

Heinz Schott

Ambivalente Quellen: Naturphilosophie, Mystik und Romantik*

Wer sich über das Werk Viktor von Weizsäckers in der Sekundärliteratur informiert, wird immer wieder auf eine bestimmte Charakterisierung seiner Texte stoßen: Sie seien schwer oder gar unverständlich, mystisch überfrachtet und dunkel. Vor allem wird wohl „Dunkelheit“ mit ihnen assoziiert, der Gegenpol zu Helligkeit, Aufklärung, Durchsichtigkeit, Klarheit. Einige Kostproben seien zitiert. Als die „Pathosophie“ 2005 als Band 10 der „Gesammelten Schriften“ erschien, schrieb mein Stuttgarter Fachkollege Robert Jütte in der betreffenden Rezension in der FAZ bezüglich der „pathischen Kategorien“: „Allerdings beläßt es Weizsäcker meist bei vagen Andeutungen, wie diese Kategorien zur Erklärung von Krankheiten aus der sozialen Situation eines Menschen heraus im Einzelfall hilfreich sein können. Hier, wie auch an anderen Stellen dieses nicht nur aufgrund der manchmal mehr verdunkelnden als erhellenden Sprache schwer verständlichen Alterswerkes, erinnert man sich an Weizsäckers einleitende Warnung: ‚Es handelt sich um eine Art des Denkens, die an sich nicht wirksam ist.‘“¹ Diesen aus dem Zusammenhang gerissenen Satz wandte Jütte mir einer erstaunlichen Nonchalance gegen seinen Autor, der damit aber etwas ganz Anderes gemeint hatte. Denn Weizsäcker hatte das objektivistische Denken der naturwissenschaftlichen Medizin im Auge, wie er in den beiden nachfolgenden Sätzen formulierte: „Dieses theoretische Denken nützt bei der Krankheit nur, wenn es praktisch angewendet wird. Es ist kein an sich heilkräftiges Denken, so wie wir es uns etwa bei Zaubersprüchen oder bei suggestiven, hypnotischen Beeinflussungen vorstellen oder wie man es bei der Unterweisung durch

* Vortrag auf der 17. Jahrestagung der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft zum Rahmenthema „Medizinische Anthropologie: Anfänge – Wirkungen – Perspektiven“ am 22. Oktober 2011 in Bonn

¹ FAZ vom 2. Mai 2005; http://www.buecher.de/shop/fachbuecher/pathosophie/weizsaecker-viktor-von/products_products/content/prod_id/13281267/ (14.09.2011)

den Brahmanen [...] sich vorstellt.“² Hier stellt sich die Frage, wer etwas verdunkelt hat, Weizsäcker oder sein Rezensent.

Auch mein Heidelberger Fachkollege Wolfgang Eckart verfasste eine Besprechung der „Pathosophie“ in der Süddeutschen Zeitung, in der es heißt: „Es ist wohl richtig, dass Weizsäcker nach dem Krieg wichtig wurde für die Entwicklung der Psychosomatik in Deutschland; sein Konzept einer anthropologischen Medizin allerdings hat sich nicht durchsetzen können. Dies mag verschiedene Ursachen haben, wohl aber auch darin begründet sein, dass sich das Spätwerk dem Leser nur schwer erschließt. Vieles bleibt dunkel und verborgen in der komplizierten Denk- und Ausdruckswelt des Autors, in der auch Mystischem Bedeutung zukommt. Schon Weizsäckers Vorbild Sigmund Freud stand dieser Wesensart des internistischen Philosophierens mehr als skeptisch gegenüber. Auf das Bekenntnis des Heidelbergers, er sei ‚im Nebenamte wohl auch etwas Mystiker‘, entgegnete Freud 1926 in Wien: ‚Das ist ja furchtbar!‘“³ Man spürt die Scheu vielleicht sogar Abscheu des Rezensenten vor dem so genannten Mystischen, dem Dunklen und Verborgenen, und kann nachvollziehen, dass er Zuflucht bei Freud nehmen will. Aber das Herausgreifen des von Weizsäcker kolportierten Freud-Satzes: „Das ist ja furchtbar!“ ist alles andere als überzeugend. Denn Freud war keineswegs „mehr als skeptisch“ (Eckart) gegenüber Weizsäckers internistischer Annäherung an die Psychoanalyse, ganz im Gegenteil, wie etwa die von Freud geförderte Publikation von „Körpergeschehen und Neurose“ in der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse“ (1933) beweist.⁴ Hätte Eckart die von ihm erwähnte Begegnung Weizsäckers mit Freud 1926 in Wien genauer rezipiert, wäre ihm aufgefallen, dass sich Freud indirekt selbst sogar charismatische Heilkräfte zuschrieb, als er zu Weizsäcker sagte, der ihm zuvor erklärt hatte, er [Weizsäcker] habe sich nie einer Analyse unterzogen : „[...] es brauche überhaupt nicht jeder Fall analysiert zu werden; vielen Menschen sei der Umgang mit einem bedeutenden Manne wohlthätig, und man wisse auch, daß manche Neurose durch ein großes Glück oder Unglück heile.“⁵ Wer Freud als Kronzeugen für Rationalität und Aufklärung gegen Mystik und Okkultismus

² GS 10, S. 18.

³ SZ vom 8. August 2005; http://www.buecher.de/shop/fachbuecher/pathosophie/weizsaecker-viktor-von/products_products/content/prod_id/13281267/ (14.09.2011)

⁴ Int. Z. Psychoanalyse 19 (1933), S. 16-116.

⁵ A. a. O., S. 143.

oder Naturphilosophie aufruft, hat keine Ahnung von dessen listiger Tiefgründigkeit, mit der er von den modernen Naturwissenschaften verpönte historische Quellen, insbesondere die Mythologie, aber auch die Mantik, anzapfte, ganz abgesehen von der Romantik.

Schließlich rezensierte der Zürcher Wissenschaftshistoriker Michael Hagner ebenfalls die „Pathosophie“ in der Neuen Zürcher Zeitung. Hierzu findet sich eine Rezensionsnotiz in „perlentaucher.de“, die ich im Folgenden zitiere und die Hagners kritische Position – möglicherweise schärfer als vom Autor selbst beabsichtigt – pointiert zusammenfasst. „Als etwas seltsamer Fremdkörper nehme sich der Arzt und Philosoph Viktor von Weizsäcker mit der Gesamtausgabe seiner Schriften im Suhrkamp-Verlag aus“, heißt es da. „Auch sonst [...] reihe sich die wichtige Figur der Psychosomatik nicht recht ein ins linke Umfeld der Suhrkamp-Kultur“. Hagner moniere nicht nur die „doch sehr problematische [...] Vergangenheit von Weizsäckers im Dritten Reich“, sondern bemängelt darüber hinaus: „Allzu konservativ das Bild vom Menschen, von romantischer Naturphilosophie wie dem Christentum stark beeinflusst, das das Subjekt in scharfer Weise von aller naturwissenschaftlichen Einordnung distanziert sieht.“⁶ Eine solche Bewertung zeigt beispielhaft, wie sehr Weizsäckers Werk offenbar dem gegenwärtig vorherrschenden Empfinden von *political correctness* in der *scientific community* zuwider ist.

Als Fazit der gegenwärtigen wissenschaftshistorischen Weizsäcker-Rezeption können wir zwei Charakteristika festhalten: dunkle Theoriebildung einerseits und intellektueller Fremdkörper andererseits. Hier stellt sich nun die Frage: Hängt das Dunkle und Fremde an Weizsäcker oder an seinen Interpreten? Wenn diese wie die soeben zitierten Rezensenten keinen inneren, autobiographisch verarbeiteten Zugang zu Naturphilosophie, Mystik und Romantik haben, und solchen Quellen sowohl aus existenziellen als auch aus historiographischen Gründen mit Misstrauen begegnen, dann ist es nicht verwunderlich, wenn Weizsäckers Werk Berührungängste bei ihnen hervorruft. Es ist bezeichnend, dass Weizsäcker mystische und romantische Ansätze *per se* vorgehalten werden und gerade *nicht* gefragt wird, *welche* Mystik er *wie*

⁶ NZZ vom 10. Juni 2006; <http://www.perlentaucher.de/buch/20998.html> (14.09.2011)

einsetzt, auf *welche* Art und mit *welcher* Genauigkeit er sich auf *diese* oder *jene* romantische Naturphilosophie bezogen hat. So scheint der *horror mysticismi* der Interpreten, ihr Abwehrreflex gegen Mystizismus schlechthin, das primäre Motiv zu sein, das Weizsäckersche Werk pauschal als dunkel und fremd zu empfinden. Insofern sind sie blind gegenüber jenen „ambivalenten Quellen“, die ihren Horizont ideengeschichtlich eindeutig übersteigen. Vielleicht war Weizsäckers Affinität zu diesen Quellen auch die Ursache dafür, dass er – im Gegensatz zu seinem Mitarbeiter und Schüler Alexander Mitscherlich – von den 68ern und ihren Epigonen ziemlich gemieden wurde, sehen wir einmal von bestimmten Konventikeln im Heidelberger Umfeld ab.

Interessanter ist allerdings die Frage, inwieweit Weizsäcker aus den von uns so genannten „ambivalenten Quellen“ geschöpft hat, inwiefern sie ihn beeinflusst oder gefesselt, d. h. einerseits fasziniert und andererseits behindert haben. Ich kann dieser Fragestellung, die meines Wissens noch nie systematisch erforscht wurde, nur sehr fragmentarisch und sehr beschränkt nachgehen. Dabei werde ich nicht zuletzt einige Textabschnitte der „Pathosophie“, jenes „schwer verständlichen Alterswerkes“ (Jütte), zu Rate ziehen. Ich muss bekennen, dass ich dabei ziemlich fragmentarisch und voluntaristisch vorgehe. Ich darf Ihnen nun meine Befunde in fünf Kapiteln vortragen.

1. Zu Weizsäckers naturphilosophischen Quellen

Weizsäcker verwies – nicht nur in der „Pathosophie“ – relativ häufig auf die Naturphilosophie, wobei er vor allem die frühneuzeitliche im Blick hatte. So schrieb er im Kapitel über den „Umgang“, dass die Wissenschaft der Erfahrung Rechnung tragen müsse, „die Natur sei auf eine eigene Art belebt, beseelt, dämonisiert oder magisch. Zum Beispiel sind die Rückstände der Naturphilosophie des 16. Jahrhunderts aus den meisten modernen Naturforschern nie ganz verschwunden. Die Gestalten des mythischen Menschenbildes, des magischen Naturbildes werden zwar in die Philologie oder Psychologie zur historischen Erforschung verwiesen, aber doch sehr beachtet. Schließlich müssen wir jetzt einsehen, daß die magisch-mythische Welt mit der rationalen der Naturwissenschaft auch heute koexistent ist. Sobald ich in der

medizinischen Anthropologie Träume, Symbole der Fehlleistung und des neurotischen Symptoms ernst nehme, habe ich diese Koexistenz anerkannt.“⁷

Was er unter Naturphilosophie im Einzelnen versteht, leitet Weizsäcker nicht aus einer philosophisch definierten Begrifflichkeit oder bestimmten Konzepten der Wissenschaftsgeschichte ab. Vielmehr macht er in seiner eigenen Sprache Andeutungen, Anspielungen, beispielsweise auf die für die Naturphilosophie zentrale Wechselwirkung von Mikrokosmos (Mensch) und Makrokosmos (Welt) oder auf die Lehre von der Sympathie der Naturdinge, wobei er die tradierten Konzepte sozusagen freihändig miteinander verschmolz: „Den Prototyp einer Gegenseitigkeit glaubten wir zuerst im Verhältnis eines Menschen zu einem anderen Menschen zu entdecken; aber dann zeigte sich, daß dasselbe Verhältnis viel allgemeiner, schließlich in jedem als klein, unbedeutend eingeschätzten Ereignis sich ein Spiegel der ganzen Welt entdecken läßt. Und schließlich ist ganz zweifelhaft, ob es eine große Welt, einen Kosmos, überhaupt als von einer kleinen Welt, dem kleinen Einzelvorgang unterscheidbar gibt.“⁸ Weizsäcker sah keine Notwendigkeit, hier irgendwelche Quellen anzugeben. Interessanterweise haben auch die Herausgeber, die in dem betreffenden Textabschnitt nur den Begriff „Analsadismus“ erläuterten, hierzu keinen Kommentar abgegeben.

Dabei war für Weizsäcker die Naturphilosophie schon sehr früh, lange *vor* der Psychoanalyse, ein überaus wichtiges, vielleicht das entscheidende Leitbild seiner Kritik der Naturwissenschaften. So prangerte er unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges in seinen Vorlesungen über Naturphilosophie (1919/20) die „Entgeistigung“ der Natur durch die Wissenschaft der Neuzeit an: „Die Entstehung der modernen Naturwissenschaften ist ein beständiges Ringen um solche Reinheit des Naturbildes von allem Geist; dieser Gedanke, dass Natur nicht geistig sei, sondern das Geistige nur bedeute, treibt von Stufe zu Stufe zu immer völligerer Lösung vom Geist [...] Im Begriff eines Naturmechanismus vollendet sich dieser Prozess der

⁷ GS 10, S. 69.

⁸ A. a. O., S. 198.

Entgeistigung [...]“⁹ Dem stellt er eine fundamentale Alternative gegenüber: „Nicht im Anorganischen wird das Organische aufgelöst, sondern das Anorganische wird im Organischen aufgelöst: so wird das Leben selbst zum Urphänomen und Grundbegriff der Natur. Die ganze Natur wird ein Riesentier, ein großer lebendiger Leib; [...] Das ist der Weg der früher sogenannten Naturphilosophien im engeren Sinne; er wird zuletzt von Schelling beschritten, Fechner zeigt noch Anklänge, aber das Mittelalter und die Renaissance kennen diese Vorstellung als das Normale, Übliche. Die Gegenwart lehnt das völlig ab.“¹⁰

Den gesamten Prozess der Depotenzierung, der Abtötung der Natur fasst er folgendermaßen zusammen: „Es folgte der Entgötterung nacheinander die Entgeistigung, Entsinnlichung und nun die Entlebendigung der Natur: als lebendiger Organismus wird sie getötet, und schließlich wird das Leben auch der Lebewesen erschlagen; sie sind nur noch Maschinen, selbst der Mensch. Es bleibt ein wahrhaft gespensterhaftes Abstraktum über. Von Harmonie der Welt ist bei solcher Konsequenz nicht mehr die Rede, leblos liegt sie am Boden.“¹¹ In meinen Augen betrifft dieses Diktum von 1919/20 den innersten Kern von Weizsäckers Unbehagen in der Welt der modernen Wissenschaft und macht sein entscheidendes Motiv deutlich, dagegen zu protestieren. Woher wurde Weizsäckers Ressentiment gespeist?

Eine Quelle ist für mich evident: Ich denke, Weizsäcker war hier vom Philosophen Max Scheler beeinflusst, den er auch in der „Pathosophie“ –allerdings eher beiläufig – erwähnte. Dieser hatte Anfang des 20. Jahrhunderts nachdrücklich auf den Verlust der kosmischen Bezüge des Menschen durch die Verobjektivierung der Natur hingewiesen, insbesondere in seiner Schrift „Wesen und Formen der Sympathie“ (1912): „Der einseitige, historisch aus dem Judentum hervorgegangene, Nur-Herrschaftsgedanke des Menschen über die Natur, der immer mehr, trotz aller Gegenbewegungen von Urchristentum, Franziskanertum, Goethe, Fechner, Bergson, romantischer Naturphilosophie, ein Axiom gleichsam des abendländischen Weltethos geworden ist

⁹ Weizsäcker, V. v.: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie (1954). GS 2, S. 263-349, hier S. 280; vgl. Weizsäcker, V. v.: Begegnungen und Entscheidungen (1949). GS 1, S. 195-399, hier S. 195 ff.

¹⁰ Weizsäcker, V. v.: Am Anfang, GS Bd. 2, S. 313

¹¹ Ebd., S. 315.

und der schließlich die materialistische Absolutsetzung des Naturmechanismus erst zu einer seiner Folgen hatte, muss also prinzipiell für die Zukunft zerbrochen werden. [...] Die *Bildung* des Menschen (auch jene seines Gemütes) hat jeder ‚fachwissenschaftlichen‘ Haltung zur Natur als einem zu beherrschenden Gegner vorherzugehen. Darum müssen wir – pädagogisch – die kosmovitale Einsfühlung an erster Stelle geradezu wiederentwickeln und sie aus ihrem Schlafzustand im abendländischen Menschen des kapitalistischen Gesellschaftsgeistes (mit dem zu ihm wesensmäßig gehörigen Weltbild eines Alls bewegbarer Quantitäten) aufs Neue erwecken.“¹²

Schellers Bedeutung für Weizsäcker gerade hinsichtlich der naturphilosophischen Fundierung seiner medizinischen Anthropologie ist nach meinem Eindruck kaum zu überschätzen. In „Natur und Geist“ beschrieb Weizsäcker (1954) höchst lebendig seine persönlichen Eindrücke: „Ich glaube es war im Herbst 1923, dass ich beim Öffnen meiner Haustür in der Plöck 68 in Heidelberg einen kleinen, untersetzten, unrasierten Mann sah, der wenig Gepäck und ein grünes bayrisches Hütchen trug. Es war Max Scheler. Er verweilte einige Tage in Heidelberg und war mein Wohngast. [...] [Er] war ein Philosoph, in dem nicht nur das Gehirn, sondern das Herz und, wenn man so sagen darf, auch der Bauch, kurzum alles Fleisch philosophiert. [...] Die ‚Leib-Seele-Einheit‘ war bei Scheler (1915) kein Problem, sondern sein problematischer Zustand. Er brauchte nicht darüber Experimente anzustellen, sondern er selbst war ein Experiment darüber, und er hatte keine Wahl, es zu machen oder zu lassen; er war wirklich ein leibhaftiges *experimentum crucis*.“ Weizsäckers Ausführungen gipfeln in dem Satz: „Scheler war das geistigste Tier, das ich je gesehen.“¹³ Schellers Bereicherungen gegenüber der Kantischen Philosophie – nämlich die „Akte der Wesensschau oder der Sympathetik“ – kämen, so Weizsäcker an anderer Stelle, „dem Bedürfnis medizinischer Anthropologie an nahezu allen Punkten entgegen“.¹⁴

¹² Scheler, M.: *Wesen und Formen der Sympathie* ([1913;]1923). In: Frings, M. S. (Hrsg.): [Gleichnamige] Studienausgabe. Bern; München: Francke 1974, S. 113.

¹³ Weizsäcker, V. v.: *Natur und Geist*. GS Bd. 1, S. 33.

¹⁴ Weizsäcker, V. v.: *Über medizinische Anthropologie* (1927). GS Bd. 5, S. 174-195, hier S. 181.

2. Zu Weizsäckers Quellen der Mystik

Udo Benzenhöfer stellte in seiner Werkbiographie „Der Arztphilosoph Viktor von Weizsäcker“ (2007) im Hinblick auf die Theoriebildung im „Gestaltkreis“ fest, den Weizsäcker letztendlich als „ein Gestammel um das Sein“ empfand: „von Weizsäcker wurde am Ende zum Mystiker“.¹⁵ Damit löste Benzenhöfer bekanntlich eine heftige Kontroverse aus, die für unser Thema aufschlussreich ist. Johannes Picht stellte in seiner Rezension fest: „Leider widersteht Benzenhöfer nicht immer der Versuchung, seinen eigenen Mangel an Verständnis hinter dem an Weizsäcker gerichteten Vorwurf des „Mystizismus“ zu verbergen.“¹⁶ Benzenhöfer wies diesen Vorwurf zurück, von „Mystizismus“ habe er nie geredet.¹⁷ Im Übrigen berief er sich auf Weizsäckers Selbsteinschätzung, der in „Begegnungen und Entscheidungen“ (1949) seine theologische Haltung vor 1925 als eine „intellektuelle Mystik“ bezeichnet hatte.¹⁸ Daraufhin antwortete Picht, Benzenhöfer habe Weizsäcker einfach nicht folgen wollen, er wäre besser in „respektvollem Abstand“ geblieben gegenüber dem, was er nicht verstanden habe. „Noch besser wäre allerdings ein wirklich kundiger interpretierender Kommentar gewesen, der die gedankliche Stringenz der Weizsäckerschen Reflexionen auch und gerade da prüft und aufzeigt, wo sie über bisherige Denkgewohnheiten hinausreichen.“¹⁹ Darüber, wie dieses wohlfeile Postulat pragmatisch erfüllt werden kann oder was man unter „bisherigen Denkgewohnheiten“ zu verstehen habe, schwieg sich Picht allerdings aus. Demgegenüber legte Hartwig Wiedebach in dieser Debatte den Maßstab der theologischen Mystik à la Meister Eckart an. Nach ihm ereigne sich Mystik dort, wo „jemand etwas Unvergleichbares (z. B. Gott) in den Blick nimmt“. Es sei eine offene Frage, ob bei Weizsäcker „Mystik“ ihrerseits mehr ist als ein lediglich geheimnisvolles Wort für ein reales Geheimnis“.²⁰ Auf der einen Seite also der *horror mysticismi*, der Verdacht oder gar Tadel, dass Weizsäcker ein Mystiker gewesen sei, auf der anderen Seite die Vermutung, dass er mit „Mystik“ möglicherweise etwas

¹⁵ Udo Benzenhöfer: Der Arztphilosoph Viktor von Weizsäcker. Leben und Werk im Überblick. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 141.

¹⁶ http://viktor-von-weizsaecker-gesellschaft.de/assets/pdf/Mitteilungen_Nr22_08.pdf?id=8 (20.09.2011)

¹⁷ http://viktor-von-weizsaecker-gesellschaft.de/assets/pdf/Mitteilungen_Nr23_08.pdf?id=8 (20.09.2011)

¹⁸ GS I, S. 318.

¹⁹ http://viktor-von-weizsaecker-gesellschaft.de/assets/pdf/Mitteilungen_Nr23_08.pdf?id=8 (20.09.2011)

²⁰ http://viktor-von-weizsaecker-gesellschaft.de/assets/pdf/Mitteilungen_Nr24_09.pdf?id=8 (20.09.2011)

anderes gemeint habe, als sie in der theologisch-philosophischen Tradition gesehen wird.

Weizsäcker selbst gibt uns indes deutliche Hinweise, worauf sich seine Redeweise von der Mystik bezieht. In „Begegnungen und Entscheidungen“ (1949) stellte er fest, dass in der naturwissenschaftlichen Ära das Wort „mystisch ein Scheltwort“ geworden sei.²¹ „Man bildet sich ein, der Mystiker sei ein Spiritualist, Gespensterseher und in den Wolken. Es ist aber gerade umgekehrt: die Mystik beruht auf konkreter Sinnlichkeit und körperlicher Erfahrung (auf Offenbarung im Fleische, wie sie sich ausdrückt), und da die Naturwissenschaft ebenfalls auf sinnlicher und körperlicher Erfahrung beruht, müssen sie zusammenprallen, denn sie tun dasselbe und doch nicht dasselbe.“ Ihn beschäftige nicht „die überlieferte religiöse Mystik, [...] sondern es ist die mystische Beschaffenheit der weltlichen Wissenschaften selbst, die wir, einmal auf sie aufmerksam geworden, nicht mehr aus den Augen lassen können.“²² Weizsäckers explizite Affinität zur Naturphilosophie wird nun klarer. In der Naturforschung der frühen Neuzeit, insbesondere in den Laboratorien der Alchemisten, bedeutete wissenschaftliche Forschung zugleich eine Art Gottesdienst und in der sinnlichen Erfahrung der Naturforscher mischten sich, ja verschmolzen naturkundliche und religiöse Inhalte. Auf das entsprechende Konzept der *magia naturalis*, der „natürlichen Magie“, und die Verehrung der *Natura*, der göttlichen Natur (in weiblicher Personifikation!), kann ich hier nicht eingehen, in denen die *unio mystica* ein wichtiges Moment der Naturforschung darstellte. Es wird nun auch verständlich, warum Weizsäcker sich besonders für die Romantik interessierte. Denn in der romantischen Naturphilosophie – denken wir etwa an die „Symbolik des Traumes“ (1814) von Gotthilf Heinrich Schubert – wurde ein letztes Mal die Verbindung von Glauben und Wissen, von Theologie und Anthropologie, von Religion und Medizin thematisiert.

3. Zu Weizsäckers Quellen der Romantik

²¹ GS 1, S. 299.

²² A. a. O., S. 300.

Explizit ging Weizsäcker wenig auf den Begriff der Romantik ein. Aber dort, wo er über Naturphilosophie, Mystik, Magie und „Dämonie“ redet, ist die Romantik unmittelbar präsent. Dass Weizsäcker mit der Romantik sympathisiert, ist evident. Seine Themen und Begriffe offenbaren dies: Verborgene Natur, Deutung des Traumes, alles verbindender Geist usw. Ein vergleichender Blick auf Freud mag hier weiterhelfen. Freud war, entgegen der Legendenbildung in der psychoanalytischen Bewegung, keineswegs ein bloßer Aufklärer (Motto: „Wo Es war, soll Ich werden“), sondern mindestens ebenso stark ein Romantiker. Dies belegt schon der seinerzeit anachronistische Anspruch seines Hauptwerkes, den Traum als ein sinnvolles Gebilde deuten zu können und damit, wenn auch mit umgekehrtem Vorzeichen (Vergangenheit statt Zukunft) wiederum zum Gegenstand der Weissagekunst zu machen. Die wunderbaren, schöpferischen Fähigkeiten des „Unbewussten“, gerade in der Traumarbeit, entsprechen der Einsicht der romantischen Tiefenpsychologie, dass so etwas wie ein „innerer Poet“ (G. H. Schubert) in uns unbewusst arbeitet, dessen Geheimsprache wir zu entziffern hätten. Wir treten Weizsäcker nicht zu nahe wenn wir sagen, dass er, noch weitaus ersichtlicher als Freud, (auch) ein Romantiker war. So verfasste er zur Neuausgabe der monumentalen „Christlichen Mystik“ von Joseph Görres 1928 eine Rezension. In dieser heißt es: „wenn das Wunder, als Ärgernis des Verstandes und Begnadung des persönlichen Schicksals noch in kraft steht, wenn Mystik und Offenbarung eines übernatürlichen Weges mit Gott noch gangbar ist, dann ist die Verbreitung der wohlgeordneten und kritisch erörterten Wunderberichte eine Hilfe und eine pädagogisches Erfordernis. Dann wird man sogar Verständnis dafür aufbringen, daß Görres in seinem Riesenwerk mit dem Titel ‚christliche Mystik‘ den magischen, dämonischen und psychophysisch wunderbaren Vorgängen fast allen Raum, der eigentlich geistigen Mystik aber eines Meister Eckart so gut wie keinen gewährt und gerade der Mystik also, welcher der geistig Erzogene den größten Ernst zuwendet, wenig Beachtung zu schenken scheint.“²³ Vielleicht rühren die vorhin angedeuteten Irritationen über die „Mystik“ bei Weizsäcker daher, dass man seine explizite Verankerung im Kontext der Romantik übersehen hat. Denn „Mystik“ bedeutete in der Romantik jene wundersamen Erlebnisse und Erfahrungen, die insbesondere von „Seherinnen“ im somnambulen Zustand, im magnetischen Schlaf,

²³ GS I, S. 536 f.

mitgeteilt wurden. Görres, der mit Justinus Kerner befreundet war, hatte beim Stichwort „christliche Mystik“ also weniger den Meister Eckart, als vielmehr die „Seherin von Prevorst“, eine schlichte Landfrau, vor Augen, der er ja tatsächlich im Kernerhaus in Weinsberg begegnet war. Es ist interessant, dass Weizsäcker einerseits für eine kritische „historistische“ Lektüre der „Christlichen Mystik“ von Görres plädiert, sie sei „in ihrer historischen Bedingtheit, und sehr kritisch [...] zu erkennen.“²⁴ Andererseits aber wehrt er sich gegen die nivellierende moderne Psychologie, „wenn die psychische Phänomenologie und die analytische Psychologie das *Erlebnis* des ‚aufsteigenden‘ wie des ‚absteigenden‘ (göttlichen wie teuflischen) mystischen Geschehens über einen Kamm scheren und das Zeugnis dieser bloßen Erlebnisse als erklärbar und damit eben von dieser Erlebnisseite aus auch als bloßen Naturvorgang [...] darstellen“.

Zu den wichtigsten Metaphern der romantischen Naturphilosophie gehört die Nacht als – salopp gesagt – *black box* der verborgenen äußeren wie inneren Natur des Menschen, denken wir nur an die „Hymnen an die Nacht“ (1800) von Novalis oder an die „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft“ (1808) von Gotthilf Heinrich Schubert. Schlaf und Traum waren deshalb für die Romantiker überaus aufschlussreiche Zustände des unbewussten Seelenlebens. Im Zusammenhang des Abschnitts über die „Nuancen“ in der „Pathosophie“ reflektiert Weizsäcker über das Verhältnis von „klar und unklar“. Er schreibt: „Es ist keine nur psychologische Frage, ob es und wie stark es in der Seele Kräfte gibt, welche vom Klaren, Hellen und Deutlichen zum Unklaren, Dunkeln und Undeutlichen drängen; sondern diese Kräfte wären nicht wirksam, wenn es nicht die nach und das in ihr Verborgene wirklich gäbe.“²⁵ Auch die skeptische Einstellung gegenüber dem scheinbar klaren Tagesbewusstsein und seiner Rationalität, mit der die Romantiker in unzähligen Variationen gegen die Aufklärung polemisierten, findet sich bei Weizsäcker. Denn für ihn war das „Unklare“ nicht einfach die „Negation des Klaren, also ein purer Minusbegriff, der einen Defekt und weiter nichts bezeichnet“. Vielmehr geht es ihm darum, „das Klare vom Unklaren aus“ zu betrachten, nämlich den Weg frei zu machen, „das Klare als das Beschränkte, Unvollständige und Unterdeterminierte zu analysieren.“

²⁴ A. a. O., S. 538.

²⁵ GS 10, S. 185.

[...] Statt das Unklare zu verteidigen, greifen wir das Klare an.“ Weizsäckers Misstrauen gegen das „Klare“ entsprach der Kritik der Romantiker an den die Nacht, das Unbewusste, die Träume negierenden Aufklärern.

Seine Sympathie für die Romantik wird besonders in der Rezension von Werner Leibbrands Werk „Romantische Medizin“ (1937) deutlich. Dieses zeige, „wie wichtig, wie großartig, wie wenig ausgeschöpft das Gedankengut der ärztlichen Romantik ist.“²⁶ Man verdanke Leibbrand, „daß die Überhöhung der mathematisch-experimentellen Naturwissenschaft zu einem Weltbild und zu einer Theorie des Menschen verhindert wurde. Ihr Protest, ihr bloßes Vorhandensein, war ein Memento, auch wenn man sie verwarf.“²⁷ Die Ideen der Romantik würden „auch die Forderungen an die künftige Medizin enthalten.“

4. Was heißt „ambivalente Quellen“?

Es geht hier nicht darum, Weizsäckers Begriff der Ambivalenz, den er häufiger in Anlehnung an den psychoanalytischen Sprachgebrauch verwandte, zu untersuchen.²⁸ Der von Eugen Bleuler 1910 geprägte Begriff besagt die gleichzeitige Anwesenheit „einander entgegengesetzter Strebungen, Haltungen und Gefühle, z. B. Liebe und Haß, in Beziehung zu ein und demselben Objekt.“²⁹ Waren nun Naturphilosophie, Mystik und Romantik für Weizsäcker ambivalente Quellen, etwa dergestalt, dass er sie einerseits befürwortete und andererseits verwarf? Mein soeben skizzierter Befund zeigt, dass damit der Clou der Weizsäckerschen Argumentation verfehlt würde. Denn Weizsäcker will ja in erster Linie diesen von der naturwissenschaftlichen Medizin verworfenen und ausgeklammerten Quellen zu ihrem Koexistenz-Recht verhelfen, sie gewissermaßen rehabilitieren, auch und gerade wenn er sie, wie z. B. im Falle der Dämonologie, nicht in ihrer ursprünglichen Form wiederbeleben möchte, sondern lediglich nach deren gegenwärtigen Auswirkungen und Äquivalenten, den von ihm so

²⁶ GS 1, S. 545.

²⁷ A. a. O., S. 546 f.

²⁸ Vgl. u. a. GS 10, S. 311 und 374.

²⁹ J. Laplanche / J.-B. Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt am main: Suhrkamp Taschenbuch Verl., 1972 (stw; 7), S. 55.

genannten „Nuancen“, sucht. Er möchte diese Quellen mit der naturwissenschaftlichen Medizin zusammenzubringen, um eine ideengeschichtlich begründete Reform der naturwissenschaftlichen Medizin in Gestalt der medizinischen Anthropologie einzuleiten. Insofern plädierte er entschieden ohne jede Ambivalenz für die Koexistenz der beiden heterogenen Elemente in der Medizin. In letzter Instanz aber ging Weizsäcker nicht von deren Heterogenität, sondern von ihrer Identität aus. Im Grund sei jede Naturforschung, Naturwissenschaft unmittelbar auch mit Magischem und Dämonischen durchsetzt. So schrieb er in „Der kranke Mensch“ (1951): „Die Anerkennung einer magisch-dämonischen Natur erfasst [...] nicht einen Bereich neben, unter, hinter oder über der naturwissenschaftlich erforschten Natur, sondern geradezu diese selbst.“³⁰ Das Wesen des Pathischen, wie es sich im „Umgang mit der Krankheit“ zeige, „zielt auf den dämonischen Begleiter des Menschen, der ihn auch dort heimsuchte, wo er sich durch Logik, Mathematik, Physik, Physiologie vor ihm geborgen wähnte, von ihm befreit glaubte.“

Wenn Weizsäcker eine distanzierte Haltung gegenüber konkreten historischen Behandlungsmethoden – etwa die der „Dreckapotheke“, der Homöopathie, der Irisdiagnose etc. – einnimmt, so würde ich sie nicht als ambivalent, sondern als kritisch oder skeptisch bezeichnen. Er empfiehlt eben nicht, 500 Jahre alte Rezepte einfach wieder anzuwenden. Aber er schüttet das Kind auch nicht mit dem Bade aus. Die naturphilosophischen, magischen, mystischen Auffassungen sind, so seine Behauptung, keineswegs aus dem Seelenleben der Menschen verschwunden. Diese Haltung entspricht im Übrigen seiner Einstellung gegenüber einer objektivistischen und das Subjekt ausschließenden naturwissenschaftlichen Medizin. Er findet diese Medizin nicht gut und schlecht, verehrungswürdig und hassenswert zugleich, sondern betrachtet sie durchgehend und recht konstant als auf einem Auge blind. Wir können auch einfacher sagen: Weizsäcker hat zu keiner Zeit weder die naturwissenschaftliche Medizin noch die historischen Quellen, die er in seiner medizinischen Anthropologie – nach beiden Seiten hin kritisch – miteinander versöhnen wollte, *sensu stricto* ambivalent wahrgenommen. Zur Ambivalenz gehört, wie ich meine, ein Oszillieren zwischen Plus und Minus, das Aufrechterhalten einer Gegensätzlichkeit wie Liebe und

³⁰ GS 9, S. 574.

Hass, zum Beispiel so, dass einmal die Psychoanalyse in den Himmel gehoben und ein andermal abgrundtief verdammt wird. Solche Tendenzen konnte ich bei Weizsäcker nicht ausmachen.

Wo bleibt nun die Ambivalenz? Ich vermute, dass sie weniger Weizsäcker, als vielmehr dessen Rezeption betrifft. Weizsäckers Werk wurde und wird mit gemischten Gefühlen – selbst von manchen Anhängern der medizinischen Anthropologie – wahrgenommen. Worin besteht nun die Ambivalenz der Interpreten? Einerseits fühlen sie Unbehagen am Reduktionismus und Objektivismus der naturwissenschaftlichen Medizin, die den kranken Menschen aus dem Blick verloren hat, und insofern spricht sie Weizsäckers Kritik an und bewegt sie; andererseits sind sie von den angeblich dunklen, schwer verständlichen, mystischen Gedankengängen des Meisters befremdet, die ihnen manchmal abgründig und obsolet erscheinen. Diese Ambivalenz ergibt sich zwangsläufig aus der (kognitiven wie existenziellen) Unkenntnis unserer Kultur- und Wissenschaftsgeschichte, wie ich im letzten Kapitel aufzeigen möchte.

5. Ausblick: Für ein neues Verständnis des Weizsäcker'schen Werkes

Die medizinische Anthropologie Viktor von Weizsäckers wird – ähnlich wie die Psychoanalyse Sigmund Freuds – in ihrem geistigen Gehalt nur vor dem Hintergrund einer Wissenschafts- und Ideengeschichte deutlich, die *alle* relevanten Quellen berücksichtigt und vor allem diejenigen, die im Laufe des 19. Jahrhunderts durch die naturwissenschaftlich-technische und biologische Revolution gerade in der Medizin denunziert, verdrängt und verschüttet worden sind. Zu solchen Quellen gehören die mantischen Künste der Antike (Stichwort „Traumdeutung“), die naturphilosophischen Lehren von der göttlichen Natur als Lebensquelle (Stichwort „Naturheilkraft“) oder auch deren romantisch-mesmeristische Variante als autonomes Bauchgehirn (*cerebrum abdominale*), das mit der verborgenen Natur im Kosmos korrespondiere (Stichwort „Fluidum“). Die Erfahrungen, die Naturforscher, Ärzte und Patienten mit diesen Äußerungen der als göttliche Macht angenommenen Natur machten, haben zum großen Teil mystische Qualitäten und können – in Analogie zur religiösen Mystik – als „Naturmystik“ bezeichnet werden. Ich verweise zum Beispiel auf imponierende

pharmakologische Selbstexperimente, von Johann Baptist van Helmonts Versuchen mit Eisenhut im 17. Jahrhundert bis hin zu Sigmund Freuds Selbstexperimenten mit Cocain Ende des 19. Jahrhunderts. Noch eindrucksvoller sind die so genannten „Eröffnungen“, von denen die somnambulen „Seherinnen“ der Romantik ihren Ärzten berichteten, die offenbar die Fähigkeit des Hellsehens, Fernheilens, Geistersehens usw. besaßen, wie Justinus Kerners „Seherin von Prevorst“ bezeugt.

Wenn wir das vormoderne kulturelle Erbe der westlichen (europäischen) Medizin ernsthaft durcharbeiten, werden wir uns automatisch von dem naiven Glauben an den wissenschaftlichen Fortschritt oder gar der Illusion des Monismus, wonach die moderne Wissenschaft die Rolle der herkömmlichen Religion übernommen habe, lösen. Hierzu reicht das Studium des Weizsäcker'schen Werkes keineswegs aus. Erst wenn wir uns den historischen Quellen selbst zuwenden, werden wir vieles, was angeblich dunkel und fremd bei Weizsäcker erscheint, in einem neuen Licht sehen können. Weizsäcker war ebenso wenig wie Freud Wissenschaftshistoriker, Religionswissenschaftler oder Altertumsforscher. Nicht die wissenschaftshistoriographische Erforschung und Darstellung der Quellen war seine Aufgabe, an der seine Leistung zu messen wäre. Da kam er doch – ähnlich wie Freud – über eine relativ oberflächliche Sichtung, die nicht im Widerspruch zu seiner ernsthaften Reflexion stand, kaum hinaus. Vielmehr versuchte Weizsäcker auf seine Weise – in diesem Bestreben durchaus vergleichbar mit Freud –, die ihm bekannten Quellen seiner humanistischen Bildung bis zur äußersten Grenze wissenschaftlicher Akzeptanz in die kritische Auseinandersetzung mit der herrschenden Medizin einfließen zu lassen und die existenziellen Schlüsselfragen nicht unter den Teppich zu kehren. Darin bestand in meinen Augen Weizsäckers große Leistung und die Stärke, nicht zuletzt auch Charakterstärke.

Eine sachgerechte Rezeption des Weizsäcker'schen Werkes ist nur dann möglich, wenn wir von den so genannten ambivalenten Quellen (Naturphilosophie, Mystik und Romantik) ausgehen und von ihnen aus gleichsam von rückwärts, von hinten, die Weizsäcker'schen Schriften beleuchten. Erst dann wird auch die Motivation seines Schaffens klarer. Für wen jedoch die Quellen dunkel und fremd erscheinen und wer beispielsweise mit Paracelsus oder Carl Gustav Carus, um nur zwei Namen zu nennen,

nichts anzufangen weiß, dem wird zwangsläufig auch Weizsäcker dunkel und fremd erscheinen. Deshalb plädiere ich nicht in erster Linie dafür, nur möglichst viel Weizsäcker zu lesen, sondern sich parallel zu einer solchen Lektüre oder auch ganz unabhängig von ihr historischen Quellentexten zuzuwenden. Es gibt hier wunderbare Schriften zu entdecken, die uns Weizsäckers Denken und Bemühen näher bringen können und sein Werk in einem neuen Zusammenhang sehen lernen. Manchmal wird beklagt, dass Weizsäcker keine Schule hinterlassen habe. Vielleicht ist es gut, dass uns eine penetrante sektiererische Vereinsdogmatik, wie wir sie sich in der psychoanalytischen Bewegung entfaltet, erspart geblieben ist. Dies mag auch daran liegen, dass Weizsäcker – verglichen mit der Psychoanalyse – keine Weltbeglückungs-Strategie mit dem Anspruch fortschreitender wissenschaftlicher Aufklärung und Rationalisierung verfolgte. Ich möchte mit einem Zitat aus dem Abschnitt „Die Nuancen“ in der „Pathosophie“ schließen, das in meinen Augen die Aktualität von Weizsäckers Denken belegt, das sich gegen die vorherrschende evolutionäre Geschichtsauffassung (nach dem Stufenmodell Magie – Religion – Wissenschaft) als Grundlage des wissenschaftlichen Fortschrittsglaubens wehrte:

Er, Weizsäcker, wolle „bestimmte Aschenbrödel der modernen Wissenschaft wieder zu Ehren bringen, nämlich Mystik, Magie, Mythos, Psyche, Dämon. Wir werden nicht verlangen zu glauben, daß ein Blitzstrahl, der eine Adelsburg in Brand setzt, vom heiligen Antonius gesandt sei [...]; wir werden auch nicht empfehlen, ein Typhusepidemie mit dem Schleim von Kröten oder ein Carcinom mit Gebeten zu heilen. Aber wir werden auch nicht übersehen oder verkennen, daß jeder moderne Mensch angefärbt ist von magischen, mythischen und mystischen Färbungen, daß also irgendeine magisch-mythische Welt koexistent mit der rational-humanen, rational-diesseitigen Welt geblieben ist – trotz Naturwissenschaft, Aufklärung und Geschichtsforschung. Das aber, was sozusagen aus der mittelalterlichen in die neuzeitliche Welt sich fast kontinuierlich herübererhalten hat, bezeichnen wir jetzt als Nuance [...]. In den Nuancierungen ist jenes fast verdrängte Element noch erhalten

geblieben, in den Nuancen hat es Gestalt angenommen, die zeitgemäß und praktisch wichtig ist.“³¹

³¹ GS 10, S. 188.