

Markus Speidel

Erziehung zur Mündigkeit und Kants Idee der Freiheit



PETER LANG
EDITION

1 Einleitung

Dem Mündigkeitsbegriff wurde schon vor vielen Jahren dasselbe Schicksal vorausgesagt, das alle Schlagwörter trifft – nach einer kurzen Blüte verschwinden sie so schnell wieder, wie sie gekommen sind (Ebersold 1980, S. 277). Heute, nachdem seit dieser „Prophezeiung“ mehr als dreißig Jahre vergangen sind, ist der Begriff allerdings immer noch nicht verschwunden; er lebt nicht nur in gängigen „Floskeln“ wie dem „mündigen Bürger“ oder dem „mündigen Patienten“ weiter, sondern er ist ebenso in der erziehungswissenschaftlichen Diskussion immer noch als Erziehungsziel gegenwärtig, auch wenn er die herausragende Position, die er zeitweise inne hatte, mittlerweile an andere Schlagwörter abtreten musste¹. Dass „Mündigkeit“ als Erziehungsziel – sogar häufig als oberstes Erziehungsziel – gehandelt wird, scheint, zumindest auf Basis unserer freiheitlich demokratischen Grundordnung und soweit eine „auf Moral verpflichtete Erziehung“ (Höffe 1996b, S. 19) gemeint ist, naheliegend. Man könnte mit Otfried Höffe sagen, dass sich dieses Erziehungsziel aus dem Umstand, dass wir als hilfsbedürftige Säuglinge und nicht als fertige Erwachsene zur Welt kommen, so gut wie von selbst ergibt (Höffe 1996b, S. 19). Er ist der Auffassung, dass die Interessenkonvergenz, die darin besteht, dass Kinder nicht für immer auf fremde Hilfe angewiesen bleiben wollen und Erwachsene nicht ewig helfen möchten, zum „Generalziel ‚Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit‘“ führt, wobei hier mit „Selbständigkeit“ insbesondere die Fähigkeit gemeint sei, sich nicht nur von seinen „momentan vorherrschenden Impulsen“ leiten zu lassen, d. h. „selbstbeherrscht“ bzw. „besonnen“ sein zu können (Höffe 1996b, S. 19 f.). Diese Verantwortung begründende Fähigkeit, „sich selbst regieren zu können“, wird im deutschen als „Mündigkeit“ bezeichnet. Im Rahmen der Debatte um den Mündigkeitsbegriff wurde eine kaum überschaubare Anzahl an Begriffsdefinitionen hervorgebracht. Im Rahmen dieser Arbeit soll keine weitere „neue“ Definition entwickelt werden, sondern die Merkmale, die den Begriff

1 In der „FIS-Bildung-Literaturdatenbank“ sind für das Schlagwort „Mündigkeit“ für den Zeitraum der letzten zehn Jahre gut 100 Treffer zu finden, während bspw. für das Schlagwort „Kompetenz“ im selben Zeitraum mehr als 13.000 Treffer ausgewiesen werden. Von diesem in der erziehungswissenschaftlichen Diskussion feststellbaren Rückgang der Begriffsverwendung kann aber nicht gleichermaßen auf einen Bedeutungsverlust im Blick auf die Alltagssprachliche Verwendung geschlossen werden. Der Soziologe Rainer Paris spricht in einem aktuellen Beitrag von der „mittlerweile in allen Schichten verbreitete(n) Rhetorik der Mündigkeit“ (Paris 2013).

schon immer gekennzeichnet haben, sollen die Grundlage der Überlegungen bilden.

Da der Mündigkeitsbegriff als Schlagwort über Jahrzehnte hinweg fester Bestandteil der erziehungswissenschaftlichen Diskussion war und immer noch ist, kommt eine Sichtung und Bewertung der gesamten erziehungswissenschaftlichen Literatur, die den Mündigkeitsbegriff an zentraler Stelle oder auch eher beiläufig verwendet, einer kaum zu bewältigenden Mammutaufgabe gleich. Besonders erwähnenswert ist darum die im Jahr 1980 erschienene Studie von Günther Ebersold „Mündigkeit: zur Geschichte eines Begriffs“ (Ebersold 1980). Einleitend schreibt Ebersold, dass seine Arbeit ihre Existenzberechtigung in der Tatsache habe, dass es eine zusammenfassende Darstellung zum Thema „Mündigkeit“ bisher noch nicht gebe (Ebersold 1980, S. 16). Im Rahmen seiner Studie hat Ebersold die sehr verdienstvolle Arbeit übernommen, eine große Menge an Textfragmenten von vielen verschiedenen Autoren zusammenzustellen, die sich mit dem Thema „Mündigkeit“ befassen. Ebenfalls besonders hervorzuheben ist die Studie von Markus Rieger-Ladich „Mündigkeit als Pathosformel“ (Rieger-Ladich 2002a). Auch er fügt nicht der fast unüberschaubaren Menge an unterschiedlichen Begriffsverwendungen eine neue hinzu, sondern er nähert sich dem Begriff systematisch. Rieger-Ladich würdigt die Bemühungen Ebersolds ebenfalls, kritisiert aber zu Recht, dass es sich bei seiner Studie eher um eine „Kompilation“ verschiedener Textstellen handele (Rieger-Ladich 2002a, S. 24). Darüber hinaus ist Rieger-Ladich der Auffassung, dass die Leistung Ebersolds dadurch etwas geschmälert würde „daß der Autor bei seinen einzelnen Textinterpretationen teilweise zu abenteuerlichen und völlig abwegigen Resultaten“ komme, die den Blick auf das vorgelegte Material verstellen würden (Rieger-Ladich 2002a, S. 24). Rieger-Ladich beschränkt sich gegenüber der sehr breit angelegten Studie von Ebersold auf einige ausgewählte Teilaspekte der Diskussion. Während Ebersold eine geschichtliche Aufarbeitung des Begriffs anstrebt, stellt Rieger-Ladich den Mündigkeitsbegriff ins Zentrum einer diskurstheoretischen Analyse und vergleicht hierbei die unterschiedlichen Verwendungsformen des Begriffs in Deutschland und Frankreich miteinander. Insgesamt kann im Blick auf die Literatur zum Mündigkeitsbegriff festgestellt werden, dass es, trotz der Häufigkeit der Begriffsverwendung, nur wenige größere Studien gibt, die sich mit dem Begriff und der Begriffsverwendung im Rahmen der erziehungswissenschaftlichen Diskussion systematisch auseinandersetzen. Gleiches gilt auch im Blick auf eine systematische, tiefergehende Auseinandersetzung mit dem kantischen Freiheitsverständnis vor dem Hintergrund pädagogisch relevanter Fragestellungen. Als Ausnahme ist hier insbesondere das Werk von Peter Vogel „Kausalität und Freiheit in der Pädagogik – Studien im Anschluß an die

Freiheitsantinomie bei Kant“ zu nennen (Vogel 1990). Vogel zeigt auf, dass die kantische Lösung des Widerspruchs von Naturkausalität und Freiheit bruchlos mit den Grundannahmen einer verstehenden empirisch-pädagogischen Forschung kompatibel ist (Vogel 1990, S. 133). Bei der vorliegenden Arbeit steht dagegen die Frage im Mittelpunkt, welches Verständnis von Mündigkeit vor dem Hintergrund der Begriffsbedeutung auf Grundlage der kantischen Freiheitslehre entwickelt werden kann, um dann zu untersuchen, in welchem Verhältnis dieses Verständnis zu einigen ausgewählten Verwendungsformen steht. Während es nicht an Veröffentlichungen mangelt, die ein kantisches Mündigkeitsverständnis anhand der Aufklärungsschrift erarbeiten wollen, gibt es bislang keine Studie, die in diesem Sinne versucht den Begriff mit seinen zentralen Merkmalen auf Grundlage des kantischen Freiheitsverständnisses in einem umfassenderen Sinn zu reflektieren.

Der Mündigkeitsbegriff hat seinen „Siegeszug“ (Ebersold 1980, S. 108) nach dem zweiten Weltkrieg begonnen. Bevor diese Debatte näher in den Blick genommen wird, müssen zunächst mit den etymologischen Wurzeln des Begriffs, der Begriffsverwendung vor Kant und der Verwendung des Begriffs durch Kant in der Aufklärungsschrift drei Themenbereiche angesprochen werden, die für das Verständnis der Debatte um den Begriff grundlegend sind. Dass Kant die Begriffe „unmündig“ bzw. „Unmündigkeit“ in der Aufklärungsschrift benutzt hat, ist insbesondere darum so bedeutend, weil bisher die Meinung vertreten wird, dass der Begriff durch diese besondere Verwendung von einem reinen Rechtsbegriff in einen philosophischen bzw. einen bildungstheoretischen Begriff „transformiert“ (Dörpinghaus 2007, S. 139) worden sei. Eine ausführliche Diskussion der Frage, wie sich Kant den „Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“ konkret vorgestellt hat, soll erst im Rahmen der Auseinandersetzung mit der kantischen Freiheitslehre erfolgen, nachdem die hierfür erforderlichen theoretischen Grundlagen geschaffen wurden.

Die nach 1945 beginnende erziehungswissenschaftliche Diskussion um den Mündigkeitsbegriff wird nur in einigen Auszügen wieder gegeben – es wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Zunächst werden mit der Darstellung der Begriffsverwendung nach Ende des zweiten Weltkrieges und in der Zeit um die Schüler- und Studentenrevolte von 1968 zwei Zeiträume gewählt, die historisch die beiden bedeutsamsten Einschnitte der Debatte um den Mündigkeitsbegriff markieren. Nach dem Untergang der Hitlerdiktatur wurde erkannt, dass Individualität und menschliche Würde im Dritten Reich systematisch durch den nationalsozialistischen Volk- und Führergedanken ersetzt worden waren. Aus diesem Reflexionsprozess, der sich zwischen Vergangenheitsbewältigung und Zukunftsgestaltung bewegte, ging der Mündigkeitsbegriff nicht nur deshalb als Er-

ziehungsziel der neuen Schule hervor, weil er für die neue demokratische Herausforderung geeignet schien, sondern auch, weil erkannt wurde, dass die Würde des Menschen „eine solche Pädagogik“ erfordert (Fruhmann 1947a, S. 212). Zwanzig Jahre später wurden die Ergebnisse, zu denen dieser erste leidenschaftliche Einsatz für eine Erziehung zur Mündigkeit geführt hat, entweder überwiegend kritisch beurteilt oder der Begriff scheint teilweise sogar ganz in Vergessenheit geraten zu sein. In dieser Zeit um 1968 erlebte der Mündigkeitsbegriff – zusammen mit dem Emanzipationsbegriff, der häufig synonym verwendet wurde – einen unvergleichlichen Aufschwung. Auch wenn nicht pauschal von der „68er-Bewegung“ gesprochen werden kann, wird dennoch der Standpunkt vertreten, dass es sich beim Mündigkeitsbegriff und den Begriffen, die gleichbedeutend verwendet wurden, um einen gemeinsamen theoretischen Bezugspunkt dieser Bewegung gehandelt haben soll (Steffens 2009, S. 243). Aus dieser Zeit sollen die Positionen von Adorno und von einigen marxistisch argumentierenden Erziehungswissenschaftlern beispielhaft vorgestellt werden. Adornos Rede von Mündigkeit und sein berühmter Aufsatz „Erziehung nach Auschwitz“ sind bis heute viel beachtet. Die Positionen der marxistisch argumentierenden Erziehungswissenschaftler wurden gewählt, um zu verdeutlichen, wie stark sich die Begriffsverwendung in dieser Zeit unterschieden hat: Während Adorno von einer Wendung aufs *Subjekt* spricht, soll Mündigkeit nach deren Auffassung nur im *Kollektiv* möglich sein.

Viele Aspekte, die in den Debatten nach 1945 und um 1968 aufgebracht wurden, prägen die Diskussion um den Mündigkeitsbegriff bis heute. Der Blick soll anschließend aber nicht auf diese Gemeinsamkeiten, sondern auf einige „Randbereiche“ gerichtet werden. Der Mündigkeitsbegriff taucht auch im Rahmen einiger Konzepte auf, bei denen er nur als ein Schlagwort unter anderen vorkommt; er ist bspw. im Rahmen von Ansätzen zur Werteerziehung oder der Kompetenz- bzw. Schlüsselqualifikationsdebatte zu finden, obwohl diese Konzepte sonst in weiten Teilen auch gut ohne ihn auskommen. Es kommt dabei zum einen zu einer Bedeutungsverschiebung, weil der Mündigkeitsbegriff hier als „zentrale erzieherische Leitkategorie“ teilweise ausgedient hat; zum anderen führt die „Integration“ des Begriffs in andere Konzepte nicht unbedingt zu mehr Klarheit. Die inhaltliche „Unbestimmtheit“, die dem Begriff häufig zum Vorwurf gemacht wird, scheint der Grund dafür zu sein, dass er sich „reibungslos“ in die verschiedensten Konzepte integrieren lässt. Markus Rieger-Ladich stellt in seiner Studie „Mündigkeit als Pathosformel“ zutreffend fest, dass genau diese „Flexibilität“, also letztlich die völlige Beliebigkeit in der Verwendung, zu einer Entwertung des Begriffs führt (Rieger-Ladich 2002a, S. 253). Er macht der bisherigen Rede von Mündigkeit zum Vorwurf, dass sie mit ihrem binären Schema

„Mündigkeit/Unmündigkeit“ zu stark vereinfache (Rieger-Ladich 2002a, S. 27), und ist der Auffassung, dass sich das Leben jenseits dieser trennscharfen Unterscheidung vollzieht – während auf der einen Seite noch in den entmündigendsten gesellschaftlichen Strukturen Spielräume für mündiges Verhalten vorhanden seien, seien wir auf der anderen Seite selbst in Situationen, in denen wir *meinen*, dass wir völlig selbstbestimmt handeln würden, dennoch nie ganz frei von Prägungen und gesellschaftlichen Zwängen (Rieger-Ladich 2002a, S. 440 f.). Diese Feststellung scheint naheliegend und unmittelbar einleuchtend. Wer von uns, der sich zwar prinzipiell für in der Lage hält, sich selbst regieren zu können, meint denn wirklich, dass er sich in *völliger* Freiheit selbst bestimmen kann? Wir bringen immer uns und unsere Lebensgeschichte mit, weshalb uns vermutlich auch jeder Soziologe erklären könnte, warum wir, aufgrund der verschiedensten gesellschaftlichen und sozialen Abhängigkeitsverhältnisse, in keiner Situation *völlig* frei sein können. Ein Psychologe wüsste aus dem Blickwinkel seiner Wissenschaft ähnliches zu berichten. Wenn wir demnach gar nicht, oder nur sehr eingeschränkt, über das Vermögen der „Selbstregierung“ verfügen können, dann kann „uns“ dieses Unvermögen aber auch nicht uneingeschränkt zugerechnet werden.

Während Rieger-Ladich, trotz der Unmöglichkeit völliger Selbstbestimmung, dennoch Spielräume für mündiges Verhalten sieht, ist die Kritik der modernen Hirnforschung hier viel fundamentaler. Glaubt man den von Neurowissenschaftlern vorgestellten Ergebnissen, dann bleibt für Freiheit nicht einmal der aller kleinste Spielraum übrig, unser Verhalten ist *vollständig* neuronal determiniert. Aus Sicht der Hirnforschung erweist sich unsere Vorstellung von einem freien Willen nur als eine Konstruktion unseres Gehirns, mit der wir uns unsere Entscheidungsprozesse scheinbar plausibel erklären können (Cruse 2004, S. 226). Die kaum bestreitbare neurophysiologische Determiniertheit lässt für Freiheit keinerlei Spielraum. Der Mündigkeitsbegriff fordert aber, soweit er zurückverfolgt werden kann, ein Vernunftvermögen, das es uns erlaubt, uns unabhängig von Zwängen und Bedürfnissen – in Freiheit – selbst regieren zu können; erst dieses Freiheitsvermögen ermöglicht überhaupt die Zurechenbarkeit von Verantwortung. Wenn dieses begriffslogisch erforderliche Freiheitsvermögen aber nicht gegeben ist, muss mit der Unmöglichkeit von Freiheit und Verantwortung zwangsläufig auch der Mündigkeitsbegriff gleichermaßen unter einen fundamentalen Vorbehalt gestellt werden.

Die von der Hirnforschung aufgestellten Thesen erscheinen insbesondere deshalb ganz besonders bedrohlich, weil sie den Anschein erwecken, dass mit naturwissenschaftlicher Exaktheit nachgewiesen werden kann, dass unser Verständnis von Freiheit eine Illusion ist. Mit für Laien nur schwer verständlichen Detailinformationen, die die Komplexität unseres Gehirns beschreiben, wird der

durch erstaunliche Versuche auch nachweislich belegte Eindruck vermittelt, dass nicht „wir“, sondern dezentral organisierte Hirnprozesse, die größtenteils unterbewusst ablaufen, eine Entscheidung herbeiführen. Im Anschluss sollen einige Argumente vorgestellt werden, die aktuell von philosophischer Seite gegen diese „Unfreiheitslehre“ der Neurobiologie angeführt werden. Darauf folgt eine Erwiderung, die zeigen wird, dass die gegen die Positionen der Hirnforschung vorgetragenen Argumente alle eklatante Schwächen aufweisen und nicht dazu geeignet sind, den Freiheitsbegriff vor seiner „Zerstörung“ zu bewahren. Nach diesem gescheiterten „Rettungsversuch“, soll im Anschluss geprüft werden, ob nicht die Freiheitslehre Immanuel Kants dazu in der Lage ist, Freiheit „retten“ zu können.

Die Auseinandersetzung mit der kantischen Freiheitslehre muss in einer gewissen Tiefe erfolgen, weil die Antwort auf die schwierige Frage der Möglichkeit von Freiheit nicht an der „Oberfläche“ (Kant 1974a, S. 221) gefunden werden kann. Mit starken Verkürzungen ist immer ein Informationsverlust verbunden, das gilt auch für eine Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie – auf einer entsprechenden Abstraktionsebene kann kaum mehr beurteilt werden, was sich hinter einer Aussage genau verbirgt. Wenn wichtige Details eine untergeordnete Rolle spielen, sind pauschale Urteile schnell gefasst. Spart man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit der kantischen Vernunftkritik, kann bspw. ohne Weiteres behauptet werden, dass Kants Aussagen „zum Menschsein in ihrer Allgemeinheit“ als problematisch erscheinen, weil Vernunft sich heute „nicht mehr transzendental, sondern kontextgebunden und als Resultat eines konfliktreichen, intersubjektiven Aushandelns betrachten“ lasse (Sting 1996, S. 102). Oder man kann die Position vertreten, dass der kategorische Imperativ heute überholt und Kants „Idee der praktischen Vernunft“ historisch bedingt und veraltet sei (Langer 1995, S. 362). Im Rahmen dieser Arbeit soll es vermieden werden, auf einem solchen „Abstraktionsgrad“ Urteile über Kants Werk fassen zu wollen, was eine Auseinandersetzung mit seiner Freiheitslehre erfordert, die auch vor wichtigen Details nicht Halt macht.

Im ersten Schritt ist eine Beschäftigung mit Kants „Erkenntnistheorie“ erforderlich. Er unterscheidet unser Erkenntnisvermögen in „Sinnlichkeit“ und „Verstand“ und ermittelt mit Raum und Zeit die beiden Vorstellungen, die all unseren Erfahrungen notwendig vorausgehen. So wie unsere Sinnlichkeit uns hier eine „Vorstrukturierung“ liefert, schaffen auch die Begriffe des Verstandes eine Ordnung, die es ohne uns nicht geben würde. Das Kausalitätsprinzip stellt Kant als das Verstandesprinzip vor, unter dem uns Erfahrung überhaupt erst möglich ist. Eben weil das Kausalitätsprinzip der Grund der Möglichkeit von Erfahrung ist, kann ein Verstoß gegen dieses in unserer Welt unmöglich beo-

bachtet werden. Den Widerspruch zwischen Freiheit und Naturkausalität entlarvt Kant als einen Schein, der darauf beruht, dass wir die Idee der Vollständigkeit, die in unserer Welt nicht angetroffen werden kann, auf Gegenstände übertragen, die uns in dieser Welt gegeben sind. Nachdem er erläutert hat, weshalb sich unsere Vernunft deshalb in Widersprüche verstrickt, kann er zeigen, dass die Idee der Freiheit, auch wenn sie nicht beweisbar ist, dennoch widerspruchsfrei gedacht werden kann. In der zweiten Kritik hat Kant mit der von empirischen Bedingungen unabhängigen Willensbestimmung durch reine praktische Vernunft verdeutlicht, wie Freiheit handlungsleitend sein kann. Diese Autonomie des Willens bezeichnet Kant als das „alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“ (Kant 1974a, S. 144). Um für diese Gesetze ein Bewusstsein zu entwickeln, ist weder eine spezielle Schulung, noch eine besondere intellektuelle Begabung erforderlich. Kant ist der Auffassung, dass uns Menschen das Bewusstsein der Existenz des Sittengesetzes von Anfang an „mit der größten und leserlichsten Schrift“ in die Seele geschrieben sei (Kant 1977b, S. 141) – er nennt das ein „Faktum der Vernunft“ (Kant 1974a, S. 141). Es ist dieses Bewusstsein zu „Sollen“, das uns im kantischen Verständnis zum „Können“ und zum in der Natur nicht beobachtbaren Begriff der „Freiheit“ führt.

Die gesamte kantischen Ethik gründet auf der in den ersten beiden Kritiken entwickelten Freiheitslehre. Den populärsten Baustein seiner Moralphilosophie, die auch häufig als „Maximenethik“ bezeichnet wird, bildet mit Sicherheit der „Kategorische Imperativ“, der in seiner Grundform lautet: Handle „nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant 1974a, S. 51). Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Kants Ethik soll einem gewichtigen Problem nicht aus dem Weg gegangen werden. Der Maximenethik wird häufig vorgeworfen, dass sie nicht mit moralischen Dilemmata umgehen könne. Davon abgesehen, dass Kant die Bedeutung von moralischen Dilemmata scheinbar nicht angemessen gewürdigt hat, fordert er in bestimmten moralischen Konfliktfällen völlig absurde Konsequenzen. So ist er bekanntermaßen der Auffassung, dass jemandem, der nach dem Aufenthaltsort eines Freundes fragt, um diesen umbringen zu können, wahrheitsgemäß geantwortet werden müsse, weil kategorisch nicht gelogen werden dürfe. Hierbei handelt es sich um einen derart abwegigen Standpunkt, dass es tatsächlich problematisch wäre, wenn es sich um eine zwangsläufige Folge des kantischen Freiheitsverständnisses handeln würde. Was taugt eine ethische Theorie für die Praxis, die zwar möglicherweise eine schlüssige Lösung für das „Freiheitsproblem“ liefern kann, wenn sie dafür untrennbar mit derart widersinnigen praktischen Konsequenzen verbunden wäre? In diesem Fall würden sicher selbst bei denje-

nigen gewisse Zweifel an Kants Freiheitsverständnis geweckt werden, die diesem bis dahin uneingeschränkt gefolgt sind. Eine intensivere Beschäftigung mit der kantischen Pflichtenteilung macht aber deutlich, dass die von Kant behaupteten radikalen Konsequenzen nicht aus seiner eigenen Freiheitslehre abgeleitet werden können. Die *kantische Freiheitslehre* muss durch diese, aus ihrer Sicht nicht zu begründende, rigorose Forderung *Kants* nicht unter einen Vorbehalt gestellt werden. Es bleibt dabei, dass die kantische Freiheitslehre auf sehr überzeugende Weise zeigt, dass freie Selbstbestimmung möglich ist – wir sind, trotz einer uneingeschränkten Geltung des Kausalitätsprinzips, für unser Handeln verantwortlich. Kant hat somit dem Mündigkeitsbegriff mit seiner Freiheitslehre ein solides philosophisches Fundament verschafft. Diese grundlegende Leistung ist davon unabhängig, dass Kant den Mündigkeitsbegriff auch stellenweise selbst verwendet hat. Eine eingehendere Beschäftigung mit der Frage, wie sich Kant den „Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“ vorgestellt hat, führt interessanterweise über die kantische Rechtsphilosophie zu einem „äußeren“ Begriff von Freiheit als einem angeborenem Menschenrecht, das durch einen demokratischen Rechtsstaat vor Übergriffen geschützt werden muss.

In der erziehungswissenschaftlichen Diskussion wird die kantische Lösung des „Freiheitsproblems“ häufig deshalb kritisiert, weil sie speziell im Blick auf die Möglichkeit von Erziehung mit einer theorieimmanenten Schwierigkeit verbunden zu sein scheint. Weil es sich bei Freiheit um ein nicht empirisches Vermögen handelt, ist nicht klar, wie mit Hilfe von erzieherischen Mitteln, also mit empirischen Methoden, zu Freiheit erzogen werden kann. Der erste, der diese bis heute immer wieder geäußerte Kritik aufgebracht hat, war Johann Friedrich Herbart, Kants Lehrstuhlnachfolger in Königsberg. Bei dem nicht vorstellbaren „Zugriff“ auf dieses nicht empirische Freiheitsvermögen handelt es sich aber nicht um einen „pädagogischen Spezialfall“, sondern um eine sehr grundsätzliche Fragestellung, die von Kant nicht übersehen wurde und die auch keine Schwächen in seiner Philosophie offenbart. Wenn die häufig als „paradox“ bezeichnete Vorstellung diskutiert wird, dass Freiheit *hergestellt* werden könne, wird in der Regel die viel zitierte Formulierung „Wie kultiviere ich die Freiheit bei dem Zwange?“ (Kant 1977c, S. 711) bemüht. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn mit der Unterscheidung in *Willensfreiheit*, als einem Begriff der „Moralvernunft“, und in *Handlungsfreiheit*, als einem Begriff der „Rechtsvernunft“, „Freiheit“ und „Zwang“ innerhalb der oben zitierten Formulierung nicht weiter für komplementäre Begriffe gehalten werden.

Der kantischen Theorie gelingt, was den vorgestellten „modernerem“ philosophischen Ansätzen nicht gelungen ist. Sie zeigt, dass die Hirnforschung mit ihren, im Detail ohne Zweifel sehr interessanten Ergebnissen, niemals dazu in

der Lage sein wird, uns die Idee der Freiheit nehmen zu können. Diese „Freiheitsrettung“ stellt den Mündigkeitsbegriff, mit der Erklärung der Möglichkeit von Mündigkeit, auf ein festes Fundament. Hiermit ist aber nicht jede beliebige Vorstellung von Mündigkeit gerettet – die „Flexibilität“ (Rieger-Ladich 2002a, S. 253), die der Rede von Mündigkeit sonst bescheinigt wird, geht mit dieser Fundierung verloren. Abschließend sollen vor diesem Hintergrund einige ausgewählte Aspekte der Debatte um den Mündigkeitsbegriff daraufhin überprüft werden, ob diese auf dem kantischen Fundament Platz finden können, oder nicht. Hierbei wird deutlich, dass sich die mit den Ansätzen zur Werteerziehung und der Kompetenz- bzw. Qualifikationsdebatte vorgestellten „Randbereiche“ der Diskussion als problematisch erweisen. Die „Idee der Freiheit“ liefert nicht nur eine philosophische Begründung der Möglichkeit von Mündigkeit, sie nimmt auch Beliebigkeit.