

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 70 (2023)

**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Rezensionen = Besprechungen = Comptes rendus

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 18.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

REZENSIONARTIKEL

ROSA MARIA MARAFIOTI

Crisi o irruzione della Verità? Note per un'interpretazione della fenomenologia husserliana della storia<sup>1</sup>

“La storia accade quando un altro presente vivente risuona nel nostro e lo altera [...]. L'avvenire si trova in un passato immemorabile, e non esiste senza la riattivazione di questo passato forse mai stato presente” (6). Con queste parole Vincenzo Costa introduce la tematica del suo libro *L'assoluto e la storia. L'Europa a venire, a partire da Husserl*. Costa, dopo aver giocato un ruolo decisivo nella ricezione della fenomenologia husserliana in Italia – sue sono le traduzioni di molte opere fondamentali del filosofo, dalle *Idee* alla *Filosofia prima* –, legge ora *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936) per sviluppare con (e oltre) Husserl una propria concezione della storia. L'obiettivo del libro di Costa si evince già dalla lettura delle sue prime pagine: “riattivare” oggi, nel nostro presente, il passato che l'opera husserliana rappresenta. La scelta della *Crisi* è motivata dal fatto che in essa Husserl applica il metodo fenomenologico alla storia per riattivare nel suo presente, negli anni Trenta, il passato dell'Occidente.

In gioco è l'identità dell'Europa, che nel 1936 Husserl considera “in crisi”. Il filosofo si confronta con lo sfumare dell'idea di Europa in quanto luogo del progresso portato avanti dalla Ragione che, assoluta e universale, si sarebbe incarnata negli abitanti di una determinata area geografica e dispiagherebbe il proprio nucleo atemporale nelle vicende dell'umanità europea. La filosofia della storia sottesa a questa visione, ponendo come meta la completa realizzazione della Ragione e con essa il pieno risplendere della Verità, aveva incastonato l'esistenza dell'uomo occidentale in un ordine che era sembrato promettere la liberazione dalla casualità e dalle fatiche del lavoro. Il lato oscuro di questa visione aveva cominciato a mostrarsi con l'avvento della rivoluzione scientifica, sebbene la razionalità tecnica che si era affermata era sembrata capace di accelerare il raggiungimento di ogni meta desiderabile. Ci si era così affidati a una “ragione strumentale” che, marciando unicamente in avanti, aveva dimenticato il passato e smarrito lo sguardo sulla totalità. La nozione di “ordine” era stata

<sup>1</sup> COSTA, Vincenzo: *L'assoluto e la storia. L'Europa a venire, a partire da Husserl*. Brescia: Morcelliana 2023, 192 pp., ISBN 978-88-372-3756-1.

sostituita da quella di “regola” – il cosiddetto “valore”, aleggiante come un “terzo regno” intermedio tra il mondo dei fatti e quello delle leggi universali –, e l’essere era stato sottomesso a un “dover-essere” irraggiungibile. La ragione si era così separata dalla storia e dall’esistenza, implodendo in sé stessa. Conseguenza della sua frammentazione in “strumentale”, “strategica” e “comunicativa” era stata la perdita dell’unità – dell’identità – dell’essere umano (cfr. 29–30).

Al soggetto del passato – si sosteneva perciò all’epoca della stesura della *Crisi* – bisogna sostituire un “uomo nuovo”, capace di creare liberamente il suo mondo e di dirigere la vita individuale e collettiva come un “timoniere” – un “ciberneta”. Una volta fatta “epochè” dall’ordine cosmico non rimane però nessun “residuo” del senso, cioè nessuna direzione che la forza vitale possa imboccare per darsi una forma articolata. L’“uomo nuovo”, lungi dall’essere un “oltre-uomo”, è piuttosto l’“ultimo uomo”, che riempie il vuoto della sua ragione “calcolante” con la soddisfazione di bisogni indotti dal potere economico (cfr. 33–35). Questo “uomo di fatto”, legato a un mero presente che ha rescisso il legame con la sua tradizione, non è considerato da Husserl l’abitante di una “terra della sera”, di uno “*Abend-Landes*”. A differenza di Spengler Husserl non scorge nella crisi il tramonto di un’umanità, ma soltanto il venir meno di una determinata interpretazione dell’uomo (cfr. 40–41). La crisi diventa una risorsa se si capisce che essa rivela la necessità di ricucire i legami spezzati tra le generazioni per risalire all’origine, al punto sorgivo della storia, di cui ci si deve appropriare in vista di una “ripetizione” dell’inizio.

“Ripetere” l’inizio non vuol dire “rammemorare” una verità che sarebbe stata obliata perché l’essere, “vero” in quanto “s-velantesi”, si sottrarrebbe e si invierebbe destinalmente a un’umanità storica. Costa rileva che la concezione husserliana della storia non può essere accostata a quella heideggeriana, che mantiene ancora le idee di “unità” e di “dispiegamento” proprie della visione teleologica hegeliana. Heidegger individua infatti nella storia un processo di oblio crescente dell’unico essere che prende avvio da un “primo” inizio le cui possibilità, tenute in serbo, dovranno essere dispiegate in un “altro” inizio (cfr. 109–111). Per Husserl non c’è un inizio della storia, un’origine che attenderebbe solo di manifestarsi e sarebbe consegnata all’esserci umano che la interpreta. L’origine si “rioriginerebbe” piuttosto ogniqualvolta la ragione ritorna a essa e si slancia verso l’avvenire.

Ritornare all’origine vuol dire ricostruire storicamente il cammino percorso con spirito “decostruttivo” (cfr. 82–83), cioè interpretare la storia per portare alla luce le sue nascoste direttrici di senso. Ciò è secondo Husserl necessario per individuare la segreta teleologia della storia europea. Il “*télos*”, il “fine” che si fenomenizza nella storia reale è il soggetto della storia “trascendentale”. Costa, andando oltre Husserl, intende questo soggetto come la ragione che si dipana in quanto vita. La vita si espande in “mondi circostanti” (*Umwelten*) il cui essere è definibile come “significatività”, connes-

sione di rimandi significativi strutturati da atti soggettivi intenzionali, a loro volta “motivati” (non “causati”) dal loro contesto di attuazione (cfr. 76–80).

Costa ripensa il concetto di mondo prendendo spunto dalla concezione husserliana del mondo circostante come “formazione spirituale [...] nella nostra vita storica” (76) e dalla nozione di mondo come “orizzonte di rimandi tra utilizzabili” (80) che si trova in *Essere e tempo* di Heidegger (in cui Lukács aveva già riconosciuto una descrizione della “mondità” nell’epoca della tecnica). Costa sviluppa in ambito non più gnoseologico le riflessioni contenute in uno dei suoi primi lavori, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger* (Milano: Vita e Pensiero 2003, 308 pp.), e definisce il mondo come l’ambito storico in cui la verità assume forme provvisorie e rimane sempre trascendente rispetto a esse. Il rapporto tra la verità e la storia è regolato da una dialettica che Costa descrive servendosi del concetto hegeliano di “negazione determinata” e della concezione della relazione tra il relativo e l’Assoluto elaborata da Troeltsch. Egli scrive: in ogni “epoca si deve annidare una contraddizione” che “produce un’esigenza emancipativa” (62), la quale è slancio verso l’Assoluto, verso la totalità dello spirito che è realizzata in maniera unica dall’essere storico individuale (cfr. 85), sempre relativo e dunque aperto al suo “altro”.

L’apertura della ragione alla verità si configura come una dialettica tra il sapere e la verità in cui l’idea della verità è da intendersi come un ideale in senso kantiano: la verità si configura come “un polo disposto all’infinito” (116, cfr. 105), il perno di “una teleologia” che però è “senza compimento”. La verità non è infatti definibile una volta per tutte nella rappresentazione della ragione: la coscienza husserliana fluisce ripiegandosi su sé stessa e ha una storia “stratificata”, in cui ogni livello rielabora quelli precedenti ridefinendo i criteri del senso. A partire da quest’interpretazione della “sintesi passiva” descritta da Husserl, Costa definisce la storia come “una stratificazione” in cui “ogni strato è un sistema di compostibilità” (112). Ogni presente “reinventa l’origine” perché gli “strati superiori” (113) retroagiscono su quelli inferiori in vista della verità come polo disposto all’infinito. Se il movimento in avanti comporta una “disseminazione” dell’origine – afferma Costa, prendendo spunto da Derrida –, il “passo indietro” verso l’origine implica una sua “riscrittura” che la rimette in moto, “ri-originandola”. Servendosi implicitamente di una categoria di Koselleck ripresa da Ricoeur, e menzionando poi Patočka, Costa parla dell’“orizzonte di attesa”, indispensabile all’avvio di quel corso storico che si genera grazie al rapporto con una verità “che scuote la storia” (139).

Dopo aver discusso la critica di “eurocentrismo” mossa a Husserl da Derrida Costa nota che, sebbene la “lettera” del testo husserliano supporti la tesi di una superiorità della cultura europea nei confronti delle altre, lo “spirito” della fenomenologia della storia elaborata da Husserl si esprime a favore di una definizione di “Europa” che “delocalizza” e connota relazionalmente quest’ultima. Se la filosofia si identifica infatti con “la coscienza

di un dislivello tra il sapere e la verità” (319) che spinge a una critica radicale di ogni ovvietà, e l’atteggiamento filosofico nasce dallo stupore come esperienza di straniamento che apre all’alterità, la razionalità occidentale, filosofica, è “originariamente dialogica” e “si nutre della capacità di decentramento” (169). Lo “spirito occidentale”, l’identità europea, è allora una forma di vita che tutti sono chiamati ad assumere: “europeizzazione” non vuol dire imperialismo economico o culturale, ma ascolto di una vocazione che appartiene all’umanità in generale e si nutre dell’incontro con l’altro.

A conclusione di questa breve analisi del libro di Vincenzo Costa resta da chiedere se la fenomenologia di Husserl possa costituire il metodo più appropriato per ripensare la nozione di “identità” in termini dialogici e in una prospettiva che abbia il suo fuoco non più nella vita della coscienza, ma nella storia di una natura vivente che “si guarda” attraverso un esserci-nel-mondo anche corporeo. Concetti come quelli della monade che è “frammento dell’Assoluto” (91), del “presente fluente stante” (56) che è forma della coscienza del tempo, della storia che si configura tramite una “costituzione stratificata” (112) all’interno della coscienza, rivelano infatti tutta la problematicità di un approccio ancora “soggettocentrico” che rallenta l’apertura della ragione alla dimensione del tempo cosmico, da cui la verità deve fare breccia nella storia degli uomini. Risuona però in modo chiaro lungo tutta l’opera di Husserl il messaggio riportato da Costa nelle ultime pagine del suo testo: il “compito” affidato all’uomo di oggi, nella crisi, è quello di un “dialogo” che, superando ogni tentativo di raggiungere un’“intesa”, lavora a una “trasformazione reciproca” (178). Solo così ci potrà finalmente essere “l’inizio della storia universale”, ossia di “un mondo multipolare” (*ibidem*).

BERNHARD BLANKENHORN OP

The Rise and Decline of the Theological *Scientia*:  
Some Remarks on Olivier Boulnois's *Le désir de vérité : Vie et destin de la  
théologie comme science d'Aristote à Galilée*<sup>1</sup>

« Dans son premier surgissement, la théologie était le comble de la rationalité » (9). Thus opens Olivier Boulnois's latest genealogy of ideas, one that is perhaps somewhat less original than his masterful 1999 analysis of late medieval and early modern metaphysics, *Être et représentation* (Paris: PUF), yet like his other recent history of doctrine, *Généalogie de la liberté* (Paris: Seuil 2021), clearly advances our historical grasp of a key western idea's evolution, from the ancient Greeks, Augustine and Pseudo-Dionysius to early medieval Muslim philosophers, medieval scholastic theologians and, finally, the beginnings of modernity. How precisely did western thinkers pass from theology as a rational discourse about God fully integrated into metaphysics to a firm separation between philosophy and theology, between the new science and theological discourse? In an age of hyper-specialization among historians, philosophers and theologians, in a historical period of superficial genealogies of ideas, Boulnois skillfully paints onto a vast canvas a stimulating and precise history of the theological science, one that shows the (expectedly) wide variety of doctrinal sources for the key medieval figures he has picked out (Aquinas, Scotus, Gerson, etc.), a genealogy that skillfully manifests the central (resolved and unresolved) philosophical and theological problems that the medieval and early modern thinkers have left us. To what extent can Aristotelian *scientia* apply to sacred theology? Can or should mystical and scientific theology remain separate?

The book is divided into three parts: It begins with ancient Greek, Roman and Neoplatonic thinkers, then proceeds to a section dedicated to biblical interpretation and theology from Augustine through Aquinas, and finally to the shattering of theological discourse, from late-13<sup>th</sup> century debates to Jean Gerson, Denys the Carthusian, Francesco Suárez, Galileo Galilei and Robert Bellarmine. Chapter one focuses on the Stagirite's philosophical theology against the backdrop of Plato. Chapter two surveys the Stoic philosophers, along with Varro. The third chapter centers on Proclus, in the context of the work of Plutarch, Alexander of Aphrodisias and Amonius. Dionysius the Areopagite (a student of Proclus?) fittingly closes the first major section of the book. His four-fold division of theology into symbolic, affirmative, negative, and mystical theology would enjoy lasting influence in much of the Middle Ages and beyond.

<sup>1</sup> BOULNOIS, Olivier : *Le désir de vérité : Vie et destin de la théologie comme science d'Aristote à Galilée* (= Epiméthée). Paris : Presses Universitaires de France 2022, 450 pages. ISBN 978-2-13-083801-2.

The second main part begins with a study of Augustine's Christian philosophy (in chapter five), who is presented beautifully against the backdrop of Origen and Rufinus, as well as Varron and Plotinus, and then proceeds to an analysis of the bishop of Hippo's exegesis as foundational for Latin medieval biblical interpretation (in chapter six). The seventh chapter introduces the reader to medieval Muslim and Jewish philosophers on the relation between metaphysics, politics and revelation, from Alfarabi, Avicenna and Averroes to Maimonides. The eighth chapter brings us to early medieval Latin thinkers, especially John Scotus Eriugena and Peter Abelard. Chapter nine completes the book's second section with a focus on Thomas Aquinas against the background of Albertus Magnus and Bonaventure, as well as the critical reaction of the secular masters and John Duns Scotus at the close of the 13<sup>th</sup> century. The third and final part of the work traces the decline of the great syntheses on theology as a *scientia*. It begins (at chapter ten) with the birth of Christian symbolic theology in Dionysius, its gradual medieval evolution and 13<sup>th</sup> century decline as a deficient form of theological discourse (compared to rational, non-symbolic descriptions of God). Chapter eleven traces the emergence of natural theology in late medieval thought, from Scotus to the Reformed theologian Johann Heinrich Alsted, as the author seeks to show the eventual emergence of Wolffian metaphysics and Kant's reaction against it. Chapter twelve takes us on a tour of the tragic history of late medieval controversies and theories of mystical theology, from the condemnation of the Beguines to the synthesis of Gerson. Chapter thirteen outlines the "collapse of the cathedral's roof" in the works of Denis the Carthusian, Thomas Vio Cajetan and Francesco Suárez. A fascinating chapter on Galileo brings the book to a fitting conclusion. The absence of a complete bibliography at the end of the book is to be lamented, as is the missing subject index.

The work's aims and methods are clearly ambitious, and yet, few scholars today can match Boulnois's ability to undertake such a task. One of the book's major strengths is precisely the author's ability to relate early, high and late medieval trends in the theological discipline to the ancient Christian and non-Christian thinkers, as well as to manifest the links to early modern developments. The study moves seamlessly from clashes between early 14<sup>th</sup> century Franciscan, Dominican and secular masters to the impact of Marguerite Porete's condemnation on Jean Gerson's approach to mystical theology, to the theological consequences of Galileo's discoveries.

All along the way, Boulnois the historian narrates the flow of ideas, while here and there, the voice shifts to that of a systematic thinker (qua philosopher), and this constitutes one of the work's major strengths. One could argue that only a real affinity with the object of study, the speaker's ability to walk with the philosophers and theologians and to also engage in their kinds of truth judgments, can give the narrator a penetrating perspective on the past and grant him an ability to show what parts of history

contain the richest resources whereby we can respond to our questions. The genealogy clearly draws some inspiration from Heidegger's history of being, yet having dismantled the "Schwarzwald" philosopher's history of onto-theology, Boulnois is also free of unhelpful 20<sup>th</sup> century projections onto the history of metaphysics (so closely tied to the history of *theologia*). His inclinations toward the wisdom of John Duns Scotus are well known, yet *Le désir de vérité* does not offer a Scotist deconstruction of 13<sup>th</sup> century Franciscan or Dominican notions of theology. The book is clearly marked by major trends in late-20<sup>th</sup> and early-21<sup>st</sup> century continental histories of medieval philosophy, yet also refreshingly independent in its approach (e.g., in the critique of Kurt Flasch on the meaning of "the mystical" [355]).

Perhaps no other historian of philosophy and theology can match Boulnois's grasp of the genealogy of *theologia*. The reviewer too cannot judge to what extent the author engages with the best of the specialized studies on each of the major historical figures studied here. He deliberately avoids excessively long footnotes, so that the conversation with certain interlocutors remains in the background. Thus, the section on the Pseudo-Dionysius mentions a handful of contemporary specialists, yet one could not accuse the author of having missed a key lesson in the recent literature: his presentation of the Areopagite's thought is not only precise but clear and outstanding. Yet in the chapter on Thomas Aquinas, we find an analysis that seems to remain within a certain geographic border: he engages with Etienne Gilson, Marie-Dominique Chenu and Adriano Oliva, yet other in-depth francophone studies of Aquinas on this theme (such as the monographs of Henry Donneaud and Thomas Michelet, or the articles by Albert Patfoort and Jean-Pierre Torrell) are passed over, as are all historians of the English, German or Italian language. The ambitious historical scope of Boulnois's project helps to account for its success, including several of its most fruitful insights, yet the potential pitfalls for a study that covers 2000 years of the history of *theologia* are clear. This holds not just for the challenge posed by the vast amount of useful secondary literature available for the key personalities in the genealogy, but also for the danger of skipping over a crucial piece of the historical context for this or that major figure. Thus, the chapter on Aquinas would likely have benefitted from a somewhat more detailed consideration of Bonaventure's theology (such as the sermons from his later period).

The same chapter nine offers some of the work's few perplexing statements. What exactly is the idolatrous conception that philosophy proposes, in contrast to the true, sacred theology (223)? Can we square this statement with the aims of the *Summa Contra Gentiles*? Would such a summary expression not fit better in the mouth of a Heideggerian theologian, rather than on the lips of the Angelic Doctor? Does an Aristotelian metaphysical epistemology ultimately impose itself on Aquinas' vision of *sacra doctrina* (240)? One hears a possible echo of Jean-Luc Marion's re-

cent books on revelation in Boulnois's critique of the sacred science as conceived by Thomas (249), which I have critiqued elsewhere. And how do we square this historical claim with Aquinas' synthesis between Aristotelian *scientia* and classical Christian biblical exegesis? And yet, one can hardly accuse the author of being unfamiliar with medieval exegesis. Also, it is striking how closely linked the destiny of theological *scientia* is with early 14<sup>th</sup> century trends in favor of the univocity of being (we find hints of this at 258, among other places): if theology is a *scientia*, then it can only be so in a way that is analogous to metaphysics (as the author recognizes, at 433), and neither science can attain univocal knowledge of God, that is, not without destroying itself. Finally, the discussion around the double truth theory (260–271) could have been benefited from a more nuanced treatment of the 1277 Parisian condemnations (especially their negative impact on Aquinas and the first Thomists). Overall, chapter nine gives the impression that Boulnois has somewhat arbitrarily limited the discussion of Aquinas amidst the controversies surrounding the faculty of arts to a contrast between him and the 13<sup>th</sup> century philosophers, and thus ignored the tension between Thomas and anti-philosophical theologians, a conflict that surely helped to shape the Dominican's account of the theological *scientia*.

In a somewhat similar vein, the opening pages of chapter fourteen, where the author surveys 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> century approaches to Dionysian mystical theology as a setup for his exploration of 14<sup>th</sup> century developments, sometimes paints a couple of the major voices under consideration with too broad of a brush. Are Albertus Magnus and Thomas Aquinas really purely intellectual in their approach to union with God (353)? Or are they not expressing themselves in such terms precisely when Dionysius the Areopagite does (as in his *Mystical Theology*), while all three thinkers in fact integrate the essential and unitive function of love elsewhere (in chapter four of the *Divine Names* and *Divine Names* commentaries, in treatises on charity, etc.)? Is it really the case that Thomas Gallus and Albertus Magnus have not modified the very structure of Dionysian mystical theology (Gallus by his notion of the *apex mentis* and the priority of love over knowledge, Albert by reintroducing the act of negative naming into the dark cloud) (355–356)? One is also left somewhat unsatisfied with the sections on Cajetan and Suárez in chapter thirteen, who seem to be read largely with a de Lubacian lens.

Such complaints should be understood within a broader context: Boulnois's marvelous genealogy of theology as *scientia* has no equal in the literature, and promises to stimulate much positive reflection among historians of philosophy and theology, but also among metaphysicians and systematic theologians. The conclusion pleads for a theology undertaken from an existential engagement, and not a religious discourse that needs metaphysics to become possible. The author also proposes a rehabilitation

of metaphor, against the dominance of proper theological discourse. Boulnois' methods are primarily historical and philosophical, but they also integrate a solid comprehension of the potential of patristic and medieval biblical exegesis. *Le désir de vérité* holds much promise as a catalyst for new efforts to recover the riches of ancient, medieval and early modern understandings of theological *scientia*, of the relation between faith and reason, of mystical and speculative theological discourse.

FABIAN MARX

Denkgeschichten durchdenken. Anmerkungen zum vierten Band der  
*Storia delle storie generali della filosofia*<sup>1</sup>

Wer heute philosophiehistorisch forscht, der wird – das zeigt schon ein kurzer Blick auf die einschlägigen Forschungsprofile – kaum beanspruchen, in seiner Arbeit mehr als eine, allenfalls zwei Epochen der Philosophiegeschichte in ihrer Breite vertreten zu können. Solcher Binnendifferenzierung philosophiehistorischer Forschung auf Ebene der Einzelforscher:innen entspricht eine beispiellose Ausweitung ihres allgemeinen Skopus. Mehr denn je ist die Forschung als Ganze um eine Pluralisierung ihrer Topographien bemüht, ist also bestrebt, möglichst viele Philosoph:innen aus bisher vernachlässigten Kontexten zur Sprache kommen zu lassen und will sich immer weitsichtiger zeigen in der Frage, wo überall in der Vergangenheit das philosophische Denken blühte. Kurzum: Die Philosophiegeschichtsschreibung ist im Begriff, zur Globalgeschichte zu werden. Einzulösen sein soll ein solches, immer öfter auch explizit zum Forschungsprogramm erklärtes<sup>2</sup> Unternehmen nur kooperativ und nicht mono-, sondern nur inter- und transdisziplinär. Es ist also die geisteswissenschaftliche Forschungsgemeinschaft, nicht der Einzelforscher, die heute an *der* Geschichte der Philosophie schreibt. Wo sich ein Einzelner den Blick auf das Ganze zumutet, so geschieht das meist – etwa in Vorlesungen oder monographischen Überblicken – nur noch zum Zwecke der Einführung oder aber in Reduzierung des eigenen Geltungsanspruchs: Nicht *die*, sondern *Auch eine Geschichte der Philosophie* hat Jürgen Habermas jüngst geschrieben (und mit dieser solitären Leistung eine breite, auch in dieser Zeitschrift dokumentierte<sup>3</sup>, Diskussion hervorgerufen). Die vermeintliche Ausnahme bestätigt also auch hier nur die Regel.

Nun war der Anspruch in der Vergangenheit zuweilen bekanntlich ein anderer. Ohne einen solchen Anspruch vorschnell für heute obsolet zu

<sup>1</sup> PIAIA, Gregorio/MICHELI, Giuseppe/SANTINELLO, Giovanni (Hgg.): *Models of the History of Philosophy. Volume IV: The Hegelian Age*. International Archives of the History of Ideas (235). Cham: Springer 2022, xx + 634 Seiten. ISBN 978-3-030-84489-9.

<sup>2</sup> Als paradigmatisch für die jüngsten Entwicklungen kann das Reinhart Koselleck-Forschungsprojekt „Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive“ an der Universität Hildesheim gelten, das sich das ambitionierte Ziel einer globalgeschichtlichen Reform der Philosophiegeschichtsschreibung gesetzt hat. Erste Forschungsergebnisse dieses Projektes sind dokumentiert in: GRANEß, Anke/ELBERFELD, Rolf (Hgg.): *Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive*. Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 46 (2021), 3–126. Dort findet sich auch eine, freilich eher überblicksartig angelegte, Rezension zu dem mehrbändigen Werk als Ganzem, von dem das hier rezensierte Buch ein Teilband ist. Die Rezension mündet in einer Kritik des in dem Werk vertretenen Forschungsansatzes aus globalgeschichtlicher Perspektive. Vgl. GRECO, Francesca: *Ein Blick ins Werk Storia delle storie generali della filosofia aus globaler Perspektive*. In: GRANEß: *Geschichten*, 21–36.

<sup>3</sup> Vgl. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 69 (2022), Heft 2, 475–620.

erklären, ohne aber auch im Gegenzug dem/der einzelnen Forscher:in von heute (im Gegensatz zur Forschungsgemeinschaft als Ganzer) eine mangelnde Weitsicht zu attestieren, ist nach den, mitunter selbst historischen, Gründen dieses Wandels zu fragen und muss also ein Impuls der philosophiehistorischen Forschung auf eine Historisierung ihrer selbst gehen. Nur so versetzt sie sich in die Lage, präzise angeben zu können, worin eigentlich der Sinn einer Reform in Richtung globaler Philosophiegeschichte bestehen kann, was genau also das Problematische an der bisher regional gebliebenen, nun aber häufig als eurozentrisch verengt angesehenen Philosophiegeschichtsschreibung ist, dem durch ihre Globalisierung abgeholfen werden könnte. Und nur mittels einer solchen Geschichte der Philosophiegeschichte läuft man nicht Gefahr, ein schon gekanntes systematisches Niveau philosophiegeschichtlicher Forschung zu unterbieten. Es gilt, sich bewusst zu halten: Die Behauptung, eine Reform der Philosophiegeschichtsschreibung sei notwendig, ist eine sehr hochstufige, weil enorme Kenntnis voraussetzende Behauptung.

Das hier zu besprechende Buch – der vierte, nun in überarbeiteter Form ins Englische übertragene Band des mehrbändigen Werks *Storia dell storie generali della filosofia* – darf als ein eminenter Beitrag zu jener Disziplin der Geschichte der Philosophiegeschichte gelten. Genau besehen gehört es zu den Gründungsdokumenten dieser Forschungsrichtung.<sup>4</sup> Dass eine solche Forschungsrichtung überhaupt besteht, mag zumindest den Fachfremden verwundern. Denn fast nur in der Philosophie, in kaum einem anderen Fach sonst, hat ein derartiges Um-Sich-Selbst-Kreisen, das eine Historisierung der eigenen Historisierungen ja zweifelsohne bedeutet, seinen guten

<sup>4</sup> Die Bände sind zunächst, zwischen 1979 und 2004, in italienischer Sprache unter dem Titel *Storia dell storie generali della filosofia* erschienen und werden seitdem unter dem Titel *Models of the History of Philosophy* sukzessive ins Englische übertragen und aktualisiert. Der hier besprochene Band ist der vorletzte des 5-bändigen Werks. SANTINELLO, Giovanni (Hg.): *Storia delle storie generali della filosofia*. 5 Bde. Brescia: La scuola 1979–2004. Als weitere Gründungsdokumente dürfen Lucien Brauns Projekt einer *Histoire de l'histoire de la philosophie* und Martial Gueroult's *Dianoématique* gelten. Brauns Werk wurde von Franz Wimmer ins Deutsche übersetzt und von Ulrich Johannes Schneider bearbeitet sowie mit einem Nachwort versehen. Schneider selbst hat durch seine Studien *Die Vergangenheit des Geistes: eine Archäologie der Philosophiegeschichte* sowie *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert* der Disziplin auch in Deutschland eine Stimme verliehen. Mittlerweile hat sie sich in Deutschland auch institutionell zu einer selbständigen Disziplin entwickelt. So besteht neben dem Reinhart-Koselleck Forschungsprojekt in Hildesheim seit 2019 auch das Institut für Grundlagenforschung zur Philosophiegeschichte (IGP) an der Universität Wuppertal. Das ERC-Projekt MEMOPHI (Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy, 2014–2019) an der Universität Freiburg widmete sich epochenspezifisch der Geschichte der modernen Philosophiegeschichtsschreibung des Mittelalters. Die Bibliographie der Disziplin Geschichte der Philosophiegeschichte ist mittlerweile zu stark angewachsen, als dass sie hier in extenso aufgeführt werden könnte. Eine erste Orientierung bieten die bibliographischen Angaben in den Artikeln der oben angeführten 46. Ausgabe der Zeitschrift *Polylog*.

Sinn und verspricht Einsicht in Wesentliches.<sup>5</sup> Mag ein Buch, in dem Namen wie Heinrich August Ritter (85–129), Thaddäus Anselm Rixner (162–182), Joseph-Marie Degérando (291–340), Pasquale Galluppi (489–502) oder auch George Henry Lewes (580–589) von hoher Relevanz sind – Namen, die nur scheinbar „klein“ sind, hinter denen sich vielmehr äußerst bedeutende philosophiehistorische Forschung verbirgt – zwar mit keinem allgemeinen Interesse rechnen können, so sollte ihm und der Forschungsrichtung, die es repräsentiert, in der fachinternen Diskussion sehr wohl Aufmerksamkeit zuteilwerden. Denn die Beschäftigung mit jenen Namen vermag Fragen in den Blick zu rücken, die sonst nicht gestellt würden, die aber mitunter zentral sind für ein kritisches, historisch aufgeklärtes Selbstverständnis der philosophischen Praxis. Wenn es richtig ist, dass schon eine Geschichte der Philosophie zu schreiben ein Reflexivwerden der Philosophie bedeutet – eine Erklärung, Problematisierung oder auch nur Kontrastierung des aktuellen Bestandes an philosophischen Themen, Begriffen, Problemen und Argumentationsfiguren durch den Rückblick auf vormalige Bestände – dann bedeutet der Versuch einer Geschichte der Philosophie offenkundig eine Reflexivität höherer Stufe. Denn jetzt wird der Rückblick der Philosophie auf die eigene Tradition selbst nochmal auf seine Bedingungen befragt: Was waren die Modi der „Vergeschichtlichung“, in denen sich die Philosophie bewegte, was die Kriterien, anhand derer einer Position philosophiegeschichtliche Relevanz zugesprochen wurde? Worin fanden diese Modi und Kriterien ihrerseits ihre Begründung? Vor allem aber: Welches Bild zeichnete „die“ Philosophie im Lichte jener „Vergeschichtlichungen“ von sich und ihrem eigenen Tun? Geschichte der Philosophiegeschichte muss insofern kein abstrakter Metadiskurs sein. Sie wiederholt bloß den philosophischen Impuls zur Befragung von Geltungsansprüchen und Präsuppositionen an einem Punkt philosophiehistorischer Forschung, an dem sonst aufgehört würde zu fragen. Geschichte der Philosophiegeschichte ist so gesehen nichts anderes als ein Weg zu einer reflexiv angereicherten, das heißt, sich ihrer eigenen Voraussetzungen bewussten, Philosophiegeschichtsschreibung. Geschichte der Philosophiegeschichte könnte also Propädeutik und ständige Begleiterin einer kritischen Philosophiegeschichtsschreibung sein.

Die Geschichte der Philosophie des im Buch thematischen Zeitraums, der sich ungefähr mit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts deckt, *muss* sogar eine Geschichte der Philosophiegeschichte sein, da wir es mit einer Phase zu tun haben, in der die favorisierte Form philosophischer Rationalität (über allem steht in dieser Hinsicht natürlich der Name Hegel) das

<sup>5</sup> Eine Ausnahme stellen hier die Diskussionen innerhalb der Geschichtswissenschaften dar, die eine solche Selbstreflexivität durch Historisierung der eigenen Disziplin schon seit langem kennen. Vgl. etwa: KELLEY, Donald R.: *Faces of History. Historical Inquiry from Herodotus to Herder*. New Haven: Yale University Press 1998. Ich danke Zornitsa Radeva für diesen Hinweis.

Denken im Medium der Philosophiegeschichte ist. Man bekommt also, wenn man so will, mit dem hier besprochenen Band auch eine Geschichte der Philosophie des frühen 19. Jahrhunderts, nämlich aus der Perspektive ihrer eigenen Historisierungen, geboten – und so könnte der Band auch als Ergänzung „gängiger“ Philosophiegeschichten, etwa den jüngst erschienenen Bänden zum 19. Jahrhundert in der Reihe *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, herangezogen werden.<sup>6</sup> Im Grunde kann man mit allen Bänden des Werks *Models of the History of Philosophy (Storia delle storie generali della filosofia)* so verfahren. Sie schaffen es, trotz oder womöglich gerade wegen ihrer enzyklopädischen Detailfülle, die großen Linien der Geschichte der Philosophiegeschichte, also die Fragen und Probleme, an denen sie immer wieder laboriert, erkennen zu lassen. Was für das ganze Werk gilt, gilt aber im Besonderen für den hier besprochenen Band: An diesem Band lässt sich studieren, wie in einem recht kurzen Zeitraum und in recht begrenzter geographischer Erstreckung (berücksichtigt werden deutsch-, italienisch, französisch- und englischsprachige Autoren) eine bis dahin ungekannt komplexe philosophiehistorische Debattenkonstellation entstanden ist, die zugleich jedoch gewisse konstant bleibende Grundzüge aufweist. So bildet sich etwa der Umstand, dass diese Zeit noch stark unter der (Nach-)Wirkung des kantianischen Gedankens einer *a priori*-Philosophiegeschichte steht, sehr deutlich in ihrem konstanten Bemühen um einen explizit philosophischen Begriff von Philosophiegeschichte ab, dem ein ebenso konstantes Bemühen um einen explizit geschichtlichen Begriff von Philosophie korrespondiert. Das Verhältnis von Philosophie und Philosophiegeschichte wird immer offenkundiger ein zirkuläres (60), das von historiographischer Empirie und philosophischer Spekulation immer eindeutiger eines der wechselseitigen Bedingung (152), weil das Historisch-Empirische, sichtbar etwa an der zunehmenden Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Philosophiegeschichtsschreibung, an Bedeutung gewinnt. In dieser Spezialisierungs- und Ausdifferenzierungsbewegung ließe sich dann auch eine weitere Konstante ausmachen.

Auszumachen sind diese Motive in allen Teilen des Buches. Das Buch folgt grob einer geographischen Aufteilung. Der erste Teil befasst sich mit der deutschsprachigen philosophiehistorischen Forschung der Zeit, zunächst mit dem Verhältnis von (Schleiermacherscher) Hermeneutik und Geschichte der Philosophie (3–130), dann mit der „Schelling-Schule“ der Philosophiegeschichtsschreibung (131–182) und zuletzt ausführlich mit Hegels Auffassung der Philosophiegeschichte (183–270). Der zweite Teil des Buches hat die wichtigsten französisch-, italienisch- und englischsprachigen Autoren des Zeitraums zum Gegenstand, zunächst Joseph-Marie Degérando (273–340), im Anschluss Victor Cousin und seinen „eklektischen“ Ansatz

<sup>6</sup> CESALLI, Laurent/HARTUNG, Gerald (Hgg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Deutschsprachiger Raum (1800–1870)*, 2 Bde. Basel: Schwabe Verlag 2020/2023.

der Philosophiegeschichtsschreibung (341–434), daran anknüpfend den italienischen philosophiehistorischen Eklektizismus (435–468; “italian eclecticism” 444), um dann mit einem separaten Abschnitt zu Pasquale Galluppi und Antonio Rosmini (469–518) sowie mit einem kurzen Kapitel zur britischen Philosophiehistorie (519–610)<sup>7</sup>, zu schließen.

Dass die einzelnen Ansätze in Form von Modellen vorgestellt werden, dass es also nicht das Ziel des Buches ist, sie nochmal selbst in eine Verlaufsgeschichte zu integrieren, sollte seine Leser:innen nicht dazu verleiten, es als eine Doxographie in sich geschlossener philosophiehistorischer Ansätze zu lesen, sondern sollte ihnen eher Anlass sein, in komparatistischer Absicht Gemeinsamkeiten und Differenzen oder Stärken und Schwächen verschiedener Weisen philosophiehistorischer Praxis auszuloten. Unter einer solchen Maßgabe wird man erkennen, dass in diesem Zeitraum einerseits Motive hervorgetreten sind, von denen sich auch die kontemporäre Philosophiegeschichtsschreibung noch leiten lässt. Man wird aber andererseits auch diejenigen Motive entdecken, die heute, unter dem Zeichen einer Globalisierung der Philosophiegeschichtsschreibung, zum Problem werden. Die besonders hervorzuhebende Leistung der Herausgeber und Autoren besteht darin, solche Zentralmotive in einem enzyklopädischen Unternehmen wie diesem erkennen zu lassen und so Orientierung für die eigenständige Auseinandersetzung mit den dort thematisierten Autoren zu bieten. Das ist umso mehr hervorzuheben, als es sich um ein – unter der Führung Gregorio Piaias, Giuseppe Michelis und Giovanni Santinello (†) stehendes – Kollaborationsprojekt handelt, bei dem sich die einzelnen Autoren je für die Untersuchung eines Philosophiehistorikers oder einer Richtung philosophiehistorischer Forschung verantwortlich zeichnen.

So kann man etwa, um ein zwar wenig überraschendes, aber doch prägnantes Beispiel für jene Motive zu nennen – und ich bleibe hier bei Beispielen, denn in seiner Detailfülle wird der Band hier kaum angemessen zu würdigen sein –, die Suche nach der Einheit der Philosophie in der Vielfalt ihrer Positionen unschwer als ein, wenn nicht das *Movens* der philosophiegeschichtlichen Forschung dieses Zeitraumes ausmachen. Dass dies Motiv in Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* seinen rezeptionsgeschichtlich wirksamsten Ausdruck gefunden hat, ist bekannt und wird auch in dem hier besprochenen Band ausführlich gewürdigt (183–270). Die Herausgeber sprechen insofern zurecht vom *Hegelian Age* des philosophiegeschichtlichen Denkens. Hegels Wirksamkeit, so kann es Giovanni Santinello lakonisch feststellen, meint nicht weniger als, dass “the reception of the *Lectures on the History of Philosophy* [...] coincides

<sup>7</sup> Das Kapitel zur britischen Philosophiegeschichtsschreibung deckt einen etwas weiteren Untersuchungszeitraum (das gesamte 19. Jahrhundert) ab, da sich Entwicklungen der Philosophiegeschichtsschreibungen, die in den anderen Regionen schon im vollen Gange waren, dort erst verspätet eingestellt haben.

with much of the philosophical historiography of the mid and late nineteenth century not only in Germany but also throughout Europe” (256). Doch einem starken Einheitsbegriff verschreibt man sich auch noch dort, wo man es *prima facie* vielleicht weniger vermuten würde – etwa dort, wo ein eklektischer Ansatz der Philosophiegeschichtsschreibung favorisiert wird. Für einen Eklektizismus oder jedenfalls Elemente desselben stehen im hiesigen Zeitraum Namen wie Joseph-Marie Degérando (291–340), Victor Cousin (341–433) oder Baldassare Poli (455–467). Victor Cousin etwa verschreibt sich einem “impartial eclecticism” in der Philosophiegeschichtsschreibung, worin ihm Degérando freilich vorausgeht (396). Die Unvoreingenommenheit eines solchen Eklektizismus hat nun allerdings gerade dann ihre Grenzen, wenn versucht wird, der Philosophiegeschichte ihre Einheit zu sichern. Bei Cousin geschieht das durch eine Analogie zum menschlichen Geist. Der Philosophiegeschichte ist dann insofern Einheit abzugewinnen, da sie eine Art Bild des menschlichen Geistes biete, es sei sogar eine Art Inhärenz der philosophischen Systeme im menschlichen Geist anzunehmen (399).

Man kann die verschiedenen philosophiehistorischen Ansätze dieser Zeit auch an den Bildern und Analogien vergleichen, die sie verwenden, um sich der Einheit ihres Gegenstandes zu versichern. Ein solcher Vergleich birgt allerdings die Gefahr des Anachronismus. Denn für jene Ansätze handelt es sich mitnichten immer um bloße Bilder oder Analogien. Wenn in diesem Zeitraum etwa, wie im Buch immer wieder zu lesen ist, der Geschichte im Allgemeinen und der Philosophiegeschichte im Besonderen eine Art Organizität zugesprochen und der Pluralität der philosophischen Ansätze somit ein ihre Entwicklung strukturierender, Einheit stiftender und somit lebendiger Zusammenhang abgewonnen wird, so ist das nicht als bloßes Bild, sondern als methodische Vorgabe verstanden: Der Philosophiegeschichtsschreiber, so der Gedanke etwa Friedrich Asts, macht nichts anderes, als das Leben der Philosophie(geschichte) zu offenbaren (152). Bei Thaddäus Anselm Rixner findet man die Organizität der Philosophie sogar explizit zum methodischen „Grundgesetz“ ihrer Geschichtsschreibung erhoben (176). Das bedeutet im Übrigen keineswegs, sich auf eine Fortschrittsgeschichte – im „Bild“ gesprochen also: eine Entwicklung in Richtung eines immer ausgebildeteren und insofern vollkommeneren philosophischen Organismus – zu verpflichten. In der „Schelling-Schule“ der Philosophiegeschichtsschreibung dominiert etwa, ganz im Gegenteil, das Motiv der Verfallsgeschichte (136). Der höchste Grad an Organizität findet sich dann am Anfang der Philosophie, der als ihr „goldenes“ Ursprungszeitalter behandelt wird (170).

Nach der Einheit der Philosophiegeschichte zu fragen, bedeutet in dieser Zeit aber auch: nach der Einheit der Philosophiegeschichte als Diszi-

plin zu fragen.<sup>8</sup> Dass Letztere problematisch bleiben muss, wird besonders im ersten Kapitel dieses Bandes (“Hermeneutics and the History of Philosophy”; 3–130) deutlich. Weil eine Art *a priori* Geschichte der Philosophie Gefahr liefe, überhaupt keine Geschichte im eigentlichen Sinne mehr zu sein, gibt Friedrich Schleiermacher der Geschichte einen, zumindest methodischen, Vorrang gegenüber der Philosophie (5). Darin wird ihm August Heinrich Ritter in seiner monumentalen 12-bändigen Geschichte der Philosophie folgen. Nun muss der Philosophiehistoriker, der sich eine solche “primacy of history over philosophy” (92) zur Maxime setzt, allerdings seinerseits dafür Sorge tragen, in seiner historiographischen Handhabung die Einheit seines Gegenstandes, die Einheit der Philosophie, nicht aufs Spiel zu setzen. Und so sieht etwa der von Schleiermacher beeinflusste Christian August Brandis – ein Beispiel, an dem sich jenes Bemühen studieren lässt – einerseits das Erfordernis, die Festlegung auf einen bestimmten Philosophiebegriff zu vermeiden, hält es aber andererseits für ebenso erforderlich, einen einheitlichen Begriff von Philosophie in der Philosophiegeschichtsschreibung zumindest in Form einer regulativen Idee anzunehmen (37).

All das sind Probleme und Fragen, die auch heute noch im Zentrum philosophiehistorischer Selbstverständigung stehen. Selbst des Politischen an der Philosophiegeschichtsschreibung – und dieses Politische ist es ja, das in den rezenten Kanondebatten immer stärker in den Blick gerät und etwa zum Anlass genommen wird, eine „Dekolonisierung“ der Philosophie zu fordern<sup>9</sup>, die eben nur durch eine Globalgeschichte der Philosophie einzulösen sei – ist man sich im hier behandelten Zeitraum durchaus schon bewusst.<sup>10</sup> Natürlich steht diese Politizität der Philosophiegeschichtsschreibung heute unter ganz anderen Vorzeichen, als sie es etwa, wie wir in den Abschnitten zur italienischen Philosophiegeschichtsschreibung lesen können, im *Risorgimento* tat. Und doch macht sich auch hier schon ein Bewusstsein von dem Umstand bemerkbar, dass die Philosophiegeschichtsschreibung einer der Orte ist, an dem die philosophische die politische Praxis streift.<sup>11</sup> Ähnliches gilt in der Frage nach dem Kanon der Philosophie.

<sup>8</sup> Und nach dieser Einheit ist nicht nur vor dem Hintergrund der Differenz von Philosophie und Geschichte gefragt. Auch der Skopus der Philosophiegeschichtsschreibung beginnt, sich auszudifferenzieren. Die Entwicklung von allgemeinen, epochenübergreifenden Werken der Philosophiegeschichtsschreibung hin zu immer mehr epochenspezifischer Philosophiegeschichtsschreibung nimmt in dem hier behandelten Zeitraum ihren Ausgang (vi).

<sup>9</sup> Vgl. dazu etwa: ELBERFELD, Rolf: *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*. Hildesheim: Georg Olms 2021. Vgl. zu diesem Themenkomplex auch: KÖNIG-PRALONG, Catherine: *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*. Paris: éditions EHESS 2019.

<sup>10</sup> So taucht beispielsweise bei Baldassare Poli, wie Luciano Malusa in seinem Beitrag deutlich macht, der Gedanke eines “speculative development of the Italian nation” auf (457).

<sup>11</sup> Dieser Problemkomplex findet sich eingehender untersucht auch in MELIADÒ, Mario/NEGRI, Silvia (Hgg.): *Praxis des Philosophierens, Praktiken der Historiographie. Perspektiven*

Der Kanon der Schelling-Schule etwa ist ein anderer, stärker mythologisch und „orientalistisch“ ausgeprägter als der der Philosophiehistoriker im Gefolge Hegels. Es ist also nicht so, als würde sich die Philosophiegeschichtsschreibung erst seit kurzem von einem bis dahin vermeintlich statischen Kanon lösen. Viel mehr spricht dafür, dass die Philosophie immer dann, wenn sie historisch verfährt, damals wie heute, ihren eigenen Kanon mitzuverhandeln hat(te).

So scheint also die ganze Mehrdimensionalität, die das Phänomen Philosophiegeschichtsschreibung heute auszeichnet, das heißt erstens die philosophischen und begrifflichen Probleme, die in diesem Unternehmen verborgen liegen, zweitens die Frage nach Selbstverständnis und Stellung der Philosophiegeschichtsschreibung als akademischer Disziplin, ihre Methodiken und Gegenstände, ihr Verhältnis zu den „Hauptdisziplinen“ Philosophie und Geschichte, sowie drittens ihre politisch-soziale Rolle schon in den 50 Jahren des hier behandelten Zeitraumes ausgebildet gewesen zu sein. Ob wir es bei diesen Dimensionen mit historisch invarianten Konstanten der philosophiehistorischen Praxis zu tun haben, Konstanten, die also auch für eine systematische Theorie der Philosophiegeschichte unentbehrlich wären, ist eine Frage, die hier dahinstehen kann, weil das rezensierte Buch sie nicht zu beantworten beansprucht. Man kann diesen Band aber dennoch gut zum Ausgang nehmen, sich, in rein historischer oder auch in systematischer Absicht, eigenständig in jener Mehrdimensionalität zurecht zu finden. Auf solche Eigenständigkeit, zu der auch die überaus reiche Bibliografie des Buches beiträgt, wird es ankommen. Dass man in den eigenen Studien dann zu anderen Interpretationseinschätzungen in Bezug auf diesen oder jenen Autor kommen wird, liegt in der Natur der Sache. Im Vorwort – das man beim Lesen des Buches übrigens immer wieder heranziehen sollte, da es auch als eine Art Leseanleitung und Orientierungshilfe nutzbar ist – sprechen die Herausgeber vom „endlessly open work“ der philosophiehistorischen Forschung (vi). Die kritische Weiterentwicklung dieser Forschung, ob als regionale oder globale Philosophiegeschichtsschreibung, wird also in ihrem Sinne sein.

FÜHRER, Dörthe/MANGOLD, Mikkel: *Katalog der mittelalterlichen Handschriften des Franziskanerklosters Freiburg*. Basel: Schwabe Verlag 2023, 499 Seiten. *Introduction au catalogue des manuscrits médiévaux du Couvent des Cordeliers Fribourg*. Gesondert publizierte Übersetzung der Einleitung von Magdalena Herzog. Basel: Schwabe Verlag 2023, 53 Seiten. ISBN 978-3-7965-4852-9.

Kataloge mittelalterlicher Handschriften sind aufschlussreiche Zeugen des intellektuellen Lebens der Vergangenheit, denn sie informieren nicht bloss darüber, was gelesen und studiert wurde, sondern sie geben ebenfalls Aufschluss über bislang ungedruckte Zeugnisse des geistigen Lebens nicht bloss der Besitzer der enthaltenen Dokumente, sondern sie vermitteln ebenfalls darüber hinaus Einblick in den geistigen Austausch sowie die intellektuellen Vernetzungen. Der an dieser Stelle zu besprechende Band beschreibt die 144 in der Bibliothek des in der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandenen Freiburger Franziskanerklosters aufbewahrten Handschriften. Die ausführlichen Beschreibungen der Handschriften (55–399) werden ergänzt durch eine aufschlussreiche Einleitung (9–50) sowie einen Anhang, in dem die Register der Namen, der Initien (namentlich der Predigten) sowie der überlieferten Hymnen aufgelistet sind (401–499). In der ausführlichen Beschreibung der Codices werden selbstverständlich zusätzlich zu den kodikologischen und bibliotheksgeschichtlichen Informationen die überlieferten Texte genau beschrieben und die unverzichtbaren bibliographischen Angaben zum Inhalt, der Bedeutung und Geschichte der einzelnen Teile der Handschrift vermittelt. Dieser fachspezifische Aspekt des wichtigen Katalogs wird zweifellos von den VertreterInnen der Paläographie und der Geschichte gebührend in den diesbezüglichen Zeitschriften beurteilt und gewürdigt werden, an dieser Stelle soll indessen auf die Bedeutung dieser wichtigen Publikation für die Theologie- und Philosophiegeschichte des späten Mittelalters hingewiesen werden. Die Freiburger Büchersammlung enthält namentlich Handschriften aus dem Besitz zweier Franziskaner, deren Codices in dieser Hinsicht besondere Beachtung verdienen: Friedrich von Amberg (+ 1432, 18 Handschriften) und Jean Joly (zweite Hälfte des 15. Jhs.; 30 Handschriften). Der grösste Teil der aufbewahrten Handschriften stammt aus dem 14. sowie dem 15. Jahrhundert. Einige Codices verdienen eine besondere Beachtung, da sie Einblick verschaffen in die intellektuelle Kultur, von dem die Dokumente Zeugnis ablegen. Unter den Handschriften Friedrichs verdient der Codex 60 zweifellos Erwähnung (199–204). Der darin enthaltene *Tractatus de compositione inter imperatorem et papam*, den H. Foerster publiziert hat (1937), zeugt vom Streit zwischen Ludwig dem Bayern und Papst Johannes XXII. und er verdeutlicht die Rolle der Minoriten in den politischen Debatten in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (vgl. dazu PFAFF, C.: *Die Münchner Minoriten – Ratgeber Ludwigs des Bayern*, in: *Zur geistigen Welt der Franziskaner im 14. und 15. Jahrhundert. Die Bibliothek des Franziskanerklosters in Freiburg/Schweiz*, hg. von R. Imbach und E. Tresp. Freiburg: Univ.-Verlag 1995, 44–57). Dieselbe

Handschrift überliefert ebenfalls ein anderes Dokument, das sich auf die Debatte bezieht, die derselbe Papst ausgelöst hatte, als er behauptete, die Seelen der Verstorbenen würden erst nach dem jüngsten Gericht der *visio beatifica* teilhaftig werden (fol. 127v-153r: *Questio de gaudio beatorum*, Katalog, 202–203). Die Franziskaner haben bekanntlich die Thesen dieses Papstes heftig bekämpft. Die berühmte Philosophiehistorikerin Anneliese Meier war sogar der Auffassung, dieser Text könnte sogar von Wilhelm von Ockham stammen. Vom Interesse Ambergs an der neueren franziskanischen Philosophie im Geiste Ockhams zeugt ebenfalls der Codex 51 (Katalog, 170–173), in dem wichtige Teile des *Tractatus de principiis theologiae* enthalten sind, der (wohl illegitimerweise) Ockham zugeschrieben worden ist. Wie auch immer, er wurde in der kritischen Ausgabe der Werke Ockhams publiziert (Band VII, 1988), aber die Freiburger Handschrift wird in dieser Ausgabe erstaunlicherweise nicht berücksichtigt (vgl. dazu IMBACH, R./LADNER, P.: *Die Handschrift 51 der Freiburger Franziskanerbibliothek und das darin enthaltene Fragment des Ockham zugeschriebenen Traktats 'De principiis theologiae'*, in: *Filosofia et teologia nel trecento*. Louvain-la-Neuve: FIDEM 1994, 105–127). Diese Handschrift ist indessen aus einem anderen Grund von Interesse, sie enthält nämlich eine Quaestionensammlung aus der Feder eines unbekanntes Autors (37 Fragen, fol. 1r-60v). Eine der Fragen der Sammlung, welche das göttliche Vorwissen untersucht, diskutiert und widerlegt die vom englischen Augustineremiten Thomas Bradwardine (1298–1349) in den vierziger Jahren des vierzehnten Jahrhunderts zu diesem Thema vertretenen Thesen (vgl. dazu GENEST, J.-F./IMBACH, R./PUTALLAZ, F.-X.: *Les futurs continents entre Oxford et Cologne* [Fribourg: Cordeliers, codex 51], in: 379–438, mit einer Edition der betreffenden Frage). Bereits diese Hinweise bezeugen, dass die in der Freiburger Bibliothek aufbewahrten Dokumente und Texte auf eine eindrucksvolle internationale Diskussionsvernetzung hinweisen, was durch die wohl berühmteste Handschrift 26 eindrücklich bestätigt wird. Auf diese Handschrift hat 1965 Damasius Trapp hingewiesen (*Moderns et Modernistes in MS Fribourg Cordeliers 26*, in: *Augustinianum* 5 [1865], 241–270). Er wollte die Herkunft der von ihm analysierten Texte dieser Handschrift, dem sog. „Oxforder Modernismus“ zuschreiben. W.J. Courtenay dagegen (*Friedrich von Regensburg and Fribourg Cordeliers 26*, in: PLUTA, O. [Hg.]: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*. Amsterdam: Grüner 1988, 603–613) hat zu zeigen versucht, dass die Handschrift vielmehr vom englischen Einfluss der englischen Logiktradition in Italien während der zweiten Hälfte des 14. Jahrhundert Zeugnis ablegt. In jedem Fall zeugt die in diesem Katalog beschriebene Freiburger Bibliothek von einer bemerkenswerten internationalen Ideenvernetzung und Diskussion, die durch wichtige andere Dokumente noch bestätigt werden kann. Es ist nicht verwunderlich, dass in erster Linie Werke franziskanischer Denker anzutreffen sind. Nicht nur Johannes Duns Scotus ist vertreten (Ms 39, 136–137), sondern vor allem seine Schüler Franciscus de Maironis (1285–1328), von dem in sieben Manuskripten Schriften aufbewahrt werden, und ebenfalls Petrus de Candia (1340–1410), der spätere Papst Alexander V., dessen Sentenzenkommentar vorhanden ist (Ms. 20, 102–103). Dass die Freiburger Bibliothek

für die Geschichte der Philosophie erwähnenswerte Dokumente enthält, darauf hat bereits Charles Lohr in seinem wichtigen Katalog der Aristoteles-Schriften in der Schweiz hingewiesen (*Aristotelica helvetica*. Freiburg: Univ.-verlag 1994, 203–220). Nicht übersehen werden darf schliesslich die Präsenz des für die Geschichte des politischen Denkens grundlegenden *Defensor pacis* von Marsilius von Padua, einem Eckstein des laikalen Denkens, in der Bibliothek (Ms. 28, 124–126). Der vorliegende Katalog ist zweifellos in erster Linie eine wichtige Unterstützung zur fachgerechten Aufbewahrung und Huldigung der Schweizerischen Kulturgüter, aber es handelt sich überdies um einen beachtenswerten Beitrag zur *Intellectual History*: die bewundernswerte und tadellose in diesem Bande versammelte Dokumentation und Information zeigt, wie sich in den Handschriften der relativ kleinen Bibliothek eines Franziskanerklosters in einer Provinzstadt die internationale Ideenvernetzung im 14. und 15. Jahrhundert spiegelt.

RUEDI IMBACH

TRICOIRE, Damien: *Die Aufklärung*. Köln: Böhlau Verlag 2023, 372 Seiten. ISBN 978-3-8252-6036-1.

Das grundsätzliche Anliegen von Tricoires Studie ist eine kulturhistorische Differenzierung angesichts der vielen „erinnerungspolitischen Kontroversen“ (9) um die Aufklärung, so die Frage, ob sie den Liberalismus oder den Totalitarismus begründet habe, ob sie der Grund der Säkularisierung, oder ob sie für den modernen Rassismus verantwortlich sei. Als Einleitung für Studierende handelt das Buch klassische Personen, Ereignisse und ideenhistorische Themen der Aufklärungsepoche ab. Tricoire bemüht sich, die Gegenstände aus vielen Blickwinkeln zu betrachten und die unterschiedlichen bis hin zu gegensätzlichen Deutungen aus der Forschungsgeschichte auf ihre Berechtigung sowie aber auch Einseitigkeit zu prüfen. Ziel ist eine möglichst authentische Wiedergabe der Erlebniswelt der die Aufklärung vertretenden Menschen. Dass eine neutrale Position zu diesen Personen und Themen konsequent gesehen nicht möglich ist, steht der Wissenschaftlichkeit nicht im Wege, insofern eine solche Bedingtheit gerade das Bewusstsein für die Distanz von unserem eigenen Denken zu jenem der damaligen Menschen ausbildet. Das 18. Jh. ist abgeschlossen und jede direkte Verbindung zur Moderne oder gar zur Gegenwart läuft Gefahr des Anachronismus, auch weil die Aufklärung ein entsprechend dem Menschsein an sich vielfältiger, ambivalenter Ideenfundus ist. Angesichts der Frage, ob es denn überhaupt *die* Aufklärung gegeben habe, folgt Tricoire einem gemeinsamen Nenner:

„Aufklärung war der Anspruch, durch Philosophie am sozialen und politischen Fortschritt mitzuwirken, sowie damit verknüpfte Ideen, Symbole und soziale Praktiken. Eine solche Definition hat den Vorteil, dass sie das verbindende Element zwischen den Aufklärern hervorhebt und somit das Forschungsobjekt ‚Aufklärung‘ nicht auseinanderfallen lässt, ohne auf die Vielfalt der aufklärerischen Ideen zu verzichten.“ (38)

Auf dieser definitiven Grundlage erarbeitet das Buch die Grundthemen seiner historischen Darstellung. Zum Großteil konzentriert sich Tricoire auf den frankofonen Raum, weil hier quantitativ die meisten *philosophes* lebten und von hier aus die breite Rezeption in die übrigen Erdteile erfolgte (9–12, 18–22, 27, 31f., 36–38).

Die Gegenwart der damaligen Erlebniswelt wird einerseits durch ihre Vergangenheit sowie aber auch durch ihre Zukunft erschlossen, indem sich Tricoire bemüht, den ideenhistorischen Werdegang der aufklärerischen Gedanken herzuleiten, als auch die Ängste, Wünsche, Hoffnungen und damit Ziele der Menschen zu verstehen, welche diese Gedanken im 18. Jh. zu neuen Konzepten weiterentwickelten. Die Aufklärung gründet auf der Meinung, dass wesentliche moralische Fortschritte für das Individuum, meist aber auch für die Gesellschaft durch die Philosophie erwirkt werden können. Diese Meinung ist aber nicht nur fortschrittsgläubig, sondern von Ängsten vor dem sittlich-staatlichen Verfall getrieben. Weiter bildet sich diese Philosophie nicht lediglich aus rationalistischen Sätzen, sondern erstreckt sich auf ein weites Feld ästhetisch-emotionaler Vorstellungen, die sich um die natürliche Stimme des Herzens, um das *sentiment* drehen. Die Weltdeutung und Naturforschung der Aufklärung ist damit nicht säkular im modernen Sinne, sondern lebt vom Glauben, die vom Menschen erkennbare Natur ermögliche die Erkenntnis von Gottes Prädestination, die den Menschen zu einem sittlichen Wesen erziehe. Damit sind auch die staatsphilosophischen Programme der Aufklärung ein religiöses Anliegen. Was den ideenhistorischen Werdegang betrifft, betont Tricoire die Nähe der Aufklärung zum aristotelisch-scholastischen, namentlich thomistischen und humanistischen Denken. Die Aufklärung greift damit mehr als das 17. Jh. auf eine ältere Ideentraditionen zurück. So ist sie auch nicht primär eine Reaktion auf die Religionskonflikte der vorderen Jahrhunderte, sondern eine Antwort auf moralphilosophische Diskussionen innerhalb der christlichen Konfessionen. Zentral ist dabei die Frage, auf welcher Grundlage eine Gesellschaft als Gemeinschaft leben, und wie deren Moral im Staat gesichert werden kann. Wiewohl die Aufklärung von vielen emanzipativen Konzepten und Ereignissen begleitet ist, stehen die *philosophes* innerhalb der hierarchischen Ständegesellschaft einerseits soziopolitisch, insofern sie ihre Schriften nur durch feudale Matronats-/Patronatsverhältnisse publizieren können, andererseits auch konzeptuell, insofern sie nicht wie die liberale Demokratie des 20. und 21. Jahrhunderts in einem individualistischen, sondern kollektivistischen Gesellschaftsbild denken. Auch dieses kann nicht durch eine Retrospektive von modernen Idealismen verstanden werden, sondern erst im Rahmen des mittelalterlich-religiösen Weltbildes. Zentral für das politische Denken der Aufklärung ist die antik-römische Geschichte um die *res publica*. Tricoire beschreibt die diversen ambivalenten Positionen, welche die *philosophes* soziopolitisch zu Demokratie, religiöser Toleranz, Sklaverei, Rassismus, Kolonialismus und Feminismus einnehmen. Wie die ausgehende mittelalterliche Welt schließt die Aufklärung den Widerstand gegen Herrschaftsinstanzen nicht aus, wenn diese das allgemeine Gut des vernünftigen Herzens kompromittieren. Hier bilden sich auch die Positionen, die sich nicht nur für die humane

Behandlung eines jeden Menschen aussprechen, sondern auch für dessen unbedingte Emanzipation. Doch verstanden sich viele der *philosophes* keineswegs *inter pares*, sondern als kulturpolitische Hegemonie. Auch zeigt die zweite Phase der Französischen Revolution erschreckend, dass eine massive Aggression gegen Menschen auftreten kann, die als von Natur aus politisch verdorben gestempelt werden. Sowohl die reaktionären wie auch die emanzipativen Bestrebungen sind damit innerhalb ein und derselben Aufklärung zu suchen (10–12, 36–38, 41–44, 47–51, 53, 55, 57–61, 63f., 70–77, 86–101, 105–107, 111–114, 118, 120–129, 136–142, 147–159, 162–164, 168–170, 175–180, 184, 186f., 189, 192f., 195–198, 201–206, 208–210, 217–225, 229–231, 236f., 239, 241–243, 254–256, 259–261, 279–283, 294–298, 301, 304–307, 310–316).

Das Ende der Aufklärung im 19. Jh. markiert Tricoire in den Strömungen der Romantik, des Liberalismus, des Marxismus, des Darwinismus, des Nationalismus und des Sozialdarwinismus. Eine Folge dieser neuen Differenzierung liegt darin, dass Einzelkonzepte wie ‚Klasse‘, ‚Nation‘ und ‚Rasse‘ nun in identitärer Feindschaft gedacht werden, unter anderem weil der Natur jetzt nicht mehr als einer von Gott wohlgeordneten Harmonie und Prädestination vertraut wird. Der Ausblick des Buches nennt sich daher „Der Verlust der Ganzheit“. Das bedenklich Neue der Moderne liegt darin, dass sie nicht mehr bestrebt ist, die sich immer mehr ausdifferenzierenden Teilaspekte menschlichen Daseins zu einem humanistisch-gesellschaftlichen Menschheits- und Weltbild zu synthetisieren, sowie sie sich nicht mehr, wie die Aufklärung aristotelisch-scholastischer Prägung, an einem gemeinsamen natürlich-göttlichen Nenner ausrichtet (44, 320–323).

Nebst ihrer eingehenden, höchst informativen Differenzierungsarbeit zeichnet sich Tricoires Studie zur Aufklärung auch dadurch aus, dass sie dezidiert auf die soziopolitischen Themen eingeht, die in den letzten Jahrzehnten deutlich ins gesellschaftspolitische Bewusstsein getreten sind: Individualismus, Feminismus, Gender, Rassismus und Kolonialismus. Durch ihre kulturhistorische Darstellung zeigt vorliegende Studie, dass die Aufklärung zu diesen Themen komplexe Positionen einnahm, und daher weder im positiven noch im negativen Sinne abgestempelt werden kann. Weder hat die Aufklärung unmittelbar zum modernen und postmodernen Liberalismus geführt, noch ist sie unmittelbar für die modernen und postmodernen politischen wie ökologischen Katastrophen verantwortlich. Es lassen sich weiterführend zwei Schlüsse aus Tricoires Studie ziehen: Erstens hilft das Studium der Geschichte zur Einsicht, dass eine Epoche, gerade in moralischer Hinsicht, so ambivalent ist wie jeder einzelne Mensch selbst. Beide werden verkannt, wenn sie entweder nur ganz schlecht oder nur ganz gut sein dürfen. Zweitens zeigt das Studium der Geschichte, dass eine Gegenwart angesichts ihrer eigenen Zukunft nicht ihre eigene Verantwortung auf eine vergangene Epoche abwälzen sollte. Beide Punkte sind nötig, um der Sache in Gerechtigkeit begegnen zu können.

ANDREAS BURRI