

2 Eine kurze Geschichte des Willens

»Es scheint, dass die hundertfach widerlegte Theorie vom »freien Willen« ihre Fortdauer nur noch diesem Reize verdankt –: immer wieder kommt jemand und fühlt sich stark genug, sie zu widerlegen.«

Friedrich Nietzsche (1886)

Die Geschichte des Willens, wie wir ihn kennen, umfasst einen Zeitraum von etwa zweitausend Jahren. Die Anfänge dieser Geschichte fallen mit denen des Christentums zusammen. Der griechischen und römischen Antike war der Wille als eigenständiges geistiges Vermögen noch weitgehend unbekannt.¹ Andere kategoriale Zusammenhänge erklärten jene Phänomene und Erfahrungen, die wir heute mit diesem Begriff belegen. Dasselbe gilt für die Idee der Freiheit, die nach heutigem Verständnis untrennbar mit der Vorstellung eines autonomen Willens verbunden ist: Weder das griechische »*eleutheria*« noch das lateinische »*libertas*« hatten anfangs diese philosophische Bedeutung (vgl. Warnach 1972, 1064). In den griechischen Stadtstaaten bezeichnete »Freiheit« vor allem einen politischen Status – den des freien Bürgers im Gegensatz zum Sklaven – oder einen physischen Zustand – den des gesunden Menschen, dessen Körper seinem Geist gehorcht, im Gegensatz zum Gelähmten (vgl. Arendt 1998, 245 u. 247). Erst das Christentum hat der Vorstellung zum Durchbruch verholfen, dass die Freiheit mit einer bestimmten seelischen Grundfunktion beziehungsweise einem bestimmten Vermögen des Geistes – dem Willen – zusammenhängen könnte.

1 Diese Auffassung ist nicht unumstritten. Insbesondere im Hinblick auf die aristotelische Philosophie ist immer wieder der Einwand erhoben worden, dass die Beantwortung der Frage, ob die alten Griechen einen Begriff des Willens und der Willensfreiheit hatten, offenkundig davon abhängt, was genau man unter »Wille« versteht. Legt man als Maßstab den im vierten Jahrhundert durch Augustinus (siehe *Abschnitt 2.3*) geprägten christlichen Begriff des Willens als Ursache seiner selbst zugrunde, so muss die Antwort selbstverständlich lauten, dass alle Philosophen vor Augustinus das Problem der Willensfreiheit begrifflich nicht adäquat zu fassen vermochten. Geht man dagegen von allgemeineren Kriterien aus, hatte Aristoteles sehr wohl einen Begriff von Willens- und Handlungsfreiheit. Eine ausführliche Erörterung dieser Problematik, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, findet sich bei Jedan 2000, der vor allem die Frage untersucht, inwiefern das aristotelische Kausalitätsverständnis mit der Vorstellung einer Verantwortlichkeit von Akteuren für ihre Handlungen zusammen passt.

Da die Menschheit über einen relativ langen Zeitraum auch ohne den Begriff eines »freien Willens« ausgekommen ist, stellt sich die Frage, welche Umstände dazu geführt haben, dass dieses Vermögen »entdeckt« beziehungsweise »erfunden« werden konnte. Welche Motive standen dahinter? Welche Probleme wurden damit gelöst? Welche neuen Widersprüche entstanden dadurch womöglich überhaupt erst? Für eine Untersuchung der pädagogischen Bedeutung des Willens im Kontext geistiger Entwicklung und ihrer Behinderung erscheint die Beantwortung dieser Fragen in doppelter Hinsicht hilfreich und gewinnbringend: Zum einen erhellt sie den geistesgeschichtlichen Hintergrund, vor dem das Problem des Willens in der Geschichte der abendländischen Philosophie formuliert worden ist. Zum anderen erhalten wir, da die Geschichte der Pädagogik in Europa bis ins 18. Jahrhundert zu großen Teilen mit der Geschichte der abendländischen Philosophie identisch ist, wichtige Einblicke in die Anfänge der pädagogischen Problematisierung des Willens. Es geht also in diesem Kapitel weniger um eine kurz gefasste Ideen- und Begriffsgeschichte des Willens, sondern darum, die Ursprünge und Bruchlinien der in der Einleitung umrissenen kategorialen Verwerfungen historisch genauer zu lokalisieren. Im Mittelpunkt steht dabei das spannungsreiche und oft widersprüchliche Verhältnis von Denken und Wollen.

Kaum jemand hat sich in neuerer Zeit wohl so gründlich mit der Philosophiegeschichte des Willens befasst wie die deutsch-amerikanische Politologin und Philosophin Hannah Arendt. Meine Ausführungen in diesem Kapitel orientieren sich deshalb eng an ihren Untersuchungen. Deren Ergebnisse hat Arendt unter dem Titel »Das Wollen« im zweiten Teil ihres auf drei Bände angelegten Spätwerks »Vom Leben des Geistes« (1973-1975) zusammengefasst. Sie unterscheidet darin drei Hauptfunktionen des geistigen Lebens: das *Denken*, das *Wollen* und das *Urteilen*, denen sie jeweils drei grundlegende philosophische Ideen zuordnet: den *Sinn*, die *Freiheit* und die *Wahrheit*. Diese drei Vermögen des Geistes stehen in jeweils unterschiedlicher Beziehung zur zeitlichen Erfahrung des Menschen: Das Denken findet in der *Gegenwart* des Geistes statt, das Urteilen bezieht sich auf seine *Vergangenheit* und das Wollen auf die *Zukunft*. Den Willen charakterisiert Arendt deshalb auch als »geistiges Organ für die Zukunft« (Arendt 1998, 252). Zwischen diesen Geistesvermögen nimmt die philosophische Behandlung des Willens eine gewisse Sonderstellung ein: Denn die Dimension der Zukunft ist vor allem durch eines gekennzeichnet: durch Unsicherheit, Unbestimmtheit, Kontingenz. Nach Arendt hat diese Nähe des Willens zum Zufall, aber auch zur Freiheit, die Philosophen immer schon misstrauisch und skeptisch gemacht: »Das Wollen scheint unendlich viel mehr Freiheit zu besitzen als das Denken, das auch in seiner freiesten, spekulativsten Form dem Gesetz der Widerspruchsfreiheit nicht entgehen kann.« (Ibid., 247) Diese unzweifelhafte Tatsache sei von vielen Denkern nicht immer als Segen empfunden worden, sondern oft genug als Fluch.

Ihr eigenes Interesse an einer Untersuchung der Geistestätigkeiten des Menschen führt Arendt auf zwei Ursprünge zurück (Arendt 1998, 13): Zum einen auf ihre Beobachtungen als Reporterin für die Zeitschrift »The New Yorker« beim Eichmann-Prozess in Jerusalem (1961-1962); zum anderen auf eine Reihe von Fragen, die in einem ihrer früheren Werke – »*Vita activa* oder: Vom tätigen Leben« (1958) – offen geblieben waren.

Angesichts der im Verlauf des Gerichtsprozesses gegen den ehemaligen SS-Offizier Adolf Eichmann² sichtbar gewordenen Seichtheit und Gedankenlosigkeit des Täters, die in einem so krassen Kontrast zur Ungeheuerlichkeit seiner Taten stand, prägte Arendt den bekannten und oft missverstandenen Ausdruck der »Banalität des Bösen« (Arendt 1964). Über ihre Beobachtungen während des Prozesses schreibt sie: »Nichts an ihm [Eichmann; Anm. Th. H.] deutete auf feste ideologische Überzeugungen oder besondere böse Beweggründe hin; das einzig Bemerkenswerte an seinem früheren Verhalten wie auch an seinem jetzigen vor Gericht war etwas rein Negatives: nicht Dummheit, sondern *Gedankenlosigkeit*.« (Arendt 1998, 14) Im Anschluss daran habe sie sich gefragt, inwiefern »böses Handeln« möglicherweise nicht nur durch »niedere Motive« bestimmt sein kann, sondern auch durch das *Fehlen* jedes speziellen Motivs, Interesses oder Wollens. Anders formuliert: »Ist Bosheit, wie immer man sie definieren möge, ist dieser ›Wille zum Bösen‹ vielleicht *keine* notwendige Bedingung des bösen Handelns? Hängt vielleicht das Problem von Gut und Böse, unsere Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, mit unserem Denkvermögen zusammen?« (Ibid., 14f.) Wie wir noch sehen werden, spielt diese Frage nach dem Zusammenhang von Sittlichkeit und Vernunft, von rechtlich-moralischem Handeln und vernunftbestimmtem Denken, auch eine wichtige Rolle für die Problematisierung des Willens und der Willensfreiheit im Kontext geistiger Behinderung (siehe vor allem *Abschnitt 3.4*).

Mit dem Problem des Handelns, der »ältesten Frage der Theorie der Politik« (ibid., 16), hatte sich die Politikwissenschaftlerin Arendt schon Ende der 1950er Jahre in ihrem Buch »*Vita activa* oder: Vom tätigen Leben« befasst. Der lateinische Ausdruck »*vita activa*« ist eine Übersetzung des aristotelischen Begriffs »*bios politikos*«, der den Römern selbst unbekannt war und sich erst in der mittelalterlichen Philosophie findet: Während das »tätige Leben« in der griechischen Antike nur den Bereich des im engeren Sinne Politischen umfasste und das »Handeln« (griech. *prattein*), verstanden als eine bestimmte Form der gesellschaftlichen Praxis, die

2 Adolf Eichmann (1906-1962) war ab 1939 als Leiter des sogenannten »Umsiedlungsreferats« in der Gestapo hauptverantwortlicher Organisator der Deportation von schätzungsweise sechs Millionen Juden in die polnischen Vernichtungslager. Er wurde 1960 von Agenten des Mossad in Argentinien gefasst, 1961 vor dem Jerusalemer Bezirksgericht zum Tode verurteilt und 1962 im Gefängnis von Ramleh (Israel) hingerichtet.

eigentliche politische Tätigkeit darstellte, wird dieser Begriff im Mittelalter als Gegenstück zur »*vita contemplativa*«, dem »betrachtenden Leben« verwendet (vgl. Arendt 1999, 23). Im Gegensatz zur *vita activa*, die in die Welt eingreift und sich in die Dinge einmischt, zieht die *vita contemplativa* sich aus der Welt zurück. Der Wille steht auf Seiten der *vita activa* – die Vernunft oder der Verstand auf Seiten der *vita contemplativa*. Das tätige Leben umfasst Aktivität, Arbeit, Mühsal – das betrachtende Leben dagegen Passivität, Meditation, Ruhe (vgl. *ibid.*, 16). Die philosophischen Ansichten über die *vita activa* sind dabei stets von Menschen geprägt worden, die ein kontemplatives Leben führten: die also vom Standpunkt der *vita contemplativa* über die Welt nachdachten. Dadurch war es nach Arendt möglich, dass einige Philosophen, wie etwa der Brite Gilbert Ryle (1900-1976), die Existenz des Willens ganz bezweifelten oder als Bewusstseinstäuschung zu widerlegen versuchten (siehe Ryle 1969).

Die tiefe Skepsis mancher Denker gegenüber dem Willen muss insofern verwundern, als das: »Ich will...« ein mindestens ebenso sicheres Bewusstseinsdatum ist, wie das: »Ich denke...«, das dem denkenden Ich seit Descartes als eine über jeden Zweifel erhabene Gewissheit erscheint (siehe *Abschnitt 2.5*). Da jede kritische Untersuchung des Willens naturgemäß von professionellen Denkern geführt wird, äußert Arendt (1998, 246) den Verdacht, dass seine Leugnung auf einem grundlegenden Konflikt zwischen den Erfahrungen des denkenden und wollenden Ichs beruht. Diesen Erfahrungen und Konflikten, die somit in zweifacher Hinsicht konstitutiv für das Problem des Willens sind, soll in diesem Kapitel nachgegangen werden.

Wie bei jedem guten Drama – und die Geschichte der Beziehung zwischen Denken und Wollen ist gewiss eines der spannungsreichsten Dramen der europäischen Kultur – ist die »Handlung« dieses Kapitels in fünf Akte aufgeteilt: *Erster Akt (Abschnitt 2.1)*: Exposition (Einleitung) – Die begrifflichen Vorläufer des Willens bei Platon und Aristoteles werden vorgestellt. *Zweiter Akt (Abschnitt 2.2)*: Komplikation (Steigerung) – Mit der Erfindung der Willensfreiheit durch Paulus wird erstmals das ganze Ausmaß des Problems deutlich. *Dritter Akt (Abschnitt 2.3)*: Peripetie (Höhepunkt) – Bei Augustinus gelangt der Begriff des Willens zur vollen Entfaltung und zeigt seine innere Widersprüchlichkeit. *Vierter Akt (Abschnitt 2.4)*: Retardation (Hinauszögerung) – Es werden zwei divergierende Lösungsansätze für das Problem der Willensfreiheit vorgestellt: Die Vorrangstellung des Verstandes bei Thomas von Aquin und die des Willens bei Duns Scotus. *Fünfter Akt (Abschnitt 2.5)*: Katastrophe (Lösung) – In der Neuzeit erleben wir zugleich Höhepunkt, Niedergang und Auflösung der klassischen Willensphilosophie.

2.1 Vernunft und Begehren (Platon, Aristoteles)

Die dreigeteilte Seele

Bei dem griechischen Philosophen Platon (428/427-348/347 v. Chr.) – wie später auch bei Aristoteles und anderen Autoren der Antike – stehen zunächst nicht das »Denken« und »Wollen« in einem Gegensatz, sondern die »Vernunft« und das »Begehren«. Platon unterscheidet zwischen zwei widerstreitenden Kräften der Seele: einer treibenden und einer zurückhaltenden Kraft. Die erste entspringt den Leidenschaften, die zweite der Vernunft: »Jene, mit der die Seele denkt, nennen wir den vernünftigen Teil der Seele, diese, mit der sie liebt, hungert, dürstet und um die anderen Begierden herumflattert, nennen wir den unvernünftigen, den begehrenden Teil der Seele.« (Platon 1939, 140; IV, 439) Das Begehren begleitet die sinnlichen Befriedigungen und Lustempfindungen. Als das höhere Vermögen steht darüber die Vernunft, die die Begierden einschränkt und bezwingt. Platon fragt, ob neben diesen beiden Teilen der Wille einen weiteren, dritten Teil der Seele bildet. Dies wäre offenbar dann *nicht* der Fall, wenn der Wille mit einem der beiden ersten Teile zusammenfällt. Deshalb prüft er zunächst, ob der Wille mit dem Begehren identisch ist. Dazu erzählt er eine kurze Geschichte, die sich in der griechischen Hafenstadt Piräus zugetragen haben soll:

Während eines Spaziergangs an der nördlichen Stadtmauer sah dort ein gewisser Leontios auf dem Richtplatz die Leichen der Hingerichteten liegen. Dabei empfand er den starken Impuls, die Toten anzuschauen, zugleich aber auch die entgegengesetzte Regung, sich von ihrem Anblick abzuwenden: »Eine Weile kämpfte er und verhüllte sein Gesicht, dann aber überwältigte ihn die Begierde. Er tat die Augen weit auf, lief zu den Leichen und rief: da, ihr Unseligen, labt euch an dem schönen Anblick!« (Ibid.) Die Erzählung soll verdeutlichen, dass der Wille (hier: die sittliche Regung, sich nicht aus Neugier oder einem anderen niederen Beweggrund am Anblick der Toten zu ergötzen) nicht identisch mit den Begierden sein kann, weil er, wie bei widerstreitenden Kräften, gelegentlich mit ihnen im Kampf liegt. Platon bemerkt weiter, dass immer dann, wenn die Vernunft mit den Begierden in Konflikt gerät, der Wille als Verbündeter der Vernunft auf den Plan tritt, nie jedoch mit den Begierden gemeinsame Sache macht (auch wenn er diesen, wie bei Leontios, zuweilen am Ende unterliegt).

Seine nächste Vermutung lautet daher, dass der Wille mit der Vernunft identisch sein könnte. Auch diese Frage wird von ihm geprüft und schließlich verneint: So könne man bei Kindern beobachten, dass sie schon als Neugeborene einen eigenen Willen haben. Zur Vernunft aber würden manche nie kommen und die meisten erst spät. Ähnliches stellt er für das Tierreich fest (vgl. *ibid.*, 142; IV, 441).

Platon gelangt zu dem Schluss, dass die Seele sich also aus drei unterscheidbaren Elementen zusammensetzt, die er in verschiedenen Teilen des Körpers lokalisiert: Es handelt sich um das im Unterleib entstehende *Begehren*, den in der Brust ansässigen *Willen* und die dem Kopf zugeordnete *Vernunft*. Dem Begehren entspricht zugleich die Tugend der *Mäßigung*, dem Willen die Tugend der *Tapferkeit* und der Vernunft die Tugend der *Weisheit*. Diese Dreiteilung hat alle weiteren Untersuchungen der Seele in den folgenden 2.000 Jahren maßgeblich beeinflusst und wirkt in der Psychologie bis heute nach.

Als Bild für das Verhältnis der Seelenteile untereinander wählt Platon im »Phaidros« (ca. 370 v. Chr.) die Darstellung eines zweispännigen »Seelenwagens«, mit der Vernunft als Führer (vgl. Treusch-Dieter 1991, 15f.): Das eine der vor den Wagen gespannten Rösser ist weiß und von geradem, schönem Wuchs. Es verhält sich einsichtig und wird ohne Schläge, allein durch Befehle und Worte gelenkt. Dieses Ross symbolisiert den Willen. Das andere der beiden Rösser ist schwarz, plump, schlecht gebaut und hässlich und alles an ihm ist starrsinnig, rau, wild und taub, so dass es kaum der Peitsche und dem Stachel gehorcht. Dieses Ross symbolisiert das Begehren. Weißes und schwarzes Ross, Wille und Begehren, könnten kaum unterschiedlicher sein, obwohl es derselbe Wagenführer ist, der beide lenkt. Je nachdem, ob dieser selbst eher zum Starrsinn oder zur Einsicht neigt, wird eines der beiden Rösser dominieren: »denn vom Erkenntnisgrad des Führers ist das Verhalten seiner Rösser abhängig. Er ist es, der die Vernunft repräsentiert, während die Rosse dem mehr oder weniger ihnen gehorchenden Körper gleichzusetzen sind, an den der Führer gebunden ist, obwohl er sich gleichzeitig unabhängig von ihnen verhält.« (Ibid., 16) Das Bild der beiden Rösser deutet auf ein parallelistisches Verständnis der Beziehungen zwischen Wille und Begehren hin. Der Wille erscheint zwar als das edlere Seelenvermögen, dem Platon somit einen gewissen Vorzug einräumt. Er wird aber begrifflich auf derselben Ebene wie das Begehren behandelt. Miteinander verbunden sind Wille und Begehren nur durch die Zügel der Vernunft, die als höchste seelische Instanz beide lenkt. Mit dieser Konzeption gilt Platon als Begründer der intellektualistischen Tradition der Willenstheorie (siehe Horn 2004, 764).

Platon selbst scheint allerdings unschlüssig gewesen zu sein, in welchem Verhältnis die Seelenteile tatsächlich zueinander stehen. Anders als im »Phaidros« nimmt der Wille in seiner Abhandlung über den Staat (»Politeia«; ca. 370 v. Chr.) eine vermittelnde Position zwischen Vernunft und Begehren ein und stellt eine Art Brücke her zwischen Körper und Geist, Handeln und Denken. Diese Konzeption ist später von den Vertretern der Stoa, wie zum Beispiel Chrysippos (281/277-208/204 v. Chr.), Poseidonios (ca. 153-51 v. Chr.) oder Epiktet (55-135 n. Chr.) aufgegriffen worden. Die Stoiker begreifen das Wollen in seiner Vermittlerrolle als »vernünftiges Begehren« oder »rationales Streben«.

Zentrales Problem der platonischen Staatslehre, in der dieses abgewandelte Modell der Seele näher begründet wird, ist die *Gerechtigkeit*. Als »Gerechtigkeit« bezeichnet Platon jenen Zustand, in dem sich die Teile des Staates oder der Seele im Einklang miteinander befinden und in dem aus der Vielheit widersprüchlicher Tendenzen eine Einheit wird: »Der Mensch duldet dann nicht, dass die Teile seiner Seele unangemessene oder verschiedenartige Aufgaben erfüllen. Er leistet, was ihm zukommt, beherrscht sich selber, ordnet seine Seele, befreundet sie mit sich selbst und stimmt ihre Teile in harmonischem Verhältnis aufeinander ab [...]« (Platon 1934, 145; IV, 443) Die einzelnen Teile der Seele müssen sich dem Ganzen unterordnen. Gegenüber dem Bild des Seelenwagens wird jetzt von Platon ein arbeitsteiliges Verhältnis betont und damit so etwas wie ein funktionales Verständnis der Psyche angedeutet. Wie Hubertus Busche (2001, 5f.) feststellt, ist die antike »*psychê*« allgemein sehr viel körperbezogener als die mittelalterliche »*anima*« oder das neuzeitliche »*mens/mind*«. Deshalb sei es auch nicht überraschend, dass die Seele in der griechischen Philosophie eher für ein leibliches Funktionsgefüge stehe, als für eine um ihr Heil ringende Innerlichkeit oder so etwas wie die moderne Vorstellung eines weltsetzenden Subjekts.

Die Gerechtigkeit wird von Platon als höchste Tugend noch über die drei anderen Kardinaltugenden der Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit gestellt und ist Voraussetzung der Glückseligkeit (*eudaimonia*), die im Sinne eines »guten Lebens« das Endziel (*telos*) seiner Philosophie bildet. Da der gerechte Staat auf den Tugenden der Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit aufbaut, diese Eigenschaften aber nach Platon nur von besonnenen, tapferen und weisen Männern verwirklicht werden können, muss es zwischen dem Aufbau des Staates und dem Aufbau der menschlichen Seele Ähnlichkeiten oder »Vergleichspunkte« (Platon 1934, 133; IV, 436) geben. In Analogie zu den drei Seelenteilen ist deshalb für Platon auch der ideale Staat dreigliedrig aufgebaut: Der unterste Stand, das aus Handwerkern, Bauern und Kaufleuten zusammengesetzte »Volk«, sichert die materiellen Voraussetzungen des Staates; der zweite Stand, die Kriegerkaste der »Wächter«, beschützt den Staat vor inneren und äußeren Feinden; der höchste Stand, eine ausgewählte Gruppe von »Philosophen-Herrschern«, regiert den Staat.³ Projiziert man Platons Staatsbild zurück auf seine Ansichten über die menschliche Seele, so ist die Vernunft der befehlende Teil, der die anderen Teile regiert; der Wille setzt die Befehle der Vernunft gegen die sinnlichen Begierden und Leidenschaften durch, die als unterste, weil vernunftlose Seelenvermögen, blind zu gehorchen haben.

3 Man hat diese drei Teile des Staates auch »Nährstand«, »Wehrstand« und »Lehrstand« genannt, wobei dem »vernünftigen Teil«, den »Philosophenkönigen« weniger das Lehren, als vielmehr das Regieren aufgetragen ist (vgl. Blättner 1968, 27).

Das Befehlen, das hier noch ein Attribut der Vernunft ist, wird später zu den Haupteigenschaften des Willens zählen, wie Arendt bemerkt: »Bei Platon«, bemerkt Arendt, »konnte die Vernunft diese Aufgabe [des Befehlens; Anm. Th. H.] selbst übernehmen, weil davon ausgegangen wird, dass die Vernunft mit der Wahrheit zu tun habe, und die Wahrheit ist in der Tat etwas Zwingendes. Doch die Vernunft selbst führt zwar zur Wahrheit, aber sie befiehlt nicht, sondern überzeugt in dem stummen denkenden Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst; nur wer nicht denken kann, muss gezwungen werden.« (Arendt 1998., 293f.) Die Rechtfertigung von Zwang und Gewalt gegenüber Andersdenkenden oder solchen Menschen, deren Denken sich der Einsicht in die Notwendigkeit bestimmter Wahrheiten versperrt, findet in diesem idealistischen Modell des Psychischen ihre philosophischen Wurzeln. Sie ist allerdings nicht nur eine mögliche Konsequenz des willensphilosophischen Intellektualismus, sondern auch des Voluntarismus, wie das Beispiel von Augustinus zeigen wird (siehe unten, *Abschnitt 2.3*). Insbesondere für die Pädagogik gilt: Wer sich im Besitz der alleinigen Wahrheit glaubt, anderen Menschen die Fähigkeit zu vernünftigem Denken abspricht und sie zu ihrem Glück zwingen will, statt sich auf ihr Denken und Tun einzulassen und es in seiner Eigenlogik zu begreifen, läuft schnell in Gefahr, Bildung und Erziehung durch willkürliche Dressurmaßnahmen zu ersetzen und anstelle einsichtigen Lernens das Einüben von Kadavergehorsam zu fördern.

Zur Verwirklichung einer gerechten Ordnung bedarf es nach Platon der *Erziehung*. Deren allgemeines Ziel schildert er in dem berühmten »Höhlengleichnis« (Platon 1934, 228-236; VII): Ohne Erziehung gleichen wir Menschen gefangenen Wesen, die an die Wand einer Höhle gekettet sind und die Außenwelt nur als Schattenspiel wahrnehmen, das die Dinge, wenn sie zufällig an einer entfernten Lichtquelle vorbeigetragen werden, auf die Höhlenwand werfen. Die sinnliche Wahrnehmung lässt uns nur ein verzerrtes Abbild der objektiven Wirklichkeit erkennen. Die sichtbare und vergängliche Welt des Werdens ist kaum mehr als ein unscharf flackernder Schatten der wahren Welt. Um die Wirklichkeit zu erkennen, müssen wir uns daher von der Welt der Erscheinungen abwenden und jenem Licht zuwenden, das die Schatten hervorbringt. Dieses »Licht« sind nach Platon die ewigen Ideen, die wir immer schon in uns tragen. Von Sokrates (469-399 v. Chr.) übernimmt Platon hier die Vorstellung, dass sich die unsterbliche Seele bereits zum Zeitpunkt der Geburt im Besitz aller ewigen und allgemeinen Ideen befindet. Deshalb besteht die Aufgabe der Erziehung nach Platon nicht darin, der Seele bestimmte neue Erkenntnisse einzupflanzen, sondern das Erkenntnisvermögen – und mit ihm die gesamte Seele – von der Welt des Werdens abzuwenden und an den Anblick der wahren, geistigen Welt zu gewöhnen. »Es gibt nun gewiss eine Kunst«, so Platon (ibid., 233; VII, 518), »die den leichtesten und erfolgreichsten Weg zu dieser Abkehr und Hinwendung zeigt. Aber es gibt keine Kunst, die überhaupt erst

Sehkraft einflößt. Diese ist vorhanden, ist aber nicht richtig ausgebildet, und der Mensch schaut nicht dahin, wohin er schauen sollte. Dazu leitet ihn die Kunst des Erziehens an.« Der dafür erforderliche Lernprozess wird von Platon als Wiedererinnerung (*anamnesis*) beschrieben (siehe Platon 1972, 37ff.; 81d-85b). Der platonischen Anamnesislehre zufolge liegt der Ursprung der Erkenntnis demnach im Lernenden selbst. Erziehung *orientiert*, aber sie *belehrt* nicht. Das Kind muss nicht von anderen über die Wahrheit unterrichtet werden, sondern wird durch die richtige Kunst des Fragens dahin gebracht, sich selbst zu belehren. Sokrates nennt diese Fragekunst in Anspielung auf den Beruf seiner Mutter »Mäeutik« (»Hebammenkunst«). Seine Methode gilt als Vorläuferin des fragend-entwickelnden Unterrichtsgesprächs. Weiter ausgearbeitet hat sie zuletzt der deutsche Philosoph Leonard Nelson (1882-1927), an den wiederum der deutsche Pädagoge und Physiker Martin Wagenschein (1896-1988) anknüpft, der seinen eigenen didaktischen Ansatz als »genetisch-sokratisch-exemplarisch« bezeichnet (siehe Nelson 1929 u. Wagenschein 1989, 133).

Willenswahl und Handlungsfreiheit

Aristoteles (384-322 v. Chr.) folgt seinem Lehrer Platon in der Unterscheidung eines vernunftbegabten und eines unvernünftigen Teils der Seele. Wie dieser geht er davon aus, dass die Vernunft, als das höchste Seelenvermögen, die anderen Teile beherrscht und sich unterordnet. Im Unterschied zu Platon bestreitet er allerdings, dass das Denken allein irgendetwas in Bewegung setzen kann (vgl. Aristoteles 1995a, 132; 1139a). Dieser »antiplatonischen Erkenntnis« (Arendt 1998, 292) bei Aristoteles entspricht ein verändertes Erkenntnisinteresse: Während Platon wissen will, *was* die Seele unabhängig vom Körper ist, fragt Aristoteles, *wie* die Seele im Körper wirkt. Er stellt Platon gewissermaßen vom Kopf auf die Füße, indem er nicht mehr das erkenntnisliebende Wesen der Seele betrachtet, sondern damit beginnt, die Seele selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis zu machen (vgl. Treusch-Dieter 1991, 29). Aus diesem Grund hat man seine Abhandlung »Über die Seele« (vermutlich entstanden zwischen 335-323 v. Chr.) zurecht als das erste »Lehrbuch der Psychologie« bezeichnet (siehe zum Beispiel Roback 1970, 13).

Ausgangspunkt von Aristoteles' Überlegungen ist die Frage, welches Prinzip die Lebewesen zur Bewegung veranlasst (vgl. Aristoteles 1995b, 82; 432b). Seiner Ansicht nach kommen weder das Denken noch das Begehren als alleinige Ursachen dafür in Betracht. Denn die *Vernunft* gibt zwar Befehle, doch diese werden nicht in jedem Fall befolgt. Dies zeigt sich etwa am Beispiel des haltlosen Menschen, der wider besseres Wissen, also entgegen dem Urteil der Vernunft, seinen Begierden nachgibt. Andererseits kann das *Begehren* zwar eine Bewegung hervorrufen; aber

diese kann auch, wie beim selbstbeherrschten Menschen, unterlassen werden. Weder Vernunft noch Begehren besitzen demnach eine zwingende Kraft, aus der notwendigerweise die Bewegung folgt: Für sich genommen können sie keine Bewegung erzeugen, erst in ihrem Zusammenspiel bringen sie eine Handlung hervor (vgl. Arendt 1998, 292).

Gewöhnlich befinden sich Vernunft und Begehren jedoch im Widerstreit. Diesen leitet Aristoteles aus ihrem unterschiedlichen Verhältnis zum Zeitsinn her: »die Vernunft befiehlt, wegen des Zukünftigen, nach der einen Richtung zu ziehen, die Begierde, wegen des Gegenwärtigen (nach der anderen Richtung); denn das schon Gegenwärtige erscheint als lustvoll, und zwar als schlechthin Lustvolles und schlechthin Gutes, weil das Zukünftige nicht mehr im Blick ist [...]« (Aristoteles 1995b, 85; 433b) Da der Mensch nicht nur das Naheliegende begehrt, sondern auch nach Dingen strebt, die in der Zukunft liegen, ist das Begehren auf die Vernunft angewiesen, die den besten Weg zur Erfüllung seiner Wünsche vorausplant. Während die Vernunft befiehlt, sich im Hinblick auf das Zukünftige zurückzuhalten, steht das Begehren ganz unter dem Einfluss der Gegenwart. Für das Begehren ist der erstrebte Gegenstand Ursprung der Handlung, für die Vernunft ihr Endziel. Den Anteil der Vernunft, der das Begehren bei der Erreichung seiner Ziele unterstützt, nennt Aristoteles »praktische Vernunft« (*nous praktikos*), die er von der »reinen« oder »theoretischen Vernunft« (*nous theoretikos*) unterscheidet.⁴ Die praktische Vernunft wird nach Aristoteles immer dort aktiv, wo der Wunsch nach einem nicht vorhandenen Gegenstand vorherrscht, dessen Verwirklichung in unserer Macht steht. Die spekulative oder reine Vernunft hat es dagegen mit demjenigen Ausschnitt der Wirklichkeit zu tun, dessen Gesetzmäßigkeiten sich unserer Macht entziehen.

Aristoteles war mit diesem Erklärungsansatz offenbar selbst unzufrieden. Arendt (1998, 293) führt dies auf die ethischen Konsequenzen der von Platon übernommenen Dichotomie von Vernunft und Begehren zurück, die für Aristoteles inakzeptabel sein mussten. Wo liegt das Problem? Wie wir gesehen haben, erteilt nach Platon die Vernunft Befehle und das Begehren gehorcht im Idealfall. Fügen sich die Begierden nicht den Befehlen der Vernunft, entsteht ein disharmonisches Verhältnis zwischen den Seelenteilen. Dies ist die Situation, in der sich der »schlechte Mensch« befindet: Er zieht seine sinnliche Gier dem vernünftigen Willen vor, scheut sich aus Feigheit oder Trägheit, das zu tun, was nach seiner Überzeugung das Beste für ihn ist, hasst und flieht das Leben und endet im Selbstmord. Der »tugendhafte Mensch« dagegen steht mit sich selbst in Übereinstimmung und begehrt seiner ganzen Seele nach ein und dasselbe (vgl. Aristoteles 1995a, 216;

4 Diese Einteilung spielt weiter unten noch bei Kant eine wichtige Rolle (siehe Abschnitt 2.5).

Wille und Entwicklung
Problemfelder – Konzepte –
Pädagogisch-psychologische Perspektiven
Hoffmann, Th.
2013, XII, 422 S. 20 Abb., Softcover
ISBN: 978-3-658-03040-7