Kant und die stoische Ethik.

Von Willi Schink.

Einen Abschnitt des noch unbearbeiteten Themas: „Kants Stellung zur Geschichte der Philosophie“ wollen wir im folgenden behandeln.

Die Untersuchung über Kants Stellung zu den Alten¹⁾ ist der Obertitel für unsere Arbeit: Kant und die stoische Ethik.

Die Untersuchung soll zunächst von den Stellen ausgehen, an denen Kant ausdrücklich in irgend einer Weise auf die Stoa Bezug nimmt. Daneben wird noch ein anderes angestrebt: ein kurzer historischer Vergleich, soweit er im Rahmen der einzelnen Probleme liegt. Es wird sich dabei zeigen, dass die unausgesprochenen Übereinstimmungen Kants mit der Stoa nicht unbedeutend sind. — Mit diesem historischen Vergleich wird aber nicht ein Nachweis irgendwelcher Abhängigkeit Kants von den alten Philosophen beabsichtigt; dieser Frage kann man erst erfolgreich näher treten, wenn einmal die Hauptprobleme in Parallele erörtert sind und die Untersuchung über Kants Stellung zu den Alten voraufgegangen ist. Es ist nämlich bei Kant recht schwierig zu entscheiden, wie weit er die Quellen der stoischen Lehre kannte. Dass er in Ciceros und Senecas Schriften gründlich belesen war, geht schon aus den gelegentlichen Zitaten hervor; überhaupt darf seine Kenntnis der Römer — das können wir auf Grund unserer Materialsammlung jetzt schon sagen — als gründlich gelten. Aber wie ist es mit den Griechen? Hier scheint doch Jachmann, sein Biograph, etwas zu weit zu gehen, wenn er sagt: er (Kant) hatte die ganze klassische Literatur der Griechen und Römer vollkommen inne. Für die Griechen dürfte das nicht so ganz stimmen.²⁾ Wörtlich zitiert Kant — um hier nur eins an-

¹⁾ Wozu wir bereits das Material zum grössten Teil gesammelt haben.

²⁾ Das wird sich noch besonders bei der Besprechung von „Kants Stellung zu den Alten“ zeigen und zwar bei Plato und Aristoteles.

zuführen — nur die Römer, und zwar recht häufig, niemals die Griechen.¹⁾

Zu keinem der Griechen hat Kant ein ähnliches inneres Verhältnis gewonnen, wie zu manchem der Römer; und das erklärt sich eben — wie jedem bekannt sein dürfte — aus den Zeitverhältnissen: Griechisch lernte man in den Schulen zu Kants Zeit nur soviel, wie zum Verständnis des griechischen Textes des Neuen Testamentes erforderlich war. Griechisch war eine *ancilla theologiae*! — Dass Kant aber viele Lehren der Stoa — ob ausschliesslich von den römischen oder auch von den alten griechischen Vertretern her, soll hier dahingestellt bleiben — gegenwärtig, und vor allem, dass ihm diese Philosophen sehr sympathisch waren, geht schon äusserlich aus vielen Aussprüchen hervor, welche die innere Teilnahme nicht verhehlen. Dass Kant so auch Anregung von der Stoa bekommen hat, und dass ihn ihre Anschauungen mitunter in den eigenen oestärkt haben, ist unzweifelhaft — aber das ist nicht im Stande, Kants Selbständigkeit irgendwie anzutasten. — Dass er diese Philosophen ernst nahm, geht besonders auch aus dem Eifer hervor, mit dem er bisweilen ihnen widersprechen zu müssen glaubt. Vor allem aber hat er sie ihres sittlichen Ernstes wegen sehr hoch gestellt und ihnen wegen der Begründung ihrer Moralphilosophie nicht selten anerkennende Worte gewidmet.²⁾ Besonders auch lobt Kant die Stoiker in der Einleitung zur Logik wegen des Wertes ihres praktischen Prinzips, den dieses für die Gesinnung hat: „Die Stoiker waren in der Moralphilosophie dogmatisch, und zeigten in ihren praktischen Prinzipien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existierten, ausgestreut haben, ungemein viel Würde . . . die epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die stoische war.“³⁾

§ 1. Ziel der kantischen und stoischen Philosophie; Stellung der Ethik im Gesamtgebiet der Philosophie.

Die Ethik ist nur ein Teil der Philosophie, und Kant sowohl als die Stoiker haben neben der Moral auch andere Zweige der

¹⁾ Auch ein Zitat, um nur ein Beispiel anzuführen, das sich auf Zenos Prinzip bezieht, gibt er lateinisch, nicht in der Ursprache: *Metaphys. d. Sitt.* 264 [419].

²⁾ Religion innerhalb S. 62 A (ed. Vorländer) [68].

³⁾ Logik ed. Kinkel S. 33.

Philosophie bearbeitet; ja bei dem Namen Kant denken wir im allgemeinen zuerst an den tiefen Denker und Urheber der Erkenntniskritik. Da liegt nun die Frage nahe, was war für Kant und die Stoiker das eigentliche Ziel ihres Philosophierens und welche Stellung weisen sie der Ethik im Gesamtgebiet der Philosophie zu? Die Interpretation eines Ausspruches Kants wird uns die Antwort geben. In dem folgenden Zitat spricht Kant zwar von „den Alten“ im allgemeinen, aber wir werden finden, wie vorzüglich es auch für die Stoiker passt. „Diese Idee (des höchsten Gutes) praktisch . . . zu bestimmen, ist die Weisheitslehre, und diese wiederum als Wissenschaft ist Philosophie in der Bedeutung, wie die alten Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei. Es wäre gut, wenn wir dieses Wort (Philosophie) bei seiner alten Bedeutung liessen, als eine Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen.“¹⁾ Wenn wir diesen Ausspruch Kants besonders nahe an die Stoa rücken und auf sie beziehen, so ist das nicht unberechtigt, denn bei den Stoikern begegnet zuerst „die Erhebung der moralischen Aufgabe zu voller Selbständigkeit und Überlegenheit.“²⁾ Sie finden, dass der letzte Sinn der Welt kein anderer als ein moralischer sein kann. Daher liegt denn auch nach ihrer Ansicht der wesentliche Zweck aller Philosophie in der Untersuchung über die Bestimmung und die sittliche Aufgabe des Menschen, im praktischen Wissen, in der Erlangung der Tugend als dem Inbegriff der Glückseligkeit. Einige besonders deutliche Definitionen seien angeführt: Die Philosophie ist *ἡ περὶ βίον τέχνη*³⁾ oder *ἐφοδιον εἰς τὸν βίον*.⁴⁾ Selbst die Physik, die sonst als der göttlichste Teil der Philosophie gerühmt wird, ist doch nach Chrysipp nur deshalb notwendig, weil sie uns die Mittel an die Hand gibt, um über die Güter und

¹⁾ Kr. d. pr. V. 139 [108].

²⁾ Eucken, Lebensanschauungen⁸ 90.

³⁾ Epiktet I 15, 2. ähnlich IV 1, 118.

⁴⁾ Epiktet III 21, 3. Die Philosophie wird von der neueren Stoa fast ausschliesslich, wie oben angegeben, definiert. Doch auch in den Definitionen der älteren und mittleren Stoa überwiegt der Begriff der *ἀρετή* den der *σοφία*; ja letzterer ist ersterem durchaus untergeordnet: denn Weisheit ist für den Stoiker praktische Lebensweisheit. Dazu s. Stoic. vet. frg. II. p. 15. Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa 1 ff. W. Ribbeck Seneca 8 ff.

Übel des Lebens, das, was wir tun und meiden sollen, zu entscheiden. Treffend kommt dies in den über die Teile der Philosophie und deren Rangordnung aufgestellten Gleichnissen zum Ausdruck. Einer der ersten Stoiker verglich das Ganze der Philosophie mit einem Obstgarten, in dem die Logik der Umzäunung, die Physik den Bäumen, die Ethik den Früchten entspreche; und einem Eie, dessen Schale die Logik, dessen Weisses die Physik, dessen Dotter die Ethik bilde.¹⁾ Kurz: *philosophia nihil aliud est, quam recta vivendi ratio vel honeste vivendi scientia vel ars beatae vitae agenda*.²⁾ Dass Kant die Alten in jenem Ausspruche lobt, beweist schon, welche Auffassung er von der Ethik hat. Gleichwohl wollen wir andere Kant-Worte zur Interpretation heranziehen, um gleichzeitig zu zeigen, wie nahe er den alten Philosophen da steht. Doch zuvor sei noch erwähnt, dass Kant jene stoische Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik beifällig beurteilt, sie erklärt und sozusagen eine Rechtfertigung gibt: alle Philosophie, sagt Kant im Hinblick auf jene Einteilung, hat es entweder mit dem Subjekte zu tun — Logik, — oder mit dem Objekte, und zwar insofern dieses wirklich da ist — Physik — oder da sein soll — Ethik —³⁾. Nun zu Kants Auffassung von der Ethik. Wir sind zwar gewohnt, ihn in erster Linie als Erkenntnistheoretiker anzusprechen, nicht als Moralphilosophen. Das ist aber ein irriges Urteil, welches hauptsächlich zwei Umständen seinen Ursprung verdankt: erstens hat die Kritik der reinen Vernunft und der Urteilskraft revolutionär gewirkt und dadurch eine tiefere Bewegung in den Geistern hervorgerufen als die Schriften über praktische und ethische Fragen. Und hieran

1) ὁ δὲ Ποσειδώνιος, . . αἵματι μὲν καὶ σαρκὶ τὸ φυσικόν, ὅστέοις δὲ καὶ νέφροισι τὸ λογικόν, ψυχῇ δὲ τὸ ἠθικόν. Stoic. vet. frg. II 38 ff. p. 97/24.

2) Wenn wir in der Einteilung der Philosophie der Ethik vor der Physik den Vorrang geben, so sind wir uns dabei wohl bewusst, dass die Stoiker nicht einstimmig in dieser Weise das Verhältnis zwischen Physik und Ethik bestimmten: von einigen wird die Physik als Gipfel des Systems erkannt, so von Chrysipp. Doch wenn wir uns zu obiger Rangordnung entscheiden, so haben wir dabei die bedeutendsten Vertreter auf unserer Seite. — Schon in dieser Einteilung tritt zu Tage, was uns später oft begegnen wird: die Lehre der Stoa ist nicht einheitlich weder in den drei Perioden noch bei den einzelnen Hauptvertretern derselben Periode. Auf diese Verschiedenheiten wollen wir, wenn sie nicht gerade bedeutend und prinzipiell wichtig sind, nicht eingehen, sondern auf die wertvollen ethischen Grundgedanken unsere Aufmerksamkeit richten.

3) Dazu Grundlegung 3.

hat sich dann „die lächerliche Märe geknüpft, der Heinrich Heine Weltverbreitung verschafft hat, die Märe, dass Kant erst als Greis, erschrocken über seine eigene kritische Tat, zur Rettung der hergebrachten Ideale geeilt sei, und zwar im Interesse der ungebildeten Menge“. Chamberlain nennt eine derartige Behauptung mit Recht eine „blasphematorische Dummheit“.¹⁾ Kant würde, sagt Eucken,²⁾ „zu den vorwiegend verneinenden Geistern gehören, wenn mit jener Kritik des Erkennens seine Gedankenarbeit völlig abschlosse. Das aber tut sie nicht, vielmehr stellt jene Kritik mit aller Grösse ihrer Leistung sich als eine blossе Vorarbeit für seine letzte Überzeugung dar, die sich im Gebiet der praktischen Vernunft eröffnet.“³⁾ Doch lassen wir Kant selbst jene Stelle interpretieren; während er an der Kritik der reinen Vernunft arbeitete, schrieb er die Worte: „Philosophie ist wirklich nichts anderes, als eine praktische Menschenkenntnis. Die Philosophie ist die Wissenschaft der Angemessenheit aller Erkenntnisse mit der Bestimmung des Menschen.“⁴⁾ In der Kr. d. r. V. selbst bezeichnet er als sein Ziel: „Den Boden zu majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen“.⁵⁾ So sehen wir, worauf Kant abzielt — indem er der Stoa beipflichtet. Daher ist es denn auch nicht zu verwundern, wenn er der praktischen Vernunft vor der spekulativen (in Ansehung jenes Zieles) den Vorrang einräumt. Von den zahlreichen Äusserungen, die sich hierauf beziehen, seien nur einige der charakteristischsten angeführt: „Der praktischen gebührt vor der spekulativen Vernunft der Primat, denn letztere bleibt ohne die erstere unvollständig, und alles Interesse, selbst das der Erkenntnis, ist in letzter Linie praktisch, d. h. moralisch“; ferner: „der spekulativen Vernunft untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzudrehen, kann man der reinen praktischen Vernunft gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“.⁶⁾ „Somit ist die letzte Absicht der weislich vorsorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt. Die

¹⁾ I. Kant (2. A.) 478/9.

²⁾ Lebensansch. 409.

³⁾ Dazu ebenda 413 Abs. 2.

⁴⁾ Reflektionen Kants zur krit. Philos. (ed. Erdmann) II 22.

⁵⁾ Kr. d. r. V. 2. A. 376 (Valentiner 332).

⁶⁾ Kr. d. pr. V. 153—156 (Vorländer).

höchsten Zwecke sind die der Moralität. Der Endzweck ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen und die Philosophie über dieselbe heisst Moral.“ — So sehen wir also, wie Kant in der Würdigung der Ethik mit der stoischen Lehre vollständig übereinstimmt. Beide sind durch ihre praktischen Ziele genötigt, sich mit Physik und Erkenntnistheorie zu beschäftigen — aber im Bewusstsein, dass dies für sie eine nebensächliche, vorübergehende, fast lästige, wenn auch für das Ziel unerlässliche Beschäftigung — besser „Vorarbeit“ — ist. Selbstverständlich darf man aber über dieser Übereinstimmung auch den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Kantischen und der Stoischen Ethik nicht übersehen, der ja aus Kants Kritik hinlänglich bekannt ist. Hier sollte zunächst lediglich auf die Stellung der Ethik im Ganzen der Philosophie hingewiesen werden. Zu einem Unterschied werden wir jetzt sogleich geführt.

§ 2. Der allgemeine methodische Charakter der kantischen und stoischen Moralphilosophie.

Wenn auch Kant mit der Stoa darin ausdrücklich übereinstimmt, dass der Ethik innerhalb des Gesamtgebietes der Philosophie die beherrschende Stellung einzuräumen ist, so ist doch im Grunde der allgemeine methodische Charakter der stoischen Ethik von der kantischen ganz verschieden. Kant selbst gibt dem Ausdruck in dem in der Einleitung zur Logik ausgesprochenen Urteil über die stoische Ethik: „Die Stoiker waren in der Moralphilosophie dogmatisch“. ¹⁾ Diese Methode verurteilt Kant in der Kr. d. pr. V. S. 83 (64), wo er sich über „die Methode der obersten moralischen Untersuchungen“ auslässt. Kant sieht den „Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral“ darin, dass die Philosophen „einen Gegenstand des Willens“ aufsuchten, „um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, . . . anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte“ . . . Demgegenüber ist es Kants eigenes und bleibendes Verdienst, dass er in der Ethik sein Hauptinteresse auf die Prinzipien richtete, diese scharf herausarbeitete und so der Ethik als Wissenschaft eine sichere Grundlage gab. Und dies erreichte er durch seine

¹⁾ Logik S. 33.

kritische, transzendente Methode, die er auch in der Ethik anwandte. Er fand ein Prinzip, das a priori gültig ist — ohne alle Rücksicht auf die erfahrungsmässige Lebensgestaltung. Von diesem Prinzip verlangte er, dass es vom empirischen Leben und dem empirischen Inhalt völlig unabhängig sei. Hat nun Kant Recht, wenn er die Ethik der Stoa dogmatisch nennt? Ja! Wir finden zwar auch bei der Stoa ein moralisches Gesetz, doch ist dies, wie wir sehen werden, durch die Verbindung mit einem materialen Prinzip nicht aus der reinen Vernunft geschöpft, also nicht — was Kant doch von dem Sittengesetz fordert — unabhängig von aller Erfahrung, nicht ohne Rücksicht auf das sinnliche Wohl des Menschen. Im Gegensatz zur kantischen Ethik will die Stoa Anleitung zur Führung des sinnlichen Lebens geben; sie stellt sich somit dar als eine Summe praktisch-technischer Lebensregeln, als eine Summe von Anwendungen gewisser Erkenntnisse. Von diesem Gesichtspunkte aus nennt Paulsen¹⁾ die gewöhnliche Moral, der auch die stoische zuzurechnen ist, eine Physik der Sitten im Gegensatz zur kantischen Ethik, die eine Metaphysik der Sitten ist. Das ist ein schroffer Gegensatz, der, wenn er in Wirklichkeit so durchgeführt wäre, wohl kaum Vergleichungspunkte und Übereinstimmungen mit der stoischen Lehre zuliesse. Aber diese grundsätzliche Bestimmung ist nach Kant, gerade weil sie prinzipiell keine materialen Momente enthält und so nicht die einen von den andern einfach aussondert, auf alle Lebensinhalte anwendbar. Darum ist trotz des prinzipiellen Unterschiedes im höchsten Prinzip zwischen Kant und der Stoa nicht ohne weiteres auch ein inhaltlicher Gegensatz statuiert. Vielmehr werden wir finden, dass Kant in der Tat in den wichtigsten Resultaten bei der Untersuchung der ethischen Probleme sehr häufig entweder ausdrücklich der Stoa beipflichtet oder doch, ohne sie namhaft zu machen, mit ihr zusammenstimmt, wenn auch die Beweisgänge — was nach allem nicht anders zu erwarten ist — meist von einander abweichen.

§ 3. Die ethischen Prinzipien.

Kant spendet dem Prinzip der Stoiker in der Religion²⁾ ein Lob. „Diese Philosophen“ sagt er, „nahmen ihr allgemeines moralisches Prinzip von der Würde der menschlichen Natur, der

¹⁾ Paulsen, Kant 313 ff.

²⁾ S. 62 A (68).

Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her, ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objektiv, was die Regel betrifft, und auch subjektiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze unbedenklich in seine Maximen aufzunehmen, alles ganz richtig angegeben“.¹⁾ Dieser Ausspruch Kants lässt vermuten, dass ihm das Prinzip der Stoa genau bekannt war. Wir wollen zunächst sehen, wie er das stoische Gesetz formuliert und interpretiert. Zu dem Zwecke seien drei Stellen herausgehoben, an denen Kant das Prinzip der Stoiker namhaft macht. 1. In der Kr. d. pr. V. führt er es an in der Tafel der praktischen materialen Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit²⁾, und zwar als innern objektiven Bestimmungsgrund. Das Prinzip der Stoiker charakterisiert er durch den Begriff der „Vollkommenheit“. 2. Ebenfalls in der Kr. d. pr. V. heisst es³⁾: „Die Stoiker hatten . . . ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Gutes ganz richtig gewählt“.⁴⁾ 3. In der Tugendlehre⁵⁾ heisst es bei der Besprechung der Pflichten gegen sich selbst: „Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: Lebe der Natur gemäss (naturae convenienter vive), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur“. Auffallen muss bei dieser letzten Stelle, dass die Stoiker nicht namhaft gemacht werden.

Bevor wir Kant Kritik an dem Gesetz der Stoa üben lassen, sei zur Orientierung eine kurze Darlegung des stoischen Prinzips — nach den uns überkommenen Quellen — eingeschoben. Von Zeno ist das Prinzip so ausgesprochen worden: *τὸ δὲ τέλος τὸ ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἔστι καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν*⁶⁾

¹⁾ Kant kritisiert dann im Folgenden die Voraussetzung des unverdorbenen Willens, worauf wir in einem besonderen Abschnitte (Gut und Böse in der menschlichen Natur) zurückkommen werden. Desgleichen verzichten wir hier auf die Besprechung des Freiheitsbegriffes.

²⁾ S. 53. (40).

³⁾ S. 162 (126).

⁴⁾ Kant macht dann seine Ausstellungen am stoischen Tugendbegriff, worauf wir bei der Behandlung der Tugend zurückgreifen müssen.

⁵⁾ § 4 S. 264 (419).

⁶⁾ Stobaeus ecl. II p. 75.

d. h. das Ziel ist: nach einem mit sich übereinstimmenden Prinzip zu leben, in Übereinstimmung mit sich zu leben. Daneben gibt es noch eine andere Formel — und das ist die zumeist vorkommende —, die dem Chrysipp zugeschrieben wird: hier ist *τῇ φύσει* eingefügt¹⁾. Diese Formel kannte Kant in der lateinischen Übertragung, wie oben ersichtlich ist: *naturae convenienter vivere*²⁾. Natur bedeutet aber nicht die subjektive Willkür und persönlichen Neigungen des Einzelnen, sondern Vernunft, *ὁρθός, λόγος*³⁾. Damit ist aber das Gesetz noch nicht in seiner Vollständigkeit angegeben. Dieses formale Gesetz erhält noch eine materiale Ergänzung; es sind hier zwei Prinzipien zusammengewoben, was aus folgendem Bericht des Stobaeus⁴⁾ ersichtlich ist: *τέλος δὲ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται . . . τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογοσμένως ζῆν, ἔτι, ταύτου ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον. εὐδαιμονία δ' ἐστὶν εὐροια βίου. Stobaeus interpretiert dann: *ἁπλῶς . . . ὅτι ἰσοδυναμεῖ 'τὸ κατὰ φύσιν ζῆν' καὶ 'τό καλῶς ζῆν' καὶ 'τὸ εὖ ζῆν' . . .* Also: handle in Übereinstimmung mit dem *ὁρθός λόγος*, d. i. vernunftgemäss, tugendhaft; — dann bist du im Besitz des höchsten Gutes, der Glückseligkeit. —*

Wenden wir uns nun zu Kants Auffassung zurück. Da ist zuvörderst festzustellen, dass die Anerkennung: „die Stoiker hatten . . . ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt“ durchaus zu recht besteht, wie aus der Darlegung des stoischen Prinzips ersichtlich ist.

Was die dritte Stelle angeht, so ist zu sagen, dass die Interpretation, die Kant dem Spruch „*naturae convenienter vive*“ gibt: „erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur“ — der Auf-

¹⁾ Stoic. vet. frg. I frg. 179—180. vol. II frg. 5. 6. 8.

²⁾ Woher kannte Kant jenen „Spruch“? Es berührt uns zunächst recht merkwürdig, dass er gerade dies nicht griechisch zitiert hat. Doch dieser Umstand führt uns zur Quelle: Cicero scheint Kants Gewährsmann zu sein. de fin. IV. 14 Zenonis aiunt esse finem . . . convenienter naturae vivere. An anderen Stellen wird der Ausspruch umschrieben, z. B. de fin. II 34 consentire naturae. Nicht wörtlich auch Lactant. inst. div. III 7 cum natura congruenter vivere. III 8 cum natura consentanee vivere.

³⁾ Diog. L. VII 88. Diese Stelle ist von grosser Wichtigkeit; wir werden bei der Betrachtung des kategor. Imp. u. des formalen Prinzips der Stoa noch einmal darauf zurückgreifen.

⁴⁾ ecl. II. 77. Stoic. vet. frg. II. 16, dazu auch 17.

fassung der Stoiker nicht entspricht. Viel näher steht der Stoa der folgende „zweite Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst“: „mache dich vollkommener als die blosse Natur dich schuf“. Wir werden später sehen, dass gerade dies von der Stoa angestrebt wird, wenn wir ihre Ausführungen über Pflicht und Neigungen betrachten, und Kant selbst hat sich in der Religion so — zu Gunsten der Stoiker — geäußert: „dass, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des guten, der in unserer Gattung liegt, sich bloss ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter den alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort Tugend . . zu erkennen gegeben“.¹⁾ Vielleicht hat aber Kant dadurch, dass er das *naturae convenienter vive* als Spruch bezeichnet und die Stoiker dabei ganz unerwähnt lässt, gar nichts über das Moralgesetz der alten Philosophen aussagen wollen. Diese beiden Stellen können nun als erledigt ausscheiden. Es bleibt noch die Betrachtung der ersten Stelle, von der aus Kants Auffassung von der Stoa und seine Stellung zu ihr beleuchtet werden muss. Das Prinzip der Stoa gipfelt nach Kant in dem Begriff der Vollkommenheit. Kant erklärt sich in der Kr. d. pr. V.²⁾ des Näheren über das, was unter jener Vollkommenheit — nach seiner Ansicht — die Stoiker verstanden haben. „Der Begriff der Vollkommenheit in praktischer Bedeutung . . . ist die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit, als Beschaffenheit des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anderes als Talent und, was dieses stärkt oder ergänzt, Geschicklichkeit.“ — Über die Berechtigung dieser kantischen Auffassung wollen wir nach der Darlegung seiner Stellung zur Stoa handeln. — Kant spricht dann weiter über die Tauglichkeit dieser Vollkommenheit zum Moralprinzip: „Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der Vollkommenheit (einer innern an uns selbst . . .) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber als Objekt, welches vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit eines solchen enthalten muss, mithin die Materie

¹⁾ Religion 61 [67].

²⁾ S. 54 (41).

des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum Epikurischen Prinzip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprinzip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann (wie denn Talente und ihre Beförderung nur, weil sie zu Vorteilen des Lebens beitragen, Bewegungsursache desselben werden können), so folgt“, dass das Prinzip der Stoa material ist. Materiale d. h. verinhaltlichte Prinzipien können aber nicht Moralprinzip sein.¹⁾ „Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjektiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen als lediglich die bedingte . . . verschaffen, und sie drehen sich insgesamt um das Prinzip der eigenen Glückseligkeit.“²⁾ Somit gehört nach Kant das Prinzip der Stoa zu denen der Glückseligkeit.³⁾ Ein eudaimonistisches Sittlichkeitsprinzip aber ist aus zwei Gründen zu verwerfen⁴⁾: 1., weil jenes Gesetz etwas befiehlt, was sowieso geschieht, und 2., weil es etwas verlangt, was niemals geschehen kann. Das eudaimonistische Sittengesetz gebietet uns nämlich nach Glückseligkeit zu streben: danach streben wir aber ganz von selbst, von Natur aus; es ist also für uns ein Naturgesetz. Etwas ohnehin schon Geschehendes noch besonders gebieten zu wollen, wäre aber eine Absurdität. „Ein Gebot“, sagt Kant, „dass jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht, denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will.“⁵⁾ Zudem hat die Ethik es nicht mit einem Gesetze des Seins zu tun, ihr Gesetz ist ein Gesetz des Sollens, welches besagt, nicht was ist, sondern was notwendig geschehen soll — „ob es“, wie Kant sagt, „gleich niemals geschieht“. Auch die zweite Absurdität haftet nach Kant dem Prinzip der Stoa an: es fordert etwas, das nie geschehen kann. Das Glückseligkeitsprinzip müsste nämlich bestimmen, was man zur Erlangung der Glückseligkeit tun solle; aber solche Einzelinhalte lassen sich nicht als für alle Menschen gültig erkennen. „Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in ein und demselben Subjekt auf Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein

1) Kr. d. pr. V. § 8 A. 1. S. 44 (34).

2) ebenda S. 44 (34).

3) Kr. d. pr. V. 144 (112).

4) Bauch, Glückseligk. u. Pers. u. J. Kant S. 136—140.

5) Kr. d. pr. V. 49 (37).

subjektiv notwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objektiv ein gar zufälliges praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muss, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann“. ¹⁾ Und selbst wenn alle Menschen über das zu erstrebende Gut einig wären, so wäre diese Einhelligkeit bloss subjektiv, empirisch „und hätte die Notwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetz gedacht ist, nämlich die objektiven Gründe a priori.“ ²⁾ Da Kant so auch das Prinzip der Stoa zu den materialen zählt, ³⁾ so stellt er auch dieser Schule seine Forderung für die Ethik als Wissenschaft gegenüber: das Prinzip der Moralwissenschaft muss allgemein gültig und notwendig für jedermann sein, d. h. es muss die Charakteristika der Apriorität haben. Das Prinzip muss allen einzelnen Handlungen gegenüber lediglich Form sein. Liebmann ⁴⁾ sagt im Sinne Kants mit Recht, dass, „falls es überhaupt irgendwelche ganz allgemeingültige, d. h. für alle dem menschlichen Gattungstypus entsprechend organisierte Vernunftwesen normative Geltung besitzende Sittengesetze gibt, dieses nur formale Prinzipien sein können.“ In seinem obersten Grundsatz der praktischen Vernunft stellt Kant ein apriorisches Prinzip auf: es ist der kategorische Imperativ. Aus diesem Gesetz allein lassen sich material bestimmte Pflichten, Tugenden, Gebote usw. nicht deduzieren: bestimmten Inhalt kann dies Gesetz nur von der Erfahrung erwarten, sie liefert das Material. — Mit diesem Gesetz glaubt Kant alle die Prinzipien, welche er in jener Tafel als material verinhaltliche bezeichnet und aufführt — also auch das der Stoiker — als unbrauchbar zum Moralgesezt überwunden zu haben. Das trifft nun aber für die Stoa nur zu, wenn man das Prinzip so auffasst wie Kant: strebe nach Vollkommenheit, Glückseligkeit. Bevor wir das Moralprinzip der Stoa gegen Kant zu verteidigen versuchen, müssen wir noch einen Blick auf die Grundlage der Kantischen Kritik an der Stoa werfen: auf seine Auffassung von der stoischen Vollkommenheit, die er mit den Begriffen „Tauglichkeit“, „Talent“, „Geschicklichkeit“ identifizierte.

¹⁾ Kr. d. pr. V. 32 (25).

²⁾ ebenda 33 (26).

³⁾ ebenda 52 (39).

⁴⁾ Gedanken und Tats. II 73. Über das Verbot Kants, das moral. Gesetz material zu verinhaltlichen s. auch Kr. d. Ur. 130 (126), 336 (423), 337 (425).

Über diese Interpretation sagt Trendelenburg¹⁾ mit Recht: „Wenn Kant nichts anderes aus der Vollkommenheit herausliest, so hat er in der Tat nur den äusseren Nutzen (die Tauglichkeit zu allerlei Zwecken, die Geschicklichkeit) nicht den innern Zweck, nicht die Vollendung der mit den eigenen inneren Zwecken einstimmigen menschlichen Natur, welche ihr Mass in sich selbst, in der Idee ihres Wesens hat, vor Augen.“

Wenn wir nun den stoischen Imperativ betrachten, wie er uns in den Quellen, besonders in den Fragmenten überliefert ist, so müssen wir zugeben, dass Kants Ethik nicht die einzige ist, die ein formales, apriorisches Prinzip aufzuweisen hat, wenn sie auch die einzige ist, in der es relativ am reinsten durchgeführt wird — wir müssen anerkennen, dass die Stoa ein formales Prinzip aufstellte, das sich in gewisser Hinsicht mit Kants kategorischem Imperativ vergleichen lässt. Wir haben oben darauf hingewiesen, dass im stoischen Prinzip eigentlich zwei Prinzipien enthalten sind: ein formales und ein materiales. Das formale Prinzip sagt selbst nichts von Glückseligkeit. Lebe mit der Natur in Übereinstimmung, d. h. mit der Vernunft. Unter Vernunft verstand der Stoiker aber nicht allein die des Einzelnen, sondern die der Menschheit. *τέλος γίγνεται τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, αὐτὸν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἶωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὁρθὸς λόγος.*²⁾ Später verstand die stoische Schule unter Vernunft die des Weltalls, also mit der Weltvernunft soll der Mensch in Übereinstimmung leben. Das ist in der Tat ein Imperativ — ähnlich dem kategorischen Kants, den wir ebenso deuten können: handle so, wie es einem Vernunftwesen zukommt, d. h. handle gesetzmässig, sub specie quadam universalitatis.³⁾ Wir haben aber noch ein Wort Senecas, das ebenfalls an den strengen, formalen Charakter des Kantischen Gesetzes herankommt und das man wohl auch als Prinzip der Stoa nehmen könnte: *huic enim (scil. sapienti) propositum est in vita agenda non utique, quod temptat, efficere, sed omnia recte facere.*⁴⁾ Hier ist nichts von Glückseligkeitslehre zu merken; hier zeigt sich, was später

¹⁾ Histor. Beiträge III 178.

²⁾ Diog. L. VII, 58. Dazu M. Aurel VII, 11: *τῷ λογικῷ ἔμφω ἡ αὐτῇ πρόξις κατὰ φύσιν ἐστὶ καὶ κατὰ λόγον.* Seneca ep. 76,8; 92,1; 121, 14.

³⁾ Paulsen, Kant 317.

⁴⁾ ep. 85, 32.

bei der Pflichtenlehre noch klarer zu Tage tritt, dass es den Stoikern auf die Reinheit der Gesinnung und Maxime ankam — gerade hierdurch stehen sie Kant so nahe. Davon aber, dass dem ethischen Gesetz ein materiales Anhängsel gegeben ist, sind diese Philosophen kaum freizusprechen. Wir sehen aber deutlich, dass die Stoiker ein Gefühl für die Bedeutung des Formalen hatten, nur sind sie noch nicht, wie Kant, zu der klaren Erkenntnis durchgedrungen, dass ein formales Prinzip allein herrschen könne. Das vermochten die Alten noch nicht, sich so hoch über das empirische Leben zu stellen und ein Gesetz aufzufinden und durchweg anzuwenden, das der Fülle des Concreten Genüge leisten kann, an dem alle Handlungen als ihrem Massstabe gemessen und beurteilt werden können, das so, trotzdem es lediglich Form ist — Form sein ist aber nicht gleich inhaltlos sein —, gerade durch seine überempirische Norm allen Einzelfällen des Lebens Rechnung trägt. Für ein solches Prinzip ist das griechische und antike Denken überhaupt noch zu sehr auf das Einzelne des Lebens gerichtet.

Das am Anfang dieses Abschnittes angeführte Zitat aus der Religion enthält noch zwei Stellen, auf die wir hier kurz eingehen müssen, weil Kant sich da ausdrücklich auf die Seite der Stoiker stellt. Wir schoben die Interpretation dieser Stellen an das Ende der Erörterung über die Prinzipien, um den innern Zusammenhang nicht zu zerreißen. Kant spricht an jener Stelle seine Anerkennung darüber aus, dass die Stoiker ihr Moralprinzip „von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit — als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen“ — hernahmen. Mit dieser Definition der Freiheit ist aber weder für die Stoiker noch für Kant ihr Wesen erschöpft. Denn Kant und die Stoiker erkennen in der Freiheit von Neigungen und äusseren Dingen nur ihre negative Seite. Kant äussert sich darüber in der Kr. d. pr. V.¹⁾: „Ihr (der Freiheit) erster Begriff ist negativ“, er nennt sie ebenda²⁾ Unabhängigkeit von fremden Ursachen, äusseren Objekten und Neigungen. Ebenso besteht für die Stoiker ihre negative Seite in dem Freisein von äusseren Dingen und Affektlosigkeit.³⁾ Epiktet bezeichnet sogar die Freiheit von allem Zwang

¹⁾ 38 (30), 43 (33).

²⁾ 43 (33), 121 (94), 151 (117), 169 (132).

³⁾ Cicero de off. I 69, 136, und öfter bei andern.

schlechthin als *ἐλευθερία*.¹⁾ Von den Stoikern werden die Affekte und äusseren Dinge immer wieder als Fesseln und Sklavenketten bezeichnet. Diesen beiden Feinden gilt der Kampf.²⁾ Die Freiheit hiervon ist ihnen — wie Kant es oben gutheisst — eine notwendige Voraussetzung für das Bestehen der Sittlichkeit, für die Erfüllung ihres ethischen Imperativs. — Kant spricht seine Übereinstimmung mit der Stoa nur bei der negativen Freiheit aus. Unbewusst stimmt er auch mit ihr in der Definition der positiven Freiheit zusammen. Kant sieht das Wesen der positiven Freiheit in der vernünftigen Selbstbestimmung: während durch den Einfluss fremder Ursachen die vernunftlosen Wesen zur Tätigkeit getrieben werden, bestimmt der Mensch selbst über sein Handeln, sein Wille ist autonom: „Diese eigene Gesetzgebung der innern und als solchen praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande.“³⁾ Ohne positive Freiheit ist moralisches Handeln, sagt Kant,⁴⁾ nicht möglich. Selbstverständlich sind auch die Stoiker nicht bei der negativen Seite stehen geblieben. Denn Affektlosigkeit bringt noch lange kein Handeln hervor, sie ist nur Bedingung zum moralischen Handeln. Für die Stoiker besteht ebenso wie für Kant die positive Freiheit in der freien Selbstbestimmung, der *προαίρεσις*, sie ist das eigentliche, wahre Gut des Menschen, in ihr offenbart sich das eigentliche Wesen der menschlichen Natur.⁵⁾ Diese Freiheit postulieren Kant und die Stoiker aber nur für das Gebiet der Ethik, sobald sie sich mit der Betrachtung der *φύσις* beschäftigen, sprechen beide sich für die durchgängige Kausalität aus. In der empirischen Welt ist eine infinita series causarum, „aus dem Begriff der Freiheit kann in den Erscheinungen nichts erklärt werden, sondern hier (muss) immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen.“⁶⁾ Kant bemüht sich dann ebenso erfolglos wie die Stoiker das Problem „Freiheit und Notwendigkeit“ zu lösen.⁷⁾ Die Freiheit erkennbar zu machen, gelingt beiden nicht; sie machen sie

¹⁾ z. B. I 4,5. II 17,22, II 18,30 etc.

²⁾ In dem Abschnitt über Sinnlichkeit kommen wir näher hierauf zurück.

³⁾ Kr. d. pr. V. 43 (33). Über das Vermögen alsoluter Spontaneität s. auch S. 63 (48).

⁴⁾ Kr. d. pr. V. 4 u. A (4), 37 (29).

⁵⁾ Epiktet I 25, 1 u. öfter. Bonhöffer, Epiktet u. die Stoa 118. 259—261.

⁶⁾ Kr. d. pr. V. 38/9 (30), ähnliche Ausprüche öfter.

⁷⁾ Über den Versuch der Stoiker: Stoic. vet. frg. vol. II frg. 974—1007 über „fatum et liberum arbitrium“. Dazu Zeller III 1, 160—169 bes. 166 u. Anm.). Kants Versuch ist hinreichend bekannt.

höchstens denkbar. Aber durch jene unzureichenden Lösungsversuche klingt derselbe Grundton durch: in der empirischen Welt ist Freiheit nicht möglich, Unabhängigkeit von der Weltordnung gibt es nicht. Demgegenüber aber kann das Bewusstsein der Freiheit nicht weggeleugnet werden. Die spekulative Vernunft kann sie zwar nicht erweisen, aber die praktische fordert sie um so stärker. Kant spricht seine Übereinstimmung mit der Stoa über das Problem der Freiheit zwar nur aus in betreff der negativen Freiheit, gleichwohl ist die Übereinstimmung — wenn auch unausgesprochen — eine durchgängige.

Dadurch, dass die Stoiker jene Freiheit ihrem moralischen Gesetz zu Grunde legten, war es ihnen möglich, wie Kant an der genannten Stelle in der Religion sagt, das moralische Gesetz „unmittelbar aus der . . . allein gesetzgebenden und . . . schlechthin gebietenden Vernunft zu schöpfen“. Gerade in dieser Hochschätzung der Vernunft pflichtet Kant durchaus der Stoa bei. Denn die Stoiker verschmähen ebenso wie Kant, wenn es sich um wahre Sittlichkeit handelt, alle Anknüpfung an das blosse Gefühl entschieden; auch sie halten ihre Lehre nur dann für rein, „wenn der Vernunftbegriff direkt zum Willen wirkt“; beiden, Kant und den Stoikern, ist die Vernunft das Organ des sittlichen Handelns.¹⁾

Auf der Behauptung der Freiheit und der Herrschaft der Vernunft gründet sich ein Ausspruch Kants, in dem er sich auf die Seite der alten Philosophen stellt; wir meinen sein Urteil über die Konsequenz: „Konsequent zu sein ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserem synkretistischen Zeitalter antreffen . . .“²⁾ Kant spricht hier zwar nur im allgemeinen von den Alten, gleichwohl haben wir einiges Recht, den Ausspruch besonders auf die Epikureer³⁾ und Stoiker zu beziehen; von letztern wird die Konsequenz vielfach betont. Von Cicero de off. I, 14; Seneca sagt darüber ep. 35,4: *profice et ante omnia hoc cura ut constes tibi*; oder ep. 120,22 *praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus . . . hoc ergo a te exige, ut qualem institueris praestare te talem usque ad exitum serves*. Ähnlich spricht sich

¹⁾ Eucken, Lebensansch. 414. M. Wundt, Gesch. d. gr. Ethik II, 227.

²⁾ Kr. d. pr. V. 30 (24); dazu Kr. d. Urt. 153—155 (158—160).

³⁾ Kant, Kr. d. pr. V. 161 (126).

M. Aurel¹⁾ aus, auch Epiktet legt hohen Wert auf die *πίστις*, die Zuverlässigkeit und Treue gegen sich selbst.²⁾ Die Stoiker nahmen das Moment der Konsequenz ja sogar in ihren ethischen Imperativ auf; und auch der kategorische Imperativ Kants ist nicht in seiner Reinheit durchführbar ohne dies Moment. Denn wer könnte nach diesem Gesetz moralisch handeln, ohne eine einheitliche, willensstarke Persönlichkeit zu sein? Er würde leiden unter der Autonomie. Der stoischen Moral wurde wegen der Forderung der Konsequenz der Vorwurf „kalter Strenge“ gemacht; der gleiche Vorwurf traf Kants Ethik.

§ 4. Das höchste Gut.

Wir haben bereits in § 2 einen Ausspruch Kants angeführt, der die Alten — und wir sahen, dass nicht zuletzt die Stoiker da einbezogen sind — lobt wegen der Aufgabe, die sie der Philosophie anwiesen: sie soll geben „Anweisung zur richtigen Erfassung des höchsten Gutes und zum richtigen Verhalten behufs seiner Erwerbung“. Auch für Kant bildet das höchste Gut den „Gegenstand“³⁾, das „notwendige Objekt“⁴⁾ und den „ganzen Zweck der praktischen Vernunft“.⁵⁾ Die reine praktische Vernunft, heisst es ebenfalls in der Kr. d. pr. V.⁶⁾, suche die Totalität ihres Gegenstandes unter dem Namen des höchsten Guts. — In der Anerkennung des Gegenstandes der pr. V. stimmt Kant also den Alten bei, jedoch wendet er sich gegen die Methode der Bestimmung des höchsten Gutes; es sei falsch — und gerade da liege der „Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Prinzips der Moral“⁷⁾ —, zuerst einen Gegenstand des Willens aufzusuchen, „um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen“, — anstatt zuerst nach dem Gesetz zu forschen, „das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte“.⁸⁾ „Die Alten verrieten . . . diesen Fehler dadurch unverhohlen, dass sie ihre moralische Untersuchung

¹⁾ IV, 18. X. 11.

²⁾ Epiktet II, 2, 13, 15, 8. Barth, d. Stoa 169, A. 3—9.

³⁾ Kr. d. pr. V. 141 (109).

⁴⁾ ebenda 171 (134).

⁵⁾ ebenda 169 (133).

⁶⁾ ebenda 139 (108).

⁷⁾ ebenda 83 (64).

⁸⁾ ebenda 83 (64).

gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten: ein Objekt, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialektik der r. pr. V. uns unterfangen wollen“.¹⁾ Die Aufstellung des höchsten Gutes fordert also Kant, indem er den Alten darin beistimmt; doch tadelt er die Bestimmung desselben. Die Stoiker sagten nämlich: *ἐν αὐτῇ* (scil. *τῇ ἀρετῇ*) *εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν*, d. h. höchstes Gut ist Tugend = Glückseligkeit.²⁾ Kant nimmt in seiner Bestimmung ausdrücklich auf die „alten griechischen Schulen“ Bezug (d. h. die Epikureer und Stoiker) und begründet von ihrer Ansicht aus die eigene. Wir geben zunächst seine Interpretation der stoischen Lehre: „Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut sofern . . . einerlei Methode befolgten, dass sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten liessen, mithin die Einheit des Prinzips nach der Regel der Identität suchten . . . Der Stoiker (sagte): sich seiner Tugend bewusst sein, ist Glückseligkeit“; ihm, „der eine höhere Benennung für die Tugend wählte (als der Epikureer), war Sittlichkeit allein wahre Weisheit.“³⁾ Ferner: „Der Stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur das Bewusstsein des Besitzes derselben als zum Zustand des Subjekts gehörig.“⁴⁾ Dieser Auffassung der Stoiker widerspricht Kant ausdrücklich, wenn auch ungern, wie aus seinen Worten — in denen sich seine Hochschätzung besonders vor den Stoikern widerspiegelt — ersichtlich ist: „Man muss bedauern, dass die

¹⁾ ebenda 84 (64). Über Kants Lehre vom höchsten Gut: Döring, Kantstudien IV. 94—101. Vorländer, Gesch. d. Philos. II und seine Arbeit über Formalismus. H. Cohen, Kants Begründung d. Eth. (2 A.). Paulsen, Kant 341.

²⁾ Diog. L. VII, 39. Dazu VII 127 *ἀνθρώποις τε εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν*. Stoic. vet. frg. II, frg. 49—67.

³⁾ Kr. d. pr. V. 143 (111).

⁴⁾ ebenda 144 (112). Auf derselben Seite: „Das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem Stoiker schon im Bewusstsein seiner Tugend enthalten“.

Scharfsinnigkeit dieser Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muss, dass sie in so frühen Zeiten schon alle erdenklichen Wege philosophischer Eroberungen versuchten) unglücklich angewandt war, zwischen äusserst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln¹⁾ Das hatten die Stoiker, wie Kant anerkennt, richtig gesehen: dass die Tugend die Bedingung des höchsten Guts sei.²⁾ Damit aber hatten sie nur das eine Bestandstück gefunden. Kant dagegen behauptet: das höchste Gut liegt in der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit. Tugend ist zwar das „oberste Gut“ (supremum), „darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut“ (consummatum oder perfectissimum). „Denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert.“³⁾ „Sofern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person . . . ausmachen: so bedeutet dieses Ganze das vollendete Gute, worin doch Tugend immer als Bedingung das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings . . . gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmässige Verhalten als Bedingung voraussetzt.“⁴⁾ Der Gegensatz zwischen Kant und der Stoa ist also einleuchtend: für die Stoiker ist das höchst Gut = Tugend d. i. Glückseligkeit (Kant sagt davon „Bewusstsein der Tugend“, Kr. d. pr. V. S. 144); nach Kant sind Tugend und Glückseligkeit die beiden Elemente, deren Verbindung das höchste Gut ausmacht. — Den Stoikern können wir nun das Recht nicht streitig machen, gegen ihre Auffassung, der Kant ja selbst einmal nahe stand, wie aus Reicke, lose Bl. I 9 ersichtlich, eine Begründung zu hören. Die Verbindung zweier Begriffe, führt Kant aus,⁵⁾ ist entweder analytisch oder synthetisch. Ersteres, wenn es sich um gleichartige, letzteres, wenn es sich um verschiedenartige Begriffe handelt. Also, wenn Tugend und Glückseligkeit verbunden gedacht werden, so muss diese Verbindung entweder analytisch oder synthetisch sein. Eine analytische Verknüpfung, wie die Stoiker sie dachten, „nach den Regeln der

¹⁾ Kr. d. pr. V. 143/4 (111).

²⁾ Kr. d. pr. V. 162 (126).

³⁾ ebenda 142 (110).

⁴⁾ Kr. d. pr. V. 143 (111).

⁵⁾ ebenda 145 [113] „die Antinomie der pr. V.“.

Identität“ ist nicht zulässig, da beide Begriffe ihrem Ursprunge nach verschieden sind. Die Quelle der Tugend ist nämlich der reine Wille, die reine Vernunft, die der Glückseligkeit aber die Begierde oder der empirische Wille. Tugend ist also ein reiner, Glückseligkeit ein empirischer Begriff. Demnach sind es nicht gleich-, sondern verschiedenartige Begriffe; ihre Verbindung kann also, wenn sie überhaupt möglich ist, nur synthetisch sein. Soviel gegen die Stoa; nun geht Kant zur Grundlegung der eigenen Ansicht über. Es gilt zunächst die Möglichkeit der synthetischen Verbindung beider Begriffe klar zu stellen. Hier sind zwei Fälle möglich: „es muss . . . entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegungsursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muss die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Das erste ist schlechterdings unmöglich: weil . . . Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind. . . Das zweite ist aber auch unmöglich“. ¹⁾ — Jedoch während das erstere „schlechterdings falsch“ ist, ist letzteres „nicht schlechterdings, sondern nur . . . bedingterweise falsch“. ²⁾ Dass die Tugend Ursache der Glückseligkeit sei, ist zwar aus Gründen der spekulativen Vernunft nicht zu begreifen — der Kausalzusammenhang ist ja nur erkennbar bei Objekten der Erfahrung; empirisch bestimmt ist hier aber nur die Glückseligkeit, die Tugend als aus der reinen Vernunft und dem reinen Willen stammend nicht —, gleichwohl erhebt die praktische Vernunft keinen Einspruch dagegen. Es handelt sich nach Kant hier ebenso wie bei der Idee der Freiheit um eine intelligible Kausalität: auch die Freiheit kann von der spekulativen Vernunft nicht erwiesen werden, auch sie lässt sich „nicht erkennen“, sondern „nur denken“; aber die praktische Vernunft fordert sie, und ihr gebührt, wie zu Anfang gezeigt wurde, der Primat vor der spekulativen. „Aus dieser Auflösung der Antinomie . . . folgt, dass sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit als Folge derselben wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse; dagegen, dass Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit un-

¹⁾ ebenda 146 (113).

²⁾ Kr. d. pr. V. 147 (Vorl.).

möglich Sittlichkeit hervorbringen können: dass also das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, dass diese nur die moralisch bedingte, aber doch notwendige Folge der ersteren sei. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft¹⁾ Dieses letzte Zitat hält noch einmal klar zusammengefasst die kantische Ansicht der stoischen gegenüber.

Kant wendet sich dann in der Kr. d. pr. V.²⁾ noch einmal gegen die griechischen Schulen und namentlich gegen die Stoiker, indem er erklärt, warum sie nicht „zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts“ gelangen konnten. Zum Verständnis dieser Erklärung wollen wir Kants Darlegung kurz berühren. Das höchste Gut hat zwei Bestandstücke: völlige Übereinstimmung unserer Gesinnung mit dem Sittengesetze, also Sittlichkeit, und deren notwendige Folge: Glückseligkeit. Da die Sittlichkeit „nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöst werden kann“, so führt sie „zum Postulat der Unsterblichkeit“.³⁾ Das zweite Bestandstück ist die Glückseligkeit: da es dem Menschen aber unmöglich ist, die genauere Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit herzustellen, so muss hierzu ein allmächtiges moralisches Wesen, d. i. die Existenz Gottes angenommen werden. „Das höchste Gut in der Welt“ ist „nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der menschlichen Gesinnung gemäße Kausalität hat.“⁴⁾ Nun Kants Erklärung: „Aus dieser Deduktion wird es nunmehr begreiflich, warum die griechischen Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten: weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne ihrem Bedünken nach das Dasein

¹⁾ 152, Z. 27—42. (Akad. A. S. 119. Z. 1 ff.)

²⁾ S. 161 (126).

³⁾ Kr. d. pr. V. 158 (124). Da wir uns mit dem Problem der Unsterblichkeit stark dem Gebiet der Religion nähern, wollen wir darauf verzichten, die Parallelen mit der Stoa zu ziehen. Diese Lehre ist übrigens in der stoischen Schule wenig einheitlich. Seneca ist einer der wenigen, die individuelle Unsterblichkeit verlangen.

⁴⁾ Kr. d. pr. V. 160 [125].

Gottes dazu zu bedürfen. Zwar taten sie daran recht, dass sie das Prinzip der Sitten unabhängig von diesem Postulat für sich selbst aus dem Verhältnis der Vernunft allein zum Willen festsetzten, und es mithin zur obersten praktischen Bedingung des höchsten Guts machten; es war darum aber nicht die ganze Bedingung der Möglichkeit desselben“. Nach einer Kritik der Epikureer wendet Kant sich weiter der Stoa zu: „Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber, indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen unter dem Namen eines Weisen über alle Schranken seiner Natur hochgespannt und etwas, das aller Menschenkenntnis widerspricht, angenommen, sondern auch vornehmlich das zweite zum höchsten Gute gehörige Bestandstück, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen gleich einer Gottheit im Bewusstsein der Vortrefflichkeit seiner Person von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Übeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen (zugleich auch als frei vom Bösen darstellten), und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit, wegliessen, indem sie es bloss im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werte setzten und also im Bewusstsein der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können“. ¹⁾

Wir wollen diese kritische Erklärung nicht einer Kritik unterziehen und nicht länger bei der einen Betrachtung verweilen, ob es nicht doch möglich sei, hier auf dieser Welt und ohne das letzte Postulat das höchste (menschliche) Gut zu erlangen. Das hebt Kant richtig hervor, dass die Stoiker die Erfüllung des Glückes und Lebens auf dieser Erde, in diesem Leben zu erlangen trachteten. Allerdings steht uns hier ein Ideal gegenüber: die Stoiker behaupteten die Möglichkeit der Erreichung (und diese ist auf ihrer Tugendlehre begründet, die Kant oben angreift (Grad!); wir kommen darauf zurück), aber die Voraussetzung

¹⁾ Kr. d. pr. V. 162 (127).

dazu ist sehr hochgespannt: man muss ein Weiser sein. Das aber war auch für die Stoiker ein Ideal in dem von Kant in der Kr. d. r. V. bestimmten Sinne. Da Kant in der Kr. d. r. V. S. 597 (2. A.) bei der Bestimmung der Ideen und des Ideals auf den stoischen Weisen eingeht, so sei die Stelle wiedergegeben: „Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloss in Gedanken existiert, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruiert. So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der Bestimmung des Nachbildes.“ Hier ist zu erinnern an Epiktets Wort: *Στοιχὸν δειγνέ μοι εἴ τινα ἔχετε*. Die Kritik, der Kant den stoischen Weisen unterzieht, ist berechtigt. Kant hat hier offenbar aus römischen Quellen geschöpft; denn bei Seneca finden wir einen Ausspruch, der den Weisen sehr nahe an die Gottheit rückt: *bonus ipse tempore tantum a deo differt*. Kants Kritik wird noch vervollständigt durch eine Stelle in der Kr. d. pr. V.¹⁾, wo Kant die Frage, ob die stoische oder christliche Ethik die höher stehende und reinere sei, zu Gunsten des Christentums beantwortet. Er tadelt da besonders den Tugendstolz und das wohlgefällige Selbstgefühl des stoischen Weisen als mit wahrer Sittlichkeit unverträglich: „das stoische System machte das Bewusstsein der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnungen wenden sollten, und ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroismus des über die tierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, anderen zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben und keiner Versuchung zur Übertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles konnten sie nicht tun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii tut, vorgestellt hätten“. Statt dieser Selbstgefälligkeit empfiehlt Kant „eine mit Demut verbundene Selbstschätzung“,²⁾ wobei der Mensch sich stets seiner Schwäche bewusst ist. Aber in das Betonen der Seelenstärke, wie es die Stoa tut, stimmt Kant ein. So nennt er die „sittliche Stärke“ im Kampf gegen „die

1) ebenda 162 A.

2) Kr. d. pr. V. 164 (128).

Laster als Brut gesetzwidriger Gesinnungen“ „Tapferkeit (fortitudo moralis)“, welche „die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt. . . In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, ein König usw.“¹⁾ Erinnern die Prädikate des im kantischen Sinne die Weisheit Besitzenden nicht an die, welche Zeno seinem Weisen gibt, wenn er von ihm rühmt, dass er allein frei, reich, schön und König sei?²⁾

§ 5. Die Pflichtenlehre.

Kant fasst seine Stellung zur stoischen Pflichtenlehre sehr kurz zusammen in dem Ausspruch: dass sie die Pflichten „ganz wohl bestimmten“. ³⁾ Er nimmt in diesem für die Ethik so wichtigen Problem weiter nicht mehr Bezug auf die Stoa. Das muss uns um so merkwürdiger berühren, als die Stoiker 1. das Verdienst haben, die Terminologie der Ethik durch die Einführung des Begriffes der Pflicht bereichert zu haben;⁴⁾ und 2. weil sie durch ihre Bestimmungen Kant selbst sehr nahe stehen.

Kants Verdienst gegenüber der Stoa ist natürlich klar: er hebt alles schärfer hervor und weist diesen Ideen in seinem System die beherrschende Stellung an. Trotzdem Kant sich nur an der einen uns bekannten Stelle über die stoische Lehre äussert, halten wir der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen eine vergleichende Betrachtung für zweckmässig — schon allein, um zu zeigen, ob Kants Urteil zu recht besteht!

Bei der Klarlegung des Pflichtproblems hebt Kant zunächst solche Handlungen heraus, die äusserlich dem entsprechen, was man tun soll, also dem Gesetz und der Pflicht gemäss sind. Sind das nun ohne weiteres moralisch gute Handlungen? Nein; das sind sie erst, wenn sie nicht der Reflexion auf Nutzen entsprungen

¹⁾ Met. d. Sitt. 249 (405).

²⁾ Stoic. vet. frg. I 216, καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον μέγαν καὶ ἄδρὸν καὶ ὕψηλόν καὶ ἰσχυρόν . . . βασιλικώστε . . . frg. 218 περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον εἶναι. frg. 220 at Zeno eum (sapientem) non beatum modo, sed etiam divitem dicere ausus est (Cic. de-fin. V 84). vol. III. 589—603.

³⁾ Kr. d. pr. V. 162 A. (127).

⁴⁾ Natürlich wusste man längst vor den Stoikern, was Pflicht sei; nur fehlt der besondere Begriff, der Terminus. Gleich der erste wissenschaftliche Ethiker der Griechen, Demokrit, spricht von Pflicht, z. B.: μὴ διὰ φόβον, ἀλλὰ διὰ τὸ δέον ἀπέχεσθαι ἀμαρτημάτων. Diels übersetzt: „Nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl meide die Sünde. (frg. I 41).

sind; nur der tut seine Pflicht und handelt „aus Pflicht“, welcher sie allein um ihrer selbst willen erfüllt. Nur und einzig in diesem Falle, nicht wo die äussere Handlung bloss oder der „Antrieb eines glücklichen Naturells“, sondern der Wille selbst, die Maxime mit dem Sittengesetz, wo das Gute um des Guten willen getan wird, ist echte Sittlichkeit, ist jener unbedingte, in sich selbst gegründete Wert vorhanden. Gerade das ist das Charakteristikum der Moralität gegenüber der Legalität, dass das Gesetz in die Gesinnung aufgenommen wird.

Die Unterscheidung, welche Kant von „pflichtmässiger Handlung“ und solcher „aus Pflicht“ anstellt, findet ein Analogon bei der Stoa. Hier begegnet uns der Begriff μέσων καθήκων für solche Handlungen, deren äussere Erscheinung dem τέλειον καθήκων gleich ist. Z. B. die Eltern pflegen kann ein moralisch Guter, d. i. ein Weiser, und ein Unweiser (φᾶνλος) äusserlich auf dieselbe Art. Gleichwohl sind beider Handlungen toto coelo verschieden. Dem Tun des φᾶνλος fehlt das, wodurch es zum wirklich Pflichtmässigen und moralisch Wertvollen wird: es ist nicht aus der rechten Gesinnung, dem ὁρθὸς λόγος, den ja ein Unweiser nicht haben kann, hervorgegangen. Jene μέσων καθήκωντα umfassen diejenigen Handlungen, „die in der rein egoistischen Wahl des Naturgemässen und in der Beobachtung der elementaren und allgemein giltigen sittlichen Vorschriften bestehen“.¹⁾ Kant nennt solche Handlungen, die nicht aus dem ὁρθὸς λόγος hervorgehen, „legal“. Auch bei der Stoa haben diese Handlungen keinen wirklich sittlichen Wert. Zu τέλεια καθήκωντα, also um mit Kant zu reden: zu Handlungen der Moralität, werden sie einzig durch den ὁρθὸς λόγος, den aber nur, wie gesagt, nach stoischer Lehre ein sittlich vollkommener Charakter, d. i. ein Weiser haben kann. Das eigene Wort für das τέλειον καθήκων, d. i., „Handlung aus Pflicht“, ist κατόρθωμα;²⁾ Cicero sagt recte factum. Wie bei Kant ist auch hier das Charakteristikum die

¹⁾ Bonhöffer, d. Eth. Epiktets S. 193 ff. — Was oben von dem καθήκων gesagt ist, darf nach den Quellen als sicher gelten. Nähere Einzelbestimmungen hier zu geben, fällt einerseits aus dem Rahmen dieser Betrachtung, andererseits ist in diesem — vielleicht schwierigsten — Problem der stoischen Philosophie noch so viel Unklares, dass es m. E. nicht ratsam ist, Ungesichertes zum Vergleich heranzuziehen. Zur Frage: ausser Bonhöffer, Dyroff l. c. 126 ff. Barth l. c. 140 ff. Zeller III 1, 245. 264 (3 A). Stoic. vet. frg. III 491—543.

²⁾ Stoic. vet. frg. III 494.

tugendhafte pflichtmässige Gesinnung. Auch dem Stoiker kommt es weniger auf die Tat selbst als auf die Gesinnung an, der sie entspringt: auf den reinen, guten Willen. Seneca sagt: *voluntas est quae apud nos ponit officium*; ¹⁾ ferner: *non quid fiat aut quid detur, sed qua mente*. ²⁾ Kants Äusserungen über den guten Willen sind allbekannt. ³⁾ Ganz würde Kant Cicero beistimmen, welcher in der Schrift *de finibus* ⁴⁾ den Unterschied zwischen der stoischen und epikureischen Ethik so bestimmt: während der Epikureer bei allem die Lust als Lohn verlangt, sucht und findet der Stoiker im pflichtmässigen Handeln selbst seinen Lohn: „*id enim volumus, id contendimus, ut officii fructus sit ipsum officium*“. Gewiss betonen auch die Stoiker den Wert des reinen Willens — und zwar recht häufig, wie wir hier und besonders aus ihrer Auffassung des Verhältnisses von Tugend und Lust sahen, auch ist gegen die Reinheit dieses Willens nichts einzuwenden, da ja ausdrücklich von allem Egoismus abzusehen geboten wird — gleichwohl ist ein Unterschied zwischen Stoa und Kant: letzterer hat die Idee des reinen Willens bewusst zum Fundament seiner Moral gemacht, was er bei den Stoikern — ohne ihnen ihr Verdienst zu schmälern — doch nur potentiell ist; für Kant hat der reine und gute Wille ungleich höhere Bedeutung, da dieser von aller Empirie losgelöste Wille hier sowohl Inhalt wie Triebfeder des durch seine Allgemeinheit unbedingten moralischen Gesetzes ist. Den kategorischen Imperativ nennt Kant ja geradezu „die Formel eines schlechterdings guten Willens“, und „die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze

¹⁾ de ben. II 11, 3. „apud nos“ zeigt, dass S. hier im Namen seiner Schule spricht. *Officium* = *κατόρθωμα*. Vergl. Bonhöffer d. Eth. Epiktets S. 198.

²⁾ de ben I 6,1 und ebenda I 5,2 *multum interest inter materiam beneficii et beneficium*; itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas. Der Wille, dem die Mittel zur Ausführung fehlen, ist soviel wert, wie die Tat. Was die Tugend zur Tugend und das Laster zum Laster macht, ist einzig die Gesinnung, der Wille: Stob. ecl. II p. 46 (frg. III 2). Diese Bewertung der Gesinnung ist in der philos. Ethik der Griechen aufgekommen; s. Demokrit frg. I 62, 89, 96 (Diels).

³⁾ „Grundlegung“ S. 10 u. 11 (Vorl.) Kr. d. Urt. 338 (426). „die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens“. Ebenda 338 (426) über die Pflichterfüllung.

⁴⁾ II 72.

und der ihnen gemässen Pflichten“.¹⁾ — Darin stimmen Kant und die Stoiker überein, dass die Pflicht eine Forderung der Vernunft im Bruch mit der natürlichen Seite des menschlichen Wesens sei, — wenn die Stoiker das auch nicht so ausgesprochen haben, so leuchtet es doch überall durch; es sei nur daran erinnert, dass sie die Selbstliebe als eine Grundeigenschaft des menschlichen Wesens hinstellten: wie vertragen sich damit die Handlungen echter Moralität, wenn nicht wie oben angegeben? Kant selbst bestätigt unbewusst die stoische Auffassung, wenn er sagt: die menschliche Natur stimmt nur mit Gewalt zum Guten zusammen (Kr. d. Urt. 126 (120)). Und wenn Kant schliesslich die Pflicht definiert als „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“²⁾, so passt das ganz zur stoischen Lehre: auch hier ist die vollkommene Pflichterfüllung eine Unterwerfung unter das Gesetz, die Bejahung dieses Gesetzes, während seine Verneinung pflichtwidrig ist: τὸ κατόρθωμα φασὶ νόμον πρῶταγμα εἶναι, τόδ' ἀμάχημα νόμον ἀπόρρημα.³⁾ Die Übereinstimmung zwischen Kant und der Stoa in der Pflichtenlehre würde — soweit sie bisher dargelegt ist — eine vollkommene sein, wenn die Stoiker nicht jene verhängnisvolle Unterscheidung von Weisen und Unweisen zu Grunde gelegt hätten. Sie sagen nämlich: nur die Pflichterfüllung des Weisen kann eine vollkommene, ein κατόρθωμα sein, wie denn überhaupt alle seine Pflichterfüllungen solch' vollkommene sind, da er ja im unverlierbaren Besitz der Tugend ist.⁴⁾ Dagegen sind alle Handlungen des Unweisen, die μέσα καθήκοντα, ohne sittlichen Charakter, „legal“; Moralität schliessen nur die Handlungen des Weisen ein. Hier aber tritt Kant der stoischen Lehre ganz entschieden entgegen, wenn er sagt: „was Pflicht ist, bietet sich jedermann von selbst dar“.⁵⁾ Dazu braucht man kein Weiser zu sein, keine philosophische Bildung zu haben. Und an einer anderen Stelle⁶⁾: „Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die

¹⁾ Kr. d. pr. V. Lehrsatz IV., S. 13.

²⁾ Grundleg. S. 18.

³⁾ Plut. de Stoic. rep. c. 11 (Stoic. vet. frg. vol. III 520.)

⁴⁾ Stoic. vet frg. III 557—566, Überschrift: sapiens omnes res bene gerit. —

⁵⁾ Kr. d. pr. V. 48.

⁶⁾ Kl. Schr. IV. 219 ff.

ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen“. Endlich, Kants berühmte Apostrophe an die Pflicht¹⁾, in der seine Auffassung noch einmal zusammengedrängt ist.

Wir haben hier bedeutende Ähnlichkeiten in der Auffassung der Pflicht zwischen Kant und der Stoa gesehen, dabei darf man jedoch nicht vergessen, dass wir es bei Kant mit einer wissenschaftlich fundierten Darlegung zu tun haben, während bei der Stoa doch nur trotz der aufgezeigten Übereinstimmungen Ansätze zu einer wissenschaftlichen Ansicht vorhanden sind, die wir — nicht zum Nachteil der Alten — als Ahnungen des Richtigen bezeichnen dürfen. Zur wissenschaftlichen Erkenntnis des reinen Willens und der Pflicht — das kann man wohl behaupten — sind auch die Stoiker noch nicht vorgedrungen.

Kants Einteilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene.

Dass Kant in der Pflichtenlehre Anregung von der Stoa erhalten hat, ist bei seiner nicht anzuzweifelnden Kenntnis der römischen Schriftsteller wahrscheinlich, wenn auch nicht so ohne weiteres entscheidbar ist, wie weit sie geht. Offenbar aber scheint Kants Abhängigkeit bei der äusseren Einteilung und Nominierung der Pflichten zu sein. Diese beruht nun auf einem Missverständnis, das, wie Barth²⁾ meint, vielleicht durch Garves Übersetzung von Ciceros Schrift *de officiis* infolge der dort sich findenden unrichtigen Auffassung der stoischen Lehre in Kants Darstellung geraten ist. Zur Klarlegung sei die grundsätzliche Einteilung der Stoiker kurz wiederholt: es gibt *μέσα καθήκοντα* und *τέλεια καθήκοντα* d. i. *κατόρθωματα*. Der Weise wie der Unweise kann gewisse Handlungen für „zweckmässig und geboten“ erachten, „jeder aber in seiner Art“: der Weise von sittlichen, der Unweise von nicht-sittlichen Grundsätzen aus; so ist die Handlung des Weisen, die äusserlich mit der des Unweisen identisch ist, immer ein *τέλειον καθήκον* oder *κατόρθωμα*, die des Unweisen immer ein *μέσον καθήκον*; die Pflicht ist immer dieselbe, nur ist der innere Wert der Ausführung infolge der sittlichen Beschaffenheit der Ausführenden wesensverschieden. Davon aber sagen die Stoiker nichts, dass die Beobachtung oder Versäumung irgend welcher

¹⁾ Kr. d. pr. V. 111.

²⁾ l. c. p. 299/300.

officia von weiter oder enger Verbindlichkeit sei und dass es sittlich indifferente Handlungen gebe¹⁾. Übrigens lehnt auch Kant, um das gleich hier einzufügen, indifferente Handlungen ab; in der „Religion“ S. 21 (9) heisst es: „Es liegt der Sittenlehre . . . viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen — adiaphora — noch in menschlichen Charakteren, solange es möglich ist, einzuräumen; weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit zu verlieren“. — Wenn nun Cicero von den μέσα καθήκοντα sagt: haec enim officia . . . media Stoici appellant, ea . . . late patent²⁾, so hat er hier gewaltig geirrt. Diese falsche Nominierung hat Kant übernommen, indem er von enger und weiter Verbindlichkeit der Pflichten, oder, wie er auch sagt, von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten spricht³⁾. Und zwar bringt er diese Nominierung zweimal: zum ersten bei der Einteilung der Pflichten in Rechts- und Tugendpflichten; erstere sind solche von enger Verbindlichkeit oder vollkommene; denn, da ein Gesetz eine Handlung gebietet, so ist der Befolgung kein Spielraum gelassen; die Pflicht muss unter allen Umständen erfüllt werden. Die Tugendpflichten aber sind von weiter Verbindlichkeit oder unvollkommene; denn hier findet „keine äussere Gesetzgebung“ statt, das „Pflichtgesetz“ ist „nicht für Handlungen, sondern bloss für die Maximen der Handlungen gegeben“, ⁴⁾ so ist der Befolgung ein Spielraum gelassen für die freie Willkür. — Zum zweiten Mal kehrt diese Benennung wieder bei der Einteilung der Tugendpflichten: hier gibt es wieder solche von weiter und enger Verbindlichkeit, d. h. vollkommene und unvollkommene. Diese sind äusserlich dadurch von einander verschieden, dass sich die Maxime für die ersteren als prohibitives, für die unvollkommenen als präzeptives Gesetz aussprechen lässt. Barth nennt mit Recht diese Nominierung „wenig glücklich“, und Schleiermacher⁵⁾ nennt die Bezeichnung „unvollkommene Pflichten“ geradezu eine „Ver-

¹⁾ Bonhöffer, d. Eth. Epikt. 208—214.

²⁾ de off. III 3, 14. Dazu de fin. III 58 u. acad. I 36. Auch Zellers Deutung des καθήκον als bedingter und das κατόρθωμα als unbedingter Pflicht ist abzulehnen.

³⁾ Metaphys. d. Sitt. S. 46 (240), Tugendlehre Einl. II. u. III, S. 221—232 (382 ff.).

⁴⁾ Metaphys. 254 (410).

⁵⁾ Grundl. e. Kr. aller bish. Sittenl. 136.

fälschung des Pflichtbegriffs“. Barth hat Recht: „Vollkommen, d. h. jederzeit gültig und ausnahmslos sind alle Pflichten; nur ihre Ausübung wird vollkommen oder unvollkommen sein, weil bedingt durch verschiedene Möglichkeiten und Hindernisse, die das Leben bietet“.¹)

§ 6. Das Gewissen und der intelligibele Charakter.

Es ist wiederum ein Verdienst der Stoiker, den Begriff des Gewissens mit voller Klarheit festgestellt zu haben. Wir begegnen in ihrer und der kantischen Auffassung einer wunderbaren Übereinstimmung; ja, es wird sich sogar zeigen, dass die Stoa eine nicht unbedeutende Vorarbeit zu Kants Unterscheidung des empirischen und intelligibeln Charakters geleistet hat. Ob aber Kant diese Lehre der Stoa in ihren Einzelheiten bekannt war und er irgendwie hier abhängig ist, das zu behaupten, wollen wir nicht wagen. Jedenfalls aber nimmt er hier nicht Stellung zur Stoa; gleichwohl ist auch hier eine vergleichende Betrachtung naheliegend, und wenn nicht für Kant, so doch für die Beurteilung der stoischen Ethik von Belang. Übrigens wird eine Betrachtung der Stellung Kants zur Geschichte letzten Endes nicht allein bei den von Kant selbst unter Nennung des Namens aufgenommenen Stellen stehen bleiben. — *Τοῦτο δέ σοι καὶ λέγει τις, ὅτι ἔσθ' ἔχεις δύναμιν τῷ Διί; ἀλλ' οὐκ οὐδὲν ἤκτον καὶ ἐπίτροπον παρέστηκεν τὸν ἐκάστου δαίμονα καὶ παρέδωκεν φυλάσσειν αὐτὸν αὐτῷ καὶ τοῦτον ἀκοίμητον καὶ ἀπαράλογιστον.* Diese Worte Epiktets²) bedeuten: „Zeus stellte jedem seinen Daimon als Vormund an die Seite und übergab ihm diesen zur Bewachung, einen nie schlafenden und nie betrügenden Hüter.“ Dieser nie betrügende, nie irrende Richter ist das Gewissen; es ist der in jedem Menschen lokalisierte Gott, der *ἐπόπτης τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων*³). Seneca sagt davon: „prope est a te deus, tecum est, intus est . . . sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos“.⁴) Dieser Daimon, das Gewissen, ist aber nicht nur

¹) Stoa S. 299.

²) I. 14, 11—12.

³) Diog. L. VII. 15 (Stoic. vet. frg. III. 1102) Chrysipp.

⁴) ep. 41, 21, auch § 2.

Hüter und Richter, er ist auch Mahner und Berater.¹⁾ Dieser, besonders von den — Kant wohl bekannten — römischen Vertretern der Stoa ausgebauten Lehre stimmt Kant fast aufs Wort bei. Auch er sagt: „Jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches (Gewissen) ursprünglich in sich.“²⁾ Es ist also nicht „etwas Erwerbliches“, sondern „angeboren“: „nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt“. Auch Epiktet sagt davon *ἐμφυτος*. Ebenso ist es bei Kant der „innere Richter“, welcher nie irrt: „ein irrendes Gewissen“ ist „ein Unding“. Ihm entgeht nichts, es schläft nicht, sondern „spricht . . . unwillkürlich und unvermeidlich“,³⁾ und „beobachtet und bedroht“ und „hält im Respekt“.⁴⁾

Gerade Kants Vergleich des Gewissens mit dem innern Richter ist sehr instruktiv für die Erfassung des intelligibeln Charakters; in dem Gewissen ist die Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter verankert. Verfolgen wir Kants Vergleich, um dann die Parallele von der Stoa aus zu ziehen. Kant also sagt: „Das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen“) ist das Gewissen“.⁵⁾ Wer ist nun vor diesem „inneren Gerichtshofe“ der Angeklagte und wer der Anklagende? „Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderselbe Mensch (numero idem); aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetze untertan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus) . . . zu betrachten“.⁶⁾ So ist also der Mensch als „zweifache Persönlichkeit“ als „doppeltes Selbst“ zu denken.

Wenn wir bei Diogenes Laertius⁷⁾ die Anekdote des Kleanthes lesen, der zu einem mit sich selbst Sprechenden gesagt haben

¹⁾ Die Lehre vom Gewissen ist in der Stoa besonders von den jüngern Vertretern ausgebildet worden; doch auf den von der alten Stoa gelegten Grundlagen. Über die sich dort schon findende Identifizierung des Daimon mit der Vernunft vergl. Bonhöffer, Epiktet u. die Stoa S. 83. Zum Ganzen auch M. Aurel III 3; 6, 7.

²⁾ Tugendl. Einl. XIII b (S. 242); § 13 (S. 290).

³⁾ Ebenda 243 (401).

⁴⁾ Ebenda 290 (438). Auch Kr. d. pr. V. 126 (98).

⁵⁾ Tugendl. § 13, S. 289.

⁶⁾ ebenda S. 290 A.

⁷⁾ VII, 174.

soll: *οὐ φανύλω ἀνθρώπων λαλεῖς*, so haben wir hier in der Tat ein Seitenstück zu obiger Ansicht Kants; denn Kleantes meinte offenbar jenes bessere, „transzendente“ Ich des Betreffenden. Der Mensch tritt innerlich — sozusagen — aus sich heraus und teilt seine Persönlichkeit. Das Gewissen, der Daimon, stellt die urbildliche ideale Persönlichkeit gegenüber der empirischen dar; jene ist das raumlose, transzendente Ich — um mich Böhnhoffers Worte zu bedienen —, dem ein anderes im Raume gegenüber steht. Der Mensch, sagen die Stoiker, hat die Aufgabe, die empirische Persönlichkeit der idealen — sagen wir mit Kant: dem intelligibeln Charakter — immer mehr anzugleichen. So sagt Epiktet: *Θέλῃσον ἀρέσαι αὐτός ποτε σεαυτῷ, θέλῃσον καλὸς φανῆναι τῷ θεῷ. ἐπιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαρῷ σεαυτοῦ γενέσθαι καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ.*¹⁾ So ist also nicht nur in der Auffassung des Gewissens zwischen Kant und den Alten Übereinstimmung, sondern es zeigte sich, dass Kant von der Stoa in seiner wichtigen Unterscheidung des empirischen und intelligibeln Charakters in durchaus vernünftiger Weise vorgearbeitet ist, und besonders lobend ist hervorzuheben, dass die Stoiker den richtigen Ausgangspunkt gewählt haben: wie Kant bauten sie auf dem Gewissen auf.

§ 7. Die Tugendlehre.

„Die alten Moralphilosophen“, sagt Kant in der Religion,²⁾ haben so ziemlich alles erschöpft, „was über die Tugend gesagt werden kann.“ Die Bestimmung der Tugend und ihres Verhältnisses zu dem höchsten Gut usw. nennt Fries³⁾ mit Recht „die allen Griechen gemeinschaftliche Aufgabe der Ethik“. Dass Kant aber hier besonders an die Stoiker dachte, wird sich in der folgenden Erörterung ergeben. Es dürfte übrigens schon klar sein aus der Erwägung, dass Kant nicht allzu viel von griechischen Philosophen gelesen hatte, dass ihm aber die Römer, die ja stark von der Stoa beeinflusst sind (Cicero, Seneca), recht bekannt waren. — In einem besondern und, wie sich zeigen wird, zutreffenden Urteil äussert Kant sich über die stoische Tugendlehre

¹⁾ II, 18, 19, ferner über die Trennung der Persönlichkeit: II 8, 21. IV 12, 12. 6, 9. 9, 13. Bonhöffer Epiktet u. d. Stoa S. 83 ff. M. Aurel II, 13. III, 12, 16. VIII, 45.

²⁾ 24 (13) A.

³⁾ Joh. Jak. Fries, Beiträge zur Geschichte d. Philos. 1. Heft, S. 31, 1819

in der Kr. d. pr. V.:¹⁾ „Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch grossen Staat trieb, besser (als Weisheit) das Charakteristische seiner Schule bezeichnen“. Dass wir bei der Stoa eine eingehende Tugendlehre erwarten dürfen, geht schon aus der Aufgabe hervor, die der Tugend in dem ethischen Imperativ und als Bedingung — besser Inbegriff — des höchsten Guts gestellt ist.

Kants Stellung zur stoischen Tugendlehre sei von einer besonders geeigneten Stelle der Metaphysik der Sitten²⁾ aus entwickelt: „Dass sie (die Tugend) könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, dass sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine Doktrin. Weil aber durch die blossе Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiermit nur, die Tugend könne nicht durch blossе Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paraenetisch) gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des innern Feindes im Menschen (asketisch) kultiviert, geübt werden; denn man kann nicht alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entschliessung auf einmal vollständig genommen werden muss, weil die Gesinnung (animus) sonst bei einer Kapitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft sein (würde 2. A), mithin auch keine Tugend, (als die auf einem einzigen Prinzip beruht) hervorbringen könnte“.

Kant beschäftigt sich an dieser Stelle mit dem in der griechischen Ethik von Sokrates an immer wieder behandelten Thema der Lehrbarkeit der Tugend. Die stoische Auffassung wird hier von Kant erklärt und gerechtfertigt. Die Stoiker behaupteten die Lehrbarkeit der Tugend — hier sind sie noch in sokratischen Bahnen —: *διδασκὴν εἶναι αὐτὴν καὶ Χρίσιππος . . . φησί.*³⁾ Kant pflichtet ihnen darin bei, wie besonders aus dem Anfang obiger Stelle zu ersehen ist, wo er von der Tugendlehre als einer „Doktrin“ spricht, von ihrer doktrinalen Methode und Technik.⁴⁾ Damit hat Kant, ohne es eigens zu sagen, der Stoa Recht ge-

¹⁾ 13 (11) A.

²⁾ § 49, S. 341 (477).

³⁾ Diog. L. VII, 91.

⁴⁾ Metaphys. d. Sitt. 342 (478) und 344 (479) „experimentelle Mittel“.

geben in ihrer intellektualistischen Bestimmung der Tugend: *κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι* (scil. Zeno, Aristo, Chrysipp) *τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσιν τινα καὶ δύναμιν γεγενημένην ὑπὸ λόγου;*¹⁾ ebenso Seneca: *virtus non aliud quam recta ratio.*²⁾ Bei Kant ist aber die Betonung des intellektualistischen Momentes nicht so scharf wie bei der Stoa — dass sie da ist, geht aus der Anerkennung der Lehrbarkeit hervor. Diese Anerkennung der Lehrbarkeit gründet Kant in Übereinstimmung mit der Stoa auf der Tatsache, dass die Tugend nicht angeboren ist. Kant spricht das nicht nur in obigem Zitat aus. Eine schon einmal angeführte Stelle aus der Kr. d. Urt.³⁾ zeigt seine Ansicht besonders deutlich: die menschliche Natur stimmt nicht von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit antut, zum Guten zusammen. Dasselbe spricht die Stoa aus: *ὁ θεὸς ἀρετὴν μὲν οὐ δίδωσιν ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὸ καλὸν ἀνθαίρετόν ἐστιν;*⁴⁾ und: *οὐ γὰρ φύσει, μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ καγαθοὶ γίνονται.*⁵⁾ Kant hat durch seine Interpretation der stoischen Lehre an obiger Stelle klar ausgesprochen, dass Tugend durch Lehre allein noch nicht erlangt wird; es muss hinzukommen die Übung und Betätigung. Das intellektualistische Moment ist zu ergänzen durch ein voluntaristisches. Den Willen hat Kant in seinen Tugenddefinitionen besonders hervorgehoben, viel mehr als die Stoa. Er definiert z. B.: „Tugend ist die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht.“⁶⁾ Es findet sich zwar bei den Stoikern keine Definition, die dem Willensmoment so viel Raum gibt, gleichwohl ist Kants Interpretation richtig, sie wird ergänzt durch eine andere Stelle in der Metaphysik der Sitten 351 (484): „Die Kultur der Tugend hat in Ansehung des Prinzips der rüstigen, mutigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: Gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die ebenso überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren: *sustine et abstine.* Hier ist der dem Willen gebührende Anteil auch von

¹⁾ Stoic. vet. frg. vol. II 197 ff.

²⁾ Epist. 66, 32; ähnlich 76,9. Cicero acad. I 10, 38 (Zeno) omnes (virtutes) in ratione ponebat. Tusc. IV 34 virtus recta ratio.

³⁾ 126 (120).

⁴⁾ Stoic. vet. frg. III 225.

⁵⁾ III 225.

⁶⁾ Metaphys. d. Sitt. 249 (405).

der Stoa hervorgehoben.¹⁾ Auch die Stoiker sind nicht einseitig bei ihrem technischen Intellektualismus stehen geblieben, da sie erkannten, dass Tugend nicht sowohl ein Sein als ein Tun bedeute, dass zum Wissen die praktische Betätigung, das *πράττειν*, kommen müsse, um die Tugend zu vollenden. Wenn Seneca sagt: *pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione: et discas oportet et quod didicisti agendo confirmas*²⁾, so liegt dieser Gleichstellung der *διδασκαλία* mit der *ἄσκησις* das Bewusstsein zu Grunde, dass Neigungen durch Lehre allein nicht besiegt werden.³⁾ Das tugendhafte Handeln muss zwar auf Erkenntnis gegründet sein, aber sein Ziel finden in dem durch den Willen bestimmten Wirken. Dass also auch dem Stoiker neben jenem *ἀρετή* — *φρόνησις*, *ἐπιστήμη* auch jenes andere *ἀρετή* — *προαίρεσις* gilt, dass demnach Kants Erklärung zutreffend ist, erhellt auch noch aus einer Definition, die Plutarch gibt: *οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ*.⁴⁾ Apathie erlangt man aber nicht durch Wissen allein, sondern vor allem durch willensstarkes Handeln und Selbstbeherrschung. Und in dieser Fassung der Apathie pflichtet Kant der Stoa bei; er nennt sie Stärke und notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der Tugend. Diese Apathie, sagt Kant, ist durchaus gerechtfertigt und diese Affektlosigkeit nennt er zum Unterschiede von der zu verwerfenden Indifferenz — welche eine Schwäche ist — „moralische Apathie“.⁵⁾ Diese bezeichnet er als einen ganz richtigen und erhabenen moralischen Grundsatz der stoischen Schule.⁶⁾ Kant tritt hier als Verteidiger der stoischen Lehre auf, denn diese Apathie war durch die falsche Auffassung — sie sei „Fühllosigkeit“ — „in übeln Ruf gekommen“.⁷⁾

Der Tugend Einheit und Vielheit. „Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann,“ haben die Frage nicht unberührt gelassen, „ob es mehr als eine Tugend gebe“. Dies wurde von

¹⁾ Kant führt dies *sustine et abstine* noch einmal im Streit der Fakultäten an (S. 147 Vorländer).

²⁾ ep. 94, 47.

³⁾ Seneca ep. 18, 5. Epiktet I 15, 8. Bonhöffer l. c. II 147. Barth l. c. 159.

⁴⁾ Vit. Hom. 134.

⁵⁾ Metaphys. d. Sitt. 253 (408).

⁶⁾ Anthorp. § 75 S. 186 (Vorländer), weiter darüber S. 187.

⁷⁾ Metaphys. d. Sitt. 252/3 (408).

ihnen, so fährt Kant an dieser Stelle in der „Religion“¹⁾ fort, „mit rigoristischer Bestimmtheit verneint, und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft (wie der Mensch sein soll). Wenn man dieses moralische Wesen aber, den Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen lässt, sittlich beurteilen will, so kann man“ die angeführte Frage „bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf dem Wege der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht), sondern nach empirischem Massstabe (von einem menschlichen Richter) beurteilt“. Wir haben oben bereits gesagt, dass wir diese Stelle nicht zum wenigsten auf die Stoa beziehen; hierin werden wir nun noch bestärkt durch einen Ausspruch Kants, der uns zeigt, dass er die stoische Lehre von der Einheit der Tugend kannte; während er an obiger Stelle diese Lehre verteidigt und sich mit ihr in zustimmender Weise auseinander setzt, verwirft er diese Auffassung der Stoa in der Metaphys. d. Sitt. 248 (405) wieder; ohne zwar die Stoiker namhaft zu machen, weist er die Ansicht zurück: „Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster“. Ehe wir die beiderseitige Lehre weiter verfolgen, sei der Widerspruch der beiden Stellen aufgeklärt. In der „Religion innerhalb“, die im Jahre 1793 herauskam, unterscheidet Kant zwischen einer *virtus phaenomenon* und *virtus noumenon*; diese Unterscheidung liegt dem ersten Zitat zu Grunde. Danach ist unter der einen Tugend die *virtus noumenon* zu verstehen; bei ihr handelt es sich — wie beim intelligibeln Charakter — um eine einmalige, einzige Entschliessung, wozu nichts in der menschlichen und sinnlichen Natur helfen kann; beim Menschen „in der Erscheinung“ kann man aber von einer Mehrheit der Tugenden reden. Diese Unterscheidung ist in der im Jahre 1797 erschienenen Metaphysik der Sitten wieder aufgegeben. So scheint sich mir der Widerspruch zu erklären. Wir wollen nun zeigen, dass Kant trotzdem der Stoa recht nahe steht, und zwar werden wir uns dabei nicht an die Religion, sondern an die Metaphysik der Sitten halten. Zwei Äusserungen Kants seien angeführt: „die Tugend als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist wie alles Formale bloss eine und dieselbe“.²⁾ Ferner: es gibt „in der Idee (objektiv) nur eine Tugend (als

¹⁾ 24 (13) A.

²⁾ Metaphys. d. Sitt. 237 (395).

sittliche Stärke der Maximen)¹⁾ Die Stoiker begründen ebenfalls die Einheit: νομίσας οὖν ὁ Ἀρίστων μίαν εἶναι τῆς ψυχῆς δύναμιν, ἣ λογίζομεθα, καὶ τὴν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς εἶναι μίαν.²⁾ Wir sehen, dass Kant mit den Stoikern in der Annahme der Einheit übereinstimmt; doch der Ausgangspunkt beider ist verschieden: die Stoa gründet die Einheit auf der Vernunft — also intellektualistisch —, Kant auf der sittlichen Stärke der Maximen, also mehr voluntaristisch. — Wollen nun Kant und die Stoiker damit jene Menge der populären Tugendbegriffe leugnen? durchaus nicht. Ohne auf die Stoiker namentlich Bezug zu nehmen, stimmt Kant auch in der Bestimmung des Verhältnisses der Tugend zu den Tugenden mit ihnen überein. Aristo hat das Verhältnis genau bestimmt: ἐνὶ δὲ λόγῳ γινώσκουσα ἡ μὲν ψυχὴ χωρὶς τοῦ πράττειν τὰγαθὰ τε καὶ κακὰ σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη, πρὸς δὲ τὰς πράξεις ἀφικνούμενη τὰ κατὰ τὸν βίον, ὁ νόματα πλείω λαμβάνει τὰ προεξηρημένα, φρόνησις τε καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καλουμένη,³⁾ Die Tugend an sich ist nur eine, die ἐπιστήμη oder σοφία, wenn wir von mehreren Tugenden reden, so wollen wir damit bloss die Verschiedenheit der Gegenstände bezeichnen, an denen jene Einheit sich betätigt; hierbei nimmt jene Eine nur verschiedene Namen an. Kant spricht sich ähnlich aus: „was die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so gibt es zwar in der Idee (objektiv) nur eine Tugend . . .; in der Tat (subjektiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit“.⁴⁾ Ferner: „eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken — wie es denn unvermeidlich ist — ist nichts anderes als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem eigenen Prinzip der Tugend geleitet wird“.⁵⁾

¹⁾ Ebenda 301/2 (447).

²⁾ Galenus de H. et Plat. decr. VII 2. Stoic. vet. frg. I 374 ff.; III 255 ff.

³⁾ Stoic. vet. frg. III 256. Bei Zeno war die φρόνησις die eine Tugend. Die einzelnen Tugenden stellte er als deren Anwendung auf verschiedene Aufgaben dar. Dyroff l. c. 73. Über die Zahl der abgeleiteten Tugenden waren die Stoiker nicht einer Meinung, Seneca nimmt z. B. ausser der bekannten Vier-Zahl noch eine Reihe anderer an. Zur ganzen Frage ausser den angegebenen Fragmenten: Zeller III 1, 223 (2 A.), Dyroff l. c. 70 ff, Barth l. c. 161.

⁴⁾ Metaphys. d. Sitt. 301/2 (447).

⁵⁾ ebenda 250 (406). Dazu ebenda 237 (395).

Aus der Zahl der abgeleiteten Tugenden sei nur die Wahrheitsliebe herausgehoben, und zwar deshalb, weil Kant den Stoikern wegen der Verurteilung jeder Lüge seine Anerkennung ausspricht. In der Kritik d. pr. V. S. 79 (60) heisst es: „Man mochte immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (κακόν, malum) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er, das verriet sein Geschrei; aber, dass ihm dadurch etwas Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Wert seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewusst gewesen wäre, hätte seinen Mut niederschlagen müssen; aber der Schmerz diene nur zur Veranlassung, ihn zu heben, wenn er sich bewusst war, dass er ihn durch keine ungerechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe“. ¹⁾ Dies Lob bedarf keines Kommentars; es sei nur noch eine Stelle aus der Met. d. Sitt. 277 (429) zur Ergänzung angeführt: „Die grösste Verletzung des Menschen gegen sich selbst ist die Lüge“. — Ohne auf die Stoiker Bezug zu nehmen, äussert Kant sich in durchaus stoischer Weise über den Wert der Gerechtigkeit, die bei den Stoikern eine der vier Kardinaltugenden war und von Seneca sogar als *pulcherrima virtus* ²⁾ bezeichnet wird: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben“. ³⁾ In derselben Schrift zitiert Kant: „fiat iustitia, pereat mundus“. Der Urheber dieses Wortes ist mir nicht bekannt bisher, aber ein Stoiker könnte es gewesen sein.

Wir kommen nun zu einem Punkte, in dem die Differenz zwischen Kant und der Stoa offensichtlich ist; die Stoiker werden hier von Kant namentlich kritisiert; es handelt sich um die Auffassung der Erreichbarkeit der Tugend. Bevor wir Kants historisch durchaus treffende Kritik auführen, sei die stoische Ansicht kurz dargelegt. Die Tugend unterscheidet sich von den mittleren Dingen durch die Konstanz, die jenen abgeht. Sie ist

¹⁾ Vergl. dazu „Verkündig. e. nahen Abschlusses e. Traktats zum ewigen Frieden i. d. Phil.“ S. 31 (Vorländer): Posidonius philosophiert über den Satz: „dass der Schmerz nichts Böses sei“. Dazu führt Kant selbst seine Quelle an: Cicero, Tusc. quaest. lib. 2 sect. 61.

²⁾ ep. 113, 31.

³⁾ Zum ewigen Frieden 47 (Kehrbach).

eine vollendete Beschaffenheit — *τελεία ἔξως* —, somit kann ihr eine Unvollkommenheit, wie sie in der Annahme einer Steigerungs- oder Verminderungsfähigkeit gegeben wäre, nicht zukommen; man kann sie nicht teilweise haben oder nicht haben, tugendhaft oder lasterhaft, ein Weiser oder Unweiser sein: *ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ.*¹⁾ Der Mensch — aber nur als Weiser — kann also die Tugend voll und ganz erreichen. Wir kennen bereits Kants Kritik des stoischen Weisen. Der Anfang dieser Kritik bezieht sich auf diese Lehre der Erreichbarkeit der Tugend: „Die Stoiker hatten . . . die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben . . . als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, . . . das moralische Vermögen des Menschen unter dem Namen eines Weisen über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt und etwas, das aller Menschenkenntnis widerspricht, angenommen“. Kant glaubt es unbedingt verneinen zu müssen, dass der Mensch in der Endlichkeit je die Tugend vollkommen erringen kann: „Tugend, das Höchste, . . . was endliche pr. Vernunft bewirken kann, . . . als natürlich erworbenes Vermögen“ kann „nie vollendet sein, . . . weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewissheit wird.“²⁾ Der Mensch, heisst es in der Religion,³⁾ kann nur auf dem Wege der Tugend fortschreiten⁴⁾, — das Ziel aber er-

1) Stoic. vet. frg. I 566. III. 524—543. Dieser schroffe Unterschied besteht nur formell; es gibt auch bei den Stoikern eine Mittelstufe zwischen Guten und Schlechten, Weisen und Unweisen: die *προκόποντες*, die Fortschreitenden. Diese — Chrysipp nahm mehrere Grade an, und Seneca stuft sie in 3 Klassen ab — werden aber doch noch nicht den Guten zugezählt: sie können bis an die Pforten der Seligkeit gelangen. — Sonderbar muss uns die Lehre der Stoa von dem Umschlag — *μεταβολή* — aus dem Laster in die Tugend erscheinen; es ist ein momentaner Akt: bis dahin ist der Mensch eben noch nicht tugendhaft im eigentlichen Sinne, nach diesem Umschlag aber im Vollbesitz der Tugend. So ist also streng genommen ein Gradunterschied ausgeschlossen. Dyroff meint, die alten Stoiker hätten sich diesen Umschlag nicht so abrupt gedacht (197 ff.). Barth l. c. 186. Eine Parallele zu der stoischen Lehre von der *μεταβολή* finden wir bei Kant in seiner Lehre von der Wiedergeburt, die er eine Art „Revolution in der Gesinnung“ nennt, Religion 51 (54), wo es sich um die *virtus noumenon* handelt. Ähnlich Anthropologie 238 (294).

²⁾ Kr. d. pr. V. 43 (23).

³⁾ 52 (55).

⁴⁾ Dazu Metaphys. d. Sitt. 254 (409) „Die Tugend ist immer im Fortschreiten . . . niemals Ruhe und Stillstand setzen kann“.

reicht er in diesem Leben nicht mehr. Auf dieser Einsicht begründete Kant dann das Postulat der Unsterblichkeit.

Zum Schluss dieses Abschnittes seien noch zwei Stellen angeführt, die eine Übereinstimmung Kants mit der Stoa zeigen, ohne dass Kant dabei die alten Philosophen besonders erwähnt. Das Zitat über die praktische Weisheit, welches wir wegen der stoischen Prädikate anzogen, schliesst so: „In ihrem Besitz (d. pr. Weisheit) ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König usw. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüßen: weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann“.¹⁾ Gerade die Lehre von der Unverlierbarkeit der Tugend ist eine Forderung und ein Charakteristikum des stoischen Systems²⁾. Dieser Punkt wird dann auch viel eingehender behandelt als bei Kant. Es war eine berühmte Streitfrage bei den Stoikern, ob die Tugend durch Rausch oder Geistesstörung verlierbar sei³⁾. Im allgemeinen herrscht bei ihnen die Ansicht vor, dass es dem freien Belieben des Menschen nicht anheim gegeben ist, die Tugend wieder wegzuworfen; sie ist sozusagen ein character indelebilis: ihr Verlust findet nur statt zusammen mit dem Verluste der ganzen vernünftigen Beschaffenheit⁴⁾. So scharf wie bei der Stoa ist diese Lehre bei Kant nicht formuliert; ausser der angeführten Stelle ist mir keine gegenwärtig⁵⁾.

Die Autarkie der Tugend. Wenn die Stoiker sagen, die Tugend sei ein um ihrer selbst willen zu erstrebendes Gut und der Lohn der Guten, d. i. die tugendhafte Handlung liege unmittelbar in ihrer inneren Beschaffenheit⁶⁾, so pflichtet Kant ihnen,

¹⁾ Metaph. d. Sitt. 249 (405).

²⁾ Dyroff. I. c. 65—70.

³⁾ Kleanthes behauptete, der Weise behalte auch im Rausche die Tugend, worin Chrysipp ihm nicht beipflichtet (frg. III. 238. 239), wohl aber Epiktet (I. 18, 23. II. 17, 33, III. 2, 5) und scheinbar auch Seneca ep. 50, 8 semel traditi nobis boni perpetua possessio est: non dediscitur virtus. ep. 113, 8 desinere virtutes non possunt. Weitere Angaben bei Dyroff 65 u. 66; Bonhöffer, Epiktet u. d. Stoa 25.

⁴⁾ Simpl. in categ. Arist. 86 b. 27.

⁵⁾ Sollte Kant bei der Behauptung der Unverlierbarkeit nicht an die virtus noumenon gedacht haben?

⁶⁾ Diog. L. III 89 τὴν τε ἀρετὴν . . . δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετήν. VII 127. Dazu Stoic. vet. frg. III 38—48. Augustinus contra acad. III 7, 16 honestatem . . . suo splendore ad se animos ducere, nullo prorsus commodo extrinsecus posito et quasi lenocinante mercede.

ohne auf sie Bezug zu nehmen, darin durchaus bei, wenn er erklärt: „Dass die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei“. ¹⁾ Ferner: „Tugend . . . muss für sich selbst, sowie sie ihr eigener Zweck, ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden“. ²⁾ Auch in der Auffassung des Verhältnisses der Freude zur Tugend stimmt Kant mit der Stoa überein. Da der Lohn der Tugend in ihr selbst liegt, so ist die Freude, sagt Kant, die der sittlich Handelnde über sein Tun empfindet, nur Folge, Begleiterscheinung des letzteren, „kein Richtmass, sondern subjektive Wirkung. Sie soll zwar „bestmöglichst kultiviert“, darf aber niemals als Grund unterlegt werden: da sonst das Gesetz gleichsam wie durch eine falsche Folie herabgesetzt und verunstaltet³⁾, die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigt würde“. ⁴⁾ Der „Frohsinn“ begleitet die Tugend. ⁵⁾ Dieselben Gedanken begegnen uns bei der Stoa. Auch hier darf die Freude — *χαρά* wird in Verbindung mit der Tugend gebraucht — über die sittliche Vortrefflichkeit nicht der Zweck, sondern nur eine natürliche Folge der tugendhaften Tätigkeit sein, wenn nicht der selbstständige Wert der Tugend Not leiden soll: *ἐπιγεννήματα δὲ τὴν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια*, ⁶⁾ und Seneca bringt einen schönen Vergleich: „Wie auf dem Felde, das nur für die Saat gepflügt wurde, einige Blumen zwischen den Halmen wachsen, so erwächst uns ohne Absicht als „Nebenerfolg“ die Lust aus der Tugend“. ⁷⁾ Kants Urteil über die alten Moralphilosophen und das über die Tugendlehre der Stoiker, die wir beide im Eingang dieses Abschnittes anführten, dürften sich gerade durch die Parallel-Erörterung als zu recht bestehend erwiesen haben.

¹⁾ Met. d. Sitt. 239 (396), ebenda 232 (391) u. 214 (377).

²⁾ Ebenda 249—250 (406). Kant erscheint nach Religion 52 (56) noch strenger als die Stoiker zu sein, da er auch die Bewunderung tugendhafter Handlungen als überflüssig erklärt. Die Bewunderung ist ihm eine Abstimmung des Gefühls für Pflicht.

³⁾ Grundl. 91 (460), Kr. d. pr. V. 150 (117).

⁴⁾ Kr. d. pr. V. 114 (88).

⁵⁾ Met. d. Sitt. 351 (485) Religion 22 A.

⁶⁾ Diog. L. VII 94.

⁷⁾ de vita beata c. 9. Zeller III 1, 201 ff. (2. A.)

§ 8. Gut und Böse in der menschlichen Natur.

Kant spricht in der „Religion“¹⁾ über die stoische Lehre einer Anlage zum Guten, die dem Menschen als ihm von Natur innewohnend von den alten Philosophen zugeschrieben wird. Er nennt diese Meinung eine „heroische“. „Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralischem Guten oder Bösen . . . die Rede ist; denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermutlich bloss eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzuweisen, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. . . . Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich. *Sanabilis aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat*, sagt Seneca“.²⁾

Kant schöpfte, wie diese Stelle deutlich zeigt, seine Kenntnis der stoischen Lehre — nicht nur in diesem Problem! — aus Seneca, nicht aus den alten reinen Quellen. Gleichwohl tut er nicht nur Seneca, sondern auch den alten Stoikern, deren Ansicht Seneca hier richtig überliefert, Unrecht, wenn er die Annahme einer Anlage zum Guten als eine „gutmütige Voraussetzung“ bezeichnet. Die Stoiker wurden zu dieser Annahme, durch ihr formales Sittlichkeitsprinzip gedrängt: das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* ist unmöglich ohne die Annahme einer natürlichen Anlage und Ausrüstung dazu. Denn ist die Natur von Grunde aus verderbt, dann bleibt alles Ringen dagegen erfolglos: *naturam expellas furca, tamen usque recurret*, sagt Horaz mit Recht. Der ethische Imperativ der Stoa gründet sich, wie gesagt, auf Freiheit; ohne diese ist er unerfüllbar. Freiheit aber und jene Anlage zum Guten stehen in einem Wechselverhältnis, oder, wie Kant sagt: „Die natürliche Anlage zum Guten“ ist „von der Freiheit unzertrennlich“.³⁾ Es widerstrebt dem stoischen System, dass die Natur dem Menschen eine gegen Gut und Böse neutrale oder gleichmässig hinneigende Anlage gegeben habe, noch viel weniger aber lässt sich mit ihrem Imperativ die Anerkennung einer im Mensch

¹⁾ S. 18 (5).

²⁾ de ira II 13,1.

³⁾ Religion 44 (43).

selbst liegenden Nötigung zum Bösen vereinbaren. Dies lassen Aussprüche der Vertreter der Schule in sämtlichen Perioden deutlich erkennen. Zeno sagt zur Erklärung des *ὁμολογουμένως ζῆν · ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις*.¹⁾ Ad virtutem capessendam nasci homines Ariston disse-ruit.²⁾ Seneca: facilis est ad beatam vitam via — multo difficilior est facere ista quae facitis (das Böse).³⁾ Epiktet: καίτοι πρὸς μεγαλοψυχίαν μὲν καὶ ἀνδρείαν ἐγὼ σοὶ δείξω ὅτι ἀφορμὰς καὶ παρασκευὴν ἔχεις, πρὸς δὲ τὸ μέμφεσθαι καὶ ἐγκαλεῖν ποίας ἀφορμὰς ἔχεις σὺ δ' ἐμοὶ δείκνυε.⁴⁾ Die Annahme einer Erbsünde passt nicht in das System der Stoa.⁵⁾ Epiktets Auffassung, die sich so formulieren lässt: wir sind zwar nicht mit, aber zur Tugend geboren — kann als aus dem Sinne der gesamten Stoa gesprochen gelten.⁶⁾ Wie die Stoa, so muss auch Kant eine Anlage zum Guten infolge seines Moralprinzips oder vielmehr infolge der Grundlage dieses Prinzips anerkennen: nämlich des sittlichen Bewusstseins, von dem er bekanntlich sagt: „Ein jeder Mensch (als moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich.“⁷⁾ Darum heisst es denn in der „Religion“: „Das moralische Gesetz dringt sich ihm — selbst dem „ärgsten“ Menschen — kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf.“⁸⁾ Im Einklang mit der Stoa heisst es dann: „und doch ist die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten; für uns ist kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse zuerst gekommen sein könne.“⁹⁾ Mit der stoischen These ist die Kants in Parallele zu setzen: der Mensch ist zum Guten erschaffen, und die ursprüngliche Anlage im Menschen ist

¹⁾ Diog. L. VII 87. Augst. contra acad. III 7, 16 clamat Zeno et tota illa porticus tumultuatur hominem natum ad nihil esse aliud quam honestatem.

²⁾ Lactant. div. inst. VII 7.

³⁾ de ira III 13, 2.

⁴⁾ I 6, 43.

⁵⁾ Bonhöffer, d. Eth. d. Stoikers Epiktet 137 (auch 128 ff.)

⁶⁾ Lactant. div. inst. VI 9. Epiktet II 4, 1. Clem. Alex. VII 3 οὐτα γὰρ φύσει τὴν ἀρετὴν γεννώμεθα ἔχοντες. Seneca ep. 49, 11 dociles natura nos edidit et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset. Ep. 50, 8. 122, 5 omnia vitia contra naturam pugnant, omnia debitum ordinem deserunt. Dazu Bonhöffer, die Eth. d. Stoikers Epiktet 130 u. Dyroff l. c. 201 ff.

⁷⁾ Met. d. Sitt. 242 (400).

⁸⁾ 37 (33).

⁹⁾ Ebenda.

gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt oder nicht, . . . macht er, dass er gut oder böse wird.¹⁾

Auch die Stoiker waren nicht der Ansicht, durch die Annahme der Anlage zum Guten sei der Mensch schon gut. Kant selbst spricht diese Auffassung der Stoiker in der bereits S. 428 angeführten Stelle in der „Religion“²⁾ aus; des Zusammenhanges wegen sei sie hier wiederholt: „Dass, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich bloss ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter allen alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort Tugend, welches . . . einen Feind voraussetzt, zu erkennen gegeben“. Was aber ist nun zunächst für die Stoiker die „in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen“? Es ist Unverstand und freiwillige Abwendung vom Vernunftgesetz. In dem Bösen, wenn der Mensch es tut, offenbart sich eine „verkehrte Richtung des Willens“, *ἐν κακῇ προαιρέσει τὸ κακόν*³⁾, der blosse Wille zum Bösen ist schon Sünde: in ipsa dubitatione facinus inest, etiamsi ad id non pervenit.⁴⁾ Soweit stimmt Kant mit der Stoa überein. Wir kennen seine immer wiederkehrenden Aussprüche über den Willen, der unbedingt rein sein muss, wenn Moralität bestehen soll. Ob der Mensch gut oder böse sei, liege darin, welche von beiden Triebfedern — Sinnenantrieb oder moralisches Gesetz — zur Bedingung der andern gemacht wird.⁵⁾ Der Mensch ist „nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in die Maximen, umkehrt“.⁶⁾

¹⁾ 47 (48).

²⁾ Religion 61 (67).

³⁾ Epiktet II 1,6.

⁴⁾ Cicero de off. III 37. de fin. III 32. Seneca ep. 42, 3. de ben. IV. 26,2.

⁵⁾ Religion 39 (36).

⁶⁾ Ebenda 38 (35). Dazu 18 (5) „man nennt aber einen Menschen nicht darum böse, weil er Handlungen ausübt . . . Auch S. 19 (6). — Wie ist es nun aber zu erklären, dass Kant von einem „natürlichen Hange zum Bösen“ spricht? Widerspricht das nicht jener Annahme einer Anlage zum Guten? Durchaus nicht; beides lässt sich vereinigen. Kant unterscheidet scharf zwischen Anlage und Hang. Der Hang „unterscheidet sich darin von einer Anlage, dass er zwar angeboren sein kann, aber doch

In der Art und Weise der Bestimmung jener *κακή προαίρεσις* weicht nun Kant prinzipiell von der Stoa ab. Die Stoiker sahen in ihr vor allem die Richtung auf das Sinnliche, die Lust. Ihnen ist alles Sinnliche dann an sich schon böse, verwerflich, naturwidrig, daher gänzlich zu unterdrücken und auszurotten. So gelangen sie zu einer ganz ungerechtfertigten Unterschätzung des Sinnlichen, der Neigungen, ihnen gelingt nicht — wozu doch in ihrem ethischen Imperativ der beste Grund gelegt war — die harmonische Ausgleichung des Sinnlichen und Geistigen im Menschen. Eine derartige Asketik verurteilt Kant, indem er sich direkt gegen die Stoa wendet, so in der Anthropologie S. 62 (165), wo er die epikureische Auffassung der Sinnlichkeit gegenüber der stoischen rechtfertigt und anpreist. — Gerade die öfter von Kant versuchte Ehrenrettung Epikurs lässt uns deutlich seine Stellung erkennen. An der besagten Stelle also heisst es: „Junger Mann, versage dir die Befriedigung — der Lustbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe u. dergl. —, wenn auch nicht in der stoischen Absicht ihrer ganz entbehren zu wollen, sondern in der feinen epikureischen, um einen immer noch wachsenden Genuss im Prospekte zu haben“.

Kant wendet sich dann weiter in der „Religion“¹⁾ gegen die Stoiker, indem er zeigt, dass sie in jener Sinnlichkeit und den Neigungen die falsche Ursache des Bösen sahen: „Aber jene

nicht als solcher vorgestellt werden darf; sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, der (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann“ (Religion 29 [21]). Wenn Kant also von einem Hange zum Bösen spricht, so soll das eben nicht heissen, dass der Mensch, einem Naturtrieb folgend, zum Bösen sozusagen prädestiniert sei — dann wäre er ja nicht frei —, sondern es bedeutet, dass der Mensch die ihm von Natur zukommende Willensfreiheit benutzt, um sich für die Umkehr der sittlichen Ordnung der Triebfedern zu entscheiden. (Religion 30 (23) und ebenda 37 (33/4), ferner Metaphys. d. Sitt. 249 (405) „Die Laster, die Brut gesetzwidriger Gesinnungen“). Die Annahme einer Erbsünde findet somit auch bei Kant keinen Platz. Übrigens begegnet zu der kantischen Unterscheidung von Anlage und Hang auch bei der Stoa ein Analogon, wenn diese Unterscheidung hier auch nicht so klar und bewusst entwickelt ist, wie bei Kant, potentiell ist sie vorhanden. Einige Stellen aus Seneca's Schriften seien hier angezogen: *ad deteriora faciles sumus* (ep. 97, 10) oder: *cito nequitia subrepat. virtus difficilis inventu est, rectorem ducemque desiderat: at sine magistro vitia discuntur* (nat. quaest. III 30,8). Aber der Natur feindlich ist die Sünde: *virtus secundum naturam est, vitia inimica et infesta sunt* (ep. 50, 8). Zu diesen Aussprüchen hat Kant durch seine Unterscheidung die beste Interpretation gegeben.

¹⁾ 61 (68).

wackern Männer (die Stoiker) verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen, bloss undisziplinierten, sich aber unverhohlen jedermanns Bewusstsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die Weisheit gegen die Torheit auf, die sich von Neigungen bloss unvorsichtig täuschen lässt, anstatt sie wider die Bosheit (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung gleichsam untergräbt“. — „Natürliche Neigungen“, heisst es weiter zur Begründung der eigenen Ansicht,¹⁾ „sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muss sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander selbst nicht aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können.“²⁾ Kant richtet sich zum Schluss jenes Abschnittes in der Religion, der ganz der Widerlegung der Stoa gewidmet ist, noch einmal gegen die Alten: „Wenn der Stoiker also den moralischen Kampf des Menschen bloss als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte, so konnte er, weil er kein besonderes positives (an sich böses) Prinzip annimmt, die Ursache der Übertretung nur in die Unterlassung setzen, jene zu bekämpfen; da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Übertretung), nicht blosser Naturfehler ist, und nun die Ursache derselben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, sondern nur in dem, was die Willkür als freie Willkür bestimmt (im inneren ersten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständnisse sind), gesucht werden kann, so lässt sich wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig im Dunkel eingehüllt bleibt, und obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem sie den Kampf zu bestehen glaubten.“³⁾ Kant hebt richtig hervor, dass die Unterlassung, jene Neigungen zu

¹⁾ ebenda 62 (69).

²⁾ derselbe Gedanke findet sich z. B. auch Religion 37 (33).

³⁾ Religion 63/4 (70/1).

bekämpfen, Ursache der Sünde sei: gerade die Stoiker haben den Kampf als den Durchgangspunkt zur Glückseligkeit hingestellt und dem Worte „Leben ist Kampf“ — *vivere est militare* — weite Verbreitung gesichert. Aber die Stoiker wählten den falschen Feind; der eigentliche Feind verbirgt sich, meint Kant, tief im Innern: „die Selbstliebe . . . als Prinzip aller unserer Maximen angenommen“, ist gerade die Quelle alles Bösen.¹⁾

Von hier aus fällt nun auch Licht auf Kants Beurteilung der stoischen Apathie, der er eine Rechtfertigung gab und sie mit dem ehrenden Namen einer moralischen Apathie belegte, solange sie gleich Selbstbeherrschung und moralischer Stärke ist, nicht aber, wenn sie Ertötung der Sinnlichkeit, dumpfe Gefühllosigkeit sein soll.²⁾ Für den stoischen Weisen bedeutet Apathie, das, was Kant darunter verstanden wissen will; für ihn ist sie nicht „Gefühllosigkeit der Bildsäule“³⁾ — denn der Weise darf „gemässigte Triebe“ haben! — sondern Herrschaft der Vernunft über die Affekte.

Wenn man die stoische Beurteilung der Sinnlichkeit betrachtet, könnte man weit eher der Stoa den Vorwurf des Rigorismus machen und hier Kants Bezeichnung der Stoiker als der „strengsten unter allen“ Philosophen anführen und ihre Auffassung als „moralische Schwärmerei“ bezeichnen.⁴⁾ Jedoch lassen sich den oben angeführten und Kant von der so oft gegen seine Ethik erhobenen Beschuldigung des Rigorismus befreienden Aussprüchen andere entgegenstellen, welche durchaus belastend für Kant sind und ihn in die Nähe der Stoa bringen. Auch er hat oft genug die Unterdrückung der natürlichen Neigungen gefordert als unerlässliche Voraussetzung für die Möglichkeit wahrer Sittlichkeit. So heisst es in der „Grundlegung“:⁵⁾ „dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjektiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen sind“. Und in der *Kr. d. pr. V.*:⁶⁾ „das Wesentliche aller Be-

¹⁾ ebenda 48 (51).

²⁾ *Metaph. d. Sitt.* 351 (485) „die ethische Gymnastik besteht . . . nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die das Mass erreicht, über sie bei vorkommenden, der Moralität gefährdenden Fällen Meister werden zu können“.

³⁾ *Barth I. c.* 132.

⁴⁾ *Kr. d. pr. V.* 111 (86).

⁵⁾ 49 (425).

⁶⁾ 94 (72).

stimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: dass er als freier Wille, mithin nicht bloss ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloss durchs Gesetz bestimmt werde“. Stoisch mutet es auch an, wenn Kant von „lastergebärenden Neigungen“¹⁾ oder von „die Vernunft schwächenden Neigungen“²⁾ spricht. Hier ist auch die Definition der Pflicht als einer „Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck“ zu nennen.³⁾ Einen Erklärungsgrund für diese doppelte Sprache Kants — wenn man sie nicht einfach als Unausgeglichenheit und Inkonsequenz bezeichnen will — könnte man darin finden, dass Kant an den letzten Stellen recht deutlich und eindringlich der Weichlichkeit der Ethik seiner Zeit, jener sentimentalischen Popularphilosophie entgegentreten wollte; zumal er sein Augenmerk darauf richtete, das Moralgesetz in seiner ganzen Reinheit hinzustellen. Übrigens kann man zur Rechtfertigung der Stoa den gleichen Grund anführen: dass auch sie mit ihrer strengen Forderung der „fortschreitenden Entnervung und Verweichlichung einer raffinierten Kultur“ zu widerstehen suchte.⁴⁾

§ 10. Menschenwürde.

Wir kommen wieder zu einem Punkte, in dem die kantische Ethik mit der stoischen Lehre vollkommen übereinstimmt: es sind die Gedanken, die beide über die Persönlichkeit und deren Würde, sowie über das Verhältnis der Menschen untereinander geäußert haben. Kant erwähnt in dem Zusammenhang die Stoiker zwar nicht, gleichwohl ist die Parallelerörterung nicht ohne Interesse. Das bekannte Terenz-Wort: *homo sum, nil humani a me alienum puto*, in seiner reinen und sittlich strengen Bedeutung haben Kant und die Stoiker, besonders aber die römischen, sich zum Grundsatz gemacht.⁵⁾ Die Stoa hat zuerst in ihrem Drange nach „Verinnerlichung der Lebensführung“, der wir hier allenthalben begegnen, ihre Stimme für die Würde des Menschen erhoben und die

¹⁾ Metaph. d. Sitt. 212 (376).

²⁾ ebenda 224 (384).

³⁾ ebenda 226 (386).

⁴⁾ R. Eucken, Gesammelte Aufsätze I S. 10.

⁵⁾ Dieses Wort des „ehrlichen Chremes“ führt Kant selbst an in der Metaphys. d. Sitt. S. 318 [460] so übersetzt: „Ich bin ein Mensch; alles was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“.

Idee der sittlichen Gleichheit aller Menschen proklamiert. Hier, wo die Moral und damit der innere Wert des Menschen zur Hauptsache wurde, „verblassen alle Unterschiede der Menschen vor dem, was allen wesentlich und gemein ist“. ¹⁾ Hier entspringt zuerst der Begriff der „weltüberlegenen Persönlichkeit“: „Das Teilhaben am Weltganzen lässt das Menschsein als einen hohen Wertbegriff erscheinen“. ²⁾ Die Stoiker haben zuerst das Vorurteil, welches auch Platon und Aristoteles noch nicht abgelegt hatten, überwunden: es seien manche Völker von Natur zur Sklaverei bestimmt; es bestehe ein Unterschied zwischen Freien und Sklaven. ³⁾ Es war wohl für das antike Denken etwas Unerhörtes — diese Verkündigung der Gleichberechtigung und Gleichheit aller Menschen. Seneca sagt: keiner ist von Natur vornehmer als der andere, ausser wer eine bessere geistige und moralische Veranlagung hat, jeder aber könne den wahren Adel erringen, wenn er das Gemeine überwindet. ⁴⁾ Auch in dem Geringsten ist das Menschenwesen zu achten und selbst im Feinde der Mensch zu lieben. So bricht also bei der Stoa zuerst der Gedanke sich Bahn, dass alle Menschen Bürger des einen Weltreiches der Vernunft seien — der allumfassenden —, dass auf der Vernunft Gemeinsamkeit diese innere Verwandtschaft gegründet sei. ⁵⁾ Alle Menschen sind daher *συγγενεῖς ἀδελφοὶ τῇ φύσει* und *τοῦ Διὸς ἀπόγονοι*. ⁶⁾ Diese Verkündigung reiner Menschenliebe hat Apelt mit Recht das stoische Evangelium genannt. ⁷⁾ Diese stoische Auffassung klingt geradezu modern. Kant stimmt hier der Stoa gänzlich zu, er tritt ein für die Würde der Menschheit und fordert Achtung vor uns selbst als Vertretern der Menschheit und Trägern des moralischen Gesetzes. Stellen als Belege aus Kants Werken anführen wäre lediglich eine Wiederholung der stoischen Äusserungen. Interessant aber ist Kants Be-

¹⁾ Eucken, Lebensansch. S. 95.

²⁾ Derselbe, Einl. in d. Philos. 20.

³⁾ Stoic. vet. frg. III 349—366.

⁴⁾ de ben. III 28. Dazu W. Ribbeck Seneca S. 60 ff., wo sich eine Menge Belege finden.

⁵⁾ Cicero: naturalis societas inter homines, de leg. I § 16, ferner: ratio qua una praestamus beluis . . . certe est communis. S. auch Stoic. vet. frg. III 340—348. — Auf die sich widersprechenden Äusserungen Senecas braucht hier nicht näher eingegangen zu werden; es sei verwiesen auf Barth, l. c. 191.

⁶⁾ Epiktet I 13, 4.

⁷⁾ Beiträge S. 361. Dazu Cicero de leg. I 15, 43.

gründung jenes Gedankens: wie er von dem moralischen Gesetz weiterschreitet zur Persönlichkeit als dem Gegenstand des moral. Gesetzes und damit der Achtung¹⁾ und von hier aus zur Idee der Gemeinschaft geführt wird. Die Achtung, die Kant fordert, bedeutet eine Anerkennung des jedem Menschen innewohnenden sittlichen Vermögens. Kant spricht den Gedanken der Achtung der Persönlichkeit besonders klar in dem bekannten Gesetz aus: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.“²⁾ Gerade dieser Gedanke der Heiligkeit der Persönlichkeit, des Menschseins findet sich auch bei der Stoa; Seneca sagt: *homo sacra res homini*.³⁾ Das bezieht sich sowohl auf das Verhältnis zu Sklaven wie Barbaren. So findet sich Kants Wort: „Die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein“⁴⁾ schon bei Seneca. Bei der Stoa begegnet uns hier wieder die richtige Vorahnung eines Problems, das zur Klarheit zu führen Kant vorbehalten war. Von hier war kein weiter Weg zur Forderung eines ewigen Friedens. Darin begegnen Kant und die Stoa sich wiederum. Wenn auch nicht die ganze Schule, so ist doch wenigstens Seneca⁵⁾ einig mit Kant in der Verurteilung des Krieges: und das nicht aus weichherziger Humanität, sondern, weil sie es unwürdig finden, „dass Vernunftwesen ihr Zusammenleben statt auf Gerechtigkeit auf List und Gewalt begründen“.

§ 11. Selbstmord.

Kant nimmt in dieser Frage persönlich Stellung zur Stoa in der Metaphysik der Sitten 269 (422): „Dass der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (*volenti non fit iniuria*). Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige

¹⁾ Windelband, *Gesch. d. Phil.* II 117/18. Kant *Kr. d. pr.* V. 112.

²⁾ *Grundl.* 54.

³⁾ *epist.* 95, 33; ferner *de benef.* III 22, 3; *de vita be.* 24, 3. Seneca war daher auch Gegner der Gladiatorenspiele: *ep.* 95, 30 u. 33; 7, 3 ff. Würdigung der Idee der Gemeinschaft von Cohen in der *Ethik* des reinen Willens S. 302/3.

⁴⁾ *Kr. d. pr.* V. 112.

⁵⁾ *epist.* 95, 30 u. 31, 51. Kant „zum ewigen Frieden“ u. „Religion“ 34 ff. (Kehrbach).

oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinauszugehen; weil er in demselben nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Mut, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann als sein Leben, hätte ihm ein um noch soviel grösserer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so grosser, über die stärksten sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben“.

Die Interpretation dieser Stelle verlangt inbezug auf unser Thema zweierlei: 1. sei gezeigt, welche Stellung Kant zur stoischen Lehre in diesem Problem nimmt, und 2. ob Kants Stellung der Lehre der Stoa gerecht wird.

Zunächst erörtern wir den ersten Punkt. Kant richtet sich hier gegen die stoische Lehre, welche unter besonderen Umständen den Selbstmord gestattet. Er ersteht da der Stoa als Gegner. Er behauptet rundweg: „Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord)“.¹⁾ Er zählt den freiwilligen Tod unter allen Umständen den Lasten zu, „welche der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten“.²⁾ Diesen prinzipiellen und ausnahmslosen Standpunkt begründet Kant an zwei Stellen der „Grundlegung“ und zwar auf Grund des kategorischen Imperativs, der ja ein Prüfstein der Sittlichkeit sein soll. Ein Mensch, heisst es an der ersten Stelle³⁾, der durch eine „Reihe von Übeln“ zum Lebensüberdruß getrieben ist, legt sich vor der Selbstentleibung noch die Frage vor: ob er nicht der „Pflicht gegen sich selbst“ zuwider handle, „ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip“ die Übel des Lebens abzukürzen. — Hier führt Kant uns nur einen besondern und dazu einseitig gewählten Fall vor. Mehr Bedeutung kommt m. E. der zweiten Stelle in der Grundlegung⁴⁾ zu, wo auf Grund des Gesetzes von der Wahrung der Menschenwürde der Selbstmord verurteilt wird. Hier ist die Frage zu beantworten, ob die Handlung mit der Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst zusammen bestehen könne? Als Selbstzweck darf der Mensch ja nicht als blosses Mittel gebraucht werden: „also kann ich über den Menschen

¹⁾ Met. d. Sitt. 268 (422).

²⁾ ebenda 269 (422).

³⁾ 45 (422).

⁴⁾ 54 (429).

in meiner Person nicht disponieren, ihn . . . zu töten“.¹⁾ Aber auch diese Entscheidung betrifft wieder einen sehr einseitigen Fall, es handelt sich um Selbstliebe, „um die Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens“. — Hiermit sind wir bereits zu der zweiten Frage gekommen: hat Kant die stoische Lehre richtig beurteilt? Wir werden zunächst zwischen der Stelle, die sich auf die Stoiker bezieht, und den beiden Begründungen der Unzulässigkeit des Selbstmordes in der Grundlegung eine Ähnlichkeit finden: sie liegt in der Rolle, welche die Selbstliebe an allen drei Stellen spielt.

Nun zu Kants Darstellung und Kritik der stoischen Lehre. Richtig ist von Kant angegeben, dass die Stoiker es als einen Vorzug des Weisen betrachteten, mit ruhiger Seele aus dem Leben zu scheiden. Die Vertreter der Stoa, von den ältesten bis zu den jüngsten, sind darin einig, dass der Selbstmord gestattet sei: *hoc est unum cur de vita non possimus queri: tenet neminem*,²⁾ sagt Seneca im Sinne der Schule. In dieser Lehre liegt ein wesentlicher Bestandteil der stoischen Theodizee. Nicht entspricht es aber der Auffassung der strengern und sittlich hoch stehenden Vertreter der Stoa, wenn Kant sagt: sie könnten „beliebig“ aus dem Leben scheiden — wie „aus einem Zimmer, das raucht“ — „ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel“.

Eine derartige beliebige *ἐξαγωγή* wird von allen ernstesten Stoikern als eine der *libido moriendi* entspringende unsittliche Tat gebrandmarkt.³⁾ Welches ist nun nach stoischer Lehre das Kriterium für die Zulässigkeit? Es ist die Erwägung und Einsicht, dass es unter den obwaltenden Umständen nicht mehr möglich ist: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, d. h. dass das Handeln nicht mehr nach dem Gesetz der Sittlichkeit geschehen kann.⁴⁾ Welcher Art müssen nun die Gründe sein, die dem Menschen die Berechtigung zum freiwilligen Tode geben, welche die *ἐξαγωγή* zur *εὐλογος* machen? Die Ausübung jenes ethischen Imperativs, die, wie Kant mit Recht sagt, von den Stoikern höher als das blosse Leben gestellt wurde, wird vereitelt, wenn körperlicher Schmerz den Menschen zu über-

¹⁾ Zusammenfassend Met. d. Sitt. 269 (422) „der Persönlichkeit kann sich der Mensch nicht entäussern . . .“

²⁾ ep. 70, 15. Weiter Stoic. vet. frg. bes. III 757—768 de *rationali e vita excessu*.

³⁾ Ribbeck, Seneca 83, Barth 181, Bonhöffer 33 geben Belege.

⁴⁾ Cic. de fin. III 18, 60.

mannen droht; hierhin gehören auch Altersschwäche und unheilbare Krankheit. Allerdings wird immer das höchste Mass von Standhaftigkeit und Mut verlangt und der freiwillige Tod nur dann gestattet, wenn es sich wirklich um eine „Hemmung in der Verfolgung der eigentlichen Lebenszwecke handelt“: *morbum morte non fugiam, dumtaxat sanabilem nec officientem animo. Non adferam mihi manus propter dolorem: sic mori vinci est. Hunc tamen si sciero perpetuo mihi esse patiendum, exhibo, non propter ipsum sed quia impedimento mihi futurus est ad omne propter vivitur. Inbecillus et ignavus qui propter dolorem moritur, stultus qui doloris causa vivit.*¹⁾ Über die Art, wie die Stoiker körperlichen Schmerz zu ertragen pflegten, spricht Kant selbst sich an der bereits (S. 456) aus der Kr. d. pr. V. 79 (60) angeführten Stelle lobend aus. — Ausser physischen Gründen können auch sittliche die *ἐξαγωγή* zur *εὐλογος* machen: wenn der Mensch zu schimpflichen Handlungen gezwungen oder die persönliche Menschenehre verletzt wird. Wenn bei den aufgeführten Motiven neben der Forderung zur Erfüllung des ethischen Imperativs die Selbstliebe — Abkürzung der Übel des Lebens — als mitsprechender Faktor erkannt werden könnte, so muss man es den Stoikern doch nachsagen, dass sie sich zuweilen auch bis zu den höchsten Sphären der Moral aufzuschwingen versucht haben; der Gedanke ist ihnen nicht fremd, dass der Mensch bei der *ἐξαγωγή* nicht nur auf die eigene *εὐδαιμονία* Rücksicht zu nehmen, sondern dass er sich auch die Frage vorzulegen hat, ob sein Leben oder Tod den andern mehr nütze. Es lässt sich belegen, dass die Stoiker, besonders die drei letzten Vertreter, dieser Frage näher getreten sind und sie dahin beantwortet haben, dass der freiwillige Tod unter Umständen zur Pflicht wie zum Verbrechen werden kann — der andern wegen. Dass er zur Pflicht werden kann um der andern willen, berichtet Diogenes Laertius:²⁾ *εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων.* Andererseits ist der Selbstmord nicht gestattet, wenn eine höhere Pflicht dem Menschen obliegt³⁾; so ist aus Rücksicht

¹⁾ Seneca ep. 58, 36. — Dass es auch Stoiker gab, die es nicht sehr streng mit den Gründen nahmen, geht aus einer Äusserung Senecas hervor ep. 77, 4: *saepe autem et fortiter desinendum est et non ex maximis causis.* Dazu Zeller III 307.

²⁾ VII 130.

³⁾ Stob. ecl. 7, 24.

auf Anverwandte und Freunde und die Umgebung Not, Mühsal und Unglück zu ertragen; darüber finden sich besonders viele Äusserungen in Senecas Briefen¹⁾, also der gerade Kant gegenüber und von Kant besonders betonte Gedanke: „Dass das Selbstbestimmungsrecht über unser Leben eine Schranke finden müsse an unsern Pflichten . . gegen die andern“ — ist der Stoa nicht fremd. Was Kant dann ganz deutlich und eindringlich hervorhebt, dass sittliches Handeln und persönliches Glück nicht notwendig zusammenfallen, ist auch von der Stoa schon geahnt worden. Dass es nicht in derselben Weise wie von Kant unterstrichen wird, hängt wohl mit der materialen Seite des stoischen Imperativs zusammen.

Soviel dürfte aus der Erörterung klar geworden sein, dass Kant an der angeführten Stelle der Stoa nicht ganz gerecht wird. Einen Erklärungsgrund dafür glauben wir darin zu finden, dass ihm in erster Linie nur Senecas Aussprüche bekannt waren, unter denen sich neben den von uns angeführten, sittlich hoch stehenden, auch einige befinden, in denen eine laxere Auffassung zu Tage tritt.²⁾

Eine Ähnlichkeit in dem Lösungsversuch des Problems bei Kant und der Stoa liegt darin, dass beide von ihrem Sittlichkeitsprinzip ausgehen; aber diese Ähnlichkeit bringt den scharfen Gegensatz hervor. Wir meinen nun, dass gerade vom kategorischen Imperativ her auch eine andere als die kantische Auffassung möglich sei — besonders wenn man die von Kant angezogenen Fälle betrachtet. Unseres Erachtens hat Kant doch die möglichen Motive nicht hinreichend berücksichtigt, es gibt auch noch andere, edlere Triebfedern für den Menschen als die Selbstliebe; hier scheint mir die Stoa nicht so ohne weiteres abzuweisen zu sein, da sie doch solche Fälle ernsthaft in Betracht zog, wo gerade Selbstliebe den Menschen bewegen könnte, das Leben zu erhalten, aber das Pflichtgefühl und die Liebe zur Umgebung für ihn zur Entäusserung des Lebens bestimmend werden könnte. Es könnte sehr wohl auf Grund des kategorischen Imperativs eine Entscheidung für den Selbstmord getroffen werden, es lassen sich Fälle aufweisen, die einzigartig sind, in denen man sagen kann: meine Maxime kann bei dieser ganz einzigartigen Lage zu einem

¹⁾ Ribbeck gibt Belege S. 84.

²⁾ z. B. ep. 70, 15. 77, 4. Zeller I 307.

allgemeinen Gesetz erhoben werden, das für jeden Gültigkeit hat, wenn bei ihm dieselben Umstände obwalten. — Kants Entscheidung: das Leben ist unter jeder Bedingung zu erhalten — setzen die Stoiker die Behauptung entgegen: nicht die Dauer, sondern der Inhalt macht den Wert des Lebens aus. — Zusammenfassend können wir sagen, dass Kant 1. die Stoa nicht richtig gewürdigt hat in dieser Frage, 2. dass er selbst das Problem nicht hinlänglich gelöst hat.

§ 12. Mitleid.

Kant stellt sich in dieser Frage ganz entschieden auf die Seite der Stoiker; er spricht sich in diesem Sinne aus in der Met. d. Sitt. 314 (457): „Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen liess: Ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armut, Krankheit, in der Gefangenschaft usw. Hilfe leiste, sondern, damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht ebenderselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: Was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft“. Denn, sagten die Stoiker, das Mitleid als Mitleidenschaft ist ein Affekt, der das Gleichgewicht der Seele stört und der Ruhe des Weisen zuwider ist. Es ist eine krankhafte Gemütsaffektion der Trauer über die vermeintlichen Übel anderer. Seneca sagt hiervon: *est enim (scil. misericordia) vitium pusilli animi ad speciem aliorum malorum succidentis*; vorher: *misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem aut tristitia ex alienis malis contracta, quae accidere immerentibus credit; aegritudo autem in sapientem virum non cadit.*¹⁾ Ganz richtig hebt Kant hervor, dass die Stoiker dagegen das tätige Helfen als eine Pflicht ansahen. Es war ihnen eine Pflicht, die der Mensch gegenüber dem Menschen hat; Wohltätigkeit und Hilfsbereitschaft galten dem Stoiker als wesentliches Stück der sittlichen Vollkommenheit. Diese edle Menschenliebe wird besonders von den drei Vertretern der römischen Stoa verkündet; einige Stellen aus Seneca, der ja wohl für Kant vor allen in Betracht kommt als Quelle, seien angeführt: *homo in adiutorium mutuum genitus est;*²⁾ oder: *ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.*³⁾

¹⁾ de clem. II 5 u. 4. Epiktet III 22,13.

²⁾ de ira I 5,2.

³⁾ de vita be. 24,3.

Kant hat durch sein Lob schon angedeutet, wie er sich zu dieser Frage stellt; zur Erläuterung obiger Stelle heisst es: wenn es sich um einen Schmerz handelt, dem ich doch nicht abhelfen kann, so ist es zwecklos, dass durch das Mitleid statt des einen ihrer zwei leiden. „Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzutun“. ¹⁾ Solches Mitleid ist eine „Pathologie“ — die Stoiker sagten *aegritudo animi* — und sittlich gleich Null; denn wer aus Mitleid wohl tut, nicht von sittlicher Maxime geleitet, tut es aus einem Affekt heraus, und er tut somit eigentlich sich nur selbst, nicht dem andern, wohl. ²⁾ Kant setzt dann ebenso an die Stelle des pathologischen Mitleids das praktische, d. i. „die werktätige Hilfsbereitschaft“.

§ 13. Die „doppelte Moral“ der Stoa und Kants kategorischer Imperativ.

Trotz ihrer tiefen und ernsten Behandlung der meisten ethischen Probleme weist die Lehre der Stoa doch einen Mangel auf, der — wenn Kant nicht gegen sie zurückgesetzt werden soll — nicht übersehen werden darf. Die stoische Ethik lässt zwischen Theorie und Praxis einen gefährlichen Zwiespalt erkennen: zwischen ihrem „hochgespannten“ Ideal und „dem wirklichen Benehmen des Menschen“ ist ein grosser Abstand. Da das hohe Ziel — ein Weiser zu werden — nur die allerwenigsten erreichen konnten, sahen sie sich schliesslich zur Rettung ihrer Moraltheorie zu Zugeständnissen an das praktische Leben gezwungen, sie mussten sich zu Regeln für die Durchschnittsmenschen herbeilassen. Es zeigt sich allenthalben, dass alle Stoiker — von den alten bis zu den jüngsten der römischen Richtung — bei der Beurteilung des wirklichen Lebens immer die Voraussetzung machen, dass kaum einer der jetzt Lebenden wahrhaft weise sei: *Στοικὸν δὲ δεῖξάτε μοι εἴ τινα ἔχητε*, ruft Epiktet aus. ³⁾ So wurden die Stoiker „die Urheber der bedenklichen Lehre einer doppelten Moral“. ⁴⁾ Kant hat diese Klippe vermieden. Streng — manche sagen grundlos rigoristisch — ist ja auch seine Moral, aber sie kann dem Leben gerecht werden. Der kategorische Imperativ kann von jedem ver-

¹⁾ Met. d. Sitt. 314 (457).

²⁾ Dazu Kr. d. pr. V. 151/2 (118) „Selbst dieses Gefühl des Mitleids ...

³⁾ II 19, 21. Dazu Bonhöffer, d. Eth. d. Stoikers E. 48.

⁴⁾ Eucken, Lebensansch. S. 96.

mittelst des ihm innewohnenden sittlichen Bewusstseins erfüllt werden, und so kann jeder den Weg zum Lebensziel und -glück finden. Bei Kant gibt es nur eine Moral, nur eine Pflicht, die gilt unerbittlich für alle: denn „was Pflicht sei, bietet sich jedem von selbst dar“.¹⁾ Hier wird nichts verlangt, was nicht jeder leisten kann, von einer moralischen Schwärmerei, die Kant den Stoikern vorhielt²⁾, keine Spur.

Und noch ein tiefgehender Unterschied bietet sich der Beurteilung ihres Wertes für das Leben dar: die stoische Lehre führt infolge der — wenigstens in der Theorie befohlenen — Unterdrückung des sinnlichen Menschen zu einer Aufhebung alles Handelns; die kantische Ethik, die so grosses Vertrauen auf die Selbständigkeit des Menschen setzt — „du kannst, denn du sollst“ — führt zur höchsten Entwicklung der Persönlichkeit. Und doch wäre es grundverkehrt, wollte man der stoischen Ethik praktische Wirkung absprechen; es gibt in der Tat kaum eine philosophische Moral, die so unmittelbar auf das Leben und ihre Zeit eingewirkt hat, wie gerade die stoische. Das beste Zeugnis dafür, dass sie lebensfähige und lebenswerte Gedanken in sich schloss, glauben wir durch die Betrachtung der Stellung Kants zu ihr gewonnen zu haben. Euckens Urteil über die Stoa beschliesse unsere Darstellung: „Als eine Quelle der Kraft haben sie (die moralischen Lehren der Stoiker) sich durch die Jahrhunderte bewährt, sie haben der Moral der modernen Aufklärung einen männlichen Zug eingebläht, sie klingen nach in der energischen Pflichtenlehre eines Kant und Fichte. Wo immer aber sie gewirkt haben, da hat sich mit der moralischen Bindung eine innere Unabhängigkeit, eine Autonomie des Menschen verknüpft.“³⁾

¹⁾ Kr. d. pr. V. 48 (36).

²⁾ ebenda 111 (86).

³⁾ Gesammelte Aufsätze I S. 10.