

Zur Geschichte des Individuationsproblems. (Nicolaus von Cues und Jakob Böhme.)

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung besteht aus zwei Abschnitten einer grösseren Arbeit, welche die Geschichte des Individuationsproblems von Aristoteles bis auf Leibniz und die neuere Philosophie behandeln und daran eine kritisch-vergleichende Erörterung des Problems knüpfen soll. Es musste daher dem vorliegenden Teile die kritische Zusammenfassung versagt bleiben, die erst aus einer vollständigen Darstellung der historischen Zusammenhänge hervorgehen kann. Ich habe mich darauf beschränkt, aus zwei philosophischen Systemen, denen des Nicolaus von Cues und des Jakob Böhme, ihre Auffassung des Problems herauszulösen, wobei ich die Anschauungen der Vorgänger nur insofern berücksichtigte, als sie wesentliche geschichtliche Voraussetzungen der dargestellten Lehren sind, die der Zeitgenossen nur insofern, als es nötig war, um die wiedergegebenen Doctrinen nicht isolirt erscheinen zu lassen, während ich den Einfluss auf Spätere nur in wenigen bedeutsamen Fällen hervorgehoben habe.

Wenn ich hier aus der Fülle des Stoffes gerade diese zwei Gestalten herausgegriffen habe, so geschah dies zunächst deshalb, weil es galt, sie im Gegensatz zu der landläufigen Auffassung als zwei der Begründer des neueren metaphysischen Individualismus zu erweisen, als treue philosophische Vertreter der Epoche, deren Drang nach Persönlichkeit Wilhelm Dilthey (Arch. f. Gesch. d. Ph. IV.) so überzeugend geschildert hat, und als zwei der ersten von den Denkern, welche die transscendentale Grundlegung jener Personalitäts-Ethik geschaffen haben, die ihre harmonischste ideelle Gestaltung bei Schleiermacher, ihren hinreissendsten literarischen Ausdruck bei Emerson gefunden hat. Es galt dies einerseits den lediglich den Erkenntnistheoretiker Cusanus behandelnden Darstellungen, anderseits der fast die ganze Böhme-Literatur erfüllenden einseitig theologischen Betrachtungsweise gegenüber darzulegen. Diese Aufgabe wurde durch den zumeist fragmentarischen Charakter der mitunter von Widersprüchen verdunkelten einschlägigen Stellen erschwert. Vielleicht ist es aber doch ein wenig gelungen, diese bisher zu wenig beachtete Seite der beiden Gedankensysteme zu beleuchten und damit auch – und dies ist der zweite Grund für die Abgrenzung des Gegenstandes – mehr als es bisher geschah auf den Zusammenhang derselben hinzuweisen. Beiden ist in der That die Beantwortung der Frage nach Ursprung und Sinn der

Vielheit und Verschiedenheit der Dinge im Wesentlichen gemeinsam. Beide vertreten den Gesichtspunkt, den Lasswitz (Geschichte der Atomistik I 264) als einen der beiden Grundgedanken der Erneuerung des Neoplatonismus in der Renaissancephilosophie bezeichnet, »den Begriff einer Entwicklung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt aus der Einheit und Einfachheit der Idee«, nur dass bei Cusanus diese Entwicklung das Hervorgehen relativer Wirklichkeiten aus der absoluten Wirklichkeit, bei Böhme im Gegenteil die Actualisierung der absoluten Möglichkeit bedeutet. Ueberdies versucht Cusanus, die quantitativische Individuationstheorie der Scholastiker zu vertiefen, ohne dass es ihm aber gelingt, die reale qualitative Verschiedenheit in consequenter Weise auf die quantitative Verschiedenheit der Participationsgrade zurückzuführen; während doch andererseits in der Grad-Theorie schon eine Ankündigung der Leibnizschen Stufenfolge zu finden ist.¹ Böhme hingegen gibt den quantitativischen Gesichtspunkt gänzlich auf, verlegt aber, in der theologischen Denkart befangen, den Existenzgrund des Qualitativen nur allzu oft in das Mysterium göttlicher Akte; indessen geht er doch wieder dadurch, dass er die Stetigkeit und zeitliche Fortdauer des Entwicklungsprocesses betont und ihn so der erfahrbaren Realität nähert, über Cusanus hinaus. – Ein anderer Beiden gemeinsamer Gesichtspunkt ist die Weiterbildung der Mikrokosmoslehre, durch die Cusanus Bruno, Cusanus und Böhme Leibniz vorarbeiten². Es ist hier natürlich nicht jene Lehre gemeint, die im Einzelwesen lediglich dieselben Grundeigenschaften oder Grundmächte wie im Kosmos auffindet und die von Heraklit bis zu Schopenhauer (vgl. W. a. W. u. V. I., 2. B., §. 29, II., 4. B., C. 47.) sich hinzieht, sondern die neoplatonische Idee des Allumfassens jedes Individuums. Diese Idee äussert sich bei Cusanus, im Anschluss an die Scholastik, vorwiegend perceptionistisch: alle Vorstellungen sind in jedem Individuum gelegen, nur in verschiedenen Bewusstseitsgraden; bei Böhme, im Anschluss an Paracelsus, vorwiegend existentialistisch: alle Eigenschaften sind in jedem Individuum gelegen, nur in verschiedenen Entfaltungsgraden. Beide Auffassungen sind bei Cusanus und Böhme mit theologischen Elementen verquickt. Eine von dieser Beimischung freie

1. Der Zusammenhang der Cusanischen Anschauungen über diesen Gegenstand mit Aristotelischen Lehren konnte in der vorliegenden Abhandlung nicht behandelt werden.
2. Es sei hier erwähnt, dass Leibniz den Terminus *Monas* offenbar nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, F. M. van Helmont, sondern Cusanus entnommen hat (vgl. Cusanus, *De filiatione Dei*, Op. 1565, p. 123; *De Beryllo* 17.; *De venatione sapientiae* 13.). Das Individuationsproblem hat übrigens Rob. Zimmermann in seiner Studie über Cusanus als Vorgänger Leibnizens (*Stud. u. Kritiken*, I., 61-83) zu wenig berücksichtigt.

Synthese beider darf man wohl in Leibnizens Formel (Syst. nouv. §.16.) erblicken: Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que

5 l'univers même des créatures.

Das Gesagte dürfte die Abgrenzung des Gegenstandes rechtfertigen. Einige hermeneutische Kühnheiten mag die Notwendigkeit entschuldigen, aus der oft dunklen Sprache der beiden Denker, insbesondere Böhmens, die wahre Absicht herauszuarbeiten.

- 10 Die einschlägige Literatur glaube ich nahezu vollständig kennen gelernt zu haben. Insbesondere habe ich auch wohl nur Weniges von all dem vernachlässigt, was von theologischer Seite über Cusanus, Weigel und Böhme, von naturwissenschaftlicher über Paracelsus und die Paracelsisten geschrieben wurde, so geringe Ausbeute ich davon auch erwartete und fand. Im Text habe ich nur das angeführt, was mich in der einen
- 15 oder anderen Richtung gefördert hat; doch müssen ausser dem dort Citirten auch die Aufsätze Diltheys und Euckens »Beiträge«, sowie die Arbeit Robert Zimmermanns erwähnt werden.

Mehr als in irgend einem anderen Teile seiner Philosophie erweist sich Nicolaus von Cues in der Behandlung des Individuationsproblems als der an der Wende der Zeiten stehende Denker, der von einer zwischen 5
Mystik und Scholastik, das heisst zwischen die Verallgemeinerung der persönlichen Ekstase und die ontologische Dialektik geteilten Epoche zu der sich langsam durch immer reinere und intensivere Beobachtung des Wirklichen anbahnenden Moderne überleitet.

Der mittelalterlichen Mystik war das Individuum nur der Träger eines das Transcendente umfassenden Erlebens, niemals das Objekt der An- 10
schauung und Analyse. Ihr gilt nur der Einzelne, der die Bande der Einzelheit abstreift und zu einer Intuition des Weltgrundes gelangt, für die es keine Einzelheit mehr gibt. So sehr wird ihr die persönliche ekstatische Stimmung zur einzigen wahren und notwendigen Wirklichkeit. Die Individuation ist lediglich zur Abkehr und Ueberwindung gegeben. Am 15
klarsten hat dies Meister Eckhart in seiner grossartig schlichten Art ausgesprochen. »Wenn sich der Mensch von sich selbst und von allen geschaffenen Dingen abkehrt, so weit du das thust, so weit wirst du geeint und beseligt in dem Fünklein der Seele, das nie Zeit oder Raum berührt hat. Dieser Funke entzieht sich allen Creaturen und will nur Gott, wie er 20
an sich selbst ist. Er begnügt sich nicht mit Vater oder Sohn oder heiligem Geist und nicht mit den drei Personen, sofern jede für sich in ihrer Eigenschaft dasteht.« »Dieses Licht begnügt sich nicht mit dem einfachen stillstehenden göttlichen Wesen, das weder gibt noch nimmt, sondern es will wissen, woher dieses Wesen kommt, es will in den 25
einfachen Grund, in die stille Wüste, wohin nie etwas Unterschiedenes, weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist, gedrunge ist; in dem Innigsten, wo niemand heimisch ist, da begnügt es sich in einem Lichte, und da ist es einiger als in sich selbst; denn dieser Grund ist eine einfache Stille, die in sich selbst unbeweglich ist.« Einer Weltansicht, für die das 30
Wesen des Seins so vollkommen in der Aufhebung der Individuation beruht, kann diese selbst nicht zum Problem werden. Der mittelalterlichen Mystik ist die Individuation das Nichtsein schlechthin. »Man nehme eine brennende Kohle und lege sie auf meine Hand. Sagte ich, die Kohle brenne meine Hand, so thäte ich ihr gar unrecht. 35
Soll ich eigentlich sagen, was mich brennt? Das thut das Nichts, weil die Kohle etwas in sich hat, was meine Hand nicht hat. Seht, eben dieses Nichts brennt mich. Denn hätte meine Hand alles das in sich, was die Kohle ist und leisten kann, so hätte sie völlige Feuernatur. Wenn einer dann alles Feuer, das je brannte, nähme und auf meine Hand schüttete, 40

so könnte es mich nicht schmerzen.« Dieses klassische Gleichnis Eckharts zeigt, wie völlig er Sein mit Allessein identificirt und alles Individuelle nur als dessen Negation und als Hemmung auf dem Wege zur Vollkommenheit betrachtet. So ist hier keine Möglichkeit einer Analyse
5 gegeben.

Für die scholastische Philosophie kam das Problem, ihrer ganzen Geistesrichtung und insbesondere dem dominirenden Einflusse des Universalienstreites gemäss, kaum über das Gebiet der begrifflichen Construction hinaus. Nicht das in der Erfahrung vorgefundene oder als intelligible
10 Personalität gefasste Individuum und die metaphysische Möglichkeit seiner gesonderten und differentiirten Existenz waren der eigentliche Gegenstand der Untersuchung, sondern der Begriff des Individuums und dessen Beziehungen zu allgemeineren Begriffen. Damit hängt zusammen, dass die von der Stoa betonte, vom Neoplatonismus vertiefte Bedeutung
15 der Verschiedenheit der Individuen von der Scholastik weder im empirischen noch im transcendentalen Sinne gewürdigt wurde. Hatte Thomas noch in der quantitativen Determination ein partielles, nur bedingungsartiges Individuationsprincip aufzustellen gesucht,³ so ist für Duns Scotus das Individuum schon nichts als die *ultima realitas*,⁴ die als contingens nicht weiter zurückgeführt werden kann, und Occam begnügt sich
20 damit, individuelles Sein und Sein überhaupt gleichzusetzen und jeden der Individuation allein geltenden Erklärungsgrund abzulehnen.⁵ Diese Auffassung berührt sich in ihrer Negation, aber natürlich auch nur in dieser, mit der der modernen Naturwissenschaft, für die das Individuum
25 auch kein spezifisches Problem, sondern nur gewissermassen der Schnittpunkt mehrerer theils bekannter theils noch unbekannter Kreise ist, nämlich der Punkt, an dem sich mehrere, mehr oder minder erforschte Naturgesetze bethätigen und verwirklichen. Der Laplace'sche Weltgeist würde das Individuum etwa als Kombination von Atomen oder von Energien
30 mathematisch bestimmbarer Menge, Art und Formung des Zusammentreffens erblicken. Das Mangelhafte auch dieser Auffassung, das von der modernen Teleologie dargelegt wurde und in einem späteren Teile dieser Arbeit erörtert werden soll, mag hier dahingestellt sein. Der Unterschied
35 zwischen der Anschauung des Scholastikers und der modernen, in dem sich die ganze Entwicklung des menschlichen Gedankens documentirt, besteht offenbar darin, dass dort der Negirung das Fehlen wissenschaftlich philosophischer Erklärungsprincipien, hier die ausschliessliche An-

3. De ente et ess. 2. De princ. ind. 297 u. a.

4. vgl. hierzu Philos. Jahrb. 1888, S. 450.

5. quaelibet res eo ipso quod est, est haec res.

wendung gewisser als wirkend festgestellter Gesetze zu Grunde liegt. Zwischen beiden liegt die grosse Epoche der Geistesrevolution, die Nicolaus von Cues eröffnet.

Cusanus, den Fiorentino (Il rinascimento filosofico nel quattrocento. p. 111.) den letzten der deutschen Mystiker, Spaventa (Saggi di critica filosofica, 2. ed., p. 23.) den Ersten, der die Ketten der Scholastik brach, nennt, trägt in Wirklichkeit ebensoviel von diesen beiden Geistesrichtungen als von einer sich bereitenden, von Mathematik und Mechanik bestimmten Weltanschauung in sich. Steht er in seiner Auffassung des Individuums als eines positiven Wertes in entschiedenem Gegensatz zu Eckhart, so folgt er ihm, wenn er das Wesen des Menschen in seinem Gottumfassen, in seinem Participiren an der Gottheit erblickt. Genügt ihm der Agnosticismus nicht, den die Scholastik dem Probleme der Vielheit verschiedener Existenzen gegenüber entwickelte, so kann er sich doch in Bezug auf das Verhältnis von Materie und Form, von Potentialität und Wirklichkeit von ihren starren Formeln nicht losmachen und das Schema des Universalienstreites haftet noch seinem ganzen Denken an. So ahnt er auch schon die methodische Notwendigkeit der Empirie, ja er wirft manchmal Bemerkungen hin, die wie ein allerdings sehr fragmentarischer Versuch einer modern naturwissenschaftlichen Erklärung aussehen; z. B. wenn er die Variation der Individuen auf Milieu und Ernährung zurückführt: *ex diversitate nutrimenti atque locorum individua variari necesse est* (De coniecturis II. 8.) Aber solche Einfälle, in denen sich die keimende Macht einer neuen Zeit äussert, stehen ausser allem Zusammenhange mit seinem System. Und wenn die traditionelle Theologie ihn veranlasst, die Konsequenzen seiner Gedankengänge (z. B. des vom Aufsteigen der Einzeldinge zum maximum) abzubrechen, so ist sie nicht wie bei Späteren der äussere Zwang, sondern noch die innerste Grundlage seiner Anschauung und Ideenbildung. Die Ansätze eines Pandynamismus, die sich bei ihm vorfinden (sie werden insbesondere von Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des N. C., hervorgehoben; den historischen Zusammenhang hat kürzlich Karl Lamprecht, Zukunft, X. Jahrgang, Nr. 27, darzustellen versucht), gehen kaum über die scheue, unbestimmte und nicht widerspruchslose Anwendung aristotelischer Begriffe hinaus. So tritt uns in Cusanus eine Fülle von Möglichkeiten entgegen, jede aber belastet mit den engen, unlebendigen, wirklichkeitsfremden Schemen eines überwundenen Zeitalters.

Als der erste neuzeitliche Denker erweist sich Cues namentlich in der Grundlegung des Individuationsproblems, in der Frage der individuellen Verschiedenheit und der Einzigartigkeit des Individuums. Die Thatsache der absoluten Verschiedenheit wird, wie insbesondere Eucken (Grund-

begriffe der Gegenwart, p. 201.) hervorgehoben hat, zuerst von der Stoa formuliert (die ältere Lehre präzisiert Seneca; die von Eucken citierten Stellen sind nur Anwendungen von *epistolae* 113,13: *exegit a se, ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia*; ein besonders scharfes Beispiel

5 bringt der die Lehre als unwahrscheinlich bezeichnende Cicero, *Acad.* II. 26,85.), der sie als eine Konsequenz der Weltvollkommenheit erscheint. Plotin und die späteren Neuplatoniker haben sie tiefer begründet. Das ganze Mittelalter hindurch bleibt sie vernachlässigt, dem nivellierenden Zuge im geistigen, vornehmlich im Glaubens-Leben der Zeit gemäss. Cusanus nimmt sie wieder auf, aber in moderner Form, das Beharren des Einzelnen in seiner Besonderheit und den absoluten Unersetzlichkeits-Wert des Einzelnen in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellend. Diese Grundanschauung ist allen seinen Werken gemeinsam, ja sie wird immer schärfer und prägnanter ausgesprochen.

15 Was zunächst die Thatsache der Verschiedenheit selbst betrifft, so lässt es sich genau nachweisen, wie den verschiedenen Epochen im Leben des Cusanus (wenn wir uns an die von Uebinger, *Die philosophischen Schriften des N. C.*, *Ztschr. f. Phil.* 1893-1895, aufgestellte Chronologie der Schriften halten) eine immer präzisere Fassung entspricht. In der *docta*

20 *ignorantia* (1440) begnügt er sich zumeist mit einer blossen Wiederholung der stoischen Lehre, so II. 11 (*nulla duo in universo per omnia aequalia esse possunt simpliciter*); jedes Ding hat seine ihm eigentümliche, unvergleichbare Wesensart (III. 1: *ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate, quae in nullo alio reperibilis est*); die Individuationsprinzipien vereinigen sich in jedem Einzeldinge zu einmaliger, unwiederholbarer Harmonie, so dass ein Jedes einzigartig und in seiner Art vollkommen ist (das.) Dieser fundamentale Unterschied aller Individuen verschärft sich in *de genesi* (1447) zum Gegensatz: *quodlibet est idem sibi ipsi et alteri valde oppositum* (p. 129.) *Idiotae de sapientia*

25 (1450) greift nach einem prägnanten Gleichnisse, um nachzuweisen, dass es keine gleichmässige Einheit des menschlichen Intellects gibt (III. 12.) Das Sehen deines Auges kann nicht das Sehen irgend eines Anderen sein, selbst wenn man es von deinem Auge abtrennen und einem fremden Auge einfügen würde. Und in der letzten Epoche tritt die extremste Fassung,

35 die des *principium indiscernibilium*, auf: keine zwei Dinge können einander gleich sein, denn sonst würden sie zusammenfallen, würden eines und dasselbe sein. Die Formulierung dieses Principis, dass als eine Erläuterung des stoischen bezeichnet werden kann, findet sich nur in zwei Werken, die den zwei letzten Lebensjahren des Cusanus angehören: *de ventione sapientiae* (XXIII.) und *de ludo globi* (II., *Op. ed.* 1565, p. 227, an welcher Stelle statt »veritate« offenbar »varietate« zu lesen ist: *quae illu-*

40

minantur [sc. a luce divina], non possunt nisi varia esse: quia multa et plura sine varietate nec multa nec plura essent, alias idem essent). Das mag vielleicht mit der von Falckenberg (a. a. O., p. 23.) betonten popularisierenden Tendenz dieser Alterswerke zusammenhängen; jedenfalls ist es ein Zeichen für die wachsende Exklusivität der Anschauung. Durchgehend erhält sich die, schon doc. ign. II. c. 4. ausgesprochene Auffassung, dass die Identität des Universums sich nur an der von ihm eingeschlossenen Verschiedenheit erweisen kann, wie die Einheit an der Vielheit. 5

Das Individuum ist der Mittelpunkt eines unendlichen Weltprocesses; die Elemente treten in ihm zu gebundenem begrenztem Sein zusammen und treten aus seiner Auflösung wieder in das fließende Ganze auseinander: est enim individuum quasi finis fluxus elementorum atque initium refluxus eorum (de coni. II. 5.) Hier kündigt sich schon das grosse und moderne Weltbild an, dem Bruno zuerst zureichenden Ausdruck finden sollte: jedem Wesen gehört die Ewigkeit zu, ein unendlicher Bezirk der Zusammenhänge. 10 15

So muss denn auch jedes Wesen diesem objektiven Individualismus unendlich wertvoll erscheinen. Schon weil es überhaupt ist, denn gut und edel und köstlich ist das Sein (de l. gl., p. 236.). Dann aber und hauptsächlich, weil es einzeln und einzig ist (de ven. sap. XXII.) Jedes Wesen ist als solches vollkommen, auch wenn es im Verhältnis zu einem andern weniger vollkommen erscheint (doc. ign. II. c. 2., u. and.). Und in einer der Schriften seiner mystischen Periode (de beryllo 10.) geht Cusanus, einige dunkle Worte aus dem 8. Capitel von Περὶ θεῶν ὀνομάτων (die areopagitischen Schriften haben namentlich auf seine Lehre von der göttlichen Monas entscheidenden Einfluss ausgeübt) deutend, so weit, in dem individuellen Beharren der Dinge die Sühnung aller Schuld zu erblicken. 20 25

Eine Konsequenz dieser Auffassung vom absoluten Werte des Individuellen ist, dass Jedes in seinem eigenen Sein beharren will. Alle Dinge bewegen sich gesondert zu ihrer Vollendung (doc. ign. II. 10.) Jedes Ding liebt am meisten seine eigenen Gaben und strebt danach, sie zu erhalten und zu vervollkommen (II. 2.) Es gibt kein Ding, das nicht sein eigenes Sein allem Sein und seine eigene Seinsart allen anderen Seinsarten vorziehen würde (de visione Dei c. 4.) Alles was ist, schätzt sich so sehr als gut, dass es in Ewigkeit nichts anderes als es selbst zu sein wünscht, und dieses Eine immer vollkommener in der seiner Natur gemässen Weise. (de dato patris luminum c. 1.) Mag dieses Selbstbeharren auch zum Kampfe führen, so ist dieser doch die Quelle wie alles Entwerdens, so auch alles Werdens (de genesi p. 129.) Und nur daraus, dass Jedes das Seine kräftig ent- 30 35 40

faltet, erwächst die Harmonie des Weltgeschehens, die den Einen Gott in der zahllosen Verschiedenheit darstellt (das.) Bei Paracelsus, namentlich aber bei Böhme werden wir das Fortwirken dieser Betrachtungsweise verfolgen können.

- 5 Ist nun die Welt eine Vielheit absolut verschiedener, ja gegensätzlicher Dinge, so steht ihr die absolute Einheit und Einheitlichkeit des göttlichen Weltgrundes gegenüber. Es entsteht die Frage nach dem Zusammenhange beider, nach dem Hervorgehen jener aus diesem. Auf die einfachste Formel wird die Fragestellung in *de genesi* (p. 127.) gebracht: *quomodo*
 10 *Idem ipse est omnium causa, quae adeo sunt diversa et adversa*. Diese Frage hat natürlich nur in einem relativ monistischen System wie das des Cusanus ihre Berechtigung, in einem System, für das die Welt der *deus sensibilis* ist (*de d. pat. lum.* 2.) und Gott in den Individuen lebt wie die Seele eines Menschen in dessen Organen, ganz in jedem und in
 15 jedem beschränkt (das.) Alles ist Gott: ungeteilter Ursprung, entfaltete Welt und Einungsziel alles Seins. *Igitur omne θεός: qui est principium effluxus, medium in quo movemur, et finis refluxus* (*de quaerendo Deum*, p. 294; So schon Scotus Eriugena *de div. nat.* I. 12.) Gott umfasst alles was ist und sein kann (*d. ign.* I. 4., II. 3., *de possess.* p. 251. u. 266.,
 20 *de d. p. l.* II.) In ihm sind alle Dinge, auch die gegensätzlichsten, eingeschlossen: er ist die *complicatio contradictorium* (I. 22.) Die Frage verschiebt sich also dahin, wie sich die Einheit und Einheitlichkeit des unentfalteten Gottes mit der Vielheit und Mannigfaltigkeit des entfalten begrifflich vereinen lässt. Denn als eine Entfaltung Gottes denkt sich
 25 Cusanus den Weltprocess.

- Sein System, wenn man dieses Wort hier gebrauchen darf, wurde (von Ferri in der *Nuova Antologia* 1872) als Emanatismus bezeichnet. In der That steht Cusanus, obgleich er das Allessein Gottes betont, im Ganzen Plotin nahe, in Manchem näher, als modernen Anschauungen. Dem Pantheismus Bruno's geht hier ein relativerer Pantheismus voraus, der wohl
 30 Gott in allem sieht, aber doch auch ausser allem; die Natur wohl als den erfahrbaren Gott, aber doch nur als Hinweis auf die Transcendenz des unerfahrbaren; alles einzelne Sein als göttlich, aber doch nur als Ausfluss eines einheitlichen Ursprungs, dessen Einheit und Ganzheit durch diese
 35 Ausstrahlung oder Entfaltung kein Abbruch geschieht. Gott war vor den Dingen, ist in ihnen, ohne dass diese Manifestation irgend eine Aenderung in ihm bewirkt, und wird, wenn alles in ihn zurückgeflossen sein wird, derselbe geblieben sein.⁶ Für Bruno hat die Natur keinen Anfang,

6. so übrigens schon bei Scotus Eriugena: *dum in omnibus fit super omnibus esse non desinit*.

kann sie keinen Anfang haben; einen Anfang hat nur der Kosmos, der aber nur eine Erscheinungsform der notwendig wirkenden Natur ist. Allerdings ist diese Anschauung bei Bruno keineswegs consequent und widerspruchlos durchgeführt, wie er denn einerseits zu ihrer consequenten Ausbildung bei Spinoza, andererseits aber auch zur Ausgestaltung der cusanischen Ideen bei Leibniz überführt. 5

»Antevenit diversitatem, alietatem, oppositionem, inaequalitatem, divisionem« heisst es bei Cusanus (de coni. I. 7.) von der göttlichen Einheit. In Gott sind alle Dinge, aber zusammengefalset, complicitate et involute, wie der Kreis im Punkte (de l. gl. I., p. 219.); in ihm sind sie Gott, wie sie entfaltet in der Welterschöpfung Welt sind (de poss., p. 251.) Der schaffende Gott denkt die Welt, indem er sich denkt; er denkt sie als Endlichkeit, weil Denken Begrenzen ist; er denkt sie als Vielheit, weil Denken Auswickeln der Zahl aus der Einheit ist (ven. sap. XXVII., doc. ign. II. 3.); und er denkt sie als Verschiedenheit, weil die absolute Verschiedenheit die vollkommenste Art der Offenbarung ist (magna enim diversitas immultiplicabilitatem melius exprimit, id. de sap. I., p. 142; ähnlich de d. pat. lum. IV.). Die Selbstoffenbarung, die Selbsterkenntnis aber, die Bethätigung und Verwirklichung der geistigen Kraft Gottes ist der Zweck der Welterschöpfung, und der Zweck alles gesonderten Seins, weil das Denken ein Sondern ist. Omnia quaecumque creata sunt, lumina quaedam ei sunt ad actuandam virtutem intellectualem (de d. p. lum. V.); dieses vom individuellen Geiste Gesagte gilt auch vom göttlichen Geiste, der dessen Quelle ist; wie denn jedes Wesen, in dem sich Gott verwirklicht, in gewissem Sinne ein Anfang des Wesens Gottes ist, als ein Anfang seiner Schöpfung (das. IV.) Diese bei Cusanus ungenauen und andeutungsartigen Bemerkungen werden später von Böhme ausgestaltet. 10 15 20 25

Aber die Welt soll nicht nur Gott offenbaren, sie soll auch schön sein (ven. sap. XXX.); allerdings hängt Beides notwendig zusammen, da ja Gott der vollkommenste Künstler ist (de quaer. D., p. 297.). Es gehört aber zum Wesen der Schönheit, dass die Teile nicht gleich, sondern verschieden sind: die unendliche Schönheit kann nur aus der unendlichen Mannigfaltigkeit hervorleuchten (ven. sap. XXX.)⁷ Auch hier erinnert Cusanus an Plotin; aber er wendet ästhetische Kategorien, wie vorher logische, auf Gott an, der doch notwendig ausserhalb des Geltigkeitskreises dieser Kategorien steht. Hier ist der Einfluss der Scholastik deutlich erkennbar. 30 35

Damit ist aber erst der Zweck der Verschiedenheit dargelegt, ihre Ent-

7. ähnlich Pomponazzi: Deus enim facit hanc diversitatem ex universali perfectione (De fato I. V. C. 9., ed. Bas. 1567. p. 1004.)

- stehung und ihr Wesen sind noch nicht erklärt. Dies versucht Cusanus in der Lehre von der *explicatio* und *participatio*. Gott entfaltet sich in den Einzeldingen und zwar so, dass er sich in jedes ganz eingibt, aber in jedes in anderem, nur diesem eigenthümlichen Grade der Verteilung von
- 5 Wirklichkeit und Möglichkeit, von Bewusstsein und Unbewusstsein. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als seien die Dinge zuerst an sich da und empfangen dann Gott in sich, sondern durch die Entfaltung, welche die Dinge hervorbringt, ist schon Gott in sie gelegt, wie an der Analogie der menschlichen Zeugung (d. d. p. l. IV) zu ersehen ist. Daher ist der Ein-
- 10 wand Falckenbergs, Nicolaus habe übersehen, »dass die *Participatio* nicht nur einen Spender, sondern auch einen vorher vorhandenen Empfänger voraussetzt«, durchaus unrichtig. Denn die *participatio* ist keineswegs der platonischen $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ analog; sondern indem Gott die Dinge aus sich schafft, geht er in sie ein; in diesem Eingehen, d. h. in dem De-
- 15 terminieren der absoluten Wirklichkeit zu einem jeweilig anderen Grade relativer Wirklichkeit besteht eben das Schaffen. Gott kann sich unendlich oft ganz und dies in unendlich vielen Klarheits- und Wirklichkeits-Graden ausgeben, ohne sich zu verlieren, und die Dinge sind nicht etwa Hülsen, die sein Ausgeben aufnehmen, sondern sie sind dieses Ausgeben
- 20 selbst in seinen verschiedenen Abgrenzungen, die aber nicht den Umfang des Seins – in Jedem ist Gott ganz – sondern nur den Umfang der Actualität und Bewusstheit betreffen (wobei allerdings nicht nur Unbewusstheit, sondern auch Potentialität als ein Sein vorausgesetzt wird). Gerade darin, dass die *participatio* keinen Empfänger voraussetzt, liegt für Cusanus die tiefe Wahrheit und zugleich die scheinbare Irrationalität dieser
- 25 Idee. »*Quis est igitur qui intelligere queat quomodo diversimode una infinita forma participetur in diversis creaturis, cum creaturae esse non possit aliud esse quam ipsa resplendentia [sc. Dei], non in aliquo alio positive recepta, sed contingenter diversa*« (d. ign. II. 2.)
- 30 Diese Auffassung, dass Gott in Jedem ganz, somit Alles in Allem, nur in individueller Modification ist (*omnia in omnibus, scilicet suo esse modo, de ven. sap. XVII.*), darf als eine Vertiefung der alten Lehre vom Mikrokosmos angesehen werden, deren Entwicklung mit der des Individuationsproblems von Cusanus bis Leibniz eng zusammenhängt. Zwar ist der
- 35 citirte Satz offenbar kaum mehr als eine Uebersetzung von Proklus' $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \acute{\epsilon}\nu \pi\tilde{\alpha}\sigma\iota\nu, \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omega\varsigma \delta'\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omega$ (ed. Creuzer. III. 103.) und auch bei Plotin wie bei Porphyrius findet sich manches Analoge; doch geht Cusanus, indem er die lange vernachlässigte Theorie wieder aufnimmt, über dieses ihr Stadium dadurch hinaus, dass er einerseits das
- 40 Umfassen aller Dinge durch das Individuum mit dessen Gottumfassen verknüpft, andererseits diese Lehre zu einer Erklärung der individuellen

Verschiedenheit ausbaut und mit dem ganzen Weltbilde in Zusammenhang bringt.

In allen Teilen scheint das Ganze wieder, in jedem Dinge ist das All gegenwärtig. Jedes Wesen ist eine endliche Unendlichkeit, weil es der geschaffene Gott ist (d. ign. II. 2.) Jedes Wesen ist eine *contractio* Gottes und so aller Werke, aber eine *contractio individualis* (d. p. I. I.) In jedem Dinge ist das Universum enthalten, aber in jedem als dieses Ding: *in quolibet enim creatura universum est ipsa creatura* (d. i. II. 5.) In jedem Individuum erscheint das All in der diesem Individuum eingeborenen, durch die ursprüngliche Determination ihm eingefügten Art: *omnia in te Juliano julianisant, ut harmonia in lutina lutinisat, in cithara citharizat; neque in alio hoc ut in te possibile est* (coni. II. 3.) Hier, beim Menschen, tritt also ebenfalls alles in sich einschliessend das Denken hinzu, das Cusanus nirgends vom Sein trennt, als dessen höchste Entfaltungsform es ihm erscheint. Der Intellect ist die Allheit der Dinge, intellektuell gefasst. (de filiatione Dei, p. 126.) Der Mensch findet in sich, als in der messenden und wertenden Vernunft, alle geschaffenen Dinge (Ber. 5.); er hat die Dinge in sich wie Gott; aber dieser hat sie als die Urbilder in sich, der Mensch als Beziehungen und Werte, wie denn Gott von Cusanus mit dem schaffenden Münzmeister, die menschliche Vernunft mit dem wertenden Wechsler verglichen wird (l. gl. II., p. 237.). Wir haben in unserer Seele den Verstand und das Wissen alles Wissbaren potentiell; doch fühlen wir diese Wahrheit nur dann, wenn wir uns tief in uns selbst versenken. (das. 234.) Ja wir dürfen sogar sagen, dass wir wie Gott selbst ein Urbild der Dinge in uns tragen: in Gott bedeutet es die Fähigkeit, alles zu formen, in uns die, alles zu erkennen. (das. 229.) Denn darum können wir alles erkennen, weil wir alles potentiell besitzen. Das Sehen schliesst alle sichtbaren Formen in sich ein und was ihm entgegentritt, das erkennt es aus seiner eigenen Natur. (Ber. 38.) So erkennt auch die Vernunft das Wesen aller Dinge »der Aehnlichkeit nach«, weil alle Dinge in ihrem Grunde ruhen (de mente III. 3.). Diese Lehre werden wir zunächst bei Valentin Weigel und später in moderner Gestalt in der Monadologie wiederfinden.

Welche Stellung kommt nun in diesem Zusammenhange der individuellen Verschiedenheit zu? Da alles in allem ist, kann sie nicht elementar qualitativer Art sein. Wird der Zweck der göttlichen Selbstoffenbarung, wie wir gesehen haben, durch die absolute Verschiedenheit am vollkommensten verwirklicht, und gibt sich Gott doch notwendigerweise jedem Dinge ganz ein, so kann die Individuation nur auf einem Princip beruhen, das Allheit und Besonderheit, Unendlichkeit und Endlichkeit, Einheit und Andersheit vereinigt. Dieses Princip findet Cusanus in seinem Begriffen des *possest*, des *Seinkönnens*, der *Potentialität*. Die *Potentialität*

ist keineswegs das Nichtsein, sie ist das minimale Sein, von dem bis zum maximalen, das in Gott erfüllt ist, unzählige Grade führen. Wenn Gott daher in jedem Wesen ganz ist, so ist er es in jedem Wesen in einem diesem eigentümlichen Grade der Potentialität. Gott determiniert sich in den
 5 Dingen, aber nicht so, dass er einen Teil von sich abtrennte und so den Rest auflöste; denn Gott ist durchaus unteilig und nichts von ihm kann je zu Nichts werden. Sein Determinieren kann somit nur darin bestehen, dass er sich in jedem Dinge bis zu einem gewissen diesem eigenen Grade in Potentialität versenkt. Mag auch innerhalb dieses Grades im Leben der
 10 sinnlichen Erscheinung eine *instabilitas* herrschen (d. i. I. 11.), ein *Fluctuieren* von Möglichkeit zu Wirklichkeit, eine stetige Erweiterung des Aktualitätskreises, so kann doch der Grad selbst in seiner Beziehung auf das Transcendente niemals existential, sondern nur durch eine *intellectuale Exstasis* überschritten werden.

15 Neben dieser Auffassung geht bei Cusanus allerdings noch die platonische Urbilder-Lehre einher. Zum Teil gibt er sie nur traditionell und im Namen der *sapientes*, zum Teil aber greift er auch danach offenbar deshalb, weil ihm, der von den Abstraktionen immer wieder zum lebendigen Schauen zurückkehrt, die *Participationstheorie* das Rätsel der empirischen
 20 Verschiedenheit nicht völlig erklären konnte. Doch widersprechen sich bei ihm die beiden Anschauungen nicht, sie ergänzen sich vielmehr, indem jedes Urbild einem bestimmten Potentialitätsgrade entspricht und wie dieser das Wesen des Dinges, die Formung des Dinges bestimmt.

Die Verschiedenheit der Dinge besteht also wesentlich in der verschiedenen *Participation* der Gottheit (*coni. II. 13, fil. D. p. 120., 125., d. p. I. II., IV., ven. sap. XXIII., l. gl. II.*) Für die erste Betrachtung ist sie eine Verschiedenheit des *Modus*, und die Individuen werden mit Spiegeln verglichen, die verschiedene Abbilder desselben Dinges geben (d. p. I. II.) Dies ist aber nur eine Verschiebung der Frage, denn es bleibt ungelöst,
 30 warum die Spiegel verschieden sind. Für die zweite und tiefere Betrachtung erscheint die Verschiedenheit als eine Verschiedenheit des *Participations-*, d. h. des Potentialitäts-Grades. Alle Dinge unterscheiden sich durch den Grad: *universa ab invicem gradibus distinguuntur, ut nullum cum alio coincidat* (d. i. III. 1. vgl. auch das. II. 8.: *cadunt differentiae et gradationes, ut unum magis actu sit, aliud magis potentia*). Kein Concretes kann an dem Concretionsgrad irgend eines anderen teilhaben, so dass jedes notwendig ein bestimmtes Anderes entweder an Actualität übertrifft oder von ihm übertroffen wird (das.). So existieren zwischen dem
 35 maximum, d. i. Gott als der vollkommenen Actualität, (d. qu. D. p. 297, d. i. I. 7. *gen. 128.*) und dem minimum, d. i. der vollkommenen Potentialität, die man auch als *Materie* bezeichnen kann (l. gl. 219. 239.) (da die

Formung mit der Actualisierung zusammenhängt), alle Dinge, d. i. alle Grade des Seins (d. i. III. 1.) und jeder schliesst sich an den nächst höheren und den nächst niedrigeren an (das., vgl. auch coni. II. 16.); hierin vollzieht sich der unendliche Weltprocess, so dass das Universum als ein vollkommenes Continuum angesehen werden darf. Doch führt diese als unendlich gedachte Reihe oder Stufenfolge, die sich doch zwischen zwei Endpunkten erfüllt, niemals zu einem derselben; denn das maximum an sich besitzt keine Potentialität und das minimum keine Actualität; von irgend einem Sein aber zum Nichts gibt es keine Brücke (das.) Das Fortwirken aller dieser Gedanken ist bei Leibniz zu beobachten.

Die Dinge sind somit in der Tatsache der Participation gleich, in Art und Grad derselben ungleich (ven. s. XXIII.), so zwar, dass die Art nur ein Ausdruck des Grades ist. Nun ist aber innerhalb des Grades ein Uebergehen von Potentialität zu Actualität möglich. Kein Wesen kann zu einem nächsthöheren Grade aufsteigen; eine Entwicklung im modernen Sinne kennt Cusanus nicht. Aber innerhalb des gegebenen Grades ist in jedem Wesen Wirklichkeit und Möglichkeit verteilt: der Grad, d. h. das Urbild des Dinges ist ursprünglich nur angelegt und wird allmählich verwirklicht, indem immer mehr Potentialität sich in Actualität umwandelt. Das Urbild, das ein Product des Participationsgrades ist, verwirklicht sich im Verhältnis zu dieser Actualisierung. Würde alle Möglichkeit in einem Dinge in Wirklichkeit umgewandelt werden, so wäre der Participationsgrad dieses Dinges erfüllt, d. h. das ihm entsprechende Urbild, und mit ihm Gott erreicht, welcher die absolute Wirklichkeit und die absolute Ruhe ist. Das Ding würde dadurch aber nicht alle Dinge werden, denn alle Dinge lagen wohl in ihm, aber sie waren in ihm (wie wir gesehen haben) eben dieses Ding und dessen Entfaltung kann an dieser individuellen Formung des Ganzen in ihm nichts ändern: es verwirklicht sich und so auch das All, das in ihm liegt, aber der Lehre von der Selbstbeharrung des Individuums gemäss nur in der diesem Einzeldinge eigenen Formung, die gleichsam ein Widerschein des Urbildes ist.

In jedem Wesen findet demnach ein Process des Uebergehens von potentia zu actus statt. Dieser Process ist dem der »Auswicklung« Gottes analog; auch er ist eine explicatio, eine Entfaltung; und beiden kommt bei Nicolaus der Name motus zu, dessen zweiter Sinn, der der Actualisierung des Individuums, dem Sprachgebrauche bei Aristoteles und mehr noch bei Thomas (S. th. I., p. 2. a. 3.) entspricht. Dieser Process bringt das Einzelne seiner Vollkommenheit, somit Gott, immer näher; die Gottnähe liegt für das Individuum in den Bedingungen seiner eigenen Natur; ist diese vollendet, so hat es sein Urbild und seine höchste Ruhe, das Ende aller Bewegung, gefunden. (d. p. I. V.) So gelangt in Gott alles Concrete als

in seiner Vollkommenheit zur Ruhe (d. i. III. 3.). Jedes Wesen hat seine Linie der Verwirklichung; Gott aber ist der Punkt, in dem alle Vollkommenheitslinien zusammentreffen (das.)

Jedes Wesen hat somit seine Sphäre, seinen eigenen Himmel gleichsam, 5 der die spezifische Kraft des Wesens umfasst und es von anderen unterscheidet (gen. 136.); innerhalb dieser Sphäre bewegt es sich zu seiner Vollkommenheit. Diese Bewegung aber wird von der göttlichen Kraft selbst geleitet (das., dat. V.), die in jede individuelle Actualisierung eingreift (ven. XXXVIII., vgl. auch quaer. D. 297.). Gott selbst ruft die Dinge 10 zu sich empor: zur assimilatio, d. h. zur Verwirklichung ihrer eigenen Anlagen. Denn Gott will die Verschiedenheit der Dinge, in der er sich offenbart hat, nicht aufheben, sondern in sich vollenden: nicht die Entpersönlichung, sondern gerade die Verpersönlichung führt die Dinge zu Gott. Jedes Ding bewegt sich innerhalb seiner Sphäre und wenn es zur Voll- 15 kommenheit gelangt, ruht es in seiner Sphäre, die keinem Anderen erreichbar ist (gen. 135, vgl. auch l. gl. I. 220.) Und wie ein Mensch die ewige Seligkeit in seiner eigenen Natur verlangt und nicht als ein Engel sondern als er selbst selig sein will (de pace 13.), so lässt auch Gott das Individuum sich als solches erfüllen und als solches in ihm zur Vollkom- 20 menheitsruhe gelangen. Wie dies mit der Seelenlehre des Cusanus zusammenhängt, die die Seele als die Einheit und Wirklichkeit, den Körper als die Andersheit und Möglichkeit im Individuum betrachtet (coni. II. 10), kann hier nur angedeutet werden; auch sind hierüber nur wenige und nicht ganz eindeutige Belegstellen zu finden. Jedenfalls wird die Seele, 25 die eigentliche Wirklichkeit, auch als die eigentliche Persönlichkeit aufgefasst, als die einfache und geeinte Kraft, die das Individuum bewegt (coni. II. 16, ähnlich l. gl. I.) Sie ist das Einheitsprincip des Einzelwesens, seine complicatio, wie der Körper die explicatio (coni. II. 10); sie steht also zu diesem in demselben Verhältnisse wie Gott zur Welt. Wenn wir 30 hiermit die oben dargelegten Anschauungen sowie die Unsterblichkeitsauffassung des Cusanus vergleichen, so kann seine Meinung offenbar nur dahin gehen, dass die Verwirklichung und Vereinheitlichung des Individuums, die zugleich dessen Verpersönlichung und Vervollkommnung ist, mit einem Wachsen der Seelenherrschaft und des Seelenbezirkes zusammenhängt, und die Vollkommenheit des Individuums ist das erfüllte Al- 35 lessein der Seele, die Vernichtung des Körpers.

Hieran lässt sich vielleicht die Anschauung schliessen, dass die ungeistigen Wesen nur durch die geistigen oder mit deren Hilfe zu Gott gelangen können, wobei die untere Grenze der geistigen Wesen der Mensch 40 bildet (dat. V.), eine Anschauung, die in einem gewissen Widerspruche zu einzelnen dargelegten Gedanken steht und die denn auch wesentlich

ein Fortwirken neuplatonischer Traditionen ist: es heisst an der citirten Stelle »*intellectualia autem sunt, per quae inferiora fluunt a Deo et refluent ad ipsum*«; namentlich der erste Teil steht in entschiedenem Gegensatz zur Lehre von der *explicatio*⁸ und die daselbst erörterten zehn Grade der Intellectualität sind auf die Rangordnungen des Proklus zurückzuführen, dessen dominirender Einfluss bei Cusanus manchmal die Consequenzen der eigenen Ideen zurückdrängt. 5

Jedenfalls aber darf man wohl mit jener Anschauung vom Seelenwachstum, welche die Evolution der Seele, die Vollendung der Individuation und das Gottwerden des Einzelwesens gleichsetzt und zu Einer Entwicklung verschmilzt, die schönen Worte in Zusammenhang bringen (quaer. D. 297), dass unser Geist die Feuerkraft in sich hat: *missus est enim a Deo in terram, non ad aliud, nisi ut ardeat, et crescat in flammam.* 10

8. Diese fasst z. B. Rudolf Eucken (*Lebensanschauungen* 318) so zusammen: »Gott wirkt nicht durch Mittelglieder, etwa die Ideen, sondern er ist unmittelbar durch alles thätig.«

Böhme.

Man kann Böhme im Gegensatz zu Eckhart den Individualisten der deutschen Mystik nennen. Das Individuationsproblem ist für ihn das Problem des wirklichen Seins der Dinge. Die Frage nach dem Zwecke einer Vielheit von verschiedenen, abgesonderten Existenzen rückt immer mehr in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen. Während in seiner lange Zeit überschätzten Erstlingsschrift der Individuationsgedanke noch unsicher und verdunkelt von Widersprüchen auftritt, gewinnt er in der Folgezeit, namentlich aber in der Periode, die der Böhme-Biograph H. A. Fechner – unter Berücksichtigung sehr unwesentlicher Momente – als die »dialektische« bezeichnet und die im Jahre 1622 gipfelt, also namentlich in den Schriften *Theosopia*, *De signatura* und *Von der Gnadenwahl*, eine immer schärfere und prägnantere Fassung, um in Böhmes letztem grossem Werke, dem *Mysterium Magnum* (1623; Fechner konstruiert hier wieder ganz unrichtig eine »gnostische« Periode) in der ersten consequenten Anwendung der Mikrokosmoslehre auf das Individuationsproblem den reichsten und reifsten Ausdruck zu finden.

Böhmes Philosophie ist fast an allen Punkten von der Cusanischen beeinflusst, aber diese nahm er kaum unmittelbar, sondern fast ausschliesslich aus der Hand einerseits Paracelsus und der Paracelsisten, andererseits Valentin Weigels auf. Auf den Zusammenhang Böhmes mit den Paracelsischen Lehren hat namentlich Harless (J. B. und die Alchymisten, insbes. S. 59. ff.) hingewiesen; doch sind auch bei Fechner (S. 56-59, 141-144.) und Peip (S. 7/8.) wichtige Tatsachen angeführt. Weigels Einfluss ist noch nicht genügend erörtert worden (vgl. Ritter, *Geschichte der Philosophie* X. 93. und 97, wo eine sehr bedeutsame gemeinsame Idee hervorgehoben wird); die Biographen Weigels, Opel und Israel, haben zu dieser Frage keine Stellung genommen; Peip behandelt sie ganz flüchtig.

Von Paracelsus übernahm Böhme dessen Weiterbildung der Mikrokosmoslehre. Wir haben gesehen, wie diese von Plotin zu Cusanus hinüberwirkte, der sie in zwei Grundsätzen zusammenfasste: *cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia ut sint ipsum*, und: *nullum contractum gradum contractionis alterius praeicipere potest*. Paracelsus gestaltete diesen Gedanken im Sinne seiner aus pandynamistischen und panorganicistischen Elementen zusammengesetzten Naturphilosophie um. Der selbst noch von teleologischen Anschauungen durchdrungene Vorläufer einer Epoche absoluter Kausalitätsgeltung, musste er, um den Widerspruch zwischen dem Allumfassen des Individuums und der vollkommenen Verschiedenheit aller Individuen aufzulösen, eine Naturkraft zu Hilfe rufen. Wenn in jedem Dinge

alle Elemente vorhanden sind, so muss in jedem ein schöpferisches Prinzip wirken, das eine Wesenheit herausbildet, d. h. gewisse Elemente und Qualitäten gleichsam hervorlockt und aus ihnen die Individualität gestaltet, sie gewissermassen herausmeisselt (dieses bei Paracelsus häufig, so Schriften, ed. 1589/90, I. S. 216, Wundarznei ed. 1591, S. 185 angedeutete Bild wird in dem noch völlig unter dem Einflusse Paracelsus' stehenden Jugendwerke J. B. van Helmonts, der von Broeckx, Antwerpen 1854, herausgegebenen Eisagoge in artem medicam sehr detaillirt, aber in rein physiologischer Auffassung durchgeführt). Dieses durchaus dynamisch gemeinte Prinzip (vgl. Lasswitz, Geschichte der Atomistik I 301; Sigwart, Kleine Schriften I 46; Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker I 67; Ritter, Geschichte der Philosophie IX 165; Spiess, van Helmonts System der Medicin S. 45; Delff in der Deutschen Biographie XI. 706; abweichende, aber ungerechtfertigte Meinung äussert Lange, Geschichte des Materialismus, 3. Aufl., S. 176. f.) nennt Paracelsus den Archeus.⁹ Der Paracelsusschüler Marcus Marci definirt den Archeus als »vis et potestas animae per systema ideale limitata ad vitaliter agendum; systema vero ideale est series idearum ab uno radice ordinem et nexum ad se habentium« (Idearum operatricium idea, Prag 1635, S. 418.) Böhme nimmt dieses Prinzip in seine Lehre unter dem Namen des Separators auf (so Theosc. 3. C. 33.; 47. Sendbrief 11-31, insbes. 27; ferner de test. Christi, Von der Taufe II. Buch, 3. C. 19, wo aber auch der Name »Archeus« vorkommt; ebenso Clavis 111; das. 91. wird »Mercurius« in diesem Sinne gebraucht.)¹⁰ Welchen Platz er ihm in seinem System anweist, soll unten ausgeführt werden.

Zur Vertiefung des Problems bei Böhme hat vor Allem Valentin Weigel's Einfluss beigetragen. Weigel ist bisher noch gar nicht in den historischen Zusammenhang der Renaissance-Philosophie eingefügt worden. Allerdings ist ihm alles Systematische fremd; und während Böhme mit unermüdlicher Zähigkeit immer wieder von Neuem mit der mystischen Schöpfungsgeschichte ansetzt, bemüht, immer treuer den Weltsinn zu erschliessen, entringen sich Weigel seine Philosopheme im Gebete, in einer Predigt, in dem schlichten Stammeln der Ekstase. Aber vielleicht Keiner

9. Die dynamische Auffassung des Archeus wird am besten durch De meteoris c. 4. (ed. 1589/90, VIII 206) belegt. Ueber den Zusammenhang des Begriffes mit dem der Entelechie einige nicht ganz zutreffende Bemerkungen bei Willmann, Geschichte des Idealismus III. 90.
10. Hier sei auf einen kleinen Irrtum Windelbands (G. d. Ph., S. 304) aufmerksam gemacht. Es heisst da vom Archeus: »Jacob Böhme, auf den auch diese Lehre übergegangen ist, nennt ihn den Primus.« Das letztere Wort ist jedoch bei Böhme niemals gleichbedeutend mit Archeus, sondern bezeichnet die durch diesen gleichsam emporgerufene dominirende Eigenschaft eines Dinges.

in seiner Zeit leitet so rein wie er von Platon zu Leibniz hinüber. Es sind nur wenige Ideen, die uns das Studium seiner Schriften bringt. Gott ist der »Beschluss oder Begriff aller Geschöpfe; er trägt sie in sich wie der Same alle Teile des Baumes«¹¹ (»Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes«, herausgegeben von Israel aus einer Breslauer Handschrift in seiner Weigel-Biographie, S. 97. ff.) Alle Dinge und Wesen in ihrer Verschiedenheit sind verschiedene Entfaltungsstadien des göttlichen Lebens (Gebetbüchlein, C. 21.) So liegen in jedem Geschöpfe alle Geschöpfe (Der güldene Griff, C. 1.). Alles, was ein Wesen ist und sein soll, ist und hat es nicht von aussen, sondern in sich selber (C. 15.). Alle äusseren Dinge fließen von innen heraus und nichts von aussen hinein (C. 1. u. 2.). Der Mensch aber hat nicht nur alle Dinge in sich, sondern auch die Erkenntnis zu allen Dingen, und die »Gegenwürfe« sind nur Erweckungen dieser Erkenntnis (C. 9. u. 15.; Libellus disputatorius, ed. 1618, S. 42.) Diesen Lehren hat Böhme namentlich die Auffassung Gottes und seines Verhältnisses zu den Dingen entnommen und zum Teil weitergebildet.

Sein Ausgangspunkt in der Behandlung des Individuationsproblems ist wie der des Cusanus die absolute Verschiedenheit und Abgesondertheit der Individuen. Jedes Ding hat eine sonderliche Eigenschaft und Gestalt in sich (vgl. 3. Princ. 6. C. 1.) Diese Sonderheit fasst Böhme nicht als zeitlich und geworden auf, sondern als jenseits aller Zeit in der Ewigkeit ruhend (Aur. 21. C., 21/22). Alle Individualität ist einzigartig und damit ewig: jede liegt im Sinne der Schöpfung und hat in ihm ihren Bestand. Der Zweck des Einzelwesens ist das Beharren in seiner Einzelheit und Eigenheit. »Darum will Gott eine jede Kreatur in der Quall haben, darein er sie geschaffen hat, auf dass sein ewiger Wille bestehe und nicht zerbrochen werde.« (Vom 3fachen Leben 11. C., 105.)¹²

Schon hier, an der Schwelle des Problems, stehen einander gegenüber die Einheit, Einigkeit und Einheitlichkeit Gottes und die Vielheit, Verschiedenheit und Abgesondertheit der Dinge. Es ist nun offenbar, dass für die Philosophie des Mittelalters, die an dem biblischen Schöpfungsberichte dogmatisch festhielt, dieser Gegensatz nicht die wesentliche Frage gewesen sein konnte. Der Schöpfungsakt nach der Auffassung der mittelalterlichen Theologie führte von der Einheit Gottes zur Vielheit der Welt, ohne dass eine metaphysische Untersuchung des teleologischen Zusammenhanges Not getan hätte. Der Gegensatz ist, gerade weil er der absoluteste ist, kein Problem. Erst in der Renaissance, während die Lehre von der universalen Immanenz Gottes sich geltend macht, bildet sich

11. ein ähnliches Gleichnis bei Böhme, 3 Princ., 3. C., 9.

12. vgl. ausser Cusanus auch Paracelsus IV 264/5.

auch das Problem von Einheit und Vielheit immer stärker aus. Es ist bemerkenswert, dass schon unter den ersten Scholastikern die zum Pantheismus neigenden es waren (so insbesondere Eriugena), die den Gegensatz tiefer zu erfassen sich bemühten. Je unmittelbarer vereinigt Gott und Welt erscheinen, desto mehr wird jener Gegensatz der lebensvollste notwendigste Gegenstand der Vernunft. Allerdings muss das Problem in consequenten pantheistischen Monismus aufgelöst werden, denn wo alle Transcendenz des Einheitsbegriffes aufgehoben ist, kann die Einheit nur noch die beseelte Zusammenfassung oder den beseelten Träger der Vielheit bedeuten. Für Böhme aber, der zwischen Theismus und Pantheismus schwankt und aus diesem Konflikte nicht herauskommt, ist das Problem des Gegensatzes unmittelbar gegeben und er behandelt es als historisches sozusagen: als das Problem der Schöpfung. Wir haben gesehen, wie dieses von Cusanus nur angedeutet wurde. Mehr als auf diesen geht Böhme auf Eriugena und Anselm zurück. Nachdem namentlich der Erstere sein System auf seine Schöpfungstheorie aufgebaut hatte, wurde das Thema von der Scholastik immer mehr aus dem Kreise der philosophischen Betrachtung ausgeschieden, bis Duns Scotus in folgerichtiger Durchführung seiner Trennungsmethode es völlig ausschloss. Eckhart nahm die Frage wieder auf, aber getreu seiner Lehre von der Unzeitlichkeit der göttlichen Akte rückte er sie weiter als irgend einer seiner Vorgänger in das Mysterium zurück. Auch die *explicatio* des Cusanus darf nicht streng zeitlich aufgefasst werden. Die spärlichen Ausführungen bei Agrippa (*De occ. phil.* I. 8. u. 11.) und Paracelsus (*a. a. O.* IV. 253 und *Phil. ad. Athenienses* I. Buch, 10.) entbehren aller Originalität. Die eigentümlichste Ueberleitung zu Böhme (und zwar eine eigentlich über Böhme hinausgreifende) finden wir in Valentin Weigels Lehre, dass Gott erst durch die Weltschöpfung zu Gott wird (*Erkenne dich selbst* II 16 ff.,¹³ *Stud. univ. G.* 1. a.) und in seiner damit zusammenhängenden Idee von der sich im Menschen, d. h. in der Entwicklung der Schöpfung zum Bewusstsein vollziehenden Selbsterkenntnis Gottes (*Der Güldne Griff* c. 14., *Erkenne dich selbst* I 13; s. hierzu Hegels Anmerkungen zu §. 564. der *Encykl.*; vgl. noch Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit* III 257 f.). Das Büchlein Weigels »*Erkenne dich selbst*« (*Γνωθι σεαυτόν*) in dem diese merkwürdigen Sätze zu finden sind, gehörte zu denen, die auf Böhme den grössten Einfluss ausgeübt haben (s. *Sendbrief* IX. 14.) Böhme hat den darin fast

13. Neuere Forscher bestreiten die Echtheit des II. Teiles des *Γνωθι σεαυτόν*. Doch ist derselbe jedenfalls, wenn auch nur mittelbar, auf Weigel zurückzuführen. Im Uebbrigen stehen eingehende Untersuchungen noch aus. (vgl. Erdmann, *Grundriss* I.)

aphoristisch hingeworfenen Gedanken nicht weitergebildet – noch Hegel fand ihn ungebraucht vor –, aber er hat ihn erfasst und auf seine Weise seinem Ideencomplexe eingefügt, wobei allerdings Manches von der tief-sinnigen Ursprünglichkeit Weigels verloren ging, vor allem die angedeutete Idee einer Entwicklung Gottes in der Welt.

Auch für Böhme ist, wie schon für Albertus (Summa de creat. I. 1.), der Hervorgang der Vielheit aus der Einheit ein Wunder; er spricht von der »unerforschlichen Vielfältigung« (3 Principien, 4 C. 55.). Dennoch versucht er ihn auf Begriffliches zurückzuführen. Seine »göttlichen Kräfte«, die sich »in eine Formirung, in einen äusserlichen Grund einführen« (Myst. Mag. 6. C. 33.) sind die Mittlerelemente, welche die individuierte Welt erzeugen und doch von Ewigkeit in Gott gesonderten Bestand hatten; sie entsprechen den λόγοι σπερματικοί der Stoa, den ἀσωμάτοι δυνάμεις Philons, den προορίσματα des Eriugena, den inneren Worten Anselms, den seminaria rerum des Georgius Venetus.¹⁴ Sie stellen eine dynamische Auffassung der Ideen dar. »So viele Kräfte Gottes, so viele Ideen sind, in Gott aber sind sie alle gleich.«¹⁵ Sie sind die transcendenten Träger der Individuation, und da sie ewig sind, so ist es auch die Form der Welt, die sich aus ihnen aufbaut: »die Form dieser Welt ist in Gottes Natur von Ewigkeit gewesen« (3faches Leben, 5. C. 84.) Wie sie, sind auch die individuirenden Kräfte in Gott latent: »es liegen alle Kräfte und Eigenschaften in dem unanfänglichen Gotte in der Temperatur« (Gnad. 2. C. 20.)¹⁶ Daher ist doch wieder in dem vorweltlichen Gotte keine Vielheit, sondern eine absolute Einheit (3 Princ. 14. C. 61), von der allerdings Böhme nicht erklären kann, wie in ihr die Form der Welt enthalten sei. Denn dieser Einheit kann kein wesenhaftes Sein zugesprochen werden, sie ist sozusagen präexistentiell und den Kategorien des menschlichen Denkens durchaus entrückt. »Wir erkennen, dass Gott in seinem eigenen Wesen kein Wesen ist, sondern nur bloss die Kraft, oder der Verstand zum Wesen, als ein ungründlicher ewiger Wille« (Myst. Mag. V. 1.). Es ist die Einheit einer irrationalen dynamischen Potentialität, nicht die einer noch so absolut gedachten Substanz. »Der erste Wille ist stille und in sich selber ohne Wesen« (incarn. verbi II. T. 3. C. 3.). Dieser Gott wird denn auch manchmal bei Böhme geradezu als das Streben der unendlichen Möglichkeit nach Verwirklichung dargestellt. So nur kann man es verstehen, dass von dem »ewigen Gemüt Gottes«

14. De harmonia mundi (1525) 3,16.

15. vgl. Patritius: »quot sunt in Archetypo Ideae et unitates, tot inde sunt .. vires .. seu rerum semina.« vgl. auch Agrippa de occ. phil. I. 11. Nova de un. phil. XXI (ed. Fe. 1591 f. 116.)

16. vgl. Paracelsus, Schriften IV 253 und Phil. ad Ath. I. 1.

(3 Princ. 14. C. 61) gesagt wird, es stehe im Urkunde in der Finsternis; Finsternis ist ein Böhmesches Symbol für Potentialität, wie Licht für die Aktualität des Schaffensaktes und der Schöpfung. Das ewige Gemüt Gottes, das »in der Finsternis stehet«, »hat sich von Ewigkeit gesehnet und im Willen gehabt zu gebären das Licht; und dasselbe Sehnen ist die Quelle, und derselbe Wille ist das Aufsteigen« (das.). So mag man denn Gott erst in der Schöpfung Geist nennen; denn der Geist ist »anders nichts als ein aufsteigender Wille« (das. 8. C. 21., eine eigentümliche Stelle, die auf den böhmekundigen Schopenhauer vielleicht nicht ohne Einfluss gewesen ist). Gott, der alle Potentialität umfasst, ist demnach zugleich das ewige Streben nach Actualisierung und Individuierung; der wesenlose Wille, der »die Aengstlichkeit zur Geburt« ist, »schwängert sich mit dem Begehren, dass er voll Wesen ist« (incarn. II. T. 3. C. 3.), oder, wie es Böhme – das. 2. – deutlicher sagt, indem er seine Auffassung des Geistes anders formuliert: »dieser Geist ist die ewige Vermögenheit des Ungrundes, da sich der Ungrund in Grund führet«. (Ueber Böhmes »Ungrund«, dessen Herkunft von den Valentinianern und dessen Nachwirken bei Schelling s. Schopenhauers »Satz vom Grunde«, II. 8.). Man darf demnach den Böhmeschen Gott wohl definieren als eine potentielle Unendlichkeit von Kräften, die aber durchaus keine Vielheit sondern eine irrationale Einheit bildet, der ein Streben nach Actualisierung innewohnt. Dieses Streben ist teleologisch doppelt bestimmt, kosmisch und noetisch: als Streben nach Bewegung und als Streben nach Erkenntnis. Charakteristischerweise wird in Böhmes früheren Werken (so 3 Princ., 3faches Leben, sig. rer.) lediglich das erstere betont, während in seinen späteren (Theosc., Gnad.) das letztere in den Vordergrund tritt. Den Bewegungs- und Wechselwirkungszweck nennt Böhme »Spiel«, auch »Liebespiel« und »Freudenspiel«. »So müssen wir sagen, das sich die Kräfte des geformten und geoffenbarten Wortes in ihrer Liebesbegierde wieder in ein äusserliches Wesen einführen, nach aller Kräfte Eigenschaft, darinnen sie ihr Liebespiel als in einem Gehäuse verbringen können, dass sie etwas haben, damit und darinnen sie mit ihrem ringenden Liebespiel mit sich spielen« (Myst. Mag. 6. C. 3.). Für alle Bewegung und damit für alle Wirklichkeit ist Individuation Voraussetzung; um wirkend zu werden, müssen die »inneren Kräfte« »bildlich und formlich« werden (Clavis 105.). Gott in der Welt ist ganz Individuation; »das göttliche Wesen ist die Formung der Kräfte« (Myst. V. 2.). Tiefer – und an Weigel anklingend – begründet Böhme den Erkenntniszweck der Schöpfung. Das absolut Irrationale kann auch nicht einer eigenen Ratio gegeben sein. »Der Wille des ewigen Ein ist unempfindlich« (Theosc. 3. C. 10.), d.h. empfindungslos, nicht erkennend. Präziser fasst Böhme das Problem in

die Frage: »Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntnis seiner selbst sein?« (das. 1. C. 11.). Gott als »die ewige Vermögenheit« kann sich selbst nicht erkennen¹⁷; er gelangt zur Erkenntnis erst durch die Actualisierung der in ihm ruhenden latenten Individuation, durch die »Offenbarung der Kräfte, dass in dem Einigen eine unendliche Vielheit der Kräfte als ein ewiger Blick erscheine, auf dass das ewige Eine verschiedlich, empfindlich [i.e. empfindend], fühlend und wesentlich sei.« (Gnad. 2. C. 20.) Durch die Selbsterkenntnis Gottes vollzieht sich zugleich die Selbsterkenntnis und wechselseitige Erkenntnis der Individuationskräfte, die in Gott alle »inne liegen«, ohne dass eine von der anderen erkannt wird (incarn. II. T. 3. C. 1.). Dass die Ewigkeit sich zur Schöpfung bewegt, bewirkt zugleich, dass die Kräfte sich zu einander und gegen einander bewegen und dass sie einander und sich selbst erkennen, »sich selber offenbaren, finden und empfinden« (Gnad. 2. C. 28.). Wie in Gott selbst, so ist auch in jeder seiner Kräfte der Wille zur Gestalt, jede Kraft ist in ihrer Potentialität eine »Gestalt im Geiste«, und jede Gestalt im Geiste »ist eine Imagination, ein begehrender Wille, und begehret sich zu offenbaren« (incarn. II. T. 3. C. 2.). Und wie in Gott selbst, so ist in jeder seiner Kräfte das Streben teleologisch doppelt bestimmt: sie will sich »finden«, d. h. erkennen, und sich »offenbaren«, d. h. actualisiren (das. II. T. 5. C. 5.)

Erst durch die Individuation wird die irrationale, »wesenlose« Einheit Gottes zur natürlichen Einheit, welche die Zusammenfassung und Beseelung aller Differentiirtheit ist. So geht erst aus dem Bestehen und Zusammenwirken absoluter Verschiedenheit die vollkommene Einheit hervor, »gleichwie eine Orgel von vielen Stimmen mit einer einigen Luft getrieben wird, dass eine jede Stimme, ja eine jede Pfeife ihren Ton giebt, und ist doch nur einerlei Luft in allen Stimmen, welche in jeder Stimme hallet, nachdem das Instrument oder Orgel gemacht ist« (sig. 16. C. 3.¹⁸) Alle Dinge sind in Gott »Ein Leib in vielen Gliedern« (3faches L. 11. C. 106.) und durch die innigste und bedeutsamste Wechselwirkung mit einander verbunden: ihr Sein beruht ganz auf ihrer Wechselwirkung, nur in dieser sind sie; jede Gestalt »ist der anderen Glied, und wäre eine ohne die andere Nichts.« (3 Princ. 11. C. 16.) Diese wechselseitige Bedingtheit und Wechselwirkung ist dadurch gegeben, dass derselbe Urwille in allen ist, in jedem aber in einer anderen Form individuiert. »Also gehet jedes Ding in seiner Harmonie, und wird von einem einigen Geiste getrieben, der ist in jedem Dinge wie des Dinges Eigenschaft ist« (sig. 16. C. 12.)

17. vgl. Eriugena: »Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid.« De div. nat. II. 28.

18. vgl. Plotins Bild vom Lichte (Enn. I. I. 1. c. 8.)

»Die Kraft der Herrlichkeit Gottes... lieget in jedem Dinge nach des Dinges Eigenschaft im Centro verborgen« (Gnad. 3. C. 29.)

Gott geht in die Schöpfung ganz ein, so vollkommen, dass man diese mit seinen actualisirten Kräften identifizieren darf. Die Welt ist restlos der individuirte Gott. »Auch siehest du, wie die Natur nicht von den Kräften Gottes unterschieden werden könne, sondern es ist Alles Ein Leib,«¹⁹ heisst es schon in der »Aurora« (23. C.) Wenn Böhme sich anderswo (sig. 8. C. 56.) gegen die Behauptung verwehrt, er halte die Natur für Gott, so mag dies zum Teil an den Nöten einer dem freien Bekenntnisse feindlichen Zeit liegen und die Worte »ich schreibe nicht heidnisch, sondern theosophisch« (das.) drängen die Vorstellung der Verteidigung vor einem Ketzergerichte auf; zum Teil wird man dies zu den mancherlei sonstigen Widersprüchen Böhmes zählen dürfen, die in dieser Darstellung nicht berücksichtigt werden können. Ist nun Gott in der Schöpfung ganz, so ist er es auch in jedem Ding: »Gott ist nicht abtheilig, sondern überall ganz, und wo er sich offenbaret, da ist er ganz offenbar« – ein Gedanke, den wir bereits bei Cusanus kennen gelernt haben. Da aber Gott alle Wesenheit umfasst, so muss auch jedes Ding alle Dinge in sich tragen, und zwar so wie Gott vor der Schöpfung: »in der Temperatur«. In jedem Dinge liegen alle Eigenschaften, aus denen die Welt besteht, latent. Diese Auffassung, die wir ebenfalls bei Cusanus fanden und bei Leibniz seinem System eingefügt wiederfinden werden (»Obgleich jeder eigene Selbstbestand ohne Teile, so sind doch in ihm andere Dinge eingedruckt, und in allem und jedem steckt alles, doch mit gewisser Kraft der Klarheit«²⁰), hat sich Böhme erst in seinem letzten grossen Werke, dem *Mysterium Magnum*, zu eigen gemacht. »Ein jeder Stern«, heisst es da (13. C. 9.), »hat aller Sterne Eigenschaften in sich, aber in der Natur verborgen, und ist nur in einer einzigen Eigenschaft offenbar«. Oder noch prägnanter (das. 2. C. 6.): »Wenn ich einen Stein oder Erdklumpen aufhebe, und ansehe, so sehe ich das Obere und das Untere, ja die ganze Welt darinnen, nur, dass an einem jeden Dinge etwa eine Eigenschaft die grösste ist, danach es auch genennet wird. Die anderen Eigenschaften liegen all miteinander auch darinnen, allein in unterschiedlichen Graden und Centris, und sind doch alle Grade und Centra nur ein einiges Centrum, es ist nur eine einige Wurzel daraus alles herkommt.« Ist Böhme zu dieser Auffassung demnach erst spät gelangt, so hat er doch schon früher die alte Lehre vom menschlichen Mikrokosmos in dieser Richtung ausgebildet; neben der

19. vgl. Eriugena: »non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum et id ipsum.«

20. Von der wahren theologia mystica. Ueber Böhmes Einfluss auf Leibniz vgl. Peip, S. 158-179, der aber die Zusammenhänge nicht darzustellen weiss.

»Gnadenwahl« (»das Ens aller Kreaturen lag im menschlichen Ente in der Temperatur«, V. 29.; »alle Eigenschaften in dem Spiritu Mundi haben in dem Menschen geoffenbaret«, VII. 1.; »dass im Menschen die ganze Creation lieget«, VIII. 41.) kommen hier namentlich zwei Schriften in Betracht, die sonst sehr geringe philosophische Ausbeute liefern, die »II. Schutzschrift wider Balthasar Tilken« und die »6 Puncta theosophica«; in den letzteren ist insbesondere 9. C. 34. bemerkenswert, wo von der individuellen Entwicklung des Menschen als von einem »Erwecken« dieser oder jener Eigenschaften gesprochen wird.²¹ Doch hat Böhme diese Betrachtungsweise seinen übrigen Ideen unvergleichlich loser eingefügt, als Cusanus seinem System, und er versagt somit gerade da, wo der für uns wesentliche Teil des Problems ansetzt.

Es muss aber hervorgehoben werden, dass die Individuation für Böhme nicht etwas Geschehenes und Abgeschlossenes ist, sondern sich als unaufhörliches Werden über den gesammten Weltprozess erstreckt. Gott schafft nicht bloss die Welt; er schafft auch in der Welt, so vollkommen er in sie eingegangen ist, und in jedem Wesen. »Also stehet jetzo noch auf heute alles Ding in dem Schaffen« (3 Princ. 23. C. 25; ähnlich Myst. 11. C. 9.) Gott bleibt auch in der Natur das dynamische Individuationsprinzip; er ist »die ewig-gebärende Kraft« (Myst. 7. C. 5.). Er ist dies, wie Böhme in eigenartiger Ausdeutung des Bibelwortes ausführt, dadurch, dass er jedes Ding zu einem Gleichnis des ewigen Geistes gemacht, d. h. eben sich in jedes Ding ganz eingeführt hat (sig. 8. C. 2.). So ist in jedem Ding, wie in dem vorweltlichen Gott, Potentialität und Wille zur Actualisierung, »Geschöpf« und »gebärendes Wesen« (Gnad. 3. C. 38.). Wie der Gott-Schöpfer immer wieder Separator genannt wird (so Theosc. 3. C. 18, 47. Sendbrief 11., Clavis 67.), weil er aus seiner Potentialität in »Schiedlichkeit« eingeht,²² so hat jedes Wesen seinen »eigenen Separatoren, Scheider und Macher in sich, und ist in sich selber ganz nach Eigenschaft der ewigen Einheit« (Theosc. 3. C. 10.²³), d. h. es arbeitet daran, von dem potentiellen All, das es in sich trägt, immer mehr zu verwirklichen und seiner Individualform gleichsam einzuverleiben: in jedem Ding »arbeitet das Innerliche stets zur Offenbarung« (sig. 1. C. 15.), jedes versucht, »seine innere Geburtsgestaltnis«, d. h. seine in der Schöpfung angelegte Form möglichst vollkommen, mit möglichster Ausgestaltung

21. vgl. Paracelsus V 158, IX 29.

22. zur Terminologie vgl. Paracelsus, Phil. ad Ath. I. 10. –

23. vgl. auch 47. Sendbr. 27. »dass ein jedes Kraut seinen eigenen Separator in sich hat, der es also machet, und in Form scheidet«, und De test. Christi, Von der Taufe II. Buch 3. C. 19. »wie der Separator oder Archaeus des Dinges ist, davon es urständet.«

der Potentialität, zu realisiren (das. 9. C. 1.). Hier finden wir bei Böhme die Archeuslehre des Paracelsus wieder, deren metaphysische Seite er ausgebildet hat, wie der ältere van Helmont die biologische, ohne ihren dynamistischen Charakter zu verleugnen. Während aber van Helmont die Gegensätzlichkeit der Archeen, als ein Streben nach gegenseitiger Vernichtung auffasst und einen Kampf ums Dasein oder besser um die Macht, zwischen allen Wesen konstruiert,²⁴ sieht Böhme in dieser Gegensätzlichkeit nur ein neues Element im Dienste der Individuation und Aktualisierung. Je mehr jedes Wesen von seiner Potentialität in Individualform umsetzt, desto vollkommener wird die göttliche Individuation. Diese Umsetzung vollbringt aber nicht bloss jedes Ding aus sich, sondern gerade die Gegensätzlichkeit und wechselseitige Gegenbewegung der Dinge trägt dazu bei, in jedem die Kräfte gewissermassen hervorzulocken und zur Betätigung anzutreiben, und so die Anlage jedes Wesens zu realisiren. »Es ist in der Natur immer eines wider das andre gesetzt, dass eines des andern Feind sei, und doch nicht zu dem Ende, dass sich's feinde, sondern dass eines das andre im Streite bewege und in sich offenbare, auf dass das Mysterium Magnum in Schiedlichkeiten eingehe« (Gnad. III. 22.). Und wie die Bewegung der Dinge gegen einander, so dient auch die Bewegung der Dinge zu einander der Individualisierung. Die Bewegung der Dinge zu einander beruht auf dem Streben, in die Einheit des Urzustandes zurückzukehren, das dem Streben nach Differentiierung parallel läuft. »Es ist im Anfang der Schöpfung, alles aus einem Wesen erboren... darum ist je ein heftiger Hunger in einem jeden, eines nach dem andern« (3 Princ. 8. C. 40.). Daraus entstehen alle Verbindungen im Kosmos, wobei Böhme insbesondere sowohl an die chemischen als auch an die biologischen denkt. »Ein jedes Wesen sehnet sich nach dem andern, das Obere nach dem Untern, und das Untere nach dem Obern, denn es ist von einander entschieden, und in solchem Hunger empfahen sie einander in der Begierde« (Clavis 110.) Diese Verbindungsprozesse führen aber nicht zur Aufhebung, sondern zur Steigerung und Erweiterung der Individuation. »Also führet der Separator jedes Willens wieder Eigenschaften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entsteht.« So werden in Böhmes Auffassung beide empedokleischen Urkräfte zu individuirenden Mächten. Alle Gewalten der Natur dienen der Actualisierung. Die »Natur dieser Welt arbeitet mit höchstem Fleisse, dass sie möchte himmlische Form hervorbringen«. Daraus erst kann man Böhmes vielfach missverstandenes Wort von »den zweierlei Willen in Gott« (3faches L. 7. C. 43.) recht begreifen.

24. Windelband, *Gesch. d. neueren Phil.* I. 52., schreibt diese Auffassung schon Paracelsus zu; nicht ganz mit Recht, da dieser sie nur hie und da flüchtig andeutet; vgl. hingegen van Helmont, *Opera*, ed. Amst. 1652, S. 144/5, 468, 473, 503, 519, 523 u. a.

Der eine, den Böhme unter dem – schon oben in diesem Sinne erwähnten – Gleichnisse des Lichtes darstellt, ist das ewige Streben nach Aktualisierung, nach Individuation, nach der Verwirklichung Gottes. Der andere, den Böhme mit dem Feuer vergleicht und den er (das.) nur der Natur, nicht aber dem vorweltlichen Gotte zuerkennt, der »alles an sich ziehend und fressend« ist, stellt das der Natur innewohnende Streben nach Selbstvernichtung, nach Rückkehr in den Urzustand dar, das mit jenem so unlösbar verbunden ist, wie das Feuer mit dem Licht. Aber auch er muss mittelbar dem anderen dienen. Sein Wesen ist: »über das Licht ausfliegen und nicht können«. Er will vernichten und muss individuiere. Er »begehret alles zu fressen und ein Nichts zu machen« und ist doch nur ein Werkzeug des Licht-Willens, der »Wesenheit begehret und Wesenheit hält«. »Je höher er fliegt, desto höher ist das Licht.«