

Die Theorie der Gefühle (passiones) nach dem hl. Thomas von Aquin.

Von Dr. P. Constantin Švorčík (O. S. B. Braunau).

(Schluss zu Heft I. 1902, S. 16—30.)

Schliesslich wirft der hl. Thomas die Frage auf, ob ein anderer Affect Ursache der Liebe sein könne. Er verneint sie mit Berufung auf den hl. Augustin, der sagt, dass alle anderen Affecte oder Hinneigungen der Seele von der Liebe verursacht werden.¹⁾ Der Grund liegt im Wesen der Liebe. Jede Leidenschaft schliesst in sich ein entweder die Bewegung zu Etwas hin oder die Ruhe in Etwas. Jede Bewegung und Ruhe entspringt aus irgend einer Verwandtschaft oder Hinneigung und das ist die Liebe. Also kann unmöglich irgend eine Leidenschaft der Seele die allgemeine Ursache der Liebe als solcher sein. Im besonderen aber kann eine Leidenschaft eine bestimmte Art der Liebe beursachen.

Liebt z. B. Jemand Etwas um des Vergnügens willen, so hat eine solche besondere Liebe wohl ihren Grund im Genusse. Allein das Vergnügen selbst hat zur causalen Voraussetzung eine andere Liebe, da Niemand an einer Sache sich ergötzt, die er nicht liebt. Auch das Verlangen kann eine besondere Art der Liebe zur Folge haben. Wer z. B. nach Geld trachtet, liebt denjenigen, von dem er Geld empfängt. Dabei ist aber wiederum die Liebe zum Gelde das treibende Motiv. Auch die Hoffnung verursacht und vermehrt die Liebe u. zw. weil sie Ergötzen und Freude verursacht; ebenso auf Grund des Verlangens, weil sie das Verlangen kräftigt. Jedoch kann sich auch die Hoffnung nur unter der Voraussetzung auf ein Gut richten, dass dasselbe geliebt werde.²⁾

Von den Ursachen wendet sich der hl. Thomas zur Besprechung der Wirkungen der Liebe. Die erste Wirkung der Liebe ist die Einigung (unio). Eine Art der Einigung macht den Charakter der Liebe selbst aus. Die Liebe ist in ihrem Wesen eine Hinneigung, eine Anpassung, Harmonie zwischen dem Liebenden und Geliebten, welche beide mit einander verbindet (unio affectus). Die Liebe bewirkt auch, dass das geliebte Gut gesucht werde, damit es gegenwärtig sei (unio realis). Deshalb definiert treffend der hl. Augustin die Liebe als das Band, welches zwei verbindet oder zu verbinden strebt.³⁾

Es gibt auch eine Einigung, welche Ursache der Liebe ist. Das ist erstens die substantiale Einheit des Wesens mit sich

¹⁾ De civ. Dei XIV 7 u. 9.

²⁾ I. c. art. 4.

³⁾ De Trin. VIII, 10.

selbst, auf welcher die Selbstliebe beruht, und die Einheit der Aehnlichkeit, auf der die Liebe zu Anderen sich gründet. Bei dieser Gelegenheit drängt sich die Frage auf, ob die Verbindung durch die Erkenntnis inniger sei als durch die Liebe. In der Erkenntnis ist das Object nicht nach seinem realen Sein im Erkennenden, sondern bloss nach dem idealen Sein (intentionaliter). Dagegen geht die Liebe auf den Gegenstand selbst und ruht nicht, bevor sie nicht eine Einigung mit ihm selbst eingegangen ist. So ist die Liebe in höherem Grade einigend als die Erkenntnis.¹⁾

Eine weitere Wirkung der Liebe ist gegenseitiges Innewohnen (*mutua inhaesio*). Diese Wirkung des gegenseitigen Innewohnens zeigt sich sowohl in der Erkenntnis als auch im Begehren. In der Erkenntnis besteht sie darin, dass der Liebende sich nicht zufriedenstellt mit einer oberflächlichen Kenntnis des Geliebten, sondern alles Einzelne, was zum Geliebten gehört und zu ihm Beziehung hat, bis ins Innerste hinein durchforschen will und so bis ins Innere eintritt. So wird vom hl. Geiste, der da ist die Liebe Gottes, gesagt: „Er durchforschet die Tiefen der Gottheit“ (*Srutatur etiam profunda Dei*. I. Cor. 3). Mit Rücksicht auf die begehrende Kraft wohnt der Geliebte dem Liebenden inne, indem er sich an ihm oder an seinen Vorzügen ergötzt oder wenn er abwesend ist, nach ihm selbst verlangt und nach den Gütern, die er ihm selbst wünscht, u. zw. nicht um eines anderen Zwecke willen, sondern die Freude und das Verlangen entquillt dem Herzen auf Grund des Wohlgefallens, das er festgewurzelt in sich trägt; deshalb spricht man von „innigster Liebe“ und von „Eingeweiden der Liebe“ (*amor intimus, viscera charitatis*). Umgekehrt ist der Liebende im Geliebten, insofern die Liebe der Begierlichkeit sich nicht begnügt mit einer oberflächlichen Erreichung und dem Genusse des geliebten Gutes, sondern es vollkommen besitzen will. In der Liebe der Freundschaft aber ist der Liebende im Geliebten, insofern er die Güter des Geliebten als seine eigenen betrachtet, und dessen Willen wie seinen eigenen ansieht, so dass er gewissermassen in und mit seinem Freunde Gutes und Böses erfährt, sich mit freut und leidet. Deshalb sagt Aristoteles,²⁾ es sei den Freunden eigen, das Gleiche zu wollen, über das Gleiche Freude und Trauer zu empfinden.³⁾

Eine dritte Wirkung der Liebe ist das Hinaustreten aus sich selbst, „die Extase“. Dies vollzieht sich sowohl im Bereiche des Erkennens als auch des Begehrens. Im Erkennen tritt der Mensch aus sich heraus, wenn er durch die Liebe zur höheren

¹⁾ qu. 28 art. 1.

²⁾ Eth. Nik. IX, 3.

³⁾ l. c. 2.

Erkenntnis erhoben wird, als ihm von Natur aus eigen ist; oder wenn Jemand, niederen Gelüsten fröhnend, unter das Niveau des Natürlichen herabsinkt, wie jener ausser sich ist, der von Liebeswahnsinn befallen wird. Im Begehren vollzieht sich das „Aus-sich-Heraustreten“, wenn Jemand sein Begehren auf Etwas richtet, was ausser ihm existiert.

Das erstgenannte „Aus-sich-treten“ wird von der Liebe vorbereitet; denn sie bewirkt, dass man über den Geliebten nachdenkt; die gespannte Aufmerksamkeit und Nachforschung nach der einen Seite zieht ab von der anderen. Das zweite „Aus-sich-werden“ aber wird von der Liebe unmittelbar verursacht und zwar in vollkommener Weise bei der Freundschafts-liebe als bei der Liebe der Begierlichkeit. Denn wenn auch der Gegenstand der letzteren ein aussen existierendes Gut ist, so wird es dennoch für die eigene Person begehrt und die Bewegung geht schliesslich auf den Liebenden zurück. In der Liebe der Freundschaft will aber der Liebende das Gute für den Freund; er geht somit schlechthin aus sich heraus. Denn er sorgt für den Besitz des Gutes um des Freundes, nicht um seiner selbst willen.¹⁾

Eine vierte Wirkung der Liebe ist der Eifer (zelus). Die starke Liebe sucht alles auszuschliessen, was ihr widersteht. Wer mit der Liebe der Begierlichkeit Etwas mit Heftigkeit begehrt, ist gegen alles in Bewegung, was der Erreichung des erstrebten Gutes und der Ruhe darin widerstreitet. In dieser Weise werden liebende Männer eifersüchtig genannt; ähnlich eifern jene, die nach hervorragender Ehre streben, gegen Andere, die ihnen im Wege stehen. Das ist der Eifer des Neides. Der Grund der Eifersucht des Neides liegt in der Vergänglichkeit und Mangelhaftigkeit der Güter, die nicht zugleich von Allen besessen werden können; je höher die Güter sind, um so weniger Grund zur Eifersucht ist vorhanden, wie z. B. Niemand einen Anderen beneidet, weil dieser die Wahrheit kennt, die von vielen erkannt werden kann, ausser wenn eine Auszeichnung mit ihrer Kenntnis verbunden ist. Die Liebe der Freundschaft, die nur das Gute für den Freund sucht, bewirkt, dass der Freund gegen alle Hindernisse ankämpft, welche dem Wohle des Freundes widerstreiten. Demgemäss eifert Einer auch für Gott, wenn er gegen Alles angeht, was gegen die Ehre oder den Willen Gottes gerichtet ist nach den Worten der hl. Schrift: „Geiefert habe ich für den Herrn der Heerscharen“ (3 Kön. 19) und „Der Eifer für Dein Haus hat mich verzehrt“ (Joh. 2).²⁾

¹⁾ 1. c. art. 3.

²⁾ 1. c. art. 4.

Wirkt die Liebe fördernd auf den Menschen oder schädigend? Sie kann an sich nur erhaltend wirken, und dies folgt aus ihrem innersten Wesen. Die Liebe ist die Anpassung des Begehrens an ein Gut. Nichts wird aber geschädigt durch Anpassung zu dem von Natur aus Zukömmlichen, Entsprechenden. Ist aber die Liebe auf ein nicht convenientes Gut gerichtet, dann wirkt sie schädigend und verderblich auf den Liebenden. Darum wirkt die Liebe zu den höheren Gütern verbessernd und veredelnd; die Liebe zum Schlechten verderbend und entstellend. Das gilt von der Liebe in Bezug auf das formale Moment, das im Gebiete des Psychischen liegt. Berücksichtigt man aber das materielle Moment, die körperliche Veränderung nämlich, so wirkt die Liebe manchmal schädigend auf Grund des Uebermasses der körperlichen Alteration, wie das bei jeder organischen Seelenthätigkeit der Fall ist. Noch andere Wirkungen werden der Liebe zugeschrieben. Da die Liebe eine Einigung mit dem Geliebten ist, so erfordert sie eine gewisse Verfassung des Herzens, die zur Aufnahme des Geliebten empfänglich macht. Das ist eine gewisse Weichheit des Gemüthes, welcher die eisige Kälte und Härte des Herzens entgegensteht; *liquefactio* nennt sie der hl. Thomas. Ist nun das Geliebte gegenwärtig und in Besitz, so wird das Ziel der Liebe erreicht, nämlich der Genuss des Geliebten (*fruitio*). Ist es abwesend, so erfolgen zwei Stimmungen: die Trauer über die Abwesenheit oder das Hinschmachten (*languor*) und das heftige angespannte Verlangen nach dem Besitze des Geliebten (*fervor*). Diese seelischen Stimmungen werfen dann den entsprechenden Schatten im Bereiche des physischen Organs.¹⁾

Die Liebe ist nicht nur das umfassendste Gefühl, sondern auch der letzte und innerste Grund aller Thätigkeit. Denn jedes Wesen, welches thätig ist, wirkt um eines Zweckes willen. Der Zweck aber für Jegliches ist nichts Anderes als das verlangte und geliebte Gut. Also geschieht alles, was geschieht, auf Grund der Liebe. Dies gilt von allen Arten der Liebe: von der rein geistigen, von der menschlich vernünftigen, von der sinnlichen und von der natürlichen Liebe. Alle anderen Gefühle wurzeln in der Liebe. Mit Recht nennt daher der hl. Augustin das Liebesgefühl die Wurzel aller Affecte.²⁾

Der Hass.

Das Wesen des Hasses wird am besten klar aus seinem Gegensatze, der Liebe. Ein jedes Wesen hat eine angeborene Neigung zu dem von Natur aus ihm Zukömmlichen. Das findet statt sowohl in der leblosen Natur als auch bei den belebten

¹⁾ l. c. art. 5.

²⁾ l. c. art. 6.

Wesen. Wie aber ein jegliches Ding eine natürliche Verwandtschaft mit dem ihm Consonierenden hat, so wohnt ihm auch inne ein natürliches Widerstreben gegen alles, was ihm zum Verderben gereicht. Die Hinneigung zu dem Consonierenden ist die Liebe, die Abneigung gegen das Dissonierende ist der Hass. Wie aber alles für ein Wesen Zukömmliche den Charakter des Guten besitzt, so hat auch alles für ein Wesen Schädliche den Charakter des Bösen. Wie also Gegenstand der Liebe das Gute ist, so ist der Gegenstand des Hasses das Böse. Es besteht aber hier eine Schwierigkeit. Jedes Ding ist als Seiendes gut. *Ens et bonum convertuntur*. Wäre also der Gegenstand des Hasses etwas Böses, so würde er niemals auf ein Reales gehen, sondern er würde sich höchstens auf einen Mangel beziehen, der dem betreffenden Dinge anhaftet. Das ist aber erfahrungsmässig falsch. Dagegen ist zu erwiedern: Das Ding als Seiendes hat nicht den Charakter des Widerstrebenden und Verderblichen; denn alle Dinge kommen im Sein überein. Jedes Ding hat aber nicht bloss ein Sein im Allgemeinen, sondern auch ein bestimmtes, beschränktes Sein, ein Sosein und dieses kann wohl einem anderen, bestimmten Sein gegenüberstehen und ihm widerstreben. Es kann freilich bei der Beschränktheit unserer Erkenntnis mancher Irrthum unterlaufen; wie manchmal Etwas als gut aufgefasst wird, was in Wahrheit nicht gut ist, so wird oft auch Etwas als Böses angesehen, was in Wirklichkeit nicht böse ist. Und so trifft es sich, dass manchmal weder der Hass gegen das wahre Uebel, noch die Liebe auf ein wahres Gut gerichtet ist.¹⁾

Da die Liebe die Wurzel aller Gefühle ist, muss auch ihr Gegensatz, der Hass, in ihr seinen Ursprung haben. In jedem Dinge ist nämlich das als das frühere Moment zu betrachten, was dem Dinge zukömmlich ist und nicht das, was ihm widerstrebt. Denn eben nur dadurch ist Etwas widerstrebend und wird gehasst, dass es das verdirbt, was ihm zukömmlich ist. Also ist die Liebe früher als der Hass und entsteht letzterer aus der Liebe. Man könnte einwenden: Liebe und Hass sind zwei conträre Arten, also wird nicht das eine vom anderen verursacht und beide sind zumal, wie z. B. das rechtwinkelige und spitzwinkelige Dreieck.

Thomas erwidert auf diesen Vorwand mit folgender Unterscheidung: In den gegenüberstehenden Unterabtheilungen einer Gattung gibt es solche, die sowohl der Auffassung als auch der Wirklichkeit kraft ihrer Natur zugleich sind; z. B. zwei Gattungen in den Farben. Andere Arten gibt es, die zugleich sind gemäss der Auffassung, der Wirklichkeit nach ist aber die eine von der anderen beursacht; wie dies der Fall ist bei den

¹⁾ qu. 29 art. 1.

Zahlen, von denen ja die eine in Wirklichkeit aus der anderen entsteht, die jedoch in ihrem Gegensatze z. B. Einheit und Mehrheit zugleich aufgefasst werden; und so verhält es sich auch z. B. bei den Figuren, Bewegungen u. s. w. Endlich gibt es gegensätzliche Unterabtheilungen, welche weder der Auffassung noch der Wirklichkeit nach zugleich sind, z. B. Substanz und Accidens. Denn die Substanz ist dem thatsächlichen Sein, also der Wirklichkeit nach, die Ursache, welche das Accidens, also die ihm hinzutretende Eigenschaft als dessen Subject trägt, wie die Mauer die wirkliche Ursache ist, dass das betreffende Weisse in Wirklichkeit Sein hat; und deshalb wird auch von der Substanz früher ausgesagt, sie sei; und erst später d. h. auf Grund dieser Auffassung wird dem Accidens das Sein zugeschrieben. Die Liebe und der Hass nun sind wohl zugleich der Auffassung nach, aber nicht gemäss der Wirklichkeit. Denn der Hass kann nur ein Sein haben in Folge der Liebe.¹⁾ Da nun die Liebe Ursache des Hasses ist, so folgt, da doch das Gewirkte unmöglich stärker sein kann als die Ursache, dass die Liebe stärker ist als der Hass. Es folgt dies auch aus einem anderen Grunde. Das Gute als Gegenstand der Liebe hat den Charakter des Zweckes; die Entfernung vom Bösen ist aber als zweckdienlich auf die Erreichung des Zweckes gerichtet. Das Böse wird gehasst, weil das Gute geliebt wird. Gleichwohl scheint manchmal der Hass stärker zu sein als die Liebe, weil erstens die Empfindung des Hasses fühlbarer ist als die der Liebe. Mit der Leidenschaft ist nämlich eine Umstimmung, eine Alteration im Organismus verbunden. So lange diese Umstimmung noch nicht zur Gewohnheit geworden ist, wird das Verändertwerden im sinnlichen Organ stark empfunden. Deshalb wird auch die Liebe mehr in Abwesenheit des geliebten Gegenstandes empfunden nach dem Aussprüche des hl. Augustin: *Amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia*. Zweitens scheint der Hass manchmal stärker zu sein als die Liebe, weil der Hass nicht immer zusammengehalten wird mit der ihm parallelen Liebe. Je grösser das Gut ist, desto grösser ist die Liebe, und dem entspricht auch der Hass. Der Hass also, der einer grösseren Liebe entspricht, bewegt in höherem Grade, als die kleinere Liebe. So ist manchmal die Liebe zum Vergnügen geringer, als der Hass gegen den Schmerz; denn der Hass gegen den Schmerz entspricht der Liebe zur Erhaltung des eigenen Seins, die grösser ist als die Liebe zum Vergnügen. So kann auch die Freundesliebe durch Hass überwunden werden, wenn nämlich diese der Selbstliebe sich entgegenstellt.²⁾

¹⁾ 1. c. art. 2.

²⁾ 1. c. art. 3.

Ausgeschlossen vom Hasse ist das eigene Selbst; Niemand kann sich selbst hassen. Denn kraft seiner Natur, nothwendigerweise begehrt ein Jeder nach dem Guten und nichts kann er für sich erstreben, als unter dem Gesichtspunkte des Guten; nothwendigerweise muss also jeder sich selbst lieben und kann sich unmöglich hassen. Nur per accidens kann Jemand sich selbst hassen u. zw. von Seiten des Gegenstandes, insofern er, vom Scheine getäuscht, ein wahres Uebel für ein Gut hält und es liebt; ferner insofern er in arger Selbsttäuschung seine sinnliche Natur für sein wahres Ich hält und den inneren Menschen, sein wahres und eigentliches Ich, vernachlässigt. — Kann auch die Wahrheit Gegenstand des Hasses sein? Die Antwort lautet verschieden, je nachdem die Wahrheit als allgemeines Praedicat aller Dinge aufgefasst wird, oder diese oder jene Wahrheit in Betracht kommt. Die Wahrheit ist ein allgemeines Praedicat aller Dinge, wie das Sein. Denn ihrem Wesen nach müssen die Dinge conform sein den Ideen in der göttlichen Vernunft. Und ebenso wie sie seiend sind, sind sie auch gut; denn ihrer Wesenheit nach stimmen sie überein mit dem göttlichen Willen, der sie ins Dasein gerufen hat und sie erhält. Sein, Wahrheit und Güte sind allgemeine Praedicate aller Dinge, und die drei Begriffe sind mit einander vertauschbar. *Ens, bonum, verum convertuntur*. Unter dieser Rücksicht kann die Wahrheit nicht gehasst werden; denn alle Dinge kommen in der Wahrheit überein, und die Harmonie kann nur Ursache der Liebe sein. Im besonderen kann aber diese oder jene Wahrheit Gegenstand des Hasses sein u. zw. in dreifacher Weise:

a) insofern die Wahrheit als eine objective Macht dem Menschen gegenübertritt, und er wünschte, es möchte sich nicht so verhalten, wie es sich verhält;

b) insofern die Kenntnis einer Wahrheit dem Menschen lästig ist und ihn hindert in der Erreichung seines geliebten Gutes wie z. B. wenn Jemand die Glaubenswahrheiten nicht zu wissen wünschte, um frei sündigen zu können;

c) insofern ein Anderer in Kenntnis der Wahrheit ist; so wenn Einer, der in Sünde bleiben will, es hasst, dass ein Anderer um die Sünde weiss nach dem hl. Augustin: ¹⁾ „Die Menschen lieben die Wahrheit, wenn sie ihnen leuchtet; sie hassen sie, wenn sie ihnen Vorwürfe macht.“ ²⁾ Es erübrigt noch die Frage, ob der Hass auf etwas Allgemeines sich richten kann, wie Aristoteles sagt, der Hass erstrecke sich auf die ganze Gattung der

¹⁾ Conf. X. c. 23: *Homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.*

²⁾ I. c. art. 5.

Diebe und Verläünder.¹⁾ Man muss hier unterscheiden zwischen dem Hasse im sinnlichen und vernünftigen Theile. Jede Sinneskraft, sei sie das Erkennen oder das Begehren, kann sich in dem Sinne auf das allgemeine richten, wie wir sagen: der Gegenstand der Sehkraft sei im allgemeinen die Farbe; nicht als ob die allgemeine Art Farbe Gegenstand der Sehkraft wäre, sondern weil das Auge nicht bloss weiss und schwarz, sondern alles, was farbig ist, sieht. So kann sich auch der Hass des sinnlichen Theiles auf etwas Allgemeines richten, insofern in Folge der allgemeinen Natur in einem Dinge dem animalischen Wesen Etwas zuwider ist, wie z. B. der Wolf dem Lamme zuwider ist, und somit das Lamm den Wolf im allgemeinen hasst. Der Hass im vernünftigen Theile folgt aber der Auffassung des Allgemeinen und deshalb kann sein Gegenstand das allgemeine als solches sein.²⁾

Verlangen.

Das Verlangen wird von Aristoteles³⁾ definiert als das Begehren nach Ergötlichem. Nun gibt es ein doppeltes Ergötzen, nämlich an einem rein geistigen Gute, z. B. der Wissenschaft, und ein Ergötzen an einem Gute, das den Sinnen zugänglich ist. Also gibt es ein doppeltes Verlangen, nämlich ein rein geistiges und ein sinnliches. Nur das letztere haben wir vor Augen, wenn wir von der Leidenschaft der Begierlichkeit (*concupiscentia*) sprechen, zu deren Wesen eine körperliche Umstimmung gehört. Wenn auf dem rein geistigen Gebiete auch von einem Verlangen gesprochen wird, so geschieht dies entweder auf Grund der Aehnlichkeit oder auf Grund des Uebermasses im Verlangen des höheren Theiles, aus welchem dann ein Ueberfließen in den sinnlichen Theil erfolgt, wie es in Ps. 83 heisst: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Von der *concupiscentia* führt dann die *vis concupiscibilis* ihren Namen.⁴⁾ Das Verlangen ist eine von der Liebe und der Freude verschiedene Leidenschaft. Sein Object ist das sinnlich Ergötliche, insofern es abwesend ist. Nun ist für das Begehren ein sinnliches Gut in ganz anderer Weise ein bestimmender Grund, je nachdem es dem thatsächlichen Sein nach gegenwärtig oder je nachdem es abwesend ist. Ist das sinnliche Gut in wirklichem Besitze so bewirkt es, dass man in ihm ausrucht — das ist die Freude. Ist es abwesend, so zieht es das Begehren zu sich hin — Verlangen; vorausgesetzt wird aber, dass das sinnliche Gut dem Begehren irgendwie angepasst ist, und darin besteht das Wohlgefallen an dem Gute — die Liebe.

¹⁾ Rhet. II. 4.

²⁾ I. c. art. 6.

³⁾ Rhet. I. c. 11.

⁴⁾ quaest. 30. art. 1.

Man kann auch eine Analogie aus dem sinnlichen Erkenntnisvermögen heranziehen. Auch hier bewirkt es einen spezifischen Unterschied der Vermögen, je nachdem der sinnliche Gegenstand wirklich anwesend oder abwesend ist. Das sinnlich Wahrnehmbare als Gegenwärtiges ist Gegenstand des sinnlichen Erkenntnisvermögens, als vergangen ist es Gegenstand des Gedächtnisses.¹⁾

Der Stagirite unterscheidet eine doppelte Begierlichkeit, eine natürliche und eine nicht rein natürliche.²⁾ Rein natürlich wird die Begierlichkeit genannt, wenn sie auf ein Gut gerichtet ist, welches der Natur des sinnbegabten Wesens zukömmlich ist, wie z. B. das Verlangen nach Speise und Trank. Sie ist dem Menschen und Thiere gemeinsam. Deshalb nennt sie auch Aristoteles gemeinsame und nothwendige Begierden. Auch vernunftlos nennt sie der Stagirite, weil das Streben nach solchen Gütern in den sinnbegabten Naturwesen sich findet an und für sich ohne Voraussetzung der Vernunft. Das nicht rein natürliche Begehren findet sich im Menschen allein. Denn dem Menschen kommt es allein zu, noch etwas Anderes, als was die Natur erfordert, sich als zukömmlich zu erdenken. So z. B. das Streben nach Reichthum. Weil hier Ueberlegung und Berechnung nothwendig ist, so nennt Aristoteles ein solches Verlangen ein vernunftgemässes.³⁾

Hat das Verlangen eine Grenze? Darauf erwidert Aristoteles: „Da die Begierlichkeit ins Endlose geht, sind endlos die Wünsche der Menschen.“⁴⁾ Endlos ganz und gar, erklärt der hl. Thomas, ist die nicht rein natürliche Begierlichkeit. Denn sie folgt der Auffassung der Vernunft. Der Vernunft ist es aber eigen, das Endlose zum Gegenstande zu haben. Wer also seinen Zweck in den Reichthum setzt, der begehrt nicht, bis zu einem gewissen Grade reich zu sein, sondern er begehrt reich zu sein, so viel es nur möglich ist. Anders ist es freilich, wenn der Reichthum nicht als Endzweck, sondern nur als Mittel betrachtet wird, z. B. um den Bedürfnissen des Lebens zu genügen. Die rein natürliche Begierlichkeit aber kann nicht endlos sein, so weit es auf die Thätigkeit ankommt. Sie richtet sich auf das, was von der Natur erfordert wird. Die Natur hält aber in allem Mass ein. Deshalb begehrt der Mensch niemals nach Speise und

1) I. c. art. 2.

2) Rhet. I, 11. Eth. Nik. III, 11.

3) I. c. art. 3.

4) Polit. I. 6. Damit mag verglichen werden, was der Dichter von Faust sagt:
Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust,
Und alle Näh' und alle Ferne
Befriedigt nicht die tief bewegte Brust.

Faust, Prolog im Himmel.

Trank ohne Ende. Dergleichen körperliche Güter dauern aber nicht, wenn sie einmal erreicht sind, sondern sie nehmen ab. So kann man von einer Endlosigkeit sprechen gemäss der Aufeinanderfolge, insofern das Begehren nach solchen Gütern immer wieder erwacht. Deshalb sagt auch der Herr dem Weibe von Samaria: ¹⁾ „Wer von diesem Wasser trinkt, der wird von neuem dürsten.“ ²⁾

Freude, Ergötzen.

Die positive Reihe der concupisciblen Affecte wird abgeschlossen durch das Gefühl der Freude. Die Bewegung des Gemüthes gelangt durch sie zur Ruhe, die Sehnsucht wird verwandelt in den Genuss des geliebten Gutes. Obwohl aber das Ergötzen die Gemüthsbewegung zur Ruhe bringt, so ist das Ergötzen dennoch eine passio im wahren Sinnes des Wortes. Es hört die Bewegung der äusseren Thätigkeit auf, sobald das gewollte Gut erlangt ist, nicht aber die Bewegung des begehrenden Theiles; denn sowie dieser früher das nicht besessene Gut beehrte, so erfreut er sich jetzt am besessenen Gute. ³⁾

Die Freude bringt die Bewegung des Gemüthes zum Schlusse. Da nun das Mass der Bewegung die Zeit ist, so folgt, dass die Freude an und für sich nicht in die Zeit fällt, sondern dass sie in jedem Momente ganz und vollständig ist. Nur per accidens ist sie der Zeit unterworfen, insofern nämlich das erlangte Gut einer Veränderung unterliegt. Ist aber das erlangte Gut unveränderlich, so ist das Ergötzen in keiner Weise in der Zeit. Die Freude kann nicht verglichen werden mit einem sich vollendenden Baue oder mit der Bewegung des Gehens, sondern mit dem Acte des geistigen Erkennens; denn dieses ist auf einmal und vollständig. ⁴⁾

In der lateinischen Sprache gibt es für Freude verschiedene Ausdrücke: delectatio, gaudium, laetitia, exultatio, hilaritas. Delectatio und gaudium verhalten sich zu einander wie Gattung und Art. Delectatio kommt allen sinnbegabten Wesen zu, gaudium nur den Vernunftwesen; das letztere gehört dem höheren Begehren, dem Willen an und nur insoweit der niederen Sphäre, als es in Folge des Uebermasses in dasselbe überfliesst. Laetitia (di-latare) bezeichnet die gehobene Stimmung des Organismus, insofern das Herz in der Freudewonne sich erweitert. Insofern die Freude nach aussen sich äussert, nennt man sie exultatio (Frohlocken), insofern sie sich im verklärten Antlitz zeigt, hilaritas. ⁵⁾ Wir sagten, die Freude, gaudium, gehöre dem geistig

¹⁾ Joh. 14.

²⁾ I. c. art. 4.

³⁾ quaest. 31, art. 1.

⁴⁾ I. c. art. 2.

⁵⁾ I. c. art. 3.

vernünftigen Begehren an. Es gibt nämlich auch eine Freude im Willen. Allein nur das sinnliche Ergötzen ist eine passio im wahren Sinne des Wortes, da es mit einer körperlichen Veränderung verbunden ist. Nur in Folge einer Redundanz ins sinnliche Gebiet gebürt der geistigen Freude der Name passio.¹⁾

Welche Freude ist grösser die rein geistige oder die im sinnlichen Theile? Die Antwort lautet verschieden, je nachdem sich die Gesichtspunkte ändern. Man kann nämlich 1. die beiden Arten der Thätigkeiten mit einander vergleichen oder 2. die objectiven Güter, welche das Freudegefühl verursachen u. zw. a) an und für sich, b) mit Rücksicht auf uns

Die Thätigkeiten des Erkennens sowie des Begehrens sind immanente Thätigkeiten, d. h. sie haben nicht ihr Ziel aussen in einem Stoffe, sondern sie bleiben im thätigen Subjecte selbst. Sie sind also ein Gut für den Thätigen und in Folge dessen eine Quelle des Ergötzens. Wird nun die Freude über die Thätigkeit selbst, sei es der Sinne oder der Vernunft, in Betracht gezogen, so ist unzweifelhaft das Ergötzen an der Thätigkeit der Vernunft grösser als das an der Thätigkeit der Sinne. Denn mehr ergötzt sich der Mensch daran, dass er Etwas erkennt, als dass er Etwas sieht und hört. Ferner ist die Thätigkeit der Vernunft weit mehr innerlich als die Thätigkeit der Sinne; denn die Vernunft kann ihre eigene Thätigkeit zum Gegenstande der Erkenntnis machen, die Sinne nicht. Die vernünftige Erkenntnis wird auch mehr geliebt; denn Niemand wird sich finden, der nicht lieber der Sehkraft entbehren wollte als der Vernunft in der Weise wie die Thiere.

Vergleicht man die geistigen und sinnlichen Freuden miteinander mit Rücksicht auf die freudeerregenden Objecte, so sind an und für sich die geistigen Freuden grösser wie die sinnlichen u. zw. aus folgenden Gründen:

1. Das geistige Gut ist an und für sich grösser und wird mehr geliebt wie das sinnliche; deshalb versagen sich die Menschen die grössten Ergötzungen, um nicht die Ehre, die ein geistiges Gut ist, zu verlieren.

2. Der geistige Theil ist im Menschen weit edler als der sinnliche.

3. Die Verbindung der höheren Seelenkraft mit dem geistigen Gut ist weit innerlicher und vollendeter. Weit innerlicher ist sie: denn der Sinn bleibt nur an den äusseren Eigenschaften der Dinge haften, der Verstand dagegen dringt bis zum Wesen der Dinge vor. Vollendeter ist sie: das sinnliche Vergnügen ist mit stofflicher Veränderung verbunden, hat also, je mehr das stoff-

¹⁾ l. c. art 4.

liche Element vorherrscht, Ermüdung zur Folge. Die geistige Freude ist aber per se von einer solchen Alteration frei. Die sinnliche Freude erfaßt auch nicht den ganzen Gegenstand auf einmal, sondern bei ihr geht ein Genuss vorüber, und ein anderer folgt. Das geistige Ergötzen erfaßt aber seinen Gegenstand auf einmal. Auch dauerhafter ist das geistige Ergötzen; denn die körperlichen Güter gehen vorüber, die geistigen sind aber unvergänglich.

Mit Rücksicht auf uns jedoch sind die körperlichen Ergötzen heftiger u. zw. aus drei Gründen:

1. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind bekannter als die rein geistigen.

2. Die sinnlichen Ergötzen sind sinnlich fühlbarer, da sie mit einer körperlichen Alteration verbunden sind; dies findet bei geistigen Freuden nur dann statt, wenn sie infolge ihrer Stärke auch den niederen Theil ergreifen.

3. Körperliche Ergötzen werden gesucht als Heilmittel gegen die Trauer. Wegen dieses Gegensatzes werden sie mehr empfunden als die geistigen Genüsse. Aus diesen Gründen werden die körperlichen Ergötzen von der Mehrzahl der Menschen bevorzugt.¹⁾

Eine ähnliche Betrachtung läßt sich innerhalb der sinnlichen Sphäre machen. Welche Sinne bieten uns grössere Lustgefühle? Man muss wieder unterscheiden. Unter den Sinnen dienen die einen, wie Gesicht und Gehör, mehr der Vernunft (*sensus maxime cognoscitivi*), die anderen der Erhaltung des Daseins, so der Tastsinn. Insofern nun die höheren Sinne der Vernunft dienen, werden sie mehr geliebt als die niederen. Dies ist dem Menschen allein eigen. Jene sinnbegabten Wesen, welche der Vernunft entbehren, lieben die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nur ihrer Erhaltung wegen. Denn nicht an der Stimme des Rindes ergötzt sich der Löwe, sondern am Verzehren desselben, wie Aristoteles sagt.²⁾ Da nun der Tastsinn dem Erfassen jener Dinge dient, die zur Erhaltung des Daseins nothwendig sind, so stehen in dieser Hinsicht die Freuden des Tastsinnes über den Freuden der höheren Sinne.³⁾

Es gibt Freuden, die unnatürlich genannt werden müssen. Das Wort „Natur“ hat beim Menschen eine doppelte Bedeutung. Es bedeutet zuerst den artbildenden Unterschied, der die Gattung Mensch ausmacht. Darnach sind jene Ergötzlichkeiten natürlich zu nennen, die der Vernunft entsprechen, wie es z. B. dem Menschen natürlich ist, sich an der Wahrheit und an den Tugend-

¹⁾ l. c. art. 5.

²⁾ Eth. Nik. III, 10.

³⁾ l. c. art. 6.

übungen zu ergötzen. Dann kann aber „Natur“ auch das generische Moment bedeuten, welches dem Menschen und Thiere gemeinsam ist. Darnach sind natürlich jene Ergötzen, welche der Erhaltung des Individuums und der Gattung dienen. Unnatürlich sind dann jene Ergötzen, welche der menschlichen Natur in dieser doppelten Hinsicht zuwider sind. Es ist aber zu bemerken, dass infolge einer psychischen oder physischen Corruption dasjenige, was an und für sich unnatürlich ist, zur zweiten Natur werden kann, wie z. B. der Fieberkranke süß für bitter hält. So ergötzen sich manche am Genusse von Menschenfleisch oder an widernatürlichen Ausschweifungen im geschlechtlichen Umgange. Die sinnlichen Ergötzen können ferner hindernd und hemmend einander gegenübertreten; so steht dem einen Ergötzen an Gelde entgegen das Ergötzen an der Verschwendung. In der höheren Sphäre der Freude findet eine solche Ausschliessung nicht statt.¹⁾

Nach der Erledigung der Fragen über das Wesen der Freude geht der hl. Thomas über zur Erörterung ihrer Ursachen. Die Freude als Leidenschaft ist ein Act des Leibes und der Seele zugleich, sie ist ein psycho-physischer Act. Die Quellen des Freudegefühles liegen also sowohl in der leiblichen Beschaffenheit — das ist die materielle Seite — als auch auf Seiten der Psyche — die formale Seite des Ergötzens. Was die materielle Seite betrifft, so ist dazu nothwendig eine gewisse Frische des Organismus, die wieder abhängt vom ungestörten Verlauf aller Lebensfunctionen. Weil die materiellen Bedingungen bei verschiedenen Menschen verschieden sind, ja bei denselben Menschen wechseln, deshalb ist die individuelle Färbung dieses Gefühles so mannigfaltig.²⁾ Fassen wir die formale Seite der Ergötzlichkeit ins Auge, so ist vor allem die ureigenste Quelle der Freude die Thätigkeit, u. zw. die der Natur angemessene Thätigkeit. Zum Wesen der Freude gehören ja zwei Momente: nämlich die Erreichung des geliebten Gutes und zweitens das Bewusstsein davon, dass man es erreicht hat. Beides ist aber ohne Thätigkeit nicht möglich. Das Bewusstsein des Besitzes ist ja Thätigkeit, und die Erreichung des zukünftigen Gutes ist das Resultat einer vorangegangenen Thätigkeit. Also alles Ergötzen folgt der Thätigkeit.³⁾

Eine zweite Quelle des Freudegefühls ist Mannigfaltigkeit und Wechsel: Variatio delectat. Unsere Natur ist veränderlich; was jetzt zukünftig erscheint und gefällt, das gefällt später nicht mehr. Auch von Seiten des Gutes, das ergötzt, ist Wechsel nöthig. Zwar vermehrt die fortgesetzte Thätigkeit die Wirkung. Aber die Natur hält in allem Mass. Wird dieses überschritten

¹⁾ I. e. art. 7 et 8.

²⁾ S. Th. Comm. in lib. Sent. IV. dist. 49 qu. 3. art. 2.

³⁾ quaest. 32. art. 1.

durch die fortgesetzte Gegenwart des Gutes, so ist wieder Entfernung ergötzlich Auch von Seite der Erkenntnis ist Veränderlichkeit ergötzlich. Denn der Mensch will das, was er erkennt, ganz und vollkommen kennen. Da aber Manches nach seiner ganzen Erkennbarkeit nicht erfasst werden kann, so ergötzt die Veränderlichkeit, wonach bald die eine, bald die andere Seite durchforscht wird. Besteht also ein Wesen, dessen Natur unveränderlich ist, und bei dem ein Ueberschreiten des Masses durch fortgesetzte Thätigkeit nicht eintreten kann, und das endlich ganz und erschöpfend angeschaut wird, so ist eine Veränderung nicht mehr ergötzlich. Je mehr eine Freude sich dieser unendlichen Seligkeit nähert, desto dauerhafter wird sie sein.¹⁾

Eine dritte Quelle der Freude ist Hoffnung und Erinnerung. Der Hoffende anticipiert den künftigen Genuss des geliebten Gutes, dessen Erreichung er für möglich hält; in der Erinnerung wird die vergangene Freude in der Gegenwart fortgesetzt. Der Intensität nach wird ceteris paribus jene Freude am stärksten sein, welche durch die Gegenwart des geliebten Gutes bewirkt wird. Ihr steht nach die Freude, die in der Hoffnung wurzelt, am schwächsten ist das Ergötzen auf Grund der Erinnerung.²⁾

Auch die Trauer kann eine Quelle der Freude sein, u. zw. sowohl die gegenwärtige als auch die nur in der Erinnerung bestehende. Die gegenwärtige Trauer weckt nämlich die Erinnerung an den geliebten Gegenstand, um dessen Abwesenheit man trauert. Und so wird die Erinnerung eine Quelle der Freude. Die Erinnerung an eine frühere Trauer wird Ursache des Ergötzens, weil das Uebel vorüber ist. Deshalb bemerkt auch der hl. Augustin:³⁾ „Oft erinnern wir uns freudig des verflissenen Traurigen und gesund gedenken wir der Schmerzen ohne Schmerzen; und gerade diese Erinnerung macht uns fröhlicher und dankbarer.“⁴⁾

Die Thätigkeiten Anderer können ebenfalls Ursache unseres Ergötzens sein, u. zw. in dreifacher Hinsicht:

1. insofern die Thätigkeit Anderer uns dazu verhilft, ein Gut zu erreichen,

2. weil durch die Thätigkeit Anderer in uns die Vorstellung der eigenen Vorzüge bewirkt wird; deshalb freuen wir uns, wenn wir von Anderen gelobt werden, weil wir dadurch des Wertes des eigenen Guten bewusst werden. Deshalb ergötzen sich Manche an dem Lobe der Schmeichler, weil in ihnen die Vorstellung der eigenen Vorzüge erweckt wird;

¹⁾ l. c. art. 2.

²⁾ l. c. art. 3.

³⁾ De civ. Dei XXII. ult. c.

⁴⁾ l. c. art. 4.

3. endlich kann die Thätigkeit Anderer Ursache der Freude sein auf Grund der Liebe und des Hasses. Die Liebe lehrt nämlich den Freund wie ein zweites Selbst zu betrachten. Also wird seine Thätigkeit als die eigene angesehen. Der Hass bringt es mit sich, dass der Hassende das Gute des Anderen wie ein Uebel der eigenen Person betrachtet; dagegen freut er sich an der schlechten Thätigkeit des Feindes.¹⁾

Eine fernere Quelle der Freude ist das Wohlthun Anderen. Gründet sich nämlich das Wohlthun auf die Liebe zum Anderen, dann betrachtet der Wohlthäter des Freundes Glück, dessen Urheber er ist, als sein eigenes. Oder der Wohlthäter erhofft mittelst der Wohlthat ein Gut, sei es von Gott oder von den Menschen. Hoffnung ist aber eine Quelle der Freude. Endlich entquillt dem Wohlthun die Freude mit Hinsicht auf den dreifachen Grund, aus dem es hervorgeht und das ist: *a)* der Vollbesitz des Guten, der es erlaubt, aus dem Ueberflusse zu spenden; *b)* die tugendhafte Gewohnheit, Anderen wohlzuthun, wonach die Freigebigen mit Freude geben; *c)* die Liebe zu Anderen, wie erwähnt wurde, welche das Wohl und Wehe des Freundes als das eigene ansieht. Weil das Bewusstsein der eigenen Vollmacht eine Quelle des Freudegefühles ist, so ist alles ergötzlich, was diese Machtvollkommenheit zum Bewusstsein bringt. So der Sieg über Andere. Deshalb sind auch alle Spiele im höchsten Grade ergötzlich, wó ein Wettstreit und ein Sieg stattfindet. Auch der Tadel über Andere kann aus zweifachem Grunde ergötzlich sein; erstens weil er die Vorstellung der eigenen Macht und Weisheit lebendig macht, und zweitens, weil man dadurch Anderen Gutes erweist. So macht es dem Zornigen eine Freude zu strafen, weil er damit die vermeintliche Verletzung seines eigenen Ansehens entfernt.²⁾

Ferner ist Aehnlichkeit Ursache des Ergötzens. Denn die Aehnlichkeit ist die Ursache der Liebe, die Liebe Ursache des Ergötzens. Wenn das Aehnliche das eigene Gut nicht schädigt, so ist es schlechthin ergötzlich; es kann aber auch geschehen, dass das Aehnliche das eigene Gut beeinträchtigt; dann wirkt es anekelnd und betrübend, nicht insofern es ähnlich ist, sondern insofern es zunächst infolge eines Uebermasses ein höheres Gut schädigt. So ekelt Speise und Trank in Uebermass und am Ende jedes über die Grenzen gehende körperliche Vergnügen an; denn es schädigt die körperliche Gesundheit, die in einer gewissen Harmonie der einzelnen Functionen besteht. Ferner kann, wie oben erwähnt, die Aehnlichkeit Ursache der Trauer und des

¹⁾ l. c. art. 5.

²⁾ l. c. art. 6.

Hasses sein wegen der eigenen Beeinträchtigung. So hasst ein Töpfer den Anderen, nicht insoferne er Töpfer ist, sondern weil der Eine wegen des Anderen Einbusse erleidet am eigenen Gewinne oder an der Wertschätzung seiner Arbeiten von Seite Anderer.¹⁾

Endlich führt Aristoteles als Ursache des Ergötzens die Bewunderung an.²⁾ Freude entsteht, wenn man das Ersehnte erreicht. Je mehr also ein Gut ersehnt wird, desto grösser ist das Ergötzen daran. Nun liegt aber in der Bewunderung eine gewisse Sehnsucht, Etwas zu wissen. Denn jener wundert sich, der die Wirkung sieht, ohne die Ursache zu kennen, oder der die Ursache wohl kennt, aber ihr Verhältnis zur Wirkung nicht zu erfassen vermag. Deshalb also ist die Verwunderung Ursache des Ergötzens, insofern mit ihr die Hoffnung verbunden ist, die Kenntnis dessen zu erreichen, was zu wissen man sich sehnt. Wohl ist die Betrachtung bereits gekannter Wahrheiten an sich ergötzlicher als das Forschen nach ungekannten. Auf der anderen Seite ist aber das Nachforschen ergötzlicher, insofern es von einer grösseren Sehnsucht ausgeht; die Sehnsucht wird aber geweckt durch das Bewusstsein der eigenen Unwissenheit. Deshalb freut sich der Mensch in hohem Grade über das, was er erfindet oder hinzulernt.³⁾

Es sind noch die Wirkungen der Freude aufzuzählen. Die erste Wirkung ist eine gewisse Erweiterung u. zw. sowohl im physischen als auch im psychischen Sinne. Im physischen Sinne erweitert sich das Herz, da der geliebte Gegenstand vollkommen umfassen und genossen wird. Im psychischen Sinne erweitert sich der Geist, insofern nämlich einerseits sich der Mensch bewusst ist, dass ein zukömmliches Gut mit ihm verbunden ist. Jede Vollkommenheit und jeder Vorzug erweitert aber den Geist. Ferner insofern das Begehren sich dem ergötzenden Gut gleichsam überlässt, um von ihm ausgefüllt zu werden.⁴⁾

Das Ergötzen kann auch die Sehnsucht spannen. Der Grund der Sehnsucht kann liegen sowohl im Charakter des besessenen Gutes als auch auf Seiten des Besitzenden. Das besessene Gut kann die Sehnsucht wecken, insofern der Gegenstand nur continuierlich genossen werden kann, wie dies bei den sinnlichen Freuden, z. B. bei Speise und Trank, der Fall ist; der gegenwärtige Genuss weckt die Sehnsucht nach einem späteren.

Von Seiten des Besitzenden kann die Freude Sehnsucht zur Folge haben, wenn das an sich vollkommene Gut nicht auf einmal erlangt werden kann; so freuen wir uns in dieser Welt über die allerdings unvollkommene Erkenntnis Gottes; aber ge-

¹⁾ I. c. art. 7.

²⁾ Rhet. I, 11.

³⁾ I. c. art. 8.

⁴⁾ quaest. 33. art. 1.

rade diese Freude weckt den Durst nach vollkommener Erkenntnis. Dies gilt von der Sehnsucht im eigentlichen Sinne des Wortes, insofern sie als das Begehren nach einem nicht besessenen Gute aufgefasst wird. Wird aber unter der Sehnsucht nur im Allgemeinen eine Anspannung des Begehrens verstanden, welche den Ekel ausschliesst, so besteht ein grosser Unterschied zwischen geistigen und körperlichen Ergötzungen. Die geistigen Freuden wecken nämlich am meisten Durst und Sehnsucht nach ihnen selbst. Die körperlichen Ergötzungen, im Uebermasse genossen, erregen Ekel weil sie gegen die Natur sind, die überall Mass einhält. Die geistigen Freuden vollenden dagegen die Natur des Menschen; daher ergötzen sie umso mehr, je vollkommener sie sind. Nur per accidens können sie Ekel erregen, insofern nämlich die beschauende Thätigkeit der Vernunft mit Anspannung der körperlichen Organe verbunden ist und so Müdigkeit erzeugt.

Die Erinnerung an genossene Freuden kann auch eine Quelle der Sehnsucht sein, wenn der Mensch jetzt in jener Verfassung sich befindet, als er damals im Genusse der Freude war. Besteht jene Verfassung nicht, dann verursacht die Erinnerung nicht Sehnsucht, sondern Ekel; wie den, der voll Speise ist, das Andenken an die Speise anekelt.¹⁾

Das Ergötzen hindert oft auch den Gebrauch der Vernunft. Dies gilt namentlich von körperlichen Ergötzungen. In dreifacher Weise können diese den Vernunftgebrauch beeinflussen

1. Sie zerstreuen. Ist das körperliche Vergnügen gross, so hört der Gebrauch der Vernunft entweder ganz auf oder er wird in hohem Masse gehindert. Die Aufmerksamkeit der Seele ist nach einer Seite absorbiert.

2. Die Ergötzlichkeiten, welche das Mass übersteigen, sind gegen die Ordnung der Natur und hindern so den Vernunftgebrauch.

3. Ferner trüben die körperlichen Ergötzungen das geistige Leben, weil sie mit körperlicher Aufregung und Alteration verbunden sind. Gerade bei der Freude ist diese am grössten; weil das Ergötzen sich mit dem gegenwärtigen beschäftigt, die anderen Gefühle aber mit dem abwesenden.

Dagegen wirkt die Lust an den ideellen Freuden des Forschens nur fördernd auf die Vernunft. Denn die Freude erhöht selbst den Gebrauch der Vernunft.

Endlich vollendet und vervollkommenet das Ergötzen die Thätigkeit; die Thätigkeit ist an sich ein Gut, und zu ihr tritt die Freude vollendend hinzu; spannt die Freude die Thätigkeit selbst an, da sie die Aufmerksamkeit erhöht.²⁾

¹⁾ l. c. art. 2.

²⁾ l. c. art. 3. et 4.