

KLAUS GIEL

FICHTE UND FRÖBEL

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

Erster Teil

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

Inhalt

| | |
|--|----|
| I. Die Frage nach dem Ich (Ichheit) | 28 |
| II. Der Zugang zum Thema | 31 |
| III. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre von 1794 | 34 |
| IV. Der Satz $A = A$ | 38 |
| V. Der Zusammenhang als reines Durch. Das sphärische Gesetz . . | 43 |
| VI. Die Anschauung | 56 |
| VII. Das absolute Wissen als Nachkonstruktion. Die Sphäre als Bild Gottes | 66 |

ABKÜRZUNGEN

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

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

Beim Zitieren der Werke FRÖBELS verwendeten wir folgende Abkürzungen:

- I,1; I,2; II,2: FRIEDRICH FRÖBELS gesammelte pädagogische Schriften, hgg. v. WICHARD LANGE, Berlin 1862.
- Hf, I; Hf, II: FRIEDRICH FRÖBEL. Ausgewählte Schriften, hgg. v. E. HOFFMANN.
- Er.: Erneuerung des Lebens fordert das Jahr 1836, hgg. v. E. STRNAD.
- Bl: Der Ball als erstes Spielzeug des Kindes, hgg. v. E. BLOCHMANN.
- Kl: Die Kugel und der Würfel als zweites Spielzeug des Kindes, hgg. v. H. L. KLOSTERMANN.
- MS: Friedrich Fröbel und die Muhme Schmidt, hgg. v. CONRADINE LÜCK.
- FK: Brief an die Frauen in Keilhau, hgg. v. B. GÜMLICH.
- Z: FRÖBELS kleinere Schriften zur Pädagogik, hgg. v. H. ZIMMERMANN.
- B: MARIA BODE, Friedrich Fröbels Erziehungsidee und ihre Grundlage. Sonst 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.

Fichte charakterisiert in der Wissenschaftslehre 1804 sein philosophisches Anliegen wie folgt: „Daß ich nun die W. L. an diesem historischen Punkte, von welchem denn auch allerdings meine von Kant ganz unabhängige Spekulation ehemals ausgegangen, charakterisiere: – eben in der Erforschung der für Kant unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus einem Prinzip, besteht ihr Wesen“ (X, 104).

Es ist Fichte also um den Zusammenhang dessen zu tun, was Kant in den beiden großen Kritiken getrennt untersucht hat: um den Zusammenhang der sinnlichen und übersinnlichen Welt. Kant selbst habe zwar in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, „dem Allerbedeutendsten an diesem sehr bedeutenden Buche“ bekannt, daß beide Welten in einer gemeinschaftlichen Wurzel zusammenhängen, aber diese Wurzel war für Kant unerforschlich. Die beiden Welten waren daher für Kant „zusammengehalten“ durch das „leere Flickwort *und*, das wir gar nicht verstehen, und welches überhaupt das unverständlichste und durchaus durch keine bisherige Philosophie erklärte Wort in der ganzen Sprache ist“ (X, 144; WL 1804). Fichte will also die „dunkle“ Wurzel der beiden Welten aufhellen, um von dieser Wurzel aus beide Welten „begreiflich abzuleiten“.

Nun waren die beiden Welten Kants gar nichts anderes als zwei verschiedene Betrachtungsweisen der Vernunft. In der Kritik der reinen Vernunft war die Vernunft dargestellt als „angewiesen“ auf ein „Angegangen-Werden“ von außen: als Erkennende ist die Vernunft „bedingt“, endlich. In der Kritik der praktischen Vernunft hingegen war sie dargestellt als autonom, selbstgesetzgebend, also als unbedingt oder absolut. In der Frage nach dem Zusammenhang beider Welten geht es also um den Zusammenhang der beiden Vermögen der Vernunft: des Erkennens und des sittlichen Wollens.

Der Zusammenhang beider „Vermögen“ ist schon dadurch angedeutet, daß es sich jedesmal um Vermögen der Vernunft handelt. Wir wollen – vorläufig noch völlig unkritisch – die Vernunft als das Wesen des Menschen bezeichnen. Das Problem Fichtes läßt sich somit in die konkrete Frage zusammendrängen: Was ist der Mensch, so daß er erkennend und sittlich wollend, endlich und absolut sein kann. Es geht Fichte also um das einheitliche Wesen des Menschen, aus dem heraus Erkennen und sittliches Wollen als menschliche Vermögen ab-

geleitet werden können. „Ich darf Ihnen wohl jetzt ohne Beweis sagen, ... daß die ganze Philosophie ... auf nichts anderes abzwecken kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, und ganz besonders der letzten höchsten: Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?“ (VI, 294; Best. d. Gel.). Aber, um es noch mal zu betonen: es geht um den *ganzen* Menschen, eben um den Zusammenhang der beiden „Vermögen“: „Die Wissenschaftslehre soll den ganzen Menschen erschöpfen“ (I, 285; WL 1794). Einige Seiten weiter unten heißt es von der Wissenschaftslehre: „... es kommt durch dieses System Einheit und Zusammenhang in den ganzen Menschen, die in so vielen Systemen fehlen“ (I, 195; WL 1794).

Das Wesen des Menschen, aus dem sowohl Erkennen als auch sittliches Wollen als menschliche, vernünftige „Verhaltensweisen“ einsichtig abgeleitet werden können, bezeichnet Fichte als die Ichheit. „Das einige, was alle Fragen nach einem höheren Grunde schlechthin ausschließt, ist dies, daß wir Wir sind, ist die Ichheit in uns, oder unsere vernünftige Natur, welches letztere Wort jedoch die Sache bei weitem nicht so ausdrückend bezeichnet als das erstere. Alles übrige, was entweder in uns ist, wie die erwähnte Zunötigung (sc: moralische Natur), oder für uns, wie eine Welt, die wir außer uns annehmen, ist deswegen in uns und für uns, weil wir Jenes sind ...“ (IV, 14; SL 1798).

I. Die Frage nach dem Ich (Ichheit)

Die philosophische Frage würde demnach lauten: Was ist das Ich, denn offensichtlich ist doch von der Beantwortung dieser Frage auch die andere zu beantworten, wie das Ich erkennend und wollend, endlich und absolut sein kann. „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 Philosophie würde also mit der Frage nach dem Ichsein beginnen. So wird es in der Fichte-Forschung meistens gesehen. Bei Weischedel beispielsweise heißt es ausdrücklich: „Unsere Aufhellung des Ausgangspunktes Fichtes macht deutlich, daß dieser keineswegs mit einem abstrakten Begriff, sondern mit der konkreten Frage des Menschen nach sich selbst beginnt“ (Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft, S. 21). Man übersieht aber meistens, daß Fichte sich selbst den Weg des unmittelbaren Fragens nach der Ichheit versperrt hat: „Was das eigentlich Geistige im Menschen, das reine Ich schlechthin an sich – isoliert – und außer aller Beziehung auf etwas außer demselben sein würde, diese

Frage ist unbeantwortlich und genau genommen enthält sie einen Widerspruch mit sich selbst“ (IV, 294; Best. d. Gel).

In unserem Zusammenhang interessiert der Zusatz: Die Frage nach dem Ich an sich enthalte einen Widerspruch mit sich selbst. Fichte erörtert nicht näher, worin der Widerspruch der Frage liegt. Diese Tatsache ermächtigt uns jedoch nicht, das angedeutete Problem zu übergehen. Denn, wenn schon die Frage nach dem eigentlich Geistigen im Menschen, was doch sein Wesen ausmacht, einen Widerspruch enthält, was auf alle Fälle bedeutet, daß sie in einem besonnenen Philosophieren nicht gestellt werden darf, wie soll dann Philosophie möglich sein, die doch die „letzte höchste“ Frage nach der Bestimmung (Wesen) des Menschen beantworten soll?

Worin liegt also der Widerspruch der Frage nach der Ichheit mit sich selbst?

Man könnte die Antwort zunächst darin suchen, daß das Ich, wenn es nach sich selbst fragt, schon eine „besondere“ Bestimmung hat, eben die, daß es *fragend* ist und eben als fragendes nicht mehr das „reine“ Ich „vor“ jeder besonderen Bestimmung sein kann.

Dagegen kann man jedoch einwenden, daß, wenn das Ich fragend *ist*, man ja nur die Frage so zu stellen braucht: Was ist das Fragen seinem Wesen nach; wenn das Ich fragend *sein* kann, dann müssen ihm alle Wesensmerkmale zukommen, die das Fragen als solches ausmachen. Der Mensch müßte sich nur in seinem Fragen in den Blick bekommen, er müßte sich nur recht in das Fragen selbst hineinarbeiten, um eine Auskunft über sein Wesen zu erlangen.

Fragen ist ein Begreifen-Wollen. Dies wiederum ist ein Bestimmen-Wollen von etwas, als dieses oder jenes, also ein Suchen nach Prädikaten. Dieses Suchen von Prädikaten setzt aber voraus, daß das Gefragte prädizierbar ist. Die Frage: Was ist A, setzt dieses A schon als Subjekt von Prädikaten. Die Frage ist also immer auf ein Urteil aus und damit auf eine Antwort. Dadurch also, daß die Frage Prädizierbarkeit setzt, setzt sie auch Beantwortbarkeit: die Frage setzt als Frage ihre Beantwortbarkeit voraus. Im Suchen von Prädikaten hat die Frage wesentlich die Tendenz, sich als Frage aufzugeben.

So gesehen, muß man fragen: Will der Mensch sich nicht, insofern er *fragend ist*, sich selbst (als Fragen) aufgeben? Fragend könnte das Ich sich gerade nicht in dem, was es *ist*, halten, weil das Fragen als solches die Tendenz ist, sich als Fragen aufzugeben. Das nach sich selbst (als fragendes) fragende Ich würde sich selbst überspringen. Was ist nun mit diesem „Aufgeben“ gemeint? In dem Fragen nach sich selbst intendiert sich der Mensch in dem, was er ist, insofern er gerade nicht fragend ist. Fragend hat er die Tendenz, sich von sich, insofern er fragend ist, zu distanzieren. Mit anderen Worten: In der Frage nach sich selbst zielt der Mensch auf das, was er unabhängig von seinem „Bemühen“ um sich selbst ist, also auf das, was er auch für andere

Menschen ist. Er möchte sich im Fragen zum mitteilbaren *Gegenstand* machen. Wenn demnach das Fragen nach der Ichheit als solcher einen Widerspruch in sich selbst enthalten soll, dann kann dies nur so zu verstehen sein, daß das Ichsein und das Wassein (Gegenstandsein überhaupt) eine *contradictio in adjecto* bilden. Man kann also nicht nach der Ichheit fragen, weil man im Fragen selbst das Ich zu einem Objekt machen würde, was das Ich seinem Wesen nach nicht ist.

Aber kann denn der Mensch nicht faktisch nach sich selbst fragen? Kann nicht ich die Frage stellen: Was bin ich? Und finde ich nicht unzählige Antworten auf diese Frage?

Offensichtlich kann ich in der angegebenen Weise nach mir selbst fragen: Was bin ich? Nun, ein Mensch mit einem ganz bestimmten Temperament, Intelligenzquotienten, Körperbau; ich bin Raucher, usw. usf. Fichte selbst gibt ein ähnliches Beispiel: „Wenn ihr jemandem in der Finsternis zuruft: ‚Wer ist da?‘ und er gibt euch, in der Voraussetzung, daß seine Stimme euch bekannt sei, zur Antwort: ‚Ich bin es‘; so ist klar, daß er von sich als dieser bestimmten Person rede, und so zu verstehen sei: ich bin es, der ich so und so heiße, und keiner unter allen übrigen, die nicht so heißen; und daß darum, weil ihr zufolge eurer Frage, *wer* da sei, schon voraussetzt, daß es überhaupt ein vernünftiges Wesen sei, und jetzt nur wissen wollt, welches bestimmte unter den möglichen vernünftigen Wesen es sei“ (I, 504; 2. Einl.).

In beiden Beispielen wird doch – und dies allein macht sie vergleichbar, wiewohl die Ausgangsfragen grundverschieden sind (Was bin ich? und: Wer ist da?) – das Ich zum Subjekt von Prädikaten gemacht: Ich bin ein Raucher oder ich, der so und so heißende Mensch.

Streng genommen ist jedoch in keinem der Fälle das *Ich* Subjekt der Aussagen. Das Urteil: Ich bin ein Raucher, lautet eigentlich so: N. N. ist ein Raucher, oder in Fichtes Beispiel: N. N. ist da. Die bestimmte Person aber, die allein zum Subjekt einer Aussage gemacht werden kann, kann grammatisch nur mit Er wiedergegeben werden. Der Satz: Ich bin ein Raucher, wird nur *coram publico* zu einem *Satz*, also nur dann, wenn das Publikum das Wörtchen „Ich“ durch das eigentliche Subjekt „Er“ oder N. N. ersetzt. Das eigentliche Subjekt des Satzes wird vom Publikum eingesetzt: erst das Publikum macht aus dem „Ich bin ...“ einen *Satz*, dessen Subjekt dann allerdings „Er“ heißt: diese bestimmte Person, dieses bestimmte Individuum. Das Ich als solches ist also nicht präzifizierbar, nicht mitteilbar und deshalb nicht objektivierbar. Die Frage: Was bin ich, kann mich deshalb nur als Individuum und als bestimmte Person treffen. Die Frage nach dem „reinen“ Ich hat somit kein Gefragtes, sie stößt ins Leere, wird richtungs- und orientierungslos, wie es im letzten Grunde nur jeder in unmittelbarer Selbstanschauung finden kann.

II. Der Zugang zum Thema

Die Philosophie soll von der Ichheit ausgehen. Wie aber kann sie das, wenn dieser Ausgangspunkt nicht einmal ins Thema einer Untersuchung gehoben werden kann?

Wir stellen fest: Ich kann mich nicht objektivieren. Nun fordert Fichte doch ständig auf: „Denke dich selbst!“ Kann ich mich selbst denken, ohne mich zum Objekt zu machen? Fichte selbst spricht von Objektivieren: „Denke dich, konstruiere den Begriff deiner selbst ...“ Jeder, der dies tut, werde dabei finden, „daß im Denken jenes Begriffes seine Tätigkeit, als Intelligenz, in sich selbst zurückgehe, sich selbst zu ihrem Gegenstand mache“ (I, 458; 2. Einl.).

Nun ist aber doch alles Gedachte Objekt und als solches ein vom Denkenden Unterschiedenes: „... aber das Gedachte war dir nicht du selbst, sondern etwas von dir zu Unterscheidendes“ (I, 522; Vers.). In dem Denken, in dem ich mich selbst denke, sollen indessen Denkendes und Gedachtes *eins* sein: „Indem du aber *dich* denkst, bist du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte; Denkendes und Gedachtes sollen dann eins sein“ (I, 522; Vers.). Denkendes und Gedachtes sind im Ich eins und dasselbe, besagt aber: Denkendes und Gedachtes sind identisch. Fichte spricht von der „absoluten Identität des Subjekts und Objekts im Ich ...“ (IV, 1; SL 98). Nun sind aber Subjekt und Objekt zunächst durch ihr wesentliches Entgegengesetztsein bestimmt: „Also Subjekt ist das, was nicht Objekt ist, und weiter hat es bis jetzt kein Prädikat; und Objekt ist das, was nicht Subjekt ist, und weiter hat es bis jetzt auch kein Prädikat.“ (I, 189; WL 1794). Was aber kein anderes Prädikat hat als dies, daß es nicht sein Entgegengesetztes ist, kann auch nicht in einer bestimmten Rücksicht mit dem ihm Entgegengesetzten identisch sein. (Es ist hier nicht die Möglichkeit einer „Teilidentität“ gegeben: Subjekt und Objekt sind nicht in der Weise einander entgegengesetzt wie Vogel und Säugetier, die, insofern sie Wirbeltiere sind, doch auch identisch sind.)

Das Ich als die Identität von Subjekt und Objekt wäre sonach die Identität der Entgegengesetzten schlechthin. Ist das nicht der pure Unverstand? Fichte selbst spricht von einem „sehr abstrakten und in sich unverständlichen Gedanken“ (II, 36; WL 1801). Wenn aber Subjekt und Objekt reine Gegensätze sind, könnte das Ich das Subjekt- *und* Objektsein nur in *zwei* sich widersprechenden *Urteilen* aussagen: es wäre, insofern es das Subjekt ist, nicht das Objekt und umgekehrt. In dem gleichen Urteil, in dem es sich als Subjekt aussagt, könnte es sich nicht als Objekt aussagen. Das Subjekt *und* Objekt wäre es dann aber nur *zugleich*, wenn es weder das eine noch das andere wäre. Das *Zugleichsein* von Subjekt und Objekt wäre nur von einem

Wesen aussagbar, das weder als Subjekt noch als Objekt bestimmt wäre: das Zugleich wäre dann aber nicht Identität, sondern Indifferenz. Nun kann das Ich sich aber nicht als Indifferenz denken, denn wenn es sich denkt, ist es ja bereits zum Subjekt geworden. Das Ich würde, wenn es Indifferenz wäre, sich selbst aufgeben, wenn es sich denkt. Genau dies ist der Sinn der Polemik Fichtes gegen Schelling: „... es ist daher sehr verfehlt, das Absolute als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu beschreiben ... Wäre Subjektives und Objektives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden, so daß nur einer hintreten und sagen könnte, sie, diese *beiden*, von denen, als Differenten, er ausgeht, seien im *Grunde* indifferent? Ob dann die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müßte sie ja absolut Nichts werden, ... so daß vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heißen sollte ... Fallen sie zusammen, so ist das Wissen vernichtet und mit ihm sie (die Differenten) selbst; es ist dann überhaupt eitel Nichts.“ (II, 66; WL 1801).

Nun redet Fichte in der gleichen Wissenschaftslehre, in der er gegen Schelling polemisiert, selbst von einem „Zusammenfallen“ des Subjektiven und Objektiven im absoluten Wissen, als welches in der Wissenschaftslehre 1801 die Ichheit bezeichnet wird. „*Beide* fallen zusammen im unmittelbaren Fürsich der Absolutheit. Diese also ist das letzte Band zwischen Subjekt und Objekt, und die ganze hingestellte Synthesis ist die Konstruktion des reinen, absoluten Ich.“ (II, 66). Ist dieses Zusammenfallen denn nicht auch „Indifferenz“? Trifft also Fichte selbst der Vorwurf, den er gegen Schelling erhebt? Doch überlegen wir, ehe wir Fichte der Inkonsequenz bezichtigen, in welchem Sinne gegen die Indifferenz polemisiert wird. Dazu müssen wir die oben angeführte Stelle gegen Schelling vollständig zitieren. „... es ist daher sehr verfehlt, das Absolute als Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu beschreiben und es liegt dieser Beschreibung die alte Erbsünde des Dogmatismus zugrunde, daß das absolut Objektive in das Subjektive eintreten soll.“ Diese, wie alle späteren gegen Schelling gerichtete Stellen weisen zurück auf Fichtes Anmerkungen gelegentlich der Lektüre der Schellingschen Systemdarstellung. In der „Darstellung meines Systems“ (IV, 114 ff.) heißt es unter § 1: „Erklärung: Ich nenne *Vernunft* die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird.“ An diesem Satz setzt Fichtes Kritik an: „Durch solche Erklärung oder Realdefinition wird der definierte Gegenstand als ein fertiges Objekt hingestellt und abgeschlossen.“ Er fährt an der angezogenen Stelle fort: „Endlich ist durch diese Erklärung die Vernunft vollkommen bestimmt und in sich abgeschlossen, d. i. todt.“ (XI, 371). Wogegen Fichte sich also wendet, ist die Beschreibung des Absoluten. Alles

Beschreiben ist Urteilen-über, also Prädizieren; und alles Prädizieren ist Objektivierung. Die beschriebene Vernunft wird in der Beschreibung und durch die Beschreibung zum Objekt: „... in sich abgeschlossen, d. i. todt.“ Daher liegt jeder Beschreibung ein versteckter „Dogmatismus zugrunde“. Fichte wendet sich gegen das *Urteil*: Die Vernunft ist Indifferenz von Subjekt und Objekt. Was bezweifelt wird, ist die Aussage als bestimmende Aussage. Fichte fordert dagegen: „Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein, weil wir sonst von ihm aus weiterzugehen und ihn durchs Fortdenken schärfer zu bestimmen gar keine Ursache hätten.“ (XI, 371).

Nun macht Fichte doch selbst die Aussage, daß das Absolute die Identität, oder besser: das Zusammenfallen von Subjektivem und Objektivem sei. Es gilt aber zu beachten, *wie* Fichte von der Identität beider spricht. Meistens steht die Rede von der Identität oder dem Zusammenfallen des Subjektiven und Objektiven im Ich in einer direkten Aufforderung an den Leser oder Hörer, so etwa in dem „Versuch einer neuen Darstellung ...“: „Indem du aber dich denkst, bist du dir ...“ (I, 522). Oder es wird versichert, daß jeder, der sich denkt, „werde finden, daß ... seine Tätigkeit als Intelligenz, ... , sich selbst zu ihrem Gegenstand mache“ (I. 458; 2. Einl.).

In diesem letzten Falle ging aber auch die direkte Anrede voraus. Dies bedeutet doch: die Rede von der Identität bekommt ihren Sinn nur von der direkten Anrede her. Das heißt, sie ist nicht ein *Satz*, der etwas in seinem Sein bestimmt, und als solcher etwas Begreifbares mitteilt, sondern die Rede von der Identität ist selbst nichts anderes als die *Aufforderung*, das nicht mehr Objektivierbare zu sein und zu treiben. Gerade von hier wird der wiederum gegen Schelling gerichtete Satz verständlich: „Diese Objektivierung der Vernunft ist nun überall nicht der rechte Weg. Nicht um die Vernunft von außen herumreden, sondern das Vernünftigsein wirklich und allen Ernstes zu treiben, ist Sache der Philosophie.“ (X, 198; WL 1804).

Dabei kann der Philosoph gar nichts anderes tun, als seine Zuhörer und Leser zum „Vernünftigsein“ aufzufordern, denn alles objektivierende Aussagen bedeutet ja „von außen herumreden“. Vernünftigsein ist aber das Wesen des Menschen. Indem der Philosoph den Menschen auffordert, vernünftig zu sein, fordert er ihn dazu auf, das zu sein, was er ist. Das Philosophieren hat also als solches eine erzieherische Aufgabe: Der Philosoph wird zum Erzieher. Diese Zusammenhänge müssen alle noch eingehender bedacht werden.

Einstweilen sei nur hervorgehoben, daß Fichte nicht über ein ausdrückliches Fragen, sondern durch die rhetorische Aufforderung zu seinem „Thema“ kommt. Daher ist es auch keine Marotte von ihm, wenn er, selbst dann, wenn er keine Vorlesung hält oder von vornherein den Leser bittet, ihn mit „du“ anreden zu dürfen (Versuch), immer wieder den Stil einer wissen-

schaftlichen Untersuchung verläßt und seinen Leser direkt anspricht und dies wiederum meistens an entscheidenden Stellen. Als ein Beispiel für viele mag gerade die Erörterung der Identität von Subjekt und Objekt in der Wissenschaftslehre von 1801 stehen. Fichte redet hier zunächst im Stile einer wissenschaftlichen Abhandlung: „Dieses Für-sich-Sein eben ist der lebendige Lichtzustand ...“ Im unmittelbar folgenden Satz fährt er dann fort: „Es ist nicht die Aufgabe die, daß du bedenken sollest, du wissest von dem Gegenstande ...“ (II, 19). So gesehen ist es sicher auch kein Zufall, daß der eigentlich „theoretische Teil“ der Bestimmung des Menschen in der Gesprächsform abgehandelt wird.

///. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre von 1794

Gegen unsere Behauptung, wonach die Wissenschaftslehre nicht mit einem Satz, sondern mit einer Aufforderung „beginne“, spricht die Tatsache, daß die erste Wissenschaftslehre ausdrücklich einen ersten, unbedingten gewissen Satz an ihren Anfang stellen will. Die Wissenschaftslehre oder die Philosophie soll Wissenschaft sein. „Die Philosophie ist eine Wissenschaft; darüber sind alle Beschreibungen der Philosophie so übereinstimmend, als sie in der Bestimmung des Objectes dieser Wissenschaft geteilt sind.“ (I, 38; Begr.).

Eine Wissenschaft ist, nach Fichte, ein System, d. i. ein geschlossener Zusammenhang von Sätzen. Mit einem System ist gemeint, daß der einzelne Satz nur Gültigkeit hat im Zusammenhang mit allen anderen. Wenn aber kein Satz für sich Gültigkeit hat, woher soll dann das System seine Gültigkeit beziehen? „Mithin müßte wenigstens ein Satz gewiß sein, der etwa den übrigen seine Gewißheit mitteilte; so daß, wenn, und inwiefern dieser Eine gewiß sein soll, auch ein zweiter, ... gewiß sein muß.“ Dieser eine Satz „kann seine Gewißheit nicht durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muß sie vor derselben vorher haben“ (I, 41; Begr.). „Ein solcher vor der Verbindung vorher und unabhängig von ihr gewisser Satz heißt ein Grundsatz. Jede Wissenschaft muß einen Grundsatz haben; ...“ (I, 41; Begr.). Wenn die Philosophie Wissenschaft sein will, muß sie einen solchen unmittelbar gewissen Satz haben. „Unmittelbar“ drückt die Gewißheit aus, die nicht erst im Zusammenhang der Sätze entsteht. Weil sie aber „Wissenschaft der Wissenschaft überhaupt sein“ soll, muß ihr Grundsatz *absolut* gewiß sein, d. i., ihr Grundsatz kann von keiner anderen Wissenschaft erwiesen werden, während die Grundsätze der anderen Wissenschaften im Grundsatz der Philosophie enthalten sein müssen. „Aber dieser Grundsatz kann auch in keiner anderen höheren Wissenschaft erwiesen werden; denn dann wäre diese höhere Wissenschaft die Wissenschaftslehre ...“ (I, 47; Begr.). Daher muß

geradezu mit „eiserner Notwendigkeit“ am Anfang der Wissenschaftslehre selbst der Satz stehen: „Wir haben den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll.“ (I, 91; WL 1794). Hier müssen wir genauer werden. Was bedeutet Grundsatz *alles* menschlichen Wissens? Dies könnte so verstanden werden, als solle aus dem Grundsatz der W. L. alles inhaltlich bestimmte Wissen, also alles sachhaltig Gewußte abgeleitet werden, so daß beispielsweise die Philosophie dem Naturwissenschaftler die Arbeit ersparen könnte. Dagegen verwahrt sich Fichte von Anfang an. „Man hat also von einer erschöpfenden Wissenschaftslehre keine Gefahr für die ins Unendliche fortgehende Perfektibilität des menschlichen Geistes zu besorgen, sie wird dadurch gar nicht aufgehoben, sondern vielmehr völlig und außer Zweifel gesetzt, und es wird ihr eine Aufgabe angewiesen, die sie in Ewigkeit nicht endigen kann.“ (I, 66; Begr.). Die W. L. kann und will kein inhaltliches Wissen, keine Gegenstände „erräsonnieren“. Darin sieht Fichte geradezu das Auszeichnende der Transzendentalphilosophie gegenüber dem „Wolff-Baumgartenschen Systeme“. „Diesem Systeme ist das unsrige darin gerade entgegengesetzt, daß es die Möglichkeit, ein für das Leben und die (materielle) Wissenschaft gültiges Objekt durch das Denken hervorzubringen, gänzlich abläugnet, und nichts für reell gelten läßt, das sich nicht auf eine innere oder äußere Wahrnehmung gründet.“ (V, 340; R. Fr. A.) Aber schon in „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ zieht er die Grenzlinie zwischen W. L. und materieller Wissenschaft in dem Sinne, daß die W. L. beispielsweise ein Sein außer uns (die Natur überhaupt) als *notwendig* für uns deduzieren kann und ebenso die „Gesetze, nach denen sie beobachtet werden soll und muß“, nicht jedoch kann sie die einzelnen Gegenstände der Natur ableiten (I, 62 f.). Demnach bedeutet „alles“ hier nicht die ganze Mannigfaltigkeit des einzeln Gewußten, „alles“ ist hier nicht als Bezeichnung einer Quantität gebraucht. Wenn aber nicht alle einzelne Gegenstände abgeleitet werden sollen, sondern die Natur überhaupt, in der doch wieder alle einzelne Gegenstände sind, kann mit unserem fraglichen „alles“ nur gemeint sein, es soll so etwas wie ein Wissen-von-(Gegenständen) überhaupt abgeleitet werden. Dieser erste Grundsatz soll also die Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins-von-(Etwas) überhaupt ausdrücken.

Nun ist aber jeder Satz selbst schon ein Wissen-von, ein Urteil-über. Das würde bedeuten: der Satz, der die Bedingung der Möglichkeit des Wissens-von überhaupt ausdrückt, ist als Satz selbst ein Wissen-von. Er, der doch die Bedingung des Sagens überhaupt ausdrücken soll, sagt ja selbst aus, ist also schon bedingt. Das ist doch offensichtlich ein Zirkel. Nun gibt Fichte ihn anscheinend zu: „Die Gesetze (die der allgemeinen Logik), nach

denen man jene Tathandlung sich als Grundlage des menschlichen Wissens schlechterdings denken muß, oder – welches das gleiche ist – die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend als bekannt und ausgemacht vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatz, dessen Aufstellung bloß unter der Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Zirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel.“ (I, 92; WL 1794). Ähnlich argumentiert er auch schon in „Über den Begriff ...“ (I, 74). Hören wir aber genau hin! Welcher Zirkel und wie wird er „frei zugestanden“? Aus einem unmittelbar gewissen ersten Satz sollen die Regeln der Logik als gültig erwiesen werden. Dieser erste Satz, wiewohl als Grundsatz unmittelbar gewiß, braucht deshalb vom Philosophierenden nicht oder noch nicht gedacht zu sein. Was logisch oberste Bedingung ist, muß nicht zeitlich das zuerst Gedachte sein. Daher muß der Philosoph, der ihn als den absolut-ersten einsieht, sein Publikum zu ihm hinführen. Er muß den Grundsatz als solchen aufstellen. Ihn als die oberste Bedingung aufstellen, ist nur möglich durch die Abstraktion *von* dem Bedingten. „Irgendeine Tatsache des empirischen Bewußtseins wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt.“ (I, 92; WL 1794)

Der frei zugestandene Zirkel ist also nur bei der „Aufstellung“ des ersten Grundsatzes unvermeidlich, d. h. bei der „Hinführung“ des Publikums zu diesem Satz. „Die Wissenschaftslehre setzt die Regeln der Reflexion und Abstraktion als bekannt voraus; sie muß dies notwendig tun, und sie hat sich dessen nicht zu schämen, oder ein Geheimnis daraus zu machen und es zu verstecken ... Diese Voraussetzungen geschehen aber bloß, um sich verständlich zu machen; also ohne die mindeste Folge daraus zu ziehen.“ (I, 78; Begr.)

Dieser frei zugestandene Zirkel ist aber nicht der, den wir oben meinten. Wir meinten keinen „methodischen“ Zirkel, wenn wir den, der beim Sich-„verständlich“-Machen entsteht, so nennen dürfen, sondern einen „wesentlichen“. Der Zirkel, den wir oben meinten, liegt im Grundsatz als erstem Satz. Mit diesem „im“ soll ausgedrückt sein: Der Zirkel entsteht nicht dadurch, daß der Philosoph sich verständlich machen muß, sondern er ist mit dem Grundsatz als Satz gegeben. Weil aus diesem Satz alles Wissen abgeleitet werden soll, der Satz selber aber schon ein Wissen ist, ist der Zirkel nicht „unvermeidlich“, sondern unberechtigt; er ist ein *circulus vitiosus*. (Richard Kroner hat meines Wissens als erster auf diese Ungereimtheit im ersten Grundsatz hingewiesen. Er interpretiert Fichte allerdings aus der Sicht Hegels. Der erste Grundsatz wird aus dieser Perspektive nicht problematisch

als Satz überhaupt, sondern nur als Grundsatz. „Daher liegt, näher besehen, der Widerspruch schon im ersten Grundsatz selbst, sofern er erster Grundsatz, überhaupt Grundsatz, Anfang, ὄρον ist.“ [I, 404]. Als *Grundsatz* setze er sich nicht eigentlich selbst, [das Ich des ersten Grundsatzes ist nicht das Selbst Hegels], sondern er werde vom Philosophen gesetzt. „Das absolute Ich ist absolute Sich-selbst-Setzung und ist doch auch nur durch den Philosophen und nur durch ihn gesetzt.“ [I, 405]. Das absolute Ich begreift sich nicht, Sein und Begriff sind nicht identisch. Kroner sieht hier zweifellos richtig, aber er beurteilt von Hegel her. Für Hegel müssen Sein und Begriff im System identisch werden. Der erste Satz gilt nach ihm nicht unmittelbar, sondern er ist erst und nur im System gültig. Für Hegel gibt es nichts „außerhalb“ des Systems.)

Wir werden zu zeigen haben, daß, entgegen der Meinung Kroners, das System sich auch bei Fichte „schließt“. Das Ich des ersten Grundsatzes ist noch nicht bestimmt: es erfährt seine Bestimmung erst im Verlaufe der W. L. Man könnte der *ganzen* Problematik des ersten Grundsatzes mit dem Hinweis aus dem Wege gehen, daß der späte Fichte nicht einen Grundsatz an den Beginn seiner Erörterungen stellt. Der frühe Fichte, so könnte man meinen, stehe noch im Banne der Altkantianer, deren Anliegen es doch war, die ganze Kantische Philosophie aus einem absolut gewissen Satz zu deduzieren. Dies ist aber nur im Außenaspekt richtig: rein äußerlich betrachtet fängt in der Tat keine Wissenschaftslehre mehr mit einem unbedingt geltenden Satz an. Dennoch redet auch der späte Fichte, so z. B. in der Wissenschaftslehre 1804, von einem Grundsatz, der genau wie in der ersten W. L. eine reale Selbstkonstruktion zum Ausdruck bringen soll. Allerdings wird hier, darin geht Fichte über die Wissenschaftslehre 1794 hinaus, nach der Möglichkeit des Wissens von dieser realen Selbstkonstruktion gefragt, oder: es wird hier das Satzsein des Grundsatzes ins Thema gehoben. (Dies geschieht ausdrücklich in der 16. Vorlesung der W. L. 1804.)

Der erste Grundsatz lautet: Ich bin Ich. Nun steht aber jeder Satz unter dem Satze der Identität. Nur unter der Voraussetzung, daß ein Baum ein Baum ist, kann von ihm ausgesagt werden, daß er blüht. Eine Aussage ist nur möglich, wenn das Prädikat nicht etwas anderes meint als das Subjekt. Nur wenn über das Subjekt selber und nichts anderes ausgesagt wird, also nur, wenn sich die Aussage auf nichts anderes als das Subjekt bezieht, wird über das Subjekt ausgesagt. Es ist daher sicher kein Zufall, wenn Fichte vom Satze $A = A$ ausgeht. Eben weil jeder Satz unter dem Satz der Identität steht, ist der Ausgang vom Satze $A = A$ der „kürzeste Weg“, wenn es darum geht, die Bedingung des Wissens überhaupt zu finden. „Wir wählen denjenigen (Satz), von welchem aus der Weg zu unserem Ziele am kürzesten ist.“ (I, 92; WL 1794). Der Satz $A = A$ ist dabei programmgemäß nur etwas

Bedingtes, dessen Bedingung erst gefunden werden soll. Der gefundene Satz Ich = Ich soll also die Bedingung für den Satz A = A abgeben. „Aber selbst in unserer Erörterung hat sich ergeben, daß nicht der Satz A = A den Satz: Ich bin, sondern daß vielmehr der letztere den ersteren begründe.“ (I, 98).

Aber der letztere steht doch selbst als Satz unter dem Satz A = A. „Durch das schlechthin gültige Urteil (Ich = Ich)“ wird ja „ausgesagt, daß das Subjekt völlig Eins“ sei mit dem Prädikat. Heißt dies denn nicht, das Ich wendet den Satz A = A auf sich an, durch welche Anwendung allein es den Satz Ich = Ich aussagen kann? Kann aber dann noch davon die Rede sein, daß das Ich = Ich den Satz A = A begründet?

Ehe diese Frage endgültig entschieden werden kann, muß geklärt sein, was Fichte mit dem Satz A = A meint.

IV. Der Satz $A = A$

Fichte geht von dem Satz $A = A$ aus, weil er unmittelbar gewiß ist, d.i. weil es zu seiner Einsicht keiner weiteren Begründung bedarf. „Wenn aber jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sei schlechthin, d.i. ohne allen weiteren Grund, gewiß.“ (I, 93; WL 1794). Was ohne weiteren Grund gesetzt ist, ist unbedingt gesetzt, d. h. es *ist* nicht unter einer Bedingung: es bedarf keines Grundes zu seinem Sein. Der Satz $A = A$ gilt schlechthin: er erfährt seine Gültigkeit nicht erst durch eine als gültig vorausgesetzte Bedingung.

Was wird nun in dem Satz $A = A$ als unbedingt geltend, als unbedingt seiend gesetzt?

Mit dem Satz $A = A$ wird nicht gesagt, *daß* A ist; der Satz ist kein „Existenzurteil“. Das „Existenzurteil“ „A ist“ setzt bereits den Satz $A = A$ voraus, denn A kann nur als A, also identisch mit sich selbst existieren und außerdem existierte nicht A.

In dem Satz $A = A$ ist auch nicht von einem bestimmten Gegenstand die Rede: die Stelle des A kann von jedem möglichen Gegenstand eingenommen werden. „Es ist nicht die Frage vom *Gehalte* des Satzes, sondern bloß von seiner *Form*; nicht von dem, *wovon* man etwas weiß, sondern von dem, was man weiß, von irgendeinem Gegenstande, welcher es auch sein möge.“ (I, 93; WL 1794).

Was weiß man aber von „irgendeinem Gegenstande, welcher es auch sein möge“? Was besagt der Satz $A = A$?

Man weiß nicht, *was* dieser Gegenstand ist: es wird mit dem Satz $A = A$ nicht ein bestimmtes Sein gesetzt. Das A ist hier nicht als A, d. i. in seinem

A-Sein gesetzt. Durch den Satz $A = A$ wird das A nicht nur nicht als existent gesetzt, sondern es wird ebenso wenig in seinem A-Sein gesetzt. Durch den Satz $A = A$ wird also nicht eigentlich A gesetzt.

In welchem Sinne ist dann aber von A die Rede?

Das nicht als A bestimmte A ist nicht kategorisch gesetzt. Es ist in dem Satz $A = A$ lediglich von einem möglichen Wassein die Rede. Fichte kann daher den Satz $A = A$ in einen hypothetischen Satz auflösen: „Man setzt, wenn A sei, so sei A.“ (I, 93; WL 1794). Mit dem schlechthin gültigen Satz $A = A$ wird also nicht das A in seinem A-Sein als unbedingt ausgesagt. Fichte geht also nicht von einer Sache aus: die Sache selbst, eben das A-Sein, ist nur als möglich gesetzt und damit als bedingt.

Von diesem hypothetisch gesetzten A, von dem wir nicht wissen, was es ist, wird nun aber doch etwas schlechthin gewußt: von dem als möglich gesetzten A, das nur unter einer nicht bekannten Bedingung gesetzt ist, wird in dem Satz $A = A$ etwas ausgesagt, was nicht erst unter einer Bedingung gültig ist. Fichte kann „von einem unbekanntem Setzen des A, und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, absoluten Setzen desselben A“ reden (I, 94; WL 1794). Was wird schlechthin von dem als möglich gesetzten A ausgesagt? Es wird gesagt, wenn A ist, es allein mit dem Prädikat A A sein kann. Wenn A ist, dann ist es nur das als A Ausgesagte. A ist A, wenn es als A prädiert ist. „Wenn A gesetzt ist, so ist es freilich als A, mit dem Prädikate A gesetzt.“ (I, 94; WL 1794).

Wenn wir einmal von der Problematizität des Seins absehen, können wir sagen: Sein (wir reden hier lediglich von Wassein) ist Prädiertsein. Sein ist Gedachtsein. Es ist also nicht so, daß, schematisch ausgedrückt, es ein Sein jenseits des Denkens gibt, das dann auch noch in das Denken aufgenommen werden kann. Die Dinge sind nicht etwas, und werden dann noch als das, was sie sind, gedacht, sondern das Sein der Dinge ist ihr Gedachtwerden. Damit ist aber auch gesagt, daß die Dinge nicht angesetzt werden können als das Bewirkende des Denkens, denn etwas bewirken könnten die Dinge ja nur auf Grund ihres Seins: wenn die Dinge als das Affizierende angesetzt werden, wird etwas von ihnen ausgesagt: sie werden in ihrem Sein bestimmt.

Alles Sein hat also ausschließlich „logische Bedeutung“: „Es kommt ihm außer dem Denken kein anderes Sein zu.“ (V, 359; R. A. Fr.). Wir können also zusammenfassend formulieren: Das Sein ist Begriff.

Gilt dies auch für Fröbel? Fröbel hat zwar nirgendwo ausdrücklich von der „ausschließlich logischen Bedeutung des Seins“ geredet; er betont aber immer wieder, daß sich die wesentliche Gestalt der Dinge nur dem selbst-tätigen „Nachdenken“ erschließe: „... daß Ihr ja nicht glaubt, das Kind, ja selbst der Knabe bis ins 9te Jahr und später noch schaue und sehe wirk-

lich die Form, weil er sich damit beschäftigt und sie ihm gleichsam vor Augen schwebt und einen bestimmten sinnlichen Eindruck auf ihn macht; er sieht wohl etwas und sieht auch eine Form ... – aber er sieht diese Form nicht in ihrer Eigentümlichkeit, kann sie von keiner andern wissend und warum unterscheiden“ (Hf; I, 51).

Dies, daß die wahre Form sich nur dem „Nachdenken“ erschließt, bedeutet zunächst (negativ), daß sie nicht in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung ist. (Wenn das Sein nicht Gedachtsein wäre, müßte es ja in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sein, als dem „Ort“ des „Nichtdenkens“.)

Weil also die wahre Gestalt und Form der Dinge nicht in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, hält Fröbel die Bilderbücher für wertlos und kritisiert den „Orbis pictus“. Die Bilder zeigen nicht die Dinge, wie sie eigentlich sind, ja sie verstellen geradezu den „Blick“ für das wahre Sein der Dinge: „Die dem Kinde und dem Menschen entfremdete umgebende Welt wurde ihm nun eine gemalte Welt: der orbis pictus erschien.“ (Hf; I, 52).

Was ist nun die „wahre Gestalt“ der Dinge, wenn sie nicht in der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist?

Wenn sie nicht in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist, dann bedeutet dies zugleich, daß sie nicht von *einzelnen* Gegenständen „abgelesen“ werden kann: „Doch die Formen und Gestalten, die Gesetze der Formen und Gestalten nur an den Gegenständen selbst betrachten und erkennen, genügt dem menschlichen Geiste nicht, genügt ihm in seiner Unabhängigkeit von Stoff und Materie frühe nicht, genügt ihm um so weniger, als er einen Reichtum von wirklichen Gegenständen in sich trägt; der Mensch sucht und strebt die Form und Gestalt, die Gesetze der Form und Gestalt und so ihr „Wesen frei von Einzelgegenständen zu erkennen.“ (Hf; I, 58). Weil die unmittelbare Erfahrung nicht die wahre Gestalt der Dinge gibt, warnt Fröbel vor zu „ausgebildeten Spielgaben“, das sind solche, die Einzelgegenstände getreu abbilden.

Dies, daß die wahre Gestalt nicht von sinnlich gegebenen Einzelgegenständen „abgelesen“ werden kann, bedeutet, daß sie nicht etwas „Einzelnes“, „Spezielles“ ist: die wahre Gestalt ist also immer etwas „Allgemeines“, die Einzelheiten Umgreifendes. Der „Ort“ des Allgemeinen ist aber das Denken: die wahre Gestalt ist somit immer die begrifflich, geometrisch bestimmte Gestalt. So geht es Fröbel in den Darstellungsspielen immer darum, einzelne Gegenstände in ihrer wesentlichen – geometrischen – Form darzustellen: ein Haus beispielsweise als Würfel, usf. Fröbel sagt von den zu ausgebildeten Spielgaben: „Das Kind kann von sich aus nichts mehr damit anfangen, ... seine schaffende Einbildungskraft, die Kraft, etwas außer sich zu gestalten, wird dadurch wirklich getötet; so wie man zugleich den Kindern dadurch, daß man ihnen schon zu Ausgebildetes reicht, die Aufforderung entzieht,

in dem Allgemeinen das Besondere zu schauen und das Mittel nimmt, es zu finden (z. B. in der ganz allgemeinen würfligen Form und deren Zusammenstellung bald ein Haus- oder Stubengeräth, bald ein Thier usw. zu sehen).“ (II, 2; 92). Der Weg geht also in dem Darstellungsspiel von dem Allgemeinen zum Besonderen, von der „würfligen Form“ zum Haus- oder Stubengerät. Dies bedeutet: Im Darstellungsspiel wird das Hausgerät als das gebaut, was es seiner geometrischen Form nach ist, als Würfel. Die Dinge sind also auch nach Fröbel das, als was sie – geometrisch – begriffen sind. In diesem Sinne kann Fröbel auch sagen, daß der letzte Beziehungspunkt der Gestalten das Gemüt des Menschen sei: Es heißt von den Gestalten, „daß deren letzter Beziehungspunkt eigentlich im Gemüte des Menschen selbst ruht und in demselben seine Quelle hat...“ (Hf; I, 48). (So gesehen ist es nicht menschliche Hybris, wenn auf den Titelblattentwürfen zu der geplanten Schrift ΣΦΑΙΡΑ der Homo-mensura-Satz steht.)

Für Fröbel gilt also wie für Fichte, daß das Sein Gedachtsein ist. Dieser Satz bedeutet aber für Fichte nicht, daß das Denken die gesuchte Bedingung für das immer noch problematisch – im Satz $A = A$ – gesetzte Sein ist. Durch das Denken entsteht der Gegenstand nicht: das Denken erräsonniert sich nicht seine Gegenstände, sondern das Gedachtwerden des Gegenstandes ist das Sein des Gegenstandes, oder: das Denken ist das Sein des Gegenstandes. Genausowenig also wie das Sein etwas ist, ehe es gedacht wird, ist das Denken etwas, ehe es Gegenstände denkt. Es gibt kein Denken an sich, das außerdem noch, man weiß nicht wie, Gegenstände denkt. Wenn gedacht wird, werden Gegenstände bestimmt: „Denken und Objekte bestimmen (...) ist ganz dasselbe; beide Begriffe sind identisch.“ (I, 499; 2. Einl.). Das gleiche gilt wiederum auch für Fröbel: Das „Innenleben“, das nicht Gestalten bestimmt, ist kein Denken, sondern bloßes „Einbildungs- und Phantasieleben“, das von Fröbel mit dem Attribut „leer“ versehen wird. Es gibt also auch für Fröbel kein Denken an sich, das schon Denken ist, noch ehe es Gestalten bestimmt. Wer zu denken vermeint, ohne Gestalten zu bestimmen, denkt eben nicht, sondern führt ein leeres „Innenleben“. Die Darstellungsspiele „befreien von dem nach innen qualvoll, nach außen hin vernichtenden und zerstörenden, mindestens verwirrenden, gehalt- und gestaltlosen, leeren wie maßlosen Einbildungs- und Phantasieleben, ...“ (II, 2; 263).

Damit ist aber hinsichtlich des Satzes $A = A$ gesagt, daß das Aussagen von A genauso hypothetisch gesetzt ist, wie das Sein des A, denn das Aussagen von A ist ja das Sein von A. Mit dem Satz $A = A$ ist also nicht das Denken schlechthin gesetzt: es ist nicht das Denken kategorisch gesetzt. Fichte, der von einem Unbedingten ausgehen will, setzt nicht das Denken als das Absolute, d. i. als Prinzip der Deduktion. In der Wissenschaftslehre 1804 rügt er die Meinung, seine Lehre gehe von dem Denken als dem Absoluten aus,

als irrig: „Bemerken Sie ja mit der tiefen Innigkeit des Selbstbewußtseins, ... damit ja die ... gerügte irri-ge Ansicht der W. L., daß sie das Absolute in das dem Objekte gegenüberstehende Wissen setze, keinen Augenblick wieder in unsern Kreis einkehre.“ (X, 107; WL 1804). Durch den Satz $A = A$ ist also weder das Sein des A noch das Denken des A als unbedingt gesetzt. Was wird dann schlechthin mit dem Satze $A = A$ ausgesagt? Es wird nicht gesagt, was A ist. Das A-Sein ist nur problematisch gesetzt. Nicht problematisch ist jedoch gesetzt, daß A, wenn es ist, nur mit dem Prädikat A A ist. Was A ist, bleibt unausgemacht; man weiß jedoch schlechthin, daß es nur A ist, wenn es als A prädiziert wird. Mit dem Satz $A = A$ ist schlechthin gesetzt, daß das Sein Begriff ist. Schlechthin gesetzt ist weder das Sein von A, noch, was ja dasselbe ist, das Denken von A, sondern der Zusammenhang, die Identität von Sein und Denken. (Wieso wir hier von Identität „beider“ reden können, wird sich noch zeigen.) „Die W. L. ist Transzendental-Philosophie, so wie die Kantische, darin also ihr ganz ähnlich, daß sie nicht in das Ding, wie bisher, noch in das subjektive Wissen, was eigentlich nicht möglich: – denn wer sich auf das zweite Glied besonne, hätte ja auch das erste; – sondern in die Einheit beider das Absolute setzt.“ (X, 96; WL 1804).

In ähnlicher Weise kritisiert auch Fröbel sowohl die philosophische Lehre, die das „Äußere“, die Dinge als schlechthin seiend setzt, als auch die, die das Denken, das „Innere“ absolut setzt: „Köstlich ist der Unterschied der Materialisten und Idealisten! Jene nehmen bloß das Aeußere n als seiend an und führen dafür den Beweis dadurch, daß sie sagen: Wir *sehen* es; diese nehmen bloß das Innere als seiend an, indem sie sagen: Nichts ist als das Innere, *mein* Inneres, *mein* f , denn nur das Sein und Dasein *dieses* weiß ich unmittelbar und kann ich unmittelbar wissen, denn ich bin ich selbst; ich bin der – das - der-was-ich bin.“ (R 119 f; Tbl. 1816). Das wahre Absolute sieht er – wie Fichte – in dem Zusammenhang, in der Einheit von Innen und Außen. „Das *alles* erfassende, alles umfassende Symbol der (echten, der wahren) Naturalisten ist eine Sphäre mit Mittelpunkt, ist geeintes n und ξ ...“ (R 120; Tbl. 1816).

Der Zusammenhang oder die Identität von Denken und Sein ist absolut gesetzt. Weil nun aber dieser Zusammenhang die Identität von Denken und Sein ist, ist mit ihm zugleich auch Denken und Sein gegeben. Mit dem schlechthin gesetzten Zusammenhang ist Sein und Denken gegeben: der Zusammenhang also ist der Grund, die Bedingung des Seins und Denkens. Es wird also weder das Sein schlechthin gesetzt, noch das Denken, sondern der Zusammenhang von Sein und Denken. Aber mit dem schlechthin gesetzten Zusammenhang ist zugleich auch Sein und damit Gedachtsein gesetzt. (Der Zusammenhang ist eben immer als Zusammenhang von Denken und Sein „gegeben“.) Sein ist nur, insofern es „in“ dem Zusammenhang steht: es hat kein Sein

jenseits des Zusammenhanges. „Ob, und wie A überhaupt gesetzt ist, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekanntem Setzen des A, und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, absoluten Setzens desselben A bezeichnen soll, so ist, wenigstens sofern jener Zusammenhang gesetzt wird, A in dem Ich, und durch das Ich gesetzt, so wie X. – X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muß auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird.“ (I, 94; \VL 1794).

Insofern also X, der Zusammenhang, gesetzt ist, ist auch Sein und damit Gedachtsein gesetzt. Nun ist aber mit dem Zusammenhang kein bestimmtes Sein gesetzt: mit dem Zusammenhang wird ja gerade nicht A als A, d. i. mit dem Prädikate A gesetzt. (Durch den Satz $A = A$ wird ja nicht bestimmt, was A ist; es wird lediglich gesagt, was es ist, sofern es nicht dieses bestimmte Sein ist: es wird lediglich gesagt, was es ist, insofern es nicht als A ausgesagt wird.) Jenseits seines konkreten A-Seins ist A Gegenstand überhaupt. Mit dem Zusammenhang ist somit nicht ein bestimmtes Sein gesetzt – das A-Sein wäre ja sonst nicht als möglich gesetzt, sondern als notwendig –, sondern Sein überhaupt. Das Sein überhaupt schließt das bestimmte A-Sein nicht aus: mit dem Sein überhaupt ist das A-Sein als möglich gesetzt.

Wir können also zusammenfassend sagen: Der Zusammenhang ist die Bedingung der Möglichkeit des A-Seins. Er ist Bedingung der Möglichkeit des A-Seins, weil mit ihm notwendig Sein überhaupt gesetzt wird, durch welches Sein überhaupt das A-Sein nicht ausgeschlossen ist. Der Zusammenhang ist der Möglichkeitsgrund alles Seins: durch ihn wird alles bestimmte Sein ermöglicht. Es handelt sich also im Satz $A = A$ nicht um ein gewöhnliches problematisches Urteil, sondern in ihm wird die Bedingung der Möglichkeit alles bestimmten Seins ausgedrückt.

Was ist dieser Zusammenhang – Fichte nennt ihn vorläufig X –, durch den Denken und Sein gegeben sind? Wir fragen damit nach der Bedingung des „Prädikates Sein“ und stellen mit Fichte die Frage, um deren Beantwortung es der Philosophie allein zu tun ist. „Sie fragt nach dem Grunde des Prädikates vom Sein überhaupt, werde es nun beigelegt oder abgesprochen.“ (I, 456; 2. Einl.).

Im Hinblick auf Fröbel heißt diese Frage: Was ist die Sphäre als die Einheit von Innen und Außen?

V. Der Zusammenbang als reines Durch. Das sphärische Gesetz

Wir waren von dem Satze $A = A$ ausgegangen. Er besagte, daß A nur mit dem Prädikate A A ist. Das A-Sein ist Ausgesagtsein als A. Nun ist aber in dem Satze $A = A$ das A nicht als A ausgesagt. Das an der Stelle des

Prädikates stehende A bestimmt das A-Sein nicht. Das „Prädikat“ A ist nicht eigentlich Prädikat.

Weil das A-Sein in diesem Satze nicht ausgesagt ist, weil der Satz kein eigentliches Prädikat hat, ist in ihm auch nicht A gesetzt. Der Satz ist ohne Gehalt, er ist die leere Tautologie.

Wann also, d. i., unter welcher Bedingung ist A als A ausgesagt? Es sei noch mal betont: Wir fragen hier nicht nach dem Grund der Existenz des A, sondern nach der Bedingung des A-Seins, d. i. nach dem Grund des Waseins des A. Wir fragen also nach dem, was A zu A macht, also nach dem *Wesen* des A-Seins.

Wir wiederholen: Man kann nicht sagen, A sei A, wenn es als A gedacht wird. Das Denken des A ist nicht die Bedingung des A-Seins, weil das Denken des A das A-Sein selber ist. Wenn wir nach der Bedingung des A-Seins fragen, fragen wir zugleich nach der Bedingung des Denkens von A. Es gibt kein Sein, das nicht Gedachtsein ist, und es gibt kein Denken, das nicht Denken von Seiendem ist. Wir wollen noch eine weitere Stelle für die Einheit von Denken und Sein aus der Wissenschaftslehre 1804 heranziehen: „Nun kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Sein ein Denken oder Bewußtsein desselben setzt; daß daher das bloße Sein immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden und flach Denkenden verschwindet.“ (X, 95). Einige Seiten weiter unten spricht Fichte von der „Einsicht, daß kein Sein ohne Denken sei, und umgekehrt, durchaus Sein und Denken *zugleich*, und es kann Nichts vorkommen in dem erscheinenden Umfange des Seins, ohne daß es zugleich, wenn man sich nur recht besinnt und nicht etwa träumt, vorkomme in dem erscheinenden Umfange des Denkens, und vice versa“ (X, 101).

Unter welcher Bedingung wird also A als A ausgesagt, d. h. unter welcher Bedingung ist A als A?

Orientieren wir uns an einem konkreten Beispiel! Ein Vogel ist als Vogel bestimmt, wenn er als Wirbeltier mit spezifischen Merkmalen ausgesagt wird. Als Wirbeltier ist der Vogel identisch mit dem Säugetier. Weil der Vogel aber mit dem *Säugetier* ineingesetzt wird, wird er der Art nach zugleich vom Säugetier unterschieden. Der *Vogel* ist ein Wirbeltier, das von allen anderen Wirbeltieren spezifisch unterschieden ist. Irgendein Gegenstand ist also nur, was er ist, wenn er mit anderen Gegenständen, die er nicht ist, ineingesetzt wird. Mit *anderen* Gegenständen kann er aber nur so ineingesetzt werden, daß er zugleich von ihnen unterschieden wird. Das Ineinssetzen von Unterschiedenen, das zugleich, eben weil *Unterschiedene* ineingesetzt werden, ein Unterscheiden ist, nennt Fichte *Beziehen*.

A ist also als A gesetzt, wenn es einem Nicht-A entgegengesetzt und zugleich mit diesem Nicht-A ineingesetzt wird. A ist also als A gesetzt in dem Satze $A = B$. A ist, wenn es mit B ineingesetzt wird, aber es wird nur so mit B ineingesetzt, daß es zugleich von ihm unterschieden wird. In dieser Unterscheidung wird B allererst zum Nicht-A.

Entgegengesetzte sind aufeinander bezogen in einem „höher“liegenden Begriff. So sind Vogel und Säugetier ineingesetzt in dem Gattungsbegriff Wirbeltier. Nun ist irgend etwas nur gesetzt, wenn es mit einem Entgegengesetzten in einem Beziehungsbegriff ineingesetzt ist. Dieser Beziehungsbegriff ist also der Grund, die Bedingung von irgend etwas. (So war ja auch für Fröbel die Form des Hausgerätes nur dann erkannt, wenn es aus der allgemeinen „würfligen Form“ und als würflige Form gebaut wurde.)

Genauso ist irgend etwas nur gesetzt, wenn es in irgendeinem „Punkte“ einem Anderen entgegengesetzt wird. Der Begriff, in dem Bezogene entgegengesetzt sind, wird ebenfalls zum Grund des Seins von irgend etwas. „Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmal = X gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmale = X entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = X heißt der Grund, im ersten Falle der *Beziehungs-Grund*, im zweiten der *Unterscheidungs-Grund*.“ (I, 111; WL 1794).

Wir haben hier immer von zwei Arten von Grund gesprochen, so wie wir immer von zwei Handlungen gesprochen haben: dem Beziehen und dem Unterscheiden. Wir haben aber schon angedeutet, daß beide Handlungen zusammengehören. Ebenso müssen beide Arten von Grund zusammengehören, weil beide doch *Grund* sind.

Ohne Entgegensetzen gäbe es kein Beziehen. Denn: Beziehen ist ja das Ineinsetzen von Unterschiedenen und enthält daher als Beziehen das Unterscheiden in sich. Umgekehrt ist kein Entgegensetzen möglich ohne Beziehen. Denn: Wenn die Entgegengesetzten nicht aufeinander bezogen wären, wäre nicht entgegengesetzt, sondern schlechthin gesetzt. Es wäre dann $A = A$ und $B = B$ gesetzt; B wäre nicht als Nicht-A und A wäre nicht als Nicht-B gesetzt. (Wenn aber A nicht entgegengesetzt wäre einem Nicht-A und zugleich mit diesem Nicht-A ineingesetzt wäre, wäre A nicht als A gesetzt. In den Sätzen $A = A$ und $B = B$ ist weder A noch B gesetzt.)

Es ist also kein Beziehen ohne Unterscheiden und kein Unterscheiden ohne Beziehen möglich. Das Beziehen nennt Fichte auch das synthetische Verfahren, das Unterscheiden das antithetische oder analytische Verfahren. „Die Handlung, da man in Vergleichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind, heißt das antithetische Verfahren;“ (I, 112). „Das synthetische Verfahren nämlich besteht darin, daß man in Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsuche, worin sie gleich sind.“ (I, 113; WL 1794). Die

Synthesis ist nicht ohne Antithesis möglich und umgekehrt: „Keine Antithesis ist möglich ohne Synthesis; denn die Antithesis besteht ja darin, daß in Gleichen das entgegengesetzte Merkmal aufgesucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesetzt wären.... So ist auch umgekehrt keine Synthesis möglich ohne Antithesis. Entgegengesetzte sollen vereinigt werden: sie wären aber nicht entgegengesetzt, wenn sie es nicht durch eine Handlung des Ich wären, von welcher in der Synthesis abstrahiert wird, um bloß den Beziehungsgrund zum Bewußtsein zu erheben. – Es gibt demnach überhaupt dem Gehalte nach gar keine bloß analytischen Urteile; und man kommt bloß durch sie nicht nur nicht weit, wie Kant sagt, sondern man kommt gar nicht von der Stelle.“ (I, 113; WL 1794).

Wie nun die Synthesis nicht ohne Analysis möglich ist, so ist auch der Beziehungsgrund nicht ohne Unterscheidungsgrund möglich. Wir fragen nach dem, worin Unterscheiden und Beziehen zusammenhängen, d. i. nach der Einheit des Unterscheidens und Beziehens. Damit fragen wir zugleich nach der Einheit des Beziehungs- und Unterscheidungsgrundes. Die Einheit kann nur das Grundsein schlechthin sein. Durch das Beziehen und Unterscheiden wird eine Einheit von Entgegengesetzten hergestellt. Eine hergestellte Einheit ist synthetische Einheit. Mit anderen Worten: Weil in dem Beziehen und Unterscheiden Entgegengesetzte ineingesetzt werden, ist die Einheit von Entgegengesetzten immer eine aus „Teilen“ zusammengefügte, hergestellte Einheit. Der einheitliche Begriff, in dem Unterscheiden und Beziehen zusammengefaßt sind, ist also das Herstellen oder *Konstruieren* von Einheit. (Damit ist auch gesagt, daß A nur gesetzt ist als Einheit von Entgegengesetzten, eben als synthetische Einheit: das „Ist“ eines jeden Urteils bezeichnet eine synthetische Einheit.) Eine Einheit kann aber nur so konstruiert werden, daß sie zugleich in die konstitutiven Elemente zerlegt wird. Das Konstruieren von Einheit ist zugleich ein Zerlegen der Einheit in die konstitutiven Elemente, ohne welche Elemente die Einheit eben nicht konstruiert werden kann. Gerade indem die Einheit konstruiert wird, wird sie in die konstitutiven Elemente zerlegt. Das Auseinanderlegen einer Einheit, in dem sie doch zugleich, weil sie in *konstitutive* Elemente zerlegt wird, aufgebaut wird, ist *Teilen*. Das hier gemeinte Teilen ist die Rechenoperation der Division. In ihr wird eine Zahleinheit in die Faktoren zerlegt, die konstitutiv sind für eben diese Einheit. Es wird hier ja gerade nicht, wie in der Subtraktion, eine Einheit in Elemente zerlegt, die in jeder beliebigen anderen Zahleinheit enthalten sein können, sondern die Einheit wird hier in die Faktoren zerlegt, durch die diese bestimmte Zahleinheit aufgebaut ist.

In der Wissenschaftslehre 1794 sind Setzen und Entgegensetzen ausdrücklich unter dem Begriffe der Teilbarkeit zusammengefaßt. In den späteren

Wissenschaftslehren drückt Fichte dieses Teilen – den Bruchstrich der Division andeutend – in dem Begriff des Durch aus. So schreibt Fichte in der Wissenschaftslehre 1804 die Spaltung des Absoluten in Denken und Sein so an:

$A/D,S$ (Dieser Schreibweise bedient sich auch Schelling in seiner „Freiheitsschrift“.) Er wehrt hier die Vorstellung der „Einerleiheit“ von Subjekt und Prädikat ab: „Wer da sagt: der Körper ist Körper, denkt bei dem Subjekt des Satzes zuverlässig etwas anderes als bei dem Prädikat;“ [VII, 342]. Er

schreibt den Satz $A = A$ daher: $A = \frac{A}{a}$. a ist hier auf A bezogen, ist

identisch mit ihm, und doch ist es zugleich von A unterschieden. Die Einheit und Unterschiedenheit des a mit und von A wird durch den Bruchstrich angedeutet. Das Unterschieden- und Bezogensein erst macht nach ihm den „reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus“, das nicht leere Tautologie ist.

Wir hatten eingangs die Frage nach dem Zusammenhang X gestellt als dem Grund des Denkens und des Seins. Mit Grund meinten wir nicht „causa“ als der Ursache für das Daß von irgend etwas, sondern dasjenige, was irgend etwas als das, was es ist, sein läßt, also das Wesen. Das Wesen des Denkens haben wir nunmehr in dem Teilen gefunden, also in dem Beziehen, das als Beziehen (Ineinsetzen von Unterschiedenen) zugleich Unterscheiden ist.

Das Teilen ist aber Konstruktion von Einheit, welche Einheit, da sie Einheit von Entgegengesetzten ist, synthetische Einheit ist. Diese synthetische Einheit ist das „ist“ des Urteils, die Copula.

Für Fröbel besteht das Wesen des Denkens im „Verknüpfen“ des Seins mit dem Nichtsein. Als Verknüpfen von Entgegengesetzten (Sein und Nichtsein) ist es Ineinsetzen von Unterschiedenen: es ist zugleich Entgegensetzung und Vermittlung. Entgegensetzen und Ineinsetzen sind für Fröbel zusammengehalten in dem Begriff des *Vergleichens*. „Alles Bewußtsein, alles Wissen vom Sein, geht vom Bemerkten eines Faktums, ... einer Tat aus, in welcher das Sein an ein Nichtseiendes ... geknüpft ist“ (B 154; Tbl. 1816). „Dieses Faktum von höchster Allgemeinheit ist das $\sigma\phi$ -sche Gesetz, ist das $\sigma\phi$ -, ist x .“ (B 153; Tbl. 1816). Dieses Verknüpfen erst macht das Erkennen aus: „Alle Erkenntnis geht aus Vergleichung hervor.“ (Z 153).

Entsprechend ist das Sein immer hergestellte, aus Elementen konstruierte Einheit: „Das Wesen jedes Dinges ist Einheit. Einheit ist das, was Mannigfaltigkeit in sich schließt, das Gemeinsame einer Mannigfaltigkeit. Soll Einheit sich entwickeln, so muß es in, durch und an Entwicklung der Mannigfaltigkeit geschehen und kann nur dadurch geschehen.“ (Z 150).

Wie das Denken immer und seinem Wesen nach vergleichendes Verknüpfen vom Entgegengesetzten ist, so ist das Sein immer das zu einer synthetischen (Fröbel spricht auch von einer relativen oder beziehungsweisen) Einheit zusammengesetzte Entgegengesetzte (Mannigfaltige).

Wir wollen das Teilen Fichtes, bzw. das Vergleichen Fröbels näher bestimmen. Das Allerallgemeinste, das von dem Teilen, bzw. Vergleichen gesagt werden kann, ist, daß es Handeln, Tätigkeit ist. (Fröbel spricht ja ausdrücklich vom Bemerkten einer *Tat*, in der Sein und Nichtseiendes verknüpft werden.)

Nun ist aber alles, was ist, durch dieses teilende Handeln hergestellt: das Seiende ist ja immer synthetische Einheit, die in der Copula ausgedrückt ist. Weil das Teilen Einheit herstellt, kann es durch keine bestehende Einheit bedingt sein. Das Teilen ist nicht die Tätigkeit eines tätigen Wesens. Die Tätigkeit aber, die durch nichts bedingt ist, ist notwendigerweise sich selbst hervorbringende Tätigkeit. Die unbedingte Tätigkeit ist sich selbst bedingende Tätigkeit. Diese sich selbst bedingende Tätigkeit wird in der Wissenschaftslehre 1794 als „Tathandlung“ beschrieben. Damit ist die Tätigkeit oder Handlung gemeint, die sich selbst in Gang setzt, d. i. also die Tätigkeit, die, weil sie sich selbst macht oder schöpft, Tat ist. Das durch die machende, schöpfende Tätigkeit Geschaffene ist die Tätigkeit selbst. Wir reden hier also von einer Tätigkeit (eine Tätigkeit muß nicht unbedingt eine schaffende Tätigkeit, also eine Tat sein), die in sich selber Tat ist.

In der Wissenschaftslehre 1804 wird die Unbedingtheit des Teilens als Durch-sich-Sein des Durch ausgedrückt.

Das Durch wird hier bezeichnet als „Schöpfer und Erhalter aus sich, von sich, durch sich“ (X, 171). (Der Ausdruck des Durch erweist sich als zweckmäßiger als der des Teilens, weil in ihm unmittelbar zugleich auch die Absolutheit des Durch bezeichnet werden kann. Daher kommt es wohl, daß Fichte diesen Ausdruck auch in seiner letzten Schaffensperiode beibehalten hat.)

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß auch für Fröbel die sphärische Einheit von Innen und Außen nicht eine vorfindbare Einheit (als solche wäre sie ja immer schon eine bedingte, hergestellte Einheit), sondern eine „Tätigkeit“ ist. Die unbedingte Einheit, von der Fröbel „ausgehen“ will, ist die Tätigkeit des Zur-Einheit-Machens. Das Zur-Einheit-Machen ist Einigen. Die unbedingte Einheit ist einigende Einheit. Die einigende Einheit ist aber zugleich immer ein Zerlegen der Einheit in ihre konstitutiven Elemente. Das Einigen ist daher ein Gleichsetzen (Beziehen) von Entgegengesetzten: die synthetische Einheit ist immer der „Punkt“, in dem Entgegengesetzte aufeinander bezogen sind. Das räumliche Symbol für diesen Beziehungspunkt (Fröbel philosophiert stets an Hand von räumlichen „Symbolen“) ist die Mitte. Fröbel nennt daher in einer Aufzeichnung vom 27. Oktober 1818 den „Ort“ des Menschen: „Die Mitte; die einigende Mitte. Er ist die Einigung beider, da, wo beide, Innen- und Außenwelt, indifferent sind. Leben = Indifferentismus.“ (R 125; Tbl. 1818).

Das Einigen, durch das erst jede mögliche Einheit hergestellt werden soll, kann nicht die Tätigkeit einer vorausgesetzten Einheit sein. Das Einigen muß demnach wie bei Fichte die unbedingte sich selbst bedingende Tätigkeit sein. In den frühen Entwürfen soll, wie wir von Rinke erfahren, diese unbedingte Tätigkeit des Einigens mit dem Fichteschen Begriff der Tathandlung ausgedrückt worden sein. So heißt es bei Rinke: „Fröbel hat sicher von Fichte für dieses Ausleben seiner philosophischen Gedanklichkeit den Begriff der Tathandlung übernommen. ... Der Mensch ist berufen, ‚die Identität in Einheit‘ darzustellen, das aber ist ‚beim Menschen Handeln, Tat‘ und diese Tathandlung führt zum ‚Weisesein‘. (R 91; Rinke beruft sich hier auf Aufzeichnungen aus dem Jahre 1816).

Die unbedingte Tätigkeit ist nicht Tätigkeit von etwas Bestimmtem. Sie ist somit nicht die Tätigkeit, durch die ein tätiges Etwas in seinem Etwassein bestimmt wird. Ein tätiges Etwas kann aber nur durch eine „bestimmte“ Tätigkeit bestimmt werden: z. B. der Schuhmacher durch das Schuhemachen. Die unbedingte Tätigkeit, die nicht Tätigkeit eines bestimmten Wesens ist, ist somit keine bestimmte Tätigkeit. Als bestimmungslose Tätigkeit ist sie reine Tätigkeit. Diese reine Tätigkeit wird von Fröbel auch als Leben angesprochen. Damit ist wiederum das Leben schlechthin gemeint, nicht die Lebendigkeit von irgend etwas. (Das reine Leben ist nicht die Wesensäußerung eines lebendigen Wesens.) „Das Wesen des Menschen ist Leben.“ (Hf; I, 135).

Die absolute Tätigkeit ist die Tätigkeit, die sich selbst in Tätigkeit setzt. Sie ist die Tätigkeit, die sich selbst tätig entstehen läßt. Ein tätiges Entstehenlassen ist aber ein Machen. Die absolute Tätigkeit ist die sich selbst machende Tätigkeit. Der Mensch, dessen Wesen Leben ist, ist somit Schöpfer seiner selbst. Die Bestimmung oder das Wesen des Menschen ist es, „Schöpfer zu werden, Schöpfer seiner selbst“ (R 92; Tbl. 1816). (Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Fröbel sich in dieser Äußerung in der Nähe Fichtes weiß.) Die unbedingte Tätigkeit ist als un-bedingte keine Tätigkeit, die mit Notwendigkeit aus einem Wesen folgt. Als nicht-notwendige Tätigkeit ist sie frei. Die freie Tätigkeit ist aber gerade nicht willkürliche Tätigkeit. Die unbedingte Tätigkeit macht sich ja selbst zu dem, was sie ist. Freiheit ist Selbstgesetzgebung. „Worin besteht Freiheit, was ist Freiheit? In dem Handeln durch sich, in dem sich selbst Gesetz sein.“ (R 119; Tbl. 1811). Die bloße Willkür kann sich nicht zu einem Wesen machen, sie kann sich nicht unter ein Gesetz stellen. Daher kann von Willkür auch nur als einer nicht-determinierten Handlung eines schon bestimmten Wesens die Rede sein. Willkür kann nur „an“ einem schon bestimmten Seienden vorkommen. Die Freiheit, die hier gemeint ist, ist auch nicht „Wahlfreiheit“. Wählen kann man nur etwas, was in seinem Sein schon bestimmt ist. Das Nicht-Not-

wendige, das in der Wahl mitgemeint ist, ist der Umstand, daß man immer *zwischen* verschiedenen Sachverhalten eine Auswahl zu treffen hat. Wahl ist immer Auswahl.

Die Freiheit, von der hier die Rede ist, hat nicht gleichsam einen Spielraum von wählbaren Sachverhalten vor sich ausgebreitet, zwischen denen sie eine Auswahl treffen kann. Weil die Freiheit Selbstbedingung ist, ist sie schon *vor* jedem Sachverhalt: sie macht sich ja allererst zu einem bestimmten Sein. Weil die Freiheit zugleich *Selbstbedingung* ist, hat sie es nicht mit verschiedenen Sachverhalten zu tun, sondern immer nur mit sich selbst. Zum Beleg für diese idealistische Auffassung der Freiheit bei Fröbel wollen wir die angezogene Stelle vollständig zitieren. „Worin liegt der Unterschied zwischen Freiheit und Sein? Freiheit bezieht sich auf das Handeln. Sein bezieht sich auf das Existieren. Worin besteht Freiheit, was ist Freiheit? Im Handeln durch sich, in dem sich selbst Gesetz sein. Worin besteht Sein, was ist Sein? In dem Existieren durch sich. Erfassen diese beiden Bestimmungen das Wesen der Freiheit und des Seins, so ist das Sein durch die Freiheit bedingt; denn ich kann nicht durch mich selbst handeln, wenn ich nicht durch mich selbst bin. Ich kann aber auch nicht durch mich selbst sein, wenn ich nicht durch mich selbst handeln kann. Folglich bedingen Freiheit und Sein sich wechselseitig.“ (R 119; Tbl. 1811). (Über den tieferen Sinn dieser wechselseitigen Bedingung wird noch zu reden sein.)

Wir können von hier aus rückblickend sagen: Der Zusammenhang, durch den alles Seiende ermöglicht wird, ist das Teilen oder das Durch. Dieser Zusammenhang ist schlechthin gesetzt, weil das Durch das unbedingte Sichselbst-Setzen ist.

Indem man den Zusammenhang schlechthin und ohne allen Grund setzt, schreibt man sich das „Vermögen“ zu „etwas“ schlechthin zu setzen. Schlechthin setzen „kann“ aber nur die Tathandlung, weil sie allein das unbedingte Machen oder Setzen ist. Nur die Tathandlung setzt unbedingt, d. i. ohne allen äußeren Grund. Wir können somit *uns* nur so das Vermögen schlechthin zu setzen zuschreiben, daß wir uns selbst schlechthin setzen, d. h. daß wir selbst die Tathandlung werden.

Indem wir den Satz $A = A$ ohne weiteren Grund als gewiß zugestehen, gestehen wir zugleich die Tathandlung als das unbedingte Sich-Produzieren zu. *Wir* können aber nur etwas unbedingt setzen, wenn wir das unbedingte Setzen selbst sind. Wir können die Tathandlung nur so zugestehen, daß wir die Tathandlung selber sind. „So wie dieser Satz zugestanden wird, muß zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wissenschaftslehre zum Grunde legen wollen, als Tathandlung zugestanden sein: und es muß aus der Reflexion sich ergeben, daß es als solche *zugleich mit jenem Satze*, zugestanden sei.“ (I, 92; WL 1794).

Auch für Fröbel gilt, daß wir den Zusammenhang von Innen und Außen, das sphärische Gesetz, nur so „erkennen“ können, daß wir selbst das sphärische Gesetz, die einigende Mitte von Innen und Außen werden. „Des Menschen Bestimmung ist es vorzüglich, einmal *seine* sphärische Natur, dann die Natur des sphärischen Wesens *überhaupt* zu entwickeln, auszubilden, dazustellen.“ (Z 151). (Wie der Mensch zugleich ein spezielles sphärisches Wesen und das sphärische Wesen überhaupt sein kann, wird sich noch herausstellen.) Eben weil der Mensch das sphärische Wesen schlechthin ist, kann er auch in einem bestimmten Sinne „Herr“ der Welt der Dinge sein. „Aber wir müssen uns bestreben, selbst diese erste Bedingung zu werden, so sind wir frei und die Natur, die Welt muß dann tun, was wir wollen.“ (B 149; Tbl. 1811). In einer späteren Aufzeichnung wird der gleiche Sachverhalt so beschrieben: „Man kann das Streben des Menschen in seinem letzten Endpunkte vielleicht auch als ein Streben nach der absoluten Einheit aller Dinge ansprechen.“ (R132; Tbl. 1820).

Die Tathandlung macht sich zu dem, was sie ist: sie bringt sich in ihr Sein. Indem sie sich aber ins Sein bringt, wird sie notwendig auch zum Denken, denn das Sein ist wesentlich Gedachtsein. Die sich selbst machende Tätigkeit wird somit notwendig zur sich selbst denkenden Tätigkeit. Die Tathandlung ist notwendig Selbstbewußtsein. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, daß die Tathandlung sich zu dem macht, was sie ist, *weil* sie Selbstbewußtsein ist, so daß das Denken zur Bedingung des Seins wird. So hat es Weischedel interpretiert: „Die Gleichheit von Sein und Selbstbewußtsein besagt umgekehrt, daß das Ich im Vollzug des Selbstbewußtseins, indem es sich selbst erblickt, tatsächlich zum Sein kommt. Was Gegenstand eines Erblickens ist, wird vom Menschen als seiend verstanden; Entgegenstehen gegen ein Sehen ist ..., der Wesenscharakter des Seins. Demgemäß verleiht das Ich im Anblicken des Angeblickten, also sich selbst, Sein.“ (Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft; S. 24). Die Tathandlung wird in dieser Interpretation von vornherein angesetzt als sehende oder denkende Tätigkeit: „Zusammenfassend läßt sich das Selbstbewußtsein formal kennzeichnen als die in sich zurückkehrende, sehende Tätigkeit.“ (a.a.O. S. 23).

Weil die Tathandlung von vornherein als sehende Tätigkeit angesetzt wird, kann Weischedel das Selbstbewußtsein nicht eigentlich „kennzeichnen“, obwohl er versichert, es zu tun. Genau betrachtet wird in dem eben angeführten Zitat vom Selbstbewußtsein lediglich gesagt, daß es sich selbst sieht: Das Selbstbewußtsein ist das Selbstbewußtsein. Weischedel kann das Selbstbewußtsein nicht kennzeichnen, weil er übersieht, daß die Tathandlung nicht einfach Sehen ist, (sehende Tätigkeit), sondern sich allererst zum Sehen macht. Die Tathandlung macht sich zur sehenden Tätigkeit. Fichte hat dies in der Wissenschaftslehre 1804 sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, indem er das

Durch-sich-Sein bestimmt als „Intuieren-Machen“. „Die Vernunft *macht* sich selber schlechthin intuierend. Ich sage, sie *macht* sich, keineswegs, sie ist intuierend; beim Sein hebt die Intuition durchaus nicht an, und inwiefern es dabei anzuheben schien, so muß davon abstrahiert werden.“ (X, 308). Es wird aber auch schon in der ersten Wissenschaftslehre angedeutet, daß das Denken gar nicht das Wesen ausmacht, sondern nur eine besondere Bestimmung unseres Seins ist: „Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins; und es gibt außer jener noch manche andere Bestimmung unseres Seins.“ (I, 100).

Die Tathandlung ist gar nichts anderes als sich selbst machende Tätigkeit. Sie ist die Tätigkeit, die sich selbst zu dem macht, was sie ist: sie ist die Tätigkeit, die sich selbst ins Sein bringt. Sie kann nun aber nur so sich ins Sein bringen, daß sie selbst zur denkenden Tätigkeit wird, denn das Sein ist wesentlich Gedachtsein. (Indem die Tätigkeit *sich* ins Sein bringt, wird *sie* zur denkenden Tätigkeit.)

Dies besagt nun allerdings, daß die Tathandlung sich gar nicht anders vollziehen kann, als daß sie sich denkt. Die Tathandlung ist notwendig in ihrem Vollzug Selbstbewußtsein. Nur der Philosoph kann die Tathandlung als der Bedingung des Selbstbewußtseins vom Selbstbewußtsein trennen. „Der angegebene Akt (sc: die Tathandlung) ist bloß ein Teil, und nur ein durch den Philosophen absondernder, nicht aber ursprünglich abgesonderter Teil der ganzen Handlung der Intelligenz, wodurch sie ihr Bewußtsein zustande bringt.“ (I, 459; 2. Einl.).

Auch für Fröbel ist das Selbstbewußtsein nicht das Wesen, sondern die Folge der sphärischen Absolutheit und Selbständigkeit. „Denn da Selbständigkeit gleich Selbst-Stehen, Stehen durch sich ist, bedingt es schlechthin Erkennen des Selbst, also sich Selbst wissen oder Selbstbewußtsein, d. i. Wissen des Seins“ (B 136; Tbl. 1811). Später drückte Fröbel dieses Bedingtheitsein *des* Selbstbewußtseins durch das absolute Einigen auch so aus: „Wo vollkommene Einigung ist, ist innige Durchdringung; das Leben in seiner höchsten Einigung ist innige Durchdringung des Lebens selbst; das Leben aber in seiner Selbstdurchdringung ist Liebe, ist Lebensliebe, ist darum Durchdringung des Wesens des Lebens, ist Wissen vom Leben.“ (Hf; I, 136).

Die Tathandlung ist das unbedingte Sichmachen. Dieses unbedingte Sichmachen ist notwendig zugleich auch Selbstdenken. Das Sichmachen, das sich zum Denken macht, ist somit die ursprüngliche Konstruktion des Denkens. Indem die Tathandlung *sich* zum Denken macht, wird sie zur denkenden Tätigkeit. Das Konstruieren des Denkens ist ein denkendes Konstruieren. Das Sichkonstruieren des Denkens ist ein unbedingtes Konstruieren. Dieses unbedingte Konstruieren wird zum denkenden Konstruieren. Wir stoßen hier

also auf ein Denken, das durch nichts bedingt ist. Das Durch, das sich selbst zum Denken macht, ist das unbedingte Denken. Dieses unbedingte Denken, das sich selbst zum Denken macht, das Durch, nennt Fichte den Urbegriff. Ursprünglich ist der Begriff in zweifacher Hinsicht: Einmal wird das Denken im Urbegriff konstruiert; im Urbegriff wird das Denken gleichsam erst hergestellt, gemacht. Zum anderen: Das ursprüngliche Herstellen des Denkens ist selbst ein Denken, das durch nichts bedingt ist: das ursprüngliche Herstellen des Denkens ist selbst ein ursprüngliches, d. i. unbedingtes Denken.

Wir müssen hier etwas zur Terminologie bemerken: Noch in der gleichen Wissenschaftslehre – es handelt sich um die W. L. 1804 –, in der Fichte die Bezeichnung Urbegriff einführt, wird sie auch fallengelassen und Fichte redet im weiteren Verlauf dieser Wissenschaftslehre nur noch von Begriff. In den späteren Wissenschaftslehren wird dann dieser Ausdruck beibehalten. Das mit „Begriff“ Gemeinte wird immer auch als absolutes Wissen oder absolute Vernunft bezeichnet. Die erste Wissenschaftslehre gebraucht dafür den Ausdruck Selbstbewußtsein oder absolutes Ich. Inhaltlich modifiziert werden die Ausdrücke „Ich“ und Selbstbewußtsein. (Was in der Zweiten Einleitung mit Selbstbewußtsein ausgedrückt wird, ist – grob gesagt – der dritte Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre. Wir können hier aber nicht auf die Unterschiede im einzelnen eingehen.)

Der Urbegriff ist, soweit waren wir in unserem sachlichen Zusammenhang, das sich als Denken begreifende Denken. Das Denken begreift sich als Denken, weil es sich hier erst zum Denken macht. Das Denken begreift sich also, indem es sich selber macht. Das besagt aber: Es begreift sich als Selbstkonstruktion. Der Begriff, das Wesen des Denkens ist die Selbstkonstruktion.

Nun ist, wie wir eingesehen haben, die Selbstkonstruktion notwendig Selbstdenken. Dies, daß das Denken in seinem Wesen Selbstkonstruktion ist, kann auch so ausgedrückt werden, daß das Denken in seinem Wesen Selbstdenken ist. Dies ist aber doch *barer* Unsinn. In dem gewöhnlichen Denken begreifen wir doch stets etwas, was nicht wir selbst sind. Das Begriffene wird hier doch immer angesehen als etwas, was nicht das Denken selbst ist. Wir denken doch nicht das Denken, wenn wir die Wand denken, und indem wir die Wand denken, halten wir das Denken nicht für die Wand. Nun hat aber Fichte selbst diesen Unsinn behauptet: „Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den inneren Grund deines Wesens vor dich selbst hingestellt und aus dir selbst herausgeworfen; und alles, was du außer dir erblickst, bist immer du selbst“ (II, 228; Best. d. M.).

Wenn diese Behauptung einen Sinn haben soll, dann muß sich zeigen lassen, wie dem Denken, das doch seinem Wesen nach sich selbst denkt, Dinge entstehen, die es nicht für sich selbst hält.

Eigentlich haben wir uns durch einen voreiligen Schluß in diese Schwierig-

keit hineinmanövriert. Wir haben nämlich allzu voreilig die Tathandlung und das Teilen oder das Durch zusammengeworfen. Zumindest in der ersten Wissenschaftslehre werden aber doch Tathandlung und Teilen unterschieden. Wir wollen hier nicht im einzelnen auf das Verhältnis von Tathandlung und Teilen eingehen, wie es in der ersten Wissenschaftslehre beschrieben wurde. Wir wollen vielmehr so vorgehen, daß wir fragen, wie die Tathandlung, also das unbedingte Sichmachen modifiziert wird, wenn sie als Teilen oder als Durch angesetzt wird. Wir verlassen mit dieser Fragestellung zwar den Text der Wissenschaftslehre 1794, sind jedoch der Meinung, daß wir erst durch dieses Vorgehen den Fortgang der Wissenschaftslehre, genauer: den Übergang vom ersten zum zweiten Grundsatz verstehen können. Wir meinen, daß wir durch diesen Einsatz verstehen, warum das absolute Ich sich ein Nicht-Ich entgegengesetzt.

Wenn die Tathandlung Teilen wäre, müßte sie, indem sie sich macht, sich zugleich auch nicht machen. Das Sichmachen wäre zugleich ein Sich-nicht-Machen. Das Sichmachen ist das Absolute, Unbedingte. Wenn die Tathandlung sich zugleich auch nicht machen würde, wäre sie absolut und endlich in einem. Und nur, wenn die Tathandlung absolut und endlich zugleich wäre, wäre sie das Teilen, weil das Teilen ja das Ineinsetzen von Entgegengesetzten ist.

Auch bei Fröbel ist das sphärische Gesetz ein paradoxes Zugleich von absolut und endlich, oder von vollkommen und unvollkommen. „Das Sphärische ist das Allgemeine und Besondere, das Universelle und Individuelle, die Einheit und Einzelheit zugleich, und stellt sie dar. Es ist das sich ins Unendliche sich entwickelnde und in sich Begrenztete, und stellt es zugleich dar. Das Sphärische ist das Vollkommene und Vollendete; es verknüpft die Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die Vollendetheit und Unvollendetheit.“ (Z 150 f.). Auch in unserer Fröbelinterpretation stellt sich das Problem, wie dieses paradoxe Zugleich zu denken ist.

Wenn die Tathandlung sich in ihrem Sichmachen auch nicht machen würde,

wäre sie zwar absolutes Hervorbringen, Schaffen: aber weil sie sich zugleich auch nicht machen würde, würde sie „etwas“ schaffen, was nicht eigentlich sie selbst ist. Als Tathandlung würde das Ich etwas schaffen, was nicht es selbst ist: die Tathandlung wäre die Schöpfung der Welt. Dies hat der spätere Fichte nun in der Tat behauptet. Dafür wollen wir einige Belegstellen anführen: „Oder sage man, wenn man es nur recht verstehen will, die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunkt des absoluten Wissens; ...“ (II, 63; WL 1801). In der Anweisung zum seligen Leben

heißt es: „... der Begriff daher ist der eigentliche Weltschöpfer“ (V, 454). In der Sittenlehre von 1812 sagt Fichte: „... der Begriff ist der Grund der Welt, ...“ (XI, 3).

Der Begriff könnte aber nur dann der Weltschöpfer sein, wenn er unbeschadet seines absoluten Sichmachens sich zugleich auch nicht machen würde, wenn er absolut und doch nicht das Absolute selbst wäre. Daß der Begriff nicht das Absolute selbst ist, geht schon aus der Tatsache hervor, daß Fichte den Gedanken eines Schöpfer-Gottes in scharfen Worten ablehnt: „Aus Unkunde der im bisherigen von uns aufgestellten Lehre entsteht die Annahme einer Schöpfung; als der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere, als das Urprinzip des Juden- und Heidentums. Die absolute Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selbst anzuerkennen genötigt, – wiederum auch das selbständige und wahrhafte Dasein endlicher Dinge nicht aufgeben wollend, ließen sie die letzten, aus einem Akt absoluter Willkür aus dem ersten hervorgehen: wodurch ihnen zuvörderst der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb, und mit einer Willkür ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes religiöses System hindurchging; ... ; – denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken; ... – und es hat noch nie irgendein Mensch sie also gedacht. Insbesondere ist, in Beziehung auf die Religionslehre, das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit; das Ableugnen einer solchen Schöpfung, ... das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre.“ (V, 479; Anw.).

Das sphärische Gesetz ist auch für Fröbel der „weltbauische Gedanke“. „Dort (sc: 1811 in Göttingen) kam mir die große, durchgreifende, sphärische – weltbauische – immer in sich geeinte, gleichsam kugelige Ansicht aller Erscheinungen in der Natur wie im Menschenleben. Dort kam mir mathematisch klar und bestimmt der große, so alles schaffende, wie alles durchleuchtende Gedanke: Sphära ...“ (FK 62). Nun hat Fröbel freilich im Unterschied zu Fichte nie den Schöpfer-Gott abgeleugnet. Mit dem Gedanken eines Schöpfer-Gottes setzt sich Fröbel aber, wenn wir recht sehen, nicht nur von der Fichteschen Philosophie ab, sondern von der spekulativen Philosophie überhaupt.

Wir dürfen die Tathandlung aber nur dann wirklich als Teilen ansetzen, wenn sich zeigen läßt, daß sie, eben weil sie sich in ihrem Sichmachen sich zugleich auch nicht macht, unbedingt und abhängig ist. Das Zugleich von absolut und endlich kann man auch durch den paradoxen Begriff einer bedingten Selbstbedingung wiedergeben. Unser Problem ist also: in welchem Sinne kann die Selbstbedingung bedingt sein? Wie läßt sich eine bedingte Selbstbedingung denken?

Wir stellen dieses Problem vorläufig noch zurück. Wir nehmen einmal an, daß das unbedingte Sichmachen aus einem noch unbekanntem Grunde sich zugleich auch nicht macht. Im Folgenden wollen wir nunmehr versuchen, ein solches unbedingtes Machen zu beschreiben, das sich nicht selbst macht.

VI. Die Anschauung

Das unbedingte Machen soll sich nicht selbst machen. Das unbedingte Machen, das sich nicht selbst macht, wird, weil es doch als Machen „etwas“ produziert, indem es nicht sich selbst macht, zum Entgegensetzen. Das unbedingte Machen, das nicht sich selbst macht, wird zum Setzen des Nicht-Ich. Weil das Entgegensetzen des Nicht-Ich aber wesentlich zur Tathandlung „gehört“, die sich aus einem noch unbekanntem Grunde *in* ihrem Sichmachen zugleich auch nicht macht, geschieht es nicht auf Grund eines schon vorhandenen anderen, dem Ich entgegengesetzten Seins. Das Entgegensetzen ist nicht eine bedingte Handlung des Ich. Wir reden also vom unbedingten Entgegensetzen.

In dem Entgegensetzen, in welchem das Nicht-Ich gesetzt wird, wird aber nicht ein anderes Wesen gesetzt. Das Setzen des Nicht-Ich besagt lediglich, daß das unbedingte Machen nicht sich selbst macht. Es ist damit nicht gesagt, daß es, indem es nicht sich selbst macht, ein anderes Wesen setzt. (Wir werden noch zu zeigen haben, daß das Nicht-Ich nicht ein anderes, vom Ich unterschiedenes Wesen ist: das Setzen, das nicht sich selbst setzt, setzt nicht ein Anderes.)

Nun ist die unbedingte Tätigkeit nur deshalb ein Machen, weil sie als unbedingte Tätigkeit sich selbst in Tätigkeit setzen muß: die unbedingte Tätigkeit ist deshalb ein Machen, weil sie nur so tätig sein kann, daß sie sich (tätig) in Tätigkeit setzt. Ein tätiges Entstehenlassen (in Gang setzen) ist aber ein Machen.

Weil aber die unbedingte Tätigkeit nur als Sichmachen ein Machen sein kann, kann sie doch gerade nicht unbedingt entgegensetzen. Das unbedingte Machen ist eo ipso ein Sichmachen; es kann kein unbedingtes Entgegensetzen geben.

Nun wollen wir hier noch gar nicht untersuchen, wie das unbedingte Machen sich auch nicht machen kann, d. i., wie es zum Entgegensetzen des Nicht-Ich wird. Wir wollen hier nur annehmen, daß das unbedingte Machen sich zugleich auch nicht macht, und lediglich beschreiben, wie das unbedingte Entgegensetzen, – unter der Voraussetzung, daß es so etwas „überhaupt gibt“, – beschaffen sein muß. Für diese Beschreibung haben wir jedoch schon so viel gewonnen: Das unbedingte Machen kann gar kein anderes Wesen machen: es ist ja nur deshalb das unbedingte Machen, weil es sich selbst macht. Wenn es unbedingt sein soll und doch nicht sich selbst macht, dann ist das nur so zu verstehen, daß es in seinem Sichmachen sich selbst verliert. Die unbedingte Tätigkeit kann sich aber nur machend verlieren. Machend kann sie sich aber nur in der Weise verlieren, daß sie sich aus sich hinauswirft: sie setzt sich aus sich heraus, in welchem Heraussetzen sie sich nicht als sich selbst setzt.

Sie setzt sich sich entgegen, wobei aber das Entgegengesetzte (als das Entgegengesetzte) nicht als sie selbst gesetzt sein kann. Dieses Aus-sich-hinaus-Setzen nennt Fichte Projektion.

Indem die unbedingte Tätigkeit sich projiziert, setzt sie sich nicht als sie selbst. Sie setzt sich also nicht als Tätigkeit. Indem sie sich aber nicht zu dem macht, was sie ist, begreift sie sich nicht als das, was sie ist. In der Projektion begreift die Tätigkeit sich gar nicht als Machen: sie begreift sich somit auch nicht als Projektion. Sie projiziert, ohne sich selbst als projizierendes Machen zu begreifen. Die Projektion, die sich nicht als Projektion begreift, nennt Fichte Projektion per hiatum. Diese Projektion per hiatum wiederum ist die Anschauung. Anschauung und Projektion per hiatum werden in dem folgenden Zitat ausdrücklich gleichgesetzt (und auf diese Gleichsetzung allein kommt es uns hier an): „Auch diese Anschauung muß wieder angeschaut, oder per hiatum projiziert werden.“ (X, 277; WL 1804).

„Weil aber per hiatum projiziert wird, ist das Projektum nicht als Projektum angeschaut, sondern als unverstehbares An-sich-Sein: „Das Angeschaute ist eben gesetzt als die absolute Unbegreiflichkeit selbst.“ (II, 134; WL 1801). In der Wissenschaftslehre 1804 wird das Gleiche so ausgedrückt: „... dieses Bewußtsein projiziert daher eine vorgebliche Realität per hiatum einer absoluten Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit hindurch“ (X, 200).

Weil aber das Projektum nicht als Projektum verstanden wird, wird auch das Projizierende nicht als solches verstanden. „In der Anschauung verliert bekanntlich das Anschauende sich, es ist in ihr durchaus kein Ich.“ (II, 125; WL 1801).

Das Projizierte wird also aus der Begreifbarkeit hinausgeworfen: das Projektum ist somit kein logisches Sein, es ist nicht das copulative Sein des Urteils. Dieses nichtbegriffene Sein in der sinnlichen Anschauung ist das Daß. „Nun kommt ihm (sc: dem Objekt) entweder auch eine Existenz, ein Bestehen und Dauern außer dem Denken zu, in der sinnlichen Wahrnehmung: dann ist ein reelles Sein bezeichnet und man kann vom Gegenstand sagen: er ist.“ (V, 359; R. A. Fr.).

Das Daßsein ist das aus der Begreifbarkeit Hinausgesetzte: es allein ist das dem Denken Entgegengesetzte. Dies allein, daß die Gegenstände in der sinnlichen Erfahrung gegeben sind, macht sie erst zu Gegenständen. Dies bedeutet aber: Wir denken nur Gegenstände, wenn wir das in der sinnlichen Erfahrung Gegebene denken. Das „erräsonnieren“ von Gegenständen ist nicht ein Denken von Gegenständen, sondern ein Spiel der Phantasie, ein willkürliches Zusammenbringen von Sinnesdaten.

Auch für Fröbel ist das nicht-begriffene und damit faktische Sein das Sein in der sinnlichen Erfahrung. Dieses Sein in der sinnlichen Erfahrung ist eigentlich das „Äußere“ als das, was die Gegenstände erst Gegenstände

sein läßt. Weil nun aber auch für Fröbel das Sein wesentlich logisches Sein ist, kann er das bloße Außen auch als das Nicht-Seiende bezeichnen. So heißt es bei Bode – Bode zitiert hier nicht wörtlich, beruft sich aber auf eine Aufzeichnung aus den Tagebuchblättern von 1811 –: „Natur, das Sein als Erscheinung, das n, das Daseiende, das Scheinleben, das Erschienene, das erscheinende Leben, das Geschiedene (im engeren Sinn), das Nicht-Seiende sind Fröbels verschiedene Bezeichnungen für das äußere Leben des Geschöpfes. Es ist das, was ich wahrnehme, Form, Gestalt, alles sinnlich Erkennbare am Geschöpfe, die Materie.“ (B 142).

Das, was die Dinge anschaulich macht, also das Wesen der Anschaulichkeit ist die Räumlichkeit. Wenn die Dinge nicht ausgedehnt, also durch Räumlichkeit bestimmt wären, könnten sie weder „außer“ mir gesehen werden, noch könnten sie als farbig angeschaut werden, weil die Farbe nur auf einer Fläche sein kann. (Die Ansicht von der Räumlichkeit der Anschauung geht natürlich auf Kant zurück und wird auch im Idealismus beibehalten. Wir können hier nicht die ganze Problematik der Räumlichkeit der Anschauung aufrollen. Wir hätten hier auch genauer unterscheiden müssen zwischen der Anschauung selbst und der sinnlichen Empfindung. Die Anschauung selbst ist immer ein Zusammensehen der einzelnen Sinnesdaten und als dieses Zusammensehen erst ist sie „räumlich“. Weil nun aber die einzelnen sinnlichen Empfindungen immer schon räumlich bestimmt sind, geht die Anschauung der Empfindung – ontologisch – voraus. Die Anschauung ist somit der „Ort“ der gegenständlichen Erkenntnis überhaupt und daher allein im gegenwärtigen Zusammenhang interessant.)

Daß für Fröbel die Räumlichkeit und damit die Anschauung der „Ort“ der „äußeren“ Erkenntnis ist, geht aus dem folgenden Zitat unmißverständlich hervor: „Was ist Raum? Dessen Inneres, wo jeder Punkt in dessen Innern als Äußeres gedacht, zum Außen gemacht, erhoben werden kann,... Der Raum an sich ist der wahre Urstoff, durch und an welchem sich das X, der Unbekannte in der Zeit offenbart, wodurch er in der Zeit erkannt werden kann.“ (B 138; Tbl. 1811).

Erst dadurch also, daß die Dinge in der Anschauung sind, dadurch also, daß sie faktisch sind, sind sie Gegenstände. Dies besagt: Es können nur Gegenstände gedacht werden, wenn das Denken sich „irgendwie“ auf die Sinnlichkeit bezieht, d. i. also dann, wenn das gedacht wird, was in der sinnlichen Erfahrung gegeben ist. „Keine Erkenntnis irgendeines Dinges der Natur, irgendeines Wesens kommt von außen, sie wird nur durch die äußere Anschauung im Innern geweckt. Alle Erkenntnis, alle Wahrheit entsteigt höchstens durch Äußeres hervorgerufen gleich Gestaltungen dem Gemüte, der Seele des Menschen.“ (B 152; Tbl. 1816).

Das Wesen der Dinge ist freilich der Begriff, das Wesen ist nur im Denken.

Aber das Denken denkt nur Gegenstände, wenn es durch das Äußere „angeregt“ ist.

Es gilt also sowohl für Fichte als auch für Fröbel, daß nur dann Gegenstände gedacht werden, wenn sich das Denken auf das in der sinnlichen Erfahrung Gegebene bezieht. Dies könnte folgendermaßen ausgelegt werden: Die Gegenstände haben vor allem Denken ein Sein in der Sinnlichkeit, auf das sich das Denken immer beziehen muß, wenn Gegenstände gedacht werden. Das in der Sinnlichkeit *Gegebene* kann nicht durch die Sinnlichkeit konstruiert sein. In der Passivität der Sinnlichkeit kann nur erfahren werden, was es unabhängig von der Erfahrung schon gibt. Damit ist aber auch gesagt, daß das Gegebene nur erfahren werden kann, weil es auf die Sinnlichkeit einwirkt. Es gibt also die Dinge schon vor aller Erfahrung und damit vor allem Denken, als Dinge an sich, die über die Erfahrung das Denken von Dingen bewirken. Hat nicht Fröbel von einem Wecken *des* Denkens gesprochen, von einem Anregen und Hervorrufen?

Wenn wir jedoch so ansetzen, dann reden wir schon nicht mehr von einem Sein in der Sinnlichkeit. Dieses Sein in der Sinnlichkeit ist ja gerade dadurch „bestimmt“, daß es nicht das kopulative Sein des urteilenden Denkens ist. Wenn wir nun aber von diesem Sein sagen, daß es Empfindungen bewirke, dann werden ihm Prädikate zugesprochen, mindestens dies, daß es Empfindungen bewirke. Es wird in diesem Ansatz aus der unmittelbaren Erfahrung gelöst und dieser als ihre Bedingung vorausgesetzt. Diese Voraussetzung kann aber nur denkend geschehen. Das Sein in der unmittelbaren Erfahrung wird hier zum Sein im Denken gemacht. „Wer da sagt: es gibt durchaus eine so beschaffene Sinnenwelt, wie ich sie sehe, höre, fasse, denke, der spricht eben seine Wahrnehmung aus und hat daran recht. Wenn er dagegen sagt: sie wirkt auf mich, als ein an sich Seiendes, bringt Sensationen, Vorstellungen, usw. in mir hervor, so spricht er nicht mehr seine Wahrnehmung aus, sondern einen erklärenden Gedanken, an welchem zuvörderst kein Menschenverstand ist, – dann aber sagt er etwas aus, das über *die* Möglichkeit *des* Wissens hinausliegt.“ (II, 136; WL 1801).

Die Gegebenheit des Gegenstandes in der sinnlichen Erfahrung besagt also nach dem Vorhergegangenen nicht, daß „vor“ dem Denken des Gegenstandes „etwas“ ist, das das Denken erst zum Denken von Gegenständen macht. Wenn die Gegebenheit in der Sinnlichkeit diese Bedeutung hätte, wäre das Existieren (Sein in der Sinnlichkeit) Bestimmungsmerkmal eines Seins, das nicht Sein im Begriff wäre. Wenn das Existieren aber zum *Bestimmungsmerkmal* wird, dann wird das Sein, von dem behauptet wird, es sei nicht Sein des Begriffes, doch zum urteilend bestimmten Sein.

Wenn bei Fröbel das Außen, eben weil es nicht begrifflich bestimmtes Sein ist, als das Nicht-Seiende angesprochen wird, dann kann es auch für ihn nicht

als Bedingung des Gegenstandsdenkens gesetzt sein, denn als Bedingung könnte es ja nur denkend gesetzt sein. Das Denken von Gegenständen bleibt auch für ihn ein unbedingtes Tun: das Erkennen der Gegenstände „entsteigt“ ja aus dem Gemüte des Menschen. Das Anregen und Wecken des Denkens durch das Äußere bedeutet auch für Fröbel zunächst nur, daß das Denken von Gegenständen auf die Gegebenheit in der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung bezogen ist. Das „Anregen“ ist also nicht im Sinne der Kantischen „Affektion“ aufzufassen. Fröbel selbst setzt sich mit dem Vorwurf von Kant ab, daß dieser „abwechslungsweise“ bald im „Innen“, bald im „Äußeren“ lebe. Kant finde nicht die verbindende Einheit von Innen und Außen. In seiner Klassifizierung der Philosophen und Menschen überhaupt, zählt Fröbel Kant zu der Gruppe, „welche abwechselnd, bald in π , bald in ξ leben“ (R 120; Tbl. 1811).

Was bedeutet aber dann die Bezogenheit des Denkens auf die Sinnlichkeit, wenn sie nicht in dem Kantischen Sinne verstanden werden kann?

Die Bezogenheit des Gegenstandsdenkens auf die Gegebenheit in der Sinnlichkeit besagt also nicht, daß das Denken von Gegenständen durch ein nichtdenkbares Sein bedingt ist. Damit ist gesagt, daß die Gegenstände nicht im logischen Sinne „vor“ dem Denken der Gegenstände in der Sinnlichkeit sind. Wenn aber die Gegenstände nicht vor dem Gedachtwerden in der Sinnlichkeit sind, dann ist auch nicht ein Nicht-Begriffenes in der Sinnlichkeit. Positiv gewendet: Was „in“ der Sinnlichkeit ist, ist der Begriff selbst. Das in der Sinnlichkeit Erfahrene ist kein an sich Seiendes vor dem Denken, sondern der Begriff selbst. Es ist nicht zuerst etwas in der Sinnlichkeit, das außerdem noch gedacht wird, sondern das in der Sinnlichkeit Erfahrene ist das Gedachte. Wie also im Gegenstandsdenken das Denken immer auf die Sinnlichkeit bezogen ist, so ist die Sinnlichkeit immer auf das Denken bezogen. Es wird nichts erfahren, was nicht gedacht wird. Man kann die Umkehrbarkeit des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Denken auch auf die Kantische Formel bringen: Begriffe ohne Anschauung sind leer; Anschauung ohne Begriffe ist blind.

Wir denken also nicht Gegenstände, weil das Denken von einem Sein vor dem Denken bedingt ist. Aber als nicht-bedingtes Handeln müßte das Denken sich selbst denken. Das Denken, das also nicht bedingt ist, kann sich nur in der Weise nicht denken und zum Denken von Gegenständen werden, daß es sich im Denken verliert: Das Denken selbst wird zur Projektion, also zur Anschauung.

Das Denken wird somit zum Denken von Gegenständen, wenn es selbst zur projizierenden Anschauung wird. Die Bezogenheit des Denkens auf die Sinnlichkeit im Denken von Gegenständen besagt also, daß das Denken zur Anschauung wird. Dies kann man auch so ausdrücken: Das Denken von Ge-

genständen ist das Sich-Versinnlichen des Denkens. Wir wissen freilich noch nicht, wieso das Denken sich versinnlicht; aber das wissen wir, daß es nicht sinnlich wird, weil es durch ein Sein vor dem Denken bedingt ist. Es versinnlicht sich selbst, also nicht bedingt durch ein äußeres Sein. Nun kann es *sich* nur so versinnlichen, daß es selbst zur Anschauung wird. Hier fassen wir nun einen wesentlichen Unterschied zum Kantischen Ansatz. Sinnlichkeit und Verstand waren für Kant streng voneinander unterschiedene Vermögen. Für ihn bestand daher die Schwierigkeit, die beiden voneinander unterschiedenen Vermögen nachträglich zusammenzubringen. Fichte hingegen geht nicht mehr von der alten Vermögenspsychologie aus, für ihn gibt es nicht verschiedene Vermögen: Denken und Anschauen sind für ihn nicht voneinander unterschieden, sondern ein und dasselbe. Die Anschauung ist nur eine bestimmte Weise des Denkens: genauer: sie ist das sichverlierende Denken. Das Ganze kann man zusammenfassend so konkretisieren: Gegenstände sind das durch sinnliche Merkmale Bestimmte (Gedachte). Das Denken, das durch sinnliche Merkmale bestimmt ist, muß aber Anschauung geworden sein, weil es nur für die Anschauung sinnliche Daten geben kann. Die Anschauung wiederum ist das sichverlierende, projizierende Denken. Wir denken Gegenstände, wenn sich der Begriff projizierend hin-schaut. Fichte drückt dies in der Bestimmung des Menschen sehr schön aus: „Du selbst bist dieses Ding, du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens ... vor dich selbst hingestellt, und aus dir selbst herausgeworfen; und alles, was du außer dir erblickst, bist immer du selbst. Man hat dieses Bewußtsein passend Anschauung genannt, ... In dieser Rücksicht ist dieses Bewußtsein ein – tätiges Hinschauen dessen, was ich anschau, ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst ... durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen.“ (II, 228).

Auf der folgenden Seite fährt Fichte dann so fort: „Wohl aber gibt es eine äußere Anschauung – nicht des Dinges –, sondern diese äußere Anschauung – dieses, außerhalb des Subjektiven und ihm als vorschwebend erscheinende *Wissen* – ist selbst das Ding, und es gibt kein anderes.“ (II, 229).

Die Gegebenheit in der Sinnlichkeit bedeutet auch für Fröbel nicht, daß das Sein der Dinge schon „vor“ ihrem Gedachtsein in der sinnlichen Erfahrung gegeben ist. Es ist nicht ein Seiendes in der sinnlichen Erfahrung vor dem Denken. Dies besagt positiv, daß das in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebene nichts anderes als der Begriff selbst ist. So kann denn auch Fröbel sagen, daß die Natur nichts anderes sei als die vorgefundene Mathematik. So heißt es bei ihm von der Mathematik: „Sie ist als Erscheinung der Innen- und Außenwelt dem Menschen und der Natur gleich angehörig; als hervorgehend aus dem reinen Geiste, aus den reinen Denkgesetzen desselben, ein sichtbarer Ausdruck desselben und des Denkens an sich, findet sie die dadurch notwendig bedingten Erscheinungen, Verknüpfungen, Formen und Gestal-

ten außer sich, in der Außenwelt, schon vor, treten diese ihr, als von ihr und dem menschlichen Geiste und Denken ganz unabhängig, in der Außenwelt, in der Natur entgegen.“ (I, 2; 153). Das in der Sinnlichkeit als das Außen Gegebene ist die sichtbar gewordene Mathematik, ist der sichtbar gewordene Geist. Der Geist, das Denken an sich kann aber nur so gesehen werden, daß er selbst zum Sehen wird. Die Mathematik selbst als das Denken der Natur wird zum sehenden Finden: „Sie *findet* die dadurch nothwendig bedingten Erscheinungen ...“ Die Anschauung ist also auch bei Fröbel nicht ein vom Denken unterschiedenes Vermögen, sondern eine besondere Weise des Denkens. In der „wahren Wissenschaft“, d. i. die Wissenschaft vom „sphärischen Leben“ wird also die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand erkannt: „Wahres Wissen, d. i. *Wissenschaft* ist da, wo sich das +, das Erkennen, und das -, Empfinden, ganz durchdringen.“ (R 53; Tbl. 1811).

Nun ist aber auch nach Fröbel das gegenständliche Erkennen kein bedingtes Denken: das Denken wird nicht zur Anschauung, weil es durch ein Sein außerhalb des Denkens bedingt ist. Das Denken wird nicht zur Anschauung auf Grund eines Seins außerhalb seiner. Es versinnlicht sich somit selbstständig: das gegenständliche Erkennen wird zum sich-versinnlichenden Denken oder zum sich-äußernden Innen. „Alle Erkenntnis, alle Wahrheit entsteht ... gleich *Gestaltungen* (v. m. gesp.) dem Gemüte, der Seele des Menschen.“ Das Denken von Gegenständen ist also auch bei Fröbel ein sich-äußerndes Denken, ein Denken also, das sich nicht selbst denkt oder in der Innerlichkeit des Denkens sich gleichsam bewahrt.

Das im Denken von Gegenständen Nicht-Gedachte, durch welches Nichtdenken allererst Gegenstände entstehen, ist das Denken selbst. Wir denken Gegenstände, insofern wir nicht das Denken selbst denken.

Im Denken von Gegenständen ist das Denken doch was es ist, nämlich Sichmachen. Es macht sich hier selber, sieht sich aber nicht als Sichmachen ein. Weil es sich aber nicht als *Sichmachen* einsieht, entsteht dem Denken hier ein Anderes. Sich selbst denkt das Denken nur in der Philosophie, die von Fichte ausdrücklich als Nicht-Leben bestimmt wird. So kann denn Fichte sagen, daß uns allein durch das Nichtphilosophieren (also das Leben) Gegenstände entstehen: „Ausdrücklich und ganz bestimmt durch das Nichtphilosophieren, d. h. dadurch, daß man zur philosophischen Abstraktion sich entweder nie erhoben hat, oder von der Höhe derselben sich wieder in den Mechanismus des Lebens herabläßt, entsteht uns alle Realität.“ (V, 342; R. A. Fr.).

Das Nichtgedachte und somit Faktische im Denken von Gegenständen ist also das Denken selbst. In dem Denken, in dem das Denken sich selbst verliert, ist es Anschauung oder Projektion per hiatum. Das Faktische ist somit die Projektion per hiatum: „Diese Projektion per hiatum ist sichtbar das-

selbe, was wir ehemals und jetzt auch genannt haben: die äußere Existentialform, die sich offenbart in allem kategorischen Ist.“ (X, 200; WL 1804).

Die Anschauung also als das Faktische (Sein, insofern es nicht urteilend bestimmtes Sein ist), macht die Gegenstände zu Gegenständen. Sie ist gleichsam der „Ort“ der Gegenstände, also die Welt. In der Anschauung wird der Begriff aus sich hinausgeworfen: das in der Anschauung dem Denken entgegengesetzte ist das Denken selbst. In der Anschauung wird der Begriff objektiv: „Das Gemüt objektiv und fühlbar genommen, ist nichts anderes denn die Welt selbst, und die Welt, mit der wir es hier zu tun haben, ist nichts anderes, denn das Gemüt selbst.“ (II, 125; WL 1801).

Die Welt ist aber die Totalität der Objekte, die wir eingesehen haben als objektiv gewordene Vernunft. Diese Totalität der objektiven Vernunft ist die Anschauung oder das nichtphilosophierende Leben: „das Leben ist die Totalität des objektiven Vernunftwesens“ (V, 343; R. A. Fr.).

In der Anschauung verliert sich der Begriff. Er verliert sich, heißt nichts anderes, als daß er sich nicht als Selbstkonstruktion einsieht. Die Anschauung sieht sich nicht als Konstruktion ein, sondern sie nimmt einfach vermeintlich Gegebenes hin. Als Anschauung, so kann man dies auch formulieren, verliert der Begriff sich an ein Schon-Seiendes, was scheinbar ohne sein Zutun ist. Die Philosophen, die nicht Wissenschaftslehre treiben und somit in der unmittelbaren Erfahrung verfangen bleiben, bedürfen zur Erklärung der Dinge eines Schöpfers oder einer Vernunft, die nicht die Vernunft ist, die sie selbst sind. „Das bloß einfache Wissen, ohne daß es sich wiederum als Wissen fasse, mag es übrigens auf das Mannigfaltigste im Denken sich bewegen, ist Verstand. Das gewöhnliche, auch philosophische Wissen versteht allerdings nach Vernunft-(Denk-)Gesetzen, gezwungen dazu, weil es außerdem gar nicht Wissen wäre: es hat also Vernunft, aber es faßt nicht die Vernunft. Diesen Philosophen ist ihre Vernunft nicht innerlich, für sich geworden; sie ist außer ihnen, in der Natur, in einer wunderlichen Naturseele, die sie Gott nennen. Ihr Wissen (Verstehen) setzt daher *Objekte*, d. i. eben die entäußerte Vernunft.“ (II, 73; WL 1801).

Auch für Fröbel ist das Faktische, das nicht Gedachte, das sich verlierende und damit äußerlich werdende Leben des Menschen. Die Welt als das Außen ist nichts anderes als das äußerliche Leben des Menschen. „Die Menschen als daseiend sind überhaupt das *n* des *X*.“ (B 142; Tbl. 1818).

Von hier aus wird auch der Fröbelsche Satz: „omnia porto mecum“ verständlich. (B 148; Tbl. 1819). Man hat diesen Satz mit der Formel Makrokosmos-Mikrokosmos erklären wollen. Fröbel selbst gebraucht diese Formel hin und wieder. Diese Formel darf nur nicht so ausgelegt werden, als gäbe es die große Welt außerhalb des Menschen, die im Menschen dann gleichsam als Duplikat noch einmal vorhanden ist oder vom Menschen gespiegelt wird.

Die Menschen sind in ihrem äußeren Leben die Welt, und es gibt keine Welt im Sinne eines großen Gefäßes, in dem die Dinge und Menschen enthalten sind. „Die Menschen als daseiend sind das *n* des *X*.“ Wie kann aber dann vom Menschen als dem Mikrokosmos die Rede sein, wo er doch eigentlich der Makrokosmos ist? Wenn wir bisher von *dem* Menschen gesprochen haben, dann meinen wir den Menschen in seinem Wesen, nicht den einzelnen konkreten Menschen. Wir haben bisher immer vom „Allgemeinbegriff“ Mensch gesprochen. Wie wir noch zeigen werden, kann der einzelne Mensch nicht das Wesen des Menschen verwirklichen. Die Menschheit (qualitativ) ist für Fröbel immer nur in der Menschheit (quantitativ) zu verwirklichen. Der einzelne Mensch ist daher nie die ganze Welt, sondern eben nur *Mikrokosmos*. Fröbel sagt daher in der angezogenen Stelle: *Die Menschen als daseiend ... Weil nun aber der einzelne Mensch doch Mensch sein kann, ist er Mikrokosmos.*

Die Welt der Gegenstände ist also auch für Fröbel das äußere Leben des Menschen, das Erfahrungsleben. Dieses Erfahrungsleben soll in der Philosophie – Fröbel nennt sie auch „das Wissen vom Wissen“ – erklärt werden. Die Philosophie wird so zur Lebenswissenschaft. In dieser Erklärung soll das äußere Leben zurückgeführt werden auf seinen Grund, welcher für Fröbel in dem sphärischen Zusammenhang von Innen und Außen besteht. Die Lebenswissenschaft ist somit „Bewußtsein“ und Wissen des „ewigen Gesetzes“. „Das Erkennen, Bewußtgewordensein jenes ewigen Gesetzes, die Einsicht in seinen Grund, in sein Wesen, in die Gesamtheit, den Zusammenhang und die Lebendigkeit seiner Wirkungen, das Wissen vom Leben und des Lebens in seiner Gesamtheit, ist Wissenschaft, ist Lebenswissenschaft.“ (I, 2; 2).

Die Lebenswissenschaft, die das Erfahrungsleben im Ganzen erklären soll, kann keine Erfahrungswissenschaft sein, weil die Erfahrungswissenschaft selbst immer nur einzelne Gegenstände in den Blick bekommt, nie aber die Totalität der Erfahrung. Das Wissen von dem Wissen ist somit apriorische Deduktion des Erfahrungswissens. Schon in einem frühen Brief an seinen Bruder Christoph (26. August bis 5. September 1807) will Fröbel das ganze Erfahrungswissen als „abgeleitet vom absolut einzigen, im Sein des Menschen ... gegründeten Prinzip.“ (B 125) In den späteren Göttinger Versuchen heißt es: „... alles Erfahrungswissen liegt in der sphärischen Darstellung aller Erscheinungen in der Natur apriori“ (B 153; Tbl. 1811).

Nun wird aber Philosophie nicht allein aus spekulativem, theoretischem Interesse getrieben. Wir haben eingesehen, daß im Erfahrungsleben das Leben oder die reine Tätigkeit sich verliert. Dieses Leben oder die reine Tätigkeit macht aber das Wesen des Menschen aus. Das bedeutet dann: Im äußeren Erfahrungsleben ist der Mensch nicht wesentlich: er verliert sich hier gerade als das, was er seinem Wesen nach ist. Nun ist aber der Mensch

als reine Tätigkeit das Wesen, das nur durch und für sich selbst das Wesen sein kann, das er ist. Wo der Mensch sich verliert, ist er auch nicht eigentlich Mensch. Nun ist der Mensch aber nur das sich selbst machende Wesen, indem er sich selbst denkt: das Selbstmachen vollzieht sich immer als Selbstdenken. Er denkt sich selbst in der Philosophie. Der Mensch ist somit nicht eigentlich Mensch, wenn er nicht philosophiert: „... wir sämtlich als denkend ... haben keine andere Bestimmung, als Philosophen zu werden, ...“ (B 152; Tbl. 1811). Die Philosophie gehört also zum Wesen des Menschen, oder: philosophierend und nur philosophierend verwirklicht der Mensch sein Wesen. Dies bringt Fröbel auch deutlich in einer Schilderung seines Aufenthaltes in Groß-Miltzow zum Ausdruck. Dort versuchte er, die ersten philosophischen Gehversuche unter den Fittichen eines jungen Schellingschülers zu machen. Dieser warnte ihn vor der Philosophie und gab ihm den Rat: „Widmen Sie sich der Kunst, sie gibt Leben, Frieden und Lust.“ Fröbel berichtet nun: „Ich behielt zwar die Worte des jungen Mannes, doch konnte ich ihn nicht verstehen, da ich die Philosophie als ein zum Leben des Menschen Gehöriges erkannte.“ (I, 1; 64). Weil die Philosophie zum Leben des Menschen gehört, kann Fröbel auch die Menschen durch die Philosophie, die sie haben, in ihrem Menschsein charakterisieren. „Ganz nach dieser Ansicht kann man auch die Menschen unterscheiden, und so gibt es vier Hauptklassen: ...“ (R 120; Tbl. 1816). Die Hauptklassen des Menschseins werden durch die philosophischen Systeme seiner Zeit charakterisiert. Die Menschen unterscheiden sich je nach ihrer Philosophie in Rationalisten oder Materialisten, Idealisten, „in solche, die abwechselnd bald in η , bald in ξ leben“ (Kant) und „endlich und zuletzt solche, welche im geeinten η und ξ , d. i. in $\sigma\phi$ leben“.

Der Mensch *ist* also nur das, als was er sich philosophierend bestimmt. Fröbel könnte auch für sich den berühmten Fichteschen Satz in Anspruch nehmen, daß die Art des Philosophierens von der Art des Menschseins abhängt, weil das Philosophieren das Menschsein selber ist. (Es ist ja auch bei Fichte nicht so zu verstehen, daß man auf Grund seines bestimmten Menschseins eine „passende“ Philosophie wählen kann, sondern so, daß das Philosophieren selbst die Verwirklichung eines bestimmten Menschseins ist. Der Satz ist also gerade nicht in dem Jasperschen Sinne zu verstehen, wonach man seine Philosophie wählen kann.)

Wir haben bisher immer nur unter der stillschweigenden Voraussetzung argumentiert, daß das Sichmachen des Wissens immer auch und zugleich ein Sich-nicht-Machen ist. Nur wenn es in seinem Sichmachen sich zugleich auch nicht macht, wird es zur Projektion und damit zur Anschauung. Nur wenn es im Sichmachen zugleich nicht macht, verliert es sich *in* seinem Sichmachen.

Das Sichmachen ist notwendig ein Sichbegreifen. Wir haben also immer die Voraussetzung gemacht, daß das Begreifen in seinem Sichbegreifen sich zu-

gleich nicht begreift und sich dadurch als faktisch hinnimmt, in welchem Hinnehmen es anschaut.

Diese Voraussetzung haben wir durchaus im Einvernehmen Fichtes gemacht, der immer wieder die Untrennbarkeit der Anschauung vom Begriff betont. „Das sich selbst erfassende Wissen, ... , – denkt die Anschauung als unabtrennbaren Anteil des Wissens, und eben darum als sich nicht Begreifendes. Es denkt daher und begreift sehr wohl die absolute Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit als Bedingung alles Wissens, – die Form, das *Daß* derselben.“ (II, 134; WL 1801).

Wir haben nunmehr zu zeigen, wie und warum das absolute Wissen in seinem absoluten Sichmachen sich zugleich auch nicht macht.

VII. Das absolute Wissen als Nachkonstruktion. Die Sphäre als Bild Gottes

Das Durch ist Urtätigkeit. Damit meinten wir, daß es die Tätigkeit ist, die nicht durch ein tätiges Wesen bedingt ist. Die Tätigkeit ist nicht mit einem Seienden gegeben, d. i., sie gehört nicht zu einem Seienden, durch welche Zugehörigkeit dieses Seiende als tätiges Wesen bestimmt wird. Die Urtätigkeit ist also nicht Bestimmungsmerkmal eines Seins, so wie das Schuhemachen Bestimmungsmerkmal des Schuhmacherseins ist.

Die Tätigkeit also, die nicht Folge eines tätigen Wesens ist, die nicht bedingt ist durch ein Sein, ist notwendig sich selbst bedingende Tätigkeit. Als sich selbst bedingende Tätigkeit ist die Urtätigkeit das tätige Bedingen ihrer selbst. Ein tätiges Bedingen ist aber ein Machen, ein Hervorbringen oder Produzieren. Die Urtätigkeit ist somit die sich selbst machende Tätigkeit: sie ist die Tätigkeit, die sich selbst zur Tätigkeit macht. So kann Fichte von der Vernunft sagen: „Dieses Sichmachen ist eben inneres Leben und Tätigkeit; und zwar Tätigkeit des Sichmachens, also ein sich zur Tätigkeit Machen.“ (X, 309; WL 1804).

Dieses Sichmachen hat Fichte auf die mannigfachsten Ausdrücke gebracht: Machen ist Entstehen-Lassen, also Genesis. In der Wissenschaftslehre 1804 wird die sichmachende Tätigkeit, die in der ersten Wissenschaftslehre als Tathandlung gekennzeichnet war, ausdrücklich als Genesis beschrieben. „Sie (sc: die W. L.) lege zugrunde, hat sie bezeugt, eine *Tathandlung*, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte, dergleichen oft williger richtig verstanden werden, als die deutschen, *Genesis* benannt habe.“ (X, 194).

Als das Sichmachen ist die Vernunft das Machen, das sich selbst hervorbringt, also die durch nichts bedingte, uranfängliche Erzeugung oder Erschaffung. (Dem Machen, das sich selbst hervorbringt, geht ja nicht ein

Machendes voraus als Bedingung des Machens.) So kann Fichte in der Wissenschaftslehre 1801 das Wissen, d. i. die Vernunft als den Standpunkt des Erschaffens kennzeichnen: „Oder sage man, wenn man es nur recht verstehen will, die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunkt des absoluten Wissens;“ (II, 63).

Die Vernunft als das ursprüngliche, unbedingte Machen ist das Machen, das sich selbst als Machen hervorbringt. In diesem Ausdruck der Tathandlung kommt das Machen sowohl als Produkt als auch als das Produzieren vor: das Machen ist als das Produzieren das Produkt, und das Produkt ist das, was als Produzieren allererst ein Produkt hervorbringen kann. Die Vernunft, weil sie das Machen ist, das als Machen schon das Produkt des Machens ist, kann man auch als die Identität von Machen und Gemachtsein bezeichnen. Diese Identität von Machen und Gemachtsein kann man nicht präziser ausdrücken als so: Das Machen, *mit* dem die Vernunft sich macht, ist das Machen, *zu* dem sie sich macht. Wenn man diesen Ausdruck in ein logisches „Vor“ und „Nachher“ auflösen wollte, müßte man sagen: Die Vernunft kann sich nur machen, wenn sie schon machend *ist*, aber sie kann nur machend sein, wenn sie sich als Machen hervorbringt. *Sie* bringt sich hervor, weil sie *ist*, aber sie ist nur, weil sie sich hervorbringt. Dies ist zumeist der Ausdruck des jungen Fichte für die Tathandlung: Das Ich (die Vernunft) ist, weil sie sich setzt, und sie setzt sich, weil sie ist. Noch in der Wissenschaftslehre 1801 heißt es: „Das Wissen kann sich nicht erzeugen, ohne sich schon zu haben; und es kann sich nicht für sich und als Wissen haben, ohne sich zu erzeugen.“ (II, 68). Das Erzeugen wird in dieser Wissenschaftslehre allerdings schon als *Nacherzeugen* charakterisiert. Es wird aber zu zeigen sein, daß darin nicht ein neuer „Ansatz“ Fichtes zum Ausdruck kommt, sondern daß Fichte hier und in den folgenden Wissenschaftslehren die Tathandlung nur schärfer durchdenkt und präziser formuliert. Dies zu zeigen, setzen wir bei der gewonnenen Formulierung ein: Das Machen, *mit* dem die Vernunft sich macht, ist das Machen, *zu* dem sie sich macht. Damit ist gemeint: Erst dadurch, daß die Vernunft sich als Machen hervorbringt, wird sie zu dem, was *hervorbringen* kann.

Wir versuchen nunmehr, das Machen schärfer in den Blick zu bekommen, insofern es das ist, als was die Vernunft sich hervorbringt, oder, insofern es das Hervorgebrachte ist. Hier müssen wir nun bedenken, daß der Akt, in dem die Vernunft sich als Machen hervorbringt, selbst schon ein Hervorbringen oder Machen ist. *Das Machen, als das die Vernunft sich hervorbringt, ist somit das, was die Vernunft hat sein müssen, um sich hervorbringen zu können.* Das Machen ist also als das gemacht, womit die Vernunft sich gemacht hat. Indem die Vernunft sich ins Machen bringt, merkt sie gleichsam, daß sie schon hat machend sein müssen, damit sie sich hat als Machen hervorbringen kön-

nen. Insofern also das Machen Produkt ist, ist es als das produziert (gesetzt), das sich produziert hat. Damit ist aber gesagt, daß die Vernunft, insofern sie erzeugend ist (als Erzeugen produziert ist), sich schon erzeugt hat. Die Vernunft kann nur so erzeugend sein, daß sie sich schon erzeugt hat.

Nun kann die Vernunft sich nur erzeugen, wenn sie schon erzeugend geworden ist. Das Erzeugen, zu dem die Vernunft geworden ist, ist, so haben wir oben eingesehen, das Erzeugen, mit dem sie sich macht. Das Erzeugen, zu dem sie geworden ist, ist das Erzeugen, mit dem allein sie erzeugen kann.

Wenn aber die Vernunft erzeugend ist, hat sie sich schon erzeugt. Die Vernunft erzeugt sich somit als schon durch sich erzeugt. Das unbedingte Sichmachen macht sich als schon durch sich gemacht. Dies ist der präzise Ausdruck der Tathandlung.

Also: Gerade weil die Vernunft das durch nichts bedingte Erzeugen ist, kann sie sich nur erzeugen, wenn sie sich immer schon erzeugt hat: die Vernunft erzeugt sich als schon durch sich erzeugt. Weil die Vernunft sich selbst gemacht hat, ist sie das ursprüngliche Machen. Aber weil sie sich selbst gemacht hat, ist sie das ursprüngliche Machen gleichsam im Modus der Vergangenheit. Der Anfang des unbedingten Machens liegt dem unbedingten Machen als schon geschehener im Rücken. (Ich glaube, daß Weischedel recht hat, wenn er die Ichheit als ein zeitliches Wesen interpretiert und dabei – wiederum mit vollem Recht – auf die Zeitlichkeit bei Heidegger verweist.)

Weil aber die Vernunft sich immer schon gemacht hat, wenn sie machend ist, kann sie, insofern sie machend ist, sich nicht mehr eigentlich und ursprünglich entstehen lassen. Wir rücken damit das Machen, das die Vernunft ist, ins Thema. Wir dürfen jedoch bei den folgenden Erörterungen nicht aus dem Auge verlieren, daß die Vernunft sich nur gemacht hat, wenn sie machend ist. Sie hat sich also nur schon gemacht, wenn sie sich als schon gemacht macht. Die Problematizität des Machens, die dennoch bleibt, verdeutlichen wir uns durch die folgenden Denkschritte: Um sich eigentlich entstehen zu lassen, dürfte die Vernunft ja nicht schon sein. Aber wenn sie nicht ist, kann sie sich auch nicht entstehen lassen. Weil aber sie schon sein muß, um sich entstehen lassen zu können, kann sie sich nicht eigentlich entstehen lassen.

Wir haben die Nicht-Eigentlichkeit des Machens, das die Vernunft ist, schon dadurch angedeutet, daß sie sich als schon gemacht macht. Sie läßt sich nicht eigentlich entstehen, sondern in ihrem Machen bringt sie sich als das hervor, was schon gemacht ist. Sie entsteht nicht erst durch das Machen, das sie ist, weil sie sich in diesem Machen als schon gemacht macht.

Das Machen nun, durch das nicht etwas entsteht, das also etwas macht, was schon unabhängig von dem Machen besteht, ist ein Nachmachen. Die Vernunft also, die sich in ihrem Machen nicht eigentlich entstehen lassen kann, macht sich nach, insofern sie sich als schon gemacht macht.

Durch das Nachmachen entsteht nicht die Sache selbst, sondern ein *Bild* der Sache. Die Vernunft, die sich nur als schon gemacht nachmachen kann, macht sich zum Bilde.

Das unbedingte Machen, das, insofern es machend ist, sich immer schon gemacht hat, und sich deshalb nur als schon durch sich gemacht nachmacht, macht sich zum Bilde des Sichmachens. (Inwieweit das unbedingte Sichmachen sich zum Bilde des *Sichmachens* macht, werden wir im übernächsten Abschnitt zeigen.) Weil also das unbedingte *Sichmachen* sich als Nachmachen vollzieht, kann Fichte an der Stelle, an der er die Vernunft als Tätigkeit des Sichmachens bestimmt hat, unmittelbar fortfahren: „Es entsteht hier zugleich eine absolute Urtätigkeit und Bewegung, als an sich: und ein Machen oder Nachmachen dieser Urtätigkeit, als ihr Bild.“ (X, 309; WL 1804).

Das unbedingte und damit durch sich selbst gemachte Machen vollzieht sich als Sichbilden. Weil aber das Sichbilden der Vernunft unbedingte ist, geht das Bildsein dem Sichbilden der Vernunft nicht bedingend voraus. Die Vernunft, indem sie sich zum Bilde macht, macht nicht *ein* Bild (quantitativ), sondern *das* Bild als solches (qualitativ). Indem sie sich zum Bilde macht, schafft die Vernunft das Bildsein schlechthin oder das Wesen des Bildes. „Wir sind hier unmittelbar das absolute Wissen. Dies ist ein Bilden, setzend sich als Bild, setzend zur Erklärung des Bildes ein Gesetz des Bildens.“ (X, 288; WL 1804).

Nun ist aber das Bildsein dadurch gekennzeichnet, daß es nicht die „Sache“ an sich selbst ist. Indem die Vernunft sich zum Bilde macht, macht sie sich in einer noch zu bestimmenden Weise nicht zur „Sache“ selbst. Indem sie *sich* zum Bilde macht, in ihrem unbedingten Sichmachen also, macht sie sich nicht, wie sie an sich ist: die Vernunft macht sich nur zum Bilde dessen, was sie eigentlich ist, nicht zu dem, was sie eigentlich und an sich ist. (Eigentlich und an sich ist die Vernunft, wie wir noch zu zeigen haben, Gott oder das Absolute selbst. Das Bild, das die Vernunft ist, ist nach Fichte Bild Gottes.)

Uns kommt es vorläufig auf das Folgende an: Indem die Vernunft sich zum Bilde ihrer selbst macht, setzt sie ihr Ansichsein außer sich, insofern sie das bloße Bild ist. Damit ist gesagt: In ihrem absoluten Vollzug, der sich als Sichbilden vollzieht, „spaltet“ die Vernunft sich in ein Ansichsein und in das Bild dieses Ansichseins. Das absolute Machen spaltet sich oder zerfällt, eben weil es sich als Sichbilden vollzieht, in „eine absolute Urtätigkeit und Bewegung, als an sich“ und in ein Bild dieser Urtätigkeit.

Weil die Vernunft in ihrem Sichmachen sich nicht zu dem machen kann, was sie eigentlich und an sich ist, weil sie sich also durch ihr Sichmachen nicht eigentlich entstehen lassen kann, ist das Sichmachen der Vernunft, insofern sie sich zum bloßen Bilde macht, immer auch zugleich ein Sich-nicht-Machen. Weil das unbedingte Machen sich als Sichbilden vollzieht, ist es

zugleich ein Sich-nicht-Machen. Wir haben damit die Antwort auf die weiter oben gestellte Frage, wie das Sichmachen zugleich ein Sich-nicht-Machen sein kann, gefunden. Noch mal: Das absolute Machen ist zugleich ein Sich-nicht-Machen, weil das absolute Sichmachen sich nur als Sich-Nachmachen vollziehen kann.

Weiter oben haben wir eingesehen, daß das absolute Sichmachen sich notwendig als Sichdenken vollziehen muß. Hier haben wir nunmehr den Vollzug des Sichmachens als Sichbilden eingesehen. Das Sichdenken ist in seinem Wesen ein Sichbilden. Das Denken ist also nicht die ursprüngliche Konstruktion selbst, sondern das Nachmachen oder Bilden der ursprünglichen Konstruktion. Durch das Sichdenken entsteht nicht die sichmachende Tätigkeit, sondern die sichmachende Tätigkeit wird im Denken nur nachgemacht oder gebildet.

Wir dürfen jedoch nicht aus dem Auge verlieren, daß das unbedingte *Sichmachen* sich als Sichbilden vollzieht. Eben weil das *unbedingte* Machen sich als Bilden vollzieht, spaltet es sich in das Ansichsein und das Bildsein. Diese Spaltung geschieht aber dadurch, daß die Vernunft sich zum *Bilde* macht, in welchem Machen sie einsieht, daß sie sich nicht zur „Sache“ selbst macht. Die Sache selbst als an sich seiend „entsteht“ erst dadurch, daß die Vernunft sich als Bild einsieht, in welcher Einsicht sie sich nicht für die „Sache“ selbst und an sich hält. Die Sache selbst kommt nur vom Bilde her in den Blick: insofern die Vernunft sich zum Bilde macht, setzt sie ein Ansichsein jenseits des Bildseins, weil das Bild gerade dadurch bestimmt ist, daß es nicht die Sache selbst ist. Die Vernunft, eben weil sie unbedingtes Machen ist, hat nicht schon die Sache als solche im Blick und bildet sie dann noch ab, sondern indem sie sich zum Bilde macht, setzt sie ein Ansichsein jenseits des Bildseins.

Dem unbedingten Sichbilden geht also, so kann man zusammenfassend sagen, weder das Bildsein als solches bedingend voraus, so daß die Vernunft sich zu *einem* Bilde (quantitativ) macht, noch geht ihr eine an sich seiende Sache voraus, von der sie ein Abbild macht: im unbedingten Bilden vielmehr entsteht zugleich das Bildsein als solches und mit ihm, da das Bildsein dadurch bestimmt ist, daß es nicht die Sache selbst ist, eine Sache als an sich jenseits des Bildseins. An der schon zweimal erwähnten Stelle, wonach im absoluten Sichmachen zugleich eine Urtätigkeit als an sich seiend und ein Bild dieser Urtätigkeit entstehe, fährt Fichte fort: „Nun aber haben wir hier nicht zu stehen, weder in der Einen (sc: Urtätigkeit als an sich), noch in der Anderen (sc: Bild der Urtätigkeit), sondern in dem Mittelpunkte zwischen beiden, eben dem absoluten, effektiven *Sichmachen* ohne alles andere Machen oder Intuition. Daß wir auch das wieder objektivieren, davon ist zu abstrahieren, und die Gültigkeit dieser Intuition durchaus nicht zuzugeben, indem wir

außerdem Subjektives und Objektives gar nicht ursprünglich erklärten, sondern es nur faktisch hinsetzten. Dies ist die Vernunft, so gewiß sie ist: aber sie *ist* schlechthin; nun ist sie ein unmittelbares *sich Machen*; also sie setzt ab, sich *seiend*, objective, und *sich machend*, subjective: das stehende Objekt und das stehende Subjekt, die erst in Frage kamen; keines durch das andere, wie wir anfangs meinten, sondern beide durch denselben ursprünglichen Wesenseffekt im Mittelpunkte. Nun ist der Effekt, durch den es ein stehendes Objekt hinwirft, derselbe, durch den es das objektive Leben hinwarf; ...“ (X, 309; WL 1804).

Die hier an Hand des Fichteschen Textes behandelten Fragen werden auch in dem Fröbelschen Begriffe der „Wechselwirkung des Seins und der Freiheit“ aufgeworfen. Diese wechselseitige Bedingung wurde des Näheren so charakterisiert, daß ich nicht durch mich selbst (frei) handeln kann, ohne durch mich selbst zu sein: „... denn ich kann nicht durch mich selbst handeln, wenn ich nicht durch mich selbst bin“ (R 119; Tbl. 1811). Nun kann ich aber wiederum nur durch mich selbst sein, wenn ich durch mich selbst handeln kann: „Ich kann aber auch nicht durch mich selbst sein, wenn ich nicht durch mich selbst handeln kann.“ (R 119).

In welchem Sinne ist hier von einem Sein die Rede, durch das die Freiheit bedingt sein soll? Das freie Handeln ist doch das unbedingte Handeln, das in seinem Tätigsein von keinem Sein abhängig ist. Das freie Handeln ist die sich selbst machende Tätigkeit.

Nun ist das Sein, von dem hier die Rede ist, das durch mein selbständiges Handeln Hervorgebrachte: Ich kann nicht durch mich selbst sein, wenn ich nicht durch mich selbst handeln kann. Das durch mein selbständiges Handeln hervorgebrachte Sein kann wiederum nichts anderes sein als das Sein der selbständigen Tätigkeit: es ist das Machen, mit dem ich mich unbedingt machen kann. Das Sein ist hier das Machen, *mit* dem ich mich unbedingt machen kann.

Es gilt also auch hier: Das Machen, *zu* dem die Sphäre sich macht, ist das Machen, *mit* dem sie sich macht. Dies besagt in anderen „Worten, daß die Tätigkeit, mit der die unbedingte Tätigkeit sich machen kann, immer schon Produkt ist: die Tätigkeit, mit der die unbedingte Tätigkeit sich machen kann, ist die Tätigkeit, zu der sie sich immer schon gemacht hat. Die Tätigkeit muß sich immer schon gemacht haben (sein), um sich machen zu können.

Dies bedeutet wiederum, daß die Tätigkeit, die sich immer schon gemacht hat, sich nur als schon gemacht machen kann. Sie kann sich also nicht ursprünglich entstehen lassen. Ein Machen aber, das nicht eigentlich und ursprünglich entstehen lassen kann, ist ein Nachmachen. Die Tätigkeit, die sich nur als schon gemacht machen kann, macht sich nach. Durch das Nachmachen entsteht aber nicht die „Sache“ selbst, sondern ein *Bild* der Sache. Das

eigentliche Wesen des sphärischen Sichmachens ist, wie wir noch genauer sehen werden, Gott oder das Absolute selbst. Das sphärische Sichmachen, das sich nicht zu dem machen kann, was es seinem Wesen nach und an sich ist, macht sich zum Bild Gottes. „Gottes Bild ist = dem Sphärischen = Sphäre = $\sigma\varphi$ “ (R 74; Tbl. 1816).

(Wir werden auch hier noch am Fröbelschen Texte zu zeigen haben, daß Gott zunächst nur von der Sphäre selbst her in den Blick kommt, als die Sache an sich selbst, die im sphärischen Selbstvollzug aus der Sphäre herausgesetzt wird, insofern sich die Sphäre nur zum Bilde macht, das dadurch bestimmt ist, daß es nicht die Sache als solche ist. Das Absolute an sich selbst „entsteht“ auch hier nur dadurch, daß sich die Sphäre als Bild des Absoluten einsieht und in dieser Einsicht das Absolute selbst noch über sich selbst hinaussetzt. Das Absolute selbst kann nicht der Sphäre bedingend vorausgesetzt werden.)