Ueli Zahnd (Ed.)

Language and Method

Historical and Historiographical Reflections on Medieval Thought

rombach verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2017. Rombach Verlag KG, Freiburg i.Br./Berlin/Wien
1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten
Umschlag: Bärbel Engler, Rombach Verlag KG, Freiburg i.Br./Berlin/Wien
Satz: rombach digitale manufaktur, Freiburg im Breisgau
Herstellung: Rombach Druck- und Verlagshaus GmbH & Co. KG, Freiburg i.Br.
Printed in Germany
ISBN 978-3-7930-9897-3

MARIO MELIADÒ (FREIBURG I.BR.)[1]

Die Verwandlungen der Methode: Victor Cousin und die scholastische Genealogie der cartesischen Vernunft

In den gefeierten und mehrfach veröffentlichten Vorlesungen über die Philosophiegeschichte, die Victor Cousin 1828 als neu ernannter Philosophieprofessor der Pariser Sorbonne hielt, kündigte er mit dem üblichen rhetorischen Überschwang an, dass die Geburt des modernen Denkens an einem genauen Datum festzumachen sei, und zwar am Tag der Publikation des *Discours de la méthode* im Jahre 1637. Die cartesische Vaterschaft der Moderne fällt Cousin zufolge mit der Formulierung einer Methode zusammen, die den Verlauf und die Richtung der Philosophie in der anbrechenden Epoche maßgeblich bestimmen sollte.[2] Descartes, der sich im Übrigen auf die tote Sprache der lateinischen Kirche des Mittelalters zugunsten der lebendigen Sprache der zukünftigen Generationen zu verzichten entschied, habe hiermit die Unabhängigkeitserklä-

[1] Der vorliegende Beitrag ist Teil des Forschungsprojektes ERC-2013-CoG 615045 MEMOPHI (Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy). Für die aufmerksame Lektüre einer früheren Fassung dieses Aufsatzes möchte ich mich herzlich bei Catherine König-Pralong, Zornitsa Radeva und Ueli Zahnd bedanken.

[2] Vgl. Victor Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie,* hg. von Patrice Vermeren, Paris 1991, 2e leçon, S. 59f.: »Comme nous savons, Messieurs, le jour, le mois, l'année dans laquelle la philosophie grecque a été mise dans le monde, de même nous savons, avec la même certitude, et avec beaucoup plus de détails encore, le jour et l'année où la philosophie moderne est née. […] Le père d'un de vos pères aurait pu voir celui qui a mis dans le monde la philosophie moderne. […] Il a dû écrire, non dans le langage mort qu'employait l'église latine au moyen âge, mais le langage vivant, destiné aux générations futures, dans cette langue, appelée peut-être à décomposer toutes les autres, et qui déjà est acceptée d'un bout de l'Europe à l'autre. Cet homme, Messieurs, c'est un Français, c'est Descartes. Son premier ouvrage écrit en français, est de 1637. C'est donc de 1637 que date la philosophie moderne! Et, Messieurs, quel est le titre de cet ouvrage éminemment historique? La méthode. […] La pensée de Descartes qui appartient à l'histoire, c'est celle de sa méthode«. Das Manuskript der Vorlesungen wurde von Victor Cousin mehrmals bearbeitet und liegt in unterschiedlichen Editionen vor (u.a. Paris 1836, Bruxelles 1840, Paris 1841). Die ständige Revision und Wiederveröffentlichung der Schriften ist ein auffälliges Merkmal der auktorialen Praxis Cousins. Hier zitiere ich den Text aus der Druckfassung, die Patrice Vermeren anhand der ersten Edition (erschienen bei Pichon et Didier, Paris 1828) herausgegeben hat. Über Descartes' Vaterschaft des modernen Denkens als historiographischen Topos siehe Hans-Peter Schütt, *Die Adoption des ›Vaters der modernen Philosophie‹. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte,* Frankfurt a.M. 1998.

rung der Vernunft von jeglicher Autorität ausgesprochen und erstmalig die psychologische Analyse des Bewusstseins als die unausweichliche, methodische Grundlage der Wissenschaft festgesetzt.[3] Die Darlegung dieses philosophiegeschichtlichen Manifests folgte auf die Fertigstellung einer nationalen Ausgabe der Schriften von Descartes im Jahre 1826 und visierte im Rahmen des kulturellen Programms Cousins an, den französischen Anteil an der Herausbildung der neuzeitlichen Kultur Europas hervorzuheben.[4] Cousin arbeitete dadurch nicht nur auf eine Wiederbelebung des cartesischen Erbes im postrevolutionären Frankreich hin, sondern konzipierte auch seine eigene historiographische Forschung, deren theoretischen Status er unter der Flagge der Eklektik neu definierte, als eine konsequente Weiterführung und Anwendung der psychologischen Methode von Descartes auf die Philosophiegeschichte.[5]

---

3 Siehe Cousin, *Cours de philosophie,* 12e leçon, S. 308f.: »La forme et le caractère de la philosophie de Descartes, c'est l'indépendance, la négation de toute autre autorité que celle de la réflexion et de la pensée. […] La méthode cartésienne est la seule méthode moderne légitime. Nous sommes tous des enfans de Descartes à ce titre que l'autorité philosophique, que nous acceptons tous, est la raison, et que le point de départ de toute étude philosophique est pour nous l'analyse de la conscience […]. La méthode psychologique a été mise au monde par Descartes, et elle n'abandonnera jamais la philosophie moderne, à moins que la philosophie moderne ne consente à s'abdiquer elle-même«.

4 Vgl. *Œuvres de Descartes publiées par Victor Cousin,* 11 Bde., Pichon et Didier, Paris 1824–1826. Zur Konstruktion eines autoritativen Bezugs auf Descartes bei Victor Cousin siehe Lucie Rey, *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au xixe siècle. Pierre Leroux contre Victor Cousin,* Paris 2013.

5 Die Psychologie liefert Cousin zufolge die Kategorien für eine fundierte Untersuchung der Philosophiegeschichte. Jedes philosophische System der Vergangenheit erweise sich nach dieser Auffassung als eine einseitige Repräsentation jener Fakten des menschlichen Bewusstseins, die in ihrer Gesamtheit durch die psychologische Beobachtung aufgedeckt werden. Cousins Eklektik zielt darauf ab, eine Übertragung der Psychologie auf die Geschichte zu realisieren und die Konvergenz der psychologischen und historischen Analyse aufzuzeigen. Die Nebeneinanderstellung der unvollständigen Systeme der Geschichte, die die Eklektik als historiographische Methode anstrebt, ermögliche eine philosophiegeschichtliche Rekonstruktion der Gesamtheit des Bewusstseins, welche die Einseitigkeit der philosophischen Systeme überwindet. Dieses Vorhaben hatte Cousin deutlich in der *préface* zur ersten Edition der Sammlung seiner früheren Schriften (1816–1825) formuliert, siehe Victor Cousin, *Fragmens philosophiques,* Paris 1826, S. xlviii: »Toujours fidèle à la méthode psychologique, je la transportai dans l'histoire, et confrontant les systèmes avec les faits de conscience, demandant à chaque système une représentation complète de la conscience sans pouvoir l'obtenir, j'arrivai bientôt à ce résultat que mes études ultérieures ont tant développé, savoir: que chaque système exprime un ordre de phénomènes et d'idées, qui est très réel à la vérité, mais qui n'est pas seul dans la conscience, et qui pourtant dans le système joue un rôle presque exclusif; d'où il suit que chaque système n'est

Die Inszenierung einer cartesischen Wende als Anbruch und Wegweiser der Moderne stützte sich in den Vorlesungen aus den Jahren 1828 und 1829 noch auf eine negative Rekonstruktion der Scholastik.[6] Die konzeptuelle Legitimation der neuen Epoche erfolgte in deutlicher Abgrenzung vom Mittelalter und implizierte dessen endgültige Überwindung. Die Vorlesungen wiederholten in den Grundzügen ein stereotypes Scholastikbild, das die Historiographie der Aufklärung überliefert hatte, wenn auch Cousin sich bemühte, dieses von den polemischen Verkrustungen der protestantischen Apologetik zu befreien.[7] Die Scholastik zeichnet sich dabei durch eine servile Unterordnung unter die Religion aus, und ihre theoretische Tragweite wird auf die Erläuterung von kirchlich vorgegebenen Glaubensinhalten beschränkt.[8] Cousin sprach der Scholastik sogar einen philosophischen Charakter im engeren Sinne ab

---

pas faux, mais incomplet; d'où il suit encore qu'en réunissant tous les systèmes incomplets, on aurait une philosophie complète, adéquate à la totalité de la conscience«. Für eine Gesamtdiskussion der historiographischen Theorie Cousins vgl. Gregorio Piaia, »Victor Cousin (1792–1867). ›Cours de philosophie‹ (o ›Cours de l'histoire de la philosophie‹)«, in: Giovanni Santinello und Gregorio Piaia (Hg.), *Storia delle storie generali della filosofia, vol. 4.2, L'età hegeliana,* Roma/Padova 2004, S. 146–200; hinsichtlich des Eklektikbegriffs siehe Ulrich Johannes Schneider, *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert,* Hamburg 1999, S. 178–212, und Michael Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte,* Stuttgart 1994, S. 605–626.

6 Das kurze Porträt der Scholastik, das Cousin in den Vorlesungen aus dem Jahr 1828 (besonders in der zweiten *leçon*) entwirft, wird konsequent im Kurs des folgenden akademischen Jahres weiterentwickelt und im Detail geschildert. Die Vorlesungen aus dem Jahre 1829 führen eine allgemeine Philosophiegeschichte bis zum 18. Jahrhundert nach den historiographischen Prinzipien, die Cousin im Kurs des vorherigen Semesters dargestellt hatte, aus. Für die erste Edition vgl. Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie,* 2 Bde., Paris 1829. Der Scholastikgeschichte wird die 9. *leçon* gewidmet, ebd., Bd. 1, S. 333–388.

7 Es handelt sich nämlich bei Cousin nicht um eine polemische oder abwertende Repräsentation. Als eine Art historische Antithese der Moderne bildet die Scholastik immer noch ein dialektisches Negativum (in einem vage hegelianischen Sinne), in dem die neue Epoche langsam vorbereitet wird und aus dem diese hervorgeht. Über das Scholastikbild in der Philosophiegeschichtsschreibung der Frühaufklärung siehe Mario Meliadò, »Scholastica sive pseudophilosophia. Heumann, Brucker und die historiographische Konstruktion der Scholastik in der Frühaufklärung«, in: Andreas Speer und Maxime Mauriège (Hg.), *Irrtum – Erreur – Error,* Berlin 2018 (Miscellanea Mediaevalia 40), im Druck.

8 »La scholastique, ou philosophie du moyen âge, n'est de son côté autre chose que l'emploi de la philosophie comme simple forme au service de la foi, et sous la surveillance de l'autorité religieuse«, Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie,* Bd. 1, 9e leçon, S. 334.

(»rigoureusement, ce n'est pas même, selon moi, de la philosophie«[9]), insofern diese als bloße aristotelische Form ausnahmslos im autoritativen Rahmen der Theologie ausgeübt worden sei. Die Scholastik scheint somit auf eine darlegende Methode reduziert, die als Gegenmodell des cartesischen Ideals fungiert und unfähig bleibt, die Vernunft als autonomes Wissensfundament durchzusetzen.[10]

Diese negative Repräsentation der Scholastik steht jedoch in auffallendem Gegensatz zum wachsenden Gewicht, das die mittelalterliche Philosophie als Forschungsgegenstand der eklektischen Schule seit den dreißiger Jahren gewann. Nach dem Abschluss der Proklos- und Descartes-Edition richteten sich bekanntlich die philologischen Anstrengungen von Cousin auf die *Ouvrages inédits d'Abélard*, über die er 1836 einen monumentalen Band zur Drucklegung gab.[11] Auf Anregung von Cousin, dessen akademische Machtposition während der Julimonarchie es ihm erlaubte, die Forschungs- und Lehrpolitik der Universität nachhaltig zu prägen, erlebte in Frankreich um die Mitte des 19. Jahrhunderts das Studium der Scholastik eine regelrechte Blüte: In kürzester Zeit wurden drei allgemeine Philosophiegeschichten des Mittelalters veröffentlicht und eine Reihe von Monographien vorgelegt, welche die Hauptfiguren von Scotus Eriugena bis Gerson erschlossen und ins Zentrum der intellektuellen Debatte rückten.[12] Es handelte sich hierbei nicht nur um eine aktive Wiederent-

---

9 Cousin, *Cours de philosophie,* 2e leçon, S. 59.

10 Die Errungenschaft der modernen Philosophie bestehe deshalb in der Emanzipation von einer autoritativ gelenkten und auf die Theologie angewandten aristotelischen Form. »Le résultat de la révolution cartésienne fut la destruction radicale de la forme péripatéticienne et de la scolastique«, Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie,* Bd. 1, 2e leçon, S. 69. Das Verständnis der Scholastik und ihres Beitrags zur Herausbildung der Moderne, das einige Jahre früher Dietrich Tiedemann (1748–1803) und Joseph-Marie Degérando (1772–1842) in Frankreich entworfen hatten, erweist sich in Vergleich zur ersten Interpretation Cousins viel positiver, vgl. Mario Longo, »L'immagine della Scolastica tra ›tempi bui‹ e idea di progresso. Il contributo di D. Tiedemann«, in: *Itinerari e prospettive del personalismo. Scritti in onore di Giovanni Giulietti,* Milano 1986, S. 429–455.

11 Vgl. Victor Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France,* Paris 1836. Die doktrinellen und philologischen Studien, welche die Edition begleiten, flossen größtenteils in eine später mehrmals publizierte Schriftensammlung über die Scholastik ein, siehe ders., *Fragments philosophiques. Philosophie scholastique,* Paris 1840 (1847, 1855). Eine neue Ausgabe der Werke Abälards sollte in den darauffolgenden Jahren abgeschlossen werden, vgl. *Petri Abaelardi Opera hactenus seorsim edita,* hg. von Victor Cousin, Bd. 1, mit Charles Jourdain und Eugène Despois, Bd. 2, mit Charles Jourdain, Paris 1849 und 1859.

12 Die Philosophiegeschichten weisen zwar jeweils ein eigenes spezifisches Verständnis der Scholastik auf, doch verraten sie zugleich deutlich den Einfluss der Forschungen

deckung der Quellen, sondern auch um eine positive Appropriation, die darauf abzielte, die Scholastik in einen identitätsstiftenden Diskurs über das kulturelle Gemeingut der französischen Nation einzubinden.[13] Die scholastische Tradition, die im Mittelalter an der Universität Paris ihr institutionelles und geistiges Zentrum gefunden hatte, wurde dementsprechend zu einer konstitutiven Etappe bei der Herausbildung des *ésprit français* umgedeutet.

Einen beispielhaften Blick auf diesen Perspektivenwechsel gewähren uns einige Revisionen, die Cousin in einer späteren Ausgabe seiner Vorlesungen aus dem Jahre 1829 vornahm. In der bearbeiteten Fassung, die er am Ende seiner Karriere unter dem Titel *Histoire générale de la philosophie* publizierte, verschwinden abwertende Bezüge auf die Scholastik als unphilosophische und unfruchtbare Synthese; stattdessen tritt deren historische Funktion als effektive Vorbereitung der Moderne in den Vordergrund.[14] Der Name Abälards, der in der früheren Version

---

Cousins, vgl. Xavier Rousselot, *Études sur la philosophie dans le Moyen-Âge,* 3 Bde., Paris 1840–1842; Duc de Caraman, *Histoire des Révolutions de la philosophie en France pendant le Moyen Âge jusqu'au seizième siècle,* 3 Bde., Paris 1845–1848; Barthélemy Hauréau, *De la philosophie scolastique,* 2 Bde., Paris 1850. Im Folgenden nur eine Auswahl der relevantesten Studien, die in einer Zeitspanne von ungefähr 20 Jahren erschienen: Charles Jourdain, *Doctrina Johannis Gersonii de Theologia mystica,* Paris 1838; Frédéric Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle,* Paris 1839; Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la philosophie scholastique,* Paris 1843; Charles de Rémusat, *Abélard,* 2 Bde., Paris 1845 (1855[2]); ders., *Saint Anselme de Cantorbéry,* Paris 1853; Charles Jourdain, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* 2 Bde., Paris 1858; Émile Charles, *Roger Bacon. Sa vie, ses ouvrages, ses doctrines,* Paris 1861.

13 Für eine diachrone Untersuchung zur historiographischen Wiederentdeckung und zur nationalistischen Aneignung der mittelalterlichen Philosophie in Frankreich vgl. Catherine König-Pralong, »Découverte et colonisation françaises de la philosophie médiévale (1730-1850)«, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 96 (2012), S. 663–701. Über Cousins historiographische Aufwertung der Scholastik mit besonderer Aufmerksamkeit auf den Abälard-Mythos siehe dies., *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan,* Paris 2016. Einen Überblick über die Scholastikauffassungen im französischen Universitätsmilieu des 19. Jahrhunderts bietet Jean Jolivet, »Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Étienne Gilson«, in: Ruedi Imbach und Alfonso Maierù (Hg.), *Gli Studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento,* Roma 1991, S. 1–20; und ders., »La scolastique et ses entours vus par quelques auteurs français du XIX[e] siècle«, in: Paul J.J.M. Bakker (Hg.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza,* Turnhout 2002, S. 727–754.

14 Derartige Urteile über die Scholastik, die 1829 formuliert wurden (siehe z.B. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie,* Bd. 1, 2[e] leçon, S. 103f.) finden keinen Platz in der bearbeiteten Edition aus dem Jahre 1864. Die eingeführten Revisionen modifizieren die textuelle und theoretische Grundlage der Vorlesungen zwar nicht substantiell, sie verraten jedoch eine neue Sensibilität gegenüber dem Mittelalter. Bemerkenswert ist

die zwar respektvolle Bezeichnung eines »bel esprit classique« erhielt, figuriert nun unter dem ambitionierteren Titel des Vaters des modernen Rationalismus.[15] Abälards Methode, die nach dem geänderten Interpretationsschema als eine philosophische und (sogar allzu) freie Kritik der Theologie zu betrachten sei, wird dezidiert in eine cartesische Teleologie eingegliedert und erlaubt somit eine Rückprojizierung der Moderne ins Mittelalter.

Die theoretischen und politischen Gründe dieser interpretativen Entwicklung lassen sich präziser erfassen – so meine These –, wenn man die Kontroversen berücksichtigt, in die Cousin nach seiner Einsetzung an der Sorbonne involviert war, und die Rolle hinterfragt, welche die Scholastikforschung als Instrument der Verteidigung des eklektischen Programms einnahm. In diesem Aufsatz möchte ich zeigen, wie durch die Konfrontation mit den katholischen Strömungen, die Cousins Philosophiereform heftig bekämpften, die Dringlichkeit einer historiographischen Aneignung des Mittelalters bewirkt und eine Stellungnahme der eklektischen Schule provoziert wurde. Die ausgeklügelte Konstruktion einer *référence culturelle* auf die mittelalterliche Scholastik, die durch die Geschichtsschreibung Cousins in Gang gesetzt wurde, bildete sich zwar nicht nur im internen Spannungsfeld mit den klerikalen Bewegungen heraus, denn sie war zugleich Teil einer übergreifenderen, *nationalen* Behauptungsstrategie, die sich auf der europäischen Ebene vornehmlich im Rahmen einer Rivalität mit der deutschen Universitätstradition abspielte.[16] Doch lässt sich ein bisher unbeachteter, entscheidender Beitrag seitens der katholischen Strömungen zur Mittelalter-Debatte jener Zeit feststellen; eine nähere Untersuchung enthüllt nämlich, dass der positive Bezug auf die Scholastik zunächst als Mittel gegen eine intellektuelle Marginalisierung der Religion entstand, welche die katholische Front di-

---

in dieser Hinsicht eine lange neu eingeführte Fußnote, in der Cousin rückblickend die Fortschritte der Scholastikforschung in Frankreich betont und diese als Ergebnis eines organischen Forschungsplanes betrachtet. Vgl. ders., *Histoire générale de la philosophie,* Paris 1864, S. 247, Anm. 1. Bei einigen Bearbeitungen in der Edition von 1864 verweilt John Marenbon, »Victor Cousin (1792–1867)«, in: Helen Damico (Hg.), *Medieval Scholarship. Biographical Studies on the Formation of a Discipline,* Bd. 3, New York 1995, S. 13–22, hier S. 18f.

15 »On peut le regarder comme le père du rationalisme moderne: il est le premier qui ait appliqué la critique philosophique à la théologie, et fondé une école de libre et trop libre interprétation«, Cousin, *Histoire générale,* S. 199.

16 Vgl. die oben, Anm. 13 zitierte Literatur.

agnostizierte und der Eklektik vorwarf.[17] Auf dem Spiel stand hierbei die Frage nach der Rolle der katholischen Kultur im Kontext der französischen Bildungs- und Wissensinstitutionen.
Ich verweile im Folgenden bei zwei Episoden dieser Polemik, die die strategische Relevanz der Scholastik exemplifizieren und eine sich den Bedürfnissen und Umständen der Diskussion beugende Evolution der eklektischen Auffassung nahelegen. In einem ersten Schritt wird der Versuch Cousins ermittelt, im Zuge einer offensiven Reaktion das scholastische Erbe für sich zu beanspruchen und durch die Schaffung eines nationalen Abälard-Bildes den Standpunkt der katholischen Kritik zu delegitimieren. Die zweite Etappe geht mit der Eskalation des Pantheismusstreits in Frankreich einher. Die Aufwertung der Scholastik lässt sich hierbei als Teil einer apologetischen Antwort erhellen, die Cousin und seine Schüler entwarfen, um den Pantheismusvorwurf der katholischen Seite zu entkräften und die christlichen Wurzeln der eklektischen Lehre ins Mittelalter zu verlegen.

1. Von Abälard zu Descartes: Ursprung und Aneignung des Kontinuitätsdiskurses

1.1 Belang und Missbrauch der scholastischen Methode

Kurz nachdem die Vorlesungen Cousins zu kursieren begannen, wurden sie zum Gegenstand einer weitreichenden Streitigkeit, von der zahlreiche polemische Pamphlete und Zeitungsartikel zeugen.[18] Eine ausführliche

---

[17] Die allgemeine Ansicht u.a. von Louis Foucher, nach der eine positive Aneignung der Scholastik seitens der Katholiken in Frankreich erst in der zweiten Hälte des 19. Jahrhunderts festzustellen sei, ist meines Erachtens zu revidieren, vgl. Louis Foucher, *La Philosophie catholique en France au dix-neuvième siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800–1880),* Paris 1955. Auf eine mögliche Beteiligung der katholischen Strömung an der historiographischen Aufwertung der Scholastik in Frankreich hatte mit Recht Gregorio Piaia hingewiesen, obwohl er diese Hypothese nicht im Detail ausgeführt hat. Vgl. Gregorio Piaia, »La svolta francese (1800–1820) nell'approccio alla filosofia medievale«, in: ders., *Talete in Parnaso. La storia dei filosofi e le belle lettere,* Padova 2013, S. 313–330.

[18] Die scharfen Angriffe auf die Lehre Cousins gingen nicht nur von der katholischen Front aus, sondern auch in hohem Maße von den sozialistischen Strömungen, vgl. Patrice Vermeren, »Le baiser Lamourette de la philosophie. Les partis philosophiques contre l'éclectisme de Victor Cousin«, in: *Corpus* 18–19 (1991), S. 61–83.

und zerstörende Rezension, die mitunter den Ton einer sarkastischen Invektive anschlug, erschien faszikelweise (1829–1830) in der Zeitschrift *Le Mémorial catholique* unter dem Titel *De la philosophie de M. Cousin.*[19] Der Autor war Philippe-Olympe Gerbet (1798–1864), der Mitbegründer der Revue und späterer Bischof von Perpignan. Als Schüler von Félicité-Robert de La Mennais (1782–1854) bemühte sich Gerbet bei seiner Tätigkeit als Schriftsteller und Publizist darum, die christliche Überlieferung in Frankreich zu erneuern und gegen die postrevolutionäre Kultur einen katholisch-philosophischen Gegenentwurf zu schaffen. In seinem Bericht über Cousin greift der Abbé Gerbet zunächst den Anspruch der psychologischen Methode an, im individuellen Bewußtsein, d.h. im *cogito*, das autonome Gewissheitsprinzip der menschlichen Erkenntnis ausfindig zu machen. Der Einwand betrifft im Wesentlichen die Anerkennung der rationalen Evidenz als der einzigen absoluten wissenschaftlichen Autorität und stellt die damit verbundene Forderung nach einer epistemologischen Unabhängigkeit von der Religion in Frage.[20] Demgegenüber schlägt Gerbet das Modell einer Philosophie vor, welche die konstitutive Beschränkung und Fehlbarkeit der Vernunft einsieht und die Glaubenswahrheit als Richtschnur der Wissenschaft annimmt. Sobald sich das menschliche Wissen als emanzipiert erkläre, sei es laut Gerbet nicht mehr in der Lage, dem universellen Zweifel und dem Gespenst des Skeptizismus zu entgehen. Der Rezensent erkennt deshalb gerade in der Definition der Scholastik, die Cousin selbst formuliert hatte, das eigene Philosophieideal (»la saine philosophie«) – das Ideal eines Denkens, welches sich innerhalb eines von der Religion vorgezeichneten Kreises bewegt.[21]

---

[19] [Philippe Gerbet], »De la philosophie de M. Cousin«, in: *Mémorial catholique* (1829), S. 131–152 (Prèmiere article); *Mémorial catholique* (1830), S. 38–48 (Deuxième article), S. 91–101 (Troisième article), S. 168–181 (Quatrième article).

[20] Siehe ebd., vor allem die Ausführungen des Deuxième article.

[21] Gerbet konstruiert einen Widerspruch zwischen den wertschätzenden Aussagen Cousins über die Religion und dessen Urteil über die Scholastik. Er teilt einerseits ausdrücklich Cousins Bezeichnung des Christentums als ›Wahrheit aller Wahrheiten‹ oder ›Form der Wahrheit an sich‹, erkennt aber darin eine Inkonsequenz, dass Cousin die Scholastik gerade wegen Beachtung der Autorität dieser Wahrheit als unphilosophisch disqualifiziert. »Il semble bien évident qu'en suivant des principes que M. Cousin a si solennellement proclamés, la saine philosophie doit ›s'exercer dans un cercle qu'elle n'a pas tracé elle-méme, mais qui lui est imposé par une autre autorité que la sienne‹. Tel fut le caractère de la philosophie du moyen âge, de la scolastique. Cependant tous les passages que nous avons rapportés […] ne l'ont pas empêché de dire en parlant de la scolastique: ›Ce n'est pas même selon moi, de la philosophie‹. Qu'est-ce donc enfin que la Philosophie, selon M. Victor Cousin Philosophe? […] M. Cousin professe hautement la doctrine de l'indépendance philosophique de la manière

Gerbet muss jedoch konstatieren, dass Cousin der Scholastik einen philosophischen Status verweigerte und sie als einen Denkweg betrachtete, dessen historische Bedeutung im Mittelalter gefangen bleibt und von der modernen Philosophie definitiv überholt wird.[22] Was Cousin zufolge die theoretische Grenze der Scholastik ausmachte, bildete jedoch bei Gerbet den Angelpunkt einer Rehabilitierung.

Gerbet führte die Prämissen eines neuen positiven Diskurses über die Scholastik in einer späteren Schrift aus, und zwar im *Coup d'oeil sur la controverse chrétienne, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours* (1831). Hier verdeutlichte er die philosophische Prägung der Scholastik gegen das Missverständnis derjenigen, die in Anlehnung an oberflächliche Interpreten des 18. Jahrhunderts dazu neigten, das intellektuelle Bestreben der Scholastik auf die Glaubensordnung zu beschränken.[23] Das Mittelalter stellt für Gerbet die Epoche dar, in der sich die christliche Tradition mit allen Kräften für die Ausarbeitung einer universellen Wissenschaft eingesetzt hat. Denn durch Anwendung und Weiterentwicklung der aristotelischen Dialektik leisteten die scholastischen Doktoren nicht nur eine rationale Durchdringung der Bibel und der kirchlichen Dogmatik. An der Offenbarung als notwendigem Ausgangspunkt festhaltend, war ihr Endziel vielmehr eine systematische Klassifizierung und Darlegung aller menschlichen Kenntnisse in einer ununterbrochenen logischen Kette.[24] Daran knüpft Gerbet nachdrücklich an, um eine revidierte Sichtweise über den geschichtlichen Belang der Scholastik einzuleiten.

> Le génie moderne […] s'est préparé lentement dans le gymnase de la scholastique du moyen âge. Si cette première éducation lui a communiqué une dispo-

---

re la plus complète«, ebd., S. 144f. (Prèmiere article). Gerbet zitiert hier wortwörtlich aus Cousin, *Cours de philosophie,* 2e leçon, S. 58f.

22 Für eine ähnliche Kritik von katholischer Seite (»[Cousin] a circonscrit la sphère du catholicisme dans le moyen âge, où il a opéré son bien, où il a fait son époque«), vgl. Baron d'Eckstein, »De la fin dont on menace le Christianisme«, in: *Le Catholique* 15 (1829), S. 169–187, bes. S. 176f. Darüber vgl. Patrice Vermeren, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État,* Paris 1995, S. 111–113.

23 »C'est n'avoir aucune idée de ces travaux, que de répéter, comme le font encore tant de gens sur la parole des écrivains superficiels du dix-huitième siècle, que les esprits méditatifs se renfermoient alors dans la foi. Au contraire, ils se plaçoient presque constamment dans l'ordre de conception, pour construire, telle étoit du moins l'objet de leurs efforts, une science universelle concordante avec la foi catholique«, Philippe Gerbet, *Coup d'oeil sur la controverse chrétienne, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours,* Paris 1831, S. 74f.

24 Vgl. ebd., S. 75–77. Die *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin erhält in diesem Zusammenhang eine exemplarische Bedeutung, siehe darüber ebd., S. 79–87.

> sition à une sorte de rigorisme logique qui gêne la puissance et la liberté de ses mouvements, il a contracté aussi, sous cette rude discipline, des habitudes sévères de raison, un tact admirable pour l'ordonnance et l'économie des idées, une supériorité de méthode, dont les grandes productions des trois derniers siècles portent particulièrement l'empreinte.[25]

Gerbet unterstreicht die Rolle der Scholastik für die Ausbildung des modernen Geistes und erblickt in ihrem methodischen und argumentativen Habitus das edukative Vermächtnis, das die neuere Epoche der Philosophiegeschichte bewahrt hat. Die moderne Denkart trage also die Spuren einer langen scholastischen Bildungsgeschichte.[26]
Allerdings sieht Gerbet auch Gefahren der Scholastik, und zwar im verkehrten Gebrauch dieser methodischen Veranlagung. Sie tauchen auf, sobald man die Rangordnung zwischen religiösem und rationalem Wissen umkehrt und die wissenschaftliche Gewissheit als Voraussetzung des Glaubens darstellt. Die Verkörperung dieser degenerativen Form der Scholastik findet sich für Gerbet bei Abälard.

> Jusqu'à lui les philosophes chrétiens avoient considéré la science comme un développement de la foi. Abailard renversa cet ordre, et soutenoit que la science devoit précéder la foi. […] D'où il suivoit, comme le remarque saint Bernard, que la foi reposoit, en dernière analyse, sur le jugement individuel, et que, pour arriver à une croyance certaine, l'homme devoit passer par l'examen et le doute, selon la méthode de la secte académique. Abailard fut, sous ce rapport, le Descartes du moyen âge.[27]

Hier wird explizit eine direkte Linie von Abälard zu Descartes gezeichnet. Gerbet erkennt nämlich in der Ansicht, dass der Vernunftbeweis einer Akzeptanz der Offenbarung vorangeht, den Ursprung aller Überschreitungen des modernen Rationalismus. Descartes erscheint in der

---

[25] Ebd., S. 65.

[26] Durch diese positive Einschätzung der Scholastik und ihrer geschichtlichen Rolle distanzierte sich Gerbet ebenfalls von einer antischolastischen Einstellung, die innerhalb des katholischen Traditionalismus vertreten war und die Scholastik als Verfallsetappe in Vergleich zu den Kirchenvätern betrachtete und zusammen mit dem Cartesianismus verwarf (wie z.B. bei Bautain). Gerbet ist im *Coup d'oeil* darum bemüht, das philosophische Verdienst der Scholastik gegenüber der früheren kirchlichen Tradition herauszustellen und den Anspruch der Scholastik auf die rationale Forschung deutlich von der cartesischen Entartung zu differenzieren, vgl. Gerbet, *Coup d'oeil,* S. 80–85. Diese *historische* Aufwertung impliziert jedoch nicht, dass die Scholastik für Gerbet das letzte Wort im Rahmen der philosophischen und theologischen Tradition bildet und ihr intellektueller Ansatz frei von Kritikpunkten ist.

[27] Gerbet, *Coup d'oeil,* S. 88.

historischen Ausführung von Gerbet als das vollendete Ergebnis eines Verfalls der Scholastik, der sich bei Abälard ankündigte.[28] Das historiographische Narrativ, das Cousin 1828 geschildert hatte, wird somit auf den Kopf gestellt. Der cartesische Umbruch markiert nicht mehr einen Triumph über die Scholastik, sondern resultiert aus ihrem Untergang und aus einem konsequenten Missbrauch ihrer Methode.

Die Thesen von Gerbet blieben nicht ohne Echo. Ein erfolgreiches Handbuch der Philosophiegeschichte, das für die Studenten des Collège de Juilly bereitgestellt wurde, spiegelte direkt seine Positionen wider, da er als Lehrer an derselben Institution beteiligt war.[29] Dieser Abriss wurde in kurzer Zeit mehrmals neu gedruckt und ins Italienische übersetzt. Ein weiteres Beispiel bilden die *Élémens de philosophie catholique* (1833) des Abbé Théodore Combalot (1797–1873), die weitgehend die historiographische Perspektive des *Coup d'oeil* aufnahmen. Combalot wiederholte zum einen wortwörtlich das Urteil über Abälard sowie dessen Koppelung mit Descartes;[30] zum anderen replizierte er die Vorwürfe gegen Cousin als jüngsten Vertreter des cartesianischen Irrweges.

Barthélemy Hauréau (1812–1896), dessen Arbeit als Philosophiehistoriker des Mittelalters in den folgenden Jahrzehnten unter dem Einfluss Cousins stand, verwies explizit in einer seiner frühesten Schriften über die Scholastik auf den *Coup d'oeil* und erkannte ausdrücklich Gerbet das Verdienst zu, als erster (vor Cousin) eine Rehabiliterung der Scholastik in Frankreich angeleitet zu haben (»M. Gerbet a le premier été juste envers les scolastiques«). Cousin habe hingegen – merkt Hauréau an – vor seinen Abälard-Studien sehr schlecht über die Scholastik gedacht.[31]

---

[28] Über die Nachteile der Scholastik vgl. ebd., S. 92–103; zur Descartes-Kritik siehe u.a. ebd., S. 160–165.

[29] Louis-Antoine de Salinis und Bruno-Dominique de Scorbiac (Hg.), *Précis de l'histoire de la philosophie publié par les directeurs du Collége de Juilly,* Paris 1834. Vgl. darüber Gregorio Piaia, »Storicismo ed eclettismo: l'età di Victor Cousin«, in: Santinello und Piaia (Hg.), *Storia delle storie,* S. 89–145, bes. S. 113–115. Eine volle Zuschreibung der Inhalte des *Précis* an Gerbet verteidigt Henri Bremond, *Gerbet,* Paris 1907, S. vii.

[30] Théodore Combalot, *Élémens de philosophie catholique,* Paris 1833. Der erste Teil des Werkes bildet eine Philosophiegeschichte, die sich von der Antike bis zum 19. Jahrhundert erstreckt. Zu Abälard vgl. ebd., S. 76; zur Lehre Cousins ebd., S. 166.

[31] Siehe Barthélemy Hauréau, »Scolastique«, in: *Encyclopédie nouvelle ou dictionnaire philosophique, scientifique, littéraire et industriel, offrant le tableau des connaissances humaines au xix^e^ siècle,* hg. von Pierre Leroux und Jean Reynaud, 8 Bde., Paris 1836–1841, hier Bd. 8 (1841), S. 48–64, bes. 64.

1.2 ›Cartesische‹ Scholastik

Das Vorwort zur zweiten Edition der *Fragmens philosophiques* (1833), die erneut Cousins Frühschriften versammelte, deutete eine erste Erwiderung auf die katholische Anfeindung an und beklagte im Besonderen den ›anachronistischen‹ Anspruch seiner Gegner, die Philosophie wieder als Magd der Theologie einzusetzen.[32] Cousin wies dabei die Anschuldigung zurück, in seinen Vorlesungen das Christentum missachtet zu haben, erkannte der Religion eine zentrale Funktion in der Gesellschaft zu, und sprach sich gleichwohl für die vollständige Unabhängigkeit des philosophischen Denkens von der religiösen Autorität aus. »Tout son crime«, schreibt er, ironisch die Hauptkritik an der eigenen Lehre paraphrasierend, »est d'être une philosophie, et non pas seulement, comme au douzième siècle, un simple commentaire des décisions de l'Église et des saintes Écritures«.[33] Die Emanzipation der philosophischen Vernunft sollte er bald darauf vornehmlich mit den Mitteln der Historiographie verteidigen und dadurch paradoxerweise eine Umdeutung des kulturellen Rückbezuges auf das 12. Jahrhundert bewirken.

In Anlehnung an das Ideal einer engen Verknüpfung von Philologie und Philosophiehistorie, das Cousin sich seit der frühesten Phase seiner Karriere vor allem unter dem Einfluss der deutschen Gelehrsamkeit zu eigen gemacht hatte,[34] realisierte er um die Mitte der dreißiger Jahre eine substantielle Erweiterung des zugänglichen, mittelalterlichen Quellenbestandes. Er brachte nämlich wieder einen breiten Korpus von Abälard-Schriften ans Licht, die bis dahin als unbekannt, verloren oder vergessen gegolten hatten.[35] Es handelte sich um eine Sammlung der logischen Abhandlungen und Glossen zu Aristoteles, Porphyrius und Bo-

---

[32] Vgl. Victor Cousin, *Fragmens philosophiques,* Paris 1833², S. iliv-lii.

[33] Ebd., S. xlv.

[34] Hierzu vgl. Michel Espagne, *En deça du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au xix^e siècle,* Paris 2004, bes. 25–30.

[35] Es sei nebenbei angemerkt, dass gerade ein Katholik wie der Baron d'Eckstein, ein scharfer Rezensent von Cousin (siehe *supra* Anm. 22), in einem Enzyklopädie-Eintrag über Abälard von 1833 das Interesse einer Ausgabe der unedierten Schriften betont hatte: »Il serait à désirer que le gouvernement commandât une édition complète de toutes ses œuvres, y compris les ouvrages inédits; malgré les redites, le manque de méthode et l'abus des citations, il n'y a certainement pas un de ces ouvrages qui ne soit riche en idées rendues avec éclat et bonheur, et surtout qui ne soit important pour l'appréciation de l'histoire philosophique, morale et religieuse des XI^e et XII^e siècles, sur lesquels on n'a que trop souvent présenté des tableaux de pure fantaisie«, in: Baron d'Eckstein, »Abélard. Pierre Abeillarde«, in: *Encyclopédie des gens du monde, répertoire*

ethius sowie um das theologische Werk *Sic et non*. Cousin verwendete die Entdeckung dieses Textes als Sprungbrett, um das eklektische Scholastikbild tiefgreifend zu modifizieren. Die Revision erfolgte in zwei Schritten: das historiographische Binom Descartes-Abälard wurde zunächst übernommen und dann als Schlüssel für ein neues Verständnis der *ganzen* Scholastik eingeführt. In der *Mémoire sur le Sic et non*, die 1835 vor der Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften vorgetragen wurde und als Vorlage für die lange Einführung zum Abälard-Band diente, entwarf Cousin ein gemeinsames Porträt für Abälard und Descartes:

> Celui-ci [Descartes] n'a reconnu d'autre autorité que celle de la raison; celui-là [Abélard] a entrepris de transporter la raison dans l'autorité. Tous deux ils doutent et ils cherchent; ils veulent comprendre le plus possible et ne se reposer que dans l'évidence: c'est là le trait commun qu'ils empruntent à l'esprit français […]. Abélard et Descartes sont incontestablement les deux plus grands philosophes qu'ait produits la France, l'un au moyen âge, l'autre dans les temps modernes.[36]

Abälard fungiert nun – genau wie bei Gerbet – als mittelalterliche Präfiguration von Descartes und teilt mit seinem modernen Analogon den Antrieb des Zweifels und die Suche nach der rationalen Einsicht. Eine historische Dramaturgie mit zwei Gestalten wird gezielt auf die Bühne gebracht: mit Abälard breche die Vernunft zum ersten Mal in das autoritative Gebäude der Theologie ein und bahne einen Befreiungsprozess an, der sich in der Neuzeit verwirklicht. Durch diese interpretative Geste duplizierte Cousin das nationale Erbe von Descartes und schloss das Mittelalter in seine Ursprungserzählung des französischen *esprit* ein.
In der *Mémoire* wird das spezifische Verfahren Abälards anhand einer Lektüre des *Sic et non* im Detail illustriert. Es besteht in der Konstruktion von theologischen Antinomien und Widersprüchen, die mittels der Dialektik gelöst werden.[37] Diese Herangehensweise setzt laut Cousin den

---

universel des sciences, des lettres et des arts, par une société de savans, de littérateurs et d'artistes, français et étrangers, Bd. 1, Paris 1833, S. 28–37, hier S. 37.

[36] Victor Cousin, »Mémoire sur le Sic et Non, oui et non, écrit théologique inédit d'Abélard, d'après les deux manuscrits de Saint-Michel et de Marmoutiers, lu à l'Académie des sciences morales et politiques dans la séance du 1er mars 1835«, in: *Compte-rendus des Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, deuxième série,* Bd. 1, S. 513–537, Paris 1837, hier S. 518–519. Der Text fließt wortwörtlich ein in: ders., *Ouvrages inédits d'Abélard,* S. iv–v.

[37] »C'est une construction de problèmes et d'antinomies théologiques puissamment établies, qui condamnent l'esprit à un doute salutaire, le prémunissent contre le danger de toute solution étroite et précipitée […]. Abélard se réservait de lever ensuite les contradictions qu'il avait d'abord amassées, et de reconduire à la foi et à l'orthodoxie

Zweifel als Propädeutik des Glaubens durch und befördert die Dialektik zum Richter über die Offenbarung. Cousin erblickte hierin ein subversives Potential und stellte die historische Notwendigkeit des Konfliktes zwischen Abälard und der Kirche fest. Die Methode Abälards sollte jedoch die ekklesiastischen Verurteilungen und Verfolgungen überleben und schließlich sogar das intellektuelle Unternehmen der ganzen Scholastik befruchten. »Malgré ses erreurs et les anathèmes de deux conciles, sa périlleuse mais féconde méthode«, präzisiert Cousin, »est devenue la méthode universelle de la théologie scolastique. Les erreurs s'effacèrent, et la méthode resta, comme une conquête de l'esprit d'indépendance«.[38] Hier zeigt sich die frappante Abweichung von Gerbet. Denn Cousin wies Abälard keine Außenseiter- oder Verräterrolle in der Scholastikgeschichte zu, sondern machte ihn gerade für ihre Begründung und Prinzipienbestimmung verantwortlich. Cousin entlarvte ferner die Tatsache als einen scheinbaren Widerspruch, dass der Vater (Abälard) und der Zerstörer der Scholastik (Descartes) einem gemeinsamen philosophischen Geist entstammen würden. Die rationale Transformation des religiösen Wissens, die die Scholastik allmählich lieferte, ging auf natürliche Weise – argumentiert Cousin – in die autoritätsfreie Selbstbestimmung der Vernunft über, die Descartes sicherte.

Durch die Pionierarbeit über Abälard entwarf Victor Cousin das Bild eines cartesischen Mittelalters, das den Scholastikbegriff der katholischen Historiographie in Frage stellte und schlagartig jeden Bezug auf die scholastische Methode als Modell einer theologischen Subordination der Philosophie obsolet machte. Eine unmittelbare Rezeption dieses Paradigmas zeigte sich im zweibändigen Buch über die aristotelische Logik, das Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (1805–1895), ein Schüler von Cousin, im Rahmen des philosophischen Wettbewerbes der Akademie einreichte und 1838 publizierte. In jenem Teil der Studie, der sich mit Aristoteles im Mittelalter befasst, feierte Barthélemy-Saint-Hilaire die philosophische Würdigung der Scholastik, die Cousin allen hartnäckigen Vorurteilen zum Trotz initiiert habe.[39] Diese Vorurteile beruhten

---

chrétienne à travers le doute et par la puissance même de la dialectique«, Cousin, »Mémoire«, S. 527f.; siehe auch ders., *Ouvrages inédits d'Abélard,* S. clxxxix.

38 Ebd., S. cc.

39 Vgl. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, *De la logique d'Aristote,* Bd. 2, Paris 1838, S. 194: »Ce n'est que d'hier, on pourrait dire, que les travaux sérieux ont commencé; et cette glorieuse initiative a été prise par M. Cousin, qu'on doit appeler, à juste titre, le restaurateur des études philosophiques en France. Le dix-huitième siècle comprit la

laut Barthélemy-Saint-Hilaire auf einer falschen Assoziation der Scholastik mit der kirchlichen Autorität. Er selbst präsentierte stattdessen die Scholastik als eine antagonistische, rebellische Kraft (»la première insurrection de l'esprit moderne contre le joug de l'autorité«) und inszenierte ihren langwierigen Kampf mit der Kirche, der mit den Waffen der aristotelischen Dialektik geführt wurde. Eine derartige Charakterisierung markierte offensichtlich einen Bruch mit dem früheren Interpretationsschema Cousins – in den Vorlesungen von 1828 galt ihm die Scholastik noch als intellektueller Ausdruck der Kirche und treue Auslegung der religiösen Überlieferung. Barthélemy-Saint-Hilaire bestätigte nunmehr den neuen Kontinuitätsdiskurs, der vermittels Abälard den Ursprung des modernen *esprit* ins Mittelalter zurückverlegte. Cousins Programm einer Nationalisierung des Mittelalters wurde überdies durch die kühne These, dass sich das Französische als Sprache der Philosophie vom scholastischen Latein ableite, verstärkt.

> C'est à la Scholastique que la langue française doit cette précision, cette clarté qui en ont fait le plus actif et le plus précieux instrument des idées, dans les temps modernes. Sans les travaux si subtils de la Scholastique, sans ses dissections logiques, qu'on nous passe le mot, notre langue n'aurait jamais atteint cette prodigieuse netteté qu'aucune autre n'égale. Je ne pense pas faire un second paradoxe, en ajoutant que c'est encore à la Scholastique que la pensée moderne doit cet esprit de méthode que l'antiquité possédait à un degré beaucoup moins haut […][40]

Während Cousin zehn Jahre zuvor gerade in der sprachlichen Abgrenzung vom Latein, die Descartes mit dem *Discours* erlangte, ein Zeichen der Neuzeit erblickt hatte, stellte sich nun die Sprache der modernen Methode als das historische Erbe heraus, das das Französische dem Mit-

---

Scholastique dans l'anathème qu'il lançait contre tout le passé; il assimila dans sa haine la Scholastique et l'Eglise, sans s'apercevoir que, s'il était lui-même si indépendant et si révolutionnaire, il le devait à ces grands docteurs, objets de ses profonds dédains, qui l'avaient de si loin devancé dans la carrière de la hardiesse et de la liberté«.

40 Ebd., S. 234. Diese Ansicht zur französischen Sprache, die eine Idee von Cousin entfaltet (vgl. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard,* S. iv) wird später in einem selbständigen Essay ausgeführt, vgl. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, *De l'influence de la scholastique sur la langue française, lu à la séance publique du 27 juin 1840, Académie des sciences morales et politiques,* Paris 1840, S. 57–73. Für eine Gesamtanalyse des historiographischen Programms Cousins, die auch die Konfrontation mit der deuschen Geschichtsschreibung und ihre Implikationen für die Profilierung der französischen Identität im europäischen Kontext berücksichtigt, vgl. König-Pralong, *Médiévisme philosophique,* S. 42–46, 114–119 und 149–163. Zur Frage nach der scholastischen Genese der französischen Sprache siehe ebd., 125–127, und den Beitrag derselben Autorin im vorliegenden Band.

telalter verdankte. Barthélemy-Saint-Hilaire vollzog aber nicht nur den Perspektivenwechsel seines Lehrers mit letzter Konsequenz. Er delegitimierte zugleich das rivalisierende katholische Erklärungsmodell, das am Beispiel der Scholastik eine noch aktuelle Verschachtelung von Religion und Philosophie rechtfertigen wollte.

2. Von Thomas zu Abälard: Scholastikbild und historische Rechtfertigung des Rationalismus

Die Kampagne gegen die Lehre von Victor Cousin erreichte ihren Höhepunkt mit dem Ausbruch der sogenannten *querelle du panthéisme*.[41] Obwohl der Pantheismusvorwurf von vornherein die katholischen Angriffe explizit oder latent mitprägte,[42] stieß er erst nach der Publikation des *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes* (1840) des Abbé Henri Maret (1805–1884) auf eine solche öffentliche Resonanz, dass sich die eklektische Front gezwungen sah, eine systematische und vielschichtige Apologie zu entwerfen. An diesem Unternehmen beteiligten sich in erster Linie die jüngeren Schüler von Cousin (Émile Saisset, Jules Simon) durch die Veröffentlichung von Verteidigungsschriften. Daneben arbeitete Cousin an der Revision und Neuauflage seiner Werke und bemühte sich, Klärungen oder Berichtigungen seines Denkens vorzubringen, die darauf abzielten, die Vereinbarkeit der Eklektik mit dem Christentum deutlicher herauszustellen. Wie die Untersuchungen von Patrice Vermeren und Renzo Ragghianti erhellen, hatte die Debatte eine ausgeprägt politische Implikation und hing eng mit Cousins Säkularisierungsprogramm des Philosophieunterrichtes an den öffentlichen Lehrinstitutionen zusammen. Es sei angemerkt, dass schon im Jahre 1832 auf Initiative von Cousin ein Studienplan erlassen wurde, der die Lehrinhalte der Bakkalaureatsprüfung festlegte und die Eklektik als eine Art offizielle Staatsphilosophie etablierte. Der neue Studienplan löste (im Unterschied zum vorherigen) nicht nur den Philosophieunterricht von jedwedem Be-

---

[41] Hierzu vgl. Renzo Ragghianti, »Victor Cousin et la querelle du panthéisme«, in: Victor Cousin, *Nouvelle théodicée d'après la méthode psychologique* hg. von Renzo Ragghianti, Paris 2001, S. 7–51; und Vermeren, *Le jeu de la philosophie,* S. 223–244.

[42] Heftig war unter diesem Gesichtspunkt der Angriff eines ehemaligen Schülers von Cousin an der *École normale*, siehe Louis Bautain, *De l'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle,* Strasbourg 1833.

zug auf die christliche Theologie los, sondern ersetzte diese auch durch eine natürliche ›Theodizee‹, die auf der Grundlage der psychologischen Methode rational abgeleitet wurde. Die katholische Polemik, die sich gegen das universitäre Monopol auf die Bildung und die damit verbundene Marginalisierung des Klerus richtete, mündete auf doktrineller Ebene in einen Pantheismus-Vorwurf an den zeitgenössischen Rationalismus. Eine Weltanschauung, die das Wissen der übernatürlichen Offenbarung missachte und stolz – so Maret – eine selbstständige Gotteserkenntnis anstrebe, gerate in letzter Konsequenz in eine theoretische Verwechselung der endlichen und unendlichen Vernunft bzw. in die Identifizierung Gottes mit seiner Schöpfung.[43]

Bisher hat man jedoch in der Forschung die Rolle vernachlässigt, die der Bezug auf die Scholastik bei dieser Auseinandersetzung spielte, und so die Auswirkungen dieser Debatte auf das Scholastikbild, das die eklektische Historiographie im Anschluss daran produzierte, übersehen. Dieser Aufgabe möchten die verbleibenden Seiten ansatzweise nachgehen.

2.1 Pantheismusgeschichte und scholastische Theodizee

Der katholische Philosoph Vincenzo Gioberti (1801–1852) hatte in seiner kämpferischen Schrift *Considerazioni sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin* (1840), die 1844 ins Französische übersetzt wurde, eine ›historiographische Vorliebe‹ Cousins für die Häretiker beklagt und die ungerechtfertigte Begeisterung für Abälard auf Kosten Bernhards von Clairvaux missbilligt.[44] Das Bild einer cartesischen Scholastik, das Cousin auf Abälards Methode ›des heilsamen Zweifels‹ aufgebaut hatte, verrät aus Giobertis Sicht die verdächtige Tendenz, die Philosophie im Aufstand gegen die kirchliche Autorität und in der theologischen Heterodoxie zu suchen. Obwohl Maret sich über die Abälard-Forschung Cousins nicht ausdrücklich äußerte, stellte er ihr eine Scholastikauffassung gegenüber, die

---

[43] Vgl. Henri Maret, *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes,* Paris 1845 (1840[1]), S. v-vii, und für die ausführliche Analyse des eklektischen Pantheismus S. 1–52.

[44] »La propensione del sig. Cousin verso gli eretici trapela in tutti i luoghi, dove ne trova sul suo passaggio. Il dubbio, l'innovare, l'insorgere contro le legittime autorità, è al suo cospetto un titolo di lode. […] La sola cosa che il sig. Cousin non sembra approvare nel celebre scolastico [*scil.* Abelardo], è che non abbia dubitato abbastanza«, Vincenzo Gioberti, *Considerazioni sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin,* Brüssel 1840, S. 202–204 (für die französische Übersetzung, vgl. ders., *Considérations sur les doctrines religieuses de M. Victor Cousin,* Reims 1844, S. 294–295).

um die Figur des Thomas von Aquin zentriert war und den vorbildlichen Wert einer sich mit der Kirche in Eintracht befindlichen Philosophie geltend machte. In seiner Geschichte des Pantheismus betonte dann Maret, dass der mittelalterlichen Philosophie und Literatur unter dem Einfluss des Papsttums das Verdienst zukomme, das pantheistische Gedankengut substantiell neutralisiert zu haben. Die seltenen Vorkommnisse dieses Irrtums ließen sich ausschließlich auf die geringfügige Rezeption der neuplatonischen Emanationstheorie zurückführen, wie an Eriugena und seinen Epigonen Almaricus und David von Dinant deutlich werde.[45] In der Wiederaufnahme der ›alexandrischen Eklektik‹ Plotins und Proklos', welche die Scholastik ausgegrenzt hatte, ermittelt Maret schließlich den historischen Ursprung des modernen Pantheismus. Diese Tradition, die sich von Bruno und Spinoza bis zu Hegel und Cousin hinziehe, erweise sich als relativ homogen und basiere auf der neuplatonischen Lehre von der Einheit der Substanz sowie auf der Konzeption der Welt als eines notwendigen Hervorgangs aus der göttlichen Ursache.[46]

In seiner genetischen Erklärung der Doktrin Cousins war Maret ferner darum bemüht, die Eklektik als eine nicht-französische, importierte Denkweise zu charakterisieren, die sowohl der Scholastik als auch dem Cartesianismus fremd blieb. Diese historiographische Einordnung der Eklektik unterstrich stattdessen die deutsche Vermittlung und klassifizierte Cousin als Nachahmer des Idealismus.[47] Besonders in der eklektischen Theorie der historischen Wahrheitsentwicklung machten sich Maret zufolge philosophische Anleihen bei Hegel bemerkbar. Kurzum: es handle sich um einen auf die Geschichte angewandten Pantheismus. Denn Cousins Rationalismus historisiere (und verweltliche) gänzlich die Wahrheit, indem er à la Hegel jede Manifestation des menschlichen Geistes – sei es Philosophie oder Religion – als partielle und nötige Etappe in der Entfaltung des Absoluten ansehe.[48]

Der affirmative Rückbezug auf die Scholastik diente Maret in diesem Zusammenhang dazu, dem Vorurteil vorzubeugen, dass die radikale Infragestellung des Rationalismus notwendigerweise ein antiphilosophi-

---

[45] Vgl. Maret, *Essai sur le panthéisme,* S. 160f.

[46] Siehe ebd., S. 147ff.

[47] Siehe ebd., S. 192–195. (»Mais c'est à l'Allemagne protestante qu'il appartenait de développer et d'étendre ses principes, de les appliquer à l'histoire et à la vie. La France, oubliant son génie et sa mission, va emprunter à l'Allemagne sa sagesse antichrétienne, antimoderne«, ebd., S. 194).

[48] Vgl. ebd., S. 15–23.

sches, vernunftfeindliches Ideal impliziere.[49] In Anlehnung an Thomas verteidigt Maret die These, dass Philosophie und Theologie zwei nach Methode und Gegenstand verschiedene Disziplinen sind, die allerdings nur unter gegenseitiger Mitarbeit wachsen können.[50] Für Maret verkörpert die Scholastik den Inbegriff eines positiven Philosophiemodelles, das die Offenbarung beachtet, ohne auf die eigene epistemologische Autonomie zu verzichten. In seinem historischen Überblick über die christliche Theodizee bzw. Theologie, die als Gegenpart der Pantheismusgeschichte fungiert, präsentiert Maret eine Deutung der Scholastik, die diese Betrachtungsweise untermauert und auf drei Grundüberzeugungen beruht.[51]

Zum ersten lehnt er die Ansicht ab, dass das Spezifikum der Scholastik in einer Erläuterung der Glaubenssätze mittels der Dialektik bestehe. Laut Maret finde sich dieser Gebrauch der Vernunft schon bei den Kirchenvätern und verlaufe parallel zur ganzen christlichen Dogmengeschichte. Die Scholastik sei hingegen eine »philosophie humaine et rationnelle«, die ihre Prinzipien der Erfahrung und dem Bewusstein entnimmt.[52] Obgleich die Harmonie mit den kirchlichen Dogmen hierbei als eine Art re-

---

[49] Vgl. Henri Maret, *Théodicée chrétienne ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu,* Paris 1844, S. xiii-xv. Um die spekulative Seite der theologischen Wissenschaft hervorzuheben, tritt Maret für die Aufrechterhaltung des scholastischen Unterrichtes an den kirchlichen Kollegien ein: »La théologie scolastique doit être toujours la base de l'enseignement clérical; et loin de l'abandonner, on devrait au contraire la traiter avec plus de science et de largeur que jamais«, ebd., S. xv. Diese Stellungnahme markierte zugleich eine explizite Abgrenzung vom Traditionalismus des La Mennais, der die katholische Kultur der ersten Hälfte des Jahrhunderts im antiphilosophischen Sinne geprägt hatte.

[50] »Distinctes par leur objet, distinctes par leur méthode, la théologie et la philosophie ne peuvent cependant subsister et fleurir l'une sans l'autre«, Maret, *Théodicée chrétienne,* S. 23.

[51] Die Theologiegeschichte, welche die Kapitel 2 und 3 der *Théodicée chrétienne* bildet, erschien vorher separat als: ders., »Aperçu de l'histoire de la théologie«, in: *Correspondant* 1 (1843), S. 329–360. Siehe dazu Claude Bressolette, *L'Abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne (1830–1851),* Paris 1977, S. 358–370.

[52] »Ce n'est donc pas l'usage de la raison dans la foi qui distingue la philosophie scolastique. Ce qui lui est propre, ce qui la caractérise, la grande nouveauté du XI^e^ siècle, c'est le changement du point de départ de la science. En effet, c'est dans l'ordre logique et physiologique, dans une sorte d'expérience et d'observation, dans la conscience qu'elle prend son principe. Sans doute, la révélation, les dogmes sacrés, l'autorité de l'Église n'étaient pas niés par les philosophes scolastiques; bien loin de là, ils s'efforçaient de mettre en harmonie avec les dogmes révélés leurs théories rationnelles; mais enfin, si l'harmonie avec le dogme était le but avoué de leurs efforts, le terme de leur spéculation, le dogme lui-même n'était pas la base unique sur laquelle ils s'appuyaient. Ils constituaient donc une philosophie humaine et rationnelle«, ebd., S. 64.

gulative Idee der spekulativen Bemühung agiere, stellt Maret zufolge der religiöse Inhalt weder den Ausgangs- noch den Endpunkt des scholastischen Philosophierens dar. Zum zweiten artikuliert Maret das Verhältnis der Scholastik zur Kirche auf alternative Weise, insofern er die scholastische Philosophie weder als Instrument der kirchlichen Macht noch als subversive, antiautoritäre Kraft auffasst. Die Kirche handelte nach Maret wie eine kluge Erzieherin: Im Lichte der übernatürlichen Wahrheit, deren Überlieferung sie aufbewahrt, ermutigte und bestätigte sie die unabhängigen Fortschritte der Philosophie; sie korrigierte zugleich die Fehler und die Übermaße der Vernunft, sobald diese in Widerspruch mit dem offenbarten Wissen geriet.[53] Letzteres sei beispielsweise bei der Universalienlehre von Abälard der Fall gewesen, dessen Position sich nicht mit der Trinität in Einklang bringen ließ. Zum dritten versucht Maret, den Einfluss des Aristoteles auf die Scholastik zu relativieren, indem er zwischen scholastischer Methode und scholastischem Denksystem unterscheidet. Maret veranschaulicht diese Aussage am Beispiel der *Summa Theologiae* von Thomas, die er im Übrigen als epochales und unvergleichliches Werk lobpreist.[54] »Il est bien évident – erläutert Maret – que la philosophie de la Somme, dans tous ses grands principes, bien loin d'appartenir à Aristote, est contraire à sa métaphysique«.[55] Der Grund dafür ist, dass die aristotelische Metaphysik den christlichen Glaubenssätzen unter mehreren Gesichtspunkten – im Besonderen der Lehre von der Schöpfung und der Unsterblichkeit der Seele – widerspricht, während Thomas dank des Prüfsteins der Dogmen die Irrtümer des Stagiriten vermeidet. Das Verdienst von Aristoteles ist nach Maret vornehmlich auf die Logik zu beziehen, insofern diese unbestreitbar die syllogistische Herangehensweise der ganzen scholastischen Tradition bestimmte.

Maret lieferte keine detaillierte Studie der mittelalterlichen Philosophie, sondern modellierte vielmehr ein Bild der Scholastik, das im zeitgenössischen Diskurs unmittelbar eingesetzt werden konnte. Seine Aufwertung der Scholastik unterlag einem bildungspolitischen Programm, das für die

---

[53] Vgl. ebd., S. 64–67.

[54] Die Behandlung der Scholastik basiert grundsätzlich auf Thomas (»C'est […] surtout dans saint Thomas, qu'il faut étudier la méthode scolastique, pour voir tout ce qu'il y avait en elle de grandeur et de puissance«, ebd., S. 68) und verweilt bei einer sehr allgemeinen, aufwertenden Analyse der *Summa Theologiae* (»Je cherche dans l'antiquité, dans les temps modernes, une œuvre que je puisse comparer à celle-là, une œuvre qui réunisse la même vue d'ensemble à la même puissance de détail, une si haute unité jointe à une variété aussi féconde; je n'en trouve pas«, ebd., S. 73).

[55] Ebd., S. 74.

wissenschaftliche Notwendigkeit einer christlichen ›Theodizee‹ eintrat. Maret plädierte vermittels eines historischen Verweises auf die Scholastik für eine neue Allianz zwischen Theologie und Philosophie und setzte sich jener ›eklektischen Trennung‹ der zwei Disziplinen entgegen, die die erste auf eine priesterlich-moralische Funktion beschränkte, und der zweiten das Monopol auf das Wissen überließ.[56] Die historiographischen Konturen der Scholastik änderten sich dementsprechend. Die Scholastik profilierte sich nun als ein völlig rationales Denken, das aber nicht dem Rationalismus verfiel, weil es die Autorität der Kirche als Grenze und Orientierung seiner Reflexion erkannte und das eigene Wahrheitsprojekt im Gespräch mit der Theologie verfolgte.

2.2 Abälard oder die Apologie eines christlichen Rationalisten

Die jüngeren kritischen Studien über das Denken Cousins haben überzeugend veranschaulicht, dass der Pantheismusstreit eine meist stillschweigende, zuweilen aber auch offene Revision der eklektischen Stellungnahmen veranlasste.[57] Auch hörte Cousin nie auf, die Katholizität seiner Lehre zu behaupten. In einer berühmten Rede vor der Chambre des Pairs (1843) bekräftigte er die Vereinbarkeit der Eklektik mit dem Dogma der freien Schöpfung und erkannte die Relevanz der übernatürlichen Offenbarung an, die in der Bibel überliefert ist und von der Kirche gehütet wird. Diese öffentliche Erklärung zielte jedoch auf die Aufrechterhaltung von universitärer Autonomie und Laizität ab. In den Neuformulierungen seiner Position – und gleichzeitig in der Überarbeitung der früheren Schriften – setzte sich Cousin außerdem dafür ein, die theoretische Verwandtschaft mit dem deutschen Idealismus abzuschwächen und die cartesische Inspiration der Eklektik hervorzuheben. Dabei hielt er die Philosophie des Descartes und die pantheistischen Implikationen des Spinozismus sorgsam auseinander.[58]

---

[56] Siehe u.a. ebd., S. 77–80.

[57] Vgl. u.a. Rey, *Les enjeux de l'histoire de la philosophie,* bes. S. 151–177, wo die frühere Forschungsliteratur ausführlich besprochen wird.

[58] Über die wechselnde Haltung Cousins gegenüber der deutschen zeitgenössischen Philosophie vgl. Jean-Pierre Cotten, »Victor Cousin et la ›mauvaise métaphysique de l'Allemagne dégénérée‹«, in: Jean Quillien (Hg.), *La réception de la philosophie allemande en France aux xix^e^ et xx^e^ siècles,* Lille 1994, S. 84–104; zur französischen Debatte um Spinoza vgl. Patrice Vermeren, »La philosophie au présent: le juif Spinoza (l'insti-

Ein paralleler Revisionsprozess lässt sich auch in der eklektischen Historiographie über die Scholastik aufspüren und als Teil einer Verteidigungsstrategie beschreiben. Als exemplarisch erweist sich in dieser Hinsicht die zweibändige Studie über Abälard, die ein Schüler von Cousin und angesehener Politiker der Julimonarchie, Charles de Rémusat (1797–1875), im Jahre 1845 zur Drucklegung gab.[59] De Rémusat setzte die Forschungsarbeit seines Lehrers fort, indem er jenes Textmaterial systematisch untersuchte, das Cousin wenige Jahre vorher entdeckt und ediert hatte, und eine Gesamtdeutung vorschlug. Die Rekonstruktion von de Rémusat tendiert aber dazu, in subtiler Abweichung von Cousin die subversive Ausstrahlung der Figur Abälards zu mildern und dessen intellektuelles Unternehmen eher als einen dramatischen Versuch der Versöhnung zwischen Glauben und Wissen darzustellen denn als einen rationalistischen Übergriff auf die Theologie. De Rémusat definiert zudem die Funktion des Zweifels im Denken von Abälard neu. Es handele sich nicht um eine skeptische Infragestellung des Glaubens. Der Zweifel fungiere vielmehr als eine Darlegungsmethode, die durch die dialektische Überprüfung von widersprüchlichen Autoritäten auf eine rationale Klärung der Religion hinarbeite. Dieser Standpunkt wird anhand einer gezielten Annährung Abälards an Thomas untermauert. Der argumentative Aufbau der *Summa Theologiae* (»un ouvrage aussi dogmatique par les conclusions que sceptique par l'exposition«[60]) zeichnet sich laut de Rémusat als die Vollendung der methodischen Form ab, die das *Sic et non* der ganzen Scholastik verlieh.

De Rémusat artikuliert in seiner tausendseitigen Ausführung eine monumentale »apologie doctrinale«.[61] Die Interpretation Abälards ent-

---

tution philosophique et la doctrine maudite du juif Spinoza)«, in: *Lignes* (10) 1990, S. 167–180.

59 Über die politische Tätigkeit des Autors, der 1840, als Victor Cousin das Amt des Bildungsministers bekleidete, als Innenminister wirkte, siehe Pierre Karila-Cohen, »Charles de Rémusat et l'impossible refondation du régime de Juillet«, in: *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 44 (1997), S. 404–423.

60 Charles de Rémusat, *Abélard,* 2 Bde., Paris 1845, Bd. 2, S. 180f. »La *Somme théologique*«, schreibt de Rémusat weiter, »présente la religion tout entière comme une immense controverse dialectique, dans laquelle le dogme finit toujours par avoir raison. C'est la négation la plus franche et la plus développée de l'absolutisme dogmatique«.

61 So wird sie einige Jahre später vom Scholastikhistoriker Hauréau bezeichnet, vgl. Hauréau, *De la philosophie scolastique,* Bd. 1, S. 269. Das Buch von de Rémusat ist tatsächlich in seinem Duktus von einem rechtfertigenden Ton geprägt (siehe z.B. Aussagen wie: »témoigne d'une intention sincère d'impartialité chrétienne«, de Rémusat, *Abélard,* Bd. 2, S. 270; oder »Abélard n'a jamais prétendu surprendre par le raisonne-

puppt sich allerdings zugleich als der stellvertretende Ort, an dem der Autor die historische Legitimität der Schule von Cousin begründet und die polemisierende Gleichsetzung des Rationalismus mit dem Pantheismus entschieden zurückweist. Abälard verkörpert nach de Rémusat die scheinbar paradoxale Gestalt eines ›christlichen Rationalisten‹, bei dem eine tiefe Akzeptanz der Offenbarung mit den berechtigten und unveräußerlichen Ansprüchen der Vernunft koexistiert.[62] Zwei Bemühungen erhalten folglich eine besondere Relevanz in der historiographischen Darstellung: die Verteidigung gegen die Pantheismusanklage und die Entschärfung der heterodoxen Kritikpunkte, die seit Bernhard von Clairvaux gegen die Trinitätsauffassung Abälards vorgebracht werden. In beiden Fällen bildet eine neu kalibrierte Wiedergabe der Universalienlehre das Kernstück der Lösung. De Rémusat schreibt Abälard eine *eklektische* Theorie zu, welche die partielle Wahrheit aller im Universalienstreit vertretenen Positionen erkennt und sich zugleich von ihren Exzessen fernhält.[63] Vom Realismus übernimmt Abälard die Ansicht, dass Gattungen und Arten eine reale Gemeinsamkeit der Individuen bezeichnen; mit dem Nominalismus teilt er dagegen die Überzeugung, dass die allgemeinen Begriffe als solche erst durch die Sprache entstehen und ihnen keine Substanz zukommt. De Rémusat widerlegt dementsprechend eine zuletzt in der idealistischen Historiographie vorgeschlagene Lektüre, nach wel-

---

ment les secrets de Dieu, ni sacrifier la foi à la raison«, ebd., S. 295; »nous croyons à l'entière innocence d'Abélard«, ebd., S., 297; »il n'entend pas être autre chose qu'un philosophe catholique«, ebd., S. 388).

62 Vgl. de Rémusat, *Abélard,* Bd. 2, S. 165: »Ce fut donc sciemment et explicitement qu'il se posa en conciliateur et presque en arbitre, tour à tour exigeant comme un critique et docile comme un fidèle, et qu'il s'efforça de réaliser en lui-même ce personnage éclectique, le chrétien rationaliste«. Siehe auch ebd., S. 351: »Qu'est-ce donc en général que le rationalisme chrétien? Une conciliation de la foi et de la raison, un éclectisme«.

63 »Réfutant tout, empruntant de tout [dans la discussion des universaux], Abélard me paraît en effet avoir procédé en éclectique«, ebd., S. 120. Als Vertreter einer eklektischen Mittelposition hat Abälard im Besonderen zwei Extreme vermieden: »Il y a ici, pour le répéter encore, deux écueils à éviter: l'un, le réalisme absolu qui absorberait l'individu dans l'être universel, et que je n'hésiterais pas à nommer, avec Bayle, un spinozisme non développé; l'autre, un nominalisme radical qui serait au fond un individualisme absolu«. Für eine detaillierte Interpretation der Universalienlehre, vgl. ebd., S. 111–142. Auch in diesem Zusammenhang lässt sich eine Abweichung von der Interpretation Cousins feststellen: Obwohl Cousin durch seine Repräsentation von Abälard als dem Vertreter eines mittleren Weges dessen Verwandschaft mit der Eklektik suggerierte, sprach er ausdrücklich der Universalienlehre Abälards einen eklektischen Charakter ab und erkannte in Abälards Theorie (d.h. im Konzeptualismus) eine Entwicklung des Nominalismus oder zumindest dessen versteckten Geist (»esprit caché«). Vgl. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard,* S. clxxix und cxcvii.

cher Abälards Theorie als eine Vorwegnahme des Spinozismus gilt.[64] Den Folgen eines spinozistischen, extremen Realismus aber, der die Individuen als akzidentelle Erscheinungen in die Einheit einer universellen Substanz auflöst, sei Abälard dank seiner Anbindung an die nominalistische Richtung ausgewichen. Auf dieser Präzisierung basiert eine philosophiegeschichtliche These: Nach de Rémusat kündigt die Auffassung von Abälard jenen Geist der modernen, nicht-pantheistischen Denktradition an, der die französische Eklektik weiterhin präge; der radikale Realismus lebe hingegen über eine nicht-scholastische, neuplatonische Überlieferung im deutschen Idealismus von Schelling und Hegel wieder auf.[65] Dieser spezifische Blickwinkel der Rekonstruktion, der in der früheren Abälard-Interpretation von Cousin völlig abwesend war, verrät die Beteiligung an der programmatischen Entgermanisierung der eklektischen Schule, die der Pantheismusstreit in Gang gesetzt hatte.

Die Universalienlehre Abälards wird auf der anderen Seite auch von den heterodoxen Konsequenzen eines strengen Nominalismus freigesprochen. De Rémusat korrigiert unter diesem Gesichtspunkt explizit die frühere Deutung von Cousin, nach der Abälard infolge seiner nominalistischen Annahmen die Dreieinigkeit der göttlichen Personen auf eine sprachliche, nicht-reale Unterscheidung reduzierte.[66] Die Parallelisierung von Abälard und Thomas spielt auch in diesem Kontext eine strategische Rolle, um die Kontinuität des Ersteren mit der späteren scholastischen Tradition herauszustreichen.[67] Primäres Ziel der Analyse ist es jedoch nicht, jedweden theologischen Irrtum in der Lehre Abälards auszuschließen, sondern seine katholische Grundhaltung offenzulegen. Die doktrinellen Unstimmigkeiten werden eher auf eine intrinsische, begriffliche Schwierigkeit zurückgeführt, mit der sich eine jede konsequente, rationale Übertragung des christlichen Dogmas auseinandersetzen müsse.

De Rémusat replizierte auf der historiographischen Ebene die Merkmale der Kompromissstrategie, welche die Politik Cousins gegenüber der katholischen und klerikalen Kultur im Anschluss an den Pantheismusstreit

---

64 Vgl. ebd., S. 389–401. De Rémusat verweilt im Besonderen bei der Auslegung des Philosophiehistorikers und Schellingianers Anselm Rixner.

65 Vgl. ebd., S. 138–139.

66 Vgl. ebd., S. 350ff. und 357–360 (»Abélard dans sa doctrine de la Trinité, ne me paraît avoir été précisément ni réaliste, ni nominaliste«, ebd., S. 358). Dagegen Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard,* S. cxcvii-cxcix.

67 Vgl. ebd., S. 376, 380–381. De Rémusat erblickt interessanterweise auch eine Ähnlichkeit zwischen der Trinitätsauffassung Abälards und jener von Maret, vgl. ebd., S. 378.

charakterisierte: Anerkennung der religiösen Autorität, Wunsch nach Versöhnung und zugleich Verteidigung der Universitätsphilosophie und ihrer Unabhängigkeit. Der neue Abälard von de Rémusat ist kein Rebell gegen die Autorität und opfert nicht das Dogma zugunsten der Dialektik; er verwirklicht vielmehr die amphibische Figur des christlichen Rationalisten, der das Recht der Vernunft und die Verbindlichkeit des Glaubens bis zur inneren Spaltung zusammenhält. De Rémusat teilt damit einerseits mit Maret die Idee, dass die Scholastik ein historisches Modell des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit von Philosophie und Religion darstellt. Obwohl er mit Cousin Abälard weiter als die Hauptfigur der Scholastik betrachtet, revidiert er das antagonistische, fast antikirchliche Scholastikbild, das die Abälard-Interpretation von Cousin und Barthélemy Saint-Hilaire implizierten. Andererseits ist das scholastische Ideal des Einklangs bei de Rémusat in keiner Weise an die Bedingung einer Unterordnung der Philosophie oder an die kirchliche Kontrollfunktion gekoppelt: Vielmehr bahnte Abälard die Scholastik gerade dadurch an, dass er die unveräußerliche Legitimität der Vernunft innerhalb des Christentums durchsetzte. Abälard symbolisiert folglich keine irenische Synthese, sondern die offene und langwierige Aufgabe eines paritätischen Dialogs zwischen Philosophie und Religion, Hellenismus und Christentum.

> L'hellénisme et le christianisme sont les sources de la philosopie du moyen âge, et l'on peut le dire de toute philosophie dans le monde moderne. […] A ces éléments, il [*scil.* Abélard] applique un esprit décidément rationaliste, et de plus subtilement dialectique, et compose une doctrine où domine toujours la foi en Dieu et en la raison. […] Qu'en a tiré l'esprit humain? Il me semble qu'on le voit tous les jours autour de nous. Nous sommes les enfants de l'école de Paris.[68]

Diese Schlussbetrachtung im Buch von de Rémusat drückt prägnant die Verflechtung zwischen historiographischer Repräsentation und Bezugnahme auf die zeitgenössische intellektuelle Debatte aus. Die Verteidigung Abälards, die teilweise auf Kosten einer Korrektur der vorherigen eklektischen Geschichtsschreibung durchgeführt wurde, entpuppt sich als eine implizite Apologie von Cousin und seiner Schule; die historiographische Kolonisierung der mittelalterlichen Philosophie und deren Verständnis innerhalb einer Genealogie des eklektischen Rationalismus bringt nicht minder das Vorhaben ans Licht, einen ideologischen Rück-

---

[68] Ebd., S. 563.

verweis seitens der katholischen Front auf die Scholastik zu entkräften, der die Vorherrschaft der Religion über die Vernunft unterstützen sollte.[69]

***

Es war das Ziel meiner Ausführungen, eine Entwicklung in der Repräsentation der Scholastik von den Vorlesungen Cousins aus den Jahren 1828–1829 bis zu den ersten monographischen Forschungen zur Zeit der *querelle du panthéisme* nachzuzeichnen. Anhand zweier Episoden, die sich um die Gestalt Abälards drehen, galt es im Besonderen zu erhellen, wie die Modifizierungen des Scholastikbildes mit der direkten Einbeziehung der Geschichtsschreibung in die kulturelle Selbstlegitimation der eklektischen Strömung einhergingen. Das Interesse für die Scholastik schien dabei nicht von Anfang an im intellektuellen Projekt Cousins verwurzelt zu sein. Die Konfrontation mit der katholischen und klerikalen Welt spielte vielmehr bei der Konstituierung der Scholastik als eines historiographischen Gegenstandes eine nicht zu übersehende Rolle und löste einen Kampf um die Appropriation des symbolischen Wertes des mittelalterlichen Denkens aus. Die Beispiele von Gerbet und Maret zeigten einen kohärenten Versuch, die Scholastik zu rehabilitieren und ihren philosophischen Charakter hervorzuheben. Diese Aufwertung war zugleich polemisch gefärbt und visierte im postrevolutionären Frankreich die Durchsetzung eines nicht säkularisierten Philosophiemodells an, das die Kontrollfunktion der kirchlichen Autorität anerkannte. Die bildungspolitische und institutionelle Selbstständigkeit des universitären Wissens, die durch die eklektische Philosophiereform konsolidiert wurde, sollte dabei in Frage gestellt werden. Cousin reagierte darauf und rezipierte die katholische Rehabiliterung der Scholastik, um deren Bedeutung umzukehren. Durch das Abälard-Bild wurde die Scholastik als eine Etappe der Emanzipierung der Vernunft in ein Fortschrittsnarrativ eingegliedert, das in der Moderne kulminierte. Indem Cousin die Scholastik als vorbereitendes genealogisches Moment des cartesischen Wendepunktes

---

[69] Vgl. ebd., S. 182: »Aujourd'hui même il serait difficile de concilier l'enseignement traditionnel [*scil.* scolastique] de la théologie avec la doctrine des nouveaux apologistes. […] A ses yeux, en effet, le christianisme pourrait bien avoir peu à se louer de la philosophie du moyen âge; car c'est sous cette forme que le rationalisme est rentré dans son sein«.

auffasste, konnte er ihre definitive Vollendung in jenem modernen Rationalitätsbegriff erblicken, den die Eklektik zu vertreten beanspruchte.
Aus dieser Perspektive lässt sich eine gängige Forschungsmeinung über die historiographische Wiederentdeckung der Scholastik im Frankreich des 19. Jahrhunderts präzisieren, dass sie nämlich ein laizistisches und nicht-religiöses Phänomen gewesen sei und sich auf die Initiative von Cousin grundsätzlich im universitären Milieu abgespielt habe.[70] Diese verbreitete Ansicht darf nicht darüber hinweg täuschen, dass diese Aneignung sich im Rahmen einer Polemik über die Rolle der Religion vollzog und gewissermaßen auch eine Antwort auf den Standpunkt der katholischen und klerikalen Strömungen darstellte. Darüber hinaus war diese Erschließung der Scholastik untrennbar mit dem Anspruch verbunden, der Eklektik – ihren Widersachern zum Trotz – eine christliche, wenn nicht katholische Ursprungserzählung zu sichern.
Dass die Scholastik wesentlich durch eine Methode zu definieren war, galt auf beiden Seiten als eine schon gesicherte und unhinterfragte Tatsache. Diese gemeinsame Annahme hat aber bei den einzelnen Interpreten eine unterschiedliche Funktion erfüllt, die jeweils das Verhältnis der mittelalterlichen Philosophie zum religiösen Inhalt konzeptualisierte und die ideologische Tragweite eines modernen Rückbezuges auf die Scholastik bestimmte – sodass die historiographischen Verwandlungen der scholastischen Methode letztlich das zukünftige Philosophieideal widerspiegeln, das jeder der beteiligten intellektuellen Akteure konstruierte.

---

[70] Vgl. u.a. Fernand van Steenberghen, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale,* Louvain-Paris 1974, S. 42–43; und Jolivet, »Les études de philosophie médiévale de Cousin à Gilson«, S. 1–20. Zur Infragestellung dieser Forschungsmeinung haben aus unterschiedlichen Perspektiven die zitierten Studien von Gregorio Piaia (Anm. 5 und 17) und Catherine König-Pralong (Anm. 13) entscheidend beigetragen.