

„Einen reinen Tod aber gibt es nicht“.
Voraussetzungen, Probleme und Konsequenzen der Fichteschen Lehre vom Tod in der
Anweisung zum seligen Leben.

von Wolfgang Brauner

I.

Der metaphysische Ausgangspunkt der Auffassung vom Tod, wie sie Fichte in seinem Werk *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) präsentiert, ist seine Lehre vom Leben. Das wahrhaftige, göttliche Leben ist der Grund und das Ziel des menschlichen Lebens. Nur das denkende Innwerden des göttlichen Lebens oder Seins führt zu Wahrheit, Liebe und Seligkeit. Im Hinblick auf die Frage nach dem Tod gipfelt diese emphatische Begründung der Philosophie und des menschlichen Daseins im göttlichen Leben schließlich in der These, dass es einen „reinen Tod aber und reines Nichtsein [nicht] gibt“ (14)¹. Es gibt nur „einen Schein, und dieser ist eine Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins“ (14). Diese Thesen beruhen – wie Fichtes ‚Todeslehre‘ im Ganzen – auf erkenntnistheoretischen und metaphysischen Prämissen, die im folgenden näher untersucht werden sollen. Das soll hier allerdings im Hinblick auf die Frage nach der Aktualität der fichteschen Konzeption für das moderne Denken des Todes geschehen. Die Thanatologie der Moderne hat eine Vielzahl von Aspekten, Begriffen und Theorieansätzen entwickelt, um das Todesphänomen zu untersuchen und seine theoretische wie praktische Bedeutung aufzuzeigen. Fichtes Lehre soll von dieser Diskussion aus betrachtet und ein erster Schritt unternommen werden, um die Relevanz seiner Philosophie für heutiges Denken zu ermessen. Dabei können allerdings nur einige Aspekte der vielschichtigen modernen Diskussion berücksichtigt werden. Im folgenden werden daher zunächst einige Thesen der Fichteschen Lehre vom Tod dargestellt und kritisch betrachtet (Teil II) und anschließend im Kontext einiger Aspekte der modernen Thanatologie diskutiert (Teil III). Im letzten Teil (Teil IV) werden abschließend ethisch-praktische Konsequenzen, die sich u.E. aus der Fichteschen Auffassung vom Tod ergeben, vorgetragen.

II.

Fichtes *Anweisung* ist die Darstellung eines Weges zum glücklichen Leben². Systematisch gesehen besteht die Schrift aus zwei Hauptteilen: im ersten, ‚theoretischen‘ Teil wird u.a. das Verhältnis von Denken und Sein, im zweiten, ‚praktischen‘ Teil das Verhältnis von Liebe und Sein bestimmt. Entscheidend für die metaphysische und erkenntnistheoretische Grundlegung ist der erste, ‚theoretische‘ Teil.

Fichte führt hier die Grundbegriffe seiner Philosophie an. Zu ihnen gehören: Leben, Sein, Liebe, Seligkeit, Denken. Diesen Begriffen, die durcheinander bestimmt sind und weniger definiert als vielmehr in ihrem Wirken gezeigt werden, stehen u.a. als Begriffe gegenüber:

¹ Wir zitieren nach J.G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, Meiner Verlag, Hamburg 2001.

² Siehe zum folgenden auch Ch. Asmuth, Einleitung zu: *Sein, Bewusstsein und Liebe. Johann Gottlieb Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“*, Mainz 2000, S. 16ff.

Leben	–	Tod
Sein	–	Dasein / Nichtsein
Liebe	–	Reflexion
Seligkeit	–	Unseligkeit
Denken	–	Sinnlichkeit
Wissen	–	Meinen
Wahrheit	–	Schein
Gott	–	Welt

Aufgrund dieser antithetischen Struktur erscheint Fichtes Philosophie als ein Konzept, das auf einem begrifflichen und ontologischen Dualismus beruht. Fichtes Ziel ist jedoch ein Monismus, der diese Antithesen und die Mannigfaltigkeit des Seienden in sich begreift. Zu diesem Zweck müssen die Gegensätze aus einer höheren Einheit deduziert und, um das angestrebte selige Leben zu erreichen, das Denken wieder zu der höheren Einheit, die Fichte ‚Leben‘, ‚wahrhaftiges Leben‘, ‚Gott‘, das ‚Absolute‘, das ‚Ewige‘ oder das ‚Sein‘ nennt, zurückgeführt werden. Aufgabe der WL ist es somit, das absolute Sein „scharf zu denken“ (49).

Wie bestimmt Fichte das Sein? Es ist, sagt er, ungeworden und unvergänglich, ewig sich gleichbleibend, einfach, selbstständig, von sich und durch sich da³. Nur das Sein ist, außer dem Sein gibt es nichts. „Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nie aus sich herauskann“⁴.

Fichtes Bestimmung des Seins erinnert an Parmenides' Lehrgedicht, in dem das Sein als Unveränderliches, Unbewegliches, Ganzes und Eines charakterisiert wird⁵. Vom Denken des Seins als einem „stehenden, starren und toten“ (13) Sein möchte Fichte sich jedoch abgrenzen. Für ihn ist das Sein zwar auch unwandelbar und ruhig, „immer nur das gleiche ruhige Sein und Bestehen“ (15), aber zugleich *Leben*. Mit ‚Leben‘ meint Fichte weder das biologische Leben, noch das alltägliche Leben. Leben ist vielmehr „*Liebe*“ (5)⁶.

Parmenides und Fichte gemeinsam ist das Bemühen, das Negative, das Nichtsein und damit den Tod aus dem Sein auszuschließen. Nur das Sein ist, das Nichtsein und der Tod sind nicht: „Es kann keinen reinen Tod geben, noch eine reine Unseligkeit; denn indem angenommen wird, dass es dergleichen *gebe*, wird ihnen das Dasein zugestanden; aber nur das wahrhaftige Sein und Leben vermag da zu sein“ (12).

Obwohl für Fichte der Tod nicht ist, wird ihm aber andererseits doch der Status eines *Scheins* zugesprochen. Das Sein ist die Wahrheit; die „Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins“ (14) hingegen ist der Schein. Da das erscheinende Leben vom wahrhaftigen Leben bzw. Sein getragen wird, erscheinen die ‚Komponenten‘ dieser ‚Mischung‘: das Sein bzw. Leben und das Nichtsein bzw. der Tod.

In der Klassifizierung des Todes als Schein steckt jedoch eine grundlegende Problematik, die beim Zusammentreffen von Phänomenologie und Ontologie der Todes auftritt. Der Tod ist nämlich phänomenologisch betrachtet ein Seiendes, ein Phänomen, während er ontologisch betrachtet ein Nicht-Seiendes ist. Scheinhaftes ist Erscheinendes und damit ein – genauer zu klassifizierendes – Seiendes, es kann ihm somit nicht wie bei Fichte der ontologische Status

³ Siehe *Anweisung*, S. 14f., 49f.

⁴ Fichte, *WL 1804*, S. 160. Wir zitieren nach J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, Meiner Verlag, Hamburg 1986.

⁵ Parmenides, Fragment 28 B 8, in: H. Diels /W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band 1, Hildesheim 1989, S. 235ff.

⁶ Das Charakteristische der Liebe ist jedoch, dass sie „teilt, [...] vereinigt und verbindet“ (11f.). Ruhiges, unveränderliches Sein, das zugleich Liebe ist, die trennt und verbindet, also Bewegung und Veränderung impliziert – wie dies vereinbar sein soll, bleibt u.E. bei Fichte ungeklärt. Diese Problematik bleibt auch bestehen, wenn Fichte die Liebe als „Affekt des Seins“ (110) charakterisiert (siehe hierzu Ch. Asmuth, *Begreifen des Unbegreiflichen*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1991, S. 103). Auch in diesem Fall ist zu fragen, wie von einem unveränderlichen Sein eine Tätigkeit, ein Affizieren ausgehen kann.

eines Nicht-Seienden zugesprochen werden. M.a.W. Der Tod *ist* bei Fichte einerseits *nicht*, als ‚reiner Tod‘ bzw. ‚reines Nichtsein‘, andererseits *ist* er doch, als im ‚Scheinleben‘ Erscheinendes. Man könnte Fichtes Konzeption daher als Konzeption eines ‚seienden Nichtseins‘ bezeichnen. Aber ist ein ‚seiendes Nichtsein‘ nicht ein ‚hölzernes Eisen‘, eine *contradictio in adjecto*? Fichtes ontologische Argumentation befindet sich hier u.E. in einem Dilemma, das nicht gelöst wurde.

Eine Lösung bietet auch seine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Negativen nicht. Fichte argumentiert anthropologisch: Das Negative, der Tod hat seinen Ursprung „nicht im Sein, an und für sich [...], sondern im ertötenden Blicke des toten Beschauers“ (13f.), also im menschlichen Subjekt. Diese Position – die im 20. Jahrhundert etwa bei Sartre⁷ wiederzufinden ist – hat vermutlich Kant durch seine Auffassung, die Negation sei eine transzendente Kategorie, ein reiner Verstandesbegriff⁸, beeinflusst.

Genauer werden von Fichte das *Wissen* bzw. das *Selbstbewusstsein*, also Phänomene des Subjekts, als Ursprungsort der Negation angegeben. Das Sein äußert und offenbart sich im menschlichen Wissen, hier wird es zu ‚Dasein‘, zu einem bloßen Bild des Seins. Dieser Gedanke, der einen Grundgedanken der späteren WL darstellt, führt im Hinblick auf die Todeslehre abermals in ein Dilemma. Das unveränderliche und in sich geschlossene Sein ist aus sich herausgetreten und hat sich im Wissen offenbart. Wissen ist Bild vom absoluten Sein, das Bild vom Sein wird von Fichte aber ontologisch scharf vom Sein selbst unterschieden. Zur Veranschaulichung dieser Trennung dient ihm etwa das Beispiel der Wand⁹: die Wand selbst ist ein bewusstseinsunabhängiges Seiendes – dies entspricht dem Sein selbst; das Bewusstsein bzw. Bild der Wand hingegen „ihr Sein außerhalb ihres Seins“ (51) – dies entspricht dem Bewusstsein des Seins.

Die Entgegensetzung von Sein und Bewusstsein des Seins ist nicht im Sein selbst, sondern im Bewusstsein lokalisiert; sie ist nur ‚für uns‘, aber nicht ‚an sich‘. Das Bewusstsein setzt sich ein absolutes Sein gegenüber und begreift sich selbst dabei als bloßes Bild, als bloße Vorstellung oder Begriff des absoluten Seins. Es „vernichtet“ (52) sich selbst und wird zum bloßen Bild bzw. Abbild des Absoluten. Dabei kann das Bewusstsein stets nur sich selbst, nicht das absolute Sein, begreifen. So charakterisiert Fichte in der WL 1804 die Wissenschaftslehre als „das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, als Unbegreiflichen“¹⁰. Das Bewusstsein verweist zwar auf das Absolute wie ein Abbild auf das darin Abgebildete, kann aber nur das Abbild, nicht das Abgebildete erfassen. Zwischen Sein und Bewusstsein des Seins ist somit ein Hiatus, eine ontologische Differenz, die das Geschehen im Sein selbst in den Bereich des Unerkennbaren verschiebt¹¹.

Trotz dieses Hiatus ist – so eine weitere These Fichtes – das Bewusstsein im Grunde nichts anderes als das Absolute selbst: „Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Sein, und Wesen des Absoluten selber, und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen, in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf“ (54). M.a.W. Da nur das Absolute ist und außerhalb seiner nichts ist, ist das Wissen nicht nur irgendeine Form von ‚Wissen des Absoluten‘, sondern ‚Wissen des Absoluten *im Absoluten*‘.

Für die Frage nach Ursprung und Ort des Negativen und des Todes führt dies aber in ein weiteres Dilemma: die Negation soll einerseits aus dem Sein ausgegrenzt und *nur* im Wissen bzw. Selbstbewusstsein begründet werden, andererseits wird aber das Selbstbewusstsein,

⁷ Siehe J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 2000, S. 83: „Der Mensch ist das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt“.

⁸ Siehe Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, B 106.

⁹ Siehe *Anweisung*, S. 50f.

¹⁰ Fichte, *WL 1804*, S. 34.

¹¹ Siehe *Anweisung*, S. 52f., 68f.; siehe auch Fichte, *WL 1804*, S. 147ff., 164ff.

dessen konstitutives Element die Negation ist¹², als ‚inneres Sein‘ des Absoluten gedacht und damit die Negation via Selbstbewusstsein wieder in das Absolute eingeführt¹³. Das absolute Sein bleibt also letztlich, entgegen Fichtes anderweitiger Intention, der Ort und der Ursprung des Negativen und des Todes¹⁴.

Das Problem kann mit Blick auf die WL von 1804, die den Ausgangspunkt der populären *Anweisung* bildet, auch in anderer Weise dargestellt werden. Grundlegend ist hier wie in der *Anweisung* die Differenz des Absoluten und des *Wissens vom Absoluten*. Aus dieser Differenz resultiert das Grundproblem des Hiatus: Wird das Absolute gewusst, so wird es nicht in seinem An-sich-sein, als Unmittelbares gewusst, sondern nur in seinem Für-uns-sein, als Vermitteltes, als Repräsentant oder Bild des Absoluten. Anders gesagt: Es wird durch das Wissen ‚vergegenständlicht‘. Die Grundfrage, die sich dann aber der WL stellt, ist, wie das Absolute *als solches*, d.h. in seinem An-sich-sein zugänglich und erfahren werden kann, wenn es als gewusstes nur vergegenständlichtes Absolutes ist?

Fichtes Antwort ist, dass sich *Begriff vom Absoluten* und *Leben im Absoluten*, *Sagen* und *Tun* grundlegend unterscheiden. Der Begriff vom Absoluten objektiviert zwar das Absolute, setzt aber in dem Begreifen das Leben im Absoluten voraus, wie das Sagen das Tun voraussetzt. Im Sagen bleibt das Tun uneinholbar, wie im Begriff vom Absoluten das Absolute an sich. Für Fichte ist mit diesem Gedanken die Notwendigkeit der Voraussetzung des Absoluten erwiesen und zugleich an dessen prinzipieller Unzugänglichkeit festgehalten. Hier drückt sich die paradoxe Aufgabe aus, mit der sich die WL konfrontiert sieht: das Unbegreifliche als Unbegreifliches zu begreifen.

Um zu einer differenzierteren Lösung zu kommen, formuliert Fichte den Gedanken, das Absolute, das als transzendente Bedingung vorausgesetzt wird, sei nur „*problematisch*“ gesetzt. Er spricht hier von einem „*problematischen Soll*“ (167) und nennt dies die „*Spitze*“ (167) der Ableitung des Absoluten in der WL.

Um diesen Gedanken eines problematischen Soll zu fassen, müssen mehrere Aspekte berücksichtigt werden. Problematisch bedeutet hier ein Mehrfaches: (1) Zum einen ist das Denken des Absoluten problematisch, weil wir es auch unterlassen können. (2) Zum anderen, ist dieses Denken aufgrund seines Objektivierungscharakters ein nie zu lösendes Problem. Das Denken des Absoluten ist eine immerwährende Aufgabe, eine Einsicht, zu deren Vollzug wir aufgefordert sind. (3) Ferner bedeutet problematisches Soll nicht, dass das Absolute so oder so, also beliebig gedacht werden kann. Das Soll enthält vielmehr ein *Muss*, „ein Kategorisches und Absolutes, die absolute Bestimmtheit seines Wesens“ (168). Wenn das Absolute also gedacht werden soll, dann *muss* es als ‚aus sich‘, ‚von sich‘ und ‚durch sich‘ seiendes Absolutes gedacht werden.

Mit dem Sollen ist auch der *genetische* Aspekt des Denkens angesprochen. Das Absolute steht nicht als Resultat am Ende des Denkprozesses, sondern manifestiert sich bereits im Werden des Denkens, im *Prozess* des konstruierenden Denkens. Im Prozess dieses Denkens wird etwas (das Absolute) gedacht, das sich selbst denkt. Fichte spricht daher auch von der

¹² Unterscheiden, Relationalität und Reflexion beruhen auf Negation und sind Grundprinzipien des Wissens (siehe *Anweisung*, S. 64ff.). Dies zeigt sich bereits in den früheren WL, etwa in der Dialektik von Ich und Nicht-Ich in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794.

¹³ Ähnliche Bedenken ergeben sich durch Fichtes Bestimmung des absoluten Lebens als *Liebe*. Da Liebe trennt und vereinigt, ist auch hier die Negation konstitutives Element. Damit wird aber die Negation wieder zum Moment des Absoluten und widerspricht der behaupteten Einfachheit und Unwandelbarkeit des Absoluten.

¹⁴ Hegel entgeht diesem Dilemma, da für ihn die Negation die „Energie des Denkens“, das bestimmende Moment im Leben des Geistes darstellt: Nur das Leben, das den Tod „erträgt, in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes“ (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, Vorrede, S.26). Das Bestreben, Negation und Tod aus dem Sein auszuschließen, hindert Fichte schließlich auch, das Absolute wie bei Hegel als ‚Identität der Identität und Nicht-Identität‘ zu denken. Fichte bleibt hier in einem Dualismus (Leben – Tod bzw. Sein – Nichtsein) stecken, Negation und Tod gibt es bei ihm – um mit Sartre zu sprechen – nur „an der Oberfläche des Seins“ (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 2000, S. 70).

„Nachconstruction einer ursprünglichen Vorconstruction“ (245). Diese Nachkonstruktion hat mehrere Momente: (1) Zum einen geschieht sie in verschiedenen ‚Reflexionsstufen‘, die Fichte „Weltansichten“ nennt. Sie führen zum Verstehen, wie das Mannigfaltige im Absoluten gegründet ist, also zur Wissenschaftslehre, und – der *Anweisung* zufolge – zu der finalen Einsicht, dass „die Liebe [...] die Quelle aller Gewissheit, und aller Wahrheit, und aller Realität“ (*Anweisung*, 154) ist. (2) Zum anderen bleibt die Nachkonstruktion stets objektivierend-begriffliche Konstruktion, konstruiert somit nicht das Absolute an sich und weiß im Konstruieren von dieser Begrenztheit, d.h. der Unbegreiflichkeit des Absoluten. Im Begriff vom Absoluten erscheint demnach etwas, das im Begriff nicht erfassbar ist: das Absolute an sich, das Fichte Sein, Leben oder Gott nennt. Anders gesagt: der Begriff wird für das Absolute ‚durch-lässig‘. Das innere, unveränderliche Wesen des Begriffs – und damit des menschlichen Wissens überhaupt – ist, wie Fichte sagt, das „*Durch*“. Das ‚Durch‘ ist unser eigenes innerstes Wesen, das Absolute lebt nur „im Durch und als Durch“ (104). In diesem ‚Durch‘ geschieht die unendliche Teilbarkeit des menschlichen Wissens, etwa in die Dualitäten wie Denken und Sein oder in die Mannigfaltigkeit von Begriffen.

Es bleibt aber das Problem bestehen, wie das im Begriff Durchscheinende, das Absolute als solches, zugänglich werden kann. Begriffen werden kann es ja nicht, da der Begriff stets objektiviert. Der Zugang muss demnach ein anderer sein, der aber gleichwohl das Begreifen in sich schließt. Fichtes Antwort hierauf ist, dass wir im *Tun*, d.h. im (stets scheiternden) Versuch, das Absolute zu *denken* bzw. zu *sagen*, die Wahrheit des Absoluten bestätigen. Wir bestätigten sie, indem wir „triebten, was wir sagten, und sagten, was wir trieben; und das Eine durchaus nicht konnten, ohne das Andere“ (197). M.a.W. Wir reden *aus* dem Absoluten *über* das Absolute. Das ‚Bild des Absoluten‘ ist der Bereich, in dem wir uns bei diesem Reden aufhalten: das *Zwischen* von Nachkonstruktion (vorstellendes, objektivierendes Denken) und Ursprünglichem (Absolutes an sich). Sind wir in diesem Zwischen, so sind wir „das absolute Wissen“ (252).

Das Absolute erscheint somit im Wissen. Damit ist zweierlei gesagt: (1) Zum einen hat das Selbstbewusstsein seinen Prinzipiencharakter, den es in Fichtes früheren Wissenschaftslehren, etwa der *Grundlage* von 1794 noch hatte, verloren. (2) Zum anderen erscheint das Absolute im Wissen auf differenzierte Weise. Fichte konzipiert hier eine „Erscheinungs- und Scheinlehre“ und unterscheidet sie von dem anderen Hauptteil der WL, der „Vernunft- und Wahrheitslehre“ (150). Die *Wahrheitslehre* zeigt das in sich geschlossene Absolute als Einheitsgrund allen Wissens auf, die *Scheinlehre* ‚vernichtet‘ das Wissen, das sich als Wissen des Absoluten an sich behauptet, und die *Erscheinungslehre* leitet die Mannigfaltigkeit der Welt vollständig aus dem Wissen des Absoluten ab.

Fichtes hochdifferenziertes Konzept, das auf den Grundunterscheidungen von Begriff und Leben, Denken bzw. Sagen und Tun basiert, lässt aber u.E. das Problem bestehen, wie die *qualitative* Differenz von Absolutem und begriffenem Absolutem gedacht, d.h. *die Fichtesche Bestimmung des Absoluten jenseits des Begriffs von ihm gerechtfertigt werden kann*. Diese Frage ist in unserem Kontext deshalb so wichtig, weil mit der positiven Bestimmung des Absoluten Fichtes Lehre vom Tod steht und fällt.

Fichte geht davon aus, dass das Denken Prädikate stets nur einem *begriffenen* Absoluten zuschreiben kann. Dem im Begriff Durchscheinenden und im *Tun* stets Vorausgesetzten können demnach nur *problematisch* Prädikate zugeschrieben werden, in einem ständigen, stets scheiternden *Soll*. Ausgehend von diesem problematischen Sollen werden von Fichte dem Absoluten Prädikate wie Unwandelbarkeit, Einfachheit, Liebe, Leben etc. zugeschrieben. Unsere Bedenken, die sich hier erheben, sind jedoch, ob die Problematizität hier tatsächlich ausreichend bedacht ist. Fichtes Prädikation des Absoluten als einfach, unwandelbar etc. erhebt ja den Anspruch, das Absolute *als solches* zu meinen. Verstößt Fichte hier nicht selbst gegen den Gedanken, der Begriff müsse ‚vernichtet‘ werden, um zum Absoluten zu gelangen?

Ist es da, so kann man weiter fragen, nicht eine Inkonsequenz, dem Absoluten *überhaupt* Prädikate zuschreiben zu wollen?

Oder wäre es nicht konsequenter, die Prädikation so widersprüchlich zu leisten, dass die Begrenztheit des Denkens deutlicher hervortritt und so etwa vom Absoluten zu sagen, es ist einfach und *zugleich* mannigfaltig, wandelbar und *zugleich* unwandelbar, also das Denken in das Paradox zu treiben bzw. das Prinzip vom Widerspruch zu negieren und so zu zeigen, dass das Absolute ‚das Ganz Andere‘ ist?

Oder via negationis dem Absoluten nur zuzuschreiben, was es *nicht* ist, also von ihm z.B. zu behaupten, es sei nicht wandelbar, nicht unwandelbar, nicht einfach, nicht mannigfaltig etc.?

Diese Denkwege können an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Auf den damit zusammenhängenden Fragen beruht jedoch Fichtes Todeslehre und die Möglichkeit, das selige Leben erreichen zu können. Fasst man Fichtes Gedankengang noch einmal zusammen, so lauten seine Hauptargumente:

- (1) Das Absolute ist einfach, unwandelbar, Liebe etc.
- (2) Weil das Absolute einfach, unwandelbar etc. ist, gibt es im Absoluten ‚keinen reinen Tod und kein Nichtsein‘.
- (3) Weil es im Absoluten ‚keinen reinen Tod und kein Nichtsein‘ gibt, ist das selige Leben erreichbar.

Die Voraussetzung von (3) und (2) ist die These (1). Die gesamte Argumentation beruht demnach auf der *positiven* Bestimmung des Absoluten in (1). Ist aber diese positive Bestimmung des Absoluten nicht haltbar – und hier erheben sich unsere Bedenken –, so ist u.E. auch die Todeslehre nicht haltbar und der Weg zum seligen Leben, den Fichte aufzeigt, nicht gehbar.

III.

Fichtes ‚Todeslehre‘ in der *Anweisung* ist eine Ontologie, aber keine Phänomenologie, Erkenntnistheorie oder gar Psychologie¹⁵ des Sterbens und des Todes. Sie impliziert zwar diese Aspekte – wie wohl jede Theorie des Todes –, differenziert aber nicht explizit hinsichtlich der grundsätzlichen Fragerichtungen, die mit diesem Thema gegeben sind. Scherer unterscheidet hier vier Grundfragen: 1. die Frage, was der Tod sei, 2. die Frage nach der Hoffnung über die Todesgrenze hinaus, 3. die Frage, wie sich der Mensch zum Tode verhalten solle und 4. die Frage nach dem Wissen vom Tode¹⁶. Diesen Fragen entsprechen vier Aufgabenbereiche bzw. Theorieebenen einer philosophischen Thanatologie¹⁷:

1. eine Phänomenologie des Todes
2. eine Metaphysik oder Ontologie des Todes
3. eine Ethik des Todes
4. eine Erkenntnistheorie des Todes.

Die analytisch trennbaren Ebenen hängen voneinander ab und implizieren sich wechselseitig. In der Geschichte der Philosophie des Todes stand allerdings die Ebene der Metaphysik im Vordergrund. Dies ändert sich erst in der Moderne, dem vielfach als nachmetaphysisch charakterisierten Zeitalter. Kennzeichnend für diese Epoche ist, so H. Ebeling, die „Inversion der Thanatologie“, d.h. die Preisgabe des Unsterblichkeitsgedankens und dessen Ersetzung durch die Auffassung, der Tod sei nur noch absolutes Ende, aber kein Übergang mehr¹⁸. Dies

¹⁵ Siehe z.B. E. Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*, Gütersloh 1987.

¹⁶ Siehe G. Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 1988, S. 1ff.

¹⁷ Wir beschränken uns auf die *Philosophie* des Todes. Ausgeklammert werden damit etwa psychologische, biologische, soziologische oder medizinische Aspekte.

¹⁸ Siehe H. Ebeling, *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt/M. 1992, S. 11f.; siehe auch W. Schulz, *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter*, Pfullingen 1992, S. 125f., 142ff.

betrifft Ebeling zufolge weite Teile der neuzeitlichen Philosophie, zeigt sich aber am deutlichsten bei Heidegger, der die Inversion auf die Spitze getrieben hat.

Fichtes Philosophie liegt jedoch noch *vor* der Inversion, sie ist eher eine *Konversion* – von der Frage, ob die *Seele* unsterblich sei, hin zur Antwort, dass das *reine Denken* unsterblich sei. An dem prinzipiellen Gedanken einer Unsterblichkeit oder Ewigkeit wird bei Fichte festgehalten, nur ändert sich gewissermaßen das ‚Objekt‘ dieser Unsterblichkeit. Es ist nicht mehr die Seele, sondern das ‚sich denkende Denken‘. In der Konsequenz dieses Ansatzes, der im deutschen Idealismus zumindest für Hegel und Fichte maßgeblich zu sein scheint, verliert aber der konkrete Tod seine Bedeutung, die ihm etwa in der Antike und im Mittelalter noch zukamen¹⁹: Er ist nur noch Schein, ein Nichtiges, und bedarf daher auch keiner weitreichenden philosophischen Analyse.

Infolgedessen findet sich bei Fichte auch keine Differenzierung der Todesbegriffe, wie sie etwa H. Ebeling vornimmt. Ebeling unterscheidet *qualitates*, *modi* und *quantitates* des Todes und erstellt eine Tafel der Todesbegriffe, die 15 verschiedene Todesbegriffe enthält²⁰. Bei Fichte finden sich keine derartigen Unterscheidungen, für ihn werden alle Todesbegriffe unter den einen ‚Schein-Tod‘ subsumiert, also sowohl der (selbst- oder fremdproduzierte) Eigentod wie der Fremdtod. Gleiches gilt für die Todesarten, die sich beim Menschen und bei nicht-menschlichen Lebewesen ereignen. Anders als etwa bei Heidegger, der das Aufhören, Verenden oder Sich-vollenden vom menschlichen Sterben bzw. „Sein zum Tode“ abhebt²¹, sind in Fichtes *Anweisung* diese Differenzen nicht auszumachen. Damit ist auch der Versuch hinfällig, die Vermittlung dieser verschiedenen Todesbegriffe und Perspektiven zu denken²².

Die Fragen und Probleme, die Fichtes Todeslehre aufwirft, sind u.a. darauf zurückzuführen, dass Fichte in seinen Ausführungen zum Tod die *ontologische* von der *phänomenologischen* Theorie bzw. Beschreibungsebene nicht explizit trennt. Auf der ontologischen Ebene kann versucht werden, das Nichtsein zu denken, auf der phänomenologisch-anthropologischen Ebene den konkreten, physischen Tod des Menschen zu beschreiben und zu untersuchen. Diese Ebenen analytisch zu trennen, anschließend wieder zusammenzuführen und in ihrer Wechselseitigkeit zu denken, ist eine Aufgabe moderner Thanatologie. Sie ermöglicht nicht nur eine Differenzierung in der Begrifflichkeit, etwa in der Unterscheidung von ‚Sterben‘ und ‚Totsein‘, ‚Eigentod‘ und ‚Fremdtod‘, sondern auch die Behandlung der ontologischen Problematik – z.B. das Denken des Nichts bzw. Nichtseins als das, was es ist: nichts²³ – unabhängig von der phänomenologischen Analyse der Todes. Damit könnte auch eine Konstruktion wie die des Fichteschen ‚seienden Nichtseins‘ vermieden werden.

An die Ontologie und Phänomenologie des Todes schließt sich in der modernen Thanatologie die *erkenntnistheoretische* Betrachtung an. So hat z.B. Scheler zu klären versucht, was und wie wir vom Tod wissen können und schließlich eine „intuitive Todesgewissheit“ konstatiert, die dem Lebensprozess als solchem zugrunde liegt²⁴.

Bei Fichte ist der erkenntnistheoretische Aspekt in der These enthalten, das Wissen vom Tod sei konstitutives Moment des Bewusstseins und Selbstbewusstseins. Der Tod, den Fichte hier meint, ist allerdings nicht der konkrete Tod des Menschen, sondern die abstrakte *Negation*, die Reflexion, Spaltung und Relationalität im menschlichen Wissen bedingt.

Der phänomenologische Aspekt ist bei seiner Bestimmung des Todes als *Schein* relevant. Der ‚Schein-Tod‘ ist jedoch nicht wie die abstrakte Negation konstitutives Moment des Bewusstseins. Er ist nicht; er ist nur Schein, ein Trugbild, dessen Unwahrheit erkannt und

¹⁹ Man denke hier etwa an das antike und mittelalterliche ‚memento mori‘, das den Tod im Handeln und Denken der Menschen verankerte. Siehe z.B. N. Oehler, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München 1997, S. 30ff.

²⁰ Siehe H. Ebeling, *Der Tod in der Moderne*, Frankfurt/M. 1992, S. 236f.

²¹ Siehe M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, S. 244ff.

²² Siehe vom Verf., *Über das Wissen um den eigenen Tod*, in: Universitas online, Stuttgart 2006.

²³ Siehe L. Lütkehaus, *Nichts*, Frankfurt/M. 2007, S. 718ff.

²⁴ Siehe M. Scheler, *Tod und Fortleben*, in: Die Zukunft des Kapitalismus und andere Aufsätze, München 1979, S.7 ff.

überwunden werden soll. Fichtes Begriff eines Scheins erweist sich damit auch nicht als neutraler Begriff der ‚Erscheinung‘ wie etwa bei Kant oder Husserl, sondern impliziert vielmehr eine Abwertung, die der platonischen Abwertung des sinnlich Erfahrbaren gegenüber dem wahrhaft Seienden, den Ideen²⁵, gleichkommt.

Wie verhält sich nun Fichtes Deklassierung des erscheinenden, konkreten Todes zu heutigen Erkenntnissen der Wissenschaft und Philosophie? Eine wichtige Tendenz gegenwärtiger Forschung ist die Hirnforschung, die menschliche Erkenntnis auf neurophysiologische Prozesse zurückführt. Diese Naturalisierung der Erkenntnistheorie, die inzwischen alle Bereiche des menschlichen Bewusstseins zu ergreifen scheint, betrifft auch die Frage nach dem Wissen über den Tod. Herausgegriffen sei hier nur ein Punkt, der auch für die Thanatologie grundlegend ist und der der Naturalisierung der Erkenntnistheorie prinzipielle Grenzen setzt: die Frage nach der ‚*Innenperspektive*‘ des Bewusstseins.

Dieses Thema behandelt etwa der Philosoph Th. Nagel in seinen Arbeiten. Er vertritt darin die Position, die beiden erkenntnistheoretischen Perspektiven einer ‚Außen-‘ und ‚Innenperspektive‘ seien nicht aufeinander reduzierbar²⁶. Dies gilt auch für das Wissen vom Tod²⁷. Erfahrung und Wissen haben ihm zufolge einen einzigartigen subjektiven Charakter, der durch objektive Beobachtung, durch wissenschaftliche Analyse oder Experimente nicht erfassbar ist. Damit ist auch das Bewusstsein vom je eigenen Tod ein einzigartiges, den Neurowissenschaften prinzipiell unzugängliches Wissen.

Dieses Ergebnis der modernen analytischen Philosophie steht in diametralem Gegensatz zur Fichteschen These vom Tod als Schein. Der eigene Tod ist nicht, wie Fichte behauptet, eine zu überwindende Täuschung, sondern ein Phänomen, das trotz all seiner Rätselhaftigkeit von besonderer Wahrheit und Gewissheit für das Subjekt ist. Scheler sprach hier von einer „intuitiven Gewissheit“, also einem Wissen, das Evidenzcharakter trägt und als solches nur in der ‚Innenperspektive‘ zugänglich wird.

Die Unmittelbarkeit und ‚Nähe‘ des Todeswissens zeigt sich auch in einem anderen Phänomen, das der ‚Innenperspektive‘ des Bewusstseins vorbehalten ist. Es ist jene Grundbefindlichkeit, durch die der Tod im Bewusstsein präsent wird: der *Angst* bzw. Furcht vor dem Tod²⁸. Dies hat z.B. Heidegger gezeigt. Für ihn ist „das Sein zum Tode [...] wesenhaft Angst“²⁹.

Aufgrund der angedeuteten Unmittelbarkeit dieses Wissens ist das Wissen vom *eigenen* Tod schließlich auch nicht mit dem Wissen vom Tod *eines Anderen* vergleichbar. Eigentod und Fremdtod sind zwei Phänomene, die erkenntnistheoretisch und phänomenologisch weit auseinander liegen.

Die Innenperspektive auf den Tod, sein Zusammenhang mit der Angst und die Differenz von Eigen- und Fremdtod sind nur einige Aspekte, die in der modernen Thanatologie unterschieden werden und die in Fichtes Philosophie des Todes nicht ausreichend bedacht werden. Als weitere Aspekte könnten hier genannt werden: die Differenz von (a) Tod als *Sterben* und (b) Tod als *Totsein*, die als unterscheidendes Kriterium die Irreversibilität des Letzteren hat, die Differenz von (a) *Denken* und (b) *Erfahren* des Todes, die jede Thanatologie mitbedenken muss oder die Pluralität unserer Todesbilder und –metaphern (der Tod als ‚Sensenmann‘, ‚Schlaf‘, ‚Reise‘ etc.) in Relation zur Singularität des einen Phänomens oder allgemeinen ‚Wesens‘ des Todes.

²⁵ Siehe das Höhlengleichnis in Platon, *Politeia* 514a ff., Werke Band 4, Darmstadt 1990, S. 554ff.

²⁶ Siehe Th. Nagel, *Wie fühlt es sich an, eine Fledermaus zu sein?* in: *Letzte Fragen*, Bodenheim 1996, S. 229ff.

²⁷ Siehe Th. Nagel, *Letzte Fragen*, Bodenheim 1996, S. 27f.; ders., *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt/M. 1992, S. 386ff.

²⁸ Siehe G. Condrau, *Todesfurcht und Todessehnsucht*, in: A. Paus (Hg.), *Grenzerfahrung Tod*, Frankfurt/M. 1978, S. 201ff.

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, S. 266.

IV.

Abschließend soll noch mit einem Blick auf die nachidealistische Philosophie kurz die Frage nach der praktischen Bedeutung des Todesbewusstseins angesprochen werden. Ein Grundmotiv der nachidealistischen Philosophie ist der Zweifel an den Fähigkeiten der Vernunft. Die wesentlichen Kräfte, die den Menschen bestimmen, sind ihr zufolge andere: der Wille, die Sinnlichkeit oder die Angst.

Angst ist – allgemein gesprochen – ein Phänomen aus dem Bereich des Nicht-Rationalen. Eine philosophische Bestimmung der Angst findet sich u.a. bei Kierkegaard und Heidegger. Bei ihnen ist sie eine Grundbefindlichkeit, die die Grundverfasstheit des Menschen sichtbar macht. Diese Verfasstheit, die in der Angst erscheint, ist die Freiheit: „Die Angst offenbart [...] das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens“³⁰. Die Verklammerung der Angst mit der Freiheit, ihre Charakterisierung als Grundbefindlichkeit, die – im Gegensatz zur Furcht – keinen Gegenstand hat, ohne Ursache („grund-los“) ist und dem Nichts entspringt, verhindert jede Möglichkeit einer Überwindung durch spekulatives Denken. Statt spekulativem Denken ist es bei Heidegger schließlich das ‚Vorlaufen in den Tod‘, das eine ‚Eigentlichkeit‘ des Daseins ermöglicht, bei Kierkegaard der ‚Sprung‘ in den Glauben, der zur religiösen Existenz führt.

Auch von einer ‚Überwindung‘ im Sinne einer Erkenntnis des bloßen Scheincharakters des Todes kann bei diesen Philosophen nicht gesprochen werden. Der Tod ist ein Faktum, das nicht überwunden, sondern in seiner eigentlichen Bedeutung erst erkannt und so zum tragenden Motiv menschlichen Existierens werden soll. Möglich wird dies durch eine eigentümliche Dialektik des Todes: er ist zugleich gewiss und ungewiss; gewiss ist, dass er eintreten wird und jederzeit eintreten kann, ungewiss ist das Wann und Wie: *Mors certa, hora incerta!* Aufgrund dieser Dialektik ist der Tod, so Kierkegaard, ein Gegenstand des *Ernstes*³¹. Das *memento mori* verleiht ihm Bedeutung für das menschliche Leben: „denken; es sei vorüber, mit dem Leben sei alles verloren, um alsdann bei Lebzeiten alles zu gewinnen – das ist Ernst“³². Das Tod wirkt so als ‚Ansporn im Leben‘, Lebenszeit wird durch ihn zur ‚teuren Zeit‘.

Fichtes Versuch, den Tod zu überwinden und sein Nichtsein aufzuzeigen, führt dazu, dass dem Tod eben dieser Ernst genommen wird. Der Tod verliert damit seine ethische Relevanz, wie sie ihm von Kierkegaard oder Heidegger zugesprochen wird. Dies betrifft nicht nur den eigenen Tod, sondern auch den Tod des Anderen bzw. Nächsten – ein Ereignis, das für Denker wie G. Marcel³³ oder P.L. Landsberg³⁴ eine dem Eigentod gegenüber fundamentalere Bedeutung hat. Bei Fichte vermag weder der eigene Tod, der im ‚Vorlaufen‘ den Menschen zur ‚Eigentlichkeit‘ aufruft (Heidegger), noch der Tod ‚dessen, den wir lieben‘ (Marcel), das eigene Handeln etwa in der Art einer ‚Maxime‘ oder eines ‚Imperativs‘ zu bestimmen. Damit stellt sich aber die Frage, ob dieser Bedeutungsverlust nicht letzten Endes dazu führt, dass – wie etwa S. de Beauvoir in ihrem Roman *Alle Menschen sind sterblich*³⁵ zeigt – das menschliche Leben selbst seinen Sinn verliert.

³⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, S. 188. Vgl. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Hamburg 1984, S. 42: Angst ist „die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit“.

³¹ Siehe S. Kierkegaard, *An einem Grabe*, in: Vier erbauliche Reden 1844, Gütersloh 1996, S. 175ff.

³² S. Kierkegaard, *An einem Grabe*, S. 178.

³³ Siehe G. Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*, Frankfurt/M. 1961.

³⁴ Siehe P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Frankfurt/M. 1973.

³⁵ S. de Beauvoir, *Alle Menschen sind sterblich*, Reinbek bei Hamburg 1970.