

charakteristisch, wenn auch der Ursprung dieser Änderung auf stoischen Einfluß zurückzuführen ist. Kant spricht es zwar nicht aus, aber man spürt es deutlich bei seinen Worten, daß die 'Bewunderung und Ehrfurcht' religiöser Natur sind und ursprünglich geradezu als Quellen des Glaubens an die Existenz und das Walten der Gottheit angeführt waren.“

Treffer sicher hat Jaeger geurteilt, daß bei der Umwandlung jener Beweisführung für das Dasein der Götter zu einer Glorification der Autonomie der praktischen Vernunft ein Stoiker in Betracht zu ziehen ist. Bei dem Stoiker Seneca heißt es auch Ad Helv. 8, 4 mundus hic, quo nihil neque maius neque ornatius rerum natura genuit, (et) animus contemplator admiratorque mundi, pars eius magnificentissima, propria nobis et perpetua et tam diu nobiscum mansura sunt, quam diu ipsi manebimus. Wenn nun Seneca zwischen Kant und Platon-Aristoteles tritt, so wird doch wohl der Gedanke unhaltbar, daß Kant es zwar nicht ausspreche, aber man es deutlich bei seinen Worten spüre, daß "die Bewunderung und Ehrfurcht" lediglich religiöser Natur seien. Wenn Seneca in seinem eingangs gebrachten Zitat *veneror* sagt, so ist es die "Ehrfurcht" bei Kant, und wenn Seneca *admireris* sagt, so ist es bei Kant die "Bewunderung". Mehr kann man nicht verlangen, um die Gedankensphäre bei Kant, soweit sie durch die Antike beeinflusst ist, auch als Ehrfurcht vor dem autonomen Sittengesetz, der 'virtus' bei Seneca, zu erkennen. Für die Begründer der sapientia verlangt Seneca Paragr. 9 suscipiendi sunt et ritu deorum colendi. Kant selber weist ja die theologische Moral mit größter Entschiedenheit von sich; er wirft ihr alle Arten der Heteronomie vor, insofern sie die Sanktion im göttlichen Willen, das Kriterium in der Utilität, und das Motiv in der Erwartung von Lohn und Strafe sieht.

Das also, dem das *admirari* und *venerari* Senecas gilt, ist die *sapientia*, und unter *sapientia* versteht er kaum etwas Theoretisches, sondern im Vordergrund steht die dem *sapiens*-Ideal der Stoa, zumal in der römischen Ausprägung innewohnende Autarkie der *virtus*. Theoretisches bringt Seneca mehr nur als Beispiel, um seine These zu verteidigen, daß dem *sapiens*-Ideal gegenüber es Aufgabe der kommenden Geschlechter sei, neue Wege zu finden, auf denen man dem immer sich gleich bleibenden Ideal durch stets wirkungsvollere Ermahnung und Reflexion näher kommen könne. Darum greift er Paragr. 8 das medizinische Thema der Augenkrankheiten heraus: die Medi-

kamente sind erfunden; ihre immer geschicktere Art der Anwendung ist die Aufgabe, die bleibt und immer bleiben wird. Vom Beispiel kehrt Seneca sofort zur moralischen Therapie, den *animi remedia* zurück, und in diesem Zusammenhang verlangt er den Kult der Weisen. Mit Bewunderung und Ehrfurcht nennt er Paragr. 10 die Namen großer Philosophen ohne Beschränkung auf die Stoa; an die Spitze der Namenreihe stellt er aber seine Römer, darunter den Cato Uticensis, den er am meisten in seinen Schriften um seines heldenhaften Todes willen gefeiert hat. Der Freitod ist wie für die Stoa überhaupt, so für Seneca das letzte Mittel zur Bewahrung der Autarkie des Weisen. Wo aber der Freitod beginnt, hört das religiöse Abhängigkeitsgefühl auf. Gewiß hat Cato in der Stunde vor seinem Ende im Phaidon Platons gelesen, aber dort hat er nicht die Lehre Platons von der Unsterblichkeit der Menschenseele gesucht, sondern den Gleichmut des Sokrates den Tod vor dem Auge. Die Frömmigkeit des Sokrates, seine Vertiefung in sein Inneres, die irrationale Dämonie seines Wesens hat die Stoa des Panaitios nicht gehindert, dasselbe von Sokrates zu wissen, wozu die Sokratesforschung der Gegenwart drängt: 'Er hielt sich an das Diesseits. Darum mühte er sich nicht um die Geheimnisse eines möglichen Jenseits' (H. Maier, Sokrates, 1913, S. 436).

Was an der Verbindung der beiden Quellen für die subjektive Gottesgewißheit bei Platon und Aristoteles mit der Formel Kants am Schlusse der Kritik der praktischen Vernunft bleibt, ist eben nur diese Verbindung selber eines Innenlebens der menschlichen Seele mit dem Sternenhimmel. Denn auch der Gedanke an den Sternenhimmel ist bei Platon und Aristoteles von den Gedanken Kants und Senecas, die auch hier übereinstimmen, gänzlich verschieden. Platon und Aristoteles vertiefen sich in eine metaphysische Auswertung der, wie sie meinen, stetigen Ordnung der Bewegung der Himmelskörper. Seneca und Kant dagegen beschränken sich auf die ästhetisch-ethische Erschütterung, die das Bild des Nachthimmels in der Schönheit seines unfaßbaren Wesens erzeugt. So liegt die Sache sicherlich bei der Briefstelle Senecas, die Kant in Erinnerung hatte. Dagegen an der oben in ihrem Anfang ausgeschriebenen Stelle Ad Helv. 8, 4—6 kommt Sen. auch auf die gesetzmäßigen Bewegungen der Gestirne zu sprechen.

Es kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß die Stellen bei Platon und Aristoteles überhaupt keine Nach-

wirkung auf Seneca bzw. Kant ausgeübt haben. Wenige Seiten vor dem "Beschluß" der Kritik d. pr. V. schreibt Kant 6 Verse des Iuvenal, sat. 8, 79—84 lateinisch aus, die in die Forderung ausklingen: *summum crede nefas, animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas*. Auch dies begünstigt die Auffassung, daß nur mit einer Seneca-Reminiszenz bei Kant zu rechnen ist.

Bonn

Ernst Bickel

PYTHAGORAS IN DEN CARMINA CANTABRIGIENSIA

Wenn einmal eine tiefer und weiter dringende Geschichte des Pythagoreismus geschrieben werden sollte — es wäre ein überaus schwieriges Unternehmen —, so müßte dies unter dem Gesichtspunkt der europäischen Geistesgeschichte geschehen und es dürften ebenso wenig Mittelalter und Renaissance übergangen werden wie unser eigenes Zeitalter, in dessen physikalischer und musikalischer Theorie die ursprüngliche Lehre der Pythagoreer von der Bedeutung der Zahl wieder zu Ehren gekommen ist¹⁾. Wir hier wollen nur an einem sehr kleinen literarischen Umkreis zeigen, wie Pythagoreisches nicht nur in weltlichen, sondern sogar in geistlichen Liedern des Mittelalters fortgewirkt hat.

Dafür haben wir die Sammlung der 'Cambridger Lieder', wie man sie nennt, gewählt, deren wissenschaftliche Ausgabe ja erst Karl Strecker verdankt wird (erschieden 1926, im Neudruck 1955). Aber schon im ehrwürdigen Rheinischen Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie 3 (1829) 429 ff. hat K. Lachmann einiges daraus behandelt. Gerade die Mannigfaltigkeit dieser Gedichte, die von einem Unbekannten wohl mittel- oder niederrheinischer Herkunft in der ersten Hälfte des Elften Jahrhunderts zusammengestellt worden sind, kann ein Bild geben von der Bedeutung des Pythagoras für die Gebildeten jener Zeit.

1) Vgl. W. Heisenberg, *Die Antike* 13 (1937) 121 ff.; Verf., *Kosmos. Archiv für Begriffsgeschichte* II (1955/57) 238 f.