

ZUR DISKUSSION: BERICHTE UND AKTEN

Was ist Geist?

Bericht vom Internationalen Symposium 2018
der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft

Jörg NOLLER (München)
Jakob GRÜNER (München)

1. Bedeutung des Geistes

Von Friedrich Heinrich Jacobi stammt die These, dass „der Geist keine wissenschaftliche Behandlung verträgt, weil er nicht Buchstabe werden kann“. Jacobi hat daraus weitreichende Schlüsse gezogen: „Er, der Geist, muß also draußen bleiben vor den Thoren seiner Wißenschaft; wo sie ist, darf Er Selbst nicht seyn. Darum buchstabieret, wer den Geist zu buchstabieren wähnt, zuverlässig immer etwas anderes, wißentlich oder unwißentlich.“¹ Aber lässt sich wirklich nicht wissenschaftlich über den Geist reden? Fest steht jedenfalls: Es gibt kaum einen anderen philosophischen Begriff, der so bedeutungsschwer und zugleich so wenig spezifisch erscheint wie der Begriff des Geistes.² Das deutsche Wort „Geist“ umfasst die Bedeutungen der griechischen Wörter *lógos*, *noûs*, *pneúma*, *thymós*, *dáimon* und auch *psyché*, entsprechend im Lateinischen Wörter wie *ratio*, *mens*, *spiritus*, *animus*, *anima*, *genius* und *sensus*.³ Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* spricht mit Blick auf diese Polysemie davon, dass es vergeblich sei, die Geschichte des Geistes „auf einen Begriff zu bringen“; vielmehr müsse versucht werden, „sie in ihrer Fülle, Vielfalt und in der wenigstens mitunter sichtbaren Konsequenz ihrer Entfaltung dem Verstehen zu vergegenwärtigen“⁴.

Das Wort „Geist“ umfasst in der deutschen Sprache ein Bedeutungsspektrum, das auf den ersten Blick ganz unterschiedliche Bereiche betrifft: So kann „Geist“ einerseits *allgemeine* Phänomene wie etwa das Charakteristikum einer bestimmten Sprache, historischen Epoche, Nation oder Religion bedeuten. Zum andern kann das Wort aber auch gerade die *individuelle* Intellektualität und Aktion bezeichnen, etwa

¹ *Jacobi an Fichte* (1799), in: Werke Gesamtausgabe [JWA] 2,1, hg. v. K. Hammacher/W. Jaeschke (1998 ff.), Hamburg, 187–240, hier 233.

² Vgl. dazu neuerdings J. Noller/Th. Zwenger (Hgg.) (2018), *Die Aktualität des Geistes. Klassische Positionen nach Kant und ihre Relevanz in der Moderne* (= Geist und Geisteswissenschaft, Bd. 1), Freiburg/München.

³ Vgl. H. Buchner, Art. „Geist“, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 2, hg. v. H. Krings u. a. (1973), München, 536–546, hier 538.

⁴ L. Oeing-Hanhoff, Art. „Geist“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hg. v. J. Ritter (1974), Basel, 154–158, hier 157.

dann, wenn jemand ‚geistreich‘ genannt wird, weil er ‚gewitzt‘ Zusammenhänge und Einheit erblickt, wo andere nur Vereinzelung und Trennung vermeinen. Deswegen ist besonders die Sprache und das sinnvolle Sprechen ein Zeichen von Geist, aber auch der ‚Sinn‘ für Geschichte, Ästhetik und Bildung.

Aufgrund seiner Bedeutungsschwere und semantischen Überdetermination war und ist der Begriff des Geistes jedoch nicht selten Zugriffen ausgesetzt, die ihn auf einen bestimmten Gegenstandsbereich einschränken wollen. Der Versuch einer begrifflichen Fixierung und Objektivierung des Geistes hat deshalb nicht selten dazu geführt, dass er semantisch beschnitten wurde, etwa indem er auf rein mentale Akte oder Phänomene reduziert wurde. Gegen die Tendenz einer semantischen Reduzierung und Verdinglichung gilt es deshalb, die irreduzible Subjektivität des Geistes in seinem ganzen Bedeutungsspektrum zu bewahren, historisch zu verorten und systematisch zu befragen. Eine solche, von Jacobi problematisierte, „wissenschaftliche Behandlung des Geistes“ hat sich das Internationale Symposium der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft auf die Fahnen geschrieben, welches vom 6. bis 8. September 2018 in Basel stattfand und der Frage „Was ist Geist?“ gewidmet war. Diese Frage deutet an, dass den möglichen Verwendungen des Wortes „Geist“ trotz aller Verschiedenheit etwas Gemeinsames zu Grunde liegt, das weiter verständlich gemacht werden kann. Das Symposium versuchte denn auch, die verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs systematisch in über 60 Vorträgen zu erfassen. Die Vorträge wurden in drei verschiedenen Sprachen – Deutsch, Französisch und Englisch – gehalten, was eindrucksvoll demonstrierte, dass der Geist keine Landes- und Sprachgrenzen kennt. Der folgende Kongressbericht will einen möglichst umfassenden Eindruck der verschiedenen Vorträge zu den verschiedenen Aspekten des Begriffs des Geistes vermitteln. Vollständigkeit wird dabei jedoch nicht angestrebt und auch von einer chronologischen Darstellung der Einzelvorträge wird hier der Übersichtlichkeit wegen abgesehen.

2. Geist des Mentalen

Angesichts der Fortschritte der Neurowissenschaften stellt sich neuerdings die Frage, ob es gelingen kann, unsere geistigen Repräsentationen durch bildgebende Verfahren – das sogenannte „Brain decoding“ – so offenzulegen, dass sie für jedermann zugänglich sind. Unsere Gedankenfreiheit wäre damit genommen. *Grischa Merkel* (Basel) argumentierte in ihrem Vortrag, dass diese Angst unbegründet ist. Mentale Phänomene sind viel zu komplex, als dass sie neurowissenschaftlich entschlüsselt werden könnten. Zwar mag das Dekodieren neuronaler Korrelate gerade im Falle von gelähmten Patienten eine Erleichterung bedeuten. Merkel verwies jedoch darauf, dass viele mentale Phänomene wie Gründe, Intentionen und Motive nicht hinreichend als innere Zustände des Gehirns beschrieben werden können, weil sie nur im Kontext von sozialen Handlungen, die intersubjektiv und sprachlich bedingt sind, verständlich werden. So kann zwar die Tatsache, dass wir gerade einen bestimmten Buchstaben wie ein „x“ auf ein Blatt Papier schreiben, neuronal dekodiert werden. Doch ist damit nichts über die Bedeutung dieses Zeichens ausgesagt.

Wir könnten damit ebenso gut eine bestimmte Option ankreuzen, etwas als besonders wichtig markieren, oder eben den Buchstaben „x“ schreiben. Die Bedeutung eines Zeichens wird also nicht durch sein neuronales Korrelat vollständig erfasst, sondern erst in historischen und sozialen Kontexten verständlich. Dadurch wird deutlich, dass sich bereits rudimentäre mentale Phänomene und Akte in ihrer Sinnhaftigkeit einer rein individuellen und naturalistischen Beschreibung entziehen, da sie holistisch verfasst sind.

Benjamin Rathgeber (Karlsruhe) machte auf die Fruchtbarkeit kontrafaktischer Konditionale zum Verständnis der Funktionsweise des Denkens aufmerksam. Er verwies dabei auf die modale Dimension unseres Denkens, die er von der prädikativen Dimension des Denkens abgrenzte. Verstehen wir Kognition prädikativ, so ist sie eine Eigenschaft von Handlungen oder Verhaltensweisen. Sie ist dann, wenn überhaupt, der Handlung des Denkens zuzuschreiben, so dass sie uns das Denken als ein unmittelbar zugängliches Erleben erscheinen lässt. Verstehen wir Kognition allerdings modal, ist sie die Art und Weise, wie der Handelnde und Denkende sich zu seinem Handeln und Denken selbst verhalten kann. Eine solche Voraussetzung ist nach Rathgeber gerechtfertigt, wenn man bemerkt, dass es sich mit dem Denken so verhält wie in folgendem berühmten Augustinus-Zitat mit der Zeit: „Was also ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich es einem Fragenden erklären will, weiß ich es nicht.“ (*Confessiones* XI, 17) Eben dieses Wissen darüber, was und wie ich denke, kann laut Rathgeber modellhaft durch die Struktur kontrafaktischer Konditionale verdeutlicht werden. Diese lassen sich als ein Verhältnis von Verhältnissen beschreiben: als ein Verhältnis zwischen dem Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit – dem Verhältnis bezüglich Modalität – und dem Verhältnis zwischen Gegenwart und Vergangenheit – dem Verhältnis bezüglich Temporalität. Anhand der Struktur kontrafaktischer Konditionale lassen sich nach Rathgeber die Kontexte und Alternativen des Denkens besonders gut darstellen und Art und Weise, wie wir im Denken uns selbst bewusst werden, besser verstehen.

3. *Natur des Geistes*

Wie verhalten sich Geist und Natur zueinander? Lässt sich Mentales auf Physikalisches reduzieren, oder stellen beide voneinander unabhängige Realitäten dar, die einen Dualismus konstituieren? Oder lässt sich gar ein Mittelweg zwischen Reduktionismus und Dualismus finden? Im Vortrag „Das Gespenst in der Maschine – wie man dem ontologischen Dualismus entkommt“ optierte *Alfred Berlich* (Kant-Gesellschaft) dafür, dass Hirnforschung und Introspektion – um mit Kant zu sprechen – nur zwei verschiedene Erkenntnisformen sind und nicht zwei verschiedene Welten konstituieren. Hierzu brachte er die Position Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* mit Gilbert Ryles Angriff auf den Dualismus von Mentalem und Physikalischem in *The Concept of Mind* zusammen. Gilbert Ryle hebt diesen Dualismus auf, indem er ihn als auf einem Kategorienfehler beruhend darstellt. Geistige Zustände werden nach der dualistischen Position auf der gleichen Ebene wie physische gedacht. Das Geistige wird so als etwas neben dem Körper Existierendes gedacht. Für Ryle – als

Vertreter des philosophischen Behaviorismus – ist das Geistige allerdings bloß eine Verhaltensbeschreibung des Körpers, es benennt die Vermögen des Körpers, die aber deswegen noch lange nicht als vom Körper losgelöst gedacht werden können. Der Bezug zu Kant ergibt sich nun insofern, als statt von der – nach Ryle falschen – ontologischen Differenz von einer erkenntnistheoretischen ausgegangen wird. Denn auch Kant überwindet nämlich den Dualismus zwischen Mentalem und Physikalischem von einem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus. Das Leib-Seele Problem entsteht nach Kant nur durch die Verwechslung einer Erscheinung mit dem Ding an sich. Betrachten wir also den Geist als bloße Erscheinung, stellen wir fest: Die Hirnforschung und die Introspektion erkennen ein und dasselbe aus verschiedenen Perspektiven, sie erkennen beide innere Zustände, die sie nur auf unterschiedliche Art und Weise erfassen. Die Differenz zwischen Körper und Geist löst sich als ontologische Unterscheidung auf, bleibt aber als erkenntnistheoretische zwischen Hirnforschung und Introspektion im Sinne verschiedener Erkenntnisformen bestehen.

Philipp Schaller (Wien) zeigte in seinem Vortrag „Ding oder existenzieller Vollzug? Zu einer wohl allesentscheidenden Alternative im Umgang mit dem Problem des Geistes“ auf, dass die gegenwärtige Gehirn-Geist-Debatte zwischen Philosophie und Neurologie auf einer philosophiegeschichtlich längst überkommenen Annahme basiere, ohne die die Diskussion darüber, ob der Geist, die Seele oder das Bewusstsein aus „unbewussten“ – v. a. neuronalen – Prozessen entsteht oder nicht, unmöglich sei. Jene Annahme besagt: Der Geist oder besser das *cogito* ist ein existierendes Ding. Diese Annahme geht – so Phillip Schaller – auf Descartes zurück, der den Geist zwar vorrangig als Vollzug eines Vermögens ansieht, ihn aber sogleich auch einer immateriellen Substanz zuordnet. Von der Gewissheit meines Daseins während des Denkens wird auf die Substantialität des Denkens geschlossen. Aus einem Vollzug wird auf die Art des Dings, welches diesen vollzieht, geschlossen. Die philosophiegeschichtliche Überwindung dieser Annahme identifiziert Philipp Schaller nun bei Spinoza und bei Kant, die unabhängig voneinander mit je anderen Gründen die obige Schlussfolgerung Descartes' zurückgewiesen haben. Laut Kant geht Descartes' Fehler darauf zurück, dass die Seele, auf deren Existenz Descartes schließt, ihm während dieses Schlusses nur als Subjekt wirklich bewusst ist, d. h. als dasjenige, welches die Verhältnisse in einer inneren Anschauung bestimmt. Deshalb kann diese Seele nicht gleichzeitig erkanntes Objekt sein. Mit dieser Überwindung der Ding-Theorie der Seele, so schließt Philipp Schaller seinen Vortrag, muss die Neurologie, wenn sie zur Wissenschaft werden will, von der Idee, das Bewusstsein als etwas in der beobachtbaren Welt bzw. objektiven Wirklichkeit Existierendes zu befragen – egal ob als Ursache oder als Wirkung –, Abstand nehmen.

In seinem Vortrag „The Language of Physics“ definierte *Gian Francesco Giudice* (CERN) die Sprache der Physik als den Prozess, in dem Physiker zu ihren Ideen kommen. Als wesentlich für diesen Prozess stellte er eine richtige Mischung von Spekulationen (dem Spielen) und Beobachtungen (den Messungen und Daten) heraus. In diesem Zusammenhang verwies er darauf, dass das Betrachten einer schönen Gleichung bei Physikern die gleichen Hirnareale aktiviere wie das Betrachten von Kunst. Dies kann zu der – über die Darlegungen Gian Francesco Giudices hi-

nausgehenden – Vermutung führen, die Entstehung dieser Gleichung unterliege einem ähnlichen Prozess wie die Entstehung von Kunst, nämlich der – um wieder mit Gian Francesco Giudice zu sprechen – eines Spiels. Die Frage, inwieweit diese Vermutung gerechtfertigt ist und wie weit – sollte sie gerechtfertigt sein – diese Ähnlichkeit geht, bleibt freilich offen.

Grit Schwarzkopf (Heidelberg) erläuterte durch Bezugnahme auf den Emergenzbegriff des amerikanischen Physikers Robert Lovlin und den Teleologiebegriff Kants, warum die Entwicklung eines Geistbegriffs keine bloß innerphilosophische Aufgabe ist, sondern dass der Begriff des Geistes auch in der Physik fruchtbar genutzt werden könnte. Schwarzkopf sieht nämlich im Begriff der Emergenz ein fächerübergreifendes Problem beschrieben, dass sowohl für die Physik besteht als auch erkenntnistheoretischen Charakters ist. Durch den Begriff der Emergenz beschreibt Lovlin ein Problem mit der Erklärung von quantenmechanischen Phänomenen und klassifiziert diejenigen Phänomene, die von diesem Problem betroffen sind, als emergente Phänomene. Schwarzkopf nennt dieses Konzept der Emergenz die Grundlagentheorie der Physik, da – nach ihrer Auffassung – das Große sich nicht einfach aus dem Kleinen verständlich machen lässt, sondern vielmehr aus diesem emergiert und deshalb das Große sowohl unvorhersehbar, als auch unerklärbar sei. Es wird zwar durch den Begriff der Emergenz als Grundlagentheorie der Physik erklärt, allerdings ist dieser ein bloßer Hilfsbegriff und erklärt nicht, wie das, was er benennt – eine spontane Veränderung der inneren Ordnung der Materie – geschieht. Schwarzkopf identifiziert das gleiche Problem in der Feststellung Bohrs, dass die Quantenmechanik zwar der klassischen Mechanik widerspricht, dass aber dennoch Phänomene immer noch mittels Begriffen der klassischen Mechanik ausgedrückt werden müssen. So benötigt das Messinstrument, um innerhalb einer Theorie beschrieben werden zu können, die Sprache der klassischen Physik. Auch hier bleibt der Sprung vom Kleinen ins Große unerklärbar, da das Große in einer anderen Sprache formuliert ist als das Kleine. Davon ausgehend stellte Schwarzkopf eine Verbindung zu Kants Teleologiebegriff her. Das *telos* benennt bei Kant die systematische Einheit der Naturerkenntnis und der Natur, und Teleologie bezeichnet demnach das Streben aller Wahrnehmung und Erkenntnis nach diesem *telos*. Alle Wahrnehmung und Erkenntnis strebt nach der systematischen Einheit von Naturerkenntnis und Natur, da sie nur in dieser systematischen Einheit besteht. Bei Kant liegt nun allerdings die absolute Einheit – also das *telos* – jenseits der erkennbaren Welt und gilt deshalb als durch die Vernunft – und damit auch durch die Wissenschaft – unerklärbar. Diese Uneinholbarkeit durch die Vernunft bezeichnet Schwarzkopf als für die Wissenschaft untauglich und fordert deshalb einen neuen Geist-Begriff, da – wie Schwarzkopf weiter herausstellt – für Kant Geist als dasjenige gedacht wird, durch das das *telos* – die systematische Einheit – hervorgebracht wird. Es wäre in diesem Zusammenhang interessant gewesen zu erfahren, wie Kants Teleologiebegriff sich zu expliziten Verwendungen des Geistbegriffs in seinem Werk näher verhält.

4. Denken des Geistes

Wie verhalten sich Geist und Denken zueinander? *Renatus Ziegler* (Basel/Witten-Herdecke) argumentierte am Beispiel des logisch-mathematischen Denkens dafür, dass das Bewusstsein sich nur als Vollzug äußern kann bzw. dass der Vollzug eine „strukturelle Bewusstseins-eigenschaft“ ist. Ein Indikator für diese Eigenschaft ist der Umgang des Bewusstseins mit Irrtümern. Ein Irrtum kann entweder spontan oder methodisch-systematisch behoben werden. So kann bei einem empirischen Fehler entweder ein zufälliges Ins-Auge-Springen oder ein genaueres Hinsehen zur Behebung des Fehlers führen. Genauso verhält es sich im logisch-mathematischen Denken: Der Irrtum „117 ist eine Primzahl“ kann entweder durch eine spontane Rechnung etwa während des wöchentlichen Einkaufs oder durch methodisch-systematisches Ausprobieren behoben werden. Egal ob spontan oder methodisch-systematisch: Bei der Korrektur eines Irrtums kann man sich auf kein vorhandenes Wissen verlassen. Es muss immer aktuell durchschaut werden, also ist auch immer ein Vollzug notwendig. Diese Notwendigkeit eines Vollzugs in Bezug auf die Korrektur von Irrtümern überträgt Ziegler nun auf das logisch-mathematische Denken als Ganzes. Hierzu denkt er den indirekten Beweis als einen bewussten Irrtum, der methodisch-systematisch korrigiert wird. Möchte ein Mathematiker also bspw. zeigen, dass die Wurzel aus zwei irrational ist, nimmt er an, sie sei rational und irrt in dieser Annahme anhand eines im vollziehenden Denken präsenten ideellen Faktums (Widerspruch). Deshalb korrigiert er diese Annahme und durchschaut die mathematische Tatsache, dass die Wurzel aus 2 keine rationale Zahl ist. Diese beispielhafte Erkenntnis ist – wie jede durch indirekten Beweis erreichte Erkenntnis – nur im Vollzug möglich. Der Grund hierfür ist, dass für logisch-mathematisches Denken die das Denken leitenden ideellen Fakten nur im Vollzug bewusst präsent sind und damit für die jeweilige Einsicht konstitutiv sein können; das zeigt sich besonders prägnant im indirekten Beweis. Demnach sind sowohl der Vollzug als auch die durch diesen aufgedeckten ideellen Tatsachen strukturelle Bewusstseins-eigenschaften.

In seinem Vortrag „Der Geist im Materiellen. Zu einer Philosophie des realen Denkens“ ging *Tilo Eilebrecht* (Stuttgart) der Frage nach, wie sich Begriffsbestimmung real vollzieht. Eine absolut präzise Bestimmung eines Begriffs kann nach Eilebrecht nie erreicht werden, da diese immer in einen unendlichen Regress verfallen würde. Dasjenige, was dieser absolut präzisen Begriffsbestimmung am nächsten kommt, sind die Definitionen der Mathematik, die das Problem des unendlichen Regresses dadurch lösen, dass sie einige wenige Grundbegriffe voraussetzen – diese sind in den Axiomen bestimmt – und alle anderen Begriffe auf diese Grundbegriffe zurückführen. In der Mathematik ist deshalb das vollständige Ersetzen eines Begriffs mit seiner Definition bis hin zu den Grundbegriffen möglich. Um seine Frage, wie sich die Begriffsbestimmung vollzieht, auf die Philosophie zu erweitern, versuchte Eilebrecht dieses Ersetzen beispielhaft für den Begriff des Menschen, der von Kant als endliches vernünftiges Lebewesen bestimmt wird. Dabei zeigte sich, dass dieses Ersetzen des Begriffs in Kants Rechts- oder Moralphilosophie nicht mehr möglich ist. Das Verständnis eines Begriffs bestimmt sich nämlich nicht nur in sei-

ner Definition, sondern auch – wie Eilebrecht folgert – in der praktischen Erfahrung. Und eben dieses intuitive Verständnis leitet die Begriffsbestimmung an, während diese es gleichzeitig in Frage stellt. Eine Definition macht einen Begriff also zwar genauer, schränkt aber auch dessen Facettenreichtum ein, weshalb wir bei der Begriffsbestimmung nicht von einer vollständigen Materialität der in der Philosophie verwendeten Begriffe ausgehen können. Wollen wir also in der Philosophie einen Begriff wie etwa den Geist-Begriff definieren, müssen wir – um wie Eilebrecht mit der *Dual Process Theory* zu sprechen – auch Typ1-Prozesse miteinbeziehen, also Prozesse, die schnell, unbewusst und automatisch ablaufen.

Können Tiere denken? *Michael O’Leary* (Basel) näherte sich in seinem Vortrag über „The boundaries of human and nonhuman animal minds“ dem Phänomen des Denkens über die Praxis des Lernens an. Er vertrat die These, dass nichtmenschliche Tiere auf eine gänzlich andere Weise denken als Menschen, und begründete dies durch ihr Lernverhalten. Einer solchen essentialistischen Auffassung des Denkens stehen Auffassungen entgegen, wonach in der Natur nur graduelle Differenzen zwischen verschiedenen Lebensformen bestehen und demnach auch in der Weise, wie Menschen und andere Tiere denken. In der neueren Debatte hat Richard Dawkins den Begriff der wesentlichen Eigenschaften bzw. Essenzen kritisiert. Er sei nicht nur wissenschaftlich konfus, sondern gar moralisch gefährlich. Im Gegensatz zu Dawkins möchte O’Leary die Auffassung verteidigen, wonach es essenzielle Unterschiede in der Natur gibt. Dies versuchte er anhand des tierischen Lernens weiter zu veranschaulichen. Es gibt im Lernverhalten der Tiere starke Diskontinuitäten, insbesondere im Falle des Menschen. Eine Abkehr vom Gradualismus erlaubt demnach, die spezifische Denkweise einer Lebensform besser zu fassen. Auch wenn Primaten phylogenetisch mit uns sehr nah verwandt sind, sind sie doch, was ihr Lernen und Denken anbelangt, von uns wesentlich verschieden. So lassen sich verschiedene Stufen des Lernens von Lebewesen unterscheiden: Das Lernen durch Assoziationen etwa tritt im Falle einer Konditionierung, wie dem Pavlov’schen Hund, auf. Honigbienen lernen gar durch eine kognitive Landkarte bzw. räumliche Repräsentationen. Menschen schließlich scheinen gerade auch von anderen Menschen und mittels sprachlicher Repräsentationen zu lernen.

5. Formen des Geistes

Dass der Begriff des Geistes nicht nur im Medium der Schrift, sondern auch musikalisch thematisiert werden kann, verdeutlichte die anlässlich des Kongresses uraufgeführte Komposition „Scholium II“ von Dániel Péter Biró (Bergen), die Spinozas Schrift „Über den Geist“ (*De mente*) musikalisch umzusetzen suchte. In seinem anschließenden Vortrag stellte *Gunnar Hindrichs* (Basel) mit Bezug auf die Unterscheidung der drei Formen des Geistes in Spinozas „Über den Geist“ – Meinung bzw. Intuition, Rationalität und anschauende Wissenschaft – die Bedeutung der Musik dar, indem er sie der dritten und damit am weitesten entwickelten Form des Geistes, der *scientia intuitiva*, zuordnete. Diese Form des Geistes vereint nach Hindrichs die erste Form des Geistes als Intuition und die zweite Form als Rationalität, insofern sie

das Einzelne in seiner notwendigen Entwicklung zu erkennen vermag und zugleich die Dimension der geistigen Übung und Lebenshaltung aufzeigt, da bei Spinoza Metaphysik und Ethik aufs engste verbunden sind. Nach Hindrichs ist die Musik nun Ausdruck einer besonderen Form des Geistes und vermag Zusammenhänge abzubilden, die dem philosophischen Argument diskursiv nur schwer erschließbar sind. Hindrichs begründete seine These u. a. damit, dass die Musik – im Gegensatz zum philosophischen Argument – im Einzelnen das Ganze darzustellen vermag, was er beispielhaft an einer Stelle des „Scholium II“ demonstrierte. Das lateinische Wort „dei“ („Gottes“) und das hebräische חַי (*chai*; „Leben“) haben beide die Alphabetsumme 18, was es Dániel Péter Biró erlaubt, beide durch die Verwendung eines 9/8-Taktes in seiner Komposition zu repräsentieren, der einer ganzen und einer Achtelnote entspricht, was wiederum auf die Zahl 18 verweist. So wird nach Hindrichs in der Autonomie der musikalischen Kunst Metaphysisches und Theologisches aufs Engste zusammengedacht und ästhetisch verarbeitet. Trotz dieser vermeintlichen Abwertung des philosophischen Arguments im Vergleich zur Musik betonte Hindrichs, dass das direkte Ausüben der *scientia* ohne vorherige Ausübung der ersten beiden Formen des Geistes – der Meinung und der Imagination sowie der Rationalität– nicht möglich sei, wodurch auch das philosophische Argument als Ausdruck der zweiten Form des Geistes, der Rationalität, zumindest als geistige Übung sehr wichtig bleibe.

6. Hegel als Denker des Geistes

Wie wohl kein anderer Denker hat Hegel dem Begriff des Geistes einen prominenten Platz in seiner Philosophie eingeräumt. Es ist deswegen nur verständlich, dass seiner Philosophie im Rahmen einer Tagung über den Geistbegriff eine besondere Bedeutung zukommen muss. In seinem Vortrag „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige: Hegels Grundoperation in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*“ thematisierte Tilo Wesche (Oldenburg) die normative Begründung der Freiheit als den Motivationsgrund Hegels für die Entwicklung seiner Geistkonzeption. Dafür arbeitete Wesche die vier Bedingungen, die zur Begründung einer Norm nach Hegel nötig sind, heraus. Freiheit spielt für Hegels Rechtsphilosophie eine gewichtige Rolle, denn sie ist die grundlegende Norm, aus der alle anderen begründet werden, sie ist das oberste Prinzip. Freiheit ist – wie Wesche ausführt – für Hegel der Inhalt der Form des Selbstzwecks, die eine grundlegende Norm haben muss. Wenn Normen sich überhaupt begründen lassen, müssen sie auf ein oberstes Prinzip zurückführbar sein. Das ist die erste Bedingung für die Begründung von Normen und damit auch für die normative Begründung der Freiheit. Wesche hält fest: *Wenn* Normen begründbar sind, muss Freiheit ihr Inhalt sein. Weiter muss also gezeigt werden, dass Normen begründbar sind. Das „wenn“ muss aufgehoben werden oder – um wie Wesche mit Hegel zu sprechen – es muss gezeigt werden, dass der bloße Begriff Freiheit eine Einheit mit der Wirklichkeit bildet. Dazu muss der abstrakte Begriff der Freiheit einen konkreten Inhalt bekommen. Denn als der allgemeine (abstrakte) Inhalt der Form des Selbstzwecks kann er natürlich nicht verwirklicht

werden. Diese inhaltliche Bestimmtheit in Handlungen, Beziehungen oder Institutionen ist die zweite Bedingung für die Begründung von Normen. Weiter muss der bloße Begriff nicht nur konkret und damit möglich geltend sein, er muss auch wirklich geltend sein. Die Freiheit muss also, um normativ begründet werden zu können, positiv in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit Gestalt annehmen. Diese Positivität ist die dritte Bedingung für die normative Begründung der Freiheit. Und um diese Positivität zu beweisen, konzipiert Hegel seinen Geistbegriff. Dieser ist nämlich, während sich Freiheit dynamisch verwirklicht, d. h. – um es mit Wesche zu sagen – Freiheit setzt sich gegen die realen Herrschaftsverhältnisse durch, die Antriebskraft eben dieser Verwirklichung der Freiheit. Wesche schloss seinen Vortrag deshalb mit dem Appell, den gegenwärtigen Debatten über Normativität dürfe durchaus ein Begriff des Geistes zugemutet werden.

Xingkui Wang (München) betonte in seinem Vortrag, dass der Geistbegriff Hegels nur durch den Begriff der Subjektivität verstanden werden kann. Wirksam und wirklich ist der Geist – wie Wang ausführte – als die ins Objektive übergreifende Macht, die nur im Subjektiven liegen kann. Dabei betont Wang die besondere Bedeutung des Terminus „Macht“ bei Hegel. Denn Macht meint bei Hegel kein Beherrschen und Unterwerfen des Anderen, sondern die Aneignung und die daraus resultierende Anerkennung des Anderen. Diese Aneignung ist – wie Wang erläutert – das Übergreifen des Subjektiven. Dieses Übergreifen des Subjektiven auf das Objektive besteht darin, dass das Subjektive sich das Objektive innerlich macht. Statt vom Übergreifen können wir also auch von der Aneignung des Objektiven durch das Subjektive sprechen. Nun ist aber das Subjektive nicht nur ein Übergreifendes, sondern eine übergreifende *Macht*. Dieser Macht-Charakter des Subjektiven erwächst aus den direkten Folgen der Aneignung. Durch das Aneignen des Objektiven kann sich das Subjektive nämlich im Objektiven erkennen. Dieses Sich-Erkennen führt weiter zum allgemeinen Selbstbewusstsein, d. h. für Hegel zur gegenseitigen Anerkennung von Objektivem und Subjektivem. Das eigene Bewusstsein erkennt sich als einem anderen Bewusstsein gegenüber. Es wird aber, da es sich das andere Bewusstsein angeeignet hat, zum allgemeinen Selbstbewusstsein, d. h. es weiß sich selbst im anderen Selbst. Es erkennt das Andere als *sein anderes Selbst* an, weshalb wir von einer gegenseitigen Anerkennung sprechen können.

7. Geist und Geschichte

Geistiges manifestiert sich nicht nur im individuellen Denken und kollektiven Selbstbestimmen, sondern gerade auch in der Geschichte. *Thurid Bender* (Berlin) verglich in ihrem Vortrag über „Das Böse als Herausforderung für den Geist“ den Begriff des Geistes bei Plotin mit demjenigen bei Hegel. Dabei stand die Frage im Zentrum, wie beide mit dem Bösen umgehen, welches sowohl bei Plotin als auch bei Hegel in enger Verbindung zum Geist steht. Bei Plotin bezeichne „Geist“ – so Bender – die perfekte Einheit von Denken und Sein und somit zugleich von Aktivität und Substanz. Als Denkendes beinhaltet er die Einheit aller denkbaren Ideen, was ihn, da er als Einheit von Denken und Sein ‚nur‘ sich selbst denkt, als Seiendes zu mehr als

nur *irgendeinem* Seienden macht, nämlich zum Sein selbst. Diese perfekte Einheitlichkeit und Totalität des Geistes kann nur dadurch erhalten werden, indem er ewig, d. h. für Plotin frei von jeglichen zeitlichen Bestimmungen ist – weshalb auch das oben verwendete „erhalten werden“, anders als es die Sprache suggeriert, ohne jegliche zeitliche Implikation verstanden werden muss. Diese Ewigkeit ist dasjenige, was die Einheit des Geistes erst ermöglicht, sie ist – wie Bender sie nennt – die vereinheitlichende Kraft des Geistes. Als ein Vollkommenes, eine perfekte Einheit und Totalität, kann der Geist natürlich nicht böse sein, und dasjenige, was ihm Einheitlichkeit ermöglicht, ist seine Ewigkeit. Soll also ein Böses möglich sein, kann dieses nicht ewig sein. Für Plotin ist die Seele etwas, dem es möglich ist böse zu sein, da sie nicht ewig ist. Die Seele ist somit dadurch, dass sie in der Zeit existiert, auch der Ausrichtung der Zeit auf ein Mehr in der Zukunft unterworfen und dadurch zur Pleonexie, einem Mehr-Haben-Wollen, einer Unersättlichkeit, verleitet, die – wie Bender feststellt – laut Plotin das Wesen *jeder* Erscheinungsform des Bösen sei. Daraus ergibt sich nach Bender die von ihr schon im Titel genannte Herausforderung des Bösen für Plotins Geistbegriff, denn: Wieso entsteht die Seele – nach Plotin – aus dem Geist, wenn dieser doch durch die einheitsstiftende Kraft der Ewigkeit selbstgenügsam ist? Hier setzt der von Bender beabsichtigte Vergleich mit Hegels Begriff des Geistes an, denn auch Hegel behandelt diesen Abfall der Seele in die Zeit, allerdings anders gewendet. Hegel beantwortet nämlich obige Frage danach, warum die Entstehung der Seele aus dem Geist für den Geist notwendig ist. Voraussetzung für diese Beantwortung ist die Identität des menschlichen bzw. einzelnen und des göttlichen bzw. allgemeinen Geistes, in der nach Bender der Grund der Auflösung der Aporie Plotins durch Hegels von Plotin verschiedenen Geistbegriff liegt, die sich an Hegels Auslegung des Sündenfalls besonders gut verdeutlichen lässt. Für Hegel ist nämlich der Sündenfall durch die Identität des menschlichen und des göttlichen Geistes die Geschichte des Geistes, der sich von sich selbst trennt, wodurch er sich selbst bewusst wird. Dieses Bewusstsein, das sich aus dem Abfall der Seele in die Zeitlichkeit ergibt, ermöglicht dem Geist eine tiefere Einheit mit sich selbst. Der Urzustand des Geistes, in dem der Geist für Plotin schon eine vollkommene Einheit bildete, ist bei Hegel bloß eine oberflächliche Einheit, bloß – wie Bender es formuliert – die abstrakte Möglichkeit einer tieferen Einheit, die noch wirklich werden müsse. Der Urzustand des Geistes ist nach Hegel also auch unmittelbar böse, da er nicht ist, wie er sein soll, sondern erst durch die Zeit zu dem wird, was er sein soll, der tieferen Einheit von Einzelem und absolutem Geist. Die Diskrepanz zwischen Plotins und Hegels Geistbegriff besteht demnach darin, dass für Plotin die Zeit als eine schlechte, weil unersättliche, Unendlichkeit in ihrer Hervorbringung nicht durch Notwendigkeit begründet wird, wodurch auch das Böse nicht notwendig wird, während für Hegel die Zeit und damit der Ursprung des Bösen notwendig sei, da sie durch ihre Zielgerichtetheit erst das wahrhaft Gute, die tiefere Einheit des Geistes, ermögli- che.

Stefan Niklas (Amsterdam) stellte in seinem Vortrag Barbarei als einen Aspekt des objektiven Geistes dar, der häufig vernachlässigt wird und dennoch nur innerhalb einer Theorie des objektiven Geistes verstanden werden kann. Niklas operiert hierzu mit dem Begriff des objektiven Geistes in seiner nachhegelianischen Transformati-

on, also mit dem Begriff des objektiven Geistes, in den die Bereiche des absoluten Geistes integriert wurden, da das Konzept eines absoluten Geistes aufgegeben wurde. Stefan Niklas versteht diesen nachhegelianischen Begriff des objektiven Geistes als einheitsstiftendes Transformationsprinzip der durch die Menschen gestaltbaren Welt. Niklas betont nun, eine Theorie des objektiven Geistes dürfe nicht bei der Bestimmung der konstruktiven Aspekte dieses dynamischen Bestandes und der – damit verbundenen – Transformation der Welt stehen bleiben, sondern müsse auch die destruktiven Aspekte der menschlichen Lebensform erfassen. Deshalb versucht Niklas eben diesen Aspekt durch eine Interpretation und Rekonstruktion von R. G. Collingwoods Barbareibegriff, wie er ihn in seiner Schrift *New Leviathan* (1942) entwickelt hat, als eine Form des objektiven Geistes darzustellen. Für Collingwood ist nämlich Barbarei nicht einfach die Abwesenheit von Zivilisation – bzw. Kultur, um auf die Übersetzungsversuche des Begriffs des objektiven Geistes in den Begriff Kultur oder objektive Kultur u. a. bei Simmel anzuspähen –, sondern deren bewusste und aktive Verneinung. Man könnte Barbarei also auch Anti-Zivilisation – bzw. Anti-Kultur – nennen, aber keinesfalls bloß Un- oder Nicht-Kultur. Als eine Anti-Zivilisation verneint Barbarei also nicht nur, indem sie Zivilisation verneint, die ja eben ein Teil bzw. ein Produkt des objektiven Geistes ist, bestimmte Gehalte des objektiven Geistes selbst. Vielmehr zerstört sie diese sogar. Dabei bleibt sie allerdings selbst auch immer Teil des objektiven Geistes und kann nur in einer Theorie des objektiven Geistes verstanden werden. Man kann die Barbarei also zwar – was auch Niklas tut – als Rückfall in obsoletere Formen des objektiven Geistes bezeichnen, aber nicht als ein Fallen aus dem objektiven Geist.

8. Geist der Gesetze

Jonas Heller (Frankfurt a. M.) stellte in seinem Vortrag den „Geist der Gesetze“ als eine Lösung eines spezifischen Problems des Rechts dar. Vom „Geist der Gesetze“ zu sprechen impliziert nach Heller immer, es gebe ein Problem mit den Gesetzen. Bei Platon, der in den *Nomoi* von den *daimones* – also: „Geistern“ der Gesetze – spricht, besteht das Problem in der Ungerechtigkeit der ursprünglichen Gesetze. Dieses Problem wird gelöst, indem die vernünftigen und deshalb gerechten *daimones* – als Geister der Gesetze – als lebendige Gesetze über die Menschen herrschen. Dieses Problem lässt sich nicht auf die Moderne übertragen, da – so Heller – das Augenmerk des Rechts in der Moderne nicht mehr auf den eine gerechte Ordnung zwischen den Menschen schaffenden Gesetzen, sondern auf den Rechten der Individuen liegt. Hier ergibt sich allerdings ein neues Problem, nämlich das der *Einheit* der Gesetze. Individualrechte können nämlich nur verbindlich sein, wenn sie eine Einheit bilden, d. h. geordnet sind. Diese Einheit wird nun entweder – wie bei Hans Kelsen – in ihrer Homogenität gesehen, d. h. in ihrer Zurückführbarkeit auf eine Grundnorm, oder sie wird – wie bei Carl Schmitt – in ihrer Heterogenität gesehen. Schmitt führt die Einheit der Gesetze – so Heller – auf etwas außer ihnen zurück, nämlich auf den politischen Willen. Die Gesetze erlangen ihre Einheit und auch ihre Gültigkeit also durch eine Entscheidung über die politische Form, die – wie Heller

bemerkt – deshalb auch häufig am Anfang einer Verfassung erläutert wird. Die Gesetze erlangen ihre Einheit durch einen Bruch mit der Normativität, durch den sie erst Gültigkeit erlangen. Deshalb spricht Heller auch von der „Selbstdurchbrechung des Normativen“. In dieser Selbstdurchbrechung identifiziert Heller nun das Gesetz des Geistes, da er – mit Jonathan Lear – das Nichtrationale als Teil des Geistes, ja sogar als Grundprinzip des Geistes ansieht, durch das allein der Geist sich selbst erhalten kann. Nur durch eine Entladung des Zuviel des rationalen Systems, durch diese entlastende Selbstdurchbrechung, kann der Geist überleben.

In seinem Vortrag „Negativität und der Geist des Gesetzes“ untersuchte *Sebastian Böhm* (Dresden), wie Kant und Hegel jeweils mit der Verknüpfung von Gesetz und Negativität umgehen und wie sich dieser Umgang auf den Begriff des Geistes auswirkt. Für Kant gilt nach Böhm, dass es keine interne Verbindung von der Erfahrung des Gesetzes zu Erfahrungen der Negativität gibt, d. h. in der Erfahrung des Gesetzes als solchem sei keinerlei Bezug zu einer Abweichung von demselben vorhanden. Woher kommt aber dann das Negative, von dem Kant behauptet, das Gesetz erscheine dem Menschen stets als Imperativ? Es gründet – so rekonstruiert Böhm den Gedankengang Kants weiter – in einer verkehrten Maxime, d. h. in unserer verkehrten Weise der Inanspruchnahme des Gesetzes. Dass uns das Gesetz als Imperativ erscheint, gründet also im Sündenfall, der eine Differenz zwischen dem Gesetz und unserer verkehrten Maxime erzeugt. Diese Maxime kann nun – wie Böhm hervorhebt – auf zwei Arten überwunden werden: einmal scheinhaft, einmal wahrhaft. Die scheinhafte Überwindung liegt in der bloß zufälligen Übereinstimmung von dem objektiven praktischen Grundsatz – dem Gesetz als Imperativ – und dem subjektiven praktischen Grundsatz – der verkehrten Maxime. Einer Übereinstimmung also, die nicht im moralischen Willen des Subjekts gründet, die bloß äußerlich ist. Kant nennt diese scheinhafte Überwindung der Differenz Legalität. Die wahrhafte Überwindung hingegen – Kant nennt sie Moralität – gründet in der Willensbestimmung, dem (innerlichen) Bestimmungsgrund des Subjekts. Weiter gründet Legalität in bloßer Selbstliebe, Moralität hingegen in der Achtung des Gesetzes, also einzig und allein im Sittengesetz selbst. Böhm hebt ferner hervor, dass Kant diese Unterscheidung auf klassische Begriffe der Religion – Buchstabe und Geist – bezieht, wobei eine Erfüllung des Gesetzes dem Buchstaben nach der Legalität entspricht und eine Erfüllung dem Geist nach der Moralität. Wie wirkt sich also die bloße Zufälligkeit der Negativität bei Kant auf den Umgang mit dem Geist aus? Böhm argumentiert, dass nach Kant im Sündenfall eine faktische Verknüpfung von Negativität und Gesetz vorliege. Allerdings liege in der Erfahrung des Gesetzes als solchem keine Erfahrung der Negativität, weshalb der faktische Zusammenhang kein begrifflicher sei. Der Mensch muss nach Böhm seine durch den Sündenfall erzeugte Stellung durch eine Negation der Negation aufheben, die aber für die Vernunft selbst eine Äußerlichkeit bleibt. Hegels Position wird von Böhm nun als Radikalisierung der Notwendigkeit der Negation rekonstruiert. Für Hegel sei nämlich die Erfahrung der Negativität nicht bloß faktisch an die Erfahrung des Gesetzes geknüpft, sondern begrifflich. Diese Verknüpfung wird von Hegel bevorzugt, da der Geist bei einer bloß äußerlichen Verknüpfung unbegreiflich wäre, insofern der Geist sich nach Hegel nur in der absoluten Zerrissenheit selbst findet. Der Geist bei Kant ist aus dieser

hegelschen Sicht unerkennbar und deshalb bloßer Buchstabe; die kantische Moralität ist bloß verinnerlichte Legalität, denn sie gründet letztlich in Selbstliebe, indem sie an der Möglichkeit der Erfüllung des Gesetzes festhält. Die kantische Moralität verfällt demnach in Selbstbetrug, indem sie sich selbst schon für eine Erfüllung dem Geist nach hält, obwohl sie das Gesetz doch nur dem Buchstaben nach erfüllt.

9. Rezeptionen des Geistes

Auch in der nachhegelschen Philosophie hat der Begriff des Geistes nichts an seiner Bedeutung eingebüßt. In seinem Vortrag „Angst als Zwischenfeld von Subjektsprengung und Selbstkonstitution. Vom ‚Genius der Gattung‘ und dem ‚Geist als Synthese‘ bei Nietzsche und Kierkegaard“ deutete *Jan Juhani Steinmann* (Wien) die Möglichkeit an, Nietzsches Theorie des Geistes und Kierkegaards Theorie des Geistes über den von Bernhard Waldenfels entwickelten Begriff des Hyperphänomens zu versöhnen. Bei Nietzsche meint Geist bzw. Bewusstsein – wie Steinmann beschreibt – ein Verbindungsnetz zwischen Menschen, das durch die Not zusammengehalten und konstituiert wird. Diese Not kommt auf Grund eines Mitteilungsbedürfnisses zustande, was uns dazu *nötigt*, uns auszudrücken. Es entsteht die Sprache – oder wie Nietzsche es ausdrückt – eine Oberflächen- und Zeichenwelt, die das Fundament des Bewusstseins als Verbindungsnetz bildet. Bei Kierkegaard verhält sich der Mensch zum Geist im Modus der Angst, genauer: Angst vor der Möglichkeit der Freiheit bzw. der Freiheit zu sündigen. Hier sieht Steinmann nun den Verknüpfungspunkt zwischen beiden Theorien, denn sowohl die Not bei Nietzsche, die zur Subjektsprengung und zur Verweisung auf ein Verbindungsnetz führt, als auch die Angst bei Kierkegaard, die zur Selbstbewusstwerdung und Selbstkonstitution führt, können als Hyperphänomene bezeichnet werden, d. h. als Phänomene, die über sich hinaus auf ein Weiteres verweisen. Offen bleibt, inwieweit diese methodisch identische Beschreibung zumindest der Not und der Angst weiter fruchtbar gemacht werden kann und vor allem in welches Verhältnis sie die beiden – zumindest auf den ersten Blick – widerstrebenden Theorien des Geistes von Nietzsche und Kierkegaard setzt.

In ihrem Vortrag „Der Geist der Liebe“ kritisierte *Annika Hand* (Koblenz-Landau) die in der Forschung vielfach vertretene These, Scheler eröffne durch seinen dem Prinzip des Lebensdrangs entgegengesetzten Geistbegriff als das zweite im Menschen waltende Prinzip versehentlich einen Dualismus. Hierzu seien zuerst die beiden nach Scheler im Menschen waltenden Prinzipien erläutert. Das erste ist der Lebensdrang. Er ist dasjenige Prinzip, welches jedes Lebewesen leitet und es erst zum Lebewesen macht. Um diesen Lebensdrang nun zu beschreiben, untersucht Scheler – wie Hand rekonstruiert – das psychische Urphänomen des Lebens, das sich in einer psycho-physischen Stufenfolge äußert. Diese Stufenfolge besteht aus vier Stufen: 1.) Der Gefühlsdrang, der – um die Worte Hands zu verwenden – die Erfahrung der Widerständigkeit der Welt und damit die Wirklichkeit selbst gebe. 2.) Der Instinkt, der die Möglichkeit eröffnet, zwischen angenehmen und unangenehmen Werten zu unterscheiden. 3.) Das assoziative Gedächtnis, dass das Erlernen von –

nicht-instinktivem – Verhalten ermöglicht. Und 4.) Die organisch gebundene praktische Intelligenz, die eine spontane Einsicht in die Wertverhalte der Umwelt ermöglicht. Diese Einsicht – bzw. dieses Wert-Nehmen – ist zwar schon ein individueller Umgang, allerdings bleibt es ein organisch gebundenes Wert-Nehmen, da es nach wie vor bloß der Triebregung oder einer Bedürfnisstillung dient. Die Art dieses Triebs oder dieses Bedürfnisses bleibt beim Tier noch dem Lebensdrang verhaftet, allerdings kann der Mensch diese praktische Intelligenz mittels des Geistes auch zum Erreichen geistiger Ziele einsetzen. Kommen wir also nun zum zweiten im Menschen waltenden Prinzip: dem Geist. Er bildet – wie ihn Hand rekonstruiert – das Wesensmerkmal des Menschen, das ihn vom Tier unterscheidet. Er äußert sich in geistiger Liebe, die es dem Menschen ermöglicht, eine bestimmte Haltung zu den durch den Lebensdrang vorhandenen Werten einzunehmen. Somit ist er ein dem Lebensdrang entgegengesetztes Prinzip und ermöglicht dem Menschen auch, den Lebensdrang zu verneinen. Es liegt also eine Kluft zwischen Geist und Lebensdrang vor. Hand verweist darauf, dass der Mensch an beidem teilhaben muss, sowohl am Lebensdrang, als auch am Geist, was ihn auch zur geistigen Liebe – als einer dem Menschen eigentümlichen Art der Stellungnahme – befähigt. So ist der Mensch in Abgrenzung vom Tier durch den Geist der zum Lebensdrang Nein-sagen-Können, gleichzeitig ist aber der Geist, der dem Menschen dieses Nein-Sagen ermöglicht, auf ein lebendiges Wesen, in dem er sich vollziehen kann, angewiesen, d. h. er ist auf den Lebensdrang angewiesen. Geist und Lebensdrang bilden demnach eine Einheit, durch die die Differenz zwischen beiden ermöglicht wird und eben diese Differenz in der Einheit ist für Scheler, wie Hand ihn versteht, die *conditio humana*. Scheler eröffnet also nicht versehentlich einen Dualismus, vielmehr möchte er das Widersprüchliche, die Divergenzen und spannungsreichen Pole im Menschen – die durch das übergeordnete Begriffspaar von Lebensdrang und Geist beschrieben werden sollen – betonen und jede Anthropologie dazu anhalten, diese Differenz nicht zugunsten einer eindeutigen und letztgültigen Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen aufzugeben.

10. *Leben des Geistes*

Die Vorträge des Basler Symposiums haben eindrucksvoll gezeigt, dass sich gegen Jacobis Verdikt sehr wohl sinnvoll wissenschaftlich über den Geist sprechen lässt – und zwar so, dass dieser weder bedeutungslos verflüchtigt noch zu einer Substanz ontologisiert und verfestigt wird. Mehr noch: Gerade das wissenschaftliche Reden und Diskutieren über den Geist, das sich nicht monologisch, sondern intersubjektiv vollzieht, kann als ein geistiges Phänomen verstanden werden, so dass die Rede über den Geist am Ende *selbst* Ausdruck des von ihr thematisierten Geistes ist – sie ihren Begriff also performativ demonstriert. Gegen die Gefahr einer wissenschaftlichen Erstarrung des Geistes – nicht im Medium des Diskurses freilich, sondern in der ihn fixierenden zeichenhaften Schrift – gilt es deshalb, das *belebende* Moment des Geistes besonders zu betonen, was auf der Basler Tagung in Dániel Péter Birós Komposition „Scholium II“ durch den Bezug auf des hebräische Wort

chai („Leben“) kurz aufblitzte, insgesamt aber noch stärker hätte ins Zentrum rücken können. Nicht ohne Grund hat etwa Kant vom Geist als dem „durch Ideen belebende[n] Prinzip des Gemüts“⁵ gesprochen, und wie wohl kein anderes Wort drückt das französische „*esprit*“ dieses philosophisch hochinteressante Phänomen aus.

Ludwig-Maximilians-Universität München
Lehrstuhl I für Philosophie
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
joerg.noller@lrz.uni-muenchen.de
jakob.gruener@campus.lmu.de

⁵ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 246.