

# Fortschritte der Neurologie · Psychiatrie

**Mitteilungsblatt der  
Viktor von Weizsäcker  
Gesellschaft**

**Herausgegeben von**

U. H. Peters, Köln  
K. Heinrich, Düsseldorf  
J. Klosterkötter, Köln  
B. Neundörfer, Erlangen

**Begründet von**

A. Bostroem und J. Lange

**Georg Thieme Verlag**  
Rüdigerstraße 14  
D-70469 Stuttgart  
Postfach 30 11 20  
D-70451 Stuttgart

**Sonderdruck**

© Georg Thieme Verlag Stuttgart · New York  
*Nachdruck nur mit Genehmigung des Verlages*

# Mitteilungen der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft e.V.

Verantwortlich für diese Rubrik:  
Peter Hahn, Heidelberg  
Redaktion:  
Rainer-M. E. Jacobi, Essen

## Tagungsbericht

*Natur und Geist.  
Medizinische Anthropologie im Horizont von Geistesgeschichte  
und Naturphilosophie*

3. Jahrestagung der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft in Verbindung mit dem Kulturwissenschaftlichen Institut Essen vom 21. – 22. November 1997 im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg

Ohne es eigens thematisiert zu haben, kam mit dieser Tagung eine bislang unzureichend wahrgenommene Problematik neuerer Medizingeschichte und Medizintheorie in den Blick: die naturphilosophische und geistesgeschichtliche Paradigmatik der Leitbegriffe medizinischen Denkens. Soweit diese ihre Herkunft der klassischen Naturwissenschaft verdanken, sollte die Wirkungslosigkeit jener Konzepte medizinischer Anthropologie, mit denen Viktor von Weizsäcker eine Reform der Medizin verband, nicht überraschen. Die vielfältigen Versuche, in geeignet erscheinenden Kontexten moderner Medizin Denkansätze medizinischer Anthropologie fruchtbar werden zu lassen, bleiben so lange unbefriedigend und wissenschaftstheoretisch fragwürdig, wie sie selbst ihren naturphilosophischen Prämissen nicht gerecht werden. Mag es der modernen Medizin weithin an kritischer Reflexion auf die geistesgeschichtlichen Hintergründe ihrer Begriffssysteme mangeln, eine naturphilosophische Erhellung und systematische Entfaltung der Paradigmatik medizinischer Anthropologie ist gleichfalls noch kaum geleistet.

Insofern war diese Tagung der breit angelegte Versuch, am Beispiel geistesgeschichtlicher Konstellationen, naturphilosophischer Topoi und methodologischer Konzepte, Beiträge zum Verständnis medizinischer Anthropologie zu leisten. Bereits in den einführenden Überlegungen von Rainer-M. E. Jacobi (Essen) wurde aber deutlich, daß auch die Thematik der Krankengeschichte, der die vorjährige Tagung galt, ihre eigentliche Bedeutung erst im Lichte jener „Revision der Grundbegriffe“ herkömmlichen naturwissenschaftlichen Denkens erlangt, die bei Weizsäcker den Rang einer *conditio sine qua non* für den Aufbau der medizinischen Anthropologie besitzt. Damit kommt die Radikalität des Weizsäckerschen Ansatzes zur Geltung: die Infragestellung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe (Kausalität, Zeit, Raum, Kraft und Zahl) hinsichtlich ihrer Dignität für die Beschreibung und das Verstehen der Phänomene des Lebendigen.<sup>1</sup> Die „biographische Methode“, als ein Kernstück medizinischer Anthropologie, impliziert infolge der Berücksichtigung der Geschichtlichkeit des Krankwerdens eine Veränderung der Grundbegriffe. So nimmt es

kaum wunder, daß in den „Studien zur Pathogenese“, in denen Weizsäcker diese Methode einführt, auch jene Formulierung geprägt wird, die sein Anliegen am deutlichsten charakterisiert: *die Einführung des Subjekts in die Medizin.*<sup>2</sup> Indes wird zumeist übersehen, daß sich hiermit nichts anderes als eben jener Grundbegriffswandel verbindet, mithin eine elementare Kritik der transzendentalen Erkenntnistheorie und Ontologie. Denn deren Subjekt ist gerade nicht gemeint, wenn von der Einführung oder besser Anerkennung des Subjektes in der Medizin die Rede ist, vielmehr wird die logische Autonomie der Reflexionsurteile mitsamt dem Apriorismus der Anschauungsformen selbst in Frage gestellt. Hiervon zeugt die Inkommensurabilität der Elemente der „biographischen Methode“ die „Wirksamkeit des Ungelebten“ und die „Verwirklichung des Unmöglichen“ – mit dem herkömmlichen physikalischen Zeitverständnis. Das Leben, alle Dinge, ja die Welt im Ganzen sind nicht *in* Raum und Zeit, „sondern Raum und Zeit sind in der Welt, an den Dingen“.<sup>3</sup> Am Beispiel der „biologischen Zeit“, deren gestalthaften Charakter Weizsäcker gemeinsam mit Alfred Prinz Auersperg näher bestimmte, kann der paradigmatische Wert des Grundbegriffswandels für die praktische Wirksamkeit medizinischer Anthropologie, näherhin der „biographischen Methode“, am überzeugendsten aufgezeigt werden.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Mit diesem Programm kommt die erkenntnistheoretische Intention der medizinischen Anthropologie zum Vorschein. Als Ausgangspunkt dieser Bemühungen benennt Weizsäcker seinen mit Alfred Prinz Auersperg gemeinsam veröffentlichten Aufsatz „Zum Begriffswandel der Biologie“ (Zschr. ges. Naturwiss. 1 (1935) 316–322, jetzt in: Ges. Schriften, Bd. 4, S. 63–70. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997). Zwar kommt die Problematik des Programms eines Grundbegriffswandels in vielen Texten (insbes. in seinem Hauptwerk „Der Gestaltkreis“) zur Sprache: z. B. „Funktionswandel der Sinne (1939)“, „Die Grundlagen der Medizin (1944)“, „Der Widerstand bei der Behandlung von Organkranken. Mit Bemerkungen über Werke von Jean-Paul Sartre (1949)“ und „Grundfragen medizinischer Anthropologie (1948)“; aber erst in seinem Spätwerk unternimmt er den Versuch eines systematischen Durchgangs (vgl. Logopathie und Eidologie, in: Viktor von Weizsäcker, Pathosophie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, S. 179–216).

<sup>2</sup> Viktor von Weizsäcker, Studien zur Pathogenese (1935), in: Ges. Schriften, Bd. 6, S. 253–330, hier S. 330. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986.

<sup>3</sup> Viktor von Weizsäcker, Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen (1940), in: Ges. Schriften, Bd. 4, S. 77–337, hier S. 234. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1997.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Viktor von Weizsäcker, Gestalt und Zeit (1942), in: Ges. Schriften, Bd. 4, S. 339–382, sowie ders., Biographik, in: Pathosophie, a. a. O. S. 241–263

In seinen 1944 in Breslau geschriebenen Erinnerungen, deren Titel als Vorlage für das Thema der Jahrestagung diente, bringt Weizsäcker die Problematik des Grundbegriffwandels in der Medizin unter Bezugnahme auf Freuds Schrift „Das Ich und das Es“ (1923) und die erkenntnistheoretischen Implikationen der Quantentheorie mit jenen Entwicklungen in Verbindung, die „in allen Wissenschaften gleichmäßig zu einer Verlagerung des Standpunktes (führen), den der forschende Mensch zur Natur einnimmt: er selbst tritt in sie ein, und sie ist in anderer Weise nun erst sein eigen“.<sup>5</sup> Nicht in der Gegenüberstellung des Psychischen und Physischen, sondern in der von Ich und Umwelt meint er die „wichtigste Verlagerung des wissenschaftlichen Bewußtseins“ seiner Zeit zu erblicken.<sup>6</sup> Die vermeintlich festgefügte Grenze zwischen Ich und Umwelt wird gleichsam verschieblich, womit „der Gegenstand jeweils nur das ist, als was man mit ihm umgeht“. Der „Schwerpunkt der Erkenntnistheorie“ verlagert sich für Weizsäcker „vom Objektbegriff auf den Umgangs begriff“ – auch dies eine Folge der „Einführung des Subjekts in die Methode der Forschung“.<sup>7</sup> Es käme daher einem fulminanten Mißverständnis gleich, wollte man mit Weizsäckers Formel „Natur und Geist“ jene klassische Dichotomie assoziieren, deren substanzontologische Begrifflichkeit eine Einheit von Natur und Geist, von Soma und Psyche undenkbar werden läßt. Um einen Dualismus geht es aber dennoch, freilich um einen, der als anthropologischer Grund allem Philosophieren vorausliegt. Martin Buber sprach vom „menschlichen Doppelverhältnis zum Sein“, das verstanden sein müsse, ehe die Frage nach dem Sein selbst gestellt werden könne.<sup>8</sup> In seinem Initialtext zur medizinischen Anthropologie „Der Arzt und der Kranke“ (1926) versucht Weizsäcker die Leitfrage nach „Art und Form ärztlichen Wissens“ von jenem anthropologischen Grund her zu entfalten, wie er sich ihm in der Begegnung mit dem kranken Menschen zeigte. Hier steht nicht die Reflexion am Anfang, noch wird dieser selbst von einem Ich gemacht, sondern er kommt – wie der Patient kommt. „Dieser Anfang ist eine biographische Szene und ist zuerst ein Gespräch. ... Der Anfang ist also nicht Wissen, sondern Fragen.“<sup>9</sup> Die Beziehung zu einem anderen Ich, das niemals Objekt für mich werden kann, stellt Weizsäcker als *pathische* Seinsweise der *ontischen* gegenüber. Mit diesem Dualismus beginnt die medizinische Anthropologie. Erinnerungen an Hölderlins Text „Urtheil und Seyn“ drängen sich auf, folgt man der Schilderung jenes inspiratorischen Augenblicks aus dem Jahr 1915, in dem sich ihm die „ursprüngliche Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt gleichsam leiblich denkend offenbart hat“. Deren Pointe, daß erst „die Ureinheit von Subjekt und Objekt und deren Auseinandertreten durch Verneinung“ *zusammen* die Beschreibung der menschlichen Existenz ausmachen, überführt die Widerspruchsfreiheit wissenschaftlicher Aussagen eines anthropologischen Trugschlusses.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Viktor von Weizsäcker, Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes (1954), in: Ges. Schriften, Bd. 1, S.9–190, hier S. 185. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986

<sup>6</sup> Ebd., S. 184.

<sup>7</sup> Viktor von Weizsäcker, Medizin und Logik (1951), in: Ges. Schriften, Bd. 7, S. 334–365, hier S. 363. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987; ders., Studien zur Pathogenese (1935), a. a. O. S. 330.

<sup>8</sup> Martin Buber, Antwort, in: P. H. Schilpp, M. Friedman (Hrsg.). Martin Buber, Kohlhammer, Stuttgart 1963, S. 592.

<sup>9</sup> Viktor von Weizsäcker, Der Arzt und der Kranke (1926), in: Ges. Schriften, Bd. 5, S. 9–26, hier S. 26. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987.

Für den Fortgang der Tagung war es überaus hilfreich, daß Fritz Hartmann (Hannover) der eigentümlichen Widersprüchlichkeit der Leitbegriffe Weizsäcker'schen Denkens mit Blick auf die Ideengeschichte lebensphilosophischer Entwürfe als Kliniker auf die Spur zu kommen suchte. Neben der Neuropathophysiologie sei es vor allem die Lebensphilosophie gewesen, die Weizsäcker vielfach zur Anregung für Begriffsbildungen und Denkfiguren wurde. Gleichwohl stand er ihren prominenten Vertretern eher kritisch gegenüber. Der exemplarische Rang, den Hartmann der Beziehung Weizsäcker's zu Friedrich Kraus einräumte, wird verständlich, folgt man den frühen Bemühungen Weizsäcker's um die methodische Grundlegung ärztlicher Erkenntnis. Diese beginnen 1911 mit dem Text „Neovitalismus“, einer luziden Kritik am Vitalismus von Hans Driesch.<sup>11</sup> Im Gegensatz zu einer Naturphilosophie, die im Horizont überkommener Grundbegriffe und Kategorien verblieb, stellte Weizsäcker deren Geltung selbst in Frage. „Nicht darin lag die Schwierigkeit, daß man die richtige Kategorie der Biologie noch nicht hatte, sondern daß man überhaupt Kategorien hatte und suchte.“<sup>12</sup> Zentralen Stellenwert für die Herausbildung des Weizsäcker'schen Denkens – bis hin zur Formulierung der Gestaltkreislehre – erlangt die Auseinandersetzung mit Kant. Die bislang wenig rezipierte „Einleitung“ (1923) zu einer Textauswahl des zweiten Teils der „Kritik der Urteilskraft“ versteht Hartmann als eine biographische, mithin lebensphilosophische Fallstudie Weizsäcker's. Die Probleme der kantischen Philosophie spiegeln sich in denen seines Lebens, denn „nur in der Idee kann das Vernunftgesetz herrschen, doch nicht in der Wirklichkeit des Geschichtlichen und Lebendigen.“<sup>13</sup> So wie die „Natur des Menschen, der anthropologische, der psychologische Hintergrund kantischer Philosophie“ sichtbar wird, vollzieht sich eine „Metamorphose von der Gesinnung der Sachlichkeit zur Gesinnung der Persönlichkeit“.<sup>14</sup> Im Sinne dieser Metamorphose entwickelt Weizsäcker im Text „Das Antilogische“ (1923) die Grundlagen seiner ärztlichen Erkenntnislehre. Gegen Kants Postulat der Allgemeingültigkeit, das unter dem Anspruch der Objektivität für ein identisches, nicht aber für das lebendige Subjekt gilt, also für etwas und nicht für jemand, stellt er das der „Personalgültigkeit“. Diesem entspricht keine objektive, sondern eine *konjunktive* Erkenntnis; eine Erkenntnis in der Gemeinschaft von Ich und Ding. Die „erkenntnisgeschichtliche Wirklichkeit“ dieser Gemeinschaft ist das Antilogische.<sup>15</sup> Nähe und Distanz dieser ärztlichen Erkenntnislehre zur „Pathologie der

<sup>10</sup> Viktor von Weizsäcker, Natur und Geist (1954), a. a. O. S. 180. Zur Verbindung mit Hölderlins Philosophie vgl. Rainer-M. E. Jacobi, Leben im Zwischen. Vorüberlegungen zu einem erkenntniskritischen Verständnis der Gestaltkreislehre Viktor von Weizsäcker's, in: ders. (Hrsg.). Zwischen Kultur und Natur. Neue Konturen medizinischen Denkens. Duncker & Humblot, Berlin 1997, S. 97–118. Grundlegend hierzu Dieter Henrich, Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794–1795). Klett-Cotta, Stuttgart 1992.

<sup>11</sup> Viktor von Weizsäcker, Neovitalismus (1911), in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 211–223. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.

<sup>12</sup> Viktor von Weizsäcker, Einleitung zur Physiologie der Sinne (1926), in: Ges. Schriften, Bd. 3, S. 325–428, hier S. 412 f. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.

<sup>13</sup> Viktor von Weizsäcker, Einleitung zu Kant: Der Organismus (1923), in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 502–517, hier S. 515.

<sup>14</sup> Ebd. S. 509.

<sup>15</sup> Viktor von Weizsäcker, Das Antilogische (1923), in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 368–394, hier S. 371.

Person“ bei Friedrich Kraus liegt, wie Hartmann zeigen konnte, im Verständnis der Person selbst: sei sie als Begriff oder als Einzelperson gedacht. Für Weizsäcker ist die Aufgabe, welche die ‚Person‘ stellt, wissenschaftlich lösbar, die Aufgabe aber, „welche die Einzelperson stellt, ist nicht wissenschaftlich, sondern nur ärztlich lösbar“.<sup>16</sup> Zum Wesen der ärztlichen Sache gehöre es daher, „die Grenze des rational Wißbaren und Voraussehbaren praktisch zu überschreiten, wesenhaft immer mehr zu unternehmen, als man objektiv wissenschaftlich verantworten kann, am Bett in dieser Hinsicht ein anderer zu sein als im Laboratorium“.<sup>17</sup>

Das von Weizsäcker in der Auseinandersetzung mit Hans Driesch konstatierte „tiefgehende Bedürfnis nach einer naturphilosophischen Grundwissenschaft der Biologie“, die den Antagonismus von Mechanismus und Vitalismus zu überwinden vermöchte, ließe sich – wie der Medizinhistoriker Michael Hagner (Berlin) ausführte – schon in Johannes Müllers Antrittsvorlesung von 1824 festmachen. Womit gegen den Siegeszug des „physiologischen Paradigmas“ einer Erkenntnis durch Zerlegung auf die verborgene Wirksamkeit der „anderen Geschichte der Physiologie“ aufmerksam gemacht sei. Bei Johannes Müller und Johannes Evangelista Purkinje führe die Frage nach einem Verständnis der Lebenserscheinungen zur „denkenden Erfahrung“ hin, die mit Hilfe des psychophysiologischen Selbstexperiments zur empirischen Grundlage einer Lehre vom „ganzen Menschen“ werde, in der Natur und Geist, Phantasie und Verstand gleichermaßen ihren Ort haben. Weizäckers Topos der „Gemeinschaftlichkeit“, den er erkenntnistheoretisch, aber auch sinnesphysiologisch aufzuweisen suchte, insofern als gezeigt werden könne, daß die Eigenart der Leistungen physiologischer Substanzen darin bestehe, „nur als ein Ganzes zu reagieren und jeden Einzelvorgang durch einen Gesamtvorgang zu determinieren“, findet bereits in Müllers Forderung nach der Einheit von Sinnlichkeit und Sittlichkeit eine frühe Parallele.<sup>18</sup> Der kategoriale Unterschied „zwischen integraler (= unversehrter) Tätigkeit und Synthese von Reflexen“, den Weizsäcker in klinischem Interesse betont, gründet auch darin, daß jedem Verstehen physiologischer Phänomene immer schon die Erfahrung eines integrierten und originalen Gesamtzustandes des Organismus vorausgeht.<sup>19</sup> Mithin kann, wie Hagner betont, die Sinnesphysiologie gleichsam als Paradigma für die Einheit von Natur und Geist angesehen werden. Ein wirkliches Verständnis der Grundbegriffe Weizäckerschen Denkens wird nicht umhin kommen, seinen Ausgang bei den neurologischen und sinnesphysiologischen Experimenten zu suchen. Damit gerät, beiläufig fast, das Ethos dieses Ansatzes in den Blick, dessen Eigentümlichkeit es nachgerade ist, aus den Grundbegriffen und Umgangsweisen der medizinischen Anthropologie selbst zu erwachsen. Weizäckers Kritik gilt einer Wissenschaft, die zur sittlichen Rechtfertigung der Anwendung ihrer Erkenntnisse einer zusätzlichen Ethik bedarf, seinem Entwurf einer „sittlichen Wissenschaft“ hingegen ist eine Erkenntnisform eigen, deren immanente Tu-

gend sich der Mitwahrnehmung eines Ganzen, also auch der Bedingungen dieser Erkenntnisform selbst verdankt.<sup>20</sup> Die Praxis des Weizäckerschen Denkens besteht nun gerade darin, auch im Fall des einzelnen Kranken über dessen Geschichte hinaus jenen kulturellen Zusammenhang von Krankheit und Zivilisation mit in den Blick zu nehmen, von dem her ein Wandel der Grundlagen moderner Medizin unvermeidlich zu sein scheint.

Sowohl im Beitrag des Germanisten und Literaturhistorikers Wolfgang Riedel (Würzburg) als auch in dem des Kunsthistorikers Peter Cornelius Claussen (Zürich) erfuhr die Frage nach der Paradigmatik der Leitbegriffe medizinischer Anthropologie eine gleichermaßen überraschende wie erhellende Erweiterung: Literatur und Kunst als Repräsentanten eines anthropologischen Wissens, dessen wissenschaftlicher Erwerb jener „Revision der Grundbegriffe“ bedürfe, die – wie Weizsäcker bereits vermutete – über die seitens der Physik geleistete deutlich hinausgehen müsse. Die anthropologische Kompetenz der Literatur gründe ihrerseits in der seit Reinhardt Kosselleck so genannten „Sattelzeit“ der Schlüsselideen der Moderne, im späten 18. Jahrhundert; und zwar in einer „Anthropologie“, die sich als Allianz von Literatur und Psychologie explizit empirisch verstehe: als *Psychologia empirica*. Als solche aber spreche sie vom Menschen, „wie er wirklich ist, nicht wie er sein sollte“ (J. G. Krüger, 1756). Riedel konnte an reichen Belegen zeigen, daß hier ein heteronomes Ich präsentiert werde, das sich in vielfacher Weise als unfrei und abhängig erweise: abhängig nämlich vom Körper (E. Platner, 1772), von den Zufällen der Erziehung und infantilen Prägung (C. A. Helvetius, 1773) und schließlich vom Unbewußten, von den sog. „dunklen Ideen“ (J. G. Sulzer, 1773). Ein lädiertes Ich trete zutage, unvernünftiger als die Aufklärung es gewollt habe, und in all seinen Regungen und Strebungen unaufhebbar leibabhängig. Von Autoren wie Wieland und Jean Paul, Schiller und Karl Philipp Moritz, und nicht zuletzt mit Goethes „Werther“ werde ein Bild vom Menschen entworfen, das den Utopien der Selbstmächtigkeit, wie sie um 1750 die rationalistische und um 1800 die idealistische Philosophie formuliert habe, entschieden widerstreite. Diese Tendenz bleibe dem literarischen Diskurs vom Menschen bis heute ebenso erhalten wie die Allianz mit anthropologischen Disziplinen: in der Romantik sei es die Psychiatrie gewesen, seit dem Naturalismus die Biologie, seit der Jahrhundertwende die Psychoanalyse und heute etwa die Neurobiologie. Die Literatur dekonstruierte fortwährend das in die Fundamente modernen Denkens eingelassene Ideal vom Menschen als souveränem Subjekt seiner Geschichte. Als das für die Literatur des frühen 20. Jahrhunderts wirkungsmächtigste Datum gelte die von Georg Simmel mit Blick auf Schopenhauer formulierte „Achsendrehung im Begriff des Menschen“. Erstmals in der Geschichte der Philosophie sei die Vernunft aus ihrer anthropologischen Zentralstellung gerückt worden. An ihrer Stelle sei die „dunkle Begehrlichkeit“ und „Ruhelosigkeit des Wollens“, das lust- und qualvolle Streben nach Dasein getreten. Selbsterhaltung und Fortpflanzung würden zur Mitte des Menschen erklärt, die Triebnatur als „Wesensgrund“ seines Daseins begriffen. Wie bei Freud, nur eben früher, werde bei Schopenhauer die menschliche Sexualität zu

<sup>16</sup> Viktor von Weizsäcker, Zum Begriff der Krankheit (1919), in: Ges. Schriften, Bd. 1, S. 481 – 490, hier S. 487.

<sup>17</sup> Viktor von Weizsäcker, Der Arzt und der Kranke (1926), a.a.O. S. 18.

<sup>18</sup> Viktor von Weizsäcker, Einleitung zur Physiologie der Sinne (1926), a.a.O. S. 417.

<sup>19</sup> Viktor von Weizsäcker, Neuere Forschungen und Anschauungen über Reflexe und ihre physiologische Bedeutung (1922), in: Ges. Schriften, Bd. 3, S. 177 – 188, hier S. 178.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Viktor von Weizsäcker, Der Begriff sittlicher Wissenschaft (1948), in: Ges. Schriften, Bd. 7, S. 233 – 254; sowie Heinrich Maier, Der Satz vom Tugendwissen, in: ders., Sokrates. Mohr, Tübingen 1913, S. 339 – 358.

einem Fundamentalbegriff philosophischer Anthropologie erhoben. Den Spuren der mitunter auch verdeckten Schopenhauer-Rezeption ist Riedel anderenorts im Detail gefolgt, hier beließ er es bei einem prominenten Beispiel: Thomas Manns „Zauberberg“; paradigmatisch für die literarische Anthropologie der Moderne als Körperdiskurs.<sup>21</sup> Doch auch bei anderen Autoren (Rilke, Benn, Musil) erfolge qua Leib, d. h. im Horizont der Endlichkeit individuellen leiblichen Daseins, eine Rücknahme jenes einsamen Ich des transzendentalen Apriori. Bemerkenswert sei hierbei, daß neuplatonische *Unio mystica*-Metaphern gleichsam physiologisch umgeschrieben würden. Die Nähe zu Weizsäckers Anthropologie liege auf der Hand. Nicht nur, daß er auch selbst die Geschichte dieses literarischen Diskurses als Referenz aufgegriffen habe, vielmehr werde der Tenor seines lebenslangen Bemühens schon in einem Text aus dem Jahre 1924 erkennbar: die Absage nämlich an „die logische Autonomie der Reflexionsurteile“, mithin an jede Form von „Bewußtseinsimmanenz“.<sup>22</sup> Dies münde später in seinen großen Entwurf einer „Logophanie und Eidologie“; in den Versuch, dem transzendentalen Apriori ein „menschliches Apriori“ voranzustellen. Es überraschte daher auch nicht, daß Riedel Weizsäckers Begriff des „Pathischen“ im Sinne einer elementaren Bedürftigkeit als Seinskonstituenten lebender Wesen zu verstehen suchte, d. h. als ein Bezogensein auf ein Abwesendes, Nicht-Seiendes. Das Anthropologem der „schlecht-hinnigen Abhängigkeit“, wie es in Weizsäckers „Grundverhältnis“ erscheine, sei wiederum als Physiologisierung einer theologischen Denkfigur zu lesen – mit der Konsequenz freilich, daß es nicht auf den Einzelmenschen bezogen bleibe, sondern Anthropologie für Weizsäcker zu einer „Ordnungslehre der Gemeinschaft“ werde.<sup>23</sup>

Claussen gab nun, ohne es als solches zu benennen, ein Exempel für die erkenntnisleitende Kraft des Pathischen, indem er am Beispiel eines naturwissenschaftlichen Grundbegriffs jenen Wandel skizzierte, der für Weizsäcker die Vorbedingung der Möglichkeit medizinischer Anthropologie bildet; mit anderen Worten: Erkenntnis im Lichte des menschlichen Apriori vorführte. Dies erfolgte aber weder in philosophischer noch in medizintheoretischer Absicht, sondern zunächst im Blick auf einen klassischen Topos neuzeitlicher Kunstgeschichte, freilich unter der Maßgabe, „Kunst als Anthropologie“ wahr- und ernstzunehmen. Neben dem Werkzeug als Machtmittel und der Sprache als Kommunikationsmittel, leiste die Kunst – übrigens wie auch der Tod – in ihrer radikalen Alterität als Gegenbild die Voraussetzung zur Individuation des Menschen; vergleichbar der Selbstschaffung Gottes qua Erschaffung des Menschen als Gegenüber. Ausgehend von dieser „anthropologischen Ontologie der Kunst“, die in der Einheit von Bild und Selbst gründe, entwarf Claussen eine „Anthropologie der Perspektive“, die nicht Theorie sein wolle; sich also gegen die

souveräne Theorie der Kunstgeschichte bei Ernst Gombrich wende, um statt dessen die pathische Erfahrung Aby Warburgs wie auch seine, Claussens eigene, ernst zu nehmen. Der mit einer vier Jahre zurückliegenden Herztransplantation verbundene Aufenthalt in der Intensivstation habe ihm die eigentümliche Erfahrung des Distanzverlustes vermittelt, die mit Kohärenz- und perspektivlosen Gegenstandswahrnehmungen einherging und gleichsam mimetischer Ausdruck seiner elementaren Unsicherheit und Abhängigkeit war. Dies aber betraf nur die Wachzustände, nicht die sogenannten oneiroiden, traumartigen Wahrnehmungen, deren Perspektivität und Räumlichkeit um so nachhaltiger in Erinnerung blieb. In der Folge dieses „perspektivlosen Grenzanges“ verloren die wiedergewonnene Perspektive wie auch das räumliche Distanzierungsvermögen ihre gewohnte Selbstverständlichkeit – eher erschienen sie nun als eine Leistung, die zu vollbringen man in der Lage sein müsse. Gegen die etablierte kunsthistorische Überzeugung, in der Zentralperspektive allererst die Befriedigung eines epistemologischen und mimetischen Bedürfnisses eingelöst zu sehen, wodurch sie zum Signum einer kulturellen Fortschrittsgeschichte avanciere, versuchte Claussen – gestützt auf seine klinischen Grenzerfahrungen – Deutungen kunstgeschichtlicher Umbrüche der Raumdarstellung zu geben, die nicht im Zeichen der Abbildung einer vermeintlich objektiven Wirklichkeit stehen, sondern Ausdruck des je individuellen oder kollektiven Bewußtseinszustandes sind.<sup>24</sup> Den Raum, wie auch die Zeit, gibt es nicht unabhängig vom erlebenden Subjekt, vielmehr sind dies selbst Weisen subjektiven Erlebens, womit jener eingangs erwähnte Dualismus von ontischer und pathischer Seinsweise als unhintergehbare anthropologische Grundstruktur in den Blick kommt. Ohne die kunsthistorischen Details zu referieren, mit denen Claussen die Erfindung der Zentralperspektive, ja der geschichtlichen Perspektivität überhaupt, an das Bedürfnis und Vermögen der Sicherheit und Vorhersehbarkeit koppelte, sei auf die Konsequenzen der Deutung für die Praxis des Arzt-Patient-Verhältnisses hingewiesen. Auch hier geschehe, wie in der Kunst, Selbstschaffung durch ein Gegenbild, werde Sicherheit befestigt durch Distanz und Perspektive. Wenn aber Gesundheit wie Krankheit und Verletzung die Wahrnehmung des Anderen bestimmen, erlangt der „therapeutische Gestaltkreis“, in dem Weizsäcker Arzt und Patient verbunden sehen möchte, hinsichtlich der Fremddeutung von Selbstbeschreibungen eine überraschende Dignität. Sein methodischer Wert läge in einer, freilich noch näher auszuführenden *asthetischen Hermeneutik*.<sup>25</sup>

Ausgangspunkt von Stephan Grätzels (Mainz) philosophisch-anthropologischen Überlegungen waren nicht die mit der Raumillusion der Zentralperspektive imaginierte Sicherheitsutopie der Renaissance, sondern jene auf Thomas Morus

<sup>21</sup> Vgl. Wolfgang Riedel, „Homo Natura“. Literarische Anthropologie um 1900. de Gruyter, Berlin 1996.

<sup>22</sup> Viktor von Weizsäcker, Rezension zu Johannes von Kries: Allgemeine Sinnesphysiologie (1924), in: Ges. Schriften, Bd. 3, S. 663–670, hier S. 668.

<sup>23</sup> Viktor von Weizsäcker, Seelenbehandlung und Seelenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet (1926), in: Ges. Schriften, Bd. 5, S. 67–141, hier S. 122; vgl. auch ders., Der Begriff der Allgemeinen Medizin (1947), in: Ges. Schriften, Bd. 7, S. 135–196, hier S. 179 ff.; bzw. ders., Die Medizin im Streit der Fakultäten (1947), ebd. S. 197–211.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Erwin Panofsky, Die Perspektive als symbolische Form, in: ders. (Hrsg.), Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, S. 99–169. Berlin 1974; Wolfgang Krohn, Die „neue Wissenschaft“ der Renaissance, in: G. Böhme, W. van den Daele, W. Krohn (Hrsg.), Experimentelle Philosophie, S. 13–128. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977.

<sup>25</sup> Dieser hermeneutische Ansatz lenkt den Blick auf das Ethos der Gegenseitigkeit, also auf jene Erkenntnisweise der Gestaltkreislehre, die Weizsäcker mit dem sittlichen Wissen der Phronesis in Verbindung bringt. Vgl. Anm. 20 sowie Hans-Georg Gadamer, Die hermeneutische Aktualität der Aristoteles, in: ders., Wahrheit und Methode, S. 317–329. Mohr, Tübingen 1986.

(1516) zurückgehende, eher politisch konnotierte Utopie, deren Verwissenschaftlichung im Horizont einer marxistisch gefaßten Gesichtsperspektive zum Verlust des Utopischen selbst führte. In den lebensphilosophischen, anthropologischen und existenzphilosophischen Konzeptionen hingegen erscheine das Utopische als ein *strukturelles* Phänomen. Im Sinne eines Selbstbezuges des Bewußtseins biete es die Möglichkeit der Thematisierung der eigenen Zeitlichkeit und des eigenen Standortes. Es sei Friedrich Nietzsche gewesen, der mit seiner Rede vom Menschen als dem „nicht festgestellten Tier“ nicht nur den Aspekt des Krankhaften mit dem Utopischen in Verbindung brachte, sondern zum Wegweiser der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts wurde. Max Scheler prägte daraufhin für das Nicht-festgelegt-Sein des Menschen in seinem Bezug zur Welt und zum Anderen den Begriff der „Weltoffenheit“. Der Mensch habe keine spezifische Umwelt, nirgendwo und überall sei er zu Hause. Im Unterschied zu allen anderen Lebewesen sei er nicht-topisch in seine Welt gestellt. Diese von Scheler konstatierte Sonderstellung des Menschen zeige sich bei Nietzsche von ihrer negativen Seite: sein „Heimweh ohne Heim“ kennzeichne die prinzipiell nicht heilbare Krankheit vom Weltverlust des Menschen. Mit seiner Beschreibung der „exzentrischen Position“ stehe Plessner im Bann Nietzschescher Exegese; so gehe er davon aus, daß der Mensch aufgrund der unerträglichen Exzentrizität seines Wesens die Hälftenhaftigkeit der eigenen Lebensform kompensieren wolle. Bei Gehlen schließlich trete zu den Kriterien und Folgen der utopischen Situation des Menschen das Moment des Spiels und der Phantasie hinzu, denen die anthropologische Aufgabe zukomme, im Freiraum der Existenz das Leben in seiner Ganzheit selbst zu erproben. Im Lichte dieses Freiraums aber werde deutlich, daß die Bewältigung der Weltoffenheit, wie auch die Bewältigung der unerträglichen Exzentrizität, ja selbst auch die Entlastung durch das Spiel und die Phantasie sowohl gelingen als auch mißlingen könne. Diese strukturelle, in der utopischen Disposition grundlegende Ambivalenz menschlichen Lebens in das Zentrum seiner medizinischen Anthropologie gestellt zu haben, sei das eigentliche Verdienst Weizsäckers. Damit werde einseitig, daß Krankheit nicht als Defekt betrachtet werden dürfe. Eine Krankheit sei nie eindeutig bestimmbar, da sie in einem ‚System‘ auftrete, das selbst nicht eindeutig, nicht festgestellt sei. Der die bisherigen anthropologischen Entwürfe weiterführende Beitrag Weizsäckers bestehe jedoch darin, daß er die utopische Situation des Menschen nicht als einen Spielraum des Möglichen, sondern des Unmöglichen zu fassen suche. Hierzu verweist Grätzel auf das „Grundverhältnis“, von dem her das Antilogische wie das Pathische, aber auch die „Wirksamkeit des ungelebten Lebens“ zu verstehen sei. Im Verhältnis zu einem Grund, der selbst nicht Gegenstand der Erkenntnis werden könne, lasse sich die pathische Daseinsweise von einer pathologischen unterscheiden, die sich im Greifen nach diesem Grund zeige. Der Schutz des Verborgenen, der biologisch selbstverständlich sei, werde durch die Erkenntnis, genauer genommen durch die Kausalität, gefährdet: durch den Versuch also, Utopisches qua Rationalität in Topisches aufzulösen. Dieser Gedanke mündete sodann in eine bemerkenswerte Deutung jenes praktisch-hermeneutischen Dreischritts, mit dem Weizsäcker eine ‚therapeutische Logik‘ der Medizin entwarf: „Ja, aber nicht so“, „Wenn nicht so, dann anders“ und „Also so ist das“.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Viktor von Weizsäcker, *Medizin und Logik* (1951), a. a. O. S. 353 ff.

Reiner Wiehl (Heidelberg) versuchte nun seinerseits, das paradox anmutende Theorem von der „Verwirklichung des Unmöglichen“ als das ernst zu nehmen, was es ist: eine radikale Kritik an der klassischen Ontologie. Diese Formel wende sich gegen ein Wirklichkeitsverständnis, dem zufolge Wirklichkeit Verwirklichung des Möglichen, mithin Verwirklichung des Nicht-Unmöglichen sei. Mit der Revision dieses Realitätsprinzips revidiere Weizsäcker zugleich das eleatische Identitätsprinzip, womit sich eine Revision der Rationalität selbst verbinde. Die hierin enthaltene genauere Bestimmung der Antilogik könne aber nicht als Aneignung Hegelscher Dialektik betrachtet werden, die ihrerseits dem Identitätsprinzip verhaftet bleibe. Weizsäckers Logik gehe indes davon aus, daß Nicht-Identität überall sei und das Wesen der Erfahrung bestimme, insofern ist sie antidialektisch. Doch weise die Denkbewegung dieser Erfahrung eine ihr eigentümliche antilogische Rationalität auf, die eine gewisse Verwandtschaft mit Adornos „negativer Dialektik“ zeige. Für Wiehl stellt sich die Frage, ob hinter dieser Absage an den Logizismus der europäischen Philosophie letztlich nur ein neues Paradox stehe, ähnlich dem von Kierkegaard gegen Hegel in Anschlag gebrachten. Es gelte also, die Prämissen der Weizsäckerschen Realitätskonzeption und ihres antilogischen Strukturelementes näher zu untersuchen. Deren erste sei die Gründung der medizinischen Anthropologie in einer *Philosophie der Natur*, wodurch die Naturbestimmtheit des Menschen für die Medizin und die Philosophie leitend bleibe. Der zugrunde gelegte Naturbegriff aber werde von Weizsäcker als antilogisch begriffen, ihm fehle eine antithetische Beziehung zu entsprechenden Gegenbegriffen, z. B. dem des Geistes. Vielmehr finde er sich in einer selbstverständlichen Assoziation mit dem Begriff der Geschichte, womit es zu einer je individuellen Verknüpfung von Natur und Lebensgeschichte des Menschen komme. Hier gewinne die Verneinung des Prinzips der Entelechie ihre ausgezeichnete Bedeutung, insofern als in der Natur selbst das Prinzip ‚Verwirklichung des Unmöglichen‘ walte. Eine zweite Prämisse betreffe das *Verhältnis von Sein und Sollen*, von Praxis und Theorie. Aus der Perspektive der Praxis verschiebe sich die Grenze gegenüber der Theorie in Beziehung auf den kranken, hilfsbedürftigen Menschen; und exakt hier hänge die Beziehung zwischen Theorie und Praxis mit der von Natur und Lebensgeschichte zusammen. Die therapeutische Perspektive des Arztes sei notwendig ein Standpunkt des Immoralismus, jedoch enthalte sich der Arzt in therapeutischer Absicht des moralischen Werturteils, er leugne es aber nicht.

Die ontologische Bestimmung der Realität als Realisierung des Unmöglichen impliziere, daß die Realität ein Geschehen und somit ein *Werden*, nicht ein *Sein* sei. Diesem Geschehen eigne selbst eine ontologische Charakteristik, deren genauere Bestimmung aber eine Klärung des spezifischen Sinnes der Unmöglichkeit verlange. Hierzu verweist Wiehl auf die zentrale Bedeutung der modalen Bestimmung der Unmöglichkeit in der mittelalterlichen Theologie und neuzeitlichen Metaphysik, wie sie sich in der Idee der Allmacht Gottes zeige. Erst bei Schelling komme es zur Bestimmung der Kreatürlichkeit der Natur und *Welt des Menschen*, ihr zufolge sei es ein Privileg der menschlichen Realität, daß eine Realisierung des Unmöglichen möglich werde. Dennoch stehe der Mensch wie alle Kreatur unter Bedingungen der Unmöglichkeit; Die wirklichte Unmöglichkeit sei mithin als eine *bedingte* zu erkennen. Als Beispiel hierfür gelte die Kunstfertigkeit der Technik, sowohl im Sinne der Kunst selbst als auch in jenem der ärztlichen Kunst.

Immer aber werde eine *Handlungsrealität* bezeichnet. Im Unterschied zu einem Entwicklungsgeschehen, in welchem die Verwirklichung eines Möglichen erfolge, gebe die Handlung jeweils eine Einschätzung der gegebenen Realität auf die Modalität ihrer Gegebenheit hin. Das Beziehungsgefüge der Einschätzungen des Handlungssubjektes habe Weizsäcker mit seinen pathischen Kategorien und deren entsprechenden Negationen beschrieben. Realität sei daher immer eine von Modalitäten für eine Handlung her bestimmte, mithin eine Gegebenheit mit einem Subjekt. Sie ist gleichsam eine *Realität des Zwischen*, also Realität *und* Modalität zugleich. In einem letzten Schritt der Aufklärung jener Paradoxie, der zufolge Realität Realisierung eines Unmöglichen ist, führte Wiehl die Prinzipien des Widerstandes und der Leidenschaft ein, wobei der onto-anthropologische Wert der Leidenschaft – der pathischen Existenzweise nach Weizsäcker – darin bestünde, daß die Realität des *Wollens des Unmöglichen* eine der ausgezeichneten menschlichen Realitäten sei.<sup>27</sup>

Klaus Michael Meyer-Abichs (Essen) Interesse galt dem in der bisherigen Rezeption wenig beachteten naturphilosophischen Ansatz der medizinischen Anthropologie, näherhin aber der Frage, inwieweit eine praktische Naturphilosophie im Zeichen natürlichen Mitseins als in der Tradition des Weizsäcker'schen Denkens stehend verstanden werden könne. Unter vielem anderen sei dies ein Thema des interdisziplinären Forschungsprojektes zur „Kulturgeschichte der Natur“ im Kulturwissenschaftlichen Institut Essen gewesen.<sup>28</sup> Angesichts der vielfach beklagten Naturzerstörung im Gefolge des wissenschaftlich-technischen Fortschritts stelle sich die Frage nach dem Menschen in neuer Weise. Sie könne keine nurmehr anthropologische im herkömmlichen Sinne sein, sondern bedürfe einer naturphilosophischen Vertiefung, womit sie zur Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Natur wie auch der Natur zum Menschen werde. Hierbei diene der Gedanke des Nikolaus von Kues, daß nichts in der Welt für sich allein existiere, sondern ein jedes das, was es sei, nur in der Gemeinschaft mit anderen sei, gleichsam als Leitfaden einer kritischen Geschichte menschlichen Naturverständnisses. Das Defizitäre des modernen wirtschaftsliberalen Individualismus sei dann nicht zuerst in dessen Fremdheit gegenüber einer äußeren Natur zu suchen, auf deren Kritik ökologische Argumentation sich weiterhin beschränke; vielmehr gelte es, die anthropologischen Voraussetzungen, genauer das vorgängige Verständnis des Naturseins des Menschen in den Blick zu nehmen: Dann erst könne das eigentliche Defizit bestimmt werden. Meyer-Abich kleidet diesen Zugang in die markante Alternative, ob der Rest der Welt nur für uns Menschen gut sei oder ob wir auch selbst für etwas gut seien. Hierauf gebe es zwei Grundantworten in Gestalt eines „anthropozentrischen“ und eines „physiozentrischen“ Menschenbildes. Eine Entscheidung müsse getroffen werden, auch wenn dies unreflektiert erfolge, denn menschliches Handeln sei immer Ausdruck des vorgängigen Selbstverständnisses. Was man tun zu sollen meine, hänge davon ab, wer man zu sein meine. Wer also ist der Mensch im Ganzen der Natur? Für den physiozentrischen Ansatz, den man bereits

beim Cusaner angelegt sehen könne, greift Meyer-Abich auf den Goetheschen Begriff des Mitseins zurück, löst ihn aber aus seiner Fixierung auf nur „mitmenschliches Mitsein“ bei Löwith und Heidegger, um ihn auf die Gemeinschaft der Natur überhaupt zu erweitern. Er spreche daher ausdrücklich vom *natürlichen Mitsein*. Eine die kultur- und philosophiegeschichtlichen Korrespondenzen erschließende Entfaltung dieses Ansatzes bilde das Ergebnis des genannten Forschungsprojektes.<sup>29</sup> Hierbei sei es überraschend gewesen, neben den älteren Quellen eines Denkens des natürlichen Mitseins, sei es bei Nikolaus von Kues oder bei Goethe, und den hinlänglich bekannten neueren der modernen Dichtung und der Quantentheorie, auch in den Schriften Viktor von Weizsäcker's jene Frage nach dem vorgängigen Selbstverständnis des Naturseins des Menschen zu finden. Bereits seine Naturphilosophische Vorlesung aus dem Wintersemester 1919/20 beginne mit der Frage nach dem „was Natur im Ganzen eigentlich sei und wie wir zu ihr stehen“. Dem schließe sich eine bemerkenswerte Forderung an die Philosophie an, nämlich „ein klares Verantwortungsgefühl und ein klares Bewußtsein des Inhaltes der Verantwortung zu entwickeln, die wir an unserer Natur- und Weltanschauung alle mittragen“.<sup>30</sup> Weizsäcker's Grundanliegen gelte den Bedingungen gelingender und gestörter Gemeinschaftlichkeit sowohl in anthropologischem und medizinischem als auch kulturhistorischem Kontext. Ihm sei evident gewesen, daß „kausales, kategoriales, prinzipielles Denken, kurz Verstandesdenken und Objektivität“ nicht nur „Isolierung, Einengung, Abstraktion“ zur Folge haben, sondern mit „Liebesverlust und damit Wirklichkeitsverlust“ einhergehe.<sup>31</sup> Dies führte ihn zu der provozierenden These, daß die herrschende Naturwissenschaft insgesamt, „nicht böse und schuldig (sei), sondern krank; nämlich etwa so, daß die exakte und rein verstandesmäßige Haltung das Ergebnis einer Zwangsneurose sei, die aus einer pathogenen Verdrängung des Eros habe hervorgehen müssen“.<sup>32</sup> Meyer-Abich kann nun zeigen, daß Weizsäcker's Bild des Mitseins der *Gestaltkreis* ist. Der Raum dieses Mitseins sei weder der eine noch der andere, sondern sozusagen ‚das Zwischen‘, das zwischen ihnen liege. Obgleich unabhängig voneinander entworfen, erstaune die Analogie zum Komplementaritätsgedanken bei Niels Bohr, dieser wie jener erstmals im Jahr 1927 veröffentlicht.<sup>33</sup>

Rudolf Prinz zur Lippe (Oldenburg) versuchte das bisher Vorgetragene gleichsam resümierend aufzunehmen und in seiner These zu verdichten, der Gestaltkreis Weizsäcker's sei im Kern eine Kritik der wissenschaftlichen Methodenlehre. Leitender Gedanke sei hierbei, daß Leistung von ihren Grenzen und Störungen her allererst als gelungene *Leistung* und nicht im Horizont idealtypisch rekonstruierter Muster als Versagen ver-

<sup>27</sup> Vgl. Reiner Wiehl, Die Verwirklichung des Unmöglichen. Zum Realitätsproblem in der Pathosophie Viktor von Weizsäcker's, in: R.-M. E. Jacobi (Hrsg.). Zwischen Kultur und Natur, a. a. O. S. 71 – 87.

<sup>28</sup> Vgl. Klaus M. Meyer-Abich, Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. C. H. Beck, München 1997; Rainer-M. E. Jacobi (Hrsg.), Zwischen Kultur und Natur, a. a. O.

<sup>29</sup> Klaus M. Meyer-Abich, Praktische Naturphilosophie. C. H. Beck, München 1997.

<sup>30</sup> Viktor von Weizsäcker, Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie (1954), in: Ges. Schriften, Bd. 2, S. 263 – 350, hier S. 265 f.

<sup>31</sup> Viktor von Weizsäcker, Kranker und Arzt (1929), in: Ges. Schriften, Bd. 5, S. 221 – 244, hier S. 239

<sup>32</sup> Viktor von Weizsäcker, Der Begriff sittlicher Wissenschaft (1948), a. a. O. S. 238.

<sup>33</sup> Klaus M. Meyer-Abich, Komplementäre Erfahrung von Ganzheit im Gestaltkreis. Anfänge eines Naturbildes, in dem wir selber vorkommen, in: R.-M. E. Jacobi (Hrsg.). Zwischen Kultur und Natur, a. a. O. S. 21 – 40.

standen werden müsse. In dieser neuen Bewertung der Störung als eines kreativen Elementes gründe eine nicht-defiziente Anthropologie. Dies entspreche zugleich der hermeneutischen Grundbedingung konstitutiven Nicht-Verstehens als Voraussetzung immer nur relativen Gelingens der Verstehensbemühung. Den Text des Gestaltkreisbuches als Leitfaden nutzend, kommentierte Prinz zur Lippe markante Konstellationen und Gedanken in der Entwicklung des Denkweges Viktor von Weizsäcker. Neben der Erörterung zentraler Begriffe wie Kohärenz, biologischer Akt, Antilogik und Subjekt galt sein Hauptaugenmerk den geistesgeschichtlichen Interferenzen. Wie es Weizsäcker selbst betone, stehe „hinter dem Kampfe um die psychophysische Wissenschaft“ jener andere „zwischen Newton und Goethe, zwischen Kant und Schelling“. <sup>34</sup> Doch habe es wohl auch einen Kampf zwischen Weizsäcker und Kant gegeben, zur Lippe spricht vom „Kampf mit dem äußeren und inneren Kant“. Lebensgeschichtlich früh und nicht ohne Leidenschaft angeeignet, sei Kant zeitweise zum Über-Ich Weizäckers geworden. Um so ernster müsse man es nehmen, wenn Weizsäcker zu der nicht ohne gute Gründe experimentell gefundenen Einsicht komme, daß apriorische Anschauungsformen und Begriffe ungeeignet seien, die Mannigfaltigkeit von ‚Gegenständen‘, mit denen wir im Umgang seien, zu erfassen. Zur Verdeutlichung des pathischen Grundmotivs der Gestaltkreislehre erinnerte zur Lippe an die Rede des Alkibiades in Platons Gastmahl, die Georg Pichts Deutung des griechischen Begriffs *páthos* zugrunde gelegen habe, wobei diese Deutung selbst wiederum gestaltkreishaft mit jener des Logos verbunden sei. <sup>35</sup> Diese gegenseitige Verborgenheit könne man als hermeneutische Unhintergebarkeit des Subjektes fassen, das, indem es sich selbst nicht verstehe, mit allem anderen zur Schicksalsgemeinschaft einer Mitwelt werde, die sich als eine Einheit zu erfahren suche. Gerade diese Einheit aber erwerbend zu bewahren verhindern wir, so zur Lippe, indem wir uns mit Erkenntnisstrategien der Feststellung und mit Technologien der Beseitigung von Begrenzung ihrer Anlässe beraubten. Nach Nietzsche sei mit der Vernunft auch deren Wahn auf uns gekommen. Diese dunkle Seite der Vernunft finde in Weizäckers „Pathosophie“, der zur Lippe den Stellenwert einer interdisziplinären Methodenlehre beimißt, ihren Niederschlag. Zum einen formulierten die Kategorien der Pathosophie eine Taxonomie von Leidenschaften als typisierte Lebensgesten der Menschen. Zum andern werde eine klinische Pathologie entworfen, und zum dritten bedeute Pathosophie die Bestimmung des Lebensgrundes, der gleichsam *zwischen* den Wesen, Dingen und Vorgängen der Mitwelt und uns selbst sich in Begegnung und Umgang ereigne. Diese letztere Dimension ermögliche ein anderes Verständnis menschlichen Krankseins: nicht im Sinne einer von außen an den Menschen herangetragenen Kausalität, die isolierbare Ursachen unterstelle, sondern Kranksein als eine in Lebensvollzüge sinnhaft eingebundene Leistung, die eben darin bestehe, gelingende Lebensgesten „pathologisch aufzuhalten“. Den Hintergrund dieser Deutung bilde freilich wiederum der Grundbegriffswandel. Im Kontext der Pathosophie zeige er sich vor allem am Beispiel von Materie, Bewegung und Zeit. In Weizäckers Formulierungen „Wahn der Materie“, „Leiden-

schaft der Bewegung“ und „Metaphysik der Zeit“ klinge die Radikalität dieses Wandels der Vorstellungen an. Schon dem *Begriff* der Bewegung komme als einer Abstraktion ontologischer Charakter zu, womit in Vergessenheit gerät, daß Bewegung selbst immer eine Leidenschaft *ist*. Sind dann also Krankheiten vielleicht ‚leidenschaftliche Lebensbewegungen‘? <sup>36</sup>

Rainer-M. E. Jacobi (Essen)  
Ute Schmidt (Bochum)

### Ankündigung

Die diesjährige Jahrestagung der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft findet am 30. und 31. Oktober im Leibniz-Haus in Hannover statt. Ihre Vorbereitung erfolgt seitens der Abteilung für Psychosomatik und Psychotherapie der Medizinischen Hochschule Hannover (Leiter: Prof. Dr. med. Friedhelm Lamprecht).

Mit ihrem Rahmenthema „Arzt und Kranker“ zitiert sie eine Titelformulierung, die Weizsäcker für eine Aufsatzsammlung 1941 benutzte. Besonderes Augenmerk gilt den Bestimmungen des Umgangs von Arzt und Krankem, wie sie Weizsäcker in dem Text „Der Arzt und der Kranke (1926)“ gegeben hat. Doch auch die Problematik der sozialen Krankheit und sozialen Gesundung sowie die Frage nach anthropologischen Gesichtspunkten in der Ausbildung zum Arzt kommen zur Sprache.

Auskunft: Dr. med. Martin Sack, Abt. Psychosomatik und Psychotherapie, Medizinische Hochschule Hannover, Carl-Neuberg-Straße 1, 30625 Hannover, Tel. (0511) 532-3195/6569, Fax (0511) 532-3190.

<sup>34</sup> Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*, a.a.O. S. 279 f.

<sup>35</sup> Vgl. Georg Picht, *Das Widerfahrnis der Affekte*, in: ders., *Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“*, S. 419 – 428. Klett-Cotta, Stuttgart 1990.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu die beiden ersten Sätze der „Studien zur Pathogenese“: „Krankheiten entstehen nicht nach Art irgendeines Zufalls, sondern aus einer leidenschaftlichen Lebensbewegung. Ein Begreifen ihres Werdens hängt davon ab, ob man dieser Bewegung der Leidenschaft zu folgen vermag.“ Viktor von Weizsäcker, *Studien zur Pathogenese* (1935), a.a.O. S. 259.