

Formale Anzeige und die Landschaft des Pathischen:

Prolegomena zu einem Gespräch zwischen

Viktor von Weizsäcker und Martin Heidegger

Harald Seubert

In dem vorliegenden Aufsatz wird eine exemplarische Konstellation des Verhältnisses zwischen Philosophie und psychosomatischer Medizin im Blick auf das Verhältnis zwischen dem Denken Martin Heideggers und Viktor von Weizsäckers analysiert. Dabei wird gezeigt, dass die Konstellationen aufgrund der disziplinär bedingten Differenzen in Methodik und sachlicher Fragestellung nur auf indirektem Wege wechselseitig fruchtbar gemacht werden können. Im einzelnen ist von hier her darzulegen, dass Weizsäcker vom Phänomen der Krankheit, des interpersonalen Verhältnisses von Arzt und Krankem und der Interferenz von Krankheit und Wahrheit ausgeht. Von Weizsäcker kommt auf diese Weise, worin ihn seine intensive geistige Begegnung mit Franz Rosenzweig bestärkte, zu einer radikalen Abkehr von der Philosophie. Heideggers hermeneutische Phänomenologie des Daseins bleibt hingegen bei aller Radikalität dem Horizont der Metaphysik verpflichtet. Dies führt zu unterschiedlichen Schwerpunkten: Während Weizsäcker vom Phänomen des Pathischen her dazu gelangt, die kategoriale Explikationskraft der philosophischen Prinzipien in Frage zu stellen, sucht Heidegger den zentralen Begriff der Subjektivität preiszugeben, der für den psychosomatischen Arzt und Psychiater gerade bestimmend bleiben muss. Am Fokus der leib-seelischen Einheit zeigt sich, dass dem Philosophen im Horizont der Seinsfrage der Leib das ‚Fernste‘ ist, während er für den Arzt die unhintergehbare Ausgangsbedingung seiner Fragestellung bezeichnet.

Der Aufsatz legt dar, dass das Tiefengespräch Weizsäckers mit Heidegger Konstellationen eröffnet, die methodisch und in ihren Resultaten für künftige Auseinandersetzungen zwischen Philosophie und Psychiatrie wesentliche Grundlinien vorzeichnet.

Schlüsselworte:

Kategorien der Existenz (Heidegger) und Pathische Kategorien (Weizsäcker)

Krankheit, Wahrheit- der ‚Gestaltkreis‘

Dialog- und Sorgestruktur.

Selbsterkenntnis und eine anti-reduktive Epistemologie

Subjektivität und Transformation der Metaphysik in Psychotherapie und Philosophie

Formal Indication and the Landscape of Pathos:

Prolegomena to an Encounter between Viktor von Weizsäcker and Martin Heidegger

The relationship between Viktor von Weizsäcker's psychosomatic and medical philosophy and Martin Heidegger's philosophy offers an exemplary constellation of the relationship between philosophy and psychiatry. As shown in this paper, the relevant constellation is constituted by fundamental differences regarding both the methods and kinds of questions proper to either discipline. This same constellation is thus significant not with respect to immediate influences but rather to more indirect aspects. To begin with it is here argued that in addition to articulating the phenomenon of illness, von Weizsäcker began with the dialogic, interpersonal dynamic between physician and patient. Furthermore, a significant problem is constituted by the connection between illness, deformation, or the "pathogenic" or "pathic" on the one hand and truth on the other. In this way, von Weizsäcker postulates a radical renunciation of the terms of European metaphysics (and philosophy), i.e., between "Ionia and Jena," a renunciation confirmed by both the person and the philosophy of the important Jewish thinker, Franz Rosenzweig. By contrast, Heidegger's hermeneutically pre-formed phenomenology of *Da-sein* articulates an intensive transformation of the metaphysical thinking of 'the first beginning' [*des ersten Anfangs*], while remaining, nonetheless, within the horizon of metaphysics. Thus it can be shown that the transformative centre of traditional thinking is opposed in Heidegger and von Weizsäcker: Whereas von Weizsäcker poses fundamental questions to the principles of philosophy, showing that such principles are unable either to describe or else to clarify the structures of 'pathic' phenomena, 'medical philosophy' nevertheless insists on [or: emphasizes] the importance of the subject. In its different psycho-somatic complexity, the subject persists as the insurmountable point of departure for the psychiatric point of view. The language of Heidegger's 'Dasein' is by contrast articulated to replace both the terminology as well as the problem of subjectivity as directed towards the Being-question. The focus of the psycho-somatic problem itself ultimately illustrates these same differences. From Heidegger's philosophical perspective, the body is the fairest and least explanatory phenomenon where von Weizsäcker's thought, again by contrast, takes its key from the lines of the body (cf. Nietzsche's *Leitfaden des Leibes*).

The paper accordingly argues that the discussion between Weizsäcker and Heidegger is constituted by a fundamental difference which also is one of its most inalienable conditions. Taken foundationally, this hermetic and hermeneutic discussion offers a crucial constellation for further reflections on the relationship between philosophy and psychoanalysis.

Key Words:

Categories of existence (Heidegger) and Categories of 'Pathic' (Weizsäcker')

Illness and truth

Dialogue and the structure of care for (Sorge).

Self-Recognition and anti-reductive epistemology

Subjectivity and the transformation in metaphysics and psychotherapy

Viktor von Weizsäcker bemerkte gelegentlich der Niederschrift seiner ‚Pathosophie‘, dass Philosophieren nicht mit der Hervorbringung einer Philosophie verwechselt werden dürfe. Würde man beides gleichsetzen, „dann wären diejenigen gar nicht berücksichtigt, welche auf dem Standpunkte stehen, dass eine Philosophie vom Menschen gar nicht hervorgebracht werden kann noch soll, sondern dass es für den Menschen nur auf Philosophieren ankommt“ (Weizsäcker, 1956, S. 433). Diese Aussagen stehen vor dem Hintergrund der vielfältig überlieferten Legende von dem engen Zusammenhang zwischen der Lebensform des Arztes und des Philosophen (Weizsäcker, 1956, S. 432, auch Riedel, 2003, S. 1 ff).¹ Sie bezeichnen zugleich einen Horizont und Interpretationsentwurf, dem bei dem Versuch, Verhältnisse zwischen Heideggers Denken und Weizsäckers Begründung einer medizinischen Anthropologie auszuloten, Rechnung zu tragen ist. Die Zielsetzung des Aufsatzes reicht weit über die behandelte Beziehung zwischen Weizsäcker und Heidegger hinaus. Es geht darum, von ihr ausgehend, Formationsbedingungen des Verhältnisses zwischen Psychiatrie und Philosophie darzulegen, die, wie der Casus zwischen Weizsäcker und Heidegger, eindrucksvoll demonstriert, keineswegs eine Übersetzbarkeit des einen Diskurses in den anderen voraussetzen, und auch nicht eine gemeinsame Schnittmenge, etwa in Gestalt einer allgemeinen Anthropologie. Vielmehr können sie dort fruchtbar werden, wo sie jeweils in ihrem Eigenen an der Korrektur einer verdinglichenden Substanzontologie und ihres Wissenschaftsbegriffes arbeiten.

I. Philosophie und psychosomatische Medizin: Konstellationen einer Begegnung?

Die Konstellation der Begegnung von Weizsäckers mit Heideggers Denken unterlag, wie durch eingehende Forschungen inzwischen deutlich geworden ist, mannigfaltigen historischen Kontingenzen und Missverständnissen (Emondts, 1993, S. 73 ff.). Das eklatanteste Indiz dafür ist, dass Weizsäcker Heidegger unter den Titel der Existenzphilosophie summiert. Der existenzphilosophischen Tendenz aber hielt er entgegen, dass sie „die dunkle Straße mit den

Laternen des Bewusstseins meine erleuchten zu können“ (Weizsäcker, 1956, S. 65). Es ist nicht zuletzt der freischwebende Gestus der Philosophie, dies, dass Philosophie nur Philosophie sei (Weizsäcker, 1956, S. 38), zu der Weizsäcker im Blick auf die methodische Bindung des Naturforschers und das Ethos des Arztes deutliche Distanz markiert. Es sei, so hält er fest, „die Bindung an die sinnliche Erfahrung und die experimentelle Bewährung und so die [...] sittliche Bindung der Philosophie an die Naturwissenschaft“ (Weizsäcker 1954, S. 19), die auf einen grundsätzlich anderen Boden als den philosophischer und mithin auch Heideggerscher fundamentalontologischer Begriffsbildung verweist. An diesem Punkt deutet sich auch an, dass das ausbleibende Tiefengespräch jenseits der Polemik keinesfalls ausschließlich unter die Rubrik historischer Kontingenz zu verbuchen ist und dass man sich umgekehrt auch durch Gleichklänge in Heideggers und von Weizsäckers Denken nicht täuschen lassen darf. Es kam gleichwohl zu bedeutsamen Begegnungen. In diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, dass von Weizsäcker im Jahr 1933 auf Heideggers Einladung in Freiburg (Picht, 1977) in seinem Vortrag ‚Ärztliche Aufgaben‘ eine erste Exposition seiner Krankheitslehre gegeben hat. Sie eröffnet erste Ein- und Aussichten in das Begriffsgefüge des Pathischen, und sie legt als einen Hauptweg in der Erkenntnis von Krankheit die Dimension der *Geschichte* offen. Geschichtlich nennt Weizsäcker dabei „einen Zusammenhang, in dem ein Zustand aus dem, welcher ihm vorherging, nicht kausal abgeleitet werden kann“ (Weizsäcker, 1934, S. 145). Krankheit erweist sich gleichsam als Blockierung auf dem teleologischen Weg des Menschen zu seinen wesentlichen Zielen. Sie „entsteht auf seinem Weg zu seiner Bestimmung. Krankheit entsteht als Abirrung von diesem Wege, und sie ist eine Abwegigkeit von seiner Bestimmung. Er wird nicht abgelenkt, weil er krank ist, sondern er wird krank, weil er abgelenkt ist“ (Weizsäcker, 1934, S. 145).

Die sachliche Differenz zu Heidegger hat Weizsäcker später im Rückgriff auf die Freiburger Antrittsvorlesung ‚Was ist Metaphysik?‘ aus dem Jahr 1929 besonders prägnant markiert. „Sobald wir in die pathische Landschaft kommen, in der also Stimmungen, Passionen, Affekte die Farbe ausmachen, verschwindet ein Verbum, es ist das Verbum ‚sein‘“ (Heidegger, 1996, S. 554). Damit ist auf den verneinenden Charakter der Erfahrung einer abgelenkten Lebensteleologie hingewiesen, die am Phänomen der Krankheit aufbricht. Dieses kann aber, aus der spezifischen therapeutischen Situation heraus, ausgelegt werden, und dann deuten sich Einsichten an, die in Heideggers fundamentalontologischer philosophischer Verständigung eine Entsprechung haben können. Sie verweisen darauf, dass das leibliche Sein des Kranken ebenso wie das Dasein bei Heidegger nicht ‚beständiges Anwesen‘ im Sinne abendländischer Ontologie ist; und dass es sich zuspricht, indem es sich entzieht.

Zur entscheidenden Frage wird dann aber, ob die Phänomenerkenntnis der Krankheit im therapeutischen Umgang, also auf einem von Heideggers Fundamentalontologie grundsätzlich unterschiedenen Weg, am Ende doch zur Einsicht in eine Seinsstruktur gelangt, wie sie sich auf dem Weg von Heideggers fundamentalontologischer Forschung eröffnet.

Einen ersten gemeinsamen Fußpunkt erreichen die Heidegger und Weizsäcker verbindenden Konstellationen in der Einsicht, dass Dasein bzw. menschliche Person nicht ontisch gegeben und daher auch nicht im herkömmlichen Sinne kategorial präzifizierbar ist. Weizsäcker hat dies erstmals im Zusammenhang einer Reihe von Ausarbeitungen in den zwanziger Jahren verdeutlicht.

II. Methode und Sache

1. Viktor von Weizsäckers Phänomenologie des ärztlichen Wissens

Man kann sich über eine Vergegenwärtigung der jeweiligen, aus der Sache gewonnenen Methode dem komplexen konstellativen Verhältnis annähern. In den ‚drei Stücken‘ einer medizinischen Anthropologie, die auf Aufsätze in der Zeitschrift ‚Kreatur‘ in den Jahren 1926-1928 zurückgehen (Jacobi, 2003 und Jacobi, 1999), vor allem in ‚Der Arzt und der Kranke‘, hat Weizsäcker den grundlegenden Unterschied zwischen dem theoretischen Verstehen ‚von etwas‘ und ‚jemanden Verstehen‘ in der ärztlichen Ursituation expliziert. Als ‚Urphänomen einer medizinischen Anthropologie‘ erkennt er in diesem Zusammenhang die Situation des kranken Menschen, „der eine Not hat, der Hilfe bedarf und dafür den Arzt ruft“ (Weizsäcker, 1926). Auf die Selbstaussage: ‚ich bin krank‘ wird, wenn der Arzt auf das Ich des Kranken als eines Anderen hört, dann nicht sogleich eine medizinische Untersuchung folgen, die das in der Erfahrung des Leidenden gegebene Phänomen in das Prokrustesbett der szientifischen Symptomermittlung einspannt; zunächst kommt es vielmehr zu der Frage: ‚Wo fehlt es dir?‘ Jene Frage eröffnet den Zeitraum für die Erzählung des Kranken.

Vor diesem Hintergrund zeichnet Weizsäcker einen Grundriss für die Gewinnung ärztlichen Wissens (Wieland, 1979), das in den seit der Antike geläufigen Ordnungen theoretischer oder praktischer Wissensform nicht abbildbar ist. In der Vorlesung ‚Ärztliche Fragen‘ hat er dazu pointierend bemerkt: „Die Krankheit soll dem Arzt zuerst so erscheinen, wie sie dem Kranken selbst erscheint, nicht wie sie nach bekannten klinischen Bildern und nach Gesetzen der Pathologie vermutlich ‚ist‘“ (Weizsäcker, 1935, S. 295 f.). Und er fährt fort, dass diese – subjektive – Realität des Kranken von höchstem objektivem Wert sei. „Stellen wir dagegen Fragen, die sich der Kranke selbst nicht stellt, so verstummt diese Realität in ihm“ (Weizsäcker, 1935, S. 295 f.), es wird also,

wenn Laborbedingungen hergestellt werden, gleichsam ein ‚Stück Natur‘ vertrieben. Dabei ist unmittelbar erkennbar, dass mit dieser Methodik die Dignität des Symptoms, die Unreduzierbarkeit seiner Phänomenstruktur, gegen die mit der Gründungsurkunde der neuzeitlichen Wissenschaft seit Descartes und Bacon gängige Reduzierung auf ‚primäre Qualitäten‘, die peinliche Befragung der Natur auf dem Streckbett der kategorialen Versuchsanordnungen, aufrechterhalten werden soll. Weizsäcker skizziert zwar aus guten Gründen keine medizinische Epistemologie, wohl aber unternimmt er im Licht der ärztlichen Grundsituation eine ‚Untersuchung ärztlichen Wissens‘, die an dessen Ursprung ein Wissen darüber freilegt, dass am Anfang das Gespräch und die ‚biografische Szene‘ einer Begegnung stehen. Beide sind im Schellingschen Sinne eigentlich ‚unvordenklich‘. Ärztliches Wissen ist also, so verstanden, gar nicht in eine Erkenntnistheorie von erkenntnistheoretischen ‚Voraussetzungen‘ einzuholen, und ebenso wenig ist eine Untersuchung seiner „psychologischen oder mechanischen oder organischen Entstehungsweise“ (Weizsäcker, 1926, S. 25) für die Aufhellung des genuinen Wissens selbst aufschlussreich.

Weizsäcker spricht bekanntlich von der transjektiven Erfahrung, die auf die „Weggenossenschaft von Arzt und Patient“ (Weizsäcker, 1928, S. 65) verweist, eine Weggenossenschaft, die sich in einer spannungsvollen Verbindung aus Ferne und Nähe entfaltet.

Der Anfang solcher Erkenntnisform ist, wie die ‚Kreatur‘- Aufsätze zeigen, das Urphänomen der Not, das selbst nicht die Gestalt einer Ordnung annimmt, wohl aber in „unauflösbare[m] Widerspruch gegen Ordnungen anderer Herkunft“ (Weizsäcker, 1928, S. 64) steht. An dieser Stelle zeigt sich, dass jene nicht von Theorien noch von Kategorien geleitete Ursituation in der Perspektive der medizinischen, besser: ärztlichen Anthropologie bestimmend bleibt. Weizsäcker zog von hier her die Grenze zu jedweder philosophischen Anthropologie. Es entsteht eine „Lehre der Erfahrung, deren ‚Anfang‘ ein *immerwährender* in der Berührung von Hand und Augen, von Ohr und Seele sein muss“ (Weizsäcker, 1928, S. 64). An jenem Anfang in dem Verhältnis von Arzt und Krankem hat Weizsäcker in seinem großen Werk ‚Der Arzt und der Kranke‘ hervorgehoben, dass er „nicht Wissen, sondern Fragen“ sei. „Das Erste ist nicht, dass ich das Ich erkennen muss, sondern dass ich mit ihm sprechen muss“ (Weizsäcker, 1925, S. 26).

Der in einen philosophischen Diskurs gar nicht einholbare Anfang zieht indessen bedeutsame Folgen nach sich, die für den Philosophen durchaus beachtenswert sind. Er verweist darauf, dass der Mensch nicht ein ‚Wesen der Zahl‘ nach ist, nicht also ein raum-zeitlich fixierbares Einzelding neben anderen Einzeldingen im Sinne der Aristotelischen Ontologie. Weizsäcker hat daher auf dieser Linie in dem letzten, eine Summe ziehenden ‚Kreatur‘-Aufsatz ‚Krankengeschichte‘ die ontologische Verfasstheit des kranken Menschen in seiner Not und Hilfsbedürftigkeit eindrucksvoll charakterisiert: Als Wesen nach der Zahl hätte der Mensch ein Bewusstsein der Identität seiner selbst (im Sinne einer idem-Übereinstimmung mit sich als Einzelding) (Ricoeur, 1996, S. 395-427),

„als ob er nicht sich teilte und zeugte, als ob er nicht wüchse und zerging, als ob er sich nicht *wandelte*. Wie eine Möwe ist er zwischen den Elementen, bald in die Lüfte steigend, bald ins Wasser tauchend, eigentlich zwischen beiden nur den Spiegel streifend. Wie auch sie vielleicht, ist der Mensch Fleisch und Geist, *durch* beide, *in* keinem; überall ist eines durch das andere, nie ist eines allein“ (Weizsäcker, 1928, S.65).

Aus dieser anthropologischen Grundeinsicht ergeben sich elementare Folgen im Blick auf das Verhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität. Weizsäcker weist darauf hin, dass das Problem des Ich innerhalb der transjektiven Erfahrung „nicht verloren, sondern verändert“ sei (Weizsäcker, 1926, S. 26). Das Ich des Anderen ist kein Ich mehr, sondern „ein Du für mich“ (Weizsäcker, 1926, S. 26). Die Engführung neuzeitlicher Rationalität auf das Problem der Erkennbarkeit eines Fremdpsychischen ist also von Grund auf aufgebrochen. Das Ich kann, wie er weiß, niemals ‚Objekt‘ werden. Damit ist seine Erkennbarkeit aber keinesfalls ausgeschlossen. Denn es kann ‚für mich‘ werden, wenn auch nicht in der Gestalt von ‚Etwas‘, wohl aber in der transjektiven Begegnung.

Die in all diesen Überlegungen grundlegende Verwiesenheit auf das Bedürfnis des Anderen wirkt, wie Paul Tillich in sachlicher Korrespondenz mit Weizsäcker einmal bemerkte, als ‚ontologischer Schock‘, als jähe Begegnung eigenen Daseins mit dem Nichtsein.

2. Heideggers hermeneutische Phänomenologie des Daseins als Fundamentalontologie

Heideggers methodischer Ansatz in ‚Sein und Zeit‘ ist demgegenüber als ‚hermeneutisch‘ und ‚phänomenologisch‘ gekennzeichnet. Dabei bestimmt Heidegger, in der ausdrücklichen Absicht, eine ‚methodische Sicherung‘ zu geben, als das zugrundeliegende Phänomen das „Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate“ (Heidegger, ¹⁵1984, S. 35). Die Durchsicht auf die Seinsfrage, die in Orientierung an Aristoteles’ Wissen um den transkategorialen Charakter des Seins, von dem auf vielfache Weise zu sprechen ist (*pollachos legetai*), und auf die Platonische *gigantomachía perì t^hä^s ojusí^s* : den ‚Gigantenkampf um das Sein‘ expliziert wird, geht von dem (menschlichen) Dasein aus. Denn dieses bezieht sich, anders als anderes Seiendes, nicht nur auf Seiendes, sondern auf den Sinn von Sein selbst. Methodisch ist es daher die Auslegung des Daseins in seinen Grundstrukturen, seine Hermeneutik, die die Phänomenologie des Seins vorbereitet. Dabei ist es klar und wurde von Heidegger immer wieder betont, dass die formale Anzeige, die das Dasein als ‚Vorphanomen‘ des Seins bedenkt, nicht, zumindest nicht in erster Linie als Freilegung einer Subjektivitätsstruktur und schon gar nicht im Blick auf eine Anthropologie, die die leib-geistige Faktizität des Menschen fokussieren würde, zu verstehen ist. Heidegger versagt sich also schon in der Tektonik seiner Frage bewusst einer Konkretion auf die

menschliche Person, die weitere Komplikationen nach sich zieht, wenn sie den Menschen in konkreten Situationen als Kranken in den Blick bringen muss, so wie dies Sache einer ärztlichen Anthropologie sein muss. Nicht zu übersehen ist, dass Weizsäcker eine ‚Philosophie der Person‘ als Inbegriff der medizinischen Wissenschaften exponiert hat (Weizsäcker, 1923, S. 378).² Diese wird, im Sinne der ‚Antilogik‘ im Verhältnis von Lebendigem nicht auf Identitätserkenntnis abzielen, sondern auf Wiedererkennen (Anamnesis). Antilogisch ist eine solche ‚Philosophie der Person‘ insofern verfasst als sie ein lebendiges Seiendes als dasselbe und zugleich notwendigerweise als nicht dasselbe erkennt; ein Zusammenhang, der aufs engste mit dem Personenbegriff zusammenhängt: „Die raumzeitliche Maske (*prósöpon*) verhüllt und bezeichnet zugleich“ (Weizsäcker, 1923, S. 378).

Heidegger hingegen arbeitet in seiner philosophischen Phänomenologie des Seins und Hermeneutik des Daseins die ursprüngliche Erscheinungsweise des Daseins heraus. Dabei begegnet als zentrale hermeneutische Verfahrensweise die *Destruktion*; diese unternimmt es, Schichten abzutragen, die sich, in tradierten philosophischen Grundstellungen, um die originäre Gegebenheit des Phänomens des Daseins lagern. Zunächst sind ‚Destruktionen‘ gegenüber Text- und Theoriekonstellationen der philosophischen Überlieferung, metaphysischen Grundstellungen, zu vollziehen. Dabei zeigt sich etwa, dass die Cartesische ‚Ontologie‘ des Dualismus von ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ eine solche abkünftige, also: abstrahierende Beschreibung des originären Zusammenhangs von Dasein und in-der-Welt-sein ist. Die ‚Destruktion‘ bewährt sich allerdings zum anderen auch als Verfahren in der sachlichen Problemarbeit von ‚Sein und Zeit‘. Dann zeigt sich etwa, dass die Aussage (Apophansis) von Sachverhalten nicht originär ist. Ihr liegt eine Auslegung des eigenen in-der-Welt-seins zugrunde, die von dessen Vollzügen nicht zu trennen ist, insofern Dasein immer in sich selbst zugleich Verstehen und Auslegung ist. Die Aussage gründet daher in einem Aufdecken und Entdecken (*deloun*). Oder: es wird kraft der Destruktion deutlich, dass nicht das Vorkommen einzelner Dinge, im Modus der Vorhandenheit, ihre elementare und damit originäre Erscheinungsweise ausmacht, sondern dass sie dem voraus in einem jeweiligen erschlossenen Weltumgang (pragmatisch) begegnen (vgl. Heidegger, ¹⁵1984, S. 63 ff.). Schließlich ließe sich die Tektonik von ‚Sein und Zeit‘ im Ganzen so lesen, dass sie der Bewegung eines Rückganges in die Grundsicht folgt. Kehrseite dieses Verfahrens ist es, dass diese nicht unmittelbar zugänglich ist, sondern sich nur auf dem Wege über den destruierenden Abbau zu Gesicht bringen lässt. Die Hermeneutik der Destruktion geht erst in einem letzten Schritt in die Evidenz des ‚sich-zeigenden‘ Daseinsphänomens über. Jene Grundsicht und genuine Erschlossenheit des Daseins wird im letzten Abschnitt des Werkes in der Zeitlichkeit aufgefunden, weshalb vor deren Horizont die gesamte Tektonik noch einmal ‚wiederholt‘ wird. Vor der Einsicht in die elementare Zeitlichkeit des Daseins kann Heidegger erst die Frage formulieren, mit der er den vorgelegten Teil von ‚Sein

und Zeit' schließt und die die ‚Kehre‘ seiner philosophischen Entwicklung einleitet: „Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des *Seins*? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des *Seins*?“ (Heidegger, ¹⁵1984, S. 437).

3. Begegnung in der Differenz?

Es ist aufgrund dieser knappen Skizze unschwer zu ersehen, dass sich Heideggers Methodik einer rein strukturell formal orientierten Phänomenologie und Hermeneutik von der Schrittfolge der aus dem Urphänomen der Not hervorgehenden medizinischen Anthropologie bei von Weizsäcker fundamental unterscheidet. Heidegger geht gerade nicht von einem nur situativ gegebenen, begrifflich nicht einholbaren Anfang aus. Er geht, an einem methodengeleiteten, aus der Zwiesprache mit der Überlieferung gewonnenen Weg entlang auf eine Anfangsstruktur zurück. Dies hat Gründe in der Genese von Heideggers philosophischer Begrifflichkeit, unter denen die Husserlsche Phänomenologie von besonderer Bedeutung ist. Heidegger gibt bekanntlich die Aufsuchung der originären eidetischen Gegebenheit des Phänomens auf (Heidegger 1919/20). Die Phänomenologie wird zeitlich und geschichtlich vertieft. Die zweite große Revision, die ‚Sein und Zeit‘ gegenüber der phänomenologischen Orientierung Husserls vornimmt, besteht darin, dass sie das Phänomen nicht mehr in der transzendentalen Bewusstseinsstruktur aufsucht, sondern in der ontologischen Frage nach Sein und Seiendem (Biemel, 1996). Damit ist es erkauft, dass das Phänomen der Subjektivität nicht nur im transzendentalen Sinn, sondern auch als leib-seelisches Personsein, allenfalls zu einem Epiphänomen der Daseinsstruktur wird.

Es sei an dieser Stelle nur angedeutet, dass zentrale Züge der hier freigelegten Methodenstruktur auch bei dem späteren Heidegger, auf dem Weg der ‚Kehre‘, festgehalten bleiben. Der hermeneutische Gestus der Auslegung des Daseins tritt dabei weiter in den Hintergrund. Doch die Bewegung des Rückganges bleibt: Heidegger hält, ausgehend von den ‚Beiträgen zur Philosophie‘, in der ersten großen Ausarbeitung des Denkwegs der Kehre fest, dass der ‚Sprung‘ in den anderen Anfang der Seinserfahrung nur auf dem Weg eines ‚verwindenden‘ Rückgangs in den ersten Anfang, die metaphysische Überlieferung, möglich sei. Dieser konnte zwar nicht nach dem Anfang, dem Sein, fragen, er war ‚seinsvergessen‘. Doch alle Bestimmungen des Seienden von Aristoteles bis Nietzsche, ja bis zur neuzeitlichen Technik, beruhten auf der anfänglichen Lichtung des Seins. Auch den phänomenologischen Grundgestus seines Denkens hat Heidegger bekanntlich auf dem Weg der ‚Kehre‘ niemals revidiert: Er versteht sich nun als Phänomenologe der inneren Geschichte des Seinsgeschicks, der die Lichtung des Seins in ihren Verbergungen freilegt.

Diese Überlegungen zur Methode genügen, um deutlich zu machen, dass Heidegger und von Weizsäcker bei aller unverkennbaren Inkommensurabilität in der Vorgehensweise, die die Differenz zwischen Mediziner und Philosophen nachgerade ins Relief treibt, in der Tiefe darin übereinkommen, die Verengungen und Reduktionen neuzeitlicher Wissenschaft durch eine Insistenz auf das Wie-sein von Phänomenen aufzubrechen. Damit dürfte es zusammenhängen, dass bei beiden dem Anfang eine entscheidende Bedeutung zukommt. Während sich freilich Weizsäcker als Arzt in den unvordenklichen Anfang, die Begegnung mit dem kranken Menschen, geworfen sieht, nähert sich Heidegger dem Anfang auf dem Weg seiner Destruktionen reflexiv an. In beider Ansatz ist aber die Einsicht deutlich artikuliert, dass der Anfang in der Geschichte prägend bleibt. Davon, dass die methodische und strukturelle Verortung der Phänomenorientierung des Arztes und des Philosophen grundverschieden sind, sollten einzelne begriffliche Anklänge und ein unverkennbares gemeinsames Zeitmilieu nicht ablenken. Gleichklänge erweisen sich bei näherem Hinsehen oftmals als Täuschung. Exemplarisch lässt sich dies der Weizsäcker und Heidegger gemeinsamen Rede von der ‚Faktizität‘ ablesen. Sie begegnet bei Heidegger als Verdichtung der Rede vom Da-sein in seinem in-der-Welt-sein, sie verweist aber in keiner Weise auf die „Tatsächlichkeit“ des konkret begegnenden Menschen, der in seiner Not ‚da‘ ist und den Arzt um Hilfe bittet. Der Begriff der Faktizität schließt in sich, so hat Heidegger die Strukturformel angegeben, „das In-der-Welt-sein eines Seienden, so zwar, dass sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem ‚Geschick‘ verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet“. Die Wurzeln des Faktizitätsbegriffs reichen weit zurück in Heideggers Freiburger Privatdozentenzeit. Dort bestimmt er erstmals ‚Hermeneutik‘ als ‚Selbstausslegung der Faktizität‘ (Heidegger, 1923, S. 14 ff.). Schon in diesem Zusammenhang ist Heidegger aber peinlich darauf bedacht, den Grundbegriff der Faktizität von jedem anthropologischen Anklang fernzuhalten und die Rede vom ‚Menschen‘ zu vermeiden; womit eine Grenze bezeichnet ist, die in ‚Sein und Zeit‘ beständig und peinlich gewahrt bleibt.

An jener frühen Stelle der Grenzziehung zeigt sich, dass Heidegger den Begriff vom ‚Menschen‘ (er nennt als mögliche Begriffsbestimmungen die Definition als ‚animal rationale‘, ‚zoon logon echon‘ und daneben den ‚Person‘-Begriff) nur innerhalb der Gegenstandsreihe Pflanze, Tier, Mensch, Dämon, Gott situieren kann (Heidegger, 1923, S. 21). Zu einer Explikation des Phänomens des Menschseins aus eigenem Recht kommt es bezeichnenderweise nicht.

III. Pathische Kategorien und Kategorien der Existenz

1. Das Zwischen von Krankheit und Wahrheit

Viktor von Weizsäcker's Exposition pathischer Kategorien in der ‚Pathosophie‘ nimmt auf die Heideggerschen Existenzialien, als Kategorien der Existenz, Bezug, wenn auch keineswegs unkritisch und indem er sie weitgehenden Umformungen unterzieht. Ein Schlüssel für die Exposition solcher pathischer Kategorien ist für Weizsäcker, dass Aristoteles Tun und Leiden als Kategorien fasste (Weizsäcker, 1956, S. 406). Von hier her lege sich eine weitere Entwicklung nahe, die zwischen Seinskategorien und Kategorien des Nichtseins, „aber Geltens, Bedeuten, Wollens, Könnens usw.“ zu unterscheiden erlaube (Weizsäcker, 1956, S. 406). Wie Weizsäcker in einer Fußnote anmerkt, gehören dem zuletzt genannten Zusammenhang auch Heideggers Kategorien der Existenz an. Damit ist unstrittig auch ein zentraler Punkt des Heideggerschen Selbstverständnisses getroffen, denn schon in seiner frühen ‚Hermeneutik der Faktizität‘ hielt Heidegger fest, dass die ‚Bedeutung das Primäre‘ sei (Heidegger, 1922). Die Weizsäcker'sche Konzeption der pathischen Kategorien stellt sich also durchaus in eine Problemlinie mit den ‚Kategorien der Existenz‘. Jene verweisen aber, anders als Heideggers Existenzialien, in den Horizont des Lebendigen als des Antilogischen, das, der Logik entgegengesetzt, logisch nicht bestimmt werden kann (Weizsäcker, 1956, S. 406). Zwischen dem antilogischen Grundcharakter und kategorialer Bestimmung besteht notwendigerweise eine Spannung, die in Weizsäcker's Exposition der pathischen Kategorien selbst Eingang gefunden hat. Das ‚pathische Pentagramm‘ mit den Kategorien des Will, Kann, Darf, Soll und Muss stelle „in der Logik der Sprache etwas Ähnliches“ dar wie die Axiome in der Geometrie. Doch gleichwohl kommt den damit erfassten Kategorien eine nur begrenzte Explikationskraft zu,³ denn an diese Kategorien soll nicht die Frage von Richtigkeit oder Falschheit, sondern ausschließlich ihrer nützlichen therapeutischen Auswirkung herangetragen werden.

Zugleich haben sie heuristischen Charakter. Denn es ist unschwer zu erkennen, dass die pathischen Kategorien in das Spannungsverhältnis von Erkennen und Handeln verweisen; und das bedeutet in der Deutung, die Weizsäcker mit seinem ‚Gestaltkreis‘ verbunden hat, in die Gegenläufigkeit von Denkordnung und Schmerzordnung (Jacobi, 1996). Der Gestaltkreis ist im Sinne Weizsäcker's ein phänomenologisches Modell, das beschreibt, dass physiologische oder auch neuronale Funktionen in einer Lebensmetamorphose begriffen sind, also niemals in der Starrheit von mathematischen Funktions- Regelkreisläufen begegnen. Ist ihnen doch immer ‚motivierendes Interesse‘, die Dimension von Bedeutung und ein Moment der Handlung eigen. Dies bedeutet, dass die Naturgesetze zwar nicht außer Kraft gesetzt sind, aber lediglich die Möglichkeit, nicht die

Wirklichkeit erreichen können. Deshalb spricht Weizsäcker davon, dass man „um Lebendes zu erforschen, [...] sich am Leben beteiligen“ müsse (Weizsäcker 1939/1946, S. 83), und er gebraucht für die Kennzeichnung des Vollzuges des Gestaltkreises sogar den an Heidegger anklingenden Begriff des ‚Umgangs‘ (Weizsäcker 1939/1936, S. 96). Entscheidend ist, dass die Momente des Gestaltkreises, namentlich Wahrnehmung, Bewegung und physiologischer Akt einander wechselseitig verborgen sind. Dies kann zu Fixierungen einer Seite und ihrer Verabsolutierung führen. Die kohärente Einheit des leib-seelischen Aktes ist aber nur in der Komplexion des Gestaltkreises überhaupt erkennbar (Achilles 2003 und Wiehl 2003).

Die pathischen Kategorien wurzeln daher in der Beziehung von Krankheit und Wahrheit. Die Krankheit verweist als tiefgehende Krise und Unterbrechung der teleologischen Lebensführung in ein ‚Zwischen‘, eine durch eigenes Erleben *erkennbare*, nicht aber *denkbare* Erschließung (Weizsäcker, 1926 b).

Erst von hier her kann das Verhältnis zwischen Arzt und Krankem als ein Spannungsverhältnis aus Nähe und Ferne, das im Zusammenhang der ‚transjektiven Erfahrung‘ weiter oben zu berühren war, näherhin exponiert und bedacht werden; denn es ist deutlich, dass die Anzeige, der Arzt habe in der Urszene der Begegnung das Krankheitsphänomen sich ebenso zur Erscheinung zu bringen wie es dem Kranken erscheint, weitergehende Probleme einer Klärung der Struktur und überhaupt erst der Möglichkeit solcher Vergegenwärtigung nach sich zieht. Eine Kluft bleibt bestehen, da der Arzt den Schmerz des Leidenden nicht leibhaft mitempfinden kann. „Ein kranker Mensch ist für den Arzt also *letzten* Endes weder einfühlbar noch verstehbar, und ich muss überhaupt bestreiten, dass man als schmerzfreier den *Schmerz*, den wirklichen Schmerz des Kranken selbst [...] selbst nachfühlen und verstehen kann. Wer dies behauptet, verfälscht ontologisch die Situation des Arztes zum Kranken“ (Weizsäcker, 1927, S. 192 f.). Im Blick auf den Erkenntnisgegenstand sind Arzt und Kranker daher durch eine ‚ewige Ferne‘ voneinander getrennt, eine ‚ewige Nähe‘ hingegen entsteht aus dem Umgang, der Begegnung von Arzt und Patient, in der sich die Lebensgestaltung in der Krankheit vollziehen kann. Die gesuchte ‚Einheit‘ von Logos und Pathos, Erkennen und Heilen bleibt selbst unvordenklich. Sie ist nicht in eine Begriffs- und Denkstruktur einzuholen. Sie ist aber, wie Weizsäcker in Erläuterung des Gestaltkreises festhält, „von der Analyse der Krise aus darstellbar“ (Weizsäcker, 1940, S. 316 f.). Vom Gestaltkreis her gedeutet, erweisen sich die pathischen Kategorien als ‚subjektiv‘ und gerade dadurch als ‚unwiderleglich‘ und insofern als objektives Schibboleth und unhintergehbare Bedingung des Erkennens. „Die Ordnung dieser Kategorien untereinander ist wiederum nicht durch eine ontische Kategorie wie Raum, Zeit, Kausalität darzustellen, sondern durch die gesellige Ordnung des Ich und Du, Er und Es usw. Jeder biologische Akt ist, als Gestaltkreis begriffen, kein Glied in einer Kette, keine Ziffer in einer Reihe, sondern gegenüber dem Vorher eine Wandlung zu einem Nachher, eine *revolutio*“ (Weizsäcker,

1940, S. 316 f.). Die Krise bleibt für jene Struktur bestimmend, weil es darum gehen muß, die Einheit eines Geschehens zu fassen, das aus zwei einander widersprechenden Perspektiven hervorgeht. Wesentliche Bestimmungen des Pathischen, namentlich die ‚Verschmelzung von Leben und Tod‘ aber auch die Bestimmung von Ich und Es, die im Modus der Abspaltung auftreten und gleichwohl ungetrennt sind, (Jacobi, 1996) erschließen sich im Licht dieser Struktur. Es ist deutlich, dass damit auch die heuristisch festgehaltene Unterscheidung zwischen ‚Ontischem‘ und ‚Pathischem‘ durchbrochen wird: denn im Zusammenhang der ‚cyclomorphen‘ inneren Differenz im Subjekt, die Weizsäcker als „Es-Bildung“ charakterisierte, verbinden sich Körpergeschehen und seine psychische Selbsterfahrung und -deutung. Deshalb hat Weizsäcker gar, in Anspielung auf eine Denkform des Nicolaus Cusanus (Seubert, 2005, passim.) von einer „coincidentia oppositorum“ in der „Berührung von Pathischem und Ontischem (Weizsäcker, 1951, S. 591), sprechen können.

2. Sorge und Dialogstruktur

Die Heideggerschen Existenzialien wie Weltlichkeit des Daseins, in-der-Welt-sein, aber auch Vorlaufen zum Tode oder Geschichtlichkeit bestimmen sich nicht aus einer konkreten Krisis und einer innersubjektiven krisenhaften Differenz, und dies eben deshalb, weil sie sich formal-anzeigend lediglich in der Weise modaler Schemata, von Seinsweisen des Daseins artikulieren. Sie sind daher, was Weizsäcker im Unterschied zu manchen therapeutischen Heideggeradepten trefflich und klar gesehen hat, ausschließlich im Feld reinen Denkens situiert. Die Differenz des Pathischen und Logischen kann deshalb für Heideggers Kategorien der Existenz gar nicht konstitutiv sein. Die ontologische Differenz von Sein und Seiendem ist damit nicht zu verwechseln. Sie ist in einer *Phänomenologie des Seins* und *Hermeneutik des Daseins* in Denkbestimmungen einzuholen. Heidegger hat zwar den Begriff der ‚Logik‘ umgezeichnet auf die Freilegung des Sinns der Seinsfrage, er hat ihn jedoch niemals ins Antilogische verabschiedet.

Doch darin, dass Heidegger die Existenzialien aus der Daseinsstruktur der Sorge und der ihr unterliegenden Zeitlichkeit expliziert, wird die innere Differenz im Dasein, seine Zweiheit als Geworfenheit und Entwurf, näherhin: als sich entwerfende Geworfenheit und geworfener Entwurf doch sichtbar. Es kristallisiert sich eine in sich verschränkte Zweiheit heraus, die im Selbstumgang der Sorge in den Zusammenhang eines Ganzsein-Könnens überführt werden soll.

Allenfalls von diesem Punkt aus könnte Heidegger am Ende doch eine, allerdings rein philosophische und die Subjektivität noch nicht unmittelbar berührende Matrix für Weizsäckers Gestaltkreisdanken abgeben, deren Tragfähigkeit weiter reichte als vereinzelte Berührungen etwa

im Feld der Analyse von Stimmungen. Man könnte sogar vermuten, dass die Zwiesprache zwischen dem Arzt und dem Philosophen im systematischen Sinne umso fruchtbarer werden kann, je mehr der letztere sich auf die Exposition von (hermeneutisch phänomenologischen und semantischen) Kategorien und Kontrasten begrenzt, die diagnostisch dialogische Perzeption erleichtern, für den Mediziner aber immer nur heuristischen Wert haben können.⁴

Nicht zu übersehen ist in diesem Zusammenhang aber auch, dass Heidegger in seinen frühen Freiburger Vorlesungen, in der Anbahnung der Analyse des Daseins den formal-anzeigenden Gestus noch nicht so sehr fixierte, dass Vollzüge der Selbsterfahrung und -wahrnehmung darüber zum Verschwinden gebracht werden müssten. Dies zeigt sich an seinem Interesse für Zeugnisse reflektierter Selbsterfahrung zwischen verrinnender Zeitlichkeit (Ruinanz) und einem durch Selbstdeutung gewonnenen Aufenthalt inmitten der Zeit. Er entwickelt dabei zwischen Paulus, Augustinus, Luther (Heidegger, 1923) eine Phänomenologie des religiösen Lebens zwischen sich zerdehnender Zeit (‘distentio’) und glückendem Augenblick (kairos). Und er deutet auf die „Wachheit des Daseins für sich selbst“ (Heidegger, 1923, S. 109) hin.

IV. Eine Philosophie des Leidens?

1. Dasein und Selbstsein

Im Blick auf Heideggers Denkweg ist es unverkennbar, dass auf der Wegstrecke nach ‚Sein und Zeit‘, auf dem Gang der Kehre, sich eine Sensitivität für Fragen des leidenden Lebens anzeigt, die sich auf der Linie des Erschlossenheits- und Entschlossenheitsgestus von ‚Sein und Zeit‘ noch nicht abzeichnete. Er hält fest, dass Leiden „jenseits der gewöhnliche Aktivität und Passivität“ stehe (Heidegger, 1937/38, S. 175). An einer späteren Stelle hat Heidegger gar den Schmerz ins Zentrum seines Betrachtungsfokus gerückt. Er greift dabei auf das griechische Wort für Schmerz: ‚algos‘ zurück. „Vermutlich ist *jálgoß* mit *jalegö* verwandt, das als Intensivum zu *legö* das innige Versammeln bedeutet. Dann wäre der Schmerz das ins Innigste Versammelnde“ (Heidegger, 1956, S. 25). Anders als Emondts es will, ist an dieser Stelle aber keinerlei direkte Transparenz auf die pathische Landschaft zu erkennen. Heidegger denkt den Schmerz unabhängig von jedweder physischen Präsenz als reines Metaphysikum. Es ergibt sich sogar eine verstärkte Inkommensurabilität gegenüber Weizsäcker, da Heidegger den Schmerz als ‚Inbegriff‘ seines transformierten Begriffs von Logik, keineswegs aber als ‚anti-logisch‘ expliziert (Weizsäcker, 1950).

Eben hier muss die, gleichfalls von Emondts aufgeworfene Frage ins Spiel kommen, ob durch die Kehre die Einwände Weizsäckers gegen Heidegger gemindert oder gar gegenstandslos gemacht werden könnten (Emondts, 1993, S. 74 ff. u.ö.). Von Weizsäcker schon im Zusammenhang der ‚Kreatur‘-Aufsätze getroffene Aussage über den Schmerz: „im Schmerz will ein Sein sich spalten, und will zugleich dies Sein seine Einheit bewahren“ (Weizsäcker, 1928, S. 32) hat in der formal anzeigenden Bewegung eines Sich-Sammelns im Schmerz keine Entsprechung, da die von Weizsäcker namhaft gemachte Ambivalenz von Trennung und Zusammenstimmung auf eine Struktur von Subjektivität verweist, von der sich Heidegger seinerzeit schon grundsätzlich entfernte. Dass Heidegger im Zusammenhang der Explikation der Seinsfrage die Ich-Struktur in den Hintergrund treten lässt, verhilft ihm aber offensichtlich zu besonderer Klarheit in der Freilegung einer Neigung des Ich, sich zu ‚versehen‘, nämlich mit der Ichperspektive auch schon eine Identität und unwiderlegliche Gewissheit zu verbinden. Der Ich-Pol ist für Heidegger, anders als in der Transzendentalphilosophie bis hin zu Husserl, nicht Quelle von unwiderleglicher Evidenz. Die alltägliche Selbstausslegung habe die Tendenz, so Heidegger, „sich von der besorgten ‚Welt‘ her zu verstehen“ (Heidegger, ¹⁵1984, S. 321). Im Ich spreche sich das Dasein zwar als ‚existentials‘ in-der-Welt-Sein aus, doch Ich-Rede und Selbstgefühl geben keinerlei Gewissheit dafür, dass nicht eine ontische Verwechslung mit einem Einzelding vorliegt; dies gerade dann nicht, wenn für die Ich-Rede Identität eingefordert wird.⁵ „Das eigentliche Selbstsein sagt *als schweigendes* gerade nicht ‚Ich-Ich‘, sondern ‚ist‘ in der Verschwiegenheit das geworfene Seiende, als welches es eigentlich sein kann“ (Heidegger, ¹⁵1984, S. 323).

Im Ausgang von der ärztlichen Ursituation hat von Weizsäcker, anders als Heidegger, niemals die Blickrichtung auf die Subjektivität aufgegeben. Es bleibt auch in philosophischer Hinsicht ein großes Verdienst, dass er, im Sinne des ‚Kreatur‘-Aufsatzes das Ich nicht aus dem Auge verliert, wohl aber es in ein anderes Licht rückt. So ist Weizsäckers medizinischer Anthropologie eine Subjektivitätsphilosophie von eigenem Gehalt eingeschrieben. Das Phänomen des Schmerzes weist nämlich darauf hin, dass Subjektivität als ein Grundverhältnis zu verstehen ist, in dem Einheit und Differenz getrennt und gleichwohl aufeinander bezogen sind. Zur begrifflichen Erläuterung dieses phänomenalen Bestandes nimmt Weizsäcker den Schleiermacherschen Begriff der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ auf (Schleiermacher, 1830/31, Band 1, S. 15 ff). Schleiermacher beschrieb damit das Grundverhältnis des Bewusstseins zu seinem Grund, auf den hin es sich nur setzen kann als sich selbst nicht gesetzt habend. Für Weizsäcker verbindet sich damit aber, weit über den religionsphilosophischen Kontext hinaus, das „schlechthin wichtigste Thema des Menschen überhaupt“ (Weizsäcker, 1949, S. 221).

Es ist jenes Grundverhältnis der Subjektivität, das die sich aus dem Methodenkorsett neuzeitlicher Wissenschaft von Grund auf lösende Maxime trägt: „Um Lebendes zu erkennen, müssen wir uns

am Leben beteiligen“ (Weizsäcker, 1946, S. 47 f.); denn das Grundverhältnis der Subjektivität zeigt an, dass „wir selbst ein Lebewesen sind [...] und dass wir mitsamt allen Lebewesen *uns in einer Abhängigkeit befinden, deren Grund selbst nicht Gegenstand der Erkenntnis werden kann*“. Es erscheint als durchaus sinnvoll (Jacobi, 1996, S. 97 ff. und Jacobi, 1999, S. 351 ff), Weizsäckers Rede von jenem Grundverhältnis im Rückgriff auf Hölderlins Verweis auf das ‚eine unverletzliche Sein‘ zu explizieren, das jedem Urteil zugrunde liegt und dem insofern urteilslogisch nicht Rechnung zu tragen ist. Die von Weizsäcker aufgefundene Fundamentalstruktur des Schmerzes, in dem sich ein Subjekt spalten und zugleich die Einheit bewahren wolle, ist in diesem Zusammenhang von gar nicht zu überschätzender Bedeutung. Ein ähnliches Gewicht muss man dann seiner Beschreibung eines „sozusagen inspiratorischen Augenblick[s]“ zuerkennen, den er im Jahr 1915 im Felde erlebt habe, als sich ihm nämlich „die ursprüngliche Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt gleichsam leiblich denkend offenbart“ habe (Weizsäcker, 1954, S. 81 f.). Weizsäcker weist darauf hin, dass er von diesem Urerlebnis her das Grundproblem der Erkenntnistheorie nicht mehr darin sehen können, wie das Subjekt zum Objekt komme, sondern vielmehr „wie die Trennung, die Scheidung von Subjekt und Objekt zustande komme“ (Weizsäcker, 1954, S. 81 f.). Jedwede Trennung der Ureinheit von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt werde im Licht einer solchen Einheit als Tremendum und Erschrecken erfahren, weshalb philosophische Selbstverständigung auf diese Einheit zurücktendiert und eine wissenschaftliche Beschreibung, die sie außer acht lässt, zu „Verirrung oder Fälschung der Erkenntnis“ führen müsse (Weizsäcker, 1954, S. 81 f.). Bei einem groben Blick könnte man eben an dieser Stelle eine Korrespondenz zu der Struktur des von Heidegger aufgewiesenen ekstatischen Daseins erkennen, das je schon ‚in der Welt‘ sei. Allerdings fällt auf, dass Heideggers peinliche Besorgnis darüber, den formal anzeigenden Gestus nicht zu überschreiten, eine Selbstempfindung und ein Selbstgefühl dieses Daseins nicht thematisch werden lässt. Obgleich Heidegger zufolge die Rede vom Dasein jene vom ‚Ich‘ einschließen soll (Heidegger, ¹⁵1984, S. 316 ff.), kann doch weder die Perspektive des ungetrennten Einen Seins, noch jene der Spaltung in eine Beschreibung oder einen Selbstbegriff eingeholt werden.

2. Weizsäckers ‚Einführung des Subjekts‘

Eben hier wird einer der tiefsten Punkte der Weizsäckerschen Anthropologie berührt: seine „Einführung des Subjekts“ (Weizsäcker, 1954), eine Formulierung, die gewiss oszillierend ist und daher Missverständnisse hervorrufen konnte. Weizsäcker selbst hat ihre Emphase gebrochen, indem er darauf hinwies, es gehe eigentlich eher um eine ‚Anerkennung‘, „denn man braucht nichts

einzuführen, was schon enthalten ist“ (Weizsäcker, 1949, S. 293). Mit der ‚Einführung des Subjekts‘, die im Sinne des skizzierten Grundverhältnisses von Subjektivität ihre näheren Konturen entfaltet, verbinden sich bei Weizsäcker bekanntlich die Einsicht in die „Teilhabe des Todes am Leben“, also der Anspruch, dass der Arzt auch in seiner anthropologischen Bemühung „in gleicher Kraft dem Leben und dem Tode zu dienen“ habe (Weizsäcker, 1926, S. 631). Weizsäcker sieht an dieser Stelle den Horizont, bis zu dem eine medizinische Anthropologie hindurchdringen muss, die nicht auf die Beseitigung der Krankheit zielt, sondern auf den Umgang mit ihr und dem Leidenden. In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass er in seinen späten klinischen Vorlesungen in drei Formeln einen Weg in und mit der Krankheit andeutete; eine Einübung in die Bejahung der Krankheit. Am Anfang dieses Weges könne nur die Wahrnehmung der Krisis und der Störung des teleologischen Lebensverlaufs im Sinne der Wendung: „Ja, aber nicht so!“ stehen. Dabei ist die Einsicht erkennbar, dass sich in der Krankheit eine ‚misslungene Lebensgestalt‘ manifestiert. Die zweite Formel gewinnt in diesem Licht die Gestalt einer Selbstverpflichtung zu einer Selbst-Lebensgestaltung, die aus der Mitte der Krise heraus formuliert ist: „Wenn nicht so dann anders“. Und schließlich könnte es zu einer Einsicht in den bei aller Gebrochenheit doch zu gewinnenden Lebenszusammenhang kommen, in dem Sinn eines „also so ist das“. Weizsäcker hat im Licht dieser Einsicht das Ziel der Medizin so zu umschreiben versucht, dass es keineswegs darin bestehen kann, „jemand gesund zu machen“. Es gebe aber die Möglichkeit, einem Menschen auf dem Wege zu seiner [sc. jeweiligen H.S.] Bestimmung Dienste zu leisten“; (Weizsäcker, 1947, S. 406) ihn also in der Unterbrechung des Lebenstelos und seiner wesentlichen Orientierung zu einem veränderten Umgang mit sich und einer Neugestaltung anzuleiten (Kütemeyer, 2003). Auch in der therapeutischen Einbeziehung hat Weizsäcker aber die Wucht des durch solche Krisen bedingten Einschnitts nicht abgeschwächt. In der Krise der Krankheit kommt die Vormacht des Pathischen gegenüber dem Ontischen zu voller Deutlichkeit. So wird bemerkt, dass das Wesentlichste der Krise „nicht nur der Übergang von einer Ordnung zu einer anderen“ sein könne, „sondern die Preisgabe der Kontinuität oder Identität des Subjektes [...]. Denn das Subjekt ist es, welches in dem Riss oder Sprung vernichtet wird, wenn die Wandlung *nicht* erfolgt“ (Weizsäcker, 1939/1947, S. 298). Die Wandlung kann sich aber offensichtlich nicht im Sinn einer schrittweisen Metamorphose vollziehen, sie kann nur über den Abgrund und Abbruch gewesener Kontinuitäten hinweg in Gang kommen.

Die cyclomorphe Verbindung von Entgegengesetztem im Sinne des Gestaltkreises wiederholt sich dann so, dass im Umgang mit der Krankheit die Krisis, als inkommensurables Widerfahrnis einerseits, und eine Kontinuation von Lebensgestaltung andererseits aufeinander bezogen werden können. In elementaren Krisenstrukturen ist auf den Tod als letzten Abbruch von Lebenskohärenz verwiesen. Er kann daher nicht als einzelnes, an einer isolierten Raum-Zeitstelle eintretendes

Ereignis aufgefasst werden, eine Abgrenzung, die Weizsäcker immer wieder unterstreicht. Er begreift den Tod vielmehr im Sinne des ‚media in vita‘. „Er ist umfassende Ordnung und sein Abglanz ruht auf jedem Wandel, jedem Untergang, jedem Schlaf und jedem Abschied. Er, als Gesetz, bestimmt auch die Farbe des Erlebens des Lebenden – es ist die Farbe des Leidens“ (Weizsäcker, 1939/1947, S. 298).

Eben diese Struktur der „Teilhabe des Todes am Leben“ könnte, in vollständigem Bewusstsein der Differenzen in Methode und Fragehorizont, einen Strukturvergleich mit der Heideggerschen Figur des ‚Vorlaufs zum Tode‘ in ‚Sein und Zeit‘ nahe legen. Dabei ist im Sinne der Tektonik von Heideggers Fundamentalontologie daran zu erinnern, dass erst an dieser äußersten Stelle der daseinsanalytischen Auslegung das ‚Ganzseinkönnen des Daseins‘ entfaltet werden kann. Heidegger deutet das ‚Sein zum Tode‘ als eine Zweck- und Erfüllungsstruktur, an der die überlieferte Aristotelische Beschreibung des ‚Ganz-sein-könnens‘ in der eigentlichen Zweckhaftigkeit (dem ‚hou heneka‘), also der Begriff der Glückseligkeit (Eudaimonia) ihre fundamentalontologische Brechung erfährt. Der Gestus formaler Anzeige hindert Heidegger indessen auch an diesem Punkt daran, sich leib-seelischen Manifestationen des ‚zum Tode seins‘ und damit seiner sinnlichen und spürbaren Erfahrbarkeit, in Krisen der Krankheit oder schleichend progredierenden Erfahrungen des Zerfalls oder des Alterns, zuzuwenden. Der Topos vom ‚Vorlauf zum Tode‘ ist daher soweit auf eine modale Phänomenstruktur reduziert, dass der Tod als „Ende des Daseins“ als die „eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“ philosophisch hinreichend ausgezeichnet zu sein scheint (Heidegger, ¹⁵1984, S. 259). Heidegger intendiert eine „Freiheit zum Tod“. Eben hier manifestiert sich die Differenz zu Weizsäcker am deutlichsten, der in der je konkreten ‚Struktur der Krise‘ eine ‚Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit‘ gewahrt, die beide in verschiedene Richtungen der psycho-physischen Entzweiung verweisen und sich daher selbst in das Schmerzphänomen einfügen.

3. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit

An diesem Punkt ist eine Besinnung auf Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit und auf die Bedeutung der Narration, der Erzählung der Krankengeschichte, in Weizsäckers medizinischer Anthropologie unabdingbar. Die geschichtliche Dimension, die der nur kraft der Erzählung in ihrem Phänomengehalt zu wahren Krankengeschichte eigen ist, folgt weder der linearen Abfolgestruktur von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die Heidegger dem ‚vulgären Zeitbegriff‘ zuweist, noch der Struktur ekstatischer Zeitlichkeit, wie sie ‚Sein und Zeit‘ entwirft. Heidegger hält fest, dass die verschiedenen Ekstasen der Zeitlichkeit zueinander gleichursprünglich

seien, allerdings zeitige sich „die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit [...] aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, dass sie zukünftig gewesen aller erst die Gegenwart weckt“ (Heidegger, ¹⁵1984, S. 329). Damit verbindet sich bei Heidegger die Auffassung, dass Zeitlichkeit die Einheit der Sorgestruktur ausmache. Letzteres könnte wohl zumindest mit gleichem Recht von jenem Zeitverständnis bemerkt werden, das sich bei Weizsäcker aus der Narration der Krankengeschichte ergibt. Er geht dabei auf die von Augustinus notierte ‚tendentia ad non esse‘ der Zeit zurück, den Schwund von Gegenwart, der sich gerade in der Ablenkung von Alltäglichkeit innerhalb der Krise einer Krankheit dramatisch manifestiert. Doch anders als Heidegger, bei dem die Ekstasis der Gegenwart sich erst aus Vergangenheit und Zukunft vollständig bestimmen lässt, gilt Weizsäckers diagnostische Sorge gerade der Gegenwart, innerhalb deren durch Erzählung die ‚verlorene Zukunft der Vergangenheit‘ erweckt werden kann. „Lässt die Erklärung jede Gegenwart lediglich als kausale Folge der Vergangenheit erscheinen, so vermag eine gelingende Erzählung zu zeigen, dass die Zukunft der Vergangenheit, also das Potenzial gelebten Lebens sich nicht in der realen Gegenwart erschöpft“ (Jacobi, 2003, S. 199). Weizsäcker hat dafür zwei eindrucksvolle Formulierungen gefunden: Die „Verwirklichung des Unmöglichen“ und die „Wirksamkeit des Ungelebten“. Solches Geschichtsdenken kommt nicht zufällig jüdischen Gedankenfiguren nahe: einer Aufschließung und Rettung der Vergangenheit, wie sie vom Messias am Ende der Zeiten erhofft wird.⁶

V. Ein schwieriges Verhältnis: Heidegger und die Tiefenpsychologie

Es zeigte sich bis zu diesem Punkt mit zunehmender Schärfe, dass die Entsprechungen zwischen Weizsäcker und Heidegger keineswegs eine unmittelbare Korrespondenz erlauben, auch nicht postfestum. Ein Gesprächszusammenhang kann nur in Kontrastierungen fruchtbar gemacht werden, nur dann, wenn man sich die grundlegenden Differenzen im methodischen und sachlichen Milieu Heideggerschen philosophischen und Weizsäckerschen ärztlichen Denkens verdeutlicht hat. Heideggers Abkehr gegenüber jeder Anthropologie findet im Sinne eines solchen Tiefengesprächs ein mögliches Pendant in von Weizsäckers Abkehr gegenüber einer *philosophischen* Anthropologie, die in situationsinvarianten oder -jenseitigen Kategorien vom Menschen handelt. In dieser beiderseitigen Abgrenzung verbinden sich Heideggersche und Weizsäckersche Denkweise nicht miteinander, sie werden aber jeweils auf ihren Grund geführt und können damit doch einem Tiefengespräch näher gebracht werden (Seubert, 2005 b, pass.). Heidegger hat sich bereits bei seinen frühen Schülern, Karl Löwith oder Oskar Becker, (Heidegger, 1989) mit Vehemenz gegen eine therapeutische, in Anschluss an die Freudsche Psychoanalyse zu

bewerkstelligende Ausmünzung der Daseinsanalyse verwahrt. Deshalb scheint es unumgänglich, einen kurzen Seitenblick auf das in seinem Oeuvre singular bleibende Gespräch zu werfen, das Heidegger mit Psychotherapeuten und Psychiatern im Zusammenhang der Zollikoner Seminare um Medard Boss in Zürich zwischen 1959 und 1969 führte (Heidegger, 1987, pass.).⁷ Bereits der Status jener Seminare ist alles andere als selbstverständlich. Heidegger setzt sich mit jungen Medizinerinnen auseinander, die primär naturwissenschaftlich geschult sind, zum Teil aber auch in die Psychoanalyse Freudscher Provenienz Einblick erhalten. Aus seiner Sicht trat Heidegger also in ein Denkgespräch mit jener neuzeitlichen Wissenschaft ein, die nach seinem eigenen Verdikt nicht denkt; dabei zeigt sich durchgehend Heideggers Tendenz, die Psychoanalyse auf Abstraktionen des neuzeitlichen szientifischen Methodenideals zurückzuführen, sie also gleichsam als einen strukturellen Cartesianismus zu lesen. ‚Störung‘ und wechselseitig unübersehbare Grenzen des Verstehens machen die durchgehende Signatur jener Seminare aus (Padrutt, 2003). Ihre systematische Ambivalenz besteht darin, dass sie die Zwiesprache im Licht von ‚Sein und Zeit‘ führen, obgleich Heideggers Denkweg sich seinerzeit längst auf der Bahn der ‚Kehre‘ bewegt. Die ‚Zollikoner Seminare‘ weisen wiederholt auf die Cartesische Differenz von ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ hin. In ihr sieht Heidegger den hauptsächlichen Hinderungsgrund für eine, für die Therapie maßgebliche, Auslegung menschlichen Daseins als eines ‚Vernehmekönnens‘. Dabei verdient es besondere Aufmerksamkeit, dass Heidegger in den späten Seminaren dem ‚Leib‘ sein Augenmerk widmet. Er denkt Leiblichkeit, im Unterschied zu dem Cartesisch abgetrennten Körper (le corps) als ‚je meinen Leib‘ (Heidegger, 1987, S. 113). Im Umkreis von ‚Sein und Zeit‘ hatte er den Leib als das Fernste, Fremdeste begriffen, das sich philosophischer, auch fundamentalontologischer Begriffsbildung von Grund auf entzieht. Dieses Urteil wird in den ‚Zollikoner Seminaren‘ nicht revidiert; und dies wiegt schwer, zumal es auch eine unaufgelöst bleibende Grunddifferenz gegenüber Nietzsches ‚Philosophieren am Leitfaden des Leibes‘ bezeichnet. Gleichwohl wird in den ‚Zollikoner Seminaren‘ versucht, tastend, andeutend, sich denkend dem Leibphänomen zu nähern. Es enthüllt sich als ‚sprechende Gebärde‘, die auf das eigene Selbstsein und sein in-der-Welt-sein gleichermaßen bezogen ist. „Jede Bewegung meines Leibes geht als eine Gebärde und damit als ein sich so und so Betragen nicht einfach in einen indifferenten Raum hinein. Vielmehr hält sich das Betragen schon immer in einer bestimmten Gegend auf, die offen ist durch das Ding, auf das ich bezogen bin, wenn ich zum Beispiel etwas in die Hand nehme“ (Heidegger, 1987, S. 118). Es ist allerdings auffällig, dass Heidegger dabei vor allem der Phänomenzusammenhang des ‚Weg-seins des Leibes‘ in philosophischer Versenkung, der ‚abstractio mentalis‘ (Heidegger, 1987, S. 111), beschäftigt, weshalb er festhält, dass sich das Leiben des Leibes aus „der Weise meines Daseins“ bestimme (Heidegger, 1987, S. 113). Störungen und Verselbständigungen der Leiblichkeit, die die Aufmerksamkeit des Daseins auf sie hin

festbannen, denkt Heidegger aber nicht. Es zeigt sich allerdings in den Seminaren, dass, anders als im Umkreis der früheren ‚fundamentalontologischen‘ Forschungen, nun vom Menschen und auch von ‚Ich‘ die Rede ist. Eine Grenze überschreitet Heidegger allerdings nicht: jene der Intentionalitätsstruktur der Sorge. Genuin pathische Phänomene kommen deshalb in den ‚Zollikoner Seminaren‘ nicht oder doch kaum zur Sprache. Traum und Halluzination oder Wahnidee kann kein grundsätzlich unterschiedener Status zugewiesen werden. Dies hat den unstrittigen Vorzug, dass Heidegger die normative Unterscheidung von Gesundheit und Krankheit, die er wohl nicht ganz unzutreffend als ‚déformation professionnelle‘ des naturwissenschaftlichen Mediziners erkennt, unterlaufen kann. Darin würde ihm von Weizsäcker zugestimmt haben. Denn die ärztliche Ethik bedeutet auf jedem ihrer Schritte auch eine Verabschiedung von der Normidee einer zunehmenden Perfektionierung des Menschen. Doch dies geschieht um den Preis, dass Heidegger eine Phänomenologie der Krankheit nicht gewinnen kann. „Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas, ist gerichtet auf etwas“ (Heidegger, 1987, S. 285), so hat Heidegger die verbindliche Grundform von Intentionalität umschrieben. „Auch wenn ich mir einen goldenen Berg, den es gar nicht gibt, *einbilde*, muss ich ihn mir selbst ‚bilden‘“ (Heidegger, 1987, S. 285). Deshalb versucht Heidegger zwar eine Seinsweise des Umgangs neben der Selbstsorge des Daseins, das sein Sein zu sein hat, zu explizieren: Die therapeutische „vorausspringende Fürsorge“ des Arztes, die im Unterschied zu einer bevormundenden „einspringenden Fürsorge“ dem Kranken in sein eigenes Selbstsein zurück zu helfen versucht (Fehér, 2003) und als ‚Verhelfen zur Freiheit‘ verstanden werden soll. Allerdings hat Heidegger das in der Spannung von Nähe und Ferne angelegte Verhältnis zwischen dem Arzt und dem Kranken in keiner Weise erörtert. Er selbst dürfte der Auffassung gewesen sein, dass solche Fragen einer Übersetzung der philosophischen Analyse des Daseins in therapeutisch medizinische Überlegungen überantwortet werden müssen. Dass eine Transformation erforderlich sei, hat er in Zwiesprache mit Medard Boss immer wieder betont und den befreundeten Mediziner behutsam vor übereilten Applikationen gewarnt. Er sah jene Übersetzung aber offensichtlich nicht als die genuine Aufgabe des Philosophen an. Ob sie aber im Licht eines philosophischen Entwurfes überhaupt möglich ist, der die pathische Landschaft nicht betritt, scheint höchst fraglich.

VI. Neues Denken aus dem Geist des Leidens oder Fundamentalontologie als Revision des Prozesses der Metaphysik?

Heideggers Festhalten an Intentionalität und formaler Anzeige fordert methodisch die philosophische Überlieferung nicht in die Schranken. Sie versagt sich vielmehr von vorneherein

einer Durchdringung des Wirklichen durch den Begriff. Insofern bleibt Heidegger auch der metaphysischen Überlieferung verbunden, die, wie er wiederholt festhielt, nur zu ‚verwinden‘, nicht aber zu ‚überwinden‘ ist: lässt sich der andere Anfang des Seins doch nur im Rückstieg in den ersten, metaphysischen Anfang gewinnen. Dies festzustellen, bedeutet keineswegs, Heidegger eines ‚Rückfalls‘ in die Metaphysik zu zeihen. Es bedeutet noch nicht einmal, einen Einwand gegen Heidegger zu formulieren. Vielmehr folgt man auf dieser Weglinie nur seinem Selbstverständnis. Sein Unterfangen der Freilegung des Ursinns von Sein ist ohne die Bindung an die metaphysische Überlieferung gar nicht denkbar.

Es ist unübersehbar, dass Franz Rosenzweigs ‚neues Denken‘ eine ungleich größere Nähe zu Weizsäckers Denkform aufweist. Denn anders als Heidegger hat es sich von der Bindung an metaphysische Überlieferung radikal gelöst. Es folgt, ähnlich wie das Ur-wissen des Arztes im Sinne Weizsäckers, einem Gestus ‚antwortenden Fragens‘, der überdies der realen geschichtlichen Entfaltung bedarf: „kommt Zeit kommt Rat. Dieses Geheimnis ist die ganze Weisheit der neuen Philosophie. Sie lehrt, mit Goethe zu sprechen, das ‚Verstehen zur rechten Zeit‘“ (Rosenzweig, 1937, S. 384 f.). Rosenzweig sprach von einer ‚Philosophie des Arztes‘, die nicht intentional gerichtete Wahrheit über etwas ist, sondern eine „Wahrheit für jemanden“ aufsucht. In ihr gehe es um Wahrheiten, „die sich der Mensch etwas kosten lässt, [bis] hin zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebensinsatz aller Geschlechter bewähren kann“ (Rosenzweig, 1937, S. 159).

Jene Affinität zu Rosenzweig, die in der Beziehung zu Heidegger keine Entsprechung hat, muss nicht auf den ungleich engeren biografischen Kontext zurückgeführt werden. Sie erhellt aus der Sache. Ehe, in aller Kürze, einige ihrer sachlichen Motive angedeutet werden, sei das Augenmerk auf einen Akzent der Grundstimmung in von Weizsäckers Beziehung zu Rosenzweig gerichtet. Auf sie hat Carl Friedrich von Weizsäcker gelegentlich aufmerksam gemacht: „Viktor von Weizsäcker fand sich genötigt zu philosophieren, und er war willig dazu [...]. Diese Philosophie konnte nicht umhin, die religiöse Erfahrung einzuschließen. Er selbst war in der Tiefe, seit der Kindheit, von religiösen Fragen und Erlebnissen, von religiösen Zweifeln und Gewissheiten bestimmt“ (C.F. von Weizsäcker, 1993, S. 13).

Es dürfte nicht zuletzt dieses Fluidum der Religion sein, das sich mit einer sich selbst dezidiert als a-theistisch verstehenden Philosophie wie jener Heideggers nicht herstellen ließ.

In den Jahren 1942/43 schrieb Karl Löwith seinen bis heute wichtigen Nachtrag zu ‚Sein und Zeit‘, der einen gewiss nicht unmittelbar auf der Hand liegenden Zusammenhang zwischen Rosenzweig und Heidegger explizierte.

Seinerzeit sah Löwith Rosenzweig als den einzigen veritablen Zeitgenossen Heideggers, obwohl, wie er hinzufügt, Rosenzweig weder von Heidegger noch seinen Schülern zur Kenntnis genommen wurde; eine verfehlte Begegnung, die Löwith nachzuholen versucht (Löwith, 1942/42).

Wenn gefragt werden soll, wo sich im grundsätzlichen Heideggers und Rosenzweigs Wegbahnen trennen, so wird man auf einen Punkt kommen, der aus der Konstellation zwischen von Weizsäcker und Rosenzweig bekannt ist: Die Faktizität, von der Rosenzweig spricht, ist nicht mit der formal anzeigenden Jemeinigkeit Heideggers zu verwechseln. Rosenzweig geht es, im Sinn seiner pointierten Formulierung, um die Tatsächlichkeit des ‚Ich bin‘. ‚Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, ich bin noch da – und philosophiere‘ (Rosenzweig, 1937, S. 359). In dem Brief an Ehrenberg vom 18. XI. 1917, der als ‚Urzelle‘ des Sterns der Erlösung ediert wurde, markiert Rosenzweig überdeutlich, dass nur die Anrede der Offenbarung jenes taub-blinde Ich aus seiner Widerständigkeit reißen und es öffnen könne: unverrückbarer Mittelpunkt sei die Offenbarung, ‚weil sie dem *Punkt* geschieht, dem starren tauben unverschiebbaren Punkt, dem trotzigem Ich, das ‚ich nun einmal bin‘. In jener Urzelle hat Rosenzweig die Offenbarung als *Befehl* begriffen, der noch jedem Gesetzescharakter vorausgehe. ‚Das Höchste, statt unsre Hingabe zu verlangen, gibt sich uns und wiederum, statt uns unser Selbst zum Lohn zu versprechen (‚werde, der du bist‘), verheißt es uns Entselbstung, Gottesnähe, als Seligkeit‘ (Rosenzweig, 1937, S. 182). Es gebe kein System, sondern die eine Strecke endlicher Lebensfaktizität, nach vorne und zurück. ‚Es gibt eben ein *Reich* der Ideale (das nur systematisierbar also nicht einheitsfähig ist), aber nur ein *Wort* Gottes (das sich zur Mannigfaltigkeit des Reichs erst *entwickelt*)‘. Bezogen auf dieses ‚eine Wort‘ entwickelt Rosenzweig in seiner philosophisch theologischen Grammatik das Du aus der Anrede, näherhin der Anrede an den schuldig gewordenen Adam: ‚Wo bist du?‘, auf die das ‚Hier bin ich‘ antwortet; erst aufgrund ihrer erkennt und erschließt das Ich sich zu sich selbst. Die Anrede kommt über das Ich: demgegenüber spricht Heidegger in seiner Phänomenologie des Gewissens von einem Ruf, der aus, aber zugleich über mich kommt. Für Rosenzweig ist die Anrede schlechterdings nicht, wie für Heidegger, als ein Selbstverhältnis zu rekonstruieren; und sie ist selbst nicht Anfang. ‚Gott sprach. Das ist das zweite. Es ist nicht der Anfang. Es ist schon die Erfüllung, die laute, des schweigenden Anfangs‘. ‚[...] Diese Macht, die von der göttlichen Freiheit, also seinem Urnein, herkam, tritt jetzt neu hervor nicht mehr als Nein, sondern als Ja‘ (Rosenzweig, 1937, S. 125). Dabei erweist es sich als das genuine Proprium der Welt, dass sie nicht jeweilige Welt eines Daseins ist, sondern als ‚factum brutum‘ ihm vorausgehend schon da war (Rosenzweig, 1937, S. 146). Dies wird nachgerade der neue, emphatische Daseinsbegriff Rosenzweigs, den er ‚als das entscheidende

Merkmal der Schöpfung überhaupt“ auffasst. Sprache ist deshalb Rosenzweig zufolge in ihrem Wesen ‚bejahte Schöpfung‘.

Vor diesem Hintergrund schärft Rosenzweig das Verständnis von Geschichte, das Weizsäckers Suche nach einer Wiederholbarkeit des verlorenen, nicht gelebten Lebens, der Realisierung des Unmöglichen, in der Narration der Krankheitsgeschichte näher kommen musste, als Heideggers ekstatisch kairologische Geschichtlichkeit.

Anders als Heidegger, kann es Rosenzweig deshalb keineswegs um die Konstitution von ‚Weltgeschichte‘ gehen. Vielmehr bricht sich die Welt-Geschichte ihm zufolge an dem Harren und Bleiben des ewigen Volkes, im Ursprung von Ewigkeit aus der Begegnung des ‚Immerwährenden‘ dieser Geschichte mit dem ‚allzeit Erneuernten‘.

Der genuine Engpass, auf den die Verständigung über Zeit und Geschichtlichkeit trifft, ist von Rosenzweig mit der Einsicht in die Faktizität des Todes gleichgesetzt worden. Die ‚Furcht des Todes‘ hat Rosenzweig auf den ersten Seiten des ‚Stern‘ als die Voraussetzung allen Erkennens des All, begriffen. Und das ‚in Philosophos!‘, Rosenzweigs provozierende Gegenstellung gegen die abendländische Philosophie ‚von Ionien bis Jena‘, ist nicht zuletzt in seiner Einsicht begründet, dass die Philosophie die dunkle Voraussetzung alles Lebens leugnet, „indem sie nämlich den Tod nicht für Etwas gelten lässt, sondern ihn zum Nichts macht“ (Rosenzweig, 1988, S. 5).

Dem Rosenzweigschen Verdikt, dass die Philosophie den Tod als Voraussetzung ihrer selbst und zugleich des Lebens zu nichts erkläre, scheint die Heideggersche Figur des ‚Vorlaufs zum Tod‘ zu entgehen. Doch Rosenzweigs Hinweis: „Wir wollen keine Philosophie, die sich in die Gefolgschaft des Todes begibt und über seine währende Herrschaft uns durch den All- und Einklang ihres Tanzes hinwegtäuscht“ (Rosenzweig, 1988, S. 5 f.) lässt sich durch Heidegger kaum außer Kraft setzen. Weizsäcker hat also erkennbar auf einer Rosenzweigschen Spur festgehalten: Leben ist: „Geburt und Tod. Das ist eigentlich unser Thema“ (Rosenzweig, 1988, S. 5 f.).

Nervus probandi dieser kritischen Zwiesprache ist die Auslegung der Zeit. Weizsäcker hat im Verweis auf eine ‚Ontologie der Zeit‘ Heidegger mit Parmenides, Kant, Bergson und Sartre in einer Reihe genannt. Sie krankten alle daran, dass sie Zeit ontologisch verstehen, also eine Idee des Seins voraussetzen und alle Zeitbestimmungen ausschließen, die „sich gerade als ungebärdige und gegen die Ontologie gleichgültige Urteile und Verhaltungen benehmen“ (Rosenzweig, 1988, S. 525). Insofern, so die Pointe von Weizsäckers Einwand, zielt eine jede Ontologie der Zeit auf Zeitüberlegenheit. Auch im Blick darauf ist Rosenzweig in markanter Weise als ‚Anti-Philosoph‘ zu verstehen. Zeit wird in ihrer Berührung mit der Ewigkeit in Formen des Gebets, erfahren: so dass Ewigkeit sich nur in kultischen Manifestationen, nicht aber ideativ einstellt. Es kann mithin nicht

Zeit ‚jenseits der Zeit‘, ‚jenseits aller Zeiten‘ geben (Wiehl, 1998, S. 182); wohl aber ist das ‚Immerwährende‘ aufzusuchen, das sich in allen Zeiten bewährt.

VII. Ergebnisse und Ausblick

Die Komplexität von konstellativen Beziehungen wie jenen, von denen hier die Rede war, und die sich allenfalls zu einem geringen Teil in Einflüssen und Rezeptionen dokumentieren, ist durch Gewinn- und Verlustrechnungen nicht einmal annähernd getroffen. Diese mögen für Denk- und Interpretationsschulen nahe liegen, welche ihr Profil zu schärfen versuchen, indem sie sich von ihnen Gegenläufigem oder auch nur jenseits ihrer Grenzziehungen Liegendem abgrenzen. Wenn die Rezeption, wie jene Weizsäckers, aber in ein Stadium kommen soll, in dem ein Denken nicht allein historisch wird, in dem aber seine Spuren lesbarer und für weitergehende systematische Verständigungen gerade auch zwischen den Disziplinen fruchtbar gemacht werden, muss es eher um eine, von Nietzsche immer wieder angemahnte Kunst des vielperspektivischen Blickens gehen. In diesem Sinne ist eine Stimme aus dem Umkreis von Weizsäckers von großem Interesse, die an die Unverlierbarkeit der Heideggerschen Fundamentalontologie erinnert. Wolfgang Jacob⁸ hat zu bedenken gegeben, „dass in einem sich aus der abendländischen Ontologie und den Methodenzwängen der neuzeitlichen Wissenschaft lösenden konkreten Denken ein neuer Bruch aufkommen könne, der zwischen dem ‚Geworfensein‘ des Menschen einerseits und dem, was im Goetheschen Sinne ‚naturhaft‘ und mit Leichtigkeit sich vollzieht, andererseits sich zum Ausdruck bringt“ (Jacob 1994, S. 185). Und er hat im selben Zusammenhang gefragt, ob sich bei Heidegger „nicht geradezu eine Gegenposition zu jener Wahrheitseinsicht [...] auftürmt, in welcher die Goethesche Lebenslehre als ‚ursprüngliche Gegenwart des Schöpferischen‘ sich zu verfinstern drohe“ (Jacob, 1994, S. 185).

Die Zwiesprache zwischen Weizsäcker und Heidegger kann, wie durch ihre Wiederaufnahme im vorliegenden Aufsatz zu zeigen war, ein mögliches Paradigma des Dialoges zwischen Philosophie und Psychiatrie abgeben, der gerade heute – in der Epoche der Neigung zu naturalistischen Fehlschlüssen und neuronalen Reduktionen – von neuer Aktualität ist. Zugegebenermaßen ist es ein Paradigma, das nicht die Kontinuität beider Diskurse betont, sondern dies, dass sie über eine tiefliegende Differenz hinweg miteinander in Austausch kommen können. Sie verbindet ein antireduktiver Blick, der dem Philosophen zuerst in kritischer Umbildung der metaphysischen Tradition aufgeht, dem psychotherapeutischen Arzt hingegen im Blick auf die handelnde Phänomenologie seiner dialogischen Relation auf den Patienten. Verbunden sind sie im Versuch, modellbildende Reduktionen nicht zu Hypostasen und Fixierungen werden zu lassen, sondern sie

aufzubrechen in einen reflektierenden und interpretierenden Umgang mit Lebensvollzügen, der sich inne ist, diese niemals hinter sich lassen zu können. Dies dürfte der Konstellation zwischen Weizsäcker und Heidegger systematische und aktuelle Relevanz sichern.

¹ Vgl. von Weizsäckers Hinweis, *ibid.*, S. 432 auf die Schellingsche Etymologie, die ‚sophia‘ auf ‚sozein‘ zurückführt. Weizsäcker meint, dass Wachsamkeit geboten sei, wenn davon die Rede sei, ein Arzt sei ein Philosoph. Dahinter verberge sich nicht selten die Beleidigung, er sei gar kein richtiger Arzt. Siehe zu der Legende vom Philosophen als Arzt auch M. Riedel (2003), S. 1 ff.

² Im Hintergrund steht die Auseinandersetzung mit Johannes von Kries (in der ihm gewidmeten Festschrift wurde der Aufsatz zuerst publiziert!) und seiner Unterscheidung zwischen Real- und Reflexionsurteilen. Im Blick auf die ‚Philosophie der Person‘ siehe auch die sogenannten Helmstedter Vorlesungen, auf der Helmstedter Hochschultagung im Oktober 1925. Weizsäcker, V. v.: Seelenbehandlung und Seelenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet (1926), S. 67-143.

³ Zur Beschreibung dieses Vorgehens könnte die auf Schelling zurückgehende Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie herangezogen werden, die sich Franz Rosenzweig zu eigen gemacht hat. Vgl. dazu die treffsicheren Untersuchungen von Christian Iber (1994), S. 277 ff.

⁴ Damit folge ich Reiner Wiehls Relationierung von ‚Metaphysik und Erfahrung‘, die ihrerseits wesentliche Vorprägungen in Whiteheads Prozessphilosophie gefunden hat. Wiehl, R. (1996), vor allem S. 9-41. Je höherstufiger und differenzierter ein philosophisches Begriffsgefüge ist, umso mehr kann es die Subtilität der Wahrnehmung schärfen. Kaum etwas zeigt dies in der Überlieferung eindringlicher als der Zusammenhang von Dialektik und dem Vorhaben einer ‚Rettung der Phänomene‘, ‚sozein ta phainomena‘ bei Platon. Im Blick auf von Weizsäcker, also die Zwiesprache mit einem offenen, wenngleich historischen Entwurf, käme es darauf an, dass der philosophische Gesprächspartner den medizinischen Ansatz zunächst perzeptiert und versucht, kategoriale Beschreibungsbegriffe bereitzustellen, die diesem gerecht werden können. In diesem Zusammenhang bedürfte Weizsäckers Verständnis von ‚Dialektik‘ genauere Rekonstruktion. Sie verweist, eher im Kantischen Sinn, auf einen unvermeidlichen Widerspruch und Widerstreit, als auf das je spezifische Dialektikverständnis von Platon und Hegel, in dem das ‚dialegesthai‘, bzw. der dialektische Widerspruch Mittel der Erkenntnisgewinnung ist. Allerdings ist Weizsäckers Lösung nicht die Kantische, der Auffindung der spezifischen transzendentalen Örter, an die versetzt, sich die Antinomie ‚auflösen‘ lässt. Eher handelt es sich bei Weizsäcker um die Struktur eines aus einer dritten Perspektive, und im Diskurs des Denkens, gar nicht zu lösenden ‚Widerstreits‘ im Lebendigen. Im Blick auf Heidegger ist dann vorerst nur zu konstatieren, dass er selbst dezidiert nicht-dialektisch vorging, mit Ausnahme der Vorlesung WS 1924/25: ‚Platon: Sophistes‘, Heidegger (1924/25).

⁵ Diese Problemsicht Heideggers ist höchst aufschlussreich angesichts analytisch philosophischer Subjektivitätstheorien, ausgehend von Gilbert Ryle, oder in der deutschsprachigen Aneignung Ernst Tugendhat, die eine Identifikation der Ich-Stelle nach dem Modell des Einzelnamens und seines Referenten für möglich halten, wobei immer auch die Annahme eine entscheidende Rolle spielt, dass das Selbstwissen des Ich durch eine Perspektive aus der 3. Person ersetzt werden könne. Dazu Tugendhat (1979), S. 68-91. Siehe auch G. Ryle (1948).

^{1,2,3,6} Charakteristisch spiegelt sich ein solcher Zeitsinn auch in Walter Benjamins berühmter IX.

Geschichtsphilosophischer These: „[Der Engel] hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehret, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir denn Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.“ W. Benjamin (1940), S. 697 f.

⁷ Derzeit bereitet Claudius Strube im Rahmen der Heidegger Gesamtausgabe eine Neuedition der Zollikoner Seminare vor, die erstmals textkritischen Anforderungen genügen wird.

⁸ Vgl. Auersperg (1968). Siehe ferner H. Helbig (2004).

Literaturverzeichnis

- Achilles, P. (2003). Anthropologische Medizin und humanistische Psychologie. Zum Verhältnis von Gestaltkreis und Gestalttherapie. In R.-M.E. Jacobi und D. Janz (Hrsg.), *Zur Aktualität Viktor von Weizsäckers* (S. 145-167).
- Auersperg, A. Prinz von (1968). Das Phänomen des Personalen in Goethes Biologie und seine pathologischen Abwandlungen. In *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie* 16, 30-42.
- Benjamin W. (1940). Über den Begriff der Geschichte. In R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser (Hrsg.), *Gesammelte Schriften. Band I. 1*. Frankfurt/Main (1974).
- Biemel, W. (1996). Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. In Biemel, *Gesammelte Schriften. Band 1* S. 173-209. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Emondts, S. (1993). *Menschwerden in Beziehung. Eine religionsphilosophische Untersuchung der medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fehér, I. (2003). Vorausspringende Fürsorge – Daseinsanalytik und Daseinsanalyse. Beziehungen zwischen Heideggers hermeneutischer Phänomenologie und der Psychotherapie. In M. Riedel, H. Seubert, H. Padrutt (Hrsg.), *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss*, S. 183-205. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Heidegger, M. (1919/20/1976). Anmerkungen zu Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘. In *Wegmarken. Gesamtausgabe Band 9* (S. 1-45). Frankfurt/Main: Klostermann (1976).
- Heidegger, M. (1922). Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (1989), S. 235-277.
- Heidegger, M. (1923). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe Band 63*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1924/25). *Platon: ‚Sophistes‘. Gesamtausgabe Band 19*. Frankfurt/Main: Klostermann (1992).
- Heidegger, M. (1937/38). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ‚Probleme der Logik‘. Gesamtausgabe Band 45*. Frankfurt/Main: Klostermann (1992).
- Heidegger, M. (1956). *Zur Seinsfrage*. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (¹⁵1984). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Helbig, H. (2004). *Naturgemäße Ordnung. Darstellung und Methode in Goethes Lehre von den Farben*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Iber, Chr. (1994). *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Gründzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Jacob, W. (1994). Das Phänomen des Personalen in Goethes Biologie und seine pathologischen Abwandlungen. In: Th. zu Oettingen-Spielberg (Hrsg.), *Leibliche Bedingungen und personale Entfaltung der Wahrnehmung*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

-
- Jacobi, R.-M. E. (1996). Leben im Zwischen. In *Selbstorganisation* 7, 97-119.
- Jacobi (1999). Leben, Tod und Geschichte. Zu Viktor von Weizsäckers pathischer Anthropologie. In *Selbstorganisation*. 10 (1999), S. 351—379
- Jacobi, R.-M. E. (2003). Erzählung und Heilung. Krankheit und Krankengeschichte bei Viktor von Weizsäcker. In C. Kaiser und M.-L. Wünsche (Hrsg.), *Die ‚Nervosität der Juden‘ und andere Leiden an der Zivilisation. Konstruktionen des Kollektiven und Konzepte individueller Krankheit im psychiatrischen Diskurs um 1900*, S. 181-206. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Küttemeyer, M. (2003). Ärztlicher Umgang mit Schmerzen und Schmerzkranken. In R.-M.E. Jacobi und D. Janz (Hrsg.), *Zur Aktualität Viktor von Weizsäckers*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Löwith (1942/43). Martin Heidegger und Franz Rosenzweig. Ein Nachtrag zu ‚Sein und Zeit‘. In *Gesammelte Schriften. Band 8*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (1984).
- Picht, G. (1977). Die Macht des Denkens. In G.Neske (Hrsg.), *Erinnerungen an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske.
- Padrutt, A. (2003). *Bahnhofstraße Zollikon. Erfahrungen in den Zollikoner Seminaren*. In M. Riedel, H. Seubert, H. Padrutt (Hrsg.), *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss*, S. 269-277. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Ricoeur, P. (1996). *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink.
- Riedel, M. (2003). Vorrede. In M. Riedel, H. Seubert, H. Padrutt (Hrsg.), *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Dialog mit Medard Boss*, S. 1 ff. Weimar: Böhlau.
- Rosenzweig (1988). *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rosenzweig (1937). *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken.
- Ryle, G. (1948). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson&Co.
- Schleiermacher (1830/31). *Der christliche Glaube*. Berlin: Walter de Gruytre (1960). Band 1.
- Seubert (2005). *Nicolaus Cusanus interkulturell gelesen*. Nordhausen: Bautz.
- Seubert (2006). *Interkulturelle Phänomenologie bei Heinrich Rombach*. Nordhausen: Bautz.
- Tugendhat (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Weizsäcker, C. F. von (1993). Geleitwort. In S. Emondts, *Menschwerden in Beziehung*, S. 13 ff. Stuttgart: Frommann-Holzboog
- Weizsäcker, V. von (1923). Das Antilogische. In *Gesammelte Schriften Band 2*, S. S. 368-394. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1998).
- Weizsäcker, V. von (1926a). Stücke einer medizinischen Anthropologie. Der Arzt und der Kranke. In *Gesammelte Schriften Band 5*, S. 9-27. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1987).
- Weizsäcker, V. von (1926c). Seelenbehandlung und Seelenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet, In *Gesammelte Schriften Band 5*, S. 67-143. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1987)
- Weizsäcker, V. von (1927). Über medizinische Anthropologie. In *Gesammelte Schriften Band 5*, S. 177-195. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1987).
- Weizsäcker, V. von (1928). Krankengeschichte. In *Gesammelte Schriften Band 5*, S. 48-67. Frankfurt/Main/Suhrkamp (1987).
- Weizsäcker, V. von (1934). Ärztliche Aufgaben. In *Gesammelte Schriften Band 8*, S.143-158. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1986).

-
- Weizsäcker, V. von (1935). Ärztliche Fragen. Vorlesungen über allgemeine Therapie. In *Gesammelte Schriften Band 5*, S. 259-344. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1987).
- Weizsäcker, V. von (1949). Begegnungen und Entscheidungen. In *Gesammelte Schriften Band 1*, S. 195-403. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1986).
- Weizsäcker, V. von (1947). Von den seelischen Ursachen der Krankheit. In *Gesammelte Schriften Band 6*, S. 399-418. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1986).
- Weizsäcker, V. von (1951). Der kranke Mensch In *Gesammelte Schriften Band 9*, S. 325-644. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1988).
- Weizsäcker, V. von (1954a). Natur und Geist. Erinnerungen eines Arztes. In *Gesammelte Schriften. Band 1*, S. 11-195. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1986).
- Weizsäcker, V. von (1954b). Studien zur Pathogenese. In *Gesammelte Schriften Band 6*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (1986).
- Weizsäcker, V. von (1956). Pathosopie. In *Gesammelte Schriften. Band 10*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (2005).
- Wiehl, R. (1996). *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wiehl, R. (1998). *Zeitwelten. Philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wiehl, R. (2003). Form und Gestalt im „Gestaltkreis“. In R-M.E. Jacobi und D. Janz (Hrsg.), *Zur Aktualität Viktor von Weizsäckers* (S. 167-195). Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Wieland, W. (1979). *Diagnose. Überlegungen zur Medizintheorie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Prof. Dr. Harald Seubert, geb. 1967, derzeit Ordentlicher Professor (Philosophie, Geistesgeschichte) an der Adam Mickiewicz-Universität Poznan /Polen und Fachvertreter für Philosophie und Religionsphilosophie am Department für Theologie der Universität Erlangen Nürnberg. Zahlreiche Buch- und Aufsatzpublikationen zu allen Gebieten der Philosophie, insbes. Religionsphilosophie, Ästhetik, Rechtsphilosophie, Ontologie und Hermeneutik.
Adresse: Siedlerstraße 151, 90480 Nürnberg-Tiergarten. FAX: 49911-503377.
HaraldSeubert@aol.com