

durch ihr Verhältnis zum Christentum (*Rainer Thiel*). Proklos (Athen) verfolgte „eine deutlich gegen das Christentum gerichtete Religionspolitik“; Ammonios (Alexandrien) „dagegen öffnete seine Lehre für Christen“ (405 f.). Er hat darauf verzichtet, „die aristotelisch-proklische Lehre von der Ewigkeit der Welt offensiv zu vertreten“, und er hat „gegenüber der Weise, in der die Theurgie zu seiner Zeit mit Proklos verbunden wurde, Akzente gesetzt, die geeignet waren, das Verhältnis zum alexandrinischen Christentum zu entschärfen“ (407). – Hingewiesen sei auf die hilfreichen nach 1. Ausgaben, Übersetzungen, Kommentaren und 2. Sekundärliteratur gegliederten Bibliographien am Ende eines jeden Beitrags. Vermisst werden die in Sammelbänden weithin üblichen kurzen Curricula Vitae der Autorinnen und Autoren.

F. RICKEN SJ

KNAPPIK, FRANZ: *Im Reich der Freiheit*. Hegels Theorie autonomer Vernunft (Quellen und Studien zur Philosophie; 114). Berlin / Boston: De Gruyter 2013. XII/534 S., ISBN 978-3-11-029892-5 (Hardback); 978-3-11-029921-2 (PDF).

Spätestens seit der Studie von Robert Pippin über „Hegel’s Idealism“ von 1989 kann von einer Hegel-Renaissance gesprochen werden, die maßgeblich durch Forschungen aus dem angelsächsischen Raum beflügelt worden ist. Hegel wird als ein Autor (wieder-) entdeckt, dessen Texte man verstehen kann und der einen bedenkenswerten Beitrag zu den aktuellen systematischen Diskursen leistet. Ein Schwerpunkt liegt dabei in der praktischen Philosophie: Hegels Theorien zum gesellschaftlichen Zusammenleben, zu wechselseitiger Anerkennung und zu einer Freiheit, die sich in Institutionen manifestiert und durch diese eingeeht wird, erscheinen dabei als attraktiv. Weniger attraktiv wirken demgegenüber Hegels Systemsanspruch und die starken metaphysischen Thesen, die man lange Zeit bei ihm zu finden meinte. Oftmals wird daher versucht, diese metaphysische Seite zu „deflationieren“, so auch schon bei Pippin. Es gibt freilich auch die Auffassung, dass man bei Hegel um Metaphysik nicht umhin kommt; so klingt neuerdings z. B. der Grundtenor des Sammelbandes „Hegel and Metaphysics“ von Allegra De Laurentiis. Die hier besprochene Münchener Dissertation von Franz Knappik (= K.) fügt sich markant in diese Debattenlage ein und schlägt sich dabei auf die zweite Seite. Sie überzeugt durch die souveräne Rekonstruktion wichtiger Argumente Hegels und ebenfalls dadurch, dass sie einen der Autoren, der gemeinhin zu den Deflationisten gezählt wird, für die eigene metaphysische Sache mit ins Boot holt. Die Rede ist von Robert Brandom. K. nimmt ihn sowohl systematisch als auch als Hegel-Interpreten ernst, und das macht den eigentlichen Motor für die Entwicklung der besprochenen Arbeit aus. Dabei wird der Dissens, der zwischen Hegel und Brandom bzw. zwischen K. und Brandom bestehen bleibt, keinesfalls kaschiert.

K. versteht seine Arbeit in erster Linie als eine systematische Studie, die ein Sachproblem lösen soll: das Problem des Zusammenhangs von Freiheit und Welt. Brandom und John McDowell hätten dieses große Thema, bei dem es um weit mehr gehe als um die Frage nach der Vereinbarkeit von Determinismus und Willensfreiheit, endlich wieder auf die Tagesordnung gesetzt. Denn sie fragen danach, „welche metaphysische Verfasstheit die Wirklichkeit als ganze haben muss, damit wir uns in ihr als vernünftige und freie Wesen bewegen und uns auf sie beziehen können. Teil ihrer Antwort ist, dass die natürliche Wirklichkeit selbst eine Struktur besitzt, die in rein naturwissenschaftlichen Beschreibungen nicht restlos aufgeht; vielmehr ist diese Struktur *begrifflicher* Art und erklärt, warum die Natur unserem rationalen Zugang, und damit unserer Ausübung von Freiheit, offensteht“ (6). McDowell habe die Rede von Metaphysik freilich abgelehnt und den deflationistischen Pfad beschritten; Brandom habe sie bis zu einem gewissen Grad zugelassen. K. möchte mit Hegel noch weiter gehen, um ein konsistentes und umfassendes „*Freiheits-basiertes Selbst- und Weltverständnis*“ (3) zu erarbeiten.

Der erste Schritt in diese Richtung besteht in der Ablösung des Freiheitsbegriffs von der alltäglichen Vorstellung, Freiheit bestehe vor allem in der willentlichen Wahl zwischen Alternativen. Als Einwand gegen diese Vorstellung bringt K. im einleitenden Kapitel 1 das Problem der epistemischen Freiheit in Stellung (41–59): Gegen den doxastischen Voluntarismus, der davon ausgeht, dass wir uns entscheiden können, welche Überzeugungen wir bilden und welche wir verwerfen, betont K. die Bindung an rationale

Gesetzmäßigkeiten als das Konstituens für das Bilden von Überzeugungen. Willentliche Wahl könne „lediglich ein spezifisches Kennzeichen praktischer Freiheit sein, statt zum eigentlichen *Wesen* von Freiheit zu gehören“ (18). Dieses *Wesen* bestehe indes in einem vertieften Verständnis von Autonomie als Selbstgesetzgebung im Sinne der Konstitution eines Selbst mittels der Ausrichtung an Gründen. In den Kapiteln 2 bis 4 führt K. diesen grundlegenden Gedanken weiter aus. Er diskutiert den häufig gegen das Autonomie-Konzept vorgebrachten Formalismus-Vorwurf bezüglich der Bestimmung begrifflichen Gehalts sowie Brandoms Versuch, diesem Einwand durch die Einbettung der Begriffsbestimmung in intersubjektive Praktiken – von Brandom gern erläutert anhand des angelsächsischen *case law* – zu begegnen (105–132). Für Brandom besteht in der Weiterentwicklung der Autonomie zur wechselseitigen Anerkennung der entscheidende systematische Schritt von einem kantianischen zu einem hegelianischen Modell. Daran kritisiert K. jedoch zweierlei (132–135): Erstens bietet auch das Anerkennungsmodell keine vollständige Bestimmung aller Begriffe. Es ist auf eine offene Zukunft hin entworfen, und es spielen, nimmt man die Analogie zum *case law* ernst, immer auch willkürliche Setzungen eine Rolle, in den Bereichen nämlich, in denen es keine Präzedenzfälle gibt. Auf diese Weise werde aber der begrifflichen Unbestimmtheit, die Brandom ja gerade ausschließen wollte, Tür und Tor geöffnet. In der Weigerung, einen einzigen Begriffsrahmen gegenüber jener Offenheit zu privilegieren, entdeckt K. bei Brandom einen letzten aus der Tradition des Pragmatismus stammenden antimetaphysischen Affekt. Diesen systematischen Kritikpunkt verknüpft K. mit einem zweiten, der philologischer Natur ist: Brandom ist der Auffassung, dass er mit seinem Modell sowohl Hegels „Phänomenologie des Geistes“ als auch dessen „Wissenschaft der Logik“ für heutige Zwecke fruchtbar gemacht habe. K. betont hingegen den Unterschied zwischen diesen beiden Schriften – und deutet damit an, worin sein Lösungsvorschlag bestehen wird: nicht bei der Anerkennungstheorie, die in der Phänomenologie im Vordergrund steht, Halt zu machen, sondern die Logik als jenes privilegierte Begriffssystem aufzufassen und zu verteidigen, das Bestimmtheit garantieren kann.

Damit sind wir beim Titel dieser Dissertation angelangt. Denn das „Reich der Freiheit“, von dem dort die Rede ist, referiert nicht etwa nur auf Brandoms zunächst kantianischen Einsatz dieser Wendung (z. B. in „Making It Explicit“, 30), sondern vor allem auf eine wichtige Gelenkstelle von Hegels Logik: In der Passage „Vom Begriff im allgemeinen“ zu Beginn der subjektiven Logik sagt Hegel, dass sich „im *Begriffe* [...] das Reich der *Freiheit* eröffnet“ habe (GW 12, 15). Und im Folgenden setzt Hegel zu einer Inanspruchnahme von Kants Lehre von der Integration der vielfältigen Vorstellungen in die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins an. Dies ist der Punkt, an dem wiederum K. einhakt und sein Verständnis logischer Freiheit verankert sieht. Eine perfekte Zusammenfassung findet sich auf S. 155: „Kants Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bietet aus Hegels Sicht ein geeignetes Strukturmodell dafür, wie Freiheit als rationale Persistenz möglich ist – nämlich durch die regelgeleitete Transformation (Synthesis) von Mannigfaltigem, das sowohl in eine *subjektive* Einheit (Selbstidentität) als auch in eine *objektive* Einheit (Gegenstandsbezug) gebracht wird. Diese Synthesis setzt aber ihrerseits eine ursprüngliche *Produktivität* der synthetischen Einheit der Apperzeption voraus [...]. Die Entfaltung jener synthetischen Produktion bestimmten begrifflichen Gehalts *ohne* Rekurs auf gegebene Anschauung bildet eine eigene Form von *logischer* Freiheit, die die Voraussetzung realer Freiheit darstellt: Wir müssen notwendig über die durch sie erzeugten Gehalte verfügen, um reale Freiheit zu erarbeiten; und der explizite Vollzug der logischen Freiheit muss zumindest möglich sein, wenn der ‚reale‘ Vernunftgebrauch nicht letztlich doch auf Gegebenem oder auf Willkür beruhen und somit durch unauflösbare Formen von Unfreiheit geprägt sein soll.“ Im Folgenden erläutert K., wie Hegels Logik von ihrer gesamten Anlage her als Vollzug von Freiheit bzw. Befreiung verstanden werden kann (160–171), um daraufhin nochmals die Abgrenzung zwischen diesem logischen Vollzug und realphilosophischen, intersubjektiven Verhältnissen und Prozessen zu unterstreichen.

Nachdem dieses Niveau erreicht worden ist, soll Kapitel 4 erarbeiten, *auf welche Weise* logische Freiheit die Grundlage für reale Freiheit sein kann. Dazu folgt K. dem Hinweis, den Hegel in der Anmerkung zu § 24 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ gibt.

Dort wird auf den Begriff der Allgemeinheit verwiesen, wie er in der Logik des Urteils entwickelt wird. K. entdeckt in dieser Sequenz der Logik „eine innovative Auffassung der semantischen Natur und des metaphysischen Gehalts von Urteilen und Schlüssen“ (192). Denn für Hegel sind Urteile und Schlüsse nicht etwas, das sich in einer separaten mentalen Welt abspielen würde, sondern sie sagen etwas über die Struktur der Wirklichkeit aus. In diesem Zusammenhang erfolgt eine erste Diskussion von Brandoms ebenfalls an Hegel orientierter nicht-psychologischer Konzeption des Begrifflichen, die in einen Begriffsrealismus führt, d. h. zu der These, dass die objektive Wirklichkeit begrifflich verfasst ist (210–213). In der Interpretation Hegels über Brandom hinausgehend arbeitet K. darauf die „teleologische Struktur des Urteils des Begriffs“ als die verbindende „kategoriale Struktur sowohl von ‚logischer‘ als auch von ‚realer‘ Freiheit“ heraus (268).

Die weiteren Kapitel ziehen die Konsequenzen aus der bis hierher erfolgten Grundlegung. In den Kapiteln 6 bis 8 geht es um die speziellen Konsequenzen in der Verhältnisbestimmung von Logik und Realphilosophie, mit Bezug auf Hegels Lehre vom „Geist“, von epistemischer und von praktischer Freiheit. Ich möchte den Fokus hier vor allem auf die allgemeineren metaphysischen Konsequenzen einstellen, die K. in Kapitel 5 und wieder im Schlusskapitel 9 zur Diskussion stellt. In ihnen sehe ich nämlich die besondere Stärke, freilich auch das Riskante dieser Arbeit. Es handelt sich um die Frage, wieweit Brandoms hegelianischer Begriffsrealismus gelangt bzw. bis zu welchem Punkt doch über ihn hinausgegangen werden sollte. K. schreibt Brandom, meines Erachtens zu Recht, die beiden folgenden Thesen zu: Erstens ist die natürliche Wirklichkeit nicht epistemisch unzugänglich, sie steht nicht in einer unüberbrückbaren Opposition zum Geistigen, beide Sphären sind strukturell miteinander verwandt; d. h. zweitens aber nicht etwa, dass das Geistige auf das Natürliche zu reduzieren wäre, sondern vielmehr andersherum, dass das Natürliche als „Teilbereich der Sphäre des *Begrifflichen*“ zu verstehen sei (269). Allerdings sieht K. diesen Schritt hinein in eine idealistische Metaphysik dadurch eingeschränkt, dass Brandom davor zurückschrecke, ein bestimmtes Begriffssystem zu privilegieren und diese Metaphysik lediglich als ein offenes semantisches Verfahren betrachte – im Unterschied zu Hegels Logik. Darin offenbare sich jedoch ein unterschiedliches Verständnis von Freiheit: Brandom falle hier wiederum in ein Konzept zurück, das sich am Ende in Willkür und Beliebigkeit auflöse; damit aber kollabiere sein Begriffsrealismus (270–287). Demgegenüber bestimme Hegel den Freiheitsbegriff nicht im Gegensatz zur Notwendigkeit, sondern exponiere die logische Freiheit als einen alternativlosen Prozess begrifflicher Befreiung, was ihn in einen weitaus stärkeren ontologischen Holismus hineinführe (288–316). Im abschließenden Kapitel 9 kommt K. abermals auf die Grenzen von Brandoms und den Mehrwert von Hegels Metaphysik zu sprechen, nun zugespitzt auf das kritische Potenzial der letzteren. In gewisser Weise handelt es sich hierbei um einen eigenen theologisch-politischen Traktat über Brandom, Kant und Hegel, über die Realisierung von Freiheit in der Moderne sowie deren Pathologien, über die Philosophie als diejenige Instanz, die stets neu über das Schon und das Noch-Nicht gelebter Freiheit aufzuklären versucht (450–501). Verbunden damit ist eine Kritik an Brandom und anderen Autoren wie Lukács und Kojève, die die Lektüre der „Phänomenologie des Geistes“ vor dem Religionskapitel abbrechen und deshalb nicht sehen können, dass gerade Hegels Theorie des *absoluten* Geistes die „*kritische Instanz* gegen ein philosophisches Welt- und Selbstverhältnis“ darstellt, „das sich zu früh mit überkommenen, vertrauten Meinungen über Freiheit und verwandte Themen zufriedengibt“ (451).

Auf diese Weise ist K. weit in Hegels religionsphilosophische Überlegungen hineingeraten. Während es mit Blick auf die Konzeptionen von epistemischer und praktischer Freiheit, die in den vorherigen Kapiteln thematisiert worden sind, nicht nötig sei, den aus der Logik gewonnenen starken ontologischen Holismus zum Einsatz zu bringen, sei dieser hier nun unerlässlich. Alles laufe auf die Figur hinaus, die Hegel in § 564 der dritten Auflage der „Enzyklopädie“ ausgesprochen habe: auf das Sichwissen Gottes im Menschen und das Sichwissen des Menschen in Gott. Kann und sollte man eine solche Position nun aber vertreten oder lieber nicht? Diese Frage lässt K. in seinem Fazit (501–504) erstaunlicherweise offen. Erscheinen ihm die eingegangenen metaphysischen Verpflichtungen als doch zu exotisch? K. begnügt sich damit, darauf hinzuweisen, dass Brandom, der nicht soweit gehen wolle, Gefahr laufe, sich in Inkonsistenzen zu ver-

lieren. Im Verhältnis dazu sei eine hegelianische Metaphysik nicht-wahl-basierter Freiheit immerhin die konsequentere Variante.

Diese Zurückhaltung am Ende der gesamten Arbeit, die ansonsten mit der größten Zielstrebigkeit verfasst ist, mag verblüffen. Wenn man sie positiv wenden möchte, kann man darin eben das Riskante und auch die Größe des Unterfangens erblicken, auf das K. sich eingelassen hat. Problematisch scheint mir daran allerdings die angedeutete Entkopplung von Hegelianismus und Pragmatismus zu sein. Denn, wie K. ja zu Beginn festgestellt hatte, hat erst deren Verbindung die Bühne bereitet, auf der das metaphysische Drama nach Jahrzehnten der Vergessenheit neu aufgeführt werden kann. K. selbst hat es auf jeden Fall verstanden, darin eine neue und beeindruckende Rolle zu ergreifen. Die kostspielige Pointe ist, dass dafür Brandom wieder abzutreten hat. – Neben der inhaltlichen Leistung seien noch die Formalia hervorgehoben: die breite Textgrundlage bei Hegel wie bei Brandom, die stete Kombination von Sach- und Textarbeit, der prägnante Ausblick über die gesamte Arbeit (18–25) und die Zusammenfassungen, Querverweise und Regieanweisungen in den diversen Kapiteln. Und nicht zuletzt entfaltet der Impeus seine Wirkung, mit dem K. immer wieder betont, dass die Art der Metaphysik, die er vorträgt, einen Beitrag zum Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit des empiristisch-naturalistischen „Mythos des Gegebenen“ zu leisten vermag. TH. HANKE

STOKES, PATRICK: *The Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity*. Oxford / New York: Oxford University Press 2015. XVIII/256 S., ISBN 978–0–19–873273–0 (Hardback); ISBN 978–0–19–179703–3 (E-Book).

Patrick Stokes hat mit seinem 2015 erschienenen *The Naked Self. Kierkegaard and Personal Identity* eine spannende und anregende Untersuchung über das wechselseitige Verhältnis der Philosophie des Selbst von Søren Kierkegaard und der aktuellen analytischen Debatte um die temporale Existenz von Personen vorgelegt. Er beginnt mit allgemeinen Überlegungen zur Philosophie des Selbst, oder der Philosophie der Person, sowie dem Verhältnis von metaphysischer und praktischer Identität und den soteriologischen Grundlagen der Philosophie Kierkegaards. Am Ende des ersten Abschnitts ordnet Stokes seine Vorüberlegungen explizit in Kierkegaards Philosophie des Selbst ein. Dabei ist zunächst eine grundlegende Spannung zu konstatieren. Kierkegaards Projekt ist einerseits ‚modern‘ zu nennen, weil es ihm explizit um eine Theorie des Selbst geht, die sich aus den Bezügen der Ersten-Person-Perspektive und aus den Kontexten praktischer Identität heraus speist. Andererseits sind jedoch die soteriologischen Elemente dieser Philosophie des Selbst als ‚anti-modern‘ zu bezeichnen. Grundlage dieser beiden Perspektiven ist dabei eine Theorie des Selbst, die Stokes folgendermaßen umreißt: „[...] a relational dynamic whereby a mass of psychological facts and dispositions relates to itself and its environment in an irreducibly first-personal way“ (13). Stokes' Ziel in *The Naked Self* ist jedoch keine historische Einordnung; es geht ihm vielmehr darum, Kierkegaards Philosophie des Selbst in Kontakt mit der aktuellen analytischen Debatte um die synchronen und diachronen Identitätsbedingungen von Personen zu bringen. Dies scheint ihm ein echtes Desiderat zu sein. Zum Abschluss der Einleitung referiert Stokes verschiedene Bedenken gegen das vorgetragene Projekt: analytische Philosophinnen, die die Debatte um die narrativen Strukturen der Identität für überholt halten, analytische Philosophinnen, die die ‚literarische‘ Sprache Kierkegaards für ‚unphilosophisch‘ halten, Interpretinnen Kierkegaards, die argumentieren, dass sich Kierkegaard nicht rein ‚philosophisch‘ lesen lasse. Stokes Antwort besteht in einer zweifachen Strategie: im Versuch, einzelne Gedanken Kierkegaards für die aktuellen Debatten fruchtbar zu machen, einerseits und andererseits im Bemühen, die Gedanken Kierkegaards dabei nicht zu verdrehen. Dies erscheint ihm zu Recht ein Balanceakt zu sein. In diese Kerbe schlägt auch die Rezension von *The Naked Self* durch den Osloer Philosophen Alastair Hannay im *Notre Dame Philosophical Review* vom 3. März 2016: „*The Naked Self* mediates between two traditions. Rather than standing apart as separate sources of distinct sets of questions about personal identity, in matters of soteriology Locke and Kierkegaard are found embracing each other.“