

Philosophische Bibliothek

Pirmin Stekeler

Hegels Wissenschaft der Logik
Ein dialogischer Kommentar

Band 2: Die objektive Logik

Die Lehre vom Wesen

Meiner



PIRMIN STEKELER

Hegels Wissenschaft der Logik

Ein dialogischer Kommentar

Band 2

Die objektive Logik. Die Lehre vom Wesen

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 691

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2976-2
ISBN eBook 978-3-7873-2979-3

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2020. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Tanovski
Publ. Serv., Leipzig. Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Bindung: Josef
Spinner, Ottersweier. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-
Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem
Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

I	Einleitung: Wesenslogik als Reflexion über Wirklichkeit	9
I.1	Fragen nach dem Wesen	9
I.2	Was ist absoluter Idealismus?	24
I.3	Wahrheit und Begründung	32
I.4	Das Übersinnliche wirkender Kräfte	51
I.5	Verstandeswelt der Gesetzmäßigkeiten	54
I.6	Kontraste mit begrifflichen Normalfallinferenzen	61
I.7	Sinnäquivalenzen und Identitäten als Negation der Negation	62
I.8	Das Objektive im Sein und Wesen, das Subjektive im Begriff	64
I.9	Begriffliche Harmonie	67
I.10	Bemerkungen zur Idealität des Formalen	74
	Zweytes Buch. Die Lehre vom Wesen	79
	Zweytes Buch. Das Wesen	87
	Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst	106
	Erstes Kapitel. Der Schein	110
A.	Das Wesentliche und das Unwesentliche	111
B.	Der Schein	116
C.	Die Reflexion	141
1.	Die setzende Reflexion	145
2.	Die äußere Reflexion	155
	Anmerkung	161
3.	Bestimmende Reflexion	166
	Zweytes Kapitel. Die Wesenheiten oder die Reflexions-	
	Bestimmungen	180
	Anmerkung	183
A.	Die Identität	193
	Anmerkung I	196

Anmerkung 2	201
<i>B.</i> Der Unterschied	212
1. Der absolute Unterschied	212
2. Die Verschiedenheit	219
Anmerkung	231
3. Der Gegensatz	238
Anmerkung	254
<i>C.</i> Der Widerspruch	261
Anmerkung 1	281
Anmerkung 2	296
Anmerkung 3	302
Drittes Kapitel. Der Grund	327
Anmerkung	335
<i>A.</i> Der absolute Grund	339
a. Form und Wesen	339
b. Form und Materie	359
c. Form und Inhalt	390
<i>B.</i> Der bestimmte Grund	398
a. Der formelle Grund	398
Anmerkung	405
b. Der reale Grund	421
Anmerkung	437
c. Der vollständige Grund	456
<i>C.</i> Die Bedingung	471
a. Das relativ Unbedingte	471
b. Das absolute Unbedingte	483
c. Hervorgang der Sache in die Existenz	502
Zweiter Abschnitt. Die Erscheinung	524
Erstes Kapitel. Die Existenz	528
<i>A.</i> Das Ding und seine Eigenschaften	549
a. Ding an sich und Existenz	552
b. Die Eigenschaft	565
Anmerkung	573

c. Die Wechselwirkung der Dinge	582
B. Das Bestehen des Dings aus Materien	589
C. Die Auflösung des Dinges	598
Anmerkung	604
Zweites Kapitel. Die Erscheinung	621
A. Das Gesetz der Erscheinung	638
B. Die erscheinende und die an-sich-seyende Welt	669
C. Auflösung der Erscheinung	691
Drittes Kapitel. Das wesentliche Verhältniß	702
A. Das Verhältniß des Ganzen und der Theile	712
Anmerkung	729
B. Das Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung	733
a. Das Bedingtseyn der Kraft	738
b. Die Sollicitation der Kraft	743
c. Die Unendlichkeit der Kraft	748
C. Verhältniß des Aeußern und Innern	749
Anmerkung	761
Dritter Abschnitt. Die Wirklichkeit	774
Erstes Kapitel. Das Absolute	777
A. Die Auslegung des Absoluten	781
B. Das absolute Attribut	792
C. Der Modus des Absoluten	797
Anmerkung	801
Zweytes Kapitel. Die Wirklichkeit	818
A. Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit	827
B. Relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit	843
C. Absolute Nothwendigkeit	864
Drittes Kapitel. Das absolute Verhältniß	880
A. Das Verhältniß der Substantialität	884
B. Das CausalitätsVerhältniss	894
a. Die formelle Causalität	896

<i>b.</i> Das bestimmte Causalitätsverhältniß	908
<i>c.</i> Wirkung und Gegenwirkung	944
C. Die Wechselwirkung	962
Literatur	985
Personenregister	991
Sachregister	995

I. Einleitung: Wesenslogik als Reflexion über Wirklichkeit

1.1 Fragen nach dem Wesen

Philosophie ist zunächst als Idee gemeinsamer wissenschaftlicher Forschung konzipiert.¹ Sie beginnt, wie schon Platon und Aristoteles sagen, mit dem Staunen und dem selbständigen Fragen. Das gilt inzwischen als rhetorischer Gemeinplatz. Allerdings wird dann selten genug zwischen ganz verschiedenen Typen des Fragens unterscheiden. Der *wissenschaftliche* Typ behandelt Themen, wie sie Heraklit in seinem provokativen Satz anspricht: »Die Sonne ist so breit wie ein Menschenfuß«.² Da sie weit im Osten aufgeht, müsste sie, wie ein Turm, riesig sein, um sie in Ephesus noch so groß zu sehen. Besonderer Hintergrund für Heraklits ironisch verdeckte ›Beobachtung‹ ist wohl schon die fundamentale Einsicht thaletischer Geometrie³ in zentralprojektive Formgleichheiten und Proportionen. Die Unterschiede im Aussehen einer Sache aus verschiedenen Perspektiven führen zusammen mit dem Wissen darum, wie sie einander zuzuordnen sind, was also im Blick auf die Sache für sich gleich gültig ist, schon Heraklit zur logisch zentralen Unterscheidung zwischen Erscheinungen je von hier und jetzt her und dem wahren Wesen der

¹ Einer der ältesten Belege für das von Anfang an tiefe Verständnis von »*philosophos*« im Kontrast zu einem »Historiker« mit bloßem Wissen von empirischen Fakten wie Hekataios oder einem ›polymath‹ wie Pythagoras (Frgm. 40, 41) ist Heraklits Frgm. 35. »*Chrē eu mala pollōn historias philosophous andras einai*«: »Wissenschaftler, d. h. Leute, die nach Wissen streben, müssen durchaus schon viele Kenntnisse haben.«

² Heraklits Frgm. 3 besagt, dass man die Sonne durch die Breite (nicht, wie McKirahan falsch interpoliert, die Länge) des Fußes bei (halb) ausgestreckten Bein überdecken kann, aber natürlich auch durch den Daumen, wenn man ihn nahe genug vor das Auge bringt. Kirk, Raven und Schofield halten diese wichtige Gnomie zur Perspektive erstaunlicherweise nicht für erwähnenswert. Siehe auch Frgm. 6 und Diogenes Laertius IX, 9–10.

³ Heraklit, Frgm. 38: »Thales war der erste Astronom.«

Sache. Dass ich die Sonne mit dem Daumen oder dem Fuß verdecken kann, betrifft die Erscheinung. Ihre wahre Größe betrifft ihr Wesen, das Ding, das die Sonne für sich ist.

Dass sich die wahre Natur einer Sache hinter ihren Erscheinungen zu verbergen beliebt, wie Heraklit sagt, bedeutet nicht nur, dass wir nach der Wahrheit sozusagen graben müssen. Viel häufiger müssen wir einfach *nachdenken*. Wir müssen dazu das *Offenbare* in seinem *Gesamtzusammenhang* ernst nehmen und gegen bloß angelernte Schemata eines Hörensagens, eines *mythos*, stellen, aber auch gegen die bloße Intuition unmittelbarer Anschauung, der *doxa* des >Es scheint mir so von hier und jetzt her<.⁴ Das Wort »*logos*« bedeutet zwar unter anderem das Gleiche wie »*mythos*«, nämlich »Rede«, steht dann aber gerade im Kontrast zu einem bloß üblichen Reden und verweist auf eine allgemeine Form oder Struktur, welche sich dadurch ergibt, dass man verschiedene Gestalten als form- oder strukturgleich bewertet. Die gleichen Worte einer *ana-logia* verbinden verschiedene Präsentationen von Gestalten in realer Anschauung oder dann auch deren symbolische Repräsentationen etwa in verschiedenen Sprachen oder Notationen mit ein und derselben Form. Die Form selbst wird aber immer auch ausgedrückt durch einen generisch bzw. eidetisch zu lesenden *logos*. Der Weg vom Mythos zum Logos (Nestle) führt demgemäß von Helden- und Götter-Sagen, deren Darstellungsform eine anthropomorphe Narration ist, zu einem Strukturwissen, dessen klarstes Modell das geometrische Wissen über im Prinzip beliebig genau herstellbare planimetrische Formen ist.

Während das griechische Wort »*idea*« für eine reale Gestalt steht, gebraucht Platon das Wort »*eidos*« für eine Form bzw. Struktur, ausgedrückt durch einen *logos*. Das lateinische Wort »*structura*« nennt dabei zunächst ein *zusammengeflochtenes* Gewebe. Das Wort »*logos*« steht für eine entsprechende *Zusammenlegung von Wörtern*. Über das Lateinische wird aus der *idea* leider eine »Vorstellung«. Man unterscheidet nicht mehr terminologisch zwischen der Präsentation einer Figur (*schēma*) an einer empirischen Sache hier und jetzt und

⁴ Heraklit, Frgm. 123: »*physis kryptesthai philei*«: »Die wahre Natur pflegt sich zu verstecken«.

der tätigen Repräsentation eines prototypischen Modells (*paradeigma*) oder einer Bildskizze (*eidolon*). Stattdessen fasst man Ideen ganz naiv als vermeintlich unmittelbar gegebene Inhalte mentaler Zustände auf. Dadurch wird die Vermittlung durch das leise Vorstellen von öffentlich zugänglichen sprachlichen oder diagrammatischen Formen etwa im *verbal planning* und erst recht der abstraktive Weg von äußerer Formen zu Inhalten über eine Bewertung inhaltlicher Äquivalenz einfach übersehen.

Hegels *Wissenschaft der Logik* ist zusammen mit der *Phänomenologie des Geistes* der erste Text der Philosophiegeschichte, der die abstraktionslogische Konstitution von Formen und Inhalten auf der Grundlage der Bewertung von form- und inhaltsgleichen Präsentationen und Repräsentationen rekonstruiert. Hegel erkennt damit, dass das Innere in unseren metaphorischen Reflektionen auf mentale und geistige Sachen, Prozesse und Kompetenzen in Wahrheit abstrakter Inhalt ist.

Dieser ultrakurze Ausflug in die Wort- und Begriffsgeschichte von *eidos* als Form und Begriff, *logos* als Ausdruck einer Struktur und dem (geistigen) Inneren als dem wesentlichen Inhalt (*content*) von inhaltsäquivalenten Formen zeigt schon, warum Hegels Programm, der Philosophie Deutsch zu lehren, so wichtig ist. Autoren, die sich wie Will Durant darüber lustig machen, haben sich allein schon damit als Philosophen disqualifiziert.⁵

Hegels Texte sind allerdings deswegen so schwer zu verstehen, weil lokal nicht immer klar gesagt wird, was jeweils thematisch im Fokus steht, welches Vorwissen vorausgesetzt ist und welcher Autor oder welches Lehrstück gerade kritisch diskutiert oder dekonstruiert wird. Ganz allgemein geht es freilich in der Logik um den *Begriff der Wahrheit*. Konkret aber liefert sie eine Rekonstruktion der langen Debatte der Philosophie im Lauf ihrer Geschichte um Sein, Erscheinung, Wesen und Begriff.

Zur Einführung in die Themen und Hintergründe der Wesenslogik brauchen wir daher etwas Geduld. Es gilt hier, wie sonst überall: *Res*

⁵ Will Durant, *The Story of Philosophy* New York: Simon & Schuster, 1933, 321.

Zweytes Buch. Die Lehre vom Wesen

Bevor wir mit einer Kommentierung der Sätze der Wesenslogik beginnen, betrachten wir die Inhaltsangabe und die dreigliedrige Struktur in der Hegelschen Logik überhaupt, auch in einem groben Rückblick auf die Seinslogik.

Die gesamte Wissenschaft der Logik ist in dreimal drei Abschnitte gegliedert mit je drei Kapiteln und je drei Unterteilungen A, B, C. Es folgen jeweils drei weitere Unterparagraphen 1, 2, 3, a, b, c, und ggf. α , β , γ , mit eingeschobenen kürzeren oder längeren Anmerkungen. Nur in zwei Ausnahmen der Begriffslogik gibt es vier Unterabteilungen. Für das Schema spielt die Dreiteilung einer Betrachtung des Allgemeinen, Besonderen und der konkreten Einzelfälle die zentrale Rolle. Zu beginnen ist nämlich praktisch immer mit dem An-sich-Sein des jeweiligen allgemeinen Gegenstands- oder Themenbereiches G . Es folgt das Für-sich-Sein der konkreten Einzelsachen in G in ihrer Identität oder die Besonderheit einer Unterteilung der Gattung G etwa in Arten. Das An-und-für-sich-Sein thematisiert dann den empirischen Weltbezug in der Spannung zwischen generischer Gattung, eidetischer Art und je besonderem Einzelfall hier und jetzt, dort und damals oder in einer möglichen Zukunft.

Die Seinslogik gliederte sich dementsprechend in die drei Abschnitte der qualitativen Unterscheidungen als Ausgangspunkt für jede Rede von Unterschieden und Verschiedenheiten, der quantitativen Reden über (reine und konkrete) Elemente, Mengen und Größen und der Maßbestimmungen in der Anwendung dieser Redeformen auf die empirische Welt. Das Thema der Qualität bildet hier den allgemeinen Anfang. Unter dem Titel »Quantität« wurden dann die Grundformen des Fürsichseins in den Definitionen der Identität von Einzelgegenständen der Rede in diskreten Mengen oder kontinuierliche Größenordnungen diskutiert. Die Frage nach dem Maß betraf die schwierige Frage der Projektion dieser Formen auf die empirische Welt.

Die drei Kapitel der Logik der Qualität, nämlich Sein, Dasein und Fürsichsein beginnen jeweils wieder mit dem Allgemeinen, der Unterscheidung von Sein und Nichtsein, Bejahung und Verneinung im Werden, das sich als solches im präsentischen Dasein konkret zeigt. Das Fürsichsein der Dinge tritt in der Seinslogik auf als je besondere innere Beziehung einer Sache auf sich, so wie sich Tiere oder auch Tierarten in ihrem Selbsterhalt sogar tätig auf sich beziehen.

Die etwas mysteriöse Rede von einer Aufhebung des Werdens markierte in der Seinslogik den Übergang zum Dasein. Sie weist darauf hin, dass in allem, was eine Zeit lang da ist, das scheinbar flirrende Werden zu einem relativen Stillstand kommt. Im Unterschied zum dauernd neuen Zufluss neuen Wassers und einer stetigen Verschiebung des Flussbetts bleibt z. B. ein Fluss als ganzer da. Wir wissen, was es heißt, dass er mit sich identisch ist. Eben darauf verweist Heidekrifts Bemerkung: In die gleichen Ströme steigen wir und steigen wir nicht, wir sind es und sind es nicht – wenn man sie zu lesen versteht.

Die Reflexion auf das Dasein beginnt in der Seinslogik wieder mit dem Allgemeinen, nämlich dem *Dasein als solchem*, der präsentischen Gegenwart, in der wir *qualitative* Unterscheidungen treffen – wie »es regnet« und »es ist trocken« – um dann *etwas* von Anderem zu unterscheiden. Der Unterschied von *Endlichkeit* und *Unendlichkeit* im Kapitel Dasein ergibt sich im Ausgang von der Bestimmung einer Gegenstandsart in einem schon begrenzten Gegenstandsbereich, wie z. B. einer Tierart im Bereich der Tiere. Tiere haben Beschaffenheiten. Ihr Reich hat eine Grenze, so wie auch das Reich der Körperdinge, die als solche raumzeitlich lokal sind. Allerdings sind diese Grenzen nicht etwa prädikativ in einem schon gegebenen Universum aller gegenständlich beredbaren Sachen bestimmbare. Lebende Tiere sind nicht bloß spezielle physische Körper, wie ihre Kadaver es sind. Wie körperliche Dinge und chemische Stoffe sind sie Sachen *sui generis*.

Es gibt daher kategoriale *Schranken* der Endlichkeit der Dinge oder Lebewesen. Kein *Sollen* (etwa im Wunsch nach Unsterblichkeit oder dem Wunsch, die Zeit anzuhalten, aus dem Dasein und Werden auszusteigen) kann diese überwinden. Der Übergang ins Unendliche in unserem Reden ist von anderem Typ. Es ist ein kategorialer Übergang zu zeit- und ortsallgemeinen Sätzen, die, als situationsübergreifende,

allgemeine, Regeln artikulieren und dabei über generische Formen sprechen, die *als* sich reproduzierende oder reproduzierbare Formen nicht einfach empirisch, nicht hier oder dort sind. Wahrer Idealismus ist nicht bloß, wie im subjektiven Idealismus der empiristischen und rationalistischen Nachfolger von Hobbes und Descartes, Einsicht in die Endlichkeit der Subjektivität, des Vollzugs des Lebens im Dasein, sondern immer auch in die abstrakte Verfassung aller generischen >Unendlichkeit<.

Während es im Bereich der Mathematik unendliche Bereiche reiner Größen gibt, also von Zahlen und Mengen, gibt es keinen wohlkonstituierten Bereich aller Redegegenstände. Hier gibt es bestenfalls eine Art spekulative Handbewegung. Die >Unendlichkeit< aller thematisierbaren Gegenstände ist eben deswegen von der bloß negativen Form einer unendlichen Verneinung. Paradigmen für eine solche unendliche Verneinung liefern Sätze wie »Cäsar ist keine Primzahl« (Carnap) oder »Der Geist ist kein Elephant« (Hegel). Es werden durch sie Kategorienfehler artikuliert. Wir müssen spekulative Sätze wie »Gott ist nicht endlich« oder »Die Welt aller Sachen ist unendlich« als unendliche Verneinungen erkennen. Das gilt sogar für Wittgensteins Satz »Die Welt ist alles, was der Fall ist«. Auch dieser artikuliert nur eine verbale Handbewegung. Alle reale Wahrheit bleibt endlich und lokal. Der Ausdruck »alles, was der Fall ist« enthält dagegen einen indeterminierten Quantor, eine unendliche Verneinung, verweist also auf einen nicht wohldefinierten Bereich. Es gibt keine feste Menge von Sachverhalten, die der Fall sein könnten oder nicht.

Andererseits ist die Wahrheit das Ganze. Das Ganze aber ist nicht aus endlicher Perspektive erkennbar und nur spekulativ, im Modus einer unendlichen Verneinung, denkbar bzw. artikulierbar. Das aber heißt, dass der folgende Schluss falsch ist: »Also ist die Wahrheit unerkennbar.« Er ist ebenso falsch, wie wenn man aus »Cäsar ist keine Primzahl« schließen würde, dass Cäsar durch eine kleinere Zahl teilbar ist.

Die Spannung zwischen dem realen, endlichen, menschlichen und relational-perspektivischen Wissen und einem von uns ideal vorgestellten unendlichen oder göttlichen Wissen artikuliert dennoch den Grundwiderspruch jeder ernst zu nehmenden Logik eines Wissens

und einer Wahrheit, die nicht bloß, wie in der Mathematik, rein formal ist, sondern Logik unserer wirklichen Bezugnahme auf die wirkliche Welt ist. Dabei ist das menschliche Wissen realiter absolut, indem es Wissen im Vollzug ist. Die göttliche Wahrheit wird dagegen inhaltlich absolut vorgestellt, indem man von jeder Relation zu je unserem provinziellen Wissen idealiter absehen >soll<.

Im dritten Kapitel der Seinslogik wurde unter dem Titel »Fürsichsein« die Konstitution gegenstandsformiger Identität analysiert, wobei wieder die allgemeine Form, also die Gleichheit an sich, am Anfang steht, gefolgt von der Unterscheidung von Einheiten oder Elementen und Vielheiten oder Mengen und Klassen. Repulsion bzw. Attraktion sind dann Titel für eine raumzeitlich begrenzte Verschiedenheit bzw. für den Zusammenhalt von Dingen oder Sachen.

Die Analyse der Konstitution quantitativer Redeformen beginnt in der Seinslogik mit der abstrakten Form der Quantität. Sie wird konkretisiert in Systemen von diskreten Mengen oder kontinuierlichen Größen, wobei das kurze Kapitel zur >Begrenzung der Quantität< nur auf die im Einzelfall anzugebenden Bestimmungen der Bereiche – etwa der Längen- oder Winkelgrößen oder reinen Mengen und Zahlen – hinweist. Damit ist schon der Übergang zum mathematischen Begriff des *reinen* Quantums, etwa der reellen Größe, heute: der reellen Zahlen, gemacht. Die Anwendung quantitativer Formen auf die empirische Welt über Messungen bildeten dann den Übergang zur Logik des Wesens – nämlich vermöge der Suche nach solchen Maßbestimmungen, welche nicht bloß an ein zufälliges Interesse bei uns Menschen hier und heute ausgerichtet, sondern an die Sachen selbst in ihrem Fürsichsein, ihrem Artwesen und ihrer Wirklichkeit angepasst sind.

Die jetzt folgende Reflexion auf den Unterschied zwischen empirischen Erscheinungen für uns und Wesen an sich gliedert die Wesenslogik in drei Abschnitte: *Das Wesen als Reflexion in ihm selbst* wird zunächst als An-sich-Sein so vorgestellt, als könnte man von unserer Bezugnahme völlig absehen. Es folgt die Analyse der manifesten und aktuellen *Erscheinungen* für uns und, im dritten Abschnitt, die Analyse der *Wirklichkeit* als An-und-für-sich-Sein in der konkreten Verbindung des Ansichseins des Wesens als Artbestimmung und seiner manifesten Aktualisierung im empirischen Dasein.

Der erste Abschnitt beginnt im ersten Kapitel mit dem *Schein*, gefolgt von einer Analyse der *Wesenheiten* als *Reflexionsbestimmungen*. Das dritte Kapitel zum Ansichsein des Wesens analysiert seine funktionale Rolle als *Grund* der Erscheinung in der *Existenz*, dem manifesten ›Herausstehen‹ des Wesens im empirischen Dasein. Das Kapitel zum Schein gliedert sich in die Unterscheidung des *Wesentlichen* und des *Unwesentlichen*, vor deren Hintergrund ein *Schein* als bloß oberflächliche Gestalt, wie eine Fata Morgana, falsche Folgerungen nahelegt. Sie wird daher der relevanten Sache gegenübergestellt. Die konkrete Aufhebung der Spannung zwischen dem Wesentlichen und dem Schein, der generisch-allgemeinen Sache und dem empirischen Anschein, liegt in der Reflexion. Genauer ist auf das Verhältnis von Wesen und Phänomen zu reflektieren. Das Aufheben selbst ist ein reflektiertes allgemeines Urteilen. Hegel unterscheidet dabei zwischen *setzender*, *äußerer* und *bestimmender* Reflexion, also einem allgemeinen Reflexionsurteil, das z. B. im Ausgang von einer konkreten Perzeption eine mögliche Artbestimmung setzt oder unterstellt (›Was wir da sehen, ist eine Oase‹), einem äußeren Nachdenken (›aber es könnte auch eine Fata Morgana sein‹) und einer bestimmenden Reflexion (›es ist doch eine Oase‹).

Das Kapitel zu den *Wesenheiten* beginnt mit einer Anmerkung dazu, dass sich die zugehörigen Reflexionsbestimmungen in der Form von Sätzen präsentieren. Es folgt die Analyse der allgemeinen *Identität* eines Wesens als dem Ding oder der Sache hinter einer Erscheinung. Hier ist das allgemeine *Denkgesetz* des Leibnizprinzips zu beachten, das besagt, dass jede Identität als Verneinung einer Verschiedenheit angepasst ist an die relevanten prädikativen Unterscheidungen im je richtig zu bestimmenden Gegenstandsbereich. In einem solchen Bereich gibt es *Unterschiede* von Arten und eine zugehörige *Verschiedenheit* oder Ungleichheit der jeweiligen Individuen oder Einzelwesen.

Als Beispiel betrachte ich die besonders schwierigen Aussagen über mich selbst: Ich bin als Gesamtperson trotz aller Unterschiede gestern, heute und morgen schon über mein Leben und seinen Zusammenhang ein Individuum und stehe als solches allen anderen personalen Individuen und allen innerweltlichen Sachen und Dingen gegenüber. Sprechen wir über feinere Unterscheidungen, etwa die

verschiedenen Phasen meiner Entwicklung als Person und der Rollen, die ich spielen, dann sprechen wir schon nicht mehr bloß über mich als Individuum.

Irritierend ist dann zunächst, dass sich die Spannung zwischen *Identität* und *Unterschied* im *Widerspruch* aufheben soll. Allerdings geht es unter diesem Titel nur um den beschränkten logischen Status des Prinzips vom ausgeschlossenen Dritten, nach welchem viele Sätze und Aussagen außerhalb der reinen Mathematik weder wahr noch falsch sind. Entsprechendes gilt für den Satz vom auszuschließenden, aber nie schon voll ausgeschlossenen Widerspruch.

Das dritte Kapitel behandelt den Begriff des Grundes und gliedert sich in den *absoluten Grund*, mit den drei Teilbeziehungen *Form und Wesen*, *Form und Materie* und *Form und Inhalt*, gefolgt vom *bestimmten Grund* als dem *formellen*, *realen* und *vollständigen* Grund und der *Bedingung*. Das Wort »*absolut*« steht dabei erstens für »*allgemein*« und zweitens für den Übergang von Begründungen und kausalen Erklärungen zu Gründen und Ursachen. Gründe und Ursachen sind allgemeine Gegenstände der Reflexion und als solche selbst bloß Formen, wobei wir zwischen Artform und Wesen, Stoff und Form bzw. Form und Inhalt unterscheiden müssen.

Als *formelle* Relation heißt die Beziehung zwischen Artform und Wesen seit Aristoteles »*causa formalis*«. Es handelt sich um Antworten auf die Frage, was das Ding ist. Die Relation zwischen Form und Materie und wohl auch zwischen Form und Inhalt stand unter dem Titel »*causa materialis*«. Der Zahlausdruck ist so materialer Grund der durch ihn benannten Zahl. Der zur Statue geformte Stein ist materiale Ursache der Skulptur (etwa des David Michelangelos). Die Relation zwischen Form und Zweck ist die »*causa finalis*«. Die »*causa efficiens*« ist der *vollständige*, *zureichende* Grund, die *reale Ursache*, wobei sich allerdings die üblichen Angaben von Gründen oder Ursachen in der Regel als bloß *notwendige* aetiologische oder kausale *Bedingungen* *sine qua non* herausstellen, ohne welche es die Sache nicht gäbe, wie sie aber für deren *Existenz* zumeist noch keineswegs *hinreichend* sind.

Häufig ist sozusagen nur die ganze Welt, also das Gesamt aller Kontexte, ein wirklich *zureichender* Grund – was im Nachhinein auch zeigt, in welchem Sinn Hegel hier von einem *absoluten* Grund spricht.

Dabei wird das folgende sinnkritische Argument zumeist übersehen: Wohl begründete Normalfallerwartungen werden von den Leuten als endliche effizienzkausale Ursachen angesprochen. Indem man das Generische übersieht und die bloß im Allgemeinen hinreichenden Bedingungen ideal als vollständige Ursachen ansieht, meint man, die Folgen seien mit prädeterminierter Notwendigkeit eingetreten. Man verwechselt damit sozusagen das *relativ Unbedingte* mit etwas, das *absolut unbedingt* sein soll.

Das absolut Unbedingte ist immer nur das Ganze der Welt. Es wird spekulativ, also im Modus einer Handbewegung, als Natur oder als Gott angesprochen. Das gilt z. B. für die Formel *natura sive deus* des Spinoza. Dieses Ganze kann je nur in spekulativen Negationen von uns besprochen werden.

Der Hervorgang der Sache in die Existenz enthält im empirischen oder historischen Fall des Berichts von Geschehenem *a posteriori* in aller Regel zufällige Umstände und damit die große Kontingenz, wie sie den bisherigen Gesamtablauf der Welt ebenso prägt wie viele freie Entscheidungen im Handeln. Diese haben immer auch zufällige Aspekte, neben den vorbedachten Gründen und den vorlaufenden kausalen Bedingungen.

Im zweiten Abschnitt geht es dann um das Verhältnis von wissenschaftlichem Grund – auch als Ursache – zu seiner Manifestation oder >Offenbarung< in der Erscheinung, in der sich seine Existenz zeigt. Wieder sind das endliche *Ding* und seine sich ändernden *Eigenschaften* von der reinen Form der Dingheit und des Attributs (*an sich* im generischen Sinn) zu unterscheiden. Ein *Ding an sich* ist anders als bei Kant einfach das Artwesen, nicht etwa eine unerkennbare Sache hinter den Erscheinungen. Kants *Ding an sich* dagegen ist das unerkennbare Ganze der Welt, die große Handbewegung in der Rede von der Natur oder dem einen Gott. Das heißt, Kants *Ding an sich* ist als Totalitätsbegriff in der Reflexion gar kein (endlicher) Gegenstand. Als >unendlicher< Gegenstand aber ist das *Ding an sich* einfach tautologische bzw. formale Ursache von allem, was in der Welt geschehen ist, geschieht und geschehen wird.

Das Bestehen der Dinge aus Stoffen und die verschiedenen Aggregatzustände des Festen, Flüssigen und Gasförmigen zeigen, dass

sich und wie sich Körperdinge als *middle sized dry objects* auflösen lassen und in hinreichend langer Zeit in der Tat alle auflösen.

Die Gesetze generischer Veränderungen sind Gesetze für die Erscheinungen, auch wenn sie ihrer Form nach eidetisch bzw. generisch, damit zeitallgemein und im Prinzip situationsinvariant, auch raumun-spezifisch, formuliert bzw. zu formulieren sind. Die *Auflösung der Erscheinung* als Erscheinung markiert dann den Übergang zum dritten Kapitel, dessen Thema *das wesentliche Verhältnis* der Kausalität in der Wirkung von in die Dinge gelegten Kräften und Dispositionen gerade auch im Bereich der Erscheinungen für uns ist: Kräfte sind *bedingt* und sie wirken unter Bedingungen. Die *Sollitzitation der Kraft* meint die Verwandlung einer latenten Disposition oder Fähigkeit in eine manifeste Wirkung oder Folge. Die *Unendlichkeit der Kraft* ist ein spekulativer Totalitätsbegriff, nicht anders als das Absolute oder die ganze Welt. Wir brauchen diese Begriffe in der Reflexionslogik deswegen, weil sich wegen der holistischen Lage der kontextuellen Bedingtheiten die Gesamtursachen und Gesamtwirkungen der Kräfte von den durch uns lokalisierten Kräften in funktionstüchtigen, aber endlichen, Zu-schreibungen von Dispositionen, Vermögen oder Kräften durchaus unterscheiden, auch wenn es das Ziel unserer Bemühung ist, die realen Gesamtwirkungen nach Möglichkeit aus den lokalisierten Ursachen und, im Fall von Handlungen, auch von Gründen einigermaßen passend bzw. allgemein richtungsrichtig aufbauen zu können.

Dabei ist das *Innere*, soweit es modale Dispositionen und Fähigkeiten betrifft, nicht einfach durch das äußere *Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen* bestimmt. Im Fall von Lebewesen bzw. Organismen ist das Ganze trivialerweise >mehr als seine Teile<. Das gilt aber auch für Institutionen und ihren Gesamtrahmen, den Staat.

Der dritte und letzte Abschnitt der Wesenslogik behandelt die Wirklichkeit als Einheit von innerem Wesen und äußerer Erscheinung, damit auch von generischen Formen und empirischen Gestaltungen. Im ersten Kapitel geht es wieder um das *Absolute*, das sich als allgemeines An-sich vom totalen Für-sich des Vollzugs oder Waltens von Welt unterscheidet. Im zweiten Kapitel differenziert Hegel die modal-logischen Begriffe der *absoluten oder unendlichen Notwendigkeit* bzw. *Wirklichkeit* in spekulativer Sicht von den einzig *realistischen*

Verwendungen des Notwendigkeitsbegriffs in relativen Notwendigkeiten oder generischen Prognosen unter allgemeinen und besonderen Bedingungen. Am Ende steht vor dem Übergang zur Betrachtung der intersubjektiven Konstitution unseres Begriffssystems in der subjektiven Logik des Begriffs eine Zusammenfassung der sinnkritischen Analyse üblicher Reden von einer *Substanz* (Aristoteles, Thomas, Spinoza, Kant) und von *Kausalität* (Ursachen, Wirkungen, Gegenwirkungen und unendlich-holistischen Wechselwirkungen).

Zweytes Buch. Das Wesen

Der erste Satz der Wesenslogik, mit dem wir unsere Kommentierung des Textes beginnen, lautet nun:

Die Wahrheit des Seyns ist das Wesen. (241 | 1)

I

Wenn wir sagen, etwas sei wahr oder es sei wirklich so, wie wir sagen, dann *betonen* wir die *Wahrheit*. Wirklichkeit und Wahrheit sind *Reflexionstermini*. Die Aussageform des >es ist so< oder >des Seins< wird bei Frege schriftlich artikuliert in der folgenden Form:

$\vdash \phi.$ (I.1)

Das Zeichen » \vdash « heißt auch »Performativ« und drückt das behauptende Urteil selbst aus. ϕ steht für einen Aussage- oder Behauptungssatz. Die wesenslogische Aussageform, in der über die Wahrheit des Satzes explizit etwas gesagt wird, müssten wir dann schon so notieren können:

\vdash Es ist wahr, dass $\phi.$ (I.2)

Dabei ist der Ausdruck »dass« als Teil einer abstraktiven Nominalisierung zu lesen, sozusagen eine Kurzform für »das Urteil $\vdash \phi$ «. Damit sieht man, dass in wesenslogischen Aussagen neben den neuen Prädikaten »ist wahr« und »ist falsch« immer auch neue *gegenstandsbildende Abstraktoren* vorkommen. Daher sind diese Aussagen logisch weit komplexer als direkte Aussagen über Sachen. Insbesondere ist zwischen Abstraktoren wie »der Satz ϕ «, »der Inhalt von ϕ « und »die Aussage, dass ϕ « im Sinne von »das Urteil $\vdash \phi$ « zu unterscheiden. Dass dem so ist, hat Frege implizit gezeigt, aber niemand hat es bisher ernsthaft genug aufgegriffen.

Der Unterschied zwischen (I.1) und (I.2) besteht, wie man weiß, nicht in den Geltungsbedingungen. Diese sind äquivalent. Trotz dieser gleichen Gültigkeit sind die Aussagen völlig verschieden, weil in der ersten objektstufig und im Sprechmodus unmittelbar über eine Sache gesprochen wird, im zweiten eine Aussage (ein Urteil) *benannt* wird. Ich sage es noch einmal: Dass-Sätze sind solche Benennungen, die als solche sogar im Allgemeinen präsupponieren, dass das Urteil, auf das sie sich beziehen, wahr oder falsch ist, was für reine Sätze keineswegs gilt.

Ein Ausdruck der Form »dass farblose Ideen schlafen« ist z. B. präsuppositionslogisch falsch gebildet. Daher ist »Peter glaubte, dass farblose Ideen schlafen« weder wahr noch falsch, sondern sinnlos. Wenn wir sagen, dass Peter das nicht glauben kann, artikulieren wir eine unendliche Verneinung. Diese nennt den Kategorienfehler: Der Satz: »farblose Ideen schlafen« ist zwar syntaktisch wohlgebildet, drückt aber kein Urteil aus. Er drückt keine (sinnvolle) Unterscheidung zwischen schlafenden und nicht schlafenden (farblosen) Ideen aus.

Im wesenslogischen Fall wird also über Urteile gesprochen. Sie sind Gegenstand der Reflexion. Die Benennung der Aussage (des Urteils) im dass-Satz unterstellt insbesondere implizit oder empraktisch, erstens, dass der Satz ϕ im erläuterten Sinn eine sinnvolle Aussage artikuliert bzw. artikulieren würde, wenn er objektstufig geäußert würde, zweitens, dass wir die relevante Sinnäquivalenz für diese Aussage schon kennen. Denn nur auf dieser Grundlage wird der dass-Satz zu einer Benennung einer Aussage, auf die man sich anaphorisch rückbeziehen und über die man daher etwas sagen kann, z. B., dass sie wahr ist.

Würde man diese im Grunde einfachen Sachverhalte streng genug zur Kenntnis nehmen, würde sich zum Beispiel schon die berühmte Paradoxie des Lügners, die vermeintliche Aussage »Ich lüge hiermit«, deren Diskussion ganze Bibliotheken füllt, auf einfache Weise auflösen. Denn mit dem äquivalenten Satz »Diese Aussage ist falsch« kann man, wie man sich leicht vergewissert, keine Aussage artikulieren, die wahr oder falsch wäre. Das liegt daran, dass der anaphorische Ausdruck »diese Aussage« auf gar nichts referiert. Genauer gilt, dass

diese Nichtreferenz äquivalent dazu ist, dass gar keine wahre oder falsche Aussage vorliegt.

Die übliche Rede von einer »Selbstreferenz« in dem Satz ist von vornehmlich falsch bzw. irreführend. Man *meint*, »diese Aussage« beziehe sich auf eine Aussage. Aber es gibt keine Aussage. Würde man stattdessen den Satz »Dieser Satz ist falsch« betrachten, so gäbe es keine Paradoxie. Denn Sätze als bloße Satzfiguren sind gar nicht alle von der Art, dass sie im relevanten Sinn falsch sein können, so also, dass man mit ihnen lügen könnte. Wie der Satz »Farblose Ideen schlafen nicht«, ein Beispiel Noam Chomskys, ist auch der Satz »Dieser Satz ist falsch« im Sinne von Hegels »unendlichen« Urteilen in der Tat immer wahr. Die unendliche Falschheit der unbestimmten Negation korrespondiert einer formalen Richtigkeit der unendlichen Verneinung. Diese ist dann aber so zu lesen, dass sie nur ausdrückt, dass der Satz semantisch nicht wohlgebildet ist, also keine Aussage ausdrückt, die je wahr oder falsch im normalen Sinn sein könnte. Unendlich bzw. kategorial falsch sind dann z. B. auch die Sätze »Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahlköpfig« oder »Die größte Zahl ist ungerade«, weil es die angesprochenen Gegenstände gar nicht gibt. Analoges gilt auch für unser obiges Beispiel »Cäsar ist eine Primzahl«, weil das Prädikat keine determinierte Negation oder Unterscheidung im Bereich der Personen bestimmt.

Jetzt können wir auch den offenbar hochgradig verdichteten spekulativen Kernsatz »Die Wahrheit des Seins ist das Wesen« einfach als Aussage über die logischen Satz- bzw. Aussageformen »Es ist wahr, dass ϕ « lesen. Er besagt, dass alle Gebräuche von Ausdrucksformen wie »Es ist wahr« »Es ist wirklich so«, »Etwas ist eigentlich dieses«, »Die Natur oder das Wesen von etwas ist dieses« als wesenslogische Reflexionsaussagen über Aussagen oder Sachbezugnahmen und nicht einfach über objektstufige Tatsachen oder Dinge zu verstehen sind. Allerdings greifen wir dabei auch schon auf spätere Erläuterungen vor und ändern damit den Gedankengang Hegels ein wenig ab. Ohne diesen Vorgriff sind Hegels Orakel an dieser Stelle kaum verständlich.

Das *Seyn* ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre ^{2a} erkennen will, was das *Seyn an und für sich* ist, so bleibt es nicht beym Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern

dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, daß *hinter* diesem Seyn noch etwas anderes ist, als das Seyn selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seyns ausmacht. Diese Erkenntniß ist ein vermitteltes Wissen, denn sie befindet sich nicht unmittelbar beym und im Wesen, sondern beginnt von einem Andern, dem Seyn, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das Seyn oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Seyn *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen. – (241 | 1)

Der Satz »Das Sein ist das Unmittelbare« ist als Kommentar zum ›normalen‹ Verständnis einer Aussage zu lesen, die einfach sagt: Es ist so. Dabei wird unter Umständen schon unterstellt, dass man irgendwie unmittelbar wahrnehmen kann, dass es so ist. Doch man muss nur einen Schritt zurücktreten und nachfragen, ob es wahr ist, dass es so ist, ob ich also wirklich weiß, dass es so ist. Dann verlässt man schon die Illusion eines unmittelbaren Wahrnehmens und Sagens. Man bemerkt dann nämlich die Unterstellung des Unterschieds, also einer guten Unterscheidung, zwischen dem, wie etwas unmittelbar ist, d. h. wie es erscheint oder zu sein scheint, zu dem, was ›hinter diesem Phänomen‹ ist, das »noch etwas Anderes ist«, das Wesen, der Grund oder die Ursache *des Seins der Erscheinung*.

Schon die Wahrheit der scheinbar unmittelbaren Erfahrungsaussage ist »vermitteltes Wissen«. Das ist so, weil die Aussage etwas über die Wesensart des Bezugsgegenstandes sagt und diese inferentiell weit über das hinaus geht, was man unmittelbar wahrnehmen kann. Man kann sozusagen nie etwas völlig unmittelbar als etwas wahrnehmen. Noch nicht einmal die Perzeptionen von Tieren sind unmittelbar, da schon diese enaktiv auf ein Telos ausgerichtet sind und sich daher schon Tiere im präsentischen Unterscheiden täuschen können. Sie können, heißt das, in einem gewissen Ausmaß falsche Erwartungen haben und dann so reagieren, wie wenn sich wunderten.

Die Allegorie in der Rede über einen Weg vom Äußeren der Erscheinung ins Innere der Dinge ist keine Erfindung Hegels. Sie gehört zu den semantischen Metaphern, mit denen wir längst schon leben – ganz im Sinne des Buches mit dem Titel »Metaphors We Live By« der

populären Linguisten George Lakoff und Mark Johnson.²³ Außerdem spielt Hegel auf Platons »Anamnesis« an, den Gedanken der »Wiedererinnerung«, den man sich im Fall eines »plötzlichen« Erkennens so denken kann, dass man sich an die Stirn schlägt und sagt, »ach, jetzt weiß ich, was es ist«.

Die Sprache hat im Zeitwort: *Seyn*, das Wesen in der vergangenen Zeit: *gewesen*, behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene *Seyn*. | (241 | 2)

In einer weiteren Anspielung erinnert Hegel an Aristoteles, der in einem interessanten künstlichen Ausdruck »*to ti ēn einai*«, »das, was es in seinem Sein gewesen ist«, das Wesen hinter der Erscheinung terminologisch nennt. So wie im Deutschen die erste und zweite Person Singular des Zeitworts »sein«, nämlich »bin« und »bist«, den Zusammenhang mit der *physis*, dem Sein der Natur und Welt, bewahrt, so bewahrt das Perfekt »ist gewesen« die Beziehung von Sein und Wesen. Hegels Formel vom Wesen als dem »zeitlos vergangenen Sein« tritt zunächst allerdings als ein orakelartiges Rätsel auf. Es löst sich auf im Kontext mit der aristotelischen Formel. Denn was das Wesen ist, ist Antwort auf die Frage: »Was war das nochmal gewesen?« Diese enthält eine *zeitlose* Antwort, weil es um die Nennung des Genus, des Ansich, der Wesensart des Gegenstandes geht. Das An-und-für-sich-Sein ist die Manifestation der Art im einzelnen Gegenstand.

Diese Bewegung, als Weg des Wissens vorgestellt, so erscheint dieser Anfang vom *Seyn* und der Fortgang, der es aufhebt und beym Wesen als einem Vermittelten anlangt, eine Thätigkeit des Erkennens zu *seyn*, die dem *Seyn* äusserlich sey und dessen eigene Natur nichts angehe. (241 | 2)

Den Fortgang von einer Erscheinung zu seiner Ursache, Grund oder Wesen stellt man sich gern als Weg vom (scheinbar) unmittelbaren Phänomen (dem Edmund Husserl in seiner *Epoché* der Einklammerung theoretischen Vorwissens sozusagen auf die Schliche kommen will) zum Wesen »als einem Vermittelten«, vielleicht als einer begrifflich-theoretischen Konstruktion vor. Man meint, es han-

²³ George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: Univ. of Chicago Press 1980.

dele sich um eine »Tätigkeit des Erkennens«, die als solche *unsere* Angelegenheit sei. Das Sein des erkannten Objektes und sein Wesen oder >eigene Natur< seien davon völlig unberührt. Diese seien, wie man gern sagt, so, wie sie sind, unabhängig davon, ob sie von uns erkannt werden oder nicht. Doch so ist es nicht.

- 4 Aber dieser Gang ist die Bewegung des Seyns selbst. Es zeigte sich an diesem, daß es durch seine Natur sich erinnert, und durch daß Insichgehen zum Wesen wird. (241 | 2)

Hegel erinnert hier an den Gang der bisherigen Überlegung. Er behauptet also nicht einfach, der Gang vom Sein der Erscheinung zum Grund des Wesens sei »die Bewegung des Seins selbst« und nicht etwa die unseres Erkennens. Es steht außer Frage, dass hier *Metaphern* stehen. Die Frage ist nur, wie sie zu lesen sind. Hier ist mein Vorschlag: Hegel spricht *nicht* von der Bewegung eines *Dinges* oder einer *Sache*. Der Titel »Sein« steht ohnehin nicht für Sachen, die etwas tun oder sich bewegen. Die Metapher von der Bewegung des Seins steht vielmehr für die >logische< Bewegung von einem >unmittelbaren< Wahrnehmen und Sagen >es ist so< zu einem >reflektierteren< oder >bewussteren< Urteilen der Formen >es ist wirklich, in Wahrheit, in seinem Wesen, von seiner Natur her so< – und der sich dadurch verkomplizierenden >Logik< des Sagens.

- 5a Wenn also das Absolute zuerst als *Seyn* bestimmt war, so ist es jetzt als *Wesen* bestimmt. Das Erkennen kann überhaupt nicht bey dem mannichfaltigen *Daseyn*, aber auch nicht bey dem *Seyn, dem reinen Seyn*, stehen bleiben; es dringt sich unmittelbar die Reflexion auf, daß dieses *reine Seyn*, die *Negation* alles Endlichen, eine *Erinnerung* und Bewegung voraussetzt, welche das unmittelbare *Daseyn* zum reinen *Seyn* gereinigt hat. Das *Seyn* wird hiernach als *Wesen* bestimmt, als ein solches *Seyn*, an dem alles Bestimmte und Endliche negirt ist. So ist es die *bestimmungslose* einfache Einheit, von der das Bestimmte auf eine *äusserliche Weise* hinweggenommen worden; dieser Einheit war das Bestimmte selbst ein Aeußerliches, und es bleibt ihr nach diesem Wegnehmen | noch gegenüber stehen; denn es ist nicht an sich, sondern relativ, nur in Beziehung auf diese Einheit, aufgehoben worden. – (241 f. | 2)

Das Absolute als das Sein zu bestimmen, bedeutet zu erklären,

- 237, 246, 271, 275, 280, 285, 295, 302–306, 311, 316, 326, 346, 349, 362, 365, 376, 408, 416, 425, 430, 440 ff., 484 ff., 498, 509, 514, 540, 545 f., 563, 568, 571 f., 578, 595 ff., 635, 665 ff., 682, 686, 693, 713, 722, 730, 733 f., 749, 759, 785, 787, 809 ff., 818–821, 845, 888, 898, 939, 958, 974, 981
- Zeitlichkeit 21, 309, 347, 360, 361, 397, 759, 821, 983
- Zeitpunkte 378, 434, 778
- Zufall 320, 420, 436, 444, 451, 455, 639, 643, 758, 864, 870, 871, 879, 884, 971
- Zweck 14, 24, 67, 76, 84, 330, 337 f., 350, 423, 665