

Einleitung: Die Spur finden

1 Maimons Aufbruch von Sukowiburg nach Berlin

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

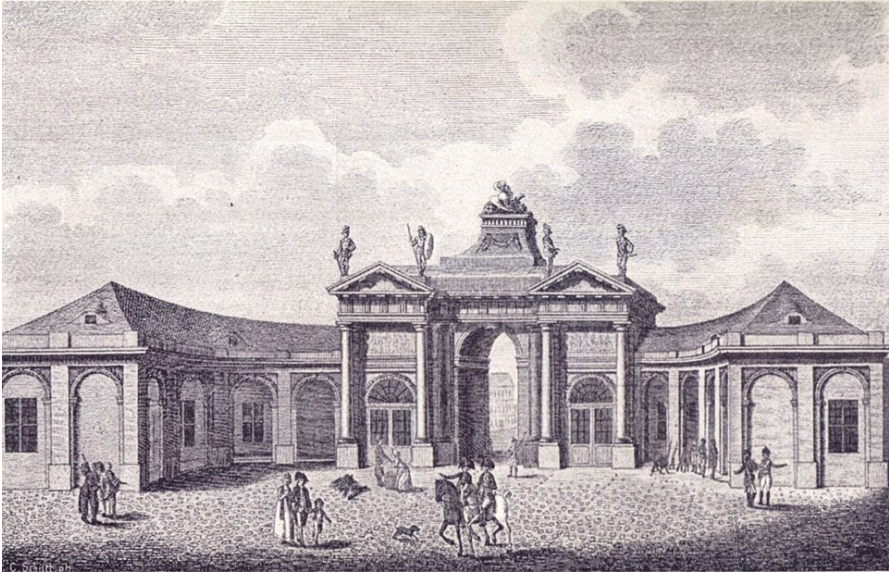
Salomon Maimon, Streifereien im Gebiete der Philosophie

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

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

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

Natürlich geht es einleitend nicht darum, aufzuzeigen, wie sich Maimon inhaltlich mit den Systemen auseinandersetzt, sondern um den Versuch beziehungsweise die Schwierigkeit, ihn philosophisch einzuordnen. Bei Moses Mendelssohn, der als die große Lichtgestalt der Berliner Haskala sich auch als Mentor für Salomon Maimon einsetzte, gestaltet sich die Einordnung eindeutiger: Indem er die Brücke zwischen dem aufgeklärten Bürger und jüdischer Existenz zu schlagen versuchte, avancierte er zum politischen wie philosophischen Vorbild jüdischer Bürgerlichkeit. Ganz anders verhält es sich bei Salomon Maimon, der selbstbewusst aus dem Schatten Mendelssohns tritt und als unbürgerlicher Bohémien³ die jüdischen wie nichtjüdischen Kreise Berlins provoziert. Seine vagabundierende Existenzform und seine Unangepasstheit spiegeln sich gleichermaßen in seinem Denken und Schreiben in der Figur des Provokateurs wider. Dadurch positioniert er sich bewusst an den Rändern der Gesellschaft. Dies führt zu einer Selbstmarginalisierung, denn „er tut dies in einer Epoche und in einem Milieu und mit einer jüdischen Herkunft, die auf die Rolle des modernen Intellektuellen noch nicht vorbereitet ist.“⁴ Maimon lässt sich nicht schubladisieren, was seinem Wesen eine Unberechenbarkeit verleiht, aber sein Denken als höchst originell auszeichnet. Der ironisch gespannte Bogen zwischen System und Nichtsystem schien auch Kant zu irritieren, was sich für diese Arbeit als sinnreiche Ambivalenz niederschlägt. Marcus Herz (1747–1803), ein bedeutender jüdischer Arzt und Philosoph⁵ im Kreise der Berliner Haskala, veranlasst, dass Maimon das Manuskript zum *Versuch* am 7. April 1789 an Kant senden kann und fügt ein Begleitschreiben bei, in welchem er Maimon hohe philosophische Qualitäten attestiert. Tatsächlich ist Kant tief beeindruckt, was in seinem Antwortbrief an Herz zum



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Maimons Denkart fordert offensichtlich eine Elastizität des Denkens, um sich *zwischen* den Systemen frei zu bewegen. Die eigenwillige Kombination zwischen dem Temperament des Freidenkers und dem Anspruch auf ein System kulminiert im sogenannten Koalitionssystem, dessen Pointe im Vereinigungspunkt liegt. Aus diesem unfassbaren Brennpunkt heraus ergibt sich für die vorliegende Arbeit folgende brennende Frage: Wie lässt sich diese eigenartige Verbindung in gedanklicher und methodischer Hinsicht verstehen? Achim Engstler weist in seiner Studie darauf hin, dass in der Forschung das Koalitionssystem als Schlüsselbegriff in Maimons Philosophie überstrapaziert wurde und dass im Sinne einer falschen Zitierung gar der Ausdruck des *Koalitionsverfahrens* benutzt wurde, um Maimons Methode zu charakterisieren¹³. Es ist zwar richtig, dass Maimon vom Koalitionssystem wortwörtlich nur an der oben angeführten Stelle spricht und dass er nirgends in seinen Schriften den Ausdruck des Koalitionsverfahrens gebraucht. Aufgrund der Unmöglichkeit die genannten vier Systeme tatsächlich miteinander zu verbinden, distanziert sich Engstler allzu schnell vom Schlüsselbegriff des Koalitionssystems und dem ihm eingeschriebenen methodologischen Ansatz, um den Fokus auf die *quid iuris*-Problematik zu richten. Diese erkenntnistheoretisch motivierte Verengung leistet gewiss einen Beitrag zu Maimons Idealismus, blendet aber den Schwebecharakter des Koalitionssystems aus, das sich gerade in Form von Anmerkungen und Erläuterungen nach und nach entwickelt, indem sich Maimon in den Sinn des Textes hineindenkt, um sich mit ihm in der gepfefferten Art und Weise vertraut zu machen. Auch wenn der Sinn dieses Systems in der Schwebe liegt, gilt es, sich

dieser eigenartigen Qualität aus einer judaistischen Perspektive anzunähern, die das (Koalitions)System¹⁴ nicht auflösen, aber in einen spezifischen Verstehens-Zusammenhang stellen kann.

Die Spezifik der entsprechenden Horizontausbildung begründet sich in der Referenz jüdischen Denkens und Glaubens schlechthin: Moses Maimonides beziehungsweise Moses ben Maimon. Dass Salomon Maimon seinen Geburtsnamen Schlomo ben Joschua ablegt, bezeugt einerseits den Akkulturationsprozess, der sich in der Neutralisierung des Vornamens spiegelt, andererseits kommt durch den selbstgewählten Namen die fundamentale Verbundenheit mit dem großen Philosophen aus dem Mittelalter zum Ausdruck. Maimon orientiert sich dabei am philosophischen Hauptwerk *Führer der Unschlüssigen*, das innerhalb der jüdischen Orthodoxie höchst umstritten war, aber durch den Wiederabdruck von 1742¹⁵ als Schlüsseltext der Haskala figurierte und Salomon Maimons Denken entscheidend beeinflusste: denn darin nimmt im präfigurativen Sinne ein Koalitionssystem Gestalt an. Evident wird dies am Versuch, die geoffenbarte Wahrheit der Bibel mit der Philosophie aristotelischer sowie neuplatonischer Ausrichtung zu verbinden, um eine denktopographische Brücke zwischen Athen und Jerusalem ideell zu schlagen. Durch die angestrebte Versöhnung zwischen Wissen und Glauben wird Maimonides insbesondere als Rationalist rezipiert und als solcher gerade im Kontext der Aufklärung und der Haskala auch stilisiert. Auch wenn die genannte Lesart nicht grundsätzlich falsch ist, so stellt sie bloß eine Oberfläche dar, die auf den ersten Blick sichtbar wird. Ich gehe indes von der Hypothese aus, dass im Werk von Maimonides untergründig die Philosophie und die Mystik miteinander koalieren, was es im ersten Teil dieser Arbeit im Rahmen einer rabbinischen und kabbalistischen Hermeneutik – gegen den Strich lesend – in Hinblick auf Maimons Proben jüdischer Philosophie zu erproben gilt. Maimonides setzt dazu den Probierstein, der auch als Grenzen setzende Markierung im weitläufigen Gebiet der Philosophie zu betrachten ist. Mithin waltet er als Prüfstein für Maimons erprobendes Erdenken eines eigenen transzendentalen Bausteins, auch wenn er sich nicht als Architekt sieht. Bei der grabend-schürfenden Denkbewegung kommt dem Kommentar als das Denken formende Werkzeug eine außerordentliche Bedeutung zu – dies mit

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

Was mich mit Blick auf den zweiten Teil besonders interessiert, sind die entstehenden philosophischen Interferenzen zwischen Maimonides und Maimon – um zu sehen, in welchen Modifikationen sich dabei ein Koalitionssystem ausbildet. Im Falle Maimons stellt sich darüber hinaus die Frage nach dem interkulturellen Spannungsverhältnis zwischen dem von der jiddischen Sprache geprägten Stetl Sukowiburg und der Stadt Berlin mit der Bildungssprache Deutsch, welches exemplarisch eine jüdische Aufbruchsbiografie in die Moderne beschreibt. Die Transition als kulturelle Übersetzungsbewegung¹⁶ erzeugt Brüche, deren Linien auf das bereits genannte Motiv des schwebenden Sinns über die erkenntnistheoretischen Parameter hinaus verweisen. Im diskursiven Geflecht zwischen jüdischem und deutschem Denken¹⁷ laufen die Bruchlinien in der Hauptprobe auf den mehrfach gesättigten und entsprechend komplexen Begriff des *Bildungstriebes* zu. Dieser Begriff wirkt gleichermaßen als eine Art Katalysator für das Koalitionssystem, wie auch für die persönliche Bildungsbiografie Salomon Maimons, der äußerlich Sukowiburg hinter sich lässt und das orthodoxe Judentum abstreift, um sich in Berlin profanes Wissen anzueignen. Mithin treibt es ihn zur Bildung einer Philosophie, die ihre Wurzeln „tief in der Textualität der litauischen Jeschiwa-Tradition“¹⁸ hat. Die kulturelle und intellektuelle Transition gestaltet sich insgesamt prekär und impliziert ein existenzielles Moment der Schweben zwischen den Kulturen, was Maimon mit folgender Anekdote ins Humoristische zu wenden weiß, indes eine gewisse Tragik naturgemäß mitschwingt:

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

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

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

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