

Meiner

Philosophische Bibliothek

Salomon Maimon

Versuch über die  
Transzendentalphilosophie









*Salomon Maimon*

SALOMON MAIMON

# Versuch über die Transzendentalphilosophie

Eingeleitet und mit Anmerkungen  
sowie einer Beilage herausgegeben von

FLORIAN EHRENSPERGER

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Veröffentlicht mit Unterstützung des Franz-Rosenzweig-Forschungszentrums für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem.

© Felix Meiner Verlag 2004. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Lüderitz & Bauer, Berlin. Einbandgestaltung: Jens Peter Mardersteig. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

# INHALT

|  |       |
|--|-------|
| Einleitung von <i>Florian Ehrensperger</i> . . . . .                                 | VII   |
| I. Maimons intellektueller Werdegang . . . . .                                       | VII   |
| II. Die Entstehung der Schrift . . . . .   | XIV   |
| III. Die Frage nach der Möglichkeit von synthetischen<br>Urteilen a priori . . . . . | XVIII |
| A. Wie ist Erfahrung möglich? . . . . .  | XXIII |
| B. Wie ist Mathematik möglich? . . . . .   | XXIX  |
| C. Wie ist Metaphysik möglich? . . . . .   | XXXV  |
| IV. Würdigung und Wirkung . . . . .  | XXXIX |
| V. Editorische Hinweise . . . . .  | XLIX  |

## SALOMON MAIMON

### Versuch über die Transzendentalphilosophie

|   |    |
|---|----|
| Widmung . . . . .   | 3  |
| Einleitung . . . . .  | 7  |
| ERSTER ABSCHNITT. Materie, Form der Erkenntnis,<br>Form der Sinnlichkeit, Form des Verstandes,<br>Zeit und Raum . . . . .   | 13 |
| ZWEITER ABSCHNITT. Sinnlichkeit, Einbildungskraft,<br>Verstand, reine Verstandsbegriffe a priori, oder<br>Kategorien, Schemata, Beantwortung der Frage<br>quid juris, Beantwortung der Frage quid facti,<br>Zweifel über dieselbe . . . . . | 21 |
| DRITTER ABSCHNITT. Verstandsideen,<br>Vernunftideen, u.s.w. . . . .   | 46 |

|   |     |
|---|-----|
| VIERTER ABSCHNITT. Subjekt und Prädikat.<br>Das Bestimmbare und die Bestimmung . . . . .  | 51  |
| FÜNFTER ABSCHNITT. Ding, möglich, notwendig,<br>Grund, Folge, u.s.w. . . . .  | 59  |
| SECHSTER ABSCHNITT. Einerleiheit, Verschiedenheit,<br>Gegensetzung, Realität, Negation, logisch und<br>transzendental . . . . . | 66  |
| SIEBTER ABSCHNITT. Größe . . . . .  | 71  |
| ACHTER ABSCHNITT. Veränderung, Wechsel u.s.w. . . . .   | 73  |
| NEUNTER ABSCHNITT. Wahrheit, subjektive, objektive,<br>logische, metaphysische . . . . .  | 84  |
| ZEHNTER ABSCHNITT. Über das Ich. Materialismus,<br>Idealismus, Dualismus etc. . . . .   | 89  |
| Kurze Übersicht des ganzen Werkes . . . . .   | 95  |
| Meine Ontologie . . . . .   | 133 |
| Über symbolische Erkenntnis und philosophische Sprache  | 146 |
| Anmerkungen und Erläuterungen über einige kurz<br>abgefaßte Stellen in dieser Schrift . . . . .                                 | 182 |
| Beilage: »Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben«  | 239 |
| Anmerkungen des Herausgebers . . . . .  | 253 |
| Bibliographie . . . . .   | 279 |
| Register  |     |
| A. Personenregister . . . . .   | 297 |
| B. Sachregister . . . . .   | 299 |



## EINLEITUNG

»Daß meine Schriften supertranszendental sind, mag wohl wahr seyn.« (Salomon Maimon)<sup>1</sup>

### *I. Maimons intellektueller Werdegang*

»Aber wo denken Sie hin, liebster Freund, mir ein großes Pack der subtilsten Nachforschungen zum Durchlesen nicht allein, sondern auch zum Durchdenken, zuzuschicken«<sup>2</sup>, stöhnte Kant auf, als er das durch Markus Herz übermittelte Manuskript des *Versuches über die Transzendentalphilosophie* erhielt. Im Hinblick auf sein fortgeschrittenes Alter und eine weitläufige Arbeit war Kant bereits im Begriff, das Manuskript umgehend an den Verfasser zurückzusenden, »allein ein Blick, den ich darauf warf, gab mir bald die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen«<sup>3</sup>. Und nach der Lektüre der ersten zwei Abschnitte stellte Kant fest, dabei die Vermutung seines ehemaligen Schülers Herz bestätigend,<sup>4</sup> »daß nicht allein niemand von meinen Gegnern mich und die Haupt-

<sup>1</sup> Salomon Maimons Schriften werden im folgenden nach den *Gesammelten Werken*, herausgegeben von Valerio Verra, Hildesheim u. a. 1965–1976 (<sup>2</sup>2000, <sup>3</sup>2003), zitiert. Die römischen Ziffern geben den Band an, die arabischen Ziffern die Seitenzahl des entsprechenden Bandes. Das Eingangszitat findet sich in: III 458. Der *Versuch über die Transzendentalphilosophie* wird nach der Paginierung der vorliegenden Ausgabe zitiert und zu *Versuch* abgekürzt.

<sup>2</sup> Brief Kants an Markus Herz vom 26. Mai 1789, in: Immanuel Kant: *Briefwechsel*. Herausgegeben von Rudolf Malter und Joachim Kopper. Dritte, erweiterte Auflage, Hamburg 1986, S. 395.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Markus Herz hatte das Manuskript mit den Worten begleitet: »Herr Salomon Maymon, ehemals einer der rohesten polnischen Juden, hat sich seit einigen Jahren durch sein Genie, seinen Scharfsinn und Fleiß auf eine außerordentliche Weise in fast alle höhere Wissenschaften hineingearbeitet, und vorzüglich in den letzten Zeiten Ihre

frage so wohl verstanden, sondern nur wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen soviel Scharfsinn besitzen möchten, als Hr. Maymon«<sup>5</sup>. Dieses Urteil ist um so bemerkenswerter, als es sich bei dem Autor des *Versuches* um einen philosophischen Autodidakten handelte, der »durch Geburt [dazu] bestimmt [war], die besten Jahre [s]eines Lebens in den litauischen Wäldern, entblößt von jedem Hilfsmittel zur Wahrheit, zu verleben«<sup>6</sup>. Diesem Abhilfe zu schaffen, brach er schließlich nach Deutschland auf, um sich ganz den philosophischen und wissenschaftlichen Studien zu widmen. Nach Kant verrät das Resultat »in der Tat kein gemeines Talent zu tiefsinnigen Wissenschaften«<sup>7</sup>. Und Johann Gottlieb Fichte war gar der Meinung, daß durch ihn die Kantische Philosophie »von Grund aus umgestoßen ist. Das alles hat er gethan, ohne daß es jemand merkt, und indeß man von seiner Höhe auf ihn herabsieht. Ich denke, die künftigen Jahrhunderte werden unsrer bitterlich spotten.«<sup>8</sup> Jürgen Habermas hat zu Recht angemerkt: »Nun, die deutschen Historiker haben keinen Anstoß genommen.«<sup>9</sup> Und dies, obwohl Maimon mit seiner Kritik an der

Philosophie oder wenigstens Ihre Art zu philosophieren so eigen gemacht, daß ich mit Zuverlässigkeit mir zu behaupten getraue, daß er einer von den sehr sehr wenigen von den jetzigen Bewohnern der Erde ist, die Sie so ganz verstanden und gefaßt.« (Brief an Kant vom 7. April 1789, in: ebd., S. 371)

<sup>5</sup> Ebd., S. 395.

<sup>6</sup> Brief Maimons an Kant vom 7. April 1789 (ebd., S. 372).

<sup>7</sup> Brief Kants an Maimon vom 24. Mai 1789 (ebd., S. 394).

<sup>8</sup> Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff. [weiterhin abgekürzt zu GA; die römischen Ziffern geben den Band an, die arabischen Ziffern die Seitenzahl des entsprechenden Bandes], III, 2; S. 282. Diese Einschätzung Fichtes ist einem Brief an Karl Leonhard Reinhold aus dem Jahre 1795 entnommen. Auf welche Schriften oder Philosopheme Maimons Fichte sich dabei bezieht, ist nicht eindeutig. Vgl. hierzu die in der Bibliographie angegebenen Arbeiten von Daniel Breazeale sowie weiter unten unter »Würdigung und Wirkung«.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas: »Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen«, in: ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1998, S. 39–64, hier: S. 44.

Transzendentalphilosophie zahlreiche Argumente der späteren Kant-Rezeption vorweggenommen hat: Sowohl mit seinem Skeptizismus als auch mit seinem Versuch einer »Vereinigung der *Kantischen Philosophie* mit dem *Spinozismo*« (III 455)<sup>10</sup> steht Maimon an prominenter Stelle in der Entwicklung von Kant bis Hegel. Gedanken Maimons haben eine Wiederaufnahme und Weiterentwicklung im Neukantianismus erfahren. In jüngster Zeit wurde auf Parallelen zur analytischen Philosophie und der modernen Mathematik hingewiesen. Es wäre ein lohnendes Unterfangen, jede dieser historischen Entwicklungslinien individuell nachzuzeichnen oder sich an einer systematischen Interpretation von Maimons oft als eigenwillig oder gar als paradox beschriebenen »*Coalitionssystem*« (I 557) aus Rationalismus, Skeptizismus und Transzendentalphilosophie zu versuchen. Im folgenden kann jedoch nur der Versuch unternommen werden, Maimons grundsätzliche Kritik an Kants Transzendentalphilosophie vorzustellen. In »Würdigung und Wirkung« soll in Grundzügen auf die Rezeptionsgeschichte eingegangen werden.

Salomon Maimon<sup>11</sup> wurde im Jahr 1753 als Salomon ben Josua in Sukowiburg, Litauen (damals Königreich Polen, heute

<sup>10</sup> Frederick Beiser bestimmt das Verhältnis von Maimon zum deutschen Idealismus folgendermaßen: »The title of Maimon's extraordinary manuscript is *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, a work of the first importance for the history of post-Kantian idealism. 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.« (Frederick C. Beiser: *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge (Mass.) 1987 (21993), S. 286) Richard Kroner betont in seiner Darstellung Maimons Spinozismus (Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel. Bd. 1: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*, Tübingen 1921, S. 326–361).

<sup>11</sup> Es gibt in Maimons Werk keine eindeutige Angabe zu seinem Geburtsjahr (zur Diskussion hierüber siehe Achim Engstler: *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 13 Anm. 1). Die Matrikel des Hamburger Gymnasiums (Christianenum), das Maimon vom 23. Juni 1783 bis zum März 1785

Weißrußland), geboren. In seiner Autobiographie *Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K[arl]. P[hilipp]. Moritz* (Berlin 1792 und 1793 [I 1–588]) läßt sich nachlesen, wie sein »Streben nach Geistesausbildung« (I 120) Maimon einen »ewigen Kampf mit Elend aller Art« (ebd.) führen ließ. Nachdem er Polen verlassen hatte, führte ihn sein unstetes und entbehrungsreiches Leben nach Posen, Amsterdam, Hamburg, Dessau, Breslau und viermal nach Berlin, um »*Meimik Bechochma* zu seyn (mich in Wissenschaften zu vertiefen)«. (I 458) Den philosophischen Werdegang, den er dabei durchlief, teilte Maimon selbst in »*drei Haupt-Epochen*« (VII 639) ein, die er jeweils dem Einfluß von Mose ben Maimon (Maimonides), Christian Wolff und Immanuel Kant zuordnete.

Neben einer umfassenden talmudischen Ausbildung und dem Studium der Kabbala ist die erste Hauptepoche durch den Einfluß von Maimonides charakterisiert, dem er, so Maimon, seine »*geistliche[n] Wi[e]dergeburt*« (I 301) verdanke. Dieses »Erweckungserlebnis« ließe sich am treffendsten mit der Einsicht wiedergeben, daß die wahre Vollkommenheit und die Aufgabe des Menschen im *Wissen* besteht. Maimon teilt mit Maimonides, daß er »kein andres *Interesse der Menschheit* als das *Interesse der Wahrheit*« (IV 209) anerkenne: Die »Erkenntniß der Wahrheit ist

besuchte, vermerkt allerdings: »Nomen: Salomon Maimon. Patria: Lituania. Parentes: Israel. Aetas: 1753 [...].« (Archiv des Christianeums Hamburg, Matrikel M I, Nr. 494; vgl. hierzu Franklin Kopitzsch: *Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona*. Hamburg 1982. Zweite, ergänzte Auflage Hamburg 1990, S. 770) Die Matrikel ist darüber hinaus das erste Dokument, das den Namen Salomon Maimon verbürgt. Über die genauen Umstände der Aneignung des Namens ist nichts bekannt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Maimon den Namen aus Verehrung für Maimonides annimmt – als Zeichen seiner Maimonides verdankten »*geistlichen Wi[e]dergeburt*«. (I 301) Vgl. hierzu auch Christoph Schulte: »Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte«, in: Eveline Goodman-Thau / Gert Mattenklott / Christoph Schulte (Hg.): *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*, Tübingen 1999, S. 33–66; hier: S. 46.

[...] der *höchste Zweck* eines vernünftigen Wesens«. (Ebd.)<sup>12</sup>. Dieses Streben nach Wissen und Aufklärung erhielt anfangs seinen entscheidenden Impuls durch Maimonides' Methode der sprachkritischen Exegese: »Von *Majmonides* hat er [Maimon; F.E.] den Unterschied zwischen dem eigentlichen und uneigentlichen Ausdruck in der Sprache gelernt.« (VII 639) Dieses »Hilfsmittel zur Wahrheit« erlaubte es Maimon, den eigentlichen Gehalt der heiligen Schriften von seinem figürlichen Ausdruck zu scheiden, was eine »Revolution [...] seine[r] *Religionsbegriffe*« (ebd.) zur Folge hatte. Seine anfängliche »*melancholische und schwärmerische Religion*« (I 306) konnte er »nach und nach in eine *Vernunftreligion*« (ebd.)<sup>13</sup> verwandeln. Die ersten Schritte in diese Richtung unternahm Maimon mit »Explikationen« (I 143) zur Kabbala, in denen er eine Aussöhnung der Religionsgeheimnisse mit Aristoteles anstrebte, den er über Maimonides kennengelernt hatte.<sup>14</sup> In diese Epoche fiel gleichfalls ein Kommentar Maimons zu dem

<sup>12</sup> Deutlich tritt hierbei der Einfluß Aristoteles' zu Tage, wenn Maimon schreibt: »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?« (V 324)

<sup>13</sup> Das Verhältnis von Vernunft und Glauben bestimmt Maimon an anderer Stelle folgendermaßen: »Die sogenannte *Harmonie zwischen Glauben und* (theoretischer) *Vernunft* ist seiner [Maimons; F.E.] Meinung nach, nichts anders, als die gänzliche *Aufhebung des erstern durch die letztere*.« (VII 640)

<sup>14</sup> In der *Lebensgeschichte* bemerkte er hierzu: »Ein ganzes Werk, das ich darüber schrieb, brachte ich noch mit nach Berlin und verwahre es bis jetzt als ein Denkmal von dem Streben des menschlichen Geistes nach Vollkommenheit, ohngeachtet aller Hindernisse, die sich ihm in den Weg stellen.« (I 143) Maimons Biograph Sabattia Joseph Wolff vermerkt in den *Maimoniana. Oder Rhapsodien zur Charakteristik Salomon Maimon's*, Berlin 1813, S. 264, als Nummer vier der hinterlassenen Manuskripte: »Ueber Kabbale und einige dunkle Exegesen des berühmten Ben Esra. In einer Vorrede dazu erklärt er diese Arbeit als sein erstes Geistes-Produkt.«

Hauptwerk Maimonides', dem *More Nebuchim* (*Führer der Unschlüssigen*).<sup>15</sup> Seine schriftstellerischen Arbeiten beschränkten sich jedoch nicht nur auf die rationale Klärung religiöser Begriffe. Einem umfassenden Aufklärungsprogramm verpflichtet, verfaßte er neben exegetischen und kommentierenden Schriften sowohl mathematische als auch physikalische Werke in hebräischer Sprache.<sup>16</sup>

Die zweite Epoche gibt Maimon mit dem Studium der rationalistischen Philosophie Christian Wolffs<sup>17</sup> an. Diese lernte Mai-

<sup>15</sup> Dieses Frühwerk ist nicht zu verwechseln mit dem 1791 anonym erschienenen hebräischen Kommentar Maimons zum *Führer der Unschlüssigen* unter dem Titel: *More Nebuchim. Sive Liber Doctor Perplexorum Auctore R. Mose Majemonide Arabico Idiomete Conscriptus, R. Samuele Abben Thibbone In Linguam Hebraeam Translatus, Novis Commentaris Uno R. Mosis Narbonensis, Ex Antiquissimis Manuscriptis Depromto; Altero Anonymi Cujusdam, Sub Nomine Gibeath Hamore Adauctus, Nunc In Lucem Editus Cura Et Impensis Isaaci Eucheli*, Berlin 1791. In der *Lebensgeschichte* befindet sich im zweiten Teil (I 319–454) eine umfassende Ausführung zu Maimonides und dessen Hauptwerk.

<sup>16</sup> Maimon verfaßt in Posen ein Konvolut, welches S.J. Wolff nicht anführt. Abraham Geiger vermerkt es in seinem Aufsatz »Zu Salomon Maimon's Entwicklungsgeschichte«, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 4, Breslau 1866, S. 189–199. Nach Auskunft von Yitzhak Melamed handelt es sich dabei um folgendes Werk: »Cheshek Shlomo (Solomon's Desire) is a Hebrew Manuscript comprised of five different treatises. Most of the text was written by Maimon in Posen in 1778. It deals with various topics such as: Kaballah, Astrology, Science, Mathematics, and Biblical Commentaries. The manuscript is currently held by the National and University Library in Jerusalem (MS 806426).«

<sup>17</sup> Als erstes Werk liest Maimon Wolffs *Deutsche Metaphysik*, die den Titel *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle 1720, trägt. Von seiner Lektüre berichtet er wie folgt: »Schon bei der ersten Durchlesung wurde ich von diesem Buche ganz entzückt; nicht nur diese erhabene Wissenschaft an sich, sondern auch die Ordnung und mathematische Methode des berühmten Verfassers, seine Präzision im Erklären, seine Strenge im Beweisen und seine wissenschaftliche Ordnung im Vortrage zündeten in meinem Geiste ein ganz neues Licht an.« (I 460f.)

mon während seines ersten Berlinaufenthalts kennen, wobei ihn deren formale Kriterien zu ausführlicher und deutlicher Erkenntnis entscheidend beeinflussen: »Von *Wolf* hat er [Maimon; F.E.] den formellen Unterschied der Begriffe (dunkle, klare, deutliche u. s. w.) gelernt. Dieses zündete ein neues Licht in seinem Gedankensysteme an.« (VII 639) Zweifel an der Konsistenz des Wolfischen Gottesbeweises *a posteriori* veranlaßten Maimon, eine Kritik desselben zu verfassen und diese Moses Mendelssohn<sup>18</sup> zu übersenden. Die positive Resonanz Mendelssohns ermunterte Maimon, »eine metaphysische Disputation in hebräischer Sprache« (I 462) anzufertigen, die eine Kritik der geoffenbarten wie natürlichen Theologie enthielt. Neben den theologischen Traktaten verfertigte Maimon »zur Aufklärung der noch im Dunkeln lebenden polnischen Juden« (I 536) ein mathematisches Lehrbuch und eine hebräische Übersetzung der Schrift *Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin 1785.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Zum Verhältnis von Mendelssohn und Maimon siehe Gideon Freudenthal: »Radikale und Kompromißler in der Philosophie – Salomon Maimon über Mendelssohn, den ›philosophischen Heuchler‹«, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 30, 2002, S. 369–385; vgl. ferner Christoph Schulte: *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München 2002.

<sup>19</sup> Keine der besagten Schriften Maimons erschien im Druck. Ein Teil der Übersetzung der *Morgenstunden* fand Eingang in den hebräischen Kommentar zum *Führer der Unschlüssigen*: Passagen aus dem 11. bis zum 14. Kapitel der *Morgenstunden* erschienen im 74. Kapitel des *Führer der Unschlüssigen*. (Eine französische Übersetzung findet sich in: Salomon Maimon: *Commentaires de Maïmonide. Textes édités, traduits de l'allemand et de l'hébreu avec une introduction et des notes par Maurice-Ruben Hayoun*, Paris 1999, S. 317–327.) Das physikalische Lehrbuch ist erhalten geblieben (wiedermum nach einer Auskunft von Yitzhak Melamed): »Maimon's Hebrew Manuscript, *Taalumot Chochma* (Mysteries of Wisdom), was written in Breslau in 1787. In this manuscript Maimon presents a summary of Newtonian physics. The manuscript is currently held by the Bodleian Library in Oxford (MS Mich. 186).« Maimon berichtet außerdem von einem philosophischen Aufsatz, den er Christian Garve in Breslau vorlegte (I 30 und 545). Alle weiteren von S. J. Wolff und Geiger erwähnten Manuskripte konnten bisher nicht wieder aufgefunden werden.

Neben Christian Wolff studierte Maimon die rationalistischen Systeme von Gottfried Wilhelm Leibniz und Benedictus de Spinoza. Auf Spinozas System hatten ihn bereits seine kabbalistischen Studien gebracht: Das »tiefe Denken dieses Philosophen und seine Liebe zur Wahrheit gefiel mir ungemein«. (I 469) Maimon war schließlich »von dessen Wahrheit so überzeugt, daß alle Bemühungen Mendelssohns mich davon abzubringen fruchtlos« (I 470) waren. Doch es blieb nicht beim Einfluß des Rationalismus, bevor sich Maimon mit der Kantischen Philosophie auseinanderzusetzen begann. Maimon hatte sich bereits vorher mit der empiristischen und skeptischen englischen Philosophie bekannt gemacht. Vor allem David Hume tritt im *Versuch* an zentraler Stelle gegen Kant auf, wie noch zu zeigen sein wird.

## II. Die Entstehung der Schrift

Maimons Auseinandersetzung mit Kant begann frühestens im Jahr 1787.<sup>20</sup> Er hatte sich in Berlin »bey einer alten Frau auf eine Dachstube« (I 557) eingemietet und beschlossen, die *Kritik der reinen Vernunft* zu studieren. Die Art und Weise, wie Maimon »dieses Werk studirte, ist ganz sonderbar. Bey der ersten Durchlesung bekam ich von jeder Abtheilung eine dunkle Vorstellung, nachher suchte ich diese durch eigenes Nachdenken deutlich zu

<sup>20</sup> Maimons vierter Berlinaufenthalt begann frühestens nach Moses Mendelssohns Tod, dem 4. Januar 1786: »Mendelssohn, als ich nach Berlin kam, lebte nicht mehr«. (I 556) Bald darauf begann Maimon, Kants *Kritik der reinen Vernunft* zu lesen. Maimon kann allerdings nicht vor 1787 nach Berlin gekommen sein, da das Manuskript aus Breslau (»Taalumot Chochma«), Maimons vorherigem Aufenthaltsort, auf 1787 datiert ist. Maimons Kant-Studien beginnen also erst im Jahre 1787. Es war übrigens Saul Ascher, der Maimon sein Exemplar der *Kritik* aushändigte: »Ich habe Maimon persönlich und genau gekannt. – Aus meinen Händen erhielt er zuerst ein Exemplar von Kants *Kritik der reinen Vernunft* [...]. Ich war es, der ihn zum Schriftsteller ermunterte.«. (Saul Ascher: *Germanomanie*, Berlin 1815, S. 55)



machen, und also in de[n] Sinn des Verfassers einzudringen, welches das eigentliche ist, was man *sich in ein System hineindenken* nennt.« (I 557) Dies erfordere eine »*Biagsamkeit im Denken*, und die einem Philosophen unentbehrliche Kunst, Gedanken mit Gedanken umzutauschen«. (I 301) Maimon macht darauf aufmerksam, daß er im *Versuch* »zwar dem genannten scharfsinnigen Philosophen [folge]; aber (wie der unparteiische Leser bemerken wird) ich schreibe ihn nicht ab: ich suche ihn, so viel in meinem Vermögen ist, zu erläutern, zuweilen aber mache ich auch Anmerkungen über denselben.« (11) So entstand »nach und nach« (I 57),<sup>21</sup> der *Versuch*,<sup>22</sup> der sich in fünf sowohl formal als auch inhaltlich heterogene Teile gliedert. Die erste Hauptabteilung besteht aus zehn Abschnitten, denen eine Einleitung vorangestellt ist. Der systematische Bezug auf die *Kritik der reinen Vernunft* kann von der Einleitung bis zum dritten Abschnitt festgestellt werden. Wie der Kantischen Einleitung dient auch bei Maimon dieser Teil der Problemexposition, d. h. in diesem Fall der Bestimmung der Transzendentalphilosophie. Der erste Abschnitt stellt neben einer allgemeinen Ausführung zu Form und Materie der Erkenntnis

<sup>21</sup> Es gibt in der »Kurze[n] Übersicht des ganzen Werkes« (95–132) und den »Anmerkungen und Erläuterungen« (182–238) Hinweise auf Reaktionen Maimons auf den Brief Kants an Markus Herz, so daß zumindest Teile aus diesen Abteilungen wohl erst nach dem 26. Mai 1789, dem Datum des Briefes, entstanden sind. (Zu den betreffenden Stellen siehe die »Anmerkungen des Herausgebers«. Vgl. hierzu Engstler (1990), S. 30 Anm. 12.)

<sup>22</sup> Zwei Hinweise legen den Schluß nahe, daß der *Versuch* bereits Ende 1789 erschienen ist. In einem Brief an Kant vom 15.12.1789 berichtet Karl Christian Kiesewetter davon, er habe Maimons »Transzendentalphilosophie zu lesen angefangen«. (Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XI: Briefwechsel, Berlin u. a. 1922, S. 115) Und in einem Brief vom 22. August 1791 schreibt Reinhold an Maimon, die »Litteraturzeitung« habe ihn »schon vor zwei Jahren« (IV 237) um eine Rezension des *Versuches* gebeten. Daher wird, so Engstler, »der ›Versuch‹ spätestens Anfang Dezember 1789 erschienen sein, einer üblichen Praxis gemäß schon mit der Jahreszahl des folgenden Jahres.« (Engstler (1990), S. 27 Anm. 2)

Maimons Lehre von Zeit und Raum dar, bezugnehmend auf die »Transzendente Ästhetik« der *Kritik der reinen Vernunft*. Der zweite Abschnitt orientiert sich vornehmlich an Themen der »Transzendentalen Analytik«; der Kategorienlehre, der transzendentalen Deduktion und dem Schematismus-Kapitel sowie den Grundsätzen des reinen Verstandes. Der dritte Abschnitt rekurriert wiederum mit einer eigentümlichen Bestimmung von Begriff und Idee auf die »Transzendente Dialektik«. Bereits der vierte und nachfolgend der fünfte und sechste Abschnitt verlassen diesen Bezugsrahmen und folgen dem Aufbau der Ontologie der *Metaphysik*<sup>23</sup> Alexander Gottlieb Baumgartens.<sup>24</sup> In den Abschnitten sieben bis zehn handelt Maimon so unterschiedliche Themen wie Größe, Veränderung, Wahrheit und das Ich in unzusammenhängender Weise ab.

Die zweite Hauptabteilung stellt eine »Kurze Übersicht des ganzen Werkes« dar, wobei Maimon gleich eingangs die Warnung ausspricht: »So ganz kurz mag [...] diese Übersicht nicht sein.« (95) Hier gibt Maimon zahlreiche Anmerkungen zu bereits Ausgeführten, aber auch neue Reflexionen und zwei Unterkapitel »Von den Kategorien« und »Antinomien, Ideen«. Der dritte Hauptteil »Meine Ontologie« hält sich weitgehend an die »Baumgartensche[n] Paragraphenordnung« (133), also die Einteilung von Baumgartens *Metaphysik*. Im Kapitel »Über symbolische Erkenntnis und philosophische Sprache« unternimmt Maimon einen sprachphilosophischen Exkurs. Die abschließenden »Anmerkungen und Erläuterungen über einige kurz abgefaßte Stellen in dieser Schrift« gehen nochmals auf verschiedene Themen aller vorhergehenden Teile ein. Ein formales Ordnungsprinzip läßt sich

<sup>23</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica*, Halle 1739 (übers. v. G. F. Meier, Halle 1766, neue, vermehrte Auflage Halle 1783).

<sup>24</sup> Engstler bemerkt hierzu: »Vergleicht man die Anordnung der Themen im vierten und sechsten Abschnitt des Haupttextes des ›Versuchs‹ mit den §§ 29 ff. des ersten Teils von Baumgartens Buch, so zeigt sich eine gewisse Übereinstimmung.« (Engstler (1990), S. 30 Anm. 10)

dabei nicht feststellen. Thematisch zusammenhängende Reflexionen sind über das ganze Buch verstreut, immer wieder setzt Maimon, zum Teil unter modifizierten Gesichtspunkten, zur Analyse an. Bereits Kant hatte darauf hingewiesen, »daß, da es Hr. Maimon vermutlich nicht gleichgültig sein wird, völlig verstanden zu werden, er die Zeit, die er sich zur Herausgabe nimmt, dazu anwenden möge, ein Ganzes zu liefern«<sup>25</sup>. Obwohl nicht geklärt werden kann, welchen Umfang das Kant vorliegende Manuskript hatte und damit, welche Verbesserungen Maimon bis zur Veröffentlichung selbst daran noch vornahm, so liegt der Verdacht nahe, daß Maimon glaubte, dieses Ganze durch die »Kurze Übersicht« und die »Anmerkungen« liefern zu können. Allerdings hat er selbst eingesehen, daß ihm dies nicht gelungen ist. Wie sein Biograph Sabattia Joseph Wolff berichtet, »war er selbst nicht ganz zufrieden, weil, wie er sagte, keine rechte Ordnung darin herrschte; er habe dieß zu spät eingesehen und sich bemühet, durch hinzugefügte Bemerkungen und Erläuterungen eine Verbesserung zu bewirken; so viel Arbeit ihm dieß auch gekostet hätte, so sey es ihm dennoch nicht nach Wunsche gelungen, das Ganze in eine Harmonie zu bringen«<sup>26</sup>. Auf Grund dieser fehlenden Harmonie soll daher im folgenden Überblick über Maimons philosophische Grundposition<sup>27</sup> die Kantische Fragestellung von der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori als Leitfaden dienen. Diese Frage steht selbst, wie sich zeigen wird, mit der Einsicht in direkter Verbindung, die Maimon der dritten seiner »Haupt-Epochen« (VII 639) philosophischer »Revolutionen« (ebd.) zugeordnet hat: »Endlich von *Kant* hat er [Maimon; F.E.] gelernt den Unterschied zwischen bloß formeller und reeller Erkenntniß, und daß jene nicht hinreichend ist, diese zu bestimmen.« (VII 640) Bekanntlich hat dies eine Neubestimmung der Metaphysik zur Folge.

<sup>25</sup> Kant (1986), S. 401.

<sup>26</sup> Wolff (1813), S. 86. Vgl. hierzu ferner V 25f.

<sup>27</sup> Es werden dabei nicht nur Stellen aus dem *Versuch*, sondern auch aus anderen Schriften Maimons herangezogen. Ich gehe dabei von der Hypothese aus, daß sich Maimons »System (oder Nichts-

### III. Die Frage nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen *a priori*

Damit Metaphysik nach Kant als Wissenschaft wird auftreten können, müssen zwei Kriterien erfüllt sein: Sie muß eine »Erkenntnis *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft« und »erweiternd« sein, d. h. die »gegebene Erkenntnis vergrößern«<sup>28</sup>. Die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik wird somit die nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen *a priori*. »Der große Kant«, so Maimon, »hat diese Frage in seiner Kritik der reinen Vernunft aufgeworfen, und sie auch selbst beantwortet, indem er zeigt: daß die Philosophie *transzendental* sein muß, wenn sie von irgend einem Gebrauch sein soll, d. h. sie muß sich *a priori* auf Gegenstände überhaupt beziehen können, und heißt alsdann die Transzendentalphilosophie.« (8) Der apriorische Gegenstandsbezug ist nach Kant allein dadurch möglich, daß sich der Verstand als das Vermögen der Begriffe auf die reinen Anschauungsformen (Zeit und Raum) bezieht.<sup>29</sup> Reine Verstandeserkenntnis ist – in den Worten Maimons – »formelle« (VII 640) Erkenntnis. Eine »reelle« (ebd.) Erkenntnis besteht gleichermaßen aus Denken und Anschauung, wobei die anschauliche Erkenntnis nach Kant keine verworrene Verstandeserkenntnis,

stem)« (236) über die Jahre hinweg nicht wesentlich verändert. Die nicht zu leugnenden Akzentverschiebungen bedürfen einer gesonderten Analyse.

<sup>28</sup> Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von Konstantin Pollok, Hamburg 2001, S. 16. [Weiterhin abgekürzt zu *Prolegomena*.]

<sup>29</sup> Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* wird nach den Paginierungen der beiden Originalausgaben von 1781 (A) und 1787 (B) – nach der Ausgabe Hamburg 1998 (hg. v. J. Timmermann) – zitiert. Vgl. A 51/B 75f.: »Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. [...] Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.«

sondern eine eigenständige Erkenntnisquelle darstellt. Die apriorische Erweiterung der Erkenntnis wird durch die Bestimmung von Zeit und Raum als *reine* Anschauung möglich. Der Gegenstand wird entweder vollständig a priori durch Konstruktion in der reinen Anschauung (reine Mathematik) bestimmt,<sup>30</sup> oder es wird die Bedingung angegeben, unter welcher der Gegenstand als Erscheinung, d. h. als das Objekt einer empirischen Anschauung auftreten kann.<sup>31</sup> Während die reine Mathematik ihre Objekte a priori in der reinen Anschauung konstruiert, gibt die Transzendentalphilosophie allein die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis von empirischen Gegenständen an, da diese nicht a priori konstruiert werden können. Die Gegenstände der Philosophie können allein *formal* bestimmt werden, da ihr die Materie in der empirischen Anschauung gegeben werden muß: »Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns *Dinge* im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin a posteriori vorgestellt werden. [...] Synthetische Sätze, die auf *Dinge* überhaupt, deren Anschauung sich a priori gar nicht geben läßt, gehen, sind transzendental.« (A 720/B 748)<sup>32</sup> Die kritische

<sup>30</sup> Vgl. A 713/B 741: »Einen Begriff aber *konstruieren* heißt: die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen. Zur Konstruktion eines Begriffs wird also eine *nicht empirische* Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein *einzelnes* Objekt ist, aber nichts destoweniger, als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß.«

<sup>31</sup> Vgl. B XVII: »Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen.« Siehe auch A 158/B 197.

<sup>32</sup> Vgl. *Versuch 7f.*: »Nun gibt es aber nur zwei eigentlich so genannte Wissenschaften, in so fern sie auf *Principia a priori* beruhen; nämlich: die *Mathematik*, und die *Philosophie*. In allen übrigen Gegenständen menschlicher Erkenntnis aber ist nur so viel Wissenschaft, als diese darin enthalten sind, anzutreffen. Die Mathematik bestimmt

Philosophie, so folgert Maimon, »bezieht sich auf einen transzendenten Gegenstand, d. h. auf etwas, ohne welches kein reeller Gegenstand überhaupt gedacht werden kann, nämlich auf Zeit und Raum, die die Materie der Gegenstände a priori und die Form der a posteriori ausmachen.« (183f.) Die von Kant in der »Analytik der Begriffe« aufgefundenen reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien<sup>33</sup> beziehen sich auf reine Anschauung, mit der sie gemeinsam die formale Bedingung von empirischer Erkenntnis bereitstellen. Dieser Bezug auf die Materie ist es, was einem Begriff seine Bedeutung verschafft. Kant bestimmt dieses Verhältnis folgendermaßen:

»Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und denn zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn, und ist völlig leer an Inhalt [...]. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und, wenn eine

ihre Gegenstände völlig *a priori*, durch Konstruktion; folglich bringt darin das Denkungsvermögen sowohl die *Form*, als die *Materie* seines Denkens aus sich selbst heraus. So ist es aber nicht mit der Philosophie beschaffen: in derselben bringt der Verstand bloß die Form seines Denkens aus sich selbst heraus; die *Objekte* aber, worauf diese *angewandt* werden soll, müssen ihm von irgend anders woher gegeben werden.«

<sup>33</sup> Zum »Leitfaden der Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe« bemerkt Maimon, »daß man genau unterscheiden muß, zwischen den eigentlichen logischen Formen und den in den logischen Schriften dafür ausgegebenen«. (III 189) Vgl. V 462 sowie 466–470. Maimon faßt seine Kritik dort folgendermaßen zusammen: »Die *Kritik der reinen Vernunft* hat also nicht nur den wichtigsten, zur Ausmessung des ganzen Umfangs des Verstandes unentbehrlichsten Theil, nämlich die Untersuchung des Ursprungs, Umfangs und der wahren Bedeutung der Formen übergangen, sondern auch die in ihrem *Gebrauche* eingeschlichenen *Fehler* in die *Logik*, zur Bestimmung dieser Formen an sich, übertragen.« (V 469f.) Vgl. hierzu: Hans Lenk: *Kritik der logischen Konstanten. Philosophische Begründungen der Urteilsformen vom Idealismus bis zur Gegenwart*, Berlin 1968, S. 155–177.

reine Anschauung noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objektive Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist.« (A 239/B 298)

Damit unterscheidet sich die Transzendentalphilosophie von der dogmatischen Metaphysik, die transzendent verfährt. Transzendental bedeutet nach Kant »nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (*a priori*) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen«. <sup>34</sup> Erfahrungserkenntnis im Verständnis Kants kann als empirische Anschauung bestimmt werden, die (als Anschauung) nicht nur innerhalb der Anschauungsformen – wie die bloße Wahrnehmung auch – auftritt, sondern darüber hinaus von den *Verstandesformen* bestimmt wird. Während das Wahrnehmungsurteil die empirische Materie nach subjektiven Prinzipien der empirischen Einbildungskraft verbindet, verknüpft die Erfahrungserkenntnis die Materie a priori, d. h. durch reine Verstandesbegriffe wie den der Substanz oder der Kausalität: »*Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile.*« <sup>35</sup> Dabei ist zu beachten, daß die Kategorien nach Kant nicht unmittelbar auf die Materie angewendet werden können. Die Verstandesbegriffe müssen zunächst schematisiert werden, wobei die »Grundsätze des reinen Verstandes« entstehen. Diese synthetischen Urteile a priori geben also nichts als die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung an. Nach Maimon sind sie die »*Prinzipien oder notwendige Bedingungen zur Erfahrung*, wodurch dasjenige, was in der Wahrnehmung bloß ist, sein muß.« (9) Die Transzendentalphilosophie ist somit »die Wissenschaft von den Formen des Denkens in Beziehung auf einen Gegenstand der Erfahrung über-

<sup>34</sup> *Prolegomena*, S. 168 Anm. An anderer Stelle führt Kant aus, »daß alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem anderen Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch.« (A 236/B 295)

<sup>35</sup> *Prolegomena*, S. 62.

haupt«. (IV 35)<sup>36</sup> Diese Formen erhalten durch ihre Anwendung auf das empirische Material ihre Bedeutung. Eine solche Konzeption der Transzendentalphilosophie als »Theorie der Erfahrung« (Hermann Cohen) ist für Maimon mit zahlreichen Schwierigkeiten verbunden. Da für ihn kein Übergang von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zur Erfahrung selbst gedacht werden kann, erneuert er skeptische Argumente Humes. Erfahrung im Sinne Kants bleibt ihm ein bloß problematischer Begriff. Aus dieser Skepsis erwächst ihm ein besonderes Interesse an der Mathematik, da in der Mathematik wirklich *Gegenstände a priori* bestimmt werden können. Mit seinem *Satz der Bestimmbarkeit* stellt er für eine solche Synthesis ein apriorisches Prinzip auf. Aus Maimons Konzeption der Transzendentalphilosophie ergibt sich darüber hinaus eine Neubewertung der Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik. Auf Grund einer »allgemeinen Antinomie des Denkens« (III 186) erachtet er Metaphysik nicht nur als möglich, sondern sogar als notwendig.

<sup>36</sup> Wenn im folgenden nicht zwischen Erfahrung, reiner Erfahrungswissenschaft und Erfahrungswissenschaft *a priori* unterschieden wird, dann rechtfertigt sich eine solche Engführung daher, daß mit der Frage nach der Möglichkeit von Erfahrung das *generelle* Problem angesprochen ist, dem sich diese drei Begriffe gegenüber sehen. Es geht um die Frage, wie es möglich ist, Empirisches (sei es nun ein empirischer Begriff oder eine Empfindung) *a priori* zu verknüpfen. Aus der folgenden Zusammenstellung wird ersichtlich, daß es sich für Maimon um *ein* generelles Problem handelt, daß Erfahrung wie Erfahrungswissenschaft allgemein betrifft: »Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Ihre Bedeutung ist nach Herrn Kant diese: Wie kann der Verstand den Dingen außer demselben *a priori* Gesetze vorschreiben? Die Auflösung dieser Frage ist nach ihm diese: Der Verstand kann keineswegs den Dingen an sich außer demselben Gesetze vorschreiben, sondern bloß denselben, insofern sie von der Sinnlichkeit angeschauet und vom Verstande gedacht werden. Die Gesetze des Verstandes sind Bedingungen des Denkens eines Objekts überhaupt. Sie müssen daher von allen Objekten *a priori* gelten.« (III 188 f.) Weiterhin bemerkt Maimon: »wie ist Naturwissenschaft *a priori* möglich? Die Erklärung davon nach Herrn Kant ist diese. Die Naturwissenschaft enthält synthetische Sätze *a priori*; (jede Wirkung muß eine



## A. Wie ist Erfahrung möglich?

In der »Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« versucht Kant darzulegen, »wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können« (A 85/B 117), d. h. wie sich die Kategorien auf Materie, dem in der empirischen Anschauung Gegebenem, beziehen können: »Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente Deduktion* derselben«. (A 85/B 117) Gegen eine »*empirische* Ableitung« (B 127), worauf John Locke und David Hume verfielen, will die transzendente Deduktion zeigen, daß die Kategorien nicht der Wahrnehmung entspringen und aus Gewohnheit gebildet werden. Eine solche empirische Ableitung unternimmt Hume, indem er am Beispiel des Begriffs der Kausalität zu zeigen versucht, »daß nach einer Wiederholung gleichartiger Fälle der Geist aus Gewohnheit veranlaßt wird, beim Auftreten des einen Ereignisses dessen übliche Begleitung zu erwarten und zu glauben, daß sie ins Dasein trete.«<sup>37</sup> Damit wäre die Kategorie der Kausalität ein empirischer Begriff und nicht, wie Kant behauptet, ein notwendiger und allgemeingültiger. Gegen eine solche empiristische Auffassung, die in den Skeptizismus führt, macht Kant den Einwand geltend, »daß über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittels derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.«<sup>38</sup> Im Kapitel »Von dem Schematismus der reinen

Ursache haben und dergl.) wie ist es also möglich, daß der Verstand *a priori* den Gegenständen der Natur *a posteriori* Gesetze vorschreiben soll (daß sie seinen Sätzen *a priori* gemäß sein müssen?)« (III 197) Wie sich zeigen wird, ist es das Problem des Übergangs vom Apriori zum Aposteriori, dem sich Erfahrung wie Erfahrungswissenschaft gegenüber sehen.

<sup>37</sup> David Hume: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1984, S. 91.

<sup>38</sup> *Prolegomena*, S. 61 f. Vgl. ebd., S. 66 Anm.: »Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der

Verstandesbegriffe« und dem sich daran anschließenden »System aller Grundsätze des reinen Verstandes« versucht Kant zu verdeutlichen, wie eine solche Subsumtion als möglich gedacht werden kann: »Wie ist nun die *Subsumtion* der letzteren unter die erste, mithin die *Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen möglich«? (A 137f./B 176f.) Dies geschieht nach Kant durch einen Vermittlungsbegriff, der beide rechtmäßig miteinander verbindet, d. h. der geeignet ist, das Aposteriori der Wahrnehmung mit dem Apriori des Verstandes zu vereinigen, um einerseits dem Verstandesbegriff seine »*Bedeutung* zu verschaffen« (A 146/B 185) und andererseits Erfahrung als den Fall anzugeben, »der unter der Regel steht.« (A 159/B 198)

»Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transzendente Schema*.« (A 138/B 177)<sup>39</sup>

Die Zeit als allgemeine Form der Sinnlichkeit a priori begleitet notwendig alle Gegenstände (sowohl des inneren als auch des äußeren Sinnes), die überhaupt in der Wahrnehmung auftreten können. Die Schematisierung der Verstandesbegriffe muß nach Kant über eine transzendente Bestimmung der Zeit erfolgen: »Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die *Subsumtion* der letzteren unter die erste vermittelt.« (A 139/B 178) Gemäß der vier Kategoriengruppen ergeben sich für Kant vier Arten von

Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme *notwendig* verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.«

<sup>39</sup> Vgl. A 155/B 194: »Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit.«

Grundsätzen, die den (natur-)gesetzlichen Rahmen für Erfahrung bereitstellen. Maimons sich daran anschließende Kritik bezieht sich exemplarisch auf das Schema der hypothetischen Urteile<sup>40</sup> in der »Zweite[n] Analogie der Erfahrung«: »Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.« (B 232) Um zwei Ereignisse, so Kants Argument, als objektiv miteinander verbunden zu denken, »muß das Verhältnis zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, daß dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden«. (B 234) An Hand zweier Beispiele verdeutlicht Kant den Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Sukzession. Bei der Wahrnehmung eines Schiffes, das einen Strom hinabtreibt, nehme ich dieses zuerst oberhalb, nachher aber unterhalb des Stromes wahr. Eine Umkehrung der Wahrnehmung ist nicht möglich: »Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden.« (A 192/B 237) Bei der Wahrnehmung eines Hauses hingegen ist die Folge der Apprehension nicht determiniert: »In der Reihe dieser Wahrnehmung war also keine bestimmte Ordnung, welche es notwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen müßte, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden.« (A 192f./B 238) Das eine Mal wird eine subjektive Folge, das andere Mal eine objektive Folge apprehendiert. Nach Kant sind es zwei Kriterien, wonach angegeben werden kann, ob eine Zeitstelle bestimmt ist, d. h. ob ein Ereignis unter die Regel oder das Schema der Kausalität subsumiert werden kann: erstens, daß sich die Reihenfolge nicht umkehren läßt und zweitens, 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 die »Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die

<sup>40</sup> Vgl. A 144/B 183: »Das Schema der Ursache und der Kausalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es besteht also in der Sukzession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist.«

vorhergeht«. (A 203 f./B 249) Maimons Einwand gegen ein solches empirisches Kriterium lautet, daß »beiderlei Arten von Sukzession an sich betrachtet [...] von einander gar nicht unterschieden« (106) sind. Maimon führt hierzu aus:

»Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist immer (sie mag sub- oder objektiv) sein, sukzessiv; man 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.« (105f.)

Die notwendige Folge und Unumkehrbarkeit kann nicht wahrgenommen werden. Um Erfahrung als den Fall zu erweisen, der unter einer Regel steht, kann nicht die erst zu erweisende Notwendigkeit des Folgens oder Apprehendierens in der Kausalität vorausgesetzt werden. Eine objektive, in der Zeit bestimmte Folge *ist* bereits eine Anwendung der Kategorie der Kausalität, über deren Befugnis im Beweisgang doch entschieden werden sollte. Wir wenden also nach Maimon nicht die Kausalität auf eine notwendige Sukzession an, um sie dadurch zur Ursache oder Wirkung zu machen, sondern die Bestimmung einer Folge als objektiv *ist* bereits die Anwendung der Kategorie der Kausalität. Dadurch ist nach Maimon der gesamte Beweis der transzendentalen Deduktion zirkulär:<sup>41</sup>

»Hr. Kant setzt das Faktum als unbezweifelt voraus, daß wir nämlich Erfahrungssätze (die Notwendigkeit ausdrücken) haben,

<sup>41</sup> Vgl. hierzu Julius Ebbinghaus: »Kantinterpretation und Kantkritik«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze. Vorträge und Rede*, Darmstadt 1968, S. 1–23, Manfred Baum: *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*, Königstein/Ts. 1986, S. 188 f. sowie Kroner (1921), S. 73 ff.

und beweiset hernach ihre objektive Gültigkeit daraus, daß er zeigt, daß ohne dieselbe Erfahrung unmöglich wäre; nun ist aber Erfahrung möglich, weil sie nach seiner Voraussetzung wirklich ist, folglich haben diese Begriffe objektive Realität. Ich hingegen bezweifle das Faktum selbst, daß wir nämlich Erfahrungssätze haben«. (105)<sup>42</sup>

Maimon macht wiederum am Beispiel der hypothetischen Urteile deutlich, daß sich das als Faktum vorausgesetzte objektive Verhältnis selbst als Täuschung herausstellen könnte. Die in Anspruch genommene Objektivität, die sich beispielsweise im Erfahrungsurteil »Feuer erwärmt den Stein« ausdrückt, kann als ein Produkt der Einbildungskraft und nicht des Verstandes verstanden werden:

»Ja, wird man sagen, das Faktum ist unbezweifelt. Wir sagen z. B. das Feuer erwärmt (macht warm) den Stein, welches nicht bloß die Wahrnehmung der Folge zweier Erscheinungen in der Zeit sondern die Notwendigkeit dieser Folge bedeutet. Hierauf aber würde *David Hume* antworten: es ist nicht wahr, daß ich hier eine notwendige Folge wahrnehme; ich bediene mich zwar bei dieser Gelegenheit desselben Ausdrucks, dessen sich andere bedienen, allein ich verstehe darunter bloß die von mir oft wahrgenommene Folge der Erwärmung des Steins auf die Gegenwart des Feuers, nicht aber die Notwendigkeit dieser Folge.« (44f.)

<sup>42</sup> Vgl. B 234: »Also ist nur dadurch, daß wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, selbst Erfahrung d. i. empirisches Erkenntnis von denselben möglich; mithin sind sie selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze möglich.« Es scheint, daß das vorausgesetzt wird, was eigentlich bewiesen werden sollte: die Objektivität der Erfahrung. Vgl. A 197/B 242f.: »Wenn wir untersuchen, was denn die *Beziehung auf einen Gegenstand* unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilet wird.«

Das Erfahrungsurteil ist vielmehr eine »bloÙe Wahrnehmung, die eine (durch Gewohnheiten entstandene) subjektive Notwendigkeit enthält, und die man fälschlich für eine objektive Notwendigkeit ausgibt.« (45)<sup>43</sup> Als Resümee seines Skeptizismus gibt Maimon folgendes Dilemma zu bedenken:

»Mein *Skeptizismus* gründet sich also auf dieses zweihornichte Dilemma. Entweder ist das *Faktum* an sich (daÙ wir die Form der hypothetischen Urtheile von empirischen Objekten gebrauchen) falsch, und die angeführten Beispiele beruhen auf *Täuschung der Einbildungskraft*, wie ich schon mehreremal gezeigt habe, die *Kategorien* haben alsdann gar keinen *Gebrauch*; oder es ist an sich wahr, und dann hat es keinen erkennbaren *Grund*, und die *Kategorien* bleiben nach ihrer muhnsamen *Deduktion* und *Schema-tismus*, wie vor, bloÙe Formen die keine *Objekte* bestimmen können.« (V 250)<sup>44</sup>

Es fehlt, so Maimon, der »Uebergang von den allgemeinen transzendentalen Begriffen und Sätzen, die sich auf Erfahrung überhaupt beziehen, zu denjenigen, die sich auf besondere Erfah-

<sup>43</sup> Vgl. III 48f.: »Letzlich begehen Sie [Maimon adressiert diese Passage an »die kritischen Skeptiker oder Kantianer«, F.E.] auch einen *Zirkel im Erklären*, indem Sie diese Formen als nothwendige Bedingungen der Erfahrung, welche Sie als Faktum voraussetzen, denken, und wiederum die Erfahrung als Faktum voraussetzen, damit Sie die Realität dieser Formen beweisen können. Sie müssen also zeigen, daÙ das Gesetz der Association *nicht hinreicht*, die *Entstehungsart* dieser Formen zu erklären. Sie müssen ferner beweisen, daÙ diese Formen *im Verstande* a priori schon ihre Realität haben. Oder Sie müssen das Faktum, daÙ wir sie nehmlich auf Gegenstände der Erfahrung anwenden, beweisen; wenn Sie anders das *skeptische System* umstoÙen wollen.« Vgl. IV 73f.

<sup>44</sup> Vgl. IV 225 Anm.: »Die tranzendentalen Prinzipien haben nicht n[u]r an sich, sondern auch als Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung (die allerdings zugegeben werden kann) ihre Realität. Da aber die Wirklichkeit der Erfahrung (der wirkliche Gebrauch dieser Prinzipien von Gegenständen der Wahrnehmung) noch immer in Zweifel gezogen werden kann, so haben sie als Prinzipien bloÙ eine hypothetische Gültigkeit oder Realität.« Vgl. ferner V 386f., 412f. sowie 521.

rungen beziehen«. (II 519)<sup>45</sup> Die Philosophie hat nach Maimon »noch keine Brücke aufbauen können, wodurch der Uebergang vom Transzendentalen zum Besondern möglich gemacht würde.« (IV 38) Es muß nach Maimon notwendigerweise mißlingen, Erfahrung als den besonderen Fall eines allgemeinen Gesetzes auszuweisen. Anders steht jedoch die Sache bei der Mathematik. »Nur die Mathematik kann sich eines Ueberganges vom Allgemeinen zur Erfindung des Besondern rühmen.« (IV 36)<sup>46</sup>

### B. Wie ist Mathematik möglich?

In der Mathematik ist das Problem eines solchen Überganges vom Allgemeinen zum Besonderen durch Konstruktion gelöst: »Die Mathematik bestimmt ihre Gegenstände völlig *a priori*, durch Konstruktion; folglich bringt darin das Denkkungsvermögen sowohl die *Form*, als die *Materie* seines Denkens aus sich selbst heraus.« (7f.) Die Beziehung von Form auf Materie ist in diesem Fall unproblematisch, denn der »Verstand unterwirft also nicht Etwas *a posteriori* gegebenes, seinen Regeln *a priori*; er läßt es vielmehr diesen Regeln gemäß entstehen«. (50) Synthetische Urteile *a priori* sind in der reinen Mathematik ein unbezweifelbares Faktum:

»Was mich anbetrifft, so lege ich auch ein Faktum zum Grunde, aber nicht ein Faktum, das sich auf Gegenstände *a posteriori* (weil ich dieses bezweifle), sondern ein Faktum, das sich auf Gegenstände *a priori* (der reinen Mathematik) beziehet, wo wir Formen (Verhältnisse) mit Anschauungen verknüpfen, und da dieses

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Kroner (1921), S. 79f.: »Kant übersieht, daß die Subsumtion von ganz eigentümlicher Art ist, da das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen hier den Abgrund zu überbrücken hat, der sich zwischen Bewußtsein und Gegenstand, zwischen Form und Materie, zwischen *a priori* und *a posteriori* auftut.«

<sup>46</sup> Vgl. IV 37: »Die *Mathematik*, sie mag hinaufsteigen *vom Besondern zum Allgemeinen* oder hinuntersteigen *vom Allgemeinen zum Besondern*, sichert sich immer die *Realität* ihres Verfahrens, und folglich auch des dadurch Herausgebrachten, durch *Konstruktion*.«

Faktum unbezweifelt ist, und sich auf Gegenstände *a priori* beziehet, so ist es gewiß möglich, und wirklich zugleich.« (197)

Im weiteren regressiven Beweisgang unterscheidet sich Maimons Beweisziel wesentlich von Kants. Die Frage nach dem *Prinzip* einer solchen synthetischen Erkenntnis gibt Kant folgendermaßen an: »Alle synthetische Urteile des theoretischen Erkenntnisses sind nur durch die Beziehung des gegebenen Begriffs auf eine Anschauung möglich.«<sup>47</sup> Maimon verlangt jedoch einen synthetischen *Grundsatz*, »wodurch neue synthetische Erkenntnis bestimmt werden kann«. (VII 642) Kants Prinzip gebe »bloß die allgemeine Bedingung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis überhaupt.« (Ebd.) In einer solchen Erklärung sieht Maimon eine bloße Tautologie: »*Alles was nicht anders construiert werden kann, kann nicht anders in einer Construction erkannt werden.* Dieser so gepriesene Grundsatz von der *Möglichkeit einer Construction* reducirt sich auf einen unfruchtbaren *identischen Satz*.« (VII 399) Ein synthetischer Grundsatz, nicht bloß »eine *analytische Bedingung* einer jeden gegebenen Anschauung« (VII 642), vermag ein synthetisches Urteil *a priori* von seiner Bedingung her verständlich zu machen. Das von Maimon gesuchte Prinzip antwortet auf die Frage: Wie ist das Dasein eines synthetischen Urteils »in uns *a priori* (aus einer vorhergegangenen Erkenntnis) begreiflich?« (III 187f.)<sup>48</sup> Die synthetischen Urteile *a priori* in der

<sup>47</sup> Kant in einem Brief an Karl Leonhard Reinhold vom 12. Mai 1789. (Kant (1986), S. 383)

<sup>48</sup> Vgl. VII 642f.: »Die Frage ist hier nach einem *synthetischen Grundsatz* aller *synthetischen Erkenntniß*. Nun ist aber mögliche Construction (Darstellung in einer Anschauung) kein synthetischer Grundsatz, wodurch neue synthetische Erkenntniß bestimmt werden kann, sondern bloß die allgemeine Bedingung der Möglichkeit synthetischer Erkenntniß überhaupt. So wenig die Vorstellung des Raumes, als Bedingung aller geometrischen Objecte, einen synthetischen Grundsatz abgiebt, wodurch die Erkenntniß dieser Objecte erweitert werden kann, indem die Vorstellung des Raumes überhaupt eine zwar materielle, aber dennoch bloß analytische Bedingung ist (in einem jeden bestimmten Raume muß Raum überhaupt enthalten seyn), die Axiome und Postulate aber, die eigentliche Grundsätze der Geometrie



reinen Mathematik drängen sich gewissermaßen auf, ohne daß man doch *verstehen* könne, *warum* diese oder jene apriorische Synthesis so und nicht anders beschaffen sei.<sup>49</sup> Die Anschauung stellt allein die Bestandteile der Synthesis dar. Der *Grund* der Darstellung läßt sich der Anschauung jedoch nicht entnehmen:

»Also angenommen, daß Zeit und Raum Anschauungen *a priori* sind; so sind sie doch nur *Anschauungen*, nicht aber *Begriffe a priori*: sie machen uns nur die Glieder des Verhältnisses, und vermittelt derselben das Verhältnis selbst anschauend, nicht aber die Wahrheit und Rechtmäßigkeit seines Gebrauchs. Es bleibt also die Frage übrig: wie sind synthetische Sätze in der Mathematik möglich? oder: wodurch gelangen wir zu ihrer Evidenz?« (38)

Der Grund, warum eine mathematische Erkenntnis derart ist, wie sie konstruiert wird, wird in der Anschauung selbst nicht eingesehen. Man erkennt nur das *daß*, nicht das *warum*.<sup>50</sup> Dies folgert Maimon daraus, »weil ein Verhältnis bloß gedacht, nicht aber angeschaut werden kann«. (38)<sup>51</sup> Wie wird das Verhältnis selbst also *vor* seiner Darstellung in der Anschauung bestimmt? Maimon sucht ein Prinzip, welches *a priori* Objekte zu *bestimmen*, d. h. zwischen Subjekt und Prädikat *a priori* zu unterscheiden und

sind, durch deren mannigfaltige Verbindung diese Wissenschaft erweitert wird: eben so ist mögliche Anschauung überhaupt kein synthetischer Grundsatz, sondern eine *analytische Bedingung* einer jeden gegebenen Anschauung.«

<sup>49</sup> Vgl. IV 438: »Hingegen wird uns die Wahrheit der mathematischen Axiome aufgedrungen, ohne auf irgend eine Weise begreiflich gemacht zu werden.«

<sup>50</sup> Vgl. *Versuch* 44: »Daß aus dreien Linien, deren zwei zusammen größer als die dritte sind, ein Dreieck konstruiert werden kann, gibt die Anschauung, aber diese macht es nicht erst möglich, sondern es ist schon an sich möglich«. Vgl. hierzu VII 398f.

<sup>51</sup> Wie Samuel Hugo Bergman formuliert: »Wir folgen also hier einem apriorischen Zwang und nicht der Einsicht«. (Samuel Hugo Bergman: »Salomon Maimons Philosophie der Mathematik«, in: *Isis* 16, 1931, S. 220–232, hier: S. 225) Es ist dies ein »uneinsichtiger Zwang«, (ebd., S. 226) »dass sie uns durch die ›Konstruktion‹ oder ›Darstellung‹ die Wahrheit der Axiome aufdrängt, ohne sie uns freilich durchsichtig zu machen«. (Ebd., S. 231)

über deren Verhältnis eindeutig zu entscheiden vermag. Maimon legt sich die Frage vor, was die in der Einheit des Bewußtseins gegebenen verschiedenen Glieder nicht nur subjektiv, sondern objektiv in einem Urteil verbindet. Eine Synthesis ist eine Einheit in der Mannigfaltigkeit, d. h. eine Einheit von Verschiedenem. Im Urteil wird eine solche Einheit behauptet oder negiert. Demnach muß nach Maimon die Reflexion die Relata voneinander unterscheiden und aufeinander beziehen. Wie können Subjekt und Prädikat eines Urteils *a priori* voneinander unterschieden und in ein Verhältnis gesetzt werden? Die »gemeine Transzendentalphilosophie« (III 459) unterscheidet »Subjekt von Prädikat durch keine Bedingung«. (51) In Maimons Transzendentalphilosophie »hingegen werden sie durch eine Bedingung *a priori* unterschieden: diese Bedingung also suche ich hier festzusetzen. Sie ist nichts anders als die objektive Möglichkeit einer Synthesis überhaupt.« (Ebd.)<sup>52</sup> Das entsprechende Prinzip der synthetischen Urteile *a priori* gewinnt Maimon durch eine Reflexion auf die möglichen Abhängigkeitsverhältnisse von Subjekt und Prädikat. Es gibt für Maimon »drei Arten von Verhältnissen« (V 82), in denen Subjekt und Prädikat einer Synthesis in einer Einheit des Bewußtseins zueinander stehen können. Zum einen kann Subjekt und Prädikat in einer bloß *willkürlichen* Art und Weise zusammenhängen. Diese Synthesis ist eine Synthesis der Einbildungskraft: »Das willkürliche Denken hat gar keinen Grund, und ist also in der That gar kein Denken.« (Ebd.) Ein willkürliches Verhältnis läßt sich daran erkennen, daß beide Bestandteile für sich selbst gedacht werden können. Eine solche Synthesis ist daher willkürlich, da nicht ausgemacht werden kann, welcher der Subjekts- und welcher der

<sup>52</sup> An anderer Stelle fragt Maimon: »Aus welchem synthetischen Grundsätze aber, der sich auf ein Object überhaupt bezieht, können die synthetischen Sätze, die sich auf besondere Objecte beziehen (wie z. B. die Sätze der Mathematik), hergeleitet werden? So, daß man schon vor der Anschauung besonderer Objecte, vermöge des Grundsatzes, der sich auf ein Object der Anschauung überhaupt beziehet, bestimmen kann, wie besondere Objecte angeschaut werden müssen, können, oder nicht können?« (VII 397)

Prädikatsbegriff ist. Die Synthesis entbehrt eines objektiven Grundes. Solcher Art sind nach Maimon Wahrnehmungsurteile. Er bemerkt hierzu:

»Ist hingegen diese Synthesis nicht in einer Verstandseinheit, sondern in einer Einheit der Einbildungskraft (das Zugleichseyn und Aufeinanderfolgen in Zeit und Raum) gegründet, so fällt dieser Unterschied zwischen dem Bestimmbaren und der Bestimmung weg, weil so wie jenes ohne diese, auch diese ohne jenes gedacht werden kann, und die eine Abstraktion nicht schwerer als die andere ist. Von dieser Art sind alle so genannte Substanzen. In einem rothen Apfel z. B. kann sowohl Apfel ohne das Rothe als das Rothe ohne Apfel vorgestellt werden«. (IV 277 Anm.)

Zum anderen kann der eine Bestandteil der Synthesis nicht ohne den anderen gedacht werden. Dieses rein formale Verhältnis ist eine bloß wechselseitige Beziehung, weil nicht ausgemacht werden kann, welcher Begriff den anderen determiniert: »Kann aber keiner von beiden ohne Beziehung auf den andern gedacht werden, so ist jeder zugleich Subjekt und Prädikat in Beziehung auf den andern, und der daraus entspringende Begriff, ein Relationsbegriff wie z. B. Ursache und Wirkung und dergl.« (52)<sup>53</sup> Da aber ein solches Verhältnis eine Wechselbeziehung bezeichnet, in der nicht absolut, sondern nur relativ bestimmt wird, kann dadurch kein *Objekt* bestimmt werden. Für ein endliches Erkenntnisvermögen ist daraus keine synthetische Erkenntnis zu generieren. Allein folgende Synthesis ist reell: »Wenn eine Synthesis von der Art ist, daß der eine Bestandteil derselben ohne Beziehung auf den andern, d. h. so wohl an sich, als in einer andern Synthesis,

<sup>53</sup> In einer Fußnote hierzu führt Maimon aus: »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 erst Art der Synthesis, *als Objekt*, statt«. (52 Anm.)

der andere aber nicht ohne Beziehung auf den erstern gedacht werden kann, so heißt der erste Subjekt dieser Synthesis, und der letzte Prädikat.« (51) Damit ist Maimons »Satz der Bestimmbarkeit« (V 78)<sup>54</sup> angegeben. Dieses Prinzip generiert solche Begriffe, die Maimon *absolute* nennt und die nur in der Mathematik anzutreffen sind:

»Z. B ein Dreieck oder ein Raum in dreien Linien eingeschlossen, kann sowohl an sich, ohne Beziehung auf das *recht-* oder *schiefwinkligsein*, als in diesen verschiedenen Arten der Synthesis, disjunktive gedacht werden. Hingegen kann das recht- oder schiefwinkligsein, nicht ohne Dreieck überhaupt gedacht werden. Hier ist also Dreieck Subjekt, das recht- oder schiefwinkligsein aber Prädikat; und der aus dieser Synthesis entsprungene Begriff, ein absoluter Begriff.« (51)

Diese aus einer Analyse der möglichen Abhängigkeitsverhältnisse von Subjekt und Prädikat einer Synthesis überhaupt entsprungenen Prinzipien haben zur Folge, daß allein mathematische Begriffe dem Kriterium einer reellen Synthesis entsprechen. Mit dem Kriterium des Satzes der Bestimmbarkeit als dem »höchste[n] Grundsatz, wodurch die mögliche Construction *a priori*, vor ihrer Wirklichkeit, bestimmt wird« (VII 648), kann allein die Mathematik synthetische und apriorische Erkenntnis liefern. Denn nur für die Mathematik gilt, daß sie ihre Gegenstände *a priori* bestimmen kann. In der Mathematik allein können nach Maimon synthetische Urteile *a priori* realisiert werden:<sup>55</sup> »Unter *syn-*

<sup>54</sup> Maimon bestimmt ihn als ersten Grundsatz: »Der erste Grundsatz alles reellen Objekt bestimmenden Denkens ist der von mir sogenannte Satz der Bestimmbarkeit.« (V 78) Vgl. auch VII 104, 148 sowie 202. Die Formulierung »Satz der Bestimmbarkeit« taucht im *Versuch* noch nicht auf. Dort heißt es: »Gesetz[e] des Bestimmbaren und der Bestimmung« (17f.).

<sup>55</sup> Vgl. V 496: »Die Kathegorien sind also nach mir nicht zum Erfahrungsgebrauch, sondern zum Gebrauch von *a priori* bestimmten Objekten der Mathematik bestimmt«. Siehe auch VII 122. Daraus zieht Maimon den Schluß, »daß wir keine andere (reelle) objektive Erkenntniß haben, als die mathematische, und daß die sogenannte empirische Erkenntniß bloß Scheinerkenntniß ist«. (V 178)

*thetischen* Urtheilen *a priori* im strengen Sinne verstehe ich solche, worin das *Prädikat* dem *Subjekte*, nach einem *Grundsatz* *a priori synthetisch* beigelegt wird, durch welchen es als ein *mögliches Prädikat* dieses Subjekts, vor der *wirklichen Beilegung* erkennbar ist.« (VII 135)

### C. Wie ist Metaphysik möglich?

Der Satz der Bestimmbarkeit hatte die Aufgabe, »die objektive Möglichkeit einer Synthesis überhaupt« (51) festzusetzen. Dabei war Maimon von der in der Mathematik als Faktum vorliegenden *Synthesis von Denken und Anschauung* ausgegangen. Dem Satz der Bestimmbarkeit kommt dabei die Rolle zu, dieses Verhältnis *a priori* zu regeln. Nach Maimon bleibt jedoch auch diese Möglichkeit unter der dualistischen Prämisse Kants, nämlich »daß Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Vermögen sind« (103), unerklärlich. Denken und Anschauung können sich nach Maimon nur *quantitativ* voneinander unterscheiden, soll das in der Mathematik vorliegende Faktum einer Synthesis von Anschauung und Denken begrifflich gemacht werden. Maimon behauptet im Gegensatz zu Kant, »daß, ob sie [Anschauung und Denken; F.E.] 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.« (Ebd.) Maimon geht so weit zu behaupten, daß nur unter der Voraussetzung, »daß nämlich die Wirkungen der Sinnlichkeit, Einbildung u. s. w. eben die Wirkung des Verstandes und der Vernunft, obgleich mit minderer Vollständigkeit ist« (189), die Evidenz der Mathematik gerettet werden kann.

Maimon ist sich bewußt, daß er damit die Grenzziehung Kants zwischen dem endlichen und dem unendlichen Verstand überschreitet. Für Kant ist die Konzeption des unendlichen Verstandes, eines anschauenden oder intuitiven Verstandes, ein bloß problematischer Begriff: »von einem solchen aber haben wir nicht

den mindesten Begriff«<sup>56</sup>. Dagegen bringt Maimon vor: »Wird man einwenden, daß wir von einer solchen Denkart keinen Begriff haben, so antworte ich; wir haben allerdings einen Begriff davon, indem wir dieselbe zum Theil besitzen. Alle Begriffe der *Mathematik* werden von uns *gedacht*, und zugleich als *reelle Objekte* durch Konstruktion *a priori* dargestellt. Wir sind also hierin *Gott ähnlich*« (IV 42). In diesem Zusammenhang sei nur darauf hingewiesen, daß hierbei nicht an die geometrische Konstruktion<sup>57</sup> zu denken ist, die notwendigerweise Anschauung miteinbegreift, sondern an eine *reine* Konstruktion ohne Anschauung: eine Objektbestimmung durch bloße Verhältnisse. Nach Maimon ist dies in der Algebra<sup>58</sup> und der Arithmetik<sup>59</sup> realisiert. Diese Bestimmung einer reinen, anschauungsfreien Mathematik bedarf sicherlich einer eingehenderen Analyse, die hier nicht gegeben werden kann. Es gibt jedoch nach Maimon noch weitere Hinweise darauf, daß der endliche Verstand vom unendlichen nur dem Grade nach verschieden ist. Dies entwickelt er wiederum in direkter Auseinandersetzung mit Kant.

Kant, der in seinem Brief an Markus Herz vom 26. Mai 1789 auf Maimons Kritik im *Versuch* detailliert eingeht, bemerkt hierzu, daß »die Antinomien der r[einen]. Vernunft einen guten Probestein abgeben können, die ihn [Maimon; F.E.] vielleicht überzeugen werden, 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«<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> *Prolegomena*, S. 75.

<sup>57</sup> Im Gegensatz hierzu vgl. jedoch IV 622.

<sup>58</sup> Vgl. David R. Lachterman: »Mathematical Construction, Symbolic Cognition and the Infinite Intellect: Reflections on Maimon and Maimonides«, in: *Journal of the History of Philosophy* 30, 1992, S. 497–522.

<sup>59</sup> Vgl. Meir Buzaglo: Solomon Maimon: Monism, Skepticism and Mathematics, Pittsburgh 2002, S. 40: »Natural numbers are not objects that exist independently of the relations between themselves, but, on the contrary, the relations between them actually constitute them.« Siehe beispielsweise *Versuch* 107, V 288.

<sup>60</sup> Kant (1986), S. 401.