig denken, welche glauben, daß weder die Seele ohne Körper seyn, noch daß die Seele der Körper seyn könne; denn sie ist kein Körper, aber doch Etwas in oder an dem Körper etc.“ (Schütz [1771], 311-313)

Zunächst behauptet Maimon, daß Leibniz die Lehre von der prästabilierten Harmonie als exoterische Lehre vortrage, „um dadurch dem Verdacht des Spinozismus auszuweichen.“ (*Weltseele*, 81) Die prästabilierte Harmonie sei von Leibniz als „eine zufällige äussere“ (*Weltseele*, 82) Harmonie von Körper und Seele, von Form und Materie konzipiert. Um ihren esoterischen Gehalt jedoch freizulegen, müsse diese Harmonie als „eine wesentliche innere Harmonie“ (*Weltseele*, 82) aufgefaßt werden, „die nicht blos von einer Willkür, sondern von einem Willen, der in der Natur der Objekte selbst seinen Grund hat, abhängt“ (*Weltseele*, 82). Maimons Versuch, Leibniz im Sinne der Weltseele zu interpretieren beginnt zunächst durchaus im Einklang mit Leibniz’ exoterischer Lehre. Die menschliche Seele, so Maimon, ist eine „eingeschränkte Vorstellungskraft“, welche als Spiegel die Welt – „ob gleich nicht mit einerley Grad der Klarheit und Deutlichkeit“ (*Weltseele*, 82) – abbilde. Der dunklen und verworrenen Vorstellungen machen das aus, was menschlicher Körper genannt wird, während die klaren und deutlichen Vorstellungen die Seele darstellen würden: „Man siehet aus dieser Erklärung, daß Seele und Körper eine und eben dieselbe Substanz in verschiedenen Graden der Vollkommenheit bedeutet.“ (*Weltseele*, 82 f.) Soweit folgt Maimon der offiziellen Lehre Leibniz’. Maimons eigentliches Erklärungsziel ist allerdings erst erreicht, wenn er darlegen kann, daß nicht nur Seele und Körper eine und eben dieselbe Substanz ausmachen, sondern daß es nur eine *einzig*e Substanz gibt. Erst eine solche Lesart würde aus der prästabilierten Harmonie eine „Harmonie der Identität“ (*Weltseele*, 87) machen, welche nicht nur aus Seele und Körper eine Substanz macht, sondern nur *eine* Seele als *einzig*e Substanz (Monopsychismus) erklärt. Diese Harmonie der Identität würde nicht nur die Harmonie von individueller Seele und Körper erklären, sondern darüber hinaus auch die Harmonie zwischen den individuellen Seelen. Die Harmonie der Identität ist dementsprechend eine Harmonie

„zwischen zween Wesen [...], die nur dem Grade der Vollständigkeit nach von einander verschieden sind, und daß der Mensch im Ganzen genommen eine einzige Vorstellungskraft ist, die sich auf das ganze Universum beziehet. Das Deutliche in dieser Vorstellung ist ein Prädi-

kat der Seele, das Dunkle und Verworrene aber ist ein Prädikat des Körpers. Diese Kraft aber in ihrer Vollständigkeit genommen kann nur als eine einzige in der Natur gedacht werden, weil die Vorstellung des Universi alles Vorstellen in sich begreift; der Unterschied zwischen solchen Vorstellungskräften kann also bloß in dem Unterschiede des Grades ihrer Einschränkung seinen Grund haben, es heißt also hier abermal: Es giebt nur eine einzige Seele, (Vorstellungskraft, die sich aufs ganze Universum beziehet) die verschiedenen Körpern (Arten der Einschränkung dieser Kraft) gemein ist. Folglich stimmt die Idee einer Weltseele auch mit diesem System aufs genaueste überein.“ (*Weltseele*, 87 f.)

Maimon räumt zunächst ein, daß seine Interpretation den gewichtigen Unterschied zwischen Lockes Empirismus und Leibniz Idealismus nicht verwischen möchte. Für Locke ist die Weltseele bloß (nach dem Aristoteles) der „Inbegriff aller Formen (Kräfte der Natur) überhaupt“ (*Weltseele*, 88). Die Weltseele ist mit der Welt endlich. Für Leibniz hingegen „bedeutet sie bloß das Intellektuelle oder reine Denken, das allen Menschen gewissermaßen zu Theil wird.“ (*Weltseele*, 88 f.) Sie ist der „Inbegriff aller möglichen Dinge, sie ist also unendlich, und existirt an sich ausser der Welt, d.h., der wirklichen Objekte der Natur, ob schon diese, (durch Wegdenkung ihrer Schranken) sich in ihr zuletzt auflösen müssen.“ (*Weltseele*, 89) Maimons Interpretation der unterschiedlichen Kompatibilität Lockes und Leibniz' mit der Weltseele erinnert an die Distinktion des aktiven Intellekts in der Auffassung von Alexander, für den der aktive Verstand identisch mit dem Verstand Gottes ist und daher unendlich, und der von Avicenna, für den der aktive Intellekt die zehnte Emanation Gottes ist und daher als endlich aufgefaßt werden muß.

Zusammenfassend läßt sich zu Maimons Interpretation der Leibnizischen prästabilierten Harmonie als Harmonie der Identität folgendes sagen: Zunächst behauptet Maimon einen Unterschied zwischen Leibniz' offizieller Lehre und dem eigentlichen Gehalt seiner Philosophie. Die äußere Harmonie der prästabilierten Harmonie muß nach Maimon als innere Harmonie der Identität aufgefaßt werden, welche auf folgenden Schluß zurückgeführt werden kann: Die Seele als Vorstellungsvermögen kann in seiner Vollständigkeit „nur als eine einzige in der Natur gedacht werden, weil die Vorstellung des Universi alles Vorstellen in sich begreift“.

(*Weltseele*, 88) Aus diesem Schluß ergibt sich dann die Individualität der einzelnen Vorstellungsvermögen durch *Einschränkung*: „der Unterschied zwischen solchen Vorstellungskräften kann also bloß in dem Unterschiede des Grades ihrer Einschränkung seinen Grund haben“. (*Weltseele*, 88). Daß Maimon an dieser Stelle den Terminus *Einschränkung* gebraucht, ist von zentraler Bedeutung für seine Leibniz-Interpretation und die (in der *Weltseele* nicht explizit ausgesprochene) Behauptung, daß Leibniz' Lehre zwangsläufig in den Spinozismus münde. Maimon gebraucht an anderer Stelle den Ausdruck *Einschränkung* im Zusammenhang mit seiner Interpretation der Kabbala, als Übersetzung für den Ausdruck „zimzum“. Zunächst wird der Begriff der Einschränkung als zentrale Doktrin der Kabbala behauptet, um daran anschließend die Gleichung der Kabbala mit dem Spinozismus vorzunehmen. Wenn Maimon also behauptet, Leibniz' Lehre lasse sich durch den Begriff der Einschränkung charakterisieren, dann impliziert dies die Behauptung, Leibniz' Lehre sei mit dem Spinozismus identisch.²⁴⁸ Im weiteren Verlauf der *Weltseele* versucht Maimon jedoch, den offensichtlichen Schluß, daß Leibniz' Lehre mit der Lehre des Monopsychismus („es heißt also hier abermal: Es giebt nur eine einzige Seele“ [*Weltseele*, 88]) bzw. des Spinozismus („es gibt nur eine einzige Substanz“) identisch sei, *nicht* naheulegen. In Anlehnung an den „geläuterten Spinozismus“²⁴⁹

²⁴⁸ In der *Lebensgeschichte* erläutert Maimon den zentralen Gedanken der Kabbala wie folgt: „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 Wesen annehmen. Da nun dieses Einschränkung grade vom unendlichen Wesen bis zu der Materie gedacht werden muß, so stellen wir uns den Anfang dieser Einschränkung figurlich 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 Verhältniß zu allen übrigen aus einer besondern Eigenschaft Gottes hergeleitet wird.“ (GW I, 140 f.) Scholem gebraucht wie Maimon den Begriff der Einschränkung im Zusammenhang mit der kabbalistischen Lehre vom *zimzum*: Siehe Scholem (1996), 285-291, besonders 286: „Der erste aller Akte des unendlichen Wesens, des *En-Sof*, war also, und das ist entscheidend, nicht ein Schritt nach außen, sondern ein Schritt nach innen, ein Wandern in sich selbst hinein, eine, wenn ich den kühnen Ausdruck gebrauchen darf, Selbstverschränkung Gottes ‚aus sich selbst in sich selbst‘.“ Weiterhin heißt es bei Scholem (1996), 287: „Der erste aller Akte ist also kein Akt der Offenbarung, sondern ein Akt der Verhüllung und Einschränkung.“ Zur *creatio ex nihilo* liest man bei Scholem (1996), 287: „Dieses Paradoxon des *Zimzum* ist, wie Jakob Emden sagte, der einzige ernsthafte Versuch, der je gemacht wurde, den Gedanken einer *Schöpfung aus Nichts* wirklich zu denken.“

²⁴⁹ Mendelssohn (1979 a), 142.

Mendelssohns heißt es im Anschluß an Maimons Darlegungen zu Leibniz' Harmonie der Identität:

„Da aber aus der Natur eines unendlichen denkenden Wesens nothwendig folgt, daß seine Objekte eingeschränkt seyn müssen, (weil sie sonst nichts ausser ihm selbst seyn werden), so hat Leibniz guten Grund, diese Objekte als Substanzen, nicht zwar als selbständige, wohl aber für sich bestehende Wesen zu denken, wodurch sein System von dem spinozistischen unterschieden wird.“ (*Weltseele*, 89)

Diesen von Mendelssohn behaupteten und von Maimon an dieser Stelle übernommenen Unterschied verlohnt es sich, näher anzusehen.

3.2. Maimons Kritik an Leibniz

Mit dieser Charakterisierung und dem Unterschied von Selbständigkeit und Für-sich-Bestehen wiederholt Maimon wörtlich die Ausführungen Mendelssohns in den *Morgenstunden*. Mendelssohn war es dort darum gegangen, zwischen der Leibniz-Wolffischen und der Spinozistischen Philosophie einen Unterschied zu machen. Die betreffende Stelle in den *Morgenstunden* lautet:

„Allein wir unterscheiden das Selbständige von dem Fürsichbestehenden. Das Selbständige ist unabhängig und bedarf keines andern Wesens zu seinem Daseyn. Dieses also ist unendlich und nothwendig; das Fürsichbestehende aber kann in seinem Daseyn abhängig, und dennoch, als ein von dem unendlichen Wesen, vorhanden seyn.“²⁵⁰

Wenngleich Maimon in der *Weltseele* diese Mendelssohnsche Distinktion als letztes Wort unkommentiert stehen läßt, so können nicht nur implizite Argumente Maimons aus der *Weltsee-*

²⁵⁰ Mendelssohn (1979), 123. Zum Verhältnis von Maimon zu Mendelssohn siehe Gideon Freudenthal (2002); für den vorliegenden Zusammenhang besonders 376-380. Auf die Distinktion Mendelssohn geht gleichfalls Heydenreich (1789) ein: „Ich, und alle Geschöpfe, wir sind freylich von dem Selbständigen Wesen abhängig, allein wir bestehen doch für uns, haben unsere eigene Individualität.“ (125 f.) Das Argument des Selbstbewußtseins, das weiter unten noch zu behandeln sein wird, findet sich gleichfalls bei Heydenreich: „Bewußtseyn unsrer Selbst, Unkunde alles dessen, was außer demselben vorgeht, sagt uns doch wohl deutlich genug, daß wir nicht mit allen Dingen eins sind.“ (127) Vgl. Heydenreich (1789), 106 f., 149-159.

le angeführt werden, um zu zeigen, daß Maimon diese Unterscheidung für keine in der Sache gegründete Unterscheidung auffaßt. So liest man bei Maimon an anderer Stelle: „Die Distinction zwischen selbständig seyn und für sich bestehen betrifft bloß den Ausdruck, und thut zur Sache gar nichts.“²⁵¹ Weiterhin wird an einer Stelle Parmenides als „plusquam Leibnitzianer“²⁵² charakterisiert, wobei es erläuternd hierzu heißt: „Er ist aber hierin noch weiter gegangen als dieser, dass er alle Substantialität endlicher Wesen (sogar seine eigene) läugnete. Ob es aber bei Leibnizen selbst mit der Behauptung dieser Substantialität wirklicher Ernst ist (woran ich sehr zweifle) ist hier der Ort nicht auszumachen.“²⁵³ Es finden sich allerdings an keinem Ort in Maimons Werk systematische Ausführungen hierzu. Eine Rekonstruktion der Maimonschen Interpretation der Leibnizischen Lehre als Spinozismus muß sich daher auf vereinzelte Stellen und und mehr oder weniger verdeckte Hinweise beschränken. So heißt es beispielsweise über die prästabilierte Harmonie:

Ich halte nemlich dafür, daß die Menschen nur in Ansehung der sogenannten untern, nicht aber in Ansehung der oberen Seelenkräfte, für sich bestehende Wesen sind. Jemehr also die Ersten der Letzten unterworfen, und durch dieselben bestimmt werden, desto größer muß auch diese Geistesverwandtschaft werden. Diese Harmonie zwischen den Individuis ist also durch das ihnen gemeinschaftliche Spezifische schon vorher bestimmt.“²⁵⁴

Weitere Stellen Maimons über Leibniz beinhalten implizit die Interpretation der prästabilierten Harmonie als Harmonie der Identität. Leibniz' Stellungnahme zur Metapher der Weltseele als Ozean und der individuellen Seele als Tropfen sowie ein Vergil-Zitat dienen hierbei zur Rekonstruktion von Maimons Verhältnis zu Leibniz. In den bereits zitierten Paragraphen der *Theodicée* führt Leibniz folgende Metapher der Weltseele an:

²⁵¹ GW IV, 39. Vgl. Jacobi (2000), der im Sinne Maimons gegen Mendelssohns Interpretation argumentiert: „Etwa nach den Vorstellungen des Leibniz? Ich fürchte, der war im Herzen selbst ein Spinozist.“ (29). Siehe hierzu Jacobi (2000), 30, 121.

²⁵² GW IV, 412. Vgl. weiterhin: „Xenophanes als Leibnitzianer. Xenophanes könnte unter seinem: Alles ist eines, bloss (um mich Leibnitzens Ausdruck zu bedienen) die Harmonia praestabilata verstanden haben.“ (GW IV 407)

²⁵³ GW IV, 414.

²⁵⁴ GW III, 456.

„Andere weniger von Aristoteles abhängigen Autoren kamen sogar zur Annahme einer gleichsam den Ozean aller individuellen Seelen bildenden Weltseele und glaubten, sie allein habe eine Dauerexistenz, während die individuellen Seelen entstehen und vergehen. Wie die Tropfen sich vom Ozean loslösen, so entstehen nach dieser Ansicht die Seelen der Lebewesen, bis sie einen Körper zur Beseelung finden; sie sterben bei der Wiedervereinigung mit dem Ozean der Seelen, wenn der Körper zerstört wird, wie die Flüsse sich im Meere verlieren. Mehrere gingen sogar soweit zu glauben, Gott sei diese Weltseele, während andere sie für untergeordnet und erschaffen hielten. Diese schlechte Lehre ist sehr alt und geeignet, die Laien zu verblenden.“²⁵⁵

Leibniz führt weiterhin aus, daß sich diese Lehre „in den schönen Versen Vergils (*Aeneis*, VI, 724)²⁵⁶ finde: „*Principio coelum ac terram camposque liquentes / Lucentemque globum Lunae Titaniaque astra / Spiritus intus alit, totamque infusa per artus / Mens agit molem, et magno se corpore miscet. / Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum.*“²⁵⁷ Diese im Zusammenhang mit der Lehre von der Weltseele oft zitierten Verse taucht bei Maimon an zwei Stellen auf, die sich mit der Weltseele befassen. In seinem Artikel „Über das Vorhersehungsvermögen“ befaßt sich Maimon mit Maimonides’ Ausführungen zur Prophetie. Zunächst kündigt Maimon an, er werde die betreffenden Stellen zur Prophetie aus Maimonides *Führer der Unschlüssigen* übersetzen, da er „nirgends etwas vernünftigeres über diese Materie gefunden habe“²⁵⁸. Zuletzt werde er, so seine Ankündigung, „noch eine kritische Untersuchung über die *Weltseele* hinzufügen.“²⁵⁹ Diese Untersuchung findet sich zwar nicht in besagtem Artikel, jedoch kann der Kommentar Maimons zu Maimonides’ Begriff „Ausfluß“²⁶⁰ als

²⁵⁵ Leibniz (1996 b), 39.

²⁵⁶ Zu diesem Vergil-Zitat, das eine prominente Stelle in der Geschichte der Lehre von der Weltseele einnimmt, siehe Schlette (1993): „Eine weitere Quelle, auf die man sich ‚im Mittelalter‘ im Zusammenhang mit dem Weltseele-Thema berief, ist Vergils *Aeneis*; oft zitierte man die Zeilen VI, 726 f.“ (129). Zu Vergils Lehre, wie sie sich in diesen Versen ausdrückt, siehe Thornton (1997): „The whole cosmos or universe is one body alive in every part through the breath and mind that pervade it. [...] Here the cosmos is *one*, its unity being that of a living organism.“ (35) Nicht nur Leibniz und Maimon gebrauchen dieses Zitat. Es findet sich gleichfalls in der von Jacobi (als Appendix der zweiten Auflage seines „*Spinoza-Büchleins*“) übersetzten und Maimon kommentierten Schrift Giordano Brunos *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen* sowie in Bayles *Wörterbuch* (Artikel „*Averroes*“; siehe Bayle [1974], 394). Ebenfalls verwendet es Cudworth zur Charakterisierung der *plastic force* (Cudworth [1845], 264).

²⁵⁷ In der Übersetzung, die Maimon in „Über das Vorhersehungsvermögen“ beifügt, lauten die betreffenden Verse: „Erstlich nährt den Himmel, die Erd’ und die heitern Gefilde, / Und die leuchtende Kugel des MONDS, und Titanische Sterne / Innen ein Geist; und, durch alle Theile gegossen, regieret / Eine Seele das Ganze, dem großen Körper sich mischend! / Daher das Menschengeschlecht, und das Leben der Thier’ und der Vögel.“

²⁵⁸ GW III, 278.

²⁵⁹ GW III, 278.

²⁶⁰ GW III, 290.

Zusammenfassung von Maimons Lehre von der Weltseele betrachtet werden. Zunächst bezieht sich Maimon auf die Metapher von der Weltseele als Ozean, die, wie Leibniz bereits bemerkt, „sehr alt“²⁶¹ ist. Man findet diese in der indischen Religion ebenso wie in der islamischen und jüdischen Mystik. Maimon könnte es aus chassidischen Quellen gekannt haben.²⁶²

Maimon erläutert diese Lehre wie folgt:

„Dieser Meinung zufolge entstünden die Seelen der Menschen und Thiere, indem sie sich wie Tropfen von ihrem Meere losreißen, wenn sie einen Körper antreffen, der ihre Belebung zu empfangen fähig ist; und vergehn wieder, indem sie nach Zerstörung ihres Körpers sich mit diesem allgemeinen Seelenmeere vereinigen, wie die Flüsse sich in die See verlieren.“²⁶³

Maimons Erklärung beruft sich dabei auf die Aristotelische Unterscheidung von Materie und Form. Die Form muß von ihrem „zufälligen Daseyn in der Materie“²⁶⁴ ein unabhängiges Dasein haben, d.h. von ‚außen her‘ kommen. Die Gleichartigkeit dieser Formen aber zeige, so Maimon, „daß sie alle einerlei Ursprung haben, und daß ihre Verschiedenheit bloß von der verschiedenen Empfänglichkeit der Materie abhängt.“²⁶⁵ Zur Illustration der Lehre von der individuellen Substanz als Tropfen und der Weltseele als Ozean rekurriert Maimon auf das besagte Vergil-Zitat. Wenn Maimon fortfährt und behauptet, die Lehre von der Weltseele sei „der Natur und Vernunft weit angemessener als die Behauptung der individuellen Substantialität der Seele“²⁶⁶, dann ist dies eine eindeutige Bezugnahme auf die Stelle in der *Theodicée*. Wenn Maimon sich schließlich als argumentative Stütze seiner Behauptung auf die Theorie der Epigenesis, die Auffassung der „neuern Naturkündiger (worunter vornehmlich Herr Blumenbach zu rechnen ist)]“ mit der These „einer allgemeinen bildenden Kraft, oder, wie es

²⁶¹ Leibniz (1996 b), 39.

²⁶² Vgl. hierzu Schimmel (1995), 18: „Das Göttliche kann hier symbolisiert werden als grenzenloses Meer, in welchem das individuelle Selbst aufgeht wie ein Tropfen“. Vgl. auch Idel (1988), 67-69, der diesen Gedanken im indischen, islamischen, christlichen, kabbalistischen und chassidischen mystischen Denken nachweist. Zum Chassidismus vgl. auch Wainwright (2005), 143.

²⁶³ GW III, 291.

²⁶⁴ GW III, 290.

²⁶⁵ GW III, 290.

²⁶⁶ GW III, 292.

Herr Blumenbach nennt, Bildungstrieb“²⁶⁷, beruft, dann liegt der Schluß nahe, daß dies als implizite Kritik an Leibniz offizieller Lehre aufzufassen ist.

Eine weitere Quelle stellt der „Auszug aus Jordan Bruno von Nola. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen“ dar, welcher von Maimon unter dem allgemeinen Titel „Zur höhern Erfahrungsseelenkunde“ und dem besonderen „Ueber die Schwärmerei“²⁶⁸ kommentiert wird.²⁶⁹ Wie bereits im vorhergehenden Kapitel kurz angedeutet, ist die Schwärmerei für Maimon eine Seelenkrankheit, welche nicht unmittelbar die höheren Erkenntnisvermögen betreffen kann, da Verstand und Vernunft überhaupt nicht krank werden können. Die Schwärmerei ist eine Krankheit der niederen Erkenntnisvermögen bzw. der Einbildungskraft, welche in dem Trieb besteht, das „seiner Natur nach Unbestimmbare zu bestimmen (Ideen als reelle Objekte darzustellen).“²⁷⁰ Die Schwärmerei ist daher ein „Trieb der *produktiven Einbildungskraft*“²⁷¹, welche darin besteht, die Gegenstände der Metaphysik „durch allerhand Bilder faßlicher zu machen“, was nach Maimon „eine unvermeidliche Verwirrung nach sich zieht.“²⁷²

Das Problem von Brunos Pantheismus und der Lehre von der Weltseele allgemein ist daher

²⁶⁷ GW III, 292.

²⁶⁸ GW IV, 611.

²⁶⁹ Den Auszug entnimmt Maimon Jacobi (2000), 195-220, der ersten Beilage der zweiten Auflage von Jacobis Beitrag zum Spinoza-Streit. Den Zweck der Übersetzung (und Paraphrasierung) von Brunos Schrift gibt Jacobi folgendermaßen an: „Mein Hauptzweck bei diesem Auszug ist, durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza, gleichsam die Summa der *Philosophie des [En kai pan]* in meinem Buche darzulegen. [...] Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriß des *Pantheismus im weitesten Verstande* geben, als ihn Bruno zog.“ (159) Zum Umkreis der Debatte und den weiteren Implikationen der Tatsache, daß Maimon einen Text kommentiert, der als Beispiel für die von Jacobi abgelehnte Lehre des Pantheismus herangezogen wird, siehe die Diskussion über die Schädlichkeit des Pantheismus und der Schwärmerei weiter unten.

²⁷⁰ GW IV, 613.

²⁷¹ GW IV, 613.

²⁷² GW IV, 616. Siehe auch GW I, 29 f.: „Der Verstand sucht bloß zu fassen, die Einbildungskraft aber zu umfassen, d.h. der Verstand sucht sich bloß die Entstehungsart eines Objekts begreiflich zu machen, ohne darauf zu sehen, ob auch das Objekt, dessen Entstehungsart bekannt ist, von uns wirklich dargestellt werden kann, oder nicht. Die Einbildungskraft hingegen sucht dasjenige, dessen Entstehungsart uns bekannt ist, in ein Bild als ein Ganzes zu umfassen. Für den Verstand ist z.B. eine unendliche Reihe Zahlen, die nach einem bestimmten Gesetze fortschreitet, eben so gut ein Objekt (dem durch dieses Gesetz bestimmte Eigenschaften zukommen) als eine endliche Reihe, die nach eben diesem Gesetz fortschreitet. Für die Einbildungskraft hingegen ist zwar diese, nicht aber jene ein Objekt, weil sie dieselbe nicht als ein vollendetes Ganze umfassen kann.“ (29 f.) Vgl. hierzu die Stellen zur Einbildungskraft in Kant (2001), § 26, 114-122 [AA V, 251-257].

auf die bildliche Sprache und nicht auf den rationalen Gehalt zurückzuführen.²⁷³ Dementsprechend ist der Zweck von Maimons Diskussion des Auszuges von Brunos *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*, die verwendeten Metaphern zu erläutern, was sich u.a. darin ausdrückt, daß Maimon Brunos Lehre mit der von Leibniz identifiziert. Wenn es daher bei Bruno heißt, Gott als der „inwendige Allgegenwärtige“ bewirke „in Allem alles“²⁷⁴, so behauptet Maimon: „Dieses kann nach Leibnizens Monadenlehre und der Harmonie praestabilata auf folgender Art erklärt werden“²⁷⁵: In Gott als dem „unendliche[n] Vorstellungsvermögen“ können nach Maimon alle möglichen Dinge nichts anderes sein als „alle möglichen Vorstellungsvermögen“²⁷⁶. Diese sind wiederum, so Maimon, „nichts anders als das unendliche Vorstellungsvermögen auf unendliche Arten eingeschränkt.“²⁷⁷ Das individuelle durch Einschränkung entstehende Vorstellungsvermögen ist nach Maimon „wie *Leibniz* sich ausdrückt eine Spiegel des Universums“, womit die Lehre erklärt wäre: „Der Künstler des Universums wirkt also alles in Allem.“²⁷⁸ An dieser Stelle wird also das „Alles ist eines“²⁷⁹ als prästabilisierte Harmonie (der Identität) gedeutet, wobei wiederum zur Erklärung der kabbalistische Begriff der Einschränkung verwendet wird. Weiterhin zitiert Maimon Bruno mit den Worten, die Welt sei ein „durch und durch lebendiges Wesen“²⁸⁰. Darauf folgt wiederum der Hinweis: „Dieses stimmt mit Leibnizens Monadologie aufs genaueste überein.“²⁸¹ Daran schließt sich eine Passage aus Bruno an, in welchem von dem „Leben, welches alles durchdringt“²⁸² die Rede ist, worauf Bruno das bekannte Vergilzitat anfügt. Daraufhin schreibt Maimon: „Auch dieses stimmt mit Leibnizens Meinung aufs genaueste überein. Ich will mich daher dabei

²⁷³ In diesem Sinne können die Ausführungen zu Bruno von 1793 als Kritik einerseits und als Bestätigung andererseits dessen gelten, was Maimon in seinen früheren Schriften zur Weltseele geschrieben hat. Die Kritik an der eigenen Auffassung von der Weltseele betrifft die (bildliche) Darstellung und nicht den rationalen Gehalt der Lehre.

²⁷⁴ GW IV, 629.

²⁷⁵ GW IV, 629.

²⁷⁶ GW IV, 630.

²⁷⁷ GW IV, 630.

²⁷⁸ GW IV, 630.

²⁷⁹ Vgl. GW IV, 407: „Xenophanes als Leibnitzianer. Xenophanes könnte unter seinem: Alles ist eines, bloss (um mich Leibnizens Ausdruck zu bedienen) die Harmonia praestabilata verstanden haben.“

²⁸⁰ GW IV, 635.

²⁸¹ GW IV, 636.

²⁸² GW IV, 636.

nicht aufhalten.²⁸³ Wenn man sich vor Augen führt, daß Leibniz' eigene Stellungnahme in der *Theodicée* lautet, daß die Lehre der Weltseele (Platon, Stoa, Vergil und Averroes) von der prästabilierten Harmonie widerlegt werde und Maimon diese Harmonie als Harmonie der Identität interpretiert, um im Anschluß daran das Vergil-Zitat als Ausdruck von Leibniz' eigener Meinung anzuführen, so ist dies in der Tat eine Umdeutung der Lehre Leibniz' und beinhaltet die Unterstellung, daß dieser aus sachfremden Argumenten gegen die Weltseele vorgeht.

3.3. Über die Unsterblichkeit der Seele oder die Schädlichkeit des Pantheismus

Leibniz macht neben den angesprochenen theoretischen Gründen auch theologische Gründe gegen die Lehre von der Weltseele geltend. Für Religion und Moral, so Leibniz, sei die Unsterblichkeit des Individuums unerläßlich. Die Lehre von der Weltseele sei zurückzuweisen, um die „Persönlichkeit zu schützen.“²⁸⁴ Die Persönlichkeit müsse, so Leibniz, dauern und unvergänglich sein, „um dadurch für Belohnungen und Strafen empfänglich zu sein.“²⁸⁵ Sie hat also, wie Maimon in der *Weltseele* schreibt, einen Einfluß auf „Religion und wahre Moralität“ (*Weltseele*, 50). Die Religion und wahre Moralität beinhaltet also für Leibniz nicht nur einen personalen Gott, der belohnt und straft, sondern auch eine individuelle unvergängliche Seele, welche diese Belohnungen und Strafen erhält.²⁸⁶ Nicht nur für Maimon vertritt Leibniz damit

²⁸³ GW IV, 637.

²⁸⁴ Leibniz [1996 a], XXV. Vgl. Bloch (1985 a), „Wenn man dem lieben Gott von Angesicht zu Angesicht gegenübertritt, muß man doch selbst ein Angesicht haben. Es muß doch ein Subjekt da sein, das gerichtet oder belohnt wird.“ (325)

²⁸⁵ Leibniz [1996 a], XXXV.

²⁸⁶ Vgl. Mendelssohn (1979 a), 78, 142. Ein wesentlicher Punkt ist dabei das identitätsstiftende Vermögen des Gedächtnisses und der Erinnerung. Dieses wird von Spinoza wie von Maimon physisch erklärt, vgl. Spinoza (1990), 5. Teil, Lehrsatz 21: „Der Geist kann sich nur etwas vorstellen und sich der vergangenen Dinge erinnern, solange der Körper dauert.“ (663) Lakebring macht darauf aufmerksam, daß es sich dabei um „altes Aristotelische Erbe“ (Lakebrink [1990], 727) handelt. Zum Dogma der Unsterblichkeit aus christlich-platonischer Sicht siehe Franz (1996), 13-43. Nadler (2004) gibt einen Überblick über die Unsterblichkeit aus religiöser (42-66) und philosophischer (67-93) jüdischer Sicht bis auf Spinoza. Nach Nadler war Spinozas Leugnung der individuellen Unsterblichkeit (94-156), die als logische Konsequenz der Lehren von Maimonides und Gersonides

eine theologische Position, welche sich nicht aus den Prämissen seiner Metaphysik entwickeln läßt. Bertrand Russell hat im zwanzigsten Jahrhundert eine an Maimon erinnernde Leibniz-Interpretation vertreten, in dem er die sich im Vergleich von den Äußerungen zur Religion und Moral und der Metaphysik ergebenden Inkonssequenzen aus Leibniz' Opportunismus erklärt:

„The philosophy of Leibniz, I shall contend, contains inconsistencies of two kinds. [...] The first kind arises solely through the fear of admitting consequences shocking to the prevailing opinion of Leibniz's time—such are the maintenance of sin and of the ontological argument for God's existence. Where such inconsistencies are found, we, who do not depend upon the smiles of princes, may simply draw the consequences which Leibniz shunned. [...] We shall find also many more minor inconsistencies than in the earlier part of the system, these being due chiefly to the desire to avoid the impieties of the Jewish Atheist, [i.e. Spinoza; F.E.].“²⁸⁷

Opportunismus und Inkonsequenz prägen nach Maimon Leibniz' und Mendelssohns²⁸⁸ Auffassung von Religion und Moral. Leibniz' Ablehnung der Lehre von der Weltseele gründet in der von Mendelssohn geteilten Ablehnung gegen Spinozas Monopsychismus, welche vor dem Hintergrund der im 17. und 18. Jahrhundert üblichen Identifizierung der Lehre von der Weltseele mit dem Spinozismus zu verstehen ist. Da Spinozas Lehre weiterhin als Pantheismus aufzufassen und Pantheismus mit dem Atheismus identisch sei, ist der Spinozismus folgerichtig ein Atheismus.²⁸⁹ Weitere Autoren, die in diesem Zusammenhang genannt werden, sind

(130 f.) aufzufassen sei, der Grund für „his [i.e. Spinoza's; F.E.] *cherem*, or expulsion, from the Portuguese Jewish congregation in Amsterdam“ (VII).

²⁸⁷ Russell (1997), 3-5.

²⁸⁸ Zu Maimons Verhältnis zu Mendelssohn in dieser Frage vgl. Gideon Freudenthal (2002); allgemeiner wird dieses Verhältnis in Gideon Freudenthal (2005), 60-64, behandelt.

²⁸⁹ Als Beispiel für die Identifizierung von Spinozas Pantheismus mit Atheismus sei an dieser Stelle nur auf Meister (1777), 101, verwiesen: „Kein Wunder, wann diese Allvergötterung endlich in gänzlichen Atheismus ausartet!“ (Zu Spinozas „Allvergötterung“ bemerkt Wolfson [1958], 348: „His reputed God-intoxication was really nothing but a hang-over of an earlier religious jag.“) Daß die Lehre von der Weltseele zu Atheismus führe, verneint Platner im Hinweis auf die Kirchenväter und die scholastische Tradition, siehe Platner (1781), 323 f.: „Und was nun den Begriff der Weltseele anlangt, den ich hier weder vertheidige, noch bestreite, so scheinen Sie eine gewisse Analogie desselben mit dem Atheismus vorauszusetzen, die doch gar nicht darinnen ist. Es ist wahr, man kann mit diesem Begriff ein Atheist seyn, wenn man sich unter dieser Weltseele nichts denkt, als eine subtile Materie, wie die Ionischen Weltweisen zum Theil gethan zu haben scheinen. Verstehet man aber unter der Weltseele, so wie Pythagoras und Plato, einen unendlichen Geist, der mit dem Einflusse seiner Kraft alles durchdringt und belebt, so ist dieser Gedanke nichts anders, als der Lehrbegriff von der Unermeßlichkeit und räumlichen Allgegenwart Gottes, so wie wir ihn bey den Kirchenvätern und bey den scholastischen Theologen finden.“ (Vgl. ferner Platner [1781], 322-326.) In diese Richtung zielt gleichfalls Adelung (1787), 320 f.: „Am sonderbar-

die averroistischen Aristoteliker und Giordano Bruno, auch wird auf die Kabbala²⁹⁰ verwiesen. Die Schädlichkeit dieses Monopsychismus liegt nun vor allem in der Leugnung der individuellen Seelenunsterblichkeit. Im folgenden seien exemplarisch einige Autoren genannt, welche eine solche Position vertreten haben, um Maimons Leibniz-Kritik vor diesem Hintergrund besser verstehen zu können. Pierre Bayle gibt in seinem *Historischen und Kritischen Wörterbuch* in den Artikeln zu Averroes, Bruno und Spinoza die treffende Zusammenfassung für eine solche Auffassung. Averroes ist nach Bayle der „Erfinder einer sehr abgeschmackten Meynung, welche der christlichen Rechtgläubigkeit sehr zuwider ist“, nämlich der Meinung, „daß es einen Geist giebt, welcher, ohne sich zu vermehren, alle einzelne Personen des menschl[ichen]. Geschlechts belebet, in so fern sie die Verrichtungen der vernünftigen Seele ausüben.“²⁹¹ Die Gottlosigkeit besteht darin, wie bereits gesehen, daß die Sterblichkeit der Seele behauptet wird: Die Lehre des Averroes, so Bayle, „ist gottlos, weil sie Anlaß zu glauben giebt, daß die Seele, welche eigentlich die Forme [sic] der Menschen ist, mit dem Körper

sten ist es, daß er [i.e. Spinoza; F.E.] fast von allen für einen erklärten Gottesläugner ausgeschrien worden, da doch, wie ich bereits mehrmals bemerkt habe, keiner diesen Vorwurf weniger verdient, als der Pantheist, der nur allzuviel Gott glaubet. [...] Der Pantheismus ist so viele tausend Jahre die herrschende Religion und Philosophie in der Welt gewesen, ohne daß es jemand eingefallen wäre, ihn für Gottesläugnung zu erklären, und selbst in der christlichen Kirche ist er nie ganz ausgestorben, wie aus der großen Menge Theosophen, Mystiker u.s.f. erhellet.“ Adelung fährt fort, daß es daher „eine sehr unphilosophische Verunglimpfung ist, wenn *Wolf* behauptet, der Spinozismus hebe alle Religion auf.“ (Adelung [1787], 321) Vgl. hierzu auch GW I, 154: „Es ist unbegreiflich wie man das spinozistische System zum atheistischen machen können? da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Daseyn Gottes, in jenem aber das Daseyn der Welt geleugnet. Es müßte also eher das akosmische System heißen.“ Vgl. hierzu ferner Melamed (2004), 78 f.

²⁹⁰ Vgl. beispielsweise Wachter (1994), 98, 167. Bei Leibniz (1996 b) heißt es hierzu: „Spinoza habe die alte hebräische Kabbala erneuert“ (40). Vgl. auch Popkin (1992), 386: „In the first history of the Jews ever written after Josephus, the French Huguenot Jacques Basnage wrote, ‘There is among the *Jews* a third opinion about the Creation, which Spinoza has reduced to a System. In truth that *Jew* had borrow’d the foundation of his Iniquity from the Rabbis of his Nation, who were known to him; rather than the *Chineses*, or the Heathen Philosophers. He has never cited the *Cabalists* as his Vouchers, because that Man was so extreamly jealous of the immortality of his Name, that he designed to pass for an Original, and an Inventor of his Opinions.’“ Maimons behauptet in der *Lebensgeschichte* ebenfalls, die Kabbala sei erweiterter Spinozismus (GW I, 141; vgl. hierzu Maimons Darstellung der Kabbala, GW I, 126-149) Altmann kommentiert Maimons Position folgendermaßen: „Wenn daher Salomon Maimon davon sprach, daß die Kabbala nichts anderes sei als ein erweiterter Spinozismus, so wiederholte er in bloß umgekehrter Form, was Jacobi unter dem Einfluß van Helmonts, Wachters und Leibniz’ gesagt hatte.“ (Altmann [1971], 30) Zum Verhältnis Maimons zur Kabbala vgl. Schulte (1999) und Schulte (2002), 33-35.

²⁹¹ Bayle (1741), 390. Weiterhin behauptet Averroes nach Bayle, „der Verstand aller Menschen [sei] ein einziger, und eben dasselbe Wesen.“ (391). Auch auf die von Maimon zitierte Aristotelische Auffassung von Form und Materie entdeckt Bayle bei Averroes: „daß nach der angenommenen Meynung dieses Philosophen, die Vermehrung der einzelnen Dinge keinen andern Grund haben konnte; als die Materie, woraus folgen mußte, daß nur ein Verstand seyn könne, weil er nach dem Aristoteles von der Materie abgesondert und unterschieden ist.“ (Bayle [1741], 391)

stirbt.“²⁹² Bayle ist weiterhin der Meinung, daß die Lehre des Bruno „im Grunde den Spino-
sismus [sic] ganz ähnlich ist.“²⁹³ Spinoza unterscheide sich nur insofern, da er der erste gewe-
sen sei, „welcher die Gottesleugnung in ein Lehrgebäude gebracht“ habe, die nach Bayle dar-
in besteht, „daß das ganze Weltgebäude nur eine einzige Substanz sey, und daß Gott und die
Welt nur ein einziges Wesen wären.“²⁹⁴ In der 1785 anonym erschienenen *Geschichte der
menschlichen Narrheit, oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldma-
cher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager, und anderer philo-
sophischer Unholden* Adelungs ist das Kapitel über Giordano Bruno mit „Jordanus Brunus,
ein verwegener Religionsspötter“²⁹⁵ überschrieben. Dieser vertrete eine „philosophische
Schwärmerey“²⁹⁶, die in der Behauptung der Weltseele bestehe. Daraus folge, „daß des Bruni
System in diesem Stücke ganz mit dem Lehrgebäude des spätern Spinoza überein kommt.“²⁹⁷
Und das läßt wiederum schließen, daß „Brunus nichts weniger als ein Gottesläugner“²⁹⁸ sei.
Was in Adelungs Darstellung zum Ausdruck kommt, ist auch für Mendelssohn charakteri-
stisch für den Monopsychismus: Atheismus und Schwärmerei. Beides sind „Krankheiten der
Seele, die ihr den sittlichen Tod androhen.“²⁹⁹ Wie aus den bisherigen Andeutungen ersicht-
lich wird, hat Maimon einen anderen Begriff von Seelenkrankheit und Schwärmerei. In sei-
nem Aufsatz zur Schwärmerei, in welche der Auszug aus Giordano Brunos *Von der Ursache,
dem Prinzip und dem Einen* von Maimon kommentiert wird, kommt Maimon an zahlreichen

²⁹² Bayle (1741), 391; vgl. Bayle (1741), 394: „Die Abschilderung der Gottlosigkeit des Averroes vollkommen zu machen, so müssen wir die Züge nicht vergessen, die seine angenommenen Meynung von der Seele des Menschen darbiethen. Es ist gewiß, daß er weder Strafen noch Belohnungen nach diesem Leben zuließ: denn eigentlich zu reden, lehrte er die Sterblichkeit der menschlichen Seele.“

²⁹³ Bayle (1741), 696.

²⁹⁴ Bayle (1744), 262; vgl. Bayle (1744), 262: „Die Lehre von der Weltseele, welche unter den Alten so gemein gewesen, und den Haupttheil von der Stoiker Lehrgebäude ausgemachet hat, ist im Grunde des Spinoza seine.“

²⁹⁵ Adelung (1785), 241-301.

²⁹⁶ Adelung (1785), 251.

²⁹⁷ Adelung (1785), 256. Im Zusammenhang mit der Weltseelenlehre liest man bei Adelung (1785), 255: „In dem zweyten [Gespräch der Schrift *De la Causa, Principio ed Vno*] handelt er von der ersten Ursache, und zeigt, auf was Art die wirkende und bildende Ursache in der allgemeinen Weltseele vereiniget sey“; vgl. ferner: „hätte er nur nicht seine alte Meinung von der Weltseele überall mit eingewebet, und deutlich genug merken lassen, daß er diese allein für Gott halte“ (281)

²⁹⁸ Adelung (1785), 289. Dies steht in direktem Widerspruch zu Adelung (1787), 320 f. Die Information, daß Adelung der Autor der beiden anonym erschienen Schriften ist, wurde dem Katalog der Bayerischen Staatsbibliothek (München) entnommen.

²⁹⁹ Mendelssohn (1979), 83.

Stellen auf die Vorstellung von der Weltseele und den damit zusammenhängenden bildlichen Darstellungen der Lehre des Monopsychismus zu sprechen. Das Problem liegt weniger, wie bereits bemerkt, im Gehalt der Lehre, sondern in seiner Darstellung: Bestimmt man die Lehre der Weltseele „mit andern Objekten, worin dieses Verhältniß statt findet, analogisch, durch die, diesen Objekten zukommenden Merkmalen, so wird sie antropomorphistisch und folglich falsch.“³⁰⁰ Es sind vor allem zwei Probleme, die sich nun Maimon aus der Vorstellung der Weltseele, wie er sie an Giordano Bruno expliziert: die Bestimmung eines Objektes durch die Analogie sowie die bestimmte *Darstellung* eines an sich unbestimmten Objektes. Ein solches Verfahren der Einbildungskraft nennt Maimon nun Schwärmerei: „Die Schwärmerei ist ein Trieb der produktiven Einbildungskraft (das Dichtungsvermögen,) Gegenstände die der Verstand, nach Erfahrungsgesetzen, für unbestimmt erklärt, zu bestimmen.“³⁰¹ Auf die Weltseele angewandt bedeutet dies, daß die Weltseele *per analogiam* durch die Einbildungskraft *bestimmt* wird.

„Hier ist die größte Klippe, woran die Schwärmer, die den Unterschied dieser Vorstellungsarten nicht einsehen, scheitern müssen, und wofür sich Philosophen nicht genug in Acht nehmen können. – Jene begnügen sich nicht blos damit die Welt d.h. alle Objekte der Natur als ein verbundenes Ganzes auf eine Ursache überhaupt zu beziehen, sondern sie suchen diese Ursache nach Analogie der menschlichen Seele, als Objekt zu bestimmen.“³⁰²

Der Unterschied zwischen der Philosophie als Schwärmerei und der Philosophie als Wissenschaft ist nicht in dem beiden zu Grunde liegenden Streben nach Erweiterung der Erkenntnis zu sehen, sondern in der Wahl der Mittel und der Methode: „*Schwärmerei* hat mit der *Philosophie* einerlei Ursprung, nämlich den *Trieb nach Erweiterung der Erkenntniß*, nur in der Art, wie beide diesen Trieb zu befriedigen suchen, sind sie von einander unterschieden.“³⁰³ Es ist also nach Maimon nicht daran zu denken, daß die Schwärmerei eine „Krankheiten der Seele

³⁰⁰ GW IV, 627.

³⁰¹ GW IV, 613.

³⁰² GW IV, 627.

³⁰³ Maimon (1793 b), 117.

[sei], die ihr den sittlichen Tod“³⁰⁴ androhe. Der Schwärmer ist „bloß ein *mißgeleiteter Wahrheitsforscher*“³⁰⁵, der anstatt mir dem Verstand und der Vernunft mit der Einbildungskraft forsche.³⁰⁶ Wenn Maimon also die „Realität einer Weltseele“ (*Weltseele*, 48) vorurteilsfrei prüfen will, wie er dies eingangs der *Weltseele* ankündigt, dann versteht sich dies als Ehrenrettung der „mißgeleiteten Wahrheitsforscher“ wie den mittelalterlichen Aristotelikern (aktiver Intellekt), Bruno und Spinoza. Maimon gibt in der *Weltseele* selbst Auskunft darüber, warum er die Lehre von der Weltseele bearbeite. Er wolle sich an einer vorurteilsfreien Prüfung der Lehre von der Weltseele versuchen – angeregt durch die Lektüre von Blumenbachs *Über den Bildungstrieb* –, da die Ablehnung der Weltseele durch zahlreiche Philosophen sich nicht aus einer kritischen und eingehenden Prüfung, sondern aus der „Schwäche des menschlichen Geistes“ (*Weltseele*, 47) folge. Nach Maimon zeige diese Schwäche, daß „Meinungen auf Systeme auf fremden Glauben“ angenommen oder verworfen werden, um „auf diese Autorität Jahrhunderte lang zu bauen“ (*Weltseele*, 47). Wie bereits gesehen ist Leibniz’ und Mendelssohns Ablehnung der Weltseele als Opportunismus zu verstehen. Maimons Diskussion der Weltseele ist jedoch nicht nur vor dem Hintergrund des Spinoza-Streites zwischen Friedrich Heinrich Jacobi und Mendelssohn³⁰⁷ und der allgemeinen Spinoza-Debatte im 17. und 18. Jahrhundert zu verstehen, sondern auch als Stellungnahme zu Anschuldigungen des Berliner Kreises um Mendelssohn³⁰⁸: Einen persönlichen Grund für Maimons Rehabilitierung der Lehre von der Weltseele läßt eine Episode aus der *Lebensgeschichte* erkennen. Um seine Berliner Freunde von ihm „abwendig“ zu machen, so Maimon, wurde in Umlauf gebracht,

³⁰⁴ Mendelssohn (1979), 83.

³⁰⁵ Maimon (1793 b), 118; siehe auch 143 f.: „So äußern sich auch die Krankheiten der niedern Seelenkräfte in derjenigen Wirkungsart unseres Erkenntnißvermögens, die sich auf bestimmte Objekte bezieht. Die Krankheiten der höheren Seelenkräfte aber äußern sich hauptsächlich in dem Trieb unseres Erkenntnißvermögens, das seiner Natur nach unbestimmbar zu bestimmen. Von dieser Art ist die *Schwärmerei*. Diese ist der Trieb der produktiven Einbildungskraft, Gegenstände, die der Verstand nach Erfahrungsgesetzen für unbestimmbar erklärt, zu bestimmen.“

³⁰⁶ Vgl. hierzu Gideon Freudenthal (2004 a).

³⁰⁷ Zu diesem Streit vergleiche vor allem Altmann (1973), 603-653, 671-712.

³⁰⁸ Zum Verhältnis von Maimon zum Berliner Kreis um Mendelssohn siehe Altmann (1973), 362 f.

daß er „schädliche Meinungen und Systeme auszubreiten suche“³⁰⁹. Desweiteren berichtet Maimon davon, er sei bei seiner Ankunft in Breslau „kalt aufgenommen“³¹⁰ worden, und er behauptet weiterhin, „daß der Grund davon in den freundschaftlichen Briefen aus Berlin liege. ‚Salomon Maimon, hieß es darin, sucht schädliche Systeme zu verbreiten.‘“³¹¹ Wie es sich dabei auch immer historisch verhalten haben mag, so wird doch deutlich, daß Maimon an mehreren Fronten kämpft, wenn er sich die Realität der Weltseele zur Prüfung vorlegt.³¹² Er bemühe sich, „diese Meinung der Alten, wie ich mir sie dem Wortverstande und einer gesunden Philosophie gemäß vorstellen muß, vorzutragen, und sie mit der ihr entgegengesetzten Meinung zu vergleichen.“ (*Weltseele*, 48) Daher scheint es angebracht, diese Meinung der Alten ein wenig näher zu betrachten.

3.4. Die Lehre von der Weltseele im historischen Kontext

Bereits Leibniz hat darauf hingewiesen, daß die Lehre von der Weltseele „sehr alt“³¹³ sei. So wird diese Lehre beispielsweise in der *Geschichte der Philosophie für Liebhaber* Adelungs³¹⁴ in der indischen, persischen und ägyptischen Philosophie und Religion verortet.³¹⁵ In der Geschichte der abendländischen Philosophie tritt sie dann bei den Vorsokratikern und Platon

³⁰⁹ GW I, 500.

³¹⁰ GW I, 543.

³¹¹ GW I, 544.

³¹² Zum Vorwurf der Schädlichkeit siehe *Weltseele*, 51, sowie GW I, 500 f.

³¹³ Leibniz (1996 b), 39.

³¹⁴ Daß Maimon mit Adelungs Darstellung bekannt war, ergibt sich aus GW IV, 421 Anm. Allgemein zur Geschichte der Weltseele informieren Vieillard-Baron (1977) und Vieillard-Baron (1979), Schlette (1993), Jantzen (2000) sowie Zachhuber (2005).

³¹⁵ Zur indischen Philosophie siehe Adelung (1786), 64: „Ihnen [den Indischen Brachmanen; F.E.] zu Folge ist die menschliche Seele ein Theil der allgemeinen Weltseele, des göttlichen Wesens, von welchem sie genommen ist, und zu welchem sie wieder zurück kehret, bis sie endlich mit der Welt ganz aufhöret.“ Den persischen Philosophen zu Folge, so Adelung weiter, „sind die Seelen der Menschen eben so wohl, als die Seelen der Thiere und Pflanzen, ein Ausfluß des göttlichen Feuers, welches noch vor der Schöpfung der Welt von Gott, der großen Weltseele, ausgegangen ist, organisierte Körper zu bilden.“ (Adelung [1786], 86) Adelung (1786) geht gleichfalls auf die ägyptischen Philosophen ein, denen ebenso „die menschliche Seele ein Ausfluß des göttlichen Wesens, ein Theil der Weltseele war“ (139). Vgl. Bayle (1744), 263.

auf.³¹⁶ Daß Maimon mit der Debatte um die „pythagoreischen“³¹⁷ Autoren Timaios von Lokroi und Ocellus Lucanus, dessen Rolle für Platons Weltseelenkonzeption im 18. Jahrhundert diskutiert wurde, bekannt war, geht aus einer Bemerkung in der *Weltseele* hervor.³¹⁸ Auf die Verbindung Aristoteles' und der Aristoteles-Kommentatoren zur Lehre von der Weltseele wurde bereits ausführlich behandelt.³¹⁹ Vorsokratische und Aristotelische Motive verbinden sich in der stoischen Lehre von der Weltseele, was sich in den Begriffen *logos*, *pneuma* und *logoi spermatikoi* zeigt.³²⁰ In der Philosophie Plotins und in der neuplatonischen Philosophie³²¹ überhaupt nimmt die Weltseele eine zentrale Rolle ein. Einen vertrauten Umgang mit neuplatonischen Motiven hat Maimon nicht nur in der Auseinandersetzung mit Maimonides

³¹⁶ Zu den Vorsokratikern siehe beispielsweise die auf einschlägige philosophiehistorische Darstellungen wie Brucker und Bayle (sowie auf Adelungs *Philosophie der Geschichte für Liebhaber*) zurückgehenden Ausführungen Maimons in: „Kurze Darstellung philosophischer Systeme“ (GW IV, 389-465), 390-416. Zu Thales heißt es dort beispielsweise: „Ausserdem ist bei ihm Gott, das höchste Wesen, nach dem Zeugniß einiger Schriftsteller, die mit der Materie verknüpfte, wirkende (nicht hervorbringende), Formelle, und Endursache d.h. die *Weltseele*.“ (GW IV, 392) Der *locus classicus* für die Auffassung von der Weltseele für die westliche Philosophie ist Platons *Timaios*. Neben den bereits genannten Darstellungen der philosophiehistorischen Standardwerke seiner Zeit (Brucker und Bayle) sowie bei Adelung konnte Maimon vor allem aus der Debatten um die Weltseele im *Timaios* in den Schriften von M. (1770), Meiners (1782), 708-729; Meiners (1775), 1-60; Plessing (1787), 291-310; Plessing (1788), 367-412; Tennemann (1790 a), 1-70; Tennemann (1790 b), 34-64 und Tiedemann (1791), 116-139, erfahren haben. Zur Platon-Rezeption im 18. Jahrhundert siehe Franz (1996), 45-98.

³¹⁷ Dabei handelt es sich nicht um pythagoreische, sondern sogenannte neupythagoreische, also nachplatonische Autoren. Im achtzehnten Jahrhundert wurde die „Echtheit“ der als pythagoreisch aufgefaßten Autoren und deren Schriften über die Weltseele z.B. von Boyer (1763), Batteux (1768 a), Batteux (1768 b), M. (1771) und Tiedemann (1778) diskutiert. Zur Echtheitsfrage und Rezeptionsgeschichte siehe Baltes (1972) sowie Harder (1966), X-XXII.

³¹⁸ Siehe *Weltseele*, 48: „Da ich (ich gestehe es gern) in den Alten nicht sicher bewandert bin, und besonders, da diese sich gemeinlich (zum wenigsten für uns) dunkel ausdrücken, und man bey Anführungen ihrer Meinungen immer Gefahr läuft, ihren Meinungen seinen eigenen Sinn unterzuschieben, wenn man ihnen einen richtigen Sinn überhaupt beylegen will, so kann der Leser von mir nicht erwarten, daß ich hier Stellen aus dem Timäus Lokrius, Ocellus und dergl. anführen und erläutern werde.“

³¹⁹ Zum offensichtlichen Widerspruch von Aristoteles' Abneigung gegen die Lehre von der Weltseele und der positiven Einschätzung der antiken und mittelalterlichen Aristoteles-Kommentatoren siehe Brague (2001), 326: „Il ne faut donc pas s'étonner de ce que l'idée d'âme du monde ressurgisse presque sans solution de continuité dans toute l'histoire de la philosophie, et pas seulement dans l'Antiquité. La tradition aristotélicienne ne fait pas totalement exception puisque, malgré les efforts d'Aristote pour l'exorciser, l'idée d'âme du monde y refera surface sous la figure de l'intellect actif universel. En effet, soit par le biais de l'idée d'éther, soit une fois l'intellect agent de *De l'âme*, III, 5, identifié par Alexandre avec le premier moteur divin, la dimension cosmique se réintroduira dans l'idée d'âme pour ne plus guère la quitter.“

³²⁰ Zur Auffassung von der Weltseele in der Stoa siehe Meyer (1914): „Dieser Urstoff wird durchströmt von der Gottheit, der göttlichen Urkraft, die die Hyle formiert, [...], die als Weltseele das Weltganze zu einem lebenden Wesen macht, und als Weltvernunft [...] die vernünftige und zweckvolle Gestaltung der Dinge herbeiführt.“ (10) Vgl. ferner White (2003) sowie Moreau (1939), 158-186, Dilthey, 315 f. Zum Verhältnis von Stoa zu Spinoza siehe Long (2003).

³²¹ Zu Plotin und dem Neuplatonismus siehe Halfwassen (2004), 110-113 sowie Ziebritzki (1994), 160-175.

und Abraham Ibn Esra³²² erworben, sondern diese waren ihm auch durch die jüdische Mystik (Kabbala und Chassidismus)³²³ bekannt. In der Renaissance reißt die Bearbeitung der Weltseele nicht ab, stellvertretend sei hier nur Bruno genannt.³²⁴ So unterschiedliche Autoren wie Hume³²⁵ und Shaftesbury³²⁶, Herder und Reinhold³²⁷ widmen sich einer mehr oder weniger ausführlichen Darstellung der Weltseele.

So unterschiedlich die Theologien und Philosophien auch sind, welche sich einer Bearbeitung der Weltseele widmen, so unterschiedlich sind auch die Funktionen, die dieser Begriff zu erfüllen hat: Die Weltseele wird gleichermaßen in Kosmologie, Naturphilosophie und Biologie, Erkenntnistheorie und Psychologie, Parapsychologie und den „Grenzwissenschaften“ verwendet. Wenn in der vorliegenden Untersuchung Maimons Behandlung der Weltseele mit dem Begriff der Individualität in Verbindung gebracht wird, dann beinhaltet das die Behauptung, daß Maimons Interesse und das Motiv hinter der Bearbeitung der Weltseele mit seinem Interesse an der Mystik und der mystischen Tradition³²⁸ zusammenhängt. Maimon geht es wie der Mystik, in einer allgemeinen Definition Zaehners, um eine „realization of a union or a

³²² Zu Abraham Ibn Esras Bibelkommentaren hat Maimon zwei Superkommentare verfaßt, welche einen Teil des hebräischen Manuskripts *Hesheq Shlomo* ausmachen. Zur Auffassung von der Weltseele bei Ibn Esra siehe beispielsweise Rosin (1898): „Der denkende Theil der Seele unterscheidet sich von den zwei anderen dadurch, dass er als unkörperlich und unsterblich auch höheren Ursprungs, nämlich *ein Theil der Weltseele* ist.“ (450) Dieser Auffassung folgt Orschansky (1900), indem er behauptet, „dass nach Ibn-Esra die menschliche Seele aus der Weltseele emanirt ist und der Engel- oder Sphärenwelt angehört, und dass sie daher als aus beiden Geisterwelten stammend betrachtet wird.“ (21 Anm.) Ibn Esra verneint damit, so Orschansky, die individuelle Unsterblichkeit der Seele: „Es versteht sich von selbst, dass man dabei die Vorstellung einer individuellen Unsterblichkeit, eines persönlichen Existirens der Seele bei Seite lassen muss [...]“. (29) Auch weist Orschansky auf den Einfluß des Neuplatonismus hin: „Der Gott Ibn-Esra’s, der als wirkende Kraft, oder, wie bei Spinoza, als Natur definiert werden kann, der keinen freien Willen hat, und Alles aus blosser Nothwendigkeit thut, ist gewiss nicht der Gott des Moses und der Propheten. Auch sind diese Lehren bei Ibn-Esra nicht originell, sondern sie gehören dem Neuplatonismus der Alexandriner an.“ (31) Zu Spinoza siehe weiterhin Orschansky (1900), 34-39. Diese Auffassung von der Weltseele bei Ibn Esra läßt sich nach Greive (1973) „nicht aufrechterhalten“ (63 Anm.). Vgl. hierzu Greive (1973), 63-96, wo resümiert wird: „Der Begriff einer Weltseele, die als substantielle Einheit aufzufassen wäre, ist aus den verfügbaren Texten des Ibn Ezra nicht zu erheben.“ (96) Zu Ibn Esra vgl. ferner Hughes (2002) sowie Hughes (2004).

³²³ Zu Maimons Verhältnis zur Kabbala siehe Maimon (1795; siehe hierzu Ehrensperger [2003]), Idel (1991), 62-67, Schulte (2002), 133-135 sowie zum Chassidismus Schulte (2002), 145-153, und Weiss (1997).

³²⁴ Zur Weltseele bei Bruno siehe Bruno (1993), 29-34; Beierwaltes (1993), XIV-XIX und Blum (1999), 54-58. Zur Weltseele in der Renaissance im allgemeinen siehe Cassirer (2002) sowie Stadler (1991).

³²⁵ Siehe Hume (1993), 52-65.

³²⁶ Siehe Cooper (1998), 272-289.

³²⁷ Siehe Reinhold (1790), 287-295 (nach Jantzen [2000], 23 Anm.).

³²⁸ Zur indischen Mystik vgl. Zimmer (1979) und Zaehner (1960), die islamische Mystik behandelt Zaehner (1960) und Schimmel (1995). Zur Kabbala und dem Chassidismus vgl. Scholem (1996) und Idel (1988).

unity with or in [or of] something that is enormously, if not infinitely, greater than the empirical self³²⁹. Diese allgemeine Beschreibung der Mystik wird von Idel anhand von drei historischen Typen differenziert: der Aristotelischen, der neuplatonischen und der hermetischen³³⁰. Während die hermetische Tradition in vorliegendem Zusammenhang vernachlässigt werden kann, so läßt sich bei Maimon Kenntnis der neuplatonischen mystischen Tradition der Kabbala und dem Chassidismus³³¹ nachweisen. Nach Maimon ist jedoch die richtig verstandene *unio mystica* keine Erfahrung der niederen Erkenntnisvermögen³³², sondern ein Ideal des höheren Erkenntnisvermögens, womit Maimon wiederum Aristotelisches Erbe antritt: Das Einswerden muß als „intellectual union“³³³ beschrieben werden, so daß diese Form der Mystik als rationalistische Mystik bezeichnet werden kann.³³⁴ Daß Maimon eine solche Position

³²⁹ Zaehner (1960), 5.

³³⁰ Idel 1988, 39.

³³¹ Vgl. GW I, 207-242. Zu Maimons Darstellung der chassidischen Auffassung der „Selbstzernichtung“ siehe GW I, 208, 210 sowie 223: „Die Selbstzernichtung vor Gott ist nur alsdann gegründet, wenn das Erkenntnisvermögen so sehr mit seinem Gegenstande (der Größe des Gegenstandes wegen) beschäftigt ist, daß der Mensch dadurch gleichsam außer sich, bloß im Gegenstande existiert.“ Nach Maimon findet die wahre *unio mystica* nur im Erkenntnisvermögen statt, d.h. die einzige von Maimon akzeptierte Form der Mystik ist nicht die neuplatonische, sondern die rationalistische Mystik Aristotelischer Provenienz. Vgl. hierzu Gideon Freudenthal (2004), 97 sowie Gideon Freudenthal (Ms. b). Zum Begriff der Selbstvernichtung vor Gott bzw. des Entwerdens siehe Schimmel (1995): „Die richtige Bedeutung von *fanā* ist eines der Kontrovers-Themen beim Studium des Sufismus. Das deutsche mittelalterliche Wort ‚Entwerden‘ ist seiner Bedeutung näher als Worte wie ‚Vernichtung‘, ‚Zunichtwerden‘, ‚Verschwinden‘, weil es das Gegenteil von ‚Werden‘ ist. [...] *Fanā* ist in seinen Anfängen ein ethischer Begriff: der Mensch entwirft seinen Eigenschaften, indem er Gottes Eigenschaften annimmt.“ (207) Im Sinne der Aristotelischen rationalistisch-mystischen Tradition interpretiert Merlan (1955) auch den Begriff des Einfältigwerdens bei Meister Eckhart: „‚Mensch, werde einfältig!‘ Wie schön klingen sie, die Worte, wie tief berührt uns der Ausdruck der ‚Einfältigkeit‘ bei Eckhart! Aber was heißt er nun eigentlich? Kaum ist ein Zweifel möglich, wenn wir an die Unizität des aktiven Intellekts denken. Einfältig werden heißt alles abstreifen, was dem individuellen Menschen eigen ist, so daß er von der einzigen Menschlichkeit, die allen Menschen gemein ist, besessen werden kann. Das heißt einfältig werden; das heißt im Eckhartschen Mystizismus Christentum anziehen. In dieser Absorption des Menschen durch das Menschliche liegt sein Heil. [...] Der Mensch, der einfältig wird, ist von anderen Menschen nicht verschieden. [...] Und weil es einfältig ist, ist es ein- und dasselbe in allen Menschen.“ (561)

³³² Als Erfahrungen des niederen Erkenntnisvermögens werden in diesem Zusammenhang alle nicht-intellektuellen mystischen Erfahrungen verstanden (wie beispielsweise die meditative *Praxis*).

³³³ Idel (1988), 39: „Aristotelian terminology primarily provided concepts for what was called intellectual union. According to Aristotelian epistemology, during the act of cognition the knower and the known, or the intellect and the intelligible, are one; this is true of both human and divine acts of intellection. It is only logical to suppose that the act of intellection wherein God is the object of the human intellect amounts to what is known as mystical union. [...] unitive notions of intellection (union with the Active Intellect or with God) discussed by such Jewish and Arabic thinkers as Maimonides, Samuel Ibn Tibbon, Abubaker ibn Bajja, and Averroës.“

³³⁴ Siehe hierzu Merlan (1955): „Die *visio beatifica* wird als das Einswerden des aktiven und des passiven Intellekts dargestellt; dieses Einswerden wird auch Überformung des passiven durch den aktiven Intellekt genannt.“ (546) Weiterhin heißt es bei Merlan (1955): „Anstatt der *unio mystica* des Menschen mit Gott haben wir vor uns eine Beschreibung der unio beider Intellekte.“ (547) Vgl. ferner Merlan (1963), 2, 19, 86; Renan (1866), 145 f., 179 f.; Fishbane (1994), 41 f.

am Anfange seiner philosophischen Laufbahn von Maimonides übernommen hat, geht aus seiner *Lebensgeschichte* hervor:

„Die Unsterblichkeit der Seele bestand bei mir (nach dem Maymonides) in der *Vereinigung des in Ausübung gebrachten Theils des Erkenntnißvermögens mit dem allgemeinen Weltgeiste*³³⁵, dem Grade dieser Ausübung gemäß; so daß ich diesem zufolge, nur diejenigen, die sich mit Erkenntniß der ewigen Wahrheiten abgeben, in dem Grade, daß sie sich damit abgeben, dieser Unsterblichkeit theilhaftig hielt. Die Seele muß also mit Erlangung dieser hohen Unsterblichkeit, ihre Individualität verlieren. Daß Mendelssohn nach der neuern Philosophie hierüber anders dachte, wird mir ein jeder gewiß auf mein Wort glauben.“³³⁶

Mit dem Hinweis auf Mendelssohn spielt Maimon auf Mendelssohns bekannte Schrift *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* an, in der mit Leibniz und Platon die Unsterblichkeit der individuellen Seele behauptet wird. Wie sich auch immer die Überzeugung von Maimon in Bezug auf die Möglichkeit der *unio mystica* mit dem Weltgeist oder der Weltseele entwickelt haben mag – Maimon spricht an der eben zitierten Stelle aus der *Lebensgeschichte* in der Vergangenheit, im Rückblick auf Maimons persönliche Bekanntschaft mit Mendelssohn –, so ist doch bereits deutlich, daß für Maimon die Position Leibniz' und Mendelssohns auf jeden Fall *unhaltbar* und aus Vernunftgründen nicht zu demonstrieren ist. Noch in den *Kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen* von 1797 heißt es im Hinblick auf die individuelle Unsterblichkeit: „Wer diese verlangt, wird bei mir sowohl als anderwärts, vergebens Trost suchen.“³³⁷

Es wurde im Laufe der vorliegenden Arbeit die These zu belegen versucht, daß Maimons Bearbeitung der Weltseele vornehmlich gegen Leibniz' und Mendelssohns Auffassung der individuellen Substanzen gerichtet ist. Es konnte gezeigt werden, daß Maimon Leibniz' und Mendelssohns Argumente gegen die Lehre der Weltseele als Scheinargumente interpretiert

³³⁵ Hier ist noch einmal darauf hinzuweisen, daß Maimon die Begriffe Weltseele und Weltgeist synonym gebraucht.

³³⁶ GW I, 482 f.

³³⁷ GW VII, 250. An der betreffenden Stelle erneuert Maimon die Position der rationalistischen Mystik, die als Idee aufgefaßt wird, d.h. als Prozeß der unendlichen Annäherung: „Man kann also sich der Unsterblichkeit, nach meiner Erklärung bloß dadurch versichern, daß man durch Erweiterung und Vervollkommnung der Erkenntniß, dieser Idee immer näher zu kommen sucht, so daß das bloß subjektive (individuelle) empirische Selbstbewußtsein darin immer ab-, das objektive aber in diesem Verhältnisse immer zunimmt.“ (GW VII, 253)

und beide Philosophen als Opportunisten begreift, welche der orthodoxen theologischen Meinung folgen, ohne daß deren Lehren aus den Prämissen der eigenen Metaphysik abgeleitet wären, so daß die System Leibniz' und Mendelssohns als inkonsequent zu bezeichnen sind.³³⁸

In seiner Leibniz- und Mendelssohn-Kritik präsentiert sich Maimon als Erbe der islamischen und jüdischen Aristotelischen Tradition des Mittelalters. Maimons Begriff von Individualität ist durch Aristoteles' Auffassung der passiven Materie als *principium individuationis* geprägt. Die Weltseele als transzendenter Formgeber beherbergt die dem Menschen eigentümliche Form. Dementsprechend wird die Bestimmung des Menschen mit der mystisch-rationalistischen Tradition im Erwerben wissenschaftlicher objektiv-allgemeiner Erkenntnisse gesehen.³³⁹ Die Maimonsche Auffassung von der Weltseele folgt dem Aristotelischen Gattungsrealismus. Wenn demnach Friedrich Heinrich Jacobi die Frage stellt, „hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?“³⁴⁰, entscheidet sich Maimon zweifelsohne für die zweite Alternative. Nach Mendelssohn ist dies Ausdruck der Überzeugung des Spinozisten, der von sich behauptet, „er selbst sey kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein bloßer Gedanke in Gott.“³⁴¹ Die Substantialität der individuellen Seele kann nach Mendelssohn mit dem einfachen Hinweis auf *Selbstbewußtsein* widerlegt werden:

„Um zu beweisen, daß nicht alle Dinge bloße Gedanken des Unendlichen sind, habe ich bloß darzuthun, daß es außergöttliche endliche Geister gebe, die ihre eigene Substantialität haben, ohne mich auf Substanzen anderer Art einzulassen; ja es ist genug, wenn ich zeige, daß ich selbst ein mir eignes Bewußtseyn habe, und daher eine für mich bestehende außergöttliche

³³⁸ Vgl. hierzu wiederum Russell (1997): „The inconsistencies, in which Leibniz is involved by the belief in God, are so many and various that it would take long to develop them all.“ (182) Nach Russell nähert sich Leibniz immer dann an Spinoza an, wenn er ernsthaft argumentiert: „And so it happens that Leibniz, whenever he treats God at all seriously, falls involuntarily into a Spinozistic pantheism.“ (185 f.)

³³⁹ Zu Aristoteles Auffassung vom Individuum und der individuellen Unsterblichkeit siehe Heimsoeth (1958), 173 f.: „Die individuelle Unsterblichkeit läßt darum Aristoteles auch wieder fallen. Nur durch Materie und Leib wird die Form-Seele individualisiert, ans Einzelne gefesselt, selbst zum Einzelnen gemacht. An sich ist das rein Geistige ein Allgemeines! Das was die ewigen Prinzipien in ihrer Allgemeinheit faßt, kann selbst nicht von der Art des Zufällig-Beschränkten sein. Das Vernunftmoment in der Menschenseele, das ja ‚von außen‘ in ihr leibgebundenes Einzelsein hineinkommt, geht nach dem Tode über in den allgemeinen Nus, der über alle Einzelheit des Wirklichen erhaben ist. Die geistige Persönlichkeit in ihrer werthhaften Einzigkeit spielt hier keine Rolle – wie auch die Psychologie des Aristoteles ganz der persönlich-inneren Bezugs entbehrt, sich vielmehr überall ans Gattungsmäßig-Typische des Menschen in Natur und Gesellschaftsleben hält.“

³⁴⁰ Jacobi (2000), 286.

³⁴¹ Mendelssohn (1979), 92.

Substanz seyn müsse. Hiervon den Pantheisten zu überführen, wird nunmehr nicht schwer sein.³⁴²

Auch nach Leibniz ist das „Bewußtsein oder das Ich-Empfinden“³⁴³ Beweis für die Substantialität der Seele.³⁴⁴ Daß Maimon im Zusammenhang mit der Weltseele nicht auf das Argument aus dem Selbstbewußtsein kommt, mag damit zusammenhängen, daß dieses Argument im Zusammenhang mit seiner Kant-Kritik diskutiert wird. Daß Maimon weder dem Schluß Leibniz’ und Mendelssohns vom Selbstbewußtsein auf die Substantialität der Seele folgt, noch Kants Auffassung des Selbstbewußtseins als transzendente Subjektivität teilt, sondern wiederum Argumente seines ‚mittelalterlichen Aristotelismus’ erneuert, zeigt das nächste Kapitel.

³⁴² Mendelssohn [1979], 137 f. Vgl. hierzu auch Leibniz (1966): „Will aber jemand behaupten, es gebe überhaupt keine Einzel-Seelen, nicht einmal jetzt, wo die Tätigkeit der Empfindung und des Denkens mit Hilfe der leiblichen Organe vonstatten geht, so wird er durch die Erfahrung widerlegt werden, die uns, wie mir scheint, lehrt, daß wir etwas Besonderes für uns sind, das denkt, Selbstbewußtsein hat und will, und daß wir von einem andern, der etwas anders denkt, etwas andres will, verschieden sind. Man verfällt sonst in die Ansicht Spinozas oder anderer, ihm nahestehender Autoren, nach denen es nur eine einzige Substanz geben soll, nämlich Gott, der in mir das Eine denkt, annimmt und will, in einem andern aber genau das Gegenteil denkt, annimmt und will, - eine Ansicht, deren Lächerlichkeit Bayle an einigen Stellen seines ‚Dictionnaire’ zur Genüge gekennzeichnet hat.“ Vgl. weiterhin Mendelssohn (1979), 129, sowie Mendelssohn (1979), 4: „Die Seele verhält sich niemals bloß leidend sondern ist eine immer rege Krafft. [...] Sie hat eine Menge dunkeler Begriffe, deren sie sich nicht bewußt ist.“ (4)

³⁴³ Leibniz (1996), 405.

³⁴⁴ Gurwitsch (1974), 120, 123, 190 und besonders 119: „Dementsprechend eröffnet die Erfahrung, die wir von unserem Geist und unserem Ich haben, uns nicht nur den Zugang zu dem, was [...] in einem besonders ausgezeichneten Sinne Substanz ist, sondern diese Erfahrung bildet geradezu die Rechtsgrundlage für den Ansatz des Substanzbegriffs, für die Behauptung der Existenz von Substanzen.“ Vgl. hierzu auch Cassirer (1998), 346, 352 f., 363, sowie Huber (1989), 346 f. Im Gegensatz hierzu schließt Schrödinger vom Faktum des Selbstbewußtseins auf den Monopsychismus, siehe Schrödinger (1959), 52-68, besonders 55: „Still, one thing can be claimed in favour of the mystical teaching of the ‘identity’ of all minds with each other and with the supreme mind—as against the fearful monadology of Leibniz. The doctrine of identity can claim that it is clinched by the empirical fact that consciousness is never experienced in the plural, only in the singular. Not only has none of us ever experienced more than one consciousness, but there is also no trace of circumstantial evidence of this ever happening anywhere in the world. If I say that there cannot be more than one consciousness in the same mind, this seems a blunt tautology—we are quite unable to imagine the contrary.“

4. Kants transzendente Apperzeption und Maimons unendlicher Verstand

„Und Leben wohnt in ihr; denn der Vernunft wirkliche Tätigkeit ist Leben, die Gottheit aber ist die Tätigkeit; ihre Tätigkeit an sich ist ihr bestes und ewiges Leben.“
(Aristoteles)

„Je mehr Vollkommenheit ein Ding hat, desto mehr tätig und desto weniger leidend ist es, und umgekehrt, je mehr ein Ding tätig ist, desto vollkommener ist es.“
(Baruch de Spinoza)

Im Mittelpunkt von Maimons Kant-Kritik steht der Begriff des unendlichen Verstandes. Dieser übernimmt die Funktionen, welche Kant der ursprünglichen Synthesis der transzendentalen Apperzeption in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe der *Kritik der reinen Vernunft* übertragen hat. Sowohl Kant wie auch Maimon gehen von einer *Tätigkeit* aus, um die Probleme zu lösen, welche durch die transzendente Deduktion gestellt sind. Während Kant jedoch diese Tätigkeit als die ursprünglich-verbindende Tätigkeit eines transzendentalen Subjekts auffaßt, sieht Maimon diese Tätigkeit als objektive Tätigkeit eines unendlichen Verstandes, d.h. als absolute Spontaneität. Das bereits dem Begriff der Weltseele zu Grunde gelegte Schema des aktiven Intellekts wird gleichfalls zur Erklärung des unendlichen Verstandes herangezogen. Daß die Weltseelendebatte mit der Lehre vom unendlichen Verstand im Anschluß an Kants quid-juris-Frage der transzendentalen Deduktion in Zusammenhang steht, macht bereits Maimons Selbstauskunft im *Versuch* deutlich:

„Wollen wir die Sache genauer betrachten, so werden wir finden, daß die Frage quid juris? mit der wichtigen Frage die alle Philosophen von jeher beschäftigt hat, nämlich die Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, oder auch mit dieser, die Erklärung von Entstehung der Welt (ihrer Materie nach) von einem Intelligenz; einerlei ist.“ (*Versuch*, 39, [62])

Maimons Konzeption des unendlichen Verstandes, durch den die Frage *quid juris* beantwortet werden soll, kann als pantheistische Interpretation von Alexanders Gleichsetzung von göttlichem Verstand der Aristotelischen *Metaphysik* und aktivem Intellekt aus *Über die Seele* interpretiert werden. Dabei ergibt sich eine bemerkenswerte Konsequenz für Maimons Auffassung von Kants Bewußtseinstheorie: Das Bewußtsein tritt an die Stelle des passiven Verstandes, wobei Maimon das Verhältnis von Bewußtsein (endlichem oder passivem Verstand) und Realität (unendlichem oder aktivem Verstand) als *antinomisches* Verhältnis begreift. Die Aufhebung dieser Antinomie ist eine Idee der theoretischen Vernunft, welche in einem unendlichen Annäherungsprozeß besteht.

4.1. Synthesis und Subsumtion in der transzendentalen Deduktion

In der transzendentalen Deduktion³⁴⁵ versucht Kant zu erweisen, „wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“ (A 85/B 117)³⁴⁶. Damit soll die Möglichkeit von gegenständlicher Erkenntnis überhaupt dargelegt werden, welche Kant als Synthesis von reinen Verstandesbegriffen und Anschauung versteht.³⁴⁷ Das Beweisziel der Deduktion kann jedoch

³⁴⁵ In der folgenden Darstellung der transzendentalen Deduktion wird im wesentlichen auf die B-Deduktion rekurriert. Im Mittelpunkt steht dabei Maimons Auffassung der Deduktion. Es ist nicht intendiert, die Problematik der transzendentalen Deduktion in der Philosophie Kants zu beleuchten. Einen „kritische[n] Forschungsbericht“ zur B-Deduktion liefert Baumanns (1991) und Baumanns (1992). Daß Maimon sich sowohl auf die erste (A) wie auf die zweite (B) Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bezieht, ergibt sich aus einer Analyse betreffender Stellen im *Versuch* (siehe hierzu die „Anmerkungen des Herausgebers“ im *Versuch*, 253-277).

³⁴⁶ Siehe A 50/B 74: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können.“ Vgl. auch Heidegger (1987), 133: „die Beziehung des Denkens auf den Gegenstand und damit auf die Anschauung steht in Frage.“ Dieter Henrich weist auf die zentrale Bedeutung von Kants transzendentaler Deduktion hin: „Die transzendentaler Deduktion der Kategorien ist das Kernstück der *Kritik der reinen Vernunft*. In ihm sind ihre beiden wichtigsten Beweise vereinigt: der von der Möglichkeit einer systematischen Erfahrungserkenntnis und der von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis jenseits der Grenzen der Erfahrung.“ (Henrich [1973], 90)

³⁴⁷ Siehe A 19/B 33: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*.“ Vgl. hierzu Zöller (1984), 36: „Die elementare Gegenstandsgegebenheit durch Anschauung ließe sich als Kants These von der Unhintergebarkeit der Anschauung bezeichnen. Für den erkennenden Gegenstandsbezug ist Anschauung unverzichtbar.“ Siehe ferner Heidegger (1951), 29: „Für alles Verständnis der Kritik der reinen Vernunft muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen.“

erst dann als erreicht gelten, wenn dargelegt worden ist, wie eine Anwendung auf *empirische* Anschauung möglich ist. Eine solche Synthesis von reinen Verstandesbegriffen und empirischer Anschauung nennt Kant auch Erfahrung. Es geht also in der Deduktion letztlich um die Frage nach der Erfahrung als empirischer Erkenntnis, denn eine Synthesis von reinem Begriff und Anschauung a priori verschafft noch keinen Gegenstandsbezug. Dieser jedoch ist das zentrale Beweisstück der transzendentalen Deduktion:³⁴⁸

„Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur so fern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d.i. sie dienen nur zur Möglichkeit *empirischer Erkenntnis*. Diese aber heißt Erfahrung.“ (B 147)³⁴⁹

Das Problem lautet also, wie sich empirische Anschauung und reine Verstandesbegriffe zu einer Einheit synthetisieren lassen, welche unserer Erkenntnis Gegenstandsbezug und dadurch objektive Gültigkeit verschaffen.³⁵⁰ Das Problem der Synthesis zweier heterogener Erkenntniselemente stellt also die Grundfrage der transzendentalen Deduktion dar. In diesem Sinne faßt auch Maimon das Erklärungsziel der transzendentalen Deduktion. Wie dies mit seiner eingangs zitierten Behauptung, die Fragestellung der transzendentalen Deduktion sei mit der

³⁴⁸ Zur theoretischen Gegenstandsbeziehung bei Kant siehe Zöllner (1984), wo der Terminus „Gegenstandsbeziehung“ folgendermaßen charakterisiert wird: „Gegenstandsbeziehung‘ meint die Einheit der Erkenntnis als Vorgang wie als Produkt und umfaßt außer der Relation selbst auch deren Relata, die immer nur in der Relation vorkommen und allenfalls methodisch-reflexiv isoliert werden können.“ (2)

³⁴⁹ Vgl. Baum (1986), 133 f.: „Mathematische Gegenstände sind also Produkte der bildenden Synthesis der *Einbildungskraft*, die in der reinen Anschauung vorgestellt werden; aber nur als formale Anschauungen, d.h. unter der Voraussetzung, daß Sinnesgegenstände unter diesen Formen erscheinen, sind sie Gegenstände im vollen Sinne. Also nur weil es Gegenstände der Sinne (Erscheinungen) gibt, deren Bestimmungen a priori erkannt werden können, da sie in Sinnen erscheinen, deren reine Form auch unabhängig von aller Empfindung vorgestellt werden kann, haben mathematische Erkenntnisse objektive Realität. [...] Also ist die Mathematik auf den Bereich *möglicher empirischer Anschauung* („Erfahrung“) eingeschränkt und mit ihr dasjenige, was die Mathematik von seiten des Verstandes erst ermöglicht: die Kategorien.“ Vgl. hierzu Friedman (1992): „The real possibility of a triangle is not shown merely by our ability to construct that concept in pure intuition, but only by Kant’s own transcendental proof that the objects of empirical intuitions are necessarily subject to the conditions of pure intuition. In other words, real possibility here depends entirely on *applied* mathematics.“ (102) Vgl. Zöllner (1984), 212. Im Hinblick auf die Metaphysik erzielt die Kritik der reinen Vernunft nach Baum (1984) damit „das paradoxe Resultat [...], daß die Metaphysik als der Inbegriff nichtempirischer synthetischer Erkenntnisse nur von Gegenständen empirischer Erkenntnis gilt.“ (175)

³⁵⁰ Vgl. Zöllner (1984): „Bedeutung und Sinn – Objektivität und Realität – kommt den Kategorien nur durch ihren a priori möglichen *empirischen Gebrauch* zu.“ (254)

„Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper“ (*Versuch*, 39 [62]) identisch, erläutert Maimon in einer beigefügten Anmerkung folgendermaßen:

„Er bedenke nur, daß er so wenig von Seele als von Körper als noumena, einen Begriff hat, und daß man nur verschiedene Arten des Bewußtseins durch diese Namen unterscheidet, nämlich das Bewußtsein der Formen *a priori*, heißt Seele; das Bewußtsein von etwas bloß Gegebenem aber heißt Materie, und die Verknüpfung beider bringt dasjenige, was man diesen oder jenen Gegenstand nennt, hervor.“ (*Versuch*, 196 [362])

Für Maimon ist also die Frage der transzendentalen Deduktion mit der Frage nach der Einheit von Seele und Körper einerlei: In beiden Fällen steht die Synthesis zweier heterogener Elemente (Seele und Körper, reine Verstandesbegriffe und empirische Anschauungen) zur Debatte.

Kant löst das Problem der Synthesis von Verstandesbegriffen und empirischer Anschauung in der transzendentalen Deduktion zunächst, indem er überhaupt die Möglichkeit der Synthesis von Verstandes- und Anschauungsformen darlegt. Nach Kant ist eine solche Synthesis durch die ursprünglich-einheitliche Synthesis der transzendentalen Apperzeption möglich. Der höchste Grund der Synthesis liegt für ihn in der Spontaneität der transzendentalen Apperzeption begründet. Kant stellt damit den Einheitspunkt von Verstandesleistung und Anschauungsform in *einer synthetischen Tätigkeit* auf, deren höchstes Vermögen das Vermögen der transzendentalen Apperzeption ist: „Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.“ (B 162 Anm.)³⁵¹ Diese Spontaneität ist die „synthetische Einheit der Apperzeption, der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch [...] heften muß“ (B

³⁵¹ Eine jegliche Synthesis als Einheitsfunktion liegt demnach in der ursprünglichen Einheitsleistung des Bewußtseins begründet. Kant hatte in der vorhergehenden Anmerkung schon auf die Unterscheidung zwischen *formaler Anschauung* und *Form der Anschauung* aufmerksam gemacht. Die formale Anschauung gibt nach Kant eine „Einheit der Vorstellung“ im Gegensatz zur rein passiven Form der Anschauung, die „bloß Mannigfaltiges“ (B 160 f. Anm.) gibt. Der Sinn der Unterscheidung liegt also darin begründet zu erweisen, daß bereits die Anschauungsformen ein Maß an Spontaneität voraussetzen, „indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt“ (B 160 f. Anm.)

134 Anm.) Im „Radikalvermögen aller unser Erkenntnis“ (A 114) des ‚Ich denke‘³⁵² liegt also für Kant die Lösung des Problems der transzendentalen Deduktion begründet.³⁵³ Daraus kann dann geschlossen werden: „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich die Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“ (A 158/B 197). Die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung liegt darin begründet, daß überhaupt etwas von einem Subjekt gewußt werden kann. Dieses transzendente Subjekt jedoch ist synthetisch, indem es von sich selbst im Wechsel seiner Zustände weiß.³⁵⁴ Dieses Begleitenkönnen der Vorstellungen mit Bewußtsein von sich selbst ist nicht als passiver Vorgang zu verstehen, sondern als aktive Tätigkeit des Subjekts, Übergänge von einem Zustand zum nächsten herzustellen. Das Subjekt (er-)hält sich selbst als identisch durch den Wechsel der Zustände, die es haben kann, weil es selbst dasjenige ist, welches diesen Wechsel tätig schafft.³⁵⁵ Diese vom Subjekt aktiv getätigten Weisen des Übergangs betreffen jedoch nicht nur die Verstandesbe-

³⁵² Siehe § 16 der B-Deduktion („Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“): „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.“ (B 131 f.)

³⁵³ Manfred Baum hat im Hinblick auf Maimons Kant-Kritik behauptet: „On remarque finalement que le concept central chez Kant d’unité synthétique de l’aperception ne joue aucune rôle chez Maïmon et n’apparaît même pas.“ (Baum [2002], 18) In der Tat kommt der *Ausdruck* „transzendente Apperzeption“ bei Maimon nicht vor. Der *Sache* nach jedoch ist die transzendente Apperzeption im Mittelpunkt von Maimons Kant-Kritik, wie im folgenden argumentiert wird.

³⁵⁴ Vgl. Henrich (1988), 44: „*Subjektivität*‘ besagt, daß alle Gedanken, in Beziehung auf die der Gedanke, daß ‚Ich‘ sie denke, möglich ist, diese Eigenschaft nicht kraft des ihnen gedachten Inhalts haben. Sie sind ‚meine‘ Gedanken, weil ich sie denke oder denken kann. *Einheit* besteht im Selbstbewußtsein, insofern alle Gedanken, die ein denkendes Wesen mit dem Bewußtsein, daß es selbst sie denkt, zu denken vermag, eben dadurch zu dem einen Zusammenhang alles von einem Subjekt Gedachten zusammentreten. Und *Identität* kommt dem Selbstbewußtsein insofern zu, als durch Selbstbewußtsein in allen diesen Gedanken ein und dasselbe Subjekt seiner bewußt ist.“

³⁵⁵ Henrich (1988) behauptet, „daß das Bewußtsein ‚Ich denke‘ ununterschieden ‚dasselbe‘ in Beziehung auf alle möglichen Inhalte von Gedanken ist. So kann von ihm auch gesagt werden, daß es in Beziehung auf diese Inhalte ‚stehend und bleibend‘ sei. Und das hat am ehesten seinen harmlosen Sinn darin, daß es ein und dasselbe ‚ich‘ ist, das sich in Beziehung auf alle Inhalte seiner numerischen Identität gewiß ist, wenn es in Beziehung auf sie den Gedanken ‚ich denke‘ faßt. Auch dieses ‚ich‘ ist Gedanke, der in unbestimmt vielen Akten ‚Ich denke‘ als derselbe zu denken ist. Darin, diesen Gedanken fassen zu können, besteht aber das ganze Wesen dieses Selbstbewußtseins. Und diese Begrenzung macht aus, daß seine Identität in der beschriebenen Weise als eine ‚logische‘ zu charakterisieren ist.“ (54) Vgl. Henrich (1976), wo zwischen einer *strikten* Identität bei Leibniz und einer *gemäßigten* bei Kant unterschieden wird: „Nun impliziert die Identität einer Sequenz von Zuständen desselben Subjekts. Nur im Übergang von Zustand zu Zustand kann das Subjekt überhaupt dasselbe sein; nur in Beziehung auf ihn kann es sich als dasselbe erfassen. Da aber das Subjekt von sich Kenntnis in cartesianischer Gewißheit hat und da in dieser Gewißheit die Kenntnis von seiner numerischen Identität eingeschlossen ist, muß alles, was der Gedanke von numerischer Identität notwendig impliziert, so daß es dessen Bedeutung ausmacht, in der Kenntnis apriori, die das Subjekt von sich hat, mit bekannt sein. Daraus folgt, daß das Subjekt, aller Erfahrung voraus, eine Kenntnis davon haben muß, was es für es heißt, von Vorstellungszustand zu Vorstellungszustand überzugehen.“ (86; siehe ferner 88 f.) Vgl. Henrich (1982), 179-183, Zöllner (1984), 144 f. sowie Frank (1991), 90 f.

griffe, sondern auch die Anschauungsformen, weil es sonst keine Anschauung *für* das Subjekt gäbe. Nach Kant muß demnach auf eine ursprünglich-synthetische Tätigkeit geschlossen werden, welche das Phänomen des Selbstbewußtseins als dem Begleitenkönnen von Vorstellungen mit dem ‚Ich denke‘ als ursprüngliches Herstellen von Übergangsweisen *von* einem und *für* ein Subjekt erklärt. Diese Tätigkeit ist nach Kant jedoch synthetisch und nicht spontanproduzierend, weil die zu verbindende Materie *gegeben* sein muß, damit sich das Subjekt überhaupt bewußt werden kann: es gilt nur für einen Verstand, so Kant, „durch dessen reine Apperzeption in der Vorstellung: *Ich bin*, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist.“³⁵⁶ (B 138) Die Tätigkeit der synthetischen Gegenstandsbestimmung gründet folglich im Vermögen der transzendentalen Apperzeption, wobei dessen apriorische Synthesisleistungen die „Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“ (A 158/B 197) geben, d.h. die Form der Erfahrung bereitstellen. Dadurch wird Kants kopernikanische Wende beschrieben, die in der grundlegenden Einsicht besteht, daß „die Gegenstände [...] sich nach unserem Erkenntnis richten“ (B XVI) müssen. Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von theoretischer Gegenstandsbeziehung wird durch das Radikalvermögen der transzendentalen Apperzeption gelöst, d.h. es ist die Tätigkeit des Selbst, welches die Form der Erfahrung herstellt.³⁵⁷ Die Synthesis von diesen Formen der Erfahrung mit der Materie, d.h. den empirischen Anschauungen, ist dadurch möglich, daß das Subjekt die Materie gewissermaßen in die von ihm a priori bereitgestellten Formen einordnet, um es dadurch zum Gegenstand der Erfahrung zu machen: „Das erkennende Subjekt, nach dem sich das erkannte Objekt bei Kant richtet, ist dasjenige, was die Objektivität des Objekts zustandebringt, indem es ihm einen Platz in der ihrer Form nach von ihm selbst gemachten Natur anweist.“³⁵⁸ Der Gegenstandsbezug, um den

³⁵⁶ Siehe Baum (1993): „Unser Verstand ist also zwar spontan tätig, aber nicht produktiv, da durch das Bewußtsein unserer selbst im Gedanken ‚Ich denke‘ keine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen gegeben, sondern nur das Vermögen, Vorstellungen zu verbinden, als ein in allem Vorstellen einfaches und identisches bewußt gemacht wird.“ (24)

³⁵⁷ Objektive und allgemeine *Erkenntnis*, i.e. Erfahrung, kann es nach Kant nur geben, „wenn wir die Notwendigkeit *selber* hervorbringen. Von diesem Gedanken geht alles bei Kant aus.“ (Cohen [1918], 342; Hervorh. F.E.)

³⁵⁸ Baum (1984), 177.

es Kant in seiner transzendentalen Deduktion geht, geht folglich von zwei grundlegenden Gedanken aus: (1) Die Erkenntnis von Gegenständen ist deshalb möglich, weil sich die Gegenstände (der Erfahrung) nach den Formen (der Erfahrung) richten müssen, welche das Produkt der Selbsttätigkeit³⁵⁹ des transzendentalen Subjekts sind. Dadurch ist das *daß*³⁶⁰ der Frage der transzendentalen Deduktion gelöst. (2) Tatsächliche Erfahrung versteht sich als tätige Aufnahme von sinnlich gegebener Materie in den vom Subjekt ursprünglich hergestellten Rahmen dessen, was überhaupt Erfahrung sein kann. In einem weiteren Schritt versucht Kant daher zu zeigen, *wie*³⁶¹ die Synthesis von Formen der Erfahrung mit der gegebenen Materie zum besonderen *Gegenstand* der Erfahrung möglich ist. Dies versuchen die sich an die eigentliche transzendentalen Deduktion anschließenden Ausführungen im Schematismus-Kapitel (A 137/B 176 – A 147/B 187) sowie den Grundsätzen des reinen Verstandes (A 148/B 187 – A 235/B 294) zu erweisen. Das Problem des Schematismus kann dabei aus zwei Perspektiven betrachtet werden: wie ist es möglich, daß Formen (Verstandesbegriffe) auf Materie (empirische Anschauungen) angewendet werden können bzw. wie kann man die Materie der Form unterwerfen? Dies wird nach Kant möglich gedacht durch *Subsumtion*.³⁶² Durch eine solche Subsumtion wird das empirische Material unter eine Regel a priori gefaßt, um es als Erfahrung auszuzeichnen.³⁶³

Die Subsumtion im Schematismus wird nach Kant als möglich gedacht „vermittelst der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion

³⁵⁹ Vgl. Henrich (2004), 1400 f.: „Nun hat aber Kant den Grundakt der synthetischen Gegenstandsbestimmung mit dem Gedanken ‚Ich denke‘ zusammengebracht und aufs engste verbunden. Die Kenntnis von diesem Grundakt und insbesondere das Wissen davon, daß ihm keine empirische, sondern eine apriorische Notwendigkeit zukommt, werden über die Apriorität und einsichtige Notwendigkeit in dem ‚Ich denke‘ der transzendentalen Apperzeption gewonnen.“

³⁶⁰ Siehe B 167, wo behauptet wird, „*daß* nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten.“

³⁶¹ In B 167 liest man hierzu weiter: „*Wie* sie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstück von dem transz[endentale]. Gebrauche der Urteilskraft das mehrere lehren.“

³⁶² Vgl. A 137 f./B 176 f.

³⁶³ Vgl. A 159/B 198: „Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel steht.“

der letzteren unter die erste vermittelt.“ (A 139/B 178) Für den vorliegenden Zusammenhang sei nur kurz auf Kants Grundgedanken für den Fall der Kategorie der Kausalität eingegangen, da Maimon seine Kritik an Kants Schematismus hauptsächlich im Anschluß an den Schematismus der Kausalität, der zweiten Analogie der Erfahrung (A 189/B 232 – A 211/B 256), entwickelt.³⁶⁴ Nach Kant besteht die Subsumtion für den Fall der Kausalität darin, „daß dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher [Zustand; F.E.] nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden“ (B 234) Eine solche Zeitbestimmung macht den Unterschied aus zwischen einer objektiven Sukzession zweier wahrgenommener Zustände, welche dadurch als Ursache und Wirkung bestimmt werden kann, und einer subjektiven Sukzession, die dieser Regel nicht untersteht. Dies läßt sich an der *Zeitfolge* ablesen, d.h. daß wenn das eine Ereignis gesetzt ist, das andere, d.h. „diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und notwendig“ (A 198/B 244) folgt. Für Kant ist demnach die *Zeitfolge* das „einzige empirische Kriterium“ (A 203 f./B 249), Ursache und Wirkung zu erkennen, voneinander zu unterscheiden und dem bloßen Spiel der Einbildungskraft gegenüberzustellen. Maimons Einwand gegen das von Kant vorgebrachte empirische Kriterium der *Zeitfolge* lautet, daß „beiderlei Arten von Sukzession an sich betrachtet [...] von einander gar nicht unterschieden“ (*Versuch*, 106 [188 f.]) sind. Eine Sukzession ist immer eine subjektive Folge, da sie eine Modifikation des inneren Sinnes des Subjekts darstellt. Die Apprehension des Mannigfaltigen oder Verschiedenen ist deshalb stets sukzessiv:

„[M]an kann also das objektive vom subjektiven nur dadurch unterscheiden, daß man wahrnimmt, daß im erstern die Folge notwendig nach einer Regel, im letztern hingegen bloß zufällig ist. Nun sage ich, man trifft nirgends in der Wahrnehmung eine Folge, die notwendig nach einer Regel ist, d.h. ich leugne das Faktum: denn soll sie darum notwendig sein, weil ich während der Wahrnehmung der einen Folge die andere nicht wahrnehmen kann, so wird diese von einer bloß zufälligen Folge nicht unterschieden werden können, weil auch in dieser, während der einen Sukzession die andere unmöglich ist.“ (*Versuch*, 106 [187 f.]

³⁶⁴ Im folgenden wird sowohl Kants zweite Analogie der Erfahrung als auch Maimons Kritik daran nur in wesentlichen Grundzügen dargestellt. Auf Kants zweite Analogie im Hinblick auf Humes Skeptizismus geht ausführlich Watkins (2004) ein. Zu Maimons Auffassung der Kausalität und seiner Kritik an Kant sei auf die Untersuchungen von Klapp (1968), Lauener (1968) und Thielke (2001) verwiesen.

Die Anwendung der Kategorie soll ja allererst aus einer subjektiven Sukzession eine objektive machen. In der Wahrnehmung kann daher, wie Kant selbst zugibt³⁶⁵, nicht der Unterschied zwischen einer subjektiven und einer objektiven Sukzession abgelesen werden. Wie ist aber dann die Subsumtion möglich, d.h. wie und woher kann gewußt werden, welche Wahrnehmung unter die Regel zu subsumieren sei, um Erfahrung daraus zu machen? Es scheint, als ob es für Kant in oder an der Materie selbst liegt, daß sie mit einer anderen in Verbindung gebracht wird, d.h. daß die Empfindung a von sich aus auf b und nicht auf c verweist. Doch wie ist eine solche Beziehung der Materie untereinander *durch* Materie selbst möglich? Die Empfindung nötigt allein, diese bestimmte *Qualität* zu apprehendieren. Das Verhältnis zu einer anderen Qualität muß ja, um notwendig zu sein, a priori vom Verstand selbst gestiftet sein. Ist bei Kant jedoch an ein Verhältnis gedacht, wie es Fichte in den *Eigenen Meditationen* beschreibt? Dort liest man: „dies [d.h. die Nötigung; F.E.] soll die Materie thun, nicht wir: wir sollen also durch Empfindung genöthigt werden, nicht a, sondern b. u. dann nicht b. sondern c. zu apprehendiren“.³⁶⁶ Ist damit an eine – um Schopenhauer zu zitieren – „Beihülfe, die hier die Empfindung selbst liefert“³⁶⁷, gedacht? Es scheint als ob die Materie oder die spezifische Qualität a *nötigen* sollte, d.h. von sich aus über sich hinaus weisen würde, nämlich auf c und nicht auf b. Die in Beziehungsetzung zu einem nächsten Zustand oder Materie b ist ein Verhältnis, das nicht die Materie vollzieht. Verhältnisse sind nur im Vollzug ihrer selbst. Vollzüge, die allein Notwendigkeit liefern, können jedoch allein von einem Verstand vollzogen werden. Notwendigkeit gibt allein der Verstand, bzw. die Synthesis a priori. Maimons Frage lautet deshalb:

„Woher erkenne ich aber die Nothwendigkeit, daß Objekte überhaupt in diesem Verhältnisse gedacht werden müssen? Durch die Wahrnehmung der gegebenen Objekte? Diese kann keine

³⁶⁵ A 138/B 177.

³⁶⁶ GA II, 3; 123.

³⁶⁷ Schopenhauer (1994), 75.

Nothwendigkeit verschaffen. [... Die] Nothwendigkeit [kann nicht] so wie eine unmittelbare Empfindung wahrgenommen werden“.³⁶⁸

Die transzendente Deduktion, dessen zentraler Punkt nach Maimon nicht im Erweis, *daß*, sondern *wie* Erfahrung möglich ist, liegt, scheidet an Kants Modell des Schematismus als *Subsumtion*. Die transzendente Deduktion als Subsumtion argumentiert nach Maimon *zirkulär*, da sie voraussetzt, was sie begründen möchte: Erfahrung als Synthesis von reinem Verstandesbegriff und empirischer Anschauung. Im Falle des Schematismus der Kategorie der Kausalität in der zweiten Analogie der Erfahrung wird vorausgesetzt, was allererst erklärt werden soll: die *objektive* Sukzession oder Zeitfolge zweier Zustände. Eine objektive Sukzession ist bereits das unter die notwendige Regel der Kausalität subsumierte Verhältnis zweier empirischer Zustände. Das Beibringen von Kriterien einer Subsumtion *subjektiver* Sukzession unter die Verstandesregel hingegen steht vor dem Problem des *Überganges*: ein empirisches Kriterium ist nicht a priori, d.h. begründet keine Erfahrung, und ein apriorisches ist nicht empirisch, d.h. ist in der Wahrnehmung als solches (Materie) nicht erkennbar.³⁶⁹ Die transzendente Deduktion hat daher für Maimon keinen Erklärungswert.³⁷⁰

Richard Kroner hat Kants Deduktion in derselben Weise interpretiert und Maimon das Verdienst zugesprochen, auf die Aporien von Kants Subsumtionstheorie erstmals aufmerksam gemacht zu haben. Gleichmaßen jedoch sieht er in den Ausführungen Kants (implizite) Hinweise auf eine Theorie der *Synthesis*, welche nach Kroner vielversprechender ist als die der *Subsumtion*:

„Erfahrung läßt sich nicht durch Subsumtion, sondern nur durch Synthesis erzielen. Die ‚wirkliche‘ Erfahrung subsumiert nicht unter Grundsätze, sondern sie ist synthetisch, sie ver-

³⁶⁸ GW V, 410.

³⁶⁹ Vgl. hierzu auch Ehrensperger (2004), XXIII-XXIX.

³⁷⁰ Es ist für Maimon kein *notwendiger* Zirkel, worauf Kant in A 737/B 765 hinweist, nämlich „daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei diesen immer vorausgesetzt werden muß“. Vgl. hierzu Heidegger (1987), 188 sowie Zöller (1984), 194 f.

bindet die reinen Formen mit dem empirischen Material, indem die dasselbe durch den reinen Verstand und die reine Anschauung in die Form empirischer Urteile bringt. Wie ist Erfahrung möglich? Diese Frage lautet transzendental-logisch: wie ist Synthesis a posteriori möglich, oder, da in der Synthesis der Faktor das apriorischen Verknüpfens durch Verstand und Anschauung enthalten ist: wie läßt sich das a posteriori Mannigfaltige apriorisch, d.h. im transzendentalen Bewußtsein verknüpfen? Das Verknüpfen des Mannigfaltigen, das Synthetisieren ist immer, da es im transzendentalen Bewußtsein geschieht, ein apriorisches. Die Frage ist also: wie ist es möglich, Aposteriorisches apriori zu verknüpfen, und diese Frage ist deshalb so schwerwiegend, weil a posteriori und apriori harte Gegensätze sind, zwischen denen es keine Brücke zu geben scheint.“³⁷¹

Hierbei ist die grundlegende Einsicht, daß eine Subsumtion gar nicht möglich ist, da es sich bei den Formen der Erfahrung (a priori) und der empirischen Anschauung (a posteriori) um gänzlich heterogene Elemente handelt, welche durch keinen Mittelbegriff oder Schematismus zu überwinden seien. Es handelt sich also beim Gegenstandsbezug nicht um einen „transzendentalen Syllogismus“³⁷², sondern um ein spontanes Produzieren, d.h. Aufnehmen in die Synthesis der gegenstandsbestimmenden Tätigkeit. Erfahrung ist in diesem Fall nicht das Produkt des erkennenden Subjekts, indem es der a posteriori gegebenen Materie „einen Platz in der ihrer Form nach von ihm selbst gemachten Natur anweist.“³⁷³ Vielmehr ist Erfahrung selbst als das Produkt der ursprünglich-synthetischen Tätigkeit des transzendentalen Subjekts aufzufassen. Der Unterschied von empirischer Anschauung und reinem Verstandesbegriff wird in diesem Fall also nicht durch einen Mittelbegriff zu vermitteln gesucht, wie das in Kants Schematismus der Fall ist, sondern darauf reflektiert, daß die beiden heterogenen Elemente der Erfahrung (Form und Materie, Begriff und empirische Anschauung) unüberbrückbare *Gegensätze* sind, die schlechthin *unvermittelbar* sind. Es ist Aufgabe der ursprünglich-synthetischen Tätigkeit, die beiden entgegengesetzten Glieder a priori zur synthetischen Einheit der Erfahrung zu verbinden.

³⁷¹ Kroner (1921), 82; ferner 78-95, 247 f., 298 f. sowie den den Hinweis auf Maimon (93). Zur Problematik von Schematismus als Subsumtion siehe weiterhin Allison (1983), 177. Im Gegensatz hierzu faßt Röd (1995) „Kants Subsumtionstheorie der Erfahrung“ (426) als die vielversprechendere Alternative zur „Konstitutionstheorie“ (426) auf (siehe auch Röd [1988]).

³⁷² Kroner (1921), 86, 247.

³⁷³ Baum (1984), 177.

Maimons Einwand gegen die Subsumtionslehre wird gegen Kroners Synthesislehre unter veränderten Vorzeichen erneuert: Es ist die Frage nach der *Rechtmäßigkeit* der Synthesis, die Maimon vorzubringen hat. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit, dem „quid juris“ (A 84/B 116) der transzendentalen Deduktion, kann nach Maimon nicht durch den Hinweis auf das Vermögen der transzendentalen Apperzeption bzw. der ursprünglich a priori synthetisierenden Tätigkeit gelöst werden. *Quid juris* im Verständnis Maimons ist gleichbedeutend mit „quid rationis? weil dasjenige rechtmäßig ist was gesetzmäßig ist, und in Ansehung des Denkens ist dasjenige rechtmäßig, was den Gesetzen des Denkens oder der Vernunft gemäß ist“ (*Versuch*, 197 [364]). Daraus folgt nun die Frage nach der *Gesetzmäßigkeit* der Synthesis: Welches Gesetz regelt die Verbindung von Verstandesbegriff und empirischer Anschauung? Da der gegenstandsbestimmenden Tätigkeit nicht dabei zugesehen werden kann,

„wie sie bestimmte gegebene Momente anhand bestimmter Regeln [zu einer Erfahrung oder empirischen Synthesis; F.E.] verbindet, sondern lediglich darauf geschlossen wird, daß überhaupt eine derartige Tätigkeit stattfinden muß, läßt sich letzten Endes nicht sagen, welchem Ereignis nach welcher Regel sein Ort im Verhältnis zu welchen anderen bestimmt wurde.“³⁷⁴

Maimons grundlegender Einwand erneuert sich unter veränderten Vorzeichen: Nach welchem Gesetz wird die Empfindung a und b verbunden? Weshalb eignet sich die Verbindung von a und c nicht zur Synthesis a priori? Welche Gesetze regeln die ursprünglich-synthetische Tätigkeit? Die Rechtmäßigkeit im Sinne der Gesetzmäßigkeit der Synthesis kann also nicht in der transzendentalen Apperzeption als dem Vermögen der transzendentalen Synthesis begründet liegen. Selbst wenn es Kant gelungen sein sollte zu zeigen, daß Anschauung und

³⁷⁴ Krämer (1997), 279. Vgl. Allison (1983), 161: „The second and perhaps most problematic aspect of Kant’s doctrine is the claim that the imaginative synthesis is governed by the categories. Why, after all, should the imaginative activity have anything to do with the logical functions of judgment? I take this to be the most fundamental question raised by Kant’s analysis. Only by establishing such a connection can Kant demonstrate the connection between the categories and human sensibility that is needed for the explanation of the possibility of synthetic a priori judgments. The issue is thus central to the whole program of the *Critique*. Unfortunately, Kant seems to beg rather than to answer this question. Instead of providing an argument, he simply claims dogmatically that the imaginative synthesis is an expression of the sponteneity [sic] of thought, that it determines inner sense a priori in respect of its form, and that this determination is in accord with the unity of apperception.“ (161)

Verstand darin übereinkommen, daß sie Produkte einer Spontaneität des Selbstbewußtseins sind, so bleibt das Problem, wie die ursprünglich-synthetische Tätigkeit die Materie aufnehmen und verarbeiten kann. Über der unbeantworteten Frage, welches Gesetz (und nicht welches Vermögen) die Vermittlung von Kategorien a priori und Anschauungen a posteriori regelt, hinaus, bleibt die Frage unbeantwortet, wie es überhaupt möglich ist, daß etwas gänzlich Fremdes wie Materie im Bewußtsein auftreten kann. Kant versucht dieses Problem wiederum mit dem Hinweis auf ein Vermögen zu lösen: der Rezeptivität der Sinnlichkeit als der Fähigkeit des Subjekts, eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen zu erhalten. Das Mannigfaltige wird von der „Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität“ (A 100) dargeboten. Daran schließt sich weiterhin die Frage, ob die Rezeptivität in Begriffen der Ursächlichkeit (Rezeptivität als Affektion)³⁷⁵ zu denken sei. Das Problem des Gegebenen im Zusammenhang mit der Lehre von der Affektion bzw. der Ursächlichkeit von Dingen an sich, hat bekanntlich bereits in der ersten Rezeptionsphase der *Kritik der reinen Vernunft* für viele Bedenken gesorgt.³⁷⁶

Maimons Auflösung des Problems der transzendentalen Deduktion, welches letztlich im Problem der Rechtmäßigkeit als *Gesetzmäßigkeit* von Synthesis überhaupt begründet liegt, kann im Anschluß an das Problem des Gegebenen rekonstruiert werden. Nach Maimon kann die realistische Prämisse eines affizierenden Dinges an sich, im Anschluß an Friedrich Heinrich Jacobis Analyse, nur unter Aufgabe der transzendental-idealistischen Prämissen der *Kritik der reinen Vernunft* behauptet werden. Das Gegebene kann nach Maimon nicht etwas in uns sein, „das eine Ursache außer uns hat; denn dieses kann nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern

³⁷⁵ Vgl. A 19/B 33, A 26/B 42, A 51/B 75, A 76 f./B 102, A 494/B 522.

³⁷⁶ Vgl. Jacobi (1787), 223-229, besonders 226: „Ich frage: wie ist es möglich die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen erregen, mit einem Lehrbegriffe zu vereinigen, der alle Gründe, worauf diese Voraussetzung sich stützt, zu nichte machen will?“

bloß geschlossen werden.“ (*Versuch*, 114 [203])³⁷⁷ Daraus folgt für Maimon, daß mit dem Problem des Gegebenen nicht gemeint ist, daß ein Ding an sich das Subjekt affiziert und derart das Mannigfaltige der sinnlichen Empfindung verursacht. Dem Bewußtsein erscheint vielmehr etwas als gegeben, weil es sich dabei seiner eigenen Tätigkeit nicht bewußt ist. Das Gegebene ist etwas, „dessen Ursache nicht nur, sondern auch dessen Entstehungsart (*Essentia realis*) in uns, uns unbekannt ist, d. h. von dem wir bloß ein unvollständiges Bewußtsein haben.“ (*Versuch*, 223 f. [419]) Diese Unvollständigkeit einer Handlung oder Tätigkeit kann dementsprechend als ein Leiden verstanden werden: „es heißt darum *gegeben*, weil dieses Vermögen es nicht aus sich selbst, nach einer von ihm selbst vorgeschriebnen Art, hervorbringen kann, sondern es sich dabei bloß leidend verhält.“ (*Versuch*, 13 [13])³⁷⁸ In dem Gebrauch des Begriffes des Leidens und der zu Grunde gelegten Idee der Vereinigung Entgegengesetzter durch Quantifizierung zeigt sich bereits an, wie Maimon das Auftreten der Materie im Bewußtsein zu erklären versucht: durch die Annahme einer ursprünglichen Produktion derselben. Das Problem der Materie führt auf eine Spontaneität, welche nicht aufnehmend-verbindend, wie die Tätigkeit Kants, sondern ursprünglich-produktiv ist. Damit kann ineins das Problem *quid rationis* geklärt werden, da sich bei einer solchen absoluten Spontaneität das Problem des rechtmäßigen Beziehens von Materie und Form gar nicht erst stellt: beide werden durch einen einzigen Akt *geschaffen*. Der Unterschied beider Theorien läßt sich daher bereits folgendermaßen angeben: Kant beantwortet die Frage nach der Rechtmäßigkeit (*quid juris*) der Synthesis von Verstandesbegriffen und empirischen Anschauungen mit der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption. Einerseits kann dadurch die Möglichkeit von Erkenntnis a priori erklärt werden, da Kants ‚kopernikanische Wende‘ von dem Gedan-

³⁷⁷ Maimon bezieht sich hierbei auf A 368: „Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entspringen sein kann.“

³⁷⁸ Vgl. ebenfalls: „Der Idealist aber behauptet, das alles sei bloß Modifikation der Vorstellungskraft, obgleich es nicht durch irgend eine Operation derselben (unserm Bewußtsein nach) hervorgebracht wird, folglich auch das Gegebene keine Existenz an sich hat, die Vorstellungskraft selbst aber als Bedingung aller Existenz notwendig existieren muß, und obschon sie selbst eine bloße Vorstellung ist, so ist diese doch zugleich das Ding selbst.“ (*Versuch*, 93 [163])

ken ausgeht, „daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie hineinlegen.“ (B XVIII)³⁷⁹ Kants Position geht also wesentlich von der ‚engsten Verbindung‘ zwischen dem ‚Grundakt der synthetischen Gegenstandsbestimmung mit dem Gedanken ‚Ich denke‘³⁸⁰ aus. Andererseits folgt daraus, daß dasjenige notwendig und allgemein gültig ist, was der transzendentalen Einheit der Apperzeption gemäß ist.³⁸¹ Nach Maimon verstrickt sich Kant allerdings beim Übergang vom Apriori zum Aposteriori in einen Zirkel. Das Problem der Anwendung bzw. des Übergangs bleibt nach Meinung Maimons in der Philosophie Kants ungelöst. Nach Maimon hingegen kann die transzendente Deduktion als Frage nach der Gesetzmäßigkeit (*quid rationis*) der Synthesis von Verstandesbegriffen und empirischen Anschauungen allein durch die Annahme einer absolut spontanen Tätigkeit gelöst werden. Im Gegensatz zu Kant geht Maimon von einem unendlichen Verstand aus, welcher als der ‚innere Ursprung unserer Erkenntnistätigkeit‘³⁸² aufzufassen ist. Das Problem der Anwendung bzw. des Überganges kann nach Maimon allein die These der ursprünglichen Identität von Subjekt und Objekt, von Materie und Form der Erkenntnis in einem unendlichen Verstand lösen.

³⁷⁹ Denselben Nachdruck auf das *Selbst* findet man gleichfalls in Kants *Opus postumum*. Siehe beispielsweise: „Daß wir nichts einsehen als was wir selbst machen können.“ (AA XXII, 82) Vgl. auch: „Wir machen alles selbst.“ (AA XXII, 353)

³⁸⁰ Henrich (2004), 1400 f.: „Nun hat aber Kant den Grundakt der synthetischen Gegenstandsbestimmung mit dem Gedanken ‚Ich denke‘ zusammengebracht und aufs engste verbunden.“

³⁸¹ Zöllner (1984), 148: „Die ursprünglich im Zusammenhang der Selbstvergewisserung von Bewußtsein eingeführte Apperzeptionseinheit soll jetzt für Objektivität aufkommen, soll ‚eine objektive Bedingung aller Erkenntnis (sein), nicht deren ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden‘ (B 138). Den Übergang vom allgemeinen Selbstbewußtsein zum möglichen Gegenstandsbewußtsein erreicht Kant über die apperzeptive Bedingtheit aller Verbindung.“ Vgl. Zöllner (1984), 149: „Auf der Grundlage ihrer Bedingungsfunktion für den Begriff vom Objekt zeichnet Kant die transzendente Einheit der Apperzeption als ‚objektiv‘ (B 139) aus und spricht ihr und ihr allein zu, ‚objektiv gültig‘ (B 140) zu sein. (§ 18)“ (149)

³⁸² Guttman (1912), 528. Guttmanns Analyse des Verhältnisses von subjektiver Erkenntnistätigkeit und objektiver (absolut-spontaner) Tätigkeit ist seiner Analyse von Spinozas Aristotelismus entnommen. Die vorliegende Arbeit wird Guttman in zahlreichen Punkten folgen, so daß Maimons Kant-Kritik über Spinoza gleichzeitig auf den (mittelalterlichen) Aristotelismus zurückbezogen wird.

4.2. Spontaneität und Synthesis: unendlicher Verstand und Bewußtsein

Das Problem der Materie (Gegebensein, Affektion, Ding an sich, Subsumtion) sowie das Problem der Rechtmäßigkeit im Sinne der Gesetzmäßigkeit (Synthesis) verlangt nach Maimon nach einer ursprünglichen Tätigkeit, in der Tätigkeit, Gesetz der Tätigkeit und Gegenstand der Tätigkeit evident miteinander verbunden sind. Diese Aufgabe kann nach Maimon nur durch deren ursprüngliche Identität erklärt werden. Der Verstand als diese ursprüngliche Tätigkeit wird daher als ein Vermögen betrachtet, „durch gedachte Verhältnisse [...] reelle Objekte zu bestimmen.“ (*Versuch*, 115 f. [206]) Ein solcher unendlicher Verstand *besteht* aus dem Vollzug von Verhältnissen, welches sein Denken ausmacht; dadurch *entstehen* ihm die Objekte.³⁸³ Da ein unendlicher Verstand in nichts als Tätigkeit besteht und seine Tätigkeit reines Denken ist, so kann sein Denken in nichts anderem bestehen als im Denken von Verhältnissen. Sein Denken ist folglich rein, ohne Beimischung von Sinnlichkeit³⁸⁴. Zur Veranschaulichung eines solchen Modus produzierenden Denkens gebraucht Maimon das Beispiel der arithmetischen Konstruktion: In dieser reinen, von Sinnlichkeit freien Konstruktion wird das „Objekt bloß durch [ein] Verhältnis bestimmt.“ (*Versuch*, 95 f. [168 f.]) Die Objekte der reinen Arithmetik zeichnen sich nach Maimon dadurch aus, daß „Materie und Form einerlei [sind], und folglich durch einen einzigen *Actus* des Verstandes hervorgebracht werden.“ (*Versuch*, 26 [37]) In dem Fall der arithmetischen Konstruktion ist nach Maimon ein ursprünglich *schaffendes* Denken realisiert, so daß in dieser Hinsicht die Identität des endlichen (arithmetisch konstruierenden) Verstandes mit dem unendlichen Verstand behauptet werden kann: „Unser Verstand ist

³⁸³ Vgl. Guérault (1929), 77-86, besonders: „La liaison et la production des choses particulières ont lieu dans l’entendement infini par une *détermination réciproque*. [...] par sa relation avec tous les rapports possibles il est complètement déterminé.“ (76 f.)

³⁸⁴ Vgl. *Versuch*, 96 [170]: „nach mir hingegen, ist rein dasjenige, worin nichts, was zur Anschauung, in so fern sie bloß unvollständige Handlung ist, angetroffen wird.“

eben derselbe, nur auf eine eingeschränkte Art.“ (*Versuch* 40, [69])³⁸⁵ Dies kann nach Maimon davon überzeugen, daß es sich bei dem Begriff eines unendlichen Verstandes um keinen leeren Begriff handelt:

„Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, daß die Dinge (reelle Objekte) ihren Verhältnissen vorausgehen müssen. Die Begriffe der Zahlen sind bloße Verhältnisse, die keine reelle Objekte voraussetzen, weil dieses Verhältnis die Objekte selbst sind. Die Zahl 2 z.B. drückt ein Verhältnis von 2:1 aus, und zugleich das Objekt dieses Verhältnisses“. (*Versuch*, 107 [190])³⁸⁶

Der unendliche Verstand ist dadurch ausgezeichnet, die Identität von Subjekt, Objekt und Denken selbst zu sein: „Wir haben hier, (wenn mir der Ausdruck erlaubt ist) eine *Dreieinigkeit*, *Gott*, die *Welt* und die menschliche *Seele*“ (*Versuch*, 116 [206 f.]). Diese Dreieinigkeit ist die Identität von Welt als Objekt („Inbegriff aller möglichen Objekte, die durch alle möglichen, von einem Verstande gedachten Verhältnisse hervorgebracht werden können“ (*Versuch*, 116 [207]) und Seele als Subjekt (d.h. als Verstand, von dem „alle diese Verhältnisse gedacht werden können“) (*Versuch*, 116 [207]) sowie Gott als ein Denken, „der alle diese Verhältnisse wirklich denkt“ (*Versuch*, 116 [207]). In diesem Verständnis sind, so Maimon „diese drei ein und eben dasselbe Ding“ (*Versuch*, 116 [207]). In diesem unendlichen Verstand ist Vorstellung und Gegenstand ein und dasselbe.³⁸⁷ Dieser denkt sich selbst und seine Gegenstände oh-

³⁸⁵ Vgl. Spinoza (1990), 2. Buch, Lehrsatz 11, Zusatz: „Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist.“ (137) Zur Frage nach der Identität von endlichem und göttlichem Intellekt siehe Funkenstein (1986), 290-345.

³⁸⁶ Zur Veranschaulichung von Maimons Gedanken kann man die Position des mathematischen Strukturalismus zitieren. Siehe beispielsweise Parsons (2004): „The idea behind the structuralist view of mathematical objects is that such objects have no more of a ‘nature’ than is given by the basic relations of a structure to which they belong.“ (57) In diesem Sinne auch Shapiro (1997), der den Slogan der strukturalistischen Auffassung der Mathematik wie folgt angibt: „‘mathematics is the science of structure.’ The subject matter of arithmetic is the *natural-number structure*, the pattern common to any system of objects that has a distinguished initial object and a successor relation that satisfies the induction principle. Roughly speaking, the essence of a natural number is the relations it has with other natural numbers. There is no more to being the natural number 2 than being the successor of the successor of 0, the predecessor of 3, the first prime, and so on.“ (5 f.) Vgl. auch Shapiro (2000), 257-289). Eine ähnliche Sicht ist in Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* artikuliert: „Der ganze ‚Bestand‘ der Zahlen beruht nach dieser Ableitung auf den Verhältnissen, die sie in sich selber aufweisen, nicht auf der Beziehung zu einer äußeren gegenständlichen Wirklichkeit“ (Cassirer [2000], 38 f.) Siehe weiterhin: „Die ‚Essenz‘ der Zahlen geht in ihrem Stellenwert auf.“ (Cassirer [2000], 40) Vgl. hierzu auch Buzaglo (2002), 139-147.

³⁸⁷ Vgl. *Versuch*, 198 [365]: „Bei einem unendlichen Verstand ist also das Ding und seine Vorstellung Eins und Ebendasselbe.“

ne Sinnlichkeit.³⁸⁸ Für diesen ist Verstand und Sinnlichkeit ein und eben dasselbe.³⁸⁹ Da der unendliche Verstand seine Objekte ohne Sinnlichkeit denkt, ergibt sich, daß diese allein in Verhältnissen bestehen.³⁹⁰ Und daraus ergibt sich schließlich, daß die Einheit des unendlichen Verstandes und seiner Objekte keine synthetische, sondern eine analytische ist.³⁹¹ Der höchste Grundsatz der Erkenntnis ist daher nach Maimon nicht synthetisch (A 154/B 193)³⁹², sondern der Satz des Widerspruchs und der Identität: „Erkenntnis a priori im engsten Verstande und absolut betrachtet, ist also die Erkenntnis eines Verhältnisses zwischen Objekten auch vor die Erkenntnis der Objekte selbst, worunter dieses Verhältnis angetroffen wird, ihr Prinzip ist der Satz des Widerspruchs (oder der Identität)“ (*Versuch*, 96 [169])³⁹³ Objektive Notwendigkeit kann der Erkenntnis daher nur dann zugesprochen werden, wenn sie allein dem Satz des Widerspruchs folgt.³⁹⁴ Dies führt uns nach Maimon auf einen „unendlichen Verstand, bei dem die Formen zugleich selbst Objekte des Denkens sind; oder der aus sich alle mögliche Arten, von Beziehungen und Verhältnissen der Dinge (der Ideen) hervorbringt.“ (*Versuch*, 40 [64 f.]) Der Verstand³⁹⁵ denkt seine Objekte als reine Relationen bzw. diese *sind nichts anderes* als bloße Verhältnisse. Ein jedes Glied einer Relation ist nur das, was es ist, in Beziehung auf das andere Glied, welches durch das Verhältnis bestimmt ist. Im Gegensatz hierzu versteht Maimon die *Einbildungskraft* als den Modus des Denkens, wo die Glieder eines Wechsel als *ab-*

³⁸⁸ Vgl. *Versuch*, 103 [183]: „das unendliche denkende Wesen hingegen denkt alle mögliche Begriffe auf einmal aufs vollständigste, ohne irgend eine Beimischung der Sinnlichkeit.“

³⁸⁹ Vgl. *Versuch*, 103 [183]: „sie doch von einem unendlichen denkenden Wesen als eine und eben dieselbe Kraft gedacht werden müssen, und daß die Sinnlichkeit bei uns der unvollständige Verstand ist.“

³⁹⁰ Vgl. *Versuch*, 52 Anm. [86 Anm.]: „Diese Art Synthesis ist bei einem endlichen Verstande, eine bloße Form, die ohne Anwendung auf einen bestimmten Gegenstand der Anschauung an sich betrachtet, kein Objekt bestimmt. Man kann sie mit einem algebraischen Ausdruck, wo x eine Funktion von y, und umgekehrt, ist, vergleichen, das nur durch Bestimmung der einen dieser Größen, die andere durch ihr Verhältnis zur Ersteren, bestimmt; folglich findet bei einem endlichen Verstande nur die erste Art Synthesis, *als Objekt*, statt; bei einem unendlichen Verstande hingegen, findet die zweite Art statt: denn dieser denkt alle mögliche Dinge dadurch.“

³⁹¹ Vgl. *Versuch*, 52 Anm. [86 f. Anm.]: „Bei einem unendlichen Verstande ist Subjekt, was bloß als möglich gedacht wird, und Prädikat, was daraus notwendig folgt.“

³⁹² Vgl. *Versuch*, 223 [418]: „Ich bemerke hier ein für allemal, daß ich die von Herrn Kant genannte objektive Notwendigkeit (Bedingung einer objektiven Wahrnehmung oder Erfahrung) für eine bloß subjektive Notwendigkeit halte“

³⁹³ Vgl. *Versuch*, 96 [170]: „weil der Satz der Identität die allgemeinste Form unserer Erkenntnis ist, folglich von allen Gegenständen überhaupt, sie mögen übrigens beschaffen sein wie sie wollen, gelten muß.“

³⁹⁴ Siehe *Versuch*, 226 [424 f.], 232 f. [436 f.]

³⁹⁵ Bloße (reine) Verhältnisse konstituieren für den unendlichen Verstand „reelle“ Gegenstände, während diese für den endlichen Verstand, mit der oben erwähnten Ausnahme der arithmetischen Konstruktion, nur „formell“ sind.

solut vorgestellt werden. Die Funktion der Einbildungskraft ist es, daß sie „dasjenige was nur in Beziehung auf etwas anders ist, als absolut sich vorstellt“ (*Versuch*, 16 [19]).³⁹⁶ Dieser ursprüngliche Modus der Einbildungskraft wird an der Genese der sinnlichen Qualitäten veranschaulicht. Diese können nicht anders als in der objektiven Einheit des unendlichen Verstandes gegründet gedacht werden. Sie sind also ursprünglich reine Relationen. So erscheinen die sinnlichen *Qualitäten*, welche im (unendlichen) Verstand allein *quantitativ* durch Wechselbestimmung determiniert und bestimmt sind, als sinnliche Empfindungen in der Apprehension. Diesen Sachverhalt drückt Maimons Begriff des *Differentials* aus.³⁹⁷ Das Differential bezeichnet zum einen das *Unendlichkleine* der Anschauung³⁹⁸, d.h. also das ‚objektiv übrigbleibt‘, wenn man von der Empfindung alles ‚Subjektive‘³⁹⁹ abstrahiert.⁴⁰⁰ Die empirische Anschauung stellt in dieser Hinsicht das *Integral* dar, wobei sich dem Differential durch Reduktion der Anschauung zu nähern ist.⁴⁰¹ Dieser Aspekt des Differentials nimmt also den Ausgang von der Perspektive des endlichen Verstandes bzw. der subjektiven Anschauung. In anderer Hinsicht ist das Differential als *Differentialquotient* zu verstehen.⁴⁰² Dasjenige, was

³⁹⁶ Vgl. *Versuch*, 194 [356 f.]: „Die Einbildungskraft hingegen kann es nicht anders, als bestimmt vorstellen, diese hat also die bestimmte Anschauung selbst. Jener aber die Regel oder Entstehungsart derselben zum Gegenstande.“

³⁹⁷ Es kann im folgenden nur eine sehr vereinfachende Skizze von Maimons Differentialbegriff gegeben werden. Eine ausführliche philosophie-, wissenschaftshistorische oder systematische Arbeit zum Differentialbegriff bei Maimon stellt ein Desiderat der Forschung dar. Die bislang umfangreichste Diskussion des Differentials bei Maimon mit Diskussion der Forschungsliteratur findet sich in Käuferstein (2004), 243-273.

³⁹⁸ Auf den Zusammenhang von Differential und *petites perceptions* weist beispielsweise Windelband (1919), 208, hin: „Es sind die ‚petites perceptions‘ von Leibniz, welche Maimon für die kritische Lehre fruchtbar macht. Diese Verwandtschaft kommt auch im Ausdruck zutage: Maimon nennt das Gegebene ‚die Differentiale des Bewußtseins‘.“

³⁹⁹ Es ist von der empirischen Anschauung all das abzuziehen, was Kant in den „Axiomen der Anschauung“ (A 162/B 202 – A 166/B 207) und den „Antizipationen der Wahrnehmung“ (A 166/B 207 – A 176/B 218) über dieselbe a priori behauptet sowie alles übrige, was „der Erfahrung überlassen“ (A 176/B 218) bleibt. Diesen Ansatz in der Erklärung der empirischen Anschauung im Anschluß an Leibniz’ Differentialbegriff und Kants „Antizipationen der Wahrnehmungen“ vertieft und führt fort Cohen (1883): „Unsere Absicht nämlich ist der erkenntniskritische Nachweis: *dass jene vermisste logische Begründung des Differentialbegriffs* [bei Leibniz; F.E.] *in einem erkenntniskritischen Grundsatz*, und zwar in dem *der Kategorie der Realität* entsprechenden, mithin *in dem Grundsatz der intensiven Grösse oder der Anticipation* enthalten sei.“ (14)

⁴⁰⁰ Vgl. *Versuch*, 21 Anm. [27 f. Anm.] sowie 213 f. [393 ff.]

⁴⁰¹ Vgl. Serres (1968), 209: „la perception est l’integrale des petites perceptions“.

⁴⁰² Vgl. *Versuch*, 23-25 [32-36], 191 f. [352 f.]. Vgl. Deleuze (2000), 144 f.: „anstelle der Voraussetzung eines Gegenstandes der Perzeption, der uns zu affizieren vermöchte, und anstelle von Bedingungen unserer Affizierbarkeit bringt die wechselseitige Bestimmung der Differentiale (dy/dx) die vollständige Bestimmung des Gegenstandes als Perzeption mit sich, und die Bestimmbarkeit von Raum-Zeit als Bedingung.“ Siehe ferner Guérout (1929), 59-68. Mit der Bezeichnung „Differential“ sind also zwei Hinsichten der empirischen Anschauung be-

als Empfindung oder empirische Anschauung im endlichen Verstand (Bewußtsein) erscheint, muß selbst ‚an sich‘ als Produkt einer wechselseitigen Bestimmung (im unendlichen Verstand) gedacht werden. Die sinnliche Empfindung kann nach Maimon nicht als *absolut gegeben* (wie für Kant) gedacht werden, sondern die Empfindungen *erscheinen* als absolut gegeben in der Wahrnehmung (als *Produkt* der Einbildungskraft). Den Unterschied macht Maimon an folgender Stelle deutlich:

„daß nämlich dieser [i.e. Kant; F.E.] unter Materie das, was zur Empfindung gehört, versteht, (vom Verhältnisse, worin diese geordnet wird, abstrahiert); ich hingegen halte dafür, daß auch das, was zur Empfindung gehört, wenn es wahrgenommen werden soll, im Verhältnisse geordnet, (obschon ich dieses Verhältnis nicht unmittelbar wahrnehmen kann) sein muß.“ (*Versuch*, 115 [205])⁴⁰³

Das, was in der Apprehension erscheint, ist nicht das die Qualität konstituierende *Verhältnis*, sondern deren sinnliche *Erscheinung*. Diese Empfindungen (die ja bereits ein Produkt der Einbildungskraft sind) werden nun in Zeit und Raum von der Einbildungskraft geordnet, da nach Maimon die Form der Einbildungskraft ist, Dinge überhaupt so auf einander zu beziehen, daß das eine als das Vorhergehende, und das andere als das Folgende in Zeit und Raum vorgestellt wird, ohne doch zu bestimmen, welches das Vorhergehende und welches das Folgende sei“ (*Versuch*, 25 [36]). Durch diesen im Hinblick auf die objektive Ordnung⁴⁰⁴ ‚defizitären Modus‘ des endlichen Verstandes (in der Funktion der Einbildungskraft) entsteht das Bewußtsein: „Das Bewußtsein entsteht erst, wenn die Einbildungskraft *mehrere* einartige sinnliche Vorstellungen zusammen nimmt, sie nach ihren Formen (der Folge in Zeit und Raum) ordnet, und daraus eine einzelne Anschauung bildet.“ (*Versuch*, 22 [30]) Raum und

zeichnet: eine endliche (Anschauung im endlichen Verstand) und eine unendliche (Wechselbestimmung im unendlichen Verstand).

⁴⁰³ Vgl. A 20/B 34: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung.“

⁴⁰⁴ Vgl. *Versuch*, 49 [81 f.], 204 [377].

Zeit sind folglich mit Leibniz als sinnliches Ordnungssystem der Objekte des (unendlichen) Verstandes gedacht. Die Einbildungskraft hat dabei die Rolle der Darstellung.

„das Außereinandersein in Zeit und Raum, hat in der Verschiedenheit der Dinge seinen Grund, d. h. die Einbildungskraft die eine Nachäfferin des Verstandes ist, stellt darum die Dinge a und b außer einander in Zeit und Raum vor; weil der Verstand sie als verschieden denkt. Dieser Verstandsbegriff ist also die Richtschnur der Einbildungskraft“. (*Versuch*, 78 [133 f.])⁴⁰⁵

Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß Maimon das Wesen des Bewußtseins dadurch kennzeichnet, daß es sich in seiner subjektiven Synthesis der (für die Genese des Bewußtseins konstitutiven) Einbildungskraft auf die ursprüngliche objektive (analytische) Einheit *bezogen* ist. Während der Modus des Bewußtseins (aus dem Bewußtsein auf einen Gegenstand verweisende) *Vorstellung* ist, ist der unendliche Verstand dadurch ausgezeichnet, daß seine Vorstellungen zugleich Gegenstände, d.h. *Darstellungen* sind. Nur die Darstellung im reinen und absoluten Denken, der Gegenstand des unendlichen Verstandes, ist dadurch charakterisiert, daß es „sich alsdann auf nichts außer sich selbst beziehet“ (*Versuch*, 190 [349]). Die Anschauung hingegen ist notwendig unvollständig und bezieht sich auf etwas außer sich selbst. Nach Maimon ist die Vorstellung als eine unvollständige *Teildarstellung*, die sich auf die vollständige Darstellung im unendlichen Verstand bezieht. Nach Maimon ist

„das Ding selbst außer seiner Vorstellung oder seine Existenz: *Complementum possibilitatis* d. h. das was zu seiner Möglichkeit gehört, ohne daß wir es einsehen. Die Realität dieser beruht bloß auf der Negation oder Einschränkung von jener. Bei einem unendlichen Verstande ist also das Ding und seine Vorstellung Eins und Ebdasselbe.“ (*Versuch*, 198 [365])

Dieses Verhältnis läßt sich am Beispiel der empirischen Vorstellung bzw. des empirischen Begriffes „Gold“ veranschaulichen.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Vgl. *Versuch*, 16 f. [19 f.], 61 [103].

⁴⁰⁶ Dies versteht sich unter der Prämisse, daß der „Begriff eines Dings [...] vom Dinge selbst bloß in Ansehung der Vollständigkeit unterschieden sein“ (*Versuch*, 62 [103]) kann.

„Das Ding Gold ist ein unbekanntes Wesen, dessen Eigenschaften sind gelbe Farbe, vorzügliche Schwere u. s.w. Die Synthesis dieser macht bei uns den Begriff von Gold aus; dieser Begriff ist vom Dinge selbst bloß wegen seiner formellen Unvollständigkeit (Mangel der Einsicht in der objektiven Verknüpfung dieser Eigenschaften) unterschieden u. dergl.“ (*Versuch*, 62 [104])

Die Vorstellung ist vom Ding selbst durch Unvollständigkeit unterschieden, da Maimon „die Vorstellung oder den Begriff eines Dinges mit dem Dinge selbst für einerlei“ (*Versuch*, 117 [210]) hält.⁴⁰⁷ Im Gegensatz zu Kant, für den der höchste Punkt die synthetische Einheit der Apperzeption ist, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß“ (B 134 Anm.), sieht Maimon in der synthetischen Einheit des Bewußtseins einen abgeleiteten Standpunkt. Objektive, d.h. absolute Einheit ist im Bewußtsein nicht anzutreffen. Eine solche Einheit entsteht nicht durch synthetische Verbindungstätigkeit, sondern „nur auf einmal“⁴⁰⁸. Die ursprüngliche Tätigkeit kann nicht als Verbinden, sondern nur als Hervorbringen verstanden werden. Während das Verbinden ein Vorgang in der Zeit ist und gegebene Materie verlangt, ist die Hervorbringung der reellen Einheit in reinen Verhältnissen ein Vorgang ohne Zeit. Die Reinheit dieser Tätigkeit bedeutet folglich die Abwesenheit von sinnlicher Materie und sinnlicher Form (der inneren Anschauung). Die dem Bewußtsein zu Grunde liegende objektive Einheit kann nach Maimon nur als eine solche reine Tätigkeit oder Spontaneität aufgefaßt werden. Die objektive Einheit kann nicht nach und nach *entstehen* und sie kann auch nicht in der Verbindung von sinnlich Gegebenem *bestehen*. Eine wahre (objektive) Einheit kann nach Maimon nicht nach und nach *entstehen*. Die absolute Einheit ist kein Quantum, das einer Verringerung oder Vergrößerung fä-

⁴⁰⁷ Vgl. hierzu: „Eine Vorstellung im eigentlichen Verstande, ist die Reproduktion von einem Teil einer Synthesis in Beziehung auf diese Synthesis.“ (*Versuch*, 189 [349]) Siehe auch: „So ist auch das vollständige Bewußtsein aller Teile der Synthesis und folglich auch der Synthesis selbst, keine Vorstellung sondern, eine Darstellung des (Verstandes) Dings selbst.“ (*Versuch*, 190 [349])

⁴⁰⁸ Zu diesem Punkt siehe Krämer (1997), 277: „Nach Maimon kann die Verbindung nicht nur nicht durch Sinne in uns kommen, sondern sie kann überhaupt nicht entstehen, also auch nicht durch die Tätigkeit des Verstandes hervorgebracht werden. Die für das Bewußtsein konstitutive, gedachte Form der Einheit kann als Einheit nur auf einmal gedacht und nicht sukzessiv zusammengesetzt werden.“ Vgl. hierzu auch Krämer (1990).

hig wäre. Eine Einheit ist nach Maimon auf einen Schlag da.⁴⁰⁹ Diese ursprüngliche Einheit, in der nicht mehr zwischen Vorstellung und Gegenstand, zwischen Vorstellung und Darstellung unterschieden werden kann, verweist auf historische Vorbilder, die im folgenden analysiert werden sollen.

4.3. Die Lehre vom unendlichen Verstand im historischen Kontext

In Maimons Gebrauch des unendlichen Verstandes läßt sich wiederum der Einfluß Aristotelischen Gedankenguts erkennen. Wie der Begriff der Weltseele, so kann auch der Begriff des unendlichen Verstandes (über Leibniz, Spinoza und Maimonides) schließlich auf Aristoteles zurückgeführt werden. Zunächst weist Maimons Charakterisierung des unendlichen Verstandes als „Dreieinigkeit“ (*Versuch*, 116 [206]) auf die auf Aristoteles zurückgehende Doktrin der Identität von Denken, Denkendem und Gedachtem⁴¹⁰. Diese war Maimon durch die Aus-

⁴⁰⁹ Denselben Gedanken sieht Henrich der Bewußtseinstheorie Fichtes zu Grunde liegen: „Daraus ergibt sich der Gedanke, daß kein Ich-Subjekt dem Selbstbewußtsein vorausliegt, sondern daß auch das Subjekt erst zugleich mit dem ganzen Bewußtsein Ich = Ich hervortritt. Aus dem Subjekt-Moment ließ sich das ganze Selbstbewußtsein nicht ableiten. Also wird es aus keinem seiner Momente, sondern mit allen zugleich hervortreten, gleichsam im NU, [...] wie schon Platon von der höchsten Erkenntnis gelehrt hatte.“ (Henrich [1967], 18) Freilich ist für Fichte diese Einheit anders als für Maimon zu denken, da dem Selbstbewußtsein kein anderer Inhalt als sich selbst gegeben ist. Für Fichte ist die objektive Einheit des Bewußtseins *formal*, während sie für Maimon *real* sein muß, womit der Unterschied zwischen Fichtes absolutem Ich und Maimons unendlichem Verstand angegeben ist. Im Hinblick auf Kant bemerkt Kroner (1921), 116: „Das Problem des anschauenden Verstandes taucht daher in Wahrheit schon in der transzendentalen Deduktion auf und nicht erst beim Denken der Dinge an sich: es ist das Problem der transzendentalen Apperzeption. Wenn es nicht ein und dasselbe Ich wäre, das in Kategorien spontan denkt, Schemata produziert und empirischen Stoff rezipiert, das in einem und demselben Akt der Erfahrung produktiv und rezeptiv, intellektuell denkend und sinnlich anschauend *zugleich* ist, so wäre Erfahrung als ‚Anwendung‘ der Kategorien, so wäre der Gegenstand als kategorial bedingter unbegreiflich. *Das transzendente Ich ist zuletzt selbst nichts anderes als intuitiver Verstand.*“ (116)

⁴¹⁰ Vgl. Aristoteles (1999), 12. Buch, 7. Kapitel, 319 [1072 b] sowie 12. Buch, 8. Kapitel, 325 [1074 b]. Vgl. hierzu Oehler (1984): „Der Nus wird gedacht, indem er denkt, und indem er gedacht wird, denkt er: der Gedanke und das Gedachte ist dasselbe, d.h. das Denken wird Gedachtes, wird Gegenstand. Für Aristoteles gehört der Vorrang in diesem Verhältnis nicht dem Subjekt des Denkens sondern dem Objekt. Das ist der Grund, weshalb nach Aristoteles auch die Bestimmung des höchsten Seienden, das als ein Denken vorausgesetzt ist, vom Gedachten her erfolgen muß. Von der Anwendung dieser Methode zeigt Aristoteles in der Praxis seiner Untersuchung keine Abweichung. Im Unterschied vom neuzeitlichen Denken versteht sich das antike Denken nicht vom Sichselbstdenken, von der freien Spontaneität des Selbst und seiner autonomen, souveränen Aktivität her, sondern vom Gedachtwerden.“ (112) Maimon folgt Aristoteles darin, daß auch er vom Vorrang des Objekts ausgeht. Wenn Oehlers Interpretation richtig, daß das Denken des *sich selbst denkenden Denkens* bei Aristoteles bloß in der inhaltsleeren „Selbst-Reflexion“ (75) besteht („Wir müssen lernen, daß für Aristoteles die Vollkommenheit des Ersten Seienden nicht in Allwissenheit besteht, sondern in der Freiheit davon, alles wissen zu müssen.“ [85]), dann kann bemerkt werden, daß sich Maimon in diesem Punkt von Aristoteles entfernt und Alexanders

führungen Maimonides⁴¹¹ im *Führer der Unschlüssigen* geläufig. In einer Passage, die Maimon übersetzt und kommentiert hat, heißt es:

„Da aber bewiesen wurde, daß Gott ein in Wirklichkeit tätiges Vernunftwesen ist und [...] bei ihm schlechterdings nichts nur dem Vermögen nach vorhanden sein kann, und er nicht ein Wesen sein kann, welches einmal denkt und ein andermal nicht denkt, vielmehr immer ein in Wirksamkeit befindliches Vernunftwesen ist, so muß notwendig daraus folgen, daß er und dieses gedachte Ding nur Eines sind, nämlich sein Wesen, und daß die Tätigkeit des Denkens selbst, vermöge welcher er ein Denker genannt wird, das Wesen des Intellekts, nämlich sein Wesen ist. Somit ist er immer der Denker, das Denken und das Gedachte.“⁴¹²

Aus Maimons Interpretation der Dreieinigkeit als Identität von Gott, Welt und menschliche Seele (*Versuch*, 116 [206 f.]) ist ersichtlich, daß Maimon den unendlichen Verstand nicht nur als *causa formalis*, sondern auch als *causa materialis* auffaßt. Wie das Beispiel der arithmetischen Konstruktion bereits gezeigt hat, sind im Denken des unendlichen Verstandes Materie und Form einerlei. Jedoch nicht nur Materie und Form der von Gott gedachten Objekte sind einerlei, auch Gott als Subjekt selbst ist mit seinen Objekten identisch. In den Worten Maimons, der die betreffende Stelle in seiner *Lebensgeschichte* übersetzt hat,⁴¹³ ist der unendliche Verstand durch Subjekt-Objekt-Identität ausgezeichnet, d.h. er kann dadurch charakterisiert werden, „daß Gott, *als vorstellendes Subjekt*, seine *Vorstellung*, und das *vorgestellte Objekt*,

Identifikation von göttlichem Intellekt (*Metaphysik*) und aktivem Verstand (*Über die Seele*) folgt. Im Gegensatz hierzu siehe jedoch Jaeger (1955), 411: „Die Form muß an die Spitze der Bewegung treten, und die höchste Form muß reiner Akt sein, durch und durch Bestimmtheit und Gedanke. Der Gedanke kann nichts Vollkommeneres denken als sich selbst. Denn als Ziel der Bewegung der ganzen Welt ist er notwendig das Vollkommenste was existiert, weil alles nach ihm strebt. Das sich selbst denkende Denken ist jedoch nicht ein rein formales, inhaltsloses Selbstbewußtsein, ein absolutes Ich im Sinne Fichtes.“ In dieser Interpretation könnte man Maimon wieder mehr in der Nähe Aristoteles' sehen.

⁴¹¹ Daß Maimonides sich eigentlich auf Al-Farabi beziehe, macht Altmann geltend: „Neither Aristotle nor Alexander [of Aphrodisias; F.E.] had spoken of the triunity of *intellectus*, *intelligens* and *intellectum*. Maimonides took this formula, it would seem, from al-Fārābī who used it more than once.“ (Altmann [1987], 74).

⁴¹² Maimonides (1995), I. Buch, 68. Kapitel, 260.

⁴¹³ Maimon hat diese Stelle gleichfalls in seinem hebräischen Kommentar *Giv'at Hamoreh* kommentiert, wo wiederum der Hinweis auf die Arithmetik gegeben wird: „hence, the *intellectus*, *ens intelligens* and the *ens intelligibile* are not only from the standpoint of intellectual form posited by cognition (as in Kant's system) but also from the standpoint of the relationship of the intellectual form to the object of the understanding or of the sensibility; and thus the difference between the infinite Understanding, praised be he, and our understanding, as I have explained, will only be formal, that is, the infinite Understanding, praised be he, produces with the help of the forms of the understanding the objects themselves which are the *intelligibilia*. This possibility becomes evident in arithmetic where numbers are both intellectual forms and their objects as well.“ (zit. nach Bergman [1967], 36 f.) Vgl. hierzu auch Bergman (1967), 210-215.

eines und eben dasselbe sind“⁴¹⁴. Damit gibt Maimon eine pantheistische Interpretation der von Alexander von Aphrodisias durchgeführten Identifikation von Aristoteles’ *Denken des Denkens* im zwölften Buch der *Metaphysik* mit dem aktiven Intellekt von *Über die Seele*.⁴¹⁵ Daß für Maimon aus dieser Identifizierung von Subjekt und Objekt ein Pantheismus folgt, geht gleichfalls aus dem Hinweis hervor, den Maimon am Ende der in der *Lebensgeschichte* übersetzten Passage anschließt: „Worauf dieses führt, kann der denkende Leser leicht einsehen.“⁴¹⁶ Jeder Leser, der mit der *Ethik* Spinozas vertraut ist, wird an eine Passage zur Attributenlehre⁴¹⁷ denken, in der Spinoza selbst auf Maimonides hinzuweisen scheint. Dieser Hinweis ist der Anmerkung zum siebten Lehrsatz des zweiten Buches entnommen, in welcher der folgende Lehrsatz erläutert wird: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“⁴¹⁸ In der betreffenden Anmerkung heißt es hierzu:

„So ist auch der Modus der Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe, aber auf zweierlei Art ausgedrückt. Dies scheinen einige Hebräer dunkel eingesehen zu haben, wenn sie behaupten, Gott, der Verstand Gottes und die von ihm erkannten Dinge seien ein und dasselbe. Ein in der Natur existierender Kreis und die Idee eines existierenden Kreises ist z.B. ein und dasselbe Ding, das durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird.“⁴¹⁹

Wie es sich auch immer mit dem Verhältnis von Maimonides’ behaupteter Identität von Denken, Denkendem und Gedachtem zu Spinozas Attributenlehre verhalten mag⁴²⁰, so ist doch

⁴¹⁴ GW I, 365.

⁴¹⁵ Maimon folgt in dieser Hinsicht also dem Pantheismus Maimonides’: „It is obvious that if God thinks not only himself but also the world’s substances, then Maimonides’ conception leads to pantheism.“ (Gideon Freudenthal [Ms. b], 14.

⁴¹⁶ GW I, 366.

⁴¹⁷ Zur Attributenlehre Spinozas siehe die vierte Definition des ersten Buches der *Ethik*: „Unter *Attribut* verstehe ich das an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt.“ (Spinoza [1990], 5) sowie die sechste Definition, „Unter *Gott* verstehe ich das absolut unendliche Seiende, d.h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.“ (Spinoza [1990], 5).

⁴¹⁸ Spinoza (1990), 2. Buch, 7. Lehrsatz, 123.

⁴¹⁹ Spinoza (1990), 2. Buch, 7. Lehrsatz, Anmerkung, 125.

⁴²⁰ Um diese Frage zu entscheiden, müßte der Begriff des *Ausdrucks* bei Spinoza eingehend untersucht werden, d.h. es müßte geklärt werden, ob es sich dabei um eine Abbildrelation handelt oder nicht. Als eine Abbildrelation versteht es beispielsweise Deleuze: „Dieu s’exprime lui-même dans le monde ; le monde est l’expression, l’explication d’un Dieu-être ou de l’Un qui est.“ (Deleuze [1968], 159 f.) Letztlich berührt dies die Frage, ob Spinozas Theorie als Pantheismus oder Panentheismus aufzufassen sei, vgl. hierzu Kaufmann (1940): „Spinoza’s

ein wesentlicher Unterschied unübersehbar. Während für Aristoteles und die mittelalterliche Aristotelische Tradition das erkennende Subjekt durch *Passivität* ausgezeichnet ist, so geht Spinoza ganz von dem Begriff einer Erkenntnistätigkeit aus.⁴²¹ Für die Aristotelische Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie ist Erkenntnis als passive Aufnahme intelligibler Formen (durch den aktiven Intellekt) zu erklären, wohingegen Spinoza die Erkenntnistätigkeit in den Mittelpunkt seiner Theorie stellt. An die Stelle des Aristotelischen Formbegriffes ist bei Spinoza der „Gesetzesbegriff der modernen Wissenschaft getreten“⁴²². Von der passiven Abbildtheorie Aristoteles kommt es bei Spinoza zur „autonomen Erkenntnislehre“⁴²³. Julius Guttman hat in diesem Zusammenhang nachgewiesen, daß trotz des unterschiedlichen Erkenntnisideals bei Spinoza eine eindeutige Parallele zu Aristoteles zu Tage tritt.

„Die rationale Erkenntnis unseres Bewußtseins ist kein Empfangen des Objekts, sondern wird aus der eigenen Erkenntnisgesetzmäßigkeit des Bewußtseins erzeugt. Doch ebendiese erzeugende Tätigkeit des Bewußtseins ist nur ein Teil des unendlichen göttlichen Erkenntnisprozesses. In unserem rationalen Erkennen wirkt Gott selbst, nicht als ein unserer Erkenntnis äußerliches Objekt[,] sondern als der innere Ursprung unserer Erkenntnistätigkeit, als der letzte logische Grund, aus dem alle Ergebnisse unserer Erkenntnis hervorgehen. So sehr der veränderte Erkenntnisbegriff Spinozas das Verhältnis des Bewußtseins zu seinen metaphysischen Bedingungen umgestaltet, die Grundanschauung des Aristotelismus, daß unsere Erkenntnis auf dem metaphysischen Zusammenhange des Bewußtseins mit dem allumfassenden göttlichen Intellekt beruht, bleibt auch für ihn unentbehrlich. Er muß diese metaphysische Annahme in seine Erkenntnistheorie einfügen, um die Korrespondenz von Erkenntnis und Wirklichkeit greiflich zu machen.“⁴²⁴

Spinoza, und Maimon folgt ihm hierin, ist mit der Aristotelischen Tradition darin einig, daß die Erkenntnistätigkeit keine Tätigkeit eines Subjekts im Sinne Kants ist, sondern die subjek-

God having no spiritual transcendence, is not isolated from the sensible world. On the other hand, he is not simply identical with it.” (85) Kaufmann weist in diesem Zusammenhang auf die Unterscheidung Spinozas von *natura naturata* und *natura naturans* hin.

⁴²¹ Hierin besteht gleichfalls ein Unterschied zwischen Maimons Auffassung des Subjekts im Zusammenhang mit der Weltseele und dem Subjekt im Zusammenhang mit dem unendlichen Verstand.

⁴²² Siehe Guttman (1912), 516: „An die Stelle des aristotelischen Formbegriffes ist bei ihm der Gesetzesbegriff der modernen Wissenschaft getreten. Mit den Mitteln dieses Gesetzesbegriffes aber leistet er das Gleiche, was der Aristotelismus mit seinem Formbegriff geleistet hatte. In seinem System ist, wie die folgenden Ausführungen beweisen sollen, die Weltansicht des Aristotelismus in die Begriffsform der modernen Wissenschaft übertragen.“

⁴²³ Guttman (1912), 528.

⁴²⁴ Guttman (1912), 528. Dem letzten Satz ist zu entnehmen, inwiefern Maimon mit der Annahme eines unendlichen Verstandes die Probleme der transzendentalen Deduktion zu lösen gedachte.

tive Erkenntnistätigkeit ist genau dann (als wahre) ausgezeichnet, wenn sie mit der objektiven Tätigkeit (des unendlichen Verstandes) *identisch* – oder mit ihr *ähnlich* – ist.⁴²⁵ Dadurch kann das Verhältnis von passivem und aktivem Verstand (Aristotelische Tradition) mit dem von unendlichem und endlichem Verstand (Spinoza, Maimon) parallelisiert werden. Der endliche Verstand tritt hier– trotz aller Unterschiede der entsprechenden Erkenntnistheorien – an die Stelle des passiven Verstandes. Daß dies für Maimon im Anschluß an Spinoza tatsächlich behauptet werden kann, geht aus einer anderen Perspektive ebenfalls hervor und schließt sich an die Behauptung an, der passive Verstand könne als Einbildungskraft aufgefaßt werden.⁴²⁶ Eine solche Interpretation liefert Maimon an der folgenden Stelle:

„Unter dem leidenden Verstande meinte er [Aristoteles; F.E.], wie ich dafür halte, das Vermögen nach blosser Association der Ideen zu urtheilen, wie diess z.B. bei der Erwartung ähnlicher Fälle und sonst überall geschieht, wo wir, bloss durch Association der Ideen zu urtheilen, wie diess z.B. bei der Erwartung ähnlicher Fälle und sonst überall geschieht, wo wir, bloss durch Association der Ideen veranlasst, eine ursachliche Verknüpfung zwischen besondern Dingen denken. Z.B. das Feuer schmelzt das Wachs. – Der Magnet zieht das Eisen, u.d.g. welches nichts anders heisst, als: wir haben es immer so wahrgenommen, und doch stellen wir uns vor, als wäre eine nothwendige Verknüpfung zwischen diesen Dingen. In der That aber verhalten wir uns bei solchen Quasi-Urtheilen bloss leidend: die Dinge werden in uns verknüpft, nach der Art wie wir sie wahrgenommen haben.“⁴²⁷

Wenngleich Maimon an dieser Stelle nur von der reproduktiven Einbildungskraft spricht, so erscheint es trotzdem naheliegend, dieses Verhältnis auch auf die produktive Einbildungskraft auszuweiten, so daß das Bewußtsein überhaupt mit dem passiven Verstand gleichgesetzt werden kann. Denn die Passivität der produktiven Einbildungskraft in der Genese des Bewußt-

⁴²⁵ Vgl. Spinoza (1991), 110, 117-119; Spinoza (1990), 3. Buch, 1. Lehrsatz, 257 sowie 5. Buch, 40. Lehrsatz, 693.

⁴²⁶ Der passive Verstand wird in bestimmten antiken und mittelalterlichen Interpretationsrichtungen mit der *phantasia*, der Einbildungskraft, gleichgesetzt. Vgl. hierzu Blumenthal (1996), 159: „Of the three commentaries that we have from the last period two follow in the direction set by Proclus, identifying the passive or potential intellect of *De anima* 3.5 with the *nous pathêtikos* which had come to be seen as *phantasia*.“ Nach Blumenthal konnten bereits Philoponus und Pseudo-Philoponus diese Gleichsetzung als allgemein bekannt und akzeptiert voraussetzen. Beide haben nach Blumenthal „not only [...] no hesitation about identifying *phantasia* and the *nous pathêtikos*, but do so in a way which suggests that they could expect their identification to be accepted.“ (Blumenthal [1996], 163) Siehe hierzu auch Seidl (1971), 123 f. und Horn/Rapp (2001), 758. Auch Averroes scheint Proklos hierin zu folgen, siehe Hesse (2001), 772: „Averroes nennt daher gelegentlich die Vorstellungskraft den Passiven Intellekt des Menschen.“

⁴²⁷ GW IV, 433.

seins besteht, wie bereits gesehen, darin, daß sie in ihrer Tätigkeit keine Einsicht in die Gesetz- und Rechtmäßigkeit ihres Verfahrens hat. Ihre Passivität ist der Mangel an Einsicht. Neben dieser Aristotelischen Perspektive läßt sich noch eine neuplatonische Variante dieses Gedankens zur Veranschaulichung anführen. In dieser neuplatonischen Perspektive spricht man vom passiven Verstand als dem Spiegel, in dem sich der aktive Intellekt abbildet. Der passive Verstand ist nicht der Spiegel der Natur, sondern der Spiegel der intelligiblen Wesenheiten, welche im aktiven Verstand enthalten sind. Dabei kann der Erkenntnisprozeß – der Übergang des passiven Verstandes von bloßer Möglichkeit zur Aktualität der Erkenntnis – entweder als Ausrichten des Spiegels auf die ewigen Wesenheiten des aktiven Verstandes aufgefaßt werden oder aber als „polishing a dirty mirror“⁴²⁸. Dieser Gedanke geht auf Plotin zurück und wird im islamischen wie jüdischen Mittelalter häufig verwendet. Davidson faßt diese Lehre folgendermaßen zusammen:

„Plotinus depicts the situation of the human soul vis à vis the cosmic Intellect through a metaphor that will recur over and over again in Arabic literature. The soul, he writes [*Enneads* 1.4.10; F.E.], contains a sort of mirror wherein images of thought and Intellect are reflected when the soul orients itself properly toward the higher world.“⁴²⁹

Im *Versuch* wird diese Metapher auf das Verhältnis von reinem und empirischem Ich angewandt. Das empirische Ich erklärt sich seine Inhalte (Vorstellungen), als „durch von uns ganz verschiedene Gegenstände bewirkt“ (*Versuch*, 113 [202]), d.h. durch – realistisch verstandene

⁴²⁸ Hughes (2004), 82.

⁴²⁹ Davidson (1992), 25. Vgl. ebenfalls Davidson (1992), 25 f.: „Intellectual knowledge is transmitted directly by the transcendent Intellect to human rational souls that are properly oriented and ready to receive Intellect’s bounty. The human intellect is like a mirror in which intelligible thoughts from above are reflected. Thought at a higher level, at the level of Intellect, is all together, which can be taken to mean that it is undifferentiated; at a subsequent level, it is unrolled, which can be taken to mean that thought becomes differentiated as it descends into the human rational soul. The relation of the human rational soul to the intelligible thought it receives is—as Aristotle already suggested and Alexander wrote explicitly—a relation of matter to form; and Plotinus adds that ‘clear principles’ and the ‘intellectual sciences’ constituting the form of the rational soul come directly from the transcendent Intellect. Because thought is acquired by the human intellect from above, actual human thought is acquired intellect.“ Dieses Modell wird von Hughes (2004), 55-57, im Hinblick auf Avicenna, Ibn Tufail und Abraham Ibn Esra diskutiert.

– Dinge an sich verursacht. Diese „Illusion“ (*Versuch*, 113 [202]) kann nach Maimon folgendermaßen erklärt werden:

„Die Vorstellung der Objekte der Anschauungen in Zeit und Raum, sind gleichsam die Bilder, die durch das transzendente Subjekt aller Vorstellungen (das reine Ich, durch seine reine Form a priori gedacht) im Spiegel (das empirische Ich) hervorgebracht werden; sie scheinen aber, als kämen sie von etwas hinter dem Spiegel (von Objekten, die von uns selbst verschieden sind). Das empirische (Materiale) der Anschauungen ist wirklich (so wie die Lichtstrahlen) von etwas außer uns, d.h. (verschieden von uns) gegeben. Man muß sich aber durch den Ausdruck: außer uns, nicht irre machen lassen, als wäre dieses etwas mit uns im Raum-Verhältnis, weil Raum selbst nur eine Form in uns ist, sondern dieses außer uns, bedeutet nur etwas, in dessen Vorstellungen wir uns keine Spontanität bewußt sind, d. h. ein (in Ansehung unseres Bewußtseins) bloßes Leiden aber keine Tätigkeit in uns.“ (*Versuch*, 113 f. [202 f.])

Daß Maimon das transzendente Subjekt dabei *nicht* im Sinne Kants auffaßt, wird klar, wenn man sich vor Augen führt, welche Funktionen es bei Maimon zu erfüllen hat. Das reine Ich bringt nach Maimon nicht nur die *Formen* der Vorstellungen der Gegenstände im Bewußtsein hervor, sondern auch das „empirische (Materiale)“ (*Versuch*, 113 [202]). Das transzendente Subjekt oder reine Ich Kants erfüllt damit dieselbe Funktion wie der göttliche Intellekt: es ist *causa formalis* und *causa materialis*. Die Vorstellungen des Bewußtseins weisen also auf die Darstellungen des unendlichen Verstandes. Mit der Erkenntnistätigkeit des Bewußtseins wird daher nicht (ursprünglich oder rekonstruierend) synthetisiert, sondern es wird die *Identität* oder *Ähnlichkeit* mit der absoluten Spontanität des unendlichen Verstandes vollzogen.⁴³⁰ Ein Spiegel des reinen Ich ist das empirische Ich genau dann, wenn es *dieselbe* Tätigkeit vollzieht.

Zusammenfassend läßt sich über das Verhältnis von endlichem und unendlichem Verstand festhalten, daß dieses mit dem Verhältnis von passivem und aktivem Verstand in enge Verbindung gebracht werden kann. Zunächst ist zum aktiven Intellekt folgendes zu sagen: Die

⁴³⁰ Den Begriffen *Identität* und *Ähnlichkeit* werden im nächsten Kapitel die *arithmetische* und die *geometrische* Konstruktion zugeordnet. In der arithmetischen Konstruktion, wie sie Maimon im Zusammenhang mit dem unendlichen Verstand versteht, findet eine tatsächliche Identität beider Tätigkeiten statt (rationalistische Mystik). In der geometrischen Konstruktion, die noch in Verbindung mit der Weltseele zu untersuchen sein wird, wird eine Ähnlichkeit im Sinne der Platonischen Auffassung mathematischer Konstruktion behauptet.

Tätigkeit, in welcher Kant die Lösung der transzendentalen Deduktion sieht, ist nach Maimon keine subjektive, sondern eine objektive.⁴³¹ Die spontane Tätigkeit erreicht nach Maimon das Beweisziel der Deduktion nicht dadurch, daß diese in selbstreflexiver Struktur einem verbindendem Subjekt zugerechnet werden kann, sondern vielmehr dadurch, daß in dieser Materie und Form, Subjekt und Objekt ursprünglich *identisch* sind. Dadurch, und allein dadurch, kann nach Maimon das Problem der Rechtmäßigkeit (*quid juris*) als Gesetzmäßigkeit (*quid ratio-nis*) von Verbindung (Synthesis) überhaupt gelöst werden. Der unendliche Verstand kann daher als pantheistische Interpretation des aktiven Intellekts in der Auffassung Alexanders bezeichnet werden. Die Recht- und Gesetzmäßigkeit der Erkenntnistätigkeit des endlichen Verstandes bzw. des Bewußtseins ist folglich nicht durch das formalen Charakteristikum des *Selbst* ausgezeichnet, sondern ergibt sich aus der Identität bzw. der Ähnlichkeit mit der Tätigkeit des unendlichen Verstandes. Dadurch, und aus der Reflexion auf die Genese des Bewußtseins durch die Einbildungskraft, ergibt sich, daß das Modell unendlicher Verstand/endlicher Verstand (Bewußtsein) analog zum Verhältnis aktiver Intellekt/passiver Intellekt aufzufassen ist. Maimons unendlicher Verstand ist folglich wesentlich gegen Kants ursprüngliche Synthesis des transzendentalen Subjekts gerichtet. Der höchste Punkt der Philosophie liegt nach Maimon nicht in der transzendentalen Apperzeption und der damit einhergehenden kopernikanischen Wende, sondern ist grundsätzlich mit der antiken und mittelalterlichen Philosophie zu bestimmen. Die bereits angesprochene Differenz von Identität und Ähnlichkeit des endlichen mit dem unendlichen Verstand ist für den Zusammenhang von Maimons Kant-Kritik von keiner Bedeutung.⁴³²

⁴³¹ Genauer müßte man diese Tätigkeit als Subjekt-Objekt-Identität im Anschluß an Aristoteles' Ausgang vom Objekt her kennzeichnen, während Fichte im Gegensatz zu Maimon diese Tätigkeit in einer Subjekt-Objekt-Identität im Anschluß an Kants Ausgang vom Subjekt her faßt.

⁴³² Während diese Distinktion im Vorhergehenden in Rücksicht auf Aristotelisches und neuplatonisches Gedankengut erklärt (bzw. der Ausblick auf die arithmetische und geometrische Konstruktion gegeben) wurde, so wird diese im Schlußkapitel einerseits mit Spinozas Monopsychismus (Identität) und andererseits mit Leibniz' Monodologie (Ähnlichkeit) in Verbindung gebracht. Dies ist der Ort, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu diskutieren, da dort die Frage nach dem Verhältnis von Weltseele (Spinoza gegen Leibniz) und unendlicher Verstand (Leibniz gegen Kant) zur Sprache kommt.

4.4. Kants Stellungnahme und Maimons allgemeine Antinomie des Denkens überhaupt

In seinem Brief an Markus Herz vom 26. Mai 1789 geht Kant detailliert auf Maimons Kritik im *Versuch* ein. Treffend charakterisiert Kant Maimons Grundlehre folgendermaßen: „Die Theorie des Hrn. Maymon ist im Grunde: die Behauptung eines Verstandes (und zwar des menschlichen) nicht bloß als eines Vermögens zu denken, wie es der unsrige und vielleicht aller erschaffenen Wesen ist, sondern eigentlich als eines Vermögens anzuschauen“.⁴³³ Gegen eine solche Konzeption hatte sich Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* an zahlreichen Stellen ausgesprochen. Er dient geradezu als Negativfolie für Kants Konzeption des endlichen diskursiven Verstandes. In der B-Deduktion kommt Kant an nicht weniger als an sechs Stellen auf die Konzeption eines anschauenden Verstandes zu sprechen⁴³⁴. Der Verstand ist diskursiv und daher *verbindend* und nicht schaffend. Der Grundmodus ist der der Synthesis (intellectus ectypus versus archetypus). Die Anschauung ist passiv und auf das *Gegebensein* der Materie angewiesen (sinnliche versus intellektuelle Anschauung). Daß es sich damit in der Tat so verhält, folgt Kant aus dem Begriff der transzendentalen Apperzeption: „Ich würde gar nicht einmal wissen können, daß ich sie habe, folglich würden sie für *mich*, als erkennendes Wesen, schlechterdings nichts sein“⁴³⁵. Daraus folgt, „daß unsere Erkenntnis von Dingen selbst das der Erfahrung nur unter jenen Bedingungen möglich sei“.⁴³⁶ Maimon, der wie gesehen nicht von der Kantischen Rechtmäßigkeit, sondern vom Begriff der Gesetzmäßigkeit ausgeht, sieht sich hingegen genötigt, das Selbstbewußtsein nicht als den höchsten Punkt gelten zu lassen. Vielmehr wird die Genese des Bewußtseins aus der analytischen Einheit des unend-

⁴³³ AA XI, 51. In der Tat, so Kant, ist „Hrn. *Maymons* Vorstellungsart mit diesem [dem „Spinozism“; F.E.] einerlei und könnte vortrefflich dazu dienen die Leibnizianer *ex concessis* zu widerlegen.“ (AA XI, 50)

⁴³⁴ B 135, B 138 f., B 145, B 153, B 157 f., B 159. Vgl. hierzu und zum folgenden Förster (2002), besonders 177.

⁴³⁵ AA XI, 52.

⁴³⁶ AA XI, 52: „dagegen ich den Begriff von einem Objecte überhaupt (der im klärsten Bewußtsein unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird) dem Verstande, als einem besonderen Vermögen, zuschreibe, nämlich die synthetische Einheit der Apperception, durch welche allein das Mannigfaltige der Anschauung (deren jedes ich mir besonders immerhin bewußt sein mag) in ein vereinigt Bewußtsein, zur Vorstellung eines Objects überhaupt, (dessen Begriff durch jenes Mannigfaltige nun bestimmt wird) zu bringen.“

lichen Verstandes mittels des synthetischen Grundvermögens der Einbildungskraft demonstriert.

Neben den Gründen, welche sich aus der transzendentalen Apperzeption und der kopernikanischen Wende ergeben, weist Kant Maimon auf die „Antinomie der reinen Vernunft“ (A 406/B 432 – A 567/B 595) hin, welche Maimon davon überzeugen soll, „daß man den menschlichen Verstand nicht für spezifisch einerlei mit dem göttlichen und nur durch Einschränkung, d. i. dem Grade nach, von diesem unterschieden annehmen könne“⁴³⁷ Für Maimon hingegen macht gerade die Antinomie die Konzeption eines unendlichen Verstandes *notwendig*. Nach Maimon ist die Antinomie nicht nur in der Metaphysik, „sondern auch in der Physik, ja sogar in der evidentesten aller Wissenschaften, nämlich der Mathematik anzutreffen“. (*Versuch*, 126 [227]) Dies ergibt sich daraus, daß unser Verstand einerseits seine Gegenstände aus der endlichen und andererseits aus der unendlichen Perspektive betrachten muß. Daraus folgert er, daß „die Antinomien eine weit allgemeinere Auflösung erfordern“. (*Versuch*, 126 [227]) Im *Versuch* zeigt er dies für die Mathematik (*Versuch*, 127 f. [227-229]) und die Physik (*Versuch*, 128-132 [229-237]). In der „Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben“ an den Herausgeber des *Berlinischen Journals für Aufklärung* Andreas Riem⁴³⁸, in welchem Maimon den Plan seiner Konzeption von Transzendentalphilosophie in knapper Form vorträgt, gibt die Idee einer „*allgemeinen Antinomie des Denkens überhaupt*“ (*Antwort*, 241 [56]) das Strukturprinzip seiner ganzen Kant-Kritik ab. Auch dort sieht Maimon den Ursprung der Antinomie in der internen Differenz von absolutem und endlichem Erkenntnisvermögen. Sämtliche Antinomien lassen sich darauf zurückführen, daß unser Verstand von zwei Seiten, als ein eingeschränkter, endlicher und als absoluter, unendlicher, d.h. daß er

⁴³⁷ AA XI, 54.

⁴³⁸ Vgl. hierzu GW VII, 722.

„in zweierlei entgegengesetzten Rücksichten betrachtet werden kann und muß. 1) Als ein absoluter (durch Sinnlichkeit und ihre Gesetze uneingeschränkter). 2) Als unser Verstand, seiner Einschränkung nach. Er kann und muß daher nach zweierlei entgegengesetzten Gesetzen seine Objekte denken.“ (*Versuch*, 127 [227])

Die Auflösung dieser Antinomie „ist aber nichts anders als die Idee des allervollkommensten Denkvermögens, wozu wir uns immer nähern müssen bis ins Unendliche“ (*Antwort*, 245 [67])⁴³⁹. Bei genauer Untersuchung des *Versuches* wie auch der *Antwort* läßt sich im Anschluß an die „*allgemeine Antinomie des Denkens überhaupt*“ (*Antwort*, 241 [56]) und deren Auflösung ein Widerspruch bzw. eine Entwicklung in Maimons System erkennen. Einerseits behauptet Maimon anhand des Beispiels der arithmetischen Konstruktion (als Modus anschauenden Denkens im endlichen Verstand) , daß der endliche Verstand Teil des unendlichen Verstandes sei. Andererseits behauptet Maimon mit Kant, daß der „*actus* der Beziehung der Objekte auf einander“ (*Versuch*, 67 [112]) „immer eine subjektive Einheit des Bewußtseins“ (*Versuch*, 67 [112]) voraussetzt.⁴⁴⁰ Da wir als endliche Erkenntnisvermögen „in Ansehung der Begriffe, die wir erlangen können, an der Sinnlichkeit haften müssen, um zum Bewußtsein derselben zu gelangen“ (*Versuch*, 103 [183]), ist das Wissen als unendlicher Prozeß zu beschreiben, das zu keinem Abschluß kommen kann: „Wir fangen also mit unserer Erkenntnis der Dinge von der Mitte an und hören wiederum in der Mitte auf.“ (*Versuch*, 190 [350]) Und in Beziehung auf die arithmetische Konstruktion heißt es in diesem Zusammenhang:

⁴³⁹ Siehe *Antwort*, 245 [67]: „Die Vernunft fodert, daß man das Gegebne in einem Objekte nicht als etwas seiner Natur nach unveränderliches betrachten muß, sondern bloß als eine Folge der Einschränkung unsres Denkvermögens. Die Vernunft gebietet uns daher einen *Fortschritt ins Unendliche*, wodurch das Gedachte immer vermehrt, das Gegebne hingegen bis auf ein unendlich Kleines vermindert wird. Es ist hier die Frage nicht, wie weit wir hierinn kommen können, sondern bloß aus welchem Gesichtspunkt wir das Objekt betrachten müssen, um darüber richtig urteilen zu können.“ An dieser Stelle sei bereits ein Blick auf Fichte geworfen, dessen Verhältnis zu Maimon im Schlußkapitel ausführlich zur Sprache kommen wird: „Zu dieser sonderbaren Art zu definiren ließe sich vielleicht aus der reinen Mathematik (*aus der Annäherung*) ein Beispiel geben: es verhält sich, wie mit der Annäherung zum untheilbaren; zum unendlich kleinen, zur Quadratur des Zirkels u.s.f. – Der Widerspruch soll nie gehoben; aber er soll unendlich klein gemacht werden.“ (GA II, 3; 183 f.)

⁴⁴⁰ Vgl. *Versuch*, 221 f. [415]: „Ein Gedanke erfordert sowohl eine subjektive, als eine objektive (des Bewußtseins und des Objekts) Einheit. Diese ist aber auch nur in Beziehung auf jene eine Einheit, indem es allerdings denkende Wesen geben kann, die dasjenige, was ich als Bestimmung von etwas anderm, folglich in einer Einheit mit demselben denke, anders denken“.

„Die Zahl 2 z.B: drückt ein Verhältnis von 2:1 aus, und zugleich das Objekt dieses Verhältnisses; und wenn dieses auch zur ihrem Bewußtsein, so ist es doch zu ihrer Realität nicht notwendig. Alle mathematischen Wahrheiten haben ihre Realität auch vor unserm Bewußtsein von denselben.“ (*Versuch*, 107 [190])

Wenngleich Maimons Argumentationsziel in dieser kurzen Passage nicht eindeutig zu bestimmen ist,⁴⁴¹ so wird doch klar ersichtlich, daß Maimon an dieser Stelle einen Unterschied zwischen dem „Bewußtsein“ des Verhältnisses und dem Verhältnis an sich („Realität“) behauptet.⁴⁴² Es scheint sich also gegen die Auffassung der Arithmetik als analytische nicht-sinnliche Wissenschaft die Einsicht Kants durchzusetzen, daß selbst für die Arithmetik die sinnliche Anschauungsform der Zeit *konstitutiv* ist.⁴⁴³ Im Gegensatz zu Kants konstruktivistischer Auffassung der Mathematik⁴⁴⁴, vertritt Maimon, nachdem er sich von der Kantischen These der konstitutiven Rolle der Anschauung in der Arithmetik hat überzeugen lassen, eine

⁴⁴¹ Fraglich ist, worauf sich das „dieses“ bezieht. Es kann sich nicht auf die Zahl als *Verhältnis* beziehen, da Verhältnisse sich nach Maimon nicht auf das Bewußtsein (endlicher Verstand), sondern auf die Realität (unendlicher Verstand) beziehen. Es liegt nahe zu behaupten, Maimon habe an der Stelle die zeitliche *Sukzession* des Bewußtsein in der Konstitution der Zahlen von der eigentlichen nichtsinnlichen Struktur (reines Verhältnis) derselben unterscheiden wollen.

⁴⁴² Vor allem im *Versuch* findet man bei Maimon noch eine ‚zweifache Lehre‘ vertreten: (1) die der Endlichkeit und Diskursivität des menschlichen Verstandes und die Annäherung an den (und Ähnlichkeit mit dem) unendlichen Verstand als *Aufgabe* sowie (2) die behauptete Identität des endlichen mit dem unendlichen Verstand. Es ist dies eine interessante Parallele mit Maimonides, dessen Aussagen über das Verhältnis von endlichem und unendlichem Verstand gleichfalls widersprüchlich sind. Vgl. hierzu Pines (1979): „One of the most perplexing problems posed by the Guide of the Perplexed—and to my mind a fundamental one—relates to two apparently irreconcilable positions held by, or attributed to, Maimonides. On the one hand, he sets very narrow limits to human knowledge; on the other, he affirms that man’s ultimate goal and man’s felicity consist in intellectual perfection, that is, in knowledge and contemplation (*theoria*).“ (83) Im Gegensatz hierzu vgl. Altmann (1987). Einen Überblick über die Debatte liefert Stern (2005), 115-129. Derselbe Widerspruch findet sich in Spinozas *Ethik*. Im 1. Buch, in der Anmerkung zum 17. Lehrsatz bemerkt Spinoza, daß der göttliche Verstand „von unserem Verstand sowohl hinsichtlich des Wesens als auch hinsichtlich der Existenz verschieden“ (55) sei. Im Zusatz zum Beweis des 11. Lehrsatzes des 2. Buches heißt es hingegen, „daß der menschliche Geist ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist.“ (137) Vgl. hierzu Pearson (1883), 341: „Curiously enough, while both Maimonides and Spinoza strip God of all conceivable human characteristics, they yet hold it possible for the mind of man to attain to some, if an imperfect, *knowledge* of God, and make the attainment of such knowledge the highest good of life.“

⁴⁴³ Siehe Friedman (1992): „Without the pure intuition of time, according to Kant, the basic idea underlying the science of arithmetic, the idea of progressive iteration, could not even be thought or represented—whether or not this idea has a corresponding object or model.“ (122) Vgl. hierzu auch Martin (1972), 146: „Als die wesentlichen Charakteristika der Kantischen Synthesis in der Arithmetik haben wir herausgearbeitet: die Anschauung, die symbolische Konstruktion und die Erweiterung. Die Anschauung findet ihren wesentlichen Niederschlag in der Axiomatik. [...] Die reine Zeitanschauung ist die Quelle der Axiome; in der Zeit vollzieht sich die symbolische Konstruktion der Arithmetik und schließlich ist die Erweiterungsfähigkeit der Arithmetik ein zeitlicher Charakter.“

⁴⁴⁴ Vgl. hierzu Shabel (1998) und Shabel (2002). Zur arithmetischen Konstruktion siehe beispielsweise Shabel (im Erscheinen), 13: „Importantly, Kant takes the content of the concept 12 to ‘arise’ from this intuitive computation: the construction and summing of the concepts comprising the subject concept is a process that generates the properties of that very concept, expressed in the predicate concept.“

platonische⁴⁴⁵ Auffassung der mathematischen Konstruktion.⁴⁴⁶ Für die allgemeine Antinomie des Denkens Maimons heißt das nun, daß wir einerseits an der „Sinnlichkeit haften müssen, um zum Bewußtsein“ (*Versuch*, 103 [183])⁴⁴⁷ der Gegenstände (als Vorstellungen) gelangen, diese Gegenstände andererseits ihre Realität (als Darstellungen) allein durch den unendlichen Verstand erhalten. Der endliche Verstand denkt alle seine Gegenstände (Vorstellungen) *unvollständig*. Der dritte Abschnitt des *Versuches* ist allein der Ausführung dieses Gedankens gewidmet, indem eine sowohl „materielle“ (*Versuch*, 46 [75]) als auch „formelle“ (*Versuch*, 49 [80]) Unvollständigkeit unterschieden und auf das Bewußtsein angewandt wird.⁴⁴⁸ In der *Antwort* findet sich eine treffende Zusammenfassung von Maimons Gedanken zur Antinomie des Denkens, indem seine Synthese von Kants Bewußtseinstheorie mit der Lehre vom unendlichen Verstand treffend zum Ausdruck kommt.

„Denn das Denken überhaupt besteht in Beziehung einer Form (Regel des Verstandes) auf eine Materie (das ihr subsumirte Gegebne)[.] Ohne Materie kann man zum Bewußtseyn der Form nicht gelangen, folglich ist die Materie eine nothwendige Bedingung des Denkens, d. h. zum reellen Denken einer Form oder Verstandesregel muß nothwendig eine Materie, worauf

⁴⁴⁵ Zum mathematischen Platonismus vgl. Shapiro (2000), 7 f., 27 f. sowie Shapiro (1997), 15 f.: „Mathematicians at work speak and write as if they perform dynamic operations and constructions. Taken literally, this language presupposes that mathematicians envision creating their objects, moving them around, and transforming them. In contrast to this dynamic picture, the traditional realist in ontology, or Platonist, holds that the subject matter of mathematics is an independent, *static* realm. In a deep metaphysical sense, this mathematical realm is eternal and immutable, and so the universe *cannot* be affected by operations, constructions, or any other human activity.“ Während Shapiro den Unterschied zwischen Platonismus und Konstruktivismus in der statischen und dynamischen Grundüberzeugung sieht, so kann dies für den vorliegenden Zusammenhang mit Maimons Kant-Kritik als objektive (Maimon) und subjektive (Kant) Tätigkeit veranschaulicht werden. Siehe hierzu auch Körner (1968), 19: „Eine Konstruktion ist nach Plato nur ein praktisches Hilfsmittel des Mathematikers oder ein selbstgegebener Wegweiser für die Forschung.“

⁴⁴⁶ Zur mathematischen Konstruktion bei Kant und Maimon siehe Lachterman (1992) sowie Gideon Freudenthal (Ms. b). Im Appendix seines Aufsatzes („Evidence that Maimon changed the body of the Transcendentalphilosophie After Receiving Kant’s Letter“, [Ms. b], 87-90) versucht Freudenthal zu erweisen, daß die im *Versuch* festzustellenden Widersprüche in Beziehung auf Maimons Beweis, daß die Linie die kürzeste Verbindung zweier Punkte sei, darauf zurückzuführen sei, daß Maimon – auf Grund von Kants Brief an Herz vom 26. Mai 1789 – seine Meinung geändert habe. Der Widerspruch ist also darauf zurückzuführen, um mit Maimonides zu sprechen, daß „der Verfasser eine gewisse Meinung hat, von dieser aber später wieder abgekommen ist, desungeachtet aber sein früherer Ausspruch zusammen mit dem späteren niedergeschrieben wurde.“ (Maimonides [1995], 1. Buch, Vorwort, 20) Die Widersprüche in Beziehung auf die arithmetische Konstruktion sind wohl in derselben Weise zu erklären, wenngleich hier die Ursache nicht bestimmt werden kann, welche Maimon dazu geführt hat, seine Meinung zu ändern.

⁴⁴⁷ Das Denken ist nicht mehr zur *unio mystica* im Sinne der rationalistischen Mystik fähig, sondern es ist, wie sich Heidegger ausdrückt, „ingesenkt in die durch die Sinnlichkeit betroffene, d.h. endliche Subjektivität des Menschen.“ (Heidegger [1967], 462) Es wird sich gleich herausstellen, daß Maimon aus diesem Sachverhalt einen gänzlich anderen Schluß als Heidegger zieht.

⁴⁴⁸ Vgl. *Versuch*, 46-50 [75-84].

sie sich beziehet, gegeben werden; auf der andern Seite hingegen erfordert die Vollständigkeit des Denkens eines Objekts, daß nichts darinn gegeben, sondern alles gedacht werden soll. Wir können keine dieser Forderung als unrechtmäßig abweisen, wir müssen also beiden Genüge leisten, dadurch, daß wir unser Denken immer vollständiger machen, wodurch die Materie sich immer der Form nähert bis ins Unendliche, und dieses ist die Auflösung dieser Antinomie.“ (*Antwort*, 241 [56 f.])

Unter dieser veränderten Perspektive ergibt sich ein Problem für die Realität des unendlichen Verstandes, welche unter der ‚arithmetischen Prämisse‘ noch durch anschauungsfreie Konstruktion dargelegt werden konnte. Wenn die Realität des unendlichen Verstandes nur von der Unvollständigkeit des endlichen Verstandes her *gefordert* wird, dann kann es sich dabei sowohl um eine *Idee* als auch um eine heuristische *Fiktion* oder *Hypothese* handeln. Maimons Ausführungen hierzu sind vielfältig und variieren je nach Kontext.⁴⁴⁹ Im folgenden wird Maimons abschließende Auffassung vom unendlichen Verstand in Zusammenhang mit Kants und Aristoteles’ praktischer Philosophie rekonstruiert. Als Ausgangspunkt dient die Erinnerung an Maimons Auffassung der Rechtmäßigkeit (*quid juris*) von Synthesis als Gesetzmäßigkeit (*quid rationis*). Da der oberste Grundsatz der Philosophie Maimons im Satz des Widerspruchs und der Identität liegt, können allein identische bzw. analytische Sätze Anspruch auf objektive und allgemeine Gültigkeit machen. Da jedoch im Anschluß an Kants Transzendentalphilosophie in der Philosophie Maimons die Einsicht an Raum gewinnt, daß eine solche Erkenntnis bloß formal ist und keine Gegenstände zu bestimmen vermag (d.h. also nach Aufgabe der ‚arithmetischen Prämisse‘), bleibt die Frage bestehen, wie in einem solchen ‚Identitätssystem‘ wahre Erkenntnis bestimmt werden kann: Wenn das Kriterium der Wahrheit in der Analytizität besteht, alles das aber, was dem endlichen Verstand an ‚Erkenntnis‘ zur Verfügung steht, jedoch synthetisch ist, dann ergibt sich daraus die Konsequenz, daß der Mensch

⁴⁴⁹ Es liegt der Verdacht nahe, daß Maimon von der ‚starken‘ Annahme der teilweisen Identität von endlichem und unendlichem Verstand (s.o.) zur ‚relativ starken‘ Annahme des unendlichen Verstandes als konstitutiver Idee (*Versuch*, 40 [64 f.], 109 [195], 115 f. [204 f.], 198 f. [366 f.]) schließlich zur Auffassung kommt, dieser unendliche Verstand sei eine regulative Idee (mehr oder weniger) im Kantischen Sinne (*Antwort*, 239, 251). Im Anschluß hieran und Maimons vermehrter Beschäftigung mit der transzendentalen und empirischen Psychologie und der Einbildungskraft, scheint Maimon die ‚relativ schwache‘ Annahme zu machen, den unendlichen Verstand könne man allein als heuristische Fiktion auffassen (beispielsweise GW IV, 39, 57, 69). Der hier untersuchte Zeitraum von Maimons Ausführungen zum unendlichen Verstand endet allerdings mit der Auffassung des unendlichen Verstandes als regulativer Idee.

keinerlei wahre „reelle“ Erkenntnisse besitzt: Wahre (objektive und allgemeingültige) Erkenntnis ist nicht reell (synthetisch und gegenstandsbestimmend) und reelle Erkenntnis ist nicht wahr.⁴⁵⁰ Nach dieser Erinnerung soll Maimons Lösungsversuch in Analogie zur praktischen Philosophie Kants rekonstruiert werden.

(1) Kant geht in der *Kritik der praktischen Vernunft* davon aus, daß wir uns der „Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität“⁴⁵¹ nicht bewußt werden können, sondern diese bloß *annehmen*. Wir können uns allerdings des Sittengesetzes „unmittelbar bewußt“⁴⁵² werden. Das Sittengesetz, welches Kant bekanntlich als Faktum annimmt, führt uns jedoch auf die Annahme der Freiheit, d.h. das uns bekannte Sittengesetz ist *ratio cognoscendi* der Freiheit, welche wiederum die *ratio essendi* des Sittengesetzes sei: „Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar *nicht anzutreffen* sein.“⁴⁵³ In Analogie hierzu kann man das Verhältnis von *Trieb* zu wahrer Erkenntnis und dem reinen Denken als absolute Spontaneität (unendlicher Verstand) sehen. Im Gegensatz zu Kant geht Maimon von einem *Trieb* oder einem Streben als Faktum aus, welches auf die Sphäre der absoluten Spontaneität hinweist.⁴⁵⁴ Anders gesprochen: der als Faktum vorausgesetzte Trieb weist auf eine absolute Tätigkeit, welche sich allererst an der Schranke oder der Grenze als solche erkennbar macht, nämlich als Trieb, diese Schranke mehr und mehr zu erweitern. Diese Einschränkung wird *geföhlt*, und dieses ursprüngliche Gefühl im Menschen ist das eigentliche Faktum: das

⁴⁵⁰ Vgl. hierzu *Versuch*, 195 [359 f.]: „Sagt man: dieser Erklärung zufolge, haben wir gar keine reine Erkenntnis; weil der Satz des Widerspruchs bloß ein negatives Kriterium (*conditio sine qua non*) der Erkenntnis ist, so antworte ich hierauf: daß wir in der Tat keine völlig reine Erkenntnis haben, aber wir haben auch diese nicht nötig. Zum Gebrauche unserer Vernunft ist die hypothetische Setzung der Grundsätze hinreichend. Zum praktischen Gebrauche sind auch vermischte Grundsätze hinreichend; weil dasjenige, was daraus hergeleitet und dadurch bestimmt wird, von eben derselben Art ist.“ Es scheint, daß Maimon daraus eine *pragmatische* Konsequenz zieht. Dies legt auch die Unterscheidung von Sätzen (Synthesen) „in reelle und nicht reelle, statt der wahren und falschen“ (*Versuch*, 86 [149]) nahe. Das Kriterium ‚reeller‘ Sätze (Synthesen) ist Maimons *Satz der Bestimmbarkeit*.

⁴⁵¹ Kant (1998), 81 [AA V, 49].

⁴⁵² Kant (1998), 51 [AA V, 29].

⁴⁵³ Kant (1998), 10 Anm. [AA V, 4 Anm.].

⁴⁵⁴ Es ist hier nicht intendiert, Maimons praktische Philosophie in Grundzügen darzustellen. Zur praktischen Philosophie Maimons (vor allem im Hinblick auf Kant) siehe Böck (1897), Baumgardt (1963), Zac 1988), 223-242, Coves (1991), Schrader (1995) und Kelley (2000).

Gefühl der Unvollständigkeit und das Bedürfnis, die ursprüngliche Realität, d.h. Spontaneität wieder herzustellen:

„Unser denkendes Wesen (es sei was es wolle) fühlt [!] sich als ein Bürger einer intelligibeln Welt; zwar ist nicht diese intelligible Welt, ja nicht einmal dieses denkende Wesen selbst, das Objekt seiner Erkenntnis, aber doch weisen ihn selbst die sinnlichen Gegenstände auf die intelligibeln hin. Das Dasein der Ideen im Gemüte zeigt notwendigerweise irgend einen Gebrauch an, und da dieser in der Sinnenwelt nicht anzutreffen ist: so müssen wir ihn in einer intelligibeln Welt, wo der Verstand durch die Formen selbst Gegenstände bestimmt, auf welche sich diese Ideen beziehen, aufsuchen. – Es kann sich daher mit den ersteren und mit seiner Art, dieselbe zu denken, nie befriedigen, wie der Prediger sagt: *Die Seele wird nie voll (befriedigt)*. Es erkennt sich also von der einen Seite auf die sinnliche Welt eingeschränkt, von der andern Seite hingegen fühlt [!] es in sich einen unwiderstehlichen Trieb, diese Schranken immer zu erweitern, und einen Übergang⁴⁵⁵ von der sinnlichen zur intelligibeln Welt (welches gewiß, die Politiker mögen sagen, was sie wollen, wichtiger als die Erfindung eines Weges nach Ostindien ist) ausfindig zu machen.“ (*Versuch*, 184 [338 f.]⁴⁵⁶)

Dieses Gefühl der Beschränkung ist es also in diesem Kontext, was uns zur Annahme einer solcher Spontaneität führt. Die absolute Spontaneität, wie sie von Maimon dem unendlichen Verstand zugesprochen wird und der an den unbewegten Bewegter der Aristotelischen *Metaphysik* erinnert, ist als *praktische* Idee, als Aufforderung zur Annäherung an denselben zu ver-

⁴⁵⁵ Chiereghin (1988) sieht im „Übergang zum Übersinnlichen“ das „entscheidende Problem in der Metaphysik, das deren Existenz legitimiert“ (492). Während Maimon diesen Übergang in der theoretischen Vernunft sucht, wählt Kant den Weg der praktischen Vernunft: „Der praktische Charakter der Vernunft garantiert den Zugang zu ihrer noumenalen Wirklichkeit dank der grundlegenden Eigenschaft des Willens, der das Vermögen ist, sich selbst Gesetz zu sein. [...] der Wille ist *für sich selbst* das bestimmende Prinzip, sich selbst Gesetz, das sich als Sollen des reinen Willens ausdrückt. [...] Der Wille als Vermögen der Selbstbestimmung, und somit insofern er sich auf nichts anderes als das Gesetz bezieht, hat keinen Bezug zu etwas, das darauf wartet, verwirklicht zu werden, noch zu einer Wirkung, die noch hervorgebracht werden muß. Es ist in der Tat ein Zweck, der *schon* für sich existiert, in dem nichts Unvollständiges ist.“ (Chiereghin [1988], 488 f.) Vgl. hierzu auch Wegener (1909), nachdem der „wirkliche Philosoph [...] danach [strebt], vom Endlichen zum Unendlichen zu gelangen; daher kommt es, daß er sich nie mit dem jeweiligen Erkenntnisbesitzstande begnügen kann.“ (91). Diese Charakterisierung ist ihm bezeichnend für Maimons Philosophie, die man nach Wegener „eine *Philosophie des Näherungswertes* nennen könnte“. (91)

⁴⁵⁶ GW III, 311: „[E]s wird [in Maimons eigener Philosophie; F.E.] bloß der Trieb nach der höchsten Vollkommenheit, als Faktum, im Menschen vorausgesetzt; diese treffen wir zwar nirgends an, wir können uns aber zu derselben, als zu einer reellen Idee, immer nähern; zu diesem Behuf denken wir uns diese Idee als einen reellen Begriff eines übrigens unbestimmten Objekts [...]“. Vgl. weiterhin GW VI, 278: „Ich bin mir eines Triebes zur höchsten Vollkommenheit (zur größtmöglichen Entwicklung meiner Kräfte) bewußt. Ich habe also einen Trieb zur Entwicklung meines Erkenntnißvermögens (welches ein Bestandtheil dieser höchsten Vollkommenheit ist), d.h. zur Erkenntniß 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 Erkenntnißvermögen, 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.“ Siehe auch GW VI, 279.

stehen. Ein Gefühl weist uns auf unsere Beschränktheit und auf deren (positive) Aufhebung hin.

(2) Neben der Idee der absoluten Spontaneität als absoluter Freiheit wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* gleichfalls die Idee der negativen Freiheit aufgestellt. Die Freiheit wird also nicht nur positiv als absolute (Freiheit *zu*) aufgefaßt, sondern auch negativ (von der endlichen Perspektive sich an dieselbe annähernd) als Freiheit *von* verstanden. Die Triebfeder sittlichen Gesinnung, so Kant, muß „von aller sinnlichen Bedingung frei sein“⁴⁵⁷. In Analogie zu diesem Gedanken aus der praktischen Philosophie kann Maimons Auffassung vom unendlichen Verstand als absolute Idee gleichfalls aus der endlichen Perspektive der Annäherung betrachtet werden. Die Idee des unendlichen Verstandes ist damit Zielpunkt einer Entwicklung, welche in der Überwindung von allem Subjektiven, Sinnlichen und Passiven zu sehen ist.

(3) Daraus ergibt sich schließlich folgende Konsequenz. Da für Kant die positive Idee der Freiheit nur als Zielpunkt gelten kann und diese darin besteht, frei von aller sinnlichen Bedingung zu sein (wie das für Maimon entsprechend für die Erkenntnis gilt), nach Kant (und nach Maimon) aber nur das gewußt werden kann, was in der Anschauung gegeben ist, also sinnlich ist, können wir nach Kant nie wissen, ob unsere Triebfeder tatsächlich frei von sinnlicher Bedingung (Eigenliebe etc.) ist. Das hat die Konsequenz, daß wir über die eigene wie auch über die Moralität anderer Menschen niemals urteilen können:

„Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glück-

⁴⁵⁷ Kant (1998), 123 [AA V, 75].

licher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“ (A 551/B 579)

Wiederum in Anwendung auf die theoretische Erkenntnis führt uns das auf die bereits bekannte Konsequenz (Gegensatz von wahrer, i.e. reiner, und reeller, i.e. synthetischer, Erkenntnis), daß wir niemals von der Koinzidenz von reeller und wahrer Erkenntnis wissen können. Wir können in Anwendung des Kantischen Gedankens sagen: wie viel in unserer Erkenntnis die Wirkung des unendlichen Verstandes ist oder aber unserer eigenen Sinnlichkeit zuzuschreiben haben, „kann niemand ergründen“ (A 551/B 579) und daher auch *nicht nach völliger Gewißheit urteilen*, d.h. erkennen.⁴⁵⁸ Die Forderung nach wahrer Erkenntnis aber als unrechtmäßig abtun, würde bedeuten, auf die eigene *Würde als Mensch* Verzicht zu leisten.⁴⁵⁹

Im Hinblick auf Kants Lösung des Problems mit der absoluten Spontaneität der praktischen und der relativen (synthetischen) Spontaneität der theoretischen Vernunft schreibt Maimon:

„Sie [die Kantische Philosophie; F.E.] legt einen zu großen Werth auf das *praktische*, und einen zu geringen auf das *theoretische* Erkenntnißvermögen; da doch die Spontaneität von *diesem* nicht minder, als die Autonomie von *jenem* – dessen Gebrauch noch immer bezweifelt werden kann – die Würde des Menschen und seinen eigenthümlichen Charakter ausmacht.“⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Der skeptische und der (transzendental-)pragmatische Standpunkt Maimons kann in dieser Interpretation kein absoluter sein und muß nur auf Grund unserer Endlichkeit angenommen werden. Beide Standpunkte werden in Maimons Rationalismus als Streben (die ‚Dreieinigkeit‘ des unendlichen Verstandes als *focus imaginarius*) schließlich aufgehoben.

⁴⁵⁹ Vgl. GW V, 324: „Vergebens wird man also die Würde des Menschen und seinen Rang vor den bloßen Thieren anderwärts suchen, als wo ihn Aristoteles gesucht und gefunden hat, im Denkvermögen. Ist es also Wunder, wenn ein Denker seiner Bestimmung als Mensch gemäß, die sogenannten wichtigen menschlichen Angelegenheiten dem Theologen, Politiker u.s.w. überläßt, und bloß seine Würde, als denkendes Thier zu behaupten sucht?“ Ein eindrucksvolles Beispiel von Maimons Überzeugung liefert Bendavid, der folgende Begebenheit bei Bendavids erstem Treffen mit Maimon schildert, der Bendavid aufgefordert hatte, ihm seine Bibliothek zu zeigen: „Ich thats; aber nie war ich so erschüttert als damals, da ich Thränen aus seinen Augen fließen sah, und ihn laut schluchzen hörte. O, mein Sohn, sagte er mir weinend, wie glücklich bist du, so jung die Werkzeuge zur Vervollkommnung deiner Seele zu haben und gebrauchen zu können. Herr der ganzen Welt! Ist Erlangung der Vollkommenheit Bestimmung der Menschen; so verzeihe mir die schwere Sünde, wenn ich frage, warum mir Armen bis jetzt die Mittel benommen waren, meiner Bestimmung treu zu leben. – Er bedeckte sich das Gesicht mit beyden Händen, und weinte bitterlich.“ (Bendavid [1801], 93) Diese frühe Position Maimons kann im Kontext der mittelalterlichen Auffassung des Verhältnisses von Vervollkommnung der Seele (durch rationale Erkenntnisse) und der Unsterblichkeit der Seele gesehen werden (siehe GW I, 482 f.): „In the Middle Ages the stake [of knowledge claims; F.E.] was even greater than it is today, because philosophers believed that the immortality of one’s soul depends on the acquisition of knowledge – that is, *true* knowledge – during one’s lifetime.“ (Gad Freudenthal [2005], 135)

⁴⁶⁰ GW VII, 667 f.

Die Würde des Menschen liegt nach Maimon weder im praktischen Gebrauch der Vernunft, noch in der verbindenden Tätigkeit des theoretischen Erkenntnisvermögens, wie es Kant mit der ursprünglichen Synthesis der transzendentalen Apperzeption beschreibt. Die Bestimmung des Menschen ist allein in der angestrebten *Nachahmung* der absoluten Spontaneität des unendlichen Verstandes zu suchen. Diese Aufgabe ist unendlich⁴⁶¹, und über den Stand der Annäherung läßt sich keine Auskunft geben.⁴⁶² Und doch kann die Idee der absoluten Spontaneität des unendlichen Verstandes nur zu dem Preis der eigenen Würde als Mensch aufgegeben werden.

⁴⁶¹ In diesem Sinne beendet Maimon den *Versuch*: „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.*“ (*Versuch*, 237 f. [444])

⁴⁶² In diesem Zusammenhang müssen Maimons Ausführungen zum *Selbstdenker* gelesen werden. In einem Brief an Bendavid vom 7. Februar 1800 schreibt Maimon hierüber: „Was mich anbetrifft, so mag ich mit keinen fremden Systemen, sie mögen herkommen, von wem sie wollen, was zu schaffen haben. Wenig eigenes Denken ist mir schätzbarer als die vollständigen Theorien und Systeme, von anderen erlernt. Selbst ein Irrthum kann bloß den Werth des Resultats gänzlich aufheben, indem durch Entdeckung des Irrthums das gedachte unbrauchbar wird, den Werth des Denkens selbst aber vermindert er zuweilen um ein sehr geringes, und ich schätze manchen, der die Quadratur des Zirkels gefunden zu haben glaubte, ungeachtet daß er sich hierin getäuscht habe, weit höher als den, der die ganze Mathematik bloß von andern erlernt, ohne darüber je selbst gedacht zu haben, a[ls] nicht einmal auf einen Irrthum zu gerathen. Sie selbst, werthester Freund, werden mir als Beispiel zu dieser Behauptung dienen können. Sie schrieben über Parallellinien. Man erkläre Ihr Raisonement für *petitio principii*. Sie machten kürzlich die Findung einer allgemeinen Gleichung bekannt. Man zeigte Ihnen, daß dies nur in besondern Fällen zufälligerweise eintritt, und keine Regel für eine allgemeine Gleichung abgeben könne. Aber dieser Täuschung ungeachtet, wird jeder Selbstdenker und Kenner solcher Arbeiten Sie wegen der Erfindungskraft, die Sie dennoch dabei geäußert haben, hochschätzen, ohne darauf zu sehen, ob dadurch das gesuchte ist erfunden worden, oder nicht?“ (Guttman [1917], 207 f.) Es kann hier nur auf den Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen Genie und der Erfindungskunst hingewiesen werden. Eine Analyse dieses Lehrstücks bei Maimon dürfte neue und wesentliche Einsichten zur Philosophie Maimons und seiner Denkungsart liefern. Es sei hier nur auf den an Goethe gesandten Entwurf „Ueber das wissenschaftliche Genie, oder das Erfindungsvermögen, als Beitrag zu einer Theorie der Erfindung“ (Schulz [1954], 284-287) verwiesen.

5. Schluß

„LET thy Studies be free as thy Thoughts and Contemplations:
but fly not only upon the wings of Imagination“.
(Thomas Browne)

„Wer kann den Ausschweifungen der Einbildungskraft, wenn sie
nicht durch die Vernunft geleitet wird, Einhalt thun?“
(Salomon Maimon)

Die vorliegende Untersuchung zu den Begriffen Weltseele und unendlicher Verstand in der Philosophie Maimons hat zu argumentieren versucht, daß in Maimons Gebrauch beider Begriffe ein an Maimonides und Spinoza orientierter Aristotelismus zum Ausdruck kommt, der wesentlich gegen Leibniz' Monadenlehre als „das klassische System des Individualismus“⁴⁶³ und gegen Kants „Selbstphilosophie“⁴⁶⁴ gerichtet ist. In der Weltseelendiskussion diente zunächst Blumenbachs Epigenesis-Theorie als Argument gegen die (u.a. von Leibniz vertretene) Evolutionstheorie. Es konnte gezeigt werden, daß Maimons Affinität zu Blumenbachs Theorie der Epigenesis in der *generischen* im Gegensatz zur *individuellen* Präformation der Evolutionstheorie zu sehen ist. Dabei identifiziert Maimon, entgegen der erklärten Absicht Blumenbachs, dessen immanenten Bildungstrieb mit der transzendenten Weltseele. Das hauptsächliche Interesse Maimons an der Verwendung der Lehre von der Weltseele wurde darin gesehen, gegen Leibniz' Monadologie einen Monopsychismus plausibel zu machen, der den Vorrang

⁴⁶³ Heimsoeth (1958), 188. Vgl. weiterhin: „Was Leibniz so für die Metaphysik des Individuums geleistet hat, das ist von keinem Denker später übertroffen, ja eigentlich in seiner ganzen Bedeutung nie wieder recht gewürdigt und verwertet worden.“ (Heimsoeth [1958], 193) Diese Interpretation, eine Standardauffassung der Philosophiegeschichtsschreibung, formuliert bereits Schelling, der sich wiederum auf Friedrich Heinrich Jacobi beruft: „Jacobi hat erwiesen, daß sein ganzes System vom Begriff der *Individualität* ausgeht und darauf zurückkehrt.“ (Schelling [1995], 275) In dieselbe Richtung interpretieren Leibniz Tymieniecka (1969), 220, Huber (1989), 326 f., Herring (1995), 4 f. und Gerhardt (1999), 134. Maimon hingegen sieht Leibniz' „Metaphysik des Individuums“ (Heimsoeth [1958], 193) als esoterische Lehre, die nicht mit den (spinozistischen) Prämissen der Leibnizischen Philosophie in Einklang zu bringen ist.

⁴⁶⁴ So der Ausdruck Fichtes für eine Philosophie, die den Ausgang von der transzendentalen Apperzeption nimmt: GA II, 3; 28.

des „Gattungs-Allgemeinen“⁴⁶⁵ vor dem Individuell-Besonderen behauptet. Während Maimon sich mit seiner Kritik am Begriff der Individualität mit Kant⁴⁶⁶ vereinigen könnte, so zeigt die Diskussion von Maimons unendlichem Verstand, daß dieser die Funktion zu übernehmen hat, welche Kant der transzendentalen Apperzeption zuspricht. Während beide darin übereinkommen, daß es sich dabei um eine *Tätigkeit* handeln muß, so unterscheiden sich beide grundlegend in der Auffassung, wie diese Tätigkeit oder Spontaneität aufzufassen ist. Maimon behauptet einen unendlichen Verstands als *objektives* Denken des Denkens, während Kant von der *selbstreflexiven* Spontaneität eines transzendentalen Subjekts ausgeht. Maimons Umgang mit der philosophischen Tradition ist jedoch nicht eine bloße *Wiedererneuerung* sogenannter ‚vorkritischer‘ Lehren, sondern muß vielmehr als eine *Synthese* verstanden werden. Anhand von Maimons Kant-Kritik konnte gezeigt werden, daß Maimon sowohl Kants Bewußtseinsstandpunkt wie auch den eines unendlichen Verstandes in ein Koalitionssystem zu integrieren vermag. Weder ist der ‚Aristotelische‘ Standpunkt durch Kant widerlegt, noch sind die Einsichten Kants⁴⁶⁷ irrelevant. Beide Positionen finden sich zu einer Synthese zusammen, wengleich der Blick darauf, daß Maimon den unendlichen Verstand als Idee bezeichnet, erhellt, daß Maimons *final synthesis* in der Aufhebung von Kants Position liegt. Maimons Philosophie ist dadurch einerseits als Erbe der islamischen und jüdischen Aristoteli-

⁴⁶⁵ Darin liegt weiterhin der Grund, daß sich Maimon mit seiner Auffassung von der Weltseele, die in einigen Punkten an die Auffassungen des Sturm und Drang und der Romantik erinnern mag, grundlegend von dieser Geistesströmung unterscheidet. Vgl. hierzu die Charakteristik Heimsoeths: „Gegen diesen Vorrang des Gattungs-Allgemeinen bei Kant und der Aufklärung überhaupt wenden sich dann die Führer der neuen geistigen Bewegungen, des Sturms und Drangs, des Neuhumanismus selbst, und dann vor allem der Romantik. In ihnen allen brechen Züge des Leibnizischen Weltbildes und der Persönlichkeitslehre Shaftesburys in neuer Wendung wieder durch. Hamann und Herder, Goethe und Humboldt, Schleiermacher und Friedrich Schlegel kämpfen für das Einzigartige des einzelnen in Natur und Menschheit. Der eigentliche Ort für das Problem des Individuums wird nunmehr die Geschichte mit der einmaligen und einzigartigen Entwicklungsbedeutung der in ihr auftretenden Gestalten. An der entscheidenden Wichtigkeit führender Genien für alle menschheitliche Entwicklung wird jetzt das Höher-Sein des Individuellen gegenüber dem bloß gattungshaft Allgemein-Menschlichen besonders deutlich. Das Gleichheitsideal zerfällt. An einer einzigen Stelle des Kantischen Systems war diese neue Wertung vorbereitet: in seiner Würdigung des künstlerischen Genies, dessen konkrete Sinngesetzlichkeit sich jeder allgemeinen Regel grundsätzlich entzieht. An diesem Punkt knüpfen nun alle an.“ (Heimsoeth [1958], 195)

⁴⁶⁶ Vgl. Heimsoeth (1958), 195. Bei Kant ist dies Allgemeine jedoch die praktische, während dies bei Maimon die theoretische Vernunft ist. Siehe hierzu Merlan (1955), 562: „Rousseau und Kant denken nicht nur ans Politische, wenn sie verlangen, daß der Mensch sich von der *volonté générale*, d.h. dem allgemeinen Willen, der der allgemeinen Vernunft entspricht, oder vom kategorischen Imperativ beherrschen lassen, d.h. aber sich völlig als Einzelfall eines Allgemeinen, des Allgemein-Menschlichen, ansehen soll.“

⁴⁶⁷ Vgl. Gideon Freudenthal (2003 a), 200.

schen Tradition des Mittelalters charakterisiert, andererseits liegt Maimons Originalität in der Synthese von mittelalterlichem und neuzeitlichem bzw. modernem Gedankengut. Daß Maimon damit eine eigentümliche Stellung in der nachkantischen Philosophie einnimmt, soll abschließend eine Gegenüberstellung von Maimon mit der Philosophie des frühen Fichte zu Tage fördern.⁴⁶⁸ Einerseits kann Maimon als wesentliches Glied in der Entwicklungsreihe von Kant bis Fichte bzw. Hegel gelten⁴⁶⁹, andererseits trennt ihn sein mittelalterliches Erbe von den im Paradigma der Kantischen kopernikanischen Wende philosophierenden Zeitgenossen. Exemplarisch wird dieses Verhältnis am Begriff der Einbildungskraft verdeutlicht. Zuvor soll allerdings das Verhältnis von Weltseele und unendlichem Verstand bei Maimon abschließend beurteilt werden. Dieses Verhältnis wurde eingangs als widersprüchliches gekennzeichnet. Die Diskussion von insgesamt vier Thesen zum Verhältnis beider Begriffe soll nicht nur Klarheit über die Entwicklung von der Lehre des unendlichen Verstandes zur Weltseele verschaffen, sondern auch eine Erklärung der Widersprüchlichkeit geben.

5.1. Weltseele und unendlicher Verstand

(1) Unter methodologischer Hinsicht scheint die Annahme einer Weltseele, wie sie Maimon in der *Weltseele* vorträgt, unverträglich mit Maimons Auffassung vom unendlichen Verstand zu sein, welcher als *Idee* aufzufassen ist. In der *Weltseele* heißt es, die Untersuchung soll die

⁴⁶⁸ Es wäre zu dem Zweck einer abschließenden Schlußsynthese besonders erfreulich, könnte man in Fichte die Synthese von Leibniz' ‚Individualismus‘ und Kants ‚Subjektivismus‘ sehen. Eine solche Interpretation schlagen zum Beispiel Heimsoeth (1958), 199 f. und Huber (1989), 333 vor. Allerdings muß im Hinblick auf die Frage nach der Stellung des Prinzips der Individualität – zumindest für den hier zu untersuchenden frühen Fichte – Recht gegeben werden: „Es versteht sich, daß die Individualität, so wie Fichte sie definiert, keinerlei Wert für ihn verkörpert.“ (Frank [1986], 67). Vgl. die bei Frank angegebenen Stellen (SW VII, 69, 505, 516 f.). Siehe hierzu auch Zöllner (1998): „Fichte's choice of the nominalized pronoun of the first-person singular is not meant to relativize reason to human individuals but to articulate the ground of individual minds in some generic, supra-individual conception of reason. Fichte's I is a super-I.“ (57) Allerdings kann über das Verständnis Maimons von der Einbildungskraft eine abschließende synthetische Betrachtung von Individualität und Subjektivität erzielt und der Philosophie Fichtes entgegengesetzt werden.

⁴⁶⁹ Siehe beispielsweise Kroner (1921), 326: „Der scharfsinnigste der zwischen Kant und Fichte für die Weiterentwicklung in Betracht kommenden Denker ist ohne allen Zweifel Salomon Maimon.“

„Realität“ (*Weltseele*, 48) einer Weltseele darlegen, welche zum Beispiel durch die Natur der „objektive[n] Wahrheit“ (*Weltseele*, 67 f.) bewiesen (*Weltseele*, 67) werde. So erstaunt es nicht, wenn Amrhein behauptet: „Dieser pantheistische Dogmatismus war aber nur eine vorübergehende Anwandlung des kritischen Skeptikers.“⁴⁷⁰ In diesem Sinne eines pantheistischen Dogmatismus wurde in der vorliegenden Arbeit Maimons Position rekonstruiert, nämlich als Behauptung der Realität einer Weltseele in Opposition zur Behauptung Leibniz’ und Mendelssohns der Realität der individuellen Substanzen. Auf den Einwand, daß wir „von dieser Weltseele als Objekt keinen Begriff“ (*Weltseele*, 50) hätten, antwortet Maimon, daß dies nur unter der Prämisse der Kantischen Philosophie seine Richtigkeit habe; er setzt jedoch hinzu: „Aber wir haben von unsrer eigenen Seele als Objekt eben so wenig einen Begriff, und doch setzen wir ihr Daseyn voraus.“ (*Weltseele*, 50) In diesem Zusammenhang weist Maimon dann auch ausdrücklich darauf hin, daß die Theorie der Weltseele nicht für oder gegen Kant argumentiere, sondern ein Angriff auf die „Gegenparthey“ sei, „die das bloße Denken für hinreichend hält, ein Objekt dadurch zu bestimmen“ (*Weltseele*, 51). Es scheint demnach, daß Maimons Bearbeitung der Weltseele in der Tat Zeichen seines *Problemdenkens* ist. Ein Interesse, die Position der Weltseele mit der Position des unendlichen Verstandes in Verbindung oder Einklang zu bringen, ist nicht zu erkennen. Auf Grund der beigebrachten Evidenz einen solchen Schluß zu ziehen, ist jedoch voreilig. Maimons methodologische Äußerungen über den ontologischen Status der Weltseele sind, wie seine Äußerungen über den unendlichen Verstand, vielfältig und nicht eindeutig. In der *Weltseele* heißt es dementsprechend weiterhin, „das Daseyn der Weltseele [...] wird bloß a posteriori angenommen.“ (*Weltseele*, 51) Die Annahme einer Weltseele wird daher auch folgerichtig als „Hypothese“ (*Weltseele*, 74) bezeich-

⁴⁷⁰ Amrhein (1909), 103. In diesem Sinne auch Adickes (1894): „Nevertheless, Maimon expresses himself as believing in a World-Spirit [...], thereby abandoning his strictly critical standpoint.“ (49) Vgl. Auch Zeller (1873): „Wenn aber Maimon trotzdem die Annahme einer Weltseele vertheidigt [...], die doch auch nur eine besondere dogmatische Vorstellung über die letzte Ursache ist, und wenn er im Zusammenhang damit behauptet [...], die höheren Seelenkräfte seien bei allen Vernunftwesen dieselben, alle Verschiedenheit unter ihnen habe ihren Sitz nur in der körperlichen Organisation und den niederen Seelenkräften, so geht dieß über das, was ihm sein kritischer Standpunkt erlaubte, weit hinaus.“ (592)

net. An anderen Stellen bezeichnet Maimon die Weltseele als „Idee“ (*Weltseele*, 68, 88, 92). Auf Grund dieser Tatsachen scheint vielmehr nahezuliegen, mit Vaihinger von Maimons „gewohnte[r] Ungenauigkeit“⁴⁷¹ zu sprechen. Es scheint nicht in Maimons Interesse gelegen zu haben, allzu viel Sorgfalt auf methodologische Fragen zu verwenden. Ausdrücklich und eindeutig ist Maimon allein im Zusammenhang der Behandlung des Themas der Schwärmerie, wo methodische Fragen explizit Gegenstand der Untersuchung sind.⁴⁷²

(2) Obwohl Maimon ausdrücklich darauf hinweist, er habe es in der Debatte um die Weltseele mit der „Gegenparthey“ (*Weltseele*, 51) Kants zu tun, kann die Lehre von der Weltseele mit Maimons Kant-Kritik in Verbindung gebracht werden. Mit Kant⁴⁷³ wendet sich Maimon zunächst gegen die Bestimmung Leibniz' und Mendelssohns der Seele als *Substanz*: „Die individuelle Seelen der Menschen und Thiere sind keine wahre, sondern bloß scheinende Substanzen, indem ihre Substantialität und Personalität (Einheit des Bewußtseyns im Mannigfaltigen der Vorstellungen) bloß formal aber nicht reell ist.“ (*Weltseele*, 72) Aus der bloß formalen Einheit des Bewußtseins schließt Maimon allerdings nicht wie Kant auf die Unmöglichkeit einer theoretischen Aussage über die „reelle“ Einheit des Bewußtseins, sondern auf die ‚Realität‘ der Weltseele⁴⁷⁴. Weltseele wie auch unendlicher Verstand sind in ihrer Funktion identisch, die bloß formale Einheit des Bewußtseins um eine „reelle“ Einheit zu erweitern. Weiterhin dient sowohl der unendliche Verstand als auch die Weltseele dazu, als objektive Einheit von Denken und Anschauung zu dienen. Denken und Anschauung sollen als Aus-

⁴⁷¹ Vaihinger (1881), 309.

⁴⁷² Vgl. GW IV, 626-629. Allgemein läßt sich auch in diesem Zusammenhang die Tendenz feststellen, daß Maimon mehr und mehr zu der Annahme neigt, die Weltseele sei als Hypothese aufzufassen, vgl. beispielsweise GW III, 291 f. sowie Maimon (1793 b), 37.

⁴⁷³ Siehe die „Paralogismen der reinen Vernunft“ in der *Kritik der reinen Vernunft*, besonders A 341-348/B 399-431, A 348-351,

⁴⁷⁴ Vgl. James (1987), 402: „It was reserved for his successors to convert Kant's notion of *Bewusstsein überhaupt*, or abstract consciousness, into an infinite concrete self-consciousness which is the soul of the world, and in which our sundry personal self-consciousnesses have their being.“ Siehe hierzu auch Amrhein (1909), 103-111.

druck einer und eben derselben Kraft⁴⁷⁵ aufgefaßt werden. Während dies im *Versuch* und in der *Weltseele* im Zusammenhang mit Kants Unterscheidung von Denken und Anschauung⁴⁷⁶ gebracht wird, so wird dies in der *Weltseele* darüber hinaus noch auf das „übersinnliche Substrat der Natur“⁴⁷⁷ von teleologischen und mechanischen Gründen angewandt.⁴⁷⁸

(3) Der Unterschied zwischen Maimons Auffassung von der Weltseele und dem unendlichen Verstand kann weiterhin mit Blick auf die philosophische Tradition erhellt werden. In dieser Hinsicht beschreibt der unendliche Verstand den göttlichen Intellekt an und für sich, während in der Weltseele sein Verhältnis auf die Welt betrachtet wird. Wie die Untersuchung von Maimons Begriff des unendlichen Verstandes zu Tage gefördert hat, kann dieser als Zielpunkt einer unendlichen Annäherung betrachtet werden. Hierbei wird nicht auf das Verhältnis des unendlichen Verstandes auf die Welt und den Menschen reflektiert, sondern allein das Verhältnis der Welt und des Menschen auf dieses Ziel hin betrachtet. Der göttliche Intellekt oder die Idee der absoluten Spontaneität ist im Hinblick auf die mangelhafte und unvollständige *conditio humana* aus gesprochen und dient als Leitidee für wissenschaftliches Handeln und Denken. Der unendliche Verstand ist in dieser Perspektive das Ziel des Weges „von unten herauf“. Die Weltseele hingegen untersucht das Verhältnis Gottes auf die Welt, welches entweder neuplatonisch durch Emanation oder pantheistisch als immanentes aufgefaßt wird. Die

⁴⁷⁵ Für Kant ist diese Kraft bloß formal: „Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.“ (B 162 Anm.) Maimon hingegen geht von einer „reellen“ und objektiven Kraft aus, welche in dieser Hinsicht sowohl als Weltseele als auch als unendlicher Verstand bezeichnet werden kann.

⁴⁷⁶ Siehe *Versuch*, 103 [182 f.]: „Herr Kant behauptet, daß Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Vermögen sind; ich behaupte hingegen, daß, ob sie schon in uns als zwei verschiedene Vermögen vorgestellt werden müssen, sie doch von einem unendlichen denkenden Wesen als eine und eben dieselbe Kraft gedacht werden müssen, und daß die Sinnlichkeit bei uns der unvollständige Verstand ist.“ In der *Weltseele* liest man hierzu: „So beweist die Allgemeinheit der Formen des Denkens und Anschauens, worauf alle objektive Wahrheit beruht, die Gemeinschaft der ihnen gemäß wirkenden Kraft; was also nothwendige Bedingung aller Wahrheit überhaupt ist, muß selbst nothwendig wahr seyn.“ (*Weltseele*, 68 f.)

⁴⁷⁷ Kant (2001), § 78, 333 [AA V, 414].

⁴⁷⁸ An folgender Stelle ist es offensichtlich, daß Maimon das Verhältnis von mechanischen und teleologischen Gründen analog zum Verhältnis von Anschauung zum Denken (siehe A 51/B 75) bestimmt: „Hieraus erhellet, daß es eine und eben dieselbe Kraft seyn muß, die in ihren Wirkungen die Zwecke und Naturgesetze verbindet. Wir haben hier ein Ideal von der vollkommensten Verbindung einer gesetzgebenden und exekutiven Macht. Die erstere ist ohne die letztere leer (kann ihre Wirkung nicht äussern) hingegen ist diese ohne jene blind (Entweder Zufall oder fatale Nothwendigkeit).“ (*Weltseele*, 71)

Weltseele wäre in dieser Hinsicht nur die *Anwendung* des unendlichen Verstandes auf die Welt und den Menschen. Die Weltseele bezeichnet also den Weg ‚von oben herab‘.⁴⁷⁹ Eben dieses Verhältnis kann im Hinblick auf die mathematische Konstruktion beobachtet werden. Während der unendliche Verstand von Maimon mittels der anschauungsfreien arithmetischen Konstruktion⁴⁸⁰ verdeutlicht wurde, so ist die der Weltseele zu Grunde liegende Idee – beispielhaft an der Konstruktion des Demiurgen im *Timaios* ausgeführt – geometrisch gedacht.⁴⁸¹ Daß Maimon sich die Konstruktion der Weltseele geometrisch denkt, wird aus seinen Ausführungen zu Bruno deutlich: Die Weltseele, so heißt es dort, „denkt z.B. einen Menschen nicht wie ein Endliches, noch, von der einen Seite unvollständigen, von der andern Seite aber unwesentlichen Merkmalen, sondern wie wir z.B. ein Dreieck denken.“⁴⁸² Die Konstruktion der Weltseele ist geometrisch, indem sie von einem *Gegebenen* ausgeht, das durch Bestimmungen und Weiterbestimmungen determiniert wird.⁴⁸³

⁴⁷⁹ Vgl. Lovejoy (2001), 82 f.: „The one was an apotheosis of unity, self-sufficiency, and quietude, the other of diversity, self-transcendence, and fecundity. The one was, in the words of Peter Ramus, a *Deus omnis laboris, actionis, confectionis non modo fugiens sed fastidians et despiciens*; the other was the God of the *Timaeus* and of the theory of emanation. The one God was the goal of the ‘way up,’ of that ascending process by which the finite soul, turning from all created things, took its way back to the immutable Perfection in which alone it could find rest. The other God was the source and informing energy of that descending process by which being flows through all the levels of possibility down to the very lowest.“

⁴⁸⁰ Wenngleich Maimon diese Position später aufgegeben hat, so ist das Motiv von Maimons Beispiel eindeutig: den Modus des reinen spontan-schaffenden Denkens *an und für sich* durch eine nichtanschauliche Konstruktion zu verständlich zu machen.

⁴⁸¹ Vgl. Platon (2003), 8. Kapitel: Der Demiurg mischt zunächst sein Material, bestehend aus der Vernunft (dem „unteilbaren und mit sich selbst identischen Sein“ [49]), der Materie (dem „fortwährend werdenden und teilbaren Sein der Körper“ [49]) und der Seele als Mittlerin, die an beiden Seinsformen teil hat, zusammen und walzt diese zu einer Art Scheibe aus. Darauf zerschneidet er diese in zwei Streifen, die er schräg übereinander legt. Der Demiurg, so Platons Beschreibung, „verband [...] die beiden in ihrer Mitte miteinander in der Form eines X und bog (jedes von ihnen) kreisförmig in eins zusammen.“ (51) Dieser Akt des Zusammenfügens wird von Platon auch als „Konstruktion“ (51) beschrieben (vgl. hierzu Taylor (1928), 146; Cornford (1948), 72 ff.; Friedländer (1975), 332 sowie Wright (1996), 47). Die Konstruktion des Demiurgen läßt sich also durch eine *sphaera armillar* veranschaulichen. Um die Konstruktion einer solchen ‚Ringkugel‘ geht es in einer Passage in der *Lebensgeschichte*, wo Maimon die Lektüre eines „astronomischen Buchs“ (GW I, 37) des „gescheuten Oberrabbiner in Prag“ (GW I, 37) David Gans (1541-1613) beschreibt (vgl. Socher [2001], 162 Anm.) David Gans hatte das besagte astronomische Buch 1612 in Prag unter dem Titel *Magen David* als Prospekt veröffentlicht. Dieses war dann im Jahre 1742 in Jessnitz unter dem Titel erschienen. Die Vermutung, daß die betreffenden Stellen in *Nehmad ve-Na'im* in irgendeinem Verhältnis zu Platons *Timaios* stehen könnte, hat sich nicht bestätigt. Nach einer Auskunft von Noah Jonathan Efron, der zu diesem Zweck eigens eine Übersetzung der betreffenden Stelle (17 b der Ausgabe von 1742) angefertigt hat, findet sich dort kein Hinweis auf den vorliegenden Zusammenhang.

⁴⁸² Siehe GW IV, 622.

⁴⁸³ Die Weltseele ist also der passendere *Ausdruck* für Maimons transzendente Position, wie sie in seinem *Satz der Bestimmbarkeit* formuliert ist.

(4) Auffälligster Widerspruch in Maimons Behandlung der Weltseele und dem unendlichen Verstand liegt in seinem Verhältnis zu Leibniz begründet. Während in der Weltseelendebatte Leibniz im Mittelpunkt von Maimons Kritik steht, so behauptet Maimon die Identität von seiner im *Versuch* vorgetragenen und Leibniz' Position.⁴⁸⁴ Eine zentrale Rolle in Beziehung auf den unendlichen Verstand haben die an Leibniz erinnernden *Differentiale*, während die damit zusammenhängenden *petites perceptions* im Mittelpunkt von Maimons Leibniz-Kritik in der *Weltseele* stehen.⁴⁸⁵ Ohne Zweifel steht fest, daß Maimon dasjenige, was im Versuch das Differential leistet, einerseits, an den Aristotelischen Dualismus anschließend, die *Materie* und andererseits, im Gefolge des Monismus der Kabbala, die Lehre vom *zimzum* oder der *Einschränkung* zu übernehmen hat. Daß damit jedoch der Sache nach keine veränderte Lehre einhergeht, machen folgende Überlegungen plausibel. Zunächst ist zu bemerken, daß Maimon an keiner Stelle im *Versuch* eine Position vertritt, die an Leibniz' Monadologie und die Lehre von den individuellen Substanzen erinnert. Wenn Maimon an einer Stelle behauptet, „daß alle Verstandsbegriffe demselben angeboren sind; obschon sie nur durch Veranlassung der Erfahrung zum Vorschein (Bewußtsein) kommen.“ (*Versuch*, 29 [44]), dann ist dies nicht im Sinne von Leibniz zu verstehen. Darauf weist Maimon an späterer Stelle ausdrücklich hin, indem er die angeborenen Begriffe als unteilbare Einheiten auffaßt, worauf oben unter dem Stichwort der Theorie der Wahrheit⁴⁸⁶ bereits hingewiesen wurde.⁴⁸⁷ Vielmehr ist diese Lehre im Sinne der ebenfalls bereits referierten neuplatonischen Position zu sehen, in welcher der endliche

⁴⁸⁴ Siehe *Versuch*, 116 [206]: „Auch könnte ich leicht zeigen, daß dieses System mit dem Leibnizischen (wenn dieses richtig verstanden wird, aufs genaueste übereinstimmt, indessen halte ich es jetzt für unnötig“; sowie weiterhin *Versuch*, 223 [437]: „Ich glaube aber, daß dieses das Leibnizische System (wenn es recht verstanden wird) ist.“

⁴⁸⁵ Daß die *petites perceptions* wiederum in engem Verhältnis zu den Differentialen stehen, macht Serres deutlich, Serres (1968), 206-208, besonders 208: „L'analyse infinitésimale est un calcul des différentielles. La 'psychologie' est le même calcul, appliqué aux petites perceptions.“

⁴⁸⁶ Siehe Kapitel 3.1.

⁴⁸⁷ Diese angeborenen Begriffe und Urteile sind „nicht bloß Anlagen [...], wie einige glauben möchten; sie werden nicht erst dunkel, und dann deutlich wahrgenommen, wie es mit den sinnlichen Vorstellungen der Fall ist; denn Anlagen, Fähigkeiten u. dergl. sind die zur Wirklichkeit kommenden Gegenstände selbst nur im schwächeren Grade. Diese Begriffe und Urteile aber sind unteilbare Einheiten.“ (*Versuch*, 30 [45 f.])

Verstand als der Spiegel des unendlichen aufzufassen sei.⁴⁸⁸ Der endliche Verstand als Anlage ist daher nicht als Keim des unendlichen zu sehen, sondern als ‚nicht polierter‘⁴⁸⁹ Spiegel. Die Inhalte des unendlichen oder aktiven Verstandes kommen dann zum Vorschein, wenn der endliche oder passive Verstand ‚poliert‘ und entsprechend ‚ausgerichtet‘ wird.⁴⁹⁰ Daß Maimon an den betreffenden Stellen in der Weltseele anstatt der Differentiale von einer Einschränkung spricht, ist auf der einen Seite, wie dargelegt, als implizite Behauptung von Leibniz’ *eigentlichem* Monopsychismus zu verstehen, auf der anderen Seite mag dies vor dem Hintergrund erklärt werden, Maimon wollte offensichtliche Widersprüche vermeiden. Der Sache nach läßt sich jedoch mit der Lehre der Differentiale bzw. der *petites perceptions* problemlos eine Position vertreten, wie sie Maimon sowohl mit dem unendlichen Verstand als auch mit der Weltseele vertritt.⁴⁹¹ Diese Interpretation kann dadurch gestützt werden, indem darauf verwiesen wird, daß Maimon Leibniz im *Versuch* am häufigsten zitiert, um dessen Plan der *ars characteristica* zu diskutieren.⁴⁹² Danach wird Leibniz hauptsächlich als Gewährsmann für Maimons Argumente gegen Kants *Dualismus* von transzendentaler Ästhetik und transzendentaler Logik herangezogen.⁴⁹³ So liegt der Schluß nahe, daß Maimon auch im Zusammenhang mit der Lehre vom unendlichen Verstand die Leibnizische Auffassung der individuellen Substanzen *nicht* geteilt hat. Er schreibt daher auch an späterer Stelle, er habe

⁴⁸⁸ Siehe Kapitel 4.3.

⁴⁸⁹ Vgl. Hughes (2004), 82.

⁴⁹⁰ Vgl. hierzu auch *Versuch*, 148 Anm. [269 Anm.].

⁴⁹¹ Einen solchen Versuch unternimmt Merlan (1963), 83 f.: „It is unconscious with regard to us. We are unconscious of it. But per se this intelligence cannot be described as unconscious, because it is eminently *rational*. Therefore we should apply to it the term metaconsciousness rather than unconsciousness.“ Weiterhin heißt es bei Merlan (1963) hierzu: „But obviously when we become united with it a *sui generis* enlargement of our consciousness takes place. This enlarged consciousness we could call metaconsciousness. [...] Monopsychism, mysticism, metaconsciousness – these three terms indicate why man can and should divine himself, thus reaching his full statute as man, and the road leading to the goal of becoming divine.“ (84)

⁴⁹² Maimon erwähnt Leibniz an insgesamt siebzehn Stellen im *Versuch*: 21 Anm. [28 Anm.], 40 [63 f.], 77 [133], 116 [206 und 208], 138 [248], 177 [323 und 325], 178 [327], 180 [330], 196 [362] sowie 233 [437]. Sieben davon erwähnen Leibniz im Zusammenhang mit der *ars characteristica*. Im Zusammenhang mit der Differentialrechnung wird Leibniz einmal erwähnt: 21 Anm. [28 Anm.].

⁴⁹³ An folgenden drei Stellen im *Versuch* : 40 [63 f.] sowie 77 [133].

im *Versuch* die „Vereinigung der *Kantischen Philosophie* mit dem *Spinozismo* versucht“⁴⁹⁴, worauf bereits Kant hingewiesen hat.⁴⁹⁵

5.2. Einbildungskraft und das Problem von Subjektivität und Individualität

Bereits in seiner „Rezension des Aenesidemus“ geht Fichte von der grundlegenden Einsicht aus: „*die Vernunft ist praktisch*“⁴⁹⁶ Wenngleich Fichte damit Kants Primat der praktischen Vernunft und nicht Maimons Ideal der *vita contemplativa* folgt, so ist beiden Entwürfen die formale Struktur des *Strebens* oder des *Triebes* gemein: Für beide besteht der Charakter des endlichen Bewußtseins darin, „das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen“⁴⁹⁷. Der Charakter des Ich ist „absolute[.] Selbstständigkeit“⁴⁹⁸, welchen es nur unter der Preisgabe der eigenen Bestimmung aufgeben kann. In den Aufzeichnungen „Practische Philosophie“ wird der Gedanke des Strebens weiter ausgeführt. Dieser Gedanke ist für Fichte derart zentral, daß er seine Philosophie eine „StrebungsPhilosophie“⁴⁹⁹ nennt. Im reinen Ich, so Fichte, ist dieses Streben ‚aufgehoben‘, da das reine Ich durch absolute Spontaneität oder Tätigkeit zu bestim-

⁴⁹⁴ GW III, 455 Anm. Maimon fährt dort fort, daß er „aber jetzt von der Unausführlichkeit dieses (einem jeden Selbstdenker natürlichen) Unternehmens vollkommen überzeugt [ist], und [er] glaubt vielmehr die Vereinigung der *Kantischen Philosophie* mit dem *Humischen Skeptizismo* bewerkstelligen zu können.“ (GW III, 455 Anm.) In vorliegender Interpretation von Maimons Koalitionssystem impliziert diese Behauptung *nicht*, daß Maimon seinen an Leibniz, Spinoza, Maimonides und Aristoteles orientierten Rationalismus *aufgegeben* habe. Das Zitat besagt allein, daß er davon überzeugt ist, er könne eine Vereinigung der Kantischen Philosophie mit dem Humeschen Skeptizismus bewerkstelligen. Seine rationalistische Grundposition kann durchaus weiterhin als *focus imaginarius* dienen, wenngleich Maimon die Ansicht vertreten hat, daß man mit Kant und Hume in Einzelfragen der Philosophie und den Wissenschaften besser vorwärts kommen könne. Maimon behauptet an der zitierten Stelle nicht, er sei jetzt davon überzeugt, daß der Spinozismus unhaltbar und falsch sei und daß er sich um eine Vereinigung von Kant und Hume bemühe, welche die einzig wahre philosophische Position sei. Maimon hat sich weder von Kants kopernikanischer Wende, noch vom Primat der praktischen Vernunft überzeugen lassen. Und Hume gilt Maimon gleichfalls nur im Kontext der Einbildungskraft als Autorität, wenngleich in Maimons philosophischer Entwicklung mehr und mehr die Überzeugung Oberhand gewinnt, daß die Einbildungskraft für sämtliche Erkenntnisgebiete eine konstitutive Rolle spielt. Vgl. hierzu Schrader (1983), Engstler (1990 b), Engstler (1994) und Bonsiepen (2002).

⁴⁹⁵ In der Tat, so Kant, ist „Hrn. *Maymons* Vorstellungsart mit diesem [dem „Spinozism“; F.E.] einerlei und könnte vortrefflich dazu dienen die Leibnizianer *ex concessis* zu widerlegen.“ (AA XI, 50)

⁴⁹⁶ SW I, 22.

⁴⁹⁷ SW I, 22.

⁴⁹⁸ SW I, 22.

⁴⁹⁹ GA II, 3; 265.

men ist⁵⁰⁰. Diese Tätigkeit ist absolute Selbsttätigkeit, welche keinen anderen Zweck als sich selbst hat.⁵⁰¹ Wie bei Maimon so ist auch bei Fichte diese Tätigkeit etwas, worauf auf Grund des Begriffes (oder Gefühls) der Schranke bzw. Grenze geschlossen wird⁵⁰²: „Ja, aber dieses *ursprüngliche* Streben kommt nicht in's Bewußtseyn, weil es nicht vorgestellt ist. Eben so wie ein *ursprüngliches* Ich als Subjekt angenommen werden muß“⁵⁰³. Genau diese Struktur von ursprünglicher Realität als absolute Selbsttätigkeit, Begrenzung bzw. Beschränkung und das daraus resultierende Streben, diese Grenzen ins Unendliche hinaus zu erweitern, um sich der Sphäre der absoluten Realität zu nähern, ist die Grundstruktur der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Im § 1 wird die absolute Tätigkeit von Fichte als das Setzen seiner selbst bezeichnet: „Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und eben dasselbe“⁵⁰⁴. Im darauffolgenden § 2 wird das dem Ich schlechthin Entgegengesetzte, das Nicht-Ich eingeführt, welches im § 3 durch Teilbarkeit, d.h. Quantifizierung synthetisiert wird. Im theoretischen Teil der Wissenschaftslehre wird die Unmöglichkeit einer Verei-

⁵⁰⁰ Vgl. Zöllner (1998), 31 sowie 29: „The intelligence is analyzed in terms of its activity, and specifically of its capability of producing representations. In fact, Fichte is so scrupulous about avoiding reifying the mind qua intelligence that he refers to it as ‘an activity’ (*ein Handeln*) rather than as ‘something that acts’ (*ein Handelndes*). [...] the pure *actuality* of the intelligence. [...] The generic term he employs to designate the nonempirical dynamical structure underlying all empirical representing is that of ‘positing’ (*setzen*).“ Henrich (1967) schreibt hierzu: „Ichbewußtsein ist Tatbewußtsein. Diesem Umstand trägt die Formel vom Sich-Setzen das Ich so weitgehend wie nur möglich Rechnung.“ (20) Und weiterhin: „Schon Fichtes erste Formel lag die Einsicht zugrunde, daß man das Selbstbewußtsein nicht aus einem seiner Momente herleiten kann. Das Produkt des Setzens muß zugleich mit dem Vollzug der Pro-[24]duktion hervortreten.“ (Henrich [1967], 23)

⁵⁰¹ Vgl. GA II, 3; 188: „Absolute Selbstthätigkeit hat keinen andern Zweck, *als* Selbstthätigkeit.“

⁵⁰² Siehe GA II, 3; 87: „Das reine Ich ist schlechthin selbstständig. Das Ziel des Strebens ist das Nicht-Ich ganz abhängig vom Ich zu machen. [...] Der Charakter dieses Strebens ist Selbstthätigkeit im Ganzen. Es muß sich also allenthalben äußern, wo die Selbstthätigkeit eingeengt wird, durch einen Trieb ihre Grenzen zu erweitern.“ Vgl. Zöllner (2000), 204: „The practical I remains forever striving.“ Zu einem Vergleich Maimon und Fichte in diesem Punkt siehe auch Beiser (2002), 256-258.

⁵⁰³ GA II, 3; 192.

⁵⁰⁴ GA I, 2; 259. An Maimons ‚Dreieinigkeit‘ erinnert GA I, 2; 393: „Produkt, und Thätigkeit, und Thätiges sind hier Eins, und eben dasselbe“ Im reinen Ich ist alles Darstellung, so wie bei Maimon. Vorstellung und Darstellung koinzidieren. Vgl. hierzu auch: „Setzung des Ich heißt Darstellung: Setzung des Nicht=Ich als Real, - Vorstellung. – Alles was in's empirische Bewußtseyn kömmt, ist *Vorstellung*; Darstellung kömmt nie in's empirische Bewußtseyn; sondern sie nur macht das reine Bewußtseyn aus.“ (GA II, 3; 98) „Ich setzt sich selbst, als seyend, u. ist daher selbstthätig. – (Es hat Darstellungskraft / etwas durch eigne Kraft seyend zu machen.) [...] Das ursprüngl. Wesen des Ich besteht im Darstellen seiner selbst. – Das ist *EigenMacht*.“ (GA II, 3; 98) Vgl. ebenfalls: „Nemlich das Ich besteht darin, daß es sich selbst darstellt“ (GA II, 3; 263)

nigung der beiden Entgegengesetzten ausführlich dargelegt⁵⁰⁵, um im praktischen Teil die Vereinigung als den Zielpunkt einer unendlichen Annäherung, eines Strebens, darzustellen. Das endliche Ich strebt nach der „vollkommenen Identität mit sich selbst“⁵⁰⁶ Hier wird allererst in aller Deutlichkeit klar, daß das Ich des § 1 nur etwas war, das weniger den Anfangs-, als vielmehr den Zielpunkt des endlichen Ich darstellt. Das reine Ich stellt also nicht etwas dar, das *ist*, sondern das sein *soll*. Fichte handelt vom absoluten Ich als einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewußtseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nicht unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.⁵⁰⁷ Daraus ergibt sich für Fichte ebenfalls das, was Maimon die ‚allgemeine Antinomie des Denkens überhaupt‘ genannt hat: „Das ist denn in allen Wissenschaften, u. weis’t uns auf den Widerspruch in unsrer Natur selbst zwischen abhängig [vom Nicht-Ich; F.E.] u. unabhängig [als absolutes Ich; F.E.] hin.“⁵⁰⁸ Nach Fichte entstehen die Antinomien dadurch, daß wir uns einmal als unendlich (ab-

⁵⁰⁵ Vgl. hierzu auch GA II, 2; 276: „das Entgegengesetzte muß verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist.“ Man fühlt sich hierbei an Maimons Worte erinnert: „Wir fangen also mit unserer Erkenntnis der Dinge von der Mitte an und hören wiederum in der Mitte auf.“ (*Versuch*, 190 [350]) Während es Maimon jedoch um die theoretische Vernunft geht, sieht Fichte dieses Streben als Streben der praktischen Vernunft an.

⁵⁰⁶ GA I, 2; 400.

⁵⁰⁷ GA I, 2; 409. Vgl. Hierzu auch Zöller (1998), 32 sowie 36: „The I of the intellectual intuition is thus not an instance of consciousness, but the ground or the pure form of consciousness. Its status is that of an inferred condition, grasped in philosophical thought by means of abstraction from what is empirical in consciousness and reflection on what remains after such abstraction.“ Hanewald (2001) geht in seiner Darstellung auf das Verhältnis von erschlossener Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität und unmittelbarer intellektueller Anschauung ein: „Hier soll hingegen versucht werden zu zeigen, daß der Ansatz der *Grundlage* auch in anderer Weise konsistent interpretierbar ist, ohne die intellektuelle Anschauung hineinzuziehen. Dann sind allerdings sowohl das Sich-Setzen des absoluten Subjekts als auch das ‚Vorstellen‘, das nach Fichtes Schrift *Über den Begriff* die erste Handlung des Philosophen ausmacht, zu spezifizieren. Der im Folgenden ausgeführte Vorschlag besteht darin, das unendliche Ich als Idee, als Aufgabe des Denkens zu bestimmen, was im Einklang mit der Behauptung Fichtes steht, der transzendente Philosoph erweise wenigstens ‚die bloße Regel der Vernunft, zu abstrahiren, das bloße Gesez einer nicht zu realisierenden Bestimmung‘ (GA I, 2, 382; SW I, 244). Wenn dieses Interpretationsvorhaben gelingt, dann stellt der erneute Rekurs auf die intellektuelle Anschauung in der *Wissenschaftslehre nova methodo* eine echte inhaltliche Veränderung gegenüber der *Grundlage* dar, wobei natürlich auch in diesem Punkt einerseits die Abhebung vom Sprachgebrauch Kants zu beachten ist und andererseits die damit einhergehende Rechtfertigung, dem unmittelbaren und gleichwohl intellektuell-spontanen Bewußtsein eine positive Rolle in der Transzendentalphilosophie zuzuweisen.“ (8 f.)

⁵⁰⁸ GA I, 2; 183.

solot selbständig) und das andere Mal als endlich (abhängig) betrachten müssen: „Hier liegt der Grund der von *Kant* aufgestellten *Antinomien*.“⁵⁰⁹

Trotz dieser auffallenden Parallelen liegt der Unterschied gegenüber Maimon darin, daß für Fichte die Betonung der ursprünglichen Tätigkeit auf der *Selbsttätigkeit* liegt: „In einer Selbstphilosophie müste er ausgedrückt werden: Ich bin mir meines *Ich* bewußt.“⁵¹⁰ Fichte folgt also Kants Standpunkt der transzendentalen Apperzeption. Das hat trotz der strukturellen Gleichheit mit Maimon folgende Konsequenzen. Zunächst muß unterstrichen werden, daß für Fichte das reine oder absolute Ich bloßer Selbstbezug oder Ich = Ich ist. Bei Maimon muß im reinen Ich damit zugleich die Gesamtheit aller Inhalte gegeben werden. Daraus ergibt sich ebenfalls ein gegenüber Maimon veränderter Begriff der objektiven Gültigkeit. Im Anschluß an Kant ist das objektiv, was den Gesetzen des Bewußtseins gemäß ist: „Im Bewußtseyn ist, was ich hineingelegt habe, weil *ich* ich bin.“⁵¹¹ Mit der Bewertung des Selbstbewußtseins hängen die verschiedenen Auffassungen von geometrischer Konstruktion zusammen. Auf die Frage, warum die geometrische Konstruktion wahr sei, antwortet Fichte: „Darum weil ich es im Konstruieren, durch freye Selbstthätigkeit meiner Einbildungskraft erst hineingelegt habe; als, drey Linien schliessen einen Raum ein, weil ich selbst durch drey Linien einen Raum eingeschlossen habe, also kraft meiner eigenen Handlung.“⁵¹² Über den Begriff der Konstruktion, welcher zum eigentlichen Problem, der Konzeption und Bewertung der Einbildungskraft überleitet, läßt sich der Unterschied von Maimon und Fichte besonders anschaulich darstellen. In den „Züricher Vorlesungen über den Begriff der Wissenschaftslehre“ widmet Fichte ein eigenes Kapitel dem „Verhältniß der Wissenschafts-Lehre zur Geometrie“⁵¹³. Dort wird auf den Sachverhalt reflektiert, daß nach Fichte die Geometrie deshalb wahr sei, weil die Gegenstände

⁵⁰⁹ GA I, 2; 384. Siehe Zöllner (1998), 39: „The chief concern of Fichte’s *Wissenschaftslehre* from the Jena period is the proper integration of the absoluteness and the finitude of the human subject.“

⁵¹⁰ GA II, 3; 28.

⁵¹¹ GA IV, 3; 35.

⁵¹² GA IV, 3; 35.

⁵¹³ GA IV, 3; 32-37.

vom Subjekt *selbst konstruiert* werden. Die objektive Gültigkeit der geometrischen Gegenstände verdankt sich also der Tätigkeit des *Selbstbewußtsein*:

„Der eingeschloßne Raum ist im Bewußtseyn, weil die Handlung des Einschliessens des Raumes im Bewußtseyn war – Aber die Gültigkeit dieser Folgerung setzt die Beantwortung einer noch höhern Frage voraus, nämlich *der*, [/] warum ist dasjenige im Bewußtseyn was ich hineingelegt habe? Auf diese Frage kann die Geometrie nicht antworten. Sie setzt die Beantwortung derselben aus der Wissenschaftslehre voraus. Im Bewußtseyn ist, was ich hineingelegt habe, weil *ich* ich bin.“⁵¹⁴

Fichte vertritt folglich nicht nur einen mathematischen, sondern auch einen epistemologischen Konstruktivismus.⁵¹⁵ Für Fichte ist es also die „EigenMacht“⁵¹⁶ des Subjekts, welche die objektive Gültigkeit der mathematischen Objekte wie auch die der (dem empirischen Ich entgegengesetzten) Gegenstände verbürgt, indem diese als durch die Einbildungskraft ursprünglich produziert aufgefaßt werden.⁵¹⁷ Nach Maimon werden gleichfalls sämtliche Objekte des Bewußtseins durch die Einbildungskraft produziert, die Frage ist allerdings dabei, ob die Einbildungskraft eine ursprünglich bildende Darstellungskraft (Konstruktivismus) oder aber eine abbildende Vorstellungskraft (Platonismus) ist? Fichte ist der ersten Meinung, Maimon der zweiten.⁵¹⁸ Dies führt auf den letzten Punkt der Gegenüberstellung von Maimon und Fichte:

⁵¹⁴ GA IV, 3; 35.

⁵¹⁵ Zum Begriff des mathematischen und epistemologischen Konstruktivismus vgl. Sepkoski (2005), 35: „The term ‘constructivism’ has, however, been applied by scholars to describe a diverse array of practices, mathematical and otherwise. For this reason, I will distinguish between three distinct kinds of constructivism found in early modern natural philosophy. When taken at its most basic level, constructivism in mathematics can refer simply to the technique of generating curves by motion, which was a method used by mathematicians from Archimedes through Newton. This technique—which I will call ‘mechanical constructivism’—does not have any necessary ontological consequences. A second, more general definition of mathematical constructivism holds that to assert ‘that there exists a mathematical object (such as a number) with a given property is an assertion that one knows how to find, or construct, such an object.’ With broader ontological implications than mechanical constructivism, this ‘mathematical constructivism’ opposes a realist philosophy of mathematics by proposing that the properties of mathematical objects are created by the mathematician, and do not have mind-independent existence. Finally, a further definition of constructivism—which I will refer to as ‘epistemological constructivism’—holds that all products of human understanding (including mathematical objects, words, and species) are artificial constructs of the human mind.“

⁵¹⁶ GA II, 3; 98.

⁵¹⁷ Vgl. SW I, 388: „Der durch den Buchstaben Kants allerdings bestätigte, seinem *Geiste* aber völlig widerstrebende Irrthum liegt demnach bloss darin, dass das Object etwas anderes seyn soll, als ein Product der Einbildungskraft.“

⁵¹⁸ Das ist auch der Grund, weshalb nach Fichte die Philosophie als Wissenschaftslehre eine Rekonstruktion a priori der ursprünglichen Konstruktion des absoluten Ich sein kann: „So wie es aber in der Mathematik ist so ist es in der ganzen Weltanschauung, der Unterschied ist nur, daß man sich beim Construiren der Welt seines Con-

der Einschätzung der Einbildungskraft. Maimon sieht im Anschluß an Kant und wie wohl nur Fichte und Heidegger⁵¹⁹ nach ihm die Einbildungskraft als Fundament des endlichen Bewußtseins. Fichte versucht in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* zu zeigen, daß „das ganze Geschäft des menschlichen Geistes von der Einbildungskraft ausgeht“⁵²⁰. Ohne diese „absolute Thätigkeit“⁵²¹, so Fichte, hätten wir „nicht eine einzige Vorstellung“⁵²². Fichte bringt seine Einsicht auf die Formel: „Die Einbildungskraft produciert Realität“⁵²³. Ohne dieses Vermögen läßt sich nach Fichte „gar nichts im menschlichen Geist [...] erklären“⁵²⁴. Fichte versucht – wie Maimon – in der Einbildungskraft die „Basis alles Bewußtseins“⁵²⁵ aufzuzeigen. Daß beide dennoch so unterschiedliche Konsequenzen ziehen, erklärt sich aus den unterschiedlichen philosophischen Programmen, welche beide verfolgen. Während Fichte sich als Vollender der Kantischen „Selbstphilosophie“⁵²⁶ sieht, so bleibt Maimon in der *Bewertung* der Einbildungskraft dem *Rationalismus* Maimonides verpflichtet, wie der folgende Exkurs in drei Punkten deutlich macht. Die abschließende Antwort Fichtes auf Maimons Auffassung der Einbildungskraft kann schließlich zur Schlußsynthese führen, indem Fichte als das Gegenmo-

struierens nicht bewusst ist, denn es ist ein nothw[endiges]. u. nicht mit Freiheit. Daher kommts daß wir die Objecte als etwas ohne unser Zuthun vorhandnes ansehen, als etwas auser uns“. (GA IV, I; 212) Während also das absolute Ich die Geschichte selbst schreibt bzw. konstruiert, so ist die Wissenschaftslehre die Geschichtsschreibung, d.h. deren Rekonstruktion in der Reflexion: „Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen; freilich nicht Zeitungsschreiber, sondern pragmatische Geschichtsschreiber.“ (GA I, 2; 147) Für Maimon hingegen kann die Philosophie als Rekonstruktion diese ursprüngliche Konstruktion niemals a priori rekonstruieren, eben darum, weil es nicht das *Ich* ist, das ursprünglich konstruiert, sondern die Weltseele. Auch nach Maimon muß eine ursprüngliche Konstruktion (durch die Weltseele) angenommen werden, diese ist jedoch nicht a priori zu rekonstruieren, sondern dient als Idee oder Hypothese für die einzelwissenschaftliche Untersuchung.

⁵¹⁹ Bekanntlich ist auch für Heidegger die Einbildungskraft die Wurzel von Anschauung und Verstand. Vgl. Heidegger (1951), wo die Einbildungskraft als *bildende* Kraft beschrieben wird: „Die Einbildungskraft kann demnach ein Vermögen des Bildens in einem eigentümlichen Doppelsinne genannt werden. Als Vermögen anzuschauen ist sie bildend im Sinne des Bild- Anblick-) Beschaffens. Als ein auf Anwesenheit des Anschaubaren nicht angewiesenes Vermögen vollzieht sie selbst, d.h. schafft und bildet sie das Bild. Diese ‚bildende Kraft‘ ist zumal ein hinnehmendes (rezeptives) und ein schaffendes (spontanes) ‚Bilden‘.“ (119) Heidegger führt diese Wurzel selbst „in die Verwurzelung dieser Wurzel zurück: zur ursprünglichen Zeit.“ (178) Vgl. hierzu auch Heidegger (1977), 342. Die Verbindung von Einbildungskraft und Zeitlichkeit führt Maimon im *Versuch*, im Gegensatz zu Heidegger, zu einem philosophischen Programm, das man (im Zusammenhang mit Maimons Differentialbegriff) mit Gurwitsch – im Anschluß an Cassirer und Guéroult – als „Logisierung des Zeitlichen“ (Gurwitsch [1974], 301) bezeichnen könnte.

⁵²⁰ GA I, 2; 415.

⁵²¹ GA I, 2; 313.

⁵²² GA I, 2; 415.

⁵²³ GA I, 2; 374.

⁵²⁴ GA I, 2; 353.

⁵²⁵ GA IV, 2; 224.

⁵²⁶ GA II, 3; 28.

dell zu Maimons Philosophie aufgefaßt wird, indem er für Maimon mit der „deification“⁵²⁷ der Einbildungskraft die Begriffe Individualität und Subjektivität zu *Prinzipien* erhebt. Maimons philosophisches Programm, das sich in dem Gebrauch der Begriffe der Weltseele und des unendlichen Verstandes zeigt, ist genau das Gegenteil davon.

(1) Zunächst ist festzuhalten, daß für Maimonides die Einbildungskraft ein *sinnliches* Vermögen ist: „Die Einbildungskraft aber ist ohne Zweifel eine körperliche Kraft.“⁵²⁸ Als körperliches Vermögen (Materie) ist die Einbildungskraft nach Maimonides dem Verstand und der Vernunft (Form) *entgegengesetzt*. Maimonides schreibt im *Führer der Unschlüssigen*, „daß der Mensch sich nicht durch die Einbildungskraft von den übrigen Lebewesen unterscheidet, und daß die Tätigkeit der Einbildungskraft nicht die gleiche, sondern das Gegenteil der des Denkens ist.“⁵²⁹ Für Maimon ist die Auffassung, daß Einbildungskraft, Sinnlichkeit und Anschauung dem Verstand und der Vernunft entgegengesetzt sind, wesentlich.⁵³⁰ Unter der monistischen Perspektive des *Versuches* wird zwar eine Synthese beider durch Quantifizierung entworfen; da diese jedoch nur als Ziel- und Endpunkt aufgefaßt wird, bleibt auch dort der

⁵²⁷ Jacobs (1960), 266. Jacobs weist auf das paradoxe Ergebnis hin, daß Maimon trotz seines grundsätzlich entgegengesetztem philosophischen Programm mit seinen Ausführungen zur Einbildungskraft den Weg bereitet „for Fichte and the Romantic deification of the Imagination.“ (266)

⁵²⁸ Maimonides [1995], 2. Buch, 36. Kapitel, 245. Vgl. Diesendruck (1927), 99: „Es steht aber fest, daß auf jeden Fall die Imagination im Verein mit den anderen nur animalischen Vermögen *Materie* bilden für den Intellekt, der allein als die *Form* des Menschen anzusprechen ist.“

⁵²⁹ Maimonides [1995], 1. Buch, 73. Kapitel, 347 f. Leo Strauss hat zum Thema der Einbildungskraft im *Führer* geschrieben: „Man übertreibt nicht sehr, wenn man sagt, daß der ganze *More newuchim* der Kritik an der Einbildungskraft gewidmet ist.“ (Strauss [1997], 93) Und er fährt in Anknüpfung an die eben zitierte Passage fort: „Die Einbildungskraft ist dem Verstand geradezu *entgegengesetzt*: sie erfaßt nur das Individuelle, nicht das Allgemeine; sie kann sich in keiner Weise bei ihrer Tätigkeit von der Materie freimachen und kann also nie eine Form erkennen, weshalb man denn auf sie gar keine Rücksicht nehmen darf. Sie beeinträchtigt notwendig die Tätigkeit des Verstandes; die Befreiung von ihrem Einfluß ist eine unerläßliche Bedingung des wahrhaften Erkennens.“ (Strauss [1997], 93) Diesendruck schreibt in diesem Sinne: „Die Unterscheidung zwischen dem Vernünftigen und Imaginären und ihre Wertung geht wie ein roter Faden durch den ganzen *Moreh*.“ (Diesendruck [1927], 100 Anm.) Siehe weiterhin Diesendruck (1927), 100: „Aber nicht allein unzulänglich ist die Imagination, sie ist zur Vernunft entgegengesetzt und negierend. Dies wird in verschiedenen Zusammenhängen hervorgehoben. Am klarsten aber in der zehnten Prämisse *Moreh* I, Kap. 73. Dort wird erklärt, daß der Mensch sich im Punkte der Imagination in nichts von den Tieren unterscheidet und daß die Wirkung der Imagination das Gegenteil ist von der des Intellekts; [...]“ Vgl. hierzu auch Spinoza (1993), 79 sowie 77: „Meinethalben verstehe man hier unter ‚Einbildungskraft‘, was man will, wenn sie nur etwas vom Verstand Verschiedenes ist und etwas, durch das die Seele sich in einem Zustand des Leidens befindet.“

⁵³⁰ Vgl. beispielsweise GW I, 257; GW II, 535; GW III, 232; GW IV, 184, 250, 601; GW VII, 559 f..

Unterschied zwischen der sinnlichen Einbildungskraft und dem Verstand und der Vernunft in seinem grundsätzlichen Gegensatz gewahrt.

(2) Maimonides interpretiert weiterhin die Sinnlichkeit in neuplatonischer Tradition als den Ursprung des Bösen. Wenn dasjenige gut ist, was dem Verstand und der Vernunft gemäß ist, dann muß dasjenige, was der Sinnlichkeit gemäß ist oder aus ihr entspringt, notwendig schlecht oder böse sein. Die Sinnlichkeit ist es, „die den Menschen von der Erreichung seiner letzten Vollkommenheit abhalten“ und die für „alle Mängel und sittliche[.] Verfehlungen“⁵³¹ verantwortlich ist. Für Maimon ist die Einbildungskraft dem Verstand nicht nur entgegengesetzt, sondern wird darüber hinaus als „Satan über den guten Geist“, als „Ahriman über den Ormuzd“ (*Versuch* 165 [302]) aufgefaßt. Die Einbildungskraft als ein solch ‚satanisches‘ Vermögen versucht „beständig ihr Reich zu erweitern und die Vernunft zu verdrängen“. (*Versuch*, 166 [302])⁵³² Dies erinnert weiterhin an die Bewertung Maimonides’ im *Führer der Unschlüssigen*. Dort behauptet Maimonides in Anlehnung an Genesis 6,5 und 8,21, daß die Einbildungskraft als der „Trieb zum Bösen“⁵³³) bezeichnet werden kann, da sie „auf keinerlei Weise bei dem, was sie erkennt, dem Stofflichen entgehen“⁵³⁴ kann. Aus der Einbildungskraft entspringen die „sinnlichen Begierden“ und „Leidenschaften“⁵³⁵.

⁵³¹ Maimonides (1995), Einleitung, 16.

⁵³² Maimonides gebraucht für die Einbildungskraft auch das Bild der Schlange, „welche den Menschen zum Bösen und zu seinem Verderben“ (Kommentar Adolf Weiß’ in Maimonides [1995], 2. Buch, 30. Kapitel, 213 Anm.). Und Weiß schließt seine Anmerkung folgendermaßen: „Daher wird dieses Vermögen [der Einbildungskraft; F.E.] mit dem Satan und dem Todesengel identifiziert.“

⁵³³ Maimonides (1995), 2. Buch, 12. Kapitel, 87.

⁵³⁴ Maimonides (1995), 1. Buch, 73. Kapitel, 349.

⁵³⁵ Maimonides (1995), 1. Buch, 5. Kapitel, 39. Vgl. Maimonides (1995), 1. Buch, 32. Kapitel, 93: „daß die Phantasie Gewalt über dich bekommt und daß du dich den Lastern, den häßlichen und schlechten Charaktereigenschaften zuneigst, weil die Vernunft gestört und ihr Licht ausgelöscht ist“. Schechter (1965) untersucht die Einbildungskraft der rabbinischen Tradition: „Sin being generally conceived as rebellion against the majesty of God, we have now to inquire after the source or instigator of this rebellion. In Rabbinic literature this influence is termed the [...] (*Yezer Hara*). This is usually translated ‘evil imagination,’ [...]” (242) Und bei Schechter (1965) heißt es weiterhin: „The two great passions which the *Yezer* plays most upon are the passions of idolatry and adultery“ (250); „The name Satan here is identical with the *Evil Yezer*“ (252); „For apart from what we may call the mythological view, identifying the Evil Yezer with the serpent, or Samael, and of which some other names of the Evil Yezer in Rabbinic literature are to be considered as reminiscent at least“ (262).

(3) Für Maimon sind daher die Produkte der Einbildungskraft als Täuschungen⁵³⁶ und als Fiktionen⁵³⁷ zu bezeichnen. Wahnwitz, Aberglauben und Schwärmerei sind allesamt auf die Wirkung der Einbildungskraft zurückzuführen.⁵³⁸ Dies deshalb, weil die Einbildungskraft nicht nach objektiven, sondern nach den subjektiven Gesetzen verfährt.⁵³⁹ Die Einbildungskraft ist das Vermögen alles Sinnlichen, Subjektiven und des Individuellen:

„Nur individuell, so wie die Sinne es wahrgenommen haben, kann sie etwas darstellen, oder das was in der Natur zerstreut anzutreffen ist, in ein Bild zusammen fassen, das heißt Erdichten, (das Erdichten der Ideale ist nicht bloß Wirkung der Einbildungskraft, sondern dieser und der Beurtheilungskraft zugleich) und bei allen Abstrahiren kann die Einbildungskraft dennoch nicht das Allgemeine rein vom individuellen Körperlichen darstellen. Die Einbildungskraft kann daher nicht ein Maaßstab der allgemeingültigen Wahrheit seyn.“⁵⁴⁰

Nach Fichte hingegen kann deshalb weder ein bloß psychologisches Phänomen⁵⁴¹ sein, noch ursprünglich täuschen. Die Einbildungskraft im Verständnis Fichtes ist die Bedingung der Möglichkeit von Bewußtsein überhaupt. Und da das Bewußtsein absolute Evidenz besitzt und unhintergebar ist, muß auch die es ermöglichende Bedingung Realität besitzen:

„Wir haben anderwärts⁵⁴² gesehen, daß dasjenige nicht Täuschung zu nennen sei, was den Gesetzen des vernünftigen Wesens angemessen ist, und nach denselben schlechthin notwen-

⁵³⁶ GW III, 146: „Die Täuschung [...] beruhet [...] auf der Association der Einbildungskraft, und ist uns mit den Thieren gemein“

⁵³⁷ GW III, 60: „Fiktion (Erdichtung) ist in der allgemeinsten Bedeutung eine Operation der Einbildungskraft, wodurch eine nicht objektiv nothwendige Einheit im Mannigfaltigen eines Objekts hervorgebracht wird.“

⁵³⁸ GW III, 180: „daß der Wahnwitz die Obermacht der Einbildungskraft über den Verstand zum Grunde hat“ Zum Aberglauben schreibt Maimon: „Aberglauben, heißt: eine subjektive Verknüpfung der Vorstellungen in der Einbildungskraft, für eine Realverknüpfung der Dinge selbst im Verstande, zu halten.“ (GW III, 25) Wie bereits gesehen, ist die Schwärmerei ebenfalls auf die Einbildungskraft zurückzuführen: „Die Schwärmerei ist ein Trieb der produktiven Einbildungskraft (das Dichtungsvermögen).“ (GW IV, 613)

⁵³⁹ Vgl. hierzu *Versuch*, 17 [19 f.], 55 [92 f.], 74, [127], 76 [129], 78 [133], 17 [19].

⁵⁴⁰ GW I, 379. Bei dieser Passage handelt es sich um eine Übersetzung Maimons, welche einem Exkurs im *Führer der Unschlüssigen* über die Einbildungskraft entnommen ist. Siehe Maimonides [1995], 2. Buch, 73. Kapitel, Anmerkung, 347-349.

⁵⁴¹ Widmann weist deshalb darauf hin, daß das Wort *Einbildungskraft* „ohne allen psychologisierenden Beiklang ganz nüchtern sagen [will]: Es handelt sich um eine *Kraft*, die in die Bewußtheit hinein ein *Bild* erschafft und dies dort auch erhält. Später gebrauchte Fichte dafür auch den Ausdruck ‚Bildekraft‘“. (Widmann (1982), S.106)

⁵⁴² Siehe GA I, 2; 368 f.: „Es wird demnach hier gelehrt, daß alle Realität — es versteht sich *für uns*, wie es denn in einem System der Transcendental-Philosophie nicht anders verstanden werden soll — bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größten Denker unsers Zeitalters, der, so viel ich einsehe, das gleiche lehrt, nennt dies eine *Täuschung* durch die Einbildungskraft. Aber jeder Täuschung muß sich Wahrheit entgensetzen, jede Täuschung muß sich vermeiden lassen. Wenn denn nun aber erwiesen wird, wie es im gegenwärtigen Systeme erwiesen werden soll, daß auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unsers Be-

dig ist, und nicht vermieden werden kann, wenn wir nicht aufhören wollen, vernünftige Wesen zu sein.“⁵⁴³

Maimons Einschätzung der Fichteschen Philosophie hingegen kritisiert die Kantischen Prämissen der Fichteschen Philosophie: die kopernikanische Wende, das Primat der praktischen Philosophie sowie den Gebrauch der Einbildungskraft und damit das Problem des Individuellen. Um den Unterschied zu Fichte zu erhellen, sei eine Stelle aus einem Brief Maimons an Bendavid zitiert, in welchem Maimon eine deutliche Kritik an der Philosophie Fichtes vorträgt. In diesem Brief verdeutlicht Maimon die Konsequenz aus Fichtes Position anhand eines Mannes, dessen Beispiel ihm bei dem Abfassen des Briefes vor Augen stünde – Maimon denkt dabei aller Wahrscheinlichkeit nach an den Grafen Heinrich Wilhelm Adolf von Kalckreuth (1766-1830), auf dessen Gut in Schlesien Maimon sich die letzten Jahre seines Lebens aufgehalten hat und der sich selbst als philosophischer Schriftsteller betätigte.⁵⁴⁴ Dieser sei durch die Philosophie Fichtes „ein sowohl spekulativer als praktischer Narr geworden“⁵⁴⁵. Die Methode Fichtes (ver-)führe ihn dazu, so Maimon, alles zu verachten, was „nicht synthetisch in gerader Linie aus seinem Ich herkomme[.]“⁵⁴⁶. Und er schließt seine Kritik mit der Beobachtung: „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.“⁵⁴⁷ Daß diese Wegabkürzung für Maimon ein Irrweg ist, braucht nicht weiter betont zu werden. Maimon sieht Fichtes „Art zu philosophieren mehr spitzfindig als gründlich, mehr ein Spiel der Imagination als ein methodisches Verfahren des Verstandes und der Vernunft.“ Unter Heranziehung der oben erzielten Resultate ergibt sich also, daß

wußtseyns, unseres Lebens, unseres Seyns für uns, d.h. unsers Seyns, als Ich, sich gründet: so kann dieselbe nicht wegfallen, wenn wir nicht vom Ich abstrahiren sollen, welches sich widerspricht, da das abstrahirende unmöglich von sich selbst abstrahiren kann; mithin täuscht sie nicht, sondern sie giebt Wahrheit, und die einzigmögliche Wahrheit. Annehmen, daß sie täusche, heisst einen Skepticismus begründen, der das eigene Seyn bezweifeln lehrt.“

⁵⁴³ GA I, 3; S. 189 f.

⁵⁴⁴ Graf Heinrich Wilhelm Adolf von Kalckreuth war selbst philosophischer Schriftsteller und u.a. von J.G. Fichte beeinflusst. Vgl. hierzu seine in der Bibliographie angegebenen Schriften.

⁵⁴⁵ Zit. nach Guttman (1917), 211.

⁵⁴⁶ Zit. nach Guttman (1917), 211.

⁵⁴⁷ Zit. nach Guttman (1917), 211.

Fichtes Philosophie die Prinzipien Subjektivität und Individualität ins Zentrum seines Philosophierens stellt. Im Gebrauch der Einbildungskraft, wie sie nach Meinung Maimons in der Philosophie Fichtes zum Ausdruck kommt, zeigt sich eine Variante der neuzeitlichen bzw. modernen Philosophie⁵⁴⁸, die dem Individuum und dem Subjekt eine positive Rolle zukommen läßt. In dem Gebrauch der Begriffe Weltseele und unendlicher Verstand bei Maimon hingegen drückt sich eine Überzeugung aus, welche die Bestimmung des Menschen und seine Würde nicht in der Erfüllung von Individualität und Subjektivität sieht, sondern in deren Aufhebung.

⁵⁴⁸ Vgl. Kearney (1988), 155: „What most distinguishes the modern philosophies of imagination from their various antecedents is a marked *affirmation* of the creative power of man. The *mimetic* paradigm of imagining is replaced by the *productive* paradigm. No longer viewed as an intermediary agency – at best imitating some truth beyond man – the imagination becomes, in modern times, the immediate source of its own truth. Now imagination is deemed capable of inventing a world out of its human resources, a world answerable to no power higher than itself.“

6. Bibliographie

6.1. Abkürzungsverzeichnis

Verwendete Abkürzungen:

- AA Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen [Deutschen] Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Reimer [Walter de Gruyter], 1900 ff.
- Antwort* Maimon, Salomon: „Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben“, *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 9 (1790), 52-80 [zitiert nach *Versuch*, 238-251, unter Angabe der Originalpaginierung in eckigen Klammern]
- Bildungstrieb* Blumenbach, Johann Friedrich: *Über den Bildungstrieb*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1789.
- GA Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwitzky*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1962 ff.
- GW Maimon, Salomon: *Gesammelte Werke. Herausgegeben von Valerio Verra*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2. Aufl. 2000.
- Lebensgeschichte* Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K[arl]. P[hilipp]. Moritz. In zwei Theilen. Berlin: Friedrich Vieweg dem ältern, 1792; Berlin: Friedrich Vieweg dem ältern, 1793. [zitiert nach GW I, 1-588]

<i>Magazin</i>	<i>[Gnothi Sauton] oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte</i> [zitiert nach dem jeweiligen Band und der entsprechenden Seite der GW]
SW	Fichte, Johann Gottlieb: <i>Sämmtliche Werke. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte</i> . Leipzig: Mayer & Müller, 1845-1846.
<i>Versuch</i>	Maimon, Salomon: <i>Versuch über die Transzendentalphilosophie. Eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer Beilage herausgegeben von Florian Ehrensperger</i> . Hamburg: Felix Meiner, 2004.
<i>Weltseele</i>	Maimon, Salomon: „Ueber die Weltseele. (Entelechia universi.)“, <i>Berlinisches Journal für Aufklärung</i> , 8 (1790), 47-92.

Zur Zitierweise:

Bei mehrbändigen Ausgaben wird mit römischen Ziffern auf den Band verwiesen. Gegebenenfalls bezeichnen die römischen Ziffern die Reihe, die erste arabische den entsprechenden Band der Reihe und die zweite arabische Ziffer die Seite. Der *Versuch über die Transzendentalphilosophie* wird nach der er modernisierten Orthographie der Ausgabe Maimon (2004) [*Versuch*] wiedergegeben, wobei jeweils in eckigen Klammern die Originalpaginierung wiedergegeben wird. In Grammatik und Zeichensetzung des *Versuches* wurde dabei nicht eingegriffen: „Originale Worttrennungen, Groß- und Kleinschreibungen sowie Interpunktion wurden beibehalten. Fehlende oder falsche Zeichensetzung, Abweichungen in der Grammatik, z.B. in der Wahl des Genus oder in der Deklination, wurden nicht korrigiert.“ (*Versuch*, XLIX) Kants Schriften werden nach der jeweils angegebenen Ausgabe zitiert, wobei in eckigen Klammern Band und Seite der Akademie-Ausgabe [AA] vermerkt ist.

Nachweis der Eingangszitate der jeweiligen Kapitel:

1. Kapitel: Munk (1927), 487; Maimon, GW I, 307.

2. Kapitel: Maimonides (1995), 2. Buch, 4. Kapitel, 49; Cudworth (1845), 263.

3. Kapitel: Mornay (1585), 335 [nach Bayle (1741), 394]; Leibniz (1996 b), 39.

4. Kapitel: Aristoteles (1999), 12. Buch, 7. Kapitel, 319 [1072 b]; Spinoza (1990), 5. Teil, 40.

Lehrsatz, 693.

5., Kapitel: Browne (1716), 2. Teil, 5. Abteilung [nach Jacobs (1960), 250; Maimon, GW I, 135.

6.2. Primärliteratur

- [Adelung, Johann Christoph:] *Geschichte der menschlichen Narrheit, oder Lebensbeschreibungen berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager, und anderer philosophischer Unholden*. Bd. 1. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1785.
- *Geschichte der Philosophie für Liebhaber*. Bd. 1 und 2. Leipzig: Johann Friedrich Junius, 1786; Bd. 3. Leipzig: Johann Friedrich Junius, 1787.
- Aristoteles: *Physikalische Vorlesung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2. Aufl. 1975.
- *Über die Seele. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt. Griechisch-Deutsch*. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- *Metaphysik. Übersetzt von Hermann Bonitz (ed. Wellmann). Auf der Grundlage der Bearbeitung von Héctor Carvalho und Ernesto Grassi neu herausgegeben von Ursula Wolf*. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt, 2. Aufl. 1999.
- *Nikomachische Ethik. Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf*. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt, 2006.
- Batteux, Charles: *Ocellus Lucanus. De la nature de l'univers*. Paris: Saillant, 1768. [a]
- *Timée de Locres. De l'âme du monde*. Paris: Saillant, 1768. [b]
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysik. Ins Deutsche übersetzt von Georg Friedrich Meier. Nach dem Text der zweiten, von Joh. Aug. Eberhard besorgten Ausgabe 1783. Mit einer Einführung, einer Konkordanz und einer Bibliographie der Werke A. G. Baumgartens von Dagmar Mirbach*. Jena: Dietrich Schleglmann Reprints, 2004.
- Bayle, Pierre: *Historisches und Critisches Wörterbuch. Nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche übersetzt; auch mit einer Vorrede und verschiedenen Anmerkungen versehen von Johann Christoph Gottsched*. Bd. 1. Leipzig: Breitkopf, 1741; Bd. 4. Leipzig: Breitkopf, 1744.
- Blumenbach, Johann Friedrich: *Handbuch der Naturgeschichte*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1779.
- „Über den Bildungstrieb (Nisus formativus) und seinen Einfluß auf die Generation und Reproduction“, *Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur*, 1 (1780), 247-266.
- *Handbuch der Naturgeschichte*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 3. Aufl. 1788.

- Über den Bildungstrieb*. Göttingen: Johann Christian Dieterich, 1789.
- Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte [1781]. Mit einem Vorwort und Anmerkungen von Dr. L. v. Károlyi*. Stuttgart: Gustav Fischer, 1971.
- Bonnet, Charles: *Analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Aus dem Französischen übersetzt und mit einigen Zusätzen vermehrt von M. Christian Gottfried Schütz*. Bd. 2. Bremen/Leipzig: Johann Heinrich Cramer, 1771.
- Philosophische Palingenesie. Oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen. Als ein Anhang zu den letztern Schriften des Verfassers; und welcher insonderheit das Wesentliche seiner Untersuchungen über das Christenthum enthält. Aus dem Französischen übersetzt, und mit Anmerkungen herausgegeben von Johann Caspar Lavater*. Zürich: Orell, Geßner, Füeßli und Compagnie, 1770.
- Boyer, Jean-Baptiste de, Marquis d'Argens: *Betrachtungen des Ocellus von Lukanien über die Welt. Aus dem Griechischen in das Französische übersetzt und mit verschiedenen Abhandlungen über die wichtigsten Punkte der Hauptwissenschaft der Naturlehre und der Sittenlehre der Alten, die man als den zweyten Theil der Weltweisheit der gesunden Vernunft ansehen kann, begleitet vo dem Herrn Marquis d'Argens*. Breslau: George Gottlieb Horn, 1763.
- Bruno, Giordano: *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen*. Aus dem Italienischen übersetzt von Adolf Lasson. Mit einer Einleitung von Werner Beierwaltes herausgegeben von Paul Richard Blum. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- Cooper, Anthony Ashley, Third Earl of Shaftesbury: *Standard Edition*. Bd. 2.3. *Die Moralisten eine Philosophische Rhapsodie Oder Wiedergabe gewisser Unterhaltungen über Gegenstände der Natur und der Moral*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1998.
- Cudworth, Ralph: *The True Intellectual System of the Universe: Wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted, and its Impossibility Demonstrated, with a Treatise concerning Eternal and Immutable Morality*. London: Thomas Tegg, 1845.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962 ff.
- Sämmtliche Werke*. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Leipzig: Mayer & Müller, 1845-1846.
- Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Mit einem

- Vorwort von Gerhart Schmidt. Darmstadt: Josef Melzer, 1966.*
- Gott. Einige Gespräche, in: Werke in zehn Bänden. Bd. 4. Herausgegeben von Jürgen Brummack und Martin Bollacher. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1994, 679-794.*
- Heydenreich, Karl Heinrich: *Natur und Gott nach Spinoza. Bd. 1. Leipzig: Joh. Gottfr. Müllersche Buchhandlung, 1789.*
- Hume, David: *Dialoge über natürliche Religion. Herausgegeben von Günter Gawlick. Hamburg: Felix Meiner, 1993.*
- Jacobi, Friedrich Heinrich: *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch von Friedrich Heinrich Jacobi. Breslau: Loewe, 1787.*
- Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearbeitet von Marion Lauschke. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.*
- Kalckreuth, Heinrich Wilhelm Adolf: *Der praktische Zweck nach seinen verschiedenen Entwicklungen rücksichtlich einer menschlichen Gesellschaft. Berlin: Wittich, 1814.*
- Die Staatsform. Berlin: Hitzig, 1809.*
- „Der Bund Gottes mit dem Volke, oder die Geschichte des Herrscherthums“, Berlinische Monatsschrift, 1810, 239-251.*
- „Einige Worte zur richtigen Beurtheilung des Erziehungswesens Pestalozzi's und seiner Anhänger“, Berlinische Monatsschrift, 1811, 182-187.*
- „Eine bloß historische Kenntniß von der Philosophie“, Berlinische Monatsschrift, 1811, 86-111.*
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen [Deutschen] Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer [Walter de Gruyter], 1900 ff.*
- Kritik der Urteilskraft. Mit einer Einleitung und Bibliographie herausgegeben von Heiner F. Klemme. Mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti. Hamburg: Felix Meiner, 2001.*
- Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner, 1998. [A: 1781, B: 1787]*
- Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von Joachim Kopper. Stuttgart: Reclam, 1998.*
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Œuvres Philosophiques Latines & Françaises de Feu Mr. de*

- Leibnitz. Tirées de ses Manuscrits qui se Conservent dans la Bibliotheque Royale a Hanovre, et publiées par Mr. Rud[olph]. Eric Raspe. Avec une Préface de Mr. Kaestner Professeur en Mathématiques à Göttingue.* Amsterdam/Leipzig: Jean Schreuder, 1765.
- Philosophische Schriften. Herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt.* Berlin: Weidmann, 1875-1890.
- Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von A. Buchenau. Durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen herausgegeben von Ernst Cassirer.* Bd. 2. Hamburg: Felix Meiner, 3. Aufl. 1966.
- Der Briefwechsel [Samuel Clarkes; F.E.] mit G. W. Leibniz von 1715/1716. A collection of papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715/1716 relating to the principles of natural philosophy and religion. Übersetzt und mit einer Einführung, Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben von Ed Dellian.* Hamburg: Felix Meiner 1990.
- Philosophische Schriften. Herausgegeben und übersetzt von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz. Bd. 3.1. und Bd. 3.2. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. [a]
- Philosophische Werke in vier Bänden in der Zusammenstellung von Ernst Cassirer. Übersetzt von Artur Buchenau und Ernst Cassirer. Bd. 4. Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels.* Hamburg: Felix Meiner, 1996. [b]
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand.* Hamburg: Felix Meiner, 1981.
- M.: „Gedanken über die Welt-Seele des Plato“, *Philologische Bibliothek*, 1 (1770), 1-14.
- M.: [Rezension von Batteux (1768 a und b)], *Philologische Bibliothek*, 1 (1771), 93-109, 204-216.
- Maimon, Salomon: „Ueber die Weltseele. (Entelechia universi.)“, *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 8 (1790), 47-92.
- „Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben“, *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 9 (1790), 52-80.
- „Ueber die Anmerkungen des Herrn Maimon zu der Fortsetzung des Aufsatzes über Täuschung und besonders vom Träume im 9ten Bande 2ten Stück S. 2“, [*Gnothi Sauton*] oder *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, 10/1 (1793), 98-127 [Autor: J. Veit; Anmerkungen: S. Maimon]. [a]
- [„Realübersicht des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde“], [*Gnothi Sauton*]

- oder *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, 10/3 (1793), 3-146. [b]
- [Maimon, Salomon:] [Rezension von: Eckhartshausen, Karl von: *Zahlenlehre der Natur, oder: Die Natur zählt und spricht; Was sind ihre Zahlen? Was sind ihre Worte? Ein Schlüssel zu den Hieroglyphen der Natur*. Leipzig: G. E. Beer, 1794], *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes*, 112 und 113 (1795), 889-898.
- *Commentaires de Maïmonide. Préface par Jean Jolivet. Textes édites, traduits de l'allemand et de l'hébreu avec une introduction par Maurice-Ruben Hayoun*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Valerio Verra. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 2. Aufl. 2000.
- *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. [1790] Eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer Beilage herausgegeben von Florian Ehrensperger. Hamburg: Felix Meiner, 2004.
- Maimonides, Moses: *The Guide of the Perplexed. Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. With an Introductory Essay by Leo Strauss*. Bd. 2. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1963.
- *Le Guide des Égarés. Traité de Théologie et de Philosophie. Publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques littéraires et explicatives par S. Munk*. [1856-1866]. Bd. 2. Osnabrück: Otto Zeller, 1964.
- *Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Deutsch und Arabisch von Maurice Wolff. Mit Einführung und Bibliographie von Friedrich Niewöhner*. Hamburg: Felix Meiner, 2. Aufl. 1992.
- *Das Buch der Erkenntnis*. Herausgegeben von Eveline Goodman-Thau und Christoph Schulte. Mit einem Nachwort von Friedrich Niewöhner. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- *Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier*. Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- Meiners, Christoph: *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom*. Bd. 2. Lemgo: Meynersche Buchhandlung, 1782.
- *Vermischte philosophische Schriften*. Bd. 1. Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1775.
- Meister, Leonhard: *Ueber die Schwärmerey*. Bd. 2. Bern: Typographische Gesellschaft, 1777.

- Mendelssohn, Moses: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Schriften zur Philosophie und Ästhetik. Bearbeitet von Fritz Bamberger und Leo Strauss.*
 Bd. 2. *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1763. ausgesetzten Preis erhalten hat, von Moses Mendelssohn aus Berlin [1764].* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972, 267-330. [a]
- Bd. 3.1. „Die Seele [aus dem Hebräischen übersetzt]“ [1787]. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972, 203-228. [b]
- Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Der Briefwechsel Mendelssohn – Kant. Herausgegeben von Dominique Bourel.* Stuttgart: Reclam, 1979. [a]
- Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Mit einem Nachwort herausgegeben von Dominique Bourel und einer Einleitung von Nathan Rotenstreich.* Hamburg: Felix Meiner, 1979. [b]
- Mornay, Philippe de: *De la vérité de la religion chrestienne, contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles.* Paris: C. Michard, 1585.
- Newton, Isaac: *Opticks: Or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light – Based on the Fourth Edition London, 1730. With a foreword by Albert Einstein, an introduction by Sir Edmund Whittaker, a preface by I. Bernard Cohen and an analytical table of contents, prepared by Duane H. D. Roller.* New York: Dover, 1952.
- Platner, Ernst: „Ein Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner“, in: *Gespräche über natürliche Religion von David Hume. Nach der zwoten Englischen Ausgabe. Nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner.* Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1781, 255-396.
- Platon: *Timaios. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Thomas Paulsen und Rudolf Rehm.* Stuttgart: Reclam, 2003.
- Plessing, Friedrich Victor Leberecht: *Memnonium. Zweiter und letzter Band oder Beschluß der Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums.* Leipzig: Weygandsche Buchhandlung, 1787.
- Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums.* Leipzig: Siegfried Lebrecht Crusius, 1788.
- Reinhold, Carl Leonhard: *Briefe über die Kantische Philosophie.* Bd. 1. Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1790.
- [Rousseau, Jean Jacques:] *Discours qui a remporté le prix a l'Académie de Dijon. En l'année*

1750. *Sur cette Question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des Sciences & des Artes a contribué à épurer les mœurs*. Genève: Barillot & fils, 1750.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1995.
- *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen und Hermann Krings. Werke 6. Von der Weltseele – Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des Allgemeinen Organismus (1798). Herausgegeben von Jörg Jantzen unter Mitwirkung von Thomas Kisser*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2000.
- Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke. Bd. 3. Kleinere Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 4. Aufl. 1994.
- Schütz, M. Christian Gottfried: „Betrachtungen über die Psychologie des Aristoteles“, in: Bonnet (1771), 307-322.
- Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik. Lateinisch und Deutsch. Revidierte Übersetzung von Jakob Stern. Nachwort von Bernhard Lakebrink*. Stuttgart: Reclam, 1990.
- *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und herausgegeben von Wolfgang Bartuschat*. Hamburg: Felix Meiner, 1991.
- *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione. Neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat. Lateinisch-Deutsch*. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- [Tennemann, M. Wilhelm Gottlieb:] „Versuch, eine Stelle aus dem Timäus des Plato durch die Theorie des Vorstellungsvermögens zu erklären von * * *“, *Neues philosophisches Magazin, Erläuterungen und Anwendungen des Kantischen Systems bestimmt*, 2 (1790), 1-70. [a]
- „Ueber den göttlichen Verstand aus der Platonischen Philosophie. ([nous, logos])“, *Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie der Religionen dem Bibelstudium und der morgenländischen Litteratur gewidmet*, 1 (1790), 34-64. [b]
- Tetens, Johann Nicolaus: *Die philosophischen Werke. Bd. 2. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Hildesheim/New York: Georg Olms, 1979.

- Tiedemann, Dieterich: „Bemerkungen über die Aechtheit einiger pythagoreischen Schriften“, *Deutsches Museum*, 8 (1778), 150-172.
- Wachter, Johann Georg: *Der Spinozismus im Jüdenthumb (1699). Mit einer Einleitung herausgegeben von Winfried Schröder*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994.
- Wolff, Christian von: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. Halle: Rengerische Buchhandlung, 1745.
- Zedler, Johann Heinrich (Hg.): *Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*. Halle/Leipzig: Johann Heinrich Zedler, 1732-1754.

6.3. Sekundärliteratur

- Adamson, Peter: „Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus“, *Journal of the History of Ideas*, 62 (2001), 211-232.
- Adickes, E[rich].: „Bibliography of Writings by and On Kant Which Have Appeared in Germany Up to the End of 1887. (V)“, *Philosophical Review*, 3 (1894), 31-55.
- Allison, Henry: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London: Yale University Press, 1983.
- Altmann, Alexander: „Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus“, *Lessing Yearbook*, 3 (1971), 25-70.
- *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- „Maimonides's ‚Four Perfections‘“, in: *Essays in Jewish Intellectual History*. Hanover, New Hampshire/London, England: University Press of New England, 1981, 66-76.
- „Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics“, in: *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, 60-129.
- *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon: The Hague*: Martinus Nijhoff, 1964.
- Ameriks, Karl W. (Hg.): *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge:

- Cambridge University Press, 2000.
- Ameriks, Karl W./ Stolzenberg, Jürgen (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. Bd. 1*. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- Amrhein, Hans: *Kants Lehre vom ‚Bewusstsein überhaupt‘ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart*. Kant-Studien Ergänzungsheft 10. Berlin: Reuther & Reichard, 1909.
- Aulie, Richard P.: „Caspar Friedrich Wolff and his ‚Theoria Generationis‘, 1759“, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 16 (1961), 124-144.
- Bach, Thomas: *Biologie und Philosophie bei C.F. Kielmeyer und F.W.J. Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001.
- Baltes, Matthias: „Einleitung“, in: Timaios Lokros: *Über die Natur des Kosmos und der Seele. Kommentiert von Matthias Baltes*. Leiden: Brill, 1972.
- Baum, Manfred: „Erkennen und Machen in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, in: Tuschling, Burkhard (Hg.): *Probleme der ‚Kritik der reinen Vernunft‘. Kant-Tagung Marburg 1981*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984, 161-177.
- , „Metaphysik und Kritik in Kants theoretischer Philosophie“, in: Held, Klaus/Hennigfeld, Jochem (Hg.): *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1993.
- , „La possibilité de l'expérience chez Maimon et Schulze“, Piché, Claude (Hg.): *Années 1781-1801. Kant. Critique de la raison pure. Vingt ans de réception. Acte du 5e Congrès international de la Société d'études kantienne de langue française*. Paris: Vrin, 2002, 15-27
- Baumanns, Peter: „Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht“, *Kant-Studien*, 82 (1991), 329-348, 436-455; 83 (1992), 60-83, 185-207.
- Baumgardt, David: „The Ethics of Salomon Maimon (1753–1800)“, *Journal of the History of Philosophy*, 1 (1963), 199–210.
- Beierwaltes, Werner: „Einleitung“, in: Bruno (1993), IX-L.
- Beiser, Frederick C[harles].: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 2002.
- , „Maimon and Fichte“, in: Freudenthal (2003), 233-248.
- Bendavid, Lazarus: „Ueber Salomon Maimon“, *National-Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Gewerbe in den preußischen Staaten*, 1801, 88-104.

- Bergman, Samuel Hugo: *The Philosophy of Solomon Maimon. Translated from the Hebrew by Noah J. Jacobs*. Jerusalem: The Magnes Press, 1967.
- Bloch, Ernst: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.
- , „Über Tod, Unsterblichkeit, Fortdauer. (Ein Gespräch mit Siegfried Unseld, 6.8.1969, in Königstein/Taunus)“, in: *Tendenz – Latenz – Utopie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, 308-336. [a]
- Blumenthal, H. J.: *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De Anima*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996.
- Böck, Isidor: *Die ethischen Anschauungen von Salomon Maimon in ihrem Verhältnis zu Kants Morallehre*. Diss. Universität Würzburg, 1896. Ung. Brod: K. Graffe, 1897.
- Bodemer, Charles: „Regeneration and the Decline of Preformationism in Eighteenth Century Embryology“, *Bulletin of the History of Medicine*, 38 (1964), 20-31.
- Bonsiepen, Wolfgang: *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997.
- , „Salomon Maimons Einsicht in die Unausführbarkeit seines Versuchs einer Vereinigung von kantischer Philosophie und Spinozismus“, in: Schürmann, Eva/Waszek, Norbert/Weinreich, Frank (Hg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002, 377–406.
- Brague, Rémi. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2. Aufl. 2001.
- Breazeale, Daniel: „Der Satz der Bestimmbarkeit: Fichte's Appropriation and Transformation of Maimon's Principle of Synthetic Thinking“, in: Ameriks/Stolzenberg (2003), 115–140.
- Breidbach, Olaf: „Einleitung. Zur Mechanik der Ontogenese“, in: Wolff, Caspar Friedrich: *Theoria Generationis. Ueber die Entwicklung der Pflanzen und Thiere. I., II. und III. Teil (1759). Uebersetzt und herausgegeben von Paul Samassa mit einer Einleitung von Olaf Breidbach*. Thun/Frankfurt a. M.: Verlag Harri Deutsch, 1999, I-XXXIV.
- Brentano, Franz: *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom [Nous Poietikos]. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- , *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Mit einer Einleitung*

- von Rolf George. Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- Burckhardt, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Herausgegeben und mit einer Einführung von Walther Rehm.* Stuttgart: Reclam, 1994.
- Buzaglo, Meir: *Solomon Maimon. Monism, Skepticism and Mathematics.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2002.
- Capanna, Ernesto: „Lazzaro Spallanzani: At the Roots of Modern Biology“, *Journal of Experimental Zoology (Mol. Dev. Evol.)*, 285 (1999), 178-196.
- Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Herausgegeben von Birgit Recki.*
- Bd. 1. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- Bd. 6. Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik.* Hamburg: Felix Meiner, 2000.
- Bd. 9. Aufsätze und kleine Schriften (1902–1921). Text und Anmerkungen bearbeitet von Marcel Simon.* Hamburg: Felix Meiner, 2001.
- Bd. 14. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Text und Anmerkungen bearbeitet von Friederike Plaga und Claus Rosenkranz.* Hamburg: Felix Meiner, 2002.
- Chiereghin, Franco: „Die Metaphysik als Wissenschaft und Erfahrung der Grenze. Symbolisches Verhältnis und praktische Selbstbestimmung nach Kant“, in: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987.* Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, 469-492.
- Cohen, Hermann: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik.* Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Harrwitz und Gossmann, 1883.
- *Kants Theorie der Erfahrung.* Berlin: Bruno Cassirer, 3. Aufl. 1918.
- „Charakteristik der Ethik Maimunis“, in: *Hermann Cohens Jüdische Schriften. Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig herausgegeben von Bruno Strauß. Dritter Band. Zur jüdischen Religionsphilosophie und ihrer Geschichte.* Berlin: C. A. Schwetschke & Sohn Verlagsbuchhandlung, 1924, 221-289.
- Cooper, Melinda: „Rediscovering the Immortal Hydra: Stem Cells and the Question of Epigenesis“, *Configurations*, 11 (2003), 1-16.
- Cornford, Francis Macdonald: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a*

- running commentary*. London: Routledge & Kegan Paul, 1948.
- Coves, Faustino Oncina: „Maimon und die Ohnmacht der Kantischen praktischen Vernunft“, in: Funke, Gerhard (Hg.): *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990*. Bd. 2.2. Bonn/Berlin: Bouvier, 1991.
- Davidson, Herbert A.: „Averroes and Narboni on the Material Intellect“, *AJS Review*, 9 (1984), 175-184.
- *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. New York/Oxford: Oxford University Press 1992.
- *Moses Maimonides. The Man and His Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les editions de minuit, 1968.
- *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- Diesendruck, Z.: „Maimonides' Lehre von der Prophetie“, in: Kohut, G.A. (Hg.): *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams*. New York: Press of the Jewish Institute of Religion, 1927, 74-134.
- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften. Bd. 2. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Stuttgart: Teubner, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 7. Aufl. 1964.
- Driesch, Hans: *Geschichte des Vitalismus. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage des ersten Hauptteil des Werkes: ‚Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre‘*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1922.
- *The Science & Philosophy of the Organism*. London: A. & C. Black, 2. Aufl. 1929.
- Duchesneau, François: „Vitalism in late eighteenth-century physiology: the case of Barthez, Blumenbach and John Hunter“, in: Bynum, W.F./Porter, Roy (Hg.): *William Hunter and the eighteenth-century medical world*. Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press: 1985, 259-295.
- Dülmen, Richard van: *Die Entdeckung des Individuums. 1500-1800*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2002.
- Düsing, Klaus: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Kantstudien Ergänzungshefte 96. Bonn: Bouvier, 1968.
- Ehrensperger, Florian: „Einleitung“, in: Maimon (2004), VII-LII.
- „Salomon Maimon als Rezensent, nebst einer bisher unbeachteten Rezension“,

- in: Freudenthal (2003), 249-262.
- Ende, Helga: *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des Deutschen Idealismus*, Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1973.
- Endress, Gerhard/Aertsen, Jan A./Braun, Klaus (Hg.): *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999.
- Engstler, Achim: *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990. [a]
- , „Salomon Maimons Versuch einer ‚Vereinigung der Kantischen Philosophie mit dem Spinozismo‘“, in: Holz, Harald (Hg.): *Die goldene Regel der Kritik. Festschrift für Hans Radermacher*. Frankfurt a. M. u. a. 1990, 39–54. [b]
- , „Zwischen Kabbala und Kant. Salomon Maimons ‚streichende‘ Spinoza-Rezeption“, in: Delf, Hanna/Schoeps, Julius H./Walther, Manfred (Hg.): *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin: Edition Hentrich, 1994, 162–192.
- Fakhry, Majid: *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 3. Aufl. 2004.
- Farley, John: *The Spontaneous Generation Controversy from Descartes to Oparin*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1974.
- Feiner, Shmuel: „Solomon Maimon and the Haskalah“, *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 10 (2000), 337-359.
- Feldman, Seymour: „Introduction“, in: Levi ben Gershom (Gersonides): *The Wars of the Lord. Book One. Immortality of the Soul. Volume One. Translated with an introduction and notes by Seymour Feldman*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1984, 1-84.
- Fishbane, Michael: *The Kiss of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle/London: University of Washington Press, 1994.
- Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart: Reclam, 1995.
- , „Thomas von Aquino: De unitate intellectus contra Averroistas“, in: Flasch, Kurt (Hg.): *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*. Stuttgart: Reclam, 1998, 245-269.
- Flasch, Kurt/Jeck, Udo Reinhold (Hg.): *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*. München: C.H. Beck, 1997.

- Flashar, Hellmut: „Aristoteles“, in: Flashar, Hellmut (Hg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike. Bd. 3. Ältere Akademie. Aristoteles – Peripatos*. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1983, 175-457.
- Förster, Eckart: „Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie“, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56 (2002), 170-190, 321-345.
- Frank, Manfred: *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ‚postmodernen‘ Toterklärung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Reclam, 1991.
- Frank, Manfred/Zanetti, Véronique (Hg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Text und Kommentar*. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Franks, Paul: „Does Post-Kantian Skepticism Exist?“, in: Ameriks/Stolzenberg (2003), 141–163. [a]
- „What should Kantians learn from Maimon’s Skepticism“, in: Freudenthal (2003), 200-232. [b]
- Franz, Michael: *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Freudenthal, Gad: „Maimonides’ Stance on Astrology in Context: Cosmology, Physics, Medicine, and Providence“, in: Rosner, Fred/ Kottele, Samuel S. (Hg.): *Moses Maimonides. Physician, Scientist, and Philosopher*. Northvale, New Jersey/London: Jason Aronson Inc., 1993, 77-90.
- *Aristotle’s Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- „Providence, Astrology, and Celestial Influences on the Sublunar World in Shem-Tov Ibn Falaquera’s *De’ot ha-Filosofim*“, in: Harvey, Steven (Hg.): *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy. Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2000, 335-370.
- [Rezension von Maimon (1999)], *Revue des Études juives*, CLX (2001), 247-250.
- „The Medieval Astrologization of Aristotle’s Biology. Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Beings“, *Arabic Sciences and Phi-*

- osophy*, 12 (2002), 111-137.
- , „Maimonides’ Philosophy of Science“, in: Seeskin (2005), 134-166.
- Freudenthal, Gideon: „Radikale und Kompromißler in der Philosophie – Salomon Maimon über Mendelssohn, den ‚philosophischen Heuchler‘“, *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, 30 (2002), 369-385.
- , „Salomon Maimon“, in: Kilcher, Andreas B./Fraisie, Otfried (Hg.): *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Metzler, 2003, 198-202. [a]
- , „A Philosopher between Two Cultures“, in: Freudenthal (2003), 1-17. [b]
- , „Maimon’s Subversion of Kant’s *Critique of Pure Reason*: There Are No Synthetic *a priori* Judgments in Physics“, in: Freudenthal (2003), 144-175. [c]
- , „Die Philosophischen Systeme der Theologie’ nach Salomon Maimon“, in: Schwartz, Yossef/Krech, Volkhard (Hg.): *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*. Mohr Siebeck, 2004, 87-106. [a]
- , „Salomon Maimon: The Maimonides of Enlightenment?“, in: Hasselhoff, Görgo K./Fraisie, Otfried (Hg.): *Moses Maimonides (1138-1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*. Würzburg: Ergon, 2004, 347-362. [b]
- , „Rabbinische Weisheit oder Rabbinische Philosophie? Salomon Maimons Kritik an Mendelssohn und Weisel“, in: *Mendelssohn Studien*, 14 (2005), 31-64.
- , „Definition and Construction. Salomon Maimon’s Philosophy of Mathematics“, unveröffentlichtes Manuskript. [a]
- , „The Philosophical Mysticism of Maimonides and Maimon“, unveröffentlichtes Manuskript. [b]
- Freudenthal, Gideon (Hg.): *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Friedländer, Paul: *Platon*. Bd. 3. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 3. Aufl. 1975.
- Friedman, Michael: *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.
- Fromer, Jakob: „Einleitung“, in: *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Mit einer Einleitung und mit Anmerkungen neu herausgegeben von Dr. Jakob Fromer*. München: Georg Müller, 1911, 7-63.
- Funkenstein, Amos: *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1986.

- , „Das Verhältnis der jüdischen Aufklärung zur mittelalterlichen Philosophie“, in: Gründer, Karlfried/Rotenstreich, Nathan (Hg.): *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1990, 13-21.
- Gasking, Elizabeth B.: *Investigations into Generation 1651-1828*. London: Hutchinson, 1967.
- Geiger, Abraham: „Zu Salomon Maimon's Entwicklungsgeschichte“, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 4 (1866), 189-199.
- Genequand, Charles: „Introduction“, in: *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām*. Leiden: Brill, 1984, 1-58.
- Genova, A.C.: „Kant's Epigenesis of Pure Reason“, *Kant-Studien*, 65 (1974), 259-273.
- Gerhardt, Volker: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart: Reclam, 1999.
- Graeser, Andreas: „(Pseudo-)Aristoteles: *Buch über die Ursachen*“, in: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Antike. Stuttgart: Reclam, 2004, 292-318.
- Glockner, Hermann: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 1958.
- Goodman, Lenn E. (Hg.): *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Greive, Hermann: *Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Ezra*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1973.
- Guérout, M[artial].: *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1929.
- Gurwitsch, Aron: *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1974.
- Guttman, Jacob: „Lazarus Bendavid. Seine Stellung zum Judentum und seine literarische Wirksamkeit. (Schluß)“, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 61 (Neue Folge 25) (1917), 207-210.
- Guttman, Julius: „Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus“, in: *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstage*. Berlin: Bruno Cassirer, 1912, 515-534.
- *Die Philosophie des Judentums*. München: Ernst Reinhardt, 1933.
- Halfwassen, Jens: *Plotin und der Neuplatonismus*. München: C.H. Beck, 2004.
- Hall, Thomas S.: „On Biological Analogs of Newtonian Paradigms“, *Philosophy of Science*, 35 (1968), 6-27.
- Hamelin, O[ctave].: *La Théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses Commentateurs*. Paris:

- Vrin, 1953.
- Hanewald, Christian: *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Hanna, Robert: *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Harder, Richard: „Einleitung“, in: ‚*Ocellus Lucanus*‘. *Text und Kommentar*. Dublin/Zürich: Weidmann, 2. Aufl. 1966, I-XXV.
- Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 2. Aufl. 1960.
- Heath, Peter: *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ). With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 3. Aufl. 1951.
- Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.
- Gesamtausgabe. Bd. 25. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977.
- Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Tübingen: , 3. Aufl. 1987.
- Heimsoeth, Heinz. *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Darmstadt: Kohlhammer, 4. Aufl. 1958.
- Helbing, Mario Otto: *La Filosofia di Francesco Buonamici professore di Galileo a Pisa*. Pisa: Nistri-Lischi, 1989.
- Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1967.
- , „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion“, in: Prauss, Gerold (Hg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1973, 90-104.
- Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. Vorgetragen am 9. November 1974*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1976.
- Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1982.
- , „Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion“, in: Oberer/Seel

- (1988), 39-70.
- *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790-1794)*. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- Herring, Herbert: „Einleitung“, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Übersetzt und herausgegeben von Herbert Herring*. Stuttgart: Reclam, 1995, 4-8.
- Herrlinger, Robert: „Einführung“, in: Wolff, Caspar Friedrich: *Theorie von der Generation in zwei Abhandlungen erklärt und bewiesen. Theoria Generationis*. Hildesheim: Georg Olms, 1966.
- Hesse, N. D.: „Vernunft; Verstand“, in: Ritter (1971-2005), Bd. 11, 2001, 774-780.
- Hopkins, Vivian C.: „Emerson and Cudworth: Plastic Nature and Transcendental Art“, *American Literature*, 23 (1951), 80-98.
- Horn, Ch./Rapp, Ch.: „Vernunft; Verstand“, in: Ritter (1971-2005), Bd. 11, 2001, 749-764.
- Huber, Kurt. „Leibniz und wir“, in: *Leibniz. Der Philosoph der universalen Harmonie. Herausgegeben von Inge Köck in Verbindung mit Clara Huber*. München/Zürich: Piper, 1989.
- Hughes, Aaron W.: „The Three Worlds of Ibn Ezra’s *Hay ben Meqitz*“, *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 11 (2002), 1-24.
- *The Texture of the Divine. Imagination in Medieval Islamic Thought*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Hyman, Arthur: „Averroes’ Theory of the Intellect and the Ancient Commentators“, in: Endress/Aertsen/Braun (1999), 188-198.
- Idel, Moshe: *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven/London: Yale University Press, 1988.
- „Perceptions of Kabbalah in the second half of the 18th century“, *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 1 (1991), 55-114.
- Inwood, Brad (Hg.): *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ivry, Alfred L.: „Neoplatonic Currents in Maimonides’ Thought“, in: Kraemer, Joel L. (Hg.): *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1991, 115-140.
- „Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response“, in: Goodman (1992), 137-156.
- „Averroes’ three Commentaries on De Anima“, in: Endress/Aertsen/Braun (1999), 199-216.

- , „Introduction“, in: Averroes: *Middle Commentary on Aristotle's De anima*. [...] *A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction by Alfred L. Ivry*. Provo, Uta: Brigham Young University Press, 2002, XIII-XXIX.
- , „Moses Maimonides: An Averroist *avant la lettre*?“, unveröffentlichtes Manuskript.
- James, William: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, in: *Writings 1902-1910*. New York: The Library of America, 1987, I-477.
- Jacobs, Noah J.: „Maimon's Theory of the Imagination“, *Scripta Hierosolymitana*, 6 (1960), 249–267.
- Jaeger, Werner: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 2. Aufl. 1955.
- Jantzen, Jörg: „Theorien der Reproduktion und Regeneration“, in: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Kommission der bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs und Hermann Krings. Reihe I: Werke. Ergänzungsband zu Werke Band 5 bis 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings Naturphilosophischen Schriften 1797-1800*. Frommann-Holzboog: Stuttgart, 1994, 566-668.
- , „Editorischer Bericht“, in: Schelling (2000), 3-44.
- Jost, Johannes: *Die Bedeutung der Weltseele in der Schelling'schen Philosophie im Vergleich mit der platonischen Lehre*. Diss. Universität Bonn. Bonn: L. Neuendorff, 1929.
- Junker, Thomas: *Geschichte der Biologie. Die Wissenschaft vom Leben*. München: C.H. Beck, 2004.
- Károlyi, L. von: „Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) der Naturforscher und seine physiologischen Schriften“, in: Blumenbach (1971), V-XX.
- Kaufmann, Fritz: „Spinoza's System as Theory of Expression“, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1 (1940), 83-97.
- Kaufenstein, Christian: *Transzendentalphilosophie der Mathematik. Versuch einer systematischen Rekonstruktion der Leitlinien einer Philosophie der Mathematik in Kants Kritik der reinen Vernunft und Maimons Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Diss. Universität Siegen, 2004.
- Kearney, Richard: *The Wake of Imagination. Toward a Postmodern Culture*. London/New York: Routledge, 1988.
- Kelley, Andrew: „Maimon and Kant on Conscience“, *Studies van het Centrum voor Duits Idealisme*, 2 (2000), 41-51.

- Kellner, Menachem: *Maimonides on Human Perfection*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990.
- Kim, Soo-Jung: *Vorhersehungsvermögen und Taubstummheit. Zwei Aspekte der Leib/Seele-Problematisierung in Karl Philipp Moritz' ‚Magazin zur Erfahrungsseelenkunde‘*. Diss. Universität Kiel, 2001.
- Klapp, Eckhard: *Die Kausalität bei Salomon Maimon*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1968.
- Korff, H. A.: *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. Bd 1 und Bd. 2*. Leipzig: Koehler und Amelang, 1966.
- Körner, Stephan: *Philosophie der Mathematik. Eine Einführung*. München: Nymphenburger Verlagshandlung, 1968.
- Krämer, Felix: „Maimons Versuch über Transzendentalphilosophie. Eine interpretierende Skizze der Grundgedanken“, *Fichte-Studien*, 1 (1990), 178–197.
- , „Parallelen zwischen Maimon und dem frühen Fichte“, *Fichte-Studien*, 9 (1997), 275–290.
- Kraemer, Joel L.: „The Islamic context of medieval Jewish philosophy“, in: Frank, Daniel H./Leaman, Oliver (Hg.): *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 38-68.
- Kronenberg, Moritz: *Geschichte des Deutschen Idealismus. Bd. 2. Die Blütezeit des deutschen Idealismus. Von Kant bis Hegel*. München: C. H. Beck, 1912.
- Kroner, Richard: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.
- Kummer, Christian: *Philosophie der organischen Entwicklung*. Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 2001.
- Kuntze, Friedrich: „Salomon Maimons theoretische Philosophie und ihr Ort in einem System des Kritizismus“, *Logos*, 3 (1912), 285-308.
- Lachterman, David Rapport: *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*. New York/London: Routledge 1989.
- , „Mathematical Construction, Symbolic Cognition and the Infinite Intellect: Reflections on Maimon and Maimonides“, *Journal of the History of Philosophy*, 30 (1992), 497–522.
- Lakebrink, Bernhard: „Nachwort“, in: Spinoza (1990), 703-752.
- Larson, James L.: *Interpreting Nature. The Science of Living Form from Linnaeus to Kant*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press, 1994.

- Lauener, Henri: „Das Problem der Kausalität bei Salomon Maimon“, *Kant-Studien*, 59 (1968), 199-211.
- Lehmann, Gerhard: „Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft“, in: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969, 295-373.
- Lennox, James G.: *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Lenoir, Timothy: „Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology“, *Isis*, 71 (1980), 77-108.
- *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*. Dordrecht/Boston/London: Reidel, 1982.
- Lesky, Erna: *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1950.
- Libera, Alain de: „Introduction“, in: *Thomas d'Aquin. L'Unité de l'Intellect Contre les Averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270. Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera*. Paris: Flammarion, 1994, 9-73.
- Long, A. A.: „Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler“, in: Inwood (2003), 365-392.
- Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 21. Aufl. 2001.
- Löw, Reinhard: *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
- Martin, Gottfried: *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972.
- McLaughlin, Peter: „Blumenbach und der Bildungstrieb. Zum Verhältnis von epigenetischer Embryologie und typologischem Artbegriff“, *Medizinhistorisches Journal. Internationale Vierteljahresschrift zur Wissenschaftsgeschichte*, 17 (1982), 357-372.
- *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier, 1989.
- „Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion“, *The Philosophical Review*, 102 (1993), 155-182.
- Melamed, Yitzhak: „Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism“, *Journal of the History of Philosophy*, 42 (2004), 67-96.
- Merlan, Philip: „Aristoteles, Averroës und die beiden Eckharts“, in: *Autour d'Aristote. Re-*

- cueil d'Études de Philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*. Louvain : Publications Universitaires de Louvain, 1955, 543-566.
- *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neo-
aristotelian and Neoplatonic Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.
- Meyer, Hans: *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der
Patristik nach den Quellen dargestellt*. Bonn: Peter Hansteins Verlagsbuchhandlung,
1914.
- Mocek, Reinhard: „Caspar Friedrich Wolffs Epigenesis-Konzept – ein Problem im Wandel
der Zeit“, *Biologisches Zentralblatt*, 114 (1995), 179-190.
- Moraux, Paul: *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la Noétique d'Aristote*. Paris: Librairie E.
Droz; Liège: Faculté de Philosophie et Lettres, 1942.
- Moreau, Joseph: *L'Ame du Monde. De Platon aux Stoïciens*. Paris: Société d'Édition 'Les
Belles Lettres', 1939.
- Müller-Sievers, Helmut: *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von
Humboldts*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 1993.
- Munk, S[alomon]: *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*. Paris: Vrin, 1927.
- Myers, Charles S.: „Vitalism: A Brief Historical and Critical Review“, *Mind, New Series*, 9,
34, (1900), 218-233.
- Nadler, Steven: *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Clarendon
Press, 2004.
- Needham, Joseph: *A History of Embryology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.
- Niewöhner, Friedrich: „Maimonides als Aufklärer“, in: Flasch/Jeck (1997), 18-27.
- Noack, Ludwig: *Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches
Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*. Leipzig: Erich Koschny (L. Hei-
mann's Verlag), 1879.
- Oberer, Hariolf/Seel, Gerhard (Hg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg: Königs-
hausen & Neumann, 1988.
- Oehler, Klaus: „Ein Mensch zeugt einen Menschen: Über den Mißbrauch der Sprachanalyse
in der Aristotelesforschung“, in: *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter.
Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*. München: C.H. Beck, 1969, 95-
145.
- *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann,
1984.
- Oeing-Hanhoff, L.: „Intellectus agens/intellectus possibilis“, in: Ritter (1971-2005), Bd. 4,

- 1976, 432-435.
- Orschansky, L.: *Abraham Ibn-Esra als Philosoph. Zur Geschichte der Philosophie im XII. Jahrhundert*. Diss. Universität Bern. Breslau: Th. Schatzky, 1900.
- Parsons, Charles: „Structuralism and Metaphysics“, *The Philosophical Quarterly*, 54 (2004), 56-77.
- Pearson, Karl: „Maimonides and Spinoza“, *Mind*, 8 (1883), 338-353.
- Pechmann, Alexander von: „Akt/Potenz“, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- Pines, Shlomo: „Translator’s Introduction. The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexes“, in: Maimonides (1963), LVII-CXXXIV.
- , „The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides“, in: Twersky, Isadore (Hg.): *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge, Massachusetts/London, England, 1979, 83-109.
- Popkin, Richard H.: „Skepticism“, in: Edwards, Paul (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy*. Bd. 7. New York/London: Macmillan, 1967, 449-461.
- , „Spinoza, Neoplatonic Kabbalist?“, in: Goodman (1992), 387-409.
- Potok, Herman Harold: *The Rationalism and Skepticism of Solomon Maimon*. Diss. University of Pennsylvania, 1965.
- Prantl: „Maimon, Salomon“, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd. 20. Berlin: Duncker & Humblot, 1970.
- Rádl, Emanuel: *Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit*. Bd. 1. Leipzig/Berlin: Wilhelm Engelmann, 2. Aufl. 1913.
- Renan, Ernest: *Averroès et l’Averroïsme. Essai historique*. Paris: Michel Lévy Frères Libraires Éditeurs, 3. Aufl. 1866.
- Richards, Robert J.: *The Meaning of Evolution. The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin’s Theory*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.
- , „Kant and Blumenbach on the *Bildungstrieb*: A Historical Misunderstanding“, *Studies in History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 31 (2000), 11-32.
- Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971-2005.
- Röd, Wolfgang: „Zur psychologischen Deutung der Kantischen Erfahrungstheorie“, in: Oberer/Seel (1988), 9-26.

- , „Das Realitätsproblem in der Transzendentalphilosophie“, in: Lenk, Hans/Poser, Hans (Hg.): *Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie. XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie. Berlin, 20.-24. September 1993. Vorträge und Kolloquien.* Berlin: Akademie Verlag, 1995, 424-442.
- Roe, Shirley A.: *Matter, Life, and Generation. Eighteenth-century embryology and the Haller-Wolff debate.* Cambridge/London/New York/New Rchelle/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press, 2002.
- Rosenbaum, Curt: *Die Philosophie Salomon Maimons in seinem hebräischen Kommentar gibath hammoreh zum moreh-nebuchim des Maimonides.* Diss. Universität Gießen, 1928.
- Rosin, David: „Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra’s“, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 42 (1898), Nr. 10, 444-457.
- Rotenstreich, Nathan: „On the position of Maimon’s philosophy“, *Review of Metaphysics*, 21 (1968), 534-545.
- Rudolphi, Michael: *Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001.
- Rüfner, Vinzenz: „Ens et verum convertuntur – Factum et verum convertuntur. Zur Problematik mittelalterlicher und neuzeitlicher Ontologie“, *Philosophisches Jahrbuch*, 60 (1950), 406-437.
- Russell, Bertrand: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. With an Appendix of Leading Passages. With a new Introduction by John G. Slater.* London: Routledge, 1997.
- Schechter, Oded: „The Logic of Speculative Philosophy and Skepticism in Maimon’s Philosophy: Satz der Bestimmbarkeit and the Role of Synthesis“, in: Freudenthal (2003), 18-53.
- Schechter, Solomon: „The Evil Yezer: The Source of Rebellion“, in: *Aspects of Rabbinic Theology.* New York: Schocken, 1965, 242-263.
- Scheyer, Simon B.: *Das psychologische System des Maimonides. Eine Einleitungsschrift zu dessen More Nebuchim. Nach den Quellen bearbeitet von Dr. Simon B. Scheyer.* Frankfurt a. M.: Hermann Johann Keßler (Franz Barrentrapp’s Sortimentsbuchhandlung), 1845.
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.* Frankfurt a. M.: Insel, 1995.
- Schlette, Heinz Robert: *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik.* Frankfurt a. M.: Verlag Josef

- Knecht, 1993.
- Schlüter, D. „Akt/Potenz“, in: Ritter (1971-2005), Bd. 1, 1971, 134-142.
- Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Schönberger, Otto: „Nachwort“, in: Aristoteles: *Über die Welt. Übersetzt und kommentiert von Otto Schönberger*. Stuttgart: Reclam, 2005, 46-63.
- Schrader, Wolfgang H.: „Leibniz versus Kant – Die Leibniz-Rezeption Salomon Maimons“, in: *Leibniz. Werk und Wirkung. 4. Internationaler Leibniz-Kongress*. Hannover: Niedersächsische Landesbibliothek, 1983, 697–707.
- , „Die Ethik Salomon Maimons im Spannungsfeld zwischen Wolff und Kant“, Theis, Robert/Weber, Claude (Hg.): *Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik. Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 1995, 122-130.
- Schroeder, Frederic M./Todd, Robert B.: „Introduction“, in: *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect. The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8. Introduction, Translation, Commentary and Notes by Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, 1-44.
- Schrödinger, Erwin: *Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Schulte, Christoph: „Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte“, in: Goodman-Thau, Eveline/Mattenklott, Gert/Schulte, Christoph (Hg.): *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*. Tübingen: Max Niemeyer, 1999, 33-66.
- *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München: C.H. Beck, 2002.
- Schulz, Günter: „Salomon Maimon und Goethe“, *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft*, 16 (1954), 282-287.
- Schwartz, Yossef: „*Causa materialis*: Solomon Maimon, Moses ben Maimon and the Possibility of Philosophical Transmission“, in: Freudenthal (2003), 125-143.
- Schwarz, Hermann: „Die Entwicklung des Pantheismus in der neueren Zeit“, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 157 (1915), 20-80.
- Seeskin, Kenneth (Hg.): *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Seidl, Horst: *Der Begriff des Intellekts ([nous]) bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1971.

- Senderowicz, Yaron: „Maimon’s ‚Quid Facti’ Argument“, in: Freudenthal (2003), 176-199.
- Sepkoski, David: „Nominalism and constructivism in seventeenth-century mathematical philosophy“, *Historia Mathematica*, 32 (2005), 33-59.
- Serres, Michel: *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Bd. 1. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Shabel, Lisa: „Kant on the ‘Symbolic Construction’ of Mathematical Concepts“, *Studies in History and Philosophy of Science*, 29 (1998), 589-621.
- *Mathematics in Kant. Reflections on Mathematical Practice*. New York/London: Routledge, 2002.
- „Kant’s Philosophy of Mathematics“, in: Guyer, Paul (Hg.): *Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, im Erscheinen.
- Shapiro, Stewart: *Philosophy of Mathematics. Structure and Ontology*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.
- *Thinking about Mathematics. The Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Sloan, Philip R.: „Performing the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant’s A Priori“, *Journal of the History of Philosophy*, 40 (2002), 229-253.
- Socher, Abraham Philip: *In the margins of the German and Jewish Enlightenments: on the life and writings of Solomon Maimon (1753– 1800)*. Diss. University of California, Berkeley 2001.
- Solmsen, Friedrich: „Nature as Craftsman in Greek Thought“, *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), 473-496.
- Specht, R[ainer].: „Nisus“, in: Ritter (1971-2005), Bd. 6, 1984, 857- 866.
- Speybroeck, Linda van/Waele, Dani de/Vijver, Gertrudis van de: „Theories in Early Embryology Close Connections between Epigenesis, Preformationism, and Self-Organization“, *Annals New York Academy of Sciences*, 981 (2002), 7-49.
- Stadler, Michael: „Weltseele und Kosmos, Seele und Körper“, in: Jüttemann, Gerd/Sonntag, Michael/Wulf, Christoph (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Weinheim: Psychologie Verlags Union, 1991., 180-197.
- Stallmach, Josef: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1959.
- Steigerwald, Joan: „Instruments of judgment: inscribing organic processes in late eighteenth-

- century Germany“, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 33 (2002), 79-131.
- Stein, Howard: „Newton’s metaphysics“, in: Cohen, Bernard I./Smith, George E. (Hg.): *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 256-307.
- Stern, Josef: „Maimonides’ Epistemology“, in: Seeskin (2005), 105-133.
- Strauss, Leo: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Heinrich Meier.
 Bd. 1. „Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat. (1930).“ Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 1996, 1-361.
 Bd. 2. „Die philosophische Begründung des Gesetzes. Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen“, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 1997, 87-123.
- Taylor, A. E.: *A Commentary on Plato’s Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Thielke, Peter: „Discursivity and Causality: Maimon’s Challenge to the Second Analogy“, *Kant-Studien*, 92 (2001), 440–463.
- Thornton, Agathe: *The Living Universe. Gods and Men in Virgil’s Aeneid*. Leiden: Brill, 1997.
- Tilliette, Xavier: *Schelling. Eine Biographie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.
- Toellner, Richard: „Kant und die Evolutionstheorie“, *Clio Medica*, 3 (1968), 243-249.
- Tymieniecka, Anna-Teresa: „Individualität, Zeugung und Biologie in Leibniz’ Metaphysik“, *Studia Leibnitiana Supplementa*, 2 (1969), 220-226.
- Vaihinger, Hans: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 1. Stuttgart: Spemann, 1881.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis: „D’une Weltseele (1798) a l’autre (1806) ou du kantisme à l’ésotérisme dans la conception schellingienne de la nature“, *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, 51 (1977), 395-457.
- *Platon et l’Idéalisme Allemand (1770-1830)*. Paris: Beauchesne, 1979.
- Wainwright, William J.: „Mysticism and Religious Experience“, in: Wainwright, William J. (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2005, 138-167.
- Walzer, Richard: „Aristotle’s Active Intellect [Nous Poietikos] in Greek and Early Islamic Philosophy“, in: *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, 423-436.
- Watkins, Eric: „Kant’s Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant’s Reply to

- Hume“, *Journal of the History of Philosophy*, 42 (2004), 449-488.
- Wegener, Richard: *Die Transscendentalphilosophie S. Maimons*. Diss. Universität Rostock, 1909.
- Weiß, Adolf: „Mose ben Maimons philosophisches System“, in: Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Dr. Adolf Weiß*. Bd. 1. Leipzig: Felix Meiner, 1923, CLXXI-CCCXXII.
- Weiss, Joseph: „Via passive in Early Hasidism“, in: *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*. London, Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997, 69-94.
- Weyand, K.: „Entwicklung“, in: Ritter (1971-2005), Bd. 2, 1972, 550-557.
- Wheeler, Raymond Holder: „Organismic Logic in the History of Science“, *Philosophy of Science*, 3 (1936), 26-61.
- White, Michael J.: „Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)“, in: Inwood (2003), 124-152.
- Widmann, Joachim: *Johann Gottlieb Fichte*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1982.
- Wilson, Catherine: „Leibniz and the animalcula“, in: Stewart, M. A. (Hg.): *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1997, 153-175.
- , „Kant and the Speculative Sciences of Origins“, in: Smith, Justin E.H. (Hg.): *The Problem of Animal Generation in Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, im Erscheinen.
- Windelband, Wilhelm: *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. Bd. 2. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 6. Aufl. 1919.
- Wolff, Sabattia Joseph: *Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimons*. Herausgegeben von Martin L. Davies und Christoph Schulte. Berlin: Parerga, 2003.
- Wolfson, Harry Austryn: *The Philosophy of Spinoza*. Cleveland and New York: Meridian Books, 1958.
- Wright, M. R.: *Cosmology in Antiquity*. London/New York: Routledge, 1996.
- Zac, Sylvain: *Salomon Maimon. Critique de Kant*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.
- Zachhuber, J.: „Weltseele“, in: Ritter (1971-2005), Bd. 12, 2005, 516-521.
- Zaehner, R. C.: *Hindu and Muslim Mysticism*. University of London: The Athlone Press, 1960.
- Zammito, John H.: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.

- , „This inscrutable principle of an original organization': epigenesis and 'looseness of fit' in Kant's philosophy of science“, *Studies in History and Philosophy of Science*, 34 (2003), 73-109.
- Zeller, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Bd. 2.2. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 3. Aufl. 1879; Bd. 3.1. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 3. Aufl. 1880.
- *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland*. Bd. 13. München: Oldenbourg, 1873.
- Ziebritzki, Henning: *Heiliger Geist und Weltseele. Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.
- Zimmer, Heinrich: *Philosophie und Religion Indiens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- Zöllner, Günter: *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini 'objektive Realität' und 'objektive Gültigkeit' in der 'Kritik der reinen Vernunft'*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984.
- , „Kant on the Generation of Metaphysical Knowledge“, in: Oberer/Seel (1988), 71-90.
- *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- , „German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer“, in: Ameriks (2000), 200-218.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name	Florian Ehrensperger
Geburtsdatum	19.10.1973
Geburtsort	München
Familienstand	verheiratet

Studium/Ausbildung

05/01-07/06	Promotion in Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität, München; Titel der Arbeit: „Weltseele und unendlicher Verstand. Das Problem von Individualität und Subjektivität in der Philosophie Salomon Maimons“ (Betreuer: Prof. G. Zöller, München; Prof. G. Freudenthal, Tel Aviv)
01/04-09/04	Studienaufenthalt im Rosenzweig Research Center der Hebrew University, Jerusalem, Israel (Prof. G. Freudenthal)
09/02-05/03	Studienaufenthalt im Erasmus Institute der University of Notre Dame, Indiana, USA (Prof. P. Franks und Prof. K. Ameriks)
09/99-02/00	Studienaufenthalt an der Université de Caen, Frankreich
05/95-02/01	Studium der Philosophie, Germanistischen Linguistik und Neueren deutschen Literatur an der Ludwig-Maximilians-Universität, München (Magisterarbeit mit dem Titel „Maimons Kritik an Kant. Das Problem der Dinge an sich“ bei Prof. E. Förster)
1984-1993	Oskar-von-Miller-Gymnasium, München

Stipendien

01/04-09/04	Dissertation Scholarship des Rosenzweig Research Center, Hebrew University, Jerusalem, Israel
09/02-05/03	Dissertation Scholarship des Erasmus Institute, University of Notre Dame, Indiana, USA
11/01-11/03	Dissertationsstipendium der Ludwig-Maximilians-Universität München
09/99-02/00	Sokrates/Erasmus-Stipendium der Europäischen Union nach Caen, Frankreich