

Walter Kern SJ
Hegel für heute?

„Kant – Good Morning or Good Night?“, wurde im April dieses Jahres auf einem 500köpfigen internationalen Kongreß gefragt. Es war 200 Jahre her seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft“ . . . Ebenso läßt sich nach Sinn oder Sinnlosigkeit eines *Hegel*-Gedächtnisses fragen – anläßlich des Umstandes, daß der schwäbische Philosoph vor 150 Jahren, am 14. November 1831, in Berlin starb. (Natürlich: Auch für ihn wurde heuer, in Stuttgart, ein Mammut-Kongreß gehalten, wie vor elf Jahren zu seinem 200. Geburtstag; außer den jährlichen Normalversammlungen zweier deutschsprachiger Hegelgesellschaften.)

Bedeutung für die Gegenwart besitzt die Philosophie Hegels zunächst deshalb – und daran denkt man ja wohl allgemein zuerst –, weil sie an der Wiege des *Marxismus* steht¹. Karl Marx hat sich nicht nur als Student und junger Journalist, zwischen 1837 und 1844, erstaunlich eindringlich und ausgiebig mit Hegel-Schriften befaßt, vor allem mit der Rechtsphilosophie und der „Phänomenologie des Geistes“: Die Gedankenführung seines Hauptwerks „Das Kapital“ (1. Band 1867) ist maßgeblich bestimmt durch Hegelsche Dialektik, wie Marx sie verstand und deutete. Marx rechnete es sich zum Verdienst an, dieses berühmt-berüchtigte Denkinstrument, Dialektik genannt, dadurch, daß er seinen rationalen Kern von der „mystischen Hülle“ befreite, vom Kopf auf die Füße gestellt zu haben; er meinte: aus dem Luftreich des Gedankens auf den Boden der realen Welt. Aber – denken die Füße besser als der Kopf?, so könnte man, vielleicht etwas zu massiv, kontern. Nun sei hier nicht darüber zu Gericht gesessen, inwieweit Marx und der ganze Linkshegelianismus materialistische (oder: finitistische, durch Endlichkeit geprägte) Ansätze, die *auch* im überaus weitgefächerten und vielgestaltigen Denken von Hegel selber liegen, aufgenommen und dann eben einseitig ausgebaut haben. Jedenfalls gilt für Hegel: Dialektik ist Ausdruck und Wesensbestimmung von *Geist* – nicht zunächst und gewiß nicht zumeist von Materie. Und zu verstehen, was das bedeutet, ist fundamental für das Verständnis der Hegelschen Philosophie überhaupt, ihres Tiefgangs und ihrer Tragweite, nicht etwa nur für die kritische Auseinandersetzung mit Marx' Hegelrezeption.

Dialektik besagt nicht etwas, das statisch besteht; sie beschreibt ein dynamisches Entstehen. Der Modellfall, und mehr als nur das, des dialektischen Werdeprozesses in seiner Dynamik ist die Lebensgeschichte von uns Menschen. Verfolgen wir die Entwicklung des menschlichen Individuums, ihre Grund-Züge, ihre exemplarischen Etappen!

Ein Vorbegriff von Dialektik

Was wird aus diesem Kinde werden? Ein Neugeborenes mit seinem noch ganz unausgebildeten Verstand und Willen erscheint wie ein unbeschriebenes Blatt. Sein Schicksal ist unbestimmt; seine Anlagen sind unerfüllt. Alles kann aus ihm werden; oder nichts. Es ist offen für alles Mögliche. Insoweit ist es aber erst bloße Möglichkeit, ohne Wirklichkeit. Das Kind ist ein Ich nur in einem allgemeinen, leeren Sinn, jedenfalls dem äußeren Anschein nach. „Ich“ ist umfassend-allgemein: ein jedes ist ein Ich. Und es ist je und je, im einzelnen Fall, auch sozusagen intensiv schlechthin allgemein, nämlich noch unbestimmt-unerfüllt.

Bestimmte Individualität beginnt der jugendliche Mensch dadurch auszubilden, daß er mit Händen und Füßen, mit Sinnen und Trieben ausgreift nach außen, nach der Welt um ihn herum. Er gewinnt *seine* Welt, indem er sich mehr und mehr verliert an *die* Welt. Er muß herausgehen aus sich, aus seinen vagen Möglichkeiten, seiner leeren Allgemeinheit. Er wirft sich auf bestimmte, besondere Ziele, die es zu verwirklichen gilt: In der Beschränkung zeigt sich der Meister. Er vergißt sich selber. Der „zerstreute Professor“ ist ganz konzentriert auf die Sache. Er läßt sich ein auf das andere; er geht darin ganz auf, und er geht, so scheint es, darin unter.

Aber das scheint nur so. Tatsächlich ist das Aus-sich-Herausgehen zugleich, mit tieferer Notwendigkeit, ein In-sich-Einkehren. Der Mensch, der sich an die Welt „verausgabt“, „vereinnahmt“ sie vielmehr; er eignet sich das Fremde an, im anderen findet er sich selbst. Durch das andere, das als ihm eigen nun nicht mehr das Fremde ist, kommen wir erst zu uns selbst, und nur bei ihm sind wir auch bei uns selber. Die Ent-äußerung erweist sich als Er-innerung. Der Außenraum der Welt spiegelt sich im Innenraum des Bewußtseins; und das Innen ist, im idealen Grenzfall, koextensiv mit dem Außen. Das individuelle Bewußtsein ist als *Weltbewußtsein* – und nur so – *Selbstbewußtsein*. Der gebildete Erwachsene ist in sich welthaltig; dadurch wurde er geprägt und bestimmt. Die anfangs leere, abstrakte Allgemeinheit des Ich ist mittels all der Besonderungen und Bestimmtheiten, durch die es hindurchging, erfüllte, konkrete Allgemeinheit geworden.

Indem der einzelne Mensch seine Anlagen ausbildet, bildet er in sich die Welt ein; und „Welt“ sagt: die Geschichte der ganzen Menschheit und die aus ihr erwachsene Kultur. Das macht die Bildung in ihrem individuellen Kleinform aus: die große menschheitliche Bildungsgeschichte, ihren wesentlichen Grundbestand und ihre wichtigsten Errungenschaften nachzuvollziehen und einzuholen, sie hereinzuholen ins eigene Leben oder vielmehr dieses ihr aufzuschließen und auszusetzen. So trägt der einzelne zu seinem noch so bescheidenen Teil dazu bei, humane Weltkultur weiterzugeben und auszubauen, wie diese insgesamt durch das Zusammenwirken ungezählt vieler Menschen in verschiedensten Zeiten und Räumen zu dem wurde, was sie ist. Und so gilt auch für ihr Werden das an der Bildung des individuellen Bewußtseins abgelesene dialektische Gesetz.

Nun mag auch die philosophische Geheimsprache *Hegels* verständlicher klingen. „Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich*: für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist. Dies erst ist ihre Wirklichkeit. Aber dies Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbewußte Freiheit . . .“ – „Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das *Positive*, welches von dem Negativen wegsieht, . . . sondern . . . nur, indem er dem *Negativen* ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.“ Das besagt mit anderen Worten: daß die abstrakte *Unmittelbarkeit* der Substanz dadurch aufgehoben wird, daß das Subjekt „der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt“ in Gestalt der 1001 *Vermittlungen*; so wird es die konkrete „wahrhafte Substanz“, nämlich „die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist“. – Das Ergebnis ist, in Kürzestformel, daß „die *Substanz* an ihr selbst *Subjekt* ist“².

Fassen wir zusammen! Die Momente der Hegelschen Dialektik, die man, was Hegel selbst nicht tat, zu kennzeichnen pflegt durch den Dreischritt These – Antithese – Synthese, sind: 1. als Ausgangsbasis die abstrakt-leere *Allgemeinheit* und *Unmittelbarkeit*, das *Ansichsein* (der bloß positiven Substanz); 2. der Durchgang durch bestimmtes *Besonderes* kraft verneinender *Vermittlung*, der auf das *Fürsichsein* (von Subjekt gegen Substanz) zielt; 3. die Vollendungsstufe der konkret-erfüllten *Allgemeinheit*, von Hegel „*das Einzelne*“ genannt, oder das durch doppelte Verneinung – Aufhebung der Negation – mit sich selbst *vermittelte Unmittelbare*, das *Anundfürsich* (des Subjekts im vollen Sinne: als „wahrhafte Substanz“). Hier ist nun auch der in den obigen Hegelzitate eher noch abgeblendete dritte dialektische Schritt ausdrücklicher zu Wort gekommen. Durch die drei Momente insgesamt sollte begrifflich gefaßt werden, was wir beschrieben haben: daß das Ich, indem es aus seiner anfänglichen Unbestimmtheit herausgeht, sich anscheinend ans andere verliert, in Wirklichkeit aber sich findet in seinem vollen Selbst. Hegel deutet diesen Weg als Geschichte der menschlichen Freiheit: dadurch verdeutlicht er sich und erweist er seine Bedeutung.

Philosophie der Freiheit

Die Freiheit, die allein so zu heißen verdient, hebt sich ab von ihren Vorformen, die in Wirklichkeit Fehlformen sind.

Nehmen wir an: Der Wille, der von allem abstrahieren kann, bliebe stehen im „Element der reinen Unbestimmtheit“; er würde aus diesem Anfangsbefund seinen Normal- und Dauerzustand zu machen suchen; er würde „alle Zwecke aufgeben“, aus allem Inhalt fliehen, weil dieser ihn einschränkt, sich „von allem losmachen“ . . . „Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen . . .“

Eine harmloser scheinende religiös-kontemplative Weise solcher Freiheit würde darin bestehen – Hegel sagt: „bei den Indern“ –, „bloß in dem Wissen seiner einfachen Identität mit sich zu verharren, in

diesem leeren Raum seiner Innerlichkeit zu verbleiben . . . und jeder Tätigkeit des Lebens, jedem Zweck, jeder Vorstellung zu entsagen“. Krasser zeigt sich „im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation . . . Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgendeinen positiven Zustand zu wollen, z. B. den Zustand allgemeiner Gleichheit . . ., aber er will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgendeine Ordnung, eine Besonderung sowohl von Einrichtungen als von Individuen herbei; die Besonderung und objektive Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewußtsein hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung, und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein.“

Das Hegel vor Augen stehende Exempel solcher Perversion der Freiheit war die Französische Revolution im Terror des Köpfeabschlagens. Wir mögen an Näherliegendes denken: an das (Un-)Programm der „permanenten Revolution“, mit verheerenden Folgen praktiziert durch die „Kulturrevolution“ in Maos China, theoretisch reflektiert in der von Herbert Marcuse ersehnten und geforderten „Großen Weigerung“. Wir sind Zeugen des Dauerprotestes, des Neins zu allem und jedem, vieler Formen des Auszugs aus der bestehenden Ordnung – die, zu Recht und zu Unrecht, als Unordnung denunziert wird –, aus dem angeblich so verachtenswerten Zivilisationsangebot. Viele Menschen sind auf der Suche nach einem „alternativen Lebensstil“ – dies aber muß ja keineswegs, wie das Hegel beschrieb, in der bloßen Negation verharren und versacken. Wo immer jedoch Wille im Grund nichts will, wo er gegenstandslos-unbestimmt bleibt, da gibt es gar kein Wollen, da liegt die *Verneinung* des Willens vor. Für Hegel ist das erste Moment des freien Willens, wenn es einseitig festgehalten wird, eine „*Freiheit der Leere*“³.

Der menschliche Wille ist nicht und wird nicht er selbst, wenn er nicht *etwas* will. Als Gegenstand bietet sich das vielfältigste Material an, auf das sich unsere Triebe, Begierden, Neigungen richten können. Das Tier ist dem unmittelbaren Reiz verfallen, falls nicht äußerer Zwang oder Dressur es davon abhalten; nicht aber der Mensch. Er besitzt kraft der ursprünglichen unendlichen Unbestimmtheit des Willens, die von keinem endlichen Gegenstand ausgefüllt und abgesättigt werden kann, die Möglichkeit distanzierteren Verhaltens: er kann etwas wählen oder auch nicht, er kann dieses wählen oder jenes. „Der Trieb ist in der Natur, aber daß ich ihn in dieses Ich setze, hängt von meinem Willen ab, der sich also darauf, daß der Trieb in der Natur liegt, nicht berufen kann.“ Nun ist es, meint Hegel, „die gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat“: „daß *man tun könne, was man wolle*“. Aber „nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens“ könne man eine solche Vorstellung halten, „in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit usw. ist, noch keine Ahnung findet“.

Hegel visiert hier disparate Entschlüsse nach Einfall und Laune eines Individuums an, das sich in seiner Endlichkeit tummelt, ohne je daraus herauszukommen. Man denke an die Dialektik-Stufe Nr. 2, isoliert in Reinkultur als „das absolute

Moment der Endlichkeit oder Besonderung des Ich“. Wäre das etwa der Fall von Leuten, die in den Tag hinein leben, dieses und jenes tuend, was man eben so zu tun pflegt? Deren willkürliches Tun und Lassen im Grund doch nur Ausdruck herrschender Meinungen, modischer Trends ist? Von „eindimensionalen Menschen“ (H. Marcuse) also, die nicht reflektieren auf sich selbst, auf Sinn und Ziel ihres Daseins?! Freiheit, die beliebig und endlos von einem besonderen endlichen Gegenstand zum anderen vagabundiert, ist in Wirklichkeit *Willkür*, und „die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der *Widerspruch*“. Gewiß: „Der gewöhnliche Mensch glaubt frei zu sein, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist, aber gerade in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist.“⁴

Wie kommt der Wille, von den endlichen Dingen angezogen, aber von ihnen, als seinen selbstgewählten Schranken, auch immer wieder abgestoßen – wie kommt er zu seiner wirklichen Erfüllung als der, wie es soeben hieß, „*an und für sich freie Wille*“, von dem die bloße Willkür keine Ahnung hat? Dadurch, daß der Wille in der Erfahrung des Ungenügens jeglicher Dinge der Welt verwiesen wird auf sich selbst: nicht etwa zurückgeworfen auf seine anfängliche Unbestimmtheit und leere Allgemeinheit, sondern ausschreitend in die ineins mit seiner eigenen Freiheit werdende freie Welt der Dinge, der Lebensgestalten und Kulturwerke, die insgesamt die all-eine, mittels aller Besonderungen nun erfüllte, konkrete Allgemeinheit von *Ich-und-Welt* ausmachen. Damit ist zu viel zu schnell zusammenge-
rafft. Versuchen wir es auszulegen.

Freiheit ist nicht nur eine Eigenschaft des einzelnen Willens, ein ein für allemal gegebenes psychisches Vermögen des Individuums Mensch. Die wahre Idee der Freiheit ist ein Vernunftbegriff, der Wirklichkeit wird, und entsprechend ist ihre Wirklichkeit begreifbar-vernünftig. Der freie Wille des einzelnen kann nur bestehen, ja nur entstehen in und mit einer ihm freiheitlich gemäßen wirklichen Lebenswelt. Deshalb *wird* die Freiheit in einem entscheidenden Sinne. Sie ist Geschehen, Aufgabe, Schicksalsweg und Gemeinschaftswerk. Sie ist nicht der Selbstentwurf eines einzelnen, der mit dem absoluten Nullpunkt beginnt: das wäre ein unmöglich chaotisches Unterfangen, der Nullpunkt des einzelnen wäre der Nullpunkt der Welt. Das Werden der konkreten Freiheit ist das Werden der kulturellen Welt, der Strukturen gemeinschaftlichen menschlichen Lebens, der sozialen Institutionen. Nicht die Herkunft aus der Natur macht den Menschen zum wirklich freien Wesen; die Natur gibt ihm nur den *Begriff* der Freiheit, die Freiheit als Wesensbestimmung mit. In *Wirklichkeit* frei wird der Mensch erst in der sittlichen Welt, die er selbst – in Gestalt der ganzen Menschheit, als kollektives Kulturwesen – schafft.

Dazu braucht es die Mitwelt der anderen Menschen. Es ist ein fundamentaler Gedanke Hegels, daß ein jeder nur zu sich selbst kommt durch die Anerkennung, die er bei anderen findet. Ein wechselweises Geschehen der Konstitution von

Person-in-Gemeinschaft! Jeder Mensch ist, wir alle sind: „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“⁵. Der Mensch ist nicht nur und nicht so sehr Begierde nach Dingen, die er gebraucht und verbraucht, jedenfalls liegt darin nicht das ihn als Menschen im Unterschied zu allem anderen Auszeichnende: Er begehrt vielmehr, selber begehrt zu werden von seinesgleichen. Er erwacht zu Selbstbewußtsein und Eigenständigkeit erst durch den Austausch mit anderen Menschen – für die dasselbe gilt –, im offenen Raum der Kommunikation.

Darin kommt, über egoistische Süchte und bloß individuelle Zwecke hinaus, *das Allgemeine* zur Geltung, um das es dem Ich zu tun ist, das ein jeder ist, das wir alle sind, nämlich Ich = Wir. Dieses Allgemeine liegt im Ich: es ist die ursprüngliche Anlage des Willens als geistiger Kraft. Deshalb wird von Hegel der Wille in seiner vollendeten Wirklichkeit auch, etwas rätselhaft, bezeichnet als „der freie Wille, der den freien Willen will“⁶. Insofern geht es um „die Selbstbestimmung des Ich“, nämlich des vernünftig-allgemeinen Ich = Wir: darum, in all den Bestimmungen, in die es einging, „in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben und . . . sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen“; es geht um des Willens nun wohl besser zu verstehende „Rückkehr in sich“, in seine nun konkrete Allgemeinheit⁷.

Das Allgemeine, das der Wille ist, verwirklicht sich als das Korpus der „*sittlichen Mächte*“, wie Hegel sie nennt, der als solche anführt: Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat. Sie sind gleichsam das nach außen gewendete Wir des inwendigen Ich; sie sind „die Substantialität oder das allgemeine Wesen der Individuen“. Sie machen den objektiven Raum und den substantiellen Inhalt aus, in dem und durch den allein das menschliche Subjekt sich seiner Wesensbestimmung gemäß zu entwickeln vermag zu konkreter Freiheit. Deshalb kann Hegel sagen, daß „die sittlichen Mächte . . . das Leben der Individuen regieren“ und daß gegen sie „das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt“. Ihnen sich pflichtgemäß zu unterwerfen bedeutet, als Beschränkung der Willkür, Gewinn der wahren Freiheit. „In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.“ Die für die Freiheit notwendigen Verhältnisse, welche die rechtlich-sittliche Welt ausmachen, sind „wirklich in ihrem ganzen Umfange im Staat“⁸.

Der *Staat* ist der eigentliche Wirklichkeits-, vielmehr Verwirklichungsraum des menschlichen Daseins. Hegel legt dar: „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit.“ Er ist „das an und für sich Vernünftige“, „Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt“ – aber Hegel fährt auch fort: „so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein“. Es ist der springende Punkt, das Scharnier der Hegelschen Konzeption, daß im Staat sich das *allgemeine* Interesse des übergreifenden Ganzen und die *besonderen* Interessen der einzelnen Bürger bedingen und durchdringen in einem positiven Zusammenfall; in ihm sei die „Einheit der *objektiven* Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der *subjektiven* Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere

Zwecke suchenden Willens“ vollzogen. Oder, bei aller Schwierigkeit der Formulierung ein großartiges – Programm: „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der *Subjektivität* sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten.“ Deshalb also sei der Staat „die Verwirklichung der Freiheit . . . nach dem Begriffe des Willens, d. h. nach seiner Allgemeinheit und Göttlichkeit“⁹.

Hegel und die Demokratie

Größe und Grenze der Hegelschen Freiheitskonzeption erhellen an einem kritischen Punkte des heutigen Bewußtseins: Wie hältst du's mit der Demokratie?

Es wäre ein Mißverständnis wie der Freiheit so der demokratischen Staatsverfassung, deren spezifische Wirkung darin zu sehen, „daß man tun könne, was man wolle“. Das war der von Hegel abgelehnte Willkür-Standpunkt, eine Haltlosigkeit eher als ein wirklicher Standort. Sollte Demokratie jedem ihrer Bürger möglichste individuelle Ungebundenheit garantieren, so läge der Umschlag von diesem liberalistischen Ethos in ein totalitäres Pathos in der Logik – oder vielmehr Unlogik – dieser Zusicherung. Denn allseitige Willkür würde den Konflikt aller mit allen heraufführen. Um das zu verhindern, muß der Nachtwächterstaat des klassischen Liberalismus dem an sich schrankenlosen Willen des einzelnen von außen Beschränkungen auferlegen; er sucht den Freiheitsmißbrauch der einen auf Kosten der anderen abzublocken. Aber er tut das nach *seinem* Gutdünken, und es soll *wirksam* geschehen. Die Konsequenz ist der Zwangsstaat – wie immer er sich tituliert („Wohlfahrtsstaat“ z. B.) –, der vorsorglich gleich den gesamten Freiheitsgebrauch der von ihm Beglückten kollektiv vorschreibt. Ob individualistisch oder kollektivistisch: In beiden Fällen gilt, „daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der anderen *beschränken* müsse und der Staat der Zustand dieses gegenseitigen *Beschränkens* und die Gesetze die *Beschränkungen* seien. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt.“¹⁰

Der Wille des einzelnen wird nur dann nicht von außen durch den Willen der anderen eingeschränkt, wenn er selber, in sich, schon vernünftig-wirklich geworden ist, und das heißt, daß er sich kraft seiner eigensten Wesensbestimmung auf das allgemeine Beste richtet; dieser Wille ist von sich aus, von innen, identisch mit dem Willen der ebenso gesinnten anderen. Das war Hegels Auffassung von dem „an und für sich freien Willen“, von der „konkreten Freiheit“. Ihr Ausdruck ist in Hegels Sicht der Staat: „Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen“, daß „die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann. Das

Allgemeine muß also bestätigt sein, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden. Nur dadurch, daß beide Momente in ihrer Stärke bestehen, ist der Staat als ein gegliederter und wahrhaft organisierter anzusehen.“¹¹

Ist der „neue Staat“ Hegels die Demokratie im modernen westlichen Sinn? Das innengelenkte, nicht äußerlich beschränkte Zusammen und Ineins von besonderen Interessen und allgemeinem Interesse ist ja wohl das ideale Prinzip der Demokratie, die sich nicht erschöpft in formalen Forderungen und Vorgangsweisen – z. B. Rechtsgleichheit –, sondern, „materiale“ Grundwerte – wie Gerechtigkeit, Solidarität . . .¹² – anerkennt und verwirklicht. Die Konkretheit der Hegelschen Dialektik, die nicht absieht von den substantiellen Inhalten, sondern sie als unabdingbar-wesentlich einbezieht in das formale politische Strukturgefüge, kann der Diskussion um Grundrechte und Grundwerte, die in der Bundesrepublik 1976 entbrannte und zu Recht seither weiterschwelt, ein Licht aufstecken.

Eine neuere Untersuchung von Reinhardt Albrecht¹³ möchte den doppelten Nachweis führen: *erstens* daß Hegels Konzeption vom Staat, wie wir sie umrissen haben, dem Grundansatz und der Systemstruktur seiner Philosophie entspricht (und auch wir versuchten am Prozeß der Dialektik abzulesen, wie das Allgemeine und das Besondere, die eine Substanz und die vielen Subjekte sich gegenseitig bedingen und durcheinander vollenden – ein grundsätzliches kritisches Bedenken hierzu stellen wir vorerst noch zurück); *zweitens* daß diese Staatsauffassung einen fundamentalen Beitrag zum gegenwärtigen Grundproblem einer Theorie der Demokratie liefere. Bei dieser aktuellen Sinnspitze unserer anhand Hegel angestellten Überlegungen haken wir ein.

Demokratie wird heutzutage von rechtsaußen und von der extremen Linken in Frage gestellt. Auf beiden entgegengesetzten Seiten wird ihr vorgeworfen das vom Spiel der Zufälligkeiten umgetriebene Mehrheitsprinzip, diffizile Umständlichkeit der Willensbildung, Kompromißcharakter, Anfälligkeit für Korruption und was dergleichen mehr ist. Eine Skala von tiefsitzender Skepsis bis zu offener Ablehnung und Bekämpfung, mit dem einen Gemeinsamen – in unseren westlichen Ländern –: dem Nein zum Bestehenden. Der Grundzug von Hegels Einstellung zum Staat dagegen ist bejahend, *affirmativ*:

„Ungebildete Menschen gefallen sich im Rasonieren und Tadeln, denn Tadel finden ist leicht, schwer aber, das Gute und die innere Notwendigkeit desselben zu kennen. Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber sieht in jedem das Positive. In der Religion ist ebenso bald gesagt, dies oder jenes sei Aberglauben, aber es ist unendlich schwerer, die Wahrheit davon zu begreifen. . . . die Gewohnheit macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht. Geht jemand zur Nachtzeit sicher auf der Straße, so fällt es ihm nicht ein, daß dieses anders sein könne, . . . und man denkt nicht gerade nach, wie dies erst die Wirkung besonderer Institutionen sei.“

In der Tat: was Demokratie am Leben hält, ist „das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben“ – alle oder die meisten¹⁴. Vermutlich spricht Hegel einen Grundde-

fekt auch gegenwärtiger Staatsverdrossenheit und Demokratie-Unlust an: den Mangel an Realitätssinn und schlichter, urteilsfähiger Geduld. Wenn Hegel eines nicht lag, dann nicht das Ausschweifen in Utopien – Ort-(und Zeit-)losigkeiten –, die der Anstrengung entheben, praktikierbare Schritte auf realisierbare Ziele hin zu finden und zu machen. Überspringt ein Individuum seine Zeit, „baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt“. Dem stellt Hegel sein „Hic Rhodus, hic saltus!“ entgegen. Und das heiße im vorliegenden Fall: „den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen“, „in der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, . . . den innern Puls . . . noch schlagend zu fühlen“ und durch diese „Versöhnung mit der Wirklichkeit“ – wieder das Mini-(= inhaltlich Maxi-)Programm – „in dem, was *substantiell* ist, ebenso die *subjektive* Freiheit zu erhalten“¹⁵. Hegels Plädoyer für affirmative Einstellung zum bestehenden Staat dieser Breiten- und Längengrade gibt unserer Gegenwart, wie mir scheint, eine Lektion zu lernen.

Zwar hat Hegel in seiner Staatslehre¹⁶ keineswegs, wie man ihm als angeblichem preußischem Staatsphilosophen vorwarf, nur die Institutionen im ohnehin eher fortschrittlichen als reaktionären Preußen von 1821 abgezeichnet, um sie als das Maßgebliche „nach der vernünftigen Freiheit“¹⁷ vorzustellen. Dennoch bleiben im Hegelschen Entwurf genug der Momente, die einer Demokratie, gar in unserem heutigen Verständnis, nicht entsprechen. R. Albrecht¹⁸ zählt sie loyal auf: Verken- nung der Volkssouveränität, kein allgemeines Wahlrecht, Ablehnung der Gewaltenteilung, Vorrang der fürstlichen Gewalt, konstitutionelle Monarchie mit erblicher Thronfolge, Ständestruktur, Obrigkeitsstaat . . . Wenn der Verfasser der gelehrten Abhandlung trotzdem daran festhält, „daß Hegels Theorie bis ins Zentrum ihrer Inspiration hinein von Grundgedanken neuzeitlicher Demokratie- vorstellungen bestimmt ist“, dann kann er das nur um den Preis der Annahme eines Kompromisses von seiten Hegels: Dieser sei „davor zurückgeschreckt, uneinge- schränkt die Konsequenzen seiner ursprünglichen Staatskonzeption nun auch in voller Wirksamkeit zu bejahen. . . . die weiteren Bestimmungen seiner Staatstheo- rie würden doppeldeutig; sie träten im Gewand des ursprünglichen Staatskonzepts auf, ohne mit diesem wirklich ernst zu machen.“¹⁹

Diese bedauerliche Inkonsequenz Hegels zeige sich an einem Bruch der Gedankenführung, der innerhalb einiger weniger Paragraphen der Rechtsphiloso- phie auftritt: In § 267 werden als die zwei einander wesentlich bedingenden und ergänzenden Momente des Staates vorgestellt das *subjektive* der politischen Gesinnung und das *objektive* des Organismus des Staates, seiner Verfassung. Schon in § 269 aber wird der Staat überhaupt mit der einen, der objektiven Außenseite schlechthin identifiziert: Die Verfassung mit ihren verschiedenen Gewalten ist es, die der Gesinnung ihren besonders bestimmten Inhalt gibt. Die einseitige Reduktion untermauert der mündliche Vortrag dialektisch so: „Der Staat

ist Organismus, das heißt Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden.“ Und so erscheinen auch in § 270 *de facto* die staatlichen Institutionen, der Staatsapparat als der eigentliche Zweck des Staates – nicht das Zusammenspiel der objektiven *und der subjektiven* Kräfte. Übrigens finde eine ähnliche Verschiebung und Verkürzung, jedoch sekundärer Art, statt, indem der grundsätzliche Vorrang, den § 273 der gesetzgebenden Gewalt einräume, in den §§ 275 ff. auf die fürstliche Gewalt zurückgenommen werde. R. Albrecht diagnostiziert insgesamt sogar „eine Korrumpierung der ursprünglichen Intention“ Hegels²⁰.

Wenn man nun aber konsequent von Hegels grundlegendem Staatsgedanken aus weiterdenke auf den legitimen Bahnen der Dialektik ohne Um- und Abwege, dann ergäben sich aus dem demokratischen Grundprinzip, daß der Staat die Verwirklichung der konkreten, pluralen Freiheit ist, sehr wohl auch die gemäßen Strukturen und Funktionen moderner, heutiger Demokratie: Volkssouveränität, allgemeines Wahlrecht, Parteien, Gewaltenteilung, Instanzen der Verwaltungskontrolle . . . Allerdings: „Bedenklich ist, daß bei Hegel eben die ‚Verlängerung‘ der tragenden Idee des Staatsverständnisses ‚auf Demokratie hin‘ fast vollständig fehlt.“²¹ Eben das ist nun noch etwas zu bedenken.

Doch Schlagseite zur Totalität?

Ist nur ein bedauerlicher, weil vermeidbarer Betriebsunfall schuld daran, daß Hegels tendenziell demokratische Grundidee gar so wenig – wie man sagt: – zum Tragen kam? Der wohlwollende Hegelinterpret R. Albrecht²² gibt einen kritischen Fingerzeig in die rechte Richtung: Es handelt sich *nicht* um einen moralischen Defekt, sondern um ein *Methodenproblem*. (Obwohl er andererseits allzu optimistisch meint: „Wenn wir Hegels Fehler korrigieren, dann lösen sich die antidemokratischen, obrigkeitsstaatlichen Bestimmungen auf.“²³) Worin mag nun näherhin das methodische Manko, das also in Grundansatz oder Vorgangsweise oder Denkinstrumentarium liegen muß, zu finden sein?

Man hat Hegel schon seit eh und je seine affirmativ-positive Einschätzung der bestehenden Wirklichkeit vorgeworfen. Die Kritik hat sich dabei festgebissen an einem ungeschützt plakativen Sätzlein aus der Vorrede der Rechtsphilosophie²⁴: „*Was wirklich ist, ist vernünftig.*“ Hegel selbst schon mußte das verteidigend erläutern²⁵: Der Satz bezeichnet nicht alles, was mehr schlecht als recht existiert, als „wirklich“, sondern nur das dem allgemeinen Werdegang Entsprechende, und das ist allerdings begriffsgemäß und drum begreifbar; man müsse die Welt also nur vernünftig anschauen, dann zeige sie sich auch als eben das; und wie könne gar der Christ, der an den unendlich weisen Schöpfer der Welt glaubt (alles ist durch das Logos-Wort geschaffen: vgl. Kol 1,16), an der inneren Einsichtigkeit, der „Logizität“, der realisierten Schöpfungsideen zweifeln! Hegel hat ja dem Satz „Was

wirklich ist, ist vernünftig“ im selben Atemzug den begründenden (!) Gegen-Satz „*Was vernünftig ist, ist wirklich*“ vorangestellt.

Gegenüber einem leichtfertigen Negativismus, den das öffentliche Bewußtsein heutzutage weithin zur Schau stellt, hat Hegels Respekt vor der geschichtlich gewordenen, gewachsenen Wirklichkeit sein gewichtiges Recht. Er ist gerade für unsere Zeit ein bedenkens- und beherzigenswertes Korrektiv. Er macht Mut zum anscheinend konformistischen, aber tatsächlich oft geradezu unpopulär-unkonformistischen *Jasagen* – wo immer dies durch die Sache selbst angezeigt ist.

Bejahende Haltung kann ein durchaus *prinzipielles* Korrektiv sein – aber *nicht*, wie es in der Philosophie Hegels der Fall zu sein scheint, das exklusive oder doch entschieden *dominierende* Prinzip. „In jedem das Positive“ zu sehen, wurde zuvor von ihm proklamiert. Und das ist des Guten zuviel. Mit dem dialektischen Prozeß, mit der Struktur seines Voranschreitens ist ein Übergewicht des Ganzen, bisher zumeist „das Allgemeine“ oder auch „die Substanz“ genannt, über die besonderen Bestimmungen und damit über die einzelnen menschlichen Subjekte gegeben. Die Entwicklung, die vom (abstrakt-leeren) Allgemeinen ausgeht, kehrt über die vielen Besonderungen zum (nun konkret-erfüllten) Allgemeinen zurück. Alles Besondere hat nur die Funktion, das „immanente Hinausgehen“²⁶ zu vermitteln, das im Grund und letzten Endes ein In-sich-Hineingehen, eine „Rückkehr in sich“ (siehe oben S. 756) ist; es geht darin auf und unter, Teil des Ganzen zu sein; es wird, könnte man sagen, „mediatisiert“. Das wendet sich jedenfalls gegen die Wesensbestimmung der Person, der wirklichen menschlichen Personen, die auch Selbstzweck an und für sich sind. Hiermit hängt zusammen, daß die Wahlfreiheit des Menschen von Hegel in die einseitige Beleuchtung der Beliebigkeit und Willkür gerückt wird, wonach man „tun könne, was man wolle“. Die Freiheit des einzelnen wird zur fügsamen Einsicht in die Notwendigkeit des Ganzen hinauf- oder doch eher herabstilisiert.

Um den Kreis der dialektischen Vor- und Rückbewegung bei Hegel aufzubrechen, versuchte die Frankfurter Schule, und besonders *Th. W. Adorno* in dem Buch „Negative Dialektik“ (1966), das zweite Moment des Prozesses, die Besonderung und Verendlichung durch Negation, zur gleichsam angehaltenen, nicht zur Totalität rückvermittelten endlos-unberuhigten kritischen Instanz zu erheben. Hegel selber hat wie kein Philosoph sonst die rühmendsten Worte gefunden für die Macht der „absoluten Negativität“²⁷, die in seinem System jedoch gerade als solche, indem sie sich nämlich an sich selbst vollstreckt als Negation der Negation, sich auch positiv, in die Affirmation, aufhebt. Dagegen soll gewahrt werden die Offenheit der Menschheitsgeschichte, die Möglichkeit je neuen Aufbruchs, der das Alte schlechthin hinter sich läßt, die Verheißung von unableitbarer, nie abgeschlossener Zukunft, in summa: der Elan revolutionärer Praxis. Deshalb widerspricht Adorno dem Hegel-Satz „Das Wahre ist das Ganze“²⁸: „Das Ganze ist das Unwahre.“ Es geht der Frankfurter Dialektik nicht um ein Vagabundieren im

Schrankenlos-Unbestimmten (der Dialektikstufe Nr. 1), das anarchisch-folgenlos bliebe, sondern um die je und je gezielte *bestimmte* Negation (Stufe 2). Sie soll verhindern, daß Hegels Ganzheits- und Versöhnungspathos, wird es als Passepartout, als All-round-Exerzitium praktiziert, in totalitäre Beschwichtigung durch Vereinnahmung alles besonderen einzelnen einmündet. Die Frage bleibt, ob dieser berechtigte Zweck zu erreichen ist durch Uminterpretation der Hegelschen Geist-Dialektik in eine *materialistische* Dialektik, weil die Materie, im Gegensatz zum Geist als Prinzip der Identität, das Prinzip der Nicht-Identität, des anderen, Offenen, Neuen sei . . .

Zunächst ist dem kritischen Befund, Hegelsches Totalitätsdenken betreffend, noch eine verschärfte Gestalt zu geben. Sie heißt schlichtweg: *Der Staat*. Der Staat ist für Hegel, wir hörten es, die an und für sich vollendete Wirklichkeit des Geistes – seiner Freiheit! – in Welt. Es soll hier nicht wiederholt oder weiter ausgebreitet werden, was alles an nicht nur verbal unerträglichen, allerdings prägnanten, aber mehr unheils- als heilsträchtigen Vernünftigkeiten- und Göttlichkeitsprädikaten der Staat bei Hegel auf sich häuft – bis zur Stilisierung eines zuverlässig und unbestechlich sachergebenen Beamtentums zum bürokratischen Organisationsgehirn des Staates aus sozusagen lauter Sub-Inkarnationen der all-einen göttlichen Vernunft. Wir versuchten das in der Hauptsache einigermaßen zu verstehen von Hegels Grundkonzeption der Dialektik her; und seine Dialektik ist sein System, das System ist konsequent die umfassende Auslegung des in der dialektischen Denkbewegung Angelegten.

An Hegels Lehre vom Staat richtet auch R. Albrecht²⁹ einige energische Kritik: sie „artikuliert zu einseitig den Aspekt des Staates als Telos“, also als die weltlich-wirkliche Systemspitze, als *das* Sinnziel der menschlichen Existenz; und „sein übergroßes Zutrauen in die Vernunft“ sei schuld an Hegels „Tendenz zur Favorisierung all dessen, was Allgemeinheitscharakteristik hat“. Aber damit ist ja doch eine grundsätzliche Schlagseite angezeigt. Und es war nachzuweisen, daß sie mit der Struktur der dialektischen Bewegung selbst, wie Hegel sie faßt, gegeben ist³⁰. Deshalb ist das Undemokratische in Hegels Staatslehre wohl nicht eine systemwidrige Inkonsequenz, sondern mehr oder weniger konsequent systemgemäß.

Ist es also mit dem „Hegel für heute“ so weit nicht her? Und sollte man, läßt die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für Staatstheorie und demokratisches Gegenwartsbewußtsein zu wünschen übrig, sich vielleicht darauf beschränken, nach ihrer Aktualität für die – *Theologie* zu fragen³¹? Etwa mit dem Hintergedanken, da reiche dann ja ein Totalitätssystem dem anderen die Hand?

Auch der christliche Theologe wird bei Hegel auf dasselbe prinzipielle Bedenken stoßen, das die folgenden, nur mehr anzudeutenden Unterscheidungen veranlassen kann. Die Systemdialektik Hegels hat das Verdienst, eine Denkmöglichkeit auszuschöpfen; indem ihr kaum überbietbarer Tiefgang an die letzte Grenze ihres

ersten Ansatzes führt, vermag sie die begründete Überzeugung zu wecken: daß es so nicht geht. Der negative Befund provoziert zugleich die positive Suche, der er auch die Richtung weist. Nicht der Umschlag von Geist zu Materie, von Geist-Dialektik zu Dialektischem Materialismus bricht die Geschlossenheit des Systems auf in die freie Offenheit für das andere, Neue, Künftige: Im geistigen Leben selber waltet die Spannung von denkender Erkenntnis (die bei Hegel einseitig *vorwaltet*) und freiem, liebendem Wollen; und dessen Wirkgesetz ist nicht die Zurücknahme auf sich *selbst*, sondern das Hingehen auf und die Weggabe an das andere, genauer: an die bejahten, geliebten *anderen* Menschen.

Ahnung und Entwurf einer Dialektik der Liebe leuchten nicht nur beim jugendlichen Hegel auf, der späterhin allerdings allzuoft Liebe zur bloßen Empfindung herabsetzt. Verkümmert die aufblitzende Erkenntnis-über-Erkenntnis-hinaus unterm Systemzwang? Auch auf dem Weg durch das System, wie Hegel ihn geht bis in die Staats-(und Religions-)Philosophie, erschließt sich Einsicht von unübertroffenem Rang: in das Zusammen von Ich und Wir, von menschlicher Person und geschichtlich-gesellschaftlicher Welt, in die Bedingungen für den Aufbruch des Unbedingten, in das Grundgesetz menschlichen und menschheitlichen Wollens, gefaßt in die Formel „*konkrete Freiheit*“.

Gerade die gültigen Einblicke, die Hegel vermitteln kann, sind vermutlich nicht allewege striktest systemkohärent. Aber was macht das! Vielleicht zeitigt das Unterfangen, auf dieser und jener Systemstufe zu entfalten, was das Systemganze festzuhalten eigentlich nicht erlaubt, das Bleibend-Größere an Hegel. Schließlich wollten diese Seiten auch davon ein Echo geben, daß unter der „Arbeit des Begriffs“³², der der große Philosoph nachgeht, gar nicht so selten erstaunlich scharfsichtige und aktuelle Beobachtungen anfallen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. in dieser Zschr. W. Kern, Hegel, Marx und die Frankfurter Schule (186, 1970, 217–233); L. Oeing-Hanhoff, Konkrete Freiheit. Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung (187, 1971, 372–390).

² Phänomenologie des Geistes (1807), ed. Hoffmeister (1952) 22, 29 f., 45. Vgl. Rechtsphilosophie (1821) § 10: „Der Mensch, der *an sich* vernünftig ist, muß sich durch die Produktion seiner selbst durcharbeiten durch das Hinausgehen aus sich, aber ebenso durch das Hineinbilden in sich, daß er es auch *für sich* werde.“

³ Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), § 5.

⁴ Ebd. §§ 11, 15, 6, 15.

⁵ Phänomenologie 140.

⁶ Grundlinien § 27. Vgl. § 21: „So ist der wahrhafte Wille, daß das, was er will, sein Inhalt, identisch mit ihm sei, daß also die Freiheit die Freiheit wolle.“ Und § 27: „Die absolute Bestimmung oder, wenn man will, der absolute Trieb des freien Geistes“ ist: „daß ihm seine Freiheit Gegenstand sei“, daß sie „das vernünftige System seiner selbst“ sei.

⁷ Ebd. § 7. So ist der Wille „die sich selbst bestimmende Allgemeinheit“ (§ 21), „das über seinen Gegenstand übergreifende, durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit sich identisch ist“ (§ 24).

⁸ Ebd. §§ 145, 149, 148.

⁹ Ebd. §§ 260, 258, 260. Vgl. § 265: „Worauf es ankommt, ist, daß sich das Gesetz der Vernunft und der besonderen Freiheit durchdringe und mein besonderer Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde; sonst steht der Staat in der Luft.“ Und § 270: „Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist . . .“

¹⁰ Enzyklopädie der philos. Wissenschaften (¹1830), § 539. ¹¹ Grundlinien § 260.

¹² Vgl. W. Kern, Zur Grundwertediskussion, in dieser Zschr. 198 (1980) 579–584.

¹³ Hegel und die Demokratie (Bonn 1978).

¹⁴ Grundlinien § 268. ¹⁵ Ebd. Vorrede, ed. Glockner VII 35.

¹⁶ Vor allem: ebd. §§ 257–340. Vgl. für die relative Fortschrittlichkeit der Hegelschen Staatslehre: E. Weil, Hegel et l'état (Paris ²1966).

¹⁷ Enzyklopädie (s. Anm. 10) § 539. ¹⁸ S. Anm. 13, bes. 250–281. ¹⁹ Ebd. 212 f., 203.

²⁰ Ebd. 275; vgl. 197–207. ²¹ Ebd. 271; vgl. 261. ²² Vgl. ebd. 272 (das „nicht“ fehlt hier irrtümlich).

²³ Ebd. 270. ²⁴ Ed. Glockner VII 33. ²⁵ Vgl. Enzyklopädie (²1827) § 6. ²⁶ Ebd. (¹1830) § 81.

²⁷ Ed. Glockner IV 130; XVII 384. Vgl. VI 319; IX 78; XV 451 u. ö. Vgl. auch den in Anm. 1 genannten Artikel des Verf. 89 f.

²⁸ Phänomenologie (s. Anm. 2) 21. ²⁹ S. Anm. 13: 195, 236, 200.

³⁰ Auch die Brüche zwischen § 267 und § 269 bzw. zwischen § 273 und §§ 275 ff. der Rechtsphilosophie sind so markant nicht. Zum wichtigeren ersten Fall zu vergleichen: § 261 („das Recht der Individualität“ sei „nichts . . . als Organisation des Begriffs der Freiheit“ usw.) und § 268 (die politische Gesinnung sei „nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen“).

³¹ Vom Verf. hierzu: Philosophische Pneumatologie. Zur theol. Aktualität Hegels, in: Gegenwart des Geistes, hrsg. v. W. Kasper (Freiburg 1979) 54–90; Menschwerdung Gottes im Spannungsfeld der Interpretationen von Hegel und Kierkegaard, in: Wegmarken der Christologie, hrsg. v. A. Ziegenaus (Donauwörth 1980) 81–126; Die Universalität des Christentums in der Philosophie Hegels, in: Concilium 16 (1980) 335–341.

³² Phänomenologie 57.