

insistiert auf einer Deutung des „immer“ im Sinne von „wahrhaft“ [scil. seiend] und kulminiert in der Anweisung, den begrifflichen Gehalt des „immer“ hier in der Bedeutung der Ausdehnungslosigkeit der bereits ganz und gar anwesenden Gegenwärtigkeit aufgehen zu lassen. Ihren systematischen Stellenwert gewinnen diese Verständnishilfen allerdings nur unter der Voraussetzung, daß nach wie vor gilt, was bereits zur Sprache kam: nämlich daß der Zusatz „immer“ nicht nur entbehrlich ist, sondern zweckmäßigerweise wirklich außer Betracht gelassen werden sollte (6, 26–27). Ähnlich gab Plotin bereits im Rahmen der Unterscheidung [A] im II. Kap. zu verstehen, daß die Nennung des „immer“ zunächst die Vorstellung des „immer in der Zeit“ evoziere (2, 28–29). Aber genau diese Bedeutung wünscht er für den gegebenen Zweck seiner Argumentation auszuklammern.

Somit spricht alles dafür, daß Plotin den zeitlichen Sinn von „immer“ mit der eigentlichen Bedeutung des „immer“ gleichsetzt und entsprechend den nicht-zeitlichen Sinn von „immer“ mit der uneigentlichen Bedeutung des „immer“ parallelisiert. Sicher ist der springende Punkt der Unterscheidung als solcher nicht ohne Rest bruchlos erkennbar. Das liegt weniger an Plotin als an der Schwierigkeit in der Sache selbst. Doch mag es für den gegebenen Zweck genügen, die eigentliche Tragweite der Unterscheidung Plotins festzuhalten. Dauer in der Zeit und zeitlose Dauer sind *toto coelo* verschieden. Diese Feststellung ist um so wichtiger, als weder Platon noch auch Aristoteles in ihren Äußerungen zu klaren Distinktionen gelangten, geschweige denn in der promiskuen Verwendung des Wortes „immer“ ein ernsthaftes Problem sahen. Insofern bedeutet Plotins Unterscheidung auch einen wichtigen Beitrag zur Diskussion der Frage, ob und inwieweit die menschliche Rede über Zeitlichkeit und Ewigkeit von vornherein in temporale Begriffe eingebettet ist. Gerade diese Frage wird auch für den heutigen Leser in dem Augenblick dringlich, da erkannt wird, daß Plotins Definition von Ewigkeit als „vollendet-unendliches Leben in Ständigkeit und im Selben“ (II, 46) ähnlich wie Boethius' Charakterisierung der *aeternitas* als „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*“ eben nicht nur die Vorstellung von Atemporalität, sondern auch die Vorstellung von anfangs- und endloser Dauer vereint.

Tod und Unsterblichkeit in Fichtes Philosophie

Von Alois K. SOLLER (München)

„Wo ich bin, ist der Tod nicht,
und wo der Tod ist, bin ich nicht.“¹

Fichte begreift den Menschen als ein endliches Vernunftwesen. Mit den Termini der Jenaer Zeit gesprochen, stirbt der Mensch dann, wenn die „Beschränkungen“ oder das „Nicht-Ich“ das Vernunftstreben überwältigen. Fichte führt z. B. die Krankheit „Gelb-

¹ Fichte, Vorlesungen über Platners Aphorismen, zit. als VPA, in: Fichte Akademieausgabe, zit. als AA II 4, 339. – In der Fichte-Bibliographie werden nur drei Arbeiten angeführt, die sich ausdrücklich die Unsterblichkeit zum Thema ihrer Untersuchung machen. Der natürliche Tod kommt in den genannten Überschriften überhaupt nicht vor. Es handelt sich dabei um folgende drei Abhandlungen: Johann Dörenkamp, Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bei den deutschen Idealisten von Kant bis Schopenhauer (Bonn 1926); Franz Hoffmann, Johann Gottlieb Fichte's Unsterblichkeitslehre, in: Psychische Studien 5 (1878); Ernst Melzer, Fichtes Unsterblichkeitslehre vom theistischen Standpunkte

sucht“ als eine empirische Beschränkung an,² die im Gegensatz zu den „ursprünglichen Beschränkungen“ nur einem bestimmten Menschen widerfahren kann. Wenn dieser Mensch an dieser Krankheit oder an einer anderen Ursache stirbt, wird sein

„Körper [...] im Tode zerstört, wie alles organisierte; die Theile gehen in andern Körpern hervor; dies ist offenbar. Was die Seele, oder das organisierende, ohne ein organisiertes sey, läßt sich gar nicht begreifen. – Soll daran die Identität des Bewußtseyns sich heften? so müste wenigstens die Organisation fortgehen: aber worin denn, u. auf was? auf keine mögl. von den uns bekannten Materien, denn diese alle werden aufgelöset: also in unsrer Welt [...] liegt nichts, an welches die Identität sich heften könnte. Es giebt da schlechthin keinen Grund der Hoffnung, u. alles bekannte ist derselben entgegen.“³

Die Annahme einer Seele als formierendes Prinzip wird von Fichte abgelehnt und die Geist, Leib und Seele unterscheidende Rede allein als unterschiedliche Betrachtungsweise einer und derselben Realität verstanden.

„Ich – mein Leib – mein Geist – alles dies heißt und sagt einerlei. Ich bin mein Leib und mein Geist, alles ist eines. Ich bin mein Leib, wenn ich mich anschau. Ich bin Geist, wenn ich mich denke.“⁴

Diesem Zitat aus Fichtes Philosophie der Jenaer Zeit sei noch ein weiteres aus der „transzendente[n] Logik“ (1812) hinzugefügt, um zu zeigen, daß Fichtes Denken in diesem Punkt auch in seiner „Spätphilosophie“ zu keinem veränderten Resultat kommt:

„Und so hätten wir denn den so oft in Nachfrage gekommenen Zusammenhang des Leibes und der Seele nachgewiesen: die Bewegung im Leibe, das Wollen in der Seele. Aber es zeigt sich hier, daß beide gar nicht sind, kein Leib, keine Seele; sondern beide in ihrer Einheit nur Bild sind der absoluten Ursprünglichkeit der Bewegung, oder der Natur, als sich bewegend aus sich, von sich, durch sich, in Einheit. Diese Seele darum mit allem ihren Wollen, Begehren und Beschließen [...] mit ihrem schärfsten logischen oder faktisch wissenschaftlichen Denken, ist selbst nicht mehr denn Natur: Phänomen des *innern* Sinnes. Freilich muß man sich dazu einen besseren Begriff von der Natur anschaffen, [...]. Man muß sie eben selbst denken als ein Geistiges. Die Natur ist ein formales Bild der absoluten Erscheinung [...] und die Spitze der Natur ist der Mensch [...].“⁵

geprüft, in: Einundzwanzigster Bericht der Philomathie in Neisse (Neisse 1882). Stellvertretend für die angeführten Schriften werde ich mich auf Johann Heinrich Loewes Monographie: Die Philosophie Fichte's nach dem Gesamtresultate ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza (Stuttgart 1862) beziehen. Melzer zitiert Loewes Resümee, und auch die beiden anderen Autoren unterscheiden sich in ihrem Verständnis und der Behandlung der Thematik kaum von Loewe. – Die in diesen Arbeiten vorgelegten Untersuchungen sind m. E. unzureichend.

² Vgl. Fichte, Vorlesung über Logik und Metaphysik SS 1797, zit. als VLM, in: AA IV 1, 355.

³ Fichte, VPA, 344; vgl. Fichte, VLM, 444, 166; Tagebuch über den animalischen Magnetismus (1813), in: J. G. Fichtes nachgelassene Werke, hg. von I. H. Fichte, 3. Bd. 330.

⁴ Fichte, Wissenschaftslehre nova methodo, in: AA IV 2, 156; vgl. ebd. 256, 209, 228, 237f.; VLM, 345f.; u. a. m. Diese Position Fichtes läßt sich ebenfalls in der „Grundlage [...]“, §§ 5 ff. nachweisen.

⁵ Fichte, Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder transzendente Logik, in: J. G. Fichtes nachgel. Werke, hg. von I. H. Fichte, 1. Bd., 362. Vgl. auch Fichtes „Thatsachen des Bewußtseyns“ (1810), in: Fichtes Werke, 2. Bd., 611f. – Fichte folgt hier durchaus seinem großen Lehrmeister Spinoza, nur handelt es sich bei Fichte nicht um Attribute der Substanz, sondern um konstitutive Momente des Bildes vom Dasein des Absoluten. Vgl. dazu Spinoza, Die Ethik, 2. Teil, 7. Lehrsatz, Erl. des Folgesatzes, 3. Teil, 2. Lehrsatz, Erl., 5. Teil, 1. Lehrsatz. Gerade zum letzteren: Fichte, [...] transzendente Logik, a. a. O. 362f., entsprechende Aussagen finden sich auch in der „Wissenschaftslehre nova methodo“. – W. Janke übergeht leider in seinem Aufsatz: Leben und Tod in Fichtes ‚Lebenslehre‘, in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966/1967) 78–98, Fichtes Lehre von Leib und Geist

Können wir daraus nicht folgern, daß mit dem natürlichen Tod das Schicksal des verstorbenen Menschen besiegelt ist? Daß nun doch Fichte an der Unsterblichkeit des Menschen festhält, und zwar zu jeder Zeit seines Philosophierens, läßt sich m. E. immanent aus seiner philosophischen Position nicht ohne weiteres verstehen. Aber darauf wird noch einzugehen sein.

In einem streng logischen Zusammenhang mit dem referierten Leib-Geist-Verhältnis steht Fichtes Bewußtseins- und Handlungstheorie. Das ursprüngliche Wollen, aufgenommen in die Form der äußeren Anschauung, ist nach Fichte der transzendente Begriff des Leibes. Selbstbewußtsein ist nur verstehbar in der Korrelation von Ich und Nicht-Ich. Eine zwar nicht hinreichende, aber notwendige Voraussetzung für das Selbstbewußtsein ist ja gerade das permanente Streben der Vernunft wider ihre Endlichkeit. Der Satz „determinatio est negatio“ gilt schlechthin für alles menschliche Begreifen, auch für die Ermöglichung des Wissens von sich selbst.⁶

Unsterblichkeit des Menschen würde also erfordern, daß auch über den natürlichen Tod hinaus diese Beziehung von Ich und Nicht-Ich fortbesteht; der Mensch wird ja nicht gottgleich sein. Wie sonst ließe sich eine Fortdauer der Identität des Bewußtseins denken?⁷ Dient diese Überlegung eher als rationales Argument gegen die Annahme einer Unsterblichkeit, so nimmt Fichte diesen Gedanken ernsthaft auf und wendet seine Bewußtseins- und Handlungstheorie – ganz konsequent – in seiner Konzeption der intelligiblen Welt an! Es ist hier auf Fichtes spekulative Konstruktion einer unendlichen Abfolge von Welten zu verweisen, in die aber nur die in der gegenwärtigen Welt sittlich gewordenen Individuen übergehen.⁸

Bevor auf Fichtes Unsterblichkeitsannahmen einzugehen sein wird, sei Loewes Zusammenfassung seines Verständnisses der diesbezüglichen Fichteschen Position zitiert:

1. „Zuerst: endlose persönliche Fortdauer auf Grund der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe, so daß [...] Alle nicht nur gleichen Anspruch auf Unsterblichkeit ursprünglich *erhalten*, sondern auch die Möglichkeit dazu fortwährend *behalten*.“⁹
2. „Sodann Ablehnung und Beseitigung der ganzen Frage, weil es weder Sterblichkeit noch Seelen, sondern nur allgemeines ewiges Leben gebe.“¹⁰
3. „Hierauf abermals Nothwendigkeit der Unsterblichkeit für Alle, weil die Individuen, in welche die

und zitiert allein zugunsten der Annahme der Unsterblichkeit eine Stelle aus Fichtes Appellationsschrift (AA I 5, 452). Da Janke aber nicht primär das natürliche Leben und den natürlichen Tod behandelt, gehe ich auf seine Ausführungen nicht ein.

⁶ Wie Gott Selbstbewußtsein haben kann, bleibt daher für die endliche Vernunft unbegreiflich. Vgl. Fichte, Grundlage [...], in: AA I 2, 390 f., 398, 407; vgl. Wissenschaftslehre nova methodo, in: AA IV 2, 62.

⁷ Vgl. Fichte, VPA, 336, 344, 349 f.; VLM, 441 f. u. a. m.

⁸ Vgl. Fichte, Die Thatsachen des Bewusstseyns (1810), in: Fichtes Werke, Bd. 2, hg. von I. H. Fichte, 676 ff.

⁹ Loewe, a. a. O. 229. Loewe bezieht sich hier auf Fichtes Rezension des Aenesidemus, in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte. Bd. 1, 23. Ähnliche Formulierungen finden wir in der gesamten Jenaer Zeit.

¹⁰ Loewe, a. a. O. 229. Loewe verweist hier auf Fichtes „Die Bestimmung des Menschen“ (s. Fichtes Werke, 2. Bd. 319), auf die „Wissenschaftslehre von 1804“ (siehe nachgel. Werke, 2. Bd., 158) und auf Fichtes „Religionslehre“ (Fichtes Werke, 5. Bd., hier 530). Entsprechende Äußerungen Fichtes lassen sich aber von 1800 an (in der „Bestimmung des Menschen“ wurde die noch zu leistende „Synthesis der Geisterwelt“ bereits unterstellt) bis 1813 nachweisen.

absolute Erscheinung sich spaltet, zu einem gegliederten Systeme sich zusammenschließen, das lückenhaft würde, wenn ein Glied aus dem Ganzen verschwände.“¹¹

4. „Später zwar gleichfalls ursprünglicher Beruf Aller zur Unsterblichkeit, aber unter der Bedingung, daß die Befähigung zur fortschreitenden Erfüllung der unendlichen Aufgabe durch die Aneignung einer entsprechenden Willensbeschaffung erworben werde [...]“¹²
5. „Endlich fallen lassen der Bestimmung einer Frist, bis zu welcher der sittliche Wille hergestellt sein müsse, aber festhalten an der Beschränkung der Unsterblichkeit für jene, so den geforderten Willen wirklich in sich erzeugten [...]“¹³

Müßte nicht dann Loewes Resümee „unlängbar häufen sich hier Widersprüche auf Widersprüche“ noch schärfer formuliert werden, wenn sich zeigt, daß diese „Widersprüche“ nicht nur in zeitlich aufeinanderfolgenden Schriften Fichtes zu finden sind, sondern sogar in einzelnen Werken selbst? Vielleicht sollte dies aber auch zu denken geben. Strenggenommen kann Loewe gar nicht beanspruchen, Widersprüche nachgewiesen zu haben, sondern nur Modifikationen in Fichtes Rede zugunsten der Annahme der Unsterblichkeit. Loewes (Fehl-)Urteil ist repräsentativ für die Urteile der eingangs genannten Autoren. In keiner Arbeit wird näher versucht zu prüfen, welchen logischen Status diese Aussagen Fichtes jeweils haben, ob es sich um transzendente Spekulationen, um Glaubensäußerungen oder um im Rahmen des Fichteschen Begriffs der Transzendentalphilosophie vertretbare Aussagen handelt, was in diesem Kontext der Begriff „Leben“ bedeutet oder in welchem Zusammenhang bestimmte Äußerungen ihren Ort haben. Die Arbeiten von Dörenkamp und Melzer nehmen zwar Zuordnungen vor, übersehen aber auch, daß es sich dabei nur um verschiedene Wissensebenen handelt. Keiner der Autoren geht auf Fichtes Leib-Geist-Lehre ein.

Manchem Leser mag angesichts des Fichteschen Verständnisses der Transzendentalphilosophie eine Unterscheidung von transzendentalen und transzendenten Aussagen unwesentlich erscheinen. Von Kant aus gesehen, war Fichtes Position der Jenaer Zeit bereits transzendent, und selbst Fichtes eigenes Philosophieren der Nach-Jenaer Zeit ist von Jena aus durchaus angreifbar.¹⁴ Allein diese Scheidung der transzendentalen Aussagen von den transzendenten unter Berücksichtigung des Fichteschen Verständnisses von Glauben ist m. E. die einzige Möglichkeit, diese Vielfalt von Äußerungen Fichtes zur Unsterblichkeit zu ordnen und dadurch noch als kompatibel zu verstehen.¹⁵

¹¹ Loewe, a. a. O. 229f. Loewe führt hier eine Äußerung Fichtes aus „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ an (Fichtes Werke Bd. 7, hg. von I. H. Fichte, 25). Fichte spricht von einem „Beweis“, führt ihn aber allein durch eine „Behauptung“.

¹² Loewe, a. a. O. 230. Vgl. Die Thatsachen des Bewusstseyns (1810), a. a. O. 676ff. – Hier wird in der Tat die unter der vorstehenden Anm. angeführte Äußerung eingeschränkt.

¹³ Loewe, a. a. O. 230. Die einschlägigen Aussagen sollen dazu in dem „System der Sittenlehre“ von 1812 zu finden sein. Loewe bezieht sich wohl auf die S. 56, 74 u. 81 der von I. H. Fichte hg. nachgel. Werke Fichtes, Bd. 3. Loewes Verständnis läßt sich aber daraus nicht gewinnen.

¹⁴ Vgl. Fichte, VLM, 212; Fichte, VPA, 249, 328; vgl. auch Fichtes Briefentwurf an Schelling vom 27. Dezember 1800, in: AA III 4, 405.

¹⁵ Diese Zuordnung kann hier nicht vorgestellt und begründet werden, denn der Versuch, Fichtes Begriff der Transzendentalphilosophie auszuführen, ist an dieser Stelle nicht zu leisten. Auch erscheint es wenig sinnvoll, vorweg alle Aussagen Fichtes zur Unsterblichkeit zu referieren und jeweils hinsichtlich ihres Status zu beurteilen. Seine Äußerungen zur Unsterblichkeit haben vielfach nur den Charakter von Randbemerkungen, sind meist nicht weiter ausgeführte Gedankensplitter. Auch sind sie fast ausschließlich in den sogenannten populären Schriften zu finden, wo es Fichte auch um eine Aussöhnung von philosophisch abgesichertem Wissen und religiösem Empfinden und Glauben geht. Loewe spricht diesen Gedanken an, wenn er vermutet, daß sich „vielleicht aus dem Widerstreite

Wenden wir uns vor einer weiteren Beurteilung dem Fichteschen Verständnis von Glauben und Wissen zu. Seine Bedeutung für eine mögliche Zuordnung von Fichtes Position liegt auf der Hand.

In seinen Vorlesungen zur „Logik und Metaphysik“ sagt Fichte u. a., daß über die Möglichkeit der Fortdauer vernünftiger Wesen über den Tod hinaus kein Zweifel bestehen kann. Er beruft sich hier zur Abstützung dieser Aussage auf die Erhabenheit Gottes über alle Natur.¹⁶ Zugleich sagt Fichte auch, daß hier der Bezug auf Gott allein „auf den blossen Wunsch [beruht] unsterblich zu sein, – und wir treiben uns dabei in einem Zirkel, denn wir setzen eine Weisheit Gottes, weil wir Unsterblichkeit wünschen“.¹⁷

Weiter betont Fichte in diesen Ausführungen, daß alles, was wir bestimmt wissen, gegen die Annahme einer Unsterblichkeit spricht. Bereits hier wird die von Fichte später weiter ausgeführte Lehre der unendlich aufeinanderfolgenden Welten angesprochen.¹⁸ Allein schon deshalb ließe sich die von Loewe vorgetragene zeitliche Zuordnung bestimmter Positionen Fichtes nicht mehr aufrechterhalten.¹⁹ In spekulativer Absicht äußert Fichte auch den Gedanken, ob nicht die Sonne ein zukünftiger Wohnplatz sein könnte; Vermutungen dieser Art gehören aber „eigentlich nicht zur Philosophie“, so Fichte selbst.²⁰

Worauf beruht der Wunsch, unsterblich zu sein, bzw. worin gründet sich die Vorstellung der Unsterblichkeit? Zeit-Bewußtsein und Ich-Bewußtsein sind Momente des Bewußtseins und voneinander nicht zu trennen. „Es ist sonach keine Zeit [...] in der ich nicht sey. ‚Nachdem‘ ich nun einmal in der Zeit bin, bin ich in aller Zeit. Diese Ansicht liegt dem gem. Menschenverstande bei der beschriebenen Täuschung zum Grunde, darum setzt er sich immer, als seine Vernichtung anschauend, u. über derselben brütend mit hinzu.“²¹ Dies ist nach Fichte der „Hauptgrund“;²² die sittliche Verfaßtheit des Bewußtseins entscheidet dann darüber, wie diese Fortdauer inhaltlich gedacht wird.²³ Führt diese genetisierende Betrachtung uns dazu, die Annahme einer individuellen Fortdauer über den Tod hinaus als „Täuschung“ zu begreifen, so bringt Fichte andererseits auch positive Argumente vor. „Endlichkeit, u. Vft. sind nur in dem Begriffe einer ewigen Fortdauer in der Zeit zu vereinigen.“²⁴ Fichtes Prämisse hierzu ist, daß das, „was zur Möglichkeit der Ausführung des sittl. Endzwecks gehört, bin ich durch praktische Vft. [!] genöthigt, anzunehmen“.²⁵ Das ergibt dann nach Fichte „meine u. aller endl. vernünftigen Wesen Fortdauer ohne Aufhören“.²⁶

Diese von Fichte vorgelegte Folgerung ist aber keineswegs zwingend; ausgehend von

zwischen dem persönlichen Verlangen Fichte's, und der Unwillfährigkeit seiner spekulativen Prinzipien sich diesem zu fügen, die geringe Übereinstimmung, die unter den zu verschiedenen Zeiten von ihm abgegebenen Entscheidungen über die Unsterblichkeitsfrage herrscht“ (Loewe, a. a. O. 225), verstehen läßt.

¹⁶ Vgl. Fichte, VPA, 347f.; VLM, 167.

¹⁷ Fichte, VLM, 166.

¹⁸ Vgl. Fichte, VPA, 350; VLM, 441.

¹⁹ Loewe lagen diese Ausführungen Fichtes noch nicht vor.

²⁰ Vgl. Fichte, VLM, 448. – Vgl. Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, in: Akad. Ausgabe, 1. Bd., 367.

²¹ Fichte, VPA, 341.

²² Vgl. Fichte, VPA, 343.

²³ Vgl. Fichte, VPA, 343f. – Nur „unausstehlichste Langeweile“ kann sich Fichte bei einem ewigen Konzert, wo nur Halleluja gesungen wird, denken (ebd. 344).

²⁴ Fichte, VPA, 324. Vgl. Punkt 1 der Zusammenfassung von Loewe.

²⁵ Fichte, VPA, 324.

²⁶ Ebd.

dieser Voraussetzung kann nur das Dasein der Vernunft gefordert werden. Eine individuelle Fortdauer über den natürlichen Tod hinaus läßt sich damit nicht begründen.

In seiner Rezension des Aenesidemus spricht Fichte dem Glauben an die eigne Fortdauer und dem Glauben an Gott sogar den gleichen Gewißheitsgrad zu wie dem „Ich bin“. Diese Gleichsetzung ist meines Wissens später nicht mehr anzutreffen.

Wie diese Fortdauer angesichts der natürlichen Folgen des Todes gedacht werden kann, begreifen wir nicht. „Wie Vft. in der Zeit ‚anhebe‘, auch nicht.“²⁷ Diese Annahme der Fortdauer ist nach Fichte ein „Glaubensartikel“.²⁸ „Nach dem *Wie* fragen, gehört sonach gar nicht, zu einer Stärkung des Glaubens, sondern lediglich zu einer speculativen Untersuchung, um Theoretische Einsicht, u. glauben zusammen zu knüpfen.“²⁹ Mögliche Antworten sind „speculative Übungen“, um den Glauben zu beleben, ihn mit der natürlichen Sichtweise in Verbindung zu bringen, „Beides, Natur, u. Glauben, *künstlich* [...] – eine natürl. Verknüpfung giebt es zwischen beiden nicht – zu verbinden.“³⁰

Ist diese Trennung von Naturansicht und Glauben in Fichtes Philosophie überhaupt statthaft? Beansprucht denn nicht Fichte, alles was im Bewußtsein ist auf die Bedingungen seiner Möglichkeit zu befragen? Seine Analysen und Synthesen hintergehen zwar die Fakta des Bewußtseins, erschaffen sie aber nicht. Die Unterscheidung von Glauben und empirischer Beobachtung wird also dadurch nicht aufgehoben und letztere behält ihr Recht.

Fichtes Verständnis des hier leitenden Glaubens ist aber nicht eindeutig zu ermitteln. Ruht er allein auf dieser kritisierten Folgerung, oder ist es, wie Fichtes Äußerung in seiner Aenesidemus-Rezension nahelegt, derselbe „Glaube“, der Fichtes System seine Letztbegründung gibt?³¹

Solange sich ein Glaube als Glaube ausweist, ist er kein transzendentes Wissen. Wenn wir Fichtes Letztbegründung bedenken, dann zeugt dieser Glaube zugleich von dem Wissen, daß nur auf diese Weise dem transzendentalen Philosophieren ein Ende gesetzt werden kann, das zugleich Freiheit ermöglicht. Aber mit dieser Antwort ist nichts gewonnen.

Wir stehen bei Fichtes Annahme der Unsterblichkeit vor einem unbegreiflichen Sachverhalt. Nicht nur das Gegenüber der empirischen Erfahrung des Todes unserer Mitmenschen (der im übrigen in seinen Folgen mit denen bei anderen nichtmenschlichen Lebewesen vergleichbar ist) mit Fichtes Glauben an die Unsterblichkeit, sondern auch Fichtes Bestimmungen des „absoluten Ichs“ bzw. des „Einen Lebens der Vernunft“ scheinen kaum vereinbar zu sein mit dem natürlichen Tod. Läßt sich das eingangs vorgetragene Verständnis des Todes – Überwältigung des Vernunftstrebens – überhaupt noch vertreten? Daß der Mensch nur endliche Vernunft ist, hilft hier nicht weiter und erklärt auch nichts. Deduziert doch Fichte immer wieder, daß alle Antriebe des Menschen letztlich Ausfluß des Vernunftstrebens sind?

Wir können doch aufgrund dieser Position und der damit zusammenhängenden Lehre von Leib und Geist nicht sagen, daß im Tode die Vernunft den Leib verläßt. Löst sich also

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. 348.

³⁰ Ebd., Fichtes Weltenlehre ist m. E. ein derartiger Versuch, bei dem seine Bewußtseinstheorie, die empirisch-sinnliche Wahrnehmung und sein Glaube eine transzendente Synthese eingehen.

³¹ Vgl. Fichte, System der Sittenlehre (1798), in: AA I 5, 43, 65; Wissenschaftslehre nova methodo, in: AA IV 2, 22f.; Die Bestimmung des Menschen, in: AA I 6, 257; Wissenschaftslehre 1801/1802, hg. von R. Lauth (Hamburg 1977) 80f.; Wissenschaftslehre 1804, 2. Vortr., hg. von R. Lauth und J. Widmann (Hamburg 1975) 261 ff.; Das System der Sittenlehre (1812), in: Fichtes nachgel. Werke, 3. Bd., 114f.; u. a. m.

dann im Tode die Vernunft auf, zerfällt sie in niedere „Potenzen“ der Erscheinung des Absoluten? Fichtes Aussage, „was ist der Tod? Wir verschwinden *nur für unsre* Mitmenschen, daß der Todte *für sich* verschwinde, wissen wir gar nicht; darüber ist gar kein Factum da“, ³² ist im Lichte seiner Leib-Geist-Philosophie und Bewußtseins- und Handlungstheorie unverständlich; rein isoliert betrachtet ist ihr sicher zuzustimmen.

Fichte räumt, wie wir gesehen haben, hier Unbegreiflichkeiten ein, sie sind ihm aber allem Anschein nach kein Anstoß.

Kommen wir zu Loewes Urteil zurück. Wiederholt wurde festgestellt, daß eine zeitliche Zuordnung bestimmter Positionen Fichtes zur Frage der Unsterblichkeit nicht vertretbar ist. Am Beispiel des „Systems der Sittenlehre“ von 1812 läßt sich dies klar veranschaulichen. Fast alle „widersprüchlichen“ Äußerungen sind anzutreffen.

Die Lehre der unendlich aufeinanderfolgenden Welten, die Rede, daß im zukünftigen Leben keiner fehlen dürfe, der sich hier sittlich bildet, und die Lehre vom Einen Leben des Begriffs. Zudem schreibt Fichte auch noch, daß wir es nicht wissen, „ob nun allenthalben diese Sterblichkeit übergehen werde in das neue Leben, oder in ein absolutes Verschwinden seiner Erscheinung aus dem System der Erscheinung“. ³³

In Fichtes Transzendentalphilosophie immanent vertretbar ist m. E. nur seine Lehre vom Leben der einen Vernunft. Daraus lassen sich aber weder positive noch ablehnende Argumente zur Unsterblichkeitsfrage ableiten. Verstehen wir unter dem Einen Leben der Vernunft das „reine Ich“ oder den „Endzweck“, so ist dieses Leben nicht in der Zeit, es ist *die* Erscheinung des Absoluten. Lebt ein Mensch sittlich, so lebt er dieses Dasein Gottes, genauer: das Dasein Gottes lebt in ihm. Daß dieser Mensch eines natürlichen Todes sterben wird, bleibt davon unberührt. Insofern läßt sich dann in einem übertragenen Sinne der Bedeutung von Unsterblichkeit sagen, daß dieser Mensch unsterblich ist.

Fassen wir zusammen. Fichte „glaubt“ zu jeder Zeit seines Philosophierens daran, daß wenigstens prinzipiell jeder Mensch unsterblich ist. Der Gewißheitsgrad dieses Glaubens scheint aber nicht immer gleich zu sein. Die Frage, ob ein stringenter Zusammenhang zwischen diesem Glauben und Fichtes transzendentalphilosophischer Letztbegründung besteht, läßt sich m. E. nicht beantworten. Fichtes Aussagen dazu sind für ein fundiertes Urteil nicht hinreichend, das zudem durch einige Unbegreiflichkeiten erschwert würde.

Extrapolationen transzendentalphilosophischer Resultate, wie Versuche, christliche Vorstellungen miteinzubeziehen, führen zu transzendenten Aussagen.

Wenn wir aber bedenken, daß Fichte sich selbst nicht nur als ein kühler Analytiker der Verstandestätigkeit und des zulässigen Vernunftgebrauchs verstand, sondern als ein Mensch, der um unserer Erlösung willen philosophierte und predigend lehrte, werden seine spekulativen Äußerungen, und vielleicht auch manche Unbegreiflichkeiten, verständlicher.

³² Fichte, VPA, 335.

³³ Fichte, Das System der Sittenlehre (1812), a. a. O. 56.