

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 coni.* II, 8 (Dupré II, 150 ff.).

keit. Habe ich Sie richtig verstanden, daß Sie „selbstverständlich“ Platon, *Politeia* VI, 509 b, als Quelle für die These verstanden wissen wollen, daß die Verschiedenheit der Menschen auf die Einstrahlung der Sonne zurückzuführen sei¹? Oder ist es so, daß erst spätere Ethnologen Platons Sonnengleichnis so verstanden haben?

BORMANN: Als Beleg will ich es nicht aufgefaßt wissen. Ich zitiere das Kurzreferat des älteren Plinius² im Zusammenhang mit Vitruv: Es ist hauptsächlich der Einfluß der Sonne, der die Verschiedenheiten der Menschen hervorbringt. Hierbei mag es sich um eine Reminiszenz an Platons Sonnengleichnis handeln, was selbstverständlich nicht bedeutet, daß eine wörtliche oder direkte Übernahme vorliegt. Wenn ich sagte, man denke an Platons Sonnengleichnis, dann hieß das lediglich, daß eine vage Reminiszenz bestehen kann: Die Kraft der Sonne ist es, die alles auf dieser Erde bewirkt.

MEINHARDT: Eine Zusatzfrage: Ihre Antwort bedeutet, daß bei Plinius vom ursprünglich metaphysischen Sinn dieser Platon-Stelle schlechthin nichts mehr präsent ist?

BORMANN: Falls er das Sonnengleichnis kannte, scheint er es nicht verstanden zu haben.

v. BREDOW: Womit begründen Sie die Vermutung, daß Plinius bei dem, was er von der Sonne sagt, überhaupt an Platon (*Politeia*) gedacht habe? Es gab und gibt doch sehr weit verbreitet die Vorstellung, daß von der Sonne alles Leben herkommt – auch in Ägypten.

BORMANN: Ich mag das nicht bestreiten; aber Plinius (*Nat. hist.* 1) nennt als eine Quelle für das zweite Buch unter anderen *auctores externi* den Poseidonios. In 2, 205 bezieht er sich direkt auf Platon: *si Platoni credimus* (gemeint ist *Timaios* 24 e ff.); in 2, 189–190 ist Einfluß des Poseidonios anzunehmen. Daß Plinius Platons Sonnengleichnis aus eigener Lektüre kannte, kann ich angesichts der Belesenheit des Plinius nicht ausschließen; die *laus solis* (*Nat. hist.* 2, 12–13) ist jedenfalls stoisch geprägt. Homer, Hesiod und Platon sind die wichtigsten Vorstufen der Sonnenverehrung des Kleanthes und des Poseidonios.

HOFFMANN: Meine Frage: Ist dieser Einfluß mehr physikalisch oder astrologisch zu deuten?

BORMANN: Einige Autoren sind der Auffassung, daß die Stellung der Gestirne die physikalischen Gegebenheiten, Klima und Mischung der Elementarkörper, verursacht und auch die körperlichen und seelischen akzidentellen Beschaffenheiten hervorbringt, während andere dies auf die Stellung der Sonne zurückführen. Immer aber werden für die physikalischen Gegebenheiten entweder die Sonne oder der Tierkreis oder beide zusammen verantwortlich gemacht. Diese Lehre wird von einigen Autoren mit der stoischen Theorie von

¹ Vgl. MFCG 13 (1978) 101, Anm. 113.

² G. S. PLINIUS, *Nat. hist.* II, 189–190.

providentia und *fatum* in Verbindung gebracht³. In diesem Zusammenhang könnte nun die Frage gestellt werden, ob die Freiheit des Willens nicht beeinträchtigt wird, wenn auch seelische Beschaffenheiten von der Position der Gestirne abhängig sind. Hierzu ist folgendes zu sagen: Wenn ich von Willensfreiheit spreche, beziehe ich mich auf lateinische Schriftsteller; wenn wir die griechischen Quellen in die Erörterung einbeziehen wollen, reden wir besser von der Freiheit der Entscheidung. Freie Entscheidung besteht darin⁴, aus eigenem Antrieb ja zu sagen zu dem, was das Schicksal bringt. Sie kennen das Bild von den Menschen, die Hunden vergleichbar sind, welche hinter einen fahrenden Wagen gebunden sind. Die klugen Hunde, das heißt die klugen Menschen, fügen sich in den unabänderlichen Lauf des Schicksals und entscheiden sich dafür, mitzulaufen. Die törichten dagegen weigern sich, versuchen, sich gegen das Schicksal zu stemmen und werden mitgeschleift⁵. Hinzuweisen ist auch auf das Gebet eines griechischen *Stoikers*⁶. Ich zitiere:

„Führ mich aber, Zeus, und du, Schicksal, wohin mir der Weg von euch bestimmt ist. Denn ich werde ohne Zögern folgen. Wenn ich mich widersetze, bin ich schlecht; dennoch werde ich auch dann folgen.“

Das Problem der *libertas arbitrii* wird von späteren Philosophen in anderer Weise gelöst: Bei den Einflüssen durch die *natura locorum* handelt es sich um Akzidentelles, welches die *voluntas* im letzten nicht tangiert. Der Wille kann durch sie motiviert werden; die *libertas arbitrii* jedoch wird nicht beseitigt. So sah es z. B. auch Thomas von Aquin (*S. theol.* I q. 111 a. 2): Durch äußere Einflüsse wird die Willensfreiheit nicht aufgehoben.

HOFFMANN: In der wichtigen Quaestio VI *De malo* zeigt Thomas von Aquin die unmittelbare Nähe Gottes zum menschlichen Willen als Grundlage der Freiheit. Gott bewegt den menschlichen Willen direkt, und zwar entsprechend dessen geistiger Natur so, daß der Wille frei zustimmt. Thomas weiß sehr wohl um die Einwirkungen der sinnhaften Dinge wie auch der *corpora caelestia* (der allgemeinen Anschauung seiner Zeit folgend) auf den Willen. Doch können solche Einflüsse die Freiheit nicht aufheben, weil sie von wesentlich anderer Natur sind als der Wille. Darum können auch die Himmelskörper den menschlichen Willen nicht direkt bewegen. Es gibt erst recht keine Abwärtsentwicklung der göttlichen Verursachung über die Himmelskörper (und die Sinnendinge) zum menschlichen Willen hin.

BORMANN: Nein, keine Abwärtsentwicklung. In diesem Zusammenhang kann ich noch auf den Problemkreis eingehen, der sich bei Chrysipp und Cicero präsentiert. Ich meine hiermit ein längeres Fragment des Chrysipp, das

³ Zu Poseidonios vgl. M. POHLENZ, *Die Stoa* I (*1970) 224: „... damit wird auch die Sonne ... zu einem bloßen Werkzeug der Vorsehung ...“; zu Vitruv vgl. MFCG 13 (1978) 100.

⁴ Ich denke vornehmlich an die stoische Lehre, hierzu vgl. M. POHLENZ, a.a.O. 103–106.

⁵ *Stoicorum veterum fragmenta* II, 975; vgl. M. POHLENZ, a.a.O. 106.

⁶ KLEANTHES; *Stoicorum vet. fragm.* I, 527, vgl. POHLENZ, a.a.O. und II (*1972) 61–62.

Cicero in *De fato* überliefert⁷. In diesem Fragment erörtert Chrysipp das Problem der Entscheidungsfreiheit und der durch das *fatum* bedingten *necessitas*; er versucht, die Theorie vom alles bestimmenden *Fatum* mit der Entscheidungsfreiheit in folgender Weise in Einklang zu bringen: Zu unterscheiden sind die *causae perfectae et principales* und die *causae adiuvantes et proximae*⁸. Die *causae adiuvantes* sind die *causae antecedentes*; sie sind in der äußeren Ursachenreihe gegeben. Ihr letzter, auf unsere Triebe einwirkender Bestandteil sind die Vorstellungen (*causae proximae*). Die *causae perfectae et principales* dagegen liegen in der menschlichen Natur und sind nicht mit Notwendigkeit durch die äußeren Ursachen beeinflussbar. Ob die Menschen die Vorstellungen anerkennen oder durch Nichtanerkennen unwirksam machen, ist nicht durch äußere Ursachen bedingt, sondern durch die eigene freie Entscheidung. Chrysipp wußte, daß die jeweilige Entscheidung von der Beschaffenheit des Logos der einzelnen Menschen abhängt und daß diese Beschaffenheit das Ergebnis vieler Faktoren ist⁹. Das ändert aber nichts daran, daß die *causae principales* in unserer Natur liegen und daß wir die Möglichkeit zur freien Entscheidung haben. Man denkt hierbei unwillkürlich an Kants Unterscheidung vom empirischen und intelligiblen Charakter. Ich trage Ihnen hier jedoch keine Lehre Kants vor, sondern die des Chrysipp in der Überlieferung Ciceros¹⁰.

MEINHARDT: Ich habe noch eine kurze grundsätzliche Frage zu *De coniecturis* II, 15: Ich habe bisher nie recht verstanden, was dieses Kapitel in der doch ansonsten so spekulativen, hochmetaphysischen Schrift soll. Ihre Quellenanalyse hat mein Problem noch verstärkt, da ich jetzt sehe, daß Nikolaus fast ausschließlich tradiertes Wissensgut weitergibt. Wozu steht ein solches Kapitel in dieser Schrift?

BORMANN: Diese Frage habe ich mir auch gestellt. Ich bin zu folgendem Ergebnis gekommen: In *De coniecturis* II, 15 wird über die wesentlichen Eigenschaften der Menschen gehandelt, über die Gemeinsamkeiten der Menschen auf Grund der Partizipation an der gemeinsamen Natur. Im weiteren Verlauf der Untersuchung ist aber auch zu fragen: Wie steht es hinsichtlich der vielfältigen akzidentellen Unterschiede? Und hier scheint es so zu sein, als habe Cusanus eine im Mittelalter recht verbreitete Auffassung übernommen – vielleicht ohne sie innerlich zu akzeptieren – und an diese Stelle in *De coniecturis* gesetzt. Manches ist ja auch in diesem metaphysisch dichten Werk *De coniecturis* aus anderen entlehnt, was ich inzwischen genauer erkannt habe als vor mehr als zehn Jahren bei der Fertigstellung des Quellenapparats.

HAUBST: Mich wundert es, daß Sie die Unterschiede zwischen den einzelnen

⁷ *Stoicorum vet. fragm.* II, 974.

⁸ Zur griechischen Terminologie vgl. *Stoicorum vet. fragm.* II, 997.

⁹ Vgl. hierzu das Referat bei GELLIUS, *Noctes Atticae* 7, 2, 6–13.

¹⁰ Zur Kritik des Karneades an Chrysipps Theorie vgl. M. POHLENZ, a.a.O. Bd. I, S. 177 und Bd. II, S. 89–90. Aber auch die akademische Skepsis erkennt an, daß Chrysipp einen Ansatzpunkt zur Lösung des Problems bietet.

Menschen und zwischen Völkern als akzidentell bezeichnen. Soll das im Sinne der Prädikamentenlehre sein?

BORMANN: Ja.

HAUBST: Sollen die Unterschiede hier wirklich nur in Akzidentien liegen, die zu den Substanzen hinzukommen? Sagt das Cusanus? Dann widerspricht er sich in diesem Punkte kräftig, weil seine ganze Individuationsauffassung doch die ist, daß jedes Ding *de se individuum* oder *singulare* ist, daß erst der Geist das Allgemeine erhebt. Dann ist er in diesem Punkt auch im Gefolge eines Universalien-Realismus¹¹, in dem ich ihn sonst nirgends finde. Das Kapitel ist also hierin extravagant.

BORMANN: Ja. Und man darf aus diesen Ausführungen über die akzidentelle Verschiedenheit der Menschen keineswegs eine Rassendiskriminierung herleiten, wie es im 19. und 20. Jahrhundert unternommen wurde. Hätte Cusanus in diesem Kapitel (*De coni.* II, 15) gesagt: Der Unterschied, der auf Grund der Örtlichkeiten zwischen den einzelnen Menschenrassen zustande kommt, ist nicht ein akzidenteller, sondern ein wesentlicher, dann wäre er genau dorthin gekommen, wo man im 20. Jahrhundert landete, nämlich im Rassismus. Aber Cusanus kannte den Aristoteles offenbar so gut, daß er den Unterschied zwischen *ousia* und *symbebekota* begriff; und von Aristoteles her gesehen ist eine ontologische Rassendiskriminierung ein Absurdum.

HAUBST: Ich muß noch einmal fragen. Ist das Wort „akzidentell“ hier wirklich ontologisch-kategorial gemeint? Kann es nicht logisch¹² so gemeint sein: daß das, worin sich die einzelnen Menschen voneinander unterscheiden, gegenüber dem Übergreifenden, dem allen Menschen Gemeinsamen, „akzidentell“ ist? Cusanus hat ja die Vorstellung, daß das Menschsein sozusagen ein metaphysischer Raum ist, innerhalb dessen alle einzelnen Menschen je individuell eingegrenzt sind. Mir kommt es jedenfalls sehr überraschend, daß Cusanus die individuelle Verschiedenheit, die Individuation in Akzidentien verlegen soll.

BORMANN: Sofern „logisch“ hier im Sinn der modernen Logik zu verstehen ist, dergestalt, daß von jedem Bezug zur Wirklichkeitsordnung abzusehen ist, verneine ich das. Wird aber „logisch“ in der alten Bedeutung verstanden (nach Aristoteles ist der Logos am Seienden orientiert; die Dinge sind so, wie wir in sinnvoller Weise von ihnen reden), dann konzediere ich es. Dann aber müßten wir gemäß der Sprache des 20. Jahrhunderts vom „Ontologischen“ reden.

HAUBST: Natürlich meine ich es bei Cusanus im Sinne des Aristoteles.

BORMANN: Gut, dann sind wir einig.

BEIERWALTES: Und was ist dann mit dem Individuellen?

¹¹ Vgl. B. GEYER, *Die patrist. u. scholast. Philosophie* (1927) 210 zu Willh. von Champeaux; G. v. BREDAU, *Platonismus im Mittelalter* (Freiburg 1972) 36 f. zur Schule von Chartres.

¹² Im Sinne der fünf Prädikabilia (Aussageweisen): Genus, species, differentia specifica, proprium, accidens.

BORMANN: Das Individuum ist gemäß dieser bisweilen nicht leicht durchschaubaren Theorie seinerseits noch geprägt durch bestimmte Einflüsse – man sagt ja heute vielfach: durch Einflüsse der Gesellschaft –, aber nicht ausschließlich. Es hat auch etwas Inneres, das nicht diesen Einflüssen unterliegt. Und durch dieses Innere ist es abgehoben von der Gesamtgesellschaft, in die es gestellt ist. Ich halte mich hier genau an das, was Cusanus sagte.

BEIERWALTES: Das würde also heißen, das Individuelle sei durchaus das Akzidentelle.

BORMANN: In gewisser Weise, ja. Cusanus denkt hier an das alte Dictum des Boethius: „*Sed numero differentiam accidentium varietas facit*“¹³.

HAUBST: Wenn das so wäre, widerspräche sich Cusanus gerade in seiner Schrift *De coniecturis* in diesem Kapitel ganz enorm. Dort betont er ja die *singularitas* in allem so nachdrücklich: *Omnia universalia in te, Juliano julianizant*¹⁴.

BORMANN: Ja, selbstverständlich. Aber auch das kann von Aristoteles her erklärt werden, wobei verschiedene Betrachtungsweisen zu berücksichtigen sind. In der Metaphysik wird z. B. gefragt: Sind Sokrates und die Wesenheit des Sokrates identisch¹⁵? Die Antwort lautet: Wenn unter „Sokrates“ die Seele des Sokrates verstanden wird, welche die Wesenheit des Sokrates ist, dann besteht Identität zwischen Sokrates und seiner Wesenheit¹⁶. Innerhalb einer Art ist die Wesenheit eines jeden Individuums von der jedes anderen verschieden, aber nicht in der Weise, daß hierdurch ein Artunterschied begründet wäre¹⁷. Wird aber mit „Sokrates“ das aus Seele und Leib bestehende Individuum gemeint, dann ist Sokrates nicht seiner Wesenheit identisch¹⁸. Dann aber gilt hinsichtlich der Wesensgleichheit und des Individuationsprinzips folgendes¹⁹: „Das Ganze nun, die derartige Form in diesem Fleisch und diesen Knochen, ist Kallias und Sokrates; und verschieden ist es durch den Stoff, denn dieser ist verschieden, dasselbe aber ist es durch die Form; denn die Form ist unteilbar.“ Diese Lehre von der Individuation treffen wir bekanntlich auch bei Thomas und manchen seiner Zeitgenossen an²⁰.

Vielleicht darf ich noch etwas zur Ergänzung sagen. Ich glaube nicht, daß Cusanus sich widerspricht, sondern vermute, daß wir es, ähnlich wie bei Aristoteles, mit verschiedenen Betrachtungsweisen zu tun haben.

¹³ BOETHIUS, *De trinitate* I, 24 Stewart-Rand.

¹⁴ De coni. II, 3 (h III, N. 89, Z. 11 f.).

¹⁵ Met. 1032 a 8.

¹⁶ Met. 1037 a 7; vgl. 1022 a 26: „Kallias ist an ihm selbst Kallias und die Wesenheit für Kallias.“

¹⁷ Met. 1071 a 27–29.

¹⁸ Met. 1037 a 5–10; zu den angegebenen Stellen sind jeweils die Kommentare von H. BONITZ und D. ROSS zu konsultieren.

¹⁹ Met. 1034 a 5–8.

²⁰ Vgl. auch THOMAS VON AQUIN, *De ente et essentia* c. 2 N. 13, Ende: „... dicimus enim Socratem esse essentiam quandam ... dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.“

HAUBST: Dann ist es aber nicht so, daß die Prädikamente, die als Akzidentien der Substanz inhärieren, allein die Individualität ausmachen.

BORMANN: Wenn in *De coniecturis* II, 15 eine Differenzierung durch Wesensmerkmale ausgesprochen wird und gesagt wird, diese Merkmale seien durch äußere Gegebenheiten bedingt, so daß zwischen den einzelnen Menschenrassen eine spezifische Differenz bestehen soll, dann ist zu konstatieren, daß Cusanus von Aristoteles absolut nichts verstanden hat.

HAUBST: Man muß ihn ja hier nicht unbedingt an Aristoteles messen, aber es könnte sein, daß – und so muß es doch sein, wenn er konsequent bleibt – daß die Individuation jedes Einzel-Wesens von der Entstehung her in diesem selbst mitgegeben ist, auch so, daß äußere Einflüsse schon in der Individuation effektiv zur Auswirkung kommen.

BORMANN: Diese Einflüsse stammen aber nicht ex natura.

HAUBST: In den Generationsprozeß gehen auch die äußeren Einflüsse mit ein.

BORMANN: Aber es sind veränderliche Eigenschaften, die durch diesen äußeren Einfluß zustande kommen.

HAUBST: Gewiß, aber nicht erst hinterher angehängt.

BORMANN: Ach so, Derartiges ist mit *symbebekos* auch nicht gemeint.

v. BREDOW: Es könnte wohl hilfreich sein, hier eine Unterscheidung zu machen zwischen der *Singularität* und der *Individuation*. Die *singularitas* ist ja nicht bedingt durch irgendwelche individuierenden Einflüsse; so ist auch die Einzigartigkeit jeder einzelnen Person völlig unabhängig davon, ob sie mehr oder weniger originell ist.

Zu: HELMUT MEINHARDT, Gießen (MFCG 13 [1978] 105–116)
„Der christologische Impuls im Menschenbild des NvK“
(Gesprächsleitung: R. Haubst)

Vor dem Referat

HAUBST: Darf ich zunächst, zur Anknüpfung, kurz auf das letzte Referat von gestern zurückgreifen. Herr Bormann hat uns eine erdrückende Fülle historischer Einblicke geboten in das, was Cusanus in dem Kapitel *De hominum differentia et concordantia* zusammengetragen hat. Aus der Sicht heutiger Ethnologie, sowohl der biologischen wie der kulturgeschichtlichen, wird man sagen können: Das, was Cusanus da ausführte, ist sehr konjunktural, auch in dem Sinne von z. T. willkürlichen Behauptungen: *Gratis asseritur* – *gratis negatur*. Aber was ist sein eigentliches Anliegen? Ich möchte das kurz auf die Formel bringen: Cusanus will die *latitudo formae humanae* auswalzen. Im Spätmittelalter sprach man besonders in der Naturphilosophie von der *latitudo formarum*. Beim Menschen bedeutet diese die Spannweite der Varia-