

Zu: WILHELM DUPRÉ, Nijmegen (MFCG 13 [1978] 68–87)
„Der Mensch als Mikrokosmos“
(Gesprächsleitung: W. Beierwaltes)

HINSKE: Die mittelalterliche Philosophie und Theologie verfügten über eine ganze Reihe von, wenn ich so sagen darf, klassischen Formeln, um den Menschen zu begreifen: der Mensch als *animal rationale*, der Mensch als *horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*, der Mensch als Mikrokosmos bzw. als *minor mundus*, der Mensch als *imago Dei*. Alle diese Formeln kehren, soweit ich sehe, auch bei NvK wieder. Wenn dieses Symposium nun nicht gewissermaßen zu einem Symposium über das Menschenbild des Mittelalters im allgemeinen werden soll, so müßte man doch eigentlich fragen: Was ist die spezifische Interpretation der Mikrokosmos-Idee bei NvK? Was unterscheidet seine Rezeption dieser Formel von ihrer Rezeption bei anderen Autoren der Antike oder des Mittelalters, z. B. bei Aristoteles¹ oder bei Thomas von Aquin²? Wenn ich Ihrem Vortrag aufmerksam genug gefolgt bin, haben Sie auf diese Frage keine Antwort gegeben. Deshalb gestatten Sie mir die Frage: Was ist denn nun eigentlich die Idee des Mikrokosmos bei Cusanus? Unterscheidet sie sich gar nicht von den anderen Autoren des Mittelalters? Oder worin liegt der spezifische Gehalt dieser Idee bei NvK?

DUPRÉ: Wenn ich den Mikrokosmos-Gedanken bei NvK als ein Symbol bezeichnet habe, so wollte ich damit einerseits den Zusammenhang der Tradition zum Ausdruck bringen, und zwar in dem sehr weiten Sinn, daß hier sowohl philosophische und theologische Gedanken als auch mythologische Motive miteinander vereinigt sind. Im einzelnen kann man in der Art und Weise, wie Cusanus sich zum Mikrokosmos bezieht, durchaus Parallelen finden, die es auch bei den vorhergehenden Autoren bereits gab. Aber Ihre Frage zielt darauf: Was ist hier das Spezifische? Und da meine ich: dieses besteht darin, daß hier der Mikrokosmos-Gedanke als solcher, die Einheit von Teil und Ganzem, bzw. das Verhältnis der Menschen zum Kosmos überhaupt, als Verhältnis von Natur und Freiheit gesehen wird. Das läßt sich in etwa so deutlicher machen: Ich habe den Eindruck, wenn das *Mittelalter* vom Mikrokosmos redet, denkt es an einen bestimmten Gegenstand: nämlich den Kosmos. Für Cusanus geht es dagegen im Grunde nicht darum, ob der Makrokosmos, der Megakosmos ein Megaanthropos ist, oder ob der Mensch ein Brachykosmos ist – das sind Formulierungen, die wir bei Philo finden³ –, sondern es geht darum, daß der Kosmos eine Einheit darstellt, die selbst kein Gegenstand ist. Das habe ich gemeint mit der Entgrenzung der Grenzen. Und in diesem Zusammenhang kriegt die Rede vom Mikrokosmos den spezifischen

¹ Vgl. ARISTOTELES, *Physik*, Buch VIII, 2; 252 b 26.

² Vgl. THOMAS V. AQUIN, *In II. Sent.* dist. 1 q. 2 a. 3 sed contra; *De verit.* q. 5 a. 8 sed contra 7; *S. theol.* I q. 91 a. 1 c.; I/II q. 17 a. 8 ob. 2.

³ Cf. *Philo, Quis rer. div. haer.* XXIX–XXXI, 146–156; *De migr. Abr.* XV–XVI, 72–74.

Sinn, daß die Welt des Menschen als eine selbständige Welt zu begreifen ist, die aber durchaus in die „nicht andere“ Welt, die der Kosmos ist, aufgenommen ist. Und das scheint mir, ist nicht mehr mittelalterlich.

HINSKE: Auf welchen Text oder auf welche Formulierung stützen Sie sich bei dieser Interpretation?

DUPRÉ: Auf die Stellen, die ich auch gebracht habe. Das sind namentlich die Texte *De coniecturis* II,14, wo eben die doppelte Welt genannt wird; sehr schön wird das auch in dem Zitat aus *De ludo globi*, wo das Problem behandelt wird, daß der Mensch ein Teil der Welt ist, und dennoch nicht in diesem Teilsein aufgeht, zum Ausdruck gebracht. Für die Beantwortung des Freiheitsproblems habe ich mich vor allen Dingen auf *De venatione sapientiae* gestützt. Im übrigen lasse ich mich von dem leiten, was Cusanus in *De docta ignorantia* über Kosmos und Mensch zu sagen hat.

BEIERWALTES: Wenn Sie sagen, daß der Kosmos im Mittelalter als „Gegenstand“ betrachtet worden sei, würden Sie da etwa auch Augustins Gedanken dazurechnen, daß der Mensch ein *experimentum suae medietatis* sei, und dies so, daß er den Bereich des Grundes, der ihn selbst begründet, und das, was dieser Grund als „unter“ dem Menschen seiend konstituiert, miteinander verbindet? Dies scheint mir doch der Gedanke zu sein, auf den Sie mit Cusanus auch zugegangen sind. Ihn nimmt die Philosophie der *Renaissance* auf: der Mensch als *copula mundi*, analog der Weltseele des platonischen Timaios. „Kosmos als Gegenstand“ – diesen Aspekt wird man schwerlich auch bei Eriugena finden können, wenn man bedenkt, daß der Kosmos als *Theophanie*, als die Erscheinung der göttlichen *primordiales causae* gedacht wird.

DUPRÉ: Ich möchte keineswegs bestreiten, daß es bei Augustinus und Scotus Eriugena Momente gibt, die in dieselbe Richtung weisen wie bei Cusanus. Nur meine ich, daß bei Cusanus hervorzuheben ist, daß er sich bewußt dem Begriff des Kosmos zuwendet und diesen mit dem Begriff des Menschen verbindet. Bei Augustinus dagegen habe ich den Eindruck, daß es ihm eigentlich gar nicht um das Problem des Kosmos geht. Worauf es ihm ankommt, ist doch der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott: *Deus et anima*. Daß da auch der Kosmos zur Sprache kommt, ja, – aber letztlich bleibt es ein Problem für die weltliche Philosophie, sich mit strikt kosmologischen Fragen auseinanderzusetzen.

BEIERWALTES: Eine Interpretation der Schöpfungsproblematik etwa des XI. Buches der *Confessiones* Augustin's könnte deutlich machen, daß eine solche Differenzierung zumindest auf Schwierigkeiten stößt. Sogenannte „kosmologische“ Fragen stehen durchaus in der Funktion des theologischen Entwurfs.

DUPRÉ: Soweit bei Augustinus und Cusanus z. T. dieselben Erkenntnisinteressen und Motive vorhanden sind, sehe ich da durchaus Parallelen. Soweit aber Cusanus vor allem das Motiv der *docta ignorantia* systematisch expliziert hat, und ohne Einschränkung das ganze Spektrum menschlichen Daseins herangezogen hat, sowie der Wirklichkeit überhaupt, sehe ich den Unterschied.

STALLMACH: Ich schließe mich diesen Fragen an: Was hat Cusanus mit dem Mikrokosmos-Gedanken eigentlich gemeint? Offenbar nicht nur, daß der Mensch eine eigenständige Welt für sich sei, der ein „Kosmos“ als Gegenstand gegenüberstehe. Was er sagen wollte, ist ja wohl dies, daß der Mensch gewissermaßen eine All-Einheit ist. Im Menschen stellt sich der gesamte Kosmos noch einmal dar. Als Beleg müßte man, das haben Sie auch angeführt, das *quodlibet in quolibet*⁴ nennen. Was aber folgt daraus für Cusanus, welche Konsequenzen hat diese Konzeption in seinem Denken von Mensch und Welt? (Derjenige, der in dieser Richtung konsequent weitergedacht hat, war Leibniz mit seiner Monadologie, nach der ja jede Monade die ganze Welt repräsentiert. Danach wäre dann allerdings nicht nur der Mensch „Mikrokosmos“, sondern jeder der letzten Bestandteile des ganzen Kosmos.)

DUPRÉ: Da möchte ich zunächst einmal zustimmen. Nur, worauf es Cusanus m. E. ankommt, ist, daß der Gedanke des *quodlibet in quolibet* in Einheit gesehen wird mit dem Gedanken, daß der Mensch seine eigene Welt ist und aufbaut. Es geht hier um die Spannungseinheit der beiden Momente. Bei Leibniz kann man sagen, daß der Gedanke des *quodlibet in quolibet* dergestalt zu Ende gedacht ist, daß die Monade in der Tat fensterlos wird. Das ist eine Konsequenz, die man aus dem *quodlibet in quolibet* ziehen kann. Wenn ich dagegen an die Ideologen des Pariser Instituts sowie an Marx und seine Nachfolger denke, dann scheint sich mir das alte Moment zu zeigen, nämlich daß der *mundus humanus* als eine selbständige Ganzheit im Sinne einer Wiederholung gesehen wird. Das ist die *andere* Konsequenz des *quodlibet in quolibet*. Demgegenüber bildet bei Cusanus das Sowohl-als-auch den Mittelpunkt der Überlegung. Darin liegt das Eigenartige des cusanischen Mikrokosmos-Gedankens, das ich in dieser Weise weder bei seinen Vorgängern noch in der Folgezeit finde. In dieser Hinsicht muß man m. E. sagen: Das *quodlibet in quolibet* und der *mundus humanus* sind zwei Größen, die in unserem neuzeitlichen Bewußtsein auseinandergefallen sind, bzw. sofern sie es nicht sind, doch auseinanderzufallen drohen.

STALLMACH: Gemeint scheint mit dem Mikrokosmos-Gedanken jedoch: Nicht nur daß der Mensch *seine* Welt ist, sondern daß er *die* Welt ist, daß er das All des Seienden in einer Mikrostruktur repräsentiert.

DUPRÉ: Ja, diesen Gedanken kann man vom Maximitätsprinzip her im äußersten Fall so formulieren. Es ist eben nur die Welt des Menschen, das Menschliche, das Wert hat; alles andere zählt nicht. Worauf es jedoch sowohl in historischer als auch in philosophischer Hinsicht ankommt, ist das Zusammendenken der beiden Aspekte.

BORMANN: Bei dieser Debatte über die Welt, gleich ob man nun vom *kosmos* oder vom *mundus* redet, und bei der Frage, ob die Welt als Gegenstand

⁴ *Doct. ign.* II, 5 (h I, S. 76–78).

zu verstehen sei, ist doch wohl auch die Aussage des Cusanus in *De docta ignorantia* II zu berücksichtigen, der *mundus* sei die erste eingeschränkte Wesenheit aller Dinge⁵. Weiterhin ist zu bedenken, daß, wie im gleichen Buch gesagt ist, die Welt zwar nicht die Sonne, nicht der Mond, nicht der Mensch ist, aber doch in jedem von ihnen das ist, was sie sind, jedoch auf eingeschränkte Weise⁶. Ich glaube, wenn wir diesem Gedanken folgen – Herr Stallmach hat vorhin genau darauf hingewiesen –, dann können wir exakt erklären, in welcher Weise alles in allem ist (*omnia in omnibus*)⁷. Es ist allerdings noch zu klären, inwiefern der Mensch eine solche Vorrangstellung hat, daß er als *microcosmos aut humanus quidem mundus*⁸ bezeichnet wird.

DUPRÉ: Ich glaube, daß auch hier eines der Themen wieder aufgegriffen wird, die ich im Referat ausgeführt habe. Ich sagte: der Kosmos ist bei Cusanus eine Einheit, die nicht als Gegenstand gedacht wird; und ich nehme an, das ist genau das, was Sie jetzt mit dem Hinweis auf die *essentia contracta* auch gesagt haben. Dies festzuhalten ist wichtig, da andernfalls nicht einzusehen ist, wie überhaupt so etwas wie eine *menschliche Welt* im Kosmos gedacht werden könnte. NvK muß ja einerseits davon ausgehen, daß das Principium *quodlibet in quolibet* verbindlich ist. Wenn das aber so ist, dann ist der Mensch, ebenso wie alles andere, in die notwendigen Beziehungen des kosmischen Ablaufs hineingenommen; und dann hat es keinen Sinn mehr, von menschlicher Freiheit zu sprechen. Umgekehrt ist es aber die Frage: Wie muß ich den Kosmos denken, wenn es Freiheit geben soll? Hier ist m. E. auf die Bewegung der *docta ignorantia* zu verweisen, sofern darin die Aufhebung der Grenzen des Kosmos sichtbar wird. Dabei werden die Grenzen in einer Weise aufgehoben, daß sie sowohl als gesetzte Grenzen festgehalten wie auch als seiende Grenzen relativiert werden. Ich sehe darin einerseits eine Übereinstimmung mit der antiken, mit der griechischen Tradition, d. h. mit einer Welt, in der diese Grenzen durchaus sind, wo es also die Notwendigkeit gibt. Andererseits meine ich aber, daß dort, wo diese Notwendigkeit im Sinne der *docta ignorantia* gedacht wird, es dem Menschen möglich wird, in Freiheit seine eigene Welt aufzubauen. Er folgt dabei den Aufbauprinzipien der großen Welt, aber indem er diese an seinem eigenen Sein relativiert, erweist sich dieses Sein als selbständiges Prinzip, das in der Anerkennung des Notwendigen die Notwendigkeit selbst überwindet und als Freiheit konkretisiert. Unbeschadet der Gesetzmäßigkeiten im naturhaften Kosmos können wir darum unsere menschliche Welt in Freiheit aufbauen. Dabei muß freilich all das zur Sprache gebracht werden, was über die Prinzipien von Liebe, Gerechtigkeit, Glauben usw. zu sagen ist.

⁵ EBD. II, 4 N. 113. 115–116; 5 N. 117 ff.; 6 N. 123 ff.

⁶ EBD. II, 4 N. 115; N. 118.

⁷ EBD. II, 5 N. 117. 118. 120. 121.

⁸ *De coni.* II, 14 N. 143.

BORMANN: Das heißt also, wenn ich Sie richtig verstehe, daß Sie die Aussage des Cusanus, der Mensch sei ein *Mikrokosmos*, einmal im ontologischen Sinne und sodann im moralischen Sinne als einen Sollensanspruch darstellen.

DUPRÉ: Ja, richtig, aber ich möchte hinzufügen: die Moralität wird ontologisch fundiert. Das ist sehr wichtig.

BÖTTIGER: Vielleicht kann die Klärung dieser Streitfrage dadurch zustande kommen, daß man auf den Begriff oder das Moment des Kosmos zurückkommt. Ich benutze dazu als Interpretament etwa das Geometrie-Verständnis, wie es von Riemann entwickelt worden ist. Wo ist die Geometrie als ein Ganzheitsmoment, das dem Feld seine Ordnung gibt, anzusiedeln? Sie ist natürlich nicht in den Dingen sichtbar anzusiedeln, sondern im Menschen. Auf der anderen Seite gehorcht aber natürlich der konkrete Mensch dieser Geometrie, die es gibt, und die er sich selbst aufgemacht hat, oder bewußt gemacht hat. Wenn ich nun das Ineinander von Mikrokosmos und Makrokosmos hiernach interpretiere, so meine ich, nach Ihrem Vortrag wären die Prinzipien andere. Das würde ich gern noch einmal klarer haben. Nach meiner Vorstellung wären die Prinzipien gerade die gleichen, auch wenn diese immanente Geometrie-Idee nun im Geist auch sozusagen selbständig auftritt.

DUPRÉ: Wenn ich gesagt habe: die Prinzipien der menschlichen Welt sind andere, so muß ich das dahin präzisieren, daß die Prinzipien einerseits identisch, aber andererseits in ihrer Gestalt transformiert sind. Das „andere“ ist hier also nicht im absoluten Sinn zu nehmen, sondern es geht um transformierte Prinzipien, d. h. um Prinzipien, die am eigenen Sein des Menschen relativiert und damit – in der Synthese, die daraus resultiert – „anders“ geworden sind. Ich glaube, hier kann ich mich durchaus an das anschließen, was heute früh darüber gesagt worden ist. Die Freiheit kommt gerade in der konjekturalen Vermittlung zustande; sie zeigt sich darin, aber sie ist nicht identisch mit dem konjekturalen Übergang.

HOFFMANN: Muß man diese ganze Frage *Mikrokosmos* nicht viel stärker im Rahmen der Erkenntnistheorie des NvK sehen? Daß die *mens*, der Geist, in die Welt hineinleuchtet, beruht ja auf einer inneren Faszination durch die Welt. Und diese Sicht der Welt ist schon bei Cusanus anders als etwa zu Zeiten des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin, als unter dem Einfluß des Averroismus die Welt zum Gegenstand wurde. Bei Thomas steht der Mensch dieser Welt souverän gegenüber. Entsprechend bedeutet Kosmos bei ihm (und im „Aristotelismus“ des Hochmittelalters) viel stärker *Gegenständlichkeit* als bei Nikolaus Cusanus. Zugleich wandelte sich das Verständnis von Erkenntnis gegenüber der augustinischen Tradition; Thomas setzt den göttlichen Funken des Intellectes als geschaffene Gabe mit dem menschlichen Intellekt gleich. Bei Cusanus ist dagegen eine gewisse Rückkehr zur augustinischen Erkenntnisfassung spürbar. Die Augustinisten hatten gegenüber dem Averroismus (und bes. bei Thomas) das Gefühl, daß ihnen der Boden unter den Füßen weggezogen werde durch die neue Art, wie diese Denker die Welt in ihrer Weltlichkeit

freisetzen⁹. Bei Cusanus bahnte sich unter dem Einfluß der weitergehenden Entwicklung eine Wende zur geistigen Innerlichkeit an. Indem der Mensch in die innere Welt seiner Selbsterfahrung hineinschaut, findet er in dieser auch den Zugang zum Verständnis für das Innerste der großen Welt. Und das vor allem wird von NvK mit dem Ausdruck *Mikrokosmos* – der Mensch ist *die Welt im Kleinen* – ausgedrückt¹⁰. Mich beschäftigt diese Frage seit dem Vortrag von Herrn Kremer, indem ich mich dauernd frage: Ja, wie kommt der Mensch in die Welt hinein? Doch Nikolaus selbst hat es betont, daß der Mensch als Mikrokosmos den ganzen Stufenbau des Kosmos erfährt¹¹.

DUPRÉ: Auch ich sehe hier durchaus ein Moment, das beim Mikrokosmos-Gedanken des Cusanus nicht weggelassen werden darf. Doch gerade wenn ich in diesem Zusammenhang beim Vortrag von Herrn Kremer anknüpfe, so meine ich, daß im Mikrokosmos-Gedanken mit zum Ausdruck gebracht wird, daß Cusanus weder Platoniker noch Aristoteliker sein will, sondern die Vermittlung zwischen den beiden Positionen sucht, von denen er sich keine selbst zu eigen machen möchte. Der Mikrokosmos-Gedanke, wie Cusanus ihn sieht, das „et“ der beiden Momente, ist m. E. die Konkretisierung dessen, was Cusanus erkenntnistheoretisch in der Gegenstellung von Platonismus und Aristotelismus erarbeitet hat.

Ganz kurz möchte ich bemerken: Ich habe nicht die Leibesproblematik behandelt, wohl aber die formale Struktur dieser Problematik. Diese sehe ich darin, daß eben der Mensch ein Teil ist, der selbst ein Ganzes ist. Und wenn ich diese Beziehung, diese asymmetrische Beziehung jetzt in dem wiederzuerkennen probiere, was wir als *Leib* erfahren, dann sind wir genau bei jenen Fragen und Antworten angelangt, die Sie soeben angedeutet haben.

ZEPP: Die Quelle, wo der Fortschritt passiert, ist die menschliche *Seele*, und das eben ist möglich, weil sie Ebenbild Gottes ist, der die schöpferische Qualität in höchster Form repräsentiert. Daß Gesetze im menschlichen *Geist* als dem entwickeltsten Teil des Universums dieselben sind wie die im *Universum*, wird einfach dadurch bewiesen, daß das, was im menschlichen Geist zunächst als Hypothese ist und dann experimentell geprüft wird, auch genau das ist, was letztlich einen Effekt auf das materielle Universum hat. So ist allein der technologisch-wissenschaftliche Fortschritt bis zum heutigen Zeitpunkt

⁹ Vgl. L. HÖDL, *Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert*: RThAM XXXIX (1972) 171–193. DERS.: *Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert*: Virtus Politica (Festgabe Alfons Hufnagel) (1974) 251–275. Auch: FR. HOFFMANN, *Die theologische Krise des 13. Jahrhunderts und ihre Überwindung durch Albert den Großen*: Dienst der Vermittlung (Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Philos.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt) Leipzig 1977, 207–219.

¹⁰ Vgl. R. HAUBST, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des Nikolaus Treverensis in codicillis Straßburg 84*: MFCG 1 (21968) 17–51, bes. 48.

¹¹ Vgl. Anm. 10; zum cusanischen Weltverständnis vgl. J. STALLMACH, *Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in De coniecturis und De quaerendo Deum*: MFCG 11 (1975) 86–124, bes. 87.

der Beweis, daß Mikrokosmos und Makrokosmos tatsächlich derselben Gesetzmäßigkeit unterliegen.

DUPRÉ: Um beim letzten anzuknüpfen: derselben Gesetzmäßigkeit: ja, aber in der Dialektik der *similitudo*; das muß man dann hinzufügen. Bei Cusanus ist wohl auch dies nicht zu vernachlässigen, daß er, obwohl er die schöpferische Kraft des Menschen betont, doch auch hinzufügt, daß dieser nichts Neues erschafft. Ich erinnere mich: In einer Predigt bemerkt er: Da erfindet jemand, daß man säen und den Acker bearbeiten kann; doch die Leute entdecken auch, daß diese Möglichkeit ihnen immer schon gegeben war, und sie sind froh und preisen diesen Erfinder und den Herrn, daß er dieses Wunder mit der Menschheit getan hat¹². Hier zeigt sich bei Cusanus ein fundamentaler Unterschied gegenüber einem unbegrenzten Fortschrittsglauben. Fortschritt ja, aber ein Fortschritt, dem zugleich auch vom Ursprung her Wege und Grenzen gewiesen sind. Wie wir das im einzelnen interpretieren müssen, das ist eine andere Frage.

BEIERWALTES: Das Entstehen neuer Wissenschaften muß man in der Richtung sehen: die menschliche Kreativität zielt auf eine Entfaltung und Vollendung des in der Natur Angelegten. Darin ist impliziert, daß bei diesem Akt im Grunde nichts absolut Neues herauskommen kann. Gerade dieser Aspekt ist m. E. abzusetzen etwa von Francis Bacon, nach dem die aristotelisch gedachte *perfectio naturae* zu seiner eigenen Konzeption der *interpretatio* bzw. *instauratio naturae* im Gegensatz steht. *Interpretatio* „setzt“ der Natur „zu“¹³, geht gegen sie an, um das Wissen von ihr in „neue Naturen“ umzuwandeln – also *interpretatio* als *transformatio naturae*. Dies ist die Legitimation für die Kategorie des „Neuen“. Sie hat Konsequenzen für die Konstitution des neuzeitlichen Begriffes von Technik und Fortschritt, wie er für Cusanus nicht denkbar war.

DUPRÉ: Das wirft allerdings die Frage auf, ob diese Kategorie des Novum auch durchzuhalten ist. Vielleicht kann man hier hinzufügen: Die Art und Weise wie seit Bacon der Begriff des Fortschritts kulturell wirksam geworden ist, macht es wahrscheinlich, daß der Begriff des Novum anders hätte gedacht werden müssen.

PEETZ: Ich habe nur noch eine kurze Frage zum Mikrokosmos als möglichem Modell zum Verständnis der Inkarnation. Das haben Sie angesprochen, aber nicht weiter expliziert. Wie ist die besondere Stellung Christi bei Cusanus möglich, wenn man voraussetzt, daß jeder Mensch Mikrokosmos sein soll und zugleich sozusagen ein *alter Deus*? Von welchem Prinzip muß ausgegangen werden, um Makrokosmos und Mikrokosmos in einem Cusanus adäquaten Sinne zu fassen? Das ist mir selbst ausgesprochen unklar.

¹² Vgl. Die *Excitatio*: p II/1, Fol. 74^r (aus Predigt 98 nach Koch).

¹³ . . . quae [sc. inductio] . . . naturam premit. F. R. BACON, *Instauratio magna*. Praef.: The Works ed. SEDDING, Vol. I (Nachdr. 1963) 136.

DUPRÉ: Dazu möchte ich zuerst wieder auf das Prinzip des *quodlibet in quolibet* verweisen. Dieses Prinzip kann sich Cusanus durchaus auch im Sinne einer wirkenden Weltseele vorstellen. In *De coniecturis* spricht er z. B. von den Direktive gebenden Kräften, die nicht nur in der Seele sind, sondern sich auch in unser Tun hinein durchwirken¹⁴. Dem steht an zweiter Stelle die Erfahrung gegenüber, daß wir von diesen Dingen überhaupt wissen. Indem Cusanus diese Erfahrung durchthematisiert, und da komme ich wieder auf das Prinzip der *docta ignorantia* zurück, geschieht etwas Merkwürdiges. Während wir nämlich davon ausgehen, daß es feste Umgrenzungen gibt, in denen ein jedes ist, was es ist, läßt uns die Einsicht, daß das Viele eben nicht das Eine ist, erkennen, daß diese Grenzen zu relativieren sind. Begreifen wir nun diese Relativierung im Lichte der *docta ignorantia* bzw. der Idee des *Maximum*, dann nimmt das zwar die Erfahrung nicht weg, daß der Kosmos sich selbständig entwickelt, gleichzeitig wird aber auch deutlich, daß dieser Kosmos offen steht für die Entfaltung einer konjekturalen Welt, bzw. einer aus und in Freiheit gestifteten Wirklichkeit.

PEETZ: Meine Frage ist, ob das auch auf den Menschen zutrifft. Ich meine, was Sie jetzt aufgeführt haben, läuft doch darauf hinaus, daß eine Indifferenz aller geschaffenen Dinge angenommen wird, etwa des Steins, oder daß sogar im Prinzip selbst das Prinzip ist. Wie kann ich den Menschen aus dieser *complexio* wegbringen? Also das Modell des Mikrokosmos abheben von der generellen Intention des Cusanus, Welt als mehr dinghafte und vielleicht prozeßhafte Explikation zu begreifen? Wodurch zeichnet sich der Mensch aus?

DUPRÉ: Darauf kann ich nur antworten: Hier spricht die Erfahrung des Denkens selbst. Die Erfahrung, daß dem *intelligere aliquid* ein *intelligere se ipsum* gegenübersteht. Dazu kommt die Idee der Maximität, die mich eben nicht bei dem Bestimmten, das ich hier und jetzt wahrnehme, stehenbleiben läßt, sondern uns zwingt, das Problem der Einheit und des Einen in der Dimension des Anselmschen *id quo maius cogitari nequit* zu konzipieren und im Sinne eines *Maximum contractum* für die Bestimmung des Seienden festzuhalten.

Zu: KARL BORMANN, Köln (MFCG 13 [1978] 88–104)
„Über die Verschiedenheit (differentia) und Übereinstimmung (concordantia)
der Menschen“
(Gesprächsleitung: W. Beierwaltes)

MEINHARDT: Herr Bormann, angesichts der gewaltigen Fülle an Gelehrsamkeit in Ihrem Vortrag wird das, was ich zu fragen habe, zu einer Kleinig-

¹⁴ Cf. *De con.* II, 8 (Dupré II, 150 ff.).