

KLAUS GIEL

## FICHTE UND FRÖBEL

Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott  
und ihre Überbrückung in der Pädagogik

1959

QUELLE & MEYER HEIDELBERG

## VORWORT

Es gäbe auf dem Gebiete der historischen Pädagogik wahrlich Wichtigeres zu tun, als mit einer neuen Arbeit über Fröbel aufzuwarten, die von vornherein, nach den Abhandlungen von Bollnow, Nohl und Spranger dazu verurteilt scheint, nicht neu zu sein. Wird uns nicht gerade von Bollnow, aus berufenem Munde also, nahegelegt, die „Akte“ Fröbel vorläufig zu schließen, wenn er seinen Aufsatz „Die Rückkehr zum Ursprung als Grundgedanke der Fröbelschen Pädagogik“ mit der Feststellung beginnt, daß über Fröbel im Grundsätzlichen nichts Neues mehr gesagt werden könne?

Außerdem: Gälte es nicht, Klassiker der Pädagogik „aufzuarbeiten“, die für den gegenwärtigen Problemstand der Erziehungswissenschaft viel interessanter sind als Fröbel, mit dessen harmonischem Menschen- und Weltbild – so pflegt man es doch zu nennen – heute nichts Rechtes mehr anzufangen ist. Die „Lilienzeit“ scheint endgültig vorbei zu sein.

Die Auffassung aber, die die „Lilienzeit“ als unwesentliche „Zutat“ zu gültigen pädagogischen Maßnahmen betrachtet, weiß von Fröbel kaum mehr zu sagen, als daß er im Unterricht *auch* das Prinzip der Anschaulichkeit vertreten und den Kindergarten „erfunden“ habe. Dabei übersieht man nur zu häufig, daß, wenn man von der „Lilienzeit“ absieht, vom *Fröbelschen* Kindergarten nur noch der leere Name übrigbleibt.

Man hat in der Fröbelliteratur immer wieder die Nähe Fröbels zur romantischen Naturphilosophie, insbesondere zu Schelling, betont. Es wäre nun sicher eine reizvolle und durchaus nicht überflüssige Aufgabe, auch einmal die Einflüsse Fichtes zu registrieren – aber im Grunde genommen ist auch diese Arbeit schon getan.

Diese Arbeiten geraten allerdings sehr leicht in Gefahr, das Werk Fröbels in die „äußeren“ Einflüsse aufzulösen: von Fröbel bleibt oft nicht mehr übrig als ein auf allen Gebieten dilettierender Kopf, in dem Halb- und Gar-nicht-Verstandenes, Schelling und Pestalozzi, Fichte und Oken, Novalis und Krause zu einem abstrusen „Brei“ zusammengerührt worden sind.

Die vorliegende Arbeit will daher nicht die Einflüsse Fichtes an verschiedenen Punkten des Fröbelschen Werkes registrieren, sondern die – wenngleich unbescheidene – Behauptung begründen, daß die Philosophie Fichtes Anstoß und zugleich Stein des Anstoßes für die Pädagogik Fröbels geworden ist. Die

Pädagogik Fröbels steht in der gleichen Auseinandersetzung, wie die spekulative Naturphilosophie der „Frühromantik“. (Wie Bollnow gezeigt hat, gehört es zu der Eigentümlichkeit des Fröbelschen Denkens, daß es mehr dem Denken der Frühromantik als dem seiner Generationsgenossen zugeordnet werden muß.)

Diese Auseinandersetzung führt Fröbel – und dies durchaus im Gegenzug zur Frühromantik – weder als Künstler noch als Philosoph, sondern als Erzieher und nur als Erzieher. Fröbel „übernimmt“ nicht einfach das „Ideengut“ der Frühromantik und zieht daraus seine „pädagogischen Konsequenzen“, sondern er leistet einen durchaus originalen und spezifisch pädagogischen Beitrag zur Romantik. So sehr auch Fröbel in seinem „harmonischen“ Weltbild mit der Naturphilosophie übereinzustimmen scheint, muß doch berücksichtigt werden, daß dieses Weltbild seinen Nährboden weder in der Philosophie noch in der Dichtung hat: Die harmonische oder – Fröbel selbst gebraucht diesen Ausdruck immer wieder – heile Welt wird von Fröbel weder philosophisch begründet noch im Kunstwerk gestaltet, sondern sie entsteht ihm ausschließlich in der erziehenden Zuwendung zum Kinde. Das „Romantische“ wird hier zu einem wesentlichen Moment der Erziehung: die Lilienzeit ist somit nicht mit einer einmaligen philosophiegeschichtlichen oder stilgeschichtlichen Epoche „gegeben“, sondern – auch dies betont Fröbel ausdrücklich – sie ereignet sich jedesmal, wenn ein Kind erzogen wird. Die harmonische Welt als Garten Gottes ist für Fröbel nur im und als Kindergarten lebendig.

Es ist selbstverständlich, daß dieses Moment der Erziehung nur in einer bestimmten Epoche der Geistesgeschichte zum „Durchbruch“ kommen konnte. (Diese Seite „an“ Fröbel wurde von allen Untersuchungen berücksichtigt, so daß die vorliegende Arbeit sich nicht auch noch damit zu beschäftigen braucht.) Wenn auch ein bestimmter „Zug“ des Erzieherischen nur in einer bestimmten Zeit zum Durchbruch kommen kann, dann heißt dies noch lange nicht, daß er auch nur für diese Zeit „gültig“ ist. Die Schaffung einer heilen, harmonischen Welt, in der allein Kinder „gedeihen“ können, ist auch heute noch die eigentliche geistige Leistung jeder wahren Erziehung, die ihr nicht von einer Philosophie wegdiskutiert werden kann, für welche, um nur ein Beispiel zu nennen, die Welt im Gefühl des Ekels gegeben ist.

Mit dieser Interpretations-Idee bekenne ich mich zugleich als Schüler Herrn Professor Bollnows, dem ich zum Zustandekommen der vorliegenden Arbeit weit mehr als nur sachliche Anregungen verdanke. Besonders danken möchte ich auch Herrn Professor W. Schulz, durch den ich einen Zugang zur Gedankenwelt des deutschen Idealismus gefunden habe.

Dußlingen bei Tübingen, im Juli 1959

*Klaus Giel*

## INHALT\*

Vorwort .....	5
Abkürzungen.....	9
Einleitung.....	11

### *Das Scheitern der konstruktiven Vernunft vor ihrem eigenen Ursprung – Die Wissenschaftslehre und das sphärische Gesetz Fröbels als Gesetz des All*

I. Die Frage nach dem Ich (Ichheit) .....	28
II. Der Zugang zum Thema.....	31
III. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre von 1794 .....	34
IV. Der Satz $A = A$ .....	38
V. Der Zusammenhang als reines Durch. Das sphärische Gesetz ....	43
VI. Die Anschauung .....	56
VII. Das absolute Wissen als Nachkonstruktion. Die Sphäre als Bild Gottes.....	66
VIII. Die Vernunft als Reflexion.....	72
IX. Die Endlichkeit der Vernunft .....	74
X. Die Vernunft als Bild des Absoluten .....	89
XI. Das Intuieren-Machen.....	97
XII. Das Nicht-Ich. Die Begriffe des Materials und der Arbeit bei Fröbel .....	104
XIII. Das Ich. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre 1794.....	126
XIV. Gemeinschaft – Erziehung – Individualität .....	131
XV. Die Individualität bei Fröbel .....	134
XVI. Der Mensch als zeitliches Wesen.....	143
XVII. Die Unergründlichkeit des Lebens .....	149
XVIII. Die erste Fassung der Eingangspartie der „Menschenerziehung“	155
XIX. Die Sprache Fröbels.....	159
XX. Die Kugel als das „Symbol“ der Fröbelschen Philosophie.....	159

### *Das Einswerden der deutenden Vernunft mit Gott in der Erziehung Fröbels – Die Sphäre als Gesetz der Erziehung*

I. Die Doppeldeutigkeit in Fröbels Gottesbegriff.....	161
II. Die Schöpfung.....	167
III. Die Trinitätsspekulation.....	174
IV. Die Lebenseinigung als Familienleben. Die heile Welt als Garten Gottes .....	183
V. Die Kindheit.....	189
VI. Die Erziehung .....	199
VII. Symbol und Sprache .....	209
VIII. Vorschreibende und nachgehende Erziehung .....	212
IX. Die Zeitstruktur der Erziehung .....	216
X. Der „Erziehungsgang“ Gottes.....	222
Literaturverzeichnis.....	223

\* Die Seitenzahlen beziehen sich auf den Erstdruck, mit dem die hier wiedergegebenen Seiten identisch sind.

## ABKÜRZUNGEN

Die Werke FICHTE werden zitiert nach der Ausgabe von Medicus. Die römischen Ziffern bezeichnen den Band der Ausgabe, die arabischen die Seite von I. H. FICHTE. Wir bedienen uns folgender Abkürzungen:

WL	= Wissenschaftslehre
SL	= Sittenlehre
Best. d. Gel.	= Bestimmung des Gelehrten
Best. d. M.	= Bestimmung des Menschen
NR	= Naturrecht
Anw.	= Anweisung zum seligen Leben
Einl.	= 1. oder 2. Einleitung in die Wissenschaftslehre
Vers.	= Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre
R. A. Fr.	= Rückerinnerungen, Antworten, Fragen
Begr.	= Über den Begriff der Wissenschaftslehre

Beim Zitieren der Werke FRÖBELS verwendeten wir folgende Abkürzungen:

- I,1; I,2; II,1: FRIEDRICH FRÖBELS gesammelte pädagogische Schriften, hgg. v. WICHARD LANGE, Berlin 1862.
- Hf. I; Hf. II: FRIEDRICH FRÖBEL. Ausgewählte Schriften, hgg. v. E. HOFFMANN.
- Er.: Erneuerung des Lebens fordert das Jahr 1836, hgg. v. E. STRNAD.
- Bl: Der Ball als erstes Spielzeug des Kindes, hgg. v. E. BLOCHMANN.
- Kl: Die Kugel und der Würfel als zweites Spielzeug des Kindes, hgg. v. H. L. KLOSTERMANN.
- MS: Friedrich Fröbel und die Muhme Schmidt, hgg. v. CONRADINE LÜCK.
- FK: Brief an die Frauen in Keilhau, hgg. v. B. GUMLICH.
- Z: FRÖBELS kleinere Schriften zur Pädagogik, hgg. v. H. ZIMMERMANN.
- B: MARIA BODE, Friedrich Fröbels Erziehungsidee und ihre Grundlage. Sonst unveröffentlichtes Material zum „Sphärischen Gesetz“.
- R: ALFONS RINKE: Friedrich Fröbels philosophische Entwicklung unter dem Einfluß der Romantik. Weiteres unveröffentlichtes Material aus den frühen Tagebüchern.
- Tbl: Tagebuchblatt. (Wir geben bei den aus den Arbeiten von BODE und RINKE zitierten Tagebuchaufzeichnungen FRÖBELS nur das Jahr an, in dem die betreffende Aufzeichnung gemacht wurde.)

## EINLEITUNG

Der geistesgeschichtliche Ort Fröbels scheint nicht weiter problematisch zu sein: Schon bei einer oberflächlichen Lektüre der Texte springt einem gleichsam das romantische Weltbild in die Augen. Mit dem romantischen Weltbild ist vor allem eine Naturauffassung gemeint, die die Natur als die Erscheinung desselben Geistes sieht, der sich im Menschen bewußt wird. Die Natur ist hier nicht das vom Menschen Getrennte, das Sinnlose, das erst durch den Zugriff des Menschen Sinn und Bedeutung erlangt; sie hat vielmehr von sich her Bedeutung, die sie nicht erst durch die bedeutungsverleihenden Akte des Menschen erhält.

Ganz so unproblematisch scheint die Sache indessen doch nicht zu sein. Neuerdings hat O. F. Bollnow mit allem Nachdruck auch auf eine andere Seite an Fröbel aufmerksam gemacht: „Auch Naturbeherrschung ist für Fröbel, was nicht immer hinreichend beachtet wird, ein Teil der Lebenseinigung. Diese von Fichte her bestimmte stark aktive, gestaltende Seite an Fröbel wird ohnehin vielfach unterschätzt“ (Pädagogik der Romantik, S. 226). Dieser Fichtesche Zug an Fröbel begegnet in der Tat auf Schritt und Tritt. In den frühen Tagebuchaufzeichnungen wird die Natur hin und wieder als das Nichtseiende, das bloß Erscheinende, oder als das Äußere bezeichnet. An verschiedenen Stellen der „Menschenziehung“ wird die Natur ausdrücklich als das an sich Formlose, Gestaltlose, also als bloßes Material angesetzt, was erst durch den Zugriff des Menschen Form und Gestalt erhält: „Gott schuf den Menschen, ein Abbild seiner selbst, zum Bilde Gottes schuf er ihn: darum soll der Mensch schaffen und wirken gleich Gott. Sein Geist, der Menschen Geist, soll auf und über dem Ungeformten, Ungestalteten schweben, und es bewegen, daß Gestalt und Form, das Wesen – und Leben – in sich Tragendes hervorgehe“ (I, 2; 22). Weil aber die Natur nicht von sich aus schon Bedeutung hat, steht sie den bedeutungsverleihenden Akten des Menschen entgegen, sie leistet Widerstand. Die Bedeutungsverleihung ist daher harte Arbeit, Kampf. „Das Leben muß ein beständiger Kampf sein“ (Z 154).

Die vorliegende Arbeit will die Fichtesche Linie, die sich durch das ganze Werk Fröbels hindurchzieht, deutlicher als es bisher in der Fröbelliteratur geschehen ist, nachzeichnen. Wenn aber die Fichtesche Seite an Fröbel ein echter „Baustein“ seiner „Gedankenwelt“ ist, dann haben wir zugleich auch

die Frage zu bedenken, wie Fröbel überhaupt noch zu der romantischen Naturauffassung im oben angedeuteten Sinne kommen konnte. Wir fragen also zugleich, wie die Fichtesche Linie neben der „romantischen“ Naturauffassung bestehen kann, ohne die Einheit und innere Geschlossenheit des Werkes Fröbels zu sprengen.

Wenn wir darangehen, die eigentümlich Fichteschen Züge im Werke Fröbels herauszuarbeiten, wenn wir ferner nicht den Idealismus überhaupt meinen, wenn wir Fichte sagen, dann müssen wir uns zuvor ein Bild von der eigentümlich Fichteschen Ausprägung des Idealismus verschaffen. Die philosophiegeschichtliche Forschung, an die wir uns zunächst um Auskunft wenden müssen, hat im allgemeinen die Philosophie Fichtes als eine Etappe der philosophischen Entwicklung des Deutschen Idealismus gesehen, die in Hegel ihren Abschluß gefunden hat. Kroners Buch bringt diese Perspektive schon im Titel zum Ausdruck. Die Entwicklung aber, die auf Hegel hin gesehen wird, wird notwendig aus der Perspektive Hegels gesehen. Mit dieser Entwicklung wird die Ausbildung der absoluten Reflexion verstanden, in welcher das Begreifen sich vollkommen aus sich selber erklärt und dadurch absolut setzt. Dieses vollkommene Sich-selbst-Begreifen des Denkens wird im Werke Hegels geleistet. Die Stationen der Entwicklung, die zur Ausbildung des Hegelschen Werkes geführt haben, sind somit nichts weiter als die Durchgangsstufen des sich selbst begreifenden Geistes, also der Philosophie Hegels. Die ganze Fichtesche Philosophie kehrt somit als Moment der Philosophie Hegels in dessen Werk wieder.

Von Hegel her erscheint Fichte als der, der zwar die absolute Reflexion gleichsam entdeckt, aber nicht vollkommen durchgeführt hat. Das Denken begreift sich im Werke Fichtes noch nicht vollkommen, d. i., es begreift sich nicht als absolut. Dies zeige sich darin, daß das erkennende Denken, um zustande zu kommen, des Anstoßes durch das Nicht-Ich bedarf. Das Nicht-Ich ist zwar durch das Denken gesetzt, aber es kann nur gesetzt werden, wenn der Anstoß schon geschehen ist. Das Denken kann nach Fichte das Immer-schon-Angestoßensein gleichsam nicht überspringen und sich selber in die eigene Gewalt bringen. Es gelingt Fichte nicht, so sagt man, das Seiende aus der sich selbst reflektierenden Ichheit abzuleiten. Wie und warum das Ich sich ein Anderes entgegensetzen muß, kann das sich selbst setzende Ich nicht aus sich selbst erklären. Das Ich ist also nicht eigentlich Grundprinzip des Seienden, sondern – dies ist speziell die Kritik Schellings an Fichte – das Seiende wird gleichsam an das Ich angeklebt.

Das Ich weiß nicht, warum es ein Anderes setzen muß – aber es begreift, daß, wenn es ein Anderes setzt, es dieses Andere nur als Nicht-Ich entgegensetzen kann. Aus sich selbst kann das Ich somit nur das Wie des Setzens eines Anderen erklären: das Ich ist somit nur die absolute Form des Seienden,

nicht aber der absolute Inhalt, und darin zeigt sich die Nähe Fichtes zu Kant. Eine solche Interpretation Fichtes kann man auf eine bestimmte Stelle in der ersten Wissenschaftslehre stützen, an der es heißt: „Außer dem Setzen des Ich durch sich selbst soll es noch ein Setzen geben. Dies ist apriori eine bloße Hypothese; daß es ein solches Setzen gebe, läßt sich durch nichts dartun als durch ein Faktum des Bewußtseins, und jeder muß es sich selber durch dieses Faktum dartun; keiner kann es dem andern durch Vernunftgründe beweisen... Absolut aber und schlechthin im Wesen des Ich gegründet ist es, daß, wenn es ein solches Setzen gibt, dieses Setzen ein *Entgegensetzen*, und das Gesetzte ein Nicht-Ich sein müsse. ... Daß jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen sein müsse, ist schlechthin gewiß: daß es ein solches Setzen gebe, kann jeder nur durch seine eigene Erfahrung sich dartun“ (I, 252 f.).

Es gibt aber auch Stellen in der gleichen Wissenschaftslehre, die die oben angedeutete Interpretation nicht als selbstverständlich erscheinen lassen. So heißt es – ebenfalls in der ersten Wissenschaftslehre: „Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein; es muß sich, unbeschadet seines absoluten Setzens durch sich selbst, für ein anderes Setzen gleichsam offenhalten. Demnach müßte schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit sein ... ; und zwar müßte diese Verschiedenheit im absoluten Ich als solchem gegründet sein“ (I, 271). Das Entgegensetzen wäre dieser Stelle nach also doch schon im Ich gegründet. Demgemäß würde sich auch schon das Ich Fichtes als das Prinzip des Seins, und zwar nicht nur als das Prinzip seiner Form verstehen. Wenn aber das Ich Fichtes sich als Form und Inhalt des Seins begreift, dann könnte es doch sein, daß der Unterschied Fichtes zu den späteren Idealisten nicht in einem „Noch-nicht“ besteht. Die Eigentümlichkeit Fichtes wäre dann nicht die Eigentümlichkeit einer Entwicklungsstufe: Die Philosophie Fichtes wäre dann nicht das Anfangsstadium des Deutschen Idealismus, sondern eine besondere, einmalige Ausprägung des Idealismus. Wenn Fichte aber nicht Entwicklungsstufe des Idealismus wäre, dann könnte seine Philosophie auch nicht in einer späteren Stufe der gleichen Entwicklung aufgehoben und überholt werden: über Fichte könnte, so gesehen, in einer spekulativen Philosophie nicht mehr „hinausgegangen“ werden.

Es ist nun eine merkwürdige Tatsache, daß die von Hegel herkommende Fichte-Forschung mit den späteren Werken Fichtes nichts Rechtes anzufangen weiß: Wenn man auch nicht das böse Wort Hegels über die Spätphilosophie zitiert, so redet man doch von „Mystik“, worin die Nebenbedeutung mitschwingt: eigentliche, zünftige Philosophie ist dieses Spekulieren über Leben,

Liebe und Licht nicht und schon gar nicht „idealistisches Philosophieren“. Kroner erwähnt daher die späteren Werke kaum – das letzte Werk, das bei ihm noch ausführlicher besprochen wird, ist die „Bestimmung des Menschen“ – und Kuno Fischer behandelt die Wissenschaftslehren von 1801, 1806 und 1810 auf dreizehn Seiten seines umfangreichen Buches. Auch Weischedel urteilt abfällig über die späteren Werke Fichtes, wenn auch aus einem anderen Grund als die von Hegel bestimmte Forschung: Er sieht den Vorzug des jungen Fichte darin, daß er nicht den Standpunkt der absoluten Reflexion einnimmt, sondern sich an das „phänomenal Aufweisbare“ hält, und kritisiert am späten Fichte, daß er sich nicht mehr an das Ich halte, wie es sich phänomenal zeige, sondern vielmehr die „Gegebenheit“ des Ich überfrage.

Wenn es nun, wie wir vermutet haben, eine eigentümliche Fichtesche Ausprägung des Idealismus gibt, dann könnte es doch sein, daß die von Hegel her bestimmte Forschung mit der Spätphilosophie Fichtes nichts anzufangen weiß, weil in ihr der nicht-hegelsche Idealismus zur vollen Entfaltung gekommen ist. Damit behaupten wir aber zugleich, daß sich vieles, was in den frühen Werken nicht ganz verständlich ist – so etwa auch, warum sich das absolute Ich ein Nicht-Ich entgegensetzt – aus der Perspektive der späten Werke wird aufhellen lassen. Zu diesem Vorgehen ermächtigt uns Fichte selber, wenn er z. B. in der WL 1804 betont, daß es ihm hier gelungen sei, sein Anliegen präziser als in den vorangegangenen Werken zu formulieren. Die späteren Werke Fichtes müssen wir auch noch aus einem anderen – mehr äußerlichen – Grunde in unsere Betrachtungen mit einbeziehen: Fröbel hat vorwiegend Werke Fichtes aus der mittleren Schaffensperiode gekannt. Vorläufig seien genannt: „Die Bestimmung des Menschen“, die „Anweisung zum seligen Leben“, „Die Reden an die deutsche Nation“ und die Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1810.

Jedoch: Schieben wir, wenn wir die frühen Werke aus der Perspektive der späteren betrachten wollen, nicht einfach und undiskutiert ein Problem beiseite, über das sich die Fichte-Forschung noch nicht einig geworden ist: wir meinen die Frage nach der inneren Einheit und Geschlossenheit des Fichteschen Philosophierens. Ein Zweig der Fichte-Forschung vertritt die Ansicht, daß zwischen der frühen und mittleren Periode des Fichteschen Schaffens eine Zäsur bestehe. Dieser Bruch wird darin gesehen, daß der späte Fichte den „Ausgang“ vom absoluten Ich aufgibt und Gott oder das Absolute selbst an die Spitze seiner Deduktionen stellt.

Diese Behauptung aber entspricht einfach nicht den Fichteschen Texten. Das Prinzip der Deduktion bleibt auch in den späteren Schriften das absolute Ich, das hier auch absolutes Wissen oder absoluter Begriff genannt wird, meistens mit der ausdrücklichen Anmerkung, daß mit dem neuen Wort nichts anderes als das absolute Ich (Ichheit) der früheren Schriften gemeint sei. Die

Einheit des Schaffens ist also durch die Identität des Prinzipes gewahrt. Das absolute Wissen aber setzt in seinem Selbstvollzug in den späteren Werken das Absolute selbst (an sich) oder Gott aus sich heraus. Weil Gott aber aus dem *Wissen* herausgesetzt wird, weil das Wissen gleichsam merkt, daß es keinen Zugang zum Absoluten finden kann, kann Gott auch nicht zum Prinzip der Deduktionen gemacht werden, die doch alle nur durch das Wissen geleistet werden könnten. Das Hinaussetzen, in dem das Wissen Gott aus sich heraussetzt, kann – wir können das hier nur sehr vorläufig andeuten – kein *logisches* Entgegensetzen sein. Wenn Gott nämlich dem Wissen entgegengesetzt wäre, wäre er nicht aus dem Wissen, d. i. aus der Begreifbarkeit herausgesetzt, sondern er wäre vielmehr als ein vom Wissen unterschiedenes Sein durch das Wissen *gesetzt*. Weil Gott nicht dem Wissen als ein anderes Sein logisch entgegengesetzt wird, wird das Absolute nicht als ein *Sein* gesetzt. Das Absolute hat keine positiven Bestimmungsmerkmale, es kann lediglich von ihm gesagt werden, daß es *nicht* das Wissen ist. „Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Sein, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloß und lediglich das Absolute. Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch außer derselben in allem möglichen Wissen, nie weiterkommen, denn bis auf das Wissen, so kann die Wissenschaftslehre nicht vom Absoluten, sondern sie muß vom absoluten Wissen ausgehen. Wie es denn doch zugehe, daß wir, wie wir soeben getan, das Absolute noch über dem absoluten Wissen hinaus und als unabhängig von demselben, wenigstens denken, und das soeben Behauptete von ihm behaupten können, wird im Verfolg unserer Untersuchung sich ohne Zweifel ergeben“ (II, 12 f.; WL 1801). Weil Gott also nicht ein Sein ist, weil er nicht ein Wesen ist, das durch das, was notwendig aus ihm folgt, bestimmt werden kann, geht die Welt aus ihm nicht – wie bei Spinoza – mit Notwendigkeit hervor. Die Philosophie kann aber, sofern sie Wissenschaft sein will, nicht von einer willkürlichen Tat ausgehen, weil sich ein Akt der bloßen Willkür nicht denken läßt. Der Gedanke eines willkürlich schaffenden Schöpfer-Gottes ist für Fichte ein Ungedanke oder „der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre“. Fichte fährt an der eben angezogenen Stelle aus der „Anweisung zum seligen Leben“ fort: „Die absolute Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selber anzuerkennen genötigt, – wiederum auch das selbständige und wahrhafte Dasein endlicher Dinge nicht aufgeben wollend, ließen sie die letzten durch einen Akt absoluter Willkür aus dem ersten hervorgehen; wodurch ihnen zuvor der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb, und mit einer Willkür ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes religiöses System hindurchging; ... ; – denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken – ... – und es hat noch nie irgendein Mensch sie also gedacht. Insbesondere ist, in Beziehung

auf die Religionslehre, das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit; das Ableugnen einer solchen Schöpfung ... das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre“ (V, 479; Anw.). Wie es denn doch „zugeht“, daß die Welt, zwar nicht durch Gott, sondern durch das absolute Wissen geschaffen wird, so daß Fichte das absolute Wissen geradezu als die absolute Erschaffung kennzeichnen kann, werden wir zu zeigen haben.

Die Welt ist nicht durch Gott selbst entstanden: sie ist aber auch nicht, wiewohl sie durch die unbedingte Tätigkeit, durch die das Wissen sich selbst erzeugt, entsteht, nicht als das Wissen oder als Ich gesetzt, sondern immer nur als Nicht-Ich. Weil die Welt aber nicht auf das *Sein Gottes* bezogen ist, und weil sie zugleich dem sich selbst setzenden Ich lediglich entgegengesetzt, nicht aber mit ihm identisch gesetzt werden kann, ist sie für Fichte das reine Nichts oder das reine Nichtsein als solches. (Wir werden auch hier zu zeigen haben, daß das Entgegensetzen des Nicht-Ich kein *logisches* Entgegensetzen ist, in welchem das Ich sich ein anderes *Sein* entgegengesetzt, das, insofern es als positives anderes Sein, als Begreifbares gesetzt wäre. Als Begreifbares wäre es aber dem Wissen nicht schlechterdings entgegengesetzt, sondern zugleich auf es bezogen oder mit ihm identisch gesetzt. [Wir merken hier noch an: Wenn wir vom Nicht-Ich reden, meinen wir nicht die einzelnen Dinge, sondern das, was die einzelnen Gegenstände allererst als Gegenstände sein läßt. ])

Wir können hier die von Fichte behauptete Nichtigkeit der Welt noch nicht einsichtig machen und erwähnen sie bloß, um Fröbel – zunächst – davon abzusetzen. Für Fröbel nämlich ist Gott Schöpfer der Welt: Er geht – so verstehen wir das vorläufig – irgendwie in die Welt ein. Was dieses „Eingehen“ Gottes immer auch konkret bedeuten mag – man hat es auf die Formel des Pantheismus gebracht –, so ist damit auf alle Fälle gesagt, daß die Welt nicht das reine Nichts ist. Die Welt hat Teil am Sein Gottes. Fröbel selbst setzt diese Auffassung der Fichteschen entgegen, indem er den Gedanken von der Nichtigkeit der Welt an Fichte kritisiert. In einer im Jahre 1816 geschriebenen Klassifikation der Philosophien und Philosophen sagt Fröbel von Fichte, dieser sei ein „Idealist“. Zu den Idealisten im Fröbelschen Sinne gehören außer Fichte noch Christus, „die Schwärmer und Mystiker“, insbesondere Böhme. (Hegel wird in dieser Klassifikation überhaupt nicht erwähnt und Schelling zu den Materialisten oder Rationalisten gezählt.) Von den Idealisten sagt Fröbel: „... diese nehmen bloß das Innere als seiend an, indem sie sagen: Nichts ist als das Innere, ... denn nur das Sein und Dasein dieses weiß ich unmittelbar und kann ich unmittelbar wissen,...“ (R 120; Tbl. 1816). Nun sind aber die Idealisten, nach Fröbel, nicht im Besitze der vollen Wahrheit, eben weil sie nur das „Innere“ als seiend annehmen: die wahre Auffassung ist diejenige, die die Einheit von Innen und Außen sieht. Fröbel nennt sie die „sphärische“ Ansicht der Dinge.

In seiner „sphärischen Ansicht“ will Fröbel die Einheit von Innen und Außen, von Natur und Geist darstellen und damit eine in sich lebendige, sinnhafte Natur. Daß Fröbel sich hierin in der Gegenposition zu Fichte weiß, geht aus einer Bemerkung hervor, die er gelegentlich der Lektüre der „Bestimmung des Menschen“ macht. Fröbel wollte ein Zwiegespräch zwischen „Zweifel und Geist“ im Anschluß an die Lektüre der „Bestimmung des Menschen“ schreiben. In den Entwürfen dazu findet sich der Satz: „Fichtes Natur, die Gehaßte“ (B 163; Tbl. 1811).

Wir wollen aber gleich hier anmerken, daß zu den „Sphärikern“, also zu denen, die die Einheit von Natur und Geist sehen, kein einziger Philosoph gerechnet wird: die „sogenannten Naturphilosophen ... , selbst Schelling“ werden den Materialisten, „also der ganzen Gesellschaft der französischen und englischen Philosophen“ zugeordnet (R 121). Als Sphäriker werden nur Rousseau und Pestalozzi namentlich erwähnt.

Man hat in der Fröbelliteratur bisher, soweit sie sich überhaupt mit dieser Frage einläßlicher beschäftigt hat, versucht, den Zusammenhang von Gott und Welt – eben die Schöpfung als das Eingehen Gottes in die Welt – philosophisch zu interpretieren, will sagen: man brachte Fröbel im Hinblick auf dieses Problem in Beziehung zur Philosophie seiner Zeit, insofern sie sich von der Fichteschen Philosophie unterschied. Aber alle Interpretationen, die Fröbel entweder der romantischen Naturphilosophie, zu welcher man auch die Philosophie des jungen Schelling zählt, oder der Hegelschen Philosophie verpflichten wollten, bekamen nicht den ganzen Fröbel in den Griff. Es gibt Stellen bei Fröbel, die den Zusammenhang von Gott und Welt berühren, die weder in die romantisch-naturphilosophische noch in die Hegelsche Konzeption „passen“. Maria Bode, die sich wohl am intensivsten mit dem Problem beschäftigt hat, kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß Fröbel hier nicht mehr pünktlich denke: sie wirft ihm ausdrücklich Inkonsequenz vor.

Alfons Rinke versucht, der Schwierigkeit durch den Hinweis auf das christliche Dogma aus dem Wege zu gehen. Der Schöpfer-Gott sei, so meint Rinke, „in christlich-dogmatischer Grundlegung sichergestellt, welcher er sich ja auch zeitlebens nicht entzogen hat“ (R 68). Wir werden demgegenüber aber durch eine genaue Betrachtung von Textstellen zeigen können, daß das christliche Dogma für Fröbel keine selbstverständliche Gültigkeit besitzt, so daß es nicht auf seinen Gültigkeitsanspruch hin befragt werden könnte, welches Befragen aber immer ein In-Frage-Stellen der selbstverständlichen Gültigkeit ist.

Wir behaupten nun – und die vorliegende Arbeit soll diese Behauptung begründen –, daß der göttliche Ursprung der Welt weder in einer spekulativen Philosophie für Fröbel einsichtig dargestellt werden kann, noch durch die selbstverständliche Voraussetzung des christlichen Dogmas sichergestellt ist,

sondern daß allein durch den *erzieherischen Umgang mit Kindern* der göttliche Ursprung der Welt für Fröbel in den Blick kommt. *Der Panentheist Fröbel ist der Erzieher Fröbel*. Die philosophische wie die „christliche“ Interpretation gehen, so meinen wir, an der Tatsache vorbei, daß die „sphärische Ansicht“ der Welt die erzieherische Auffassung der Welt ist, oder, daß das „sphärische Gesetz“ das „Gesetz der Erziehung“ ist. „Das sphärische Gesetz ist das Grundgesetz aller wahren, genügenden Menschenbildung“ (Z 151). Auf die erzieherische Wurzel des gesamten Schaffens Fröbels hat wiederum Bollnow als erster mit allem Nachdruck hingewiesen: „Die Fragen der Erziehung bilden den allein bestimmenden Mittelpunkt, um den sein ganzes Denken kreist und von dem her sich alles aufhellt, was dem nur philosophisch eingestellten Leser an ihm oft kraus oder seltsam erscheinen will“ (P. d. R. 107). Von hier aus wird es verständlich, warum Fröbel zu den eigentlichen Sphärikern keinen einzigen Philosophen, sondern nur Pädagogen rechnet: Rousseau und Pestalozzi. Von hier aus wird auch verständlich, warum sich Fröbel in seiner „sphärischen Ansicht“ der Dinge nicht nur von Fichte, sondern von der ganzen Philosophie seiner Zeit absetzen kann: „... mich ließen später alle philosophischen Systeme, soweit mein Leben mit denselben mich bekanntzumachen mir erlaubte, so sehr unbefriedigt, daß ich bei allem Teilwahren, was ich wohl in jedem erkannte, mich doch nicht entschließen konnte, sie in Gesamtheit oder eines derselben vorwaltend zu meinem Studium zu machen, denn sie lagen mir alle, jedes für sich betrachtet, dem Schauen, dem Erfassen (des) Wesens und der Wirklichkeit, ... gleich fern, und, ..., nach verschiedenen Seiten hin gleich nahe, und doch lag mir die Wesensanschauung im Innern, im Leben, in der Wirklichkeit so klar vor, ... daß ich mich nur auf das Achtsamste bemühte, das große Lebensganze alles Seins und alles Erscheinens, alles Wesens und aller Wirklichkeit überall klar und wahr zu schauen und im eigenen Leben und Streben, Denken und Tun darzuleben und darzustellen, ohne eine genügende und erfassende Darzeichnung in einem philosophischen System der Zeit zu erwarten“ (R 76; bei Lange nicht abgedruckte Stelle des Briefes an Krause vom 24. 3. 1828).

Wenn also die sphärische Ansicht der Dinge im ausdrücklichen Gegenzug zum Philosophieren gewonnen wird, dann liegt dem doch die Meinung zugrunde, daß die Philosophie den göttlichen Ursprung der Dinge nicht darstellen kann und daß darüber hinaus dort am reinsten philosophiert wird, wo die Philosophie ausdrücklich zugibt, daß sie Gott nicht als Prinzip des Seienden erkennt. Damit würde sich Fröbel gerade dadurch, daß er Gott nicht mehr in einem philosophischen System als Prinzip des Seienden darstellt, zur Philosophie Fichtes gleichsam bekennen. Wenn ferner die erzieherische, sphärische Ansicht der Welt sich als ausdrückliches „Überholen“ der vor dem Ursprung gescheiterten Philosophie darstellt, dann setzt die sphärische

Ansicht die philosophische immer schon voraus. Dies zu verdeutlichen, müssen wir unsere gesamte Darstellung im groben Überschlag vorwegnehmen.

Als Schöpfer ist Gott für Fröbel immer Vater. Unter der Vaterschaft versteht Fröbel die zeugende Kraft oder – in seinen eigenen Worten – „den Fortführer, Fortleiter eines Lebens (...). – Er ist gleichsam der stetig fortgehende Lebensfaden, Lebensnerv, welcher das Menschengeschlecht ungehemmt fortlaufend sich entwickeln macht“ (Er 26).

Von diesem Prinzipsein, also der Vaterschaft Gottes, sagten wir, es könne nicht in einem philosophischen System dargestellt werden. Das bedeutet: Das Vatersein ist nicht begreifbar. Was aber nicht begreifbar ist, kann nur unmittelbar erfahren werden. Das Fortlebenmachen, das der Vater ist, kann nur unmittelbar erfahren, d. i. in seinem aktuellen Vollzug angetroffen werden. Damit ist auch gesagt: Weil das Fortlebenmachen nicht auf seinen Begriff gebracht werden kann, ist es nicht Fortlebenmachen dann und gerade dann, wenn es nicht in seinem aktuellen Vollzug „angetroffen“ wird. Fröbel kennt nicht, wie wir genauer zeigen werden, die Unterscheidung des späten Schelling von *potentia generandi* und *genitor*.

Weil nun aber die zeugende Kraft des Vaters nicht als das, was sie ist, erkannt werden kann, ehe sie wirkt oder vor ihrer Wirkung, kann sie nur an und in ihrer Wirkung als dem von ihr Bewirkten erfahren werden. Das durch die zeugende Kraft des Vaters Bewirkte ist die Kindheit: der Vater kann somit nur an und in der Kindheit erkannt werden. Das besagt aber zugleich: die Kindheit ist nichts anderes als die Offenbarung oder die Verkündigung des Vaters. Fröbel spielt in seiner dilettantischen Etymologie in das Wort Kind die Bedeutung Künden oder Kundtun.

Weil die zeugende Kraft des Vaters nicht vor ihrer Wirkung erkannt werden kann, kann auch das von ihr Bewirkte nur unmittelbar angetroffen werden. Was die Kindheit ist, kann daher nur unmittelbar erfahren werden, nicht aber aus dem Begriff der Vaterschaft apriori entwickelt werden.

Gleichsam der „Ort“, an dem die Kindheit angetroffen werden kann, ist das Familienleben.

Die Lehre nun, in der Gott zum erstenmal als Vater dargestellt wurde, ist die Lehre Jesu. Weil aber das Vatersein allein in der Kindheit offenbar ist, weil man also nur im Familienleben erfahren kann, was das Vatersein überhaupt ist, ist das Familienleben für Fröbel der „Brennpunkt“ der christlichen Wahrheit. „Diese und alle übrigen sich auf das Wesen und die Würde des Menschen beziehenden Aussprüche (Jesu) erhalten in der Familie ihre besondere Bestätigung, die Familie ist der Brennpunkt ihrer Wahrheit“ (I, 2; 341).

Indem nun aber in den Kindern *Gott* als Vater erkannt wird, wird er als unser aller Vater erkannt. Als *unser* Vater kann er aber nur erkannt sein, wenn

wir uns selbst als Kinder erkennen. Im Umgang mit Kindern also, in welchem wir die Kinder als die Offenbarung des sich fortreibenden Lebens erkennen, kehren wir selbst in unsere eigene Kindheit zurück. Fröbel zitiert immer wieder: So Ihr nicht werdet wie die Kinder ... (Matth. 18, 3). Die Lehre Jesu, die für Fröbel nichts weiter als die Kindschaft Gottes verkünden will, verweist uns auf das unmittelbare Leben mit Kindern – die „Wahrheit“ der Lehre Jesu kann nicht in Begriffen dargetan, sondern nur unmittelbar gelebt werden: die Lehre Jesu ist nichts weiter als die Aufforderung zur „Nachfolge“ also zum „Jesusleben“ – in welchem Leben mit Kindern wir werden wie die Kinder, indem wir in unsere eigene Kindheit zurückkehren. „Jesus ..., forderte (daher) Eines = Sinnesänderung = Wiedergeburt = Zurückkehren zur Kindheit, ...“ (R 84; Tbl. 1820).

Nun können wir aber nur so in die Kindheit *zurückkehren*, daß wir uns von der Kindheit, in der wir nichts weiter sind als die Offenbarung des Vaters, als welche wir eins sind mit dem Vater, getrennt haben. Die Rückkehr ist nur als *Rückkehr* möglich, wenn ihr die Trennung schon vorausgegangen ist. Der „Ort“ der Trennung von dem Vater ist für Fröbel das Selbstbewußtsein. Dieses Selbstbewußtsein ist für Fröbel genau wie für Fichte auch Selbstschöpfung. Der Mensch ist für Fröbel Schöpfer seiner selbst, durch welche Selbstschöpfung das Selbstbewußtsein bedingt ist. In einer Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahre 1816 heißt es, es gelte vom Menschen, „Schöpfer zu werden, Schöpfer seiner selbst“ (R 92).

In seinem Selbstschöpfertum, also in seiner Selbständigkeit „entfernt“ der Mensch sich von seinem Ursprung, von Gott, der im absoluten Selbstbewußtsein aus diesem als das Unbegreifbare – X – herausgesetzt wird. So heißt es, es sei die „größere Entfernung von X eine Folge größerer, bestimmterer Selbständigkeit“ (R 119; Tbl. 1811).

Das durch die Selbstschöpfung bedingte Selbstbewußtsein ist – wie für Fichte auch – die Wurzel allen Erkennens. Weil das Selbstbewußtsein aber durch die „Urtat“ entsteht, in welcher der Mensch sich von seinem Ursprung „entfernt“, kann das Erkennen den Ursprung allen Seins – Gott – nicht „fassen“. Unser Erkennen ist dadurch gekennzeichnet, daß wir in ihm nicht das Sein selbst als das, was alle Gegenstände „trägt“ – so wollen wir einmal vorläufig sagen – in den Griff bekommen. Damit ist aber auch gesagt, daß das Erkannte, die Gegenstände nicht das Sein selbst sind: unser Erkennen, das nicht das Sein selbst fassen kann, ist leer und ohne „Gehalt“, und das Erkannte, die Gegenstände sind „ohne Leben“. „Aber – es ist hart, doch ist es wahr, laßt uns nur bei unserm Umgange und Leben mit unsern Kindern einen prüfenden, forschenden Blick auf und in uns werfen, es soll keineswegs im Mindesten mehr gesagt werden, als was wahr ist: – wir sind todt, was uns umgiebt, ist für uns todt. Bei allem Wissen sind wir leer, sind für unsere

Kinder leer. Fast alles, was wir sprechen ist hohl und leer, ohne Inhalt und Leben“ (I, 2; 59). Weil aber erst im Umgange mit Kindern Gott als das „Prinzip“ des Seienden erkannt werden kann, wird auch erst im Umgang mit Kindern die uns umgebende Welt zu einer in sich sinnvollen, lebendigen. Fröbel fährt an der eben angezogenen Stelle aus der „Menschenerziehung“ unmittelbar fort: „Darum eilen wir! Lassen wir uns, unsern Kindern, lassen wir durch sie unserer Sprache Gehalt und den uns umgebenden Gegenständen Leben geben! Darum leben wir mit ihnen, lassen wir sie mit uns leben: so werden wir durch sie bekommen, was uns allen Noth thut“ (I, 2; 60).

Wir erkennen uns aber nur als Kinder und damit den Vater als das in uns Wirksame, wenn wir selbst erst erkennend geworden sind. Wir können uns nur als Kind Gottes *erkennen*, in welchem Erkennen als Kind wir eins werden mit dem Vater – die Kindheit ist ja gar nichts anderes als die Offenbarung des Vaters –, wenn wir uns zuvor von dem Vater getrennt haben. Das Erkennen des Ursprungs ist wesentlich nur als rückkehrendes Überholen unserer Selbstständigkeit möglich. (Unsere Kinder, die sich zunächst ja noch gar nicht in ihrer Kindheit erkennen, müssen daher, das betont Fröbel immer wieder, um sich als Kinder erkennen zu können, durch die Trennung hindurch. Die Trennung der Kinder von Gott vollzieht sich nach Fröbel im Knabenalter. Weil durch das aufbrechende Selbstbewußtsein im Knabenalter die Trennung geschieht, steht auch die Welt im Knabenalter als bloßes Material an; die Dinge sind an sich sinnlos, sie erhalten erst Bedeutung durch die bedeutungsverleihenden Akte des Knaben.)

Der Umgang mit Kindern, in welchem wir uns selbst als Kinder Gottes erkennen, ist, das können wir hier auch lediglich behaupten, Erziehung. Von der Erziehung können wir vorläufig nur sagen, daß sie sich als Rückkehr in den Ursprung oder als Wiedergewinnung unseres verlorenen Ursprungs vollzieht. Es ist wiederum Bollnow, der die „Rückkehr in den Ursprung“ als den Grundgedanken der Fröbelschen Pädagogik herausgearbeitet hat. So überschreibt er seinen Beitrag zur Festschrift zum Fröbel-Gedenkjahr: „Die Rückkehr zum Ursprung als Grundgedanke der Fröbelschen Pädagogik.“

Weil die Erziehung aber Rückkehr ist, geschieht sie nur als Überholen des Erkennens, das sich selbst in seiner Ohnmächtigkeit vor dem Absoluten einsieht. Konkret gesprochen: Die Fröbelsche Erziehung vollzieht sich als das nicht-philosophische Überholen der Fichteschen Philosophie.

Weil wir den Ursprung aber nur wiedergewinnen können, wenn wir ihn im Selbstbewußtsein verloren haben, welches Selbstbewußtsein gar nichts anderes ist als das philosophische Begreifen, in welchem das Denken sich selbst in seiner Ohnmächtigkeit vor seinem eigenen Ursprung einsieht, setzt das erziehende Wiedergewinnen des Ursprunges das Philosophieren, das sich an sein nicht-philosophisch zu überholendes Ende gebracht hat, voraus. Die

Philosophie Fichtes ist also, so behaupten wir, *die* philosophische Voraussetzung der Pädagogik Fröbels. Allerdings darf „Voraussetzung“ hier nicht mehr in dem Sinne verstanden werden, daß die Philosophie die „theoretische“ Grundlage ist, aus der Konsequenzen für ein praktisches Handeln gezogen werden. Grob gesagt: Die Philosophie Fichtes liefert nicht das „Welt- und Menschenbild“, demgemäß Fröbel sein praktisches Umgehen mit Menschen einrichtet. Wir werden zu zeigen haben, daß der erzieherische Umgang bei Fröbel nicht mehr ein Umgehen ist, das aus seiner Unmittelbarkeit befreit und auf seinen Begriff gebracht werden kann. Anders gewendet: Die Erziehung ist für Fröbel kein Handeln, das von dem Begriffe des Behandelten her zu konstruieren ist. Damit hängt es sicher auch zusammen, daß Fröbel sagen kann, das ganze Leben des Menschen und der Menschheit sei ein Leben der Erziehung. „Das ganze Leben des Menschen und der Menschheit ist aber ein Leben der Erziehung“ (II, 2; 240). (Weil die Erziehung nicht ein bestimmter Akt ist, der als bestimmter von anderen Akten oder Handlungen unterschieden ist, kann nicht davon die Rede sein, daß Fröbel das ganze Leben des Menschen vergewaltige, wenn er von diesem ganzen Leben sagt, es sei ein Leben der Erziehung. Das ganze Leben wird nicht gleichsam in eine bestimmte Bahn hineingepreßt und dadurch „verengt“, wenn von ihm gesagt wird, es sei in seiner Ganzheit Erziehung. Dies merken wir nur an, um von vornherein den Vorwurf von Frieda Sopp abzuweisen, Fröbel „pädagogisiert“ das ganze Leben. – Der pädagogische Begriff des Lebens. Diss. Göttingen 1935.)

Das eigentümlich pädagogische Erkennen nun, in welchem die Kindheit als Offenbarung des Vaters, das Erkennen also, in dem der Vater in und durch die Kindheit erkannt wird, nennt Fröbel „*Deuten*“. Das Deuten unterscheidet sich von dem „philosophischen“ Begreifen dadurch, daß es nicht mehr Bedeutung verleiht: es ist nicht mehr setzendes, konstruierendes Denken. Von dem Deuten haben wir behauptet, daß es das konstruierende Denken immer schon voraussetzt, da es sich ja nur als Überholung und Vollendung des Denkens vollziehen kann. „Deuten, Deutenkönnen steht also in mehrfacher Hinsicht über dem bloßen Denken und Denkenkönnen – denn das erstere schließt das letztere in sich ...“ (Er 55).

Die denkerisch-philosophischen Voraussetzungen des Deutens fassen wir am reinsten in den frühen Tagebuchaufzeichnungen Fröbels und in den kleinen Keilhauer Aufsätzen, die von Hans Zimmermann unter dem Titel „Fröbels Kleinere Schriften zur Pädagogik“ herausgegeben worden sind. Diese philosophischen Voraussetzungen Fröbels werden schon in der „Menschen-erziehung“ in dem wuchtigen Eingangssatz als feststehendes Ergebnis hingestellt.

Nun sind uns aber die Tagebuchaufzeichnungen aus den Jahren 1811

bis 1826 nicht vollständig zugänglich. Wir sind hier auf die spärlichen Veröffentlichungen von Maria Bode und Alfons Rinke angewiesen. Wenn wir es dennoch wagen, eine Interpretation auf dieses unvollständig veröffentlichte Material zu stützen, dann geschieht dies aus der Erwägung, daß Fröbel kein systematischer Denker ist. Selbst seine abgeschlossenen Werke sind – darin zeigt er sich doch als Romantiker – Sammlungen von Aphorismen oder Fragmenten. Er stellt Satz neben Satz, jeden in sich selber abgerundet, ohne sich viel um den logischen Zusammenhang dieser Sätze zu kümmern. Für den inneren Zusammenhang der von Bode und Rinke veröffentlichten Stellen gäbe auch die vollständige Veröffentlichung der Tagebücher nicht mehr her. Es bliebe uns, auch wenn die Tagebücher vollständig veröffentlicht wären, die Aufgabe, den logischen Zusammenhang der einzelnen Sätze zu konstruieren. Als Prüfstein unserer Konstruktion werden uns die Zeichnungen dienen, mit denen Fröbel seine frühen Entwürfe versehen hat.

Unsere Behauptung geht nun dahin, daß sich der Sinn der einzelnen Sätze und Aphorismen letztlich aus einem zu erschließenden logisch-systematischen Zusammenhang ergibt. Von diesem Zusammenhang – dem sogenannten sphärischen Gesetz – behaupten wir ferner, daß er in engster Beziehung zur Wissenschaftslehre Fichtes steht. Das System, von dem her die Aphorismen Fröbels ihren Sinn empfangen, stimmt im wesentlichen – eben der immanenten Logik – mit dem Fichtes überein.

Von dieser Voraussetzung aus ergibt sich die Art unserer Darstellung: Wir wollen so vorgehen, daß wir zunächst an Hand der Fichteschen Texte den logischen Zusammenhang erarbeiten, in den wir dann die Fröbelschen Aphorismen einbauen wollen.

Die Richtigkeit unserer Voraussetzung kann nur dadurch „bewiesen“ werden, daß die Fröbelschen Aphorismen wirklich in den Zusammenhang der Wissenschaftslehre „hineinpassen“, d. i., daß sie aus diesem Zusammenhang heraus verstanden werden können.

Wir haben behauptet, die philosophische „Voraussetzung“ des Fröbelschen Denkens stehe in enger Beziehung zur Philosophie Fichtes. Damit setzen wir als selbstverständlich voraus, daß Fröbel irgendwie mit dem Denken Fichtes in Berührung gekommen ist. Dies ist allerdings nicht ganz so selbstverständlich. Zu der Zeit, als Fröbel zu denken begann, war Fichte längst nicht mehr die Mode, und ob er jemals persönlich mit Fichte zusammengekommen ist, darf als sehr fraglich gelten. Fröbel kann demnach nur durch die Lektüre Fichtescher Werke oder durch den Umgang mit Menschen und Schriften, die von Fichte beeinflusst waren, mit dem Denken Fichtes in Berührung gekommen sein.

Fritz Halfter hat nun in der Tat gezeigt, besonders in der Zusammenstellung der Lektüre Fröbels im Anhang zu seiner Schrift „Der junge Fröbel.

Beiträge zur inneren Entwicklung Friedrich Fröbels 1782-1811“, daß Fröbel Schriften von Fichte gelesen hat und daß er indirekt über Schriften und Personen, die von Fichte beeinflußt waren, mit dem Denken Fichtes in Berührung gekommen ist. Wir stützen uns in dieser – biographischen – Frage auf die Darstellung von Fritz Halfter.

Am 26. 8. 1807 schreibt Fröbel an seinen Bruder Christoph, er besitze: „Fichte, fast sämtliche Werke“ (R 100). Was Fröbel wirklich besessen hat, ist schwer festzustellen. Als sein Eigentum kann lediglich ein Exemplar der „Bestimmung des Menschen“ nachgewiesen werden. Dieses Exemplar ist noch vorhanden mit den Randstrichen, die Fröbel bei der Lektüre setzte und einem Kassiopeia-Zeichen im Anfangsbuchstaben der letzten Zeile, dem Zeichen der Zustimmung Fröbels. In der Bücherei zu Keilhau, die auf Fröbel zurückgeht, befindet sich auch ein Exemplar der Wissenschaftslehre von 1794. Ob auch dieses mit dem Besitz „fast sämtlicher“ Werke mitgemeint war, ist nicht sicher.

Sicher gelesen hat Fröbel die „Bestimmung des Menschen“ und die „Reden an die deutsche Nation“. Als vermutliche Lektüre werden angenommen: „Die Bestimmung des Gelehrten“ und die „Anweisung zum seligen Leben“. Zieht man die fast bis in den Wortlaut hineingehende Übereinstimmung in der Formulierung des Verhältnisses von Arbeit und Religion aus der „Anweisung“ und der „Menschenerziehung“ in Betracht, darf auch die Lektüre der „Anweisung“ als gesichert gelten. (In der „Anweisung zum seligen Leben“ heißt es: „Ist nun in uns überhaupt kein wirkliches Leben, und geht keine Tätigkeit und kein erscheinendes Werk von uns aus, so ist auch Gott nicht in uns tätig. Unser Bewußtsein von der Vereinigung mit Gott ist sodann täuschend und nichtig; ein leeres Schattenbild eines Zustandes, welcher der unsrige nicht ist... . Das Letztere ist Schwärmerei und Träumerei, weil ihr keine Realität entspricht, ... durch lebendige Tätigkeit unterscheidet sich die wahre Religiosität von jener Schwärmerei“ [V, 473]. Die entsprechende Stelle in der „Menschenerziehung“ lautet: „Religion ohne Werkthätigkeit, ohne Arbeit läuft Gefahr, leere Träumerei, nichtige Schwärmerei, gehaltloses Phantom zu werden,...“ [I, 2; 25]).

Im pädagogischen Denken jener Zeit war Pestalozzi bestimmend. In Deutschland ging man nach und nach daran, Pestalozzi zu systematisieren, und, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen dürfen, anthropologisch zu vertiefen. Im Zuge der anthropologischen Vertiefung des Begriffes der Selbsttätigkeit wurde Fichte für das pädagogische Denken wichtig, noch ehe er selbst die „Reden an die deutsche Nation“ schrieb. So erschien 1804 ein Buch von Friedrich Johannsen mit dem Titel: „Kritik der Pestalozzischen Erziehungs- und Unterrichtsmethode“. Dieses Werk baut ganz auf der Philosophie Fichtes, genauer auf dem „Naturrecht“ von 1797 auf. Fröbel erwarb sich

dieses Buch im Jahre 1805 und strich u. a. folgende Stelle an: „Die Erziehung soll die Freiheit eines endlichen Vernunftwesens entwickeln und alles, was an ihm Natur ist, zur Freiheit und Vernünftigkeit bilden ... Es folgt also, daß die ganze Entwicklung in einer fortdauernden Tätigkeit des Zöglings bestehe, daß er selbst tätig sein solle. Die Erziehung muß also Selbsterziehung sein“ (S. 58).

Unmittelbar nach den Befreiungskriegen muß die indirekte Einwirkung Fichtes auf Fröbel noch stärker gewesen sein. In einer Tagebuchnotiz vom 6. 9. 1816 versucht Fröbel die „modernen“ Philosophen zu charakterisieren. Was er dabei über Fichte sagt, ist nicht weiter interessant, es sei denn, man verbucht die Tatsache, daß er Fichte unmittelbar neben Christus und den von ihm verehrten Jakob Böhme stellt, als Ausdruck der Hochschätzung Fichtes. Für unseren Zusammenhang weit interessanter ist das, was er über Schelling und Kant zu sagen weiß. (Hegel wird, wir haben schon weiter oben darauf hingewiesen, überhaupt nicht erwähnt.) Es heißt hier: „Zu der zweiten (Gruppe) gehörten die Materialisten; die Atomisten, also die ganze Gesellschaft der französischen und englischen Philosophen und die sich an sie anschließen; viele sogenannte Naturphilosophen mit ihren Antagonisten gehören hierher, selbst Schelling, wenn das, was man zuletzt von ihm sagte, gegründet ist“ (R 121).

Wenn wir diese Stelle besonders hervorkehren, dann nicht, um zu zeigen, daß Fröbel Schelling nur vom Hörensagen gekannt hat, so sehr, daß er sich nicht einmal ein eigenes Urteil über ihn erlaubt. Fröbel hat den „jungen“ Schelling gelesen, nachweisbar die „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“, wahrscheinlich auch den Dialog „Bruno“. Wenn Fröbel Schelling im Jahre 1816 nur noch vom Hörensagen kennt, dann ist dies ganz natürlich, denn Schelling konnte man um diese Zeit, wenn man nicht zu seinen unmittelbaren Schülern zählte, nur vom Hörensagen kennen, weil er nichts mehr veröffentlicht hat. Die herrschende Philosophie des Jahres 1816 war die Hegelsche. Dennoch ist Fröbel nicht in ihren Sog geraten. Dies ist nicht nur – äußerlich – daran ersichtlich, daß er Hegel in seiner Klassifizierung nicht erwähnt, sondern daß er nicht die Hegelsche, sondern die Fichtesche Kritik an dem verstummten Schelling übernimmt.

Seit seinem Bruch mit Schelling hat Fichte diesen immer wieder in die „ganze Gesellschaft der französischen und englischen Philosophen“ verbannt und ihn des Rückfalles in die „alte Erbsünde des Dogmatismus“ beschuldigt. Die Dogmatiker aber nennt Fichte auch Materialisten. Wenn Fröbel nun Schelling vom „Hörensagen“ als Dogmatiker und Materialisten kennt, dann kann er diese Meinung über Schelling nur aus Kreisen gehört haben, die Fichte nahestanden. Darauf deutet auch die Tatsache hin, daß er auch die übrigen – romantischen – Naturphilosophen zu der Gesellschaft der franzö-

sischen Rationalisten zählt. Nur aus der Perspektive Fichtes kann die Naturphilosophie als Dogmatismus erscheinen.

Ähnlich liegen die Dinge im Urteil Fröbels über Kant. Von diesem heißt es, er lebe „abwechselnd bald in  $n$ , bald in  $f$ “ (R 120).  $f$  ist Fröbels Formel für das Absolute im Menschen,  $n$  für die Bedingtheit und Endlichkeit des Menschen. Kant lebt abwechselnd bald im Innen, bald im Außen, heißt, er findet nicht die Einheit von Innen und Außen. Genau dies ist auch die Kritik der „Wissenschaftslehre 1804 an Kant. Kant kann nicht zeigen, wie die beiden „Vermögen“, der unbedingte, sich selbst bestimmende Wille und das von „außen“ affizierte Erkenntnisvermögen als „vernünftige“ Vermögen zusammenhängen.

Fröbel stand also im Einflußbereich Fichtes. Im gleichen Jahr, in dem er die Klassifikation der Philosophen versuchte, bemühte er sich immer wieder um das Wesen des Menschen, und in allen Notizen zu diesem Thema lassen sich gedankliche Anklänge an Fichte vernehmen. Es ist durchaus möglich, daß er in diesem Jahr die „Bestimmung des Menschen“ noch einmal gelesen hat. In der bereits erwähnten Notiz, in der es heißt, es gelte vom Menschen, Schöpfer seiner selbst zu werden, fährt Fröbel unmittelbar fort: „Der Mensch, der Schöpfer seiner selbst erhellt sich zum Kunstwerk seiner selbst und zugleich zum Künstler... . Daß die Philosophen Dichter sind, sagt schon Fichte ...“ (R 92). Unseres Wissens hat Fichte zwar nie gesagt, daß die Philosophen Dichter seien. Es kann sein, daß Fröbel die Stelle aus „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ meint, an der es heißt, daß der Philosoph ein Gefühl für die Wahrheit brauche, wie der Künstler für die Schönheit. Es kommt uns hier auch nur darauf an zu zeigen, daß Fröbel sich selbst in der Nähe Fichtes weiß. Die entsprechende Stelle zum „Selbstschöpfertum“ des Menschen lautet in der „Bestimmung des Menschen“: „Ich bin durchaus mein eigenes Geschöpf“ (II, 256). (Diese Formulierung hat Fichte aber schon vor der „Bestimmung des Menschen“ gewonnen. So wird in der Sittenlehre von 1798 an mehreren Stellen vom Menschen als dem Schöpfer seiner selbst gesprochen.)