

Book Reviews

Ulrich Rudolph (hg. unter Mitarbeit von Renate Würsch), *Philosophie in der islamischen Welt. Band 1. 8.–10. Jahrhundert.* (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe, herausgegeben von Helmut Holzhey). Basel: Schwabe Verlag. 2012. XXXV, 612 S.

Reviewed by **Dag Nikolaus Hasse**: Institut für Philosophie, Universität Würzburg, Residenz – Südfügel, D-97070 Würzburg; dag-nikolaus.hasse@uni-wuerzburg.de

DOI 10.1515/agph-2015-0015

Das vierbändige Werk, dessen erster Band Gegenstand dieser Besprechung ist, wird das gesamte Forschungsgebiet der Philosophie in der islamischen Welt vollständig und dauerhaft verändern. Das ist etwas pathetisch gesagt und doch so gemeint. Aus der Wissenschaftsgeschichte wissen wir, dass Forschungsgebiete auf ganz unterschiedliche Weise entscheidend vorangebracht werden können: durch einen neue Horizonte öffnenden Aufsatz, durch eine bahnbrechende monographische Studie oder durch neu erschlossene Quellen. Doch diese Publikation hat keines dieser Formate. Die vier von Ulrich Rudolph herausgegebenen Bände (wobei im vierten Band zum 19.–20. Jahrhundert Anke von Kügelgen als Herausgeberin hinzutritt) erscheinen in der Reihe *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, nach seinem Gründer auch schlicht der *Ueberweg* genannt. Ziel der Reihe ist ein möglichst ausführlicher und detaillierter Überblick über die Philosophiegeschichte auf dem neuesten Forschungsstand. Mit seinen Biographien, Inhaltsangaben und Doxographien wirkt der *Ueberweg* altmodisch, wie aus der Zeit gefallen. Und es ist tatsächlich die Frage, wie viele Kollegen die *Ueberweg*-Bände zu einem so gut erforschten Gebiet wie der klassischen griechischen Philosophie in die Hand nehmen. Für das Forschungsgebiet Philosophie in der islamischen Welt ist dieses Format hingegen ein Glücksfall. Kein noch so origineller Aufsatz, keine Studie, keine Quellenedition könnte das Forschungsgebiet gerade in dieser Phase so voranbringen wie eine detaillierte, historisch-philologisch verlässliche Überblicksdarstellung. Warum ist das so?

Die Philosophie in der islamischen Welt ist ein vergleichbar junges Forschungsgebiet, aber immerhin eines, das zumindest seit der Mitte des 19. Jahrhunderts existiert. Salomon Munks sorgsam recherchierte Aufsätze „Gazali“ von 1845 und „Ibn-Roschd“ von 1847 gehören zu den frühesten historisch-philologischen Studien in diesem Gebiet. Seit jener Zeit sind nach und nach verlässliche Editionen und Studien vor allem zu den großen Namen des 9.–12. Jahrhunderts erschienen: zu al-Kindī, al-Fārābī, al-Rāzī, Avicenna, al-Ġazālī und Averroes. In den letzten beiden Jahrzehnten erhielt die historisch-philologische Forschung noch einmal einen starken Schub durch Dimitri Gutas und Gerhard Endress und ihr neues „historiographisches Paradigma“, wie Ulrich Rudolph es in der Einleitung zum 1. *Ueberweg*-Band nennt: einen Forschungsansatz, der in Avicennas Philosophie eine durchgängig rationale, auf Aristoteles bezogene Methode entdeckt und die post-avicennischen Jahrhunderte bis ins 16. und 17. Jahrhundert als das „goldene Zeitalter“ der arabischsprachigen Philosophie beschreibt. Es liegt gerade an dieser Kontinuität der Tradition eines rationalen Verständnisses von Philosophie, dass philosophische Texte auf Arabisch inzwischen auch in vielen zweisprachigen Studienausgaben westlicher Verlage zu erhalten sind und so wieder Eingang in die akademische Lektüre gefunden haben. An all dem zeigt sich, dass das Forschungsgebiet halb erwachsen ist. Einerseits ist es keine terra incognita

mehr, denn besonders einflussreiche Autoren und Texte sind schon recht gut erschlossen. Andererseits zeigt die Landkarte noch viele weiße Flächen, unbekanntes Terrain. In dieser Situation ist ein „Grundriss“, wie ihn der *Ueberweg* darstellt, genau das richtige Forschungsinstrument. Er bietet eine Kartographie für die gesamte *terra*, samt allen noch unerschlossenen Gebieten. Man muss kein Wahrsager sein, um voraussagen zu können, dass sich die internationale Forschung viele Jahrzehnte lang an diesen Bänden orientieren wird. Dass die Bände mit kurzer Verzögerung auch im Brill Verlag auf Englisch erscheinen werden (in gemeinsamer Herausgeberschaft mit Peter Adamson), wird viel dazu beitragen.

Nimmt der erste Band diese Chance nun auch tatsächlich wahr? Ja, er tut es, wie ein Blick auf die beiden längsten Autoren-Kapitel des Bandes zeigt: die Kapitel zu al-Kindī (gest. zwischen 861 und 866 n. Chr.) und al-Fārābī (gest. 950/951 n. Chr.). Das Kindī-Kapitel stammt von Gerhard Endreß und Peter Adamson, zwei Koryphäen der Kindī-Forschung. Endreß hat mit seinen Studien zu Kindīs Rolle als *spiritus rector* eines Übersetzer-Kreises und zu Kindīs philosophischer Methode die Forschung stark geprägt. Adamson hat im Jahr 2007 die maßgebliche philosophische Monographie zu Kindī veröffentlicht, die sein philosophisches Denken erstmals systematisch erschließt. Wozu dann noch einen *Ueberweg*-Artikel – nur zur Zusammenfassung des Forschungsstandes? Nein, dieser *Ueberweg* bietet mehr. Der Kern des Kindī-Kapitels sind die Werkbeschreibungen zu 66 Titeln. Sie sind eine beeindruckende Leistung in sich, für die die Kollegen weltweit dankbar sein werden. Denn kein Experte für arabische Philosophie, noch nicht einmal Endreß oder Adamson selbst, hatte diesen Überblick. Mir waren acht der 66 Werke aus eigener Lektüre bekannt, und damit liege ich vermutlich im normalen kollegialen Durchschnitt.

Das Fārābī-Kapitel, geschrieben von Ulrich Rudolph, ist gleichsam ein Buch im Buch: Diese 100 Seiten bieten die erste monographische *Gesamtdarstellung* von Fārābīs Philosophie, die diesen Namen tatsächlich verdient. Die bereits existierenden Fārābī-Monographien widmen sich einem Teilbereich seines Denkens: seiner politischen Philosophie, seinem Neuplatonismus, seiner Kosmologie oder seiner Logik. Selbst das ausgezeichnete und umfassende Fārābī-Kapitel der *Storia della filosofia nell'islam medievale* gelangt zu keiner wirklichen Gesamtdarstellung, da Fārābīs geometrische, astronomische, musikphilosophische, physikalische und biologische Schriften unbeachtet bleiben. Für das Verständnis von Fārābīs philosophischem Standpunkt sind diese Teilgebiete aber sehr aufschlussreich, wie das *Ueberweg*-Kapitel zeigt: Neuplatonische Traditionen treten in diesen Schriften zugunsten aristotelischer Traditionen ganz in den Hintergrund. Dadurch, dass Ulrich Rudolph alle philosophischen Schriften gleichermaßen ernst nimmt und nur den beiden Summen *Mabādi'* und *Siyāsa* eine Sonderstellung einräumt, gelingt ihm eine ausgewogene und ideologiefreie Darstellung von Fārābīs Denken. Das verdient deshalb Erwähnung, weil moderne Voreinstellungen die Fārābī-Forschung im 20. Jahrhundert ungebührlich belastet haben. Um ein Beispiel zu nennen: Leo Strauss und andere haben vermutet, dass Fārābī in einer vermeintlichen Verfolgungssituation gelebt und seine eigentliche Meinung unter der Oberfläche seiner exoterischen Schriften verborgen habe. Im Nachhinein ist dieser anachronistische Blick auf Fārābī nur mit den extremen Verfolgungserfahrungen des 20. Jahrhunderts zu erklären – er ist selbst historisch geworden. Das *Ueberweg*-Kapitel relativiert jedenfalls sehr eindrucksvoll die frühere Fixierung der Forschung auf die Äußerungen Fārābīs zur politischen Gemeinschaft und bietet insgesamt eine sehr gute Grundlage für die zukünftige Erschließung dieses so einflussreichen Denkers.

Im traditionellen Kanon der arabischen Philosophie sind Kindī und Fārābī die bekanntesten Philosophen des ersten Bandes, aber sie sind es vielleicht nur deshalb, weil die Schriften anderer Denker verloren gegangen sind, wie beispielsweise die meisten Schriften Abū Bakr ar-Rāzīs, oder kaum Aufmerksamkeit gefunden haben, wie die Yahyā ibn Adīs, des seinerzeit

berühmtesten Kopfes unter den Bagdader Peripatetikern. In diesem Band wird nun ein entscheidender Schritt zur historischen Relativierung des Kanons getan. Denn die Werkbeschreibungen, Biographien und Doxographien des *Ueberweg* decken zahlreiche weniger bekannte Namen ab. Auch für den Spezialisten ist dieser erste Band daher eine wahre Fundgrube. Die ganze Breite der philosophischen Aktivität in der islamischen Welt wird nun erstmals deutlich. Dass eine solche Darstellung überhaupt möglich ist, ist in großem Maße den Forschungen von Gerhard Endreß zu verdanken. In gewisser Weise ist dieser erste *Ueberweg*-Band auch ein halber Endreß-Band. Seine Studien zum Kindi-Einfluss und zu den Bagdader Peripatetikern sind größtenteils in Spezialorganen publiziert worden und erhalten nun ihre längst verdiente Aufmerksamkeit und Prominenz. Mit Dimitri Gutas und Hans Daiber haben zwei weitere sehr produktive Forscher derselben Generation wichtige Kapitel für diesen *Ueberweg*-Band verfasst, die auf mehreren Jahrzehnten eigener Forschung basieren. Dadurch ist dieser erste Band auch eine Art Summe der wissenschaftlichen Leistung dieser Generation.

Es ist unmöglich, in dieser Rezension auf die vielen Stärken und wenigen Schwächen der einzelnen Kapitel einzugehen. Stattdessen möchte ich zwei problematische Aspekte der Gesamtkonzeption direkt ansprechen: die zusammenfassende Behandlung aller jüdischen Autoren der islamischen Welt in einem gesonderten Kapitel (in Band 2) und der Verzicht auf die Behandlung theologischer Autoren. Zum ersten Punkt: Es ist schade, dass jüdische Autoren wie Sa'adya, Ibn Abi Sa'id al-Mauṣili und Isaak Israeli nur am Rande erwähnt werden, obwohl sie inhaltlich und zeitlich in den ersten Band und nicht in den zweiten Band gehören. Sa'adya und al-Mauṣili sind einflussreiche Stimmen in der stark von Philoponos beeinflussten Kontroverse über die Ewigkeit der Welt in der islamischen Kultur, und Isaak Israeli ist einer der wichtigsten arabischsprachigen Philosophen in der Tradition Kindis. Aus diesem Kontext werden die Autoren herausgerissen – das ist ein offensichtlicher Nachteil der separaten Behandlung der jüdischen Autoren. Es gibt aber auch Vorteile. Denn die Autoren stehen jeweils in mehreren Diskussionskontexten. Der innerjüdisch-diachrone Diskussionszusammenhang kommt natürlich in einem separaten Kapitel sehr gut zur Geltung, wohingegen die interkonfessionellen und synchronen Zusammenhänge unterbeleuchtet bleiben. Genau umgekehrt ist es bei den Christen: Die christlichen Philosophen werden nicht in einem separaten Kapitel behandelt, sondern inhaltlich eingeordnet. Fast alle Autoren des 7. Kapitels, das den Bagdader Aristotelikern gewidmet ist, sind Christen. Der erste Band des *Ueberweg* zeigt also ihre Anbindung an die Diskussion ihrer Zeit, hat aber nicht die Darstellungsmittel, die inner-christlichen Diskussionstraditionen ebenfalls zu thematisieren (für die im zweiten Band immerhin ein kurzer Abriss geplant ist). Für welche Art von Gruppierung auch immer wir uns als Historiker entscheiden – wir können die Komplexität der Kontexte nur annähernd abbilden.

Der zweite problematische Aspekt ist vielleicht der bedenklichste des gesamten Bandes: die Aussparung der Theologen, insbesondere die Aussparung der spekulativen islamischen Theologie der Mu'tazila. Andere Rezensenten wie Charles Genequand¹ und Gregor Schwarb² haben diese Entscheidung bereits als „wenig überzeugend“, „äußerst bedauerlich“ und „sachlich falsch“ kritisiert. So einfach ist es freilich nicht. Vergleichen wir die Theologie anderer Epochen: Gehören Joseph Ratzinger und Rudolf Bultmann in einen *Ueberweg* zur deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts? Sicherlich werden ihre Namen Erwähnung finden, zumindest im Habermas- und im Heidegger-Kapitel. Aber darüber hinaus? Behandeln wir in den *Ueberweg*-

1 Asiatische Studien/Études Asiatiques 67 (2013), 1361–1366.

2 Theologische Literaturzeitung 138 (2013), 1392–1394.

Bänden zur Scholastik nur deshalb die Theologen Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham, weil diese Theologen, sozusagen die Bultmanns und Ratzingers des Mittelalters, leider noch nicht so viele scharfsinnige und produktive Kollegen in den philosophischen Fakultäten besaßen, wie das in späteren Jahrhunderten der Fall ist? Ich vermute: ja. Hätte es mehr selbstbewusste und unabhängig denkende Philosophie-Magister wie Siger von Brabant und Boetius von Dacien im Mittelalter gegeben, dann wäre es für Thomas von Aquin, Scotus und Ockham viel schwerer, einen Platz in den Philosophiegeschichten zu finden. Ulrich Rudolph hatte es in dieser Hinsicht leicht: Die rein philosophischen Autoren in der islamischen Welt des 8.–10. Jahrhunderts sind so eindrucksvoll, dass es keiner Verstärkung aus benachbarten Disziplinen bedurfte.

Es ist instruktiv, die Einstellungen von Robert Wisnovsky, Marwan Rashed und Peter Adamson, drei ausgewiesenen Kennern der arabischen Philosophie, zu diesem Problem zu vergleichen. Wisnovsky argumentiert, dass *falsafa* und *kalām* selbst in den frühen Jahrhunderten zwar nicht deckungsgleich seien, sich jedoch weitgehend überlappten („they largely overlapped“) und zu einer gemeinsamen Vernunfttradition im islamischen Denken gehörten („‘aqlī tradition in Islamic thought“).³ Rashed geht so weit zu sagen, dass es keinen Historiker der islamischen Philosophie geben könne, der sich nicht *parfaitement* mit den Lehren der Denker des *kalām* auskenne. Die Geschichte der islamischen Philosophie müsse die Geschichte der rationalen islamischen Theologie umfassen.⁴ Adamson wiederum bezeichnet viele theologische Texte des 9. und 10. Jahrhunderts als „philosophisch im weiteren Sinne“, d. h. philosophisch interessant. Aber er plädiert trotzdem für eine engere Verwendung des Begriffs „philosophisch“ für das, was auch die Zeitgenossen *falsafa* genannt haben: die Fortführung der griechischen Philosophie. Aber selbst diese Grenze sei fließend, denn schließlich behandelten Theologen und Philosophen im Islam eine Reihe von gemeinsamen Themen auf ganz ähnliche Weise.⁵

Wisnovsky, Rashed und Adamson hätten sich also vermutlich anders entschieden als Ulrich Rudolph. Nun ist Rudolph anders als seine drei Kollegen selbst Islamwissenschaftler und einer der angesehensten Kenner der klassischen islamischen Theologie, insbesondere der Maturidiyya. Er hat also sehenden Auges von der Behandlung der Theologie Abstand genommen. Warum? In seiner sehr reflektierten und lesenswerten Einleitung nennt er drei Gründe. Erstens: Selbst die spekulative und hochrationale Strömung der Mu‘tazila habe sich selbst letztlich immer als Auslegung von Gottes Mitteilung an die Gläubigen verstanden. Zweitens: Die zwei Disziplinen Theologie und Philosophie wurden von den Zeitgenossen strikt getrennt und keinesfalls als verwandt oder benachbart angesehen. Und drittens wollten die muslimischen Theologen mit den Philosophen ihrer Zeit und deren vermeintlichen Irreführungen auf keinen Fall in Verbindung gebracht werden. Eine Darstellung der muslimischen Theologen des 8.–10. Jahrhunderts als Philosophen wäre also anachronistisch.

Diese Argumentation ist gut, und sie lässt sich noch weiter untermauern. Man mag einräumen, dass die Zeitgenossen sich vielleicht geirrt haben und den ausgesprochen philosophischen

3 R. Wisnovsky (zusammen mit M. J. F. M. Hoenen), „Philosophy and Theology“. In *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Hg. R. Pasnau/C. Van Dyke. Cambridge 2014, 706.

4 M. Rashed, „Les débuts de la philosophie moderne (vii^e-ix^e siècle)“. In *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l’islamophobie savante*. Hg. P. Büttgen/A. de Libera/M. Rashed/I. Rosier-Catach. Paris 2009, 122.

5 P. Adamson, „Arabic Philosophy and Theology before Avicenna“. In *Medieval Philosophy*. Hg. J. Marenbon. Oxford 2012, 59 f.

Charakter der muslimischen Theologie nicht erkannten – und dass die Theologen selbst ihn auch nicht zugeben wollten. Denn natürlich ist es möglich, philosophisch zu sein, ohne auf griechische Philosophie zurückgreifen zu wollen. Damit sind wir beim Kern der Sache. Das Problem ist nicht, wie griechisch die mu'tazilitischen Theologen waren, sondern wie philosophisch sie waren. Und hier sind starke Zweifel angebracht. Philosophie sollte zumindest, um eine niedrigschwellige Definition zu wählen, ein rationales und systematisches Nachdenken über den Menschen und die Welt beinhalten. Die meisten Autoren des vorliegenden *Ueberweg*-Bandes sind auf diese Weise philosophisch. Bei den mu'tazilitischen Theologen muss man allerdings Abstriche machen. Denn erstens vertreten sie viele ihrer philosophischen Positionen im Hinblick auf implizite und explizite religiöse Ziele (um von religiösen Voraussetzungen zu schweigen), die sich nicht mehr *rational* ausweisen lassen. Natürlich ist es möglich, die rein rational-philosophischen Passagen der Theologen zu isolieren, aber es bleibt immer die Frage zu klären, inwieweit nicht-philosophische Überzeugungen die philosophischen Stellungnahmen der Mu'tazila motiviert haben. Denn das hat Einfluss auf die philosophische Haltbarkeit und überhaupt den philosophischen Charakter ihrer Positionen. In den späteren *Ueberweg*-Bänden, die Theologen wie al-Ġazālī oder Faḥraddīn al-Rāzī behandeln, wird diese Art von Analyse vermutlich noch wichtiger werden. Zweitens scheinen die mu'tazilitischen Theologen kein wirkliches Interesse an einer *systematischen* Behandlung philosophischer Themen gehabt zu haben. Josef van Ess, der unumstritten beste Kenner der Mu'tazila, charakterisiert ihre philosophischen Bemühungen als „pointillistisch“ (und meint damit nicht die Überlieferungslage). Das meiste bleibe im „Stadium der Entwürfe“. ⁶ Spätere Theologen wie al-Ġazālī und Faḥraddīn al-Rāzī sind in dieser Hinsicht viel philosophischer.

Und schließlich: Es ist inkonsequent, die muslimischen Theologen in einer Philosophiegeschichte der islamischen Welt zu berücksichtigen, die christlichen und jüdischen Theologen des Orients aber zu ignorieren. Wenn man schon die Theologie hineinnimmt, dann nicht nur die islamische. Wer aber kennt sich in diesem Ozean der orientalischen Theologien noch aus? Nicht wenige der Bagdader Peripatetiker schreiben sehr nah an der christlichen Theologie ihrer Zeit. Manche, wie Yahyā ibn 'Adī und Ibn Zur'a, haben selbst theologische und apologetische Schriften verfasst, wie der *Ueberweg*-Band auch sehr schön zeigt. Die Fokussierung der islamischen Philosophiegeschichte auf die Mu'tazila ist also hochselektiv und sehr problematisch, so herausfordernd und interessant ihr Denken auch ist.

Die philosophischen Passagen der mu'tazilitischen Theologen sind im übrigen ähnlich interessant wie die der Juristen, Grammatiker, Literaten und insbesondere der Mediziner, Astronomen und Astrologen. Wenn wir den Theologen Abū l-Hudāil und an-Nazzām eigene Kapitel einräumen, müssen wir dasselbe auch mit dem Astrologen Abū Ma'sār und den Medizinern Quṣṭā ibn Lūqā und 'Alī ibn al-'Abbās al-Maġūsi tun, um nur einige Beispiele zu nennen. Wenn wir also die Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt schreiben und dabei auch Werke berücksichtigen, die nur teilweise philosophischen Charakter haben, ist es ratsam, strenge Maßstäbe der Rationalität und Systematizität anzulegen. Ansonsten wird es uferlos.

Vor dem Hintergrund dieser Argumente hätte ich es am liebsten gesehen, wenn es im ersten Band ein eigenes kompaktes Kapitel zur Verbreitung philosophischen Denkens in der muslimischen, christlichen und jüdischen Theologie des Orients gegeben hätte: eine Übersicht ohne

⁶ J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Bände. Berlin u. a. 1991–1997. Band I, 724 und 729–731. Van Ess spricht auch von „pseudo-philosophischem Vokabular“ (729).

Werkbeschreibungen. Im neuesten Band der *Ueberweg*-Reihe, dem zweibändigen Werk zur deutschsprachigen Philosophie des 18. Jahrhunderts, wird dieser Lösungsweg gewählt: Eines der 20 Kapitel (auf 59 von 1677 Seiten) ist speziell den philosophischen Theologen des 18. Jahrhunderts gewidmet. Im hier besprochenen Band zur islamischen Welt existiert bereits ein vergleichbares Kapitel, allerdings nur zu einem Teilgebiet: Der letzte Abschnitt trägt die Überschrift „Religiöse Anwendung philosophischer Ideen“ und behandelt die ismāʿīlitischen Denker des 10. und 11. Jahrhunderts.

Nun lässt sich das Fehlen eines ähnlichen Kapitels zu anderen Theologien des 8.–10. Jahrhunderts freilich verschmerzen. Denn erstens gibt es einen Quasi-Ueberweg für genau diese Texte, zumindest für den muslimischen Bereich: Josef van Ess' sechsbändiges Werk *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Und zweitens ist die philosophische Theologie nur ein kleiner Teilbereich eines viel größeren Gebietes, dessen Erforschung dank der hervorragenden Arbeit, die hier geleistet worden ist, nun auf einem viel festeren Fundament steht.

Udo Thiel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 470.

Reviewed by **Vili Lähteenmäki**: Theoretical Philosophy, University of Helsinki, Unioninkatu 40 A, 00014 University of Helsinki, Finland; vili.lahteenmaki@helsinki.fi

Udo Thiel's *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume* is an impressive scholarly work. In addition to such early modern key figures as Descartes, Locke, Leibniz, Wolff, and Hume, Thiel inquires into a wide range of non-canonical thinkers, mostly from a point of view of how they relate to the views of the key figures.

In addition to a 35-page introduction that articulates the central notions of self-consciousness and personal identity as well as the aim the book, *The Early Modern Subject* consists of six parts that are each divided into two or three chapters. The first part deals with the seventeenth-century Scholastic and Cartesian background. Parts Two and Three are devoted to Locke's 'subjectivist revolution' and Locke's critics and defenders. Also, Part Four deals with Locke's influence, but it focuses on authors who discuss self-consciousness and personal identity from a markedly immaterialist perspective and put forth their own positive contributions. Part Five discusses Leibniz and Wolff, and Part Six Hume.

Thiel helpfully situates his work within the scholarship of seventeenth- and eighteenth-century accounts of self-consciousness and personal identity. Within philosophical secondary literature, he distinguishes between two kinds of studies: specialist literature, which by concentrating on one or two individual early modern thinkers is able to penetrate into philosophical detail, and general historical overviews, which may cover several centuries but are bound to be somewhat sweeping regarding details.

The Early Modern Subject, for its part, aims to provide an account of the general development of self-consciousness and personal identity in the early modern period through dealing with both more and less well-known thinkers in some detail and in their historical context. Providing an account of general development does not mean identifying a unified development that runs through the early modern period. As Thiel notes, most philosophers did not discuss the whole range of issues related to self-consciousness and personal identity, and many focused