

KLAUS GIEL

FICHTE UND FRÖBEL

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

Erster Teil (Fortsetzung)

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

Inhalt (Fortsetzung)

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

ABKÜRZUNGEN

Die Werke FICHTES 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,2: 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. GÜMLICH.

Z: FRÖBELS kleinere Schriften zur Pädagogik, hgg. v. H. ZIMMERMANN.

B: MARIA BODE, Friedrich Fröbels Erziehungsidee und ihre Grundlage. Sonst un-
veröffentlichtes 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.)

* Die Ausgabe ist seitenidentisch mit der Erstausgabe.

VIII. Die Vernunft als Reflexion

Das Sichmachen, das sich immer schon gemacht hat, vollzieht sich als Sich-Nachmachen. Weil die sichmachende Tätigkeit sich nachmachend nicht eigentlich in Tätigkeit setzen kann, kommt sie im Nachmachen nur auf sich selbst als schon-tätig-seiend zurück. Die sichmachende Tätigkeit ist auf sich selbst zurückkommende Tätigkeit. Die auf sich selbst zurückkommende Tätigkeit ist aber *Reflexion*.

Indem die Reflexion auf sich als durch sich selbst gemacht zurückkommt, kommt sie zurück auf den eigenen Anfang. Aber sie kann nur in den eigenen Anfang *zurückkommen*, wenn dieser Anfang schon geschehen ist. Indem die Reflexion in den eigenen Anfang zurückkommt, der schon geschehen ist, kommt sie zurück in die eigene Vergangenheit. Die Reflexion als Zurückkommen in die eigene Vergangenheit kann somit beschrieben werden als *Erinnerung*.

Die sichmachende Tätigkeit, die nur in der Weise ist, daß sie sich gemacht hat, hat *sich* nur gemacht, indem sie erinnernd in die eigene Vergangenheit zurückkommt. Erst in der Erinnerung wird die unbedingte Tätigkeit zu der Tätigkeit, die sich schon gemacht hat. Da aber die unbedingte Tätigkeit nicht anders ist, als daß sie sich selbst gemacht hat, ist die sich selbst machende Tätigkeit erst, was sie ist, in der Erinnerung.

In der Erinnerung fällt der Anfang der Tätigkeit, als durch die Tätigkeit selbst vollzogen in die Tätigkeit selbst. In der Erinnerung nimmt die Tätigkeit ihren eigenen Anfang in sich selber auf. Die Erinnerung ist die Erinnerung des Anfangs, oder das Innerlich-Machen des Ursprungs. Fichte

kann von daher die Vernunft als die Innerlichkeit des Ursprunges beschreiben. Nach ihm „besteht das Wissen eben darin, daß es seinem Ursprünge zusieht, – oder noch schärfer, mit Abstraktion von aller Duplizität: heißt Wissen selbst – Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprunges; ...“ (II, 63; WL 1801). In der Erinnerung wird der Anfang zum *eigenen*, d. i. durch sich selbst gemachten Anfang. In der Erinnerung eignet die Tätigkeit sich ihren Anfang zu: der Anfang wird hier Anfang *für* die Tätigkeit. Die Erinnerung ist das Fürsichsein des Ursprunges. (Der Anfang wird in einem doppelten Sinne zugeeignet: er ist der Anfang der Tätigkeit in dem Sinne, daß die Tätigkeit hier angefangen hat, er ist Anfang von der Tätigkeit; er ist aber zugleich der Anfang der Tätigkeit im Sinne von: die Tätigkeit hat diesen Anfang selbst gesetzt.) Rufen wir uns noch mal ins Gedächtnis zurück: Nur die unbedingte Tätigkeit kann auf sich selbst als durch sich selbst gemacht zurückkommen. Jede bedingte Tätigkeit käme, wenn sie auf ihr Gemachtsein käme, nicht auf sich selbst zurück, sondern auf ein Machendes, das nicht sie selbst ist. Nur die unbedingte Tätigkeit ist Reflexion. Sie ist aber notwendig Reflexion, weil sie nicht anders *ist*, als daß sie nachmachend auf sich als durch sich gemacht zurückkommt. Die absolute Tätigkeit kann nicht sein, ohne auf sich selbst zurückzukommen, und sie kann nicht auf sich selbst *zurückkommen*, ohne zu sein. Fichte beschreibt daher in der Wissenschaftslehre 1801 das absolute Wissen oder die Vernunft als das innige Verschmelzen von Sein und Reflexion. „Das Wissen *ist* absolut. Es ist ferner absolut *für sich*, reflektiert sich und wird dadurch erst ein Wissen. Endlich so zum Wissen geworden, in unserer sukzessiven Darstellung nämlich, ist es *Wissen* für sich, reflektiert es sich – nicht mehr als Sein, als welches es sich gar nicht reflektiert, auch nicht als Fürsichsein, sondern als beides in seiner absoluten Verschmelzung; und so steht es erst da, als *absolutes* Wissen.“ (II, 41; WL 1801).

Wir wollen diese Stelle aus der Wissenschaftslehre 1801 nicht in ihren Einzelheiten verfolgen. Uns kommt es lediglich darauf an: nur die absolute, d. i. unbedingte Tätigkeit ist notwendig reflektierende Tätigkeit. Wir sehen die Reflexion als das Zeichen der Absolutheit der Tätigkeit an.

Fichtes Meinung ist es jedoch von Anfang an, daß die Reflexion Zeichen der Endlichkeit ist. Die sich reflektierende Vernunft ist endliche Vernunft. Die Wissenschaftslehre von 1794 sieht in der Notwendigkeit des Zurückkommens auf sich als durch sich selbst gesetzt die Möglichkeit gegeben zu einer „Einwirkung“ des Nicht-Ich. „Das Ich setzt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äußern Eindrücke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich sein soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehendes Setzen öffnet es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von außen; es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß

auch etwas in ihm sein könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sei.“ (I, 276; WL 1794).

In der Wissenschaftslehre von 1801 wird die Endlichkeit der Vernunft genau an der Stelle erwähnt, an der von der Innerlichkeit und dem Fürsichsein des Ursprunges die Rede ist. Wir zitieren die Stelle vollständig: „Dies ist nun eben das große Geheimnis, das da keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt und wir allein in ihm alles erblicken: – besteht das Wissen eben darin, daß es seinem Ursprunge zusieht – oder noch schärfer, mit Abstraktion von aller Duplizität: heißt Wissen selbst – Fürsichsein, Innerlichkeit des Ursprunges; so ist eben klar, daß sein Ende und seine absolute Grenze auch innerhalb dieses Fürsich fallen muß.“ (II, 63). In den späteren Wissenschaftslehren ist die Endlichkeit der Vernunft darin ausgedrückt, daß die Vernunft nicht das Absolute selbst ist, sondern nur das Bild des Absoluten oder das Absolute außerhalb seiner selbst. Die bekannteste Stelle ist die Eingangspartie der Wissenschaftslehre von 1810: „Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der tote Begriff, den wir soeben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben. Auch kann dieser nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem anderen Sein machen: denn durch sein Sein ist alles Sein und alles mögliche Sein gegeben, und es kann weder in ihm, noch außer ihm ein neues Sein entstehen.“ Das Wissen oder die Vernunft ist nicht Gott selbst, aber es kann auch nicht etwas Anderes sein, weil es außerhalb Gottes kein Sein geben kann: „Soll nun das Wissen dennoch sein, und nicht Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber außer ihm selber; Gottes Sein außer seinem Sein, seine Äußerung, in der er ganz sei, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Äußerung ist ein Bild oder Schema.“ (II, 696; WL 1810).

IX. Die Endlichkeit der Vernunft

Das Sichmachen der Vernunft vollzieht sich als Reflexion, d. i. als das Sichmachen, in welchem die Vernunft sich als schon durch sich gemacht nachmacht. Wir rufen uns den Sinn dieser Aussage ins Gedächtnis zurück: Sie (die Vernunft) ist nur, indem sie *sich* produziert: ihr Sein ist das Produkt ihres Sichmachens. Aber weil sie doch hat sein müssen, um sich selbst machen zu können, kann sie sich nur als schon-seiend, d. i. als schon durch sich gemacht produzieren. Nur weil sie *sich* immer schon gemacht hat, kann sie sich produzieren. Aber sie *ist* nur als schon durch sich gemacht, wenn sie *sich* als schon gemacht nachmacht. Zusammengedrängt kann man dies so formulieren: Sie hat sich nur gemacht (sie *ist* als schon gemacht), wenn sie sich als schon gemacht nachmacht.

Das Schon-gemacht-Haben ist das Produkt des Nachmachens. Es ist also hier nicht so, daß etwas als schon gemacht ist und dann noch nachgemacht wird, so wie etwa ein Maler, der immer schon ist und alles mögliche malen kann, ehe er darangeht, sich selbst zu porträtieren: der Maler ist nicht erst Maler, wenn er sich selbst porträtiert, er macht sich nicht erst durch das Sich-Abbilden zu dem, was er ist. Die Vernunft hingegen *ist* nur als Produkt des Sichbildens. Das Sein der Vernunft ist das durch das Sichnachmachen produzierte Bild. Die Vernunft *ist Bild*.

Weil die Vernunft sich nur abbildend nachmachen kann, kann sie sich nicht eigentlich entstehen lassen. In dem abbildenden Nachmachen konstruiert sie sich nicht ursprünglich, d. h. sie kann ihr Tätigsein nicht gleichsam von vorne anfangen. Dies, daß die Vernunft sich nicht eigentlich in Tätigkeit setzen kann, weil sie sich ja nur so in Tätigkeit setzen kann, daß sie schon tätig ist, kann man auch so ausdrücken: Die Vernunft hat ihr Tätigsein nicht in ihrer Macht. Sie ist zwar sichmachende Tätigkeit, aber sie ist nicht das Tätigende der Tätigkeit: sie ist nicht die Macht der sichmachenden Tätigkeit. „Weil die Vernunft nicht die Macht der sichmachenden Tätigkeit ist, konnte Fichte sagen, daß der Anfang der Vernunft in das Nichtsein der Vernunft falle: „Was ist denn nun das absolute Sein? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung desselben und daher das Nichtsein des Wissens;“ (II, 63; WL 1801).

In der Wissenschaftslehre 1804 wird dies auf die Formel gebracht, daß das Durch in Tätigkeit gesetzt worden sei durch ein ihm fremdes Leben: „... : wie soll es mit diesem, – bei aller Fähigkeit, mit der es zum Leben ausgerüstet ist, eben vermittelt der Durchheit, des Fortgehens von Einem zum Andern, wenn es nur einmal in Gang gebracht wäre –, dennoch in sich *toten*, eben weil es keinen Grund in sich hat, zur Verwirklichung zu kommen, – wie soll es, sage ich, mit diesem also beschaffenen *Durch*, jemals zum Leben kommen?“ (X, 168).

Wenn nun aber das Wissen sich nicht selbst in Tätigkeit bringen kann, dann ist damit nicht gesagt, daß es von etwas Anderem bedingt ist. Das Nichtsein des Wissens, in welches der Ursprung des Wissens fällt, ist, wie wir noch genauer zeigen werden, kein positives anderes Sein. Als vorläufiger Beleg für diese unsere Behauptung mag die Stelle aus der Wissenschaftslehre 1804 gelten, in welcher das, was die Tätigkeit in Gang setzt – das Licht –, als *unser* höchstes Sein angesprochen wird. Wenn Fichte auch sagt, daß das tätige Durch „lebend freilich durch ein fremdes Leben“ sei, dann heißt das für ihn nicht, daß das Durch durch etwas Anderes bedingt sei: „... denn das absolute Durch, d. h. der ursprüngliche Begriff, oder die Vernunft existiert absolut, wie jeder freilich nur in sich selber finden kann“ (X, 168).

Fichte scheint zu schwanken, wohin er das Absolute setzen soll, in das Durch oder das Licht, welches das Durch doch „irgendwie“ lebendig machen

soll: „Setzen wir den Begriff, das absolute Durcheinander, als selbständiges, für sich bestehendes Wesen, so verschwindet uns Alles außer ihm, und es zeigt sich keine Möglichkeit, aus ihm herauszukommen; grade eben also, wie es uns oben, da wir das Licht also setzten, mit ihm dergestalt erging. Das ist natürlich. Alles selbständige Sein hebt jedes andere Sein außer ihm auf.“ (X, 155). Die Lösung deutet Fichte als darin bestehend an, daß das Licht, wie wir schon behauptet haben, kein *anderes*, von dem Begriff unterschiedenes Sein ist, sondern dessen eigenes, höheres Sein. „Es bleibt uns nichts weiter übrig, als uns an B (sc: Begriff) zu halten, und zu versuchen, ob wir dadurch – nicht O (sc: Licht), denn dieses bleibt rein unveränderlich und unbestimmbar (gemeint ist: eben weil es als unbestimmbar gesetzt ist, ist es als O, d. i. ohne Prädikat gesetzt), sondern als unser eigenes Höchstes, das wir jetzt sind und leben, etwa weiter bestimmen können.“ (X, 167). Das Licht ist also kein positiv bestimmbares anderes Sein und insofern ist es die Vernunft selbst. Und dennoch soll es der Vernunft „irgendwie“ als deren „höheres“ Sein vorausgehen: als das „Vorausgehende“ ist es aber nicht der tätige Vollzug des Sichmachens, sondern das, „was den tätigen Vollzug allererst ermöglicht.“

Oder: Um das Problem von der anderen Seite her darzustellen: Die Vernunft ist absolut. Dennoch soll sie in ihrem absoluten Vollzug eine gewisse Abhängigkeit von dem ihr vorausgehenden Lichte entdecken.

Um diese Abhängigkeit und damit Nicht-Absolutheit der Vernunft näher zu bestimmen, wollen wir den Gedankengang, den wir durch die Belegstellen unterbrochen haben, weiterführen. Wir haben festgestellt: Weil die Vernunft sich nicht ursprünglich machen kann – ihr Sichmachen ist ja Sichnachmachen als schon durch sich gemacht –, hat sie ihr Tätigsein nicht in ihrer Macht. Die Vernunft ist nicht die Macht der sichmachenden Tätigkeit oder das Tätigende der sichmachenden Tätigkeit. Die Vernunft ist nicht die Macht des sichmachenden Tätigseins, besagt, die Vernunft macht sich nicht zum sichmachenden Tätigsein: sie kann ihr Tätigsein nicht aus sich selbst hervorbringen oder entstehen lassen, weil sie ja schon sein muß, um sich entstehen lassen zu können. Das aber, was etwas zu dem macht, was es ist, ist das Wesen. Die Vernunft macht sich nicht zum sichmachenden Tätigsein, besagt also, die Vernunft ist nicht das Wesen der sichmachenden Tätigkeit. Was sich aber selbst macht, ist absolut. Die Vernunft ist nicht das Wesen der sichmachenden Tätigkeit, besagt also, die Vernunft ist nicht das *absolute Wesen*.

Den Fröbelschen Begriff des „Sphärischen“ werden wir noch als „Äußerlichmachen des Innerlichen“, was zugleich ein Verinnerlichen des Äußeren ist, zu interpretieren haben. Als dieses Veräußerlichen des Inneren ist der sphärische Vollzug zwar absolut und doch nicht das Absolute oder Gott selbst: „Denn sein (sc.: Gottes) Wesen, sein Inneres kann nicht absolut

äußerlich gemacht werden, so wie überhaupt das Wesen und Innere des Geistes;“ (B 138; Tbl. 1816).

Wir haben gewonnen, in welchem Sinne die Vernunft nicht absolut ist: sie ist zwar sichmachende Tätigkeit und als solche absolut; sie ist jedoch nicht das, was die absolute Tätigkeit zur absoluten Tätigkeit macht: sie ist nicht das absolute Wesen.

In welchem Sinne aber ist die Vernunft absolut, wenn sie nicht das absolute Wesen ist?

Dies, daß die Vernunft sich nicht in Tätigkeit setzen kann, bedeutet, daß die Vernunft sich nur als schon tätig, d. i. als schon gemacht nachmachen kann. Nun ist aber das nachmachende Bilden, das die Vernunft ist, das unbedingte Bilden. Wir haben eingesehen, daß die Vernunft nur schon gemacht ist, wenn sie sich als schon gemacht macht. Das Schon-gemacht-Haben geht dem Nachmachen nicht bedingend voraus, sondern die Vernunft bringt sich nachmachend allererst als das hervor, was sich immer schon gemacht hat. Nun kann die Vernunft aber nur dann sich als schon gemacht machen, wenn sie sich nicht macht. Indem die Vernunft sich als schon gemacht nachmacht, sieht sie gleichsam ein, daß sie sich nicht eigentlich machen kann: das unbedingte Nachmachen stellt sich von hier aus dar als das Machen, das sich als Machen aufgibt, oder das Machen, das sich als Machen negiert. Wenn sie sich aber nicht eigentlich machen kann, kann sie sich nur hinnehmen als schon seiend. Indem die Vernunft sich als schon gemacht macht, macht sie sich zum Hinnehmen oder Anschauen der schon geschehenen Urtätigkeit. Das Sichmachen der Vernunft vollzieht sich somit als Anschauenmachen oder – in den Worten Fichtes – als „Intuieren-Machen“. Die Vernunft vollzieht sich somit: als die „ursprüngliche Realisierung“ der Beschreibung oder des Sehens. Die Wissenschaftslehre 1804 gipfelt so konsequenterweise in der „ursprünglichen“ Realisierung des Sehens oder in dem Zum-Sehen-Machen.

Auch für Fröbel gipfelt das sphärische Philosophieren in einem unmittelbaren „Schauen“, dem Glauben: „Alle Philosophie muß zurückkommen zum Glauben, aber nicht zum Köhlerglauben, nicht zum unbestimmten, empfindenden, fühlenden, ahnenden Glauben, sondern zum Glauben im Bewußtsein ...“ (R 116; Tbl. 1811).

Die Vernunft ist nur als Produkt ihres Sichmachens, welches wir als Sichnachmachen eingesehen haben: Die Vernunft macht sich als schon durch sich gemacht. Das Sein, zu dem sie sich macht, haben wir nunmehr eingesehen als Sein in der Sichtbarkeit, d. i. als Sein in der unmittelbaren Anschauung. Das Sein in der unmittelbaren Anschauung aber ist das Dasein. (In der Anschauung sehen wir ja nicht, was die Sache selbst und an sich ist, d. i., in der Anschauung bekommen wir die Sache nicht in dem zu Gesichte, was sie ist, auch wenn sie nicht angeschaut wird, sondern wir haben die Sache gleichsam

nur in ihrem Außenaspekt. Die Anschauung dringt nicht vor zum Wesen der Sache.)

Die Vernunft also, die sich nicht zum absoluten Wesen machen kann, macht sich zum absoluten Dasein: sie macht sich selbst zum Dasein. „In uns selber daher = in sich selber ist die absolute Vernunft Grund ihres Daseins, d. h. ihrer Existenz als solcher.“ (X, 305; WL 1804). Die Vernunft also macht sich zum Dasein: sie ist das sich selbst begründende Dasein. In der Wissenschaftslehre 1801 wurde dies auf die folgende Formulierung gebracht: „Das Dasein des Wissens – und nur das Wissen hat Dasein und alles Dasein ist nur in ihm begründet – hängt schlechthin von ihm selbst ab, ...“ (II, 89).

Das Dasein ist aber das Sein in der unmittelbaren Anschauung. Indem die Vernunft sich zum Dasein macht, macht sie sich zugleich zum Anschauen oder Intuieren. „Dieses ganze Dasein begründen können wir am besten mit der schon oben gebrauchten und erwiesenen Formel charakterisieren: die Vernunft *macht* sich selber schlechthin intuierend.“ (X, 308; WL 1804).

Indem die Vernunft sich zum Dasein macht, macht sie sich nicht zum Wesen des Sichmachens: das Dasein ist ja nur die Sache in ihrem Außenaspekt, also die Sache, so wie sie gesehen wird, nicht wie sie an sich, d. i. wie sie ist unabhängig vom Gesehenwerden. Das Dasein der Vernunft ist somit nur ein anderer Ausdruck für das Bildsein der Vernunft. „Ich nämlich sage: unmittelbar und in der Wurzel ist – Dasein des Seins – Bewußtsein oder die Vorstellung des Seins, ...; es gibt sich also nur für ein äußeres Merkzeichen des selbständigen Seins, für ein Bild davon, ...“ (V, 440; Anw.). In den auf die Anweisung folgenden Schriften läßt Fichte den Ausdruck Dasein fast ganz fallen und gebraucht zur Charakterisierung der Vernunft hauptsächlich die Bezeichnung des Bildseins des Absoluten. So heißt es in den Eingangspartien der Wissenschaftslehre 1810: „Soll nun das Wissen dennoch sein, und nicht Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber außer ihm selber; Gottes Sein außer seinem Sein, seine Äußerung, in der er ganz sei, wie er ist, und doch in ihm selbst ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Äußerung ist ein Bild oder Schema.“ (II, 696).

Weil die Sphäre für Fröbel nur Bild Gottes, nicht aber das Wesen des Absoluten oder Gott selbst ist, weil die Sphäre, insofern sie nicht das absolute Wesen ist, nur das Absolute in seinem unmittelbaren Geschautwerden ist (Sein im Glauben), ist sie auch für Fröbel das Faktische, das Dasein. „Alles ... Bewußtsein, alles Wissen vom Sein, geht vom Bemerkten eines Faktums ... einer Tat aus, in welchem, in welcher das Sein an ein Nichtseiendes ... an ein Erscheinendes geknüpft ist.“ (B 154; Tbl. 1816). Das Wissen, die Vernunft ist also auch für Fröbel das faktische Geschehen, in dem Sein und Nichtsein aneinander geknüpft sind.

Die Vernunft ist also nicht das Wesen des Sichmachens, sondern das Sich-

machen, insofern es unmittelbar erfahren wird. Das gesehene Sichmachen ist aber das Sichmachen in seiner Aktualität: ein Machen, das nur gesehen werden kann, kann nur in seiner Aktualität angetroffen werden. Nun ist aber ein Machen, insofern es in seiner Aktualität angetroffen wird, noch kein abgeschlossenes Machen. Das in seiner Aktualität angetroffene Machen ist immer erst „dabei“, etwas herzustellen; es ist das Machen, das gleichsam noch nicht am Ziel ist. Wer aber eben dabei oder „im Begriffe“ ist, etwas zu machen, ist *bestrebt*, etwas zu machen oder hat die *Tendenz*, etwas zu machen. Das Sichmachen, das nur in der Aktualität angetroffen werden kann, wird somit immer als Streben oder Tendenz sich zu machen angetroffen. Was sich selber zu dem macht, was es ist, bestimmt sich selbst in seinem Sein. Die Tendenz, sich zu machen ist also die Tendenz, sich zu bestimmen. Diese Tendenz nennt Fichte *Wollen*. Die Vernunft also, die sich nur in der Aktualität des Sichmachens „finden“ kann, findet sich notwendig als Wollen. Der erste Grundsatz der Sittenlehre 1798 lautet: „Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend.“ (IV, 18). Dieser Satz kehrt fast wörtlich in der Sittenlehre von 1812 wieder.

Das Wollen aber wird ausdrücklich als die Tendenz, sich selbst zu bestimmen, d. i. die Tendenz das Absolute selbst und an sich zu sein, bestimmt. „Damit es nun aber doch einen Namen habe, wollen wir das Begriffene nennen: absolute Tendenz zum Absoluten; absolute Unbestimmbarkeit durch etwas außer ihm, Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äußeren Antrieb.“ (IV, 28; SL 1798).

Das faktische Einigen (Verknüpfen), das die Sphäre nach Fröbel immer ist, wird auch von ihm als Streben beschrieben. Das Wesen des Menschen, der ja das sphärische Wesen schlechthin ist, kann daher von Fröbel in den frühen Entwürfen unter dem Titel: „Das Streben des Menschen“ abgehandelt werden. (Rinke hat auf Seite 131 der genannten Arbeit einen „Plan zu der Schrift: Das Streben der Menschen“ [19. August 1820] und „Gedanken über: ‚Das Streben der Menschen.‘ [25. August 1820] veröffentlicht.) Das Streben des Menschen wird in dem letztgenannten Entwurf ausdrücklich als die Tendenz, das Absolute zu sein, bestimmt: „Man kann das Streben der Menschen in seinem letzten Endpunkte vielleicht auch als ein Streben nach der absoluten Einheit aller Dinge ansprechen.“ (R 132). Der Mensch als das sphärische Wesen schlechthin *ist* also nicht das Absolute selbst, sondern das Streben, das Absolute zu sein. „Aber wir müssen uns bestreben, selbst diese erste Bedingung zu werden, so sind wir frei und die Natur, die Welt muß dann tun, was wir wollen.“ (B 149; Tbl. 1811).

Das Sichmachen, das die Vernunft ist, *ist* nur als unmittelbar erfahrenes Tätigsein: Das Tätigsein der Vernunft *ist* das aktuelle Tätigsein. Die Vernunft ist also nicht das sichmachende Tätigsein, insofern es sich nicht aktuell voll-

zieht. Das Sein aber, insofern es nicht aktuell angetroffen wird, das Sein also, wie es unabhängig vom Gesehenwerden ist und in dieser Unabhängigkeit dem Gesehenwerden vorausgeht, ist das Sein im Begriff. Die Vernunft also, die nur in ihrem aktuellen Tätigsein angetroffen werden kann, die sich aus der Aktualität des Tätigseins nicht befreien kann, begreift nicht ihr Tätigsein. Die Unbegreifbarkeit des Tätigseins der Vernunft hat schon der frühe Fichte immer wieder betont: „Was Handeln sei, läßt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mitteilen.“ (I, 461; 2.Einl.).

In der „Anweisung“ drückt Fichte die Unbegreifbarkeit des Tätigseins der Vernunft unmißverständlicher aus: „... wir begreifen zuallererst uns selber nicht, wie wir an sich sind: und daß wir das Absolute nicht begreifen, davon liegt der Grund nicht im Absoluten, sondern er liegt im Begriffe selber, der sogar sich nicht begreift. Vermöchte er nur sich zu begreifen, so vermöchte er ebensowohl das Absolute zu begreifen; denn in seinem Sein jenseits des Begriffes ist er das Absolute selber.“ (V, 453). In der Wissenschaftslehre 1804 heißt es, daß „das absolute Wissen sich selbst unbegreiflich ist, und das absolute Begreifen keinesweges ist das absolute Wissen,...“ (X, 298).

Dies, daß das sphärische Einigen faktisches Einigen ist, bedeutet auch für Fröbel, daß es nicht begriffen werden kann. Der Mensch als die einigende Mitte ist sich somit selbst unbegreifbar. „Denn er (der Mensch) kann absolut sein Sein seinem ganzen Inhalt, seinem ganzen Wesen nach nicht wissen, ...“ (B 150; Tbl. 1816).

Nun ist die Vernunft aber nur aktuell tätig, wenn sie sich selbst in die Aktualität als dem Dasein des absoluten Tätigseins hineinbringt. Die Vernunft sieht sich nicht einfach dadurch, daß sie gleichsam die Augen aufschlägt – in dem bloßen Sehen sieht sie immer nur das, was nicht sie selbst ist – sondern sie muß sich ausdrücklich in das Sehen hineinbringen: sie macht sich zum Sehen. Wir haben ja eingesehen, daß die Vernunft nur so schon tätig ist (sich immer schon gemacht hat), daß sie sich selbst als schon tätig macht. Das Dasein der Vernunft ist das durch sie selbst produzierte Bildsein.

In dem Machen aber, in dem die Vernunft sich als das konstruiert, was sie ist, stellt sie sich gleichsam in das Begreifen, denn das konstruierte Sein, das also nicht einfach angetroffen wird, ist das Sein im Begriff. Insoweit sich die Vernunft also macht, begreift sie sich. Nun macht sie sich aber zum Dasein, also zum Sein in der unmittelbaren Anschauung. Die Vernunft begreift sich somit als unbegreifbar. (Von der anderen Seite her formuliert, heißt dies: das Wesen, der Begriff der Vernunft ist das Dasein.)

Das Unbegriffene aber, dem keine logische Prämisse mehr vorausgesetzt werden kann, ist das Faktische: die Vernunft begreift sich als unbegreifbar, heißt somit, die Vernunft begreift sich als faktisch. Es handelt sich also hier nicht um das bloße Hinnehmen eines Faktums, das zu begreifen man sich

noch gar nicht angestrengt hat, sondern die Vernunft begreift, daß sie sich nicht begreifen, sondern nur faktisch hinnehmen kann. Sie begreift somit auch zugleich, daß sie notwendig Sehen ist. (Das begriffene Sehen, also das „intelligierte Sehen“, in welchem die Vernunft sich selber sieht, ist die „intellektuelle Anschauung“.) „Nun sind wir hier nicht das bloße Faktum, sondern wir sind zugleich die Einsicht, daß dieses Faktum die reine ursprüngliche Äußerung und das Leben der Vernunft sei, und daß das Faktum Genesis und die Genesis Faktum sei“ (X, 105; WL 1804).

Ganz entsprechend ist auch bei Fröbel das Faktum, mit dem das Wissen überhaupt erst „beginnt“, eine nicht mehr ableitbare und darum sich selbst begründende Tat. Insofern die sich selbst schaffende Tat sich selbst schafft, begreift sie sich. Nun ist aber das freie „Handeln durch sich selbst“ immer bedingt durch das „Sein durch sich“ selbst. Um sich machen zu können, muß die unbedingte Tätigkeit ja immer schon sein und sie muß machend sein. Die unbedingte Tätigkeit – so haben wir die wechselseitige Bedingung von Sein und Freiheit interpretiert – kann sich nur als schon durch sich gemacht (durch sich seiend) hervorbringen. Insofern also das unbedingte Machen sich nicht ursprünglich hervorbringen kann, wird es selbst zum Hinnehmen des schon Seienden: das unbedingte Machen macht sich zum anschauenden Hinnehmen. Indem es sich aber zum Hinnehmen macht, bringt es sich zugleich als das hervor, was sich nicht eigentlich machen und damit begreifen kann. Das unbedingte Machen ist also das sich selbst machende und damit sich selbst begreifende Faktum. Indem aber das unbedingte Machen sich als unbegreifbares Faktum begreift, begreift es sich zugleich als Sehen.

Der Glaube, zu dem die Philosophie zurückkommen muß, ist somit ein „notwendiger“ Glaube, also ein solcher, dem die Einsicht vorausgegangen ist, daß es keine logischen Prämissen mehr geben kann, aus denen etwas deduziert werden könnte. Fröbel bestimmt diesen Glaube im Bewußtsein so: „Es muß ein solcher Glaube sein wie am Ende eines mathematischen Beweises, daß es so und nicht anders sein kann und sein darf, daß es absolut so und nicht anders sein muß, dies ist philosophischer Glaube, ...“ (R 116; Tbl. 1811).

Das Ende der Philosophie, in dem das Begreifen zurückkommt zum Glauben, ist also das durch die Philosophie eingeholte, begriffene Ende. In dem Begreifen ihres Endes erst wird das Ende der Philosophie als *ihr* Ende gesetzt.

Indem also die Vernunft sich als unbegreifbar und damit als faktisch setzt, bringt das Begreifen sich an sein unüberholbares Ende: „Der Begriff findet seine Grenze; begreift sich selber als begrenzt, und das vollendete Sichbegreifen ist eben das Begreifen dieser Grenze.“ (X, 152; WL 1804). Die Grenze oder „Grabstätte“ des Begreifens wird ausdrücklich als Realität gekennzeichnet-

net: „... und diese ganze Realität als solche, ihrer Form nach, ist überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte“ (X, 151; WL 1804).

Indem der Begriff sich selber als unbegreifbar oder als faktisch begreift, „verwandelt“ er sich in sich selber zum Sehen: Indem er sich selber als unbegreifbar begreift, begreift er, daß er sich selber nur unmittelbar erfahren kann. Fichte kann so an der Stelle, an der er vom vollendeten Begreifen als dem Begreifen der Grenze des Begreifens gesprochen hat, unmittelbar fortfahren: „Die Grenze, welche wohl ohne alle unsere Bitte oder Gebot Keiner überschreiten wird, erkennt sie nun bestimmt an; und jenseits ihrer liegt das Eine, rein lebendige Licht: sie verweist daher aus sich heraus an das Leben, oder die Erfahrung, nur nicht an das jämmerliche Aufsammeln hohler und nichtiger Erscheinungen, denen niemals die Ehre des Daseins zuteil geworden, sondern an diejenige Erfahrung, die allein Neues enthält, an ein göttliches Leben.“ (X, 152). (Mit „sie“ ist im letzten Zitat immer die Wissenschaftslehre gemeint, die selbst der Begriff ist, der seine Grenze einsieht.)

Die Vernunft begreift sich also als Dasein, in welchem Begreifen sie sich als Begreifen aufgibt und zum Sehen wird. Die Aussage: Die Vernunft begreift sich als Dasein, haben wir von einem Nicht-Fichteschen – positiv gewendet: Schellingschen – Verständnis abzusetzen. Wir wollen dadurch versuchen, die eigentümliche Gestalt des Fichteschen Philosophierens deutlicher in den Griff zu bekommen. Wenn wir im Folgenden versuchen, Fichte von Schelling abzusetzen, dann geschieht das nicht in der Absicht, einen Disput darüber zu eröffnen, welcher von den beiden großen Denkern nun „eigentlich recht hat“.

Und noch eine Vorbemerkung: Wenn wir von dem späten Schelling reden, beziehen wir uns auf die Interpretation von W. Schulz: „Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“. Wir haben – gleichsam als Richtschnur für die folgende Untersuchung – im Auge zu behalten, daß die Vernunft sich selbst zum Dasein macht: sie ist das sich selbst machende absolute Dasein. Indem sie sich selbst zum Dasein macht, indem sie sich also als Dasein begreift, kann sie von sich selbst sagen, daß sie notwendig existiert. Indem sie aber die Notwendigkeit der Existenz von sich aussagt, legt sie die Notwendigkeit des Existierens nicht einem Anderen bei, das nicht sie selbst ist. In dem Zitat aus der Wissenschaftslehre 1801 hieß es ausdrücklich, daß allein das Wissen Dasein habe. Die Vernunft sagt also lediglich von sich selber, daß sie notwendig existiere, sie sagt es nicht von Gott. Nun spricht doch Fichte immer davon, daß die Vernunft das Dasein Gottes oder die „äußere Existentialform“ des absoluten Seins sei. Die Rede: Das absolute Wissen ist das Dasein Gottes, ist aber bei Fichte nicht so zu verstehen, daß Gott als das gesetzt ist, was notwendig existiert, so daß das Wissen als das Dasein Gottes die notwendige Folge des Wesens Gottes wäre. Das Wissen

geht nicht mit Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes hervor. Anders formuliert: Es kommt nicht zu dem Wissen als dem Dasein Gottes, weil Gott notwendig existiert, sondern es kommt nur zu dem Wissen, weil das *Wissen* notwendig existiert. Das Wissen ist zwar das Dasein Gottes, aber das Dasein Gottes ist nicht durch Gott bedingt (Gott wäre hier als das Sein angesetzt, zu dessen Bestimmung es gehört zu existieren), sondern durch sich selbst. Fichte kann daher die Existenz Gottes nicht aus dem Wesen Gottes „ableiten“, sondern „durch den Syllogismus: soll es zu einer Äußerung, – äußern Existenz, des immanenten Lebens, als solchen kommen, so ist dies nur an einem absolut existenten Durch möglich. Es muß aber zu einer solchen Äußerung kommen; denn das absolute *Durch*, d. h. der ursprüngliche Begriff, oder die Vernunft existiert absolut, wie jeder freilich nur in sich selber finden kann.“ (X, 168; WL 1804). Wir dürfen als vorläufiges Ergebnis festhalten: Nur wenn die Vernunft sich selbst denkt, denkt sie das Dasein als Wesensfolge oder Wesensbestimmung: das Dasein ist Prädikat ihrer selbst, es ist nicht Prädikat Gottes, weil Gott, wie wir noch genauer sehen werden, überhaupt nicht gedacht werden kann. Dies haben wir noch eingehender zu bedenken!

Wir haben schon angedeutet, daß genau in diesem Punkte die Spätphilosophie Fichtes sich von der Schellings unterscheidet. Wir wollen im Folgenden so vorgehen, daß wir zuerst die Denkbewegung Schellings skizzieren, um Fichte dann davon abzusetzen.

Die Vernunft sieht ein, daß sie sich nicht zum absoluten Wesen machen kann, als welches sie das Sein des Sichmachens wäre, insofern es nicht *actu* tätig ist. Diese Einsicht wird von Schelling als *logische Entgegensetzung* verstanden, d. h. in dieser Einsicht setzt die Vernunft sich ab von einem anderen Sein. Wenn wir von einem *anderen* Sein reden, dann will das so verstanden sein, daß es nicht das bloße Nicht-Sein der Vernunft, daß es also nicht nur durch negative Merkmale bestimmt ist, sondern daß ihm positive Merkmale zukommen. Das Andere ist ein Sein, es ist nicht bloßes Nicht-Sein. Wenn das Andere das positive Sein ist, das nicht die Vernunft ist, wenn es in seinem Sein unterschieden ist von der Vernunft, kann es nicht von der Vernunft gesetzt sein. Indem also die Vernunft sich von einem positiven anderen Sein unterscheidet, gibt sie ein Sein frei – eben als nicht von ihr setzbar –, das sich selbst zu diesem Sein macht. Das, was die Vernunft aber nicht ist, ist das absolute Wesen. Indem also die Vernunft sich von einem anderen Sein absetzt, gibt sie das absolute Wesen in seine reine Selbstvermittlung frei. In dem Sichmachen, in dem die Vernunft sich nicht selbst zum absoluten Wesen macht, setzt sie, nach Schelling, das absolute Wesen als sich selbst vermittelndes Wesen aus sich heraus.

Die weiteren Schritte der Denkbewegung Schellings brauchen für unsere Zwecke nicht näher dargestellt werden. Nur soviel sei angedeutet: Indem

das absolute *Wesen* sich selbst vermittelt, setzt es sich wiederum in den Begriff, denn das *Wesen* ist das *Sein* im Begriff. Das Heraussetzen des absoluten Wesens ist somit nach Schelling der erste Schritt des Weges, auf welchem die Vernunft sich doch noch selbst begreift. Für unsere Zwecke müssen wir den Vorgang des Heraussetzens des absoluten Wesens näher darstellen.

Die Vernunft kann das Andere nicht setzen, wenn das Andere das sich selbst vermittelnde absolute *Wesen* sein soll. In dem Heraussetzen hält die Vernunft die reine Selbstvermittlung nur für möglich: Sie kann die reine Selbstvermittlung nicht kategorisch setzen. Die Vernunft begreift Gott demnach nur, wenn dieser sich selbst in seine Gottheit gebracht hat. Das Begreifen Gottes und damit des Anfanges der Vernunft ist immer ein aposteriorisches Begreifen.

Aber die *Vernunft* selbst kann auch nur die Möglichkeit eines positiven Andersseins „erblicken“, wenn sie *sich* negiert. Der Akt, in welchem *sie* ein Anderes *setzt* – welches Andere sie freilich als bloß Mögliches setzen kann –, stellt sich somit dar als Negation der Vernunft. Die von der Vernunft geleistete Freigabe des absoluten Wesens kann zwar nie die Position des absoluten Wesens sein, sie stellt sich aber notwendig dar als Negation der Vernunft. Die Vernunft ist der aktuelle Vollzug des Sichmachens. Sie negiert sich, heißt somit, sie negiert ihre Aktualität oder sie enthebt sich ihrer Aktualität.

Dies bedeutet: Indem die Vernunft bei Schelling ihre Aktualität erkennt, ist sie auch schon aufgehoben, weil das Erkennen der Aktualität sich als Absetzen von einem positiven anderen *Sein* vollzieht. Die Aktualität ist somit immer schon als die Sichtbarkeit oder die Erscheinung eines darunterliegenden Wesens gesetzt.

Oder, um den Sachverhalt von einer anderen Seite her darzustellen: Indem die Vernunft sich als aktuelles Tätigsein begreift, setzt sie ein Anderes – Gott – als das, was notwendig tätig ist. Die negative Philosophie Schellings, d. i. die sich selbst negierende Vernunft, bildet den Begriff eines notwendig existierenden Gottes. Uns kommt es hier nur darauf an: Indem die Vernunft das absolute *Wesen* aus sich heraussetzt, negiert sie sich in ihrer Aktualität: sie läßt das sichmachende *Tätigsein* nicht mehr als aktuellen Vollzug gelten. Das *Sein* der Tätigkeit ist nicht der aktuelle Vollzug der Tätigkeit. Das Heraussetzen des absoluten Wesens ist somit das Nicht-gelten-Lassen des aktuellen Vollzugs als das *Sein* der sichmachenden Tätigkeit.

Indem man aber die unmittelbare Gegebenheit nicht als das *Sein* selbst gelten läßt, setzt man – im Überfragen der unmittelbaren Gegebenheit – die Gegebenheit als begreifbar. Indem also Schelling im Heraussetzen des absoluten Wesens aus der Vernunft den aktuellen Vollzug des Sichmachens negiert, setzt er die Vernunft in die Begreifbarkeit.

Für Fichte hingegen setzt die Vernunft sich, indem sie sich als faktisches

Sichmachen setzt, nicht in die Begreifbarkeit. Indem sie sich als Dasein ein-sieht, sieht sie sich als unbegreifbar ein. Die Vernunft begreift sich nach Fichte als unbegreifbar und das vollendete Sichbegreifen ist, wie aus dem oben angeführten Zitat aus der Wissenschaftslehre 1804 hervorgeht, das Begreifen der eigenen Unbegreifbarkeit. Wenn sich die Vernunft aber als unbegreifbar begreift, ist die Einsicht, in welcher sie sich als faktisch begreift, nicht die Negation der eigenen Unmittelbarkeit. (Das In-die-Begreifbarkeit-Setzen vollzieht sich ja immer als Negation der unmittelbaren Gegebenheit.)

Indem die Vernunft sich also als unbegreifbar begreift, enthebt sie sich nicht ihres aktuellen Vollzuges, will sagen: sie negiert nicht das aktuelle Tätigsein als das Sein der Tätigkeit. Ich glaube, daß Fichte die eigentliche Intention Schellings auch ohne einläßlichere Beschäftigung mit dessen Spätphilosophie begriffen hat, wenn er gegen diesen immer wieder geltend macht, daß man das Vernünftigsein nur „sein und treiben“ und nicht über das Vernünftigsein reden kann, ohne es actu zu sein.

„Wenn die Vernunft sich aber nicht aus ihrem unmittelbaren Vollzug entheben kann, ist mit der Einsicht, daß die Vernunft das Faktum schlechthin ist, also mit der Einsicht, daß die Vernunft das aktuelle Sichmachen und nicht das Sichmachen im Begriff ist, nicht ein positives Anderssein der Tätigkeit freigegeben. Es gibt nach Fichte nicht ein Sein des Tätigseins jenseits des aktuellen Tätigseins, eben als Sein im Begriff.

Dies haben wir noch eingehender zu bedenken!

Das aktuelle Sichmachen ist das Machen, das sich als schon seiend macht, d. i. das Machen, das, indem es sich macht, das Machen nicht ursprünglich entstehen lassen kann. Indem es sich als schon seiend macht, begreift es, daß es nicht hinter das Tätigsein zurückfragen kann, d. i., daß es sein Tätigsein nicht erklären, sondern nur als faktisch sich vollziehend hinnehmen kann. Indem die Vernunft sich aber nachmachend in die Aktualität des Sichmachens hineinbringt, d. i., sich als das versteht, was nur als aktueller Vollzug ist, setzt sie ihr Tätigsein als immer schon entstandenes, das nicht erst durch das Nachmachen entsteht. Indem sie sich also als aktuelles Tätigsein versteht, unterscheidet sie in sich ein immer schon durch sich entstandenes Tätigsein und ein Nachmachen dieses Tätigseins. Fichte sagt dafür: Die Vernunft spalte sich in sich selber in eine Urtätigkeit als an sich und ein Nachmachen dieser Urtätigkeit. Die Urkonstruktion als an sich ist nicht die Nachkonstruktion und die Nachkonstruktion ist nicht die Urkonstruktion: das Tätigsein wird nicht durch die Nachkonstruktion ursprünglich erzeugt. Weil nun aber die Vernunft sich nur als Nachkonstruktion vollziehen kann – dies macht ja gerade die Aktualität des Sichmachens aus –, wirft sie gleichsam sich selbst, insofern sie Nachkonstruktion ist, eine Urkonstruktion als schon geschehen voraus: die Vernunft selbst ist nicht die Urkonstruktion an sich. Die Vernunft

selbst setzt also in ihrem faktischen Vollzug ein Anderes, was sie nicht ist. Dieses Andere ist Gott oder das Absolute an sich. In ihrem aktuellen Vollzug kommt die Vernunft also doch zu einem Anderen, zu dem Absoluten an sich, das nicht das absolute Wissen ist. Dies zu zeigen war mit ein ausdrücklich erklärtes Anliegen der Wissenschaftslehre 1801: „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, ... , wird im Verfolg unserer Untersuchung sich ohne Zweifel ergeben.“ (II, 13).

Wir haben nunmehr zu zeigen, daß das Absolute jenseits des absoluten Wissens im Gegensatz zu Schelling nicht ein positives anderes Sein ist. Das einzige, was wir von ihm sagen können, ist, daß es nicht das absolute Wissen ist. Weil dieses Absolute keine positive Bestimmung hat, kann Fichte es nicht zum Prinzip des absoluten Wissens machen: „Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch außer derselben in allem möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die Wissenschaftslehre nicht vom Absoluten, sondern sie muß vom absoluten Wissen ausgehen.“ (II, 13; WL 1801). (In der Wissenschaftslehre 1804 hieß es, daß wir uns zur „Bestimmung“ des Lichtes an den Begriff halten müßten, so nämlich, daß wir nur durch die Negation des Begriffes zum Lichte gelangen. Weil wir aber nur durch die Negation des Begriffes zum Lichte gelangen können, ist das Licht nicht eigentlich bestimmbar, es ist O. Wir führen dies nur an, um zu zeigen, daß es nicht so ist, wie man hin und wieder liest, daß der späte Fichte, im Unterschiede zum frühen, nicht vom absoluten Ich, sondern von Gott ausgehe.)

Nun haben wir lediglich *behauptet*, daß das Absolute kein positives anderes Sein ist, d. h., daß es nur das Nichtsein des Wissens ist.

Das Absolute ist als immer schon *geschehene* Urkonstruktion nur gesetzt in der Nachkonstruktion, die das Wissen selbst ist. Die Urkonstruktion kommt als immer schon geschehene nur in den „Blick“, wenn die Vernunft sich als Nachkonstruktion vollzieht: die *schon geschehene* Urkonstruktion ist das Produkt des *Sichnachmachens*.

Dies bedeutet: Die Vernunft setzt das Absolute nicht dadurch aus sich heraus, daß sie sich aus dem aktuellen Sichmachen, das immer Sichnachmachen ist, enthebt. Wenn das Absolute durch einen Akt aus der Vernunft herausgesetzt wäre, welcher sich als Negation des Sichnachmachens vollzöge, *wäre* das Absolute jenseits des Nachgemachtseins. Nun ist das Absolute, insofern es als das Nachgemachtsein gesetzt ist, als das gesetzt, was nicht erst durch das Nachmachen konstruiert wird: *im* Nachmachen ist es als das gesetzt, was dem Nachmachen als schon geschehen vorausgeht. Oder: Im Nachmachen ist es als die schon geschehene Urkonstruktion, d. i. als die Konstruktion gesetzt, die allein dadurch bestimmt ist, daß sie nicht Nachkonstruktion ist. Das

Absolute, insofern es durch das nachkonstruierende Wissen *gesetzt* ist, ist nur als Nicht-Wissen gesetzt, d. i. ohne positives Merkmal.

Wenn also das Absolute durch das „Enthalten“ des Nachmachens gesetzt wäre, d. i. in dem Akt, in dem die Vernunft sich aus ihrer Unmittelbarkeit befreit, wäre es nicht nur Nicht-Nachmachen, sondern es hätte darüber hinaus positive Merkmale, die aber nur dann in den Blick kämen, wenn sich die Vernunft ihres Nachmachens enthalten würde. Mit anderen Worten: Wenn das Absolute durch einen Akt *gesetzt* wäre, der nicht das Nachmachen selbst ist, dann wäre es als ein anderes *Sein* des sichmachenden Tätigseins dem aktuellen Sichmachen entgegengesetzt.

Unser Ergebnis: Gerade weil bei Fichte die Aktualität der Vernunft nicht aufgehoben werden kann, d. i. weil die Vernunft sich nur als Sichnachmachen vollziehen kann, ist das Absolute nur mit der negativen Bestimmung des Nicht-Nachmachens gesetzt. Es hat keine positiven Merkmale: es *ist* also nicht. (Durch lauter negative Bestimmungen kann ja kein Sein gesetzt sein.) Als das positive andere Sein jenseits des aktuellen Sichmachens, wäre Gott oder das Absolute das Absolutsein im Begriff. Das Absolute an sich, d. i., insofern es aus dem aktuellen Sichmachen herausgesetzt ist, *ist* nicht bedeutet daher: dem Absoluten als solchen kommen keine Prädikate zu: „Jedes zu dem Ausdrucke: das Absolute gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und läßt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichneten Rücksicht und Relation stehen. 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.“ (II, 12; WL 1801). In der „Anweisung zum seligen Leben“ wird diese Nichtbestimmbarkeit Gottes dadurch betont, daß Gott nur durch die Negation des Begriffes bestimmt sein kann. Hier wird von Gott gesagt, er sei die Liebe: Gott kann nicht bestimmt werden, heißt somit, die Liebe kann nicht bestimmt werden: „Die Seligkeit selbst besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe, und ist der Reflexion unzugänglich: der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken, so auch unsere Beschreibung, die in Begriffen einhergeht.“ (V, 549). Dies, daß Gott nicht ein positives Sein hat, ist, wie wir gesehen haben, nur ein anderer Ausdruck für den Umstand, daß er nur als Nachgemachter *ist*. Weil aber im Nachmachen immer nur ein schon Seiendes „entstehen“ kann, „verwandelt“ sich das *Machen* des Nachmachens zum Hinnehmen. Das Nachmachen ist das Machen, das sich zum Sehen macht, d. i. sich als Sehen einsieht. Insofern die Vernunft sich zum Sehen macht, „wirft“ sie (Projektion) ein Ansich aus sich heraus. Die Vernunft hält sich, insofern sie sich zum Sehen macht, nicht für die Urkonstruktion selber. Aber das Absolute ist nicht aus dem Sehen herausgesetzt als ein anderes Sein, d. i. als Sein, das nur dann in den „Blick“ kommt, wenn die Vernunft sich ihres

Sehens enthält. Das aus dem Sehen herausgesetzte Absolute ist zwar nicht das Sehen selbst, aber es *ist* nur als Gesehenes. Insofern also die Vernunft sich vor dem Absoluten negiert (das Absolute ist nicht das Sehen selbst), bleibt sie doch Sehen: „In dieser Sichentdeckung im Wesen, und Sichvernichtung *ist* es denn doch, und ist mit seiner unveränderlichen *Grundbestimmung*, als Äußerung.“ (X, 295; WL 1804). Das Absolute, das aus dem Sehen herausgesetzt ist, kann doch nicht dem Sehen in der „Weise entgegengesetzt sein, daß es *ist*, auch wenn und gerade wenn es nicht gesehen wird. Das Absolute *ist* nur als Gesehenes und in diesem Gesehensein ist es gesetzt als nicht das Sehen selbst. Es hat also keine andere als eben nur die negative Bestimmung, daß es nicht das Sehen selbst ist. Insofern also das Absolute aus dem Sehen herausgesetzt ist (es ist nicht das Sehen), ist es nicht als ein positives anderes Sein gesetzt. Im Schlagwort geredet könnte man Fichte, weil Gott für ihn nicht mehr als Sein gesetzt ist, den Eckhart des deutschen Idealismus nennen; Schelling müßte man in dieser Rücksicht – Gott ist für ihn ja noch ein Sein jenseits der Vernunft – den Thomas des deutschen Idealismus nennen.

Nun ist die Urkonstruktion, insofern sie als immer schon geschene durch die Nachkonstruktion gesetzt ist, immer auch als „Bedingung“ der Nachkonstruktion gesetzt. Nur *weil* die Tätigkeit immer schon entstanden ist, kann sie nachgemacht werden. Nur weil die unbedingte Tätigkeit sich immer schon gemacht hat, muß sie sich als Nachkonstruktion vollziehen. Aber die Tätigkeit hat sich immer schon gemacht, wenn sie sich als durch sich selbst gemacht nachmacht. In diesem Sichnachmachen wird die unbedingte Tätigkeit zum Sehen. Das Grundsein des Absoluten ist somit *gesehener Grund*. Das Absolute ist der gesehene Grund des Wissens. Als gesehener Grund ist das Absolute nicht der logische Grund des Wissens. Der Grund, insofern er angeschauter Grund ist, ist *Fundament* oder tragender Grund. Gott ist also das Fundament oder der tragende Grund des Wissens.

Gott hat also kein *Sein* jenseits der Vernunft: er *ist* nur als Schon-tätig-Sein der Vernunft.

Dieses Schon-tätig-Sein ist das Tätigsein in der unmittelbaren Erfahrung. Das Sein der absoluten Tätigkeit ist also das Dasein der absoluten Tätigkeit: das *Sein* Gottes ist sein Dasein. Nun haben wir aber eingesehen, daß die Vernunft, indem sie sich zum Sein oder Dasein Gottes macht, sich nicht zu Gott selbst macht. Sie setzt Gott jenseits ihrer, allein, sie setzt ihn nicht als ein anderes Sein sich entgegen. Indem die Vernunft *sich* also als das Absolute *setzt*, indem sie sich zum *Sein* des Absoluten macht, macht sie sich nicht zum Absoluten, indem sie sich als das Absolute *setzt*, *setzt* sie nicht das Absolute. Die Position ist hier unmittelbar zugleich Negation: das absolute Sein ist nicht das Absolute.

Wir werden noch zu zeigen haben, daß auch für Fröbel die absolute Position unmittelbar zugleich Negation ist. Dieses Zugleichsein besagt zum mindesten dies, daß die Entgegensetzung nicht als Strukturmoment der absoluten Position in dieser aufgehoben ist. Fröbel redet immer von der Position und der Negation als von *zwei* großen „Welttatsachen“. (Aufgehoben sind absolute Position und Negation für Fröbel in dem, was er die „Lebenseinigung“ nennt, aber die Lebenseinigung ist schon kein philosophischer Begriff mehr, sondern, wie zu zeigen sein wird, das Erziehungs-geschehen.) „Das erste Gesetz, das des Gegensatzes, ist die Formel für die erste große Welttatsache – für die Schöpfung. Das zweite Gesetz, das der Vermittlung, ist die Formel für die zweite große Welttatsache – für die Erlösung. Das dritte Gesetz, das des Dreieinigen, ist die Formel für die dritte große Welttatsache – für die Einigung. Jedes folgende Gesetz ist eine Erweiterung des vorhergehenden und schließt dasselbe in sich.“ (Hf; I, 141).

Schon die Tatsache, daß Fröbel drei Gesetze „braucht“, deutet daraufhin, daß der „Gegensatz“ durch das „Vermittlungsgesetz“ allein nicht aufgehoben werden kann. Innen und Außen können, wie wir noch zu zeigen haben, nur in dem dritten Gesetz geeint werden.

X. Die Vernunft als Bild des Absoluten

Wir wollen hier das bereits gewonnene Ergebnis, daß die Vernunft nicht das Absolute selbst, sondern nur das Bild des Absoluten ist, ausdrücklich sichern. Wir stellen die Momente des Bildseins noch mal zusammen, weil wir der Meinung sind – hierin stimmen wir mit der Arbeit von Julius Drechsler vollkommen überein –, daß wir in der Auffassung vom Bildsein der Vernunft die volle Eigentümlichkeit des Fichteschen Idealismus zu fassen bekommen.

Indem also die Vernunft sich zum Bilde des Absoluten macht, macht sie sich nicht zum Absoluten selber: das Bild ist nicht die „Sache“ selber. Das Bild ist aber nicht insofern *nicht* die Sache selber, als es eine *andere* Sache ist. Das Bild eines menschlichen Körpers z. B. ist nicht deshalb *Bild*, weil und insofern es eine vom menschlichen Körper unterschiedene Sache ist, bestehend aus Farbe, Holz und Leinwand. Positiv gewendet bedeutet dies: Das positive Anderssein (Holz, Farbe, Leinwand) des Bildes macht gerade nicht das Bildsein des Bildes aus, das Anderssein ist nicht Konstituens des Bildseins.

Insofern also das Bild nicht eine andere Sache ist, ist es die „abgebildete“ Sache selbst: insofern es aber das *Bild* der Sache ist, ist es doch nicht die Sache selber. Das Bild ist also in einem „ungeteilten Schlage“ die Sache und nicht die Sache. Mit dem „ungeteilten Schlage“ meinen wir, daß es in der

gleichen Rücksicht, in der es mit der Sache ineins gesetzt ist, auch von der Sache unterschieden ist. Das hier Gemeinte verdeutlichen wir uns, indem wir es absetzen von dem Unterscheiden, in dem *zwei* Dinge gesetzt werden. Die Dinge können nur von-*ein*-ander unterschieden werden, wenn sie aufeinander bezogen werden. Sie müssen in einer gewissen Rücksicht ein und dasselbe sein, damit sie von-*ein*-ander unterschieden werden können. Nun sind aber zwei Dinge nur in der Rücksicht identisch, in der sie *nicht* unterschieden sind und umgekehrt. Beziehungs- und Unterscheidungsgrund fallen auseinander.

Wenn nun im Bildsein nicht eine andere Sache gesetzt werden soll und doch auch nicht die Sache selbst, dann kann das nur so zu verstehen sein, daß Bild und Sache in der *gleichen* Rücksicht aufeinander bezogen sind, in der sie voneinander unterschieden sind. Beziehungs- und Unterscheidungsgrund fallen zusammen. Das Bild ist die Sache, insofern es nicht die Sache selbst ist, und es ist nicht die Sache, insofern es die Sache selbst ist. In diesem Sinne kann Fichte von der Vernunft als dem Bilde des Absoluten sagen, sie sei das Sein Gottes *außerhalb* seines Seins, in welchem Sein „außerhalb“ Gott jedoch ganz das ist, was er ist. Das Bild Gottes ist nicht Gott in einer gewissen Rücksicht: es ist nicht zum Teil identisch mit Gott. Dennoch ist das Bild als die Äußerung Gottes nicht Gott selbst als das, was er „*in*“ sich selbst ist: die Äußerung Gottes ist nicht Gott selbst. In den Eingangspartien der Wissenschaftslehre von 1810 heißt es so vom Wissen, es sei: „Gottes Sein außer seinem Sein; seine Äußerung, in der er ganz sei, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Äußerung ist ein Bild oder Schema.“ (II, 696).

Insofern die Vernunft sich zum Bilde des Absoluten macht, setzt und negiert sie sich in einem Schlage: sie setzt und negiert sich zugleich. (Wenn wir eben sagten, daß die Vernunft *sich* selber setze und negiere, dann geschah das nicht aus Unachtsamkeit: was sich selber macht, kann ja nur das Absolute sein. Indem also die Vernunft sich zum Bilde des Absoluten macht, macht sie sich nicht zu dem, was sie hat sein müssen, um sich machen zu können.)

Die Vernunft setzt und negiert sich zugleich: sie ist zugleich Position und Negation. Dieses Zugleichsein von Negation und Position ist aber nicht Negation der Negation: die Negation, von der wir hier reden, ist deshalb zugleich Position, weil sie sich als Negation der Negation vollzieht. Dies haben wir noch genauer darzustellen, weil gerade hier Fichte sich von der „Methode“ des Hegelschen und Schellingschen Idealismus unterscheidet.

Indem die Vernunft sich zum Bilde des Absoluten macht, macht sie sich *nicht* zum Absoluten selbst: *in* ihrem Bilden setzt die Vernunft somit das Absolute „selbst“ (die Sache) als Nicht-Bild dem Bilde „entgegen“. Wir haben nunmehr dieses Entgegensetzen, insofern es „Moment“ des Aktes des Sich-

bildens der Vernunft ist, näher darzustellen. Zu diesem Zwecke setzen wir es ab von einer möglichen Auslegung, die gerade nicht die Auffassung Fichtes trifft.

Man könnte nämlich meinen, daß die Vernunft nur dadurch das Absolute „selbst“ noch „jenseits“ des Bildes des Absoluten setzen kann, daß sie eben das Absolute selbst und nicht das Bild des Absoluten setzt. Der Akt, in welchem die Vernunft das Absolute „selbst“ dem Bilde des Absoluten entgegengesetzt, wäre Nicht-Bilden: es würde sich, insofern die Vernunft ihn selbst vollzöge, die sich zunächst zum Bilde des Absoluten gemacht hat, ausdrücklich als Negation des Bildens darstellen. Mit andern Worten: Die Vernunft würde in dem Akte, der Nicht-Bilden ist, das Absolute selbst setzen. Die Vernunft könnte, weil sie sich ja „zunächst“ nur zum Bilde des Absoluten machen kann, das Absolute „selbst“ nur so setzen, daß sie es sich, insofern sie Bild ist, entgegengesetzt. Die Position des Absoluten vollzöge sich so gesehen als Negation des Bildes, in welchem die Vernunft *nicht* das Absolute selbst gesetzt hat: sie vollzöge sich also als Negation (Entgegensetzung) der Negation. Wir betonen aber noch mal, daß die Negation der Negation hier das Setzen des Absoluten „selbst“ ist: die Position des Absoluten selbst allerdings, insofern sie von der Vernunft geleistet wird, kann sich aber nur als Negation der Negation, d. i. als Entgegensetzung einer unmittelbaren Position (Setzung des Bildes) vollziehen. Nur weil die Vernunft sich „zunächst“ als Bild des Absoluten setzt, kann sie das Absolute „selbst“ nur in einer Entgegensetzung „zum“ Bilde setzen.

Was wäre nun von der Vernunft negiert, wenn sie sich als das Bilden negieren könnte, so daß sie in einem Akte, der Nicht-Bilden ist, das Absolute „selbst“ setzen würde? Das Sichbilden der Vernunft ist nichts anderes als der immer schon seiende, nicht mehr ursprünglich konstruierbare Vollzug des Sichmachens: Dies, daß die Vernunft sich nur nachmachend zum Bilde der absoluten Tätigkeit machen kann, bedeutet ja lediglich, daß sie sich nicht aus dem aktuellen Vollzug des Sichmachens befreien kann, um ihn ursprünglich in Gang zu setzen. Eben dieser aktuelle Vollzug des Sichmachens wäre negiert, wenn die Vernunft ihr Sichbilden negieren könnte. Dagegen würde Fichte aber sicherlich mit dem Argument protestieren, daß ja auch die Negation des Bildens nur von der Vernunft selbst und damit in einem aktuellen Vollzug geleistet werden könnte. (Daß wir uns in dieser Vermutung nicht an eine müßige Spekulation verloren haben, werden wir noch durch eine Stelle aus der Wissenschaftslehre 1804 zeigen können.)

Wir wollen nunmehr die positive Bedeutung des Entgegensetzens des Absoluten darstellen, insofern das Absolute im Akte des Bildens dem Bilde entgegengesetzt wird. Weil das Absolute nicht durch einen das Bilden negierenden Akt aus der Vernunft herausgesetzt wird, insofern es also aus der

Vernunft herausgesetzt ist in dem Akte, in welchem die Vernunft sich bloß zum Bilde macht, ist es, sofern es aus der Vernunft herausgesetzt ist, nicht von der Vernunft selbst gesetzt, es ist somit herausgesetzt als nicht von der Vernunft setzbar oder begreifbar. Dies, daß es nicht von der Vernunft setzbar ist, erst macht das „An-sich-Sein“ des Absoluten aus. Weil es aber als nicht-setzbar aus der Vernunft herausgesetzt ist, ist es nicht gesetzt als ein *positives* Sein. Das Heraussetzen somit, in welchem die Vernunft das Absolute als An-Sich aus der Vernunft heraussetzt, ist kein *logisches* Entgegensetzen, in welchem ein positiv bestimmtes *anderes* Sein gesetzt wird. Dieses Heraussetzen nun, das kein logisches Entgegensetzen ist, durch welches also nicht ein positiv bestimmtes anderes Sein gesetzt wird, sondern das nicht-begreifbare An-Sich *ist* die *Projektion*. (Die Projektion aber ist die Anschauung, in welcher ein Anderes gesehen wird, das aber in seinem Anderssein nicht mehr bestimmt werden kann. Indem die Vernunft sich zum Bilde macht, macht sie sich zur Projektion des Absoluten oder zur Anschauung des Absoluten als eines unbegreifbaren An-Sich.)

Die Entgegensetzung also, die immer mit dem Sich-zum-Bilde-Setzen der Vernunft „gegeben“ ist, ist nicht mehr *Setzung* (Position eines anderen Seins); sie ist vielmehr die bloße Negation des Gesetzseins der Vernunft, insofern sie sich als Bild *setzt*. Das kann man auch so ausdrücken: Das Sichsetzen der Vernunft, in dem die Vernunft sich zum Bilde des Absoluten macht, vollzieht sich immer – eben weil sie sich zum Bilde macht – als „Entgegensetzen“, in welchem die Vernunft ihr „eigentliches“ Sein, ihr An-Sich noch über das Gesetzsein hinauswirft als nicht-setzbar. Das Setzen des Bildes des Absoluten ist als solches nicht das Setzen des Absoluten „selbst“ und an sich. Weil aber die Vernunft, indem sie sich als das Absolute „selbst“ negiert, nicht das Absolute als ein begreifbares „Anderes“ sich logisch entgegengesetzt, weil sie also in der Negation ihres „Absolutseins“ nicht das Absolute als das Andere *setzt*, kann sie ihr „Nicht-Absolutsein“ (insofern sie Bild des Absoluten ist) nicht negieren. Mit anderen Worten: *Sie* (die Vernunft) kann nicht das Absolute setzen: sie bleibt sich in ihrem eigentlichen Sein ewig unbegreifbar. Die Philosophie Fichtes – so darf man im Unterschied zum späten Schelling sagen – bleibt negative Philosophie. Die Vernunft kann somit nicht erklären – eben weil sie ihr eigentliches Sein über ihr Gesetzsein hinauswirft –, wie sie in Tätigkeit geraten ist. Weil sie sich aber in ihrem Tätigsein nicht begreifen kann, *ist* sie nur die absolute Tätigkeit in ihrem aktuellen Vollzug, d. i., sie kann sich in ihrem Tätigsein nur als schon-tätig nachmachen. Das nachmachende Zum-Bilde-Machen aber vollzieht sich als das unmittelbare Zugleich von Negation und Position, d. i. als das negierende Hinaussein über ihre eigene Position. Indem sie sich aber zum Bilde macht, in welchem Machen sie das Gemachte zugleich negiert, macht sie sich zum Sehen. Wir verstehen

von hier die Bestimmung des Sich-Durchdringens des Sehens, wie sie Fichte in der Wissenschaftslehre 1804 gibt: „... das Sichdurchdringen des Sehens ist ein absolutes Sichvernichten, als selbständiges und Sichbeziehen auf ein Anderes außer ihm, und nur in diesem Sichvernichten und Beziehen ist es, und außerdem nicht; dieses Vernichten und Beziehen aber ist ein Akt, der nur eben in sich selber und in seinem unmittelbaren Vollzogenwerden ist, daher notwendig, unmittelbar und wirklich ist, und sein und dasein muß, falls das Ganze sein soll“ (X, 301).

Das „Entgegensetzen“ des Absoluten ist für Fichte nicht die Position eines Anderen, sondern lediglich die Negation einer Position: die Negation hat hier gleichsam nicht die Kraft des Setzens. Dies kann man im Bilde auch so ausdrücken: Die Vernunft gibt sich mit ihrer eigenen Setzung nie zufrieden, ohne jedoch in dieser Unzufriedenheit zu einer „neuen“ Setzung zu kommen, mit der sie sich zufriedengeben könnte. Die Vernunft *sehnt* sich immer über das hinaus, zu dem sie sich macht. Dieses Hinaussein über die eigene Setzung im Vollzuge des Sichsetzens, in welchem Hinaussein es jedoch zu keinem Sein und damit zu keinem „Halt“ kommt, bei dem das Sehen „gestillt“ und bei dem die Vernunft sich zufriedengeben könnte, nennt Fichte das *Schweben* der Vernunft als Bildungs- oder – so wird dies in den frühen Schriften genannt – als Einbildungskraft. (In der Wissenschaftslehre von 1801, in der weder von der Einbildungskraft noch von der Vernunft als dem sich selbst setzenden Bilde die Rede ist, wird das Wissen dennoch als ein Schweben bezeichnet: „Der Mittel- und Wendepunkt des absoluten Wissens ist ein *Schweben* zwischen Sein und Nichtsein des Wissens, ...“ [II, 51].)

Am ausdrücklichsten ist dieses Schweben jedoch in der ersten Wissenschaftslehre formuliert als ein Schweben zwischen Absolutheit und Nicht-Absolutheit, was zugleich ist ein Schweben zwischen Bestimmung und Nichtbestimmung des Wissens: „Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt – ... – ist das Vermögen der Einbildungskraft... Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nichtbestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt.“ (I, 215 f.).

Das Sichbilden der Vernunft nun, in welchem die Vernunft über ihr Gesetzsein hinaus schwebt, wird von Fichte immer wieder ausgesprochen als eine Synthese von *vier* Momenten. Man hat in der Fichte-Forschung die „Fünffachheit der Synthese“, die Fichte immer wieder betont, kaum beachtet, sondern sie vielmehr stets auf den „dialektischen Dreischritt“ Hegels zu reduzieren versucht. In dieser Synthese des Sichbildens sind zusammengefaßt die vier „Lebensformen“, die Fichte zum erstenmal in der Wissenschaftslehre von 1804 andeutet, und die ihm dann später als Grundlagen seiner geschichtsphilosophischen Konzeption dienen. Wir können in unserem Zusammenhang

die vier Momente der Synthese des Bildseins der Vernunft nur andeuten: Die Vernunft macht sich zum Bilde des Absoluten. Dieses Sichmachen kann aufgegliedert werden in das *Machen* und das *Bildsein* als dem Produkt des Machens. Wir setzen einmal bei dem „stehenden“ Bildsein der Vernunft ein und lassen unberücksichtigt, daß die Vernunft sich ja selbst zum Bilde macht. Die Vernunft also *ist* Bild des Absoluten. Das Bildsein besagt zunächst: die Vernunft ist *nicht* das Absolute. In ihrem Nichtabsolutsein kann die Vernunft aufgefaßt werden als das Bedingte. Die Vernunft sieht sich hier als das, was durch etwas außer ihr bedingt ist. Dies ist für Fichte die Auffassung des Dogmatikers, für den die Welt außer mir das Absolute ist, während ich selbst das durch die Welt bedingte bin.

Das Bild ist nun aber nicht das Absolute: es ist ja kein von der „Sache“ unterschiedenes anderes Sein. Die „stehende“ Vernunft also ist das Absolute. Die Vernunft oder das Ich wird hier als das Absolute, d. i. als das erste Prinzip *vorgefunden*. Diese Lebensform ist für Fichte in dem Reinholdischen Idealismus verwirklicht. Diesen wiederum sieht er im Zusammenhang mit dem „Standpunkt“ der Legalität: Das als fertig sich vorfindende Ich, das sich also nicht zum Ich macht, findet zugleich mit sich selbst Gesetze seines Handelns, die es sich nicht selbst gibt.

Die Vernunft *macht* sich zum Bilde, wobei sie sich nicht als ein von dem Absoluten unterschiedenes anderes Sein macht: In dieser Nicht-Unterschiedenheit vom Absoluten ist die Vernunft in ihrem Sichmachen das Absolute selbst: es gibt nichts jenseits ihrer. Dies ist die Lebensform der reinen Moralität.

Indem die Vernunft sich aber zum *Bilde* des Absoluten macht, macht sie sich doch nicht zum Absoluten selbst: sie setzt das Absolute noch über sich hinaus. Dies ist der Standpunkt der Religiosität.

Alle vier Momente aber sind nur Momente des Sichbildens der Vernunft und können allein von ihm her erklärt werden, wie wir es soeben getan haben.

Die Konsequenz aus dem Bildsein der Sphäre hat Fröbel in der Bestimmung des Verhältnisses von Innen und Außen gezogen.

Das unbedingte Machen ist die Tätigkeit, die sich selbst zu dem macht, was sie ist; es ist die Tätigkeit, die sich selbst ins Wesen hebt. Für das Wesen einer Sache sagt Fröbel immer auch das Innere einer Sache. Die unbedingte Tätigkeit ist somit das sich selbst machende Innere oder die Tätigkeit der Verinnerlichung. Als die reine, wesentliche Innerlichkeit wäre die sich selbst machende Tätigkeit das Absolute selbst. Wenn wir von einer wesentlichen Innerlichkeit reden, dann ist das kein Pleonasmus; das Innere (Wesen) ist wesentlich, wenn es durch und für sich selbst das Wesen ist, das es ist: wenn ihm sein Wesen nicht „äußerlich“, d. i. für ein Anderes ist.

Nun hat sich aber gezeigt, daß die sich selbst machende Tätigkeit sich gar nicht ursprünglich zu dem machen kann, was sie ist, weil sie immer schon sein muß, um sich machen zu können. Die Tätigkeit, *mit* der die absolute Tätigkeit *sich* macht, ist die Tätigkeit, *zu* der sie sich immer schon gemacht hat, *wenn* sie sich *macht*. Die unbedingte Tätigkeit kann sich nur als schon durch sich gemacht machen; das Machen aber, das sich nur als schon gemacht macht, ist ein Nachmachen. Die sich selbst machende Tätigkeit kann sich nicht ursprünglich zu dem machen, was sie ist, sondern nur zum *Bilde* dessen, was sie immer schon ist. Nun ist das Bild nicht das Innere einer Sache oder die Sache als sie selbst, sondern die Sache, insofern sie nicht sie selbst ist: das Bild ist – in der Terminologie Fichtes – die Sache außer sich selbst. Die sich selbst machende Tätigkeit vollzieht sich also, insofern sie Sichbilden ist, als *Veräußerlichung*. Nun ist die ursprünglich immer schon gemachte Tätigkeit gar nichts anderes als die nachmachende Tätigkeit: die Tätigkeit, *zu* der das Sichmachen sich immer schon gemacht hat, ist die Tätigkeit, *mit* der sie sich nachmacht. Die absolute Tätigkeit *hat* sich also nur „dann“ immer schon gemacht, „*wenn*“ sie sich als Sichnachmachen vollzieht. (Das „Immer-schon-Gemachtsein“ der absoluten Tätigkeit besagt ja nur, daß sie sich aus ihrer Aktualität nicht befreien kann: sie „befindet“ sich immer schon in Aktion, weshalb sie *sich* nur nachmachen kann.) Damit ist gesagt: Das „Schon-(An-sich)-Sein“ der Tätigkeit geht dem Nachmachen der Tätigkeit nicht bedingend voraus. Die Sache selbst *ist* somit nur als Abgebildete. Gemäß der Identität von Sein und Gedachtsein heißt dies: Die Sache selbst kommt nur in ihrem Außen-(Bild-)Sein in den Blick: sie kann nur *an* ihrem Außensein erkannt werden. „Alles Innere wird von dem Innern an dem Äußern und durch das Äußere erkannt. Das Wesen, der Geist, das Göttliche der Dinge und des Menschen, wird erkannt an seinem, an ihren Äußerungen.“ (I, 2; 4). Es gibt also für Fröbel keinen „direkten“ Zugang des Menschen zu seinem Inneren. Hierin unterscheidet sich Fröbel von Schleiermacher, für den das Äußere von der Erkenntnis des Wesens des Menschen abhält. Der Mensch erkennt sich aber nur dann „am Äußeren“, wenn er sich als das sphärische Wesen schlechthin, d. i. als Bild Gottes einsieht. Indem der Mensch sich zur Sphäre macht und sich als solche einsieht, sieht er zugleich ein, daß die sich selbst machende Tätigkeit (die sich verinnerlichende Tätigkeit) sich notwendig als Veräußerlichung vollziehen muß, eben als Sichbilden. Der Mensch sieht so das Äußere mit Notwendigkeit aus dem Inneren hervorgehen. Der Mensch erkennt sich nur „am“ Äußeren, wenn er „aus dem Wesen des Inneren das Äußere mit Nothwendigkeit und Sicherheit hervorgehen sieht.“ (I, 2; 1). Das Äußere ist das Produkt (Hervorgegangensein) der sich verinnerlichenden absoluten Tätigkeit, die sich wesentlich nur als Sichbilden, d. i. Sichveräußerlichen vollziehen kann.

Indem sich die absolute Tätigkeit aber zum Bild des Absoluten macht, macht sie sich nicht zum Absoluten selbst: die absolute Position ist nicht Position des Absoluten. In der absoluten Position (Sichmachen) kann das Innere nur als Abgebildetes gesetzt sein und eben deshalb nie als das Innere selbst und an sich. Das Innere selbst ist in der absoluten Position, die sich immer nur als Sichbilden vollziehen kann, über jede mögliche Position hinausgesetzt, weil jede mögliche Position immer nur Setzung des Bildes des Absoluten ist und somit Setzung des Außenseins des Absoluten. „Denn sein (sc: Gottes) Wesen, sein Inneres kann nicht absolut äußerlich gemacht werden, so wie überhaupt das Wesen und Innere des Geistes“ (B 138; Tbl. 1816). Das Innere als solches bleibt somit notwendig unbegreifbar, unsichtbar: „Das Innerste aber ist notwendig als solches ein Unsichtbares, ein Einiges; das Leben, das Wesen des Menschen ist darum gleich notwendig wie ein Unsichtbares so ein einiges.“ (Hf; I, 135).

Die absolute Position ist, insofern in ihr nur das Bild des Absoluten gesetzt wird, das zugleich auch *nicht* das Absolute selbst ist, immer zugleich auch Negation. Die absolute Position ist aber nicht deswegen zugleich Negation, weil sie sich als Negation der Negation vollziehen muß wie im Schellingschen und Hegelschen Idealismus. Die absolute Position ist bei Fröbel genau wie bei Fichte zugleich Negation, weil das Sein (Gesetzsein) des Absoluten insofern es als Bild des Absoluten gesetzt ist, gesetzt ist, als *nicht* das Absolute selbst. Weil hier also immer die absolute Position negiert ist, bleibt die Negation rein negierend; sie wird nicht zur Entgegensetzung und besagt nur, daß das eigentliche Innere über jede mögliche Setzung hinausliegt als nicht mehr setzbar.

Dies besagt einerseits, daß das Innere nur als Abgebildetes gesetzt werden kann, und dies wiederum ist der letzte Grund dafür, daß das Innere nur in der „Verknüpfung“ mit dem Äußeren „vorkommen“ kann. Weil aber das Innere nie rein als es selbst gesetzt werden kann, ist die Setzung des Äußeren nicht Strukturmoment der absoluten Position des Absoluten: das Äußere kann nicht als das Innere selbst gesetzt werden. Inneres und Äußeres sind bei Fröbel nicht philosophisch ineinzusetzen, zu vermitteln. (Das Äußere kann bei Fröbel nie „restlos“ in das Innere aufgehoben werden: es kann nie ganz ent-äußert werden.)

Weil das Innere nie als solches gesetzt werden kann, ist das Gesetzte nie das Innere selbst: Das Eigentliche, Wesentliche, das Leben selbst ist über jede mögliche Setzung hinausgesetzt. Der Begriff als solcher und damit alles Begriffene bleibt letztlich, eben weil das Leben immer aus ihm herausgesetzt ist, leer, tot. „Aber – es ist hart, doch ist es wahr, laßt uns bei unserem Umgange und Leben mit unsern Kindern einen prüfenden, forschenden Blick auf und in uns werfen, es soll keinesweges 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 ohne Leben.“ (I, 2; 59). (Daß mit der hier gemeinten Leere nicht das Pestalozzische Maulbrauchen, sondern die wesentliche Leere des Wissens gemeint ist, geht daraus hervor, daß Fröbel hier nicht auf die unmittelbare Anschauung der Dinge verweist, sondern auf den Umgang mit Kindern, der allein unserem Wissen und damit auch unserer Sprache Gehalt verleihen kann. Fröbel fährt an der eben angezogenen Stelle so 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]).

Der Mensch, der sich immer nur „am“ Äußeren erkennen kann, erkennt sich also nicht nur nicht im Schleiermacherschen direkten Zugriff, sondern auch nicht auf dem dialektischen „Umweg“ der Ent-äußerung des Äußeren: „Denn er kann absolut sein Sein seinem ganzen Inhalt, seinem ganzen Wesen nach nicht wissen, ...“ (B 150; Tbl. 1816).

Nun ist aber das Hinaussein, von dem hier immer die Rede ist, das Übersicht-Hinausweisen des Bildes: Das Innere selbst wird daher nur im Sichbilden über jede mögliche Position hinausgesetzt, nicht etwa in einer müßigen Spekulation über die Wertlosigkeit aller Bemühungen um das Wesen des Menschen. Nur im Sichsetzen selbst (im sphärischen Sichmachen) wird das Innere als solches aus der absoluten Position hinausgesetzt. Das Hinaussein ist somit nicht Ausdruck für die Wertlosigkeit des Sichbegreifens, sondern für die wesentliche Unabgeschlossenheit des menschlichen Sichbestimmens: es ist also Ausdruck dafür, daß das menschliche Sichbestimmen nicht aus seiner Aktualität enthoben werden kann. Dies, daß der Mensch sich seinem ganzen Wesen nach nicht „wissen“ kann, besagt also nur, daß über das Menschsein nicht in einem abgeschlossenen System gehandelt werden kann, oder, positiv gewendet, daß das Sichbegreifen des Menschen eine ins Unendliche gehende Aufgabe ist. „Das Leben ist so unendlich und so unbegreiflich; der Mensch in seinen verschiedenen Erscheinungen des Lebens ist so unendlich unbegreiflich als Gott – und muß es sein; denn er ist Gottes.“ (R 132; Tbl. 1820).

XI. Das Intuieren-Machen

Wir wollen unsere bisherige Interpretation auf eine breitere Textunterlage stellen. Zu diesem Zwecke ziehen wir besonders den 26. Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804 heran, in welchem das Sichdurchdringen des Sehens eingehend behandelt wird.

Die Vernunft macht sich, indem sie sich zum Bild des Absoluten macht, zur Projektion oder Anschauung des Absoluten. Das Sichmachen aber, das sich zum sehenden Hinnehmen eines An-sich-Seienden macht, ist das unbedingte Sichnachmachen, das sich selbst als Machen aufgibt: Das Sehen ist in seiner Wurzel die unbedingte Nachkonstruktion oder die sich selbst realisierende Beschreibung. Fichte kann so die sachliche Untersuchung des 26. Vortrages mit den Worten beginnen: „Das Gesetz einer solchen Beschreibung soll aufgestellt, oder diese Beschreibung selber soll ursprünglich beschrieben, d. h. eben schlechthin als Urbeschreibung von uns realisiert werden“ (X, 293 f.). Von dieser Beschreibung wird dann gesagt: „Mit einem Worte, es ist eben das rein ideale Sehen, oder Anschauen; ...“ (X, 294)

Indem die Vernunft sich zum Sehen macht, begreift sie, daß sie nicht die Sache selber ist: „X *sehen* heißt, das Sehen nicht für X halten, also es vernichten, und in dieser Vernichtung eben wird das Sehen ein Sehen, und entsteht ein Gesehenes schlechthin, wie Sie von X abstrahieren.“ (X, 294). Als nicht die Sache selbst, ist das Sehen das Sein außerhalb der Sache. Fichte bezeichnet es auch als „Äußerlichkeit“. Die Vernunft *macht* sich zum Sehen, d. i., sie bringt sich selber in das „Außen“: indem sie sich zum Außen macht, wird sie zur Äußerung, zur Projektion. Das Außen, zu dem die Vernunft sich selber macht, ist Äußerung: das Sehen ist somit Äußerung oder Projektion.

Indem sie sich zum Außen macht, d. i. als Sache negiert, „setzt“ sie zugleich eine Sache als nicht sie selbst, und damit als nicht durch sich selbst gemacht: sie setzt eine Sache als an sich. Die Sache „entsteht“ hier gleichsam durch die Sichvernichtung des Sehens: die Sache ist hier nicht schon da, das Sehen trifft nicht auf eine schon fertige Sache auf, so daß das Sehen gleichsam nicht weiß, wie es zur Sache kommt, sondern indem es sich als Sehen „erkennt“, oder indem es sich zum Sehen macht und damit als Sache negiert, entsteht erst die Sache als an sich seiend. Indem das Sehen zum *Sehen* wird, wird die Sache zur Sache. (Wir stehen hier wieder in dem schon weiter oben berührten „Wesenseffekt im Mittelpunkt“.) Weil es das gesetzte Außen ist, ist es nicht mehr das, was durch Abbruch „des Intelligierens“ in das Sein außerhalb hineingeraten ist, es ist nicht per hiatum geäußert.

Nun ist das Sehen aber nur dadurch das Sein außerhalb der Sache, daß es die Sache außerhalb des Sehens setzt. Das Sehen ist nicht die Sache selbst, heißt ja zugleich: die Sache ist nicht das Sehen selbst. (Einen anderen Begriff der Sache haben wir noch gar nicht gewonnen.) Indem es zum Außen wird, wird es auch zur Äußerung in dem Sinne, daß es die Sache aus sich hinausäußert. Das Sehen ist Projektion des Gesehenen. Indem es sich aber als Sehen einsieht, sich selbst zum Sehen macht, weiß es gleichsam, warum

es die Sache aus sich heraussetzt: es ist nicht mehr Projektion der Sache per hiatum. „Ich sage: Beschreibung, als solche, ist innerlich immanente Projektion des Beschriebenen, als solchen, d. h. zuvörderst, keinesweges objektive Projektion per hiatum, sondern Projektion, die unmittelbar in sich selber als Projektion, d. i. als Äußerlichkeit anerkennt, und sich als solche vernichtet, und so allein, durch diese Sichvernichtung, Innerlichkeit, Beschriebenes setzt.“ (X, 294). Die Vernunft macht sich zum Außen, zum Sehen. Sie macht sich aber nur deshalb zum Außen, weil sie sich nicht zu dem macht, was *sie* ist. Indem sie *sich* nicht zur Sache macht, macht sie nicht eigentlich sich selbst. Die Sache, die sie in ihrem Außensein nicht ist, ist sie selber. Das Sichäußern der Vernunft bekommt hier auch die Bedeutung, daß die Vernunft nicht nur ist das zum Außen Gemachte, sondern zugleich das aus dem Außen Hinausgeäußerte. Das Gesehene, das Projizierte ist die Vernunft selbst. Als das Projizierte ist es aber das, was nicht gemacht ist in dem Sichzum-Außen-Machen der Vernunft. Als das Nichtgemachte im Sichmachen der Vernunft ist es das, was die Vernunft als Sichmachen sein läßt, es ist das Wesen des Sichmachens. „Das Sein, vor dem es sich vernichtet, ist daher gar kein anderes, als sein eigenes höheres Sein, ...“ (X, 295).

„Weil nun aber die Sache, das Gesehene nicht das Andere, als das vom Sehen Unterschiedene ist, ist auch das Sehen nicht nicht Sache. Das Sehen, das als Außen gesetzt war, ist zugleich auch nicht als das Außen gesetzt. (Wir werden aber sehen, daß das Nicht-Sachesein des Sehens nicht negiert wird, durch welche Negation das Sehen zur Sache selbst würde. Das „Nicht-nicht-Sache-Sein“ des Sehens bedeutet hier nicht, daß das Sehen zur Sache selbst wird.)

Unser Ergebnis: Das Sehen ist das Außen und darin nicht Sache, sofern es nicht sich selbst sieht: nur das objektive Sehen ist nicht die Sache selbst.

Indem das Sehen sich zum Sehen macht, sieht es nicht ein Anderes, ist es nicht unterschieden vom Gesehenen: Das durch sich selbst gemachte Sehen sieht sich. Das Sehen, das das Gesehene „in sich selbst“ findet, („innerlich, immanente Projektion“) ist *Intuition*. Halten wir aber fest, sich selbst sehen kann nur das durch sich selbst gemachte, d. i. das als Sehen begriffene Sehen; das nicht durch sich selbst gemachte Sehen ist immer unterschieden von der Sache als dem Gesehenen. Wahrhafte Intuition ist immer nur die als Intuition begriffene Intuition, also das „intelligierte Sehen“. Das Sehen, das sich selbst sieht ist „intellektuelle Anschauung“. („Was“ das Sehen sieht, wenn es sich selbst sieht, wird sich noch zeigen.)

Nun haben wir aber behauptet, daß das Sehen nicht durch Negation seines Nicht-Sache-Seins als die Sache selbst in vermittelter Position gesetzt werden kann. Überlegen wir, um diese Behauptung zu verifizieren, noch einmal, wie wir auf die Nichtunterschiedenheit des Sehens vom Gesehenen gekommen sind. Das Sehen, das sich selbst sieht, also nicht unterschieden ist

vom Gesehenen, ist das durch sich selbst gemachte Sehen. Das Sichmachen macht sich zum Sehen, sofern es sich nicht zur Sache macht. Aber indem es sich nicht zur Sache macht, macht es nicht eigentlich *sich*: es selbst wird nicht zu dem, was es ist. Die Sache, zu der die Vernunft nicht wird, sofern sie Sehen wird, ist sie selbst als Vernunft. (Wir wiederholen hier nur die schon bekannte Tatsache, daß das absolute Sichmachen sich nicht zum Absoluten selbst macht. Das absolute Sichmachen ist nicht die Absolutheit oder das Absolute selbst.) Von dieser Einsicht haben wir bisher nur den „Gebrauch“ gemacht: Indem die Vernunft sich zum Sehen macht, ist das Sehen nicht unterschieden von dem Gesehenen. Die Vernunft sieht sich: sie ist Intuition.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß das Sehen zur Sache selbst wird. Wir haben ja nur festgestellt, daß das Sehen nicht unterschieden ist von dem Gesehenen. Dies: es ist nicht nicht die „Sache“, ist keine Negation der Negation. Das haben wir bisher aber nur behauptet. Mit dieser unserer Behauptung entfernen wir uns nicht von unserem Autor: Fichte betont immer wieder, daß das Sehen in seiner Vernichtung doch Sehen und damit projizierendes Außen bleibe: „Was es in dieser Vernichtung seiner selber, in der es doch *ist*, intuierend projiziert, ist *Sein*; ...“ (X, 294). An einer anderen Stelle heißt es: „In dieser Sichtungdeckung im Wesen, und Sichvernichtung ist es denn doch, und ist mit seiner unveränderlichen *Grundbestimmung*, als Äußerung.“ (X, 295). Wenn das Sehen aber in der Nichtunterschiedenheit von dem Gesehenen das Außen bleibt, dann ist das Gesehene auch nicht als Sache selbst gesetzt, d. i. als reine „Innerlichkeit“, als Wesen. Nur was in seine Sachlichkeit erhoben werden kann, kann vom Sehen als der Nichtsache unterschieden werden und damit aus der Unmittelbarkeit des Gesehenwerdens befreit werden.

Wenn also das Sehen nicht von dem Gesehenen unterschieden ist, das Sehen aber trotzdem das Außen bleiben soll, kann die Sache auch nicht als reine Innerlichkeit gesetzt sein. An dem Nicht-Außensein der Sache bleibt „irgendwie“ noch Äußerlichkeit haften. Fichte fährt an der ersten der eben angezogenen Stellen unmittelbar fort: „... und da es dies in seinem und vermöge seines unaustilgbaren eigenen Wesens projiziert, dieses Wesen aber Äußerung ist, ein innerlich sich äußerndes Sein, d. i. ein in sich lebendiges und kräftiges Sein“ (X, 294 f.). An der zweiten Stelle fährt Fichte fort: „Das Sein, vor dem es sich vernichtet, ist daher gar kein anderes, als sein eigenes höheres Sein, vor dem das niedere, als Sehen zu objektivierende, vergehet, und dieses sein Sein trägt daher sein ursprüngliches Gepräge, das Äußern,...“ (X, 295).

Wir haben also darzulegen, wieso das Sehen, das doch nicht unterschieden ist von dem Gesehenen, nicht zur Sache selbst wird. Das besagt aber zugleich: wir haben zu zeigen, wieso die Sache nicht zur Sache selbst wird.

Das Sichmachen macht sich nicht eigentlich selbst. Das Sichmachen selbst, das Wesen des Sichmachens, ist immer jenseits des aktuellen Sichmachens. Das Sein jenseits des Sichmachens kann aber kein anderes Sein sein. Es ist nicht vom Sichmachen unterschieden. Aber als Sein jenseits des aktuellen Sichmachens ist es doch auch nicht das aktuelle Sichmachen selber. Weil es aber kein anderes Sein ist und auch nicht das aktuelle Sichmachen, ist es nur das im aktuellen Sichmachen Geäußerte, als das aus dem aktuellen Sichmachen Herausgesetzte, Projizierte. Will sagen: das Gesehene hat hier, weil es nicht das vom Sichmachen Unterschiedene ist, und weil es doch auch nicht ist das aktuelle Sichmachen, kein eigentliches Sein: es ist kein Wesen, das aus dem Sehen befreit und in den Begriff gehoben werden könnte. Das Sehen ist hier nicht von der Sache unterschieden, weil es hier keine eigentliche Sache gibt, die dem Sehen entgegengesetzt werden könnte.

Zusammengedrängt: Das aktuelle Sichmachen macht sich zum Sehen, d. i. nicht zur Sache selbst, indem es sich, wie es eigentlich ist, aus sich heraussetzt. Weil es *sich* äußert, setzt es in seinem *Sichäußern* kein anderes, von ihm unterschiedenes Wesen. Weil es aber in seinem Sichmachen sich äußert, setzt es auch nicht *sich*. Das Geäußerte ist also kein Wesen, keine Sache als solche. Es ist zwar nicht nicht Sache, aber es ist auch nicht die Sache selbst und als solche. Es ist gleichsam die Sache in ihrem Außenaspekt, die Sache in ihrer Äußerlichkeit. Das Sehen, das nicht nicht Sache ist, wird nicht zur Sache selbst, weil die Sache hier gar nicht als Sache gesetzt wird. Weil die Sache hier aber nicht wesentlich gesetzt ist, weil sie gleichsam nur in ihrem Außenaspekt gesetzt wird, kann sie aus dem Sehen nicht gelöst werden, welches Sehen ja gerade das nicht eigentlich Sein der Sache ausmacht. Das kann man auch so ausdrücken: das Gesehene hat hier kein anderes Prädikat als das des Gesehenseins. Es ist nicht als Etwas gesehen. (Durch jede zu dem Gesehensein hinzugesetzte Bestimmung wird das Gesehene aus dem unmittelbaren Gesehenwerden gelöst, und dem Sehen entgegengesetzt. Das Gesehene hat hier kein Sein im Begriff, es ist nur im unmittelbaren Gesehenwerden. Weil das Sehen hier aber ursprünglich realisiert wurde, ist das im ursprünglichen Sehen Gesehene in allem Sehen Gesehene. Das im ursprünglichen Sehen Gesehene wird immer dort gesehen, wo nur gesehen wird. Es wird auch im objektiven Sehen mitgesehen; nur ist es hier nicht das, was in objektive Bestimmungen aufgelöst werden kann. Es wird sich noch herausstellen als die in allem objektiven Sehen erfahrene Gewißheit.)

Das Gesehene ist hier der nicht begriffene Grund, das nicht begriffene Wesen des Sichmachens. Diesen gesehenen Grund haben wir schon bestimmt als Fundament, als tragenden Grund. Der gesehene Grund ist aber Grund des Sehens selber.

Die sichtbare Bedingung des Sehens ist das *Licht*. (Die Helle des Lichtes

kann man nicht begreifen, sondern nur unmittelbar erfahren. Aber die Helle des Lichtes ist doch das, was erst alles Sehen möglich macht.) Das Projizierte „höhere Sein“ des Sehens ist das Licht. „Das Sehen wird daher *innerlich* und *wahrhaft* effective wirkliches Sehen, oder hier besser, reines Licht, indem es sich, als Sehen, vernichtet.“ (X, 295). Das Licht ist aber, wie gesagt, nicht das Wesen als solches: es ist nicht der logische Grund des Sehens. „Wenn es logischer Grund wäre, wäre es nicht Grund des *Sichäußerns*, sondern der Begriff des Sichmachens. Das Sichmachen jedoch, das auf seinen Begriff kommt, wäre nicht mehr ein Sichäußern. Das Licht ist also nicht das Sichmachen, sondern das Sichäußern selbst. Es kann daher von Fichte beschrieben werden als „sichäußerndes Sein“. Das Licht, so kann es auch gesagt werden, ist nicht das Absolute selbst (das Sichmachen), sondern das Absolute in seinem Außenaspekt, d. i. die Sichtbarkeit des Absoluten. Das Absolute wird in diesem seinem Außenaspekt nicht zu einem *anderen* Sein, es ist aber auch nicht das Absolute selbst: es ist das Anderswerden des Absoluten, in welchem Anderswerden das Absolute doch auch nicht nicht absolut wird. Das Sichäußern des Absoluten ist daher immer innerliches Sichäußern, oder immanentes Sichäußern.

Fichte hat diesen ganzen Sachverhalt in die folgende, bereits angezogene Stelle zusammengedrängt: „Was es in dieser Vernichtung seiner selber (sc: das Sehen), in der es doch *ist*, intuierend projiziert, ist Sein; und da es dies in seinem und vermöge seines unaustilgbaren eigenen Wesens projiziert, dieses Wesen aber Äußerung ist, ein innerlich sich äußerndes Sein, d. i. ein in sich lebendiges und kräftiges Sein.“ (X, 294 f.).

Das Licht ist nicht das Absolute selbst, es ist nicht das Wesen des Sichmachens. Es ist das Absolute in seinem Außensein, das Absolute in der Sichtbarkeit. Mit dem Lichte als dem Außensein des Absoluten ist daher zugleich das Sehen gegeben. In diesem Sinne konnten wir ja schließlich sagen, daß das Licht der Grund des Sehens sei. Man kann aber nicht sagen, daß das Sehen mit Notwendigkeit aus dem Lichte hervorgehe: das Sehen ist nicht Wesensmerkmal des Lichtes, weil das Licht nicht Wesen ist. Das Sehen bleibt also, eben weil es nicht notwendig ist, faktisch. Das Licht ist nicht der logische Grund des Sehens, sondern nur der tragende Grund, gleichsam das Haltende in der Faktizität. Was ist das?

Das Licht ist also nicht logische – Fichte sagt dafür genetische Prämisse – des Sehens. Was aber ohne jede Prämisse ist, und das ist, was es ist, von dem sagen wir, es sei unmittelbar gewiß. Der haltende Grund der Faktizität ist die Gewißheit. Das Licht kann *so von* Fichte immer als die Gewißheit schlechthin beschrieben werden. Mit der Beschreibung des Sehens wird somit unmittelbar zugleich die Gewißheit beschrieben. „Und so hätten wir denn, was wir suchten, die Beschreibung, d. h. innere Lebendigkeit und Konstruktion der

Gewißheit, ..., aus der bloßen tiefem Beschreibung des Sehens, der Idealität und Anschauung als solcher, realisiert.“ (X, 296).

Licht oder Gewißheit sind also der haltende Grund des Sichmachens, welches Sichäußern oder Intuieren-Machen ist. Das absolute Sichmachen haben wir schon eingesehen als das Absolute außerhalb des Absoluten, als das Dasein des Absoluten. Das Licht ist somit das Haltende des absoluten Daseins. Das Haltende ist hier das Absolute; aber als das Haltende ist es nicht das Absolute in seinem Absolutsein, sondern gleichsam das Übergehen des Absoluten in das absolute Dasein. Das Absolute geht als Licht in einer unbegreifbaren Weise über in das absolute Dasein oder das absolute Wissen. Als Licht hält das Absolute gleichsam sein Anderssein. Das Halten, in welchem das Absolute oder Gott das Sein außer ihm trägt, ist in der neueren Metaphysik die *Liebe*. Auch bei Fichte wird das Halten, in welchem Gott das absolute Dasein, seine Sichtbarkeit trägt, als Liebe beschrieben. „Im Anfange: höher denn alle Zeit und absolute Schöpferin der Zeit, ist die Liebe; und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein Sichselbsterhalten im Dasein: und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er und bleibt er ewig, wie er in sich selbst ist.“ (V, 543; Anw.). An einer anderen Stelle heißt es: „... des Seins Tragen und Halten seiner selbst in dem Dasein, ist seine Liebe zu sich; die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben“ (V, 540; Anw.). Wir können die Liebe als das Übergehen Gottes in das Dasein Gottes (das absolute Wissen) nicht begreifen, weil Gott nicht ein begreifbares Wesen ist: er *ist* nur im unmittelbaren Erfahren werden; er ist immer nur tragender Grund, nie logischer.

Wie nun in der Liebe Gott gleichsam aus sich heraus in sein Dasein geht, so wird zugleich in der Liebe das Sein außerhalb, das Dasein in Gott zurückgeholt: die Liebe ist zugleich das, was das Außen in das göttliche Sein zurückholt. Um das zu verdeutlichen, müssen wir eine noch nicht erwiesene Voraussetzung machen: dem Dasein, dem absoluten Wissen, entstehen, aus einem bisher noch nicht erörterten Grund, immer Dinge, die es nicht für sich selber hält. Diese Dinge sind aber nicht eigentlich, weil nur das Absolute selbst ist, und weil es außerhalb des Seins des Absoluten nur das Wissen als das Bild und Dasein des Absoluten gibt. Die Dinge sind bloßer Schein. Die Liebe nun, die das Übergehen des Absoluten in das Dasein ist, holt das Dasein zurück in das göttliche Sein. Sie reißt das Dasein, dem notwendig Dinge entstehen, die weder das absolute Dasein, noch aber Gott selbst sind, von den Dingen los und bringt es zurück auf das göttliche Leben. Sofern das absolute Wissen an den Dingen haften bleibt, kommt es zu keinem Sein. Es führt ein Scheinleben. In diesem Scheinleben ist es aber ewig unbefriedigt, eben weil in diesem Scheinleben weder es selbst noch das göttliche Sein ist: es ist hier überhaupt kein Sein. Die Liebe führt das Dasein – allerdings in

unbegreiflicher Weise – auf das göttliche Sein zurück: sie erst verschafft wahrhaft befriedigtes Leben, weil sie aus dem Schein in das Sein führt. (Wir gebrauchen das Wort Sein hier nicht mehr im Sinne des Wesens oder Begriffs, sondern als das unwesentliche Sein des Absoluten jenseits des absoluten Daseins.) Das befriedigte Dasein und Leben wird *von* Fichte als Seligkeit beschrieben: „Die Seligkeit selbst besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe, und ist der Reflexion unzugänglich: der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken, so auch unsere Beschreibung, die in Begriffen einhergeht.“ (V, 549; Anw.).

Unser Ergebnis: Das Absolute jenseits des absoluten Sichmachens, das das absolute Sichmachen sein läßt, ist kein Sein im Begriff, kein Wesen. Das Bedingtsein des absoluten Sichmachens ist daher kein logisches Bedingtsein. Das Übergehen des Absoluten in sein Dasein ist daher keine begreifbare Notwendigkeit, sondern die dem Begriff unzugängliche Liebe. Noch mal: Die Liebe ist nicht Wesensmerkmal Gottes, sondern sie ist das, was die Vernunft, für die es erst Wesen geben kann, entstehen läßt. „Die Liebe daher ist höher denn alle Vernunft und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens und der Zeit: und ich habe dadurch, E. V., den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins- und Lebens- und Seligkeitslehre, d. i. der wahren Spekulation, zu welchem wir bis jetzt hinaufstiegen, endlich klar ausgesprochen.“ (V, 541 f.; Anw.).

XII. Das Nicht-Ich. Die Begriffe des Materials und der Arbeit bei Fröbel

Wir haben schon angedeutet, daß durch die Reflexion, in der die Vernunft sich als durch sich selbst gemacht ihres Ursprunges erinnert, die Möglichkeit einer Einwirkung durch das Nicht-Ich gegeben sein soll. Dies wollen wir eingehender bedenken.

Die Reflexion ist notwendig mit dem Bildsein der Vernunft gegeben: Das Sichmachen, das sich nicht eigentlich macht, ist nachmachendes Zurückkommen auf sich selber als durch sich selbst gemacht. Das nachmachende Sich-zum-Bilde-Machen ist das Sichmachen, das sich nicht in das Sichmachen bringt, d. i. das Sichmachen, das sich nicht als Sichmachen entstehen lassen kann. Dies, daß die Vernunft sich nicht als Sichmachen entstehen lassen kann, macht die Endlichkeit der Vernunft aus, die aber nicht Endlichkeit in dem Sinne ist, daß sie von einem Sein, das nicht sie selbst ist, abhängig ist. Die Endlichkeit der Vernunft besagt lediglich, daß sie nicht das absolute Wesen ist, also das, was sie absolut (Sichmachen) sein läßt. Die Vernunft kann sich nicht in das absolute Sichmachen bringen, weil sie sich ja immer schon gemacht haben muß, um sich machen zu können: die Vernunft muß schon angefangen haben,

um anfangen zu können. Weil die Vernunft aber immer schon angefangen hat, ist sie nicht das Anfangende selbst, also das, aus dem der Anfang hervorgeht. Die Vernunft kann nicht so anfangen, daß sie sich in den Anfang begibt: sie hat ihren Anfang nicht in der Gewalt. Damit ist wiederum nicht gesagt, daß die Vernunft nicht anfängt, sondern lediglich, daß die Vernunft nicht als das Anfangende anfängt. Die Vernunft ist im Anfangen nicht das Anfangende. Die Vernunft fängt an, gleichsam ohne ihr ausdrückliches Zutun. Die Vernunft wird so tätig, daß nicht *sie* sich eigentlich in Gang setzt: *Sie* stößt sich nicht eigentlich an.

Das Tätigsein der Vernunft ist nicht durch die Vernunft selbst in Gang gebracht oder angestoßen. Wir greifen hier den mysteriösen Anstoß durch das Nicht-Ich, von dem in den ersten Schriften Fichtes immer die Rede ist.

Daß die Vernunft durch das Nicht-Ich angestoßen oder in Gang gesetzt ist, besagt vorläufig nur, daß die Vernunft sich nicht selbst in Gang setzt. Es ist damit noch nicht gesagt, daß die Vernunft durch ein Sein, das nicht sie selbst ist, angestoßen wird. Das Nicht-Ich ist hier nicht – und wird es auch nie werden – ein von der Vernunft unterschiedenes, anderes Wesen.

Im Anfangen ist die Vernunft nicht selbst das Anfangende. Es ist hier aber auch kein anderes, von der Vernunft unterschiedenes Wesen, das die Vernunft in Tätigkeit setzt. Es geschieht hier also ein Anfangen ohne Anfangendes. Nun erinnert die Vernunft sich in der Reflexion, daß sie sich selbst in Gang gesetzt hat. In der Erinnerung wird die Vernunft selbst das Anfangende, weil nur das Anfangende angefangen haben kann. Was aber nur in der Erinnerung das Anfangende ist, ist es nicht im präsentischen Anfangen: es *war* das Anfangende, es ist nicht das Anfangende gleichsam zum „Zeitpunkt“ des Anfangens. „Weil die Vernunft erst in der Erinnerung das Anfangende werden muß, kann sie nur so anfangen, daß sie sich als das Anfangende verliert. Mit der Reflexion ist somit immer ein Sich-Verlieren verbunden. Was sich verliert ist aber nicht bei sich: die Vernunft geht in ihrem anfänglichen Sich-Verlieren aus sich heraus. Fichte beschreibt dieses Sichverlieren, welches durch die Reflexion gegeben ist, in der ersten Wissenschaftslehre als die *zentrifugale* Bewegung des Ich: das Ich geht aus sich heraus.

Dieses anfängliche Sichverlieren der Vernunft wollen wir näher beschreiben.

Die Vernunft verliert sich als das Anfangende, heißt, die Vernunft verliert sich als die sich selbst schaffende Tätigkeit. Sie ist hier gleichsam ohne ihr Zutun in das Tätigsein hineingeraten. Nun ist aber das Tätigsein der Vernunft nie ein bedingtes, notwendiges: Das Tätigsein der Vernunft ist nicht das Tätigsein eines tätigen Wesens, das gleichsam als dieses tätige Wesen zur Welt kommt und nichts zu seinem Tätigsein, hinzutun muß. Das Tätigsein, in das die Vernunft hineingeraten ist, ist immer schon ein Tätigsein,

dem es in einer gewissen Weise um sich selbst zu tun ist. Die Vernunft kommt in ihrem Tätigsein immer auf sich selbst zurück: allerdings kann sie in dem erinnerungslosen Anfangen nicht auf sich selbst als dem Anfangenden zurückkommen. Sie versucht also nicht ihr Tätigsein zu erklären und aus sich selbst zu erklären, sondern sie nimmt es einfach hin: Sie *findet* sich tätig.

Indem die Tätigkeit sich selbst unmittelbar tätig findet, ist sie nicht durch sich selbst in Gang gebracht. Sie ist hier nicht absolute Tätigkeit. Indem sie sich tätig findet, findet sie sich in einem gewissen Sinne abhängig. Nun ist es aber der Vernunft in ihrem erinnerungslosen Anfangen nicht in der Weise um sich selbst zu tun, daß sie sich in Gang setzen möchte: *sie* versucht ihr Tätigsein nicht zu erklären. Die Tätigkeit, der es nicht in der Weise um sich selbst zu tun ist, daß sie sich in Gang setzen „will“, will sich in ihrem Tätigsein erhalten. In ihrer anfänglichen Verlorenheit ist die Vernunft bloße Selbsterhaltung oder „Selbstsucht“.

Weil die selbstsüchtige Vernunft sich nicht eigentlich erklären will, ist sie auch nicht abhängig im Streben sich in Gang zu setzen, sondern im Streben sich in Tätigkeit zu halten. Die Vernunft „braucht“ nicht „etwas“, um ihr Tätigsein erklären, sondern um ihr Tätigsein erhalten zu können. Die Abhängigkeit aber, in der etwas gebraucht wird, um sich erhalten zu können, ist *Angewiesenheit*. Angewiesen auf „etwas“ außer ihr, ist die Vernunft in ihrem triebhaften Dasein. (Wenn wir hier von „etwas“ außerhalb der Vernunft sprachen, dann ist das nur geschehen, um uns verständlich zu machen. Es ist ja gerade nicht so, daß die Vernunft in ihrer anfänglichen Verlorenheit ein anderes, von ihr unterschiedenes Wesen setzt, um ihr Tätigsein erklären zu können.)

Indem also die Tätigkeit sich tätig findet, findet sie sich angewiesen. Sie *findet* sich aber nur angewiesen, indem sie zugleich das findet, auf das sie angewiesen ist: sie setzt ja, indem sie sich tätig findet, ihrem Tätigsein nichts als bedingend voraus. Das, worauf wir angewiesen sind, kann nur unmittelbar gefunden werden, es kann nicht durch den Begriff gesetzt werden. So sind wir z.B. angewiesen auf Eßbares: indem wir auf Eßbares angewiesen sind, finden wir zugleich auch Eßbares. Es spielt hierbei keine Rolle, ob wir das Eßbare im Gefühle des Hungers oder der Sättigung finden. „Nicht durch den Begriff, nein, durch Hunger und Durst und Sättigung wird mir etwas zu Speise und Trank.“ (II, 260; Best. d. M.). Das unmittelbare Sich-angewiesen-Finden, in dem wir zugleich das finden, auf das wir angewiesen sind, nennt Fichte Empfindung oder Gefühl. Halten wir aber fest: das, worauf wir angewiesen sind, ist noch nicht als ein anderes, von uns unterschiedenes Wesen gesetzt. Das Findende und Gefundene sind nicht voneinander unterschieden. „Wenn daher das materiale Gefühl (...) betrachtet wird, von der einen Seite als Affektion des Ich, von der anderen als Qualität der Dinge; so ist

diese Duplizität schon eine Folge der spaltenden Reflexion. Im eigentlichen, durch keine Reflexion zu erreichenden Wissen ist es weder das eine, noch das andere, sondern beides, aber beides unzertrennlich und unterschiedslos, und zufolge dieser absoluten Identität muß auch die unterscheidende Reflexion beides als unzertrennlich setzen. Kein subjektives Gefühl ohne objektive Qualität, und umgekehrt.“ (II, 125; WL 1801).

In ihrer anfänglichen Verlorenheit erfährt sich die Vernunft nicht in Gang gesetzt von einem Wesen, das nicht sie selbst ist, sondern indem sie sich tätig findet, findet sie zugleich das, auf was sie in ihrem Tätigsein angewiesen ist. Sie „braucht“ das „Andere“ nicht, um sich entstehen zu lassen (sie „will“ hier ja nicht ihre eigene Entstehung begreifen): sie ist also von dem Anderen nicht in Tätigkeit gesetzt. Das Tätigsein der Vernunft ist nicht die Folge eines tätigen Wesens, das nicht die Vernunft selbst ist, noch ist es durch ein anderes Wesen kausal bewirkt, denn zum Bewirkenden könnte das Andere ja auch nur auf Grund seines Wesens werden. Der Anstoß durch das Nicht-Ich ist also weder als Folge noch als kausale Wirkung eines anderen, von der Vernunft unterschiedenen Wesens zu verstehen. Wer daher sagt, die Empfindung sei hervorgerufen durch ein an sich, seiendes Ding außerhalb der Vernunft, der beschreibt nicht mehr die Empfindung, sondern er versucht sie zu erklären. Diese Erklärung ist aber notwendig falsch, weil die Vernunft, wenn sie ihr Tätigsein erklären will, nur auf sich selbst als dem Grund ihres Tätigseins kommt, wobei sie jedoch lediglich sagen kann, *daß* sie sich selbst in Tätigkeit, niemals aber, *wie sie* sich *in* Tätigkeit gesetzt hat: sie begreift sich nicht in dem, was sie hat sein müssen, um anfangen zu können.

Eben weil die Vernunft nur weiß, *daß* sie sich selbst in Tätigkeit gesetzt hat, nicht aber *wie* sie sich selbst in Tätigkeit setzen kann, verliert sie sich im Anfangen der Tätigkeit als das Tätigende. In dieser Verlorenheit findet *sie* sich auf etwas angewiesen, was nicht sie selbst ist. Aber weil das Nicht-Ich nicht als Erklärungsgrund der Tätigkeit gesetzt werden kann, *ist* es nur als das unmittelbar Empfundene: es ist nicht *als* das Anstoßende der unmittelbaren Empfindung voraussetzbar. Fichte faßt dies in der Wissenschaftslehre 1801 wie folgt zusammen: „Wer da sagt: es gibt durchaus eine *so* beschaffene Sinnenwelt, wie ich sie höre, fasse, denke, der spricht eben seine Wahrnehmung aus und hat daran recht. Wenn er dagegen sagt: sie wirkt ein auf mich, als ein an sich Seiendes, bringt Sensationen, Vorstellungen, usw. in mir hervor, so spricht er nicht mehr seine Wahrnehmung aus, sondern einen erklärenden Gedanken – an welchem zuvörderst durchaus kein Menschenverstand ist –, dann aber sagt er Etwas aus, das über die Möglichkeit des Wissens hinausliegt. Er kann nur sagen: wenn ich meine äußeren Sinne auf tue, so finde ich sie eben so bestimmt: Weiteres weiß er Nichts“ (II, 136).

Auch für Fröbel muß die sich selbst schaffende Tätigkeit durch die Verlorenheit ihrer selbst hindurch: die sich selbst schaffende Tätigkeit, die sich nicht zum anfangenden Wesen machen kann, hat den Anfang ihres Tätigseins nicht in der eigenen Gewalt. Die sich selbst machende Tätigkeit fängt an, ohne selbst das Anfangende zu sein. Da aber doch *sie* anfängt, kann sie nur so nicht das Anfangende sein, daß sie nicht bei sich ist, daß sie im anfänglichen Tätigsein aus sich heraustritt (zentrifugale Bewegung bei Fichte).

„Alle geistige und körperliche, alle menschliche Vollkommenheit muß durch Unvollkommenheit hindurch, um zur Vollkommenheit und zum Bewußtsein emporzusteigen. Trat das göttliche Wesen heraus, erschien es, offenbarte es sich, so mußte es an und durch Körper, das Sondernde und Gesonderte, das Begrenzende und Begrenzte, geschehen.“ (Z 154). In der Verlorenheit ihrer selbst geht es der sich selbst schaffenden Tätigkeit doch in einer gewissen „Weise um sich selbst, allerdings nicht so, daß sie sich hier . als das tätige Wesen in Tätigkeit setzen, d. h. ihr Tätigsein erklären will. Das Um-sich-selbst-Gehen, das sich nicht erst entstehen lassen will, ist Selbsterhaltung, die Fröbel in Übereinstimmung mit Fichte als Selbstsucht beschreibt. In der Selbstsucht ist die sich verlierende absolute Tätigkeit nicht „Schöpfer und Erhalter aus sich, durch sich“: sie bedarf eines „Anderen“, um sich selbst in Tätigkeit halten zu können. Weil sie sich hier aber gar nicht entstehen lassen will, bedarf sie des Anderen nicht als eines begrifflich bestimmten anderen *Wesens*. Das Andere wird nicht aus der Unmittelbarkeit des Bedürfnisses gelöst und auf seinen Begriff gebracht. Das Andere wird also nicht als identisch dasselbe gebraucht, sondern es steht nur an als das jeweils Benötigte. Das Andere ist daher bloße Mannigfaltigkeit.

In der Selbstsucht geht es also weder um das Wesen der sich selbst schaffenden Tätigkeit noch um das als identisch dasselbe sich durchhaltende Sein der benötigten „Dinge“; sie ist somit der Ort des Nicht-Seins schlechthin, oder, insofern die Selbstsucht ja tätiges „Besorgtsein“ ist, die absolute „Vernichtung“: „Anschauung, Betrachtung, Beachtung der Einzelheit als solcher führt zur Vernichtung der Einzelheit selbst; alle Selbstsucht und Selbstigkeit arbeitet an ihrem eigenen Untergange. Absolute Selbstsucht, Selbstigkeit ist absoluter Tod aller Dinge“ (Z 160).

Im Anfangen der Vernunft „steht“ kein Anfangendes, weil sie sich selbst im Anfangen als das Anfangende verliert. Sie verliert sich als das Anfangende, weil sie nur in der Erinnerung das Anfangende sein kann.

Nun wird in dem Anfangen aber nur die *Vernunft* angefangen, in Gang gesetzt, wenn sie sich anfängt nachzukonstruieren: die Vernunft *ist* ja nur so, daß sie sich nachkonstruiert. Die *Vernunft* wird nur so in Tätigkeit gesetzt, daß die Nachkonstruktion angefangen wird. Wenn die Vernunft sich aber nachkonstruiert, erinnert sie sich, daß sie durch sich selbst ist. In der

nachkonstruierenden Erinnerung wird die Vernunft selbst zum Anfangenden. So gesehen kann man sagen: In der Verlorenheit des Anfangens fängt die Vernunft an, das Anfangende zu sein. Im Anfangen der Vernunft ist somit kein Anfangendes, weil hier das Anfangende selbst anfängt, das Anfangende zu sein. Im Anfangen *wird* das Anfangende erst zum Anfangenden. Die Verlorenheit der Vernunft in ihrem Anfangen besagt also, daß die Vernunft erst das Anfangende *werden* muß.

Das Werden, um das es sich hier handelt, ist kein Werden im Sinne der organischen Entwicklung. Die organische Entwicklung ist Entfaltung von Anlagen, die notwendig zu einem bestimmten Wesen gehören. Das Wesen geht hier immer dem Werden voraus. In unserem Falle geht dem Werden kein Wesen voraus: hier wird erst das, zu dem das Werden gehört. (Eine Pflanze wird nicht erst in ihrer Entwicklung zu der bestimmten Pflanze, sondern die Entwicklung selbst ist immer nur ein Vorgang „an“ der bestimmten Pflanze. Die Entwicklung einer Pflanze ist nur als genitivus subjectivus, nie aber als genitivus objectivus zu lesen.) In dem hier gemeinten Werden wird erst das werdende selbst. Das Werden, das nicht aus einem Wesen folgt, ist kein Werden, das mit Notwendigkeit stattfindet. Das Nicht-Notwendige ist das Mögliche: die Genesis der Vernunft kann stattfinden oder auch nicht. Das hier mit „Mögliche“ gemeinte ist wiederum nicht die Möglichkeit, die durch ein bestimmtes Wesen „freigegeben“ wird, als dem, was durch die Bestimmung eines Seins zwar nicht als notwendig gesetzt, aber auch nicht ausgeschlossen wird. Die Möglichkeit, von der wir hier reden, ist keine auf Grund der Bestimmung eines Wesens ermöglichte Möglichkeit. Das Werden der Vernunft ist das Mögliche schlechthin, d. i. durch kein Wesen Bedingte oder Ermöglichte: es ist die unbedingte Möglichkeit. Die unbedingte Möglichkeit ist aber die *Freiheit*. Das Werden der Vernunft, also die Reflexion ruht – so drückt Fichte dies immer wieder in der Wissenschaftslehre 1801 aus – im Standpunkt der absoluten Freiheit. „Nun soll dieses Absolute doch sein ein absolutes *Wissen*; es müßte daher *für* sich sein, welches es bewiesenermaßen nur faktisch, durch absolute Vollziehung der Freiheit, – ... – werden kann, aus sich selbst herausgehend, sich nacherzeugend u. dgl., welche ideale Reihe wir gleichfalls erschöpft haben ...“ (II, 61). In der ersten Wissenschaftslehre hat Fichte dies auf die lapidare Form gebracht: „Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetze, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Übergang*, sondern durch einen *Sprung*.“ (I, 298; WL 1794).

Auch für die Wissenschaftslehre 1804 wird die Einsicht der Vernunft oder die Reflexion, also die Wissenschaftslehre durch die absolute Freiheit zustande gebracht: „Die Einsicht erscheint in ihrem Dasein als nur möglich durch Freiheit; so ist es auch wirklich und in der Tat, d. h. so als frei sich äußernd zeigt

sich die Vernunft; daß Freiheit erscheine ist eben ihr Gesetz und inneres Wesen.“ (X, 307).

Die Entwicklung der Vernunft ist bei Fröbel offensichtlich immer in Analogie zur organischen Entwicklung gesehen. Einer seiner Aufsätze ist überschrieben: „Das Samenkorn und das Kind. Ein Vergleich.“ (II, 2; 47 ff.). In diesem Aufsatz wendet er sogar den Begriff der „freithätigen Entwicklung“ sowohl auf die Entwicklung des Samenkornes zur Pflanze als auch auf die Entwicklung des Kindes zur Vernunft an. „Wir pflegen es (sc: das Samenkorn), daß es sein Leben, sein Wesen in Gestalten ungehindert, selbst- und freithätig so wahr als bar, so schön als kräftig vor uns entfalte“ (II, 2; 47). Frei und selbsttätig meint in diesem Zusammenhang, daß die Pflanze sich ohne äußeren Einfluß ihrem Wesen gemäß entwickelt.

Die selbsttätige Entwicklung der Pflanze oder des Tieres ist frei im Sinne des „Frei-Von“: die Pflanze entwickelt sich von selbst, wenn man sie nur das sein läßt, was sie ist. Dieser Begriff von Freiheit ist rein negativ und dient lediglich zur Abwehr der Vorstellung, daß man die Pflanze technisch herstellen kann. Die Entwicklung der Pflanze oder des Tieres ist nicht Entwicklung in dem technischen Sinne, in dem man heute etwa von der Entwicklung der Atombombe spricht. (Der Same ist nicht das „Material“, aus dem der Mensch eine bestimmte Pflanze herstellen kann.)

Genau diesem Zwecke, nämlich der Abwehr der Vorstellung, daß das Kind ein „Thonklumpen“ sei, den der „Erzieher“ nach seinem Belieben „kneten“ und formen kann, dient der Vergleich des heranwachsenden Menschen mit dem Samenkorn. Man hat in der Fröbel-Literatur meistens übersehen, daß Fröbel sehr wohl die Entwicklung des Menschenkindes zur Vernunft von der Entwicklung des Samenkornes zur reifen Pflanze unterscheidet. Die „freithätige“ Entwicklung des Samenkornes ist nur frei in dem angedeuteten negativen Sinne. Gleichwohl ist die Entwicklung der Pflanze oder des Tieres eine bedingte, notwendige Entwicklung, d. i. ein „Geschehen“, das mit dem Wesen der Pflanze oder des Tieres mitgegeben ist. Durch die Entwicklung „entsteht“ hier nicht das Wesen, zu dem die Entwicklung gehört. Die Entwicklung des Tieres ist nie als genitivus objectivus zu lesen, sondern sie ist hier immer schon Folge eines „fertigen“ Wesens. Das Tier kommt als das, was es ist, zur Welt, in seiner Entwicklung wird nichts zu seinem Tiersein hinzugetan. Weil in der Entwicklung des Tieres nicht erst das Tier in seinem Sein „festgestellt“ wird, kann es dieses sein Tiersein in der Entwicklung nicht „verfehlen“. „Das Tier, dessen Lebenstrieb, Kräfte und Anlagen, dessen Instinkte, wie man es nennt, gleich so bestimmt und stark sind, daß es im freien Naturzustande gar nicht dagegen fehlt, ja nicht fehlen kann, daß es dadurch jedes Hindernis im Bereiche seines Lebens überwindet, das Tier kann eben darum auch nicht zur Erkenntnis seiner Kräfte, seiner Anlagen, seines

Wesens, der Einheit seiner selbst und so auch nicht zur Erkenntnis der Mannigfaltigkeit ... kommen und noch weniger also sich davon Rechenschaft geben. (Bl 42 f.).

Aus unserem Zitat geht also hervor, daß das Tier, weil es mit „fertigen“, festgestellten Kräften zur Welt kommt, nicht zur Erkenntnis seiner Kräfte und seiner selbst kommen kann: die Entwicklung zur Vernunft kann demnach nicht von einem fertigen Wesen ausgehen: sie kann nicht Entwicklung eines Wesens (gen. subj.) sein. Gerade die Unfertigkeit des Menschen macht seinen „größeren“ Vorzug vor dem Tiere aus und kennzeichnet den sich entwickelnden Menschen als vernünftiges Wesen. „Ohngeachtet nun *des* früh im Menschen, im Kinde, wenn auch anfangs nur in den leisesten Spuren sich kundtuenden Beschäftigungstriebes, hat man dennoch von einem ganz unrichtigen Gesichtspunkte aus viel darüber gesprochen, daß derselbe so *unbehilflich* geboren werde, daß er sich so langsam zur Selbständigkeit entwickle und darum so lange der Mutter Pflege und Hilfe bedürfe; deshalb hat man sich auch sogar des Ausspruchs erlaubt, daß der Mensch in dieser Beziehung hinter den Tieren zurück und unter denselben stehe. Allein, wie wir in der Zukunft noch öfter sehen werden, machte gerade das, – was man der Menschennatur als doch notwendige *Folge* der Erscheinung des Menschenwesens auf der Erde zur *Last* legt, mindestens als redenden Beweis der großen Unvollkommenheit des Menschen anführt – dessen *Vorzug* vor den übrigen Geschöpfen der Erde aus, ist *Zeichen seiner Würde*, ist Ausdruck, daß der Mensch nach Gottes Bilde, zur Erkennung und Darlebung seiner Gottähnlichkeit erschaffen, d. h. dazu auf der Erde und unter den Erdbedingungen erschienen ist. Denn wir erkennen dadurch, den Menschen als zum freien und selbsttätigen Heraussteigen aus sich bestimmt, zu immer höherem Sich-selbst-Bewußtwerden berufen.“ (Bl 42).

Die Entwicklung der menschlichen Kraft ist, weil der Mensch nicht schon fertig zur Welt kommt, das Werden der Kraft (gen. obj.) selber. Die Entwicklung der menschlichen Kraft ist nicht nur „*äußerer*“ Kraftzuwachs, sondern das Werden des Wesens der Kraft, Fröbel spricht hier immer von einer „inneren Steigerung“ der Kraft. Weil nun aber *die* menschliche Kraft immer erst das werden muß, was sie ist, weil der Mensch seine Kräfte nicht fertig zur Welt bringt, ist das Werden selbst ein ständiges Überwinden der Kraftlosigkeit oder der Ohnmacht. Das Werden des Menschen vollzieht sich als ein ständiges Ankämpfen gegen das eigene Nichtsein. Weil das Werden des Menschen aber immer Überwindung des Nichtseins ist, ist es notwendig eine gehemmte, mit Hindernissen kämpfende Entwicklung. (Auf das Gehemmtsein der menschlichen Entwicklung, insbesondere auf das Problem der „äußeren“ Hindernisse des Menschen, werden wir noch zurückzukommen haben.)

Die durch kein vorgegebenes Wesen bedingte Entwicklung des Menschen

in der, eben weil durch diese Entwicklung der Mensch erst *Mensch* wird, nur das eigene Nichtsein vorausgesetzt wird, ist also auch in dem weiter oben gekennzeichneten – positiven – Sinne *freitätige* Entwicklung. Fröbel spricht hier immer von einer Entwicklung und inneren Steigerung der Kraft durch *Freitätigkeit* des Willens. „Ganz anders verhält sich dies nun, ..., im Leben des Menschen, in welchem anfangs fast nichts ohne Hilfe von außen, folglich nichts ohne Hindernisse, ganz besonders aber nichts durch und mit *Übergewicht* der Kraft von innen, leicht vollbracht werden kann (wie dies dagegen z. B. das kaum ausgebrütete Entchen auf dem Wasser zeigt); also alles Äußere, als ein Hemmendes vom Menschen überwunden sein will, selbst bei und mit *Übergewicht* der *Unbehilflichkeit*, lediglich durch innere *Steigerung* und durch äußere Verstärkung und Vermehrung der Kraft durch *Freitätigkeit des Willens*. Diese, aus *Freitätigkeit* des Willens hervorgehende, innere *Selbststeigerung der Kraft* und die *dadurch* bewirkte äußere Verstärkung und Vermehrung derselben macht also den größeren Vorzug des Menschen vor dem Tiere aus, und dies um so mehr, als der Mensch im höchsten Zustande der *Unbehilflichkeit* geboren wird.“ (Bl 43).

Weil die Entwicklung des Menschen keine notwendige ist, wiederholt sich auch nicht an jedem Menschen die Entwicklung, die mit dem Wesen“ des Menschen notwendig gegeben ist, so wie jede einzelne Pflanze die Entwicklung wiederholt, die mit dem Wesen dieser bestimmten Pflanze notwendig gesetzt ist. „Jene Betrachtung der Entwicklung und Ausbildung der Menschheit als einer stehenden, abgeschlossenen, und nun gleichsam sich immer nur von Neuem und nur in größerer Allgemeinheit wiederholenden ist über alles Aussprechen nachtheilig. Denn das Kind, so wie jedes folgende Geschlecht, wird dadurch schlechterdings nur ein nachahmendes, ein äußerlich todes Abbild, gleichsam ein Abguß des früheren; aber nicht ein für die Zukunft und alle Zukunft und zukünftige Geschlechter für seine Entwicklungsstufe, auf der es in der Gesamtheit der Menschheitsentwicklung stand, wieder lebendiges Vorbild.“ (I, 2; 12).

Der einzige Unterschied, der in der Frage der Entwicklung des Menschen zwischen Fichte und Fröbel besteht, ist der, daß die Entwicklung zur Vernunft bei Fichte im Sprung geschieht, während sie sich für Fröbel doch in einer gewissen Stetigkeit vollzieht. Über den Sinn dieser Stetigkeit, die allerdings auch für Fröbel nicht die Stetigkeit der Naturvorgänge ist, kann erst im Zusammenhang mit der Frage nach der Erziehung bei Fröbel befunden werden.

In der Reflexion erspringt sich die Vernunft bei Fichte als durch sich selbst gemacht. In dem Sprung wird die Vernunft zum Anfangenden. Sie kann aber nur zum Anfangenden *werden*, wenn sie sich aus der anfänglichen Verlorenheit ihrer selbst befreit. Das Werden der Vernunft stellt sich demnach

dar als das Sichbefreien aus der anfänglichen Angewiesenheit des triebhaften Daseins.

Indem die Vernunft aber das Anfangende wird (sich als das Anfangende erspringt), läßt sie gleichsam die anfängliche Verlorenheit, in der sie nicht das Anfangende ist, als nicht sie selbst zurück. Die anfängliche Verlorenheit wird also im Sprung, in dem die Vernunft erst Vernunft wird, zur Nicht-Vernunft, zum Nicht-Ich.

Wir dürfen hier zur Charakterisierung des Nicht-Ich festhalten: Erstens: Im Sprung, in dem die Vernunft sich als Vernunft erspringt, entsteht ihr zugleich das Nicht-Ich. Das Nicht-Ich ist nicht das An-sich-Sein der Dinge vor aller Vernunft, sondern es entsteht mit der Vernunft zugleich, so nämlich, daß die Vernunft nur so Vernunft werden kann, daß sie sich von der Nicht-Vernunft losreißt, absetzt. Indem die Vernunft entsteht, setzt sie sich ab von dem Nicht-Ich.

Zweitens: Das Nicht-Ich ist nicht ein transzendentes Wesen, sondern die Verlorenheit der Vernunft, in der die Vernunft eben nicht Vernunft ist. Das Nicht-Ich ist nicht ein Dinghaftes jenseits der Vernunft – das wäre ja Unsinn, weil die Dinge nur in der Vernunft, eben als Gedachtes sind –, sondern die anfängliche Verlorenheit der Vernunft, das triebhafte Dasein, von welchem die Vernunft sich losreißt. Nur in dieser Verlorenheit der Vernunft kann ihr „etwas“ entstehen, was nicht sie selbst ist; sie allein ist der „Ort“, in der die Dinge ein nichtvernünftiges Sein haben können. Das Nicht-Ich ist also das triebhafte Dasein der Vernunft, in welchem allein etwas „außer“ der Vernunft gefunden werden kann.

Auch für Fröbel – wir haben darauf schon hingewiesen – ist allein die Selbstsucht der „Ort“, in dem es eine nicht eigentlich seiende (gedachte) Mannigfaltigkeit (als Nicht-Identisches) geben kann.

Das Triebleben wird allein im Sprung zum Nicht-Ich, d. 1. dann, wenn die Vernunft sich als durch sich selbst gemacht reflektiert. In dieser Reflexion erst wird die Vernunft zum Anfangenden. Das Anfangende geht also nicht dem Sprung als diesen bedingend voraus. Die Reflexion ist, wie wir gesehen haben, das Werden, dem kein Werdendes vorhergeht. Der Sprung ist somit nicht als Folge eines springenden Wesens auf dieses zurückzuführen: er kann nicht aus seiner Unmittelbarkeit befreit werden. Der Sprung oder der Vollzug der Freiheit ist, wie es ja aus den oben angeführten Zitaten hervorgeht, das Faktische.

Die Faktizität des Sprunges ist aber nicht gleichzusetzen dem absoluten Dasein, dem Bild des Absoluten, das die Vernunft ihrem Wesen nach ist. Der Sprung ist faktisch, weil die Vernunft nicht das Anfangende selbst ist, aus dem das Anfangen als Wesensfolge hervorgeht. Das Anfangen das Anfangende zu sein, also das Werden der Vernunft in der Reflexion ist darin ge-

gründet, daß die Vernunft nicht das Absolute selbst ist. Sie ist das Anfangende, das immer schon angefangen hat, und deshalb nicht eigentlich anfangen kann. Der Sprung selbst ist ein gegründetes Faktum: er geht hervor aus dem Wesen der Vernunft als dem Dasein des Absoluten. Die Freiheit ist daher in der Wissenschaftslehre 1804 Äußerung der Vernunft; der Vollzug der Freiheit wird in dieser Wissenschaftslehre auch angesprochen als Erscheinung der Erscheinung. Die Freiheit ist die Äußerung der Vernunft, die als solche schon die Äußerung des Absoluten ist.

Nun wird die Vernunft aber nur im Sprung zum Anfangenden, das immer schon angefangen hat. Allein in der Reflexion ist die Vernunft durch sich selbst gemacht. Der Sprung, der im Anfangenden, das immer schon angefangen hat, gegründet ist, wird erst im Vollzug des Sprunges selbst begründet, weil erst im Sprung das Anfangende, das immer schon angefangen hat, entsteht. Der Sprung wird gleichsam immer erst post factum begründet. Wir können dies auf die Formel zusammendrängen: Das Wissen als das absolute Dasein ist gar nichts anderes als das Notwendigmachen der absoluten Freiheit. Die Freiheit kann aber nur aposteriorisch begründet sein. Fichte betont dieses aposteriorische Begründetsein der Freiheit insbesondere in der Wissenschaftslehre 1801: „Das Wissen kann sich nicht fassen als ein *Wissen* (nicht meinen und wähen als ein ewig sich gleiches und unveränderliches), ohne sich als notwendig anzusehen, sagten wir. Nun aber ist das Wissen seinem Sein (Dasein, Gesetzsein) nach durchaus nicht notwendig, sondern durch absolut formale Freiheit begründet, ... Was ist denn das nun für ein verschiedenes Sein des Wissens, in Rücksicht dessen es einmal notwendig ist und nicht frei, ein anderesmal frei und nicht notwendig? – Nun ist die Notwendigkeit hier freilich keine andere, als die der *Freiheit* (...) ... Daher wird diese Schwierigkeit sehr leicht sich also lösen: *Wenn* einmal ein Wissen ist, so ist dasselbe notwendig frei ... *Daß* aber überhaupt eins sei, hängt nur ab von absoluter Freiheit, und es könnte daher ebensowohl auch keines sein.“ (II, 52).

Im Sprung wird die Vernunft das Anfangende, das immer schon angefangen hat: der Sprung ist gar nichts anderes als die Nachkonstruktion der Vernunft. (In dem weiter oben angeführten Zitat wird der Vollzug der Freiheit ausdrücklich als das faktische Nacherzeugen angesprochen.) Das Nacherzeugen ist nicht das ursprüngliche Erzeugen selber: in der Nachkonstruktion entsteht das Wissen nicht eigentlich, sondern lediglich als schon durch sich gemacht. Fichte kann daher sagen, daß das Wissen eigentlich gar keine Genesis habe: „Diese Einsicht der Genesis – nicht des absoluten Wissens an sich, denn dies kennt keine Genesis –, sondern des wirklichen Daseins und Erscheinens dieses absoluten Wissens in uns, wäre nun die *W. L.* in specie, inwiefern sie ist ein besonderes Wissen, dessen Nichtsein ebensowohl möglich ist, als sein Sein.“ (X, 289; WL 1804). Im Nacherzeugen wird das Wissen

gemacht, jedoch so, daß es nicht eigentlich gemacht wird. Von hier aus verstehen wir, wieso im Sprung, der die Nachkonstruktion der Vernunft ist, zugleich das Nicht-Wissen, die Nicht-Vernunft entsteht: weil in der Nachkonstruktion das Wissen zugleich nicht entsteht, eben weil die Nachkonstruktion nicht die eigentliche Erzeugung ist. Dies allein, daß im Sprung als der Nachkonstruktion des Wissens das Wissen *nicht* eigentlich entsteht, ist der Sinn der Rede, daß das Wissen sich im Sprung, in dem es sich selbst erspringt, sich zugleich absetzt vom Nicht-Wissen.

Das Zugleich von Sein und Nichtsein des Wissens ist aber ein unmittelbares, nicht mehr aufhebbares Zugleich: die Position ist hier nicht zugleich Negation, weil sie sich nur als Negation der Negation vollziehen kann. In diesem unmittelbaren Zugleich wird somit auch nicht das Wissen gesetzt, wie es eigentlich ist, nämlich als das Absolute selbst. Es wird hier ja nicht gesetzt als das Anfangende, das anfangen kann, das den Anfang gleichsam noch vor sich hat, sondern als das Anfangende, das immer schon angefangen hat, also das Anfangende, das den Anfang immer schon verwirklicht hat. Weil aber das Wissen in der Nachkonstruktion nicht als das gesetzt ist, was es seinem Wesen nach ist, kann das Nicht-Ich auch nicht als ein vom Wissen unterschiedenes anderes Wesen gesetzt werden. Es entsteht der Vernunft im Sprunge nicht ein anderes Wesen: der Sprung ist kein logisches Entgegensetzen. Im Sprung werden *wir* erst Vernunft, indem wir uns aus unserer Verlorenheit herausreißen. Der Sprung oder das Absetzen vom Nicht-Ich ist daher ursprünglicher als das logische Entgegensetzen, weil wir hier erst Vernunft werden, durch die etwas logisch entgegengesetzt werden kann. Das Entgegensetzen des Nicht-Ich wird daher von Fichte von Anfang an als der Entstehungsort der Kategorie der Negation und des logischen Satzes des „Gegensetzens“ erklärt: „Von diesem ursprünglichen Entgegensetzen nun ist alles das, was wir soeben vom Entgegensetzen überhaupt gesagt haben, abgeleitet.“ (I, 104; WL 1794). Die Ursprünglichkeit des Sichabsetzens vom Nicht-Ich, welches ursprünglicher ist als das logische Entgegensetzen, wird auch in der Wissenschaftslehre 1801 betont. Wir werden darauf zurückkommen.

Im Sprung wird die Vernunft also nicht eigentlich gemacht. Sie wird hier nicht in die Möglichkeit anzufangen gebracht (Möglichkeit hier verstanden im Sinne der Mächtigkeit), sondern gerade als das Anfangende ersprungen, das den Anfang nicht in seiner Gewalt hat. Konkret: Die Vernunft wird ersprungen als schon durch sich gemacht. Damit ist aber auch gesagt, daß die Vernunft nur reflektierend, nachkonstruierend Vernunft werden kann, denn das Sich-gemacht-Haben ist gar nichts anderes als das Sich-nachmachen der absoluten Tätigkeit. Aber indem die Nachkonstruktion sich als Nachkonstruktion einsieht, setzt sie ein Schon-(An-sich-)Sein. Der Reflexion, die ja

nur Nachkonstruktion ist, geht das Sein schon voraus. Die Vernunft kann *sich* nur reflektieren, weil sie schon ist. Das Schon-Sein wird aber erst zum Schon-Sein der *Vernunft*, indem es als „Durch-sich-selbst-Gemachtsein“ reflektierend nachkonstruiert wird.

Damit also die Vernunft sich konstruieren kann, muß sie schon sein. Dieses Schon-Sein wird aber erst zu dem, *was* es ist, wenn die Vernunft es als Sichgemachthaben reflektiert.

Uns kommt es im Zusammenhang der Fragestellung nach dem Nicht-Ich auf das Schon-Sein der Vernunft an, insofern es nicht als das Sich-Gemachthaben der Vernunft reflektiert wird.

Die Vernunft könnte sich nicht reflektieren, wenn sie nicht schon wäre. Das Schon-Sein ist also die Voraussetzung des Sprunges, d. i. des Vollzuges der Freiheit. Allein, dieses Schon-Sein ist nicht die logische Voraussetzung der Freiheit, weil es ja seine Bestimmung erst im Vollzug der Freiheit gewinnt: das Schon-Sein wird erst in der Reflexion zum Schon-Sein der Vernunft, d. i. zum Sich-Gemachthaben. Der Sprung geht also nicht mit Notwendigkeit aus diesem Schon-Sein hervor, denn das Schon-Sein hat zunächst gar keine Bestimmung und somit sind auch keine Bestimmungsmerkmale als notwendig mit ihm gegeben. Weil es keine Bestimmung hat, hat es auch keine Folgen.

Dieses Schon-Sein ist freilich Sein der Vernunft. Aber es ist nicht Sein der *Vernunft*, weil es erst durch die Reflexion zum Schon-Sein der Vernunft (Sichgemacht-Haben) gesetzt wird. Unabhängig von dem Vollzug der Freiheit ist dieses Schon-Sein der Vernunft also nicht Sein der Vernunft. Es ist also zugleich das Sein und Nichtsein der Vernunft: es ist das, was es nicht ist: der vollkommene Widerspruch. Gerade hier zeigt sich wieder, daß die Voraussetzung der Freiheit nicht denkbar ist: man kann sich nur im unmittelbaren Vollzug der Freiheit von ihr absetzen. Die Voraussetzung der Freiheit ist nicht, wie wir schon erwähnten, logische Voraussetzung, sondern die Absprungbasis, von der die Freiheit sich in ihrem Vollzug erhebt. Daraus geht hervor, daß die Voraussetzung der Freiheit nur im Absprung in den Blick kommt. Nur im Absprung fassen wir den reinen Widerspruch als solchen. „Zu allem anderen, als zu diesem, können sich die logisch gewöhnten Denker erheben. Sie hüten sich vor dem *Widerspruche*. Wie ist denn aber nun der Satz ihrer Logik selbst, daß man keinen Widerspruch *denken* könne, möglich? Da müssen sie den Widerspruch doch auf irgendeine Weise angefaßt, gedacht haben, da sie seiner Meldung tun. Hätten sie sich nur einmal ordentlich befragt, wie sie zum Denken des *bloß* Möglichen oder des Zufälligen (des nicht Notwendigen) kommen, und wie sie dies eigentlich machen? Offenbar springen sie da durch ein Nichtsein, Nichtdenken usf. *hindurch* – in das schlechthin Unvermittelte, aus sich Anfangende, Freie, in das seiende Nichtsein, – eben obiger Widerspruch als gesetzter.“ (II, 53; WL 1801).

Wir können hier den Sprung, in dem zugleich das Ich und das Nicht-Ich entstehen, näher charakterisieren. Die Vernunft kann sich nur als durch sich selbst gemacht erspringen, wenn sie sich aus einem bestimmungslosen Schon-Sein befreit. Indem sie sich als schon gemacht erspringt, kommt ihr zugleich das Schon-Sein in den Blick, von dem sie abgesprungen ist. Mit anderen Worten: Um sich als schon durch sich selbst gemacht erspringen zu können, muß sie sich ein bestimmungsloses, widersprüchliches Schon-Sein voraussetzen. Sie kann sich nur so als schon durch sich gemacht verstehen, daß sie dem Sprung, in dem sie sich als schon gemacht erspringt, ein Schon-Sein voraussetzt. Indem der Sprung sich aber aus dem Schon-Sein, gleichsam als seiner Absprungbasis erhebt, läßt er es zurück als nicht die Vernunft selbst. Das Schon-Sein ist ja nicht das Sich-gemacht-Haben, sondern lediglich die Voraussetzung des Sprunges, in dem die Vernunft sich als schon durch sich gemacht erspringt. Das Schon-Sein bleibt also im Sprung zurück als das Nichtsein der Vernunft, eben als Nicht-Ich. „Die Welt, ..., – ist gar nicht *absolut* im Wissen, noch das absolute Wissen selbst, sondern sie entsteht nur bei Gelegenheit der Vollziehung des absoluten Wissens, als das Unmittelbare, der Ausgangspunkt desselben (...): ja, sie ist durchaus nichts anderes, als die in sich leere und gehaltlose Form des anhebenden Bewußtseins selbst, dessen fester, haltender Hintergrund das Ewige und Unveränderliche ist, das absolute Sein.“ (II, 86; WL 1801). An einer anderen Stelle der nämlichen Wissenschaftslehre wird die Welt ausdrücklich als die Voraussetzung der Freiheit beschrieben: „Die formale Freiheit setzt sich als *seiend*. Diese formale Freiheit nun, in ihrer, allem bewußten Freiheitsgebrauche vorausgehenden Position, und durchaus nichts anderes, ist die Sinnenwelt.“ (II, 104). (Die formale Freiheit ist die Freiheit, insofern sie nicht aktuell vollzogen wird, die Freiheit also, die sich vollziehen kann oder auch nicht. Wenn sich die Freiheit vollzieht, wird sie, wie wir schon erwähnten, zur gebundenen, notwendigen Freiheit als der notwendigen Äußerung des absoluten Wissens.)

Wir haben damit auch eine Konkretion des Nicht-Ich, der Welt gewonnen. Die Welt selbst, wir reden hier nicht von den einzelnen Dingen, ist nicht „im“ Begriff, im Wissen, weil sie nicht logisch dem Wissen entgegengesetzt ist. Das Schon-Sein hat ja keine Bestimmung. Weil die Welt aber nicht logisch entgegengesetzt ist, d. i., weil sie keine Bestimmung hat, kann sie auch nicht in die Vernunft zurückgeholt werden als die Vernunft selbst: die Welt, das Nicht-Ich kann niemals vernünftig werden. Fichte kann daher keine *Naturphilosophie* treiben. Die Welt – wiederum: wir reden nicht von den einzelnen Dingen – ist nicht im System aussagbar, weil sie überhaupt nicht aussagbar ist. Sie bleibt das unmittelbare, nicht in den Begriff Aufhebbare.

Weil die Welt aber nicht in die Vernunft aufgehoben werden kann, kann sie auch nicht vernünftig deduziert werden. (Als das Unmittelbare ist die

Welt das Sein in den Sinnen: das Welthafte der Dinge ist ihre sinnliche Qualität.) Weil die Welt nicht vernünftig deduzierbar ist, kann nur in den praktischen Zweigen der Philosophie von ihr gehandelt werden. Es sei nur an den berühmten Satz von der Welt als dem Material meiner Pflicht erinnert. Das Ganze läßt sich auch so ausdrücken: Die Welt hat kein eigenständiges Sein: ihr muß immer erst Sein und damit Bedeutung im praktischen Verhalten aufgeprägt werden.

Wir wollen dieses „Praktisch-Sein“ der Welt von unserer bereits gewonnenen Position her andeuten!

Im Sprung macht die Vernunft sich nicht ursprünglich: der Sprung ist lediglich die Nachkonstruktion der Vernunft, in der sie sich als schon gemacht macht. Um sich aber als schon gemacht nachkonstruieren zu können, muß die Vernunft immer schon sein. In diesem Schon-Sein ist die Vernunft aber nicht Vernunft. Das Schon-Sein hat keine Bestimmung: es ist nur, damit die Vernunft sich als schon durch sich gemacht nachmachen kann. Die einzige „Bestimmung“, die diesem Schon-Sein zukommt, ist die, zu sein, *damit* die Vernunft *werden* kann, d. i., damit die Vernunft sich als schon gemacht begreifen kann. Fichte drückt dies an einer bereits angezogenen Stelle aus der Wissenschaftslehre 1801 so aus: „Der Grund ihrer Existenz (sc: der Sinnenwelt) ist kurz und mit Einem Worte, der, daß das Wissen für sich notwendig sich selbst voraussetzen muß, um seine Entstehung und Freiheit auch nur beschreiben zu können. Die formale Freiheit setzt sich als *seiend*. Diese formale Freiheit nun, in ihrer, allem bewußten Freiheitsgebrauche vorausgehenden Position, und durchaus nichts anderes, ist die Sinnenwelt.“ (II, 104) Dieses Bestimmtheitsein der Sinnenwelt auf ihren künftigen Zweck hin (Sein des absoluten Wissens) wird in der Wissenschaftslehre 1804 noch schärfer betont: „Das gesamte Resultat unserer Lehre ist daher dies: Das Dasein schlechthin, wie es Namen haben möge, vom Allerniedrigsten bis zum Höchsten, dem Dasein des absoluten Wissens, hat seinen Grund nicht in sich selber, sondern in einem absoluten Zwecke, und dieser ist, daß das absolute Wissen sein soll. Durch diesen Zweck ist alles gesetzt und bestimmt; und nur in der Erreichung dieses Zweckes erreicht es und stellt es dar seine eigentliche Bestimmung. Nur im Wissen, und zwar im absoluten, ist Wert, und alles übrige ohne Wert. Ich habe mit Bedacht gesagt: im absoluten Wissen, keineswegs in der WL in specie, denn auch sie ist nur der Weg, und hat nur den Wert des Weges, keinesweges einen Wert an sich. Wer hinaufgekommen ist, der kümmert sich nicht weiter um die Leiter.“ (X, 290).

Auch nach Fröbel muß der Mensch schon sein, wenn er freitätig aus sich selbst sein Wesen entwickeln soll. Weil das Wesen aber erst entwickelt werden muß, kann der Mensch in diesem Schon-Sein noch nicht er selbst sein. In der Entwicklung des Wesens wird immer das Nicht-Sein vorausgesetzt als die

reine Bestimmungslosigkeit oder das Nicht-Sein schlechthin. Dieses der Entwicklung des Menschseins vorausgesetzte Nicht-Sein des Menschseins ist, wie wir schon gesehen haben, der „Ort“ der bloßen Mannigfaltigkeit, also des Nicht-Bestimmtheits überhaupt: Die Menschen in ihrem Da sind das *n* des *X*. Nun ist dieses bestimmungslose Schon-Sein des Menschen der Entwicklung des Menschseins vorausgesetzt, *damit* der Mensch sich freitätig aus sich heraus entwickeln kann. Es ist nur vorausgesetzt *im* Werden des Menschseins, als das Nicht-Bestimmtheits des Menschen, das erst noch bestimmt werden soll. Das bestimmungslose bloße Da des Menschen ist, weil es nur *im* Werden des Menschseins gesetzt ist, immer nur vorausgesetzt, *damit* der Mensch Mensch werden kann: „... die Außenwelt hat für uns rein eigentlich gar keinen anderen Wert, als daß wir auf uns selbst zurückgeführt werden, daß wir uns selbst ergreifen, daß wir einzig in uns suchen.“ (B 151; Tbl. 1811).

Was aber an sich keine Bedeutung hat und dennoch Voraussetzung ist, damit bedeutet werden kann, ist *Material*. Dem werdenden Selbstbewußtsein steht die Welt als Material gegenüber.

Nach sich selbst fängt der Mensch, nach Fröbel, im Knabenalter an zu streben. Es ist daher folgerichtig, wenn Fröbel in der Menschenerziehung in der Schilderung der Lebensalter den Materialcharakter der Welt bei der Beschreibung des Knabenalters einführt. Es heißt hier, dem Knaben sei „das Beschäftigen mit bildsamen Stoffen (Sand, Lehm) ... ganz besonders lieb, man könnte sagen, ein Lebenselement. Denn er sucht nun im früher gewonnenen Gefühle der Kraft über den Stoff zu herrschen, denselben zu beherrschen. Alles soll und muß sich seinem Bildungs- und Gestaltungstrieb unterwerfen: dort in dem Erdhaufen ein Keller, eine Höhle, auf demselben ein Garten, eine Bank, Bretter, Zweige, Latten und Stangen müssen sich dort zu einer Hütte, einem Hause zusammenfügen, der tief gefallene Schnee muß sich zu Mauern und Wällen, zu einer Festung zusammenballen, und die rohen Steine auf einer Anhöhe zu einer Burg zusammenfügen; alles im Sinne, im Geiste und Streben des Menschen in diesem seinem Knabenalter, im Sinne und Geiste der Einigung und Aneignung.“ (I, 2; 73).

Das Streben, das wir eingesehen haben als den unmittelbaren Vollzug des Sich-machens, stellt sich von hier aus dar als das Sichmachen, das um sich machen zu können, Material voraussetzt. Der Mensch kann *sich* nur am Material machen.

Wir erinnern noch mal an die von uns gewonnene Bestimmung der Materialität: Material ist das an sich Bestimmungslose, das aber immer schon hingesehen ist auf die zukünftige Bedeutung. Als Material kann „etwas“ nur in einem bedeutungsverleihenden Akte anstehen, in welchem das an sich Bestimmungslose eine Bestimmung erhalten soll. Gerade aus dieser Bestimmung der Materialität geht hervor, daß nur im *absoluten* Streben nach sich selbst „etwas“ als Material anstehen kann, weil hier allein etwas weder als

Grund noch als Ursache vorausgesetzt ist. Nur weil die absolute Tätigkeit durch nichts bedingt oder verursacht ist, kann sie das Bestimmungslose voraussetzen. Es ist gerade Signum der Absolutheit der Tätigkeit, zu ihrem eigenen Sein das Nichtsein, das Bestimmungslose vorzusetzen; allem Bedingten wird ja ein bestimmtes Sein vorausgesetzt. Wenn daher die Materialität die Grundbestimmung der Welt ist, dann ist damit gesagt, daß die Welt nicht etwas Seiendes jenseits der Vernunft ist, sondern sie ist nur Strukturmoment der Absolutheit der Vernunft.

In dem Schon-Sein ist die Vernunft nicht durch sich selbst gemacht, sie ist nicht absolut. Sie ist nicht absolut, bedeutet, sie ist nicht lebendig. Die Vernunft ist aber gar nie das Absolute selbst, sondern nur Nachkonstruktion und Bild des Absoluten. Weil sie nicht das Absolute *ist*, d. h. weil sie immer erst absolut werden muß (eben in der Nachkonstruktion), entsteht ihr zugleich das Schon-Sein als Voraussetzung des Werdens und der Nachkonstruktion. Dies bedeutet: Gerade weil sie immer erst lebendig *werden* muß, verliert sie diese Lebendigkeit immer wieder: sie erstarrt immer wieder, aus welcher Erstarrung sie sich ständig befreien muß. Die Vernunft, die lebendig und doch nicht das Leben selbst ist, kann man von hier her beschreiben als das Leben, das sich immer wieder der Erstarrung abringen muß: die Vernunft ist nur so lebendig, daß sie sich aus der Erstarrung befreit. Das Leben, das sich immer wieder aus der Erstarrung befreien muß, ist aber umgekehrt das Leben, das immer wieder erstarrt. Fichte kann so gesehen die Vernunft geradezu beschreiben als die Verwandlung des Lebens in Totes. „Also, durch den Begriff wird zu einem stehenden und vorhandenen Sein (die Schule würde hinzusetzen: zu einem Objektiven, welches aber selbst aus dem ersten folgt, und nicht umgekehrt) dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist, ... Also das lebendige Leben ist es, was da verwandelt wird; und ein stehendes und ruhendes Sein ist die Gestalt, welche es in dieser Verwandlung annimmt, oder: die Verwandlung des unmittelbaren Lebens in ein stehendes und totes Sein ist der gesuchte Grundcharakter derjenigen Verwandlung, welche der Begriff mit dem Dasein vornimmt.“ (V, 454; Anw.). Das Schon-Sein als die Voraussetzung der Vernunft, das nicht die Vernunft ist, entsteht der Vernunft nur deshalb, weil sie sich lediglich nachkonstruieren und ihres Schon-gemacht-Habens erinnern kann. Sie muß sich aber nachmachen, weil sie nicht das ursprüngliche Machen selbst ist, d. L, weil sie sich nicht eigentlich entstehen lassen kann. Das Schon-Sein ist i.somit gar nichts anderes als dies, daß die Vernunft sich nicht eigentlich machen kann: es ist das Nichtsein der Vernunft, das immer mit der Vernunft, insofern sie Bild ihres eigentlichen Seins und nicht dieses Sein selbst ist, gegeben ist: es ist das Sichmachen, insofern es sich nicht selbst macht.

Indem die Vernunft sich als Bild einsieht, sieht sie das Schon-Sein als not-

wendiges Moment des Bildseins der Vernunft ein. Das Schon-Sein wird also zurückgeholt in das Sein der Vernunft, insofern die Vernunft Bild des Absoluten ist. (Dadurch, daß die Freiheit notwendiges Moment im absoluten Wissen wird, wird auch die Voraussetzung der Freiheit notwendig mit dem absoluten Wissen gegeben.)

Wenn wir sagten, das Nicht-Ich werde in die Vernunft zurückgeholt, dann ist dies nicht im Sinne Hegels zu verstehen, daß das Nicht-Ich negiert und in vermittelter Position als das Ich selbst gesetzt wird. Das Nicht-Ich wird hier nur in die Vernunft zurückgeholt, als das Sich-nicht-Machen der Vernunft, das die Vernunft ist, insofern sie Bild des Absoluten ist. (Das Nicht-Ich ist freilich durch die Vernunft gesetzt, aber es ist nur durch sie gesetzt, insofern sie sich nicht selbst setzt. Ihr Setzen ist aber zugleich notwendig immer ein Nichtsetzen, weil sie nicht das Sichmachen selbst ist, sondern nur das Sichnachmachen als schon durch sich gemacht.)

In die Vernunft zurückgeholt, wird das Nicht-Ich etwas Bestimmtes: es wird begriffen. Hier erst entstehen der Vernunft Dinge, Objekte mit einem bestimmten Wesen. Aber die Objekte werden nicht als die Vernunft selbst gesetzt, weil die Vernunft sich gar nicht selbst setzen kann. Die Objekte sind nur durch die Vernunft gesetzt, insofern die Vernunft sich nicht selbst setzt. Die Objekte sind durch die Vernunft gesetzt, insofern die Vernunft *sich nicht* setzt, d. i., indem sie *sich* nur zum Teil setzt (dritter Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre). Die Objekte sind also wohl vernünftig, sie sind begriffen, aber sie sind doch nicht die Vernunft selbst, weil sich die Vernunft selbst gar nicht setzen kann, oder weil sie sich gar nicht zu dem machen kann, was sie eigentlich ist. Die Objekte sind also die Vernunft in ihrer Äußerlichkeit, die Vernunft in ihrer Nicht-Lebendigkeit: sie sind Vernunft, aber erstarrte Vernunft.

Aus dem gleichen Grunde also, so läßt sich das Ganze zusammenfassen, aus dem die Vernunft sich nicht eigentlich setzen kann, kann auch das Nicht-Ich nicht völlig in die Vernunft aufgehoben werden: und daß das Nicht-Ich nicht in die Vernunft aufhebbar ist, ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß die Vernunft sich nicht eigentlich machen kann, d. i., daß die Vernunft nicht das Absolute selber ist. Das Bildsein der Vernunft haben wir eingesehen als das Streben oder die Tendenz, absolut zu sein. Die Vernunft ist darin unterwegs auf sich selbst als dem Absoluten. Das Streben wäre am Ziel, wenn die Vernunft sich ursprünglich entstehen lassen könnte, d. h., wenn sie ihr Schon-gemacht-Haben suspendieren könnte und darum nicht mehr Nachmachen wäre. Die Vernunft wäre das Absolute selbst, wenn ihr Sichmachen nicht unmittelbar zugleich ein Sich-nicht-Machen wäre. Mit anderen Worten: Das Streben wäre am Ziel, wenn das Nicht-Ich völlig im Ich aufgehoben wäre. Das Streben, absolut zu sein, läßt sich so gesehen auch charakterisieren als das Streben, das Nicht-Ich vernünftig zu machen.

Die Verlorenheit des Menschen, die für Fröbel in der Selbstsucht besteht, ist nicht etwas, was dem Menschen „passieren“ kann, sondern sie ist notwendig mit dem sphärischen Wesen als dem Streben, absolut zu sein, gegeben. Was sein Wesen erst entwickeln muß, muß schon sein, um dieses sein Wesen hervorzubringen. Aber der Mensch muß sein Wesen auch nur deshalb erst *entwickeln*, weil er in diesem Schon-Sein nicht er selbst ist.

Nun ist der Mensch in diesem Schon-Sein, also der Mensch, insofern er bloße „Natur“ ist, nicht das Streben, sich selbst zu bestimmen. Das Streben nach seiner Absolutheit geht auch nicht mit Notwendigkeit aus seiner Natur hervor, weil er in diesem seinem natürlichen Sein nicht ein bestimmtes Wesen ist, aus dem etwas mit Notwendigkeit folgen könnte. Die Selbstsucht „arbeitet“ ja an ihrem eigenen „Untergang“, was nicht so zu verstehen ist, daß die Selbstsucht an ihrem physischen Tode arbeitet – ihr ist es ja ausschließlich um die nackte Selbsterhaltung zu tun –, sondern vielmehr so, daß der Mensch in der Selbstsucht nicht um sein eigenes Wesen besorgt ist, und sich darum immer tiefer in die eigene Nichtigkeit (Wesenlosigkeit im wörtlichen Sinne) hineinarbeitet. Es ist so gesehen überhaupt problematisch, wie der Mensch sich aus der Befangenheit in der Selbstsucht befreien und wollen kann. (Wir stellen dieses Problem vorläufig noch zurück.)

Wenn wir auch nicht wissen, wie der Mensch wollen kann, so ist doch hier schon gewiß, daß, wenn er je nach sich selbst strebt, er es nur im ausdrücklichen Gegenzug zu seiner selbstsüchtigen Natur tun kann. Er kann nur als Negation seiner selbstsüchtigen Natur, in die er doch immer schon hineingeraten ist, wollen und nach sich selbst streben. So gesehen ist die Entwicklung des Wesens des Menschen (eben das Streben oder das Wollen) Überwindung seiner selbstsüchtigen Natur. Weil aber die „Tätigkeit“ des Strebens nicht mit Notwendigkeit aus seiner Natur hervorgeht, wie etwa das Schwimmen der jungen Ente, sondern geradezu die Natur überwinden muß, ist sie stets *angestrenzte* Tätigkeit. Das Streben des Menschen ist immer mit Anstrengung verknüpft; die in der Selbstsucht benötigte Mannigfaltigkeit wird somit im Streben nicht mehr als das erfahren, auf das wir angewiesen sind, sondern lediglich als Hemmung oder Widerstand. Das Streben des Menschen nach seiner Absolutheit ist also das Streben, die Äußerlichkeit und Mannigfaltigkeit zu überwinden. So gesehen kann Fröbel das Streben des Menschen als Kampf beschreiben: „Das Leben muß ein beständiger Kampf sein.“ (Z 154). An einer früheren Stelle heißt es: „... so ist also auch die Bestimmung des Menschen: die Dastellung der Innenwelt, des Innern und die Vernichtung der Außenwelt, des Äußern. Der Weg, die Form aber, in welcher und auf welche beides geschieht, ist Kampf oder Krieg; daher ist des Mannes ... Bestimmung Kampf; Kampf bis zum Ziel.“ (R 95; Tbl. 1818).

Die Äußerlichkeit, deren „Grundpunkt“ und Ort die Selbstsucht ist, ist

die wesenlose Mannigfaltigkeit: in der Selbstsucht wird das Äußere ja nicht als bestimmtes Sein gebraucht, sondern lediglich als Eßbares, usw. Die Äußerlichkeit kann demnach nur so überwunden und vernichtet werden, daß sie Bestimmung und Bedeutung erhält. Mit einem „Wort: Das Äußere wird dadurch vernichtet, daß es als etwas Bestimmtes begriffen wird. Dadurch aber, daß das Äußere auf Begriffe gebracht wird, steht es dem Denken, dem Innen nicht mehr als etwas Fremdes gegenüber, sondern es wird, indem es begriffen wird, in die Innerlichkeit aufgenommen, es wird verinnerlicht. Das Streben stellt sich demnach dar als angestrenzte Tätigkeit, die Bedeutung verleiht. Eine solche Tätigkeit ist aber *Arbeit*. Die Arbeit steht also nicht im Dienste der Selbsterhaltung, sondern sie ist das Streben des Menschen nach seinem Wesen. „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, daß Wesen- und Leben-in-sich-Tragendes hervorgehe. Dies ist der hohe Sinn, die tiefe Bedeutung, der große Zweck der Arbeit und Arbeitsamkeit, des Wirkens und Schaffens, wie wir es ja ganz wahr und bezeichnend nennen.... Erniedrigend, nur zu dulden, nicht zu verbreiten und fortzupflanzen ist der Gedanke, der Wahn: als arbeite, wirke, schaffe der Mensch nur darum, seinen Körper, seine Hülle zu erhalten, sich Brod, Haus und Kleider zu erwerben; ... Das ihm dadurch kommende Brod, Haus, Kleider ist Überschuß und ist unbedeutende Zugabe.“ (I, 2; 22 f.).

In dem Be-deuten der bloßen Äußerlichkeit, die wir schon als Material eingesehen haben, wird die mit der Entwicklung des Inneren notwendig gegebene Äußerlichkeit in das Innere zurückgeholt, das Äußere wird verinnerlicht. Nun kann aber auch nach Fröbel das Äußere nicht vollständig in das Innere aufgehoben werden, es kann nicht ent-äußert und damit negatione negationis als das Innere selbst gesetzt werden. Das Äußere kann nicht vollständig in das Innere aufgehoben werden, weil das Innere als solches gar nicht gesetzt werden kann. In dem Sichmachen kann die Sphäre sich gar nie zu dem machen, was sie eigentlich ist, nämlich zu der sichmachenden Tätigkeit selbst: die sichmachende Tätigkeit kann sich nicht auf den Begriff ihrer selbst bringen und somit aus der Aktualität des Sichmachens befreien.

Der Mensch als das sphärische Wesen schlechthin macht sich zwar, er bringt sich in sein Sein, aber er kann sich in diesem Sichmachen nicht auf den Begriff seiner selbst bringen. Der Mensch bringt sich zwar selbst in sein Sein, jedoch nicht in das Sein im Begriff. Das Sein, das nicht Sein im Begriff ist, ist Sein in der unmittelbaren Anschauung. Das Sichmachen des Menschen ist also Versinnlichung. Eine versinnlichende Tätigkeit wiederum ist *Darstellung*.

Die Arbeit oder das Streben, absolut zu sein, ist demnach Darstellung unserer selbst.

Nun ist aber die Arbeit die Tätigkeit, in der dem an sich sinnlosen Material Bedeutung verliehen wird. Indem wir also dem „Äußeren“ Bedeutung verleihen, stellen wir uns „an“ diesem Äußeren dar. Die Arbeit, die wir eingesehen haben als Verinnerlichung des Äußeren, ist, insofern sie zugleich Versinnlichung ist, Veräußerlichung des Inneren. Innerlich-Machen des Äußeren und Äußerlich-Machen des Inneren sind demnach lediglich zwei Aspekte der Arbeit. Es handelt sich hier also nicht um zwei getrennte Vorgänge, sondern: indem das Äußere innerlich gemacht wird, wird das Innere äußerlich gemacht und umgekehrt.

Das Versinnlichen, das die Arbeit ist, ist indessen nicht ein Veranschaulichen, wenn man darunter versteht, daß etwas, was eigentlich schon begriffen ist, in eine anschauliche Skizze oder in ein Bild gebracht wird, um einem anderen das Verständnis zu erleichtern. (Versinnlichen ist nicht das, was der Lehrer der Philosophie beispielsweise treibt, wenn er zum besseren Verständnis für seine Hörer Skizzen an die Wandtafel malt.) Unter Veranschaulichung verstehen wir eine Art Versinnlichung, der der Begriff vorausgeht. Die Arbeit ist nicht Veranschaulichen in dem eben charakterisierten Sinne, weil ihr als einer absoluten Tätigkeit nicht der Begriff des Absoluten vorhergeht.

Der Mensch begreift sich somit nicht und stellt sich gemäß des Begriffes von sich selbst dar, sondern erst in der und durch die Darstellung merkt er, was er selbst ist. „Will der Mensch sich wahrhaft erkennen“, so formuliert Fröbel, „muß er sich außer sich selbst darstellen, sich gleichsam sich selbst entgegen setzen.“ (I, 2; 62). Folgerichtig fordert daher Fröbel vom Menschen: „Stelle dein geistiges Wesen ... im Handeln dar und siehe, was dein Wesen fordert und wie es beschaffen ist.“ (I, 2; 10 f.).

Aber weil der Mensch sein Wesen nur darstellen, d. h. versinnlichen kann, hat er es nie in seinem eigentlichen Sein, also im Begriff. Das Wesen kann nie „vollkommen“ äußerlich gemacht (versinnlicht) werden, weil das Wesen Sein im Begriff ist. (Es sei hier noch mal an die Stelle erinnert, an der es heißt, daß das Innere nie absolut äußerlich gemacht werden kann.)

Weil das Innere aber nie absolut äußerlich gemacht werden kann, findet die Selbstschöpfung des Menschen, die immer nur versinnlichendes Darstellen, nie aber „endgültiges“ Begreifen ist, keinen Abschluß. „Von hier aus wird verständlich, warum Fröbel die Ansicht, wonach es den idealen Menschen etwa in der Antike schon gegeben habe, verderblich findet. Das Menschsein ist, weil es nur in der Selbstdarstellung Menschsein ist (nur in der Arbeit merken wir, was an uns selbst ist), nie auf seinen endgültigen Begriff zu bringen, sondern es ist nur in dem ins Unendliche gehenden Prozeß der

Selbstdarstellung. „Jene Betrachtung der Entwicklung und Ausbildung der Menschheit als einer stehenden, abgeschlossenen, und nun gleichsam sich immer nur von Neuem und nur in größerer Allgemeinheit wiederholenden ist über alles Aussprechen nachtheilig.“ (I, 2; 12 f.).

Strebend oder arbeitend ist der Mensch auf seine Absolutheit hin unterwegs. Diese seine Absolutheit ist aber gar nichts anderes als das, was ihn unbedingt tätig sein läßt. Seine Absolutheit, insofern sie das ist, was ihn unbedingt streben läßt, kann demnach auch als Ursprung der unbedingten, arbeitenden Tätigkeit bezeichnet werden.

Nun kann der Mensch aber nur auf seinen Ursprung hin unterwegs sein, wenn er diesen Ursprung verloren hat. Das Streben, absolut zu sein, ist das Streben nach dem Einswerden mit dem Absoluten. Als das Streben nach dem Einswerden mit dem Absoluten ist die Arbeit die noch in Gang befindliche Einigung mit dem Absoluten. (Das Streben, sich zu machen, haben wir ja eingesehen als den unmittelbaren Vollzug des Sichmachens.) Weil nun aber das Streben, das Absolute zu sein, nur deshalb *Streben* ist, weil es seinen absoluten Ursprung verloren hat, ist das aktuelle Einswerden mit dem Absoluten immer der aktuelle Vollzug der Wiedervereinigung mit dem Absoluten. Die Arbeit als das aktuelle Wiedervereinigen mit dem Ursprung ist somit der unmittelbare Vollzug der *re-ligio*. Arbeit und Religion sind daher für Fröbel eine unzertrennliche Einheit, sie sind eins und dasselbe. Jede Religiosität, die nicht Arbeit ist, ist für Fröbel genauso wie für Fichte leere Schwärmerei. „Religion ohne Werkthätigkeit, ohne Arbeit läuft Gefahr, leere Träumerei, nichtige Schwärmerei, gehaltloses Phantom zu werden, ...“ (I, 2; 25). An der gleichen Stelle heißt es ferner: „Arbeit und Religion sind ein Gleichzeitiges, ...“ (I, 2; 25). Mit der Gleichzeitigkeit ist hier aber die Einheit von Religion und Arbeit gemeint. Dies geht eindeutig aus der Fröbelschen „Definition“ der Religion hervor, wonach Religion nichts anderes ist, als das Streben, das „Einsgewesensein“ unseres geistigen Selbstes mit Gott zu erkennen. Religion, so heißt es hier, sei „das Streben, die Ahnung von dem ursprünglichen Einsgewesensein des ... geistigen Selbstes, ..., mit Gott, zum klaren Bewußtsein zu erheben, ...“ (I, 2; 98).

Das Streben aber, uns selbst zu erkennen und damit unsere göttliche, unsere absolute Natur zu erkennen, ist der Prozeß der Selbstdarstellung, also Arbeit. Diese Gleichsetzung von Religion und Arbeit besagt, daß die *re-ligio*, die Wiedervereinigung mit Gott niemals abgeschlossen ist: es gibt keine Ausnahmesituationen des menschlichen Daseins, in denen sich der Mensch wirklich eins mit Gott fühlt und die daher die eigentlich religiösen Momente des Lebens darstellen, während das übrige Leben, der Alltag, in der Gottferne verläuft. Daß die *re-ligio* niemals abgeschlossen ist, geht unmißverständlich aus dem auf die eben angezogene Stelle folgenden Satz hervor: „Religion

ist nicht ein Stehendes, sondern ein ewig fortgehendes Streben, und eben dadurch ein ewig Bestehendes.“ (I, 2; 98).

Durch die Auffassung der Einheit von Religion und Arbeit unterscheidet sich Fröbel radikal von der Romantik. Für Schleiermacher hat beispielsweise die Religion überhaupt nichts mit Arbeit, ja nicht einmal mit Sittlichkeit zu tun. Sie ist ihm vielmehr ein unmittelbares Ergriffensein, das den Menschen in ausgesprochen passiver Haltung überkommt. Bettina v. Arnim – um ein anderes Beispiel romantischer Religiosität anzuführen – umfaßt Gott und fühlt sich eins mit ihm, indem sie die Erde küßt: „Ich werf mich auf die Erd’ mit dem Angesicht und küß’ die Erde. Das ist mein Gebet – wie soll ich ihn umfassen, als bloß wenn ich die Erde küß’?“ (II, 240).

Dieses romantische Erleben Gottes in kontemplativer Passivität wird wohl am schönsten bei Runge beschrieben: „Wenn der Himmel über mir von unzähligen Sternen wimmelt, der Wind saust durch den weiten Raum, die Woge bricht sich brausend in der weiten Nacht, über dem Walde rötet sich der Äther, und die Sonne erleuchtet die Welt; das Tal dampft und ich werfe mich im Grase unter funkelnden Tautropfen hin, jedes Blatt und jeder Grashalm wimmelt von Leben, die Erde lebt und regt sich unter mir, alles tönet in einem Akkord zusammen, da jauchzet die Seele laut auf und fliegt umher in dem unermeßlichen Raum um mich, es ist kein unten und kein oben mehr, keine Zeit, kein Anfang und kein Ende, ich höre und fühle den lebendigen Odem Gottes, der die Welt hält und trägt, in dem alles lebt und wirkt: hier ist das Höchste, was wir ahnen – *Gott!*“ (I, 9).