

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 1 (1887)

Artikel: Die Leidenschaften : Abhandlung

Autor: [s.n.]

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761816>

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: 19.01.2026

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



DIE LEIDENSCHAFTEN.

ABHANDLUNG

von

DR. OTTEN,

PRÄSES DES SEMINARIUM LIBORIANUM ZU PADERBORN.

Die Lehre von den Leidenschaften, wie sie fortlaufend in der Summ. theol. I. II. q. 22. und den folgenden Quästionen von Thomas von Aquin behandelt ist, zählt ein Anhänger der thomistischen Lehre in neuerer Zeit zu dem Herrlichsten, was Thoms je geschrieben. Die hohe Wichtigkeit, welche die Lehre von den Leidenschaften in gleicher Weise für die Psychologie, wie für die Moral und selbst die Pädagogik hat, rechtfertigt eine Auseinandersetzung dieses Gegenstandes. Derselbe führt uns bis zu den höchsten Prinzipien des thomistischen Systems, auf welche Thomas selbst seine Lehre aufbaut. Deshalb wird es angemessen sein, zuerst die Vorfragen zu besprechen, die in betreff jener Prinzipien gestellt werden müssen. Auf die Weise wird uns die ganze Lehre wie ein trefflicher Bau erscheinen, aufgeführt auf tiefer Grundlage, deren Festigkeit durch Behandlung der entgegengesetzten Meinungen geprüft werden könnte. In neuerer Zeit ist die Frage betreffend das Gefühlsvermögen mehrfach erörtert, die obigen Gegenstand innig berührt. Auch die Gründe für die neuere Auffassung zu hören, liegt in unserer Absicht, so daß von selbst eine Vergleichung der älteren und jüngeren Anschauung nahe gelegt wird.

§ 1.

Erkennen und Begehrn.

Die Leidenschaften (*passiones*) gehören zu den Lebensäuferungen des Menschen, zu seinen Thätigkeiten, die ihn mit der Außenwelt in Verbindung bringen. Der Mensch ist ja nicht ruhend in stiller Abgeschlossenheit oder bewegungslos. Es besteht ein inniger Wechselverkehr zwischen ihm und den Außendingen. Doch schliesen wir hier von der Besprechung die Thätigkeiten aus, welche in der Scholastik übergehende (*actiones transeuntes*) genannt werden, die gleichsam zu einem außerhalb des thätigen Subjekts befindlichen Gegenstande, als ihrem Objekte hinübergehen, um dasselbe zu verändern, zu vervollkommen. Vgl. Summ. theol. I. q. 14. a. 2. Diese Thätigkeit vollendet sich außerhalb des Subjekts und ist deshalb nicht so sehr eine Vollendung des Handelnden, sondern des äusseren Gegenstandes (*perfectio moti* oder *patientis*. A. a. O. q. 18. a. 3. ad 1.).¹⁾ Solche übergehende Thätigkeit setzt der Mensch mit Hülfe von körperlichen Gliedern, der Hände und Füsse u. a., wie „schneiden, pflanzen“. Der *actio transiens* steht die dem Subjekte innerliche Thätigkeit gegenüber (*immanens*). Sie bleibt im thätigen Wesen, bewirkt eine Vervollkommnung desselben und wird aus diesem Grunde *perfectio agentis* genannt. Da aber auch äussere Dinge Objekte einer immanenten Thätigkeit sind und diese Thätigkeit aus dem Subjekte nicht herausgeht, so muss die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt durch Eintritt, bezüglich Vorhandensein dieses in jenem hergestellt werden. Während demnach bei der übergehenden Thätigkeit der Gegenstand vom Subjekte getrennt ist, sehen wir bei der immanenten eine innige Vereinigung des ersten mit dem letzteren. (Summ. theol. I. q. 56. a. 1.). Hierin tritt der Unterschied beider Thätigkeiten am klarsten hervor. „Während bei den Thätigkeiten, die auf eine äussere Wirkung

¹⁾ Weil der Gegenstand der Thätigkeit eine Veränderung erleidet, ist die Bezeichnung desselben als eines *patients* und der Thätigkeit als einer *actio inferens passionem* gerechtfertigt.

übergehen, das Objekt der Thätigkeit, gleichsam als Ziel (terminus) derselben bezeichnet, etwas außer dem Handelnden Befindliches ist, so ist doch bei den Thätigkeiten, die in dem thätigen Subjekte bleiben, das als Ziel bezeichnete Objekt im Wirkenden selbst, und insofern es in ihm vorhanden, ist die Thätigkeit wirklich (in actu).“ (Summ. th. q. 14. a. 2.)

Die immanente Thätigkeit fordert nach dem Gesagten das Vorhandensein des Objekts im Subjekte. Somit tritt das Objekt in doppelter Erscheinungsform auf, in der Seinsweise, wie es in sich, in der Natur ist, und in der Weise, wie es im Subjekte ist. Hier richtet es sich nach der Art und Weise des Subjektes selbst; denn wie die Scholastiker sagen: Alles, was in einem Wesen ist, richtet sich in seiner Seinsweise nach diesem. Der Stein, den ich mit meinem Auge erkenne, ist in sich, in der Natur, und außerdem in meinem Auge durch das Sinnesbild, dessen Seinsweise dem körperlichen Organe entspricht. Diese doppelte Seinsweise des Objekts begründet eine doppelte Art der Beziehung oder des Verhältnisses zum Subjekte; die eine Beziehung, insofern das Objekt im Subjekte ist, nach seiner Seinsweise im thätigen Wesen, die andere Beziehung, insofern das Subjekt auf das Objekt seinem (des Objekts) natürlichen Sein nach bezogen wird. Mit anderen Worten: I. Die immanente Thätigkeit der Seele — setzen wir gleich diese als das handelnde Subjekt — ist auf einen Gegenstand gerichtet, findet aber ihre Vollendung erst dann, wenn sie denselben nach ihrer Seinsweise in sich aufgenommen; der Prozess ist erst in dem Augenblicke abgeschlossen, wo das Objekt in geistiger Weise (als Bild) in der Seele ist, er geht gleichsam vom Gegenstande aus und gipfelt in der geistigen Seinsweise. Die Thätigkeit der Seele, als Ergebnis dieses Prozesses, ist das Wahrnehmen, das Erkennen. II. Die immanente Thätigkeit der Seele bezieht sich auf den Gegenstand seinem wirklichen, natürlichen Sein nach; hier strebt die Seele nach Vereinigung mit demselben, wie er in sich ist, so daß das Ziel oder der Terminus der Thätigkeit in dem Objekte liegt. Sie besteht in einer Hinneigung zum Gegenstande. Dadurch erscheint der Prozess als ein

umgekehrter in Bezug auf den vorhergehenden, und fassen wir beide Prozesse zusammen, so sind sie wie ein Kreislauf, der vom Gegenstande, wie er in sich ist, ausgeht und zu ihm zurückführt. Diese zweite immanente Thätigkeit ist das Begehr (appetere). „Wem irgend eine Form innewohnt, hat durch diese Form eine Beziehung zu solchen Dingen, welche sich in der Natur befinden, wie weisses Holz einigen Dingen durch seine Weisse ähnlich ist, anderen unähnlich. Im geistig oder sinnlich Erkennenden ist aber die Form der erkannten Sache, da jede Erkenntnis durch eine Ähnlichkeit vollzogen wird. Deshalb muß eine Beziehung des Erkennenden vorhanden sein zu dem, was geistig oder sinnlich erkannt ist, und zwar insofern dieses ein natürliches Sein hat. Das tritt aber nicht durch den Akt des Erkennens ein; denn hierin möchte wohl eher eine Beziehung der Dinge zum Erkennenden gefunden werden, weil das sinnliche und geistige Erkennen dadurch vollendet wird, daß die Dinge im Intellekte oder im Sinne nach der Seinsweise beider Vermögen sich befinden. Der Erkennende hat vielmehr eine Beziehung zu dem außerhalb der Seele liegenden Gegenstande durch den Willen und das sinnliche Begehr. Aus diesem Grunde begehrten und wollen alle Wesen, welche ein niederes oder höheres Erkennen haben.“ (Summ. phil. I. 72.)

Der berühmte Kommentator des Aquinaten, Cajetan, sucht genannten Unterschied beider Thätigkeiten durch folgende Erwägung klar zu stellen. Er sagt nämlich zu Summ. theol. I. q. 82. a. 3.: „Zur besseren Erfassung des Gesagten beachte man, daß in jedem Dinge ein Zwiefaches zu unterscheiden ist, die Wesenheit und das wirkliche Dasein (Existenz). Zwischen beiden stellt die Erfahrung den Unterschied fest, daß die Wesenheit der Grund ist für die Erkennbarkeit, die Existenz für die Begehrbarkeit. Denn wir sehen, daß die Gesundheit eben so gut Gegenstand des Erkennens sein kann, wenn sie in der That vorhanden ist, als wenn sie es auch nicht wäre. Niemand aber erstrebt die Gesundheit, als damit sie wirklich existiere, oder weil sie existiert.“ Einem Phantom, was er als solches erkennt, jagt der Mensch niemals nach, er will etwas Wirkliches erlangen oder

besitzen. „Der Begehrende sucht nicht ein Gut dem intentionalen Sein nach zu besitzen, wie es vom Erkennenden gewonnen ist, sondern dem wesentlichen (wirklichen) Sein nach. Deshalb schliesst der Besitz eines Gutes, insofern es erkannt ist, nicht aus, daß ein lebendes Wesen nach dem Gute noch strebt.“ (Verit. q. 22. a. 3. ad 4.) Das Ding, wie es in sich ist, existiert, hat die wirkliche natürliche Seinsweise; sieht man von der Existenz ab, nimmt nur das Wesen des Dinges für sich, so erscheint eine solche Seinsweise der natürlichen entgegengesetzt und ist nur möglich in einem erkennenden Subjekte.

Der auseinandergesetzte Unterschied zwischen der erkennenden und begehrenden Thätigkeit des Menschen bildet die Grundlage für viele Sätze im thomistischen System. In der Anwendung, welche der Unterschied in manchen Sätzen findet, tritt er noch klarer und schärfer hervor. Wir nennen das Objekt des Erkennens das Wahre, das des Begehrrens das Gute. Wem kommt nun der Begriff: „wahr“ oder „gut“ in seiner vollen Bedeutung zuerst zu? dem Erkenntnisakte oder dem erkannten Gegenstande? und wiederum dem Akte des Begehrrens oder seinem Objekte? Die Beantwortung dieser Fragen richtet sich nach dem Unterschiede zwischen Erkennen und Begehrten. Da unter dem Wahren das verstanden wird, wonach das Erkennen strebt, und demnach das Wahre in seiner ersten Bedeutung mit dem Abschluß des Erkennungsprozesses gewonnen ist, so findet man dasselbe zuerst im Erkennungsakte, welcher wahr genannt wird, insofern er mit dem wirklichen Gegenstande übereinstimmt; dann wird der Begriff „wahr“ auch auf die Gegenstände übertragen, die zum Erkennen in Beziehung stehen. „Die Wahrheit ist zunächst im Intellekte.“ Das Begehrten hat seinen Zielpunkt im begehrten Gegenstande selbst, in ihm ruht dasselbe; deshalb kommt der Begriff „gut“ in erster Linie dem Gegenstande des Begehrrens zu, dann in abgeleiteter Bedeutung den Begehrungsakten. Der Gegenstand ist gut, insofern er erstrebbar ist, das Gute findet sich zunächst in den Dingen; doch kann auch der Strebeakt gut genannt werden, weil er auf ein gutes Ding gerichtet ist, unser Wille wird als gut bezeichnet, weil er das Gute will.

In der 22. q. „disput. de veritate“ Art. 11 behandelt Thomas von Aquin die Frage, ob dem Willen eine größere Vollkommenheit zukomme als dem Erkennen. Bezuglich dieser Frage wird darauf hingewiesen, daß der Akt des Erkennens — die Würde des Vermögens richtet sich nach der Würde des Aktes — vollzogen wird durch das Vorhandensein der erkannten Sache im Erkennenden, der Akt des Willens aber in der Neigung, in der Richtung auf die gewollte Sache ihrem natürlichen Sein nach. „Vollommener ist es“, fährt Thomas fort, „schlechthin gesprochen, die Vollkommenheit eines anderen Dinges in sich zu besitzen, als nur zu einem außerhalb befindlichen Gegenstande hingeneigt zu sein.“ Also muß das Erkennen schlechthin vollommener sein, als das Begehrn. Der folgende Artikel bietet eine noch interessantere Anwendung des berührten Unterschiedes. Geht die Bewegung des Willens vom Erkennen aus oder bewegt der Wille den Intellekt und andere Seelenkräfte? So die Frage. Thomas antwortet: „Man schreibt sowohl der Zweckursache als der bewirkenden Ursache ein Bewegen zu, aber in verschiedener Weise; denn bei jeder Thätigkeit kommen zwei Punkte in Betracht: der Thätige selbst und die Art und Weise der Thätigkeit. So ist bei der Wärmethätigkeit das Feuer das thätige Wesen und Wärme die Art der Thätigkeit. (Beim Verbrennungsakte kann man in gleicher Weise das Feuer als handelnd und das Verbrennen als die Art des Aktes ansehen.) Dem Zweck nun entspricht ein Bewegen bezüglich der Art der Bewegung; aber die Wirkursache bewegt das wie zur Bewegung Treibende, d. h. sie führt den bewegten Gegenstand aus der Möglichkeit der Veränderung zur Wirklichkeit derselben. Der Intellekt bewegt den Willen nach Art einer Zweckursache, insofern er nämlich die Art des Zweckes in sich vorgefaßt hat und dem Willen vorstellt. Aber bewegen nach Weise einer Wirkursache gehört zum Willen, und nicht zum Intellekte, weil der Wille Beziehung zu den Dingen hat, wie sie in sich selbst sind, der Intellekt nur, wie sie in geistiger Weise in der Seele sind. Wirken und bewegen werden kommt den Dingen zu nach dem Sein, wodurch sie in sich selbst bestehen. So ist die Beziehung

des Willens zu den Dingen, sofern ihnen Bewegung zusteht, nicht aber die Beziehung des Intellektes.“

Endlich sei es noch gestattet, die Anwendung zu erwähnen, welche in der Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2. enthalten ist, weil diese dem Gegenstande meiner Abhandlung näher tritt. Auf die Frage, ob die passio mehr dem Begehrungs- als dem Erkenntnisvermögen zuzuteilen ist, gibt Thomas die Antwort: „Der Name passio besagt, daß ein Leidendes zu dem hingezogen wird, was des Wirkenden ist.“ Das Leidende wird dem Zustande, der Eigentümlichkeit des thätigen Wesens zugeführt. „Die Seele wird aber mehr zu einem Gegenstande durch die Begehrungskraft gezogen, als durch das Erfassungsvermögen. Denn durch dies Begehrten hat die Seele eine Beziehung zu den Dingen, wie sie in sich sind . . . Die Erkenntniskraft wird nicht zu dem Gegenstande gezogen, wie er in sich ist, sondern erkennt denselben nach dem Bilde, das sie gemäß ihrer eigentümlichen Seinsweise in sich hat oder aufnimmt.“ Im Erkenntnisvermögen verliert das Objekt gleichsam etwas ihm Eigentümliches, seine Proprietät, nimmt die Seinsweise, die Eigentümlichkeit des Vermögens an. Das Erkennen zieht den Gegenstand an sich heran, beim Begehrten zieht der Gegenstand die Seele zu seiner Eigentümlichkeit.

Als Konsequenz der nun gegebenen Erörterung könnte noch hervorgehoben werden, wie im System der Scholastiker nur unter zwei Kräfte, die des Erfassens und des Begehrens, die allgemeinen Beziehungen der Seele zu den Dingen subsumiert werden und demnach ein drittes Vermögen, das diesen beiden gleichgestellt wäre, nicht in das System paßt.

Wenn so eben gesagt wurde, der Begriff passio gebühre mehr der Strebekraft, so könnte leicht die Meinung erweckt werden, als sei das Begehrten keine Thätigkeit, sondern nur ein Leiden, das vom Objekte ausgehe. Diese Meinung würde sich auch wohl auf den Satz des Aquinaten berufen, das Begehrungsvermögen sei eine potentia passiva, ein leidendes Vermögen, wie im zweiten Artikel der 80. Frage, Teil I der Summa theol., ausgesprochen ist. Dem gegenüber hebe ich hervor, daß begehrten

eine Thätigkeit ist, eine Lebensäußerung der lebenden Wesen. Das ergibt sich aus der Gegenüberstellung des Begehrens und der erfassenden Thätigkeit, welch letzterer wohl niemand den Begriff eines *actus secundus*, einer Thätigkeit streitig machen wird. Ausdrücklich bemerkt Thomas im Kommentar zu III de Anima des Aristoteles: „Das Begehrēn selbst ist ein Akt oder eine Bewegung, aber in demselben Sinne eine Bewegung, wie die Thätigkeit des sinnlichen und geistigen Erkenntnisvermögens.“ Hier ist *motus* gleich dem *actus perfecti*, was sich wohl unterscheidet von der Bewegung im eigentlichen Sinne oder *actus imperfecti*.¹⁾ Die Berufung auf den Ausdruck *potentia* oder *vis passiva* ist nicht stichhaltig. Auch die geistige Erkenntniskraft wird zu den *potentiae passivae* gerechnet und doch ist das Erkennen eine Thätigkeit. Unter *potentia passiva* versteht Thomas ein Vermögen, „zu dem das Objekt sich verhält, wie die Ursache der Bewegung oder des Aktes.“ (Summ. theol. I. II. q. 27. a. 1.) *Passiva* heißt eine Potenz, nicht weil sie keinen Akt setzen könne, sondern weil sie durch ihr Objekt als Formalursache erst näher bestimmt, befruchtet werden muß, um den Akt zu setzen. Die Potenz ist aus sich nicht imstande, eine bestimmte Thätigkeit hervorzubringen; erst durch Befruchtung von seiten des Objekts, welches ihr als Form eingedrückt wird, ist sie dazu befähigt, und setzt dann als vollendetes Vermögen und als Totalursache den Akt. Wer den Begriff: *potentia passiva* recht gründlich kennen lernen will, dem empfehle ich die Erklärung Cajetans zu Summ. theol. I. 80. a. 2. Dafs begehrēn eine Thätigkeit ist, daran zweifelt auch Cajetan nicht im geringsten. Denn a. a. O. sagt er: „Da im allgemeinen das Begehrungsvermögen als Wirkursache die örtliche Bewegung bei den lebenden Wesen hervorbringt, so wäre, falls begehrēn nicht in irgend einer Weise thätig sein hiefse, nicht von einem aktiven Bewegen des Wesens, sondern nur von einer Art passiver Bewegung die Rede. Und darin stimmen fast alle überein.“ „Die Strebekraft wird mehr eine *vis activa* genannt, weil sie mehr

¹⁾ Vgl. Summ. theol. I. II. q. 31. a. 2. ad 1.

Prinzip eines äusseren Aktes ist; diese Eigenschaft hat sie eben aus dem Grunde, weil sie mehr passiv ist infolge ihrer Beziehung zu dem Gegenstande, wie er in sich ist.“ (Summ. theol. I. II. q. 22. a. 2 ad 2.) Der Grund, weshalb nur das Begehrten, nicht aber das Erkennen, als Sitz der Leidenschaft angesehen wird, liegt eben darin, dass nach oben gegebener Erörterung beim Begehrten mehr von einer *passio* die Rede sein kann, als beim Erkennen.

§ 2.

Erklärung des Begriffs: Begehrten. Appetitus naturalis, sensitivus, intellectivus.

„Auf die Weise wird etwas benannt, nach welcher es uns zur Kenntnis kommt. Denn nach dem Philosophen (Aristoteles) sind die Namen Zeichen der erkannten Gegenstände. Wir erkennen aber zumeist die Ursache aus der Wirkung.“ (Summ. theol. I. II. q. 25. a. 2. ad 1.) Man nimmt beim Menschen sehr oft eine Bewegung wahr, durch welche er ein äusseres Ding zu erfassen sucht. Diese Bewegung wird von ihm veranlasst, sie geschieht absichtlich und wendet sich dem betreffenden Gegenstande zu, weil dieser dem Menschen behagt. Demnach geht der örtlichen Bewegung z. B. ein anderer Akt des lebenden Wesens voraus, wodurch die Bewegung der Glieder hervorgerufen ist. Der vorausgehende Akt wird von uns bezeichnet als Strebeakt, der die Richtung auf einen Gegenstand anweist und befiehlt, oder als Begehrungsakt. Wir sind uns bewusst, dass wir gerade dieses oder jenes erreichen wollen, dieses oder jenes wählen, weil es uns gefällt, weil es gut, weil es derartig ist, dass es von uns erstrebt werden kann. „Das Gute ist dasjenige, was erstrebbar ist.“ Und warum ist es erstrebbar? Weil wir eine Neigung (*inclinatio*) zu dem Gegenstande haben, weil eine Beziehung (*ordo*) zwischen uns und dem Gegenstande besteht. Indem wir so von der Wirkung auf die Ursache schliessen, erkennen wir in uns eine Neigung zu dem Dinge, das wir als erstrebbar (gut) erfasst, ein Begehrten oder Verlangen nach demselben und, falls wir es erreicht, Freude über den Besitz. Fassen

wir nun den Begriff: Begehrn ganz allgemein, abgesehen von der besonderen Art im Menschen, so kann begehrn erklärt werden als „eine gewisse Hinneigung des Begehrenden zu irgend etwas“ (Summ. th. I. II. q. 8. a. 1.), das immer dem Begehrenden ähnlich oder zuträglich ist.

Auf Grund der allgemeinen Auffassung von dem Begehrn als einer Neigung zu etwas reden die Scholastiker überall von einem appetitus (im weitesten Sinne), wo die Hinneigung, die Beziehung von Dingen zu einander sichtbar ist. So reden sie vom appetitus eines schweren Körpers, etwa eines Steines, zum Centrum, vom appetitus des Feuers nach oben, weil im Steine, im Feuer eine natürliche Beziehung, eine natürliche Anlage (aptitudo, ordo) zu dem entsprechenden Ruheorte vorhanden. Beide gehören ihrer Natur nach zusammen, so daß die Neigung mit Recht natürliche Zusammengehörigkeit (connaturalitas) genannt werden kann. Weil diese Neigung von Natur aus in einem Wesen wohnt, heißt sie appetitus naturalis. Die Berechtigung, so zu sprechen, kann nicht bestritten werden, zumal der appetitus naturalis auch Bewegungen zur Folge hat, gleichwie vom Begehrn des Menschen Bewegungen und Thätigkeiten ausgehen. Befindet sich ein Stein außerhalb seines Ruhepunktes, so „strebt“ er nach demselben, es tritt infolge seiner „Neigung“ bei Abwesenheit von Hindernissen die örtliche Bewegung ein, die ihn dem Centrum zuführt. Das „natürliche Begehrn“ wird vom Aquinaten definiert: „Die Neigung eines Dinges zu seinem natürlichen Ziele, welches ihm vom Lenker der Natur zugeordnet ist“, (3. dist. 27. q. 1. a. 2.) oder auch: „Neigung eines Dinges bezüglich seines eigentümlichen Gutes, um dasselbe zu erlangen, falls es nicht im Besitze ist, um in ihm zu ruhen, sofern es im Besitze.“ (Summ. theol. I. q. 19. a. 2.) Diese natürliche Neigung ist dem Dinge wesentlich zugehörig, untrennbar mit ihm verbunden. Sie ist zugleich mit dem Wesen vom Schöpfer gegeben, sie wird mit dem Dinge von den natürlichen Ursachen hervorgebracht. Deshalb sagt Thomas (Summ. theol. I. II. q. 26. a. 2): „Das natürliche Agens bringt im Gegenstande seiner Thätigkeit eine doppelte Wirkung hervor; denn zuerst gibt es die Form

(Wesensform), an zweiter Stelle die der Form folgende Bewegung, gleichwie der Hervorbringer dem Körper die Schwere gibt und die der Schwere folgende Bewegung.“ Hieraus ergibt sich, daß die Scholastiker einem Dinge nicht schon deshalb einen appetitus naturalis zulegen, weil es nach einem anderen in Bewegung ist — denn das könnte auch durch gewaltsamen Antrieb geschehen — sondern weil auch das Prinzip dieser Bewegung in ihm vorhanden, welches wesentlich auf ein anderes hingeordnet ist. „Zuweilen wird dasjenige, was einem Ziele zugelenkt ist, nur vom lenkenden Wesen getrieben, ohne daß es vom Lenker eine Form erlangt, worin eine solche Richtung oder Hinordnung begründet ist, und eine solche Hinneigung ist eine gewaltsame: wie der Pfeil vom Schützen zu einem bestimmten Ziele gelenkt wird. Zuweilen aber erlangt das auf ein Ziel Hingelenkte vom Lenker oder Beweger eine Form, durch die ihm eine solche Hinneigung gebührt; und eine derartige Neigung ist natürlich, da sie ein natürliches Prinzip hat: wie jener, der dem Steine die Schwere gab, demselben die Neigung einprägte, nach unten sich zu bewegen.“ (De verit. q. 22. a. 1.) Gleich der Wesensform, der sie folgt, ist der appetitus naturalis immer wirklich (*in actu*) und setzt, falls kein Hindernis eintritt, stets die entsprechende Bewegung. Dazu bedarf es auch keines besonderen Vermögens, das von der Form wirklich verschieden wäre.

In welchen Dingen findet sich ein natürliches Begehrn? „Da alles von Gott zum Guten (was der Natur des Dinges entspricht) hingeordnet und gelenkt ist, und zwar auf die Weise, daß einem jeden das Prinzip innewohnt, wodurch es nach dem Guten zielt, gleichsam dasselbe erstrebend, so darf man sagen, daß alle Dinge nach dem Guten begehrn.“ (A. a. O.) Die Wirkungen in der Natur sind nicht dem Zufall zuzuschreiben, wie Thomas im Anfange genannten Artikels nach Aristoteles hervorhebt, sondern in den natürlichen Ursachen begründet, die zu ihren bestimmten Wirkungen veranlagt sind. Alle natürlichen Dinge sind ihren entsprechenden Wirkungen zugeordnet. Die Welt ist ein wunderbares Ganze, dessen einzelne Glieder im innigsten Verbande stehen, nicht lose aneinander gefügt. Sie werden ihrem

Ziele zugeführt, nicht gewaltthätiger Weise, sondern entsprechend der Veranlagung der Naturen. Es gibt kein Wesen, dem nicht eine besondere Rolle in der Natur zuerteilt sei. Deshalb findet sich der appetitus naturalis in allen Wesen, ja in allen Teilen eines Wesens, in allen Kräften, welche einem besonderen Ziele zugeordnet sind. „Die natürliche Liebe (= appetitus) ist nicht allein in den Kräften der vegetativen Seele, sondern in allen Vermögen des lebenden Wesens und auch in allen Teilen des Körpers und allgemein in allen Dingen, weil, wie Dionysius sagt, allen das Schöne und Gute begehrenswert ist, da ein jedes Ding eine natürliche Zusammengehörigkeit zu dem hat, was seiner Natur gemäß ist.“ (Summ. theol. I. II. q. 26. a. 1. ad 3.) „Eine jede Potenz der Seele ist eine Form oder Natur und hat eine natürliche Neigung zu etwas. Deshalb erstrebt eine jede das ihr zustehende Objekt durch ein natürliches Begehr.“ (I. q. 80. a. 1. ad 3.)

Wichtig ist noch die Frage nach dem Objekte des appetitus naturalis. Die natürliche Wesensform ist auf ein bestimmtes eigen-tümliches Sein beschränkt. Somit ist auch das natürliche Begehr, welches der Form folgt, auf ein ganz bestimmtes Ziel beschränkt. Es geht nicht über den Rahmen seiner Form hinaus und ist blindlings auf das Bestimmte gerichtet, was zur Erhaltung und Vollendung der Form gehört. Darum sagt Thomas in der Summa phil. I. 72.: „Einem jeden Wesen gebührt es, seine Vollkommenheit und die Erhaltung seines Seins zu streben.“

Wenn nach dem Gesagten in allen Wesen ein appetitus naturalis sich findet, warum stellt die Lehre der Scholastiker noch eine Begehrungskraft auf, die von jenem verschieden ist? Warum weist sie in den mit Erkenntnis begabten Wesen ein eigenes von den übrigen Vermögen und deren Wesen verschiedenes Vermögen dem Begehr zu? Zur Beantwortung dieser im thomistischen System wichtigen Frage erinnern wir an ein dort geltendes Prinzip: Jeder Form folgt irgend eine Hinneigung oder irgend ein appetitus. (Summ. theol. I. q. 80. a. 1.) Da durch die Form ein jedes Wesen seine eigentümliche Bestimmung in

der Natur erhält, sein eigenümliches Sein, die Anlage zu einer eigenümlichen Thätigkeit, so ist genannter Satz wohl zuzugeben. Sprechen ja auch die Chemiker bei ihren Elementen von einer denselben eigenümlichen Neigung, sich mit anderen zu verbinden und zwar in ganz bestimmten Verhältnissen. Demnach richtet sich die Art und Vollkommenheit der Neigung nach der Art und Vollkommenheit der Form. Einen ganz besonderen Vorzug entdeckt man bei der Form der erkenntnisfähigen Wesen, die gleichsam einen größeren Spielraum gewährt und selbst ein Wesen in unendliche Weiten hineinführt. So dürfte man auch bei ihnen auf eine vollkommnere Art von Neigung, ein vollkommneres Begehrten schließen. „Wie Formen höheren Grades den erkenntnisfähigen Dingen eigen sind, als die Formen der (erkenntnislosen) natürlichen Dinge, so muß in ihnen eine Neigung existieren, über die Art der natürlichen Neigung oder den appetitus naturalis hinausgehend. Und diese höhere Neigung kommt der Begehrungskraft der Seele zu.“ (A. a. O.) Dieser Grund für ein besonderes Strebevermögen in erkennenden Wesen ist im genannten Artikel weiter ausgeführt. Mit gewohnter Meisterschaft hat Cajetan eine tiefe Erklärung dazu gegeben, die hier folgen soll. „Der im Artikel gegebene Grund ist äußerst scharfsinnig und zeigt die wesentliche Notwendigkeit, warum Thomas das Begehrten in Wesen, die mit Erkenntnis begabt sind, als ein besonderes Vermögen, eine besondere Kraft den anderen Vermögen gegenüber stellt, dagegen in erkenntnislosen Dingen nicht. Da nämlich begehrten nichts anderes ist, als zu etwas geneigt sein und die Strebekraft die Hinneigung selbst, und andererseits einer jeden Natur, ja einem jeden Dinge die Neigung zu einem ihm Zugeordneten folgt, so ist richtig geschlossen, daß wie die Naturen der Dinge offenbar nicht die Vollkommenheit desselben Grades besitzen, sondern nach Verhältnis, so auch entsprechende Neigungen dieselben begleiten. Ja gleichwie die eine Form die andere überragt, nicht nur nach dem Grade der Vollkommenheit, sondern auch nach der Ordnung der Dinge, wonach nämlich die eine einer höheren Ordnung angehört, als die andere, so steht die eine Neigung über der anderen. Wir nehmen aber im

ganzen Weltall zwei Ordnungen der Dinge wahr: die eine betrifft diejenigen, deren Naturen sich auf ihr eigenes Sein, auf „sich selbst sein“ beschränken (quod sunt tantum ipsaem), wie in allen leblosen Wesen und den nur mit Fortpflanzungskraft begabten, die andere für diejenigen, deren Naturen ohne jene Einschränkung die Ausdehnung gewinnen, daß sie auch „andere Dinge sind“ (ut sint etiam alia), wie bei sinnlich und geistig erkennenden Wesen. Wenn nun einer jeden Natur die dem Verhältnis entsprechende Neigung folgt, so werden die Dinge erster Ordnung nur die Neigung zu dem ihnen Natürlichen und Eigentümlichen haben. Den Naturen zweiter Ordnung gebührt die Neigung nicht nur zu dem der Natur Entsprechenden, sondern auch zu dem Erkannten, sie sind eben „ihr eigenes Sein und das Erkannte“ (ipsae sunt et apprehensa), jene aber nur ihr eigenes Sein. Daraus ergibt sich weiter, daß die Neigung der Dinge erster Ordnung in demselben Wesen nach der Zahl der Dinge sich vervielfältigt, wie mit dem Dinge selbst das eigentümliche und natürliche Sein eines jeden vervielfältigt wird. Deshalb ist etwas anderes das natürliche Begehrten des „leichten Wesens“, „oben zu sein“ und das Begehrten desselben Wesens „ein sich Ähnliches zu zeugen“; denn jenes ist die „Leichtheit“, dieses aber die „Wärme“ oder was auch immer seine Hervorbringungskraft sei. (Der Verfasser spricht vom Feuer als „dem Leichten“.) Die Neigung jedoch, welche den Naturen zweiter Ordnung entspricht, wird in demselben Wesen nicht vervielfältigt nach der Zahl der Dinge (Potenzen und sonstigen „Teilen“), sondern es ist nur eine besondere Kraft, sonst entspräche sie nicht der Natur, aus der sie hervorgeht. Denn die eine Natur (ipsa una existens) ist „sie selbst und anderes“. Darum muß die entsprechende Neigung sich auf beides beziehen, das dem natürlichen Sein Zugeordnete und das Erkannte. Die „Weite“ der Natur, wodurch sie nicht nur „sie selbst, sondern auch anderes ist“, verlangt, daß ihr appetitus bezüglich beider Objekte ein einer und dadurch eine besondere Kraft und ein besonderes Vermögen der Natur ist.“

Noch durch eine andere Erwägung der besonderen Vollkommenheit erkenntnisfähiger Wesen kommt man zu dem Schlusse, daß in diesen die Begehrungskraft ein eigenes Vermögen erfordert. Der hervorstechende Charakter, welcher sich bei lebenden Wesen findet, — und an deren Spitze stehen die erkennenden — ist der, daß sie sich selbst bewegen. In den übrigen Wesen ist wohl ein Prinzip der Bewegung, wodurch etwas bewegt wird, aber es findet sich in ihnen kein Bewegendes (*non est movens*); das Prinzip, wodurch der Stein bewegt wird, ist in ihm selbst, nämlich die Schwere, aber er bewegt sich nicht selbst, die Bewegung wird ihm von außen angethan. Das erkennende Wesen aber hat nicht nur das Prinzip der Bewegung in sich, sondern auch ein den appetitus Bewegendes. „In ähnlicher Weise erhält das Begehrten, welches in gewisser Hinsicht allen Dingen gemeinsam ist, einen besonderen Charakter bei den lebenden Wesen, insofern in ihnen eine Begehrungskraft und ein diese Kraft Bewegendes sich findet. Denn das erkannte Gute selbst bewegt das Strebevermögen.“ (De verit. q. 22. a. 3.) Aus diesem Grunde heißt der appetitus bei erkennenden Wesen appetitus animalis, seelisches Begehrten. Der Unterschied zwischen dem appetitus animalis und naturalis zeigt sich sowohl rücksichtlich des Objekts, als bezüglich der Art und Weise. Das Objekt des letzteren ist etwas ganz Bestimmtes, was der Form natürlich zugeordnet ist, das Objekt des ersten dehnt sich auf verschiedene Dinge aus. „Da der appetitus naturalis auf ein Objekt beschränkt ist und nicht vielgestaltig sein kann, so daß er sich auf so viele verschiedene Dinge erstrecke, deren die lebenden Wesen bedürfen, so war es notwendig, daß den lebenden Wesen noch darüber ein appetitus animalis zugeteilt wurde, welcher der Erkenntnis folgt; dadurch vermag das lebende Wesen infolge der Menge der erkannten Dinge sich auf verschiedenes zu richten.“ (A. a. O. ad 2.)

Weil das Objekt des appetitus naturalis etwas ganz Bestimmtes ist, so ist das Streben ein durchaus notwendiges, ohne jede Freiheit und ohne einen Schatten von Bestimmbarkeit. Deshalb ist es auch nicht erforderlich, daß der Begehrende bei solchem Begehrten irgend eine Auffassung von der Begehrbarkeit

seines Objekts habe. „Weil das natürliche Ding in seinem natürlichen Sein bestimmt ist und nur eine Neigung zu einer bestimmten Sache hat, so wird keine Erkenntnis verlangt, um auf Grund der Begehrbarkeit eine begehrenswerte Sache von einer nicht begehrenswerten zu unterscheiden.“ (De verit. q. 25, a. 1.) „Das Objekt des natürlichen appetitus ist diese Sache als solche (haec res in quantum talis res).“ (A. a. O.) Beim appetitus animalis tritt eine gewisse Art der Selbstbestimmung auf, die jedoch, wie sich bald zeigen wird, einen höheren oder geringeren Grad besitzen kann. Es macht sich eben der Charakter eines lebenden Wesens geltend, welches sich mehr oder minder selbst bewegt. So sagt Thomas: „Durch den appetitus naturalis begehrt ein Wesen das Gute nicht aus sich selbst, wie durch den animalis.“ (De verit. q. 22. a. 3. ad 3.)

Da, wie oben gesagt, ein jedes Ding, ein jedes Vermögen, ein jeder besondere Teil eines Wesens seinen appetitus naturalis hat, so mag noch ein Unterschied hervorgehoben werden, der bei den einzelnen Vermögen eines Wesens sich zeigt. Das Auge verlangt nach einem Gegenstande seines Sehens, das Ohr nach dem des Hörens, der Intellekt nach dem des Erkennens. Alles Genannte ist aber auch wohl Gegenstand des besonderen Strebevermögens. Worin liegt nun der Unterschied? „Das Gesicht begehrt natürlich nach dem Sichtbaren nur zum Zweck seiner Thätigkeit, nämlich zum Sehen. Das lebende Wesen begehrt aber durch die besondere Begehrungskraft nach dem sichtbaren Gegenstande nicht nur zum Sehen, sondern auch zu anderen Zwecken. Wenn die Seele der durch einen Sinn erfaßten Dinge nur zur Bethätigung der Sinnesvermögen bedürfte, um dieselben nämlich sinnlich wahrzunehmen, so brauchte man unter den Vermögen der Seele die Begehrungskraft nicht als ein besonderes aufzustellen, dann würde ein natürlicher appetitus der Vermögen genügen.“ (S. th. I. q. 78. a. 1. ad 3.)

Eine schöne Auseinandersetzung der Unterschiede zwischen appetitus naturalis und animalis, worin das Gesagte zusammengefaßt, aber auch neue Gesichtspunkte gewonnen werden, finden wir bei Cajetan im Kommentar zu Summ. theol. I. q. 19. a. 1.:

„Der appetitus naturalis und animalis unterscheiden sich 1. weil der erstere allen Dingen gemeinsam ist, der andere eine besondere Art von Seelenvermögen bezeichnet. 2. Der naturalis folgt dem Wesen eines Dinges an und für sich, der animalis aber einer Natur, insofern sie erkennend ist. 3. Ersterer ist in Thätigkeit aus der Natur allein, der zweite kann nur infolge einer Erkenntnis zum Akt übergehen. 4. Das natürliche Begehrten ist keine wirkliche selbsthervorgerufene Thätigkeit (*non est actus elicitus*), sondern die Hinneigung dieses Dinges zu jenem selbst, das animale Begehrten ist wirkliche Thätigkeit, die *actus secundus* benannt wird. 5. Der appetitus naturalis ist auf eins gerichtet, der animalis auf vieles, je nach der Anzahl der erkannten guten Dinge. 6. Natürlich heißt das Begehrten eines Gegenstandes, wenn derselbe dieser partikulären begehrenden Potenz konvenient ist, seelisch hingegen das Begehrten eines Dinges, wenn es für das Ganze oder das Suppositum (Person) zuträglich ist. 7. Jenes Begehrten ist einem Wesen in Wirklichkeit inne von einem anderen her, dieses aber aus sich, weil das Gute bewegt, insofern es von dem Begehrenden selbst und nicht von einem anderen erfaßt wird. Hieraus ergibt sich, daß alles, was nicht als Erkanntes erstrebt ist, durch den appetitus naturalis begehrte wird. Was auch immer Gegenstand des Begehrens ist, sofern es erkannt wird, fällt unter die wirklich hervorgerufene Thätigkeit des sinnlichen oder geistigen Strebevermögens. Deshalb kann die Erkenntnis selbst in doppelter Weise begehrte werden. Zunächst durch natürliches Begehrten, und so wird sie vom Intellekte erstrebt, der eine natürlich nothwendige Neigung zu der Vollkommenheit des Erkennens hat. Dann auch mittels des geistigen Begehrens, und so wird sie vom Willen als erkannte erstrebt . . . Aus dieser Wahrheit ist einleuchtend, wie das Begehrten als *actus elicitus* der Erkenntnis folgt, und das natürliche jeder Natur, auch der unvollkommensten, nämlich der *materia prima*.“ Sehr belehrend sind noch diese Worte: „Jedem Sein folgt ein appetitus, und in verhältnisgleicher Weise nach der Beschaffenheit des Seins ein so beschaffenes Begehrten: mit Recht; denn es gibt nur zwei Arten des Seins, die erste,

insofern ein Wesen etwas Bestimmtes seinem natürlichen Sein nach ist, die zweite, insofern das Wesen etwas in geistiger (erkennender) Weise ist. Aus diesem Grunde muß man ein doppeltes Begehren aufstellen, und weil die erste Art des Seins in dem Sein nach Weise des actus primus besteht, die zweite aber in einem Sein durch actus secundus (die Thätigkeit des Erkennens), dem entsprechend ist der appetitus, welcher als Voraussetzung das natürliche Sein hat, kein actus secundus, sondern nur eine Hinneigung. Das Begehren, welches dem in der Erkenntnis bestehenden Sein folgt, ist jedoch ein actus secundus, hervorgerufen von der Begehrungskraft, die der erkennenden Natur als solcher zusteht.“

Der appetitus animalis offenbart in Bezug auf das Objekt und die Art und Weise ein freieres, weniger beschränktes Sein, als der naturalis. Er scheidet sich in ein doppeltes Vermögen, welches selbstverständlich nur in der sinnlich-geistigen Natur des Menschen auftritt, das höhere Begehrungsvermögen und das niedere, den appetitus intellectivus und sensitivus, auch voluntas und sensualitas genannt. Nur dann, wenn die Art der Thätigkeit oder die Art des Objekts bei den beiden Vermögen wesentlich verschieden ist, hat die Scholastik die Berechtigung, die seelische Begehrungskraft in zwei verschiedene Vermögen zu teilen.

Gehen wir von der charakteristischen Eigentümlichkeit des appetitus animalis im Gegensatze zum naturalis aus, daß ersterer nämlich sich selbst bewegt, oder daß er weniger an Bestimmtes gebunden, weniger determiniert ist. Bei jedem Begehren können wir ein Dreifaches unterscheiden: das Prinzip, den Grund der Hinneigung (principium inclinationis), ein den appetitus Bewegendes (movens appetitum) und die Thätigkeit selbst, die aktuelle Hinneigung (actualis inclinatio). Während der appetitus naturalis gänzlich gebunden ist, in sich demnach kein die Begehrungskraft Bewegendes besitzt, auch die Bewegung selbst als eine notwendige auftritt, finden wir beim appetitus animalis zuweilen ein von innen Bewegendes, welches gleichsam die Richtung des Begehrens angibt, so daß jedoch die Thätigkeit notwendig

folgt. Hier kann nur insofern von einer Selbstbestimmung gesprochen werden, als die Richtung vom begehrenden Wesen selbst angegeben wird. Die aktuelle Hinneigung liegt nicht in seiner Gewalt. Diese Begehrungskraft heißt appetitus sensitivus. „Die sinnliche Natur hat in sich ein Hinneigendes (aliquid inclinans), nämlich das erkannte Begehrbare; aber die Hinneigung selbst ist nicht in der Gewalt des Wesens, welches sich hinneigt, sondern ist ihm von anderer Seite fest bestimmt. Denn das Tier kann nicht beim Anblick eines begehrwerten Gegenstandes denselben nicht begehrn, weil solche sinnliche Wesen nicht die Herrschaft über ihre Hinneigung besitzen; sie treiben nicht, sondern werden getrieben (non agunt, sed aguntur). Und das aus dem Grunde, weil die sinnliche Begehrungskraft ein körperliches Organ hat und deshalb den Zuständen der Materie und der körperlichen Dinge sich nähert.“ (De verit. q. 22. a. 4.) Wenn zu der Vollkommenheit, wie sie im appetitus sensitivus sich findet, die völlige Selbstbestimmung rücksichtlich des Aktes hinzukommt, so erhält man den höheren Grad: appetitus intellectivus (rationalis) oder voluntas. „Die vernünftige Natur hat nicht allein eine Hinneigung zu etwas, wie die leblosen Wesen, auch nicht bloß ein diese Neigung der Richtung nach Bestimmendes, während die aktuelle Neigung gleichsam von anderer Seite aufgenötigt ist, wie die sinnliche Natur, sondern darüber hinaus hat sie die Neigung selbst in der Gewalt, so dass sie zur aktuellen Hinneigung nach dem erkannten Begehrwerten nicht genötigt wird, sondern dieselbe setzen oder nicht setzen kann. So wird ihr die Hinneigung nicht von einem andern, sondern von ihr selbst determiniert.“ (A. a. O.) Beim appetitus intellectivus tritt die volle Selbstbestimmung, das vollendete sich bewegen ein, das volle Leben in höchster Entwicklung. „Wie demnach das sensitive Begehrungsvermögen vom natürlichen appetitus durch einen vollkommneren Grad des Begehrens sich unterscheidet, so die vernünftige Strebekraft von jenem.“ (A. a. O.) Die mittlere Stellung, welche das sinnliche Begehrten zwischen dem appetitus naturalis und rationalis einnimmt, ist Ursache, warum demselben oft im Gegensatze zum ersteren eine

Selbstbestimmung beigelegt wird, im Gegensatze aber zum letzteren eine äufsere Determination oder Nötigung. Es nimmt teil am Charakter beider, wie das Mittelglied am Zustande beider Extreme. Stellen der ersten Art sind bereits gegeben. Zur letzteren gehört: „Im niederen (sinnlichen) Strebevermögen ist eine gewisse natürliche (notwendige) Hinneigung, kraft der das Vermögen gewissermaßen natürlich gezwungen (genötigt) wird, nach dem Begehrenswerten zu streben. Aber die höhere Strebekraft wird nicht zu einem von beiden determiniert, weil sie als höhere frei ist, nicht aber die niedere.“ (De verit. q. 15. a. 3.) Aus der gröfseren oder geringeren Bethätigungsvollkommenheit, die bei den beiden Begehrungsvermögen zu Tage tritt, lässt sich auf die Art des Objekts schliessen. Eine Selbstbestimmung, sogar die niedersten Grades, kann nur auf Grund einer anderen Thätigkeit der Wesen geschehen, nämlich des Erkennens. Dieses gibt die Richtschnur an, stellt das Objekt als etwas Begehrenswertes dar, dem man zustreben soll oder auch nicht. Ohne Erkennen wäre das „Begehen aus sich selbst“ unmöglich, deshalb wird als Objekt der niederen und höheren Strebekraft von den Scholastikern das erfasste Gute (bonum apprehensum) bezeichnet. Die Erfassung des Objekts steht somit in wesentlicher Beziehung zu dem Begehen, welches an Vollkommenheit den appetitus naturalis überragt. „Dem Erstrebenswerten ist es nicht zufällig, durch den Sinn oder Verstand erfasst zu sein, sondern es kommt ihm an sich zu. Denn das Erstrebenswerte bewegt den appetitus nicht, äusser insofern es erfasst ist.“ (Summ. theol. I. q. 80. a. 2.) Die Eigenschaft, welche aber vom Erkennen erfasst werden muss, ist die Eigenschaft: gut; der Gegenstand, welcher der Strebekraft als Objekt dienen soll, muss gut, d. h. erstrebbar erscheinen. Durch welche sinnliche oder geistige Kraft dieses erfasst wird, davon später. Der Gegenstand, dem das Streben sich zuwendet, ist nach bereits gegebener Erörterung das Ding in seiner Existenz, wie es in Wirklichkeit vorhanden ist, individuell. Wenn nun das sinnliche Begehrungsvermögen nur die Richtung determiniert, nicht aber den Akt des Begehrens, so wird die Erkenntnis, welche diesem vorhergeht, zum Gegenstande

das individuelle Ding haben, insofern es begehrenswert ist oder nicht. Das individuelle Ding bezüglich seiner Konvenienz oder Nichtkonvenienz ist das eigentümliche Objekt des sinnlichen appetitus. Das Urteil des Erkenntnisvermögens, — Urteil in weitester Bedeutung genommen — ob der Gegenstand konvenient oder nicht konvenient sei, ist nicht frei, sondern determiniert; aus diesem Grunde liegt die Setzung des Aktes nicht mehr im Belieben des Vermögens. Treffend sagt Thomas de verit. q. 25. a. 1.: „Das niedere sinnliche Begehrten strebt nach der begehrenswerten Sache, insofern in ihr das ist, was die Begehrenswürdigkeit begründet: nicht strebt es nach dem Grunde der Erstrebbarkeit selbst, weil der niedere appetitus nicht die Güte oder die Nützlichkeit oder die Ergötzlichkeit begehrte, sondern dieses Nützliche oder dieses Ergötzliche, und darin steht die sinnliche Strebekraft unter der vernünftigen. Weil sie aber nicht nach dieser Sache nur oder jener strebt, sondern nach allem, was ihr nützlich oder ergötzlich ist, steht sie über dem appetitus naturalis; und deshalb bedarf sie der Erkenntnis, um das Ergötzliche vom Nichtergötzlichen zu unterscheiden. Ein offenkundiges Zeichen dieser Unterscheidung liegt darin, daß der appetitus naturalis eine Nötigung zeigt rücksichtlich der Sache selbst, wonach er begehrte, wie das Schwere notwendig nach dem niederen Orte strebt. Der appetitus sensitivus jedoch zeigt keine Nötigung zu irgend einer Sache, bevor sie unter dem Gesichtspunkte des Ergötzlichen oder Nützlichen erfaßt wird. Aber hat man sie als ergötzlich erfaßt, so strebt er derselben mit Notwendigkeit zu; denn nicht kann das Tier beim Anblick eines Ergötzlichen dasselbe nicht begehrten.“ Das direkte Erfassen eines individuellen Dinges in seiner Partikularität gebührt dem sinnlichen Erkennen, und stützt sich somit das niedere Begehrten auf das niedere Erkennen des lebenden Wesens. Deshalb pflegte man auch den appetitus sensitivus zu erklären „als appetitus, welcher der sinnlichen Erkenntnis folgt“. Auch die Gröfse des Kreises von Dingen, welche dem sinnlichen Begehrten unterliegen, richtet sich nach der Weite des sinnlichen Erkennens.

„Das sinnliche Strebevermögen ist das Vermögen für die körperlichen Dinge.“

Am vollkommensten ist der appetitus intellectivus. Zur besseren Klarstellung des Folgenden erinnere ich an einen Satz der Scholastiker, dessen Begründung später folgen soll. „Ein jedes Vermögen hat eine gewisse notwendige Beziehung zu seinem eigentümlichen Objekte.“ (De verit. q. 25. a. 1.) Auf dasjenige, worin der volle Begriff seines eigentümlichen Objekts sich findet und erkannt wird, ist das Streben des vernünftigen Begehrens demnach mit Notwendigkeit gerichtet. Wenn nun nach dem oben Gesagten der appetitus intellectivus nicht nur in Bezug auf die Richtung des Strebens, sondern auch in Bezug auf die Setzung des Aktes rücksichtlich dieses oder jenes Gegenstandes ungebunden und frei ist, so kann dieses oder jenes Ding, das individuelle, partikuläre Wesen, das eigentümliche Objekt desselben nicht sein. Den Charakter des Gutseins muß das objectum proprium an sich tragen, — denn alles Begehren ist auf ein Gutes gerichtet — aber es muß höher stehen, es muß vollkommner sein, als dieses oder jenes partikuläre Gut. Jeder Beschränkung, die durch das individuelle Dasein verursacht ist, wird es ledig sein, oder das eigentümliche Objekt des vernünftigen Begehrens ist das Gute an sich, abstrahiert von individuellen Beschränkungen. Dem strebt es mit Notwendigkeit zu, den anderen Gegenständen aber, die wegen ihrer unvollkommenen Natur oder wegen Schwäche des Erkennens nur als beschränkt gut, nur an dem Gutsein als solchem teilnehmend erkannt werden, steht es frei gegenüber, es kann sich aktuell hinneigen oder nicht. „Das höhere Begehrungsvermögen, der Wille, strebt direkt nach dem Wesen (Grund) der Begehrbarkeit im allgemeinen, wie der Wille das Gute selbst oder die Nützlichkeit selbst zuerst und vorzüglich erstrebt; nach diesem oder jenem Dinge aber strebt er nur, insofern es vorgenannten Wesens teilhaftig ist. Das geschieht aus dem Grunde, weil die vernünftige Natur eine so weit gehende Fähigkeit besitzt, daß ihr die Neigung zu einem bestimmten Gegenstande nicht genügt, sondern sie bedarf mehrerer und verschiedener Dinge. Deshalb ist ihre Neigung auf etwas Gemeinschaftliches

gerichtet, das sich in mehreren Dingen findet. So strebt sie durch Erfassung jenes Gemeinschaftlichen (Allgemeinen) nach dem begehrenswerten Gegenstande, in welchem sie das Vorhandensein jenes Begriffs der Begehrbarkeit entdeckt.“ (A. a. O.) „Das eigentümliche Objekt des Willens ist das Gutsein selbst in unbeschränkter Weise (ipsum bonum absolute).“ Das Gutsein in sich, das allgemeine Gute zu erfassen ist Sache des höheren Erkenntnisvermögens, des Intellektes, an dessen Thätigkeit demnach das höhere Strebevermögen sich anschließt. Es lässt sich, da der Wille dem Intellekte, das sinnliche Begehrn der Sinneserkenntnis folgt, der Unterschied zwischen beiden Strebekräften auf den Unterschied des höheren und niederen Erkennens gründen. „Weil von anderer Art das durch den Intellekt Erfafste und das durch den Sinn Erfafste ist, muss folglich das intellektive Begehrn ein anderes sein, als das sinnliche.“ (Summ. theol. I. q. 80. a. 2.) Doch diese Begründung des Unterschiedes beider Strebekräfte ist eine Begründung ex consequenti, oder gestützt auf eine notwendige Folge. „Der Wille wird vom sinnlichen Begehrn nicht direkt unterschieden bezüglich der Folge auf diese oder jene Erkenntnis, sondern mit Rücksicht darauf, ob etwas sich selbst die Neigung determiniert oder eine von andern determinierte Neigung besitzt, welche zwei Zustände Potenzen angehören müssen, die nicht einer und derselben Art sind. Aber eine derartige Verschiedenheit verlangt eine Verschiedenheit der Erkenntnis. Daher wird gleichsam ex consequenti und nicht principaliter (in erster Linie) die Unterscheidung der Begehrungsvermögen nach der Unterscheidung der erkennenden Vermögen vorgenommen.“ (De verit. q. 22. a. 4. ad 1.) Selbst die Begründung, beide Strebevermögen seien verschieden, da das eine auf das Partikuläre, das andere auf das Universelle (Allgemeine) gerichtet sei, ist eine Begründung ex consequenti. „Obgleich das Begehrn stets auf etwas in der Natur Existierendes sich richtet, was eine partikuläre und nicht universelle (allgemeine) Seinsweise hat, so wird es dennoch zuweilen zum Streben bewegt durch die Erfassung einer allgemeinen Bedingung --

wie wir diesen guten Gegenstand erstreben infolge einer Erwägung, daß Gutsein schlechthin zu begehrn sei -- zuweilen aber durch die Erfassung eines partikulären Dinges nach seiner partikulären Daseinsweise. Deshalb scheidet sich das Begehrn ex consequenti nach Universellem und Partikulärem, wie nach der Unterscheidung der Erkenntnis, auf welche es folgt.“
(A. a. O. ad 2.)

