Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 1 (1887)

Artikel: Die Leidenschaften : Abhandlung [Fortsetzung]
Autor: [s.n.]
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761819

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE LEIDENSCHAFTEN.

ABHANDLUNG

VON

DR. OTTEN,

PRÄSES DES SEMINARIUM LIBORIANUM ZU PADERBORN.

§ 3.

Appetitus sensitivus und intellectivus näher beleuchtet.

Im vorigen § wurde als Lehre der Scholastiker der Satz aufgestellt, dafs ein appetitus naturalis bei jedem Vermögen sich vorfinde oder, mit anderen Worten, eine vom Schöpfer dem Vermögen gegebene Bestimmung und Neigung zu einer bestimmten Thätigkeit. Demnach kommt auch dem höheren Begehrungsvermögen, dem Willen, ein derartiger appetitus zu. Der Wille ist eben auch eine Natur, die nach des Schöpfers Anordnung einen bestimmten Zweck verfolgt. Dieser natürlichen Bestimmung kommen alle Eigenschaften zu, welche dem appetitus naturalis zugeschrieben werden. Eine treffliche Auseinandersetzung in Bezug hierauf findet man bei Thomas q. 22. de verit. a. 5. „In geordneten Dingen mufs die erste Weise in der zweiten eingeschlossen sein, und in dem Nachfolgenden mufs sich nicht nur das vorfinden, was ihm seinem eigentümlichen Begriffe nach zukommt, sondern auch was ihm nach dem Begriffe des Ersten zusteht, wie dem Menschen geziemt, nicht nur der Vernunft sich zu bedienen — das ist seiner eigentümlichen Differenz gemäfs, der Vernünftigkeit — sondern auch der Gebrauch des Sinnes

oder der Nahrung — das verlangt sein Genus: lebendes Wesen... Die Natur aber und der Wille sind so geordnet, dafs der Wille selbst eine Natur ist, weil alles in den Dingen Befindliche eine Natur genannt werden kann. Deshalb mufs im Willen nicht nur das sein, was dem Willen zukommt, sondern auch, was der Natur gebührt. Einer jeden geschaffenen Natur ist es eigen, dafs sie von Gott die Richtung auf Gutes erhalten, wonach sie natürlich notwendig strebt. Aus dem Grunde ist im Willen selbst ein natürlicher appetitus nach dem ihm geziemenden Guten, und aufserdem besitzt er die Kraft, etwas seiner eigenen Bestimmung nach, nicht aus Notwendigkeit zu erstreben, was ihm gebührt, insofern er Wille ist. Wie aber die Ordnung der Natur zum Willen, so ist die Ordnung dessen, was der Wille natürlich notwendig will, zu dem, wozu er sich selbst bestimmt. Daher ist das natürlich erstrebte Objekt der Grund und das Prinzip der übrigen erstrebbaren Objekte, wie die Natur der Grund des Willens ist.“ Mit Recht bemerkt Cajetan, dafs hier nicht zwischen Natur und Wille unterschieden ist, wie zwischen zwei verschiedenen Dingen, sondern der Wille kann betrachtet werden als irgend ein bestimmtes Sein und als Ursache, die, wie früher auseinandergesetzt, sich selbst bestimmt. Als Sein ist er eine res apta nata velle, ein Etwas, dessen natürliche Bestimmung es ist zu wollen. In der Beziehung kommt dem Willen eine notwendige, determinierte Thätigkeit zu, zu wollen, mit Ausschlufs jeder anderen Thätigkeit, es kommt ihm ein bestimmtes Objekt zu, das Gutsein, mit Ausschlufs jedes anderen, nicht das Wahre, nicht das Sein als solches. Wäre der Wille keine bestimmte Natur, kein Sein, so wäre er nichts, wäre auch keine freie Ursache. Deshalb nennt Thomas den Willen als Natur die Grundlage, das Prinzip des Willens als freier Ursache. Und wiederum, wäre der Wille nicht zu einem Objekte determiniert, zum Gutsein, dann würde er auch nicht dieses oder jenes Gute wählen können, d. h. er wäre keine freie Ursache. Eine gute Analogie bietet uns das körperliche Auge; wäre dasselbe nicht eingerichtet für das Farbige, das Lichte überhaupt, so würde es gar keinen bestimmten lichten Körper sehen können. Darum sagt Thomas

richtig: Das Objekt, was der Wille notwendig begehrt, ist das Prinzip aller der Gegenstände, welche von ihm erstrebt werden. Dieses Objekt, welches einer Potenz notwendig zukommt, wird genannt objectum proprium, das Objekt, welches ihm allein mit Ausschlufs aller übrigen Potenzen eigentümlich ist. Im Gesagten liegt die Erklärung für den im vorigen § angewandten Satz: „Eine jede Potenz hat eine gewisse notwendige Beziehung zu ihrem eigentümlichen Objekte.“

Wenn oben dem Willen eine notwendige Neigung zugeschrieben wird, so könnte noch die Frage auftauchen: Soll damit gesagt sein, dafs der Wille notwendig die aktuelle Neigung habe, dafs der Akt ein notwendiger, oder dafs nur eine bestimmte Richtung notwendig sei? Die Scholastiker stellten die Frage so: Ist die Neigung eine natürlich notwendige quoad exercitium actus oder quoad specificationem actus? Offenbar das letztere. Doch könnte der Fall eintreten, dafs auch der actus notwendig ist, wenn nämlich dem Willen ein Objekt gegenüberstände, welches die ganze Fülle des Gutseins enthielte und als solches erkannt würde, dann wäre dem Willen unmöglich, es nicht zu wollen. Siehe hierüber den Kommentar Cajetans zu Summ. theol. I. q. 82. a. 1. Da der Mensch sein Streben auf existierende, also Einzeldinge richtet, so versteht man gewöhnlich unter Willen denselben als freie Ursache, nicht den Willen als Natur betrachtet.

Obwohl bereits der Unterschied zwischen appetitus sensitivus und intellectivus in den Grundzügen auseinandergesetzt ist, so dürfte eine Gegenüberstellung der einzelnen Punkte, in denen sie differieren, zum klareren Verständnisse dienen.

I. Unterschied in Bezug auf die Weise der Thätigkeit. Das sensitive Begehrungsvermögen determiniert sich nur die Richtung, ist aber gebunden in Beziehung auf den Akt, das intellektive ist frei in Wahl der Richtung und des Aktes. In vollendeter Kürze fafst Thomas das früher hierüber Gesagte zusammen. „Das Prinzip einer jeden Thätigkeit ist die Form, durch welche ein Wesen actu ist. Nach der Art der Form mufs also die Art der Thätigkeit sich richten, welche auf die Form folgt. Die Form nun, die nicht von dem durch eine Form thätigen

Wesen selbst stammt, verursacht eine Thätigkeit, über die der Thätige nicht Herr ist. Gibt es aber eine Form, die von dem durch sie Wirkenden gegeben ist, so wird er auch die Herrschaft über die nachfolgende Thätigkeit haben. Die natürlichen Formen, aus denen die natürlichen (notwendigen) Bewegungen und Thätigkeiten hervorgehen, kommen nicht von denen, deren Formen sie sind, sondern ganz und gar von aufsen, da ein jedes Ding durch die natürliche Form sein wesentliches Sein erhält. Nichts aber kann sein eigenes Sein verursachen, und deshalb bewegen diejenigen sich nicht selbst, die in natürlicher Weise bewegt werden. Denn nicht bewegt das Schwere sich selbst nach abwärts, sondern der Schöpfer, der ihm die Form gegeben. Auch in den vernunftlosen lebenden Wesen sind die sinnlich wahrgenommenen oder vorgestellten bewegenden Formen von den Tieren selbst nicht erfunden, sondern von den auf die Sinne wirkenden Aufsendingen her in sie aufgenommen und durch natürliche Schätzung beurteilt. Obgleich von ihnen deshalb gewissermafsen gesagt wird, dafs sie sich selbst bewegen, insofern ein Teil derselben bewegend ist, ein anderer bewegt, so ist dennoch das Bewegen selbst ihnen nicht aus sich zugekommen, sondern zum Teil von den erkannten Aufsendingen, zum Teil von der Natur. Insofern nämlich der appetitus die Glieder bewegt, sagt man: sie bewegen sich selbst — ein Vorzug vor den leblosen Wesen und Pflanzen. Insofern aber das Begehren selbst mit Notwendigkeit in ihnen erfolgt aus den durch die Sinne aufgenommenen Formen und dem Urteil der natürlichen Schätzungskraft, sind sie sich nicht Ursache ihrer Bewegung; deshalb haben sie nicht das Herrscherrecht über ihren Akt. Die geistig erkannte Form, durch welche die intellektuelle Substanz wirkt, ist vom Intellekt selbst, sie ist nämlich durch ihn erfafst und in gewisser Weise erdacht. Darum bewegen die geistigen Substanzen sich selbst zu Thätigkeiten, indem sie über ihre Akte herrschen.“ (Summ. phil. II. 47.)

II. Unterschied in Bezug auf den Sitz des Begehrens. Der appetitus sensitivus ist an ein körperliches Organ gebunden, der Wille ist in einer immateriellen, körperlosen Substanz. Weil

„alle sensitiven Kräfte Akte (actus, Vollkommenheiten) körperlicher Organe“ (Summ. theol. I. II. q. 9. a. 5.) sind, gilt dieses auch vom sensitiven Begehrungsvermögen. Actus organi corporalis nennt Thomas den appetitus sensitivus. (A. a. O.) Auf das Gebundensein an ein körperliches Organ stützt derselbe Philosoph die Lehre, dafs genanntes Begehrungsvermögen nur in beschränkter Weise sich selbst bewegt. „Die sensitive Strebekraft hat ein körperliches Organ und deshalb nähert sie sich den Zuständen der Materie und der körperlichen Dinge, dafs sie mehr bewegt wird, als sich bewegt.“ (De verit. q. 22. a. 4.) Aus demselben Grunde verbindet sich mit der Thätigkeit dieses Vermögens eine körperliche Zustandsänderung (transmutatio corporalis), im Gegensatze zum geistigen Strebevermögen. „Die körperliche Zustandsänderung findet sich in den Akten des sensitiven Begehrens, und nicht beim Akte des intellektiven, weil dieses Begehrungsvermögen nicht die Vollkommenheit eines körperlichen Organs ist.“ (Summ. th. I. II. q. 22. a. 3.) Eine freiere Stellung in Bezug auf die Selbstbestimmung gebührt dem Willen, „insofern er sich keines körperlichen Organs bedient; denn indem er von der Natur des Beweglichen, des Bewegten sich entfernt, nähert er sich der Natur des Bewegenden und Treibenden.“ (De verit. q. 22. a. 4.) Beim appetitus sensitivus ist nicht das körperliche Organ allein, nicht die Seelenkraft allein, sondern das „conjunctum“, das beseelte Organ Prinzip der Thätigkeit (principium quod). Das Organ wird nicht zur reinen Bedingung, ohne welche ein sensitives Begehren nicht möglich wäre, sondern belebt durch die Seele der eigentliche Sitz der Thätigkeit, das eigentliche Subjekt. Das Organ verhält sich zur Seelenkraft wie die Materie zum Akt, so dafs, obwohl nur das Kompositum thätig ist, doch die Seele das bestimmende Prinzip ist (principium quo). „Es ist offenbar, dafs die Potenzen des sensitiven Teils der Seele im Kompositum sind, als dem Subjekte, aber sie sind von der Seele, gleichwie vom Prinzipe.“ (De anima. a. 19.) Endlich ist noch zu bemerken, dafs „jeder Akt eines Vermögens, welches eines körperlichen Organs bedarf, nicht allein von der Kraft der Seele abhängt, sondern auch von der Disposition des

körperlichen Organs, wie das Sehen von der Sehkraft und der Beschaffenheit des Auges, durch die es unterstützt oder behindert wird. Deshalb hängt der Akt des sinnlichen Begehrens nicht allein von der Strebekraft ab, sondern auch von dem körperlichen Zustande." (Summ. theol. I. II. q. 17. a. 7.)

III. Unterschied bezüglich der vorhergehenden Erkenntnis. Der Akt des sinnlichen Vermögens ruht auf sinnlichem Erkenntnisakte. Doch muſs der Gegenstand des Erkennens ein Ding nach seiner Konvenienz und Güte sein, nur das Konveniente vermag das Begehren zu reizen. Deshalb kann der Gesichtssinn, sofern er nur Farben, nicht aber deren Konvenienz wahrnimmt, das Begehren unmittelbar nicht hervorrufen. Sobald aber dem Tiere ein Gegenstand bezüglich des äuſseren Sinnes als betrübend oder ergötzlich entgegentritt, regt sich die Begehrungskraft. Von besonderer Wichtigkeit ist hier die sog. vis aestimativa, jener innere Sinn, wodurch an den Dingen etwas den äuſseren Sinnen Unzugängliches (intentiones insensatae) wahrgenommen wird, wie Nützlichkeit, Schädlichkeit, Freundschaft und Feindschaft. Daſs derartiges vom Tiere erkannt wird und von diesem Erkennen vor allem die Bewegung der Strebekraft ausgeht, spricht Thomas im 4. Art. q. 78. im ersten Teile seiner Summ. theol. aus. „Wenn das Tier nur wegen solcher Gegenstände bewegt würde, die dem äuſseren Sinne nach ergötzlich oder betrübend sind, so bedürfte es im Tiere auch nur der Erfassung jener Formen, die der Sinn wahrnimmt, in denen es sich ergötzt oder vor denen es zurückschreckt. Aber das Tier muſs einige Dinge suchen oder fliehen, nicht allein weil sie zum sinnlichen Wahrnehmen konvenient oder nichtkonvenient sind, sondern auch wegen anderer Eigenschaften der Angemessenheit und des Nutzens oder Schadens; wie das Schaf den Wolf kommen sieht und vor ihm flieht, nicht ob unziemlicher Farbe oder ob der Miſsgestaltung, sondern gleichsam vor einem natürlichen Feinde. In ähnlicher Weise sammelt der Vogel Stroh, nicht weil es für den Sinn ergötzlich, sondern weil es zum Nestbau dienlich ist. Derartige Eigenschaften, die der äuſsere Sinn nicht wahrnimmt, muſs demnach das Tier erkennen." Der appetitus sensitivus,

sagt Thomas an verschiedenen Stellen, ist seiner Natur nach dazu veranlagt, von der Schätzungskraft (vis, virtus aestimativa) bewegt zu werden. „Das sinnliche Begehren wird nicht nur von der Schätzungskraft, sondern auch von der Vorstellungskraft und dem Sinne bewegt.“ (Summ. theol. I. q. 81. a. 3.) Wie oben bemerkt, ist die Erfassung einer Form ohne Erkenntnis ihrer Konvenienz oder Nichtkonvenienz nicht imstande, das Begehren zu wecken. Konvenienz und Nichtkonvenienz sind aber Beziehungen (relationes), welche folglich notwendig vom Begehrenden erfaſst werden müssen. Eine treffliche Erläuterung dieses Punktes bietet uns Cajetan. „Das Erfaſste, als der Grund der Thätigkeit, reizt das Begehren, aber die Konvenienz oder Nichtkonvenienz, insofern sie erfaſst ist, macht ihren Einfluſs geltend. Denn in welch geziemender Weise auch immer ein Frierender sich wärmte, wenn er es nicht als konvenient in seiner Thätigkeit (in actu exercito, ut exercet convenientiam) erfaſste, würde er sich nicht daran ergötzen. Noch offenbarer tritt dieses hervor in dem Lustgefühl oder Unlustgefühl, welches der Vorstellungskraft oder dem vernünftigen Erkennen folgt. Das Schaf würde wohl niemals den Wolf fliehen, wenn es denselben nicht als „unangemessen“ erkännte, den Charakter eines Feindes ihm zulegen müſste. Und fortdauernd lehrt die Erfahrung, daſs wir ob wechselnder Beziehungen, Konvenienz oder Nichtkonvenienz betreffend, die an einem Gegenstande erfaſst werden, von Lust zur Unlust und umgekehrt übergehen. Manche lassen sich täuschen, weil sie nicht beachten, daſs die Beziehungen als erkannte wohl zu den verursachenden, thätigen Formen gehören, obgleich sie durch ihre Seinsweise denselben fern stehen. Wer das leugnet, muſs auch auf die Schätzungskraft verzichten, deren Objekt die aus den sinnlich erkannten Dingen wahrgenommenen, durch äuſseren Sinn unerfaſsbaren Eigenschaften (Beziehungen) sind, wie nützlich, freundlich, feindlich u. s. w., durch welche in den lebenden Wesen die Leidenschaften hervorgerufen werden.“ (Cajetan zu Summ. theol. I. II. q. 32. a. 1.) Weil nach der Lehre der Scholastiker dem Tiere und dem Menschen eine sinnliche Natur beizulegen ist, wenn auch in letzterem durch die

Verbindung mit der vernünftigen Natur zu höherer Vollkommenheit erhoben, so dürfen wir in beiden Wesen eine vis aestimativa annehmen. Doch ist die vis aestimativa im vollkommneren Menschen eine vollkommnere und trägt deshalb den Namen vis cogitativa. Worin die gröſsere Vollkommenheit besteht und welchen Einfluſs dieselbe auf das sinnliche Begehren des Menschen ausübt, darüber später. Vorläufig ist schlechthin von der vis aestimativa die Rede, wie sie sich im Tiere findet. Das über Konvenienz und Nichtkonvenienz bezüglich des sinnlichen Begehrens Gesagte gilt auch vom höheren, geistigen Erkennen, worauf sich der Wille gründet. „Wie die Vorstellung einer Form ohne Abschätzung, ob konvenient oder schädlich, das sensitive Begehren nicht reizt, so veranlaſst auch nicht die Erfassung des Wahren ohne den Begriff: gut und begehrenswert, ein Begehren.“ (Summ. theol. I. II. q. 9. a. 1. ad 2.) „Die erkannte Form ist das bewegende Prinzip, insofern sie unter dem Begriffe: gut oder konvenient erfaſst wird.“ (Summ. phil. II. 48.) Ein Urteil, und zwar hier beim geistigen Vermögen in eigentlicher Bedeutung, über Konvenienz oder Nichtkonvenienz muſs dem Begehren vorausgehen. Aus der Freiheit dieses Urteils, welches nicht von der Natur determiniert ist, wie bei den vernunftlosen Wesen, schlieſst Thomas auf die Freiheit des geistigen Begehrens oder Freiheit des Willens. Vgl. Summ. phil. II. 48.

IV. Die Verschiedenheit des sinnlichen und geistigen Erkennens und beider Objekte ergibt einen neuen Unterschied zwischen appetitus sensitivus und intellectivus rücksichtlich ihrer Objekte. Das sinnliche Erkennen beschäftigt sich nur mit sinnlichen Dingen, welche stets individuell oder partikulär sind. Deshalb geht das sinnliche Begehren nicht über die partikulären, sinnlichen Einzeldinge hinaus. Manches wird jedoch vom Intellekte erfaſst, was den Sinnen unerforschbar ist, und kann folglich „durch den appetitus intellectivus begehrt werden, die immateriellen, geistigen Güter, wie Wissenschaft, Tugenden und derartiges.“ (Summ. theol. I. q. 80. a. 2. ad 2.) Als höhere Potenz, die zugleich alle Objekte der niederen umfaſst, strebt das geistige Begehren auch nach den auſserhalb der Seele be-

findlichen Einzeldingen. Darin kommen beide Begehrungsvermögen überein, aber das geistige Vermögen strebt nach den Einzeldingen „gemäſs eines allgemeinen Grundes, wie wenn es etwas begehrt, weil es gut ist.“ (A. a. O.) Der Unterschied läſst sich so ausdrücken: Das intellektive Begehren erstrebt ein einzelnes, partikuläres Gut, welches unter einem allgemeinen Gesichtspunkte (Grund, secundum rationem universalem) erfaſst ist, das sensitive aber nicht. Gegen diesen Satz lassen sich zwei Einwendungen machen, die zugleich mit den Widerlegungen dem Kommentar des Cajetan entnommen sind. Die Auseinandersetzung derselben wird auf das vorher Gesagte helleres Licht werfen. Wie kann der Wille als geistiges Vermögen auf ein Einzelding gerichtet sein, da der Intellekt, worauf er sich stützt, das Allgemeine in den Dingen erkennt, während das Partikuläre (unter bestimmten Verhältnissen des Ortes und der Zeit, sub conditionibus hic et nunc) dem sinnlichen Erkennen unterliegt? Der Intellekt hat allerdings als erstes Objekt das Allgemeine (universale), aber er erkennt auch die Einzeldinge, wie, ob direkt oder reflex, darauf kommt es hier nicht an; denn alles, was der Intellekt direkt oder reflex erkennt, ist Gegenstand direkten Wollens.

Wenn ferner gesagt wird, der Wille strebe nach den Einzeldingen auf einen allgemeinen Grund hin, so scheint das jedem Vermögen zuzukommen. Das Gesichtsvermögen erstreckt sich auf alles unter dem Gesichtspunkte: farbig. In der lateinischen Sprache läſst sich der Einwand noch genauer fassen. Wir können sagen: Color in communi ist das Objekt des Gesichtes, ebenso wie wir sagen: Bonum in communi ist das Objekt des Willens. Doch in der ersten Ausdrucksweise ist das in communi anders zu fassen als in der zweiten. In der ersten, wie Cajetan treffend bemerkt, ist es adverbial zu nehmen, so daſs color in communi bedeutet: „Das Objekt des Gesichtsvermögens ist color communiter et universaliter, d. h. Farbe, in welchem Dinge, wann und wo auch immer sie sich finden mag.“ Nicht nur dieses oder jenes farbige Objekt, sondern jedes beliebige Ding, welches koloriert ist, wird vom Auge wahrgenommen. In der zweiten

Ausdrucksweise ist in communi nominaliter oder, wie wir sagen, attributiv zu nehmen, gleich bonum commune, bonum universale. Objekt des Sehens kann color universalis oder Farbe, abstrahiert von allen individuellen Bestimmungen, nicht sein. Wohl kann ich wissen, erklären, definieren, was Farbe (color universalis) ist, aber ich sehe stets diese oder jene ganz bestimmte Farbe. Das bonum commune ist das eigentliche Objekt des Willens, wie es allein vom Intellekte erfaſst wird; es ist das erste Objekt, dem an zweiter Stelle als objecta secundaria alle Dinge folgen, in denen das geistige Erkenntnisvermögen den Begriff: gut entdeckt.

Eine zweite Bemerkung Cajetans wird durch die Unterscheidung eingeleitet zwischen terminus und ratio terminandi, zwischen Objekt und der Bedingung (Eigenschaft), wodurch etwas zum Objekte einer Thätigkeit erhoben wird. „Das Objekt ist das Ding selbst, auf welches das Erkennen oder Begehren zielt, was nämlich erkannt oder begehrt wird. Die ratio terminandi ist ihrem Namen nach jenes, wodurch das Objekt selbst geeignet ist, jene Thätigkeit auf sich zu lenken. Wenn ich z. B. dieses Weiſse sehe, so ist Objekt oder terminus die gesehene Sache, dieses Weiſse, ratio terminandi ist die Weiſse (albedo) der Sache; denn durch sie ist diese weiſse Sache formell geeignet, als Zielpunkt des Sehens zu dienen.“ Wenden wir nun diese Unterscheidung auf die vorhin gegebene an, „so kann das Objekt unseres Begehrens vierfach sich ändern, je nachdem man den terminus und die ratio terminandi des Begehrens mit einander paart. 1. Entweder sind beide universell (allgemein, abstrahiert von individuellen Bedingungen), wie wenn wir etwas Universelles begehren, z. B. daſs alle Menschen selig werden. 2. Oder beide sind singulär, wie beim Erstreben dieser Rache, weil sie jetzt, hier, an diesem Wesen u. s. w. konvenient erscheint. 3. Oder der terminus ist singulär und die ratio terminandi universell, wie wenn man einen ungehörigen Gegenstand zu ergründen strebt, weil jedes Wissen etwas Vollkommenes ist. 4. Oder der terminus ist singulär und die ratio terminandi etwas, was in gleicher Weise gemeinschaftlich ist (communis communiter). Und auf derartiges scheint unser Begehren sehr häufig

gerichtet zu sein; denn fortwährend erstreben wir ein nützliches, ergötzliches oder gutes Einzelding wegen einer Eigenschaft (Bedingung), die in gleicher Weise in mehreren Dingen sich findet, die uns nicht weniger zum Begehren reizte, wenn sie in einem anderen Einzeldinge uns entgegenträte. Es verschlägt ja nichts, wenn einem Menschen, der diesen Trunk begehrt, ein anderer Trunk gespendet würde, der nur der Zahl nach von jenem verschieden wäre. Der Unterschied ist nun zwischen genannten vier Strebeobjekten, dafs nur zwei Zielpunkte für den appetitus sensitivus sein können, nämlich das zweite und vierte, denen nichts Universelles beigemischt ist. Auf den appetitus intellectivus können aber alle bezogen werden, wie die Erfahrung lehrt. An der besprochenen Stelle (Summ. theol. I. q. 80. a. 2. ad 2.) werden nur zwei genannt, das erste, in dem beides universell ist, und das dritte, in dem das Strebeobjekt singulär ist und die ratio terminandi universell, worin die Differenz zwischen dem geistigen und sinnlichen Streben beginnt. Denn das sinnliche Begehren richtet sich auf ein Einzelding auf Grund einer Bedingung, die entweder singulär oder allgemein in mehreren befindlich (communis universaliter, adverbial genommen), nicht aber universell ist, weil weder der Sinn noch ein anderes Vermögen, es sei denn ein rein geistiges, als terminus etwas Universelles haben kann. Das geistige Begehren erstreckt sich auf das Einzelding auf Grund einer erkannten allgemeinen, universellen Bedingung, und aufserdem auf das Universelle selbst und endlich auf ein rein immaterielles Gut.“ Vgl. Kommentar Cajetans zu Summ. theol. I. q. 80. a. 2.

§ 4.

Verhältnis der beiden Begehrungsvermögen im Menschen.

Da der Mensch das Bindeglied zwischen der rein geistigen Welt und der rein sinnlichen ist, oder wie Thomas sagt: „auf der Grenzscheide der geistigen und körperlichen Dinge steht“ (Summ. th. I. q. 77. a. 2.), so findet man in ihm das eigentümliche Begehrungsvermögen beider Welten vereinigt. Doch besteht der

Mensch nicht aus zwei Substanzen, er ist eine einheitliche Substanz, wenn auch aus Materie und Form zusammengesetzt. In dem Prinzip, aus dem das Leben quillt, der menschlichen Seele, der forma substantialis des Menschen, wurzeln demnach beide appetitus, beide Vermögen einer und derselben Substanz. „Es ist offenbar, dafs alle Vermögen der Seele, mag die Seele allein ihr Subjekt sein, oder das Kompositum, aus der Wesenheit der Seele strömen, wie aus einem Prinzipe.“ (Summ. theol. I. q. 77. a. 6.) Die Einheit der Substanz verlangt auch Einheit in dem, was aus der Substanz hervorgeht, welche Einheit bei mehreren Dingen eine Einheit der Ordnung oder Beziehung ist. „Von einem einfachen Wesen können auf natürlichem Wege viele Dinge in einer gewissen Ordnung hervorgehen.“ (A. a. O. ad 1.) Somit besteht auch eine bestimmte Ordnung und Beziehung zwischen dem appetitus sensitivus und intellectivus im Menschen. Es ist zwar, wie bei allen verschiedenen Dingen ein Gegensatz vorhanden, aber „die Potenzen der Seele stehen einander gegenüber durch den Gegensatz von vollkommen und unvollkommen.“ (A. a. O. a. 7. ad 3.) Durch diesen Gegensatz ergibt sich, dafs die eine Potenz in der anderen ihr Ziel und selbst ihre leitende Ursache findet. „Die Potenzen der Seele, welche der Vollkommenheit und der natürlichen Ordnung nach voranstehen, werden Prinzipe der anderen nach Weise der Zweckursache und des thätigen Prinzips (per modum finis et activi principii). Wir sehen ja, dafs das sinnliche Erkennen des Intellekts wegen ist und nicht umgekehrt.“ (A. a. O.) Ferner folgt aus genanntem Gegensatze zwischen vollkommen nnd unvollkommen, dafs die niederen Kräfte durch die innige Verbindung mit vollkommenen an deren Vollkommenheit teilnehmen. „Einige sensitive Kräfte haben in uns, obwohl sie uns und den Tieren gemeinsam sind, einen höheren Rang (höhere Vollkommenheit) aus dem Grunde, weil sie mit der Vernunft verbunden sind. Und auf diese Weise ist auch der appetitus sensitivus in uns hervorragender, als der in den übrigen lebenden Wesen.“ (Summ. theol. I. II. q. 74. a. 3. ad 1.) Worin besteht dieser Vorzug in kurzem Ausdruck? „Der appetitus sensitivus ist von Natur aus dazu bestimmt, der

Vernunft (dem Willen) zu gehorchen.“ (A. a. O.) Die dienende Stellung erhebt ihn aber zur Teilnahme an der Eigentümlichkeit des Willens, deshalb fügt Thomas genannten Worten hinzu: „Bezüglich dieses Umstandes kann der appetitus sensitivus das Prinzip einer freiwilligen Thätigkeit werden.“

Da das Begehren sich gleichsam vom Erkennen durch das Streben zur äufseren Thätigkeit bewegt, kann die besondere Stellung des sinnlichen Begehrens im Menschen in drei Momenten betrachtet werden.

I. Rücksichtlich des Erkennens. Hier mufs vor allem die Vollkommenheit hervorgehoben werden, welche die sog. vis aestimativa im Menschen erfährt. „Denn rücksichtlich der sinnlichen Formen ist kein Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen lebenden Wesen; in gleicher Weise werden sie von den äufseren sinnlichen Gegenständen gestaltet. Aber was die vorgenannten Eindrücke (die intentiones insensatae, von denen früher die Rede) betrifft, so liegt eine Verschiedenheit vor. Während die übrigen lebenden Wesen derartige Intentionen nur durch einen gewissen natürlichen Instinkt erfassen, nimmt sie der Mensch auf durch einen gewissen Vergleich, durch eine Art Zusammenstellung (collatio). Deshalb heifst die Potenz, welche bei den anderen Wesen den Namen: aestimativa naturalis trägt, beim Menschen cogitativa, die derartige Intentionen durch eine vergleichende Zusammenstellung (gleichsam durch Erwägen und gegenseitiges Abschätzen, was durch das Verbum cogitare ausgedrückt wird) gewinnt. Aus diesem Grunde heifst sie auch ratio particularis, welche individuelle Auffassungen mit einander vergleicht, wie die ratio intellectiva oder universalis mit allgemeinen Intentionen zu thun hat.“ (Summ. theol. I. q. 78. a. 4.) Mit Ausnahme des Menschen erfassen die lebenden Wesen die intentiones insensatae „durch natürlichen Instinkt, wie das Schaf infolge eines natürlich notwendigen Vorganges den Wolf flieht, als etwas Feindliches“. (de anima 13.)

Das Urteil, als Resultat der vis aestimativa, wenn wir es so nennen wollen, ist ein notwendiges, durch die Natur bestimmtes. Die Tiere bewegen sich nicht selbst zu diesem Urteil,

sie sind gebunden. Ein ganz freies Urteil über einen bestimmten Gegenstand können nur die Wesen besitzen, welche ein rein geistiges Erkennen haben, welche das Gute und Wahre als solches oder mit andern Worten die intentiones universales erfassen. Wenn jemand freien Urteils sein, „wenn er über die Güte oder Konvenienz eines Gegenstandes urteilen, sich selbst zum Urteil bewegen soll, dann mufs er durch eine höhere erkannte Form sich zum Urteil bestimmen. Diese Form kann nur der Begriff des Guten oder Konvenienten (im allgemeinen) selbst sein, durch welchen über einen jeden bestimmten guten oder konvenienten Gegenstand geurteilt wird. Iene bestimmen sich also allein zum Urteil, welche den allgemeinen Begriff des Guten oder Konvenienten erkennen, und das sind die geistigen Wesen. Die geistigen bewegen sich demnach nicht allein zur Thätigkeit, sondern auch zum Urteil, sie allein sind frei im Urteilen, oder was dasselbe heifst, sie haben einen freien Willen.“ (Summ. phil. II. 48.) Hierzu bemerkt Franz von Ferrara, welcher die philosophische Summa erklärt hat: „Die erkannte Form bestimmt zur Thätigkeit, insofern durch sie geurteilt wird, dafs etwas gut oder konvenient ist. Wenn nun jemand über sein Urteil zu reflektieren vermag, um zu untersuchen, ob das Urteil über das Gutsein oder die Konvenienz eines Gegenstandes wahr oder falsch ist, so mufs dieses geschehen auf Grund des allgemeinen Begriffes von gut oder konvenient. In ähnlicher Weise mufs sich die Erwägung, ob ein Urteil, wodurch ein Wesen als lebendes erklärt ist, auf Wahrheit beruht, sich auf den allgemeinen Begriff: animal stützen, durch den wir zu erkennen vermögen, ob dieses oder jenes partikuläre Wesen ein animal sei. Da nun alles, was sich zum Urteil bestimmt, über sein Urteil reflektieren kann (denn, wie Thomas in der vorausgehenden Begründung desselben Artikels sagt, mufs, wer sich selbst zum Urteil bewegt, sein Urteil erkennen), so mufs der sich selbst zum Urteil Bestimmende eine höhere und allgemeinere Form erkennen, als die Form eines partikulären Guten ist, wodurch er das Urteil über die Konvenienz dieses partikulären Dinges untersucht. Diese allgemeinere Form kann aber nur der allgemeine Begriff des Guten oder Konvenienten

selbst sein, welcher durch den Intellekt erfaſst wird.“ An der Freiheit im Urteil, welche dem geistigen Erkenntnisvermögen wegen Erfassung der allgemeinen Begriffe (intentiones universales) zukommt, partizipiert die vis cogitativa des Menschen, so daſs sie in der Mitte steht zwischen der Vernunft und der vis aestimativa. Wie beim Vernunftschlusse findet auch bei ihr eine Art Untersuchung und Vergleichung statt, aber nicht vermittelst einer allgemeinen Wahrheit, sondern vermittels der intentiones particulares. „Zur Erfassung dieser (der intentiones insensatae) gelangt der Mensch durch Untersuchung und Vergleichung“ (de anima a. 13.). „Die potentia cogitativa ist das Höchste im sensitiven Teile, wo dieser gleichsam an den intellektiven Teil heranreicht; so nimmt er teil an dem, was im intellektiven Bereiche das Niedrigste ist, nämlich an dem Schluſsverfahren der Vernunft.“ (de verit. q. 14. a. 1. ad 9.) Die intentio particularis unterliegt aber dem Einflusse der intentio universalis, welche, „weil universell, viele Einzeldinge der Potenz nach enthält.“ (Summ. phil. II. 48.) In ähnlicher Weise äuſsert sich der Einfluſs eines allgemeinen Urteils bei einem praktischen Vernunftschlusse. Somit kann ein partikuläres Urteil der vis cogitativa durch das geistige Erkenntnisvermögen gelenkt werden. „Da nämlich dieselbe Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, demnach sowohl ergötzlich als erschrecklich gemacht werden kann, so stellt die Vernunft der Sinnlichkeit vermittels der sinnlichen Vorstellung einen Gegenstand vor unter dem Gesichtspunkte des Ergötzlichen oder Betrübenden, sowie es ihr gut scheint, und auf diese Weise wird die Sinnlichkeit zur Lust oder Unlust bewegt“ (de verit. q. 25. a. 4.). Ähnlich spricht sich Thomas aus in Summ. theol. I. q. 81. a. 3, indem er sich zugleich auf die Erfahrung beruft. „Die ratio particularis selbst läſst sich ihrer Natur nach im Menschen gemäſs der ratio universalis leiten, deshalb werden auch beim Schluſsverfahren aus allgemeinen Sätzen singuläre Schlüsse gemacht. Daraus ist offenbar, daſs die ratio universalis dem sinnlichen Begehren gebietet, und dieses ihr unterthänig ist. Weil jedoch allgemeine Prinzipien in singuläre Schluſssätze einzuführen, Sache der ratio und nicht schlechthin des Intellekts ist, so sagt man eher, das Begehren gehorche der

ratio, als dem Intellekte. Das kann jeder an sich selbst erfahren; durch Anwendung einiger allgemeiner Erwägungen wird der Zorn besänftigt, legt sich die Furcht, oder wird auch dadurch angestachelt." „Da es in der Macht der Vernunft (ratio) steht, eine und dieselbe Sache unter verschiedenen Anschauungsweisen vorzustellen, wie z. B. eine Speise als lusterregend und tödlich, kann sie die Sinnlichkeit nach entgegengesetzten Seiten bewegen" (de verit. q. 25. a. 4 ad 4.).

II. Rücksichtlich des Strebeaktes. Nach der Lehre der Scholastiker „wird eine partikuläre thätige Kraft (Ursache) von der allgemeinen gelenkt und geleitet." (Summ. theol. I. II. q. 17. a. 7.) Das sinnliche Begehrungsvermögen ist eine derartige partikuläre Kraft, die dem geistigen Begehren, als einer allgemeinen, untersteht. Das partikuläre Gut, als Objekt des appetitus sensitivus ist als Teil im allgemeinen Guten, dem Objekte des Willens enthalten. Deshalb kann sich der Wille auch darauf erstrecken, also einen Akt des sinnlichen Begehrens veranlassen. „In allen geordneten aktiven Potenzen bewegt die Potenz, welche auf ein universelles Ziel gerichtet ist, jene, die partikuläre Ziele verfolgen. Der König, das allgemeine Staatswohl ins Auge fassend, bewegt durch seinen Befehl die Stadtvorsteher, die ihre Sorge einzelnen Städten angedeihen lassen. Das Objekt des Willens ist aber das Gute im allgemeinen. Jegliche andere Potenz bezieht sich auf ein eigentümliches ihr zuträgliches Gute, wie das Gesicht auf die Erfassung der Farbe und der Intellekt auf die Erkenntnis des Wahren. Deshalb bewegt der Wille in thätiger Weise alle Potenzen der Seele zu ihren Akten." (Summ. theol. I. q. 82. a. 4.) Ferner „verhält es sich mit Kräften, die gegenseitig geordnet und mit einander verbunden sind, derartig, dafs eine heftige Bewegung in einer derselben, und besonders in der höheren, auf die andere gleichsam hinüberfliefst, übertragen wird. Wenn demnach die Bewegung des Willens durch freie Wahl rücksichtlich eines Gegenstandes gesteigert ist, folgt das sinnliche Begehren der Bewegung des Willens. Deshalb wird in III. de anima gesagt, der appetitus bewege den appetitus, der höhere nämlich den niederen" (de verit. q. 25. a. 4.).

„Wenn der höhere Teil der Seele," sagt Thomas I. II. q. 24. a. 3. ad 1, „in intensiver Weise zu etwas bewegt wird, dann folgt dieser Bewegung auch der niedere Teil, und so ist ein Begehrungsakt, wie er im appetitus sensitivus sich findet, wohl das Zeichen eines besonders intensiven Willensaktes." Diese Art nennt er auch hier modus redundantiae.

III. Rücksichtlich der vollführenden Bewegungskraft. „Wie bei einem Heere der Abmarsch zum Kampfe vom Befehle des Oberanführers abhängt, so bewegt in uns die Bewegungskraft die Glieder nur auf Befehl dessen, was in uns den höchsten Rang einnimmt, nämlich der Vernunft, welche Bewegung auch immer in den niederen Kräften stattfinden mag. Deshalb drückt die Vernunft den sinnlichen Begehrungsakt nieder, auf dafs er nicht zum äufseren Werk fortschreite" (de verit. q. 25. a. 4.). Ausführlicher spricht sich Thomas hierüber aus Summ. theol. I. p. 81. a. 3. „Dem Willen unterliegt auch der appetitus sensitivus in Bezug auf die Ausführung, die durch die Bewegungskraft zustande kommt. Bei den übrigen lebenden Wesen folgt sofort auf den Begehrungsakt die Bewegung, wie das Schaf, von Furcht vor einem Wolfe erfafst, sofort flieht, weil in diesem Wesen kein höheres Begehrungsvermögen ist, welches Einspruch erhöbe. Aber der Mensch wird nicht sogleich auf einen Akt des niederen Begehrens bewegt; sondern es wird erst der Befehl des Willens, des höheren Begehrens erwartet. Denn in allen geordneten Bewegungspotenzen bewegt die zweite nur in Kraft der ersten. Deshalb reicht das niedere Begehren nicht zur Bewegung hin, wenn nicht das höhere beipflichtet."

Um Mifsverständnisse zu vermeiden, bedarf die letzte Äufserung des Aquinaten einer näheren Erläuterung. „Es scheint nämlich die Unterwürfigkeit des sinnlichen Begehrens unter den Willen nicht so streng zu sein, dafs es nur in Kraft dieses bewegen kann, wie im Vorliegenden ausdrücklich geschlossen wird. Ferner hat es wohl den Anschein, als ob der appetitus sensitivus im Menschen gegen seinen Willen eine Bewegung veranlafst, wie bei einem Unenthaltsamen. Darauf erwidere ich, dafs die Auseinandersetzung ganz richtig ist, aber man mufs sie cum grano

salis verstehen, d. h. sie hat ihre Giltigkeit, wenn keine Hindernisse vorliegen und der Ausdruck: Willenszustimmung nicht zu eng gefafst, sondern unter Zustimmung sowohl die ausdrückliche als auch die einschliefsliche (explicite, implicite) oder die nur interpretative u. s. w. verstanden wird. Dafs im Menschen das sensitive Begehren allein bewegt, kommt infolge einer Hinderung des höheren Begehrens, wie es bei Kindern und Geistesschwachen hervortritt. Dafs aber nach Ausschlufs des Hindernisses das niedere Begehren nur bewegt unter irgend einer Mitwirkung des höheren, erkennen wir erfahrungsgemäfs daraus, dafs wir unsere ganze äufsere Ortsbewegung (translatio) eine freiwillige nennen." (Cajetan zu Summ. theol. I. q. 81. a. 3.) Die Frage, ob nicht jedem Begehrungsvermögen eine besondere vis motiva entspricht, wird dahin beantwortet, dafs eine einzige vis motiva genüge. Zur Begründung weist Thomas darauf hin, dafs „die höhere Strebekraft vermittels der niederen bewegt." (Summ. theol. I. q. 80. a. 2. ad 3.) Das ist nach Erklärung Cajetans der gewöhnliche Verlauf; der Wille als primum movens veranlafst vermittels des appetitus sensitivus als secundum movens die äufsere Bewegung. Vgl. hierzu den Kommentar Cajetans zu genannter Stelle.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so besteht der Vorzug des sinnlichen Begehrens im Menschen darin, dafs es von Natur aus dem höheren unterworfen ist. Durch eine derartige Stellung behauptet es vor dem appetitus sensitivus der Tiere den Vorrang. Sehr beherzigenswert sind die Worte Cajetans auf den möglichen Einwand: Der appetitus sensitivus bei den übrigen lebenden Wesen kann ohne Mitwirkung eines Willens bewegen, und er ist doch im Menschen nicht von schlechterer Beschaffenheit. „Dafs die Unterwürfigkeit," sagt Cajetan zu Summ. theol. I. q. 81. a. 3., „der Würde der sensitiven Natur im Menschen keinen Eintrag thut, ist klar, weil es vortrefflicher und edler ist, so hohe Werke, wie menschliche Bewegungen (motus humani) sind, in der Eigenschaft eines Untergebenen zu verrichten, als niedrige Werke in der Stellung eines Vorgesetzten. Gleichwie wir nicht daran zweifeln, dafs es zur Würde der sensitiven Natur beiträgt, mit der vernünftigen verbunden zu sein, obwohl jene dadurch

den Vorzug verliert, die erste Stellung zu behaupten, die sie im Tierwesen einnimmt, so darf auch kein Zweifel aufkommen an der sich hieraus ergebenden Wirkung, dafs es eine gröfsere Vollkommenheit bedeutet, in der Unterwerfung unter den appetitus intellectivus zu bewegen. Im allgemeinen wird ja das Niedere durch Verbindung mit dem Höheren geadelt und erhoben, obgleich es die Stellung eines Untergebenen einnimmt."

Es erübrigt noch die Herrschaft des Willens über das sinnliche Begehren näher zu beleuchten. Man kann im lebenden Wesen eine doppelte Art von Herrschaft wahrnehmen, eine despotische und eine politische. „Die Seele herrscht über den Körper mit despotischer Macht, der Intellekt aber über den appetitus sensitivus mit politischer und königlicher Macht. Despotisch nennt man die Herrschaft, welche jemand über seine Sklaven ausübt, die gar nicht die Fähigkeit haben, in irgend etwas dem Gebote des Befehlenden sich zu widersetzen, weil sie nichts als ihr Eigentum beanspruchen können. Politisch und königlich heifst die Herrschaft, welche jemand über Freie besitzt, die trotz ihrer Unterwürfigkeit unter die Leitung des Vorgesetzten, dennoch etwas Eigenes besitzen, kraft dessen sie dem Befehle widerstreben können. So herrscht die Seele mit despotischer Macht über den Körper, weil die Glieder des Körpers dem Befehle der Seele in nichts zu widerstehen vermögen, sondern sofort auf das Begehren der Seele hin Hand und Fufs sich bewegt und jegliches Glied, welches durch Willensbewegung der natürlichen Anlage nach sich leiten läfst. Dem Intellekt aber oder der Vernunft wird eine politische Herrschaft über das sinnliche Begehrungsvermögen zugeschrieben, weil es etwas ihm Eigenes besitzt. Deshalb kann es dem Geheifse der Vernunft widerstreben . . . So bezeugt die Erfahrung, dafs der appetitus sensitivus der Vernunft widerstreitet, weil wir etwas Ergötzliches sinnlich wahrnehmen, was die Vernunft verbietet, oder etwas Betrübendes, was die Vernunft erheischt. Wenn genanntes Begehren auch in einem oder anderen Dinge der Vernunft widerstrebt, wird dadurch nicht ausgeschlossen, dafs es ihr im allgemeinen unterwürfig ist." (Summ. theol. I. q. 81. a. 3. ad 2.)

§ 5.

Der Begriff passio.

Nach Erledigung der wichtigen Vorfragen, die ein klares Licht auf das Folgende werfen werden, gehen wir zu dem eigentlichen Gegenstande über. Was versteht man unter passio? Der Name passio, Leiden, griech. *πάθος*, wird im weitesten und engeren Sinne gebraucht. Im ersteren Sinne kann man unter Leiden jedes Empfangen (recipere) verstehen, wo der einwirkenden Thätigkeit (actio) eines Wesens die Aufnahme (passio) von seiten des anderen Wesens entspricht. „Jedes Empfangen ist eine Art Leiden". (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 1.) Hier wird beim patiens nur die Fähigkeit verlangt, etwas zu empfangen, was noch nicht vorhanden, wozu es noch in potentia ist. „Leiden in der allgemeinen Bedeutung „aufnehmen" kann jedes Ding treffen, insofern es sich in potentia befindet." (A. a. O. ad 1.) So sprechen die Scholastiker von einem „Leiden" des Intellektes, der das Bild der erkannten Sache in sich aufnimmt, von einem „Leiden" der Luft, die vom Lichte erhellt wird. Im engeren Sinn versteht man unter passio die Aufnahme irgend einer Form, womit zugleich der Ausschluſs einer anderen verbunden ist. „Im eigentlichen Sinne ist von „Leiden" die Rede, wenn etwas aufgenommen wird mit Abwerfung eines anderen." (A. a. O.) Da kommt erst der volle Begriff: Leiden zur Geltung, wo die jedem Leiden entsprechende actio mit Bewegung verbunden ist. „Den eigentlichen Begriff passio gewinnt man, wo die Thätigkeit und das Leiden auf Bewegung beruhen, insofern nämlich etwas auf dem Wege der Bewegung in das leidende Wesen aufgenommen wird." (de verit. q. 26. a. 1.) Es gibt jedoch verschiedene Bewegungen: örtliche (motus localis), Wachstum und Abnahme in demselben (motus augmenti et decrementi), eigentliche Veränderung (motus alterationis). Bei dem Entstehen und Vergehen (generatio und corruptio) findet sich keine eigentliche Bewegung. Die örtliche Bewegung bezieht sich nicht auf die Aufnahme irgend einer Form von seiten des patiens, sondern hier wird vielmehr das patiens selbst in etwas Äuſserliches,

den Raum, aufgenommen, bei dem Wachstum handelt es sich um Aufnahme oder Verlust von etwas Substanziellem. Somit bleibt der motus alterationis übrig, der ein wahres Leiden hervorruft, „indem eine Form aufgenommen und die andere abgeworfen wird.“ (A. a. O.) Jede Bewegung erfordert den Übergang zwischen entgegengesetzten Punkten (inter contraria), weshalb bei der passio dasjenige, was vom patiens empfangen wird, dem, was von ihm entfernt wird, entgegengesetzt ist. Eine Erweiterung des Begriffes passio zeigt sich in dem Sprachgebrauche, wonach alles, sofern es auf irgend eine Weise von etwas ihm Zustehenden zurückgehalten wird, „leidet“. Hiernach leidet der Mensch, weil er verhindert wird, seinen Willen zu thun, der schwere Gegenstand, dem ein Hemmnis das Herabfallen unmöglich macht. Thomas stellt für die passio im eigentlichen Sinne folgende Bedingungen auf: I. Auf seiten des Veränderten: dafs es ein für sich bestehendes Ding oder Wesen ist, sonst könnte es nicht das Subjekt der Bewegung sein, welches gleichsam von einem terminus zum anderen hinüberwandert; ferner dafs es eine körperliche Substanz sei, weil nur ein Körper der eigentlichen Bewegung unterworfen ist. Zur Bekräftigung dieses zweiten Punktes beruft sich der Aquinate auf die Physik des Aristoteles. Die körperliche Natur mufs derartig sein, dafs sie einem Wechsel von konträren Formen unterworfen ist. II. Auf seiten der termini, zwischen denen die Änderung verläuft: dafs mit dem Ausscheiden der einen Form die andere eintritt, so dafs ein wirklicher Übergang stattfindet. Das Leiden im eigentlichen Sinne stellt auch die Forderung, „dafs die Form oder Qualität, welche eintritt, eine dem patiens unter gewöhnlichen Umständen fremde (ut sit extranea), während die ausscheidende Qualität dem leidenden Wesen eine zuträgliche, passende ist (connaturalis). Denn das Leiden besagt einen gewissen Sieg des agens über das patiens.“ (III. dist. 15. q. 2. a. 1.) An anderer Stelle wird das Leiden dargestellt als das Gezogenwerden zu dem, was des agens ist. Das Leidende wird zu dem agens hingezogen, um gleichsam die Eigentümlichkeit desselben anzunehmen. Vgl. Summ. theol. I. II. q. 22. a. 1. u. 2.

Da unsere Frage nach der passio sich auf Wesen bezieht in ihrer Eigenschaft als lebende Wesen, oder da von einer passio animae die Rede ist, so wäre noch eine Vorfrage zu erledigen: Kann überhaupt bei einer Seele von einer eigentlichen passio gesprochen werden? Nach den oben aufgestellten Bedingungen „ist es unmöglich, dafs etwas Unkörperliches im eigentlichen Sinne leide. Dasjenige also, was an sich (per se) durch eigentliche passio getroffen wird, ist körperliche Substanz. Wenn demnach das eigentliche Leiden in irgend einer Weise die Seele berühren soll, so trifft es sie nur, insofern sie mit einem Körper verbunden ist, oder auf Grund eines anderen mit ihr Verbundenen (per accidens).“ (Verit. q. 26. a. 2.) Ebenso wenig, wie der Seele, als unkörperlicher Substanz, an sich eine körperliche Bewegung zukommt, sie vielmehr nur, per accidens bewegt wird, d. h. auf Grund der Bewegung des Körpers, darf ihr an sich eine Alteration zugeschrieben werden. Die Verbindung der Seele mit dem Körper ist als eine doppelte aufzufassen, sowohl bezüglich des Seins als der Thätigkeit. „Sie ist in doppelter Weise dem Körper verbunden: zunächst als Form, insofern sie dem Körper das Sein gibt, ihn belebend, dann als Bewegerin, sofern sie durch den Körper ihre Thätigkeit ausübt. In dieser zweifachen Hinsicht leidet die Seele per accidens, doch mit Unterschied. Denn was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, leidet auf Grund der Materie, wie es kraft der Form thätig ist. Deshalb beginnt die passio mit der Materie, und trifft gewissermafsen nur per accidens die Form. Doch leitet sich das Leiden des patiens vom thätigen Wesen her, weil es die Wirkung einer Thätigkeit ist. Aus dem Grunde wird die passio des Körpers der Seele in zweifacher Weise per accidens zugeschrieben. Erstens in der Art, dafs die passio im Körper beginnt und in der Seele endet, sofern sie dem Körper als Form geeint ist. Das ist das körperliche Leiden (passio corporalis), wie wenn der Körper verletzt wird, die Verbindung des Körpers mit der Seele geschwächt wird, wodurch die Seele selbst, die ihrem Sein nach dem Körper verbunden ist, per accidens leidet. Zweitens in der Weise, dafs die passio in der Seele beginnt, als Bewegerin des Körpers,

und in diesem endet. Diese heifst seelisches Leiden (passio animalis), wie beim Zorne, dem Schrecken und ähnlichen Erscheinungen hervortritt.“ (A. a. O.) Hier beginnt der Prozefs in der Seele und schliefst mit einer durch die Seele hervorgerufenen Veränderung des körperlichen Zustandes ab. Obgleich also die Alteration eigentlich im Körper vollzogen wird, geht sie doch aus von der Bewegerin des Körpers, der mit ihm verbundenen Seele, und somit wird auch der Seele selbst die passio zugeschrieben, wenn auch nur per accidens. Man beachte vor allem den Unterschied zwischen dem körperlichen Schmerz bei Verwundung des Körpers und dem Seelenschmerz (Traurigkeit), als passio animalis. Gehen wir noch näher auf das Gesagte ein. Die Seele ist Form ihres Körpers ihrer ganzen Wesenheit, ihrem ganzen Sein nach (secundum essentiam suam est forma corporis), sie ist Bewegerin des Körpers durch ihre Potenzen, ihre Vermögen; denn die Bewegung des Körpers ist nur möglich auf Grund einer Thätigkeit (eines movere), deren Prinzip eben das Vermögen ist. Hieraus ergibt sich, dafs die sogenannte passio corporalis an erster Stelle die Seele ihrer Wesenheit, ihrem ganzen Sein nach berührt. „Dies körperliche Leiden bezieht sich auf die Wesenheit der Seele.“ (de verit. q. 26. a. 3.) Nur mittelbar „kann dieses Leiden einer Potenz der Seele zugeteilt werden, und zwar in dreifacher Art. Zunächst, insofern die Potenz in der Wesenheit der Seele wurzelt, auf welche Weise besagte passio eine Beziehung zu allen Potenzen gewinnt, weil alle in der Wesenheit der Seele ihre Wurzel haben. In zweiter Art, sofern durch Verletzung des Körpers die Akte der Vermögen verhindert werden, und so berührt genanntes Leiden alle Potenzen, welche sich körperlicher Organe bedienen, deren Akte durch Verletzung der Organe (indirekt) gehindert werden. In dieser Art trifft die passio corporalis auch die Potenzen, die nicht an körperlichen Organen haften, nämlich die geistigen (intellektiven), weil sie von den mit körperlichen Organen behafteten Vermögen empfangen. Daher kommt es, dafs durch Verletzung des Organs der Vorstellungskraft der Thätigkeit des Intellektes ein Hindernis gesetzt wird, weil der Intellekt bei

seiner Thätigkeit der sinnlichen Vorstellungen bedarf. In dritter Art bezieht sich das körperliche Leiden auf eine Potenz, insofern sie dasselbe erkennend erfaſst. Das ist die Eigentümlichkeit des Gefühlssinnes (tactus); denn er hat zum Objekt dasjenige, woraus das lebende Wesen zusammengesetzt und in gleicher Weise, wodurch dasselbe vernichtet wird.“ (A. a. O.)

Die passio animalis wird der Seele zugeschrieben in ihrer Eigenschaft einer Bewegerin des Körpers, bezieht sich demnach unmittelbar auf die Potenzen der Seele. Dort in der Potenz muſs sie ihren Sitz haben, infolge deren Thätigkeit eine Veränderung des körperlichen Zustandes eintritt. „Die passio animalis muſs, da durch sie auf Grund einer Seelenthätigkeit der Körper verändert wird, in jener Potenz sein, welche sich eines körperlichen Organs bedient und deren Aufgabe die Veränderung des Körpers ist.“ (A. a. O.) Deshalb können hier die Seelenvermögen nicht in Betracht kommen, welche rein geistig sind, frei von körperlichem Organe, mit anderen Worten die intellektiven Vermögen. „Ein derartiges Leiden ist nicht im intellektiven Teile, der kein Akt eines körperlichen Organes ist.“ (A. a. O.) Somit verbleiben nur die Potenzen des sensitiven Teiles, das sinnliche Erkenntnisvermögen und das sinnliche Begehrungsvermögen. Welchem von beiden ist nun die passio animalis zuzuschreiben? Beide sind materielle Kräfte, beide sind nach der früheren Erklärung potentiae passivae, die vom Objekte empfangen. Aber doch findet sich bei der Begehrungskraft mehr von einem Leiden, als bei dem Erkenntnisvermögen. Das Leidende wird, wie oben gesagt, zum agens hingezogen, soll gleichsam die Eigentümlichkeit des agens empfangen. Nun ist aber bei den grundlegenden Fragen auseinandergesetzt worden, daſs im Gegensatze zum Erkennen, welches den Gegenstand zu sich heranzieht, ihm sein eigentümliches Sein mitteilt, das Begehren in der Hinneigung des Begehrenden zum Dinge, dessen natürlichem Sein nach, besteht. Der Begehrende wird eigentlich vom Objekte gezogen oder bewegt, und die Richtung dieser Bewegung wird vom Objekte bestimmt, je nachdem es konvenient oder nichtkonvenient ist, darum ist hier mehr von

einem Leiden die Rede, als beim Erkennen. „Mehr wird die Seele zum Gegenstande durch die Begehrungskraft hingezogen, als durch die Erkenntniskraft. Denn durch erstere hat die Seele Beziehung zu den Dingen selbst, wie sie in sich sind . . . Die Erkenntniskraft wird aber nicht zum Gegenstande hingezogen, wie er in sich ist, sondern erkennt denselben nach seiner Form (Intention), die sie in sich besitzt oder aufnimmt nach ihrer eigentümlichen Seinsweise . . . Daraus ergibt sich, dafs der Begriff: Leiden mehr im Begehren als im Erkennen liegt.“ (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2.) Aus demselben Unterschiede zwischen beiden Vermögen ist ein weiterer Grund zu entnehmen, warum die passio der vis appetitiva zugeschrieben wird. Es war nämlich oben gesagt, zum Begriffe des eigentlichen Leidens gehöre eine gewisse Kontrarietät zum Leidenden. Nichts leidet von etwas Gleichem. Diese Kontrarietät zeigt sich aber nur beim Begehren. „Der Sinn wird vom sinnlichen Objekte nicht gemäfs dem Zustande des Bewegenden bewegt, da die sinnliche Form in den Sinn nicht eintritt dem natürlichen Sein nach, welche Seinsweise sie im sinnlichen Objekte hat, sondern in geistiger Seinsweise (mehr oder weniger immateriell), die dem Sinne eigen ist. So zeigt sie keine Kontrarietät zum Sinne . . . . . ., es sei denn, dafs der Gegenstand über das richtige Verhältnis hinausgeht. Aus diesem Grunde wird dem Sinne kein eigentliches Leiden zugeschrieben, abgesehen von dem Falle, wo der Überreiz (excellentia) der sinnlichen Gegenstände den Sinn zerstört oder schwächt.“ (III. d. 15. q. 2. a. 1.) Mit der letzten Bemerkung wird die Thatsache berührt, dafs ein gewisses Verhältnis zwischen Sinn und Objekt bestehen mufs, dafs z. B. nur ein gewisses intensives Licht dem Auge noch proportioniert und zuträglich ist, dagegen ein Licht, welches noch stärker an Intensität wäre, schädigend für das Auge wirkt. Doch ist eine solche Schädigung, ein solches Leiden beim sinnlichen Erkennen nicht an sich vorhanden, sondern tritt nur per accidens ein, wie die Scholastiker sagen, es liegt nicht in der Natur des sinnlichen Wahrnehmens als solchen, sondern in dem Überreiz eines zu intensiven Objektes. „Es bleibt also übrig,“ fährt Thomas a. a. O. fort, „dafs

von der passio in eigentlicher Bedeutung nur bezüglich der sinnlichen Begehrungskräfte gesprochen wird, weil diese Kräfte einerseits materiell sind, andererseits von den Dingen gemäſs der Eigentümlichkeit des Objektes bewegt werden, weil nicht die Intention (die Form in geistiger Seinsweise) des Gegenstandes, sondern der Gegenstand selbst erstrebt wird, und darnach hat der Gegenstand Konvenienz zur Seele oder Kontrarietät.“ Ein dritter Grund wird in der q. 26. de verit. a. 3. angegeben. Als notwendiges Erfordernis zur eigentlichen passio, um die es sich jetzt handelt, gehört die Änderung des körperlichen Zustandes, die ihren Ausgang von der Seelenthätigkeit nimmt. Diese Änderung ist eine Folge derselben. Aber „aus dem Erkenntnisakte des Sinnes folgt keine Bewegung im Körper, auſser durch Vermittelung des Begehrungsvermögens, welches das unmittelbar Bewegende ist. Nach der Art seiner Thätigkeit wird sofort ein körperliches Organ disponiert, nämlich das Herz, von wo die Bewegung ihren Anfang nimmt, zu einer solchen Zuständlichkeit, die der Erreichung des von der Sinnlichkeit erstrebten Gegenstandes entspricht. Deshalb glüht es auf im Zorne, in der Furcht aber wird es gleichsam kalt und zieht sich zusammen.“ (A. a. O.) Die Äuſserung in Betreff des Herzens sei hier angeführt, ohne damit die Zustimmung zu diesem nebensächlichen Punkte aussprechen zu wollen. „Die nächste Bewegungsursache des Körpers in uns ist der appetitus sensitivus. Deshalb begleitet den Akt desselben immer eine Veränderung des Körpers.“ (Summ. theol. I. q. 20. a. 1. ad 1.) Während eine Änderung des körperlichen Zustandes dem Akte des sinnlichen Erkennens nur per accidens folgen kann, ist sie eine Folge des sinnlichen Begehrens per se. „Es gibt eine natürliche Änderung des Organs, nämlich daſs es warm oder kalt oder in anderer ähnlicher Weise geändert wird; eine derartige Änderung verhält sich zum Akte des sinnlichen Erkennungsvermögens per accidens — z. B. eine Ermüdung des Auges infolge heftiger Anstrengung oder Erblindung durch übermäſsige Intensität des sinnlichen Objektes. Aber dem Akte des sensitiven Begehrens ist eine derartige Änderung an sich (per se) zugeordnet, deshalb wird bei Definition der

Thätigkeiten des Begehrens ihrer materiellen Seite nach eine natürliche Änderung des Organs angegeben, wie wenn man sagt: Der Zorn ist die Entzündung des Blutes ums Herz. Daraus erklärt sich, dafs der Begriff: passio mehr im Akte der sinnlichen Strebekraft, als in dem der sensitiven Erkenntniskraft sich findet, obwohl beide Kräfte die Vollendung eines körperlichen Organes sind." (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2. ad 3.) Als Ergebnis der voraufgehenden Untersuchung steht nun folgendes fest. Da das Begehren seiner Natur nach am meisten von allen Seelenthätigkeiten den Begriff des Leidens in sich schliefst und mit dem sinnlichen Begehren eine dem erstrebten Gegenstande entsprechende körperliche Änderung verbunden ist, so ist die passio animalis zu erklären, als „der Akt des sinnlichen Begehrens, insofern eine körperliche Änderung damit verknüpft ist." (Summ. theol. I. q. 20. a. 1. ad 1.) Die passio ist ein Akt, eine Thätigkeit, wie es schon früher vom Begehren nachgewiesen war. „Die passiones sind," sagt Cajetan zu Summ. theol. I. II. q. 22. a. 3, wirklich Thätigkeiten, die hervorgerufen vom begehrenswerten Gegenstande denselben zum Objekte haben." Somit bieten die passiones einen doppelten Gesichtspunkt, die Thätigkeit oder Bewegung der Strebekraft als solcher und die daraus folgende Bewegung des Körpers. In dieser vollendet sich der Begriff: Leiden in seiner eigentlichen Bedeutung, und nur auf Grund derselben wird der Akt des sinnlichen Begehrens passio genannt. Die Seele beginnt den Prozefs, aber das eigentliche Leiden wird ihr nur auf Grund der folgenden körperlichen Änderung beigelegt, also per accidens. Das Kompositum leidet an sich. „Die passio im eigentlichen Sinne kann der Seele nur per accidens zukommen, insofern das Kompositum leidet." (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 1.) Das Nähere hierüber im folgenden §.

Weil genannte Passionen dem Begehren angehören, werden sie als affectus, affectiones bezeichnet. Vgl. a. a. O. a. 2. ad cont. Franz von Ferrara rechtfertigt diese Bezeichnung: „Es werden aber die passiones genannt affectiones zur Unterscheidung vom Leiden des Intellektes und Sinnes, was nur in einem Empfangen besteht, nicht aber in einer Bewegung oder Hinneigung zum

Gegenstande, wie es der Name affectio besagt.“ (Kommentar zur Summ. phil. I. 39.) Zur weiteren Unterscheidung von den Akten des geistigen Begehrens werden sie wohl mit einem Zusatze bezeichnet als passiones affectuum oder affectivae passiones. (Summ. phil. I. 39.) In der deutschen Sprache ist wohl der Ausdruck: Leidenschaften zu wählen, obwohl mit diesem Begriffe mehr etwas Unzuträgliches, Gewaltsames verbunden wird, ähnlich wie beim lateinischen perturbatio. In der That verdienen diejenigen Passionen, welche die gröſste Kontrarietät, eine wirkliche Verschlechterung und gewaltsame Steigerung des körperlichen Zustandes aufweisen, am ehesten den Namen: Leidenschaften nach dem Grundsatze: Denominatio fit a potiori. Wir finden beim Aquinaten zwei andere Definitionen, die der oben angegebenen entsprechen. „Die Leidenschaft ist die Bewegung des sinnlichen Begehrungsvermögens bei der Vorstellung von gut oder schlecht.“ „Die Leidenschaft ist eine Bewegung der vernunftlosen (sensitiven) Seele auf Grund der Auffassung: gut oder schlecht.“ (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 3. ad contr.)