

Phänomenologie des Lebens nach dem Tod

Jan Patočka

Phänomenologie des Lebens nach dem Tod

Übersetzt von Sandra Lehmann

Herausgegeben von Tobias Keiling und
Sandra Lehmann



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Tobias Keiling: Jan Patočka über das Leben
nach dem Tod 7

Jan Patočka: Phänomenologie des
Lebens nach dem Tod 49

Anmerkungen 79

Sandra Lehmann: Anmerkungen der
Übersetzerin 87

Weiterführende Literatur 91

Tobias Keiling

Jan Patočka über das Leben nach dem Tod

Es ist eine der Urszenen der Philosophie. Sokrates, angeklagt, die Jugend zu verführen, und von den Bürgern Athens zum Tode verurteilt, sitzt im Gefängnis und wartet auf seine Hinrichtung. Als ihn seine Schüler dort besuchen, entspinnt sich ein Gespräch über Leben und Tod. Sokrates erklärt, dass er seine Strafe zwar nicht für gerechtfertigt halte, sie aber dennoch annehme. Ein tugendhaftes Leben zu führen, schließe auch ein, die Umstände des Lebensendes selbst zu bestimmen. Sokrates zieht es vor, in Athen zu sterben, statt ins Exil zu gehen, denn das, so seine Begründung, komme dem näher, was schön und gerecht sei. Zu einem philosophischen Leben gehöre auch, sich der eigenen Sterblichkeit bewusst zu sein und sich zu ihr zu verhalten. Auch wenn das bedeute, eine ungerechte Strafe zu empfangen.

Aber es geht im *Phaidon* nicht nur um ein selbstbestimmtes Leben und Lebensende. Sokrates will seine Gesprächspartner davon überzeugen, dass Menschen nicht bloß »Sehnen und Knochen« (99a) sind. Wie sein eigenes Beispiel zeigt,

macht es Menschen aus, sich frei entscheiden zu können, womit Sokrates aber nicht Beliebigkeit und Willkür das Wort redet. Handlungen stehen vielmehr im Lichte dessen, was gut, was schön, was gerecht ist. Der Sinn dieser Ausdrücke ist für Sokrates nicht beliebig. Wir legen nicht fest, was sie bedeuten, sondern versuchen, es im Laufe des Lebens herauszufinden. Das aber heißt für Sokrates, einen Sinn zu entdecken, der allem Wandel entzogen ist. Das Gute, das Schöne, das Gerechte sind unveränderliche, ewige Ideen. Darauf stellt sein Argument ab, dass es etwas am Menschen gibt, das mehr ist als »Sehnen und Knochen«. Es gibt etwas in jedem von uns, das Anteil an den Ideen hat. Damit ist es genauso unvergänglich und ewig wie sie. Sokrates nennt dies seine *psyché*, was meist als »Seele« übersetzt wird. Der menschliche Leib vergeht nach dem Tod, die Seele aber dauert fort.

Damit kommt ein Muster metaphysischen Denkens zum Ausdruck, dem die Philosophie oft gefolgt ist, wenn über das Leben nach dem Tod nachgedacht wurde. Zu fragen, ob etwas nach dem Tod kommt, heißt nach der Unsterblichkeit, der Unvergänglichkeit der Seele zu fragen, im Unterschied zur offensichtlichen Vergänglichkeit des Körpers, der mit dem letzten Atemzug sein Leben verliert. Aber kann das überzeugen? Und wie wäre überhaupt zu entscheiden, ob die Seele oder

etwas anderes am Menschen nach dem Tod weiterlebt?

Tod

Was der Anlass für Jan Patočkas *Phänomenologie des Lebens nach dem Tod* war, ist nicht eindeutig zu bestimmen. Die Umstände der Arbeit an diesem Manuskript sind nicht im Detail bekannt, und der Text ist nicht sicher zu datieren. Vielleicht hat er das mit seinem Thema gemein. Die Frage nach dem Leben nach dem Tod gehört zu jenen, die das Menschsein vermutlich schon immer begleitet haben und immer begleiten werden. Mag auch das Leben nicht ewig sein – die Frage, ob es das ist, ist so unvergänglich, wie Platon das vom Guten, Schönen und Gerechten meint. Allerdings denkt man über das Leben nach dem Tod meist so wenig nach wie über das Gute, das Schöne und das Gerechte. Der Verlust eines für ihn wichtigen Menschen, Krankheit oder eine Erfahrung, die Patočka an seine eigene Vergänglichkeit erinnert hat, oder die Lektüre eines Textes – wir wissen nicht, was der Anlass für Patočkas Nachdenken gewesen ist. Aber deutlich wird, dass die Fragen, einmal geweckt, für ihn so wichtig gewesen sein müssen, dass wir ihnen einen seiner stärksten und dichtesten Texte verdanken.

Was Patočkas Essay ausmacht, deutet sich schon in seinem Titel an. Es geht ihm zwar um das, was man das Leben nach dem Tod oder das ewige Leben nennt. Aber den platonischen Dualismus lehnt er ab. Stellt man sich die Seele, wie Patočka schreibt, als »Lenker« und »substanziellen Kern« des Lebens vor, folgt man einem »dualistischen metaphysischen Konzept«. Die Trennung von Leib und Seele gehört zu den wirkmächtigsten Vorstellungen der europäischen Philosophie. Die Seele so zu denken, dass sie vom Körper ablösbar und in der Lage ist, allein zu existieren, liegt auch religiösen Vorstellungen eines Lebens im Jenseits zugrunde. Dabei spricht eigentlich alles gegen sie. Zweifellos verbinden sich mit Körper oder Leib einerseits und Geist oder Seele andererseits unterscheidbare Phänomene des eigenen Lebens. Aber verschiedene Lebensäußerungen zu unterscheiden, sollte nicht heißen, sie zu trennen und die eigene Lebendigkeit auf zwei verschiedene Entitäten aufzuteilen. Patočka deutet zu Beginn seines Essays an, warum es dennoch die Versuchung gibt, die Seele für etwas zu halten, das selbstständig zu existieren vermag, auch über den Tod des Leibes hinaus.

Daran festzuhalten, dass eine verstorbene Person nicht ganz verschwunden ist, dass sie irgendwie weiterlebt – folgt man Patočka, dann ist es das Trostbedürfnis der Hinterbliebenen, das diesen

Gedanken weckt. Ein solcher Trost geht jedoch mit dem Glauben an etwas einher, das sich nicht in Beschreibungen einholen lässt. Der Glaube an das Fortleben der Seele hat deshalb einen philosophischen Preis. Wenn man sich das Leben nach dem Tod nur als Fortdauern einer ewigen Seelensubstanz denkt, übergeht man das »empirisch feststellbare und analysierbare Phänomen eines Nachlebens«. Das Bedürfnis nach Trost ist so stark, dass nur der Glaube an die Seele es zu stillen verspricht. Das aber lenkt den Blick von der weniger als ewigen und fragilen Weise ab, in welcher die verstorbene Person tatsächlich weiterexistiert. Wir wenden uns vom faktischen Weiterleben des Verstorbenen dadurch ab, dass wir an eine unsterbliche Seele glauben. Patočka deutet zunächst nur an, worin dieses Phänomen bestehen soll: »Niemand geht ganz, der Andere lebt in uns weiter.« Darin liegt ein »positivistischer Trost«, der schwächer ist als jener metaphysische Trost der Vorstellung, dass der Tod zumindest die Seele nie wird berühren können. Der Trost, der in der Vorstellung eines Weiterlebens in den Anderen liegt, schreibt Patočka, ist »schwach, und er bröckelt, je mehr wir die Sache analysieren und in sie eindringen«. Je deutlicher wird, wie sich das Weiterleben des Verstorbenen in den Anderen von der Fortdauer der Seele unterscheidet, umso größer wird die Lücke zwischen dem Trost, den

die Hinterbliebenen erhalten, und dem, den sie sich erhoffen.

Wenn man sich an die Phänomene hält, gibt es also keine unsterbliche Seele. Es gibt »nur« das Weiterleben *in uns*. Das Leben nach dem Tod ist keine Fortexistenz der substanziellen Seele, sondern ein Weiterleben *in unserem Leben*. Ein Nachdenken über das Leben nach dem Tod, das sich an dieses Phänomen hält, erfordert deshalb Mut – oder zumindest die Bereitschaft, auf die spekulative Art von Trost Verzicht zu leisten. Diese Stimmung des bewussten Verzichts zeichnet Patočkas Essay aus. Die phänomenologische Terminologie, auf die er sehr selbstverständlich zurückgreift und auf wenigen Seiten eher stichwortartig entwickelt, zeigt den Wunsch, mit einem philosophischen Positivismus Ernst zu machen. Patočka will sich allein an die Phänomene halten. Die gute Nachricht ist: Es gibt ein Leben nach dem Tod. Aber es ist etwas anderes als Leben in Ewigkeit.

Leben

Das Leben nach dem Tod, das es gibt, ist ein Weiterleben im Leben der Anderen. Am Ende des einleitenden Abschnitts schreibt Patočka, das eigene Leben nach dem Tod müsse deshalb als eine

Jan Patočka

**Phänomenologie des Lebens
nach dem Tod**

Die Frage des Lebens nach dem Tod wird meist auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele reduziert. Die Seele ist jedoch ein dualistisches metaphysisches Konzept. Sie ist eine Verdoppelung unserer konkreten Existenz: Man stellt sie sich als körperlosen Körper vor, als separaten »Lenker«, als steuernden substanziellen Kern, der veranlasst, was der Körper dann ausführt. Da das Weiterleben von diesem Doppel abhängt, es als unhintergehbare Voraussetzung gilt, konzentriert sich das Interesse an der Frage des Lebens nach dem Tod vor allem auf die Seele, wenn man praktischen Motiven folgt. Die Frage ist jedoch, wie ein Leben nach dem Tod möglich ist, wenn gar kein substanzieller Träger existiert.

In diesem Fall gibt es eine Art positivistischen Trost: Niemand geht ganz, der Andere lebt in uns weiter. Doch diese Art von Leben ist prekär, weil es von uns abhängt. Es ist ein Leben, das nicht unsterblich ist, sondern das nur fort dauert, und zwar nur so lange, wie wir selbst am Leben sind. Natürlich ist das banal. Aber es ist erstaunlich, dass noch niemand mit philosophischer Gründlichkeit darüber nachgedacht hat: *Wie* lebt der Andere in uns weiter? *Wer* ist dieser Andere, der in uns weiterlebt? *Auf welche Weise* existiert er? *Inwieweit* ist

er identisch mit dem, der einmal gelebt hat, und wie verändert sich diese Identität? – Zweifellos gibt es dieses empirisch feststellbare und analysierbare Phänomen eines Nachlebens, das systematisch untersucht werden sollte – und es ist bemerkenswert, dass dies bisher nicht geschehen ist. Warum? Wahrscheinlich auch aus einem praktischen Grund: Der Trost, der in dieser Vorstellung liegt, ist zu schwach, und er bröckelt, je mehr wir die Sache analysieren und in sie eindringen.

Wir möchten diese Fragen hier rein philosophisch stellen, unabhängig von allen praktischen oder metaphysischen Überlegungen. Die Phänomenologie scheint uns ein methodisches Instrumentarium zu bieten, das es erlaubt, dieses Thema etwas genauer zu behandeln.

Das Leben nach dem Tod als Modifikation des Für-Andere-Seins. – In unserem konkreten Leben sind wir ein intersubjektives Gebilde. Wir leben zwar in unserer eigenen ursprünglichen, lebendigen Gegenwart in uns selbst, an der kein Anderer teilhaben kann. Hier konstituieren sich alle Erfahrungen in ihrer Aktualität, hier existieren sie in jener Ursprünglichkeit, die es erlaubt, im wahrsten Sinne des Wortes zu sagen, dass sie sind – in der absoluten Gewissheit ihres *Dass*, sobald sie auftreten –, nicht als etwas, das wir betrachten, sondern als etwas, das wir sind und das zugleich mit die-

sem Sein auch für sich existiert – in jener unreflektierten Weise, die zwar das Erfassen des *Wie* verhindert, die aber das grundlegende Privileg eines Wesens ist, das nicht in Distanz zu sich selbst lebt und dennoch sich selbst *hat*. Aber neben diesem absolut nur in sich selbst seienden und ursprünglichen, mit den Anderen nicht teilbaren Sein sind wir zugleich und von ihm untrennbar ein Sein für die Anderen (oder eigentlich ein Sein in der Weise, für die Anderen zu sein). Ein solches Sein ist ein Sein, das wesentlich in Distanz zu sich selbst existiert. Das Für-Andere-Sein ist eine Modifikation des In-sich-Seins. Das Für-Andere-Sein kann niemals in sich sein, so wie das In-sich-Sein niemals für Andere sein kann. Da aber die Anderen für uns sind und wir für die Anderen sind, bildet das Faktum *unseres* Für-Andere-Seins eines der wichtigsten Momente und Bestandteile unseres In-sich-Seins. Für die Anderen existieren wir nicht in der Ursprünglichkeit unserer inneren Zeit, sondern als Gegenstand. Wir existieren für sie also nicht im Strom unseres lebendigen Erlebens,¹ sondern als etwas, das sich nur vorstellen lässt, und zwar nie in ursprünglicher Wahrnehmung, sondern immer nur als etwas Abgeleitetes. Für uns wiederum liegt die Ursprünglichkeit unseres Für-Andere-Seins außerhalb von uns. In uns existiert unser Für-Andere-Sein nur als Reflex und meist nur abstraktes Bewusstsein und

Vermeinen, wobei es für dieses abstrakte Vermeinen wesentlich ist, sich nicht erfüllen zu können. Nicht einmal im Spiegel sehen wir uns so »objektiv«, wie uns die Anderen sehen. Unsere eigene Stimme hören wir anders, als sie die Anderen hören. Wir sehen uns eigentlich immer »im Spiegel« der Anderen, das heißt, vermittelt durch ihre Reaktionen auf unser Für-sie-Sein.

(Es ist sogar vollkommen anormal, sich selbst als einen Anderen vorzustellen, sich selbst als einen Anderen zu sehen – als einen Doppelgänger. Das ist überhaupt nur dann möglich, wenn wir uns nicht durch die Anderen zu uns selbst verhalten, wenn wir nicht unser Bild in den Anderen leben, sondern wenn wir uns innerlich spalten und, statt uns in den Anderen zu uns selbst zu verhalten, ein imaginäres *Ich für die Anderen* in uns aufrichten, was eine ganz andere Art von Verhalten ist und mit dem Verhalten zu sich selbst in einem Anderen nichts zu tun hat. Es sei denn, ich würde die Identität des Doppelgängers mit mir selbst erst nachträglich als eine Hypothese formulieren. Dazu muss die Imagination aber bereits in eine Halluzination übergegangen sein.)²

Insofern wir am Leben sind, gibt es eine Synchronizität zwischen unserem *In-sich-Sein*, unserem *Für-sich-Sein* und unserem *Für-Andere-Sein*.

Das *In-sich-Sein* hat seine unvertretbare Ursprünglichkeit im Strom der inneren Zeit, zu dem

kein Anderer Zugang hat, weil dieser Strom der inneren Zeit ein völlig privater Vollzug ist, der unser Sein als solches ausmacht. Fiele diese Grenze, so fiel der Unterschied zwischen Ich und Du.

Das *Für-sich-Sein* ist bereits eine Entfremdung von dieser Ursprünglichkeit und eine Objektivierung. Im *Für-sich-Sein* sind wir schon in einer gewissen Distanz zu uns selbst. Hier bin ich nicht mehr Erlebender, sondern Erlebter, und als solcher bin ich auch, wenn auch in unterschiedlichem Maße, öffentlich.

Mein *Für-Andere-Sein* ist etwas, das eine eigene Ursprünglichkeit hat, die mir selbst in dieser Form nicht zugänglich ist. Meinerseits erlebe ich dieses *Für-Andere-Sein* unthematisch und in einer allgemeinen Form. Ich weiß, dass ich für die Anderen so da bin, wie sie für mich da sind, aber zugleich verfüge ich nicht über die ursprüngliche sinnliche Präsenz meines Seins im Ganzen, wie sie die Anderen haben.

Das *Für-mich-Sein des Anderen* hat ebenfalls eine eigene Ursprünglichkeit, die nicht mit dem *In-sich-Sein* des Anderen zusammenfällt, sondern mit diesem nur synchron ist. Der Kern der Ursprünglichkeit des *Für-mich-Seins* des Anderen ist die Möglichkeit, *den Anderen als Anderen wahrzunehmen*. Die Ursprünglichkeit des Anderen kann sich aber auch darin zeigen, dass er in meiner Welt wirkt, während er selbst abwesend

ist, also jenseits der Ursprünglichkeit der sinnlichen Gegebenheit seiner körperlichen Erscheinung. Der Andere zeigt sich zum Beispiel durch eine bestimmte Handlung, durch einen Brief, so dass ich ihn überhaupt erst als grausam, rücksichtslos, fürsorglich, achtsam und so weiter wahrnehme. Die Ursprünglichkeit des Anderen kann also wie folgt gefasst werden: Der innere Horizont des Anderen lässt sich nur in seinen Handlungen explizieren, deren Ergebnisse ich in der sinnlichen Wahrnehmung aktuell vor mir habe.

Mein An-sich-Sein, mein persönlicher, individueller, situierter Freiheitsentwurf, ist etwas, um das sich mein In-sich-Sein, mein Für-sich-Sein, mein Für-Andere-Sein sowie das Für-mich-Sein der Anderen³ dreht. Dieses An-sich-Sein ist natürlich nicht deckungsgleich mit einer Sache, mit einem *en soi* im Sinne Sartres.⁴ Wenn wir es als An-sich-Sein bezeichnen, heißt das nicht, dass es etwas Träges wäre, das gegeben ist, wo sich die verschiedenen Perspektiven überschneiden. Es ist nichts Gegebenes (wenn man von seiner Situiertheit absieht), sondern etwas, das sich frei konstituiert. Gerade deshalb fällt es weder mit einer Selbsterfahrung (Für-sich-Sein) noch mit der Erfahrung der Anderen (Für-Andere-Sein) zusammen, sondern ist etwas Freies; frei, obwohl es in der Welt lebt, in der Welt enthalten ist, in der Welt vorkommt. Es ist nicht unabhängig vom Für-sich-

Sein und vom Für-Andere-Sein, aber es deckt sich auch nicht mit ihnen. Sein Wesen kann einem selbst nicht weniger verborgen sein als einem Anderen und muss erst durch Interpretation entschlüsselt werden.

Mein *Für-Andere-Sein-für-mich* ist ein Gegenstand der Fantasie, der Vorstellung, der Meinung, des Nachdenkens über mich als Objekt der verschiedenen zielgerichteten Handlungen der Anderen, wobei dies sowohl synchron als auch diachron geschehen kann. In der Diachronie kann ich so in meiner Vorstellung mein eigenes Nachleben in den Anderen haben, mein Als-ob-Leben in den Anderen.

Mein Für-sich-Sein in der Form der reinen *Nicht-Aktualität*, das *Sein der Protention*⁵: Es gibt kein Für-sich-Sein ohne Protention. Das Bewusstsein eines Seins ohne Protention ist immer entweder ein Wissen, das sein eigenes Bewusstsein als ein Objekt transzendiert, oder aber die innere Bewusstwerdung eines zum Ende kommenden Entwurfs, aber auch dieses »zum Ende kommen« ist nie ohne Protention. Aufgrund seines Wesens ist das unmöglich. Hier liegt das Problem des Unterschieds zwischen meinem eigenen Sein und meinem eigenen Entwurf, zwischen dem »Dasein in mir«⁶ und meinem Sein in einem fundamentalen Sinne.

Die bloße Abwesenheit ist die Nicht-Ursprünglichkeit des Bewusstseins des Anderen zusammen

mit dem Bewusstsein seines eigenen ursprünglichen Für-sich-Seins. Ich weiß vom Anderen, dass er existiert, dass er in sich lebt, aber ohne dieses Sein wahrzunehmen, ohne dass es mir in seinem Wie gegenwärtig ist. – Wenn jemand gestorben ist, wenn ich seinen Leichnam sehe, besteht die Ursprünglichkeit seines Für-mich-Seins zusammen mit dem Bewusstsein der Nicht-Existenz seines Für-sich-Seins. Wenn der Tote bestattet ist, wenn er zum Beispiel eingeäschert ist, wenn es nicht mehr möglich ist, ihn zu sehen – seine Asche hat nichts mehr von seiner früheren Erscheinung –, dann verbindet sich die Nicht-Ursprünglichkeit seines Für-mich-Seins mit dem (ursprünglichen?) Bewusstsein seines nicht mehr bestehenden Für-sich-Seins.

In welche Seinsweise geht der Verstorbene über?

Jedes Für-Andere-Sein, das kein bloßes Als-ob-Sein ist, *hatte* seine eigene Ursprünglichkeit des Für-sich-Seins, und nichts, auch nicht das Aufhören dieser Ursprünglichkeit, kann ihm dies nehmen. Jedes Für-Andere-Sein bleibt ein Sein mit einer inneren Ursprünglichkeit, auch wenn diese aufgehört hat und *nicht mehr synchron mit uns ist*. Es handelt sich hier also nicht um einen Übergang in ein reines Für-Andere-Sein im Sinne eines Als-ob-Seins (wie bei Romanfiguren, in der Fiktion, in der Fantasie), sondern ein Kern bleibt

Erste Auflage Berlin 2026
Copyright der deutschen Ausgabe © 2026
MSB Matthes & Seitz Berlin
Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstraße 57A | 10965 Berlin,
Deutschland
info@matthes-seitz-berlin.de

Copyright der Originalausgabe © Jan Patocka Archives

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere
die Nutzung des Werks für Text- und
Data-Mining im Sinne von § 44b UrhG.

Satz: Monika Grucza-Nápoles, Cartagena
Druck und Bindung: Art-Druk, Szczecin, Poland
Printed in Poland
Umschlaggestaltung nach einer Idee von
Pierre Faucheux
ISBN 978-3-7518-3063-8
www.matthes-seitz-berlin.de