

Daniel Elon

Die Philosophie Salomon Maimons zwischen Spinoza und Kant

Akosmismus und Intellektkonzeption



Meiner

Paradeigmata · Band 42

PARADEIGMATA

Die Reihe *Paradeigmata* präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, dass sich aus der strengen, geschichtsbewussten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

DANIEL ELON

Die Philosophie Salomon Maimons
zwischen Spinoza und Kant

Akosmismus und Intellektkonzeption

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

ISBN 978-3-7873-3930-3
ISBN eBook 978-3-7873-3931-0

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

Inhalt

Vorwort	11
1 Einleitung: Die Philosophie Maimons im Forschungskontext	13
1.1 Allgemeine Einführung	13
1.2 Fragestellungen und Erkenntnisinteresse	18
1.3 Primärtextgrundlagen aus Maimons Gesamtwerk	20
1.4 Zur Methodik: Wahl des Zugangs zu Maimons Philosophie	23
1.5 Übersicht der Gliederung	27
2 Maimons Spinoza-Rezeption: Der Akosmismusvorwurf	29
2.1 Zeitachse: Maimons Weg in die Berliner Haskala	30
2.1.1 Zeit in Polen-Litauen und erster Versuch der Einreise nach Berlin	30
2.1.2 Frühe Berliner Zeit, weitere Reisen durch West- und Mitteleuropa sowie Rückkehr nach Berlin	33
2.2 Maimons Abkehr von der Philosophie Spinozas: ›Zurückschaulern vor dem Nichts‹ und Akosmismus	41
2.2.1 Systematische Verknüpfung der beiden Topoi	41
2.2.2 Forschungsperspektiven auf Maimons sich wandelnde Haltung zu Spinozas Philosophie	54
2.3 Maimons Position zum zentralen Spinoza-Streit um 1785	62
2.4 Kants Spinozismusvorwurf an Maimon und dessen Folgen	67
3 Maimons Verstandeskonzeption vor ihrem primären Formierungshintergrund der Transzendentalphilosophie Kants	73
3.1 Maimons Transformation und Ausweitung der kantischen Fragestellung <i>quid juris</i>	85
3.1.1 Kants Ausgangspunkt	85
3.1.2 Maimons Ansatzpunkt	90
3.2 Akzentverschiebungen in der kritischen Philosophie Kants bis 1787 sowie ihre Reflexion durch Maimon	94
3.2.1 ›Intellektuelle Anschauung‹ in der Erstauflage der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	94

3.2.2 ›Anschauender Verstand‹ in der Zweitaufgabe	101
3.2.3 ›Anschauender Verstand‹ in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i> und ›unendlicher Verstand‹ im <i>Versuch über die Transzendentalphilosophie</i>	105
3.2.4 Maimons Transferierung der Intellektkonzeption in den Problemhorizont der kantischen Ideenlehre	123
3.3 Unendlicher und endlicher Verstand: Verhältnisbestimmung auf Grundlage der approximierenden Vervollständigungs-dynamik	127
3.3.1 Die ›allgemeine Antinomie des Denkens überhaupt‹	127
3.3.2 Gradualität und Approximation	132
3.3.3 Antinomie und Aporie	141
3.4 Spiegel und Fenster. Die Referenz auf Leibniz' <i>Monadologie</i> im <i>Versuch über die Transzendentalphilosophie</i>	145
3.5 ›Intellectus archetypus‹: Maimons Verstandeskonzeption im Kontext der Kritik der teleologischen Urteilskraft	151
3.6 Revision: Kants Spinozismusvorwurf an Maimon	156
4 Rückbezug der Intellektkonzeption auf die Akosmismusthese	159
4.1 Rekonstruktion: Maimons Positionierung gegen Spinozas Philosophie	160
4.1.1 Verortung des <i>intellectus</i> innerhalb der Grundstruktur der Metaphysik Spinozas	160
4.1.2 Hintergrund des Akosmismusvorwurfs: Der Intellekt als zentraler Perspektivpunkt der Philosophie Maimons	164
4.1.3 Akosmismus und Nihilismus	170
4.1.4 ›Gegebenes‹ und Welt	173
4.2 Problematik: Plausibilität der Spinoza-Rezeption Maimons	175
4.2.1 Aktuelle Diskussion: Spinozismus als Akosmismus	175
4.2.2 Schwächen der Spinoza-Lesart Maimons	182
4.3 Revisionen: bisherige Widersprüche und offene Fragen	186
4.3.1 Spinoza und Leibniz	187
4.3.2 Maimons spätere Neubewertung des <i>Versuchs</i>	191
4.3.3 Die Verwendung des Tropus vom <i>Salto mortale</i>	195
4.3.4 ›Humischer Skeptizismus‹	197

5	Maimons Skeptizismusmodell im Kontext der Akosmismusthematik	199
5.1	Assoziative Synthesis: Skeptizismus und Weltseele in systematischer Schnittfläche	204
5.2	Maimons Skeptizismus als ›apostatischer Rationalismus‹	208
5.3	Revision: Antinomie und Aporie	214
5.4	Der ›Antiakosmismus‹ der Spätphilosophie Maimons	216
6	Schlussreflexion und Ausblick	223
	Zitierweise und Siglenverzeichnis	229
	Literaturverzeichnis	231
	Personenregister	243
	Sachregister	245

Vorwort

»Unter freiem Himmel wohnen geht nicht!«, schreibt Johann Gottlieb Fichte 1793 an seinen Briefpartner Heinrich Stephani (GA III,2, 28). Da die Philosophie Immanuel Kants hinsichtlich ihrer Tragfähigkeit in Zweifel geraten sei, so Fichtes Sicht, werde ein neues System benötigt, um die befürchtete philosophische ›Heimatlosigkeit‹ abzuwenden. Dies versucht Fichte in den Folgejahren mit seiner Wissenschaftslehre. Dass es überhaupt zum Sturz der kantischen Philosophie gekommen sei, schreibt er an anderer Stelle vor allem der Kritik Salomon Maimons zu (vgl. ebd., 282). Dessen perspektivenreiche, vielfach gebrochene und oft widersprüchliche, aber in sich fließende Philosophie, die eben kein System sein will, kann wiederum genau als das verstanden werden, was Fichte ›Wohnen unter freiem Himmel‹ nennt. Die Faszination für dieses Denken Maimons, gerade auch in seinen Schwierigkeiten und Irrwegen, war eine wesentliche Motivation für das Verfassen dieser Studie.

Hierbei handelt es sich um die leicht veränderte Version meiner Dissertationsschrift, die im Sommersemester 2020 von der Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum angenommen wurde. Mein besonderer Dank gilt Prof. Birgit Sandkaulen, die das Projekt als Erstbetreuerin von Beginn an maßgeblich mitgeprägt und immer wort- und tatkräftig unterstützt hat. Prof. Helmut Pulte danke ich für die Übernahme des Korreferats, Prof. Gunter Scholtz für viele Jahre der Unterstützung, Prof. Annette Sell für ihr Engagement am Projektabschluss. Für meine Zeit in Hagen danke ich Prof. Hubertus Busche, für die in Yale Prof. Michael Della Rocca und Prof. Paul Franks, für die an der Johns Hopkins University Prof. Yitzhak Melamed. Viele weitere Personen haben die Entstehung der Schrift begleitet, die ich hier leider nicht alle nennen kann. Besonders erwähnen möchte ich Johannes-Georg Schüle, Majk Feldmeier, Tim Rohmann, Markus Gante und unseren Lesekreis für die wichtige philosophische und freundschaftliche Gesellschaft.

Ulla Hansen, Marcel Simon-Gadhof, Manfred Meiner und Johann Meiner danke ich für die Aufnahme des Buches in das Verlagsprogramm und für das großartige Lektorat.

Meine Eltern haben mich auf meinem Weg immer voll und ganz unterstützt und alles erst ermöglicht. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Bochum, im Dezember 2020

Daniel Elon

1 Einleitung: Die Philosophie Maimons im Forschungskontext

1.1 Allgemeine Einführung

Als Max Horkheimer im Wintersemester 1925/26 seine Vorlesung über die *Geschichte der deutschen idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel* an der Frankfurter Universität hält (vgl. HGS 10, 11), kommt er in einem frühen Teil (HGS 10, 81–93) auf einen Autor zu sprechen, der »bettelarm und zerlumpt aus Litauen nach Deutschland gewandert [war] und [...] nicht nur eine große Sehnsucht nach deutscher Wissenschaft mitgebracht [hatte], sondern auch ein philosophisches Talent, das ihm schließlich nicht allein die hervorragende Schätzung Kants, sondern auch die grenzenlose Achtung Fichtes und Schellings eintrug.« (HGS 10, 81) Die Rede ist von Salomon Maimon. Dieser wurde 1753¹ als Shelomo ben Yehoshua (שלמה בן יהושע) im Dorf Żukau Barok (Sukowiborg) im Osten Polen-Litauens (heute Weißrussland) geboren. Er absolvierte bereits früh eine rabbinische Ausbildung und emigrierte ca. 1776 in Richtung des deutschsprachigen Raumes. Dort war er nach vielen bewegten Jahren auf Wanderschaft und in Armut v. a. im Berlin der 1790er Jahre philosophisch aktiv und verstarb schließlich 1800 nahe Glogau in Schlesien, wahrscheinlich infolge einer Alkoholkrankheit.² In seiner Vorlesung bespricht Horkheimer primär die bedeutsame Auseinandersetzung mit Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* (A¹1781; B¹1787), die Maimon u. a. in seinem konzeptionell wichtigen Frühwerk mit dem Titel *Versuch über die Transzendentalphilosophie* 1789/90 vorlegte. Kurz zuvor, ebenfalls 1789, waren Maimons erste deutschsprachige Publikationen in Form von Artikeln in Berliner Journalen erschienen.³

Etwa ein halbes Jahrzehnt vor Horkheimers Vorlesung beschäftigt sich auch der Freiburger Philosophieprofessor Richard Kroner mit der Philosophie *Von Kant bis Hegel*. In seiner zweibändigen Schrift mit diesem Titel nennt er Maimon 1921 den »scharfsinnigste[n] der zwischen Kant und Fichte für die

¹ Gänzlich exakt lässt sich Maimons Geburtsjahr nicht bestimmen. Auch wenn bisweilen 1754 angegeben wird, so erscheint 1753 plausibler; vgl. Engstler, *Untersuchungen* (1990), 13; Melamed/Socher, *Maimon's Autobiography* (2018), XV.

² Vgl. Harel, *Maimon* (1987), 710f.

³ »Probe Rabbinischer Philosophie« (I, 589–597); »Ueber Wahrheit. Ein Brief des Hrn. S. Maimon, an seinen edlen Freund L. in Berlin« (I, 599–616).

Weiterentwicklung in Betracht kommenden Denker.«⁴ Auch hier geht es v. a. um Maimons Kant-Kritik: »Mit einem unbestechlichen, bohrenden Verstande begabt, dringt er in das Innere der transzendentalen Logik ein und prüft die Festigkeit ihres Baues.«⁵ Darüber hinaus deutet Kroner jedoch auch auf die Bedeutung der Rezeption der Metaphysik Baruch de Spinozas durch Maimon hin: In Maimons Auseinandersetzung mit dem »Verhältnis des Bestimmbaren und der Bestimmung« auf transzendentallogischer Ebene (vgl. v. a. VT, 51–58) ließen sich »unschwer die berühmten Definitionen Spinozas« erkennen.⁶ Gemeint sind hiermit Spinozas Definitionen zu seinem Konzept der Substanz (vgl. v. a. E I, def. 3–6). »Da die Substanz Spinozas aber im deutschen Idealismus zum Ich werden wird, so läßt sich daran das Gewicht ermessen, das Maimons Wiederaufnahme des Grundgedankens der Ethik Spinozas besitzt.«⁷

Achim Engstler, der um 1990 diverse wichtige Schriften zur Philosophie Maimons publiziert,⁸ bemerkt hierzu, Kroner nehme diese Verbindung der transzendentallogischen Überlegungen Maimons zur Substanzmetaphysik Spinozas »mit viel Phantasie« an.⁹ In der Tat erscheinen Kroners Darstellungen der Epoche ›von Kant bis Hegel‹ generell veraltet.¹⁰ Dies gilt auch für die inhaltlich obsolete, z. T. jedoch noch immer gebräuchliche Titulatur des ›Deutschen Idealismus‹,¹¹ die Horkheimer ebenfalls verwendete. Kroners Behauptung der systematischen Nähe von Maimon und Spinoza wird sich im späteren Verlauf der vorliegenden Studie als nicht haltbar erweisen.

An dieser Stelle ist zunächst allerdings dasjenige Forschungsparadigma von Interesse, das durch Kroners Ausführung maßgeblich mitgeprägt wurde und bis heute weitgehend anerkannt ist: Laut diesem Paradigma gilt Maimon hinsichtlich zentraler Aspekte seines Gesamtwerkes, wenn auch unter bestimmten Einschränkungen, insgesamt als Vertreter der Philosophie Spinozas. Florian Ehrensperger beispielsweise, der den *Versuch über die Transzendentalphilosophie* 2004 in kritischer Edition neu herausgibt und 2006 eine Dissertation über

⁴ Kroner, *Von Kant bis Hegel* (1921), Bd. 1, 326.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., 360.

⁷ Ebd., 360f.; vgl. Bergman, *The Philosophy of Solomon Maimon* (1967), 220, hier bezugnehmend auf Kroner.

⁸ Vgl. Engstler, *Untersuchungen* (1990); ders., *Versuch einer Vereinigung* (1990); ders., *Zwischen Kabbala und Kant* (1994).

⁹ Engstler, *Zwischen Kabbala und Kant* (1994), 180 (Anm. 92).

¹⁰ Birgit Sandkaulen fordert, v. a. mit Blick auf die Philosophie Friedrich H. Jacobis, »dass die Kronersche Titulatur ›Von Kant bis Hegel‹ wirklich der Vergangenheit angehören sollte« (Sandkaulen, *Ichheit und Person* (2019), 201 f.).

¹¹ Dass es in besagter Epoche nicht etwa um einseitig idealistische Philosophie geht, sondern vielmehr um die »Vermittlung von Idealismus und Realismus«, weist Valentin Pluder in seiner Schrift mit diesem Titel umfassend nach; vgl. ders., *Vermittlung* (2012).

Maimons Konzepte von *Weltseele und unendliche[m] Verstand* vorlegt, verbleibt ohne weitere Problematisierung mit der kurzen Notiz, »Kroner beton[e] in seiner Darstellung Maimons Spinozismus.«¹²

In der Erforschung sowohl der Philosophie Maimons im Besonderen als auch der Bedeutung der Spinoza-Rezeption in der deutschsprachigen Philosophie um 1800 im Allgemeinen hat sich gerade innerhalb der letzten Jahrzehnte viel getan. Die Anzahl der neuen Forschungspublikationen zu Maimon lässt in diesem Zeitrahmen einen geradezu rasanten Anstieg verzeichnen. Und hinsichtlich der generellen Spinoza-Rezeption gilt inzwischen allgemein als anerkannt, dass die Entwicklung der deutschen Philosophie jener Epoche in einem mindestens ähnlichen Maße von der Beschäftigung mit dem Denken Spinozas geprägt wurde, wie sie sich in der Auseinandersetzung mit Kants Kritizismus herausbildete. Exemplarisch sei hier der von Eckart Förster und Yitzhak Melamed 2012 veröffentlichte Sammelband *Spinoza and German Idealism* genannt, in dem genau diese Konstellation zur Geltung gebracht wird: »[T]here can be little doubt that without Spinoza, German Idealism would have been just as impossible as it would have been without Kant. Indeed, each of the German Idealists emphasized the importance of Spinoza for his own endeavor – in terms of both agreement and disagreement – just as each of them did with Kant.«¹³

Generell gilt in diesem Sinne ebenfalls für die Philosophie Maimons, dass sie in ihrer Position zwischen Spinoza und Kant zu verstehen ist. Von dieser Prämisse geht auch die vorliegende Untersuchung aus. In der Tat spielt Maimons Rezeption der Metaphysik Spinozas eine nicht zu vernachlässigende Rolle für die Profilierung seines eigenen Denkens, wie noch zu zeigen sein wird. Überaus problematisch erscheint in diesem Kontext jedoch besagtes Forschungsparadigma: Laut diesem wird die Bedeutung der Philosophie Spinozas für Maimons Denken, wie beschrieben, primär darin gesehen, dass sich Maimon im Zuge der Entwicklung seiner eigenen Philosophie insgesamt positiv und affirmativ auf Spinozas grundlegende Konzeptionen beziehe.¹⁴ Dies betont

¹² Ehrensperger, *Einleitung* (2004), IX.

¹³ Förster/Melamed, *Introduction* (2012), 1.

¹⁴ Eine frühe Ausnahme stellt Samuel Atlas' Artikel *Maimon and Spinoza* (1959) dar, in dem die systematischen Differenzen zwischen Spinoza und Maimon hervorgehoben werden; vgl. ebd., v. a. 285. Auch Engstler betont, »[z]um Verständnis von Maimons Spinoza-Rezeption« müsse »vielmehr zunächst von der Distanz zwischen seinem Denken und dem Spinozas, genauer: zwischen seiner Denkart und der Spinozas« (ders., *Zwischen Kabbala und Kant* (1994), 163) ausgegangen werden. Diese Distanz sieht Engstler allerdings primär in der Differenz von Maimons Problem- und Spinozas Systemdenken. Dass die Charakterisierung Maimons als bloßer Problemdenker, genereller auch die Annahme eines strikten Dualismus von Problem- und Systemdenken, angesichts der vorliegenden Thematik allerdings zu kurz greift, soll in Abschnitt 1.4 besprochen werden. Was konkretere inhaltliche Aspekte anbelangt, verfolgt Engstler dann doch wieder das Ziel, die Nähe diverser Ideen

u. a. Melamed in seinem 2004 erschienenen Artikel *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism*.¹⁵ In dieselbe argumentative Richtung geht wenig später, 2007, Carlos Fraenkel.¹⁶ In Abgrenzung zu jenem Forschungsparadigma erscheint es aus systematischen Gesichtspunkten durchaus angebracht und weiterführend, gerade die offensichtlichen prinzipiellen Differenzen zwischen Maimons Denken und demjenigen Spinozas in den Fokus zu rücken. Damit werden zugleich Maimons eigene explizite Positionierungen in der hier zentralen Publikationsphase von 1789 bis 1793 ernst genommen und entsprechend zur Geltung gebracht: Schließlich grenzt er seine Philosophie dort klar vom System Spinozas ab und betont die Unterschiedlichkeit dieser verschiedenen philosophischen Perspektiven selbst nachdrücklich.¹⁷ Im Zuge der hier entworfenen Betrachtung soll es daher primär um die diachrone Entwicklung von Maimons Denken in Relation zur Philosophie Spinozas gehen. Am rekonstruierbaren Beginn dieser Entwicklung, d. h. ab ca. 1765 bis in die frühen 1780er Jahre hinein, steht durchaus eine positive Bezugnahme auf Spinozas Denken. Jene positive Referenz kann sich im Laufe der Entwicklung von Maimons konzeptionell eigenständiger philosophischer Position ab den späteren 1780er Jahren jedoch nicht halten. Dies gilt v. a. für den Beginn seiner publikatorischen Tätigkeit 1789 und für die Folgejahre.

Wolfgang Bonsiepen spricht 2002 in einer Erörterung über Maimons Verhältnis zu Spinozas Philosophie hinsichtlich der hier angerissenen Dynamik von einem »Geflecht sich bedingender Rezeptionen« und von »verschlungenen Wege[n]«. ¹⁸ Um diese grundsätzliche Bewegung in Maimons Denken nachzeichnen zu können, ist, angesichts der Komplexität dieser Dynamik in ihren einzelnen Momenten, ein klarer Ankerpunkt vonnöten. Ein solcher möglicher Ankerpunkt zeigt sich in einem der zentralen Aspekte der Spinoza-Rezeption Maimons, nämlich in dessen Auffassung von Spinozismus als *Akosmismus*. Durch diesen Aspekt lässt sich zugleich Maimons originärer Beitrag zur generellen Auseinandersetzung mit dem Spinozismus im deutschsprachigen Raum um 1800 sowie zu den philosophischen Theoriebildungsprozessen der Zeit insgesamt herausstellen. Zudem handelt es sich um eines der Themenfelder in Maimons Werk, denen in der bisherigen Maimon-Forschung noch nicht genügend Aufmerksamkeit zuteilwurde und über die bislang noch weitgehend

Maimons zu denjenigen Spinozas nachzuweisen; vgl. v. a. ebd., 165. Er geht also gewissermaßen stillschweigend von dem durch Kroner geprägten Paradigma aus, das es nur noch zu belegen gelte.

¹⁵ Vgl. Melamed, *Rise of Spinozism* (2004), v. a. 68 f.; 78 f.; 93 f.

¹⁶ Vgl. Fraenkel, *Maimonides, Spinoza, Solomon Maimon* (2007), v. a. 193; 213 f.; darauf basierend und weitgehend identisch: ders., *Maimonides and Spinoza* (2009), v. a. 212; 233 f.

¹⁷ Vgl. v. a. VT, 197 f.; VI, 429 f./Br, AA XI, 174 f.; WS, 51; III, 205.

¹⁸ Bonsiepen, *Einsicht* (2002), 378; 406.

Unklarheit herrscht: Der allgemein bekannte Vorwurf gegen Spinozas in der *Ethik* (1677) systematisch dargelegte Philosophie, sie vertrete eine atheistische Position, wird von Maimon entschieden abgewiesen und gewissermaßen gänzlich umgekehrt. In seiner *Lebensgeschichte*, der zweibändigen Autobiographie Maimons von 1792/93, schreibt er, »das spinozistische System« müsse eher »das *akosmische* System heißen.« (I, 154) Anstatt dass Spinoza das Dasein Gottes leugne, gehe er vielmehr davon aus, dass *nur* Gott existiert und keine Welt.

In der Tat geht der Terminus des Akosmismus originär auf Maimon zurück.¹⁹ Fichte und Hegel werden den Terminus später aufgreifen, ersterer in Bezug auf seine eigene Philosophie, letzterer wiederum in Bezug auf diejenige Spinozas.²⁰ Damit liegt ein klar erkennbarer Einfluss der Spinoza-Rezeption Maimons auf die Philosophie der nachfolgenden Jahrzehnte vor. Wie sich zeigen lassen wird, stellt dieser Zweig der Spinoza-Rezeption jedoch gewissermaßen einen Nebenschauplatz zum zentralen Spinoza-Streit zwischen Friedrich Heinrich Jacobi und Moses Mendelssohn um 1785 dar. Unter historischen wie systematischen Gesichtspunkten lässt sich jener Nebenschauplatz weitgehend vom Disput zwischen Jacobi und Mendelssohn abgrenzen. Dennoch können hier diverse interessante Verbindungspunkte benannt werden.

Des Weiteren verknüpft Maimon die philosophische Konfrontation mit dem System Spinozas, ebenfalls um 1792, mit einem Bericht der Erfahrung eines ›Zurückschauderns vor dem Nichts‹ (vgl. III, 455). Die in der bisherigen Forschung noch nicht unternommene systematische Zusammenschau dieses Diktums mit dem Akosmismusvorwurf soll in dieser Untersuchung als argumentativer Ausgangspunkt nutzbar gemacht werden.

¹⁹ Vgl. v. a. Kuntze, *Die Philosophie Salomon Maimons* (1912), 20; Atlas, *Maimon and Spinoza* (1959), 254; Engstler, *Zwischen Kabbala und Kant* (1994), 168. Bereits Ernst Platner schreibt in den *Philosophischen Aphorismen* (1776) jedoch, »*Spinosa* [...] leugnet eigentlich nicht die Existenz der Gottheit, sondern die Existenz der Welt. Es ist also in seinem System nichts wirklich als Gott, d. h. das ewige unendliche Wesen« (ebd., 353; vgl. Schütte, *Akosmismus* (1971), 128 (hier jedoch ohne Hinweis auf die erstmalige Verwendung des Terminus bei Maimon); Melamed, *Spinozism, Acosmism, and Hassidism* (2018), 77 (Anm.9)). Ob Maimon Platners Schriften gelesen hat, ist nicht rekonstruierbar. Wie sich im weiteren Verlauf der vorliegenden Erörterung ergeben wird, ist aber gerade Maimons Auslegung der Philosophie Spinozas unter der genuinen Titulatur des Akosmismus von einschlägigen, systematisch erfassbaren Eigenheiten geprägt. Diese Eigenheiten lassen es plausibel erscheinen, Maimon als philosophischen Urheber des Akosmismusbegriffs in Bezug auf Spinozas Substanzmetaphysik zu verstehen.

²⁰ Vgl. GA I,6, 54 bzw. GW 20, 89; V 9, 111.

1.2 Fragestellungen und Erkenntnisinteresse

Generelle Fragestellung der Studie ist demgemäß, wie sich Maimons Philosophie im Zuge ihrer Entfaltung zu derjenigen Spinozas verhält. Dabei soll gerade das beschriebene, weitgehend anerkannte Forschungsparadigma eines positiven, affirmativen und diachron relativ konstanten Spinozismus Maimons problematisiert und kritisch hinterfragt werden. Primärer argumentativer Fix- und Ankerpunkt ist dabei Maimons Akosmismusthese, die hier klar als Angriff auf die Philosophie Spinozas verstanden wird.²¹ Dies ist dabei grundsätzlich vor dem Hintergrund zu sehen, dass sich Maimons eigene Philosophie ganz wesentlich in der Auseinandersetzung mit Kants Kritizismus entwickelt. Wie sich zeigen wird, ist dabei auch Maimons Beschäftigung mit dem Entfaltungsprozess der kritischen Philosophie im Laufe der 1780er Jahre relevant. Von Bedeutung sind hierbei insbesondere Kants Überlegungen zu zwar denkbaren, jedoch nicht positiv bestimmbaren ›anderen Arten‹ von Erkenntnisvermögen als den menschlichen, d. h. vor allem intellektuelle Anschauung und intuitiver Verstand.

Damit geht es hier prinzipiell um die Position der Philosophie Maimons ›zwischen Spinoza und Kant‹. Dies verweist wiederum auf das inzwischen etablierte allgemeine Verständnis der Epoche der deutschsprachigen Philosophie um 1800: Indem sich Maimon von der affirmativen Beschäftigung mit Spinozas Metaphysikkonzept ab- und der kritischen Auseinandersetzung mit Kants Transzendentalphilosophie zuwendet, vollzieht er im Verlauf seiner philosophischen Biographie gewissermaßen einen grundlegenden Diskurswechsel. Dieser ist für die Erfassung der in Rede stehenden Denkbewegung von zentraler Bedeutung. Problematisch ist dabei hingegen die bisweilen in der Forschung vertretene Auffassung, besagter Diskurswechsel sei als tatsächlicher Versuch einer positiven Vereinigung der Philosophien Kants und Spinozas zu verstehen, worin dann der Einfluss Maimons auf die weitere Theoriebildung der Epoche bestünde.²² Auch diese Einschätzung erscheint bei näherer Betrachtung kaum haltbar. Vor diesem Hintergrund soll hier die generelle Annahme eines signifikanten positiven Einflusses der Spinoza-Rezeption Maimons auf die weitere nachkantische Philosophie kritisch diskutiert werden, ebenso auch die inhaltliche Plausibilität und Triftigkeit dieser Rezeption.

Bereits Kant selbst fasst Maimons Philosophie als mit dem »Spinozismus [...] einerley« (Br, AA XI, 50) auf und begründet dies mit Maimons spezifi-

²¹ Vgl. Bonsiepen, *Einsicht* (2002), 404; als Gegenposition: Socher, *Radical Enlightenment* (2006), 77. Diese Gegenüberstellung der divergierenden Forschungspositionen zum Akosmismusbegriff Maimons wird in Kap. 2 aufgegriffen werden.

²² Vgl. v. a. Melamed, *Rise of Spinozism* (2004), 94.

scher Verstandeskonzepktion, in der die Idee eines unendlichen Verstandes eine zentrale Funktion einnimmt. Diese Verstandeskonzepktion unterscheidet sich, wie Kant betont, in systematisch wichtigen Punkten von den Grundpositionen seiner eigenen transzendentalen Logik. Dass jene Intellektkonzepktion dabei gleichbedeutend mit Spinozismus sei, weist Maimon unterdessen selbst rigoros zurück, implizit auf Kant bezugnehmend (vgl. VT, 197 f.). Durchaus vermag Kants noch zu erschließende Argumentation in dieser Angelegenheit kaum zu überzeugen. Eine der zentralen Thesen der vorliegenden Untersuchung ist nun, dass es gerade diese Intellektkonzepktion ist, durch deren Konstituierung sich Maimon effektiv von der Philosophie Spinozas abwendet. Überdies lässt jene Konzepktion die darauffolgende Akosmismuszuschreibung erst systematisch nachvollziehbar werden. Eine weitere hauptsächliche Fragestellung in Bezug auf die Position der Philosophie Maimons zwischen Spinoza und Kant ist daher, auf welchem Weg Maimon sein ebenfalls primär transzendentallogisches Modell intellektueller Erkenntnis entwickelt und zur Anwendung bringt. Dabei soll demonstriert werden, dass dies v. a. in der kritischen Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Analytik in ihrem Wandel von 1781 bis 1787 geschieht.²³ Wie sich dabei zeigen wird, richtet sich die generelle Denkbewegung Maimons in signifikantem Maße am allgemeinen Themenkomplex von κόσμος und *intellectus*, von Welt und Verstand, aus.

Einige Forschungspositionen wurden bereits als bedeutende Referenztexte dieser Studie genannt. Zusätzlich sind vielerlei weitere Sekundärschriften aus der inzwischen extensiven globalen Maimon-Forschung sowie aus angrenzenden Themenfeldern zum Zweck der Erörterung der hier skizzierten Fragestellungen von Interesse. Daneben sind zwei neuere Buchpublikationen von besonderer Wichtigkeit, auch wenn sich diese Bücher höchstens am Rande auf Maimon beziehen:²⁴ Einerseits Eckart Försters Schrift über *Die 25 Jahre der Philosophie* von 2011 (³2018), durch die die erwähnte diachrone Entfaltung der kritischen Philosophie Kants auf einschlägige Weise zugänglich wird; andererseits Yitzhak Melameds Monographie *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought* von 2013, die für die im Laufe der Untersuchung vorzunehmende Rekonstruktion der Philosophie Spinozas im Hinblick auf die Akosmismusthematik von Bedeutung ist.

Der hier umrissene Fundus an Forschungsliteratur, die im Folgenden zudem kritisch in Diskurs zueinander gesetzt werden soll, wirft bereits viel Licht auf die angesprochenen Teilaspekte der Maimon-Forschung. Dabei zei-

²³ Wie noch zu zeigen sein wird, hat Maimon während des Entstehungsprozesses des *Versuchs* nachweislich sowohl mit beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* als auch den *Prolegomena* (1783) parallel gearbeitet.

²⁴ Vgl. Melamed, *Spinoza's Metaphysics* (2013), 64; 67 f.

gen sich allerdings noch deutliche Lücken, Desiderate und Fehlkonzeptionen: Dies betrifft zunächst das bereits als Problem herausgestellte, diskussionswürdige Paradigma in Bezug auf Maimons generelle Haltung zu Spinoza. Sodann sind auch die konkreten Entwicklungsmodalitäten der Intellektkonzeption Maimons noch tiefgreifender zu erörtern, als bisher in der Forschungsliteratur geschehen ist. Letztlich steht auch der eigentliche philosophische Gehalt von Maimons Akosmismusthese noch weitgehend ungeklärt zur Debatte. In diesem Kontext soll untermauert werden, dass die These durchaus als Vorwurf an Spinoza zu verstehen ist. Dies wiederum wird eine klare Positionierung gegen das o.g. Forschungsparadigma ermöglichen. In diesen Hinsichten soll die vorliegende Untersuchung einen klar umgrenzten, dabei deutlich profilierten Beitrag zur Schließung besagter Lücken liefern. Zudem kann der Versuch einer Klärung der Position Maimons zum Denken Spinozas auch eine geschärfte Erfassung von Maimons Philosophie als solcher und in ihrer grundsätzlichen Charakteristik ermöglichen. Das Erkenntnisinteresse der Untersuchung ist daher allgemein die Etablierung neuer Erklärungsperspektiven auf die Philosophie Maimons. Dabei wird sich im Resultat zeigen, dass die Akosmismusthematik innerhalb dieser Philosophie untrennbar mit Maimons eigentümlichem Verständnis intellektueller Erkenntnis zusammenhängt.

Gerade die Beschäftigung mit der philosophischen Theorie des Akosmismus, die in ihrer Radikalität kaum übertroffen werden kann, bietet dabei weitere mögliche Anknüpfungspunkte: Immerhin ist diese Thematik auch über den speziellen historischen Rahmen hinausgehend sowie für allgemeinere philosophische Fragestellungen von Interesse.

1.3 *Primärtextgrundlagen aus Maimons Gesamtwerk*

Mit dem *Versuch über die Transzendentalphilosophie* von 1789/90 (im Folgenden »*Versuch*«) und der *Lebensgeschichte* von 1792/93 wurden bereits zwei für diese Untersuchung zentrale Werke Maimons angeführt. In der erstgenannten Schrift lässt Maimon zunächst bewusst offen, ob diese nun als »kantisch« oder »anti-kantisch« aufzufassen sei:

Wie weit ich übrigens Kantianer, Antikantianer, beides zugleich, oder keines von beiden, bin: überlasse ich der Beurteilung des denkenden Lesers. Ich habe mich bemüht [...], den Schwierigkeiten dieser entgegengesetzten Systeme, so viel an mir war, auszuweichen; wie weit es mir hierin gelungen ist, mögen Andere entscheiden. (VT, 11)

Es steht hier demnach infrage, ob Maimon die grundsätzliche Position Kants übernimmt, um deren interne Inkonsequenzen aufzudecken und dann entweder zu korrigieren oder aber demonstrativ in die Aporie zu führen. – Letzteres ist beispielsweise wenig später die Strategie Gottlob Ernst Schulzes, der in seinem *Aenesidemus* von 1792 gegen Kant, insbesondere jedoch gegen Karl Leonhard Reinholds ›Elementarphilosophie‹ polemisiert. – Oder Maimon nimmt eine sich zu Kants Philosophie extern verhaltende Position ein, um ein eigenständiges Alternativmodell zur *KrV* aufzustellen. Angesichts seiner Grundhaltung zur *KrV* ist der *Versuch* zunächst allerdings als Projekt immanenter Kritik aufzufassen. In diesem Projekt werden die prinzipiellen Grundzüge der *KrV* hinsichtlich Disposition der Fragestellungen und Modi der Argumentation beibehalten. Dabei bleibt es jedoch nicht: Maimon nimmt umfassende, tiefgreifende Transformationen an Kants Kritizismus vor. Diese Transformationsprozesse führen schließlich zur Entwicklung einer eigenständigen philosophischen Position, die für Maimons Denken insgesamt charakteristisch und als solche eben *nicht* mehr kantisch ist.

Diese Positionsbestimmung der spezifischen Form der Kant-Kritik, die im *Versuch* vollzogen wird, spiegelt sich auch im Entstehungsprozess der Schrift wider. Jener Arbeitsprozess nimmt Maimons philosophisches Schaffen von 1787 bis 1789 im Wesentlichen ein: Das Manuskript wurde als Kommentar²⁵ zur *KrV* sowie als Dokumentation von Maimons Lektüreprozess begonnen. Die in diesem Prozess auftretenden Kritikpunkte an Kants Thesen, die Maimon im Manuskript ausführt, liefern sodann die Basis für den Entwurf seiner eigenen Position. Dabei greift er zwar deutlich auf vorkantische Autoren zurück, insbesondere auf Gottfried Wilhelm Leibniz und David Hume. Die sich damit herausbildende Philosophie weist jedoch eine spezifisch eigene, genuine Charakteristik auf, wie zu zeigen sein wird. Diese Eigenart der Entstehung des *Versuchs* stützt die hier grundsätzlich vertretene These, dass die direkte Arbeit mit und an Kants Kritizismus den maßgeblichen Faktor zur Entwicklung von Maimons eigener Verstandeskonzepktion darstellt. Dementsprechend kann diese Konzeption allein vor dem Hintergrund des besagten Arbeitsprozesses in seiner eigentümlichen Dynamik nachvollzogen werden.

Mit der *Lebensgeschichte* liegt nun ein grundlegend andersartiges Schriftstück vor. Die Autobiographie ist zudem lange Zeit der Hauptgrund für das oft v.a. literaturhistorische Interesse an Maimons Person gewesen. Es wäre

²⁵ Zum hier relevanten Hintergrund der rabbinischen Tradition des Kommentierens vgl. Engstler, *Zwischen Kabbala und Kant* (1994), 165 (Anm.21). Inwieweit eine solche Kontextualisierung jedoch die Gefahr eines verkürzten Verständnisses der Charakteristik von Maimons Philosophie in sich birgt, soll im folgenden Abschnitt besprochen werden.

jedoch verfehlt, der *Lebensgeschichte* den bloßen Charakter eines narrativen Lebensberichts zu geben und der Schrift keine tiefere philosophische Bedeutung zuzuschreiben. Bei einer Person wie Maimon, für die Lebensvollzug und Philosophie weitgehend in eins fallen,²⁶ ist ›Lebensgeschichte‹ immer auch Genealogie des philosophischen Werdegangs, *per se* also auch philosophische Reflexion. So stammen viele der zentralen Aussagen Maimons zu Spinoza aus der *Lebensgeschichte*. Insgesamt bietet die retrospektive Schrift eine gute Möglichkeit, die Entwicklung von Maimons Denken auf detaillierte, aussagekräftige Weise zu rekonstruieren. Da Maimons publikatorische Aktivität im Wesentlichen erst 1789 beginnt, muss sich die Auseinandersetzung mit seiner vorhergehenden philosophischen Entwicklung v. a. auf dessen reichhaltige Darstellungen in der *Lebensgeschichte* stützen.

Sowohl der *Versuch* als auch die *Lebensgeschichte* sind aus den genannten Gründen für diese Untersuchung von maßgeblicher Bedeutung. Ergänzt wird diese Auswahl der Primärtexte durch einige weitere Werke Maimons aus dem Zeitraum bis 1793: zu nennen sind hier v. a. das *Philosophische Wörterbuch* (III, 1–246) und die hebräische Schrift *Giv'ath hamMore*²⁷ von 1791, außerdem die *Streifereien im Gebiete der Philosophie* (IV, 1–294) mit dem darin enthaltenen Aufsatz *Ueber die Progressen der Philosophie* (IV, 23–80) von 1793. Relevant sind nicht zuletzt auch der Briefwechsel im Dreieck Marcus Herz²⁸ – Kant – Maimon aus derselben Zeitspanne sowie diverse Zeitschriftenartikel Maimons, v. a. aus dem *Berlinischen Journal für Aufklärung* und dem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*.²⁹ An der Herausgabe der letztgenannten Zeitschrift beteiligt sich Maimon in den Jahren 1792 und 1793. Die hier aufgelisteten Schriftstücke sind für den skizzierten thematischen Rahmen allesamt von Interesse. Dabei ist zu beachten, dass sich Maimons Positionierungen zu Spinoza in den genannten Schriften in Form kürzerer Passagen oder auch pointierter, relativ isolierter Aussagen finden. Eine für sich stehende, ausführliche Erörterung der Philosophie Spinozas, wie zuvor insbesondere Jacobis Schrift *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785; ²1789; JWA 1,1; im Folgenden »*Spinozabriefe*«), legt Maimon hingegen nicht vor. Deshalb wird hinsichtlich seiner Haltung zu Spinozas Denken einiges an Rekonstruktionsarbeit notwendig sein.

²⁶ So schreibt beispielsweise Marcus Herz, der in Kap. 2 noch wichtig werden wird, 1789 über Maimon an seinen Freund Kant: »Er lebt hier sehr kümmerlich, unterstützt von einigen Freunden, ganz der Spekulation.« (Br, AA XI, 15).

²⁷ Maimon, *Giv'ath hamMore* (1791/1965).

²⁸ Vgl. Anm. 26.

²⁹ Die einschlägigen Artikel werden im weiteren Verlauf der Abhandlung sukzessive vorgestellt.

Nach 1793 lassen sich keine maßgeblich neuartigen Positionierungen oder signifikanten Wandlungen in Maimons Spinoza-Rezeption mehr registrieren. Deshalb werden seine Schriften ab 1794³⁰ in dieser Studie allenfalls ausblickartig konsultiert.

1.4 Zur Methodik: Wahl des Zugangs zu Maimons Philosophie

Dass Maimon hinsichtlich der Systematizität seines Gesamtwerkes keineswegs an viele andere Autoren der Zeit heranreicht, eine konsistente Systematik auch überhaupt nicht als seine eigene philosophische Programmatik begreift, ist in der Forschung umfassend anerkannt. Daher stellt sich die Frage, inwieweit bei einem tendenziell unsystematisch vorgehenden Autor wie Maimon überhaupt von einer zentralen Charakteristik seines philosophischen Schaffens ausgegangen werden kann. Die bisher geäußerten Thesen ergeben schließlich nur vor dem Hintergrund der Annahme einer solchen Charakteristik Sinn. Dies hängt zusammen mit der generellen Fragestellung nach der Methodik des Zugangs zu Maimons Werk.

Achim Engstler charakterisiert Maimon, unter Rückgriff auf Nicolai Hartmanns Unterscheidung von Problemendenken und Systemdenken,³¹ explizit als »Problemdenker«: Es gehe Maimon nicht um die systematisch durchgeführte Aufstellung eines umfassenden, in sich konsistenten Welterklärungsmodells, sondern um jeweils eng begrenzte Lösungen von Einzelproblemen. Dabei vertere er in erster Linie eine »aporetische Denkweise«.³² Dieser Ansatz erklärt zumindest die bisweilen in seinem Werk auftretenden Inkonsequenzen und Widersprüche. Dennoch greift die strikte Gegenüberstellung von Problem- und Systemdenken hier zu kurz und muss in ihrer Geltung für den vorliegenden Sachverhalt grundlegend hinterfragt werden.

Durchaus spricht Maimon sich z. T. gegen »Systemsucht« (V, 351) aus und begreift »Philosophie [...] (wie schon ihr Name zeigt) vielmehr [als] eine intellektuelle Tendenz« denn »als geordnetes Ganze[s] der Erkenntnis selbst« (VI, 135). Diese grundsätzliche philosophische Haltung manifestiert sich in der allgemeinen perspektivischen und strukturalen Charakteristik seines Gesamt-

³⁰ Erwähnenswert sind hier v. a. der *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (V) und *Die Kathogorien des Aristoteles* (VI, 1–271) von 1794 sowie die *Kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist* (VII, VII–373) von 1797.

³¹ Vgl. u. a. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus* (1924), 163 f., hier zum »maßgebenden Unterschied ›systematischer‹ und ›aporetischer‹ Denkweise«; Engstler, *Untersuchungen* (1990), v. a. 250–253.

³² Engstler, *Untersuchungen* (1990), 251.

werkes,³³ so v. a. in Programmatik und Titelgebung der *Streifereien* von 1793. Diese Programmatik definiert Maimon dort in den einleitenden Worten, womit er sich zugleich gegen den möglichen Vorwurf des Epigonentums verteidigt:

Mögen große Männer Systeme umstürzen und auf ihren Trümmern, nach einem besseren Modell, neue aufbauen. Mögen die, die für sich nichts großes zu unternehmen im Stande sind, die Thaten ihrer respektiven Helden in Prosa und in Versen erzählen. Für mich ist jenes zu groß, und dieses zu klein. Ich bin so wenig *Architekt* als *Poet*, folge bloß meinem Naturtriebe und mache zuweilen *Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Doch muß man nicht glauben als lebte ich bloß vom Raube. Die *Philosophie* ist ein weitläufiges republikanisches Reich, das allen die sich darin anzubauen Lust haben, offen stehet. Ihre Provinzen sind alle Theile der menschlichen Erkenntniß. (IV, 3)

Dieses prinzipielle perspektivische Charakteristikum dahingehend auszulegen, Maimons Denken beziehe sich lediglich episodisch auf philosophische Partikularprobleme und weise keinen darüber hinausgehenden inneren Zusammenhang auf, erscheint jedoch unzulässig. Dies gilt umso mehr, wenn Engstler »Talmud und Rabbinismus«³⁴ als Hintergründe dieser vermeintlichen Denkweise Maimons identifiziert. Florian Ehrensperger weist zurecht darauf hin, dass »[d]iese an sich wertfreien Behauptungen« potenziell eine »abschätzige[] und diskriminierende[]« Schlagrichtung annehmen können.³⁵ Dies belegen lange zuvor u. a. unrühmliche Äußerungen Ludwig Noacks.³⁶ Ehrensperger kommt damit das Verdienst zu, das von Engstler noch vertretene Bild von Maimon als bloßem Problemdenker als obsolet nachgewiesen zu haben.³⁷ Und

³³ Vgl. u. a. Freudenthal, *Maimon's Philosophical Itinerary* (2018), 247: »Maimon admires the ›esprit systématique‹ of modern science and philosophy but strongly opposes the ›esprit de système.‹« Weiterführend Freudenthal, *Overturning the Narrative* (2019), 64–67: »Systematic Philosophy vs. a System of Philosophy«.

³⁴ Engstler, *Untersuchungen* (1990), 254f.

³⁵ Ehrensperger, *Weltseele* (2006), 13.

³⁶ Vgl. Noack, *Philosophie-geschichtliches Lexikon* (1879), 573f.: »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.« Zu dieser und weiteren Beurteilungen solcher Art vgl. Ehrensperger, *Weltseele* (2006), 13f.

³⁷ Engstler revidiert dies wenig später in Teilen; vgl. ders., *Zwischen Kabbala und Kant* (1994). Damit legt er ein deutlich behutsameres, elaborierteres und treffenderes Verständnis der Charakteristik von Maimons Philosophie vor, auch wenn er noch immer an der Klassifizierung Maimons als »ausgeprägte[m] Problemdenker« (ebd., 163) festhält: »Sein [sc. Maimons; D.E.] Denken ist

durchaus: Selbst *wenn* es Maimon lediglich um die Erörterung von Einzelproblemen ginge, so muss die jeweilige *Lösung* dieser Probleme, ob nun positiv oder nicht, dennoch eine spezifische philosophische Grundlage voraussetzen. Dasselbe gilt für die Motivationsgründe der Auswahl gerade jener Probleme als relevante Themenstellungen. Bei besagter philosophischer Grundlage stellt sich die legitime Frage nach einer konsistenten Charakteristik dann abermals. Daher muss die verengende Blickrichtung auf vorgeblich reines Problemdenken grundsätzlich ins Leere laufen.

Dementsprechend soll hier die Position vertreten und als plausibel dargelegt werden, dass sich durchaus ein im Wesentlichen stringenter Charakter in Maimons Denken ausspricht, trotz bisweilen mangelnder Konsequenz und trotz seiner expliziten Absage an das Systemdenken seiner Zeit. Jener Charakter lässt sich durch eine hermeneutisch umsichtige Auseinandersetzung mit dem umrissenen Textkorpus auch adäquat erarbeiten. Wie bereits angedeutet, ist es in erster Linie die spezifische Verstandeskonzepzion Maimons, die sich als zentraler Aspekt jenes Charakters herausstellen lässt. Dies gilt besonders im Hinblick auf den innerhalb dieser Konzeption zu erschließenden Gedanken progressiver, jedoch nie faktisch abgeschlossener intellektueller Vervollkommnung. In diesem Kontext werden sich gute Gründe dafür zeigen, von einer spezifischen, über bloßes Problemdenken signifikant hinausreichenden Charakteristik in Maimons Philosophie auszugehen. Dass diese Charakteristik wiederum in der Tat durch gewisse aporetische Züge gekennzeichnet ist, tut dem keinen Abbruch.

Methodisch und perspektivisch geht es in dieser Untersuchung dabei primär um die Wandlungsprozesse in Maimons Denken im skizzierten historischen Rahmen. Von entscheidender Relevanz sind hierfür die systematischen Interferenzen dieser Prozesse mit der bereits genannten Entfaltungsdynamik der kritischen Philosophie Kants in den 1780er Jahren. In dieser Hinsicht wiederum muss Ehrensperger widersprochen werden, wenn er Maimon in erster Linie »als mittelalterliche[n] Philosoph[en]« versteht, der »das Erbe eines mittelalterlichen Aristotelismus«³⁸ vertrete sowie konsistent an einem »pantheistische[n] Rationalismus«³⁹ orientiert bleibe. Es erscheint zwar durchaus legitim, die antiken und mittelalterlichen Prägungshintergründe Maimons,

ein nicht sistierbarer, tendenziell infiniter Prozeß, denn auch die eigenen, niedergeschriebenen Überlegungen werden sogleich wieder Ausgangspunkt erneuter, streifender Kommentierung, und so fort. So präsentieren sich Maimons Schriften als immer neu ansetzende und stets nur vorläufig abgebrochene Denkbewegungen.« In diesem Sinne sei »Maimons Philosophie in ständigem Fluß« (ebd., 164).

³⁸ Ehrensperger, *Weltseele* (2006), 15.

³⁹ Ebd., 18 f.

v. a. durch Moses Maimonides,⁴⁰ bei der Erörterung seiner Philosophie mit-zuberücksichtigen. Ehrensperger interpretiert das Vorliegen einer solchen Prä-gung jedoch dahingehend, Maimon bewege sich philosophisch im Wesentli-chen außerhalb der »Kantischen kopernikanischen Wende«.⁴¹ Dadurch wer-den Maimons offensichtliche enge Orientierung an der Transzendentalphi-losophie Kants⁴² sowie seine direkte Beteiligung an weiteren Diskursen der Zeit nicht hinreichend berücksichtigt. Auch hier besteht somit abermals die Gefahr der Etablierung eines zu einseitigen Forschungsparadigmas, das den Blick auf Maimons Philosophie in ihren verschiedenartigen Aspekten und Kontextualisierungen verstellen würde. Hierzu trägt bei, dass Ehrensperger auch im Hinblick auf besagten Aristotelismus Maimons, dessen Diagnosti-zierung sicherlich nicht ganz gegenstandslos ist,⁴³ erneut ohne angemessene Problematisierung von einer affirmativen Bezugnahme Maimons auf Spinoza ausgeht.⁴⁴

Zwar sollen also o. g. Wandlungsprozesse in ihren verschiedenartigen Inter-ferenzen betrachtet werden; damit ist die vorliegende Studie hinsichtlich ihrer grundsätzlichen Perspektivik in wesentlichem Maße historisch ausgerichtet. Dennoch sind es, wie sich an dieser Stelle resümierend zum methodischen Aspekt sagen lässt, letztlich die bereits skizzierten systematischen Fragestellun-

⁴⁰ Vgl. u. a. Rosenbaum, *Die Philosophie Salomon Maimons in seinem hebräischen Kommentar* (1928); Atlas, *Maimon's Treatment* (1948); ders., *Maimon and Maimonides* (1950/51); Lachtermann, *Mathematical Construction* (1992); Schwartz, *Causa Materialis* (2003); Freudenthal, *The Maimonides of Enlightenment* (2004); ders./Klein-Braslavy, *Salomon Maimon Reads Moses Ben-Maimon* (2005); Socher, *Radical Enlightenment* (2006); Freudenthal, *The Philosophical Mysticism* (2009); Fraenkel, *Maimonides and Spinoza* (2009); Elon, *Maimons Maimonides-Rezeption* (2017).

⁴¹ Ehrensperger, *Weltseele* (2006), 135.

⁴² David Hereza geht, sozusagen in diametraler Entgegensetzung zu Ehrensperger, davon aus, Maimons »Philosophie [habe] ihren Ursprung in der Philosophie Kants.« (Hereza Modrego, *Die Transformation der Frage ›quid juris?‹* (2019), 232) Auch dies erscheint jedoch bei weitem zu einseitig, v. a. insofern Maimons komplexer philosophischer Werdegang in seiner »vorkantischen« Zeit bedacht werden muss (s. u., Kap. 2). Zudem wird Maimons Philosophie damit gänzlich in den »Schatten Kants« gestellt, wogegen wiederum Gideon Freudenthal explizit vorgeht; vgl. ders., *Overturning the Narrative* (2019), 47.

⁴³ Vgl. u. a., zeitgleich mit Ehrenspergers Studie, Socher, *Radical Enlightenment* (2006), v. a. 58 f.; 64; 83; 99; 126–128; 132 f.; 139; 159.

⁴⁴ Vgl. Ehrensperger, *Weltseele* (2006), 133: »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 Aristote-lismus zum Ausdruck kommt«. Ehrensperger setzt Maimons Theorem der Idee eines unendlichen Verstandes mit Spinozas Konzept des *intellectus infinitus* gleich. Dieses Konzept verweise seinerseits, auf Grundlage des Aktivitätsaspekts, auf Aristoteles; vgl. ebd., 92; 117 f. Damit reflektiert Ehrensper-ger die prinzipielle Divergenz der verschiedenen Modelle nicht ausreichend, auch wenn Aktivität im Sinne intellektueller Spontaneität als Teilaspekt der besprochenen Theorien dort in zumindest vergleichbarem Maße von Bedeutung ist.

gen zum Themenkomplex um Kosmos und Intellekt, spezifischer um Akosmismus und Verstandeskonzepktion, die hier im primären Fokus stehen sollen.

1.5 Übersicht der Gliederung

Im Sinne dieser prinzipiellen Perspektive gestaltet sich die argumentative Basisstruktur der Untersuchung wie folgt: In Kap. 2 wird zunächst der grundlegende historische Rahmen der sich wandelnden Beziehung Maimons zur Philosophie Spinozas nachgezeichnet. Zudem werden die verschiedenen zentralen Topoi dieser Beziehung systematisch miteinander verknüpft. Im Zuge dieser Betrachtung wird sich auch die generelle Frage nach dem Verhältnis Maimons zu Spinoza in speziellere Teilfragestellungen differenzieren. Dieses Kapitel hat daher in erster Linie eine vorbereitende Funktion. In Kap. 3 soll, ausgehend von Kants Spinozismusvorwurf an die Verstandeskonzepktion Maimons, ebendiese Konzepktion in ihrem letztlich doch primär kantisch geprägten Entstehungsprozess umfassend erörtert und diskutiert werden.

Kap. 4 dient der Anwendung der Ergebnisse dieser Diskussion um Maimons Intellektkonzept auf den in Kap. 2 entworfenen Rahmen der Akosmismusthematik. Dabei ist rekonstruktiv darzustellen, inwieweit der Akosmismusvorwurf erst vor dem Hintergrund von Maimons spezifischem Modell intellektueller Erkenntnis hermeneutisch sinnvoll erschlossen werden kann und inhaltlich transparent wird. In Kap. 5 wird schließlich der Theoriekomplex der Philosophie Maimons nach dem *Versuch*, also 1790 und später,⁴⁵ komprimierend in den Mittelpunkt gestellt. Dabei soll in erster Linie dargelegt werden, inwieweit jener Theoriekomplex als entschiedene, konzeptionell eigenständige Distanzierung vom Akosmismus generell, damit im Speziellen auch von der Philosophie Spinozas gelesen werden kann. Das gilt gerade im Hinblick auf die dort maßgeblichen Aspekte von Maimons Skeptizismus und vom Theorem einer Weltseele. Dies soll in der Schlussreflexion (Kap. 6) zum Versuch einer Widerlegung des hier kritisierten Forschungsparadigmas nutzbar gemacht werden. Dabei sind auch klare Schwächen der Spinoza-Rezeption Maimons zu berücksichtigen, die sich im Laufe der Studie zeigen werden. Zudem bietet sich im Schlussteil die Gelegenheit eines Ausblicks auf potenziell anzuschließende Untersuchungen in Bezug auf Fragestellungen, die sich während der Erörterung ergeben haben werden und die dabei noch nicht effektiv verfolgt werden konnten.

⁴⁵ Im Rahmen dieses Komplexes geht Maimon zwar deutlich von den Resultaten des *Versuchs* aus. Es kommt allerdings teilweise zu einer programmatischen Umorientierung sowie zu begrenzten, aber nicht unbedeutenden Verschiebungen in der Schwerpunktsetzung.