

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)

XIII. Das Ich. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre 1794.....	126
XIV. Gemeinschaft - Erziehung - Individualität	131
XV. Die Individualität bei Fröbel	134
XVI. Der Mensch als zeitliches Wesen.....	143
XVII. Die Unergründlichkeit des Lebens	149
XVIII. Die erste Fassung der Eingangspartie der „Menschenerziehung“	155
XIX. Die Sprache Fröbels.....	159
XX. Die Kugel als das „Symbol“ der Fröbelschen Philosophie.....	159

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. GUMMICH.
- Z: FRÖBELS kleinere Schriften zur Pädagogik, hgg. v. H. ZIMMERMANN.
- B: MARIA BODE, Friedrich Fröbels Erziehungsidee und ihre Grundlage. Sonst unveröffentlichtes Material zum „Sphärischen Gesetz“.
- R: ALFONS RINKE: Friedrich Fröbels philosophische Entwicklung unter dem Einfluß der Romantik. Weiteres unveröffentlichtes Material aus den frühen Tagebüchern.
- Tbl: Tagebuchblatt. (Wir geben bei den aus den Arbeiten von BODE und RINKE zitierten Tagebuchaufzeichnungen FRÖBELS nur das Jahr an, in dem die betreffende Aufzeichnung gemacht wurde.)

* Die Ausgabe ist seitenidentisch mit der Erstausgabe.

XIII. Das Ich. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre 1794

Eingangs haben wir im ersten Grundsatz, sofern er Satz ist, einen Zirkel zu entdecken geglaubt. Der erste Grundsatz, der das Wissen begründen soll, ist als Satz selbst schon ein Wissen. Im Verlauf unserer Interpretation hat sich ergeben, daß der Zirkel notwendig zur „Sache“ selbst gehört: Das Wissen muß schon sein, um sich zu machen. Gerade weil das Wissen das Sich-machen ist (absolut ist), muß es immer schon machend sein, um *sich* machen zu können. Man kann das auch so ausdrücken: Wenn das Wissen sich selbst begreifen will, muß es immer schon Begreifen sein; das Wissen kann sich nicht begreifen, ohne eben zu begreifen. Es kann sich nicht überfragen, gleichsam seine Entstehung erfragen, ohne eben fragend zu sein. Das Wissen kann sich nicht aus seinem unmittelbaren Vollzug lösen, um sich erst entstehen zu lassen: es kann sich nicht ursprünglich entstehen lassen. Es kann sich aber nicht ursprünglich entstehen lassen, weil es sich immer schon gemacht hat. Das Wissen kann somit seine Entstehung nicht begreifen, weil es sich immer schon

begriffen hat, wenn es sich anschickt, sich zu begreifen. Fichte berührt hier einen Sachverhalt, der in der modernen Philosophie auf die Formel des hermeneutischen Zirkels gebracht wurde. Um Geistiges verstehen zu können, muß es immer schon verstanden sein: wir können ein Gedicht nur deshalb interpretieren, weil wir es schon verstanden haben. Das Verstehen kann nicht ursprünglich in Gang gesetzt werden: es ist immer schon, wo es sich in Gang setzen will. Heidegger hat den gleichen Sachverhalt, natürlich aus einer anderen Problemlage, auf die prägnante Formel der Faktizität oder Geworfenheit des Entwurfes gebracht. Von hier aus läßt sich auch das von Kroner angeschnittene Problem des ersten Satzes als *Grundsatz* lösen. Weil das Wissen sich immer schon gemacht hat, kann es *sich* nur nachmachen. Es kann nicht eigentlich von vorne anfangen. Der Anfang des Wissens kann nicht vom Wissen selbst gesetzt werden, weil das Wissen nur so ist, daß es schon angefangen hat. Die Vernunft kann sich nicht zum Anfangenden selbst machen, das sich in den Anfang begeben kann: der Anfang der Vernunft liegt ihr immer als schon geschehen im Rücken. Die Vernunft kann also nicht ihr Angefangen-Haben negieren, so daß sie sich am Ende ihrer Bewegung ausdrücklich in den Anfang stellen könnte. Sie hebt das Angefangen-Haben nicht auf in ein anfangendes Wesen, das nunmehr den Anfang aus sich herausstellen kann, d. i. in ein Wesen, das anfangen kann. Die Vernunft kann sich also nicht als das bestimmen, was sie ist: sie kann ihr Anfang- und Prinzip sein nicht begreifen, oder: sie kann ihre Absolutheit nicht begreifen.

Weil die Vernunft sich selbst wie sie eigentlich ist (der „Sache“ nach und an sich) nicht begreifen kann, weil also das Begreifen nicht das Konstruieren der „Sache“ selbst ist, geht die „Sache“ dem Begreifen immer voraus: die Vernunft ist gleichsam schon „fertig“, ehe sie anfängt zu begreifen und sie muß schon fertig sein, damit sie sich begreifend nachkonstruieren kann. Die Vernunft wird also nicht das, was sie ist, im Begriff. Sie fängt gleichsam nicht als das Unbestimmte an, das erst im Vollzug des Begreifens zu dem wird, was es ist: Die Vernunft ist nicht im System aussagbar, das bestimmend in den Anfang zurückkehrt, den Anfang in das System, in den Begriff aufnehmend. Die Vernunft als solche geht bei Fichte immer dem System voraus: sie ist nicht im System oder dem Begriff.

Bringt man allein dies in Anschlag, daß die Vernunft dem System vorausgeht, daß die Vernunft also nicht erst im System zu dem wird, was sie ist, kann man sagen, Fichte gehe von einem „fertigen“ Sein aus, das nicht erst noch bestimmt werden muß. Die Kritik Schellings an Fichte setzt genau an diesem Punkte an: Fichtes Ich ist von vornherein als Selbstbewußtsein bestimmt, es kommt nicht selbst zum Selbstbewußtsein, sondern wird von dem Philosophen als solches deklariert. Es besteht daher keine Notwendigkeit, über den ersten Grundsatz hinaus fortzufahren. Was über den ersten Grund-

satz hinausgehend noch über das Ich gesagt wird, wird diesem nur äußerlich angeklebt. „Nicht das Ich bewegt sich ihm durch alle Stufen des nothwendigen Processes, durch den es zum Selbstbewußtseyn gelangt, und der selbst durch die Natur hindurchgeht, wodurch diese erst zu einer wahrhaft *im* Ich gesetzt wird: Nicht das Ich selbst bewegt sich ihm, alles wird an das Ich bloß äußerlich, durch subjektive Reflexion, durch Reflexion des Philosophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ichs, also nicht durch die Bewegung des Gegenstandes selbst gewonnen, und jenes subjektive Anknüpfen an das Princip geschieht durch ein bloßes Raisonement von solcher Willkürlichkeit und Zufälligkeit, daß man, wie gesagt, Mühe hat, den durch das Ganze hindurchgehenden Faden zu erkennen.“ (XIII, 54).

Es ist merkwürdig, daß Fichte den gleichen Vorwurf und fast in den gleichen Worten auch Schelling macht. Wir haben bereits eingangs die Anmerkungen Fichtes gelegentlich der Lektüre von Schellings Systemdarstellung zitiert. Wenn Fichte dort von Schelling fordert, man müsse vom Unbestimmten ausgehen, damit man Ursache habe, von ihm aus weiterzugehen, um es schärfer zu bestimmen, dann kann er das doch nur in der Meinung, eben jene Forderung erfüllt zu haben. Oder sollte sich Fichte selbst so mißverstanden haben? Das „fertige“ Sein, von dem Fichte ausgeht, ist das Ich. Der Grundsatz lautet: Ich bin, oder Ich bin Ich. Nun ist das Ich nur in der Rücksicht fertig, daß es keine Bestimmung im System erhält. Damit ist aber nur gesagt, daß es sich selbst nicht in seiner Absolutheit begreift: es wird nicht erst durch den Begriff zu dem, was es ist.

Nun ist das Ich nur fertig und damit dem Begriff immer vorausliegend, weil es sich selbst gemacht hat. Es liegt ja nur außerhalb des Systems, sofern es das Absolute ist, und das Absolute ist es nur, sofern es sich selbst gemacht hat. Das Ich hat sich aber nur so selbst gemacht, daß es sich nachkonstruiert: das Sich-gemacht-Haben ist ja gar nichts anderes als das Sichernachmachen. Das besagt, das Ich ist so fertig (es hat sich nur gemacht), wenn es in der Nachkonstruktion (Reflexion) sich zu dem Gemachthaben macht. Das Ich ist also nur so fertig, daß es erst das Fertige *werden* muß; es muß erst in der Nachkonstruktion als das entstehen, was sich immer schon gemacht hat. Das Ich *ist* das („Fertigsein“), was es erst noch werden muß. Weil es aber erst das *wird*, was es ist, ist das Werden des Ich ein unbedingtes, freies Werden. Das unbedingte Werden ist aber kein schrittweises Entfalten dessen, was es schon anlagenhaft ist – dem Werden geht ja kein Sein bedingend voraus –, sondern ein Werden, das im Sprung geschieht. Der Sprung ist aber zugleich, wie wir gesehen haben, das Losreißen vom Nicht-Ich. Das Ich *wird* dadurch, daß es sich das Nicht-Ich ursprünglich entgegensetzt. Das Werden, die Nachkonstruktion des Ich und damit die Wissenschaftslehre „beginnt“ mit dem ursprünglichen Entgegensetzen. Daß das Begreifen notwendig mit dem Ent-

gegenseitigen beginnt, betont Fichte in der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre: „Was Handeln sei, läßt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mitteilen; aber das in dieser Anschauung Liegende wird begriffen durch den Gegensatz des bloßen Seins. Handeln ist kein Sein und Sein ist kein Handeln; eine andere Bestimmung gibt es durch den bloßen Begriff nicht“ (I, 461). Wenn das Ich erst zu dem werden muß, was es ist, dann kann es nicht schon im ersten Satz „fertig“ bestimmt sein. Dennoch wird das Ich nicht eigentlich im System, weil das Werden durch Freiheit immer nur die Nachkonstruktion ist, die nie die Sache selbst herstellen kann. Weil es aber nicht eigentlich werden kann, muß es doch schon im ersten Satz, der dadurch allein zum Grundsatz wird, fertig sein.

Wir versuchen das Fertigsein, das doch auch zugleich werden muß, dadurch näher zu charakterisieren, daß wir auf die Modalität des ersten Satzes eingehen. Fichte selbst thematisiert den ersten Satz, d. i. das Wissen oder die Nachkonstruktion der absoluten Vernunft, erstmalig in der Wissenschaftslehre 1804 in der 16. und 17. Vorlesung. (Er faßt dabei die Kategorizität unter die Modalität der Urteile.) Sofern das Ich werden muß, kann es im ersten Satz nur problematisch gesetzt sein, eben als möglich. Das problematisch Gesetzte ist nur wirklich gesetzt, es ist nur, unter einer bestimmten Voraussetzung. Verdeutlichen wir uns dies an dem bekannten Beispiele Kants! Der Satz: Der beharrlich Böse wird bestraft, gilt nur unter der Voraussetzung, daß eine vollkommene Gerechtigkeit da ist. Nun wird aber das Ich nicht unter einer bestimmten Voraussetzung. Als nicht unter einer Voraussetzung stehend ist es kategorisch gesetzt. Das Ich ist also, weil es nicht unter einer Voraussetzung gesetzt ist, kategorisch gesetzt, und es ist zugleich, weil es ja erst werden muß, problematisch gesetzt. Das Ich ist problematisch und kategorisch zugleich gesetzt. Dieses Zugleichsein von Kategorizität und Problematizität ist das Sollen. „Es ist ebenso klar, daß es bei dieser aufgestellten Problematizität im Soll, ..., verbleiben muß. Dennoch ist ebenso klar, daß es doch zu einer Kategorizität kommen muß, indem außerdem unsere Wissenschaft in ihrem Anfange und ersten Punkte bodenlos und prinziplos wäre. Diese Kategorizität aber müßte sich nun eben im Soll, als Soll, problematisch einfinden, ...“ (X, 219; WL 1804).

Mit dieser Stelle aus der Wissenschaftslehre 1804 haben wir uns nicht aus dem sachlichen Umkreis der Wissenschaftslehre 1794 entfernt, denn auch hier wird das Ich des ersten Grundsatzes durch den kategorischen Imperativ bestimmt. Die Wissenschaftslehre 1794 schließt mit dem kategorischen Imperativ unter der ausdrücklichen Bemerkung, daß die Handlungsweisen des Ich damit erschöpft seien, was die Vollständigkeit des Systems verbürge. (I, 327 f.). Das Ich wird also durch den kategorischen Imperativ vollständig bestimmt.

Wir haben nur noch zu zeigen, daß und wie im Soll zugleich Kategorizität

und Problematizität liegt. Das Sollen ist kein Müssen: was sein soll, kann immer auch nicht sein, es muß nicht sein. Was sein soll, kann mithin nur problematisch gesetzt sein. Aber gerade weil das Sollen kein Müssen ist, ist es immer unbedingt. Das Sollen ist, eben weil es nicht Müssen ist, von nichts außer ihm hervorgerufen. „Es ist, sage ich, ein inneres sich selbst Konstruieren, durchaus als solches; dem problematischen Soll liegt Nichts weiter zugrunde, als eben die innere Annahme durchaus von sich selber und ohne äußeren Grund; denn hätte es einen äußeren Grund, so wäre es kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muß.“ (X, 219; WL 1804).

Das Soll ist kein Müssen: es ist nicht hervorgerufen durch einen äußeren Grund. Es setzt keinen äußeren Grund zu seinem Sein voraus, so daß es nur ist, wenn dieser äußere Grund ist, und nicht ist, wenn der Grund nicht ist. Gerade weil es nicht unter der Voraussetzung eines äußeren Grundes ist, ist es nicht problematisch gesetzt: Das Soll ist nicht unter der Voraussetzung (wenn) des äußeren Grundes. Weil es aber nicht unter der Voraussetzung des äußeren Grundes ist, ist es kategorisch gesetzt. Die Kategorizität des Soll drückt sich darin aus: „... es ist daher Selbstschöpfer seines Seins und Selbstträger seiner Dauer.“ (X, 219; WL 1804).

Das Ich des ersten Grundsatzes, das kategorisch und problematisch zugleich gesetzt ist, ist daher bestimmt durch das Soll. Das Ich *ist* nichts anderes als das Soll. Fichte hat dies wohl am eindeutigsten in der Sittenlehre 1812 ausgedrückt: „Das Ich *soll*, sein Wesen ist dieses Sollen, und durchaus nichts mehr: ...“ (XI, 28). Das Soll hat keinen Grund außer sich: es bringt sich selbst in sein Sein, es bestimmt sich selbst. Aber das durch das *Soll* ins Sein gebrachte *soll* sein: es muß nicht sein und ist deshalb nicht kategorisch gesetzt. Das durch das Soll kategorisch Gesetzte ist das Problematische schlechthin. Das Soll, so kann man auch sagen, bestimmt sich selbst als sein sollend. Das Sein aber, das durch das Soll sein soll, ist die Selbstbestimmung. Das Soll ist also nicht die „abgeschlossene“, „verwirklichte“ Selbstbestimmung, sondern die Selbstbestimmung, die sich selbst bestimmen soll: es ist gleichsam die noch ausstehende, werdende Selbstbestimmung. Die Selbstbestimmung aber, die noch nicht abgeschlossen ist, die gleichsam darauf hin unterwegs ist, sich selbst zu bestimmen, ist die Tendenz, sich selbst zu bestimmen, welche *Tendenz* Fichte als das *Wollen* bestimmt.

Der Satz also, daß das Ich bestimmt ist durch das Sollen, ist gleichbedeutend mit dem, daß das Ich sich selbst als Wollen bestimmt. In der Sittenlehre 1812 heißt es dementsprechend: „Der Satz, daß der Wille sich ansehen müsse als begründet durch das Soll, ist gleichbedeutend mit dem: daß das Ich sich finden müsse als wollend und durchaus und schlechthin, weil es soll, aus diesem Grunde (nicht etwa aus einem anderen; denn ein anderer ist hier auch nicht zu denken).“ (XI, 25).

Es hat sich somit wiederum gezeigt, daß das Ich des ersten Grundsatzes das ist, was es werden soll. Der „Anfang“ der Wissenschaftslehre ist kein kategorischer Satz, sondern das kategorische Soll. Damit hängt es sicher auch zusammen, daß Fichte noch im Verlauf der ersten Periode seines Schaffens den scheinbar kategorischen Satz: Ich bin Ich, aufgibt und die Wissenschaftslehre mit der Aufforderung: Sei Ich, denke dich selbst, beginnt. „Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab, und in dein Inneres, ist die erste Forderung, welche die Philosophie an ihren Lehrling tut. Es ist von nichts, was außer dir ist, die Rede, sondern lediglich von dir selbst.“ (I, 422; 1. Einl.). „Die erste Frage sonach wäre die: Wie ist das Ich für sich selbst? Das erste Postulat: Denke dich, konstruiere den Begriff deiner selbst; und bemerke, wie du das machst.“ (I, 458; 2. Einl.).

Diese Aufforderung ist freilich nicht das Soll, denn das Ich kann nur in und durch sich selbst als Soll bestimmt werden. Nur das Ich kann zu sich selbst sagen: Ich soll. Der Wissenschaftslehrer kann seine Zuhörer nicht in ihrem Sein bestimmen. Der Wissenschaftslehrer kann nicht – und das ist gleichbedeutend mit dem, daß nur das Ich zu sich selbst sagen kann: Ich soll – seine Zuhörer in das Wollen bringen. Was ist die Aufforderung aber dann?

Wir haben bisher ein Problem noch nicht diskutiert: In ihrer anfänglichen Verlorenheit *will* die Vernunft sich gar nicht in ihrem Tätigsein bestimmen, es geht ihr lediglich darum, sich in dem nackten Daß ihres Seins und Tätigseins zu erhalten. Wenn das Ich sich aber gar nicht ergreifen „*will*“, dann wird doch die Frage akut, wie es dann überhaupt dazu kommt, sich selbst zu erspringen. Wenn das Ich sich zunächst gar nicht erspringen will, dann kann es den Sprung nur so vollziehen, daß es gleichsam von außen dazu veranlaßt wird. Es könnte sein, daß die Aufforderung zwar nicht das Soll, aber doch die von außen kommende „Veranlassung“ ist, sich selbst zu wollen.

XIV. Gemeinschaft – Erziehung – Individualität

Wir wollen uns mit diesem Problemkreis nicht ausführlich einlassen, weil er schon in der Arbeit von Weischedel mustergültig abgehandelt ist, und weil wir im Verlaufe unserer Fröbelinterpretation näher auf ihn eingehen müssen. Wir wollen hier gleichsam nur den systematischen Ort angeben, an dem die Fragen um die Gemeinschaft, die Erziehung und die Individualität für Fichte stehen.

Unser Problem ist: Wie kann das Ich sich aus seiner anfänglichen Verlorenheit, in die es notwendig gerät, herausreißen? Diese Frage wird dadurch „brennend“, daß das Ich sich in der anfänglichen Verlorenheit gar nicht als

Ich will: es geht ihm hier nicht um seine Selbstbestimmung, sondern um seine bloße Selbsterhaltung. Wie kommt also das so gekennzeichnete Ich zum Wollen?

Nun kann es aber nur wollen, wenn ein Sollen da ist. Aber das Ich sieht hier ja kein Soll. Damit sich der Mensch als wollender finden kann, muß ihm ein Soll von außen entgegengebracht werden. Dieses von außen Entgegengebrachte darf kein Muß, keine Nötigung sein. In diesem Falle würde der Mensch sich ja wieder nur als getriebenes Wesen finden. Ein das Sollen entgegengragendes Wesen muß selbst „wissen“, was ein Sollen ist. Es muß „also selbst ein der Begriffe fähiges Wesen, eine Intelligenz, und da eben erwiesenermaßen dies nicht möglich ist ohne Freiheit, auch ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen sein, und als solches gesetzt werden.“ (III, 36; NR 1797). Damit der Mensch sich als Ich finden kann, muß also ein Ich außer ihm da sein. „Ich käme gar nicht zum Selbstbewußtsein und könnte nicht dazu kommen, außer zufolge der Einwirkung eines vernünftigen Wesens außer mir auf mich.“ (III, 74; NR 1797). Es ist aber kein Zufall, daß der Mensch in diese Verlorenheit seiner selbst kam. Wir sahen ein, daß der Begriff sich voraussetzen muß, um sich ergreifen zu können. Die Verlorenheit ist also notwendiges Strukturmoment des Begriffes selbst. Wenn der Mensch aus seiner Verlorenheit nur durch andere Menschen herausgerissen werden kann, dann bedeutet das: In der Philosophie Fichtes ist zum erstenmal der Andere nicht faktisch vorgefunden, sondern der Mensch aufgewiesen als das Wesen, das nicht wesentlich sein kann ohne andere Menschen. Der Mensch wird nur Mensch in der Gemeinschaft mit anderen Menschen. „Der Mensch (. . .) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, denn ein Mensch, und gar nicht sein würde, wenn er dies nicht wäre – sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein.“ (III, 39; NR 1797). (Wir dürfen in diesem Zusammenhang auf die klare Darstellung bei Weischedel hinweisen, ohne jedoch seiner Meinung zuzustimmen, daß dies nur für den frühen Fichte gelte. Zur Begründung unserer abweichenden Ansicht führen wir folgende Stelle aus der Wissenschaftslehre 1801 an, die Weischedel ausdrücklich zu den späteren Werken zählt: „Kein freies Wesen daher kommt zum Bewußtsein seiner selbst, ohne zugleich zum Bewußtsein anderer Wesen seinesgleichen zu kommen.“ [II, 143]).

Nun kann strenggenommen der Andere uns gar nicht das ursprüngliche Sollen entgegenbringen. Ich würde ja sonst mein Sein wiederum von Anderen empfangen und damit verlieren, weil ich ja nur das bin, zu was ich mich selbst mache. Der Andere kann mir nur die Aufgabe stellen, etwas zu machen, was nicht schon als vom Trieb umfaßtes Objekt vorliegt. Er kann mich lediglich *auffordern*, etwas aus freiem Entschluß zu tun. „Ein Bestimmtheit des Subjekts zur Selbstbestimmung“ kann nur „eine Aufforderung an dasselbe,

sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen“ sein. (III, 33; NR 1797). Nun wird aber eine Aufforderung nur zur Aufforderung, wenn der Aufgeforderter sie als Aufforderung aufnimmt. D. h. die Aufforderung wird nur durch die Reaktion des Anderen wirkliche Aufforderung. Sie ist ein „Wechselbegriff.“ „Der aufgestellte Begriff ist der einer freien Wechselwirksamkeit in höchster Schärfe: der also auch nichts anderes ist, denn dies. ... Soll er scharf bestimmt sein, so muß Wirkung von Gegenwirkung sich gar nicht abge-sondert denken lassen. Es muß so sein, daß beide die partes integrantes einer ganzen Begebenheit ausmachen.“ (III, 34; NR 1797). Diese Aufforderung bestimmt Fichte als Erziehung. „Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt.“ (III, 39; NR 1797). Damit ist die Erziehung ebenso ursprünglich wie die Gemeinschaft aus dem Wesen des Menschen abgeleitet. „Alle Individuen müssen zum Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen.“ (III, 39; NR 1797). Wir haben hier noch ein mögliches Mißverständnis abzuwehren. Erziehung geschieht freilich immer „in“ der Gemeinschaft. Aber das bedeutet nicht, daß es eine Gemeinschaft als feststehende Organisation gibt, die ihre „Glieder“ außerdem noch für ihre Zwecke erzieht (wie man im allgemeinen die Sache bis auf unsere Tage hin ansieht), sondern die Gemeinschaft selbst ist Erziehung und nur durch gegenseitige Erziehung entsteht Gemeinschaft. Gemeinschaft ist nicht ein feststehender, fortdauernder Verband, sondern eigentlich Vergemeinschaftung. Und eben diese Vergemeinschaftung ist Erziehung. Das bedeutet ferner: In der Erziehung wird der Zögling, der ein von der Psychologie feststellbarer Bestand ist, nicht außerdem noch „für“ eine feststellbare, bestehende Gemeinschaft herangezogen, sondern Erziehung ist die Menschwerdung selbst, die nur in der Gemeinschaft mit Anderen möglich ist. Es gibt daher nicht einen Menschen, der neben vielen anderen Dingen, die er treibt, auch noch erzieht, sondern Erziehung ist die Wechselbeziehung zu anderen Menschen, in der man steht, sofern man Mensch ist. Weil aber nicht zu einer bestehenden „Gemeinschaftsform“ erzogen werden kann, ist Erziehung das Neuschaffen von Gemeinschaft überhaupt.

Wenn der Mensch aber nur in der Gemeinschaft Mensch werden kann, dann bedeutet das auch: er kann es nur werden, indem er sich absetzt gegen andere Menschen. In der Gemeinschaft ist er immer das Besondere, was der Andere nicht ist. Er ergreift sich in der Gemeinschaft als Individuum. „Das, was ausschließlich in dieser Sphäre wählt, ist *sein* Ich, ist das Individuum, das durch Entgegensetzung mit einem anderen vernünftigen Wesen bestimmte Vernunftwesen; und dasselbe ist charakterisiert durch eine bestimmte, ihm ausschließlich zukommende Äußerung der Freiheit.“ (III, 42; NR 1797).

Fichtes Begriff der Individualität meint nicht die Individualität im Sinne einer Naturgegebenheit. Zu meiner Individualität *make* ich mich, indem ich

mich gegen andere Individuen absetze. Aber indem ich mich von anderen absetze, anerkenne ich ihnen ihre „Sphäre“ zu. Will sagen: Ich fasse mich selbst nur, indem ich den Anderen gelten lasse, und ich habe den *Anderen* nur, indem ich mich ergreife. Fichte kennt nur die Gemeinschaft der sich voneinander absetzenden Individuen. Darin liegt auch eine Einschränkung: er kennt nicht die unmittelbare Gemeinsamkeit der Liebenden oder der von Mutter und Kind. Darin wird Fröbel über ihn hinausgehen.

XV. Die Individualität bei Fröbel

Wir haben oben die Frage zurückgestellt, wie der Mensch die Selbstsucht brechen kann, in der er doch immer schon befangen ist. Es hat sich bereits gezeigt, daß er die Selbstsucht in eigener Anstrengung überwinden muß.

Nun besteht die Verfangenheit in der Selbstsucht nicht darin, daß der Mensch ohne sein Zutun existiert, sondern daß er sich in seinem nackten Daß erhalten „will“: er *besorgt* seine Selbsterhaltung. In diesem seinem Besorgtsein um die Selbsterhaltung „will“ er nicht sein Wesen. Er arbeitet sich somit im Besorgtsein um die bloße Erhaltung in die Wesenlosigkeit, und in diesem Sinne konnte Fröbel sagen, daß die Selbstsucht an ihrem eigenen Untergange arbeite. Unser Problem stellt sich also so: der Mensch muß in eigener Anstrengung die Selbstsucht überwinden, um wesentlich zu werden; aber die Verfangenheit in der Selbstsucht besteht eben darin, daß er diese Anstrengung gar nicht auf sich nehmen will; er will selbstsüchtig nicht wesentlich werden, er betreibt hier geradezu die eigene Nichtigkeit.

Doch ehe wir uns an die Beantwortung der aufgeworfenen Frage machen, wollen wir die Selbstsucht noch von einer anderen, bisher noch nicht beachteten Seite darstellen, welche andere Seite aber gerade in unserem Zusammenhang von Bedeutung sein wird.

Selbstsüchtig verliert sich der Mensch als das sphärische Wesen, d. i. als das, was sich selbst zu dem macht, was es ist. Der Mensch verliert sich in seiner Unbedingtheit. Indem der Mensch sich aber als Bedingung seiner selbst verliert, wird er selbst zu einem Seienden, das nicht Bedingung seiner selbst ist. In der Selbstsucht wird der Mensch zu einem Stück Welt. Er ist hier nicht Bedingung und damit Einheit der Weltdinge, sondern selbst ein einzelner Naturgegenstand (Leib). In der Selbstsucht wird der Mensch Einzelheit unter anderen Einzelheiten, und das Besorgen der Selbsterhaltung stellt sich von hier aus dar als Vereinzelung. In der Vereinzelung ist der Mensch angewiesen auf Einzelheiten außer ihm. Diese anderen Einzelheiten werden in der Selbstsucht aber nur benötigt zur Erhaltung der leiblichen Existenz: sie sind durch das bestimmt, als was sie zur Erhaltung der leiblichen Exi-

stanz gebraucht werden, als „Eßbares“, usw. Die anderen Einzelheiten sind nicht durch ein Urteil, sondern durch die leiblichen Bedürfnisse „bestimmt“, also durch ein Vor-Urteil im wörtlichsten Verstande. Das Vorurteil, durch das die anderen Einzelheiten hier bestimmt sind, ist aber das Besorgtsein um die Selbsterhaltung. Darin will der Mensch nur jeweils *seine* Existenz und sonst gar nichts. Das Vorurteil kann daher von Fröbel auch beschrieben werden als „Mein-ung“. Ich will die Sachen hier nicht um ihrer selbst willen und gleichsam wie sie an sich sind, sondern so, wie es *meinen* Bedürfnissen entspricht: „Wo Meinungen und Vorurteile ein Ganzes und die Teile und Glieder eines Ganzen beengen und beschränken und so drücken ...“ (Z 168).

Im vereinzelnden Gebrauchen der „Dinge“ zur Erhaltung der je eigenen leiblichen Existenz stößt die Mein-ung immer auf andere Mein-ungen, die die Dinge gleichfalls für sich beanspruchen. Die aufeinanderstoßenden Meinungen bedrücken einander, beengen sich und fallen einander zur Last. (Jede macht ja der anderen die Dinge streitig.) Wo Mein-ungen einander zur Last fallen, kann es keine Verständigung geben, es sei denn, sie wird gewaltsam herbeigeführt: „Alle gegenseitige scharfe Begrenzung stört entweder alle Ausgleichung und somit alles Leben oder führt wenigstens gewaltsame Ausgleichung herbei.“ (Z 157). Der wahre Naturzustand des Menschen ist also *bellum omnium contra omnes*. In diesem natürlichen „Antagonismus“ kommt es aber zu keiner „Verständigung“, zu keinem „Ausgleich“. Der Mensch wird, das ist Fröbels Meinung, nicht durch den natürlichen Antagonismus zur Rechtsverfassung getrieben. Wir haben diese Seite der Selbstsucht, den natürlichen Antagonismus noch nachgetragen, um zu zeigen, daß der Mensch nicht wie bei Hobbes oder noch bei Kant (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht) sich aus dem ungeselligen Naturzustand mit Notwendigkeit zur vernünftigen Rechtsverfassung „entwickelt“. Für Fröbel gibt es genausowenig wie für Fichte einen Übergang von der Natur zur Vernunft.

Wenn aber nicht der natürliche Antagonismus den Menschen zur Vernunft und damit zur Brechung der Selbstsucht treibt, dann wird die Frage um so dringlicher, wie denn der Mensch seine Selbstsucht brechen und sich zur Vernunft erheben kann.

Wir haben bereits eingesehen, daß, wenn die Selbstsucht gebrochen ist, die Dinge gedacht werden: sie sind dann nicht mehr das, auf was wir triebhaft angewiesen sind, sie sind nicht mehr im Vorurteil, sondern im eigentlichen Urteil. Damit ist auch gesagt, daß die Selbstsucht nur so gebrochen werden kann, daß die „Dinge“ der Mein-ung entzogen werden. Das kann nicht dadurch geschehen, daß die Trieb“objekte“ von einer anderen Mein-ung streitig gemacht werden: die „Dinge“ werden hier ja nicht grundsätzlich der Mein-ung entzogen, sie bleiben hier Trieb“objekte“. Weil die andere Mein-

ung uns die Trieb“objekte“ streitig macht, deren wir doch zur Selbsterhaltung bedürfen, läßt sie uns das Geschäft der Selbsterhaltung um so angelegener sein. Die andere Mein-ung bricht unsere Selbstsucht nicht, sie nötigt uns vielmehr in das Besorgen unserer Erhaltung hinein.

Die „Dinge“ können also nur so der Mein-ung entzogen werden, daß sie gedacht werden. Nun denkt der in der Selbstsucht verfangene Mensch die Dinge nicht selbst. Die Dinge können somit nur so der Selbstsucht entzogen werden, daß sie von einem anderen Menschen, der sich zur Vernunft erhoben hat, gedacht werden. Damit der Mensch sich zur Vernunft erheben kann, muß es bereits einen anderen Menschen geben, der sich schon zur Vernunft erhoben hat.

Es ist jedoch noch nicht geklärt, wie die Selbstsucht dadurch gebrochen wird, daß ein anderes Vernunftwesen uns Dinge gleichsam vordenkt. Die Selbstsucht ist ja nur dann gebrochen, wenn der Mensch selbst die Dinge denkt: das Denken der Dinge ist eine unbedingte, freie Tätigkeit, die uns von keinem gleichsam abgenommen werden kann. Für mich sind die Dinge ja nur dann gedacht, wenn ich sie selbst denke. Dadurch, daß ein anderer die Dinge denkt, nötigt er mich nicht, auch zu denken. Aber: Indem der Andere die Dinge denkt, zeigt er mir gleichsam, daß ich auch denken *kann*. Im Vordenken macht mich der Andere auf meine ureigenste Möglichkeit aufmerksam. Mit anderen Worten: Indem er die Dinge denkt, zeigt er, daß die Dinge einen anderen Aspekt haben, den zu gewinnen lediglich an mir selbst liegt. Wenn mir aber gezeigt wird, daß die Dinge auch noch anders als in der Mein-ung sind, wird die Mein-ung selbst nicht mehr zur selbstverständlichen Natur, sondern zu einer Möglichkeit des Menschen. Es liegt dann an mir, welche der beiden Möglichkeiten ich ergreife. Durch das Vordenken versetzt mich der Andere in die Möglichkeit zu denken oder in der Mein-ung zu verharren. Dadurch aber, daß er mich in die Möglichkeit versetzt, so oder so zu sein, bestimmt er mich nicht in irgendeiner Weise. Das Vordenken ist kein determinierendes Tun. Da ich aber von außen (von einem Anderen) nur in *mögliche* Weisen zu sein gebracht werden kann, weil mich der Andere nicht in meinem Sein determinieren kann, liegt es an mir selber, was ich wirklich bin: es liegt an mir selber, eine Möglichkeit zu ergreifen. Indem der Andere mich in meine Möglichkeit bringt, regt er mich an, mich selbst zu ergreifen. Das In-die-Möglichkeit-Versetzen ist also Anregen, sich selbst zu bestimmen. Wir sagen mit Bedacht „Anregung“, weil der Andere mich nicht dazu nötigen kann, mich selbst zu ergreifen; eine genötigte Selbstbestimmung ist eine *contradictio in adjecto*.

Das Vordenken des Anderen ist also eine Aufforderung oder eine Anregung, sich selbst zu ergreifen. Dieses auffordernde Vordenken ist der *Unterricht*. Dort, wo uns die Dinge so vorgedacht werden, daß wir in die

Möglichkeit versetzt werden, mitzudenken oder nicht, werden wir unterrichtet. So kann Fröbel sagen, daß das einzige Mittel, den Antagonismus der Meinungen zu brechen, der Unterricht sei: „Wo Meinungen und Vorurteile ein Ganzes und die Teile und Glieder eines Ganzen beengen und beschränken und so drücken, da ist dieselben schwindend zu machen, kein anderes Mittel, als Streben nach einem allgemeinen gründlichen und umfassenden Unterrichte.“ (Z 168). Der Unterricht ist damit aber kein Erwerb von mehr oder weniger nützlichen Erkenntnissen, sondern er ist, indem uns Dinge vorgedacht werden, die Aufforderung, uns selbst zu ergreifen: er ist die Aufforderung zum Vollzug unserer Freiheit. Wir können uns nicht zur Vernunft erheben, wenn wir nicht unterrichtet werden. Die Aufforderung oder Anregung, uns in Freiheit zu ergreifen, wird aber von Fröbel, darin stimmt er wieder ganz mit Fichte überein, als Erziehung bestimmt. „Das Anregen, die Behandlung des Menschen als eines sich bewußt werdenden, denkenden, vernehmenden Wesens zur reinen unverletzten Darstellung des inneren Gesetzes, des göttlichen mit Bewußtsein und Selbstbestimmung, und die Vorführung von Weg und Mittel dazu, ist Erziehung des Menschen.“ (Hf, II; 8). Der Unterricht ist also für Fröbel, eben weil er zur Selbstbestimmung anregt, eo ipso erziehender Unterricht und es gibt für ihn keinen wirklichen Unterricht, der nicht erzieht. Aber der Unterricht wird nicht dadurch zur erziehlichen Veranstaltung, daß an den bloßen Kenntniserwerb noch „beschauliche“ Betrachtungen angeschlossen werden, sondern er ist als das Vordenken der Dinge Aufforderung zur Selbstbestimmung und damit Erziehung.

Haben wir jedoch nicht allzu voreilig von dem Aufforderungscharakter des Unterrichts gesprochen? Wenn wir schließlich auch durch den Unterricht dahingebacht werden, daß wir Gegenstände denken, dann ist damit noch lange nicht gesagt, daß wir uns selbst als die Denkenden denken. Indem die Vernunft Gegenstände denkt, wird sie sich ja äußerlich. Das Denken von Gegenständen hat doch nichts mit Selbstbestimmung zu tun.

Wenn die Betonung des Aufforderungscharakters des Unterrichts berechtigt war, d. i., wenn es wahr ist, daß der Unterricht immer schon erziehender Unterricht ist, dann muß sich zeigen lassen, daß der Anfang des Gegenstandsdenkens immer mit Selbstbestimmung verbunden ist. Wir haben eingesehen, daß der selbststüchtige Mensch nur dadurch zum Denken der Dinge kommt, daß ihm die Dinge von einem anderen denkenden Wesen vorgedacht werden. Es gibt also für mich nur Gegenstände, sofern es für mich ein anderes Vernunftwesen gibt. Damit ist gesagt, daß ich nur Gegenstände denken kann, wenn ich zugleich ein anderes Vernunftwesen denke. (Dies zeigt sich schon daran, daß eine Aussage über einen Gegenstand nur dann als Denken angesprochen werden kann, wenn sie allgemeingültig auch in dem Sinne ist, daß sie für jedes andere denkende Wesen gilt. Das Denken ist immer Ineins-

Setzung mit Andern, und nur so wird in ihm die Schranke der Meinung durchbrochen. Das Begreifen eines Gegenstandes ist immer Verständigung mit A^{nderen}: Das Denken ist wesentlich Mitteilung.)

Nun kann ich aber nur ein anderes Vernunftwesen denken, wenn ich selbst Vernunftwesen werde, d. i., mich selbst bestimme. Indem ich das Denken eines Anderen denke, denke ich das Denken. Das Denken kann ich aber nur so denken, daß ich mich selbst bestimmende Vernunft bin.

Wenn wir nun hier betonen, daß wir nicht ein anderes Vernunftwesen denken können, ohne uns selbst zu bestimmen, dann dürfen wir nicht vergessen, daß wir umgekehrt nicht uns selbst bestimmen können, ohne zugleich mit unsein anderes Vernunftwesen zu denken. Wir können ja nur so zu uns selbst kommen, daß ein anderes Vernunftwesen für uns da ist. Wir können uns nur als Vernunftwesen setzen, wenn wir zugleich noch andere Vernunftwesen setzen, und wir können nur andere Vernunftwesen setzen, wenn wir uns selbst als Vernunftwesen setzen. Das Selbstbewußtsein ist so immer Bewußtsein von anderen selbstbewußten Wesen, und das Bewußtsein von anderen selbstbewußten Wesen ist immer Selbstbewußtsein. Weil ich aber mit mir selbst immer noch *andere* Vernunftwesen setze, setze ich mich nicht als die Vernunft schlechthin: ich kann mich nie als *die* Vernunft setzen. Dies, daß ich mich in meinem unbedingten Setzen nicht zu der Vernunft schlechthin, daß ich mich also in dem unbedingten Machen nicht zum Unbedingten selbst machen kann, haben wir weiter oben als die Endlichkeit des sphärischen Selbstschaffens beschrieben. Diese Endlichkeit zeigt sich nunmehr darin, daß ich mit mir selbst immer auch andere Vernunftwesen setze. Als endliches Vernunftwesen setze ich mich immer als ein einzelnes Vernunftwesen neben anderen. Ich bin gleichsam nicht die ganze Vernunft, sondern nur ein Glied im Reich der Vernunft. Mit anderen Worten: Weil ich mit mir selbst immer auch ein *anderes* Vernunftwesen setzen muß, kann ich mich selbst nur als ein besonderes, eben von diesem anderen unterschiedenes Vernunftwesen setzen. Als besonderes Vernunftwesen bin ich *Individualität*. Halten wir jedoch fest, daß das Individuum ein besonderes *Vernunftwesen* ist: es ist also nicht so, wie es noch für Kant gilt, daß der Mensch als natürliches Wesen, also als Körper oder Temperament etwas Besonderes, von anderen Menschen unterschiedenes ist, während er als Vernunftwesen mit den Anderen identisch ist, sondern in ihrem Vernunftsein sind die Menschen voneinander unterschieden. Die Endlichkeit des Menschen besteht also nicht darin, daß ihm außer seinem mit allen Menschen identischen Vernunftsein auch noch, man weiß nicht wie, eine besondere Leiblichkeit und Gemütsart zukommt, sondern daß er in seinem Vernunftsein von anderen Vernunftwesen unterschieden ist. Nun sind wir aber nur so als Vernunftwesen Einzelheit, daß wir uns in unserer Einzelheit begreifen.

Als Einzelheit kann ich mich aber nur begreifen, wenn ich mich in Beziehung setze zu anderen Einzelheiten: alles Begreifen ist ja Beziehen und Unterscheiden zugleich. Indem ich mich als vernünftige Einzelheit begreife, setze ich mich ineins mit anderen vernünftigen Einzelheiten. Ich kann mich also nur als einzelnes Vernunftwesen setzen, eben als Individuum, wenn ich mich zugleich in Beziehung setze zu anderen vernünftigen Einzelheiten, eben zu anderen Individuen. Die vernünftige Vereinzelnung, die Individuation, ist eo ipso Vergemeinschaftung. Ich kann nur Individuum sein in der Gemeinschaft mit anderen Individuen. Halten wir jedoch fest: ich setze mich nicht in einer bestimmten Rücksicht als Einzelner, d. i. als von Anderen Unterschiedener (etwa in Rücksicht meiner leiblichen oder seelischen Konstitution) und in einer anderen Rücksicht als identisch mit den Anderen (als Vernunftwesen), sondern in der gleichen Rücksicht, in der ich von den Anderen unterschieden bin (als Vernunftwesen), bin ich auch mit ihnen *identisch*. Beziehungs- und Unterscheidungsgrund fallen hier zusammen. Wir haben ja schon eingesehen, daß die Sphäre, sofern sie sich nicht als das Absolute selbst, sondern nur als Bild des Absoluten setzt, sich im gleichen ungeteilten Schlage mit dem Absoluten ineinsetzt und sich von ihm unterscheidet. Dies Beziehen und Unterscheiden in der gleichen Rücksicht stellt sich nunmehr dar als Individuation (ich setze mich ja nicht als die Vernunft schlechthin, oder als das Wesen der Sphäre), die zugleich Vergesellschaftung ist (indem ich mich nicht als die Vernunft schlechthin setze, setze ich zugleich ein Vernunftwesen außer mir). Das sphärische Selbstsetzen ist also Individuation, die aber nur als Vergesellschaftung möglich ist. In diesem Sinne kann Fröbel sagen, die Sphäre sei das Allgemeine und Besondere *zugleich*. „Das Sphärische ist das Allgemeine und Besondere, das Universelle und Individuelle, die Einheit und Einzelheit zugleich, und stellt sie dar.“ (Z 150). Der Mensch ist somit das sphärische Wesen überhaupt, d. i. Vernunft als Bild Gottes und zugleich ein einzelnes sphärisches Wesen: „Des Menschen Bestimmung ist es vorzüglich, einmal *seine* sphärische Natur, dann *die* Natur des sphärischen Wesens *überhaupt* zu entwickeln, auszubilden, darzustellen.“ (Z 151).

Wir sind davon ausgegangen, daß ich mich nicht setzen kann, ohne ein anderes Individuum zu setzen. Ein anderes Individuum kann ich aber nur als ein anderes Vernunftwesen setzen. Aber als *Vernunftwesen* kann ich es gar nicht setzen, weil es als Vernunftwesen sich selbst setzen muß: als Vernunftwesen ist es ja unbedingt und kann somit von mir nicht bedingt werden. Die Sache steht also so: ich kann mich nur setzen, wenn sich zugleich ein anderes Individuum setzt, umgekehrt kann sich ein von mir unterschiedenes Individuum nur setzen, wenn ich mich als besonderes Vernunftwesen setze. Ich muß mich setzen, damit ein anderes Vernunftwesen sich setzen kann, und das andere Individuum muß sich setzen, damit ich mich setzen kann. In

unserer Menschwerdung sind wir also wechselseitig aufeinander bezogen. Diese wechselseitige Bezogenheit ist aber nicht Wechselbedingung; durch mein Setzen nötige ich den Anderen ja nicht, sich zu setzen, weil die Selbstbestimmung immer unbeding ist. (Außerdem kann ich ja nur ein bestimmtes Wesen werden, aus dem etwas mit Notwendigkeit folgen kann, wenn der Andere sich auch zu einem bestimmten Wesen macht.) Mein Setzen ist ferner kein kausales Bewirken des Setzens des Anderen, weil jedes kausale Wirken ein Einwirken eines in seinem Sein bestimmten Wesens auf ein anderes ebenfalls in seinem Sein bestimmten Dinges ist. (Nur auf Grund seines so und so bestimmten Wesens kann ein Ding eine Wirkung [Veränderung] in einem anderen hervorrufen, welche Veränderung in dem anderen Ding auch nur auf Grund seines Bestimmtheits ermöglicht wird.)

Mein Setzen ist also weder ein Bedingen des Anderen noch ein Einwirken auf ihn im Sinne eines kausalen Bewirkens. Unser Setzen soll aber doch „irgendwie“ auf die Selbstsetzung des Anderen „gehen“. Es kann aber, wie sich gezeigt hat, nicht auf den Anderen als einem bestimmten Sein gehen: ich kann ihn weder in ein bestimmtes Sein bringen (Bedingen), noch in einem bestimmten Sein eine Veränderung hervorrufen wollen (kausales Einwirken). Wenn der Andere sich erst selbst zu einem bestimmten Sein machen soll, kann mein Setzen auf ihn nur als einem Sein gehen, das noch aussteht, also auf ein mögliches Sein. Durch mein Setzen bringe ich den Anderen also in seine Möglichkeit. Dieses In-die-Möglichkeit-Bringen des Anderen haben wir aber schon eingesehen als Aufforderung oder Anregung, sich selbst zu ergreifen. Mein Setzen ist also als solches die Aufforderung an das andere Individuum, sich selbst zu ergreifen. Die Aufforderung ist somit nicht ein von mir veranstaltbares Tun, wie etwa das Schreiben, das ich neben vielen anderen Beschäftigungen treiben kann, sondern es ist die Tat, mit der ich erst selbst werde, was ich bin: die Tat, durch die ich mich selbst mache, ist als solche Aufforderung an das andere Individuum, sich selbst zu ergreifen.

Die *Vergemeinschaftung* ist somit Aufforderung der sich setzenden Individuen. Wir sagten oben, die Aufforderung ist keine bestimmte Handlung neben anderen. Das kann sie nicht sein, weil sie ja nicht von einem bestimmten Sein ausgeht: sie ist nicht Folge eines bestimmten Seins, weil ich mich ja nur in meinem Sein bestimmen kann, wenn der Andere gleichsam auf meine Aufforderung antwortet. Die Aufforderung geht somit aus von einem möglichen Sein. Nun ist aber die Möglichkeit, von der wir hier reden, die unbedingte, freie Möglichkeit. Das sich auffordernde gegenseitige In-die-Möglichkeit-Bringen ist somit Wechselwirkung der Freiheit. Die Vergesellschaftung ist die Wechselwirkung der Freiheit. Damit ist gesagt, daß die Vergesellschaftung keine Notwendigkeit ist: der Mensch wird nicht zur Gesellschaft gezwungen. Fröbel spricht daher immer von einer „mit Freiheit

gewählten Vergesellschaftung“. Diese freie Vergesellschaftung nennt er den *Staat*: „In diesem Satze, in der Wahrheit, in der Unleugbarkeit dieser Wahrheit hat der Staat als eine mit Freiheit gewählte Vergesellschaftung ..., seinen Grund.“ (Z 136).

Die Vergesellschaftung ist aber keine Notwendigkeit, weil der Mensch kein bestimmtes, fertiges Wesen ist, aus dem der Zusammenschluß mit Notwendigkeit erfolgt, er ist nicht schon etwas „vor“ der Vergesellschaftung, sondern die Vergesellschaftung selbst ist der Prozeß, in dem er auf sich selbst hin unterwegs ist. So kann Fröbel formulieren, daß die Vergesellschaftung in der Darstellung der Menschheit ihren Zweck habe. Die oben angezogene Stelle lautet vollständig: „In diesem Satze, in der Wahrheit, in der Unleugbarkeit dieser Wahrheit hat der Staat als eine mit Freiheit gewählte Vergesellschaftung zur Erreichung des höchsten menschlichen Zweckes, Darstellung der Menschheit, seinen Grund.“ (Z 136). Damit ist aber auch gesagt, daß der Mensch nur in der Vergesellschaftung Mensch sein kann. (Wir haben schon oben eingesehen, daß das Menschwerden, d. i. das Streben nach dem Wesen des Absoluten als solchem, Vergesellschaftung ist: er kann sich ja nur als einzelnes Vernunftwesen setzen, indem er sich zugleich unterscheidet und in Beziehung setzt zu anderen Vernunftwesen. Dieses Sich-als-Einzelnes-Setzen ist aber gar nichts anderes als das Streben, das Absolute zu sein: denn das Streben, das Absolute zu sein, haben wir eingesehen als das Zugleich von absolut und endlich, was seinerseits nur wieder das Zugleich von allgemein und individuell ist.) Der Mensch kann nur in der Gemeinschaft mit anderen Individuen Mensch sein, weil er sich nur als Individuum setzen kann, wenn er sich zugleich mit anderen Individuen ineinsetzt. Das Ineinsetzen mit *anderen* Individuen ist aber zugleich ein Sich-Unterscheiden von den Anderen. Die Vergesellschaftung ist zugleich Individuation. So kann Fröbel sagen, daß die Gesellschaft und der Einzelne wechselseitig aufeinander bezogen seien: der Mensch kann nur im Staate Individuum sein; aber der Staat ist die Gemeinschaft von Einzelnen und daher nicht möglich ohne die einzelnen Individuen. Der Satz, auf den sich das oben angezogene Zitat bezieht, lautet: Der Staat habe sein Dasein nur erhalten „durch das Erkennen und Anerkennen der Wahrheit, daß alles echte, wahre und unverkümmerte Bestehen nur im lebendigen Wechselverhältnis zwischen Teil und Ganzem begründet sei, daß Teil und Ganzes sich gegenseitig bedingen, daß an das Bestehen des einen das Bestehen des anderen unmittelbar geknüpft sei, und daß umgekehrt der Untergang und die Vernichtung des einen auch den Untergang und die Vernichtung des anderen mit sich führe.“ (Z 136).

Weil nun aber der Mensch nie das ganze Wesen der Menschheit verwirklichen kann, weil er immer nur als besonderes Vernunftwesen sein kann, mit dem zugleich andere Vernunftwesen gesetzt sind, ist das volle Wesen des

Menschen nur von allen Menschen gemeinsam zu verwirklichen. *Die Menschheit* (qualitativ) ist nur als die *Menschheit* (quantitativ): es ist von daher gesehen nicht begriffliche Unsauberkeit, wenn Fröbel das „Wort“ „Menschheit“ immer in beiden Bedeutungen gebraucht. Nun haben wir eingesehen, daß der Prozeß der Vergesellschaftung nur ein anderer „Aspekt“ des Bildseins der Vernunft ist. Nur weil der Mensch nicht das Absolute ist (weil er nicht das Wesen, der Begriff der Vernunft ist), kann es *andere* Vernunftwesen außer ihm geben. Dieses Bildsein der Vernunft haben wir eingesehen als das Streben sich zum Absoluten zu machen oder als die Entwicklung des Absoluten. Die Vergesellschaftung ist somit gar nichts anderes als die Entwicklung des Wesens des Menschen. Der Staat ist ja nur da zum Zwecke der Darstellung der Menschheit. Diese Entwicklung der Menschheit ist aber wesentlich nie abgeschlossen: damit ist gesagt, daß die gegenwärtig lebende Menschheit nicht die Menschheit schlechthin, also das volle Wesen der Menschheit ist. Sie ist gleichsam nur Durchgangsstadium der Entwicklung, in welcher das volle Wesen der Menschheit dargestellt werden soll. Die Menschheit (qualitativ) umgreift auch die vergangenen und zukünftigen Generationen.

Weil nun aber die Entwicklung des Menschseins *nie* abgeschlossen ist, weil somit die einzelnen konkreten Ausformungen des Menschseins im Laufe der Geschichte nie unter den *Begriff* des Menschseins zu subsumieren sind – auf seinen Begriff könnte das Menschsein ja nur gebracht werden, wenn die Entwicklung abgeschlossen wäre –, ist das Menschsein überhaupt nur in der konkreten geschichtlichen Ausformung zu fassen. Das Menschsein ist immer nur als konkrete geschichtliche Erscheinung zu fassen, nie aber in seiner begrifflichen Allgemeinheit. Hier fassen wir nun den vollen Sinn der Individualität: Sie ist das Menschsein in seinem konkreten geschichtlichen Aspekt. Als *einzelnes* Vernunftwesen ist der Mensch nicht allgemeine Vernunft und somit identisch mit allen anderen Vernunftwesen *und* konkrete, einmalige Leiblichkeit oder Temperament, sondern er ist Vernunft, aber Vernunft in einer einmaligen *geschichtlichen* Konkretion. „Wem die Darstellung des Wesens des Menschen, wem die Erfüllung der Bestimmung des Menschen, wem die reine Darstellung der reinen Menschheit über alles geht, wer ihr alles hinzugeben, hinzuopfern imstande ist: der Mensch, so erkennen wir, der muß geschichtlich sein; sein Name muß eingeschrieben werden und geschrieben stehen in dem Buche, in welchem alles verzeichnet ist, was für diesen Zweck mit menschlichem Bewußtsein, mit menschlichem Geist, mit menschlichem Herzen von den Menschen geschehen ist.“ (Z 145).

XVI. Der Mensch als zeitliches Wesen

Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen. Mithin gehört auch die Zeit in einem ganz ausgezeichneten Sinne zu seinem Wesen: als geschichtliches Wesen ist er eo ipso ein zeitliches Wesen. Ein zeitliches Wesen zu sein, macht nach Fröbel den Unterschied des Menschen zum zeitlosen Tier aus: „Sieh, Mutter! Dein Kind, als eben Dein, d. i. Menschenkind, ist bestimmt, in der Vergangenheit und Zukunft, wie in der Gegenwart zu leben; denn einen Himmel der Vergangenheit bringt es schon in sein Dasein mit, wie es durch sein Erscheinen in der Gegenwart einen Himmel gab und den Himmel einer Zukunft in sich erschließt ... Das Thier lebt nur in der Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft in seiner Ausdehnung kennt es nicht.“ (M u. K 62). Es kommt uns hier darauf an, daß das Kind, eben als *Menschenkind* bestimmt ist, in den Dimensionen der Zeit zu leben, was die Auszeichnung des Menschseins gegenüber dem Tier ist. Dies betont auch schon der frühe Fröbel: „Der Mensch erkenne und sehe in der Gegenwart die Vergangenheit und Zukunft, in der Vergangenheit die Gegenwart und Zukunft, und in der Zukunft die Vergangenheit und Gegenwart, und stelle eines in dem anderen dar.“ (Z 153).

Wir nähern uns der Zeitlichkeit des Menschen am besten dadurch, daß wir zu bestimmen versuchen, in welchem Sinne das Tier kein zeitliches Wesen ist. Das Tier kommt „fertig“ zur Welt. Es ist, wenn es zur Welt kommt, schon in seinem Sein bestimmt, so daß es selbst nichts mehr zu seinem Wesen hinzutun, aber auch sein Wesen nicht verfehlen kann. Als dieses bestimmte Sein lebt es freilich in der Zeit, aber in der Zeit kann an seinem Wesen nichts mehr geändert werden. Alles was ihm im Lauf der Zeit „passieren“ kann, trägt nichts mehr zu seinem Wesen bei. Es kann ihm vielmehr im Laufe der Zeit nur das passieren, was durch das Bestimmte sein als dieses Tier ermöglicht wird. Das Wesen eines Tieres geht immer dem zeitlichen Ablauf seines Daseins vorher. Das Tier ist nie so, daß sein Tiersein noch aussteht, also zukünftig ist.

Genau dies trifft aber für den Menschen zu. Der Mensch ist ja nichts anderes, als das Streben, das Absolute zu sein. Sein Wesen, die Absolutheit, steht immer noch aus: er ist stets auf sein Wesen hin unterwegs. Was an ihm aussteht, ist nicht wie beim Tier eine mit seinem Sein gegebene Möglichkeit, sondern das Sein selbst. Der Mensch ist somit wesentlich zukünftig. Wenn es also heißt, daß der Mensch im Unterschied zum Tier Zukunft habe, dann ist damit nicht gemeint, daß ihm in der Zukunft noch etwas passieren kann, sondern daß sein Sein, sein Wesen noch aussteht. Der Mensch ist also das zukünftige Absolute, der „zukünftige Himmel“. Nun ist das Streben, das Absolute zu sein, gar nichts anderes als der unmittelbare Vollzug des Sich-machens, das gleichsam noch keinen Abschluß gefunden hat. Das Streben,

das Absolute zu sein, ist somit das Streben, sich aus der Unmittelbarkeit des Sichmachens, d. i. des Schon-Tätigseins, zu befreien, um das Sichmachen in die eigene Gewalt zu bekommen. Die unmittelbare Tätigkeit, die der Mensch ist, ist indessen sichmachende Tätigkeit, d. i. Tätigkeit, die „im Begriffe ist“, sich zu machen. Als sichmachende Tätigkeit ist sie unbedingte, absolute Tätigkeit. Aber als unbedingte Tätigkeit kann sie nur so tätig sein, daß sie sich selbst in Tätigkeit gebracht hat. Das Schon-Sein der absoluten Tätigkeit ist, wie wir schon gesehen haben, das Schon-gemacht-Haben der Tätigkeit. Der Mensch strebt sich also zu machen, er ist unmittelbarer Vollzug des Sichmachens, der als solcher Zukunft hat, weil er sich immer schon gemacht hat. Indem er sich gemacht hat, d. i., indem er sich in die Tätigkeit des Sichmachens gebracht hat, war er das Absolute selbst: indem er strebt, mit Gott eins zu werden, strebt er ja, das Einsgewesensein mit Gott zu begreifen. (Vgl. Fröbels Bestimmung der Religion!) Er strebt, das zu werden, was er war: die Zukunft des Menschen ist eigentlich seine Vergangenheit. Als „zukünftiger Himmel“ ist der Mensch der „vergangene Himmel“: er sieht in der Zukunft die Vergangenheit und in der Vergangenheit die Zukunft.

Was bedeutet jedoch dieser „Zukunftscharakter“ der Vergangenheit, bzw. der „Vergangenheitscharakter“ der Zukunft, wenn damit mehr ausgedrückt sein soll als eine läppische Paradoxie?

Wenn der Mensch das Absolute selbst wäre, wenn er also nicht danach streben müßte, es zu sein, so daß die Absolutheit zukünftig ist, hätte er es in der Hand, sich zu machen oder nicht. Er hätte sich dann aus dem unmittelbaren Vollzug des Sichmachens befreit und damit das Schon-gemacht-Haben rückgängig gemacht. Daß die Absolutheit zukünftig ist, daß er danach strebt, das Absolute zu sein, bedeutet somit, daß er das Schon-gemacht-Haben, seine Vergangenheit nicht rückgängig machen kann. Der „Zukunftscharakter“ der Vergangenheit macht ihre Nicht-Suspendierbarkeit aus: die Vergangenheit ist nicht rückgängig zu machen. Der Mensch kann nicht noch einmal sein, was er schon war: er kann das, was er war, nicht wiederholen. Der Mensch war also immer schon eins mit dem Absoluten, er ist es nicht mehr, und nur weil er es jetzt nicht ist, kann er das Streben sein, es zu werden. Wir fassen damit nur von einer anderen Seite die Tatsache, die wir gelegentlich der Erörterungen über das Streben immer wieder betonten, daß der Mensch nur deshalb nach seinem Wesen streben muß, weil er es immer schon verloren hat. Der Mensch, der das absolute Wesen war, ist immer schon in die Welt als Ding unter Dingen geraten: er ist durch und durch endlich geworden.

Als bloßes Ding unter Dingen hat der Mensch aber keine Zukunft. Nun ist der Mensch aber nur in der Weise nicht das Absolute selbst, daß er im „Begriffe ist“, es zu werden. Er hat ja nur Vergangenheit, weil er Zukunft hat: er war nur das Absolute, weil er es erst werden muß. Wenn der Mensch also

immer schon das Absolute war, dann bedeutet das nicht, daß er jetzt ein endliches Wesen unter anderen bedingten Wesen ist. (Als bloß endliches, bedingtes Wesen hätte der Mensch ja auch keine Vergangenheit: er wäre dann dieses bestimmte Ding, dem im Lauf der Zeit nichts *Wesentliches* passieren könnte. Er *wäre* dann ein bestimmtes Sein: er wäre es nicht gewesen.)

Wir betonen noch mal: die Nicht-Suspendierbarkeit der Vergangenheit besagt nicht, daß der Mensch ein bedingtes Wesen unter anderen welthaften Wesen geworden ist. Was besagt sie aber dann?

Als das Absolute, das er war, hat der Mensch sich selbst bedingt. Was sich aber selbst gemacht hat, kann nur eine sichbedingende, also sichmachende Tätigkeit sein. Als sichbedingende Tätigkeit ist der Mensch absolut. Aber als die sichmachende Tätigkeit, die sich immer schon gemacht hat, die also Vergangenheit hat, ist der Mensch nicht das, was sich von vorne anfangend in Tätigkeit setzen kann. Er ist absolut, aber er ist nicht das Absolute selbst, d. i. das, was ihn unbedingt tätig sein läßt. Das Absolute, das aber nicht das absolute Wesen ist, d. h. auf seinen Begriff gebrachte Absolute, ist das Absolute in seiner Faktizität. Der Mensch ist der faktische Vollzug des Absoluten, d. i. der faktische Vollzug der unbedingten Tätigkeit, er ist nicht das Wesen der unbedingten Tätigkeit. Die zeitliche Dimension des Faktischen ist aber die Gegenwart. In diesem Sinne konnte Fröbel sagen, der Mensch sei der „gegenwärtige Himmel“. (Es wird allerdings zu zeigen sein, daß das Kind noch in einem ausgezeichneten Sinne der gegenwärtige Himmel ist.) Das nicht rückgängig zu Machende ist das Gegenwärtige: die Vergangenheit, sofern ihr der Charakter der Nichtsuspendierbarkeit zukommt, ist die Gegenwart. Die Vergangenheit ist somit nicht gleichsam das, was einmal war und heute nicht mehr ist, sondern sie ragt in die Gegenwart hinein und macht recht eigentlich das in der Gegenwart Gegenwärtige aus. Sie ist gleichsam der Bestand der Gegenwart, das eben jetzt Wirkliche. Es ist vielleicht kein Zufall, wenn Fröbel von unserer „göttlichen“ Vergangenheit als von dem *Eingewesensein* mit Gott spricht: die Vergangenheit ist das Im-perfektum im wahrsten Sinne des Wortes. (Nur als das Im-perfektum ist der Mensch die aktuelle Tätigkeit, die Zukunft hat). So wird auch verständlich, daß der Mensch in der Vergangenheit die Gegenwart und in der Gegenwart die Vergangenheit sieht. Als das Gegenwärtige, d. i. faktische Absolute, also als der unmittelbare Vollzug des Sichmachens ist der Mensch aber das Streben, sich zu machen: er ist somit das Absolute, dessen Wesen zukünftig ist. Der Mensch sieht also in der Gegenwart die Zukunft, und indem er sich als das zukünftige Absolute sieht, sieht er sich als den unmittelbar gegenwärtigen Vollzug des unbedingten Sichmachens. Er sieht also in der Zukunft die Gegenwart. Der „gegenwärtige Himmel“ ist aber nicht das absolute Wesen: als gegenwärtiger, d. i. faktischer Vollzug der absoluten Tätigkeit ist der Mensch ja nicht das Absolute, d. i.

Gott selbst. Der Mensch ist nur absolut im aktuellen Vollzug, d. i. in der Anschauung, er hat die absolute Tätigkeit aber nicht in ihrem absoluten Wesen, d. i. im Begriff. Gegenwärtig ist der Mensch demnach absolut, aber er ist nicht das Absolute selbst. Die Gegenwart ist gleichsam der Schnittpunkt des Absoluten und Nicht-Absoluten. Gegenwärtig ist der Mensch so, daß er noch nicht er selbst ist. Wenn der Mensch gegenwärtig immer auch nicht das Absolute selbst ist, dann besagt das allerdings nicht, daß er jetzt ein dinghaftes, bedingtes Wesen ist, denn als solches wäre er durchgängig bestimmt: sein Sein stünde dann nicht mehr aus. Das gegenwärtige Nichtsein des Menschen kann, weil er gegenwärtig nichts anderes ist als der Vollzug des Sichmachens, nur das mit dem Unterwegssein des Sichmachens gegebene „Noch-Nicht“ seines Seins sein. Dies mit dem Streben gegebene Noch-Nicht hat keine Bestimmung: es ist das, was erst eine Bestimmung erhalten wird. Das mit dem Streben gegebene Bestimmungslose, was erst seine Bestimmung erhalten soll, haben wir anderweitig schon als Material bestimmt. Die Gegenwart des Menschen, in der er immer auch nicht er selbst ist, ist Gegenwartigkeit des Materials. Gerade weil der Mensch gegenwärtig immer Material „findet“, befindet er sich nie in bestimmten Umständen, will sagen in bestimmten Verhältnissen, an denen er nichts mehr ändern kann, und die ihn daher gemäß ihres Bestimmtheits nötigen. Seine Gegenwart ist, eben weil sie Gegenwartigkeit des Materials ist, keine objektiv beschreibbare Lage, sondern sie ist nur das, was er aus ihr macht: seine Gegenwart ist – modern gesprochen – nicht Lage, sondern Situation.

Nun erhebt sich der Mensch nur zur Bestimmungsgebung, also zur Bearbeitung des Materials, wenn er, wie wir gesehen haben, von einer anderen Individualität aufgefordert wird, sich selbst zu ergreifen. Die Gegenwart des Menschen ist somit Gegenwartigkeit der anderen Individualität.

Wir haben bisher immer von dem Absolutsein als dem zukünftigen Sein des Menschen gesprochen. Diese Aussage haben wir vor einem möglichen Mißverständnis zu schützen. Durch die Klärung der Bedeutung des Zukünftigeins des Menschen wird sich auch der positive Sinn der Zeitlichkeit des Menschen darstellen lassen. Bisher haben wir nur immer negativ bestimmt, daß der Mensch nicht in der gleichen Weise zeitlich ist wie die bestimmten Dinge.

In welchem Sinne reden wir also von einem zukünftigen Sein des Menschen? Es bietet sich hier zunächst die Vorstellung an, die besagt, daß der Mensch danach streben kann, das Absolute zu sein, wie er danach streben kann, Schuhmacher zu werden. In dem Streben Schuhmacher zu werden, ist der Mensch etwas ganz Bestimmtes noch nicht: dies, was er noch nicht ist, solange er danach strebt, ist aber in seinem Sein schon bestimmt. Hier ist also nicht das Schuhmachersein ein zukünftiges Sein – es ist ja jetzt schon in

seinem Sein bestimmt –, sondern der Mensch wird in Zukunft Schuhmacher sein, will sagen: der Mensch wird in einem „Werdeprozeß, der eine Zeitlang dauert, irgend etwas Bestimmtes. Das Bestimmte ist aber in seinem Sein „fertig“; das bestimmte Sein braucht nicht erst danach zu streben, etwas zu werden. In seinem Sein hat es keine zeitliche Erstreckung mehr.

Das Schuhmacherwerden ist also dann zu Ende, wenn der Mensch wirklich Schuhmacher ist. Das Werden, das als Werden zu etwas bestimmt ist, ist somit auf sein Ende hin bestimmt, es ist ein Werden, das seinen Abschluß findet. Ein Werden, das seinen Abschluß findet, ist aber ein Werden *in* der Zeit, will sagen: die Zeit geht weiter, während das Werden zu etwas nur eine Zeitlang dauert. Was dem so Gewordenen im ferneren Verlauf der Zeit zustoßen kann, ändert nichts mehr an dem Wesen, das ein für allemal festgestellt ist.

Demgegenüber betont Fröbel immer wieder, daß das Werden zum Menschsein nie abgeschlossen ist. So kann Fröbel auch von dem Streben des Menschen, mit Gott eins zu werden, also der Religion, sagen, sie sei ein ewig Fortgehendes. „Religion ist nicht ein Stehendes, sondern ein ewig fortgehendes Streben und eben dadurch ein ewig Bestehendes.“ (I, 2; 98). Als ewig fortgehendes Streben ist das Streben, das Absolute zu werden, kein Streben, etwas Bestimmtes zu werden. Entsprechend verlangt Fröbel, daß man nicht zu einem schon Bestehenden, d. i. in seinem Sein bestimmten Menschenbild erziehen soll, sondern zu dem noch nicht „ausgebildeten“ Menschlichen, zu dem zukünftigen Menschlichen. „Wir erziehen und entwickeln den Menschen viel zu sehr nur nach Maßgabe und für Darstellung des schon Bekannten, Daseienden, dagegen sollten wir ihn für Darstellung des dem Menschen noch nicht bekannten, wir sollten ihn so erziehen, daß das noch unerkannte und unbekanntes menschlich Gute, was notwendig noch in dem Menschen liegt, aus ihm hervortreten könne ...“ (Hf; I, 78). Die menschliche Entwicklung ist also nicht eine Entwicklung auf ein bestimmtes Ziel hin: sie ist somit eine Entwicklung, die keinen Abschluß in der Zeit hat.

Wenn nämlich der Mensch in seinem Menschsein schon bestimmt wäre, brauchte er ja nicht danach zu streben, sich zu bestimmen. Insofern er aber danach strebt, sich zu bestimmen, ist seine Bestimmung in die Zukunft hinausgesetzt. Er ist erst „im Begriff“, sein Wesen zu werden. Aber gerade weil er immer erst „im Begriffe“ ist, sich zu bestimmen, ist das in die Zukunft vorausgesetzte Wesen nicht als etwas Bestimmtes vorweggesetzt: er ist ja nicht bestrebt, sich unter den schon bestimmten Begriff des Menschseins zu bringen, sondern diesen Begriff des Menschseins allererst auszubilden.

Dieses Noch-nicht-Bestimmtsein des Menschen ist nicht gleichzusetzen dem Noch-nicht-Bestimmtsein eines Dinges: das Streben, sich selbst zu bestimmen, ist unterschieden von dem Streben, etwas anderes zu bestimmen. Im

Vollzug des Etwas-Begreifens ist dieses Etwas immer schon als Begreifbares vorausgesetzt. „Weil das zu begreifende Etwas immer als Begreifbares gesetzt ist, ist der Vollzug des Etwas-Begreifens auch auf seinen Abschluß hin bestimmt.

Im Vollzug des Sichbestimmens hingegen setzt der Mensch sich als unbegreifbar. Wir haben ja gesehen, daß der Mensch sich selbst im Vollzug des Sichbestimmens nicht als begreifbares Wesen voraussetzt. Im Sichbestimmen begreift der Mensch sich als unbegreifbar. Damit ist aber auch gesagt, daß das Sichbestimmen, im Unterschied zum Bestimmen von Gegenständen, wesentlich unabgeschlossen ist. Das Bestimmen von etwas ist ja, weil das Etwas als Bestimmbares vorausgesetzt ist, ein Vollzug, der seinen Abschluß findet: es ist ein Vollzug, der auf seinen Abschluß hin bestimmt ist. Das Bestimmen von etwas ist demnach auch ein Werden, das seinen Abschluß in der Zeit findet. Es ist ein Werden *in* der Zeit.

Das Sichbestimmen des Menschen, also das Werden des Menschen ist im Unterschied dazu, weil es keinen Abschluß *in* der Zeit hat, kein Werden *in* der Zeit. Als Werden ist es aber dennoch zeitlich: es hat ja als Werden Zukunft und damit Vergangenheit und Gegenwart. Die Entwicklung aber, das Fortgehen, das keinen Abschluß in der Zeit findet, ist das Fortgehen der Zeit selber. Der Mensch ist also das zeitliche Wesen in dem Sinne, daß er das Zeitliche überhaupt, d. i. die Entwicklung schlechthin ist, die nicht eine auf ihren Abschluß hin bestimmte Entwicklung ist. Er ist somit das Zeitliche überhaupt, also die Zeit selbst. (Das Argument, daß der Mensch doch auch in der Zeit ist, daß er z. B. stirbt, während die Zeit weitergeht, trifft die Sache nicht. Sofern er als der angesehen wird, der eine Zeitlang dauert, ist er als Ding – als Körper – oder als Seele in dem Sinne im Blick, wie man auch die Tiere als beseelte Organismen betrachten kann.) Als die Zeit selbst ist der Mensch die Einheit der drei Dimensionen der Zeit, und nur weil er die Einheit der drei Dimensionen ist, kann er jeweils in der einen die beiden anderen sehen. Ein weiterer Beleg für unsere Interpretation des Menschen als die Zeit selbst, ein Beleg also dafür, daß wir Fröbel nicht in unzulässiger Weise „modernisiert“ haben, ist die Tatsache, daß die Entwicklung des Menschen mit der Ausbildung der Zeitdimensionen beginnt. Es ist so eine der ersten Aufgaben des Spieles mit dem Ball, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft „entwickelnd darzustellen“. „Aus ihnen und zugleich mit ihnen (sc: dem Haben, Gehabthaben und Habenwerden) entwickeln sich dem Kinde die drei großen Wahrnehmungen von Gegenstand, Raum und Zeit, welche anfangs in einer Gesamtwahrnehmung in dem Kinde ruheten, wie sich ihm weiter aus den Wahrnehmungen von Sein, Haben und Werden in Beziehung auf Raum und Gegenstand und in Verknüpfung mit denselben bald auch die neuen Wahrnehmungen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in

Hinsicht auf die Zeit entwickeln.“ (Bl 53 f). Diese Wahrnehmung der Zeitdimensionen ist aber ein In-sich-Finden, weil der Mensch, wie es Fröbel an einer Stelle in der Menschenerziehung formuliert, nicht in der Zeit ist, sondern die Zeit in sich selber trägt: „... so wie der Mensch mit göttlichen, irdischen und menschlichen Anlagen, angehörig Gott, der Natur und den Menschen und so zugleich eine Einheit, eine Einzelheit und eine Mannigfaltigkeit, also auch Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in sich fassend und in sich tragend betrachtet werden soll.“ (I, 2; 12).

XVII. Die Unergründlichkeit des Lebens

Wir wollen unser Ergebnis unter dem modernen Begriff der Unergründlichkeit des Lebens zusammenfassen und zugleich versuchen, dem schwerfälligen Gang der bisherigen Darstellung einige geistesgeschichtliche Pointen aufzusetzen.

Die Vernunft kann sich in ihrer Lebendigkeit oder in ihrem Tätigsein nicht begreifen. Dies bedeutet negativ, daß sie sich nicht aus der Aktualität des Tätigseins befreien kann.

Weil *sie* sich nicht aus ihrer Aktualität befreien kann, kann *sie* sich auch nicht ein tätiges Sein entgegensetzen, das das unbedingte Tätigsein *ist*, auch und gerade dann, wenn es nicht actu tätig ist.

Dies, daß die Vernunft sich nicht aus ihrer unmittelbaren Aktualität befreien kann, ist aber nur ein anderer Ausdruck dafür, daß sie sich in ihrem Tätigsein nicht ursprünglich entstehen lassen kann.

In der Einsicht also, in der die Vernunft begreift, daß sie sich nicht in Tätigkeit setzen kann, unterscheidet sie sich nicht von einem anderen Wesen, in dessen Macht es steht, sich in das aktuelle Tätigsein zu setzen. Die Vernunft könnte sich von diesem anderen Wesen ja nur unterscheiden, d. i., sie könnte dieses andere Wesen sich nur entgegensetzen durch die Negation ihrer Aktualität, was gleichbedeutend ist mit der Negation ihrer selbst.

Das unbedingte Tätigsein, das auch und gerade dann das unbedingt Tätige wäre, wenn es nicht actu tätig ist, wäre das unbedingte oder absolute Wesen. Indem die Vernunft sich also zum Dasein des Absoluten macht, setzt sie sich nicht das absolute Wesen entgegen. Fichte kommt somit – im Gegensatz zum späten Schelling – nicht zu einem absoluten *Sein* jenseits der Vernunft, das, insofern es der Vernunft entgegengesetzt wäre, nur als das absolute Sein der Vernunft entgegengesetzt sein könnte. Das Absolute – Gott – hat für Fichte kein *Sein* jenseits der Vernunft.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß für Fichte die Vernunft das Absolute oder Gott selbst ist. Die Vernunft ist die sich selbst machende Tätigkeit. Aber

indem sie sich selbst macht, begreift sie, daß sie sich schon hat gemacht haben müssen, um sich machen zu können. Die Vernunft begreift sich, indem sie sich macht, als schon durch sich gemacht. Das Machen aber, das, wenn es sich macht, sich immer schon gemacht hat, das sich demnach nur als schon durch sich gemacht machen kann, ist ein Sich-Nachmachen. Im Nachmachen aber wird die Tätigkeit nicht ursprünglich konstruiert, sondern als schon seiend nachgemacht oder abgebildet. Die Vernunft, die sich nur als schon gemacht nachmachen kann, macht sich zum Bilde des ursprünglichen Sichmachens: sie macht sich zum Bilde des Absoluten. Indem sie sich zum Bilde *macht*, begreift sie sich als Bild. Das Bild ist aber immer begriffen als nicht die Sache selbst. Indem die Vernunft sich also als Bild des Absoluten begreift, begreift sie, daß sie nicht das Absolute selbst ist. Indem sie sich zum Bilde macht, setzt die Vernunft das Absolute „jenseits“ des Bildseins als das im Bild Abgebildete. Die Vernunft setzt das Absolute, indem sie sich zum Bilde des Absoluten macht, aus sich heraus.

Das Absolute ist aber herausgesetzt gleichsam im gleichen „Arbeitsvorgang“, in welchem die Vernunft sich zum Bilde macht. Sie setzt es also gerade *nicht* dadurch aus sich heraus, daß sie sich *nicht* zum Bilde macht. Der Akt, in dem die Vernunft das Absolute aus sich heraussetzt, ist nicht die Negation des Bildens, sondern er ist das *Bildmachen* selber. Weil aber das Absolute nicht in einem „Akt“ gesetzt ist, der *nicht* das Bilden der Vernunft ist, ist es der Vernunft auch nicht als ein *anderes Sein* entgegengesetzt. Das Absolute ist somit nur als das *Abgebildete*, d. i., es *ist* nur als und im Bild des Absoluten. Aber weil das Absolute nur als *Bild ist*, ist das absolute *Sein* nicht das Absolute oder Gott selber. (Das Bild ist ja nie die abgebildete Sache selber und als solche, sondern es „gibt sich nur als äußeres Merkzeichen“ der Sache.)

Fichte kommt somit – wiederum im Gegensatz zum späten Schelling – an einer Entgegensetzung von Gott und Vernunft vorbei.

Das Absolute ist nicht als ein anderes Sein aus der Vernunft herausgesetzt und damit der Vernunft entgegengesetzt, sondern es ist herausgesetzt als das Unbestimmbare, Prädikatlose schlechthin. Im Hinblick darauf aber, daß Gott der Vernunft nicht *logisch* entgegengesetzt ist, darf man sagen, daß der Bruch zwischen Gott und der Vernunft, der absolute „saltus und hiatus“ viel radikaler ist als bei Schelling.

Von einem „radikalen Bruch“ zwischen Vernunft und Gott kann man eigentlich nur aus der Perspektive Schellings reden, d. i. dann, wenn man das negative Ergebnis allein beachtet, daß Gott und Vernunft nicht mehr philosophisch-begrifflich ineingesetzt werden können. Im radikalen Zu-Ende-Denken des Begriffes überhaupt wird dieser zwar nicht das Absolute selbst, aber doch zum Hinweis auf das absolute Leben jenseits des Begriffes.

Mit anderen Worten: „Jenseits“ des Begreifens, d. i., in ihrer unbegreifbaren Tätigkeit und Lebendigkeit, ist die Vernunft „eins“ mit Gott, welche Einheit aber nicht, da sie keine begreifbare Einheit ist, Identität ist. Die Einheit von Vernunft und Gott ist nicht mehr begrifflich-philosophisch darzulegen, sondern nur – um einen Ausdruck Fröbels zu gebrauchen – darzuleben.

Für Schelling hingegen, für den Gott und die Vernunft logisch entgegengesetzt sind, kann der Gegensatz Gott – Vernunft auch logisch vermittelt werden: Gott, der als das sich selbst vermittelnde absolute *Wesen* der Vernunft entgegengesetzt wird, setzt sich, indem er sich in sein Wesen oder seine Gottheit bringt, in die Begreifbarkeit herab, denn das Wesen ist ja das Sein im Begriff. Die Vernunft begreift sich hier doch noch in ihrer reinen Absolutheit: sie kann Gott – wenn auch nur aposteriorisch, d. i. „nach“ seiner reinen Selbstvermittlung – setzen. Für Schelling ist somit noch eine *positive* Philosophie möglich, in welcher, eben weil sie *Philosophie* ist, die rationale Philosophie triumphiert.

Das Leben als solches, d. i. das unbedingte Tätigsein oder das Absolute selbst, ist nicht begreifbar. Dies bedeutet: das absolute Tätigsein ist nur in seinem aktuellen Vollzug unmittelbar zu erfahren. In der Unbegreifbarkeit des Lebens drückt sich aber nicht nur eine „Mangelhaftigkeit“ des Begriffes aus: das absolute Tätigsein ist nicht deshalb nicht begreifbar, weil der Begriff endlich ist, sondern es ist nicht begreifbar, weil es nicht anders *ist* als in seinem aktuellen Vollzug. In der Wissenschaftslehre von 1804 sagt Fichte von ihm, es sei „esse in mero actu“. Das Leben ist kein *Wesen*, das durch die aktuelle Lebendigkeit prädiert werden könnte. Die aktuelle Lebendigkeit kann deshalb auch nicht auf ein Wesen als dem Grund der Lebendigkeit zurückgeführt werden. Weil das Leben aber nie so *ist*, daß es nicht aktuell tätig ist, d. i., weil es nie als Grund „vor“ der aktuellen Lebendigkeit ist, kann man von ihm mit der modernen Lebensphilosophie sagen, es sei unergründlich. Fichte zählt zu den Vätern der modernen Lebensphilosophie. (In diesem Zusammenhang ist interessant, daß – gerade auch der spätere – Fichte Jacobi höher einschätzt als Schelling.)

Weil Gott kein Wesen ist, kann er nicht an die „Spitze“ der Philosophie gestellt werden, deren Anliegen es ist, das Seiende im Ganzen zu erklären. Gott ist nicht Prinzip des Seienden. Die Welt geht weder mit Notwendigkeit aus Gott hervor, wie bei Spinoza, noch ist sie durch eine freie Tat Gottes entstanden wie beim späten Schelling.

Für Schelling nämlich macht sich Gott zum absolut tätigen Wesen, d. i., er macht sich zu dem, was tätig ist, auch und gerade dann, wenn es nicht actu tätig ist. Indem er sich zu dem *macht*, was tätig ist, auch wenn es sein Tätigsein nicht aktuell vollzieht, bringt er sein aktuelles Tätigsein in seine Gewalt: es liegt an ihm, ob Gott sich in sein aktuelles Tätigsein entläßt.

Indem Gott sich zum absoluten Wesen macht, macht er sich zum begreifbaren Prinzip des Seienden: er wird zum anfangenden Wesen. Weil das sich selbst machende anfangende Wesen es in seiner Gewalt hat, actu anzufangen oder nicht, kann die Verwirklichung des Prinzipseins nur aposteriorisch festgestellt werden. Insofern also das Anfangen, die Schöpfung zum Wesen Gottes gehört, behält Schelling den Spinozistischen Ansatz bei, wonach die Welt nicht in der Willkür oder einer Laune Gottes ihren Ursprung hat.

Aber weil das Anfangen zum *Wesen* Gottes gehört, ist Gott der Anfangende auch und gerade dann, wenn er nicht actu anfängt: Gott hätte es in seiner Macht gehabt, auch nicht aktuell anzufangen: das aktuelle Anfangen geht somit nicht mit Notwendigkeit aus Gott hervor, sondern es hat seinen Ursprung in Gottes freiem Entschluß. Für Fichte kann Gott nicht Prinzip und Grund der Welt sein, weil Gott oder das Leben selber nie Grund ist: Gott *ist* nicht *vor* der aktuellen Lebendigkeit.

Nun ist aber die absolute Tätigkeit, insofern sie in ihrer Aktualität angetroffen wird, das Streben, sich zu machen oder die Tendenz, absolut zu sein. Als Streben, sich zu machen, ist sie zugleich die Tendenz, sich zu bestimmen oder zu begreifen. Die Vernunft bringt sich, indem sie sich als unbegreifbar, d. i. als nicht entaktualisierbar begreift, ausdrücklich in das Streben als ihrer unaufhebbaren Aktualität hinein. Indem die Vernunft sich also als unbegreifbar begreift, gibt sie gleichsam das Begreifen nicht auf, sondern sie bringt sich immer in das Streben, sich zu begreifen oder die Aktualität des Sichbegreifens hinein: dort, wo die Vernunft sozusagen am Ende ist, fängt sie von vorne an. Weil nun aber die Vernunft sich wesentlich nur als Streben setzen kann, ist sie das Streben, das nie am Ziel ist: sie ist immer nur Streben. „Ferner begreift man durchaus, *daß* man es (sc: das absolute Wissen) nicht begreifen kann in seiner Ursprünglichkeit, daß man es aber auch so zu begreifen gar nicht bedarf, daß aber eben das Begreifen selbst in seiner Ewigkeit und Unendlichkeit darin besteht, daß es ins Unendliche fortbegreift und eben *darum* nie seine eigene Ursprünglichkeit zu begreifen vermag.“ (II, 111; WL 1801). Weil die Vernunft sich nie begreifen kann, weil sie aber dennoch gleichsam nicht aufhören kann, sich zu begreifen, ist auch die Vernunftlehre, eben das Sichbegreifen der Vernunft, oder die Wissenschaftslehre nie abgeschlossen. Das Werk Fichtes ist wesensmäßig zu keinem Abschluß zu bringen: Die Wissenschaftslehre bleibt ewig unterwegs, und der Wissenschaftslehrer muß immer wieder von vorne beginnen.

Die Philosophie, rein als solche und insofern sie „in Begriffen einhergeht“, kann das Absolute oder die Vernunft, wie sie an sich ist, nicht aussagen, wengleich die Vernunft deswegen nicht gleichsam vom Sichbegreifen und Philosophieren dispensiert wird. Es ist nun zeitgeschichtlich interessant, daß zunächst in der Kunst die Möglichkeit gesehen wurde, das Absolute auszu-

sagen. Es sei nur an den jungen Schelling erinnert, der die Kunst zum Organon *der* Philosophie machen wollte, die von einem Prinzip jenseits der absoluten Ichheit ausgehen wollte. Unter den Künstlern war es allen zuvor Hölderlin, der sich der Sendung, dem Volke Gott im Lied zu geben, bewußt war. Dem liegt natürlich eine besondere Auffassung der Kunst zugrunde. Für Fichte hatte auch das Kunstwerk, so wenig wie das philosophische System, keinen Wert an sich. Es konnte das Absolute genauso wenig fassen wie der Begriff. Das Kunstwerk hatte nur Aufforderungscharakter: es sollte hinweisen auf die unmittelbare Erfahrung des Absoluten: „Der Stein bleibt ewig Stein ... : aber die Seele des Künstlers war schön, als er sein Werk empfing, und die Seele jedes verständigen Beschauers wird schön werden, der es ihm nachempfängt; der Stein bleibt aber immerfort nur das, das äußere Auge begrenzende während jener inneren geistigen Entwicklung.“ (V, 527; Anw.). Dies bedeutet hinsichtlich der Dichtung: Das Wort ist selbst wertlos, nichtig und dient dem Zwecke, die Empfindung zu wecken. Es hat lediglich Aufforderungscharakter. Die Stilart, die das Wort lediglich als Aufforderung benützt, ist die, die Fichte meisterhaft übte: die Rhetorik. Es ist sicher kein Zufall, wenn Fichte von der Dichtung als von der Redekunst spricht.

Für Fichte war also das Wort in der Dichtung nicht anders als in der Philosophie: es ist Begriff und als solcher letztlich der Hinweis auf das höhere Leben jenseits seiner selbst: das Wort ist die „Leiter“ zur Erfahrung des Absoluten.

Die Meinung nun, daß es allein der Kunst möglich ist, das Absolute ins Wort zu fassen, impliziert die Vorstellung, daß das Wort in der Dichtung nicht bloß Begriff ist. Es erfährt in der Dichtung eine spezifische Wandlung: es wird z. B. auch ausdrückhafter, „sprechender“ Klang und Rhythmus.

Diese – hier nur angedeuteten – Zusammenhänge sind nicht ohne weiteres mit der romantischen Kunstauffassung und Hochschätzung der Poesie gleichzusetzen. Bei aller Hochschätzung des dichterischen Werkes war doch für die Theoretiker der Jenaer Frühromantik das Werk kein in sich ruhender Bestand, sondern es blieb der Weg zur „Idee“ hin. Das Absolute ist nicht im Werk Gestalt geworden, es ist nicht in das Werk selbst eingegangen, sondern es blieb immer jenseits des Werkes. Das Werk selbst wurde immer ironisch relativiert.

Auch für Fröbel ist der Begriff als solcher – wir haben dies schon angedeutet – ohne Leben und Gehalt. Die Sprache der Erwachsenen ist zunächst ohne Inhalt, tot und leer. Für Fröbel allerdings gewinnt die Sprache nicht in der dichterischen Gestaltung, sondern im erziehenden Umgang mit Kindern wieder Gehalt und Leben. Es ist nun sehr bezeichnend, daß die Sprache im Umgang mit Kindern wieder „sprechender“ Klang und Rhythmus wird.

Weil die Aktualität des Lebens nicht auf einen Grund zurückgeführt wer-

den kann, ist das aktuelle Leben und Tätigsein ein ständiges Hervorbringen seiner selbst: es ist nie in dem, was es ist, festgestellt und muß daher immer erst das werden, was es ist. Die nicht begründbare Aktualität des Lebens ist die ständige Entwicklung seiner selbst (gen. obj.). Die Entwicklung aber, die ihr Sein erst hervorbringen muß, geht notwendig aus von ihrem eigenen Nicht-Sein. Mit dem „Sein“, das immer erst es selbst *werden* muß, ist notwendig zugleich sein eigenes Nicht-Sein gegeben. Das Werden stellt sich somit dar als Überwindung des eigenen Nicht-Seins. Weil nun aber das Werden im Unterschied zum organischen Werden nicht auf ein schon bestimmtes Sein zurückgeführt werden kann, kann auch das Nicht-Sein des Lebens nicht aus der Aktualität des Werdens gelöst werden und als ein von dem Leben unterschiedenes Sein diesem logisch entgegengesetzt werden. Das Nicht-Sein der Vernunft und des Lebens *ist* nur „in“ der Aktualität des Werdens: es ist nicht gesetzt in einem „Akt“, der sich als Negation des aktuellen Werdens über dasselbe erhebt.

Nun ist aber das Werden ein ankämpfendes Überwinden seines eigenen Nicht-Seins. Dies, daß das Nicht-Ich nur in der Aktualität des Werdens gegeben ist, bedeutet somit, daß es nur als *Widerstand* im absoluten Streben nach sich selbst erfahren werden kann. Die Welt als solche, das Nicht-Ich, d. i. „das“, was die Gegenstände zu Dingen außer uns macht, also die „Welthaftigkeit“ und Gegenständlichkeit der Gegenstände, ist nicht aus der unmittelbaren Erfahrung zu lösen und auf ihren abschließenden – systematischen – Begriff zu bringen. Auch hier wird Dilthey vorweggenommen: die Unergründlichkeit des Lebens und die wesenhafte Widerständigkeit der Welt gehören notwendig zusammen.

Das Streben, das wesentlich Überwindung des Nicht-Seins und damit Be-deuten des an sich Sinnlosen ist, ist *Arbeit*.

Im Streben und nur in ihm wird das Absolute oder Gott als die Kraft und Lebendigkeit des Strebens erfahren. Die Erfahrung des Absoluten ist Religion. Es gibt somit keine Religiosität, die nicht zugleich Arbeit ist. „Die wahrhafte Religion, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiet des Handelns, und des echt moralischen Handelns fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend und beschauend, nicht bloß brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist notwendig tätig. Sie besteht, wie wir gesehen, in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe und tätig sei und sein Werk vollziehe. Ist nun in uns überhaupt kein wirkliches Leben, und geht keine Tätigkeit und kein erscheinendes Werk von uns aus, so ist auch Gott nicht in uns tätig. Unser Bewußtsein von der Vereinigung mit Gott ist sodann täuschend und nichtig; ein leeres Schattenbild eines Zustandes, welcher der unsrige nicht ist ... Das Letztere ist Schwärmerei und Träu-

merci, weil ihr keine Realität entspricht, ... durch lebendige Tätigkeit unterscheidet sich die wahre Religiosität von jener Schwärmerei.“ (V, 473; Anw.).

XVIII. Die erste Fassung der Eingangspartie der „Menschenerziehung“

Wir haben schon angedeutet, daß die Eingangspartie der „Menschenerziehung“ nichts anderes ist als das in wenige Sätze zusammengedrückte Ergebnis des Fröbelschen Philosophierens. Wenn dem so ist, dann können diese wenigen Sätze nur auf dem Hintergrunde der früheren Tagebuchaufzeichnungen verstanden werden, wie umgekehrt in diesen Sätzen alle wesentlichen Momente des Fröbelschen Philosophierens enthalten sein müssen. Das letztere zu zeigen ist nunmehr unsere Aufgabe.

Die ersten Sätze lauten: „In allem ruht, wirkt und herrscht ein ewiges Gesetz. Es sprach und spricht sich im Aeußern, in der Natur, wie im Innern, in dem Geiste, und in dem beides Einenden, dem Leben immer gleich klar und gleich bestimmt dem aus, den entweder von dem Gemüthe und Glauben aus die Nothwendigkeit erfüllt, durchdringt und belebt, daß es gar nicht anders sein kann oder dem, dessen klares ruhiges Geistesauge in dem Aeußern und durch das Aeußere das Innere schaut und aus dem Wesen des Innern das Aeußere mit Nothwendigkeit und Sicherheit hervorgehen sieht.“ (I, 2; 1).

Das Gesetz (das Wesen), das alles begründet, von dem daher alles Denken als seinem Prinzip auszugehen hat, spricht sich in dem Äußeren, der Natur und dem Inneren, dem Geiste zugleich aus: es ist daher die Einheit und der Zusammenhang von Innen und Außen, von Denken und Sein. Fröbel setzt also genausowenig wie Fichte das Absolute weder in das Äußere, die Natur, noch in das Denken, sondern in den Zusammenhang von Denken und Sein. Dieser absolute Zusammenhang von Denken und Sein ist aber nicht Gott selbst, denn nur so kann verstanden werden, warum Fröbel in einem der nächsten Sätze Gott noch als Grund des Gesetzes über dasselbe hinaussetzt. Es ist nun sehr bezeichnend, daß der späte Fröbel, als er schon zum eigentlichen „Kindheitspädagogen“ geworden war, die Eingangspartie der Menschenerziehung in der Weise abändert, daß er Gott selbst in den Anfang setzt. Auf diese zweite Fassung der Eingangspartie der Menschenerziehung werden wir noch einzugehen haben. Dieses Gesetz nun ist nicht im ideellen Bereich des „reinen Geltens“ „beheimatet“, es ist nicht der abstrakte Begriff, unter den alles subsummiert wird, sondern das konkrete Wirksame selbst. Es wird von Fröbel mit lauter konkrete Tätigkeiten bezeichnenden Verben belegt: Das Gesetz ruht, wirkt und herrscht. Das Gesetz als die Einheit von Innen und Außen ist also eine dynamische Einheit, es ist

einigende Einheit oder die einigende Mitte. Als *einigende* Einheit ist das Gesetz aber die sich selbst machende Einheit und als sichmachende Einheit ist das Gesetz die sich selbst denkende Einheit: Das Gesetz selbst *spricht* sich aus, es denkt sich selbst. Das Gesetz ist hier nicht Gesetz für ein denkendes Wesen, das es nicht selbst ist, sondern es selbst spricht sich aus und denkt sich somit selbst als Gesetz. Da das Gesetz aber für sich selbst seiendes Gesetz ist, kann es nur von dem „vernommen“ werden, der selbst zum Gesetz geworden ist. Der Mensch „vernimmt“ das Gesetz nur, wenn er bestrebt ist, die oberste Bedingung des Seienden zu werden. Es sei hier auch an die andere Stelle erinnert, daß es die Bestimmung des Menschen ist, das sphärische Wesen überhaupt darzustellen. Das sich selbst aussprechende Gesetz und das klare und ruhige Geistesauge sind also eins und dasselbe. Weil nun das Gesetz die Einheit von Innen und Außen ist, kann es nur als Zugleich von Innen und Außen vernommen werden. Diese Einheit von Innen und Außen kann grundsätzlich auf zwei Arten vernommen werden. Wir beginnen in unserer Darstellung mit der zweiten Art des Vernehmens des Gesetzes. Das Gesetz spricht sich dem aus, „dessen klares ruhiges Geistesauge in dem Äußeren und durch das Äußere das Innere schaut und aus dem Wesen des Inneren das Äußere mit Nothwendigkeit und Sicherheit hervorgehen sieht.“

Weil das Gesetz der Zusammenhang von Innen und Außen ist, kann es nur vernommen werden, wenn mit dem Inneren zugleich das Äußere und mit dem Äußeren zugleich das Innere vernommen wird. Das Schauen des Inneren *in dem* Äußeren und das Hervorgehensehen des Äußeren aus dem Inneren sind eigentlich eins und dasselbe. Das mit „und“ verbundene Schauen des Inneren in dem Äußeren und das Hervorgehensehen des Äußeren aus dem Wesen des Inneren sind ein und derselbe „Vorgang“: das „und“ bezeichnet eine Identität, wie man auch sonst davon spricht, daß dieses *und* dieses miteinander identisch sind. Negativ ausgedrückt: Das „und“, durch das das Schauen des Inneren in dem Äußeren und das Hervorgehensehen des Äußeren aus dem Inneren miteinander verbunden sind, ist nicht so zu verstehen, daß das Gesetz sich *sowohl* dem ausspreche, der im Äußeren das Innere schaut, *als auch* dem, der das Äußere mit Nothwendigkeit und Sicherheit aus dem Wesen des Inneren hervorgehen sieht.

Aber läßt sich die von uns behauptete Identität der in Frage stehenden „Vorgänge“ des Schauens des Inneren in dem Äußeren und des Hervorgehensehens des Äußeren aus dem Inneren aus unserer Textstelle begründen? Offensichtlich nicht. Wenn Fröbel wirklich gemeint hätte, daß das Schauen des Inneren in dem Äußeren zugleich ein Sehen des Äußeren in dem Inneren ist, hätte er dies zumindest in der von ihm bevorzugten sprachlichen Parallelstellung ausgedrückt. Die in Frage stehende Stelle ist aber – wir betonen noch mal: trotz der Vorliebe Fröbels für den stilistischen Parallelismus –

unsymmetrisch gebaut. Auf diese Unsymmetrie hat wiederum Bollnow als erster mit allem Nachdruck hingewiesen. „Diese gewisse Unsymmetrie in diesem Satz darf nicht übersehen werden. Die beiden Hälften dieses sich wechselseitig ergänzenden Vorgangs entsprechen einander nicht genau.“ (a.a.O. 124).

Was bedeutet diese Unsymmetrie? Fröbel unterscheidet hier offensichtlich zwei Vorgänge: Im Schauen des Inneren in dem Äußeren ist ein unmittelbares Erfahren gemeint, während es sich bei dem anderen Vorgang sicherlich um ein Denken handelt: aus dem *Wesen* des Inneren soll das Äußere mit *Notwendigkeit* und Sicherheit hervorgehen.

Nun wird aber doch auch im ersten „Vorgang“ das *Innere* geschaut: das unmittelbar Erfahrene ist das Innere. Daß das Innere *in dem* Äußeren geschaut wird, besagt den früheren Stellen zufolge, wonach das Äußere das Sein in der unmittelbaren Erfahrung ist, lediglich, daß das Innere eben *erfahrbar* geworden ist. Das Innere wird *in dem* Äußeren geschaut, wenn es erfahrbar geworden, d. i., wenn es selbst zum Äußeren als dem Sein in der unmittelbaren Erfahrung geworden ist. Damit ist aber gesagt, daß man nur das Innere im Äußeren schauen kann, wenn man das Äußere aus dem Wesen des Inneren mit Notwendigkeit und Sicherheit hervorgehen sieht: nur wenn das Innere zum Äußeren *geworden* ist, kann es in dem Äußeren geschaut werden.

Nun *ist* aber das Innere, der Geist, nur im Denken. Folglich kann es nur zum Äußeren, zum Sein, in der unmittelbaren Erfahrung *werden*, wenn es sich als unbegreifbar begreift. Das Schauen des Inneren in dem Äußeren ist somit nichts anderes als das Sichdenken des Inneren, in welchem es sich selbst als unbegreifbar denkt, was gleichbedeutend ist mit der Einsicht, daß es sich selbst nur unmittelbar erfahren kann. Das Schauen ist das vor seiner eigenen Unbegreifbarkeit zum Sehen gewordene Denken. Als dieses ist es freilich nicht mehr die unreflektierte Wahrnehmung des alltäglichen, unphilosophischen Lebens, sondern die zum Glauben *zurückgekommene* Philosophie. Man kann also nicht das Innere in dem Äußeren erfahren, allein dadurch, daß man gleichsam die Augen aufschlägt, sondern man erfährt es nur im Denken des Inneren, in welchem das Innere sich selbst zum Außen macht, insofern es sich als unbegreifbar begreift.

Beide „Vorgänge“, das Schauen und das Denken gehören also notwendig zusammen. Das Schauen ist das Denken, das sich selbst als Schauen einsieht. Indem das Denken sich aber als Schauen, also als unmittelbares Erfahren einsieht, setzt es sich eben *nicht* als Denken. Sie gehören also nicht in der Weise „zusammen“, daß das Schauen in das Denken aufgehoben und als das Denken selbst oder mit ihm identisch gesetzt werden kann. Entsprechend kann auch das Außen nicht in das Innen aufgehoben und als das Innen selbst

mit ihm identisch gesetzt werden. Die Einheit von Schauen und Denken und damit die Einheit von Außen und Innen bleibt immer zugleich auch Disjunktion. Das Gesetz selbst ist somit nicht die reine Einheit als solche, weil es immer auch Disjunktion von Innen und Außen, Schauen und Denken ist. Wo das Innen „gefaßt“ wird, wird es gleichsam unter der Hand äußerlich: es kann somit nur in dem und durch das Äußere gefaßt werden, aber doch wiederum nur so, daß das Innere, weil es nie als das Äußere selbst gefaßt werden kann, über jede Äußerung hinausgesetzt wird.

Das Gesetz ist also nie reine Einheit, d. i. Identität von Innen und Außen. Es ist daher folgerichtig, wenn Fröbel die reine Einheit noch über das Gesetz hinaussetzt als den tragenden Grund des Gesetzes. Das Gesetz ist für Fröbel – wie der Begriff bei Fichte – der „Ort“ der Spaltung der reinen Einheit in Innen und Außen oder Denken und Sein. „Diesem allwaltenden Gesetze liegt nothwendig eine allwirkende, sich selbst klare, lebendige, sich selbst wissende, darum ewig seiende Einheit zum Grunde; ... Diese Einheit ist Gott.“ (I, 2; 1).

Dennoch ist die Einheit oder Gott nicht als etwas anderes dem Gesetze logisch entgegengesetzt. Dies geht schon daraus hervor, daß der reinen Einheit die gleichen Tätigkeiten und in der gleichen Reihenfolge zugesprochen werden wie vorher dem Gesetz: „In allem ruht, wirkt, herrscht Göttliches, Gott.“ (I, 2; 1). Die Einheit, Gott, ist somit die in dem Gesetze wirkende Kraft oder die Lebendigkeit des Gesetzes.

Wir haben bisher nur von der zweiten Art des Vernehmens des ewigen Gesetzes gehandelt, von dem Vernehmen des Gesetzes durch das klare Geistesauge, also von dem philosophischen Denken des Gesetzes. Nach Fröbel spricht sich das Gesetz aber nicht nur in der Natur und in dem Geiste aus, sondern auch in „dem beides Einenden, dem Leben immer gleich klar und gleich bestimmt dem aus, den ... von dem Gemüthe und Glauben aus die Nothwendigkeit erfüllt, durchdringt und belebt, daß es gar nicht anders sein kann ...“ Damit kann nur, eben weil diese Art des Vernehmens ausdrücklich abgesetzt ist von der eigentlich philosophischen, die „Erfahrung“ der Einheit von Innen und Außen in dem unmittelbaren, unphilosophischen Leben vor jeder Reflexion gemeint sein. In diesem unreflektierten Leben sind beispielsweise Empfindung und Empfundenes eine unmittelbare Einheit. Das Empfundene ist hier immer schon mit den Empfindungen „versehen“, es tritt hier nicht *vor* der Empfindung in das Blickfeld, etwa als Ursache oder Grund der Empfindung. Das Innen (die Empfindung) ist hier nicht *als* Innen gesetzt und das Außen nicht *als* das Außen: beides ist nicht getrennt, Innen und Außen kommen nicht in einer Disjunktion vor. Weil aber keines der beiden *als* Innen oder Außen gesetzt ist, ist die Einheit, die das unmittelbare Leben selbst ist, nicht eigentlich Identität von Unterschiedenen,

sondern Einheit *vor* der Unterscheidung, also Indifferenz. Fröbel konnte so in den frühen Aufzeichnungen das Leben auch als „Indifferentismus“ bezeichnen.

XIX. Die Sprache Fröbels

Wir wollen hier im sachlichen Zusammenhang innehalten und ganz kurz auf den Bauwillen der Fröbelschen Sprache eingehen. Bollnow weist darauf hin, daß in der dem oberflächlichen Lesen als umständlich und schwerfällig erscheinenden Sprache der eigentümlich kreisende Denkstil Fröbels Gestalt wird. Er zeigt dies vor allem an der Häufung der Wörter auf. „Man muß diese Häufung wohl in einer freieren Weise deuten, als den Ausdruck des eben genannten kreisenden Denkens, das das Gemeinte, weil es in einem Wort und in einem Begriff nicht zu erschöpfen ist, in eine Mehrzahl von Wörtern auseinanderlegt, die untereinander in gar keinem festen Aufbauverhältnis stehen, sondern in denen sich der gemeinte Gedanke so auseinanderlegt, daß er in keinem dieser Wörter ganz enthalten ist, sondern nur in der begrifflich nicht mehr aussprechbaren Gesamtheit dieser Wörter.“ (a.a.O. 122). Wir wollen nun von einer anderen Seite zeigen, wie der kreisende Denkstil Fröbels Sprachgestalt wird. Wenn Innen und Außen in ihrer relativen Trennung nur im klaren Geistesauge sind, wenn man ferner die Einheit des Lebens in Beziehung zu dem Glauben und dem Gemüt setzt, dann kann man den ganzen Satz auf folgende mathematische Gleichung bringen: Inneres/Äußeres : Leben = Gemüt : klares Geistesauge.

Nun ist aber das klare Geistesauge das Sich-Aussprechen des Gesetzes selber. Der Satz, der mit „Es sprach und spricht sich aus“ begann, läuft in dem „klaren Geistesauge“ in sich selber zurück. Der Satz bildet also, als Stilfigur angesprochen, einen *Epanodos*. Das kreisende Denken Fröbels wird in der Stilfigur des *Epanodos* Sprachgestalt. Nun ist ein Denkstil nicht Sache eines Temperamentes. Wo ein Denkstil wirklicher *Denkstil* ist, erschließt er eine Seite einer „Sache“, die sich nur durch dieses eigentümliche Denken erschließen läßt. Der *Epanodos*, mit dem Fröbel sein Werk beginnt, ist somit nicht nur Ausdruck der Persönlichkeit Fröbels, sondern darüber hinaus der von der Sache selbst her bedingte sprachliche Ausdruck.

XX. Die Kugel als das „Symbol“ der Fröbelschen Philosophie

Fröbel philosophiert nicht in einem streng begrifflichen System. Alle seine Aussagen sind aphoristisch, auch dort, wo sie innerhalb eines größeren Werkes stehen. Auch die „Menschenziehung“ ist kein begrifflicher Zusammen-

hang, in dem ein Gedanke in streng logischer Abfolge aus dem anderen entwickelt wird. Jeder Satz ist in sich gerundet, und er hat nur insofern mit dem anderen etwas zu tun, als jeder Satz das Ganze enthält. Der Zusammenhang des Ganzen wird nie ausdrücklich formuliert, aber er wird immer und immer wieder als Kugel oder Kreis gezeichnet. Jeder einzelne Satz Fröbels beruht auf der „kugligen“ Ansicht: zu jedem Satz muß man sich den anschaulichen Hintergrund der Kugel hinzudenken.

Wir haben versucht, diesen anschaulichen Hintergrund in den Begriff zu heben. Wenn unsere begrifflichen Konstruktionen die Meinung Fröbels wirklich treffen, dann müssen sie sich an Hand der Kugel veranschaulichen lassen. Die Veranschaulichung an Hand der Kugel wird geradezu zur Bewährungsprobe unserer Interpretation.

Die Sphäre ist das Unbedingte, sich selbst Bedingende. Sie ist nicht Folge eines Wesens, d. i. sie geht nicht mit Notwendigkeit aus einem anderen Wesen hervor.

Die Kugeloberfläche fängt mit sich selbst an: sie nimmt ihren Anfang nicht in einem Punkt außerhalb ihrer.

In ihrem Sichmachen entfernt die Sphäre sich von ihrem Ursprung und bringt sich zugleich, weil sie sich als Entfernung einsieht, auf den Ursprung zurück: sie ist zugleich unterschieden und bezogen auf ihren absoluten Ursprung.

Die Kugeloberfläche ist im gleichen Maße, in dem sie von dem Mittelpunkt entfernt ist, auf den Mittelpunkt bezogen. Jeder Punkt der Kugel ist dem Mittelpunkt gleich fern und gleich nahe.

Indem die Sphäre sich macht, merkt sie, daß sie die Macht des Machens nicht machen kann. Diese Macht des Sichmachens ist zwar nicht die logische Bedingung des Sichmachens der Sphäre, sondern der tragende Grund des Sichmachens. Als Fundament ist die Macht des Sichmachens (die Lebendigkeit der Sphäre) im Selbstvollzug der Sphäre wirksam.

Die Kugeloberfläche geht zwar nicht direkt vom Mittelpunkt aus, so daß der Mittelpunkt der Anfang wäre, und dennoch ist der Mittelpunkt in der ganzen Fläche wirksam.

Weil die Sphäre sich nie zu dem machen kann, was sie eigentlich ist, weil sie sich nicht zum Absoluten selbst machen kann, welches Absolute „selbst“ doch ihr eigentliches Sein ausmacht, kann sie sich in ihrem Selbstvollzug nie als das Sphärische schlechthin und als solches setzen. Das sphärische Selbstsetzen ist immer ein Sich-Absetzen von anderen „sphärischen“ Wesen. Die Sphäre ist das Gesetz der Individuation. Die Kugel, die die Sphäre symbolisieren soll, zeichnet Fröbel immer als eine sich zu selbständigen Kugeln umgestaltende Kugeloberfläche. Jeder Punkt der Kugeloberfläche wird Mittelpunkt einer kleineren Kugel.