

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 berechtigen

dazu, von der Neuzeit als einer Epoche des abendländischen Denkens zu sprechen? Handelt es sich um einen absoluten Neuanfang oder stehen Tradition und Umbruch in einem dialektischen Verhältnis zueinander? B. betrachtet die Neuzeit von der Renaissance und die Renaissance von der Neuzeit her, um sich bewusst „der lange und mit einem gewissen Recht geübten Gewohnheit“ zu entziehen, „Descartes zu dem ‚wahrhaften Anfänger‘ der neuzeitlichen Philosophie zu machen“ (365); die das neuzeitliche Bewusstsein prägenden Begriffe Subjektivität, Schöpfertum und Freiheit sollen „vom Aspekt der Philosophie der Renaissance aus betrachtet werden“ (ebd.). *Subjektivität*: „Ansätze‘ zu transzendentalen Denken sind vor Kant im Kontext der Frage nach der Selbstvergewisserung des Denkens zu suchen und zu finden [...]. Diese Selbstvergewisserung des Denkens betrifft den Akt, durch den das Denken sich selbst seinen eigenen, in ihm selbst zugänglichen apriorischen Grund einsichtig macht“ (366f.); B. verweist auf Plotin, Augustinus und Cusanus. *Schöpfertum*: B. richtet sein Hauptaugenmerk nicht auf Bacon, sondern auf Cusanus. Er zeigt am Beispiel des Mathematischen dessen Differenz zu Platon. Sie besteht nicht darin, dass Cusanus schlechterdings keine transzendente Grundlegung der Mathematik für möglich hielt; sie besteht vielmehr in der Abkehr von der Konzeption eines nur in sich seienden mathematischen Seins, das vor jedem Akt der *mens* wäre. „Die Vernunft des Menschen erfährt nämlich das, was sie im Begriff schafft, als etwas, was apriori in ihr ist. Nur das vermag sie zu verstehen und zu erkennen“ (374f.). *Freiheit*: Pico della Mirandola „sieht es als das auszeichnende Moment menschlicher *dignitas*, daß der Mensch in einem Akt freier, selbstursprünglicher Entscheidung seine ‚Natur‘ sich selbst schaffen kann [...]. [...] Die Möglichkeit zu dieser Selbstbestimmung gründet in der ontologischen Struktur des Menschen: die Seele als Ursprung des Aktes ist seiende und deshalb wirkende Mitte zwischen dem Bereich des Intelligiblen und des Sinnenfälligen“ (376f.). Freiheit im Sinne Picos ist, wie die Spontaneität des Denkens bei Cusanus, dialektisch zu verstehen: nicht Willkür, sondern „Autonomie und Verantwortlichkeit der Vernunft im Kontext des Absoluten“ (379). Denken und Formulieren des Neuen in der Philosophie der Renaissance, so das Fazit, „wendet sich gerade nicht von der metaphysischen Tradition ab, sondern mobilisiert dasjenige in ihr, was schon als Sprengendes und Vorantreibendes in ihr war und ist“ (ebd.).

F. RICKEN SJ

TSCHIRNER, PATRICK: *Totalität und Dialektik*. Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre oder die lebendige Existenz des Absoluten als sich selbst bildendes Bild (Begriff und Konkreteion; 6). Berlin: Duncker & Humblot 2017. 310 S., ISBN 978-3-428-14987-2.

Fichte nennt seine theoretische Philosophie ‚Wissenschaftslehre‘, eine Lehre vom Wissen. In ihr zeigt er, welchen Zugang wir – als Wesen, die über Wissen verfügen – zur Wirklichkeit haben. Unglücklicherweise hat Fichte zeit seines Lebens (1762–1814) damit gerungen, eine bestmögliche Fassung der Wissenschaftslehre vorzulegen. Herausgekommen sind sechzehn Versionen dieses Unterfangens, die dank der kritischen Gesamtausgabe heute allesamt vorliegen, meistens als Vorlesungskonzeptionen oder als Nachschriften durch Zuhörer, und ein weites Forschungsfeld eröffnen. Patrick Tschirner hat sich auf diesem Feld bewegt und eine Monographie vorgelegt, die anhand der Begriffe ‚Totalität‘ und ‚Dialektik‘ Fichtes Bemühen erschließt, das Absolute in seiner lebendigen Existenz als ein sich selbst bildendes Bild zu beschreiben.

Im Rahmen einer ausführlichen Einleitung (§ 1; 11–50) räumt Tschirner mit verbreiteten Missverständnissen auf, was Fichtes Rede vom ‚Gewissen‘, vom ‚absoluten Ich‘ und vom ‚Sich-Setzen des Ichs‘ betrifft (16f.), bevor er sehr klar die Fragestellung, das Ziel, die Methode und den Aufbau seiner Arbeit erläutert (20–25). Den Begriff des dialektischen Bildens will er mit Blick auf die Versionen der Wissenschaftslehre von 1794/95, 1804/05 und 1812 herausarbeiten und begründet, warum eine Beschränkung auf die in den genannten Jahren entstandenen Texte sinnvoll ist (20). Er führt überzeugende Argumente dafür an, warum man Fichtes Wissenschaftslehre besser nicht aus einer neuplatonischen Perspektive lesen sollte (27–31) und warum die späte Wissenschaftslehre weder natürliche Theologie ist noch nach Art der negativen Theologie