



## **Im Denken, aber nicht in den Dingen. Eine phänomenologische Kritik von Hegels Auffassung der Logik als der eigentlichen Metaphysik<sup>1</sup>**

VITTORIO DE PALMA

*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*

✉ vittdepalma@hotmail.com

**Abstract** Hegel holds that reality has a logical structure, because its ontological ground is the thought or the concept. Instead, based on Husserl's phenomenology, I argue that reality is sensuous, that its constitution is not grounded in the formal lawfulness of thinking, but in the material lawfulness of experience, and that the logical thought-forms don't have real significance. For, as Aristotle already remarked, they arise from the subjective thought-activity, therefore they are in thinking but not in the things. Instead, the sensuous forms do not depend on the subject or the thinking, but on the peculiarity of sensuous contents, and are not merely thought, but given in experience. Only they, therefore, allow the constitution of a real world and can be regarded as ontological. Proper ontology is thus the eidetic description of the sensuous structures of the sensuous given as such, which is independent from the thought-activity and cannot be really modified by it.

**Keywords:** logic, ontology, reality, Hegel, Husserl, Aristotle.

---

<sup>1</sup> Alle Zitate werden der neuen deutschen Rechtschreibung angepasst. Mit der Abkürzung ‚Ms.‘ werden Husserls unveröffentlichte Manuskripte nach der im Husserl-Archiv Leuven vorliegenden Ordnung und Originalpaginierung zitiert.

## 1. Einleitung

Was ist wirklich und welches Verhältnis hat es zum Denken? Anhand des Leitfadens des Verhältnisses zwischen Logik und Ontologie beabsichtigt der vorliegende Aufsatz eine phänomenologische Kritik von Hegels Antwort darauf auszuführen, die auf der Auffassung des Denkens als der wahrhaften Natur der Dinge beruht, indem er nachzuweisen versucht, dass das Wirkliche das sinnlich Gegebene ist und sinnliche Wesensstrukturen aufweist, die unabhängig vom begrifflichen Denken vorliegen und durch dieses nicht geändert werden können.

In § 2 bespricht man Hegels These, dass die Logik die eigentliche Metaphysik bildet, da logische Denkformen als ontologische Seinsformen gelten, indem man ausführt, dass eine solche These, die auf der Lehre vom objektiven Denken beruht und schon von Ulrici, Feuerbach und Marx zurückgewiesen wurde, einen ontologischen Vorrang der Subjektivität impliziert und abwegig ist. Denn Dinge sind an sich nicht logisch, sondern sinnlich, obwohl sie durch logische Begriffe erfassbar sind. In § 3 wird Husserls Ansicht dargestellt, dass das Logische keine reale Bedeutung hat, da die logischen Formen dem Realen äußerlich sind und bloß Formen der Dinge darstellen, sofern sie gedacht werden, und dass als ontologische Formen die sinnlichen Formen anzusehen sind, in denen die Dinge vor dem Eingreifen des Subjekts gegeben sind. Es wird also nachgewiesen, dass, anders als Hegel behauptet, die Unterscheidung zwischen dem, was bloß im Denken ist, und dem, was in den Dingen ist, bereits von Aristoteles formuliert wird sowie dass sie Husserls Ansatz zugrunde liegt, demzufolge die Logik, d.h. die formale Wissenschaft des reinen Denkens bzw. das Gebiet des durch Denktätigkeit hervorgebrachten Seienden im Sinne des Wahren keineswegs mit der Ontologie, d.h. mit der materialen Wissenschaft des realen Seienden zusammenfällt. In § 4 werden Husserls Unterscheidung zwischen der materialen und der formalen Wesenssphäre (also zwischen sinnlichen Begriffen, die der Erfahrung entspringen, und logischen Begriffen, die dem Denken entspringen) in ihrer Entgegensetzung zur idealistischen Intelektualisierung des Sinnlichen erläutert und sein Gedanke einer von der formalen Gesetzmäßigkeit des Denkens unabhängigen materialen Gesetzmäßigkeit der Erfahrung herausgestellt: Die sinnlichen oder materialen Formen und Zusammenhänge stammen aus der sachlichen Wesenseigenart der realen Inhalte, werden genauso wie letztere gegeben und sind eben darum weltkonstituierend, während die logischen Formen und Zusammenhänge das Gegebene in dessen sinnlichem Gehalt nicht tangieren und nur insofern auf Erfahrung anwendbar sind, als diese vor dem begrifflichen Denken eine sinnliche We-

sensstruktur hat. In § 5 wird ausgeführt, dass das Reale das Sinnliche — nämlich das, was nicht nur intellektuell gedacht, sondern auch sinnlich gegeben werden kann — ist und dass das Denken einen nicht ontologischen, sondern bloß epistemischen Vorrang hat. Es wird zudem nachgewiesen, dass Aristoteles das Verhältnis zwischen Wirklichkeit, Denken und Erfahrung ganz anders als Hegel auffasst, Feuerbachs und Marx' Kritik an der Inversion von Subjekt und Prädikat vorwegnimmt und die Folgerung der Kategorien aus einem Prinzip verweigert. In § 6 zeigt man, dass selbst Husserl die transzendente Deduktion zugunsten der empirischen Folgerung ablehnt, indem er meint, dass die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung im Stoff der Erfahrung liegen, da die Struktur der Welt von der sachlichen Besonderheit der faktisch gegebenen sinnlichen Inhalte abhängt. Es wird also Husserls Gedanken erläutert, dass nicht nur die materialen oder sinnlichen, sondern auch die formallogischen oder Urteilkategorien Ursprung aus Erfahrung haben, weil sie aus der intellektuellen Entfaltung der vorprädikativen Gliederung des Gegebenen nach Substrat und Bestimmungen stammen. Als real betrachtet Husserl — genauso wie Aristoteles und Feuerbach — die Individuen oder ersten Substanzen, die nach ihm sinnliche Ganze sind, weshalb die Ontologie die Wissenschaft von den sinnlichen Ganzen ist. Im Schluss wird ausgeführt, dass die Realität aus Ganzen besteht, die jedoch nicht aus logischen Denkformen, wie Hegel meint, sondern aus sinnlichen Einheitsformen hervorgebracht werden, die in der Eigenart des sinnlichen Stoffs gründen, weshalb die objektiven Strukturen der realen Welt nicht im Logischen, sondern im Sinnlichen liegen.

## 2. Logik als die eigentliche Metaphysik

Hegel zufolge ist die Logik „Denken des Denkens“ (E, § 19 A). Sie bildet die „Wissenschaft des reinen Denkens“ (GW 11: 30), und zwar „der reinen Begriffe, wie sie Erzeugnisse des reinen Denkens sind“ (GW 10: 61), oder „der reinen Idee“ (E, § 19), und hat also „mit reinen Abstraktionen“ (ebd.), d.h. mit „abstrakten“ (TW 6: 470) oder „reinen Wesenheiten“ (TW 5: 17) zu tun. „Rein“ bedeutet „unvermischt“, d.h. nicht mit sinnlichem Stoffe angetan und vereinnigt (E, § 3 A; TW 5: 55).

Hegels These der Identität von Logik als Wissenschaft der reinen Gedanken oder Wesenheiten und Metaphysik als Wissenschaft der in Gedanken ausgedrückten Wesenheiten der Dinge (E, § 24; TW 5: 16) beruht auf der Auffassung der logischen Gedanken als des „an und für sich seiende[n] Grund[es] von allem“ (E, § 24 Z 2). Die Logik ist die eigentliche Metaphysik, weil Ver-

stand oder Vernunft in der Welt ist, weil es nämlich einen *objektiven Gedanken* gibt (E, § 24 A), weshalb „die Gedanken nicht bloß unsere Gedanken, sondern zugleich das *Ansich* der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind“ (E, § 41 Z 2). Das *objektive Denken* ist „das Denken, insofern es nichts anderem gegenübersteht, sondern sich selbst als System reiner Bestimmungen entfaltet“ (Martin 2020, 132), und fällt mit dem *reinen oder unendlichen Denken*, d.h. mit dem *Denken des Denkens* zusammen, das kein es beschränkendes Anderes hat, da es sich selbst als Gegenstand (und somit eigentlich keinen Gegenstand) hat.<sup>1</sup>

Hegel hält Kant für den „Vorgänger“ seiner These, dass das Metaphysische ins Logische fällt, weil er „das seitherige Metaphysische in eine Betrachtung des Verstandes und der Vernunft“ reduziert (GW 10: 825), und zwar deshalb, weil er die Ontologie in eine Analytik des reinen Verstandes verwandelt<sup>2</sup> und somit, wie Natorp (1973, 14) bemerkt, „den ganzen Begriff des Gegenstandes aus den Formalbestandteilen der Erkenntnis, aus dem Logischen im vertieftesten Sinne erst aufbaut“, indem er „im Idealen das Reale“ begründet. Obwohl sie den logischen Bestimmungen bloß eine subjektive Bedeutung gab, machte also die kritische Philosophie „bereits die Metaphysik zur Logik“ (TW 5: 45). Trotzdem stand die dogmatische Metaphysik höher als die kritische Philosophie, da sie die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge betrachtete (ebd.; E, § 28), indem sie meinte, Dinge seien, was sie wahrhaft sind, „nur als gedachte“ und das Denken bilde ihre wahrhaftige Natur (E, § 28 Z; TW 5: 38).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Hegel zufolge ist das Denken „seinem Wesen nach unendlich“, denn das Endliche ist „in Beziehung auf sein Anderes, welches seine Negation ist und sich als dessen Grenze darstellt. Das Denken aber ist bei sich selbst, verhält sich zu sich selbst und hat sich selbst zum Gegenstand. [...] Denkt das Denken sich selbst, so hat es einen Gegenstand, der zugleich keiner ist, d.h. ein aufgehobener, ideeller. Das Denken als solches, in seiner Reinheit, hat also keine Schranke in sich“ (E, § 28 Z). In *Glauben und Wissen* gilt das unendliche Denken als „absolute Realität“ oder „absolute Identität des Denkens und des Seins“ (TW 2: 330).

<sup>2</sup> Zur Bedeutung von Kants Transformation der Ontologie für Hegels Auffassung der Logik als der eigentlichen Metaphysik vgl. Fulda 1999.

<sup>3</sup> Nach Fulda (1999) kann Hegels Logik nur insofern Metaphysik sein, als sie die objektiven Gedanken und Denkbestimmungen nicht als Bestimmungen von etwas unabhängig vom Gedachtwerden Existierendem, nämlich nicht als Bestimmungen an schlechthin seienden Substraten abhandelt (TW 5: 44, 61), weshalb sie eine „Metaphysik ohne Ontologie“ oder „Aletheiologie“ ist (Fulda 1999, 475) und das betrifft, „was in Wahrheit ist“ (TW 3: 68), mithin kein bloß Seiendes, das als solches Gegenstand möglichen Bewusstseins sein müsste (Fulda 1999, 480f.). Nun, zwar betrifft die

Hegel vollzieht eine Synthese zwischen dem Objektivismus der vormaligen Metaphysik und dem Subjektivismus der Transzendentalphilosophie, indem er sich nach der „Idee eines *anschauenden* Verstandes“ (TW 6: 264f.), d.h. eines unendlichen und schöpferischen Denkens richtet. Wie Kant führt er die Objektivität auf die Subjektivität zurück, aber im Gegensatz zu Kant betrachtet er die Subjektivität, die die Objektivität selbsttätig herstellt, als eine unendliche, d.h. als eine solche, die kein Anderes und somit keinen vorgegebenen Stoff hat.

Hegel zufolge sind Dinge, was sie sind, vermöge eines schöpferischen Subjekts, das ihre Formen ihnen anschafft: Raum und Zeit sind erst deshalb nicht nur subjektive Formen bzw. die Dinge sind erst deshalb selber räumlich und zeitlich, da „jene doppelte Form des Außereinander [...] ihnen nicht einseitigerweise von unserer Anschauung angetan“ wird, sondern „ihnen von dem an sich seienden unendlichen Geiste, von der schöpferischen ewigen Idee schon ursprünglich angeschaffen“ ist (E, § 448 Z). Was die Dinge sind und was für Formen sie haben, geht also nur insofern nicht auf uns endliche Subjekte zurück, als es einer unendlichen Subjektivität entspringt. Denn der „unendliche freie Begriff“ (TW 6: 540) oder das „unendliche Allgemeine“ (ebd. 279), das sich zu Endlichkeit, Einzelheit, Mannigfaltigkeit, d.h. zu Realität frei bestimmt,<sup>1</sup> gilt als Subjektivität.<sup>2</sup>

*Wird das Denken als ontologischer Grund des Seins angesehen, dann wird zwangsläufig die Subjektivität als Grund der Objektivität gesetzt, weil das Denken entweder einem wie auch immer beschaffenen Subjekt angehört oder es selbst Subjekt ist.*

Obwohl Hegel die Realphilosophie als „eine angewandte Logik“ bezeichnet (ebd. 470; E, § 24 Z 2), behauptet er, es gehe dabei nicht um eine

---

Ontologie das unabhängig vom Gedachtwerden existierende Seiende, also – in Aristoteles’ Sprache – nicht das Seiende im Sinne des Wahren, das aus der Denktätigkeit des Subjekts stammt, sondern das Seiende nach den Figuren der Kategorien, das aus vorgegebenen Substraten und Akzidentien besteht. Aber infolge der Lehre des objektiven Gedankens macht Hegel das Seiende im Sinne des Wahren zum wahrhaften Seienden und verleiht der Logik eine ontologische Bedeutung: Dinge sind in Denkbestimmungen aufzulösen, da sie, was sie wahrhaft sind, nur als gedachte sind, weshalb logische Formen als ontologische Formen gelten.

<sup>1</sup> Vgl. TW 6: 275, 279; E, § 181 A, 213 A.

<sup>2</sup> Das Allgemeine besteht in der „subjektiven Idealität des Begriffes“ (E, § 389 A) und der Begriff ist „die *Subjektivität*“ (E, § 213 A), nämlich „nichts anderes als *Ich*“ (TW 6: 253) oder „die Natur des Selbstbewusstseins, hat keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich selbst“ (ebd. 255) und hat „die *Persönlichkeit*“ (ebd. 549). Zum Begriff als Ich oder Selbstbewusstsein vgl. Quante 2011, 161-168.

Anwendung (TW 6: 405), da das Fortschreiten der Idee zur Natur und zum Geist nicht so aufzufassen ist, „als käme dadurch zur logischen Idee von außen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, dass es die eigene Tätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geist weiter zu bestimmen und zu entfalten“ (E, § 43 Z). Es ist die allgemeine Natur des Begriffs, die sich äußerliche Realität gibt und sich zum Einzelnen macht (E, § 181 A). Insofern also die Realität bloß die Darstellung ist, die sich der Begriff in der Form äußerlichen Daseins gibt (E, § 213), nämlich „seine *eigene* aus ihm selbst erzeugte Realität“ bildet (TW 6: 264), muss sie „aus ihm selbst abgeleitet werden“ (ebd. 258). Demgemäß werden Dinge durch die Tätigkeit des Begriffs geschöpft, der keines äußerlichen Stoffs bedarf, um sich zu realisieren oder zu objektivieren,<sup>1</sup> und die Natur oder Welt macht eine „Entäußerung“ oder „Schöpfung“ der Idee aus.<sup>2</sup>

Nach Hegel – wie nach allen Neuplatonikern — geht das sinnliche Mannigfaltige aus der Einheit des Begriffs oder der Idee als deren Emanation hervor. Denn wie Ulrici (1841, 57) bemerkt, gibt es bei ihm kein *Sich-von-dem-Anderen*-Unterscheiden, sondern nur ein *Sich-in-sich*-Unterscheiden der absoluten Einheit der Idee. Dagegen wendet er ein, nach der formellen Denknötwendigkeit sei das Denken „zugleich ein Sichunterscheiden von dem Sein, als dem Anderen, das nicht denkend und Denken ist“ (ebd.), und gegen die Gleichsetzung von Logik und Metaphysik spricht er von „der permanenten Festhaltung der *unterschiedenen* Einheit des Logischen und Metaphysischen“, die erfordert, dass „es dem Denken gelingt, von vornherein ein von ihm unterschiedenes *Reales* (das nicht bloß Gedanke [...] ist) nachzuweisen“ (ebd. 113).

Solche Gleichsetzung weisen auch Feuerbach und Marx zurück, die Hegels Inversion von selbständigem Subjekt und unselbständigem Prädikat brandmarken und hervorheben, dass keine Erkenntnis des Realen stattfindet, wo dieses zu logischen Bestimmungen „verflüchtigt“ wird (MEW 1: 216; MEW 13: 632). Denn letztere — die „*keinen Gegenstand bestimmen*, weil sie sich auf *alle Gegenstände ohne Unterschied* erstrecken“ — gewähren keine wirkliche Erkenntnis und können nur dadurch zu Bestimmungen der wirklichen Dinge gemacht werden, dass entweder mit ihnen zugleich konkrete und aus dem Gegenstand selbst geschöpfte Bestimmungen verbunden werden oder der Gegenstand auf ganz abstrakte Bestimmungen reduziert wird, in denen er nicht mehr erkenntlich ist (FW 9: 332f.). Das Begreifen besteht nämlich „nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs

---

<sup>1</sup> Vgl. E, § 163 Z 2, 194 Z 1, 213 Z, 379 Z.

<sup>2</sup> Vgl. E, § 244, 281; TW 9: 10; TW 5: 70; TW 6: 265, 573; GW 24: 476.

überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen“ (MEW 1: 296). Da er nur danach strebt, die logische Idee in jedem Element wiederzufinden, und zwar „nur, die logischen Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen“ (E, § 24 Z 2), macht Hegel die wirklichen Subjekte „zu ihren bloßen *Namen*“, anstatt sie „in ihrem spezifischen Wesen“ zu begreifen, weshalb „nur der Schein eines wirklichen Erkennens vorhanden ist“ (MEW 1: 211). Denn es geht nur um „die *abstrakte, inhaltslose* Form“, deren „Inhalt bloß ein *formeller*, durch die Abstraktion von allem Inhalt erzeugter Inhalt sein“ kann, also nur um „die allgemeinen, abstrakten, jedem Inhalt angehörigen, darum auch sowohl gegen allen Inhalt gleichgültigen Abstraktionsformen“ (MEW 40: 584).

Insofern das *spezifische Wesen* der realen Gegenstände *sinnlich* ist, liefert ihre Auflösung in logische Bestimmungen und Begriffe kein Erkennen oder Begreifen derselben. Wie Hegel schreibt, kann der Begriff, den der Gedanke sich von Dingen zu machen sucht, nicht aus Bestimmungen und Verhältnissen bestehen, die den Dingen fremd und äußerlich sind (E, § 24 A). Aus Bestimmungen und Verhältnissen, die den *sinnlichen Dingen* nicht fremd und äußerlich sind, bestehen jedoch lediglich die *sinnlichen Begriffe*, die der *Erfahrung* entspringen. *Formale Begriffe*, die dem *Denken* entspringen, sind dem Realen fremd und äußerlich, da sie nicht mit ihm gegeben, sondern vom Subjekt hinzugefügt werden. Anders als Hegel meint, ist das Logische „eine bloß *äußerliche* Form“ (TW 6: 551) und die Idee bildet „ein bloß formelles Logisches“, während das existierende Ding und seine sinnlichen Bestimmungen „wahrhafte *Wirklichkeiten*“ sind (E, § 213 A), weshalb die Wirklichkeit der empirische Stoff oder das Mannigfaltige der Anschauung ist, das „zuerst *für sich da* ist“ und nur durch die Erfahrung bestimmt werden kann (TW 6: 258). Und dies, dass die „*Einheit*“ nicht durch den Verstand ins Mannigfaltige der Anschauung gebracht wird (ebd.), liegt daran, dass letzteres vor dem Eingreifen des Verstandes sachliche Wesensstrukturen aufweist, die in seiner jeweiligen Wesenseigenart gründen. *Die Wirklichkeit ist sinnlich, besteht aus sinnlichen Bestimmungen und hat sinnliche Formen, die vom Denken erfasst, aber nicht hervorgebracht werden.* Anders als Hegel meint, bildet also das Denken nicht „die Substanz der äußerlichen Dinge“ (E, § 24 Z 1) und die Formen des Denkens sind keine sachlichen Formen der Wirklichkeit.

Hegel selbst bezeichnet das Gegebene als das dem Denken „*Heteronominische*“ (GW 10: 441) und setzt den Dualismus und die wechselseitige Äußerlichkeit von logischen Bestimmungen und sinnlichem Stoff voraus. Denn er bestimmt die Metaphysik als den „Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen“ (E, § 246 Z). Nun, der Stoff kann nur dann

in das Netz der Denkbestimmungen gebracht werden, wenn er *außer* solchem Netz liegt. Hegel spricht zudem von dem „empirischen Stoff [...], wie er *außer* und *vor* dem Begriffe erscheint“ (TW 6: 264), nämlich wie er in dessen „Begriffslosigkeit“ (ebd. 282; E, § 248 Z) oder „begriffslose[m] Bestehen“ gegeben wird (TW 5: 300), indem er erkennt, dass die Welt eine „empirische Form“ hat, die durch die negative Tätigkeit des Denkens umgeändert wird, mithin verschieden und unterscheidbar von der begrifflichen Denkform ist (E § 50 A). *Die begriffliche Bestimmung beinhaltet den Bezug auf Nichtbegriffliches. Der sinnliche Stoff (d.h. das Gegebene) ist den Denkbestimmungen (d.h. dem Logischen) fremd und kommt zu ihnen von außen, insofern er nicht aus dem Begriff hervorgeht und nicht an sich logisch ist, wenngleich die logischen Kategorien auf ihn anwendbar sind.* Denn anwendbar sind letztere sowohl auf Denkinhalte als auch auf Erfahrungsinhalte. Im ersten Fall ist der Stoff der logischen Kategorien ihnen nicht fremd, da er durch sie selbst hervorgebracht wird, im zweiten Fall ist er ihnen fremd, da er sinnlich, also unabhängig von ihnen gegeben und strukturiert ist.

Die These, dass die Wirklichkeit, insofern sie durch logische Begriffe erfasst werden kann, an sich logisch-begrifflich ist, weshalb der logische Begriff ihren ontologischen Grund ausmacht, ist ebenso schlüssig wie die These, dass die Dinge, insofern sie gezählt, zusammengezählt und multipliziert werden können, an sich mathematisch sind, weshalb die Zahl ihren ontologischen Grund ausmacht; oder dass die Welt, insofern man von ihr sprechen kann, an sich sprachlich ist, weshalb die Sprache ihren ontologischen Grund ausmacht. Da sie weder in Begriffen aufgeht noch aus ihnen ableitbar ist, ist die Wirklichkeit begrifflich nur im Sinne, dass sie tragfähig für die Begriffe, nämlich durch sie erfassbar ist.

Siep, Halbig und Quante (2001, 150, 158) meinen, es gebe „keine definitive Kontrolle der adäquaten Erkenntnis, wenn etwas prinzipiell Außerbegriffliches der Maßstab für die Adäquatheit sein soll“, weil man „nichts Begriffliches an einem Außerbegrifflichen messen“ kann, und der Kern von Hegels Idealismus bestehe in der These, dass die Wirklichkeit selbst „begriffsförmig“, also „wesentlich geistig ist“. Andererseits behaupten sie, dass Hegel zufolge „wir in unserem Erkennen Wissen über eine [...] geistunabhängige Wirklichkeit erwerben können“ (ebd. 156). Aber wie kann die Wirklichkeit *geistunabhängig* sein, wenn sie *wesentlich geistig* ist? Und wie kann aufgrund solcher Prämissen der Geist eine geistunabhängige Wirklichkeit erkennen? Denn ist nicht eine geistunabhängige Wirklichkeit eine außergeistige? Und wenn angenommen wird, dass Außerbegriffliches nicht begrifflich erkennbar ist, wie kann angenommen werden, dass Außergeistiges geistig erkennbar ist? Die empirische Wirklichkeit ist außerbegrifflich, da sie den Begriff bloß als

eine äußerliche Bestimmung an ihr hat (TW 6: 465) und in ihr der Begriff nicht geltend gemacht werden kann (E, § 16 A). Das schließt keineswegs die Möglichkeit aus, sie begrifflich zu erkennen. Das Außerbegriffliche ist durch Begriffe erkennbar, genauso wie das Außergeistige, das ausgedehnt ist, durch geistige Akte erkennbar ist, die nicht ausgedehnt sind..

### 3. Die Frage nach dem Stellenwert des Logischen

Hegels Grundargument gegen Kant legt Puntel folgendermaßen dar. Kants (meta)transzendente Sätze beinhalten eine Präsupposition, die in ihnen selbst ausdrücklich negiert wird, da sie den logischen Raum uneingeschränkt in Anspruch nehmen, andererseits aber sie explizit ihn radikal einschränken. Das ergibt einen Selbstwiderspruch, denn „indem gesagt wird, dass sich die Dimension der Dinge an sich unserer Erkenntnis entzieht, wird diese Dimension selbst angesprochen bzw. artikuliert“ (Puntel 1983, 215). Bei Kant ist der logische Raum nicht mit dem Raum der Dinge oder des Wirklichen koextensiv, weil seine Auffassung der Sinnlichkeit als „restringierende Bedingung“ (Kant 1781/87, A 146/B 185f.) bewirkt, dass der logische Raum auf Funktionen des Subjekts eingeschränkt wird und dass der Bereich der Dinge nur die Rolle einer Materie der Erkenntnisse spielt. Dies hat eine doppelte Aufspaltung zur Folge, nämlich „eine Aufspaltung des logischen Raumes in Formen des Subjekts, und zwar getrennt vom Inhalt“ und „eine Aufspaltung des Bereiches der Dinge in eine Dimension des An-Sich und eine Dimension der Erscheinungen bzw. der Betrachtung der Dinge ‚an sich selbst‘ und ‚als Erscheinungen‘“ (Puntel 1983, 212).

Die Sinnlichkeit kann jedoch als restringierende Bedingung abgesehen von der Subjektivierung der Erkenntnis und der Ansetzung unerkennbarer Dinge an sich fungieren: Da die wirklichen Dinge nicht *für uns*, sondern *an sich* sinnlich sind, sind logische Formen keine ontologischen Formen, sondern bloß Formen der Dinge, *sofern sie gedacht werden*, d.h. Funktionen des Subjekts, die vom sinnlichen Inhalt getrennt sind und ihm hinzugetan werden. Als *ontologische* Formen der Dinge gelten nicht die *logischen* Denkformen, durch welche die Dinge mittels der subjektiven Denktätigkeit *umgestaltet* werden, sondern die *sinnlichen* Formen, in denen die Dinge unmittelbar, d.h. vor dem Eingreifen des Subjekts *gegeben* sind.

Dadurch wird nicht die formale Verbindlichkeit und Unhintergebarkeit des Logischen, sondern nur dessen ontologische Tragweite geleugnet: Alles, was wir denken, denken wir im logischen Raum, also durch logische Formen, aber diese sind gerade bloß Formen des Denkens, also von allem und

jedem, *sofern es gedacht wird*.<sup>1</sup> In der Erfahrung sind sinnliche Gegenstände unmittelbar gegeben und weisen sinnliche Formen auf. Werden sie gedacht, nehmen sie unweigerlich die universal-logischen Formen des Denkens an. Die Unhintergebarkeit des Logischen impliziert gerade bloß die Trivialität, dass die sinnlich gegebene Wirklichkeit, *insofern sie gedacht wird*, logische Denkbestimmungen aufweist. Aber obwohl das Reale ohne Denkbestimmungen und Denkformen nicht gedacht werden kann, sind diese — im Gegensatz zu sinnlichen Bestimmungen und Formen — nicht mit dem Realen gegeben und man kann immer das vom Denken Hinzugefügte und das unabhängig vom Denken Gegebene scheiden, nämlich das, was dem Denken angehört und nicht sinnlich gegeben werden kann, und das, was der Erfahrung angehört und nicht nur — wie alles und jedes — gedacht, sondern auch sinnlich gegeben werden kann.

Fassen wir den anschaulichen Raum in Begriff und Urteil, können wir die *begrifflichen* Bestimmungen des geometrischen Raumes mit den *anschaulichen* Bestimmungen des außerwissenschaftlichen Raumes vergleichen, weshalb, wie Husserl bemerkt, „der vermittelnde Gedanke (die Beschreibung) und die Anschauung selbst (das Beschriebene), die als das, was sie ist, durch jene begrifflichen Bearbeitungen nicht tangiert wird und tangiert werden soll“, zu unterscheiden sind (Hua 21: 274). Auseinanderzuhalten ist demgemäß „was Aktivität jeweils voraussetzt und was sie neu leistet“ (Hua 42: 64) bzw. „was Sache der Vorgegebenheit und was Sache der Ichbeteiligung ist“ (Ms. A VII 13/101b). Denn es gibt einen

jederzeit aufweisbaren Kontrast zwischen dem, was sich uns gegebenenfalls als unmittelbar Wahrgenommenes gibt, als passiv Erfahrenes, als leibhaft Daseiendes, auf das wir nur hinsehen und <es> selbst erfassen, gegenüber dem daran geübten Denken und den darin sich bildenden Gedanken über diese Dinge, Gedanken, die ihnen späterhin freilich sich anheften und in späterer Erfahrung <als> mit zum erfahrenen Selbst Gehöriges sich geben mögen (Hua 9: 57).

Erfahren werden nicht die aktiv geschaffenen Denkgebilde, sondern das passiv Vorgegebene und rezeptiv Erfassbare.

Z.B. ein prädikatives Gebilde „Gold ist gelb“ ist nicht erfahren, aber das Gold ist eventuell erfahren und ebenso das Gelb. Nicht mehr: Gelb *als Prädikat des*

---

<sup>1</sup> Vgl. De Palma 2010.

*Subjekts* „Gold“, die Subjektformung und Prädikatformung vollzieht das urteilende, beziehende Denken, in dem allein auch das *Ist*, der *Ist-Verhalt*, der „Sachverhalt“ entspringt (ebd. 95f.).

Als Korrelat des Urteils bildet der Sachverhalt — wie alle Denkgebilde — „eine Wirkgestalt des Ich“ (ebd. 210 Fn. 1), da er der aktiven Denkformung des Gegebenen entspringt.

Es geht dabei sachlich um die Übernahme einer aristotelischen Lehre. Denn nach Aristoteles sind *das, was in den Dingen liegt* (und freilich durch Denken erfasst werden kann) und *das, was durch Denkleistungen hergestellt wird und bloß im Denken liegt*, zu scheiden: Das Falsche und das Wahre liegt „nicht in den Dingen, [...] sondern im Denken“, da es aus der Verbindung und Trennung stammt, die „im Denken, aber nicht in den Dingen“ stattfindet (*Metaph.*, 1027b 25-29). Weil also das Logische, d.h. der Bereich des Urteils auf die Denktätigkeit des Subjekts angewiesen ist, bezeichnet es kein außerhalb des Denkens Existierendes (ebd. 1027b 30-1028a 2, 1065a 22). *Logische Denkformen sind keine ontologische Seinsformen.*

Anders als Hegel behauptet, wird also der Unterschied zwischen den Erzeugnissen unseres Denkens und den Dingen an ihnen selbst keineswegs „erst in der neueren Zeit“ festgehalten (E, § 22 Z), sondern schon von Aristoteles formuliert.

Solcher Unterschied wird in der scholastischen Erkenntnistheorie aufgenommen<sup>1</sup> und steht im Mittelpunkt von Brentanos Aristoteles-Interpretation. Im Gegensatz zu den Kategorien, die reale Begriffe sind, besteht nach Brentano das Seiende im Sinne des Wahren, das das Gebiet des Urteils und somit der Logik bildet, bloß in den Weisen, wie der Verstand die Dinge auffasst, und existiert nicht außerhalb des Geistes: Der *Gegenstand, sofern er gedacht wird*, stammt aus einer durch die Denktätigkeit geleisteten *Modifikation des realen Gegenstandes* und muss von diesem unterschieden werden (Brentano 1862). Sinn und Verstand fassen dieselbe Realität in unterschiedlicher Weise, denn, wenn die materiellen Dinge im Verstand gedacht werden, sind sie „in geistiger Weise in ihm“ (Brentano 1867, 138). Wenn der Verstand das intelligible Objekt „Sein des Fleisches“ erkennt, erkennt er das sinnliche

---

<sup>1</sup> Kobusch (1987, 271) erläutert folgendermaßen den diesbezüglichen Gegensatz zwischen Hegel und der Scholastik: Während nach dieser „der Gegenstand als Naturding in seinem naturhaften Sein vom Gegenstand als erkanntem oder als Gedankending in seinem objektiven Sein dem Seinsmodus nach verschieden ist, wird nach Hegel im objektiven Gedanken sowohl die Verschiedenheit zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt wie auch die zwischen den Seinsweisen des Natur- und Gedachtseins aufgehoben“.

Objekt „Fleisch“ so, *wie es im Verstande gedacht wird*, und nicht so, *wie es außer ihm besteht*, nämlich in geistiger oder immaterieller Weise, und nicht in seiner individuellen oder materiellen Bestimmtheit, weshalb „das Körperliche nicht in Folge einer natürlichen Beschaffenheit, sondern durch eine seinem eigentümlichen Zustande es entfremdende Veränderung im Verstande intelligibel ist“ (ebd. 139).

Die aristotelisch-scholastische Scheidung von ontologischen und logischen Bestimmungen wird sachlich von Trendelenburg und Windelband übernommen<sup>1</sup> und hat eine zentrale Rolle im Denken von Lask, der *konstitutive Kategorien* (Sein, Gelten, Übersein) und *reflexive Kategorien* (Identität, Andersheit, Vielheit, Zahl, „Und“) auseinanderhält. Er meint, dass, während die Differenzierung dieser auf der Verschiedenheit der Weisen beruht, wie sich das Subjekt in der Erkenntnis zu den Gegenständen verhält, die Differenzierung jener auf die Verschiedenheit des „logosfremde[n] Material[s]“ zurückgeht, indem er in ausdrücklichem Gegensatz zu Hegel behauptet, das Prinzip der konstitutiven Kategorien bestehe in der „Besonderheit des Materials“, d.h. im „Alogischen“ und sei also „ein rein empiristisches“ (Lask 1923, 63, 59). Die reflexiven Kategorien oder logischen Formen umfassen jeden Inhalt und gelten folglich für alle konstitutiven Gebiete, weil sie, „weil unbekümmert um das Spezifische der Inhalte, eben darum unbekümmert auf alle *beliebigen* Inhalte, auf Inhalte ohne Unterschied, auf Inhalte überhaupt gehen“ (ebd. 150). Sie haben einen bloß „enklitische[n]“, „unselbständige[n]“, „parasitäre[n] Charakter“ (ebd. 160), da sie das logisch nackte Material umkleiden und umgreifen, aber nicht durchdringen: Es „ändert sich nicht seinem Gehalt und Wesen nach, es wird nicht in das verwandelt und verzaubert, wovon es lediglich umgeben und umgolt ist“ (ebd. 75). Logische Formen sind demzufolge „ohne sachliche Bedeutung“. Sie erreichen und treffen gar nicht die Wirklichkeit selbst“, denn sie sind durch die Subjektivität angestiftet und geben lediglich „Reflexionsbestimmungen, die von der Sache selbst nichts ahnen lassen“, da in ihnen die Inhalte nicht in ihrer spezifischen Eigenart, sondern als Inhalte überhaupt figurieren (ebd. 143f.). Der „reflexive Inhalt“ ist nämlich „das

---

<sup>1</sup> Trendelenburg (1846, 364; 1870, 336) hält reale Kategorien, durch welche das Denken das Wesen der Sachen ausdrückt, und modale Kategorien, welche Momente aus der Erkenntnistätigkeit zum Inhalt haben, auseinander. Windelband (1900, 48f.) scheidet Beziehungen, die zum wirklichen Wesen der Inhalte gehören, und Beziehungen, die bloß zum Bewusstsein gehören, bzw. konstitutive Kategorien, die eine gegenständliche Geltung haben, und reflexive Kategorien, die von der zusammenfassenden Tätigkeit kommen und eine nur vorgestellte Geltung haben.

*bloße* Etwas am *beliebigen* Irgendetwas“ (ebd. 150) oder „die reflexive Inhaltlichkeit überhaupt *an* allen spezifischen Inhalten überhaupt“ (ebd. 151), mithin „ein bloßes Geschöpf und Kunstprodukt der logischen Form selbst“ (ebd. 140).

Die Unterscheidung zwischen dem in den Dingen Liegenden und dem bloß im Denken Liegenden bzw. korrelativ zwischen Ontologie und Logik liegt der Phänomenologie zugrunde. Nach Husserl bilden die logischen Formen *keine sachlichen Formen* des Gegebenen, sondern *Zutaten* der subjektiven Denktätigkeit und gehören also nicht zum Gegenstand, wie er in der Erfahrung *gegeben* ist, sondern zum Gegenstand, wie er durch logische Urteilsformen *gedacht* wird: Mittels der logischen Denkformung erhält der sinnliche Gegenstand eine nichtsinnliche Form, aber weder wird er in seinem *eigenen* Sein oder *sinnlichen* Gehalt geändert noch wird ein neuer *realer* Gegenstand geschaffen.<sup>1</sup>

Während die sinnliche Form „*notwendig da und reell da mit den sinnlich durch sie vereinigten Inhalten*“ ist, gehören die logischen oder Denkformen „*nicht unabtrennbar zu den sinnlichen Inhalten, als ob sie mit diesen schon eo ipso da wären, spontan!*“ (Hua 24: 292). Insofern also den Dingen die logischen Denkformen äußerlich und die „vor der Denkformung“ (ebd. 293) gegebenen sinnlichen Formen wesentlich sind, gelten nur diese als „*ontologische[] Formen*“ (ebd. 292). Das Logische verleiht dem Gegebenen eine logische Formung, aber durchdringt es nicht, lässt es sowie dessen sinnliche Struktur unberührt und hat somit *keine reale Bedeutung* (Hua 19: 728-730; Hua 17: 152). *Es liegt nicht in den Dingen, sondern bloß im Denken.*

Logische Gesetze sind „Gesetze für Gegenstände überhaupt, sofern sie als durch bloße Kategorien bestimmt gedacht sind“ (Hua 19: 101), und betreffen nur das, „was für Gegenständliches überhaupt vermöge der reinen ‚Denkform‘ gilt“ (ebd. 344). Sie sagen nichts über Reales, weil sie nur „triviale Allgemeinheiten“ sind, gegen die eine Behauptung bloß darum nicht streiten darf, weil sie sonst widersinnig wäre, weshalb die Harmonie des Denkens mit ihnen nur dessen formale Einstimmigkeit verbürgt (Hua 18: 145f.).

Das logische Apriori besteht demzufolge nicht darin, dass das sinnlich Gegebene die logischen Formen annehmen *muss*, sondern darin, dass es, *wenn* es sie annimmt, den Gesetzen, die im Wesen dieser Formen gründen, nicht widerstreiten kann.<sup>2</sup> Das hängt mit der „*Freiheit kategorialer Einigung und Formung*“ zusammen: Mit den realen Inhalten ist keine kategoriale Form not-

---

<sup>1</sup> Vgl. Hua 19: 666, 686f., 715; Hua 17: 398, 405f.

<sup>2</sup> Vgl. Tugendhat 1967, 134.

wendig gegeben und im Verknüpfen, Beziehen, Subsumieren besteht „reichliche Freiheit“, da wir eine sinnlich einheitliche Gruppe willkürlich in Teilgruppen zerlegen und diese selbst willkürlich ordnen können (Hua 19: 716f.). Insofern die logischen Formen nicht im Stoff gründen und „*Inhalte aller Gattungen durch alle [formalen] Kategorien geformt sein können*“ (ebd. 719), sind die logischen Gesetze „von der Besonderheit der Stoffe völlig unabhängig“, deren Spezies „völlig frei variierbar sind“ (ebd. 718). Sie „können also nicht vorschreiben, welche Form ein *gegebener Stoff* annehmen kann“, sondern lehren nur, „dass, wenn er, und ein beliebiger Stoff überhaupt, eine gewisse Form angenommen hat [...], ein festumgrenzter Kreis weiterer Formen für diesen selben Stoff zu Gebote steht“ (ebd. 719f.). Demzufolge bestimmen die logischen Gesetze bloß die „*möglichen Umgestaltungen der jeweils stattfindenden Form in immer neue Formen*“ (ebd. 720).

Gegen die „Mythologie“ des „reinen“ oder „abstrakten Denkens“, das „wertlos“ ist, schreibt Husserl: „*es gibt kein reines Denken*, das zu anderer Wahrheit führt als der bloßen Wahrheit der Konsequenz“, d.h. zur formallogischen Widerspruchlosigkeit (Ms. A VII 20/20a-21a). Ohne Beziehung auf eine sinnliche Anschauung verliert das Denken seinen Sinn (Mat 3: 174) und die Möglichkeit eines puren Intellekts, d.h. eines Denkens, das ohne fundierende Sinnlichkeit seine Gegenstände als rein intellektuelle gegeben hat, ist „der reine Widersinn“ (ebd. 170; Hua 19: 712).

Das objektive Denken ist keineswegs das reine, d.h. absolute, nur auf sich selbst stützende und von der Sinnlichkeit abgesonderte Denken, das, wie Feuerbach bemerkt, nicht über die formale Identität des Denkens mit sich selbst hinauskommt (FW 9: 331), sondern das Denken, das „sich durch die sinnliche Anschauung unterbricht“ (ebd. 330), die „die *Gegenpartei* des Denkens“ ist (ebd. 331) und gegenüber diesem „eine Anomalie“ bildet (ebd. 332).

Solange man in der „reine[n] Region der Begriffe“ (E, § 3 A) bleibt, ist keine Realität erreichbar, insofern „Reales nur aus der Anschauung zu ziehen“ (Hua 32: 120) und nur durch *sinnliche* Begriffe erfassbar ist. Was *rein* ist, hat keine *reale* Bedeutung, da das Reale das Sinnliche ist. Eben weil sie einen „dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten“ Inhalt haben (E, § 24 Z 2), also „gar keinen anderen Grund haben als das Denken selbst“ (GW 10: 441), haben *reine* Gedanken und Bestimmungen keine *sachliche* Tragweite. Eben weil in der Logik das Denken *rein* ist, d.h. nicht einen sinnlich wahrnehmbaren Inhalt (E, § 43 Z), sondern „sich selbst auf *autonominische* Weise“ als Inhalt hat (GW 10: 441), hat die Logik keinen ontologischen Stellenwert, obwohl sie formal unhintergebar ist. *Die Welt verdankt ihre Struktur nicht universalen logischen Formen, sondern sachhaltig be-*

*stimmten sinnlichen Formen, die in der Wesenseigenart der sinnlichen Wasgehalte gründen.* Insofern die sachliche Wesensstruktur der Realität *sinnlich* ist, kann sie nicht durch *reine oder logische Begriffe*, die dem Denken entspringen und keinen sinnlichen Inhalt haben, sondern nur durch *sinnliche oder materiale Begriffe* erfasst werden, die der Erfahrung entspringen und deren Inhalt erst durch Anschauung erkennbar ist, weshalb das unter sie Fallende ohne Begriffe kenntlich ist. Sinnliche Begriffe haben reale Bedeutung, insofern sie *nicht rein, sondern an sinnlich Gegebenes gebunden, also „zufällig“ oder „a posteriori“ sind* (Hua 41: 101).<sup>1</sup> Formale oder reine Begriffe haben keine reale Bedeutung, da sie „nur subjektiv“ sind (E, § 194 Z 1) und „eine der Sache äußerliche Reflexion“ darstellen (TW 6: 271). *Erst das, was nicht bloß im Denken, sondern in den Dingen, d.h. in der Realität und somit in der Erfahrung liegt, hat reale Bedeutung.* Eben weil sie „Prädikate von allem“ sind (ebd. 36), d.h. *universale Bestimmungen, die jedweden Gegenstand zu-*kommen, *insofern er gedacht wird*, gehören logische Kategorien eigentlich nicht zum Gegenstand, sondern zum denkenden Subjekt. Dass etwas durch logische Kategorien gedacht wird, sagt nichts über dessen sachliche Beschaffenheit, da alles und jedes durch logische Kategorien gedacht wird. Obwohl also letztere unhintergebar sind, sind sie „leer“ (E, § 43 Z), insofern sie *universal oder allumfassend, mithin bloß formal, nämlich inhaltslos* sind. Eben weil die Logik eine „*formelle Wissenschaft*“ ist (TW 6: 264, 265), ist sie von der Ontologie zu scheiden. Sachhaltigkeit und Universalität (die Formalität und Leerheit besagt) schließen sich gegenseitig aus. Die Ontologie geht nicht in der Logik auf, da sie — um Adornos Worten zu gebrauchen — aus dem „mit dem Denken nicht identischen Sachhaltigen“ (Adorno 1970, 139) aufzubauen ist, das „nicht wiederum in den Gedanken sich verflüchtigen“ lässt (ebd. 140). Insofern die Wesenheiten der Dinge sachhaltig und nur durch Erfahrung erfassbar sind, sind Logik und Ontologie zweierlei. Als die „eigentlichen“ Ontologien gelten die *materialen Ontologien*, die sich mit *sachhaltigen oder sinnlichen Wesen* beschäftigen, da *das formale Wesen*, das Gegenstand der *Logik oder formalen Ontologie* ist, ein „völlig *leeres*“ Wesen ist, das „*in der Weise einer Leerform auf alle möglichen Wesen passt*“ (Hua 3: 26).

Hegels Ansatz, wonach Ontologie „keine auf Erfahrung, sondern eine rein auf das Denken gegründete Erkenntnis des Seienden“ anstrebt (Martin 2020, 126) und in einer Klärung des Sinns von Sein besteht, die auf keiner erfahrungsmäßigen Vorstellung von irgendwelchem Seienden beruht (ebd. 132), ist verkehrt. Da Erfahrung den „Zugang zum Sein selbst“ darstellt (Hua 39: 207), kann die Wirklichkeit von Seiendem nur aus Erfahrung ihren

---

<sup>1</sup> Vgl. De Palma 2014, 213-215.

Sinn haben und bestimmt werden (Hua 17: 286f.). Die Klärung des Sinns vom Sein beruht auf dem sinnlich Gegebenen, das das dem Denken Heteronomische bildet. Denn *das Sein ist das Andere des Denkens*, wie Hegel selbst voraussetzt, wenn er das Sein als das Andere des Geistes (E, § 384 Z) und des Allgemeinen (E, § 465) bestimmt.

*Die Logik handelt vom reinen Denken, die Ontologie vom realen Sein, das in der Erfahrung gegeben ist und aus unabhängig vom Denken existierenden sinnlichen Substraten und Akzidentien besteht.*

#### 4. Das Formale und das Sachliche

In einem Text von 1803/04 schreibt Hegel, der Streit zwischen Realismus und Idealismus betreffe die Frage, ob „dies, dass etwas Farbe ist, im Objekt oder im *Subjekt*, in der Seite der Tätigkeit oder der Seite der Passivität des *Bewusstseins*“ gründet: Der Realismus „lässt dem Subjekt nur die formale Tätigkeit der *Vergleichung der seienden Ähnlichkeit*, der Idealismus, der die ideelle Seite des Gegensatzes als das absolut Reale, für sich Seiende, als absolute Substanz betrachtet, dem Objekt gar nichts“ (GW 6: 291f.). M.E. trifft diese Charakterisierung zu und unvernünftig ist nicht solcher Streit, wie Hegel meint (ebd. 292), sondern der Idealismus, weil weder die Gegebenheit der Farben noch die ihrer Ähnlichkeit auf das Subjekt zurückgeführt werden kann, dem die Farben und ihre Ähnlichkeit gegeben sind.

Wie Husserl erläutert, entspringen sachhaltige Ideen aus Impressionen (Hua 41: 51; Hua 37: 224; Hua 13: 349) und können nur dann erfasst werden, wenn ihre Einzelheiten „in ursprünglicher Passivität“ erfahren werden: Das Eidos „Farbe“ ist nicht erkennbar, wo keine singuläre Farbe sinnlich gegeben ist (Hua 36: 147f.). Im Gegensatz zu *logischen oder formalen Begriffen* stammen nämlich *sinnliche oder materiale Begriffe* „aus der Affektion“ (Hua 41: 101), weshalb ihre Einzelfälle gegeben werden, bevor sie gebildet sind: Auch Subjekte, die den Begriff „Farbe“ nicht besitzen, können das erfahren, worauf er sich bezieht. Bei formalen Begriffen wie „Prädikat“, die sich nicht auf sinnlich Erfahrbares beziehen, ist das nicht der Fall. Das Sinnliche ist Korrelat einer unabhängig vom Denken stattfindenden Anschauung und geht keineswegs in seiner begrifflichen Bestimmung auf, da es Beschaffenheiten aufweist, die nur durch Wahrnehmung fassbar sind, wie schon Leibniz bemerkt (A VI/4: 586, 744f.; A I/21: 338).

Was die sinnliche Ähnlichkeit betrifft, ist sie ein Wesenszusammenhang, d.h. eine Ideenrelation, weil sie von den Inhalten, und nicht von dem sie erfassenden Subjekt abhängt (Hua 11: 400; Husserl 1972, 215). Da sie in den

Dingen, und nicht bloß im Denken liegt, wird sie auch von den Tieren gefasst. Dasselbe gilt für alle *sinnlichen* Wesensbeziehungen, die genauso wie sinnliche Inhalte passiv, d.h. ohne Eingreifen des Subjekts gegeben sind. Zwar werden sie nicht immer wahrgenommen. Aber unter Bedingungen steht selbst die Wahrnehmung einzelner Inhalte, die je nach der Aufmerksamkeitszuwendung und dem Zusammenhang stattfindet oder nicht. Wo jedoch solche Bedingungen erfüllt sind, „drängen sich die wahrnehmbaren Verhältnisse ebenso auf wie die absoluten Inhalte, sie sind uns mit ihnen gegeben“ und werden also nicht durch Bewusstsein gestiftet, das „sie nur zu konstatieren“ hat (Stumpf 1939/40, 222).

Der Idealismus verkennt das Bestehen notwendiger Zusammenhänge und Gesetze, die in der sinnlichen Wesensbeschaffenheit der Erfahrungsinhalte gründen, indem er die Sinnlichkeit intellektualisiert und die Weltstruktur auf das Denken, und zwar auf logische Kategorien zurückführt. Die „Intellektualansicht des Universums“ (TW 5: 44) ist eben nichts als eine Intellektualisierung des Universums.

Kant (1781/87, 219) meint, dass in der Erfahrung die Wahrnehmungen „nur zufälligerweise“ zueinanderkommen und „keine Notwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt“. Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen kann nicht durch die Sinne vollzogen und durch Objekte gegeben werden, weil sie eine Selbsttätigkeit des Subjekts ist und nicht zur Rezeptivität der Sinne, sondern zur Spontaneität des Verstandes gehört.<sup>1</sup> Der „objektive[] Grund“ der Assoziation besteht demnach im „subjektiven Grunde der Apperzeption“ (ebd. A 121f., 114). Selbst nach Hegel gewährt Erfahrung „nicht einen Zusammenhang *der Notwendigkeit*“ (E, § 39) und „lehrt also nur, wie die Gegenstände beschaffen sind, nicht, wie sie sein müssen“ (GW 10: 373). Wenn also die Wahrnehmung als Grundlage des Wahren gilt, erscheint die Allgemeinheit und Notwendigkeit als eine subjektive Zufälligkeit (E, § 39). Assoziation ist gesetzlos oder zufällig und die Attraktionskraft der ähnlichen Bilder ist auf das Ich zurückzuführen (E, § 455 A).

Das ist falsch, weil die Deckung des Ähnlichen eine *sachliche* Grundlage hat und *passiv*, d.h. *ohne Ichbeteiligung* stattfindet. Die Verweisungen zwischen sinnlichen Inhalten entspringen nicht dem Subjekt, sondern der subjektunabhängigen Eigenart der Inhalte selbst, da die Ähnlichkeit „ohne aktives Beziehen“ gegeben ist (Hua 11: 406; Hua 35: 437; Hua 32: 153) und bewirkt, dass alles Wahrgenommene vor der begrifflichen Auffassung typisch apperzipiert ist (Hua 32: 200; Hua 41: 388, 273). Der Weckungszusammenhang zwischen Gegenwart und Vergangenheit ist keine Hypothese, sondern gehört zur

---

<sup>1</sup> Vgl. Kant 1781/87, B 129-131, 134f.; AA 20: 275f.; AA 11: 376, 515; AA 12: 222f.

ursprünglichen induktiven Leistung der Erfahrung (Hua 32: 151, 143), weil er aus der Ähnlichkeit stammt, die in den Inhalten gründet. Assoziationsgesetze sind demnach keine subjektiv-empirischen, sondern *sachliche* Gesetze.<sup>1</sup>

*Die Form der Erfahrung hängt nicht vom Denken, sondern vom Stoff der Erfahrung ab.* Sinnliche Inhalte erscheinen immer in sinnlichen Einheitsformen (Hua 7: 222 Fn. 2), die auf die sachliche Eigenart und raumzeitliche Anordnung der Inhalte selbst angewiesen sind. Dass es in der Erfahrung keine vereinzelt Inhalte geben kann (Hua 11: 157f., 175), geht auf sinnliche Zusammenhänge zurück, die an der Beschaffenheit des Gegebenen liegen und unabhängig von der Denktätigkeit zustande kommen. Einzelne Erfahrungsinhalte erscheinen zwar anders oder gar nicht je nach dem sinnlichen Zusammenhang. Aber wenn sie keine absolute Eigenschaft hätten, könnten sie auch keine relative Eigenschaft haben und wenn sie unabhängig voneinander keine Bestimmung hätten, wären selbst ihre Verhältnisse unbestimmt.<sup>2</sup> Was und wie es erscheint, hängt vom sinnlichen Zusammenhang ab, dieser hängt jedoch seinerseits von der Besonderheit der zusammenhängenden sinnlichen Inhalte ab: Wären die Farben andere, wäre der Farbenzusammenhang ein anderer.

*Nicht nur realen Erfahrungsinhalte, sondern auch ihre realen Wesenszusammenhänge werden sinnlich erfahren.* Jeder sinnliche Wesensgehalt hat eine apriorische oder Wesensstruktur, die seine notwendigen oder Wesenszusammenhänge mit anderen Wesensgehalten bestimmt. Die Erfassung solcher Zusammenhänge, die genauso wie die einzelnen Inhalte wahrgenommen werden und ebenso real sind, beruht nicht auf *Erfahrung als Induktion*, sondern auf *Erfahrung als Gegebenheit sinnlicher Wesensgehalte* (Hua 41: 282f.; Stumpf 1939/40, 575f.). Denn um die Wesenszusammenhänge zwischen sinnlichen Wesen erfassen zu können, muss man solche Wesen erfassen, was seinerseits die faktische Gegebenheit ihrer Einzelheiten voraussetzt.

Die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erfahrung entspringt nicht dem Denken, sondern wohnt der Erfahrung selbst, und zwar ihrem *sinnlichen Stoff* ein, sonst könnte Erfahrung keine Allgemeinheit und Notwendigkeit aufweisen. Die allgemeine und notwendige Wahrheit, dass ein Ton eine Lautstärke hat, gründet in der sachlichen Wesensart des Inhalts, den wir als Ton bezeichnen und den wir auch dann wahrnehmen, wenn wir den Begriff „Ton“ nicht besäßen. Dasselbe gilt für die allgemeine und notwendige Wahrheit, dass Gelb und Rot ähnlicher sind als Gelb und Blau. Da der sinnliche Erscheinungstoff „maßgebend“ ist (Stumpf 1891, 479), gibt es apriorische Wahrheiten, die „auf sinnlichen Vorstellungen“ beruhen (Hua 28: 403). Es ist

---

<sup>1</sup> Vgl. De Palma 2011.

<sup>2</sup> Vgl. Lewis 1929, 154-194.

also falsch, dass „in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist“ (E, § 76) und dass Ton- und Farbenempfindungen „an sich kein Objekt, am wenigstens a priori, erkennen lassen“, da Töne und Farben bloß „Subreptionen der Empfindungen“ darstellen und keine apriorische Gesetzmäßigkeit aufweisen (Kant 1781/87, B 44, 53).

Die dem herkömmlichen Empirismus und dem Idealismus gemeinsame Auffassung der Erfahrung als Aufeinanderfolge von Erscheinungsinhalten, in der keine apriorische Gesetzmäßigkeit vorliegt, ist grundverkehrt, da *nicht nur im Denken, sondern auch in der Erfahrung eine Wesensgesetzmäßigkeit waldet* (Hua 37: 220-226; Hua 28: 243). Anders als der Empirismus behauptet, hat Erfahrung eine apriorische Struktur. Anders als der Idealismus behauptet, ist solche Struktur eine sinnliche. *Was der Erfahrungswelt eine sachliche Struktur verleiht, sind nicht Denkformen, die keinen sachlichen und erfahrbaren Zusammenhänge herstellen, sondern sinnliche Formen, die ohne Eingreifen des Subjekts gegeben sind.* Neben logischen Wesensformen, die dem Erfahrenen äußerlich sind, gibt es nämlich sinnliche Wesensformen, die in eins mit Erfahrungsinhalten erfahren werden und kontingent sind, da sie auf die sachliche Besonderheit des Stoffs, d.h. auf „das Materielle in seiner Besonderung“ angewiesen sind, das laut Hegel keine Wahrheit und Selbständigkeit gegen das Immaterielle hat (E, § 389 Z).

Aufgrund der „kardinale[n] Scheidung“ zwischen der materialen und der formalen Wesenssphäre (Hua 19: 256), d.h. zwischen dem ohne Eingreifen des Subjekts Gegebenen und dem durch subjektive Denkleistungen Geschaffenen unterscheidet Husserl zwischen materialen Kategorien (Ding, Ton, Farbe usw.), die sinnlich gegeben werden und sachhaltige Begriffe sind, und formalen oder logischen Kategorien (Gegenstand überhaupt, Subjekt, Prädikat usw.), die durch Denktätigkeit hervorgebracht werden und formale Begriffe — d.h. „Begriffe, die *die zur Form möglicher Urteile gehörigen Bestimmungsstücke* wissenschaftlich fassen“ (Hua 31: 43) — sind. Im Gegensatz zu diesen, die keinen sinnlichen Inhalt haben und universal sind, da sie jedem Inhalt unabhängig von seiner sachlichen Wesensbesonderheit zugehören, sind jene erst durch Anschauung erfassbar, haben einen sinnlichen Inhalt und sind nicht universal, da sie jeweils nur Inhalten eines bestimmten Typus zugehören. Während formale Begriffe wie „Prädikat“ und „Etwas“ etwas bezeichnen, das nicht sinnlich erfahrbar ist und durch den Begriff selbst hervorgebracht wird, bezeichnen sachhaltige Begriffe wie „Ding“ und „Farbe“ etwas, das sinnlich erfahrbar ist, also auch dann gegeben wird, wenn der entsprechende Begriff

fehlt, und dessen vorbegriffliche Gegebenheit die Bedingung der Bildung vom entsprechenden Begriff darstellt.<sup>1</sup>

Den beiden Begriffsarten entsprechen zwei Arten von Wesensgesetzen: Die *formalen Wesensgesetze*, die in *logischen Begriffen* gründen, von der *Vernunft* nach ihren möglichen Aktionen handeln und für die analytischen *Denkzusammenhänge* gelten, und die *materialen Wesensgesetze*, die in *sinnlichen Begriffen* gründen, von der *Sinnlichkeit* handeln und für die in Erfahrung erscheinende *Realität* gelten.<sup>2</sup> Während die ersten *logische Gesetze*, d.h. *apriorische Gesetze des Denkens* sind und die durch Denktätigkeit erzeugten Urteils- oder Denkinhalte betreffen, sind die zweiten *ontologische Gesetze*, d.h. *apriorische Gesetze der Wirklichkeit* und betreffen die vor der Denktätigkeit gegebenen Erfahrungsinhalte.

Die Negation eines materialen Wesensgesetzes ergibt keinen *logischen Widerspruch* oder *formalen Widersinn*, sondern einen *materialen Widersinn*, wie Hume mit seinem von Kant missverstandenen Gedanken von Ideenrelation einsah. Denn als Ideenrelationen gründen alle Wesensgesetze in den zugehörigen Wesensgehalten, mithin nicht im Subjekt, sondern im Objekt. „Dass Wesensgesetze gelten, fordert kein faktisches Bewusstsein, obschon natürlich um sagen zu dürfen, dass sie gelten, ein Bewusstsein nötig ist“ (Hua 36: 18). Das sachhaltige Apriori, wovon die Struktur der Erfahrungswelt abhängt, beruht nicht auf der Beschaffenheit des Subjekts, sondern auf der Beschaffenheit der faktisch gegebenen Wesensgehalte, weshalb es nicht formal und subjektiv, sondern sachlich und objektiv ist.<sup>3</sup> Eben weil ihr Prinzip nicht im Denken, sondern im jeweiligen sachhaltigen Wesensgehalt des sinnlichen Stoffs, nämlich im Gegebenen liegt und folglich jedes von ihnen nicht für alle möglichen Inhalte, sondern nur für alle möglichen Inhalte eines bestimmten materialen Wesens gilt, bilden die materialen Wesensgesetze das wahrhaft Objektive. Denn im Gegensatz zum angeblich allmächtigen oder machthabenden Hegelschen Begriff (TW 6: 350, 466), der in der Natur dessen „Schwäche“ (E, § 368 A) nachweist,<sup>4</sup> lassen sie keine Abweichungen, d.h. keine sie verletzenden Gegebenheiten zu. Töne ohne Lautstärke oder Bewegungen

---

<sup>1</sup> Wird der Begriff „Etwas“ auf Sinnliches angewandt, kann zwar das vom ihm Bezeichnete sinnlich *gegeben* sein, aber *nicht als Etwas, sondern als Ding, Farbe usw., nämlich als Sinnliches*.

<sup>2</sup> Vgl. Hua 19: 255-262; Hua 37: 225f.; Hua 24: 332f.; Hua 41: 319f.

<sup>3</sup> Vgl. Hua 18: 155; Hua 7: 235, 350-364, 402-404; Hua 24: 235; Hua 37: 224; Tugendhat, 1967, 163-165, 181, 219; De Palma 2014.

<sup>4</sup> Vgl. Ulrici 1841, 128-133.

ohne Geschwindigkeit kommen auch nicht in Träumen und Halluzinationen vor.

Neben *logischen oder formalen Wesenszusammenhängen*, die bloß *im Denken* liegen, bestehen also *sinnliche oder sachliche Wesenszusammenhänge*, die *in den Dingen* liegen. Während diese „vor der Vernunftfunktion der Begrifflichkeit und des Urteils“ liegen (Hua 7: 224) und eine „materiale“ oder „reale Einheit“ ergeben (Hua 19: 291; Hua 31: 105), da sie nicht durch Denken gestiftet werden, sondern der sachlichen Eigenart der sinnlichen Inhalte entspringen und vor jedem Verbindungsakt gegeben werden, sind jene von der sachlichen Eigenart ihrer Fundamente unabhängig und stammen aus einem „subjektive[n] In-Beziehung-Setzen und Bilden einer Beziehung“ (Hua 41: 262), d.h. einer *aktiven oder Denksynthese*, die im Gegensatz zur passiven oder sinnlichen Synthese nicht „im Inhalte“ stattfindet (Hua 12: 42), sondern bloß formal ist, also weder den sinnlichen Inhalt in dessen sinnlicher Beschaffenheit ändern noch neue sinnliche Inhalte ergeben kann.<sup>1</sup>

Es gibt demgemäß eine „synthetische Erfahrung, die doch eben Erfahrung und nicht urteilend-zusammensetzende Aktion ist“ (Hua 39: 68). „Die Synthese der sinnlichen Erfahrung (sinnliche Synthese) ist nicht Denksynthese“ (Ms. A VII 14/4a) und liegt „vor allem aktiven Denken“ (Ms. B IV 12/4b). Denn in der Passivität sind die Inhalte „verbunden, aber keine Aktivität hat sie verbunden, d.i. synthetisch verknüpft“ (Hua 41: 128). Man muss daher zwischen der passiven „Konstitution [...] des anschaulichen Erfahrungsgegenstandes“ und „der logischen Fassung und Bestimmung dieses Gegenstandes“ (Ms. B IV 12/4b-5a) unterscheiden.<sup>2</sup> Das Fehlen dieser Unterscheidung führt dazu, das Verhältnis zwischen Erfahrung und Denken zu missdeuten, alle Verbindungen der Denktätigkeit des Subjekts zuzuerkennen und die materiale Gesetzmäßigkeit der Erfahrung abzuerkennen. Die idealistische Ansicht, dass nicht bloß das Erkennen, sondern selbst das Erfahren in der Verwandlung der sinnlichen Bestimmungen in Denkbestimmungen besteht (E, § 47), ist abwegig, da im Erfahren keine Denkbestimmungen vorliegen. Der Verstand vermag nicht, wie Kant (1781/87, B 153) meint, durch seine Handlung „die Sinnlichkeit innerlich [...] zu bestimmen“. *Das Denken kann nicht auf das Gegebene wirklich einwirken*, da es keine sinnlichen, realen, sachlichen, sondern bloß gedankliche, ideale, formale Verbindungen herstellen kann, die auf die *sinnliche* Struktur, Beschaffenheit und Gegebenheitsweise des Gegebenen keine *wirkliche* Wirkung haben. Im Gegensatz zu den

---

<sup>1</sup> Vgl. Hua 19: 288-291, 665-667, 703f., 714-716; Hua 31: 101; Husserl 1972, 214-223, 296f.

<sup>2</sup> Vgl. Piana 1979, 9, 18, 43.

*passiv gegebenen sinnlichen Erfahrungszusammenhängen* bestimmen die *aktiv hergestellten logischen Denkgzusammenhänge* keineswegs die *reale* Struktur der Erfahrungswelt, da sie Gegenstände *als gedachte* betreffen.

Nach Jaeschke (1978, 232f.) wird bei Feuerbachs „Heiligsprechung der Sinne“ das Problem, wie die Verbindung des sinnlich Gegebenen erfolgt, als Problem eingespart, denn die von Kant und Hegel den Kategorien des Denkens zugeschriebene Verbindung „macht sich, kritiklos, offenbar von selbst“. Was die *reale oder sachliche* Verbindung macht, sind jedoch die sinnlichen Inhalte selbst durch ihre Wesensbesonderheit, und nicht das Subjekt durch die von ihm hervorgebrachten Denkbestimmungen: Es geht dabei um eine passive Synthesis und die passive Konstitution ist ein „sachliches Geschehen“, das sich „von selbst“ macht und „eine sachliche Einheit“ ergibt.<sup>1</sup> Denn der Stoff der sinnlichen Anschauung ist keineswegs durch die „Einheitslosigkeit“ gekennzeichnet, wie Hegel behauptet (TW 6: 286), sondern weist vor dem begrifflichen Denken sinnliche Einheitsformen auf. Und nur insofern die sinnliche Verbindung sich *von selbst* macht, kann sie *Einheiten* ergeben, die *sachlich* sind, mithin *nicht bloß gedacht, sondern erfahren* werden, weshalb sie auf das Gegebene greifen und die Konstitution einer realen Welt bedingen können. Demnach ist die „Heiligsprechung der Sinne“ richtig und der Ansatz Hegels verkehrt, der die logischen Abstrakta für Wirklichkeiten hält (SW 5: 210f.), indem er das Abstrakt-Allgemeine zum wirklichen Wesen und dieses zu seiner Inkarnation macht (MEW 1: 207f., 224, 240f., 287), also „lauter abstrakte Qualitäten als selbständige Wesen vergöttert“ (FW 9: 261).

Die Weltkonstitution findet zuerst passiv statt, da sie nicht auf das Denken und dessen logische Formen, sondern auf das Gegebene und dessen sinnliche Formen, nicht auf das Subjekt und dessen Tätigkeit, sondern auf die Objekte und deren sachlichen Beschaffenheit angewiesen ist. Weltkonstituierende Zusammenhänge gründen nicht im Dativ, sondern im Sachgehalt der sinnlichen Gegebenheiten.

Hegels These, dass es keine „fertige Welt außerhalb des Denkens“ gibt (TW 5: 36) und dass in der Natur keine wohlunterschiedenen Dinge unabhängig vom Bezug auf objektives Denken vorhanden sind, weil, wie schon Kant ausführt, diskrete Gegenstände als identifizierbare Einheiten erst dadurch zur Abhebung kommen, dass die Naturerkenntnis das Naturkontinuum gemäß reiner Objektbegriffe artikuliert (Martin 2020, 135f.), ist falsch. Schon „in bloßer Erfahrung und vor den kategorialen Aktionen“ erscheinen „einheitlich Objekte“ und die Einheit einer Natur oder Welt konstituiert sich „als passive syn-

---

<sup>1</sup> Vgl. Ms. A VII 13/17b-18a; Holenstein 1972, 212, 216.

thetische Einheit“ (Hua 17: 297; vgl. Hua 32: 15, 116). Wäre keine einheitliche Welt vor dem begrifflichen Denken erfahrungsmäßig bzw. anschaulich gegeben, wäre übrigens keine wissenschaftliche Welterkenntnis möglich (Hua 41: 289; Hua 9: 56). Beständen keine standhaltenden Dinge, wären nämlich Logik und Mathematik nicht auf Erfahrung anwendbar (Ms. B IV 1/98b; Hua 7: 394f.). Denn obwohl alles unabhängig von seiner Eigenart begrifflich bestimmt, verbunden, gezählt werden kann (Hua 36: 23), setzt das Bestimmen, Verbinden, Zählen voraus, dass das Bestimmte, Verbundene, Gezählte ein „Identifizierbares als dasselbe“, mithin eine „mögliche Wirklichkeit“ ist (Ms. A VII 20/43a).

*Erfahrung geht mit ihren Forderungen dem begrifflichen Denken und seinen Forderungen vorher* (Hua 32: 233; Hua 5: 34; Hua 9: 69). Die Erfahrungswelt ist nur dann logisch-begrifflich erfassbar und wissenschaftlich erkennbar, wenn sie „tragfähig für das wissenschaftliche Denken“ (Hua 32: 97), d.h. „logifizierbar“ ist (ebd. 101), und zwar wenn der Verlauf der Erscheinungen nach einer *gegebenen* Gesetzmäßigkeit stattfindet und somit vor dem Eingreifen des Subjekts eine „Rationalität“ in den sinnlichen Gegebenheiten liegt (Mat 9: 439). Möglichkeitsbedingung des wahrhaften Seins der Welt, das nichts als ihre prinzipielle Erkennbarkeit ist (Hua 32: 92, 104), ist, dass sie eine raumzeitliche und kausale „Homogenitätsstruktur“ besitzt, die die passive Induktion des Nichtgegebenen aus dem Gegebenen, nämlich der künftigen Erscheinungen aus den vergangenen ermöglicht (ebd. 249f., 60-66). Denn um die Konstitution realer Dinge zu gestatten, müssen die Erscheinungen nach einem regelmäßigen Stil verlaufen, derart dass der weitere Lauf der Erfahrung in dem bisherigen vorgezeichnet wird. Anderenfalls ist die Antizipation des Kommenden und somit die Bildung von Gegenstandsapperzeptionen unmöglich (Hua 8: 48f., 406). Hätten Dinge keine festen Bestimmungen bzw. keine „Natur“, da ihre Veränderungen gesetzlos sind und keinen Stil aufweisen, könnte ihre Identität nicht durchgehalten werden (Ms. D 13 II/174a-b; Ms. B IV 1/95b). *Erst das Bestehen materialer Wesenszusammenhänge ermöglicht die Anwendung formaler Denkbestimmungen: Man kann dem sinnlich Gegebenen eine begriffliche Denkform verleihen bzw. es kann sie annehmen, nur wenn es vor dem begrifflichen Denken eine sachliche Wesensstruktur aufweist.* Demzufolge ist Kants transzendente Frage folgendermaßen umzukehren: „welche Formen muss Erfahrung selbst [...] haben, um begrifflich, urteilsmäßig, wissenschaftlich-wahrheitsmäßig erfassbar zu sein [...]?“ (Hua 32: 97). Die apriorischen Bedingungen möglicher Erfahrung sind die „ontisch-apriorische[n] Wesensstrukturen, ohne die eine Welt als Welt möglicher Erfahrung undenkbar wäre“ (ebd. 118), und liegen nicht im Subjekt, sondern „im Wesen der Erfahrung“ selbst (Hua 16: 141), nämlich im empirischen Stoff,

weshalb sie *erfahrbar und sachlich* sind. Was für eine *apriorische* Struktur die Erfahrungswelt hat, hängt nämlich davon ab, was für sinnliche Wasgehalte in der Erfahrung *faktisch* gegeben werden.<sup>1</sup>

Sowohl die *gegebenen, sachlichen, realen Beziehungen* als auch die *gedachten, formalen, idealen Beziehungen* gründen in der Eigenart zugehöriger Inhalte, die im ersten Fall *real* und im zweiten *ideal* sind. Im Gegensatz zu realen Erfahrungsinhalten bestehen allerdings ideale Denkinhalte nur vermöge der Denktätigkeit des Subjekts.  $2 \times 4 = 8$  ist zwar subjektunabhängig, aber 2 und 4 sind es nicht, da sie keine in der Erfahrung vorfindlichen Inhalte, sondern Denkgebilde sind. Wenn erst einmal Zahlen gestiftet werden, sind zugleich ihre objektiven Beziehungen festgelegt. Aber im Gegensatz zu Farben, Tönen, Raumgestalten und Sinnendingen sind Zahlen nicht gegeben und bestehen nicht unabhängig von ihrer aktiven Stiftung durch das Subjekt. Da sie nicht in den Dingen, sondern bloß im Denken liegen, ist ihre Anwendung auf das Gegebene *willkürlich*, wie Berkeley bemerkt.<sup>2</sup> Der Zahlensatz  $3 > 2$  ist zwar auf Reales übertragbar, aber spricht nicht von Realem, sondern von Zahlen in reiner Allgemeinheit (Hua 18: 84) und betrifft *nicht die Dinge, wie sie sinnlich gegeben sind, sondern die Dinge, sofern sie gezählt, d.h. durch eine nichtsinnliche Form gedacht werden*. Dasselbe gilt für alle Denkgebilde. Mit den Dingen sind Farben, Ähnlichkeitsverhältnisse und raumzeitliche Beziehungen, aber weder Zahlen und Zahlenbeziehungen noch logische Formen und Subjekt-Prädikat-Beziehungen gegeben. Obwohl also ihre Beziehungen vom Subjekt unabhängig sind, gehen Denkinhalte — im Gegensatz zu sinnlichen Inhalten — aus der Denkformung des Gegebenen hervor.

Während die *Wesensgesetzmäßigkeit der Erfahrung* im Wesen der *realen Erfahrungsgegenstände* gründet und eine *materiale* ist, gründet die *Wesensgesetzmäßigkeit des Denkens* im Wesen der *idealen Denkgegenstände* und ist eine *formale*. Denn Denkgegenstände haben nur einen formalen Inhalt, da sie bloß formale Beschaffenheiten aufweisen und nur durch formale Implikationsverhältnisse bestimmt sind.

---

<sup>1</sup> Vgl. Hua 32: 103-123; De Palma 2010; 2016.

<sup>2</sup> „number [...] is nothing [...] really existing in things themselves. It is entirely the creature of mind. [...] According as the *mind* variously combines its *ideas*, the unit varies: and as the unit, so the number, which is only a collection of units, also varies. We call a window one, a chimney one, and yet a house in which there are many windows and many chimneys hath an equal right to be called one, and many houses go to the making of one city. [...] Whatever therefore the mind considers as one, that is an unit“ (*Essay towards a new theory of vision*, § 109).

Eben dank ihres bloß formalen Charakters, der im bloß formalen Charakter ihrer Gegenstände gründet, gelten logische Wahrheiten für jeden möglichen Gegenstand, unabhängig von dessen sachlichen Eigenart, sofern er durch logische oder Urteilsformen gedacht wird. Sie bleiben in der freien Variation der Termini gültig, da in ihnen alles auf die Identität der Termini und nichts auf die Anschauung dessen, was diesen entspricht, ankommt (Ms. A I 40/31a). Ihre Evidentmachung bedarf nicht einer Anschauung irgendeiner Materie (Hua 40: 318), weil nur das für die Folgerung Relevante wirklich vollzogen werden muss (ebd. 320 Fn. 1).

## 5. Denken und Sein. Aristoteles versus Hegel

Beim Denken von etwas, das selbst in den Dingen liegt, sind das Gedachte und das Verhältnis des Denkens zu ihm verschieden als beim Denken von etwas, das nur im Denken liegt. Denn während intelligible oder ideale Denkgegenstände „bloße ‚Gedachtheiten‘“ (Hua 7: 28) sind, sind sinnliche oder reale Gegenstände Gegebenheiten, die eine unaufhebbare Andersheit gegenüber dem Denken aufweisen und in ihm nicht aufgehen. Wie Feuerbach bemerkt, ist das Wirkliche das Sinnliche (FW 9: 315f.), das ein „Nichtdenken“, d.h. etwas vom Denken Unterschiedenes und aus ihm Unableitbares ist (ebd. 314; FW 6: 19, 100). Es stellt das *Andere des Denkens* dar. Dieses ist selbstverständlich das *Andere für das Denken* und wird in seiner Andersheit *begriffen*, sonst könnte es auch nicht als ein Anderes bestimmt werden. Dass das Andere des Denkens durch das Denken erfasst wird, besagt jedoch nicht, dass es kein Anderes des Denkens ist oder dass das Denken kein Anderes hat.

Das Andere des Denkens hört keineswegs auf, ein solches zu sein, wenn es gedacht wird. Zwar kann das Denken nicht von sich selbst abstrahieren und man kann nicht an einen nicht gedachten Gegenstand denken. Aber wie Brentano (1924, 129-132) bemerkt, ist ein gedachter Gegenstand nicht ein Gegenstand *als gedachter*: Ein weißes Stück Zucker schmecken, heißt nicht, ein Stück Zucker *als weißes* schmecken. Nur im zweiten Fall wird das Attribut „gedacht“ in modifizierendem Sinn gebraucht und verwandelt den *realen* Erfahrungsgegenstand in einen *idealen* Denkgegenstand: Während ein *Stein als gedachter* ein *nicht wahrnehmbares Gedankending* ist, ist ein wirklich existierender *gedachter Stein* ein *wahrnehmbares Sinnending*. Wird das Sinnliche oder Reale gedacht, hört es nicht auf, sinnlich oder real zu sein. *Das vom Denken unterschiedene Reale ist das, was nicht nur intellektuell gedacht, sondern auch sinnlich gegeben werden kann und erst durch Erfahrung zugänglich ist, also nur insofern durch Denken erfasst werden kann, als es unabhängig von*

*der Denktätigkeit gegeben wird.* Es existiert unabhängig vom Denken, obwohl seine denkunabhängige Existenz im Denken ausgewiesen wird. Die Denkunabhängigkeit der Wirklichkeit besteht darin, dass das Denken sie nicht nach seinen eigenen Gesetzen aus sich selbst hervorbringen und erklären kann.

Hegel zufolge greift das Denken über das Sein und die Subjektivität über die Objektivität hinüber (E, § 215 und A). Denn wie „*das Licht*, das sich und noch anderes manifestiert“, ist das Ich „es selbst und greift über das Objekt als ein *an sich* aufgehobenes über“ (E, § 413). Dies trifft jedoch nur in *funktionaler oder epistemischer Hinsicht* zu, da das Objekt durch die Denktätigkeiten des Ich erfasst und erkannt, aber weder geschaffen noch weggeschaffen werden kann, weshalb es im Ich nicht aufgeht. Wie das Licht ist das Ich Möglichkeitsbedingung des Erscheinens, aber es bestimmt keineswegs, wie das Erscheinende *wesensmäßig* beschaffen ist und wie es *wesensmäßig* erscheint.<sup>1</sup> Das Licht lässt bloß etwas erscheinen, das eine vom Licht unabhängige und auf das Licht nicht zurückführbare Wesensbeschaffenheit hat. Dasselbe gilt für das Ich. *Subjekt und Denken haben einen bloß funktionalen oder epistemischen Vorrang vor ihrem Anderen, d.h. vor Objekt und Sein*, da sie ihr Anderes erkennen und ausweisen, aber nicht aus sich selbst ableiten können. Das „Übergreifen“ des Ich über das Nicht-Ich besagt also nur, dass das Ich alles in seinem potentiellen Feld umfasst, insofern es seine Akte auf alles richten kann, weshalb das Nicht-Ich zum Ich bloß *ideell*, d.h. in dem Sinne gehört, dass es von ihm prinzipiell erfassbar ist. Dass alles durch das Subjekt prinzipiell erfasst werden kann, impliziert nicht, dass alles dem Subjekt *reell* angehörig und von ihm abstammend ist. Das *ideelle, funktionelle, epistemische* Übergreifen des Subjekts oder Denkens über das Objekt oder Sein, vermöge dessen alles *für das Subjekt* ist, impliziert demzufolge kein *reelles, substantielles, ontologisches* Übergreifen, wonach alles *aus dem Subjekt* ist. Das Subjekt bildet die letzte Stätte aller Gegebenheit, Geltung und Ausweisung, aber nicht das Prinzip einer Begründung des Daseins und Soseins von allem.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Die Relativität der Erscheinungsweise der Dinge gründet in ihrem sinnlichen Charakter. Aus Wesensgründen kann das Ding je nach den äußeren Umständen (worunter das Licht) sowie den Beschaffenheiten und Zuständen des Subjekts rot oder grün, rund oder elliptisch erscheinen, aber es kann in keinem Fall — auch nicht in Träumen und Halluzinationen — farblos oder gestaltlos erscheinen. Farbe und Raumgestalt sind nämlich *objektive* Wesenseigenschaften des Dings. Dass ein Ding eine bestimmte Farbe und eine bestimmte Raumgestalt hat, ist zufällig und relativ. Dass ein Ding eine Farbe und eine Gestalt hat, ist notwendig und absolut, da es zu seiner *unveränderlichen* Struktur gehört. Dinge sind nicht wesensmäßig rot oder rund, aber wesensmäßig mit Farbe und Raumgestalt ausgestattet.

<sup>2</sup> Vgl. Tugendhat 1967, 173-177, 199, 212-224.

Dasselbe gilt für den Begriff. Dass alles, was gedacht wird, durch Begriffe erfasst und von ihnen umgriffen wird, impliziert keineswegs, dass der Begriff den ontologischen Grund des Daseins und Soseins von allem bildet, was gedacht wird. Das Gegebene wird begriffen, aber sein Dasein und Sosein ist nicht aus Begriffen ableitbar und geht nicht in ihnen auf.

Hegel sagt: „Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das *Denken* ist das *Sein*“ (E, § 465 Z). Ist das wahr, dann gehört Aristoteles zu denjenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen.

Aristoteles schied Logik und Ontologie, indem er meinte, dass die *ontologischen* Kategorien nicht aus den *logischen* Denk- oder Urteilsformen stammen und im Gegensatz zu diesen nicht bloß im *Denken*, sondern in den *Dingen* selbst, nämlich in der *Wirklichkeit* liegen. Wenn er die Thesen der von Hegel ständig gelobten Eleaten vernahm, die — weil sie Denken und Sein als identisch ansahen — „die Wahrnehmung überschreitend und vorbeisehend an ihr“ behaupteten, das All sei nur Eines und unbewegt, schlug Aristoteles die Hände über den Kopf zusammen, indem er ausrief, dass dies „zwar der logischen Gedankenführung nach zu folgen scheint, es aber in Beziehung auf die Dinge dem Wahnsinn nahesteht, solcher Ansicht zu sein“ (*De gener. et corr.*, 325a 13-20). „Die Behauptung ‚Alles ruht‘ und die Suche nach einer Erklärung dafür, indem man alle Wahrnehmungen fahren lässt, das ist eine Art Gehirnerweichung“ (*Phys.*, 253a 31-34). Diese Aussagen widersprechen Hegels These, Aristoteles machte nicht die Erfahrung zum Prinzip des Erkennens (TW 19: 145) und seine Philosophie sei das Entgegengesetzte des Empirismus (ebd. 132), da ihr Prinzip nicht die Wirklichkeit des unmittelbar Vorhandenen, sondern die Idee als Wirklichkeit sei (E, § 142 Z). In Widerspruch dazu stehen auch die (sachlich selbst Hegels Ansatz treffende) Kritik an denjenigen, die „die Beweise nicht aus den Phänomenen, sondern eher aus theoretischen Erwägungen zusammensuchen“ (*De caelo*, 293a 29-30) und an denjenigen, die, wenn sie über die Phänomene sprechen, Dinge behaupten, die mit ihnen nicht übereinstimmen, während „die Prinzipien der wahrnehmbaren Dinge wahrnehmbar sein müssen“ (ebd. 306a 6-14).

In diametralem Gegensatz zu Hegel (TW 6: 437; E, § 246 A und Z) hält Aristoteles die *empirische Existenz* für den *Maßstab des Wahren*, legt der Naturphilosophie die *Erfahrung* als die *letzte Bewährung* zugrunde und verleiht nicht nur dem *Berufen auf die Erfahrung* einen Vorrang vor der *Notwendigkeit*

des Begriffs, sondern meint sogar, es sei wahnsinnig, letztere geltend zu machen, wenn sie der Erfahrung widerstreitet.<sup>1</sup> Wie Feuerbach und Husserl<sup>2</sup> vertritt er den von Hegel bekämpften Ansatz,<sup>3</sup> wonach nur Einzeldinge selbständig existieren, weshalb ein Allgemeines wie das Weiße besteht, nur wenn entsprechende Individuen bestehen (*Cat.*, 14a 6-10). Obwohl man nämlich vom Weißen *sprechen* kann, ohne weiße Dinge zu erwähnen, setzt das Weiße *seinsmäßig* weiße Dinge voraus, da es immer an einem Substrat ist und somit nur ist, wenn etwas Anderes ist (*Metaph.*, 1087a 31-36).<sup>4</sup>

Feuerbachs und Marx' Kritik an Hegels Inversion des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses wurde von Aristoteles' Kritik an der platonischen Verselbständigung des Prädikats, d.h. an der Zuschreibung eines vom Subjekt getrennten Bestehens an ihm vorweggenommen. Aristoteles lehnt gerade insofern die Prinzipienlehre der Akademiker ab, als sie auf einer Umkehrung des Fundierungsverhältnisses beruht und das Spätere oder Fundierte als das Frühere oder Fundierende ausgibt. Wie er erläutert, sind das Viele und Wenige, das Große und Kleine sowie die anderen Relativa nicht Substrat, sondern Akzidentien oder Eigenschaften der Zahlen und Größen (ebd. 1088a 17-20). Denn nichts ist viel oder wenig, groß oder klein und überhaupt ein Relatives, ohne dass es etwas Anderes wäre, das viel oder wenig, groß oder klein oder relativ wäre (ebd. 1088a 26-29). Es ist ungereimt, eine Nichtsubstanz zu etwas zu machen, das früher als die Substanz ist (ebd. 1088b 2-4), wie das bei den Akademikern

---

<sup>1</sup> Irwin (1988, § 10, 17, 165) wirft Aristoteles geradezu einen naiven Empirismus vor, der unkritisch auf die Sinne vertraut und das Bestehen von nicht theoriebeladenen sinnlichen Gegebenheiten annimmt.

<sup>2</sup> Vgl. FW 9: 441; FW 6: 147; FW 5: 50; Hua 19: 679, 703, 715; Mat 3: 168, 171; Hua 17: 177, 457; Hua 8: 408.

<sup>3</sup> Wie Hegel erläutert, kann man erst nach „Vernichtung“ der sinnlichen Realität die „metaphysischen Ideen“ als objektiv wahre und reale Vorstellungen ansehen: Wenn man „die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dinge setzt, ist es unmöglich“ (TW 2: 380). Deshalb vertritt er die „Nichtigkeit“ der „äußere[n] Gegenstände“, d.h. der „wirkliche[n]“ und „individuelle[n]“ Dinge (TW 3: 91): Die unmittelbar einzelnen Dinge sind „nur Schein“, mithin „nichts an sich“, da sie „den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen“ haben (E, § 246 Z, 45 Z). Der von Hegel bekämpfte *Realismus* besteht gerade in der *These, dass nur individuelle Sinnendinge wirklich existieren* (TW 19: 571f.), weshalb das wahre Sein nicht „die Idealität“, sondern „das unmittelbare, äußere Dasein“ (E, § 91 Z) bzw. nicht „das Gedachte und de[r] Begriff“, sondern „der gegebene Stoff der Anschauung und das Manigfaltige der Vorstellung“ ist (TW 6: 259).

<sup>4</sup> Laut Schelling ist das reine Sein, das Hegel an Stelle des bloßen Seienden setzt, „das Abstraktum eines Abstraktums“, also „etwa so wie die Weiße ohne ein Weißes oder die Rote ohne ein Rotes“ oder „das Sein ohne das Seiende“ (SW Ergbd. 4: 459 Fn. 1).

der Fall ist, die die Gegensätze als Prinzipien ansetzen, indem sie eine Inversion von Substrat und Bestimmung, d.h. von Selbständigem und Unselbständigem vollziehen. Die Gegensätze können nicht Prinzipien sein, da sie ihrer Wesensart nach Bestimmungen eines Substrates sind, ohne das sie nicht sein können, weshalb sie keine selbständige Existenz haben, sondern an einem Substrat und somit später als dieses sind, während die Prinzipien früher als alles andere sind (ebd. 1087a 31-b 4). Die Akademiker machen also laut Aristoteles — genauso wie Hegel laut Feuerbach und Marx — das ontologisch Spätere zum ontologisch Früheren und kehren die Weise um, wie die Sachen sich objektiv verhalten, indem sie — um Marx' Worte zu gebrauchen (MEW 1: 224) — die Prädikate getrennt von ihrem Subjekt verselbständigen.

Aristoteles' Kritik der akademischen Prinzipienlehre enthält zudem eine Kritik ante litteram des von Hegel übernommenen neuplatonischen Ansatzes, demzufolge „das Viele vom Ersten hervorgeht“ (TW 19: 471) und „alle Unterschiede auf die Einheit zurück[zu]führen“ sind (ebd. 472). Denn gegen die Akademiker vertritt Aristoteles die Ansicht, dass die Eins keine für sich seiende Substanz, sondern bloß das Maß einer als Substrat vorausgesetzten Vielheit bezeichnet (*Metaph.*, 1088a 2-5) und dass *eine* einzige Art von Wesenheit unmöglich die Ursache davon sein kann, dass das Seiende teils Substanz, teils Qualität usw. ist (ebd. 1089a 12-15). Um die Frage zu beantworten, inwiefern die Seienden Vieles sind, muss man nicht bloß das Seiende in derselben Kategorie, sondern die Vielheit der Kategorien untersuchen, da es dabei nicht bloß um die Frage geht, wieso es viele Substanzen, viele Qualitäten usw. gibt, sondern wieso die Seienden teils Substanzen, teils Qualitäten usw. sind (ebd. 1089b 20-24). *Die Prinzipien von sachhaltig verschiedenen Wesenheiten können also nicht formal, sondern müssen sachhaltig sein, weshalb verschiedene Arten von Wesenheiten verschiedene Prinzipien haben.* „Weder die unbestimmte Zweiheit noch das Große und Kleine sind die Ursache davon, dass es zweierlei Weißes oder viele Farben, Säfte und Gestalten gibt; sonst wären auch letztere Zahlen und Einheiten“ (ebd. 1089a 35-b 2). Ebenso kann die Idee, der Gedanke oder der Begriff nicht die Ursache davon, dass es viele Dinge, Farben, Töne gibt; sonst wären auch letztere Ideen, Gedanken oder Begriffe, und nicht ein Sinnliches und Wahrnehmbares. Um ein Bild von Jacobi (1816, 24f.) zu gebrauchen: Die Figuren der Kategorien sind nicht das Produkt eines Strickstrumpfs, in dem alles aus einem alleinigen Faden gewonnen wird. Anders als der Idealismus meint, ist *das Mannigfaltige*, das an der *je nach der Kategorie verschiedenen Materie* liegt (*Metaph.* 1089b 27-32), nicht aus einem Prinzip herzuleiten oder anderswie aus etwas Anderem zu entnehmen, sondern als *ein Ursprüngliches und Unableitbares* anzunehmen: Das Sein ist sachlich in sich unterschiedlich, da die Kategorien oder Gattungen

von Seienden verschieden und nicht auf *ein* Prinzip zurückführbar sind. *Es gibt demnach kein Prinzip der Vielheit überhaupt. Die Vielheit — sowohl der Seienden als auch ihrer höchsten Gattungen — ist ursprünglich und unableitbar.*

Hegel gibt eine neuplatonische Interpretation von Aristoteles' Philosophie, an der er die akademischen Reste würdigt, wie das bei der *nóesis nóeseos* der Fall ist, die durch die Notwendigkeit des Begriffs angesetzt wird, jedoch kein Schöpfungs- oder Ableitungsprinzip der Welt ist. Laut Hegel kann die alexandrinische Philosophie sogar als *neuaristotelisch* genannt werden, da sie die Lehre der *nóesis nóeseos* entwickelt (TW 19: 410, 463), und erst sie hat das Absolute als konkret gewusst und die Natur des Geistes aufgefasst (ebd. 488). Demnach trifft Feuerbachs These zu, Hegel sei keineswegs der deutsche oder christliche Aristoteles, sondern der deutsche Proklus und seine Philosophie sei die wiedergeborene alexandrinische Philosophie (FW 9: 311).<sup>1</sup>

Hegel selbst weist auf die empiristischen Züge des aristotelischen Denkens hin, indem er seine Entfernung von ihm hervorhebt.

Er bemerkt, dass nach Aristoteles das Denken „ein Gegenstand wie die anderen, eine Art von Zustand“ ist und dass er nicht sagt, das Denken „sei allein die Wahrheit, alles sei Gedanke [...]. Dass der Gedanke, als das zu sich selbst sich Verhaltende, *sei*, die Wahrheit sei, sagen wir. Ferner sagen wir, dass der Gedanke *alle* Wahrheit sei; nicht so Aristoteles“ (TW 19: 164f.), der das Denken des Denkens als die höchste Idee auffasst, aber meint, die Welt oder der Inhalt stehe außer ihr (ebd. 488).

---

<sup>1</sup> Der Versuch von Hartmann (1957), Aristoteles an Hegel anzugleichen, ist m.E. abwegig. Denn Aristoteles meint zwar, dass durch seine Formen (Begriffe, Urteile und Schlüsse) das Denken das Sein erfassen kann, aber stellt nicht, wie Hartmann behauptet, Denkformen und Seinsformen, mithin Logik und Ontologie gleich, sondern unterscheidet von dem Realen das Logische, das nicht außerhalb des Denkens existiert, und brandmarkt Parmenides und Zenon als Verrückte aus demselben Grund, aus welchem Hegel sie verherrlicht, nämlich weil sie Denken und Sein identifizieren, indem sie an der Wahrnehmung vorbeisuchen und bloß nach der logischen Gedankenführung vorgehen. Hartmann (ebd. 233-235) selbst sieht jedenfalls einen tiefen Unterschied zwischen den beiden Denkern darin, dass, während für Hegel das Wirkliche im Logischen restlos aufgeht, für Aristoteles die Materie das Wirkliche vom Logischen scheidet, da er einen alogischen Differenzierungsprozess annimmt, der nicht dem Eidos entstammt, sondern innerhalb der Materie einsetzt. Hier haben nach Hartmann die Gleichsetzung des Logischen und Ontologischen sowie der Apriorismus ihre Grenze, der sich nur so weit erstreckt, als sich die logische Struktur ins Konkretum hineinerstreckt und das reale Sein beherrscht.

Hegel zufolge sind außerdem die von Aristoteles dargestellten Formen „nur Formen des verständigen Denkens“, in denen das Wahre nicht gefasst werden kann, und seine Logik ist nicht „die Logik des spekulativen Denkens“, sondern die „Logik des Endlichen“ (ebd. 240f.). Denn bei den Denkformen verhält sich Aristoteles „wie ein Naturbeschreiber“ und liefert bloß eine „Naturgeschichte des endlichen Denkens“ (ebd. 229). Indem er eine vom Neuplatonismus erhobene Kritik wiederholt,<sup>1</sup> behauptet Hegel, Aristoteles stelle die Kategorien „nebeneinander“ (ebd. 233) und seine Darstellung der Begriffe bestehe oft in einer „bloßen Aufzählung [...], die ohne Notwendigkeit fortgeht“, indem er nicht danach strebt, „alles auf eine Einheit [...] zurückzuführen“ (ebd. 147). Er nimmt „empirischen Anfang“, anstatt „deduzierend“ fortzuschreiten, und erarbeitet demnach kein „System der Philosophie“ (ebd. 145). Seine Methode erscheint „nach einer Seite empirisch, und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenstände, wie sie in der Vorstellung sind; es ist da keine Notwendigkeit“ (ebd. 148). Aristoteles – so lautet Hegels Grundkritik – „verfährt nicht systematisch, dass er aus dem Begriff selbst entwickelte“ (ebd. 149). „Was mangelt, ist *ein* Prinzip, das durchs Besondere hindurchgeführt wird“ (ebd. 247), eine Zurückführung „auf allgemeinere Prinzipien“ (ebd. 148). „Der Mangel der Aristotelischen Philosophie liegt also darin, dass [...] die Einheit, der absolut vereinende Begriffe nicht geltend machen worden. Dies ist es nun, was die Folgezeit zu leisten hatte“ (ebd. 244). Dies wurde nämlich vom Neuplatonismus geleistet, der das Mannigfaltige vom Einen abgeleitet hat: „Es ist Plotin nicht darum zu tun, die Gegenstände in ihrer Bestimmtheit aufzufassen, wie Aristoteles, sondern sie zu ihrer Einheit zurückzuführen und das Substantielle gegen den Schein geltend zu machen“ (ebd. 438).

Hegel nimmt sachlich die Einschätzung von Cohen vorweg, der – wie Gadamer (1993, 241) berichtet – Aristoteles als einen „Apotheker“, d.h. als einen bloß klassifizierenden Denker bezeichnete. In Hegels und Cohens Augen besteht Aristoteles’ Mangel darin, dass er empiristisch beschreibt und klassifiziert, anstatt idealistisch zu erklären, zu deduzieren und zu konstruieren. Was Hegel und Cohen als Mangel von Aristoteles betrachten, ist m.E. sein Verdienst. Nach Aristoteles sind die Grundstrukturen der Wirklichkeit nicht aus einem Prinzip abzuleiten, sondern deskriptiv vorzufinden und auseinanderzulegen und es ist wahrscheinlich, dass er in absichtlichem Gegensatz zur akademischen Prinzipienlehre die Kategorien „rhapsodisch“ aufgegriffen hat, anstatt sie systematisch aus einem Prinzip zu erzeugen, wie auch Kant

---

<sup>1</sup> Elias (1900, 159, 6-9) betont, dass Aristoteles eine bloße Aufzählung der zehn Kategorien gibt, ohne den Grund anzuführen, warum sie zehn sind.

(1781/87, A 81/B 106f.) ihm vorwirft. Wie Locke (TW 20: 214) liefert Aristoteles eine bloße Aufzählung der Grundbegriffe, da er meint, diese seien nur durch empirische Folgerung vorfindlich. Denn wie Düsing (2001, 65, 74f.) erläutert, ist Aristoteles' Ontologie eine *realistische*, da sie die Kategorien oder Seinsweisen als vorgegebene Bestimmungen des Seienden ansieht, die aufzunehmen, nämlich *aus dem Seienden selbst* zu entnehmen sind, weshalb sie nur insofern gedacht werden können, als sie vorgegeben sind, während Hegels Ontologie eine *idealistische* ist, da sie die Seinsbestimmungen für Begriffsbestimmungen der Vernunft hält, die *durch das reine Denken* als dessen Momente konstituiert werden.

## 6. Der Ursprung der Kategorien aus Erfahrung

Selbst Husserl vertritt eine realistische Ontologie, da er meint, die Kategorien seien nicht aus einem Prinzip zu deduzieren, sondern in der Erfahrung selbst zu finden (Hua 5: 25). Demgemäß lehnt er Kants transzendente Deduktion ab, die *von oben her* vorgeht (Hua 37: 212), und übernimmt Lockes Gedanken einer empirischen Folgerung der Kategorien (Hua 7: 97-99; Hua 35: 289), den er allerdings *in eidetischem Sinne* umdeutet: Kategorien sind weder auf die logischen Urteilsformen noch auf die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung, sondern auf die *Wesenseigenart der gegebenen Inhalte* zurückzuführen, die die Struktur der Erfahrungswelt bestimmt.<sup>1</sup>

In Lockes Gedanken einer empirischen Folgerung — den Hegel auf die psychologische Hülle reduziert, in der er formuliert wird (TW 20: 209-222) — liegt ein gültiger Kern. Denn anders als Hegel meint (E, § 163 Z 2), entstehen Begriffe aus Erfahrung und, wenn wir alle elementaren Ideen sowie die Weisen ihrer Verknüpfung zu komplexen Ideen aufweisen können, können wir das Universum möglicher Erkenntnis bestimmen (Hua 7: 99). *Das Wissen ist wesensmäßig auf das Gegebene angewiesen, das die Erfahrungsbasis der Erkenntnis bildet, wie schon Aristoteles behauptet (An. Post., 81a 38)*. Selbst Vorstellungen ideal möglicher Welten können nur gewonnen werden „als Phantasieabwandlungen der sachhaltigen Erfahrungsvorstellungen, die wir als Wahrnehmungen und Erinnerungen von daseiender Welt haben“ (Hua 32: 68).

---

<sup>1</sup> In den *Fortschritten* deutet Kant selbst eine empirische Folgerung der Kategorien in phänomenologischem Sinne an, indem er schreibt, dass die synthetische Einheit der Apperzeption oder des Bewusstseins, „nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände im Raum und Zeit, verschiedene Funktionen, sie zu verbinden erfordert, welche Kategorien heißen“ (AA XX, 276).

Empirische Folgerung besagt Zurückführung des Wissens auf dessen sachliche Grundlage oder „Ideenmaterial“ (Hua 7: 99). Lockes Gedanken nimmt demnach die phänomenologische Idee einer *Genesis der Grundbegriffe aus den Wesensarten der sinnlichen Inhalte* vorweg. Da der Grund der sachlichen Formen in der sachlichen Wesenseigenart des Stoffs liegt, muss die Folgerung der Kategorien nicht von dem Subjekt oder Denken, sondern von den erfahrungsmäßig gegebenen Sachgehalten ausgehen.

Nicht nur sinnlich-materiale Kategorien, sondern selbst formallogische Kategorien haben nach Husserl „Ursprünge aus Erfahrungen“ (Hua 17: 216), obwohl sie keineswegs auf Erfahrung reduzierbar sind.

Hegel behauptet, in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte wie „dies Blatt *ist grün*“ seien schon Kategorien eingemischt (E, § 3 A), die keinen anderen Grund haben als das Denken selbst. Husserl zeigt, dass der Satz und die in ihm eingemischten formalen Kategorien eine *Genesis aus Erfahrung* haben, die allerdings keine empirische, sondern eine *Wesensgenesis* ist.<sup>1</sup> Wenn man der „Sinnesgenesis“ (Hua 17: 215) der Urteile bis auf die letzten Kerne, d.h. auf die individuellen Gegenstände nachgeht, die „in sich selbst nichts von Urteilsyntaxen enthalten und ihrem erfahrbaren Dasein nach vor allem Urteilen liegen“ (ebd. 212), kann man die „Genesis der logischen Bedeutungen an den Bestimmungssubstraten“ (Hua 31: 67) nachweisen. Denn selbst die den kategorialen Funktionen vorangehende sinnliche Erfahrung hat eine Syntax, d.h. „ihre Weise der syntaktischen Leistungen [...], die aber noch frei sind von allen begrifflichen und grammatischen Formungen, die das Kategoriale im Sinne des prädikativen Urteils und der Aussage charakterisieren“ (Hua 17: 219f.). Solche *Syntax der vorkategorialen Erfahrung* gründet nicht in den Denkleistungen des Subjekts, sondern in der sachlichen Wesenseigenart der sinnlichen Erfahrungsinhalte.

*Sachverhalte* wie „dies Blatt *ist grün*“ sind Korrelate von Urteilen, aber stammen aus *Sachlagen*, d.h. aus sinnlichen Verhältnissen zwischen sinnlichen Inhalten. Jede Sachlage fungiert als „*das passiv vorkonstituierte Fundament*“ (Husserl 1972, 288) verschiedener Sachverhalte, weil sie je nach der Richtung des Interesses in verschiedenen Weisen expliziert werden kann. Z.B. gründen die Sachverhalte „*a>b*“ und „*b<a*“ in derselben vorkategorialen Sachlage: Die zweite Gegebenheitsweise wird durch die erste „motiviert“ (und umgekehrt) und „die Urteils motivation, die zu den Urteilsakten gehört, richtet sich nach dieser sinnlichen Motivationslage“ (Ms. B IV 12/3a-b).

Urteile setzen die Gegebenheit von Inhalten voraus, die keine syntaktische, sondern bloß eine Kernform aufweisen. Im kopulativen Urteil hat das

---

<sup>1</sup> Vgl. De Palma 2008.

Subjekt die Kernform der Substantivität, die das Für-sich-sein, nämlich die Selbständigkeit bezeichnet, und das Prädikat die der Adjektivität, die das An-etwas-sein, nämlich die Unselbständigkeit bezeichnet. In dem durch das Erkenntnisinteresse erregten und vor der Urteilstätigkeit stattfindenden Explikationsprozess wird der sinnliche Gegenstand zu *Substrat* von Eigenheiten und diese zu seinen *Bestimmungen*. Der *aktive* Vollzug der Synthesis von Substrat und Bestimmung verwandelt das Substrat von Bestimmungen in *Subjekt von Prädikaten*: Im Urteil *S ist p* wird das Substrat *als p* erfasst, d.h. *aktiv* bestimmt, was sich in der von der Kopula hervorgebrachten logischen Formung ausdrückt. Die Explikationsprozesse der Erfahrung bilden daher die „Ursprungsstelle der [...] logischen Kategorien“ (Hua 31: 20). Indem Husserl aufzeigt, dass die logischen Formen in der sachlichen Wesensstruktur gründen, die das sinnlich Gegebene vor der Urteilsformung aufweist, vollzieht er eine wahrhafte *Folgerung der Kategorien*, die *von unten* vorgeht, da ihr Leitfaden nicht in den logischen Urteilsformen, sondern in den sinnlichen Erfahrungsstrukturen liegt.<sup>1</sup> *Da die Kategorien den Gliederungsformen der Erfahrung entspringen, die in der sachlichen Natur der sinnlichen Wesensgehalte gründen, muss ihre Folgerung nicht vom Denken, sondern von der Erfahrung selbst ausgehen. Der idealistische Weg ist verkehrt und muss umgekehrt werden.*

Alles kann als Substrat, d.h. als Thema des Interesses fungieren. Denn ein Substrat kann der Verselbständigung einer Bestimmung entspringen, wie wenn wir im Betrachten eines Blattes von den Nuancierungen seiner Farbe angezogen werden und diese zum Thema machen. Da jeder sinnliche Inhalt sowohl als Substrat als auch als Bestimmung je nach dem subjektiven Interesse fungieren kann, ist der Unterschied zwischen Substrat und Bestimmung ein relativer. Der Relativität des Substrates als in Bestimmungen explizierbares Thema des Interesses entspricht der formale Charakter des Gegenstandes als Subjekts möglicher Prädikate oder „Etwas überhaupt“: Wie alles als Substrat in der Erfahrung fungieren kann, kann alles als Subjekt im Urteil fungieren. Aber dieser relative Unterschied „hat hinter sich einen absoluten Unterschied“ (ebd. 40), nämlich den Unterschied zwischen dem, was seiner Natur nach ursprünglich als Substrat erfahren wird, und dem, was seiner Natur nach ursprünglich als Bestimmung erfahren wird. „Es gibt Gegenstände, die in ursprünglicher Selbstgegebenheit nur dadurch in Substratform auftreten können, dass sie vorher als Bestimmungen aufgetreten waren. Und es gibt andererseits Gegenstände, für die das nicht der Fall ist“ (ebd. 41). Jeder Inhalt kann verselbständigt werden und als Subjekt oder Objekt eines Urteils fungieren, aber

---

<sup>1</sup> Vgl. Piana 1979, 217.

nicht jedes Substrat entspringt der Verselbständigung. Da sie ein unselbständiger Inhalt ist, ist eine Farbe notwendig als Bestimmung gegeben, ehe sie zu Substrat werden kann (ebd. 41, 94f.; Hua 9: 100). Es ist demnach zwischen Substraten und Bestimmungen in absolutem und in relativem Sinne zu unterscheiden (Hua 15: 521; Husserl 1972, 151-160).

Die Unterscheidung zwischen Substrat und Bestimmung, d.h. zwischen Selbständigem und Unselbständigem ist „eine *objektive*“ (Hua 19: 240), da sie in der sachlichen Natur der Inhalte und somit in der Weise gründet, wie sie vor der logischen Formung beschaffen und gegeben sind.<sup>1</sup> „Der Unterschied des Selbständigen und Unselbständigen ist ein radikaler Unterschied in deren syntaktischen Stoffen, und dieser bedingt dann auch hinsichtlich der Urteile wesentliche Unterschiede“ (Hua 31: 95). Denn Substantive, die der Verselbständigung eines unselbständigen Inhalts entspringen, weisen auf ihre ursprüngliche adjektivistische Kernform zurück: Urteile wie „dies Blatt hat Grün“ und „das Grün ist an diesem Blatt“ geben sich als Modifikationen des Urteils „dies Blatt ist grün“ (Husserl 1972, 264, 268f.). *Die logische Struktur des prädikativen Urteils gründet in der sinnlichen Gliederung des vorprädikativen Gegebenen nach selbständigen und unselbständigen Inhalten.* Die Erfahrungswelt hat nämlich „intuitiv aufweisbare Strukturen, die uns binden, die an unser prädikatives Denken also Forderungen stellen“ (Hua 32: 101).

Bereits Aristoteles bemerkt (*An. post.*, 81b 24-29, 83a 1-33), der Umstand, dass wir die Akzidentien als Subjekte gebrauchen und etwa „das Weiße ist Holz“ sagen können, ändere nichts an ihrer ontologischen Eigenart und an ihrem Verhältnis zur Substanz, indem er die Urteile, in denen ein Akzidens von einer Substanz gesagt wird, von den Urteilen, in denen eine Substanz von einem Akzidens gesagt wird, ähnlich scheidet, wie Husserl die ursprünglichen Substrate von den aus Verselbständigung stammenden Substraten und die entsprechenden Urteile scheidet. Die Unterscheidung zwischen Bestimmungen und Substrat ist eben eine Übernahme der aristotelischen Unterscheidung zwischen Akzidenzien oder Prädikabilien und Substanz, die „das identische Ding bezeichnet, sofern es Träger solcher Prädikabilien ist“ (Hua 30: 370f.), und liegt der Ontologie Husserls zugrunde, der das real Seiende als ein „Individuelles“ bestimmt, das Substrat möglicher Prädikate, aber nicht selbst Prädikat ist (Hua 9: 101 Fn.; Hua 32: 36f.). Die Substanz bildet weder ein Bündel von Qualitäten noch etwas jenseits der Erfahrung Liegendes, sondern die in der Erfahrung gegebene sachliche „Einheit des Realen“ (Hua 41: 276) und das Ding ist ein sinnliches Ganzes, das ohne Eingreifen des Subjekts bzw. vor dessen Denktätigkeit gegeben ist, da es aus der Eigenart der unselbständigen

---

<sup>1</sup> Vgl. Hua 19: 238-245, 579f.; Husserl 1972, 147-150, 161, 163, 248f.

sinnlichen Erscheinungsinhalte hervorgeht, die als dessen Eigenschaften fungieren. Die Ontologie besteht darum in der „Wissenschaft von den Ganzen als Ganzen“ (ebd. 261), d.h. „von der Wesensgestalt einer Welt überhaupt“ sowie von deren „Sondergestalten“ (Zeit, Raum und Kausalität) (ebd. 262). Sie soll nicht auf gedankliche Konstruktionen zurückgreifen, welche in der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit nicht ausweisbar sind, sondern die Abhängigkeits- oder Fundierungsverhältnisse zwischen sinnlichen Wesensinhalten herausgreifen, welche die sachliche Struktur der realen Welt bestimmen.

## 7. Schluss

Wie Bouton (2019, 50, 52) bemerkt, ist laut Hegel die Realität kein formloses Magma, sondern ein erkennbares Ganzes, da Begriffe objektiv innerhalb der Wirklichkeit existieren, die nach Denkbestimmungen strukturiert ist, und bestimmte Begriffe befreien die rationellen Strukturen der Realität aus der Masse der sensiblen Daten. Nun, Realität ist zwar ein erkennbares Ganzes, aber ist nicht nach formalen Denkbestimmungen, sondern nach materialen oder sinnlichen Wesensformen strukturiert, die in der sachlichen Wesenseigenart der faktisch gegebenen sinnlichen Wesensgehalte gründen.

Wie Hegel behauptet, ist die gegenseitige Abhängigkeit der Gegenstände voneinander nicht etwas ihnen Äußerliches, sondern zu ihrem Wesen Gehöriges (E, § 45 Z). Aber anders als er meint, sind die *realen* Beziehungen zwischen ihnen nicht logisch, sondern sinnlich oder sachhaltig, da sie in der unableitbaren sinnlichen oder sachhaltigen Wesenseigenart der Gegenstände gründen. Die *reale* Welt ist zwar „nicht ein Sammelsurium von für sich seienden [...] Realitäten“, aber bildet *kein gedankliches, sondern ein sinnliches Ganzes*, da über das formale Apriori hinaus ein materiales Apriori, d.h. „eine apriorische Form für alle mögliche Realität besteht“ (Hua 41: 320): Die einzelnen Realitäten „können nur reale Wirklichkeiten sein, wenn sie [...] eine gewisse Form der realen Verbundenheit innehalten“ (ebd. 377), und die Welt ist „ein Ganzes, das alle Ganzen und alle etwaigen unteilbaren Realitäten in sich trägt in Verbundenheit“ (ebd. 261). Als *reale* Kategorien und *reale* Verbundenheit gelten nur die *materialen oder sinnlichen* Kategorien und die *materiale oder sinnliche* Verbundenheit, welche nicht bloß denkbar, sondern gebbar, d.h. nicht bloß im Denken begreifbar, sondern in der Erfahrung antreffbar sind. Um die objektiven Strukturen der realen Welt zu erfassen, ist also nicht vom Sinnlichen, sondern von den subjektiven Zutaten abzusehen, die nicht in den Dingen, sondern bloß im Denken sind.

**Danksagung** Ich danke der Direktorin des Husserl-Archivs in Löwen, Prof. Julia Jansen, für die Genehmigung, aus Husserls unveröffentlichten Manuskripten zu zitieren, sowie Andrea Michler und Wolfgang Kaltenbacher für die Hinweise zur Verbesserung des Textes.

### Abkürzungen

A	Leibniz, G. W., <i>Sämtliche Schriften und Briefe</i> . Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften. Darmstadt: Reichl, 1923–.
AA	<i>Kants Gesammelte Schriften</i> . Hg. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer, 1900–.
E	Hegel, G. W. F., <i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse</i> . In TW 8-10.
FW	Feuerbach, L., <i>Gesammelte Werke</i> . Hg. W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967–.
GW	Hegel, G. W. F., <i>Gesammelte Werke</i> . Hg. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1968–.
Hua	<i>Husserliana. Edmund Husserl – Gesammelte Werke</i> . Den Haag: Nijhoff, 1950.
Mat	<i>Husserliana Materialien. Edmund Husserl – Materialien</i> . Dordrecht: Kluwer, 2001–.
MEW	Marx, K. Engels F., <i>Werke</i> . 44 Bde. Berlin: Dietz, 1956-1968.
SW	Schelling, F. W. J., <i>Werke</i> . Hg. M. Schröter. 12 Bde. München: Beck und Oldenbourg, 1927–1954.
TW	Hegel, G. W. F., <i>Werke in 20 Bänden</i> . Hg. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969–1971.

## Bibliographie

- Adorno, Th. W. 1970. *Negative Dialektik*. In *Gesammelte Schriften*. Hg. R. Tiedemann. Bd. VI: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7-412.
- Bouton, C. 2019. „Idealismus und Realismus bei Hegel“. *Hegel-Studien* 52: 31-58.
- Brentano, F. 1862. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg i.B.: Herder.
- Brentano, F. 1867. *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Mainz: Kirchheim.
- Brentano, F. 1924. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. I. Hg. O. Kraus. Hamburg: Meiner.
- De Palma, V. 2008. „Die Syntax der Erfahrung. Zu den sachhaltigen Voraussetzungen des Logischen und des Sprachlichen“. In F. Mattens (ed.), *Meaning and Language. Phenomenological Perspectives*. Dordrecht: Kluwer, 127-148.
- De Palma, V. 2010. „Die Kategorien des Sinnlichen. Zu Husserls Kategorienlehre“. *Phänomenologische Forschungen*, 23-39.
- De Palma, V. 2011. „Ist Husserls Assoziationstheorie transzendental?“. *Phänomenologische Forschungen*, 87-110.
- De Palma, V. 2014. „Die Fakta leiten alle Eidetik. Zu Husserls Begriff des materialen Apriori“. *Husserl Studies* 30 (3): 195-223.
- De Palma, V. 2016. „Subjekt und Erfahrung. Grundlagen und Implikationen von Husserls Kritik an die transzendente Methode Kants“. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* 8 (2): 304-325.
- Düsing, K. 2001. *Hegel e l'antichità classica*. Napoli: La Città del Sole.
- Elias 1900. In *Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Edidit A. Busse. Berlin: Reimer.
- Fulda, H. F. 1999. „Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung kantischer Gedanken“. *Revue internationale de philosophie* 210 (4): 465-484.
- Gadamer, H. G. 1993. „Philosophie als Literatur“. In *Gesammelte Werke*. Bd. VIII: *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Tübingen: Mohr, 240-257.
- Hartmann, N. 1957. „Aristoteles und Hegel“. In *Kleinere Schriften*. Bd. II: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin: De Gruyter, 214-252.
- Holenstein, E. 1972. *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. 1972. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hg. L. Landgrebe. Hamburg: Meiner.
- Irwin, T. 1988. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacobi, F. H. 1816. *Jacobi an Fichte*. In *Werke*. Hg. F. H. Jacobi et al. Bd. III. Leipzig: Fleischer, 9-57.
- Jaeschke, W. 1978. „Feuerbach redivivus. Eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Literatur im Blick auf Hegel“. *Hegel-Studien* 31: 199-237.
- Kant, I. 1781/87. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.

- Kobusch, Th. 1987. *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Leiden: Brill.
- Lask, E. 1923. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In *Gesammelte Schriften*. Hg. E. Herrigel. Bd. II. Tübingen: Mohr, 1-282.
- Lewis, C. I. 1929. *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Scribner.
- Martin, Ch. 2020. „G. W. F. Hegel: Die Verwandlung von Metaphysik in Logik“. In J. Urbich, J. Zimmer (Hg.), *Metzler Handbuch Ontologie*. Stuttgart: Metzler, 126-137.
- Natorp, P. 1973. „Zur Frage der logischen Methode“. In H. Noack (Hg.), *Husserl*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1-15.
- Piana, G. 1979. *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*. Milano: Il Saggiatore.
- Puntel, L. B. 1983. „Transzendentaler und absoluter Idealismus“. In D. Henrich (Hg.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 198-229.
- Quante, M. 2011. *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Siep, L., Halbig, C., Quante, M. 2001. „Direkter Realismus. Bemerkungen zur Aufhebung des alltäglichen Realismus bei Hegel“. In R. Schumacher (Hg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?* Paderborn: Mentis, 147-163.
- Stumpf, C. 1891. Psychologie und Erkenntnistheorie. *Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 19: 465-516.
- Stumpf, C. 1939/40. *Erkenntnislehre*. 2 Bde. Hg. F. Stumpf, Leipzig: Barth.
- Trendelenburg, A. 1846. *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin: Bethge.
- Trendelenburg, A. 1870. *Logische Untersuchungen*. Bd. I. Leipzig: Hirzel.
- Tugendhat, E. 1967. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.
- Ulrici, H. 1841. *Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik derselben*. Halle: Lippert.
- Windelband, W. 1900. „Vom System der Kategorien“. In B. Erdmann et al. (Hg.), *Philosophische Abhandlungen. Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstage*. Tübingen: Mohr, 41-58.