

## **Universitäts- und Landesbibliothek Tirol**

### **Grundlinien zur aristotelisch-thomistischen Psychologie**

**Knauer, Vinzenz**

**Wien, 1885**

XV. Die Gefühle

## XV. Die Gefühle.

Einordnung der Gefühle in die appetitiven Potenzen. — Das moralisch Böse wurzelt nicht im Naturleben. — Liebe, Freundschaft, *amor* und *dilectio*. — Hass, Selbsthass. — Verlangen, Sehnsucht. — Freude, Vergnügtheit, Frohsinn, Heiterkeit. — Trauer und Seelenschmerz mit ihren Unterarten. — Uebelwollen, Neid. — Folgen der anhaltenden Traurigkeit. — Mittel dagegen. — Hoffnung und Zuversicht. — Furcht. — Muth. — Zorn. — Grade desselben. — Beleidigung. — Gefühl und *habitus*. — *Habitus* und Tugend.

Wenn auch das Dasein bestimmter Gefühlsinhalte zugestanden wird, so ist es doch schwierig und in gewissen Fällen selbst unmöglich, die Unterschiede derselben nach ihrer Eigenartigkeit direct und genau anzugeben. Dies hängt theils mit dem Verhältniss der Gefühle zu den übrigen Bewusstseinsinhalten, theils mit der Mangelhaftigkeit der sprachlichen Benennung zusammen, welche gerade auf dem Gebiete der Gefühle besonders empfunden wird.

Ludw. Strümpell. (Grundriss der Psychologie.)

Aristoteles scheidet die sämmtlichen Phänomene der sinnlich-vernünftigen Seele, und zwar nach ihrem zweifachen Bestande, dem intellectuellen und sensitiven, mit welchem letzterem der vegetative als vollständig verschmolzen zu denken ist, in  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  und  $\delta\phi\epsilon\zeta\iota\varsigma$ . Diese Eintheilung entspricht, weil das Wort  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  hier in dem wiederholt erwähnten weiteren Sinne genommen wird, vollständig den von Thomas von Aquino aufgestellten zwei Grundclassen der apprehensiven und appetitiven Seelenvermögen. Wie nämlich zum  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  nicht ausschliesslich das geistige Denken zu rechnen ist, sondern auch das Sensitive, besonders aber das Wirken der inneren Sinne, so umfasst die  $\delta\phi\epsilon\zeta\iota\varsigma$  hier sowohl das

niedere als das höhere Begehren, und überdies noch jenes schwer zu terminirende Gebiet geistiger oder sinnlicher Regungen und Strebungen, denen man, besonders seit Tetens, unter dem Namen des Gefühlsvermögens eine dritte Grundclassse seelischer Potenzen zuschreiben zu müssen glaubt, da es zuweilen den Anschein hat, als liesse sich dasjenige, was wir als Gefühle, Affecte, Gemüthsbewegungen bezeichnen, im Begehrungsvermögen nicht wohl unterbringen. Ohne den mehrfach praktischen Zweck dieser beliebten Dreitheilung bestreiten zu wollen, macht dieselbe doch, wenigstens auf mich, den Eindruck des allerdings für den Anfänger recht brauchbaren Linné'schen Systems im Gegensatz zu den später aufgetretenen, mehr oder weniger natürlichen Systemen. Aristoteles nämlich liess sich bei seiner Zweitheilung nicht durch blosser Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten der Seelenphänomene bestimmen, sondern, wie aus *De anima III. 10.* und mehreren Stellen der Metaphysik hervorgeht, seiner ganzen naturwissenschaftlichen Denkweise entsprechend durch die Natur der aufmerksam beobachteten Phänomene selbst, in erster Linie durch die Erwägung, dass Denken und Wollen, Wahrnehmen und Begehren sich auf einen und denselben Gegenstand beziehen, demungeachtet aber so durchgreifende Beziehungsunterschiede offenbaren, wie wir dieselben zwischen Wollungen und Gefühlen schlechterdings nicht constatiren können, dass darum diese Unterschiede zwischen Denken und Wollen und zwischen sinnlichem Wahrnehmen und Begehren unmöglich bloss äusserliche, d. h. vom äusseren wahrgenommenen und gewollten Objecte herrührende, sein können, sondern nur innere, d. h. durch die eigenthümlichen Acte des Beziehens selbst gegebene.

Damit stimmt nun wieder der Sache nach vollkommen die Lehre des Aquinaten, obwohl der Gebrauch seiner Termini Schwierigkeiten zu bereiten scheint, im Grunde aber nur Vorsicht und Aufmerksamkeit erheischt. Ich beschränke mich darum auf das in der *Summa theologica* Gebotene.

Thomas Aquinas fasst alle Phänomene der Liebe und des Hasses, welche sich nicht leicht und augenscheinlich genug als Wollen, Begehren, Streben kennzeichnen lassen, am liebsten unter dem Ausdrucke *Passiones* zusammen, verwahrt sich aber

dagegen, dass das Wort *pati* als ein Leiden im gewöhnlichen Sinne, d. h. als ein mit Schmerz verbundener Zustand verstanden werden müsse. Das Leiden im Allgemeinen ist einfach der Gegensatz des selbstthätigen Handelns, das mehr Bestimmt- und Gezogenwerden. *Nam pati dicitur ex eo, quod aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo, quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi.* (*Summa theol. II. quaest. 22. art. 1.*) Dass auch im sinnlichen Wahrnehmen und selbst im geistigen Denken ein derartiger Zug sich einstellt, ist einfach daraus erklärlich, dass beide nicht frei von Potentialität, also auch nicht von Passivität, sind, mithin von Anderem bestimmt, empfangend, leidend sich verhalten. *Nam secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire et intelligere est quoddam pati.* (*Ibidem, art. 1.*) Nur im *Actus purus*, dem unbewegten Beweger, ist selbstverständlich jedwede Art des *pati* ausgeschlossen. *Passio ad defectum pertinet, quia est alicujus, secundum quod est in potentia. Unde in his, quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiae et passionis: in aliis autem consequenter plus: et sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.* (*Ibidem, art. 2.*) Gefühle finden sich darum im apprehensiven Vermögen nur, insofern unser Erkennen kein reines, vollständiges, sondern mit dem Mangel der Potentialität behaftetes ist. Sie gehören nicht zur Natur desselben, und müssen, da sie nicht als selbstständige dritte Grundklasse behandelt werden können, folgerichtig dem Appetitiven zugeschrieben werden. Dafür spricht unter Anderem auch der Umstand, dass die Gefühle, weil der geistige Wille mehr unter dem Einflusse der Vernunft steht, nur im sinnlichen Begehungsvermögen besonders lebhaft hervortreten, und oft im gewaltigen Ansturm gegen die Stimme der Vernunft gleich der Sirenen und Erynnien Gesang besinnungraubend, herzbethörend ihre Macht zur Geltung bringen. *Cum homo magis per vim appetitivam, quam per apprehensivam ad res ipsas trahitur, passiones magis in appetitivo, quam in apprehensivo reperiri necesse est . . . . Patet, quod ratio passionis proprie in actu appetitivo sensitivi quam intellectivi.* (*Ibidem, art. 2. et 3.*) Den rein intelligenten Naturen werden darum Gefühle meistentheils nur gleichnissweise und als Anthroppo-

morphismen beigelegt. *Amor et gaudium et hujusmodi cum attribuantur Deo vel Angelis, vel etiam hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis secundum similitudinem effectus absque passione. Unde dicit Augustinus (De civ. Dei IX. 5.): »Sancti Angeli et sine ira puniunt et sine miseriae passione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.« (Ibidem, art. 3.)*

Im sinnlichen Begehrungsvermögen selbst wieder zeigt sich ein specieller Unterschied zwischen den Passionen, welche dem irasciblen und jenen, welche dem concupisciblen Theile angehören; doch erscheint derselbe durchaus nicht als solcher, dass die Passionen des einen oder des andern Theiles einer besonderen Potenz zugesprochen werden müssten, da ihr Gegenstand zwar derselbe ist, nämlich das Gute und Böse, aber unter verschiedenen Gesichtspunkten als ein verschiedener, nämlich als das schwer oder leicht zu Erlangende erscheint. So gehören Freude, Trauer, Liebe, Hass dem concupisciblen, Muth, Furcht, Hoffnung aber dem irasciblen Theile des sinnlichen Begehrens an. *Quaecunque passiones respiciunt absolute bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia, timor, spes et hujusmodi. (Ibidem, art. 1.)* Die Unterscheidung darf auch nicht so weit geführt werden, dass die Affecte des concupisciblen und irasciblen Theiles als gegenseitig sich stets und vollständig ausschliessend erscheinen; denn in der Wirklichkeit gehen sie Hand in Hand und bedingen sich sogar wechselweise. Auch findet ein stetiger Uebergang derselben in einander statt, der Trauer in Hoffnung, der Hoffnung in Freude, der Liebe in Muth, des Hasses in Furcht und umgekehrt, was bei einer zu Grunde liegenden Verschiedenheit der Potenzen nicht möglich wäre. *Et ideo passiones irascibiles omnes terminantur ad passiones concupiscibiles; et secundum hoc etiam passiones, quae sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitia, quae sunt in concupiscibili. (Ibidem.)*

Moralisch gut oder böse dürfen die Gefühle durchaus nicht an und für sich genannt werden, sondern nur mit Rücksicht auf

die Herrschaft des vernünftigen Willens, dem sie im Menschen unterworfen sein sollen. In der Thierwelt gibt es weder Tugend noch Laster. *Si secundum se considerantur, prout scilicet sunt motus irrationalis appetitus, sic in eis non est bonum vel malum morale, quod dependet a ratione. . . . Non enim laudatur aut vituperatur, qui irascitur, sed quia aliququaliter, i. e. secundum rationem vel praeter rationem irascitur. (Ibidem, art. 2.)*

Weit entfernt von der neuplatonischen, im Gnosticismus, Manichäismus und der falschen Mystik und Ascese stets wiederkehrenden und im Weinberge des Herrn mit der Zähigkeit der Phylloxera sich behauptenden und Schaden anrichtenden Anschauung, dass das moralische Uebel im Naturleben wurzle, und Sinnlichkeit identisch mit Sünde sei, steht Thomas von Aquino auch hier wieder fest und sicher auf aristotelischem Grunde, indem er in den Regungen der Sinnlichkeit ausnahmslos nicht nur ein zur Natur des Menschen Gehöriges, sondern selbst ein mächtiges Förderungsmittel des sittlich Guten erblickt. *Nullus dubitat, quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exterorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet. (Ibidem, art. 3.)* Wie wir uns später (XV. Abhandlung) überzeugen werden, gilt das eben Gesagte nach der ausdrücklichen Lehre des heiligen Thomas auch von der Geschlechtsliebe. Selbst in den vernunftlosen Thieren erscheinen häufig genug die Regungen des Naturlebens, indem sie offenbar für eine über der Thierwelt waltende und dieser in den Naturgesetzen das Siegel ihrer Macht und ihres Geistes aufdrückenden Vernunft Zeugniß geben, als Ahnung oder Abbild des moralisch Guten. *In brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi, inquantum ducitur quadam aestimativa naturali, quae subjicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni quantum ad animae passiones. (Ibidem, art. 4.)* Man braucht, um sich das zu vergegenwärtigen, nur an die bei den Thieren sich findenden, oft geradezu rührenden Züge von Treue und Dankbarkeit, sowie von liebender Sorgfalt und Aufopferung für die Jungen und das Gemeinwohl zu denken.

Freude, Trauer, Hoffnung und Furcht sind die vornehmsten der Gemüthsbewegungen, denn sie stehen mit allen übrigen bald als Ursache, bald wieder als Folge oder auch als Zweck in Beziehung. *De bono praesenti est gaudium, de malo praesenti tristitia, de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has complete reducuntur. (Ibidem, quaest. 27. art. 4.)* Daher die Weisung des Boëthius: *Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit.*

Die verschiedenen Arten und Grade der Gefühle behandelt die *Summa theologica* im Einzelnen und in sehr eingehender Weise von *quaest. 26* bis *quaest. 48*. Das Nachfolgende scheint mir besonders der Beachtung werth zu sein.

Die Liebe kommt nicht umsonst unter vier verschiedenen Namen (*amor, dilectio, amicitia, charitas*) vor; denn die *amicitia* ist Liebe als dauernder Zustand, *amor* und *dilectio* aber zeigen sich mehr in der That und im Dulden, wobei der *dilectio* noch eine dem Lieben selbst vorhergehende Wahl (*electio*, daher der Name) zuzusprechen ist, so zwar, dass dieselbe nicht im concupisciblen Theile der Seele, sondern ausschliesslich im vernünftigen Willen ihren Sitz zu haben scheint. Die *charitas* endlich bewährt sich sowohl in der Form der Thathandlung und des Erduldens, als auch in der des dauernden Zustandes. Im Allgemeinen gilt die von Aristoteles (*II. Rhetor., cap. 4.*) herrührende Definition *Amare est velle alicui bonum*; doch sind die Beweggründe, Richtungen und Erfolge hierbei von so mannigfacher Art, dass es schwer angeht, für jeden einzelnen Fall die angemessene Definition zu finden.

Der Hass wird einfach als das Gegentheil der Liebe definirt. *Amor est consonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut conveniens: odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id, quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. (Ibidem, quaest. 29. art. 1.)* Niemand kann sich selbst, und Niemand kann die Wahrheit hassen. Der Hass gegen sich selbst ist unmöglich, weil der Wille seiner Natur nach auf das Gute gerichtet ist, und darum jeder Wollende sich Gutes wünscht. Der Selbsthass ist darum scheinbar und nur *per accidens*; denn

er trifft nicht das Selbst, sondern nur dessen Zustand, der aber häufig für das Wesen selbst genommen wird. Sogar dem Selbstmörder schwebt ein Gut vor der Seele, nämlich ein vermeintlich besserer Zustand, den er durch seine That erreichen will. *Nam et illi, qui interimunt seipsos, hoc ipsum, quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicujus miseriae vel doloris. (Ibidem, art. 4.)* Niemand kann die Wahrheit hassen; denn das Wahre und das Gute sind der Sache nach eins und nur im Verhalten unterschieden (*sunt idem secundum rem, sed differunt ratione*). Nur im Einzelnen kann es geschehen, dass irgend eine Wahrheit einem vermeintlichen Gut im Wege steht, und dann stellt sich ein Widerstreben gegen sie ein, das allerdings dem Hasse verwandt ist. *Cognoscere veritatem secundum se est amabile, secundum quod dicit Augustinus, quod amant eam lucentem. Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato. (Ibidem, art. 5.)*

Die Gemüthsbewegungen, die wir als Verlangen und Sehnsucht bezeichnen, erörtert Thomas unter dem Titel *Concupiscentia*, die er als einen *appetitus boni delectabilis* definirt. Er theilt dieselben nach dem Objecte, auf das sie gerichtet sind, in bloss natürliche und übernatürliche. *Ex concupiscentiis aliae sunt naturales, hominibus et brutis communes, quibus secundum sensus apprehensionem bonum conveniens naturae insequuntur; aliae sunt supra naturam sive non naturales, quibus movemur ad ea bona, quae in ratione vel supra rationem sunt. (Ibidem.)*

Unter der *delectatio* fasst Thomas das zusammen, was die Worte Freude, Vergnügen und Vergnügtheit, Fröhlichkeit, Heiterkeit besagen. Sie entsteht in den mit Bewusstsein begabten Wesen dadurch, dass dieselben sich in dem Zustande fühlen, der ihrer Natur entspricht. *Delectatio est quies appetitus in bono. (Ibidem, quaest. 34. art. 2.) Haec est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id, quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt; sed animalia sentiunt; et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. (Ibidem, quaest. 31. art. 1.)* Es soll damit nicht gesagt sein, dass diese Gemüthsbewegung ausschliesslich sinnlicher Natur sein

müsse. *Cum delectatio sequatur apprehensionem rationis, non solum in appetitu sensitivo, sed et in intellectivo necesse est esse (quaest. 31. art. 4.)* Im Gegentheil ist die geistige, tiefinnere Herzensfreudigkeit selbst vollkommener und inniger, als der dem grösseren Theile nach in leiblich sinnlichen Anlagen des Gemüthes wurzelnde Frohsinn, so gewiss auch die intellectuelle Erkenntniss vollkommener und tiefer ist, als die sinnliche Wahrnehmung, und es steht durchaus nicht damit im Widerspruch, dass die letztere auf uns gewöhnlich viel heftigere Eindrücke äussert, weil sie mit körperlichen Veränderungen verbunden ist. *Quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali, quod non contingit in delectationibus spiritualibus . . . . Cum vero intellectualis cognitio perfectior et nobis carior sit, et bonum spirituale majus sit magisque dilectum, necesse est, delectationes intelligibiles et spirituales majoris delectationis esse, quam sensibiles et corporales, licet hae quoad nos interdum sint magis vehementes. (Ibidem, quaest. 31. art. 5.)* In Betreff der Ursachen, aus denen der Frohsinn entspringt, stimmt Thomas dem Ausspruche des Aristoteles (*Polit. II. cap. 3.*) zu, dass für uns Menschen, eben weil der Mensch kein Einzelner, sondern ein auf die Gemeinschaft mit seines Gleichen angewiesenes Lebewesen (ζῷον πολιτικόν) ist, Wohlwollen und Wohlthätigkeit die reinsten und mächtigsten Quellen freudenvoller Gemüthsbewegungen seien. Sie gehören eben zur Natur des Menschen, und Goethe's bekannte Maxime: »Edel sei der Mensch, hilfreich und gut«, findet sich bereits in schönster Weise ausgesprochen in den Worten: *Est, quod philosophus (Aristoteles) dicit, quod largiri et auxilium praestare amicis est delectabilissimum. (Ibidem, quaest. 32. art. 6.)*

Schmerz und Trauer (*dolor et tristitia*) erörtert Thomas wegen der innigen Verbindung, derzufolge der Schmerz, wenn damit nicht etwa die rein körperliche unangenehme Empfindung gemeint ist, nur als eine Unterart der Trauer (Betrübniss) sich ergibt, unter Einem. *Si vero dolor accipiatur communiter, genus tristitiae est.* Auch bilden beide zusammen den vollständigen Gegensatz zu dem, was mit *delectatio* gemeint ist. Doch gilt das, wie so Vieles in der überaus schwer mit bloss sprachlichen

Mitteln zu schildernden Region des Gemüthslebens, nicht ohne Ausnahme. Auch die Trauer kann unter Umständen mit innerlicher Befriedigung gepaart sein, ja sogar sie bedingen. *Gaudere de bono et tristari de malo non opponuntur.* (*Ibidem, quaest. 35. art. 4.*) Dass, analog den bloss sinnlichen und geistigen Vergnügungen, der innerliche sogenannte Seelenschmerz ungleich grösser sein könne, als alle leiblichen Schmerzen, ergibt sich ganz einfach aus der Thatsache, dass Menschen sich freiwillig dem leiblichen Schmerz unterziehen, um dem geistigen zu entgehen. *Cujus signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiores.* (*Ibidem, quaest. 35. art. 7.*) Als die vier Unterarten der Trauer werden *acedia* (Verdrossenheit, Missmuth, Trübsinn, Schwermuth, Gram, Uebelgelauntheit, Unlust), *anxietas* (Bangigkeit, gedrückte Stimmung, Sorge, Beklommenheit), *miseriordia* (weniger Erbarmen, als Bedauern, Wehmuth und schmerzliche Antheilnahme, Mitleiden im streng etymologischen Sinne), *invidia* (nicht bloss Neid, sondern jedwedes Uebelwollen, Schelsucht, Abneigung, Missgunst, Schadenfreude, Gehässigkeit u. dgl.) genannt. Verwandt damit sind auch *fel* (Aerger), *mania* (Groll, Raserei, bleibender Aerger, daher die des Griechischen unkundigen Scholastiker *mania* von *manere* abzuleiten versuchten) und *furor* (Grimm). Interessant ist unter dem vielen für den Psychologen zur Beachtung Empfehlenswerthen beispielsweise die Bemerkung, dass Schmerz und Trauer von auffallend nachtheiligem Einflusse auf die intellectuellen Thätigkeiten seien, in erster Linie aber die Fähigkeit, Neues zu erlernen oder zu finden, gänzlich aufheben können. Dass nämlich Menschen mit ihrem Vermögen oder Amt auch ihre zur Verwaltung oder selbst Erwerbung desselben erforderlichen Fähigkeiten verlieren, ist eine häufig genug gemachte Beobachtung und im Grunde nur die Kehrseite des sprichwörtlichen »Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch den Verstand«. Ueberhaupt ist nur der lebensfrohe Mensch zum Schaffen und Wirken geeignet; in gedrückter Stimmung aber will dem Menschen nichts gelingen, da Seelenschmerz und Trauer unvermerkt die Aufmerksamkeit absorbiren, allen Geistesthätigkeiten die Richtung auf einen beschränkten Kreis von Vorstellungen geben, und die

Bilder der Phantasie sammt den Functionen des Gedächtnisses stören und verwirren. Die graphischen Schilderungen, die der Aquinat von diesem Zustande zu wiederholtem Male gibt, erinnern lebhaft an die eigenthümliche Verrücktheit, die sich bei Leuten einstellt, welche durchaus einen Verlust oder fehlgeschlagenen Plan nicht verwinden können und immer ihren Gram erörtern, wie auch an jene hypochondrischen Naturen, die einen undurchführbaren Plan wenigstens zum Schein verwirklichen wollend und stets wieder auf dasselbe zurückkommend, mit ärgerlichem Wesen und pedantischem Eigensinn nicht nur sich und ihrer Umgebung zur Last sind, sondern auch thatsächlich unbrauchbar für ihre eigentlichen Berufsgeschäfte, für die menschliche Gesellschaft unnütz werden. *Et ideo, si sit dolor intensus, impeditur homo, ne tunc aliquid addiscere possit; et tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare, etiam quod prius scivit. (Ibidem, quaest. 37, art. 1.)* — Ebenda, art. 4: *Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his, qui propter dolorem in melancholiam et maniam incidunt.* Aehnliches lesen wir im Commentar: *De memoria et reminiscentia, Lect. VIII.* Auch für das körperliche Wohl ist die Traurigkeit sammt ihren Unterarten schädlicher als alle übrigen Gemüthsstimmungen, wie denn auch thatsächlich die leiblichen Folgen von Gram und Kummer *cat exochen* als »Gemüthskrankheit« bezeichnet werden. Sie hemmen nach der Ansicht des Aquinaten die Bewegung des Herzens. *Tristitia magis corpori nocet, quam aliae animi passiones, cum vitalem cordis motum impediatur. (Ibidem, quaest. 37, art. 4.)* Als Heilmittel dienen gegen die Traurigkeit nicht so sehr Zerstreuung und Vergnügen, die unter Umständen das Uebel sogar vermehren, auch Stumpfsinn erzeugen können, als vielmehr Weinen und Sichaussprechen, wodurch der Zustand aufhört ein rein innerlicher zu sein, und eben dadurch an Intensität verliert. Er wird durch das Weinen und Sichausklagen recht eigentlich veräussert, *ad exteriora effunditur*, wird dem Klagenden gegenüber zu einem von ihm wenigstens zeitweilig abgetrennten Gegenstande, besonders wenn der Trauernde halbwegs dazu angethan ist, mit dem Dichter zu sprechen: »Und wenn Natur in ihrer Qual verstummt, gab mir ein Gott

zu sagen, was ich leide.\* *Et ideo, quando homines, qui sunt in tristitia, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, vel gemitu vel etiam verbo, mitigatur tristitia. (Ibidem, quaest. 38. art. 2.)* Die bei allen Völkern sich findende Sitte, die Trauer durch äussere Abzeichen, schwarzes Gewand, Zerreißen der Kleider, Bestreuen mit Asche, durch Klaggesänge u. dgl. auszudrücken, beruht offenbar auf diesem Drange nach Veräusserlichung dessen, was sich im tiefsten Innern des Menschen so schwer drückend auf die Seele legt und den Geist unnachtet. Es wird eben dadurch zum übersehbaren und fassbaren Objecte. Selbstverständlich bildet hierzu das von aussen freundlich entgegenkommende Mitleid oder wenigstens das theilnehmende Gehör die Ergänzung. Aerzte und Seelsorger wissen aus ihrer Praxis, dass es bei weitem nicht so schwer ist, einen Kranken zu trösten, als man sich das gewöhnlich vorstellt. In der Regel ist ihm schon geholfen, wenn man ihn nur geduldig anhört. Es bildet sich, wie schon Aristoteles (*Eth. Nic. IX. cap. 11.*) bemerkt, im Betrübten die Vorstellung, als ob der Andere mit ihm in das Tragen der schweren Last sich theilte. *Cum aliquis ergo videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quaedam imaginatio, quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum: et ideo levius fert tristitiae onus. (Ibidem, quaest. 38. art. 3.)* Als rein äusserliche Linderungsmittel erweisen sich Schlaf und Bäder; denn durch diese werden die in Folge der Seelenleiden eingetretenen leiblichen Unordnungen vermindert, was bei dem innigen Zusammenhange des Gemüthslebens mit dem Körperlichen nur wohlthuend auf die Seele zurückwirken kann. Beruht doch nach der Ansicht neuerer Aerzte die unbestreitbare Heilkraft der Thermen hauptsächlich auf der durch die gleichförmige Wärme bewirkten richtigen Vertheilung des in manchen Partien des Körpers sich stauenden Blutes. *Cum somnus et balnea restaurant et reformant corporalem naturam in debitum statum vitalis motionis, necessarium est, ea quoque tristitiam mitigare et minuere. (Ibidem, quaest. 38. art. 5.)* Das mächtigste und verlässlichste Mittel gegen niederdrückende Gemüthsstimmungen aber, welches Aristoteles und Thomas von Aquin empfehlen, ist leider der überaus grösseren Mehrzahl der Hilfsbedürftigen nicht erschwinglich.

Es heisst Aufschwung der Seele zu geistiger Thätigkeit, Beschäftigung mit der Wahrheit. In dieser liegt, weil *θεωρία* und *εὐδαιμονία* sich schliesslich als eins erweisen, der höchste Genuss, dessen der Sterbliche fähig ist und der durch eine Art Ueberstrahlung und Beugung des geistigen Lichtes bis in die dunkelsten Tiefen des Gemüthes und selbst des Sinnenlebens Frieden und Freude hinuntersendet. *In viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius; et secundum hoc delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu. (Ibidem, quaest. 38. art. 4.)*

Die bisher abgehandelten Gefühle zählt der Aquinat zur *vis concupiscibilis*, die noch folgenden sollen mehr dem Irasciblen zugerechnet werden; doch scheint diese Unterscheidung nur der leichteren Uebersicht wegen gemacht zu sein und keinen wesentlichen Unterschied in einer Region, die überhaupt keine scharfen Abgrenzungen duldet, constatiren zu wollen.

Hoffnung und Zuversicht (*spes*) gehören sammt den verschiedenen Graden ihrer Negation bis zur Nacht der Verzweiflung offenbar nicht dem apprehensiven, sondern dem appetitiven Vermögen an, und zwar dem irasciblen Theile desselben, als welcher mehr nur auf die Entfernung der Hindernisse gerichtet ist, die der Erlangung des Begehrten sich entgegenstellen. Sie finden sich darum schon in den vernunftlosen Thieren, deren Begehrungsvermögen in Kraft der ihnen gegebenen *aestimativa* mehr als das der Menschen nur von dem ihnen erreichbaren bewegt wird, so zwar, dass beispielsweise der Hund zur Verfolgung eines Hasen, den er in allzu weiter Ferne sieht, sich nicht anschickt, weil er keine Aussicht hat, ihn zu erreichen. (Ein Beispiel, gegen welches Jagdkundige möglicherweise Bedenken äussern würden.) *Si enim canis videat leporem aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsum, quasi desperans, se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi. (Ibidem, quaest. 40. art. 3.)* Insofern besteht zwischen dem Hoffen und dem eigentlichen Begehren jedenfalls ein Unterschied, da bei jenem noch das Moment des schwer und unsicher zu Erreichenden in Betracht zu nehmen ist.

*Objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi. (Ibidem, quaest. 49. art. 1.)* Erst wenn diese Unsicherheit schwindet, geht das Hoffen in das vollendete Begehren und Wollen über. Thomas gibt dabei dem hl. Augustinus zu, dass letzteres allerdings schon als mit dem Hoffen wie im latenten Zustande gegeben sein könne. *Augustinus ponit cupiditatem loco spei propter hoc, quod utraque respicit bonum futurum, et quia bonum, quod non est arduum, pro nihil reputatur, ut sic et cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes. (Ibidem, quaest. 40. art. 1.)* Thatsächlich lässt sich durch die Uebergänge von der Trauer zum Hoffen und vom Hoffen zum Wollen am deutlichsten darthun, dass Gefühl und Begehren einer und derselben Grundklasse der Seelenvermögen angehören.

Aus dem Umstande, dass jedes Hoffen um so mächtiger wird und um so leichter zum Wollen sich gestaltet, je geringer die Schwierigkeit des Erreichens scheint, erklärt sich, dass Jünglinge und Unerfahrene oder wenig Umsichtige am meisten zum Hoffen geneigt sind. *Illi, qui non sunt passi repulsam nec experti impedimentum in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et juvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum de facili reputant aliquid sibi possibile et sunt bonae spei. (Ibidem, art. 5.)* Aristoteles gibt (*II. Rhetor. cap. 12.*) in eingehender Weise die Gründe der dem Jugendalter und überhaupt der Unerfahrenheit und Exaltation eigenthümlichen Vertrauensseligkeit an. Die Hoffnung erhält nach ihm die Lebensgeister in Thätigkeit, stärkt die Herzbewegungen und fördert die Thatkraft und Thatenlust. Sie lässt das Schwierige im Lichte der Möglichkeit und Erreichbarkeit erscheinen, woraus jene freudige Sicherheit entsteht, die zu Thaten willig macht. *Existimatio possibilis non retardat conatum; unde sequitur, quod homo intense operetur propter spem. Spes enim causat delectationem, quae adjuvat operationem. (Ibidem, art. 3.)*

Das Object der Furcht (*timor*) ist das Uebel; doch hat es die Furcht, im Unterschiede zur Trauer, ausschliesslich mit dem künftigen Uebel zu thun. Nach Aristoteles (*II. Rhetor. cap. 5.*) entsteht Furcht aus der Vorstellung eines drohenden Schadens

oder Traurigkeit verursachenden Uebels. Dass die Furcht wirklich durch blosser Vorstellungen erzeugt werden kann und das Vorhandensein eines wirklichen Uebels oder einer imminenter Gefahr dazu gar nicht nöthig ist, ergibt sich schon aus dem Umstande, dass es thatsächlich eine Furcht vor der Furcht gibt. *Potest homo timere futurum timorem.* (*Ibidem, quaest. 42. art. 4.*) Auch Solche, die nicht an Gespenster und derlei thörichtes Zeug glauben, übernachten ungern in entlegener einsamer Gemächern, weil sie vorauswissen, dass ihre Phantasie daselbst in unangenehmer Art erregt wird, d. h. weil sie vor ihrer Furcht sich fürchten. Sie haben auch aus diesem Grunde, und nicht bloss wegen der allerdings Furcht und Schauer einflössenden Dummheit der Sache selbst, einen unüberwindlichen Abscheu vor der in unseren Tagen wieder florirenden und im Buchhandel lucrative Geschäfte machenden neuplatonischen Rockenphilosophie des Spiritismus, selbst auf die Gefahr hin, des Rationalismus und Atheismus beschuldigt zu werden. \*) Man braucht nur sehr kurze Zeit mit derartiger Lectüre sich zu befassen, um begreifen zu lernen, wie die hellsten Köpfe, darunter auch zu Aller Erstaunen Männer, deren Name in den exacten Wissenschaften den besten Klang hat, auf kurze Zeit in Verwirrung gesetzt werden konnten, und, (was für die Psychologie noch von grösserer Bedeutung ist,) um gründlich einzusehen, welch ein hochwichtiger Factor die Phantasie im Seelenleben ist, so dass selbst das klarste Denken von ihr abhängiger ist, als die meisten unserer modernen Psychologen zugestehen. Es kann dasselbe von solchem Aberwitz beunruhigt und verunreinigt werden, wie die lautere Quelle durch hineingeworfenen Schmutz.

Unter den Wirkungen der Furcht ist als die einzig günstige hervorzuheben, dass mancher sonst Alleinweise und keiner Stimme der Vernunft, wenn sie aus anderem Munde kommt, Zugängige, am ehesten durch die Furcht bereitwillig gemacht wird, anzunehmen, dass auch andere Menschen mitunter Verstand

---

\*) Die Bemerkung ist nicht umsonst; denn thatsächlich wurde der Verfasser dafür, dass er eines der Gespensterbücher in einem Referate der »Wiener Literatur-Zeitung« humoristisch glossirte, in einem bald darauf erschienenen noch dickeren Gespensterbuche des Atheismus beschuldigt.

und Einsicht haben, und auf gute Rathschläge zu hören. *Consiliativos tamen facere dicitur timor*, sagt darum St. Thomas. Körperlich verursacht sie seiner Schilderung zufolge die Flucht der Blutwärme und der Lebensgeister nach innen zu, daher leicht Erblassen des Antlitzes und ähnliche sonst nur bei Sterbenden sich zeigende Phänomene eintreten können. *In passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur. Quantum autem ad animale motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminētis, quod difficile repelli potest. Quod autem difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis. Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu, sicut videmus etiam in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis. Videmus etiam in civitatibus, quod, quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quae pertinet ad appetitum animale, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora. (Ibidem, quaest. 44. art. 3.)* Aus demselben Grunde stellt sich bei hochgradiger Furcht das Zittern ein, denn in Folge der zurückweichenden Wärme wird die Kraft vermindert, welche die Glieder zusammenhält, und damit auch die normale Thätigkeit der Muskeln, wodurch solche Erscheinungen allgemeinen Schwindens der Kräfte zu Tage treten, daher auch Durst, Schweiß u. dgl. *Quoniam timentes calor deserit, unde virtutis membra continentis debilitas nascitur, etiam tremorem ex timore nasci dicendum est. . . . Consequitur sitis, sudor, interdum et solutio ventris et urinae emissio, et quandoque etiam seminis vel hujusmodi superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut philosophus dicit in libro de Problem. sect. 27. probl. 2. (Ibidem.)* Die schlimmste Folge der Furcht aber bleibt, dass sie die Besinnung raubt und die Thatkraft lähmt, obwohl ein sehr geringes Mass von Furcht immerhin wegen der sich steigernden Sorgfalt und Umsicht auch auf das Handeln einen guten Einfluss ausüben kann. *Si vero timor in*

*tantum increseat, ut rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. (Ibidem, art. 4.)*

Die *audacia* (Muth, Kühnheit, Tapferkeit, Waghalsigkeit) versuchten Psychologen neuerer Zeit (auch Schopenhauer) als angeborene Anlage in Abrede zu stellen, und wollten sie als blosser Kunst, die natürliche Furcht unter Umständen nicht merken zu lassen, behandeln. Dagegen aber spricht nicht bloss die unbezähmbare Rauflust so vieler Thiergeschlechter, sondern auch die trotz alles Wehrens und Warnens immer sich wieder geltend machende Waghalsigkeit jedes echten Knaben und der kriegerische Sinn aller naturfrischen Volksstämme. Sie alle suchen Gefahr und Kampf zumeist aus keinem andern Grunde auf, als aus einem der vernünftigen Ueberlegung scheinbar ganz unbegreiflichen Drang ihres innersten Wesens. Aristoteles erklärt  $\theta\acute{\alpha}\rho\tau\eta$  als den natürlichen Gegensatz von  $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$ ; (*I. Metaph. X.*) und Thomas Aquinas schreibt in Uebereinstimmung damit: *Timor fugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui super ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia. (Ibidem, quaest. 45. art. 1.)*

Da die Kühnheit mit der Hoffnung, hier der Siegesgewissheit, in inniger Verbindung steht, so sind wieder die noch Un-erfahrenen in der Regel am meisten zu kühnen Unternehmungen aufgelegt. Sie kennen weder die Grösse der Gefahr, noch die Unzulänglichkeit der eigenen Mittel, somit fällt bei ihnen die Hauptursache der Furcht hinweg. *Illi, qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt neque praesentiam periculorum; et ita per subtractionem causae timoris sequitur audacia. (Ibidem, quaest. 45. art. 3.)* Interessant ist auch die psychologisch feine und zugleich ein verwerthbares religionsphilosophisches Moment bergende Beobachtung des Aristoteles (*II. Rhetor. cap. 5.*), dass Menschen, denen ein Unrecht wiederfuhr, ganz besonders kühn seien, es lebe nämlich in ihnen die Ueberzeugung, Gott müsse ihnen Hilfe bringen. Die *audacia* bleibt demungeachtet ein dem bloss

Animalischen Angehöriges, ein *motus appetitus sensitivi*. Ist sie jedoch von der Vernunft erleuchtet, dann gestaltet sie sich zur *fortitudo*, zur echt menschlichen Tapferkeit und zum Heldenthum. Sie kennt die Gefahren, denen sie entgegengeht, und sie handelt darum nicht im blinden Naturdrange, sondern mit Einsicht, Umsicht und ruhiger Besonnenheit. Darum sind die bloss natürlich Kühnen in der Regel mehr dummdreist als tapfer und meist nur für den ersten Anfang des Muthes voll, der aber, sobald die Gefahr in ihrer ganzen Bedeutung sichtbar wird, alsbald sich verflüchtigt. *Audaces promptiores sunt in periculis in principio, quam in fine; fortes vero, cum ex deliberationis judicio pericula aggrediuntur, econtra se habent. Audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum, quae circumstant rem, sed subitum habent judicium. Contingit autem quandoque, quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia, quae difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando experiuntur jam periculum, sentiunt majorem difficultatem, quam aestimaverunt; et ideo deficiunt. . . . Fortes vero, qui judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passione sed deliberatione debita aggrediuntur; quando vero sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis, quae cogitaverunt; et ideo magis persistunt. (Ibid., art. 4.)*

Den Zorn (*ira*) mit seinen Unterarten, Aerger, Groll, Ingrimm, Wuth, definirt Thomas nach Aristoteles (*II. Rhetor. cap. 2.*) als eine der Trauer verwandte und mit der Begierde, sich zu rächen, verbundene Gemüthsbewegung. *Non insurgit irae motus nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia philosophus dicit: Iratus habet spem puniendi. (Ibidem, quaest. 46. art. 1.)*

Die *vis irascibilis* hat von *ira* den Namen, nicht als ob jede ihrer Bewegungen Zorn wäre, sondern weil der Zorn die dominirende und am leichtesten [erkennbare dieser Gemüthsbewegungen ist. *Vis irascibilis denominatur ab ira, non quia*

*omnis motus hujus potentiae sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus potentiae hujus, et inter alios ejus motus est manifestior. (Ibidem.)* Die Vernunftthätigkeit ist beim Zornigen, ähnlich wie beim Trunkenen, nicht aufgehoben, wohl aber gehindert, wie solches Menschen, die ihren Gegner absichtlich zum Zorn reizen, um in der Controverse seiner Herr zu werden, sehr gut wissen und praktisch verwerthen. Doch kommt demungeachtet der Zorn auch bei unvernünftigen Thieren vor, weil ihre Imagination instinctmässig zu gewissen, dem vernünftigen Handeln ähnlichen, Thätigkeiten gelenkt wird, die durch heftige Erregungen des Irasciblen gehemmt werden. *Potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. (Ibidem, quaest. 46. art. 7.)* Den Unterschied zwischen Zorn und Hass findet Thomas darin, dass der Hassende seinem Gegner das Uebel überhaupt und weil es eben ein Uebel ist, wünscht, der Zürnende aber nur, insofern es ein vermeintliches Gut, nämlich gerechte Sühne, ist. Daher ist der Hass moralisch viel verwerflicher als der Zorn. *Est autem objectum irae et odii idem subjecto: nam sicut odians appetit malum ei, quem odit, ita iratus ei, contra quem irascitur, sed non eadem ratione: nam odians appetit malum inimici inquantum est malum, iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout aestimat illud esse justum, inquantum est vindicativum. (Ibidem, art. 6.)*

Es werden hauptsächlich drei Grade des Zornes genannt, nämlich die uns bereits bekannten *fel, mania et furor*, die sich allerdings auch unter die *tristitia* ordnen lassen, insofern damit nicht bloss das nur die sogenannte stille Trauer kennzeichnende düstere Versunkensein in sich selbst gemeint ist. *Fel* bedeutet darum nicht bloss jenen Aerger, den der Volksmund als »Gift und Galle« bezeichnet, sondern zugleich die bleibende verbitterte, gallige Gemüthsstimmung, die mehr die Farbe der Trauer und Verdrossenheit, als des eigentlichen, activ sich aussprechenden Zornes trägt. Auch die *mania* (Groll) und den *furor* (Ingrimm) behandelt Thomas als mehr bleibenden *habitus*, besonders aber ist ihm die *mania* ein Zorn, der nicht aus dem Gedächtnisse

weichen will (*ira, quae in memoria diu manet, et haec pertinet ad maniam, quae a manendo dicitur*).

Thomas hält mit Aristoteles dafür, dass keine Beleidigung so sehr und in so gerechter Weise zum Zorn reizen könne, als diejenige, welche Geringschätzung des Beleidigten offenbart, und zwar in einem Punkte, in welchem er auf Achtung Anspruch hat oder doch zu haben glaubt. Mangel an Achtung aber setzen wir bei jeder absichtlichen Beleidigung voraus. *Illi, qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur, et ideo contra eos maxime irascimur. Unde philosophus (II. Rhet. cap. 3.) dicit: »His, qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur aut minus irascimur; non enim propter parvipensionem videntur egisse.« (Ibidem, quaest. 47. art. 3.) — Constat autem, quod, quanto quis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc, in quo excellit: et ideo illi, qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipenduntur. (Ibidem.)* Doch gilt im Allgemeinen, dass nur schwache, kleinliche, mit Fehlern behaftete Menschen leicht zu erzürnen sind; denn alles Grosse ist schwerbeweglich. *Homines defectibus subjacentes facilius laeduntur. (Ibidem.)* Besonders aber wird Demjenigen, der von seinem Werthe und seiner Grösse in irgend einer Hinsicht überzeugt ist, die Geringschätzung oder der Spott niedriger Seelen und des grossen Haufens urtheilsloser Ignoranten höchst gleichgiltig sein; denn wem an dem Urtheil Anderer gar so viel gelegen ist, der beweist nur, dass er mit seinem eigenen Urtheil über sich noch nicht im Reinen ist. *Ille, qui despicitur in eo, in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur. (Ibidem.)*

Die leiblich sich kundgebenden Regungen des Zornes erklärt der Aquinat aus einer heftigen Bewegung des Blutes und der Lebensgeister im Herzen, dem Organ aller Gemüths-bewegungen, und beschreibt sie als Pochen des Herzens, Zittern des Körpers, Stammeln der Zunge bis zum gänzlichen Versagen der Sprache, Glühen des Gesichtes und der Augen, schreiende Rede ohne zu bedenken, was der Mund ausspricht, schliesslich Versagen der Sprache. *Quandoque tanta irae perturbatio est, ut lingua a loquendi usu omnino impediatur.* Dass der heftigste Zorn gewöhnlich auch der am schnellsten vorübergehende ist, soll

daraus erklärlich sein, dass die augenblickliche Empfindung der erfahrenen Beleidigung und die dadurch erregte Aufwallung den Anlass zum Zorn in vergrössertem Massstabe erscheinen lässt, eine Täuschung der Phantasie, die eben nicht lange dauern kann, daher der Jähzorn einer plötzlich hochauflodernden Flamme gleicht, die gierig und schnell ihr Material verzehrt und aus Mangel an Nahrung erlischt. *Major videtur injuria, quando primo sentitur et paulatim diminuitur ejus aestimatio secundum quod magis receditur a praesenti sensu injuriae. . . . Tamen hoc ipsum, quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis valde magnus cito extinguitur consumpta materia, ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit. (Ibidem, quest. 48. art. 2.)*

Da die Gefühle, sehr häufig auf bleibenden seelischen Dispositionen beruhen oder auch solche begründen, so erscheint für eine tiefere Kenntnissnahme derselben der Begriff des *habitus* (ἕξις) von grosser Wichtigkeit. *Philosophus in V. Metaph. dicit: »Habitus dicitur dispositio, secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut aliud, ut sanitas habitus quidam est.«* Thomas selbst definirt den *habitus* näher als eine zwar nicht gleich den Potenzen unverlierbare, aber doch dauernde und schwer sich ändernde Disposition oder Qualität. *Habitus, secundum quem quidpiam ad se vel in ordine alterum ad se habere dicitur, est quaedam qualitatis species de difficili mobilis. (Ibidem, quaest. 49 art. 1.)* Der Etymologie nach stammt das Wort *habitus* allerdings von *habere*. Das griechische ἕξειν aber, dem das Wort ursprünglich entnommen ist, bedeutet in den von Aristoteles aufgestellten Kategorien streng genommen nicht haben, sondern anhaben, *indutum esse*, woher offenbar noch der Gebrauch des Wortes *habitus*, *l'habit* u. dgl. für *indumentum* rührt. Es ist somit der *habitus* etwas durch den täglichen Gebrauch wie ein Gewand uns eigenthümlich Gewordenes, womit wohl auch die Redensart zusammenhängt: »Er hat das an sich«, und seine vornehmste Verwendung findet darum der Begriff des *habitus* in der Ethik, da nach Aristoteles die Tugend eine durch starkes, freies Wollen und durch Uebung, nicht aber, wie die älteren Sokratiker lehrten, durch blosse Belehrung und Einsicht

erworbene Fertigkeit im Guten ist. Wie übrigens Platon auch in diesem Punkte, wie in Allem, was mit der Willensfreiheit zusammenhängt, den aristotelischen Ausführungen immer mehr und mehr sich nähert, so dass diese in den der Zeitfolge nach letzten Schriften Platon's zum mindesten präformirt erscheinen, findet sich eben so schön als gründlich dargelegt in T. v. Wildauer's, nunmehr dem Abschlusse sich nähernden Werke: »Die Psychologie des Willens.«\*)

---

\*) Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles von Dr. Tobias Wildauer. II. Theil. Platon's Lehre vom Willen. Innsbruck, Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1879.