

auszuschließen“ (145). H. bezieht sich hier auf Kants Ausführungen zum „Paradoxon der Methode“ (KpV, V 62–65). „Das Moralgesetz soll begründungstheoretisch Vorrang haben vor dem Begriff des Guten und daher nicht durch letzteren bestimmt werden“ (146). Aber kommt Rawls' Vorgehen „denn nicht genau dem gleich, wogegen sich Kant“ in diesem Text „stellt?“ (150). Diese Kritik dürfte auf einer mangelnden Unterscheidung beruhen. Im Paradoxon der Methode geht es um das Verhältnis von zwei Begriffen. Gebietet das moralische Gesetz, was gut ist, d. h. müssen wir wissen, was gut ist, um zu wissen, was das moralische Gesetz gebietet, oder ist gut, was das moralische Gesetz gebietet? Kant lehnt eine „wertbasierte“ Moral in dem Sinn ab, dass die Geltung des moralischen Gesetzes nicht von einem Gut, dessen Verwirklichung es dient, abhängt. Welches Kriterium haben wir, um zu urteilen, ob etwas gut ist? Ohne das moralische Gesetz bleibt uns nur die „Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühl der Lust oder Unlust“ (KpV, V 63). Bei dem „gemeinsamen ‚Pool‘ von Werten“ (117), aus denen die Konstruktionsprozedur des Politischen Konstruktivismus schöpft, handelt es sich dagegen um die moralische Kompetenz der Personen im Urzustand. Es geht nicht um ein Verhältnis von Begriffen, sondern um die Fähigkeit, die richtigen Grundsätze zu wählen; der Wert, in dem die normativen Prinzipien fundiert sind, ist der moralische Wert der wählenden Personen.

H. schlägt für die Begründung des Politischen Liberalismus ein „transzendentes Begründungsmuster“ (175) vor; dabei handle es sich um erste Überlegungen und nicht um eine vollständig ausgearbeitete Theorie. Es zeichnet sich durch drei Eigenschaften aus: „Es verfolgt eine (1) wertunabhängige Argumentation, fußt auf einer (2) voraussetzungsarmen Rechtfertigungsgrundlage und setzt (3) keine metaphysischen und meta-ethischen Annahmen über den Aufbau der Welt voraus“ (178). H. bringt zwei Beispiele von Argumentationen, in denen dieses Begründungsmuster sich ansatzweise findet: Das erste identifiziert transzendente Interessen von Personen (Otfried Höffe), während das zweite bei den Bedingungen des Rechtfertigungsdiskurses ansetzt (Gerald F. Gaus). Ich beschränke mich auf das erste Beispiel. „Unter dem Begriff der ‚transzendentalen Interessen‘ versteht Höffe eine besondere Art von Interessen: diejenigen, die sich auf die Handlungsfähigkeit von Personen richten“ (179). Es sind höherstufige Interessen, weil sie zuallererst die Bedingungen schaffen, unter denen Personen ihre übrigen Interessen ausbilden und verfolgen können; deswegen nennt Höffe sie „transzendental“. „Und eben weil sie transzendental sind und damit konstitutiv dafür, dass eine Person überhaupt handeln kann, kann ihnen kein Mensch ‚seine freie Zustimmung vernünftigt versagen“ (180). H. bedient sich dieser Argumentation für folgenden Vorschlag zu einer Rehabilitierung des Politischen Konstruktivismus: „Wenn Freiheit und Gleichheit unabdingbare Voraussetzungen für die Entwicklung und Verfolgung einer Weltanschauung darstellen, können sie als transzendente Interessen der Bürger angesehen werden. Denn jeder will seine Weltanschauung so ungehindert wie möglich verfolgen, und dazu sind in einer modernen Gesellschaft Freiheit und Gleichheit zwei Bedingungen, die dies zu allererst ermöglichen“ (189). F. RICKEN SJ

KIRCHHOFF, THOMAS / KÖCHY, KRISTIAN (HGG.): *Wünschenswerte Vielheit*. Diversität als Kategorie, Befund und Norm (Lebenswissenschaften im Dialog; 21). Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 271 S., ISBN 978-3-495-48758-7 (Paperback); 978-3-495-83758-0 (PDF).

Der Expressivität des Begriffs ‚Diversität‘ und seiner Artikulationskraft für die Bereiche einer deskriptiven und normativen Erschließung von Leben ist dieser Band gewidmet, in dem *Thomas Kirchhoff* und *Kristian Köchy* Beiträge versammeln, die in primär philosophiehistorischer Perspektive Diversität als Philosophem mit Tradition und nicht als postmodernen Zauber der Auflösung ausweisen. Gegenwärtige Diversitätsdebatten aus der Domäne der Biologie bilden den *point of departure*. Der damit verbundenen Absage an die Vorherrschaft der Monotonie im elementaren Bereich des Biologischen steht nach Auskunft der Autorengruppe die Ideengeschichte nicht blind gegenüber. Vielmehr wurzeln Diversitätsdiskurse in einem Denken, das quer durch die Geschichte der Philosophie Diversität als nachdenkenswert erachtet, wie im

Gespräch mit Aristoteles, Wilhelm von Ockham, Gottfried Wilhelm Leibniz sowie mit Immanuel Kant, Henri Bergson und Alfred North Whitehead ausgewiesen wird. Auch wenn sich Diversität als Leitterminus erst allmählich im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften herausbildet und dabei deskriptives und normatives Potenzial in den Lebens-, Gesellschafts- und Geisteswissenschaften aufweist, präsentiert ihn die hier vorzustellende philosophiegeschichtliche Panoramaaufnahme ebenfalls nicht als *quantite négligeable*. Diversität als ewiger Companion des Nichttritioiden (Musil) oder des Nicht-Identischen (Adorno) mag verschiedene Beherrschungsutopien in eine aversive Haltung versetzen, andauernd bis in gegenwärtige Verweigerungen von Anerkennung, zum Beispiel von geschlechtlicher und sexueller Vielfalt. Eine Berufung auf Exponenten der Philosophiegeschichte, um Beschädigungen irgendwelcher Ordnungen menschlichen Lebens durch den Einfall von Diversitäten zu behaupten, ist nach dem Befund der hier zu besprechenden Studien jedenfalls kaum möglich.

Im Einleitungsteil reduzieren *Thomas Kirchhoff* und *Kristian Köchy* den Fokus des Sammelbandes auf Biodiversitäten, um sich so einer Zentralperspektive innerhalb des weiten Themenspektrums der Diversitätsforschung zu widmen, die sie deskriptiv auf die Biologie und präskriptiv auf Politik und Umweltschutz bringt (9). Mit Platon und Thomas von Aquin rufen die beiden Autoren einleitend zwei Denker auf, die sowohl die habituelle Hemmung der Würdigung des Diversen als auch Rissstellen dieser Abdikation maßgeblich geprägt haben. Die Verfasser lesen das Liniengleichnis Platons als scharfe Zuspitzung des philosophischen Einheitsdenkens, da der Unterschied zwischen höchstens halbausleuchtendem und daher notorisch groben Abkürzungen und Fälschungen aufstufendem Meinen und dem luziden Wissen der philosophischen Vernunft im Gegensatz dazu am Differenzial-Dual Einheit und Vielheit deutlich werde: Die auf der Ebene des Sinnlichen verharrende Sicht auf Vielheit erlaube nur mangelhaftes Erkennen. Einsicht sei dagegen assoziiert mit gedanklicher Einheit, die das Wesen hinter der scheinbaren Vielheit zu erfassen vermag (12). Eine solche negative Sicht auf Vielheit teile der Aquinate nicht, wenn die beiden Autoren ihm nicht sogleich Inkonsistenz seiner zunächst positiven Evaluierung der Vielheit in der Schöpfung attestieren würden. Denn zunächst behaupte Thomas eine Welt, in der es sowohl Engel als auch Steine gäbe, sei besser als eine, in der nur Engel existierten. Diese schöpfungstheologisch proportionierte Anerkennung von Vielheit als Wert an sich könne aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es nie breite Straße der christlichen Philosophie und Theologie gewesen sei, nach diesem Diversitätsargument des Thomas Vielheit besonders zu valorisieren. Im Gegenteil legen Theologumenen wie das der Einheit Gottes und der Schöpfung eine eher platonische Sicht des Thomas nah (12). Vor diesem Hintergrund gestaltet sich die Frage nach der Bedeutung der Vielheit in der westlichen Kultur als Projekt einer *relecture*, die sich nicht immer auf ausgeleuchteten Wegen bewegen kann.

Eine erste Lokalisierung von Diversitäten nimmt im Sammelband *Gottfried Heinemann* vor, wenn er nach dem „Wert der Vielheit in pluralistischen Kosmologien“ (23) fragt und dazu neben Thomas von Aquin und Alfred North Whitehead insbesondere Aristoteles liest. Dabei stößt er zunächst auf das antike Problem der Vielheit des Seienden, das die Frage nach dem Zugrundeliegenden aufwirft und somit das Viele nicht als angemessene Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Dinge gelten lassen will (25 f.). Besonders Aristoteles habe dieses Zugrundeliegende, die Substanz (*ousia*) als philosophisches Fundament ausgewiesen (28). Damit scheint Vielheit allerdings nicht gänzlich diskreditiert, da sie ja phänomenal zu den Erscheinungen des Kosmos gehört. Dieser kann dann nicht mehr als monolithische Einheit, sondern „nur“ noch als die berüchtigte „Einheit in der Vielheit“ verstanden werden (43). Heinemann führt zur Illustration, angelehnt an Homer, Harmonie-Beispiele an, die entgegen der Defizienz-Konnotation des Vielen das Schöne des Diversen hervorheben: Genannt wird die überzeugende Erscheinung einer Person, deren anmutendes Ganzes sich aus der Summe verschiedener Teile ergibt, wie Kleidung, Schmuck, Frisur, Duft etc. (43). Heinemann betont, dass Aristoteles „wünschenswerte Vielheit“, nach welcher der Sammelband fragt, nicht explizit gekannt habe (52). Aufgrund des substanz-ontologischen Denkens der Antike muss ihm diese Frage fremd bleiben. Der strikten Vorstellung von Vielheit ohne Substanz, wie Aristoteles sie vertreten hat, steht nach

Heinemann Thomas von Aquin entgegen, bei dem Andersheit und mithin Vielheit aus dem Gottesbegriff gefolgert werden. Wolle Gott sich selbst, so wolle er zugleich auch das Andere, um überhaupt Gott zu sein. Andersheit und Vielheit erscheinen auf diese Weise zwar theologisch fundiert, aber doch so auf Gott bezogen, dass es sich um ein einseitiges Konzept der Vielheit handle (54f.). In der Entwicklung von einer substanz-theoretischen Absage an die Vielheit über eine theologische Anbindung der Vielheit an den Gottesbegriff wird mit Whitehead ein Denker angeführt, bei dem Vielheit auf die nächsthöhere Ebene gebracht wird. Innerhalb der Theorie des Zusammenwachsens (*conrescence*) bei Whitehead bedingen sich Einheit und Vielheit gegenseitig und gehen ineinander über: Vieles werde eins und dadurch finde eine Vermehrung statt, also breche neue Vielheit auf. Dieser Prozess des Nebeneinanders präge die Wirklichkeit (55f.). Heinemann hat insgesamt einen weiten philosophiehistorischen Bogen gespannt und in wünschenswerter Klarheit den Nachweis erbracht, dass Vielheit auch in Konzepten der Einheit nicht ohne Dignität bleiben muss.

In seinem Beitrag erinnert *Thomas Kirchhoff* an Wilhelm von Ockham als einen Nestor einer gewandelten Sicht auf Diversität zum Ende des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit. So sei Ockham ein Wegbereiter einer heute verbreitet positiven Evaluierung von Vielheit, weil er ein allgemeines Einheitsprinzip schöpfungstheologisch zurückwies und „kontingente, willkürliche Vielheit“ (87) als Charakter der Schöpfung beschrieb, mithin nur noch das je Einzelne als Fundament aller Wirklichkeit verstand. So avanciert das je einzelne Subjekt zum Realitätsprinzip. Ockhams Nominalismus bedeutet demnach die Absage an das Allgemeine und Universelle, das höchstens Gegenstand mentaler Prozesse, nicht aber der empirischen Welt sein könne (88). Hinzu kommt Ockhams Betonung der Singularität nicht nur, aber auch und besonders des Menschen als Geschöpf Gottes, das in der theologischen Tradition nicht als Derivat eines allgemeinen Schöpfungswillens, sondern als individuell gewollt und geschaffen gedacht werde (*res singularis*) (94, 101). Daraus folgt aber notwendig die Vielheit dessen, was individuell geschaffen ist. Nach Kirchhoff ist die Konzeption Ockhams allerdings nicht unproblematisch, denn die Kehrseite seines Vielheitsprinzips offenbare ein „amorphes Meer der Einzelheiten“ (114), deren *splendid isolation* daher rühre, dass sie kaum etwas Allgemeines im Sinne des Verbindenden teilen.

In seinem Beitrag stellt *Hubertus Busche* Gottfried Wilhelm Leibniz als Vordenker des Prinzips der Vielheit vor, das neben dem Prinzip der Einfachheit die „beste aller möglichen Welt“ bestimmt (115). Leibniz' Vielheitsdenken sei dabei universal angelegt und erlaube nicht einmal, innerhalb des Vielen bestimmtes Vieles besonders zu schützen, weil das Viele insgesamt von Gott gewollt (präskriptiv) und geschaffen (deskriptiv) sei (116) und so das Universum als Raum des Vielen präge (117). Mit Leibniz und seiner besten Welt, die dadurch charakterisiert sei, in optimaler Weise Einfachheit und Vielheit zu kombinieren, kommt ein „hoher normativer Status der Diversität“ (117), wobei *la plus grande variété*, also die größtmögliche Vielheit, nicht als Chaos, sondern als *le plus grand ordre* gedacht wird; beide also, Diversität und Simplität, werden in ein direkt proportionales Verhältnis zueinander gerückt. Hinzu kommt, dass die zwei Arten des Bösen, also das naturhafte und das moralische Böse, deshalb Teil der besten möglichen Welt bei Leibniz seien, weil ihre Negation durch Gott das Fehlen von schmerzempfindlichen Tieren und (un)moralisch, also frei handelnden Menschen bedeutet und mithin dem Vielheitsprinzip widersprochen hätte (147). Auch in dieser Darstellung des Übels bleibt Leibniz nach Busche „Denker der Vielheit par excellence“: „Der Leibnizsche Gott will aus Güte, dass möglichst vieles und unterschiedliches Seiendes existieren, leben, gedeihen und sich seiner Existenz erfreuen darf. Man darf ohne Übertreibung sagen, dass für Leibniz Vielheit der höchste Zweck [...] des Universums ist“ (149).

*Hans Werner Ingensiep* widmet sich schließlich Kant und der Frage nach Vielheit im Bereich des biologischen Lebens. Dabei kommt es ihm auf den Hinweis an, dass Vielheit nicht ohne Konnex sein kann, vielmehr Organismen ausbildet, die er nach seiner Kant-Lektüre in einen „teleomorphen Gesamtbezug“ einordnet (176). In kritischer Absicht verweist Ingensiep dann auf die polymorphe Natur selbst, die gerade als Ort des Vielen, als bunte Vielheit, aber auch als öde Monotonie Natur sein kann. Dieser Hinweis scheint wichtig, denn der Mensch als Akteur gegenüber der Natur neigt zu

einem reduzierten Naturverständnis, das sich auf das Wünschenswerte bezieht, so aber die Biodiversität *in toto* zum Beispiel mit der von Menschen künstlich angelegten bunten Flora Madeiras in eins setzt (183). Zugespitzt, mit Ingensiep: Bisher herrscht eine Tendenz im Verhältnis zur Biodiversität vor, die sie oft, wohl unbewusst, bestimmten Naturbildern anpassen wolle (184), statt umgekehrt zu verfahren. Dies würde jedoch bedeuten, sich die Bilder, die man sich von der Natur gemacht hat, ikonoklastisch von der faktischen Diversität des Lebens ausreden zu lassen.

Insgesamt haben die Herausgeber der Kategorie der Diversität im Sinne einer *relecture* dazu verholfen, ihre Kontinuität in der Tradition des westlichen Denkens auszuweisen. Damit haben alle Autorinnen und Autoren einen wichtigen Beitrag dazu geleistet, einem politisch wichtigen, aber zugleich umkämpften Begriff mit den Mitteln der Philosophiegeschichte hohe Wertschätzung entgegenzubringen. Dass sie dabei den Begriff der Diversität biologisch eng gefasst und zudem kaum aktuelle Bezüge aufgezeigt haben – der Beitrag von Ingensiep zeigt, dass dies hier und da aber sehr wohl passierte, – muss aber nicht als Zurückbleiben hinter dem normativen Anspruch des Bandes verstanden werden. Denn je fundamentaler die Bedeutung des Diversen im faktischen Leben und im Nachdenken erscheint, desto haltloser erscheint auch die Behauptung des Gegenteils.

M. WIRTH

BEIERWALTES, WERNER: *Catena aurea*. Plotin, Augustinus, Eriugena, Thomas, Cusanus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2017. VII/429 S., ISBN 978-3-465-04338-6 (Hardback); 978-3-465-14338-3 (PDF).

„CATENA AUREA – GOLDENE KETTE“, so erläutert Beierwaltes (= B.) den Titel, verstehe und gebrauche ich „als Metapher meiner eigenen Arbeit an Paradigmen der *Metaphysik*, die sich auch als *philosophische Theologie* begreift [...]. In meinen Publikationen habe ich am Schmieden einzelner Glieder dieser ‚Goldenen Kette‘ mitgewirkt“ (VII). Die in philosophiegeschichtlicher Abfolge angeordneten zwölf Kapitel (zwei von ihnen sind Rezensionen) sind von 1964 bis 2016 an verschiedenen Stellen erschienen. Die „Kette“ reicht von Plotin über den „Liber de causis“, Augustinus, Johannes von Skythopolis, Johannes Scotus Eriugena und Thomas von Aquin bis zu Cusanus, der Philosophie der Renaissance und zu Schelling. Als Beispiele dafür, wie die Glieder dieser Kette miteinander verknüpft sind, seien das erste und das letzte Kapitel kurz vorgestellt.

„Plotins Theorie des Schönen und der Kunst“ (2013) (1–27). B. geht aus von der Frage: Hat Schönheit eine Bedeutung für das Verstehen moderner und gegenwärtiger Kunst? Er schildert seine Eindrücke auf der Ausstellung „Beauty Now“ (München, Haus der Kunst, 2000), um von dort einen Sprung zu Plotin zu machen. Anhand der Schriften V 8 und I 6 stellt er die Grundgedanken von Plotins Philosophie des Schönen dar; in diesem Rahmen geht er auf die Bedeutung des Kunstwerks ein. Ausgangspunkt ist die Kritik an der Kunst qua Mimesis in Platons „Politeia“. Aristoteles „rehabilitiert Mimesis in oder als Dichtung aus der *Conditio humana* überhaupt: [...] für den Menschen ist Nachahmung in vielfältiger Form wesensbestimmend – naturgemäß nicht als bloße Wiederholung des anderen (etwa) oder als Verdoppelung der Wirklichkeit, sondern gegebenenfalls als Ansatzpunkt für eine produktive Weiterentwicklung des Nachgeahmten“ (19f.). Die Kunst hat die Fähigkeit, das zu vollenden, was die Natur selbst nicht vollenden kann. Dieser Gedanke ist in „der Formel *ars imitatur naturam et perficit eam* [...] zur Basis Kunsttheorien bis in unsere Gegenwart geworden“ (20). Plotin bestimmt nun (gegen Platon) Kunst als Mimesis der Natur neu. Zugrunde liegt sein „eigener Begriff einer durch Denken und Betrachten (theorein) selbst aktiven und produktiven Natur“ (20f.). Wenn der Bezugspunkt von Kunst eine so verstandene Natur ist, dann ist Kunst mehr als Darstellung äußerer Gegenständlichkeit; sie hat „eine über die sinnliche Erfahrung hinausgehende Erkenntnisfunktion“ (21). „Das Kunstwerk kann so von Plotins Blick her als eine herausgehobene Eröffnung von Sinnlichkeit zur Geistigkeit hin begriffen werden“ (23).

„Subjektivität, Schöpfertum, Freiheit. Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein“ (1978) (361–379). Welche Gründe berechtigten