

# Die Grenzen des Menschen und seine Endlichkeit

eine analytische Annäherung an den Begriff der „Sehnsucht“

Martin Palauneck

**Martin Palauneck**, geboren 1982, seit 2003 Studium der Philosophie,  
Mathematik und theoretischen Physik in Leipzig und in Basel.  
Besondere Interessen: Logik, Philosophie der Mathematik und Ethik.

### ***Welche Methode ist der Philosophie angemessen?***

Bevor wir uns Hals über Kopf in philosophische Reflexionen zur „Sehnsucht“ stürzen, sollten wir zunächst einmal innehalten, und uns überlegen, ob dieser Aufwand überhaupt einen Sinn hat. Jedes mittelständische Unternehmen beauftragt vor größeren Vorhaben erst einmal eine Nutzenanalyse, um zu prüfen, ob die geplante Arbeit sich ökonomisch vertreten lässt. Warum sollten wir als philosophische Freiberufler nicht ähnlich sinnvoll mit Zeit und Geld haushalten?

Daher möchte ich die Frage vorneweg stellen: „Ist »Sehnsucht« prinzipiell ein philosophischer Begriff?“ Anscheinend gibt es nämlich Themen und Begrifflichkeiten, die sich für eine philosophische Untersuchung mehr eignen als andere: Würde ich hier einen Vortrag zur Philosophie des Golfstromes anbieten, wäre wohl eine gewisse Skepsis Eurerseits angebracht, ob ich Euch nicht auf den Arm nehmen will.

Schließlich scheint sich in der Gesellschaft die Ansicht durchzusetzen, dass ein Philosoph sich nicht zu allem und jedem äußern muss, ja dass seine Beiträge wirklich nicht ständig erwünscht sind.

Diese Forderung nach fachlicher Zurückhaltung und Bescheidenheit ist vergleichsweise neu: Noch vor knapp tausend Jahren hätte wohl kaum jemand eine strikte Abgrenzung der Fächer verlangt. Von der Antike bis weit ins Mittelalter gilt die Philosophie als eine Universaldisziplin, sie wird lediglich von den „praktischen Wissenschaften“ wie Jurisprudenz oder Medizin getrennt, die stark auf ihre Anwendung im Beruf ausgerichtet sind.

Philosophie gilt als Lebensform der reinen *theoria*, also der wissbegierigen Betrachtung der Welt. Ein Überbleibsel dieser Begriffsgeschichte können wir bis ins 20. Jahrhundert verfolgen, wenn an der Universität Leipzig eine Dissertation in der Theoretischen *Physik* natürlich mit einem Doktor der *Philosophischen* Fakultät ausgezeichnet wird. Spätestens aber seit Anfang des 17. Jahrhunderts drängt die experimentelle Methode auf den Markt der Wissenschaften und erschüttert das Deutungsmonopol der Philosophie.

In der Folge dieser Entwicklung spalten sich zahlreiche Einzelwissenschaften von der Philosophie ab, zunächst Physik, Biologie und Chemie, später aber auch Politologie, Soziologie und andere Natur- oder Gesellschaftswissenschaften.

Diese neuen Disziplinen erzielen mit ihrer experimentell-empirischen Arbeitsweise erstaunliche Erfolge und tragen zu einem gewaltigen Fortschritt bei, dessen Potential auch heute bei weitem nicht ausgeschöpft ist. Im öffentlichen Interesse haben diese Wissenschaften ihrer alten Mutter Philosophie mittlerweile längst den Rang abgelaufen, jedenfalls was Akzeptanz und Ansehen betrifft.

Die Philosophie gerät so zunehmend unter Rechtfertigungszwang, aber das muss uns ja nicht unbedingt bedrücken. Wir wollen uns vielmehr auf den eigentlichen Kern der Philosophie rückbesinnen, damit wir nicht in fremden Gefilden wildern, in denen die neuen Teilwissenschaften einen Heimvorteil genießen.

Was heißt das jetzt konkret? Ich werde bei meiner philosophischen Untersuchung des Begriffs der „Sehnsucht“ – und ich bitte Euch hier erst einmal darum, mir zu glauben, dass es sich wirklich um einen philosophische Begriff handeln könnte – all jene Aspekte aussparen, die sich durch experimentelle Methode oder empirische Datenauswertung am besten beleuchten lassen, also all jene Bereiche, die unter die Betrachtung der Biologie, Verhaltensforschung, Psychologie, Kulturanthropologie oder ähnlicher Wissenschaften fallen.

Das ist nun natürlich eine rein negative Bestimmung meines Vorgehens, und ich hoffe, dass es mir gelingen wird, meinen Punkt etwas genauer zu treffen.

In manchen philosophischen Schulen herrscht auch heute noch die Auffassung vor, der Philosoph müsse einen reichen Schatz an Lebenserfahrung besitzen und daraus seine Erkenntnisse schöpfen, die er dann einem etwas unbedarften Publikum in Form von klugen Sprüchen weitergeben kann. Die Vertreter dieser Ansicht haben natürlich eine gewisse Idealvorstellung eines ergrauten, weisen Mannes vor Augen und berufen sich gerne auf antike Vorbilder. Ich kann mich jedoch nicht des Eindrucks erwehren, dass jene ihr Bild eher von Vasenmalereien und Wandmosaiken als aus einschlägigen Texten beziehen, und möchte daher gegen jene Ansicht folgende Einwände vortragen:

1. Insofern diese vermeintlich philosophisch aufbereitete Lebenserfahrung irgendeinen Anspruch auf Allgemeinheit erhebt, sind die Erlebnisse eines Einzelnen natürlich von geringerem Erkenntniswert als die gesammelten Eindrücke vieler Einzelner. Somit können wir derartige Fragestellungen besser mit einer Art empirischer Sozialforschung betrachten als mit einer gut gemeinten Lehnstuhlphilosophie.
2. Es mag ja durchaus gewisse Erfahrungen geben, die einen zutiefst individuellen Charakter aufweisen und sich daher nicht mit den zuvor genannten Methoden erfassen lassen. Wir können sie eben nicht vom Erleben des einzelnen Subjekts abtrennen. So scherzt schon Aristoteles, dass die Liebe nur sehr unzureichend mit dem Kochen des Blutes im Herzen zweier Menschen beschrieben werden kann.

Wir müssen dann aber auch zugleich akzeptieren, dass wir Aussagen zu solchen Themen zwar durchaus interessant finden können, aber wir dürfen notwendigerweise keinen Anspruch auf objektive Gültigkeit erheben. Das heißt aber nichts anderes, als dass wir mit solchen Sätzen das Gebiet der Wissenschaft verlassen.

Also können wir jetzt genauer fragen: Was bleibt uns von der Philosophie, wenn wir sie als strenge Wissenschaft betreiben wollen?

- Wir dürfen und wollen nicht solche Bereiche tangieren, die durch eine experimentelle oder empirische Methode der Nachforschung besser erschlossen werden können.
- Andererseits sind für uns auch solche Erfahrungen ungeeignet, die rein subjektiv bleiben müssen. Vielleicht können diese lyrisch-literarisch aufgearbeitet werden, aber das sollten wir lieber dem begabten Dichter überlassen.

Zusammengefasst heißt dies: Wir werden weder auf Erfahrungen und Wahrnehmungen zurückgreifen, die messbar und quantifizierbar sind, noch auf solche, die ausdrücklich nicht messbar und quantifizierbar sind. Somit folgt für uns: wir dürfen auf *überhaupt keine* Erfahrungen zurückgreifen.

Damit bewegen wir uns aber durchaus auf klassischem Terrain der Philosophie:

Untersucht wird keine Empirie, sondern die logischen Grundlagen, die aller Empirie vorausgesetzt sind.

### *Die Analysis der Sehnsucht*

Was bedeuten diese Vorgaben, wenn wir sie auf den Begriff der Sehnsucht anwenden?

Wir werden uns darauf beschränken, die logischen Qualitäten des Begriffs zu beleuchten, das sind die Bedingungen, anhand derer wir den Begriff der Sehnsucht überhaupt denken können. Mit anderen Worten, wir untersuchen die *a priori*-Grundlagen, mittels derer die Erfahrung der Sehnsucht erst möglich wird.

Das mag jetzt noch ein wenig abstrakt klingen, aber ich werde gleich diese Abstraktion mit Inhalt füllen.

Die Vorarbeit und programmatische Grundlagenklärung haben jetzt natürlich einen etwas breiteren Raum eingenommen, aber das ist durchaus üblich in der Philosophie.

Die eigentliche Aufschlüsselung des Begriffs der „Sehnsucht“ kann nun rasch und zügig erfolgen. Jedenfalls einfacher, als dies möglich wäre, wenn wir bei unserem Vorhaben im Dunkeln tappen würden.

Zusätzlich werden wir uns aber bescheiden genug zeigen, dass wir die folgenden Schritte nicht allein unternehmen wollen. Ich werde bei unserem Nachdenken einen großen Klassikers zu Hilfe nehmen, nämlich René Descartes. Dieser bietet sich aus zwei Gründen besonders für uns an:

Erstens suchen wir nach *a priori*-Wissen, und Descartes ist ein anerkannter Meister des *a priori*.

Zweitens wird das kartesische Werk selbst von einer tiefen Sehnsucht angetrieben, nämlich vom Streben nach einem gesicherten, unerschütterlichen Wissen. Descartes sucht einen Urgrund, auf den wir uns bei der Erforschung der Welt bedenkenlos verlassen können. Wir werden die „Sehnsucht“ also mit einer Methode untersuchen, die selbst aus einer Sehnsucht entstanden ist.

Was sind nun die für uns interessanten Eigenschaften der Sehnsucht? Descartes empfiehlt uns für solche Fälle die Methode der *Analysis*. Dabei gehen wir vom problematischen Begriff aus, zerlegen ihn in seine Bestandteile und schlüsseln diese solange auf, bis wir sie mittels axiomatischer Sätze herleiten können.

Zuerst betrachten wir dafür zwei einfache Fälle von Sehnsucht:

„Anton sehnt sich nach seiner Kindheit.“

und: „Bert hat Sehnsucht nach Amerika.“

Beide Sätze setzen jeweils voraus, dass Anton kein Kind mehr ist, und Bert sich zum Zeitpunkt der Äußerung eben nicht in Amerika aufhält.

Folglich impliziert die Sehnsucht eine grundlegende Differenz zwischen dem, was (oder wo) der Betroffene ist, und dem, wonach er sich sehnt.

Vielleicht mag es bestimmte Sonderfälle geben, bei denen diese Differenz nicht sehr deutlich zu Tage tritt, etwa wenn jemand sich zwar in Washington befindet, sich aber nach dem fiktiven Amerika seiner Träume oder der Wildwest-Filme sehnt. Aber auch in solchen Fällen können wir mit etwas begrifflicher Mühe rasch die zugrunde liegende Differenz aufdecken.

Weiter gilt: Damit diese Differenz vorliegen kann, muss eine bestimmte Begrenzung des Subjekts vorliegen.

Erstens muss es im entsprechenden Bereich endlich sein; d.h., wenn jemand nicht in Amerika ist, setzt dies voraus, dass er räumlich begrenzt ist, also nicht überall zugleich sein kann.

Zweitens darf diese Begrenzung nicht absolut sein: Unserem Sehnsüchtigen muss zumindest bewusst sein, dass es außerhalb seiner Grenzen noch etwas gibt, nach dem er sich sehnen kann.

### *Die Notwendigkeit einer Grundlegung im a priori*

Soweit erscheinen uns die Grundbedingungen klar und einfach, wenn nicht sogar trivial. Nun dürfen wir aber die besonderen Einschränkungen der philosophischen Methode nicht vergessen, über die ich eingangs gesprochen habe:

Wenn wir uns über die Begrenzung des Sehnsüchtigen unterhalten, über seine Endlichkeit, dann dürfen wir diese Begriffe nicht aus der Erfahrung beziehen:

Eine beliebte Sehnsucht, von der Medizin und Theologie gleichermaßen profitieren, stellt ja bekanntermaßen der Wunsch nach einem verlängerten oder ewigen Leben dar. Diese Sehnsucht speist sich aus unseren Begegnungen mit dem Alter und dem Tod, die uns im Leben immer wieder schmerzlich treffen. Dieses Wissen ist aber somit rein empirisches Wissen: Weshalb sollte ein Mensch, der nie Tod und Verlust erfahren hat, auch eine Sehnsucht nach dem ewigen Leben verspüren? Er weiß ja gar nicht, dass sein Leben beschränkt ist.

Ähnlich verhält es sich mit der Sehnsucht nach fernen Städten und Ländern: Wir müssen zunächst die Erfahrung machen, dass es mehr als einen Ort gibt, und dass wir nicht überall zugleich sein können.

Wenn wir dieses Wissen erst dadurch erhalten können, dass wir Erfahrungen machen, wenn es also der Erfahrung nachgeordnet ist, dann kann es natürlich keine Vorbedingung eben dieser Erfahrung sein.

Das bedeutet auch, dass diese Art von Sehnsucht nicht auf rein logischen Bedingungen beruht, sondern auf solchen, die mit denen der Sinnlichkeit vermischt sind.

Etwa um eine Sehnsucht nach der Kindheit zu empfinden, muss ein Mensch die Veränderungen der Adoleszenz und des Alters erleben, er muss diese entstehende Kluft zum Kindsein erfahren, die er nicht mehr überschreiten kann.

Stellen wir die Sehnsucht aber auf diese empirische Grundlage, so begeben wir uns in die Gefahren, die ich anfangs beschrieben habe: Entweder verlieren wir uns in unseren subjektiven Betrachtungen, die für andere Menschen womöglich nett zu hören sind, aber darüber hinaus kaum praktischen Nutzen aufweisen. Oder wir wagen uns mit einem pseudowissenschaftlichen Vorgehen auf Gebiete und schwadronieren über

Themen, die etwa mit der Medizin oder der Psychologie weitaus besser zu erklären wären.

Um Skylla und Charybdis zu entgehen, stelle ich deshalb hier die zutiefst kartesische Frage: Gibt es eine Grundstruktur der Sehnsucht, über die wir etwas erkennen können, ohne auf sinnliche Wahrnehmungen, auf Erfahrungen oder unsere Perzeptivität zurückgreifen zu müssen?

Mit den Schlussfolgerungen, die wir bereits zuvor gezogen haben, heißt das: Gibt es eine Endlichkeit des Menschen, die er nicht erst erfahren muss, sondern die immer schon in ihm angelegt ist?

### *Das kartesische Cogito*

Im berühmten vierten Abschnitt seines „Discours de la Méthode“ formuliert Descartes den Satz „je pense, donc je suis“, der vor allem in der lateinischen Fassung „cogito ergo sum“ seinen Siegeszug durch die Weltgeschichte der Philosophie angetreten ist.

Allerdings herrscht bei den Philosophen und Nichtphilosophen eine gewisse Uneinigkeit darüber, wie denn dieser Satz zu verstehen sei. Einige halten ihn für einen sophistischen Fehlschluss, andere für einen atemberaubenden Beweis der eigenen Existenz, wiederum andere lediglich für eine gut formulierte, aber leere Phrase.

All diese Verwirrung ist sehr zu bedauern, denn sie ließe sich einfach durch einen Blick in den Text aufklären.

Im Abschnitt II.6 der „Meditationes de Prima Philosophia“ schreibt Descartes, dass er sich keinesfalls dafür interessiere, ob er nun existiert oder nicht (das wäre wohl sogar für einen Philosophen eine recht kuriose Frage). Vielmehr möchte er wissen, was er ist, beziehungsweise, was er *mit Sicherheit* ist. Für Descartes bedeutet diese Formulierung immer, dass er nicht auf Wahrnehmungswissen, auf perzeptive Erkenntnis zurückgreifen will, sondern – kantisch gesprochen – nach den *a priori*-Bedingungen unserer Existenz sucht.

Die Antwort auf seine Frage liefert Descartes gleich mit: ich bin ein *res cogitans*, und dies liegt eigentlich klar auf der Hand: „Ich denke, also bin ich ein denkendes Ding.“

Die meisten anderen Bestimmungen unserer Menschlichkeit können wir nur durch unsere Sinnlichkeit erfahren, wir sehen also, dass wir zwei Arme und zwei Beine haben, wir spüren, dass unser Körper Wärme ausstrahlt und dass wir Schmerzen empfinden, wenn wir uns verletzen.

Dass wir denken, bemerken wir aber nicht zufällig, indem wir etwa fühlen, wie wir die Stirn in Falten legen oder hören, wie wir vor uns hinhimmeln.

Vielmehr wissen wir, dass wir denken, allein dadurch, dass wir denken.

Dies ist genau der Ausgangspunkt, nachdem wir gesucht haben. Wenn wir nun als Nächstes fragen, ob in unserer Bestimmung als *res cogitans* zugleich enthalten ist, dass wir endliche Wesen sind, dann verfolgen wir unsere Spur weiter.

Descartes stellt übrigens die gleiche Frage, nur formuliert er sie hübscherweise etwas anders – und daran können wir sehen, dass sich zwar die gesellschaftlichen Vorzeichen der Philosophie verändert haben, nicht aber ihre Grundprobleme: „Woher weiß ich, dass ich nicht selbst Gott bin?“ ( vgl. Med. III, 32). Mit anderen Worten: Woher weiß ich, dass ich kein unendliches, also unbeschränktes Wesen bin?

Descartes zeichnet zunächst einen einfachen Weg zur Beantwortung vor: Anscheinend muss ich ja zuerst fragen und überlegen, ob ich begrenzt bin. Wäre ich aber wirklich unbegrenzt, dann wüsste ich doch die Antwort gleich, und müsste nicht vorher nachdenken.

Dieser Einfall ist allerdings etwas zu billig. Schließlich behaupten wir damit, dass Gott sich selbst keine Fragen stellen kann, weil er ja allwissend ist. Nur wäre dies der Fall, dann wäre Gott auch nicht mehr allmächtig, und dies widerspricht klar seiner Unendlichkeit.

Warum sind wir keine allmächtigen Götter? Eine solche Vorstellung gibt es übrigens im radikalen Idealismus, für den die wirkliche Welt nur in unserer Vorstellung existiert, und wir somit alle Dinge durch unsere Einbildungskraft geschaffen haben.

Warum ist dies aber gerade nicht der Fall? Gehen wir nochmals an den Ausgangspunkt zurück:

Wir sind denkende Wesen, folglich sind wir auch handelnde Wesen, denn natürlich ist das Denken eine Form der Handlung. Eine Handlung bedeutet nun aber zugleich Veränderung, denn wo sich nichts verändert, da tut sich auch nichts.

Für viele Scholastiker wäre hier der Fall schon erledigt, denn sie behaupten: Gott ist perfekt, und was perfekt ist, wird durch Veränderung nur schlechter. Ergo verändert sich Gott nicht, und wenn wir uns ändern können, ist dies der beste Beweis dafür, dass wir nicht identisch mit Gott sind.

Ich bitte aber auch hier um Vorsicht: Solch ein Dogma impliziert, dass Gott sich nicht verändern kann. Wir gehen aber gerade davon aus, dass er allmächtig ist.

Wir sehen, das Wesen Gottes ist nicht gerade leicht für uns zu ergründen.

Zum Glück müssen wir dies hier an dieser Stelle auch nicht, denn es fehlt uns zur Vollendung des Gedankengangs nur ein kleiner Schritt:

In jedem Ding, das sich verändert, muss es etwas geben, das erhalten bleibt: So bleibt ein Kirschbaum, der im Frühling weiß blüht und im Herbst sich rot verfärbt, immer ein Kirschbaum. Gäbe es bei einer Veränderung keine Sache X, die im Prinzip erhalten bliebe, so würden wir nicht davon sprechen, dass X sich verändert, sondern wir würden sagen:

„Zuerst war da ein X, das ist jetzt weg; dafür haben wir nun ein U.“

Nehmen wir an, wir verändern uns, und nennen den Anfangszustand: das „alte Ich“, sowie den Endzustand das „neue Ich“. Wer sorgt nun dafür, dass etwas über die Veränderung hinweg erhalten bleibt, wer garantiert die Kontinuität des „Ichs“?

Das „neue Ich“ kann es nicht sein, denn es entsteht ja erst durch die Veränderung. Das „alte Ich“ kann es auch nicht sein, denn es verschwindet schließlich genau in jenem Moment, in dem die Veränderung eintritt.

Wir scheinen hier mit einem merkwürdigen Phänomen konfrontiert zu werden. Vielleicht besitzt das „alte Ich“ eine geheimnisvolle Kraft, mit der es wirken kann, obwohl es längst verschwunden ist?

Nein, diese Kraft kann es nicht besitzen. Warum muss dies so sein? Ich bitte Euch, Euch noch einmal an den Ausgangspunkt zurück zu erinnern: Ich bin ein *res cogitans*, ein denkendes Wesen, alles was ich wesentlich bin, muss daher in meinem Denken zu finden sein. Wenn wir über diese geheimnisvolle Kraft verfügen würden, dann wäre sie ein Teil unseres Denkens, wir würden sie daher genau kennen. Descartes schließt daraus, dass es einen Gott geben muss, der unser „Ich“ über die Veränderungen hinweg erhält. Der Schöpfungsakt ist nicht genug, es muss auch eine Macht geben, die den

Dingen Bestand verleiht. Wir können auch etwas angemessener für unsere säkulare Welt formulieren: Unsere Existenz ist nicht vollständig in unsere Hände gegeben. Wir sind nicht in der Lage, uns selbst aus dem Nichts zu erschaffen, wir können uns auch nicht gänzlich aus der Zeitlichkeit befreien, wir können nicht unsere eigene Fortdauer garantieren. Wir sind darauf angewiesen, dass wir in der nächsten Sekunde immer noch dasselbe „Ich“ sind, mit dem wir uns in diesem Moment identifizieren.

An dieser Stelle können wir nun endlich Luft schöpfen. Wir haben die beiden Grundlagen bestimmt und hergeleitet, auf denen die Sehnsucht basiert: Zum einen unsere eigene Endlichkeit, unsere Unfähigkeit, die Ursache der eigenen Existenz zu sein. Zum anderen die Gewissheit, dass es eben diese Ursache geben muss, dass heißt, die Kenntnis einer grundlegenden Fähigkeit, die über unser Vermögen geht.

Wir haben also nicht nur rein *a priori* erkannt, was wir sind, sondern auch, was wir nicht sind. Aus diesem Bewusstsein unserer Unzulänglichkeit kann die Sehnsucht erwachsen, die wir gesucht haben.

### **Schluss**

Nun könnte von Euch der Einwand kommen: Was gewinnen wir denn, wenn wir den Begriff der Sehnsucht derart reduzieren? Ein Konzept, das zugegebenermaßen äußerst vielschichtig und facettenreich schillert, entkleiden wir Schicht um Schicht, bis wir das bloße logische Skelett in den Händen halten. Betreiben wir damit nicht eine Verarmung der Begrifflichkeit, eine Verödung unseres Denkens?

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, dass wir eine bescheidene Philosophie betreiben, die gar nicht den Anspruch erhebt, alle Aspekte eines Problems zu klären. Wir haben die Charakterisierung der Philosophie ja gerade dadurch gewonnen, dass wir sie von allen anderen Wissenschaften abgegrenzt haben; und somit gestehen wir auch den anderen Disziplinen ihre Kompetenz und ihren Geltungsanspruch zu.

Was ist aber der spezifische Nutzen unseres Ansatzes? Wenn wir die Endlichkeit und das Bewusstsein der Endlichkeit als logische Stützpfiler der Sehnsucht hervorheben, zeigen wir damit auch zugleich, wie die Sehnsucht in unserem Denken verwurzelt ist. Wir untersuchen nicht nur unsere persönlichen Befindlichkeiten, nicht unsere kulturellen Eigenheiten, ja nicht einmal die Merkmale unserer historischen Epoche.

Wir haben den Ehrgeiz, den notwendigen, unabtrennbaren Kern unseres Denkens aufzudecken;

Wir wollen herausfinden, was es heißt, überhaupt ein denkendes und endliches Wesen zu sein, eben was es heißt, ein „Mensch“ zu sein. Wenn wir dabei sehen, dass der Ansatz der Sehnsucht in diesen Bedingungen verwurzelt ist, zeigen wir zugleich, dass sie grundlegender Teil der *conditio humana* ist.

Manch einer mag uns vorwerfen, dass wir nur einen Bruchteil des Verständnisses von „Sehnsucht“ für uns erarbeitet haben. Dafür ist dieser Bruchteil aber einer fern aller historischen, religiösen, kulturellen oder sonstigen vergänglichen Zufälligkeiten. Wir haben versucht, einen Blick auf die Ewigkeit zu erhaschen. Und das ist genau die Aufgabe, die uns die Philosophie seit ihren Anfängen stellt.