

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 2 (1888)

Artikel: Die Leidenschaften : Abhandlung [Fortsetzung]
Autor: [s.n.]
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762147>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.11.2024

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



DIE LEIDENSCHAFTEN.

ABHANDLUNG

VON

DR. OTTEN,

PRÄSES DES SEMINARIUM LIBORIANUM ZU PADERBORN.

§ 7.

Potentia irascibilis und concupiscibilis.

Nachdem die Frage über das Wesen der Leidenschaften gelöst ist, folgt passend die Frage nach Einteilung derselben. Weil es sich um Thätigkeiten des sinnlichen Strebevermögens handelt, wird sich die nächste Scheidung vollziehen durch die Teilung dieses Vermögens in eine potentia concupiscibilis und irascibilis. Wie früher auseinandergesetzt, treten beim natürlichen und seelischen Begehren ähnliche Erscheinungen hervor; doch sind sie vollkommener bei diesem und erfordern deshalb ein besonderes Vermögen. „Das sinnliche Begehren hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem natürlichen, insofern beide nach etwas streben, was dem Begehrenden zuträglich ist. Das natürliche Begehren weist aber ein doppeltes Streben auf gemäß einer doppelten Thätigkeit des natürlichen Dinges. Durch die eine Thätigkeit strebt das Ding jenes zu erlangen, was zur Erhaltung seiner Natur dient, gleichwie der schwere Körper nach abwärts sich bewegt, um dort sein Dasein erhalten zu können. Durch die andere Thätigkeit vernichtet es das ihm Entgegenstehende vermittelt einer thätigen Eigenschaft (qualitas activa). Dieses ist eine notwendige Einrichtung für das vergängliche Wesen; denn wofern es nicht die Kraft besäße, seinen Widersacher zu überwinden, würde es von demselben vernichtet. So strebt also

das natürliche Begehren nach zwei Zielen, nämlich nach Erlangung dessen, was der Natur zuträglich, gleichsam lieb ist, und nach Gewinnung des Sieges über das Entgegenwirkende. Das erste geschieht gewissermaßen nach Weise eines Empfangens (*per modum receptionis*), das zweite jedoch mehr nach Weise einer Thätigkeit (*per modum actionis*); deshalb werden beide Strebearten verschiedenen Prinzipien zugewiesen. Denn empfangen und thätig sein stammen nicht von demselben Prinzip. Während das Feuer durch seine „Leichtheit“ nach oben strebt, vernichtet es das Widerstrebende durch seine Wärme.“ (*De verit. q. 25. a. 2*). Der Hauptgrund für die zweite Thätigkeit liegt in der Vergänglichkeit der irdischen Dinge (*corruptibilitas*), welche nicht nur von innen heraus, sondern auch durch äußeren Einfluß eintreten kann. Demgegenüber hat der Schöpfer dem natürlichen Dinge die Neigung gegeben, den vernichtenden Elementen entgegenzutreten. Diese Neigung erscheint mithin als eine Vollendung und zugleich als ein Schutzmittel für die Hinneigung zur Erhaltung seines Seins. Wenn nun von solcher zweifachen Neigung im natürlichen Begehren auf eine entsprechende Erscheinung bei dem sinnlichen Begehren geschlossen wird, so möchte das wohl mehr als ein Analogieschluß genannt werden. Letzteres Begehren enthält in höherem Grade die Vollkommenheit des ersteren. Auch beim sinnlichen Begehren unterscheidet Thomas aus genanntem Grunde 1) das Streben nach Erlangung des Zuträglichen, sowie damit verbundener Abweisung des Schädlichen; 2) das Streben zum Widerstande gegen das Vernichtende und Schädigende (*contra ea, quae ingerunt nocumenta et convenientibus praebent impedimentum*). Vgl. *Sum. theol. I. q. 81. a. 2*. Die doppelte Richtung des Strebens wird wohl kaum einem Einwande begegnen; desto schwieriger ist die Frage, ob die beiden Richtungen des Strebens zwei verschiedenen Vermögen angehören oder nicht. Thomas bejaht die Frage, nach ihm zerfällt das sinnliche Begehren in eine *potentia concupiscibilis* und *irascibilis*, gleichsam die beiden Spezies unter jenem als Genus.

Beide Potenzen müssen als Arten des *appetitus animalis* nach dem sinnlich Guten streben, bezüglich vor dem sinnlich

Schlechten fliehen. Doch bemerkt Cajetan mit Recht, es sei der Begriff: sinnlich gut nicht ein so einheitlicher Begriff, wie der Begriff: gut überhaupt, welcher beim Objekte des Willens zur Sprache kommt. „Der Begriff: sinnlich gut ist nicht ein einheitlicher Gesichtspunkt, den Akt des sinnlichen Begehrens zu erregen oder ihm als Ziel zu dienen, gleichwie der Begriff: gut mit Bezug auf die Thätigkeit des geistigen Begehrens; sondern er verhält sich zum sinnlichen Streben, wie die sogenannte sinnliche Qualität (*qualitas sensibilis*) zum äußeren Sinn.“ (Commentar zu *Sum. theol. I. q. 59. a. 4.*) Das Attribut: sinnlich ist dem Begriff: gut nicht hinzugefügt als eine nähere Modifikation desselben, wie etwa mit dem Sein (*ens*) als nähere Bestimmung das „in sich selbst bestehend,“ verbunden und dadurch das Sein auf das Sein der Substanz beschränkt wird. Vielmehr soll durch die Hinzufügung von „sinnlich“ eine bestimmte Klasse von Dingen zusammen ausgeschieden werden aus der Gesamtheit aller Dinge, nämlich diejenigen, welche mit dem sinnlichen Erkennen erfaßt werden können. Die Beschränkung ist demnach durch eine dem Begriffe: gut von außen hinzukommende Bestimmung, nämlich: sinnlich erkennbar, gemacht worden. Wir finden nun unter den sinnlich guten Objekten zwei Arten, die dem sinnlichen Strebevermögen als Ziel dienen, aber jede Art auf Grund einer besonderen Eigenschaft, wodurch sie begehrenswert sind. Einige Dinge sind schlechthin geeignet, eine sinnliche Lust hervorzurufen, wie Speise und Trank und die *res venereae*; diese heißen deshalb schlechthin ergötzlich (*delectabilia secundum sensum*). Und „das Gute, insofern es ergötzlich ist, bewegt die *potentia concupiscibilis*.“ (*Sum. theol. I. II. q. 23. a. 1 ad 3.*)

Aber wie Philippus von der heiligsten Dreifaltigkeit in seiner *Sum. phil. II. II. q. 45. a. 1* sagt, „es gibt Gegenstände, welche zur Seinserhaltung und zum Schutze des lebenden Wesens beitragen, obgleich sie schlechthin nicht ergötzlich sind.“ Solche Dinge sind oft Gegenstand des sinnlichen Strebens, obwohl sie anfänglich Schmerz oder Unlust im Gefolge haben. Die „Strebekraft nun, welche dasjenige erstrebt, was keineswegs der einfachen Ergötz-

lichkeit dient, sondern nur dem Wesen zu seinem Schutze dienlich ist, wird die *vis irascibilis* genannt.“ (Sum. theol. I. q. 81. a. 2 ad 2.) Man bezeichnet das Objekt dieses Vermögens als schwerzuerlangendes, beschwerliches Gut (*bonum difficile* oder *arduum*). Das *bonum difficile* kann nicht der *vis concupiscibilis* als Objekt zugewiesen werden; denn infolge der Schwierigkeit enthält es, wie Cajetan bemerkt, gewissermaßen einen Grund, wodurch es der einfachen Konkupiscenz zuwider ist. „Einen anderen Grund der Begehrbarkeit (als das Objekt der *vis concupiscibilis*) hat etwas dadurch, daß es schwierig zu erlangen ist; denn zuweilen reißt das *arduum* von der Lust und Ergötzlichkeit los und bringt in unliebsame Berührungen mit den umgebenden Dingen, wie wenn das Tier mit Verzicht auf das Vergnügen, welches es genoss, den Kampf beginnt und sich selbst durch die Schmerzen nicht zurückhalten läßt, die es zu ertragen hat.“ (De verit. q. 25. a. 2.) Ferner „fügt das Schwierige oder Beschwerliche einen besondern Grund des Gutseins hinzu, nämlich einen gewissen Wert, eben dadurch, weil es nicht mit Leichtigkeit besessen wird, gleichwie man jedes Seltene teuer nennt.“ (III. dist. q. 1. a. 2. ad 1.)

Das Objekt der *irascibilis* ist das *bonum arduum* (bezüglich das *malum arduum*); deshalb tritt Cajetan mit Recht dem Scotus entgegen, der dieses leugnete. „Scotus tadelt diejenigen, welche behaupten, das Objekt der *irascibilis* sei das schwer zu Erreichende (bezüglich zu Fliehende), will vielmehr das Angreifende (*offendens*) als solches nur gelten lassen und sagt, bei jedem Akte der *irascibilis* sei ein Verneinen (*nolle*) nicht nur von seiten der *concupiscibilis*, sondern auch der *irascibilis*. Daraus ist offenbar, daß nach ihm dieses Vermögen sich nie auf etwas Gutes bezieht, sondern nur dazu vorhanden ist, ein Böses zurückzuweisen, zu ertragen, zu züchtigen, und hierdurch hat Scotus schon im Anfange geirrt. Nach dieser Meinung müßte er auch die Hoffnung, welche die erste irascible Leidenschaft bezeichnet, von dem Vermögen ausschließen.“ (Comment. zu Sum. theol. I. II. q. 23. a. 1.) „Dem eigentlichen Begriffe nach,“ fährt Cajetan a. a. O. fort, „bedeutet *arduum* eine Schwierigkeit im guten oder schlechten

Objekte; denn beschwerlich nennen wir die Dinge, welche eine Schwierigkeit im Erreichen (*difficultas*) aufweisen und deshalb eine gewisse Erhabenheit (*celsitudo*). Schwieriges anzugreifen, wird für nichts Geringes gehalten, und schwierigen Dingen zu unterliegen oder davor zu fliehen, verdient keinen großen Tadel.“ Das von Scotus behauptete Objekt ist nur sozusagen eine Unterart. „Das Angreifende ist nur ein Teilobjekt, welches unter dem Gesamtobjekte der *irascibilis* enthalten ist, insofern es einer besonderen Leidenschaft dieses Vermögens, dem Zorne, angehört. Das Gesamtobjekt (*objectum adaequatum*) ist das Schwierige oder Beschwerliche.“ (Cajetan a. a. O.) Das Verhältnis der Objekte beider Vermögen läßt sich mit Cajetan ausdrücken, „das Objekt der *concupiscibilis* sei das sinnlich Gute, ohne jede Hinzufügung, das der *irascibilis* hingegen ein bestimmtes Gute, nämlich beschränkt auf den Begriff: beschwerlich oder schwierig, so daß jenes einfach ist, dieses gleichsam zusammengesetzt.“ (A. a. O.) Doch soll hierunter keine Zusammensetzung von Subjekt und *Accidens* verstanden sein, als wäre das Gute die eigentliche Substanz, das eigentlich Wesentliche des Objektes und „schwierig“ nur eine zufällig hinzutretende Bestimmung. Vielmehr ist das *bonum arduum* ein einheitliches Objekt, so daß beides wesentliche Bestimmungen sind. „Gewisse Arten des Guten und Schlechten sind das schwierige Gute und das schwierige Schlechte. Und wenn das schwierige Gute geschieden wird in das Gute und das Schwierige, so ist es keine Scheidung in das Subjekt und sein *Accidens*, sondern die Scheidung eines einheitlichen Grundbegriffs in mehrere besondere (unvollständige) Gesichtspunkte, wie man die schwarze Farbe scheiden wird in das, was sie an Licht besitzt und das, was am Schatten vorhanden. Die Ausführung im Texte stützt sich deshalb darauf, daß ein schwieriges Gute einen Gesichtspunkt bietet, wodurch es anlockt, und einen anderen, wodurch es von sich abschreckt. Dieser Sinn wird dadurch bestätigt, daß im Texte das Schwierige als Ursache der Abschreckung und Anziehung bezeichnet wird (*est depulsivum et attractivum*), was nicht geschehen könnte, wenn es für sich allein genommen würde. Nun aber kann so gesagt werden, weil einerseits ein

schwieriges Gute als Objekt der Verzweiflung abschreckend wirkt und andererseits irgend ein schwieriges Schlechte als Objekt der Kühnheit anziehend.“ (Cajetan zu Sum. theol. I. II. q. 23. a. 2.) Entsprechend dem Grundsatz, daß jeder Unterschied im Formalobjekt verschiedene Vermögen begründet, muß für die Akte der concupiscibilis und die der irascibilis je ein besonderes Vermögen gefordert werden, weil das „Schwierige und das schlechthin Ergötzliche nicht auf denselben Grund hin dem lebenden Wesen zuträglich sind, und deshalb das Objekt des niederen Begehrens durch wesentliche Bestimmungen sich scheidet.“ (De verit. q. 25. a. 3.) Zugleich fügt Thomas an letzter Stelle den Grund hinzu, warum, im Gegensatze zum niederen Begehren, beim Willen von keiner zweifachen Potenz die Rede sein kann. „Nicht aber tritt beim Objekte des höheren Begehrens eine wesentliche Scheidung ein, weil dieses nach dem Guten strebt in unbeschränkter Weise.“ Jedes Gute, welche besondere Färbung es auch immer haben mag, ist Gegenstand des Willens; er strebt nach dem Gutsein als solchem, nach dem allgemeinen, nicht nach einem partikulären Guten. „Das geistige Strebevermögen wird nicht in ein irascibles und concupiscibles geteilt. Denn die Vermögen scheiden sich nicht nach einer materiellen Unterscheidung der Objekte, sondern nach einer formellen (wesentlichen). . . . Das Objekt des geistigen Begehrens, des Willens, ist das Gute nach dem allgemeinen Begriffe: gut; deshalb scheidet es sich nicht nach der Unterscheidung einiger besonderer guten Gegenstände, wie das sinnliche Begehren, welches nicht das Gute seinem allgemeinen Begriffe nach, sondern irgend ein besonderes Gute erstrebt.“ (Sum. theol. I. q. 59. a. 4.) Jedoch in gleicher Weise, wie früher von Leidenschaften beim Willen gesprochen wurde, wird auch dem höheren Begehren eine Art concupiscibilis und irascibilis zugeschrieben, indem ähnliche seelische Erscheinungen, allerdings ohne körperliche Veränderung im Willen vorkommen. Mit Bezug hierauf sagt Thomas: „Liebe und Freude sind, sofern sie wirkliche Leidenschaften bedeuten, in der concupiscibilis; bezeichnen sie aber einen schlichten Willensakt, so sind sie in der geistigen Seite des Menschen.“ (Sum. theol.

I. q. 59. a. 4. ad 2.) Noch klarer zeigt es folgende Stelle: „Das höhere Begehren hat einige Akte, die dem niederen Begehren ähnlich sind, aber ohne jede Leidenschaft. Und so erhalten die Thätigkeiten des geistigen Begehrens zuweilen den Namen von Leidenschaften, wie der Willensakt der Rache Zorn und das Ruhen des Willens in einem erstrebenswerten Gute Liebe heißt. In derselben Weise wird der Wille selbst, welcher diese Thätigkeiten setzt, wohl eine irascible und konkupiscible Kraft genannt, doch nicht im eigentlichen Sinne, sondern nach einer gewissen Ähnlichkeit.“ (De verit. q. 25. a. 3.) Fassen wir noch einmal den Hauptgrund zusammen, weshalb Thomas die concupiscibilis und irascibilis als zwei verschiedene Vermögen betrachtet, so können wir mit seinen eigenen Worten sagen: „Zuweilen stürzt sich die Seele in betrübende Dinge gegen die Neigung der concupiscibilis, um der Neigung der irascibilis entsprechend das Widerstrebende zu bekämpfen.“ (Sum. theol. I. q. 81. a. 2.) Damit ist, wie Cajetan zu dieser Stelle bemerkt, die Verschiedenheit der Objekte beider Vermögen ausgesprochen; denn „falls beide dasselbe Objekt besäßen, so würde beiden das behagen, was dem einen zuträglich ist, da das eigentümliche Objekt immer dem Vermögen genehm sein muß. Wenn demnach die Verfolgung eines Gegenstandes der irascibilis angenehm, der concupiscibilis aber unangenehm erscheint, so muß das Objekt beider verschieden und folglich müssen die Potenzen auch verschieden sein.“

Ein zweiter Grund wird von Thomas dem Hauptgrunde gleich angeschlossen. „Eine entflammte Konkupiscenz vermindert den Zorn, ein entflammter Zorn die Konkupiscenz, wenigstens in den meisten Fällen.“ (A. a. O.) Es besteht ein Widerstreit beider Vermögen, so daß sie gegenseitig ihre Thätigkeiten abschwächen. Der Schluß aus diesem Widerstreit auf eine Verschiedenheit der Vermögen ist ebensowenig zu verwerfen, wie der an anderer Stelle aus demselben Grunde gezogene Schluß auf die Einheit der Seelenform.

In einer dritten Begründung wird zugleich das Verhältnis beider Vermögen angegeben. „Die vis irascibilis ist gleichsam eine Vorkämpferin und ein Verteidigungsmittel für die concupis-

cibilis, indem sie sich gegen dasjenige erhebt, was sowohl für das Zutragliche, den Strebegegenstand der concupiscibilis, ein Hindernis bildet, als auch Schädliches, das Fluchtobjekt dieses Vermögens, herbeiführt. Deshalb nehmen die Leidenschaften der irascibilis von den Leidenschaften der concupiscibilis ihren Anfang und finden in ihnen ihr Ziel.“ (Thomas a. a. O.) Zum Beweise für genannte Thatsache beruft sich Thomas auf die Erfahrung. „Gleichwie der Zorn aus einem zugefügten Schmerz entsteht, und derjenige, welcher Rache übt, in der Freude über Vollendung derselben sein Ziel und seine Ruhe findet. Deshalb bewegen sich die Kämpfe der Tiere um Gegenstände der concupiscibilis, nämlich um Speise und um die res venereae.“ (A. a. O.) Das Verhältnis beider Vermögen läßt sich, allerdings nur im Vergleich, kurz aussprechen, daß beide eine Bewegung darstellen, die von der Ruhe ausgehend in der Ruhe ihren Stillstand erreicht. So kann die vis concupiscibilis mit der Ruhe verglichen werden, als Ausgangs- und Endpunkt der Bewegung. Eine solche Anschauung zeigt sich beim Aquinaten, indem er der concupiscibilis Ruhe vermischt mit Bewegung zuschreibt, der irascibilis nur Bewegung. „In den Leidenschaften der irascibilis findet sich nichts von Ruhe, sondern nur, was zur Bewegung gehört. Der Grund hiervon liegt darin, daß ein Gegenstand, in welchem man bereits ruht, nicht den Begriff von Beschwerlichem oder Schwierigem enthält, was doch Objekt der irascibilis ist.“ (Sum. theol. I. II. p. 25. a. 1.) Auf diese Anschauung läßt sich zurückführen, was schon oben berührt ist, daß nämlich „eines der Vermögen, die vis concupiscibilis, zum Empfangen geordnet erscheint. Denn dieses begehrt, daß ihm sein lusterregender Gegenstand verbunden werde, das andere Vermögen aber, die vis irascibilis, zum Thätigsein geordnet ist, weil es durch irgend eine Thätigkeit den widerstrebenden oder schädlichen Gegenstand überwindet, gewissermaßen die erhabene Stellung eines Siegers über denselben gewinnend.“ (De verit. q. 25. a. 2.)

Sehr wichtig ist die Beziehung, welche zwischen den beiden Vermögen und den verschiedenen sinnlichen Erfassungsvermögen besteht. Kurz wird sie von Thomas berührt in Sum. theol. I.

q. 81. a. 2. ad 2.: „Gleichwie es unter den erkennenden Kräften im sinnlichen Gebiete eine Schätzungskraft (*vis aestimativa*) gibt, die nämlich solche Dinge erfafst, welche den Sinn (äufsern) nicht reizen, so besteht auch beim sinnlichen Begehren eine Kraft, die nach dem strebt, was nicht der Sinnesergötzlichkeit nach sondern durch seine Nützlichkeit zum Schutze des lebenden Wesens genehm ist: und das ist die *vis irascibilis*.“ Ausführlicher weist er auf die Beziehung hin in III. dist. 26. p. 1. a. 2. Hier macht er zunächst aufmerksam, dafs sich das sinnliche Begehren dem sinnlichen Erkennen anschliesst und das Objekt beider einen gleichen Umfang hat. „Das sinnliche Begehren erstreckt sich nur auf jene guten Dinge, auf welche das sinnliche Erkennen ausgedehnt ist.“ In beiden Kräften aber macht sich das Prinzip der Scholastiker geltend, dafs jede „niedere Natur in ihrer Spitze an den niedrigsten Teil der höheren Natur heranreicht, insofern sie in etwa an der höheren Natur teilnimmt, wenn auch nur in geringem Mafse.“ (A. a. O.) Es besteht eben ein Gesetz der Kontinuität, es ist keine Lücke vorhanden. Daraus ergibt sich, „dafs sowohl das sinnliche Erkennen, als auch das Begehren etwas enthält, worin das Sinnliche an die Vernunft heranreicht.“

Beim ersteren haben wir dieses früher bestätigt gefunden durch das Vorhandensein einer *vis aestimativa*. „Dafs sich nämlich das lebende Wesen die durch den (äufseren) Sinn erfafsten Formen vorstellt, ergibt sich aus der Natur des sinnlichen Erkennens an sich; aber dafs es die Intentionen erfafst, welche nicht in den Sinn fallen, das gebührt dem sinnlichen Gebiete, sofern es an die Vernunft heranreicht.“ Ähnlich ist die Erscheinung auf dem Gebiete des Begehrens. „Wenn das lebende Wesen dasjenige erstrebt, was dem Sinn Ergötzlichkeit bereitet und dadurch zuträglich ist, das erscheint der sinnlichen Natur gemäfs und gehört zur *vis concupiscibilis*. Dafs es jedoch nach einem Guten begehrt, welches keine sinnliche Lust (schlechthin) bereitet, sondern vielmehr geeignet ist, auf Grund der Schwierigkeit Unlust zu erregen, wie wenn das Tier nach dem Kampf mit einem andern Wesen strebt, oder wenn es begehrt, irgend einer Schwierigkeit näher zu treten, das liegt im sinnlichen Be-

gehren, sofern die sinnliche Natur an das geistige Gebiet reicht, und dieses gehört zur *vis irascibilis*." Die Frage nach der Verschiedenheit zwischen *concupiscibilis* und *irascibilis* schließt sich demnach an die Frage der Unterscheidung einer besonderen *vis aestimativa*. „Wie also die Schätzungskraft eine andere ist, als die Vorstellungskraft, so auch ist die *irascibilis* eine andere Kraft, als die *concupiscibilis*." Im folgenden Texte wird weiter ausgeführt, worin sich die Berührung mit dem Höheren, die Teilnahme an der Vernunft, offenbart. „Das Objekt der *concupiscibilis* ist das Gute, welches im Sinn Lust zu erregen geeignet ist, das der *irascibilis* aber jenes Gute, welches eine Schwierigkeit enthält. Das Schwierige aber ist nicht als solches begehrenswert, sondern nur durch seine Beziehung zu anderen Ergötzlichem, oder auf Grund eines Gutseins, welches der Schwierigkeit beigemischt ist. Weil nun die Vergleichung eines Dinges mit einem anderen und die Unterscheidung zwischen Gutsein und Schwierigsein in einem und demselben Gegenstande Sache der Vernunft ist, darum gehört eigentlich das Begehren dieses Guten zum vernünftigen Begehren, doch kommt es auch der sinnlichen Natur zu, insofern sie in unvollkommener Teilnahme an die vernünftige Natur heranreicht. Nicht durch (eigentliche) Vergleichung der Unterscheidung, sondern durch natürlichen Instinkt bewegt sie nach dem Guten hin, wie bezüglich der Schätzungskraft früher gesagt ist.“ (A. a. O.)

Dem oben auseinandergesetzten Unterschiede zwischen sinnlich gut schlechthin und schwierig gut sei eine Bemerkung hinzugefügt, welche das gegenseitige Verhältnis klarer hervorheben wird. Der heilige Thomas bezeichnet nämlich das Verhältnis nicht als ein derartiges, daß *bonum delectabile* oder das Objekt der *concupiscibilis* dem *bonum arduum*, dem Objekte der *irascibilis* „entgegengesetzt sei (*oppositum*).“ (Vgl. *Sum. theol.* I. II. q. 25. a. 1. ad 1.) Demnach ist die Unterscheidung beider Objekte nicht wie *proprium* vom *proprium*, d. h. durch zwei positive, entgegengesetzte Bestimmungen, so daß jedes Objekt sein *proprium distinctivum* hätte, ein ihr Eigentümliches als Unterscheidungsgrund. Sonst würden sich beide Objekte ver-

halten, wie zwei bona partialia. Vielmehr ist das richtige Verhältnis zwischen bonum delectabile und bonum arduum, wie zwischen einem commune und proprium, einem Gemeinschaftlichen und dem durch eine besondere Bestimmung entstandenen Eigentümlichen. Auf dieses Verhältnis baut Thomas den Satz, das objectum concupiscibilis sei eher (prius), als das der irascibilis, wie das commune eher sei, als das proprium, und habe deshalb einen größeren Umfang. (A. a. O. Vgl. auch den Kommentar Cajetans.) Doch muß hier eine Einschränkung gemacht werden, die Cajetan mit folgenden Worten gibt: „Wenn du vernimmst, die Objekte beider Vermögen verhielten sich wie commune und proprium, so verstehe es nicht so, als liege das Verhältnis eines universale und particulare vor, wie zwischen animal und homo, sondern wisse, daß sie sich verhalten, wie Bewegung schlechthin zur örtlichen Bewegung. Das sinnliche Gute schlechthin gehört zur concupiscibilis, ein bestimmtes (beschränktes) sinnlich Gutes zur irascibilis; auf diese Weise ist alles im Einklang, nämlich die Unterscheidung der Objekte und Vermögen, das Verhältnis des Gemeinschaftlichen zum Eigentümlichen und der weitere Umfang jenes vor diesem.“ (Cajetan zu I. II. q. 25. a. 1. ad 1.)

Aus der Einteilung des appetitus sensitivus in eine vis concupiscibilis und irascibilis ergibt sich, wie oben gesagt, eine Einteilung der Leidenschaften in koncupiscible und irascible. Es gibt sonach zwei weite Gebiete, innerhalb deren die sinnlichen Begehrungsakte oder Leidenschaften sich bewegen. Eine mehr oder minder verschiedene Stellung können auch innerhalb dieser Gebiete die Strebeakte zu den Objekten einnehmen, und wird hiernach eine Klassifizierung derselben zu versuchen sein.

§ 8.

Einteilung der koncupisciblen und irasciblen Leidenschaften.

„Die Leidenschaften der Seele scheiden sich dadurch zunächst, daß einige das Gute und Schlechte einfachhin betreffen, und diese gehören zur concupiscibilis; andere hingegen beziehen sich auf eine gewisse Größe (mensura) des Guten und Schlechten, wie aus dem Gesagten einleuchtet, und diese gehören zur irascibilis.“

(III. dist. 26. q. 1. a. 3.) Eine zweite Scheidung oder Kontrarietät der Leidenschaften, worauf ja die Scheidung beruht, wird durch die Kontrarietät der Objekte hervorgerufen. Da die Leidenschaft eine Bewegung der Strebekraft bedeutet, jede Bewegung aber durch Verschiedenheit der termini spezifiziert wird, so ergibt sich die Scheidung der Leidenschaften in solche, welche das Gute als Objekt und solche, die das Schlechte als Objekt haben.

„Eine Kontrarietät findet statt nach der Kontrarietät der termini, welche den Bewegungen eigentümlich ist, wie das Weißwerden, als Bewegung vom Schwarzsein zum Weißsein, dem Schwarzwerden entgegengesetzt ist, oder der Bewegung vom Weißsein zum Schwarzsein. So findet sich eine Kontrarietät in den Leidenschaften nach der Kontrarietät der Objekte, nämlich des Guten und Schlechten.“ (Sum. theol. I. II. q. 23. a. 2.) Die Stellung der Strebekraft dem Guten gegenüber, was ihr zuträglich und begehrenswert erscheint, ist eine bejahende, eine nach Erreichung des Guten hinzielende; dem Schlechten, dem Unzuträglichen gegenüber nimmt sie eine verneinende, eine ablehnende, fliehende Stellung ein. „Die Bewegung des Willens und überhaupt einer jeden Begehrungskraft zielt auf das Gute und Schlechte, als auf die eigentümlichen Objekte.“ (Sum. theol. I. q. 20. a. 1.) Das Gute und Schlechte sind die termini des Begehrens, aber in verschiedener Weise. Denn „das Gute, insofern es gut ist, kann nicht terminus a quo sein (terminus, von dem man sich zurückzieht, vor dem man flieht), sondern nur terminus ad quem (terminus, zu dem man hingezogen wird); weil nichts vor dem Guten als solchem flieht, sondern alles nach demselben strebt. In gleicher Weise strebt nichts nach dem Schlechten als solchem, alles flieht vielmehr vor ihm; deshalb hat das Schlechte nicht den Charakter eines terminus ad quem, sondern eines terminus a quo. So verhält sich also jede Leidenschaft der concupiscibilis bezüglich des Guten als hinstrebend (ut in ipsum), wie Liebe, Verlangen, Freude. Jede Leidenschaft aber bezüglich des Schlechten ist eine davon zurückweichende (ut ab ipso), wie Haß, Verabscheuung, Traurigkeit.“ (Sum. theol. I.

II. q. 23. a. 2.) Die Verschiedenartigkeit der Bewegung unserer Leidenschaften, die bald eine vorwärtsstrebende, bald eine zurückweichende ist, stellt sich dar als eine Wirkung des Guten und Schlechten. Jenes ist anziehend, dieses abstoßend. Beides, das Gute und das Schlechte, ist thätig, wirkt auf die Seele und zwar als erkanntes; aber weil, wie Cajetan zu Sum. theol. I. II. q. 23. a. 4. bemerkt, die Erkenntnis zum Besten des lebenden Wesens geordnet ist, „so sind die beiden Objekte thätig dadurch, daß sie nicht zu sich heran, sondern zum beseelten Wesen selbst ziehen. Daher verursachen sie im lebenden Wesen, was demselben in Beziehung auf ein solches Objekt zukommt, und nicht, was einem solchen Objekte zuträglich ist. Das Schlechte, als erkanntes, verursacht demnach im Wesen keine Bewegung ad se, sondern a se, d. h. es bringt etwas hervor, was dem Wesen zuträglich ist im Verhältnis zu einem solchen Objekte.“

Wie beim Unterschiede zwischen concupiscibilis und irascibilis kann man sich auch hier auf die Ähnlichkeit mit dem natürlichen Begehren berufen, wo es gilt, dem sinnlichen Begehren ein doppeltes Objekt, sowohl das Gute, als auch das Schlechte zuzuteilen. Das „Leichte“ strebt nach oben und wendet sich von unten weg, das „Schwere“ sucht den Ruhepunkt zu erreichen und zugleich vom entgegengesetzten Orte zu fliehen. Doch könnte gerade diese Ähnlichkeit einen Einwand gegen die scholastische Lehre hervorrufen, die doch behauptet, die Begehrungskraft treffe in verschiedenen Akten, nicht in einem und demselben Akte, und zwar in spezifisch verschiedenen Akten das Gute und Schlechte. Cajetan faßt den möglichen Einwand in folgender Weise: „In den nur mit natürlichem Begehren ausgestatteten Wesen genügt die Hinneigung zum Zuträglichen, um dem Unzuträglichen abhold zu sein, wie bei den schweren und leichten Körpern einleuchtet. Denn die „Leichtheit“ (levitas) des Feuers ist der Grund, warum es dem Ort „aufwärts“ angepaßt und dem „niederwärts“ mißliebiger ist; gleichermaßen ist die Bewegung nach oben zugleich das Streben nach aufwärts und die Flucht vor dem abwärts, und wiederum die Ruhe „oben“ genügt ihm, um die Ruhe „abwärts“ für dasselbe zu einer gewaltsamen zu machen.

Warum genügt bei den natürlichen Dingen die Einheit und wird bei beseelten Wesen eine Mehrheit verlangt? Es sollte sich gerade umgekehrt verhalten, weil dasjenige, was in den niederen Dingen zerstreut, im höheren geeint ist. Deshalb scheint es, daß Liebe und Haß nicht zwei Leidenschaften sind, sondern eine und dieselbe Leidenschaft muß die Liebe bezüglich des Guten und der Haß bezüglich seines Gegenteils sein, nur unterschieden durch die Beziehung auf Entgegengesetztes ... Auch erscheint dieses begründet, weil jemand auf denselben Grund hin das eine der konträren Dinge erstrebt und das andere haßt, und in demselben Grade, wie das eine (das Streben) intensiv wird, auch das andere (der Haß) wächst, so ist das gemeinschaftliche Entstehen, Wachsen und Vergehen ein Zeugnis für die Identität.“ (Cajetan zu Sum. theol. I. II. q. 23. a. 4.) Anstatt mit eigenen Worten auf diesen Einwand zu antworten, ziehen wir es vor, die Lösung des Cajetan wörtlich herzusetzen, weil eine bessere Lösung nicht gegeben werden kann. „Wie die Seele über der Natur steht, so ist bei den beseelten Wesen die Art, nach Entgegengesetztem zu zielen, vortrefflicher als die Art, welche sich bei der Natur als solcher findet. Die Art der Natur besteht darin, daß diese nur durch das Suchen des Zuträglichen dem Unzuträglichen abwendig ist, so daß sie nicht das Angemessene und Unangemessene jedes für sich beachtet (*respicit*), sondern nur in Verfolgung des Angemessenen. Das Feuer zerstört ja infolge der Ausübung seiner Wärmethätigkeit den Kältezustand, und die Bewegung nach oben kehrt dem abwärts liegenden Orte den Rücken und zieht gewaltsamer Weise etwas weniger Schweres mit sich fort. Begründet liegt diese Erscheinung darin, weil die Natur auf Eines beschränkt ist, weil sie, wie anderswo auseinandergesetzt ist, wirkt auf Grund des Seins (*operator quia est*). Die sensitive Seele, welche auf Grund des Erkennens thätig ist, wird nicht auf Eines beschränkt, sondern nimmt gemäß der Verschiedenheit und Kontrarietät der erkannten Gegenstände Entgegengesetztes, jedes für sich auf, deshalb genügt dem beseelten Wesen die Liebe des Zuträglichen nicht zugleich für den Haß des Unzuträglichen, sondern es verlangt beides,

jedoch in geordneter Weise, so daß sein Begehren sich in seelischer Weise (animaliter) zu Entgegengesetztem verhält. Denn wie zu dem Zwecke, damit auch die natürlich notwendigen Dinge (naturalia) in seelischer Weise erstrebt würden, den lebenden Wesen ein Begehren innewohnen mußte, welches ein actus elicited ist, nämlich ein seelisches Verlangen und eine folgende seelische Lust, so war es notwendig, daß zum Zwecke eines seelischen Erstrebens entgegengesetzter Dinge das lebende Wesen nach einem jeden für sich strebt. Auch kann das nicht eine Verschlechterung im Gegensatze zur Natur genannt werden, sondern vielmehr eine Erhebung über dieselbe. Und wenn gesagt wird, daß in niederer Ordnung Zerstreutes in höherer geeint ist, so ist dieses unter sonst gleichen Verhältnissen wahr. So steht es aber im vorliegenden Falle nicht. Nach entgegengesetzten Dingen, jedes für sich genommen, zu streben und darnach zu streben bloß durch Verfolgung des Zutraglichen sind nicht gleichen Ranges. Vielmehr steht das erste bei weitem höher, weil es die konträren Dinge selbst in sich erreicht. Das zweite hingegen berührt einen der konträren Gegenstände nur per accidens. Deshalb ist es nicht zu verwundern, wenn jenes eine Mehrheit erheischt . . . So gehört ein Wesen zu einer höheren Ordnung, wenn es zu einem erhabeneren Ziele mehr Hilfsmittel bedarf, als wenn es weniger bedürfte zu einem geringeren Ziele. Auch ist nicht wahr, daß Liebe und Haß formell zusammen entstehen, zusammen emporwachsen und vergehen. Denn falls die Liebe durch das erkannte Gute verursacht wird, so kann es wohl bestehen, daß irgend ein Gutes öfter erfaßt und sehr geliebt wird ohne Erwägung des Entgegengesetzten. Daraus entsteht und wächst formell die Liebe, der Haß aber entsteht weder, noch wächst er formell, sondern nur virtuell, oder in seiner Wurzel, nämlich der Liebe des Entgegengesetzten . . . Aus demselben Grunde wird nicht formell, sondern virtuell das eine der konträren Dinge erstrebt und das übrige verschmäht, da der formelle Grund für das erstere das Gute, für das andere das Schlechte ist, und das geliebte Gute zugleich Wurzel ist für Zurückweisung des konträren Schlechten.“ (Cajetan a. a. O.) Wenn wir nach dem Gesagten

auch besondere Leidenschaften annehmen müssen, die auf das Gute gerichtet sind und andere, die das Schlechte zum Objekt haben, so liegt dem obigen Einwande ein Körnchen Wahrheit zu Grunde, welches von Cajetan auch zugegeben wird. Eine Verbindung besteht zwischen den Leidenschaften bezüglich des Guten und den auf das Schlechte gerichteten, indem jene gleichsam die Wurzel für diese bilden. Deshalb schreibt Thomas den ersteren die Priorität zu. „Das Gute ist von Natur eher als das Schlechte, weil das Schlechte eine Privation des Guten ist. Deshalb sind auch alle Leidenschaften, deren Objekt das Gute ist, von Natur früher als die Leidenschaften, welche das Schlechte zum Objekte haben eine jede nämlich früher als die ihr entgegengesetzte.“ (Sum. theol. I. II. q. 25. a. 2.) Aus genanntem Unterschiede läßt sich leicht erklären, warum gewöhnlich von den Philosophen gesagt wird, jedes Begehren sei auf das Gute gerichtet (*omnis appetitus est boni*), obgleich sowohl das Gute, als auch das Schlechte Gegenstände desselben sind. „Das Schlechte ist kein Objekt des Begehrens, dem man zustreben, sondern das man fliehen soll (*non ut prosequendum, sed ut fugiendum*), und aus demselben Grunde, auf den hin das Gute erstrebt wird, wird das Schlechte zurückgewiesen. Deshalb hat beides seine Berechtigung, nämlich daßs Gutes und Schlechtes Objekt ist in verschiedener Weise, und daßs gemeiniglich das Gute als solches bezeichnet wird, weil das Gute durch sich selbst (*per se*), das Schlechte aber (*per accidens*) durch ein anderes, nämlich das Gute, Objekt ist.“ (Cajetan zu Sum. theol. I. II. q. 25. a. 2.) Übrigens können die Ausdrücke Objekt *per se* und Objekt *per accidens* in mehrfacher Weise gefaßt werden gegenüber dem *appetitus*, worüber eine treffliche Auseinandersetzung Cajetans a. a. O. zu finden ist. Knapp und bündig sagt der schon einmal erwähnte Kommentator der Sum. phil., Franz von Ferrara: „Gutes und Schlechtes sind eigentliche Objekte (*objecta propria*) des Begehrens, aber in verschiedener Art. Denn das Gute ist das *objectum principalis* und *per se*, das Schlechte aber ist Objekt *secundario* und *per aliud*, insofern es dem Guten entgegengesetzt ist. Wenn deshalb zuweilen schlechthin gesagt wird, das Gute sei Objekt

des Willens, so tritt damit nicht in Widerspruch, daß hier Gutes und Schlechtes als Objekte erklärt werden. So oft vom ersten Objekte des Willens, dem Objekt per se, die Rede ist, muß man sagen, das Gute sei sein Objekt; sofern es sich aber um das Objekt handelt, sei es per se, sei es per aliud, so heißt es: Gutes und Schlechtes.“ (Kommentar zu Sum. phil. I. 90.) Der Wille hat, wie weiterhin erklärt wird, sowohl rücksichtlich des Guten wie des Schlechten einen positiven Akt, einen actus elicited; das gilt aber auch vom appetitus sensitivus. Somit scheiden sich die Leidenschaften der concupiscibilis und irascibilis in die dem Guten zustrebenden und die vom Schlechten zurückweichenden. Denn dem früher genannten Objekte der concupiscibilis, dem schlechthin sinnlichen Guten steht das sinnliche Schlechte gegenüber und dem Objekte der irascibilis, dem bonum arduum das malum arduum. „Wie das Gute einfachhin dem Schlechten einfachhin entgegengesetzt ist, so das beschwerliche Gute dem beschwerlichen Schlechten, und wie diese Objekte verschieden von jenen sind, so ist eine andere Kontrarietät vorhanden in der concupiscibilis und eine andere in der irascibilis, obgleich sie im Namen übereinstimmen, weil ja beide Kontrarietäten nach dem Gegensatze von gut und schlecht genannt werden . . . Bei der irascibilis wirken das Gute und Schlechte nicht per accidens mit der Schwierigkeit zusammen, insofern sie ihr unterstehen; sondern dieses ganze beschwerliche Gute oder beschwerliche Schlechte wirkt per se, so daß die Kontrarietät des beschwerlichen Guten und Schlechten zur irascibilis gehört.“ (Cajetan zu Sum. theol. I. II. q. 23. a. 2.) Die Teilung der Leidenschaften der irascibilis bezüglich des Guten und Schlechten behauptet Thomas an mehreren Stellen: „Es findet sich bei den Leidenschaften der irascibilis eine Kontrarietät gemäß dem Gegensatze von gut und schlecht, wie z. B. zwischen Hoffnung und Furcht.“ (Sum. theol. I. II. p. 23. a. 2.) Doch darf folgende Bemerkung nicht übersehen werden. Das Verhältnis von concupiscibilis und irascibilis wurde früher als ein derartiges dargestellt, daß erstere Kraft gleichsam den Anfang und die Grundlage der letzteren sei. Das Objekt beider Kräfte ist wohl das sinnlich Gute und Schlechte, doch ist es

allgemeiner bei der concupiscibilis der Fall und ihr deshalb mehr eigentümlich, weil sie diese Gegensätze schlechthin trifft. Aber bei der irascibilis ist das Gute und Schlechte mehr zusammengezogen und bestimmt, so daß die Schwierigkeit eher als Eigentümlichkeit ihres Objekts erscheint. Aus diesem Grunde wird wohl die Kontrarietät zwischen gut und schlecht öfter als die eigentümliche Kontrarietät der concupiscibilis betrachtet, während sie der irascibilis keineswegs abgesprochen, aber zuweilen mehr als eine von der concupiscibilis überkommene hingestellt wird. „Auf seiten der concupiscibilis ist eine Unterscheidung, kraft der die Leidenschaften geschieden werden nach Gutem und Schlechtem oder nach Ergötzlichem und dem Gegenteil . . . In der concupiscibilis werden Leidenschaften der Seele aufgestellt in bezug auf das Gute und Schlechte, wie Freude und Trauer, Liebe und Haß. In der irascibilis aber . . . ist eine andere Unterscheidung nach der Verschiedenheit des Objekts der concupiscibilis, nämlich nach gut und schlecht, in welcher Weise Hoffnung und Furcht im Gegensatze zu stehen scheinen.“ (De verit. q. 26. a. 4.) „Diese Kontrarietät (nämlich des Guten und Schlechten) findet sich bei den Leidenschaften der irascibilis, insofern sie von den Leidenschaften der concupiscibilis abgeleitet werden. (Sum. theol. I. II. q. 40. a. 4. ad 1.) Weil es aber nicht dieselbe Kontrarietät ist, drückt sich Thomas noch genauer aus in de verit. q. 26. a. 4.: „In diesen (den Leidenschaften der irascibilis) ist eine Unterscheidung, welche der Unterscheidung in der concupiscibilis gleich geartet ist (conformis).“

II. Die bisher erläuterte Unterscheidung der Leidenschaften beruht auf der Verschiedenheit der Objekte. Doch findet sich bei Bewegungen auch eine Unterscheidung rücksichtlich desselben terminus. „Es gibt eine Kontrarietät auf Grund des Herantretens und Zurückweichens bezüglich desselben terminus (secundum accessum et recessum ab eodem termino); diese Kontrarietät ist den Verwandlungen eigentümlich, nämlich dem Entstehen oder der mutatio ad esse und dem Vergehen oder der mutatio ab esse.“ (Sum. theol. I. II. q. 23. a. 2.) Das schlechthin Gute oder Schlechte kann einen accessus und recessus ab eodem termino

nicht verursachen, sondern jenes nur einen *accessus ad ipsum*, dieses einen *recessus*. Das Gute, selbstverständlich das erkannte Gute, vermag nur anzulocken, das Schlechte nur zurückzuschrecken. Deshalb findet sich in der *concupiscibilis*, deren Objekt das Gute und Schlechte an sich ist, genannte Kontrarietät der Bewegung nicht. „In den Leidenschaften der *concupiscibilis* kann keine Kontrarietät gemäß dem *accessus* und *recessus ab eodem objecto* vorhanden sein.“ (A. a. O.) Ganz anders verhält es sich mit dem Objekte der *irascibilis*, daher fährt Thomas an letzterer Stelle fort: „Das Objekt der *irascibilis* ist das sinnliche Gute oder Schlechte, nicht schlechthin, sondern unter dem Begriffe der Schwierigkeit oder Erhabenheit. Das erhabene oder schwierige Gute aber enthält einen Grund, daß man dasselbe erstrebt, insofern es gut ist, das gehört zur Leidenschaft der Hoffnung —, und daß man sich vor ihm zurückzieht, insofern es erhaben oder schwierig ist — das bezieht sich auf die Leidenschaft der Verzweiflung. In ähnlicher Weise hat das schwierige Schlechte einen Grund in sich, daß es vermieden wird, sofern es schlecht ist — Leidenschaft der Furcht — und zugleich liegt in seinem Wesen begründet, daß es erstrebt wird, gleichsam als etwas Erhabenes, wodurch man nämlich der Unterwürfigkeit unter das Schlechte entgeht — so zielt darauf die Kühnheit.“ Der Gegensatz, welcher beim Objekte der *irascibilis* zur Sprache kommt, ist näherhin zu bezeichnen als *excedens facultatem* und *non excedens*, das Vermögen, die Fähigkeit des Wesens übersteigend und nicht übersteigend. Hierdurch wird eine wesentliche Scheidung des *arduum* oder *difficile* hervorgerufen, und muß man die Kontrarietät, die sich im *accessus* und *recessus ab eodem termino* zeigt, der *irascibilis* allein zuschreiben, als ihr eigentümlich. „Die der *irascibilis* eigentümliche Unterscheidung besteht darin, daß die Leidenschaften sich scheiden, je nachdem der Gegenstand die Fähigkeit des Begehrenden überragt oder nicht überragt und zwar nach dem Urteile des Begehrenden; denn diese Bestimmungen scheinen das Schwierige zu teilen als *differentiae per se* (oder wesentlich scheidend).“ (De verit. q. 26. a. 4.) „Da das Erhabene oder Schwierige das eigentümliche

Objekt der irascibilis ist, so sind die Differenzen, welche in den Leidenschaften der irascibilis einen Gegensatz bilden, das die Fähigkeit übersteigende Schwierige oder das Nichtübersteigende; und beides ist entweder gut oder schlecht.“ (III. dist. 26. q. 1. a. 3. ad 5.) Dem Früheren ist diese Anschauung nicht widersprechend, auch hier bleibt das Gute anlockend, das Schlechte zurückschreckend. Nur nimmt auf der einen Seite das schwierige Gute dadurch gleichsam den Charakter des Schlechten an, daß es über die Fähigkeit des Begehrenden hinausgeht und das schwierige Schlechte erscheint dem Strebenden als etwas Gutes aus dem Grunde, weil er demselben gewachsen ist und sich gleichsam in die Stellung eines Siegers über dasselbe setzen kann.

„Die Verzweiflung beachtet das Schlechte nicht unter dem Gesichtspunkte des Schlechten, sondern beachtet das Schlechte zuweilen per accidens, insofern es die Unmöglichkeit des Erreichens herbeiführt; sie kann aber auch hervorgehen aus dem die Fähigkeit überragenden Stand des Guten allein.“ (Sum. theol. I. II. q. 40. a. 4. ad 2.) Im Objekte des Zornes findet Thomas eine eigentümliche Mischung von schlecht und gut, wie er a. a. O. q. 46. a. 2. auseinandersetzt.

Während der concupiscibilis nur die Kontrarietät von gut und schlecht zukommt, ist „in den Leidenschaften der irascibilis eine Kontrarietät nach dem Gegensatze von gut und schlecht vorhanden, wie zwischen Hoffnung und Furcht; und wiederum eine Kontrarietät secundum accessum et recessum ab eodem termino, wie zwischen Kühnheit und Furcht.“ (Sum. theol. I. II. q. 23. a. 2.)

III. Der Unterschied der Leidenschaften, welcher vor allem im ersten Teile dieses § behandelt wurde, ist der Grund einer wirklichen Kontrarietät, eines Gegensatzes, wonach das eine den Ausschluss des anderen vom Subjekte fordert. „Die Unterscheidung, welche auf der Kontrarietät der Objekte beruht, bewirkt in den Leidenschaften in eigentlicher Weise eine Kontrarietät.“ (De verit. q. 26. a. 4.) Wir kommen nun zu einer Unterscheidung, die wohl mehr eine bloß graduelle Verschiedenheit voraussetzt. Sie bringt eine Einteilung der Leidenschaften hervor rücksichtlich eines und desselben Objektes. Zum besseren Verständnisse

erinnere man sich daran, daß die Leidenschaft einer Bewegung gleicht, welche vom erkannten Objekte als Bewegendem verursacht wird. Die Bewegung kann nun eine mehr oder weniger verschiedene sein, je nach der verschiedenen Kraft, welche dem Bewegenden innewohnt. Eine Verschiedenheit der Bewegung tritt nicht ein infolge der Verschiedenheit des spezifischen Seins der bewegenden Dinge, ob sie dieser oder jener Klasse von Wesen angehören, sondern auf Grund der verschiedenen Bewegungskraft, die gleichsam verschiedene Grade im Bewegungsprozesse hervorbringt. Auch hier beruft sich Thomas auf bestimmte Erscheinungen beim *appetitus naturalis*. Da jedoch dieser *appetitus* gar keine Selbstbewegung hat, wie früher gezeigt wurde, sondern alle Erscheinungen desselben auf das äußere *agens* zurückzuführen sind, so braucht es nicht wunder zu nehmen, wenn Thomas einfach die Wirkungen aufzählt, welche ein *agens naturale* in seinem *patiens* hervorbringt. „Die Verschiedenheit des thätigen oder bewegenden Wesens rücksichtlich der Bewegungskraft kann in den seelischen Leidenschaften nach Ähnlichkeit der *agentia naturalia* aufgefaßt werden. Denn jedes bewegende Wesen zieht gewissermaßen den leidenden Gegenstand an sich oder stößt ihn von sich ab. Zu sich hinziehend bringt es ein Dreifaches in ihm hervor. Zuerst nämlich gibt es ihm die Neigung oder die Anlage, nach ihm (dem Bewegenden) zu streben; wie wenn ein oben befindlicher, leichter Körper dem hervorgebrachten Körper die „Leichtheit“ gibt, durch welche dieser die Neigung oder die natürliche Anlage für „nach oben“ erhält. Zweitens, falls der hervorgebrachte Körper sich außerhalb des ihm eigentümlichen Ortes befindet, gibt es ihm das Bewegtwerden zum Orte hin. Drittens gibt es ihm das Ruhen, sobald derselbe den Ort erreicht hat, weil etwas aus demselben Grunde am Orte ruht, durch den es zum Orte hinbewegt wurde. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Ursache des Zurückstoßens.“ (*Sum. theol. I. II. q. 23. a. 4.*) Wenn nun auch, wie Cajetan a. a. O. richtig bemerkt, das hervorbringende *agens* in dem Hervorgebrachten durch eine einzige Thätigkeit alle drei Wirkungen schafft, so können wir nach geschehener Hervorbringung das

agens als ein solches betrachten, von dem das patiens angezogen wird; dann unterscheidet man ein dreifaches Verhältnis des ersteren zum letzteren und infolge davon eine dreifache Stufe in der Bewegung des patiens. „Bei den agentia naturalia ist ein Doppeltes zu beachten, nämlich inwiefern sie wirken (hervorbringen) und inwiefern sie anziehen. Betrachten wir sie in erster Hinsicht, so ist offenbar, daß derselbe Hervorbringer des „leichten Körpers“ sich gleichverhaltend und durch eine einzige Thätigkeit alles gibt; indem er demselben nämlich die Natur gibt, teilt er ihm zugleich „die Leichtigkeit“ und die Bewegung zum entfernten Orte und die Ruhe im erreichten mit. Wenn wir sie aber betrachten, sofern sie anziehen (in quantum attrahunt), so zieht die natürliche Hervorbringungskraft, die sich oben befindet, an, indem sie sich zum Körper bald so, bald anders verhält. Denn schlechthin genommen, zieht sie an nach Weise eines, der die entsprechende Veranlagung bewirkt (per modum cooptantis), wiefern sie in der Entfernung steht, durch eigentliche Fortbewegung (per motum), sofern sie gegenwärtig ist, durch Ruhe (per quietem).“ Bei den agentia, welche nur als erkannte wirken, können wir die Thätigkeit selbst als ein Anziehen betrachten. „In denjenigen Wesen, welche auf andere wirken, insofern sie erkannt sind, fallen Thätigsein und Anziehen zusammen.“ Eine Verschiedenheit in der Anziehungs- oder Bewegungskraft tritt nun ein nach der verschiedenen Auffassung des Gegenstandes. „Die Unterscheidung in der Bewegungskraft richtet sich nach der verschiedenen Art der Auffassung, indem ein und dasselbe Ding (der Natur nach) in verschiedener Weise erfaßt wird, nach der Verschiedenheit eines gegenwärtigen oder zukünftigen oder schlechthin vorhandenen Gutseins oder Schlechtseins. Denn in anderer Weise bewegt ein als gegenwärtig, in anderer ein als zukünftig aufgefaßtes Übel, jenes bewegt zur Traurigkeit, dieses zur Furcht. Daraus ist offenbar, daß jenes die wirkende Kraft hat, erstere Leidenschaft herbeizuführen, dieses aber die andere, so daß aus der verschiedenen Art selbst, wie die gleiche Sache erfaßt wird, dieselbe eine verschiedene Kraft besitzt, das Begehren zu erregen. Das drückt der Text aus mit den Worten,

die Leidenschaften unterschieden sich nicht nach der Unterscheidung der thätigen Naturen, sondern der Bewegungskräfte, welche nämlich die verschiedene Auffassung betreffen. Ist ja Objekt des Begehrens der Gegenstand als erkannter. Deshalb erwächst der formelle Unterschied der Leidenschaften aus dem Unterschiede der erkannten Sache, als einer erkannten. Darin liegt der Grund, daß die Leidenschaft des Hasses, des Zornes und ähnliche nicht spezifisch verschieden sind infolge der verschiedenen Art der Übel, wie des Todes, der körperlichen Züchtigung, des Gefängnisses; da wirkt die Verschiedenheit der Naturen nicht formell ein, sondern nur materiell.“ (Cajetan zu Sum. theol. I. II. q. 23. a. 4.) Weil beim sinnlichen Begehren wesentlich die sinnliche Erkenntnis mitwirkt, so müssen entsprechend dem über die verschiedenen Stufen beim appetitus naturalis Gesagten, hier ähnliche Grade hervorgebracht werden durch die Erkenntnis des anziehenden Gegenstandes nach verschiedenen Gesichtspunkten, ob er nämlich schlechthin gut ist, ob er wohl gut ist, aber noch in der Ferne liegend, ob er gut ist und zwar mit dem Subjekte schon innig verbunden. Die erste Erkenntnis erzeugt einen Akt der sinnlichen Liebe (amor) oder des Wohlgefallens an einer Sache, abgesehen von ihrem Besitze oder Nichtbesitze; die zweite Erkenntnis hingegen weckt das Streben, die Sehnsucht nach dem wirklichen Besitze (concupiscentia, desiderium), welcher Akt dem einfachen Wohlgefallen gegenüber einen höheren Grad der Vollkommenheit zeigt; endlich die dritte Erkenntnis bringt den Akt des Ruhens in der erreichten Sache hervor, das Lustgefühl im Besitze derselben. (Gaudium, delectatio.) „In anderer Weise ergibt sich eine Unterscheidung der Leidenschaften, insofern die vis concupiscibilis auf dasselbe Objekt hingerichtet ist gemäß den verschiedenen Graden, die man im Verlaufe der Begehrungsbewegung beobachtet. Denn das Ergötzliche selbst verbindet sich zuerst einigermaßen mit dem Begehrenden, indem es als ähnlich oder zuträglich erfaßt wird; daraus folgt die Leidenschaft der Liebe, die in einer vom Begehrenswerten hervorgebrachten Gestaltung (Formation) des Begehrungsvermögens besteht, weshalb die Liebe

eine gewisse Vereinigung des Liebenden und Geliebten genannt wird. Was aber in etwa verbunden ist, dessen wirkliche Vereinigung wird erstrebt, damit nämlich der Liebende den geliebten Gegenstand genieße, und so erwächst die Leidenschaft der Sehnsucht (*desiderium*). Der wirklich erreichte Besitz erzeugt die Freude. Demnach ist in der Bewegung der *concupiscibilis* das erste die Liebe, das zweite die Sehnsucht und das letzte die Freude.“ (De verit. q. 26. a. 4.) Bezüglich des Schlechten tritt ein ähnlicher Prozeß ein, oder vielmehr ein umgekehrter, da das Schlechte nicht *terminus ad quem*, sondern *a quo* ist. „Diesen entgegengesetzt sind Leidenschaften anzunehmen in der Beziehung auf das Schlechte, wie der Haß (*odium*) gegenüber der Liebe, die Flucht (*fuga*) gegenüber der Sehnsucht, die Traurigkeit (*tristitia*) gegenüber der Freude.“ (A. a. O.) Das Grundlegende oder die Wurzel der ganzen Bewegung ist die Liebe zum Guten, der Haß gegen das Schlechte, auf beiden bauen sich die höheren Grade auf. Wir können die Liebe und folglich die Sehnsucht und Freude auch als Wirkungen des begehrenswerten Gegenstandes betrachten; diese Anschauung tritt im obigen Texte zu Tage. Das Objekt wirkt in dem Strebevermögen „eine gewisse Hinneigung oder eine natürliche Beziehung zum Guten, was zur Leidenschaft der Liebe gehört.“ (Sum. theol. I. II. q. 23. a. 4.) Diese Hinneigung wurde oben eine gewisse Vereinigung genannt, so daß die Scholastiker zu sagen pflegten, der geliebte Gegenstand sei im Liebenden, ähnlich wie beim Erkennungsprozesse von einer Einheit der erkannten Sache mit dem Erkennenden gesprochen wird. „So ist das Geliebte nicht nur im (geistigen) Erkenntnisvermögen des Liebenden, sondern auch in seinem Willen (Strebevermögen), beides jedoch in verschiedener Weise. Denn im Intellekte ist es nach der Ähnlichkeit seiner Spezies, im Willen des Liebenden ist es wie der *terminus* der Bewegung im Bewegungsgrunde, welcher zu jenem durch eine zutreffende Anlage ein bestimmtes Verhältnis hat; gleichwie im Feuer gewissermaßen der obere Ort schon inliegend ist infolge der „Leichtheit“, durch welche eine Beziehung und passende Anlage gerade zu einem solchen Orte begründet wird.“ (Sum.

phil. IV. 19.) „Man sagt, das Geliebte sei im Willen, wie im Bewegungsgrunde“, bemerkt hierzu Franz von Ferrara, „weil es im Willen befindlich die Sehnsucht nach dem geliebten fernen Dinge weckt und Ursache und Prinzip jeder anderen Bewegung ist, durch welche der Liebende zum Geliebten hinbewegt wird.“ Das geliebte Objekt ist im Begehrenden nicht seinem natürlichen Sein nach, auch nicht der Ähnlichkeit seiner Natur nach, sondern nach Weise eines Gewichtes, welches den Zug zum Objekte verursacht. Um den eigentlichen Einteilungsgrund besser zu erkennen, beachte man einen Einwand des heiligen Thomas in de verit. q. 26. a. 4. Das Gegenwärtige und Zukünftige, sagt er, verhalte sich nur per accidens zum Guten und Schlechten, könne also keine eigentliche Einteilung der Leidenschaften begründen. Die Antwort darauf lautet (a. a. O. ad 3.): „Das Gegenwärtige und Zukünftige werden als Differenzen angenommen zur Unterscheidung der Seelenkräfte, insofern das Zukünftige noch nicht wirklich vereinigt, das Gegenwärtige aber schon verbunden ist. Vollkommener aber ist die Bewegung des Begehrens nach dem, was wirklich fern liegt. Deshalb verursachen das Zukünftige und Gegenwärtige, obgleich sie einen Unterschied begründen, keineswegs eine Kontrarietät, ebensowenig wie das Vollkommene und das [Unvollkommene.“ Der eigentliche Einteilungsgrund liegt demnach nicht in den Differenzen von gegenwärtig und zukünftig, sondern vielmehr in der größeren und geringeren Zugkraft des Guten (resp. Abstosungskraft des Schlechten); diese aber fällt sachlich mit dem Unterschiede von gegenwärtig und zukünftig zusammen. Hieraus ergibt sich zugleich, daß der Unterschied von Liebe, Sehnsucht, Freude und von Haß, Flucht, Trauer nur ein gradueller ist, wonach sich bei der einen Leidenschaft eine vollkommnere Bewegung zeigt, als bei der anderen. Wenn im Vorstehenden von der Anwesenheit des Objektes die Rede ist, so darf darunter nicht die Anwesenheit verstanden werden, welche nach dem Grundsätze erfordert wird, daß etwas nur dort wirkt, wo es ist. Von dieser Regel weicht auch dasjenige nicht ab, was auf das Begehungsvermögen wirkt. Vielmehr wird hier von der wirklichen

Anwesenheit und Abwesenheit gesagt, daß sie zu einer besonderen Art der Wirkung beitragen. Treffend, wie immer, sagt Cajetan zu Sum. theol. I. II. q. 30. a. 2.: „Das Wesen des Objektes einer sinnlichen Leidenschaft vervollständigt sich (integratur) aus dem Gutsein oder Schlechtsein, der Anwesenheit oder Abwesenheit oder der Indifferenz gegen beide und der Erkenntnis. Das Gutsein und das Schlechtsein wird von der Natur des Begehrens gefordert; denn jede Begehrungskraft als solche strebt nach dem Guten und flieht vor dem Schlechten. Die Abwesenheit aber oder Anwesenheit entspricht der Besonderheit des Vermögens, die Erkenntnis endlich dem Charakter eines seelischen Vermögens (animalitati ejusdem).

Genannte Leidenschaften finden sich in der concupiscibilis; bei der irascibilis widerspricht zuweilen eine nähere Bestimmung des Objekts, als eines gegenwärtigen, der wesentlichen Eigentümlichkeit der Objekte der irascibilis, so daß es überhaupt nicht mehr als arduum erscheint. „Rücksichtlich des erreichten Guten gibt es in der irascibilis keine Leidenschaft, weil es den Begriff des Schwierigen nicht mehr hat.“ (Sum. theol. I. II. q. 23. a. 4.) Desgleichen liegt in der Bestimmung: schwierig die Bestimmung: zukünftig oder auch gegenwärtig eigentlich mit eingeschlossen, so daß von einem Verhältnisse der irascibilis zu ihrem Objekte schlechthin, abgesehen von demselben als einem zukünftigen oder gegenwärtigen, nicht die Rede ist. Vielmehr „wird bei den Leidenschaften der irascibilis die Anlage oder die Neigung, das Gute zu verfolgen und das Schlechte zu fliehen, aus der concupiscibilis vorausgesetzt, welche schlechthin auf das Gute und Schlechte zielt.“ (A. a. O.) Im übrigen tritt diese dritte Unterscheidung der Leidenschaften bei der irascibilis in folgender Weise ein. „Die Leidenschaft in der irascibilis kann entweder das Gute betreffen oder das Schlechte. Wenn das Gute, so ist zu unterscheiden zwischen dem erreichten oder dem nicht erreichten. Rücksichtlich des erreichten Guten kann in der irascibilis keine Leidenschaft bestehen, weil das Gute, sofern es bereits besessen wird, für den Besitzenden keine Schwierigkeit einschließt, so daß der Begriff: beschwerlich dabei nicht

gewahrt bleibt. Rücksichtlich des noch nicht erreichten Guten, wobei der Begriff: beschwerlich wegen Schwierigkeit des Erreichens bestehen kann, ergibt sich, falls jenes Gute angesehen wird, als die Kraft des Subjekts übersteigend, die Leidenschaft der Verzweiflung, wenn aber als nicht übersteigend, ergibt sich die Leidenschaft der Hoffnung. Die Bewegung der irascibilis zum Schlechten erscheint in doppelter Weise, nämlich entweder zum Schlechten, was noch nicht gegenwärtig (*nondum habitum*) und weil es schwer zu meiden ist, als beschwerlich erachtet wird; oder auch zu dem schon gegenwärtigen oder verbundenen Schlechten, was den Begriff: beschwerlich in sich enthält, weil es schwierig ist, dasselbe zurückzuweisen. Bezüglich des noch nicht gegenwärtigen Schlechten wird, falls jenes Schlechte nach dem Urteile des Subjekts die Fähigkeit überschreitet, die Leidenschaft der Furcht bewirkt, wenn es dieselbe nicht überschreitet, die Leidenschaft der Kühnheit. Ist aber das Schlechte gegenwärtig, so wird es entweder als die Fähigkeit nicht überschreitend erachtet — und so entsteht die Leidenschaft des Zornes, oder als überschreitend und so bringt es keine Leidenschaft in der irascibilis hervor, sondern es bleibt nur in der concupiscibilis die Leidenschaft der Traurigkeit.“ (De verit. q. 26. a. 4.)

Die ganze Auseinandersetzung stützt sich darauf, daß eine Erkenntnis zukünftiger Dinge dem Menschen zugesprochen wird, und zwar auch den sinnlichen Vermögen nach. Dieselben haben allerdings eine grössere Vollkommenheit im Menschen durch die enge Verbindung mit den vernünftigen Vermögen, wie früher hervorgehoben. Doch lassen sich auch bei den unvernünftigen Tieren derartige Erscheinungen nachweisen, welche den Schluß gestatten auf das Vorhandensein von Leidenschaften, wie fürchten, hoffen, verzweifeln. Bei der höheren Stellung, welche die Tiere unter den lebenden Wesen einnehmen, dürfen wir wohl annehmen, daß, „wie dieselben in seelischer Weise (d. h. nach voraufgehender Erkenntnis) lieben und hassen, Lust und Traurigkeit empfinden, bewegt nämlich durch die erkannten Objekte jener Leidenschaften, so auch fürchten u. dgl.“ (Cajetan zu Sum. theol. I. II. q. 40. a. 3.) Deshalb ist die Annahme gegründet, daß auch die

Tiere Zukünftiges erkennen. Hier ist nicht der Ort, diese Frage weitläufig zu behandeln. Nur sei es gestattet, aus den trefflichen Bemerkungen Cajetans a. a. O. Folgendes herzusetzen. „Es ist ein großer Unterschied, ob wir sagen: A ist ein zukünftiges (A est futurum) oder: A wird sein (A erit); mit der Wahrheit des ersten Satzes besteht wohl die Falschheit des zweiten, weil davon, daß eine Sache ist oder nicht ist, ein Satz wahr oder falsch genannt wird. Ähnlich verhält es sich beim Vorstellen, Einwirken (auf den Sinn) und Erkennen. Denn das erste (A ist ein zukünftiges) bezieht sich auf dasjenige, was vom Zukünftigen im Gegenwärtigen vorliegt, nämlich auf die Ursachen des Zukünftigen, das zweite jedoch bezieht sich auf dasjenige selbst, was sein wird. Wenn wir vom zukünftigen Regen sprechen, zeigen wir an, daß die Ursachen des Regens, für ihn vorbereitet, vorliegen; wenn wir aber sagen: der Regen wird sein, so heißt das: der Regen selbst wird ins Sein gesetzt werden müssen. Hierbei ist offenbar klar, daß, falls jene Ursachen gehindert werden, der zweite Ausspruch nicht wahr gewesen ist, sondern nur der erste.“ Und weiterhin: „Wenn erkannt wird, daß A ein zukünftiges ist, so wird die gegenwärtige Vorbereitung des Zukünftigen erkannt. Wird jedoch erkannt, daß A sein wird, so wird das Zukünftige selbst erkannt. Andererseits widerspricht der sensitive Erkenntnis nicht das Gegenwärtige, sondern das Zukünftige (als solches). Daraus folgt, daß, obgleich der sensitive Teil nicht erfassen kann, daß der drohende Schlag wirklich erfolgen oder daß der Fang der Beute wirklich eintreten wird, ihn nichts an der Erkenntnis hindert, daß er (der Schlag) ein zukünftiger ist. Wie nämlich das Lamm beim Anblicke des Wolfes aus den sinnlich wahrgenommenen Formen den Feind herauswittert und erkennt, so wittert der Hund beim Anblick des fernen Hasen eine zukünftige Beute heraus.“ Fassen wir das über die Einteilung der Leidenschaften Gesagte zusammen, so kann folgendes Schema gebildet werden:

Die Leidenschaften der **concupiscibilis**

bezüglich des Guten :			bezüglich des Schlechten :		
schlechthin	des zukünftigen	des gegenwärtigen	schlechthin	des zukünftigen	des gegenwärtigen
Liebe	Sehnsucht	Freude (Lust)	Hafs	Flucht	Traurigkeit
amor	(desiderium)	gaudium	odium	fuga	tristitia.
	concupiscentia				

Die Leidenschaften der **irascibilis**

bezüglich des bonum arduum :		bezüglich des malum arduum :		
als terminus ad quem	als terminus a quo	als terminus ad quem	als terminus a quo	
(zukünftigen)	(zukünftigen)	(zukünftigen)	(gegenwärtigen)	(zukünftigen)
Hoffnung	Verzweiflung	Kühnheit	Zorn	Furcht
spes	desperatio	audacia	ira	timor.

„Der Art nach unterschiedene Leidenschaften gibt es demnach im Ganzen elf, sechs in der concupiscibilis und fünf in der irascibilis; unter diese fallen alle Leidenschaften der Seele.“ (Sum. theol. I. II. q. 23. a. 4.)

IV. Die bisherige Einteilung der Leidenschaften beruht auf wesentlichen Differenzen, die das Objekt als solches in seiner besonderen Einwirkung auf den Begehrenden treffen. „So werden (wie nämlich vorher auseinandergesetzt) die Leidenschaften der Seele durch wesentliche Differenzen eingeteilt.“ (III. dist. 26. q. 1. a. 3.) Doch ist dieser Einteilung eine andere hinzuzufügen die mehr als accidentelle bezeichnet werden kann. „Der dritte Unterschied der Leidenschaften ist gleichsam accidentell, und tritt derselbe in doppelter Weise ein. Einmal nach größerer oder geringerer Stärke (die aber nicht durch eine Bestimmung des Objekts hervorgerufen wird), secundum intensionem et remissionem, wie der Eifer (zelus) einen stärkern Grad der Liebe bezeichnet, und die Wut (furor) einen stärkern Grad des Zornes. In anderer Weise nach materiellen Differenzen des Guten oder Schlechten, wie Mitleid und Neid sich unterscheiden als Unterarten der Traurigkeit. Denn der Neid ist die Traurigkeit über fremdes Glück, sofern es als eigenes Unglück erachtet wird. Das Mitleid aber

Traurigkeit über fremdes Mißgeschick, sofern es als eigenes Unglück geschätzt wird. Und so findet man es bei verschiedenen anderen.“ (De verit. q. 26. a. 4.) Eine nähere Ausführung der Unterarten der Traurigkeit, wobei zugleich die intensio in verschiedener Weise erläutert wird, gibt Thomas a. a. O. ad 6. Es erübrigt noch eine Bemerkung über die Namen der Leidenschaften. Eine besondere Erwähnung verdient hier die Leidenschaft der concupiscibilis, welche zum Objekt das abwesende Schlechte hat. Während nämlich eine entsprechende Leidenschaft bei der irascibilis den Namen von der entgegengesetzten Bewegung zum Guten hin entlehnt, desperatio von spes, wird diese Leidenschaft von den Scholastikern namenlos (innominata) genannt. Weil jedoch eine Wirkung derselben die Flucht vor dem Gegenstande ist (fuga), so tritt die Bezeichnung ab effectu ein. Auch findet man den Namen Furcht (timor) für dieselbe wegen der besonderen Ähnlichkeit beider Leidenschaften. „Die Leidenschaft, welche der concupiscentia direkt entgegensteht, ist ohne Bezeichnung. Sie verhält sich zum Schlechten, wie die concupiscentia zum Guten. Aber weil sie auf ein abwesendes Schlechte sich bezieht, wie auch die Furcht, setzt man zuweilen dafür die Bezeichnung Furcht.“ (Sum. theol. I. II. q. 30. a. 2. ad 3.)

Die Bezeichnung der ganzen vis concupiscibilis wird von einer ihrer Spezies entnommen und zwar derjenigen, welche am deutlichsten empfunden wird und demnach am meisten bekannt ist. „Unter den Leidenschaften der concupiscibilis bewegt die concupiscentia heftiger und wird mehr als die übrigen empfunden.“ (Sum. theol. I. II. q. 82. a. 3. ad 2.) Die Liebe, die Grundlage aller konkupisciblen Leidenschaften, also auch der concupiscentia ist, wird mehr empfunden, sagt Thomas, „wenn sie durch das Bedürfnis einer Sache hervortritt. Deshalb ist die concupiscentia unter allen Leidenschaften der concupiscibilis mehr bemerkbar und wird aus diesem Grunde das Vermögen von ihr benannt.“ (A. a. O. q. 25. a. 2. ad 1.) Ähnlich verhält es sich mit der vis irascibilis, die von der Leidenschaft des Zornes (ira) ihre Bezeichnung erhält. Zwar ist der Zorn nicht ihre einzige Bewegung, aber er ist unter den übrigen Bewegungen die am meisten offenkundige.

Zugleich finden alle übrigen in der Bewegung des Zornes gleichsam ihr Ziel. (Vgl. a. a. O. q. 46. a. 1. ad 1.)

Cajetan bemerkt im Beginne seines Kommentars zu den Leidenschaften, es scheine nicht allen gegeben zu sein, daß sie klar und richtig über die Leidenschaften redeten. Das muß dem hl. Thomas unzweifelhaft zugestanden werden. Klar und deutlich treten bei ihm die einzelnen Teile hervor, das eine Glied greift in das andere: seine Lehre über die Leidenschaften ist ein wohlgefügtter Bau, der bei näherem Einblicke Staunen und Bewunderung hervorruft.

