

jena-sophia

Studien und Editionen zum deutschen Idealismus und zur
Frühromantik

Herausgegeben von Christoph Jamme und Klaus Vieweg

Abteilung II – Studien
Band 1

Hegels
Jenaer Naturphilosophie

Herausgegeben von Klaus Vieweg

1998

Wilhelm Fink Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Rudolf Siederlebenschen Otto-Wolff-Stiftung und der Johanna und Fritz Buch-Gedächtnisstiftung.

Umschlagabbildung:

Jena – Blick vom Philosophengang (um 1810).
Kolorierte Radierung von F. W.
Stadtmuseum Jena

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hegels Jenaer Naturphilosophie / hrsg. von Klaus Vieweg. –
München: Fink, 1998

(Jena-Sophia: Abt. 2, Studien; Bd. 1)
ISBN 3-7705-3251-1

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISBN 3-7705-3251-1

© 1998 Wilhelm Fink Verlag, München
Satz: Albert Schwarz, Paderborn

Herstellung: Ferdinand Schönigh GmbH, Paderborn

Dieter Wandschneider

Die phänomenologische Auflösung des Induktionsproblems im szientistischen Idealismus der ‚beobachtenden Vernunft‘

Ein wissenschaftstheoretisches Lehrstück in Hegels *Phänomenologie
des Geistes*

Hegels *Phänomenologie des Geistes* zieht eine erste Summe seiner Jenenser Denktätigkeit in der Form einer ‚Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins‘. Es ist der Versuch, im ernstnehmenden Nachvollzug einer philosophischen Position die sie sprengende Dialektik sichtbar zu machen und damit auch das Motiv, zu einer neuen Position fortzuschreiten. Im folgenden möchte ich den von Hegel analysierten Übergang von einem empiristischen Skeptizismus zu der idealistischen Einstellung, wie sie der Naturwissenschaft faktisch zugrunde liegt – Hegel spricht von ‚beobachtender Vernunft‘ –, näher ins Auge fassen. Fokus meiner Interpretation ist dabei das *Induktionsproblem*, das ja gleichsam als ein Haupttrumpf des Empirismus gilt. Ich möchte zeigen, daß dieses vermeintliche Menetekel der Wissenschaft in der phänomenologischen Argumentation verschwindet und sich als ein wissenschaftstheoretisches Mißverständnis erweist. Von daher wird nicht nur seine philosophische Unhaltbarkeit einsichtig, sondern auch, warum es im faktischen Forschungsprozeß überhaupt keine Rolle spielt.

Das Anliegen meiner Interpretation ist damit ausdrücklich *systematischer* Natur. Ich bin in der Tat der Meinung, daß der vorliegende Text nicht nur Gegenstand historischer Forschung sein kann, sondern daß er selbst auch einen systematischen Anspruch hat, der ernstgenommen zu werden verdient, auch wenn die Schrift in dieser Hinsicht noch weithin ungenutzt geblieben ist. Was die hier thematisierte Fragestellung betrifft, so scheint mir Hegels Argumentation einen neuen Verständniszugang zu einem alten Problem zu eröffnen, das auch die Gegenwartsphilosophie wieder umtreibt, soweit diese dem Empirismus und seinem bescheidenen philosophischen Charme verfallen ist.

Im folgenden werde ich zunächst (1. Kap.) Hegels Bestimmung des Idealismus beobachtender Vernunft skizzieren sowie dessen Bedeutung für die Wissenschaft. Zentrales Thema wird sodann (2. Kap.) das Induktionsproblem und dessen ‚Entzauberung‘ in der Perspektive des Idealismus beobachtender Vernunft sein. Es folgen ontologische und methodologische Überlegungen (3. Kap.), und abschließend werden die Hauptgedanken noch einmal zusammengestellt (4. Kap.).

1. Der Idealismus ‚beobachtender Vernunft‘

Die Einstellung ‚beobachtender Vernunft‘ ist Hegel zufolge als Resultat der phänomenologischen Entwicklung des Selbstbewußtseins zu verstehen, die vom ‚Stoizismus‘ über den ‚Skeptizismus‘ und das ‚unglückliche Bewußtsein‘ führt. In diesen drei Positionen realisiert sich das Selbstbewußtsein in je unterschiedlicher Weise: Im Stoizismus zieht es sich in sich zurück; als Skeptizismus bestätigt es sich seine Freiheit, indem es die Dinge für nichtig erklärt, und das unglückliche Bewußtsein ist gleichsam die daraus resultierende Überzeugung von der Unerkennbarkeit der Welt.

Im einzelnen: Ist der *Stoizismus* einfach „gleichgültig gegen das natürliche Dasein“ (TWA 3, 158), so sucht das *skeptizistische* Selbstbewußtsein sich diese Freiheit in der Auseinandersetzung mit dem Natursein dadurch zu bestätigen, daß es diesem die Relevanz bestreitet, insofern es vom Bewußtsein als ein ganz Einzelnes, Zufälliges erfahren werde (TWA 3, 161). Durch diese *empiristische Abwertung des Empirischen* befreit es sich gleichsam davon und „verschafft“ sich so „die Gewißheit seiner Freiheit ... für sich selbst“ (TWA 3, 161). Das Freiheitsbewußtsein bleibt damit allerdings an die Vorstellung von der *Nichtigkeit* des Naturseins gebunden, existiert also nur in der Weise, daß es sich in Nichtigkeiten herumtreibt: Seine Bedeutung definiert sich so als Bedeutungslosigkeit (TWA 3, 162 f.).

Erfasst das skeptizistische Bewußtsein diesen ihm inhärenten „Widerspruch mit sich selbst“, geht es in das ‚*unglückliche Bewußtsein*‘ über (TWA 3, 163): Als solches weiß es sich als das Bewußtsein des Wandelbaren, Unwesentlichen und darin zugleich sich selbst als Unwandelbares, Wesentliches, aber gleichwohl *Einzelnes*. Es erfährt so das „*Hervortreten der Einzelheit am Unwandelbaren und des Unwandelbaren an der Einzelheit*“ und in diesem quälenden Wechselspiel das wahre Wesen der Dinge als ein unerreichbares *Jenseits* (TWA 3, 165 und 169). In diesem Erfahrungsprozeß, der hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden soll¹, vergeht ihm schließlich der skeptizistische Hochmut: Die Dinge sind damit nicht länger das Nichtige, sondern als die eigenen Bewußtseinsinhalte akzeptiert. Mit dieser neuen „Gewißheit des Bewußtseins, in seiner Einzelheit ... alle Realität zu sein“ (TWA 3, 177), hat es Hegel zufolge die Stufe der *Vernunft* erreicht. Es braucht sich seine Freiheit so nicht mehr „auf Kosten der *Welt*“ zu verschaffen, denn als *Vernunft* ist es „seiner selbst als der Realität gewiß, oder daß alle Wirklichkeit nichts anderes ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich als *Idealismus* [Hervorhebung D. W.] zu ihr ... Es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren“ (TWA 3, 178 und 179).

Dieser Weg vom Stoizismus über einen empiristischen Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein führt somit zu einer *idealistischen* Position.² Daß der Idealismus hier *Resultat* der phänomenologischen Entwicklung ist, unterscheidet ihn, so Hegel, wesentlich von einem subjektiven Idealismus Fichtescher Prägung,

¹ Vgl. K. E. Kachler/W. Marx: Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M. 1992, 24 ff.

² Ebd., 35 ff.

der die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein, zu einem *unmittelbaren Anfang* der Philosophie mache, sie solchermaßen nur präzendiere und nicht als notwendig erweisen könne (TWA 3, 179 ff.). Hegel pointiert ferner den Unterschied zur Auffassung Kants, derzufolge die Kategorien in den Urteilsformen *vorgefunden* würden, und deutet statt dessen die Möglichkeit einer *Herleitung der Kategorien* an³, was hier indes nicht weiterverfolgt werden soll.

Die Bewußtseinsgestalt der *Vernunft*, die sich so ergeben hat, ist zunächst nur die *Gewißheit*, alle Realität zu sein, und damit freilich, so Hegel, „noch nicht die Realität in Wahrheit“. Die Vernunft sei daher „getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben und das *leere* Mein zu erfüllen“. Dabei ist für dieses Bewußtsein Erfahrung nicht mehr nur das, was ihm von anderem *widerfährt*, sondern „mit der Gewißheit, dies Andere selbst zu sein, ... stellt es die Beobachtungen und die Erfahrung selbst an“ (TWA 3, 185). Erfahrung ist jetzt also ein *vorsätzliches Tun* mit dem Ziel, „die Wahrheit zu wissen; was für das Meinen und Wahrnehmen ein Ding ist, als *Begriff* [Hervorhebung D. W.] zu finden, d. h. in der Dingheit nur das Bewußtsein ihrer selbst zu haben. ... Sie sucht ihr Anderes, indem sie weiß, daran nichts anderes als sich selbst zu besitzen; sie sucht nur ihre eigene Unendlichkeit“ (TWA 3, 186).

Freilich merkt Hegel, späteres vorwegnehmend, hier schon an: Auch „wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt und ihnen alle Adern öffnet, daß sie sich daraus entgenspringen möge, so wird sie nicht zu diesem Glücke gelangen, sondern muß an ihr selbst vorher sich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können“ (TWA 3, 186). Zunächst aber, als *beobachtende Vernunft*, will sie „sich als seienden Gegenstand, als *wirkliche, sinnlich-gegenwärtige* Weise finden und haben. Das Bewußtsein dieses Beobachtens meint und sagt wohl, daß es *nicht sich selbst*, sondern im Gegenteil *das Wesen der Dinge als der Dinge* erfahren wolle“. Das liege daran, so Hegel, „daß es Vernunft *ist*, aber ihm die Vernunft noch nicht als solche Gegenstand ist“. Es ist so gleichsam nur erst der „Instinkt derselben, denn sie verhält sich nur als solcher in diesem Beobachten“ (TWA 3, 186 und 190). Der Idealismus der beobachtenden Vernunft hat von sich selbst kein Bewußtsein und ist insofern noch keine explizit *philosophische* Position. Als *Vernunftinstinkt* entspricht er vielmehr der üblichen Einstellung der *Naturwissenschaft*. Denn diese geht ja, wie Hegel von der beobachtenden Vernunft sagt, als beobachtendes Bewußtsein an die Dinge, in der Meinung, daß sie diese als sinnliche, dem Ich entgegengesetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Tun widerspricht dieser Meinung, denn sie *erkennt* die Dinge, sie verwandelt ihre Sinnlichkeit in *Begriffe*, d. h. eben in ein Sein, welches zugleich Ich ist, ... oder das Sein in ein gedachtes Sein, und behauptet in der Tat, daß die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben (TWA 3, 187).⁴

Es ist evident, daß die Naturwissenschaft einem solchen ‚Vernunftinstinkt‘ folgt, auch wenn sie sich darüber keine Rechenschaft gibt. Der sie leitende Idea-

³ Ebd., 53 ff.

⁴ In der *Enzyklopädie* spricht Hegel in diesem Sinn von der „theoretischen ... Betrachtung der Natur“ oder auch von „theoretischem Verhalten“ (TWA 9, 15 und 16 ff.).

lismus ist noch unreflektiert und darum noch keine naturphilosophische, sondern eben naturwissenschaftliche Einstellung; ich möchte in diesem Sinn von einem *szientistischen Idealismus* sprechen. Mit diesem Bewußtsein verbindet sich die Gewißheit, daß die Realität, die ihm je begegnen kann, *seine* Realität ist und diese darum auch gedanklich faßbar, das heißt ihrem Wesen nach ein *Allgemeines, Ideelles*, ist. Dieser dem szientistischen Idealismus inhärierende Vernunftinstinkt stellt die Grundüberzeugung der Naturwissenschaft dar.

Die beobachtende Vernunft geht Hegel zufolge somit auf das *Allgemeine* der Natur. Dies ist im einfachsten Fall „das *Sichgleichbleibende*“ im Wechsel der Erscheinungen. *Als* identisch wird es dadurch festgehalten, daß es *beschrieben* wird, was freilich erst eine „oberflächliche Form der Allgemeinheit, worein das Sinnliche nur aufgenommen wird“, ist. Es ist dergestalt noch nicht *von ihm selbst her* begriffen, das heißt noch nicht als ein „an sich selbst Allgemeines“ erfaßt (TWA 3, 188). Ein Schritt dahin ist das Aufdecken von Gemeinsamkeiten und Differenzen der Gegenstände. Die Naturbeschreibung führt dadurch zu *Klassifikationen*, also schon zu begriffsartigen Verhältnissen von Allgemeinem und Besonderem. Dabei entsteht nun das Problem, *wesentliche* Merkmale von *unwesentlichen* zu unterscheiden, weil die Beschreibung nicht ein dem Gegenstand Zufälliges enthalten, sondern sein *Wesen* treffen soll, also das, wodurch es sich von sich her von anderen Gegenständen unterscheidet. Ein Beispiel für ein solches „naturgemäßes“ Erkennen ist Hegel zufolge, daß als Unterscheidungsmerkmale bezüglich (eines Teils) der Tierwelt bezeichnenderweise Klauen und Zähne gewählt wurden. Denn diese sind nicht nur unterscheidende Merkmale für das *Erkennen*, „sondern das Tier *scheidet* sich dadurch selbst ab; durch diese Waffen erhält es sich *für sich*“ (TWA 3, 190).

Das Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem ist Hegel zufolge in seiner Wesentlichkeit freilich erst dann adäquat gefaßt, wenn das Allgemeine als ein solches verstanden ist, das sich *von sich her* in sein Besonderes ausdifferenziert. Als ein sich selbst besonderndes Allgemeines steht es dem Besonderem nicht mehr nur abstrakt gegenüber, wie z. B. die allgemeine Bestimmung ‚Obst‘ in bezug auf die konkreten Obstsorten, sondern ist, mit Hegels Ausdruck, eine begriffliche „Bewegung“, die das Besondere aus sich entläßt und es darin zugleich einbegreift. Es ist so der ‚Begriff‘ der Sache derart, daß deren „Gesetz [Hervorhebung D. W.] in der Natur des Begriffes hervortritt“ (TWA 3, 192). Diese ganz neuartige Struktur des *Gesetzes* sei am Beispiel des Gravitationsgesetzes kurz erläutert: Daß zwischen zwei Massen eine Gravitationskraft wirkt, ist hier das Allgemeine, das sich in Abhängigkeit vom Abstand der Massen in verschiedene Kräfte, die das Besondere repräsentieren, ausdifferenziert. Die Formulierung dieser Gesetzmäßigkeit hat, als ein sich selbst besonderndes Allgemeines, Begriffscharakter, und eben das ist es, worauf Hegel zufolge der „Vernunftinstinkt“ abzielt (TWA 3, 192). Die beobachtende Vernunft geht auf die Erkenntnis der *Gesetzmäßigkeit* von Naturseiendem. Daß dieses durch Naturgesetze bestimmt ist, macht die Grundüberzeugung des szientistischen Idealismus aus, der als solcher von der Gewißheit der Vernunft, alle Realität zu sein und sich in allem selbst wiederzufinden, durchdrungen ist.

Der moderne *Zweifel*, daß es die Wissenschaft dabei möglicherweise *doch nicht*

mit der Verfaßtheit des Naturseienden *selbst*, sondern lediglich mit *ihren eigenen Modellkonstrukten* zu tun habe, wäre demgegenüber nur als Rückfall auf die Stufe des ‚unglücklichen Bewußtseins‘ zu werten, dem das Wesen der Dinge ein unerreichbares Jenseits blieb, mit anderen Worten: Wer die phänomenologische Entwicklung vom empiristischen Skeptizismus über das unglückliche Bewußtsein hin zum szientistischen Idealismus beobachtender Vernunft für relevant hält, kann nicht mehr in der Manier empiristischer Wissenschaftstheorie von Naturgesetzen als *bloßen ‚Modellen‘* der Wissenschaft sprechen, sondern muß, wie der praktizierende Wissenschaftler auch, der *Natur selbst* Gesetzescharakter zuerkennen und seine ‚Modelle‘ als Versuche verstehen, eben diese Gesetzmäßigkeiten der Natur selbst zu erfassen. Etwas anderes zu denken ist der beobachtenden Vernunft unmöglich. Dieser Standpunkt eines szientistischen Idealismus ist Hegel zufolge als Resultat einer den empiristischen Skeptizismus hinter sich lassenden, *notwendigen* Entwicklung (im Sinn der *Phänomenologie*) zu begreifen.

2. Das Induktionsproblem

Angesichts der antiempiristischen Präntion der beobachtenden Vernunft, Gesetzmäßigkeiten des Naturseienden selbst zu erfassen, drängt sich freilich die Frage auf, wie das empiristische Zentralproblem, das *Induktionsproblem*, sich in der Perspektive beobachtender Vernunft darstellt. Diese heute übliche Bezeichnung des Problems tritt im Hegeltext selbst nicht auf. Zweifellos handelt es sich dabei, in Verbindung mit dem *Kausalproblem*, um das bedeutendste und vielleicht sogar einzige gewichtige philosophische Problem des Empirismus, das im übrigen wohl bis heute nicht eigentlich als gelöst gelten kann. Damit komme ich nun zum Hauptanliegen meiner Überlegungen. Ich möchte im folgenden zeigen, daß zwar auch der szientistische Idealismus keine Lösung des Induktionsproblems präsentiert, dies aber vor allem deswegen, weil er es als eine *Vexierfrage* entlarvt, die als solche gar keine sinnvolle Antwort zuläßt. Das Induktionsproblem wird so gleichsam von dem bösen Zauber befreit, der es unangreifbar zu machen schien. Zugleich ist mit seiner Entzauberung ein neues Verständnis des Naturseins involviert. Dies soll jetzt näher dargelegt werden:

In grundsätzlicher Hinsicht ist zunächst an die phänomenologische Argumentation zu erinnern: Der Übergang von einem empiristischen Skeptizismus über das unglückliche Bewußtsein zum szientistischen Idealismus ist im Sinne der *Phänomenologie* unvermeidlich, und zwar gerade dann, wenn der dem Empirismus inhärente Skeptizismus ernst genommen und an seine Grenze getrieben wird: In der verquälten Dauerreflexion auf die Endlichkeit und Subjektivität der Erfahrung erfährt das Bewußtsein endlich auch, daß alle Realität, die ihm je begegnen kann, *seine* Realität ist, die dergestalt freilich auch gedanklich faßbar und damit ein *Allgemeines, Ideelles* ist. Mit dieser Globalwiderlegung des Empirismus erledigt sich grundsätzlich auch das auf empiristischen Prämissen beruhende *Induktionsproblem*. Diese sehr abstrakte Argumentation kann nun, wie folgt, weiter konkretisiert werden:

Der *Empirismus* macht geltend, daß das Naturgesetz eine *universelle* Aussage, nämlich für alle Orte und Zeiten, formuliere, während die Erfahrung immer nur

hier und jetzt beobachtbares *Einzelnes* liefere und damit keine Legitimation für universelle Gesetzesaussagen enthalte. Ob der Stein auch morgen noch zur Erde fällt, könne uns die bisherige Erfahrung nicht lehren; in der Zukunft oder auch anderswo sei vielleicht alles ganz anders: Mit dieser *prima vista* nicht unplausiblen Argumentation ist das *Induktionsproblem* bezeichnet.

In der Perspektive beobachtender Vernunft ist diese Sicht freilich verfehlt: Daß der Stein fällt, sei, so Hegel, dem Bewußtsein „darum wahr, weil ihm der Stein *schwer* ist, d. h. weil er in der Schwere *an und für sich selbst* die wesentliche Beziehung *auf die Erde* hat, die sich als Fall ausdrückt“ (TWA 3, 194). Diese Auskunft ist interpretationsbedürftig. Wesentlich ist danach die Erfahrung der dem Stein inhärierenden Schwere, einer *Kraft* also, die ihn in Richtung Erde zieht. Festgestellt wird also nicht nur eine Bewegung, sondern auch die Existenz einer Kraft als deren Ursache. Bedeutet dies nun aber einen wesentlichen *Unterschied* im Hinblick auf das Induktionsproblem?

Diese Auffassung ist von H. Jonas mit Bezug auf das dem Induktionsproblem verschwisterte *Kausalproblem* vertreten worden: Dieses habe überhaupt nur deshalb entstehen können, weil die Gesichtswahrnehmung gleichsam *neutrale* Wahrnehmungsdaten liefere in dem Sinn, daß dafür nur eine minimale Wechselwirkung mit dem Subjekt erforderlich ist, die darum gar nicht registriert wird. Diese Form einer quasi kräftefreien Objekt-Subjekt-Kausalität werde sodann unbewußt auf die Objekt-Objekt-Kausalität übertragen, das heißt, die Kraftwirkung zwischen den Objekten werde dadurch verschleiert und es entstehe der Schein unverbundener Einzelereignisse.⁵ Im Hinblick auf Hegels Beispiel des als schwer wahrgenommenen Steins könnte man, an Jonas' Überlegungen anknüpfend, also sagen, daß in der zusätzlichen Wahrnehmung der Schwerkraft eben nicht nur das Objekt, sondern auch seine Kausalität, also die naturgesetzliche Notwendigkeit seines Verhaltens, erfahren wird.

Mir scheint aber, daß damit noch nichts für das Induktionsproblem selbst gewonnen ist. Denn dies erforderte eine Antwort auf die Frage, inwiefern die hier und jetzt gemachte Erfahrung zu einer *universellen* Aussage vom Typ des Naturgesetzes berechtigt. Es ist von Jonas' Argumentation her nicht zu sehen, wie diese Legitimation durch die zusätzliche Erfahrung der Kraftwirkung erbracht werden können soll. Daß diese Kraft auch morgen noch wirken wird, könnte in empiristischer Perspektive bezweifelt werden. Die Erfahrung einer wirkenden Kraft wäre hier allenfalls *psychologisch* von Bedeutung, aber an der *logischen* Situation ändert sie nichts. Damit scheint freilich auch über Hegels These, daß das Fallen des Steins mit der Erfahrung seiner Schwere als *Gesetz* begriffen werde, das Urteil gesprochen zu sein.

Tatsächlich hat Hegel aber einen ganz anderen Punkt als Jonas im Auge: Nicht der energetisch-dynamische Aspekt in der Erfahrung der Kraftwirkung ist für ihn entscheidend, sondern, wie schon zitiert, daß der Stein „in der Schwere *an und für sich selbst* die wesentliche Beziehung *auf die Erde*“ habe (TWA 3, 194). Doch was ist damit gewonnen? Die Antwort ist, daß der Stein so nicht lediglich einen Bezug

⁵ H. Jonas: *Organismus und Freiheit*. Göttingen 1973, 42 ff.

auf die *subjektive Erfahrung* zeigt, sondern sich qua Schwere als Moment eines *objektiven Zusammenhangs* darstellt. Darin liegt ein Doppeltes: Er ist dadurch (a) *objektiv*, das heißt von sich her bestimmt, und (b) als ein Gegenstand eines bestimmten *Typs* erfaßt. Die erste Bestimmung macht sein *Eigensein* geltend; die zweite besagt, daß dieses typmäßig bestimmt ist und damit *Allgemeinheitscharakter* besitzt. Beides zusammen bedeutet, daß es sich um einen solchen Gegenstand handelt, der von sich her ein bestimmtes typisches, und das heißt: *gesetzmäßiges* Verhalten zeigt, im Beispiel des Steins, daß er auf Grund seiner Schwere zur Erde fällt. Die Schwere ist hier gleichsam in die *Definition* des Steins aufgenommen. Damit gilt dann, daß *jeder* Stein, der seinen Namen zu Recht trägt, schwer ist und zur Erde fallen wird. Daß dies *immer* so sein wird, ist also nicht etwas, das irgendwie fraglich und darum erst noch zu prüfen wäre, sondern es gehört einfach zur Definition des Steins, mit anderen Worten: Die *Allgemeinheit* einer solchen Gesetzesaussage stammt aus der Allgemeinheit der *Definition* dessen, was ein ‚Stein‘ *wesensmäßig* ist, und das ist nichts anderes als sein *Verhaltensgesetz*. Die damit auch verbundenen Methodenfragen sollen gleich noch diskutiert werden (3. Kap.).

Zunächst ist soviel deutlich, daß das *Induktionsproblem* in der vorher als ‚szientistischer Idealismus‘ gekennzeichneten Auffassung beobachtender Vernunft gar nicht auftritt. Daß alle Steine zur Erde fallen werden: dessen kann ich, nachdem ich den *allgemeinen Begriff* des Steins in der Erfahrung seiner Schwere gefaßt habe, ohne alle weitere Erfahrung sicher sein. Keinesfalls, wie Hegel betont, sei dazu erforderlich, „daß mit allen Steinen dieser Versuch gemacht werde“. Das wissenschaftliche Bewußtsein verstehe die von ihm gefundenen Naturgesetze nicht in dem Sinn, „daß *alle einzelnen* sinnlichen Dinge ihm die Erscheinung des Gesetzes gezeigt haben müßten, um die Wahrheit desselben behaupten zu können“ (TWA 3, 193). Zwar dränge sich der Gedanke auf, statt von Wahrheit hier nur von *Wahrscheinlichkeit* zu sprechen, aber damit sei „die Einsicht in den reinen Begriff noch nicht erreicht“. Tatsächlich wäre so verkannt, daß der *Begriff* des Naturseienden, wie dargelegt, eben dessen *allgemeine, typmäßige Charakterisierung* enthält, die als solche sein *gesetzmäßiges Verhalten* beschreibt. Um dieser *Allgemeinheit* willen, so Hegel, komme dem Gesetz nicht nur Wahrscheinlichkeit, sondern grundsätzlich *Wahrheit* zu (TWA 3, 193 f.).

Überlegungen dieser Art finden sich übrigens in Poppers *Logik der Forschung* (1934) wieder, offenbar ohne Kenntnis der entsprechenden Passagen in der *Phänomenologie*.⁶ Es erscheint mir bemerkenswert, daß der empiristische Skeptizismus des ‚Wiener Kreises‘ in der analytischen Wissenschaftstheorie der Gegenwart zu einer Entwicklung geführt hat, die ja in manchem in Poppers Philosophie kulminiert und die, so könnte man wohl sagen, in gewissem Sinn der Position eines szientistischen Idealismus, das heißt einem idealistischen Verständnis von Naturwissenschaft, nahekommt: Insofern wiederholt sich in der Gegenwart gleichsam die von Hegel pointierte Entwicklung vom empiristischen Skeptizismus zum szientistischen Idealismus, die im Sinne der *Phänomenologie* unvermeidlich sein

⁶ K. R. Popper: *Logik der Forschung*. Tübingen 1973, 61.

soll. Es entbehrt so gesehen nicht der Ironie, daß eine Philosophie, die gerade durch absolute Hegel-Ferne gekennzeichnet ist, in Gestalt ihrer eigenen Entwicklung gewissermaßen eine Exemplifizierung Hegelscher Überlegungen abgibt.

Poppers Argumentation ist bekannt: „Der Satz: ‚Hier steht ein Glas Wasser‘ kann durch keine Erlebnisse verifiziert werden, weil die auftretenden Universalien nicht bestimmten Erlebnissen zugeordnet werden können (die ‚unmittelbaren Erlebnisse‘ sind nur *einmal* ‚unmittelbar gegeben‘, sie sind einmalig). Mit dem Wort ‚Glas‘ z. B. bezeichnen wir physikalische Körper von bestimmtem *gesetzmäßigem* Verhalten, und das gleiche gilt von dem Wort ‚Wasser‘.“⁷ Wird etwas z. B. als ‚Wasser‘ identifiziert, so ist damit unterstellt, daß es sich so verhält, wie sich Wasser stets verhält: etwa, daß es unter Normalbedingungen bei 0 °C schmilzt, bei 100 °C gasförmig wird, ferner durchsichtig, unbrennbar, geruchlos ist, usw.; andernfalls, wenn es z. B. brennbar wäre, handelte es sich jedenfalls nicht um Wasser, sondern vielleicht um Benzin. Schon die *einzelne* Beobachtung muß in dieser Weise Seiendes *identifizieren*, also dessen Identität, und das heißt eben, die Entsprechung mit dem *Begriff* dieses Seienden, seiner Definition, feststellen. Dieser sein Begriff charakterisiert als solcher freilich nicht ein *einzelnes* Seiendes, sondern einen *Typus* desselben, und das heißt nun auch: das für es *typische* Verhalten oder das *Gesetz* seines Verhaltens. Indem die Erfahrung stets derartige Identifizierungen leisten muß, muß sie also immer schon die Gesetzmäßigkeit des Seienden *voraussetzen*: Darin stimmt Poppers Argumentation mit der Hegels völlig überein.

Mit solchen Überlegungen ist das Induktionsproblem gleichsam *unterlaufen*. Denn die *Allgemeinheit* des Gesetzes hat danach nichts mit einer *numerischen Vielheit* von Beobachtungen zu tun. Diese würde für strikte Gesetzesallgemeinheit, wie der Empirismus zu Recht geltend macht, ohnehin niemals zureichen. Aber die empiristische Auffassung irrt darin, daß es aus diesen Gründen überhaupt *illegitim* sei, von der Gesetzmäßigkeit des Seienden zu sprechen. Wer vielmehr, wie insbesondere natürlich der Empirist, Erfahrung für möglich hält, *hat* damit notwendig schon die Gesetzmäßigkeit des Seienden *unterstellt*. Das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur kann so keine Frage der *Zahl* anzustellender Beobachtungen sein, sondern ist, sobald überhaupt beobachtet wird, bereits im Sinn einer grundsätzlich gesetzmäßigen Natur vorweg entschieden: Diese Konsequenz aus Hegels und in diesem Punkt dann auch Poppers Argumentation ist unausweichlich.

Von Popper selbst wird diese Konsequenz allerdings so nicht gezogen, indem er, die Tragweite des Arguments offenbar nicht übersehend, hier einerseits durchaus einleuchtend von „*Interpretationen der ‚Tatsachen‘ im Lichte von Theorien*“ spricht und auf der anderen Seite den „Gedanken der Existenz notwendiger Naturgesetze“ zwar für „metaphysisch oder ontologisch wichtig“, aber „weder empirisch ... noch auf andere Weise“ für begründbar hält.⁸ Demgegenüber ist darauf

⁷ Ebd., 378, 392, 393.

⁸ Das Bewußtsein hat „in der Erfahrung das Sein des Gesetzes, aber ebenso dasselbe als Begriff, und nur um beider Umstände willen zusammen ist es ihm wahr; es gilt darum als Ge-

zu bestehen, daß nach Poppers eigener Argumentation die Gesetzmäßigkeit der Natur Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung ist, das heißt, wer überhaupt einfachste Formen von Beobachtung für möglich hält, hat sich damit zugleich auf eine gesetzmäßig verfaßte Natur festgelegt.

Sicherlich ist das noch nicht als *Beweis* für die Existenz von Naturgesetzen zu reichend. Instruktiv ist in diesem Zusammenhang aber die Wendung, die *Hegels Überlegungen dem Problem geben*: Insofern die Naturbeobachtung dem *Vernunftinstinkt* folgt, kann sie gar nicht umhin, das Naturseiende als *Allgemeines*, und das heißt: als *gesetzmäßig* bestimmt, zu nehmen. Dieses ‚Nehmen‘ ist hier nicht im Sinn bloßen Vermeinen zu verstehen, sondern als die der beobachtenden Vernunft allein mögliche Weise des Zugriffs auf Naturseiendes: Etwas anderes *existiert* für sie gar nicht. Sie faßt das Naturseiende stets von seinem Begriff her, und insofern hat sie es in der Tat nur mit gesetzmäßig verfaßtem Naturseienden zu tun, sobald sie es überhaupt zu identifizieren unternimmt: Das ist sehr viel prinzipieller gedacht als Poppers Idee, daß Tatsachen ‚im Lichte von Theorien zu deuten‘ seien; denn darin ist ein subjektiv-voluntatives Moment enthalten, das die ‚Tatsache‘ als ein eher willkürliches Produkt subjektiver Deutung erscheinen läßt. Popper verbleibt damit auf einer subjektiv-epistemologischen Ebene.

3. Ontologische Aspekte und Methodenfragen

Demgegenüber zieht Hegel – das rein Epistemologische hinter sich lassend – *ontologische Konsequenzen* aus der skizzierten Auffassung: Indem die beobachtende Vernunft in ihrem identifizierenden Feststellen das Naturseiende *typmäßig*, das heißt als ein Gesetzmäßig-Allgemeines, bestimmt, habe sie es, so Hegel, mit „*Materien*“ zu tun. Als Beispiele derartiger ‚Materien‘ nennt Hegel „Sauerstoff usw., positive und negative Elektrizität, Wärme usw.“ (TWA 3, 195); man kann hier auch an das frühere Beispiel des Steins im Sinn eines durch Schwere bestimmten Gegenstands denken oder auch an ‚Glas‘ oder ‚Wasser‘ im Zusammenhang mit Poppers Argumentation: Auch dabei handelt es sich um typmäßig bestimmtes Naturseiendes und somit ‚Materien‘. Hegel hat hier einen ganz *neuen Typ* von Naturseiendem ausgemacht, der durch seine *spezifische Natur*, z. B. seine Kraftwirkungen oder chemischen Reaktionen, charakterisiert ist. ‚Materien‘ sind also keine Einzeldinge, sondern *typmäßig* bestimmtes Seiendes, das als solches Allgemeinscharakter besitzt. ‚Materien‘ sind so „das Sein als *allgemeines* oder in der Weise des Begriffs“ und dergestalt „*Momente*“ des Naturgesetzes; natürlich: Denn als naturhaft Allgemeines sind sie dadurch gekennzeichnet, daß sie ein bestimmtes *gesetzmäßiges* Verhalten zeigen.

Materien seien damit, so Hegel, von individuellen *Einzeldingen* ebenso unterschieden wie von abstrakt-allgemeinen *Eigenschaften*: Dem Einzelding fehlt ja der Allgemeinscharakter, das heißt die typmäßige Bestimmtheit, durch die etwas zuallererst Gegenstand einer allgemeinen Gesetzesaussage werden könnte. Demgegenüber seien Materien, wie Hegel sich ausdrückt, „ein unsinnliches Sinnli-

setz, weil es in der Erscheinung sich darstellt und zugleich an sich selbst Begriff ist“ (TWA 3, 194).

ches“, „ein körperloses und doch gegenständliches Sein“ (TWA 3, 195): ‚gegenständlich‘, insofern dieses natürlich erfahrbar ist, während die nicht ganz glückliche Charakterisierung als ‚körperlos‘ hier ‚Körper‘ im Sinn von ‚individuellem Einzelding‘ meint. Als ‚unsinnlich‘ kann die Materie in demselben Sinn gelten, daß sie nicht hier und jetzt als Einzelding existiert, sondern eben als ein *typmäßig* bestimmtes Seiendes, das als solches an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten angetroffen werden kann und insofern gleichsam überindividuelle, *allgemeine* Existenz besitzt, wie das für ‚Glas‘, ‚Wasser‘ oder auch ‚Sauerstoff‘, ‚Elektrizität‘ etc. in der Tat der Fall ist.

Auf der anderen Seite, so Hegel, seien Materien von *Eigenschaften* unterschieden (TWA 3, 195). Dies ist leicht nachvollziehbar: Beide, Materien und Eigenschaften, besitzen zwar Allgemeinheitscharakter; doch nur eine Materie, nicht eine Eigenschaft kann sich gesetzmäßig verhalten, denn das heißt, daß ein *Naturseiendes* unter bestimmten Bedingungen ganz bestimmte Eigenschaften zeigt. Die Eigenschaften treten hier also *an* Seiendem auf, das damit sozusagen deren ‚Träger‘ ist, aber die Eigenschaften selbst sind nicht ihrerseits wiederum Träger von Eigenschaften, die daran in Abhängigkeit von Bedingungen auftreten könnten. Eigenschaften sind nicht, wie Materien, ein gegenständlich Seiendes, sondern lediglich *Zustände* von Seiendem. *Allgemein* sind Eigenschaften nun in dem Sinn, daß viele Dinge gleichartige Eigenschaften besitzen können (z. B. die Röte des Rubins und der Rose), wobei dann vom Träger der Eigenschaften abstrahiert ist. Die Allgemeinheit der Eigenschaft ist insofern *abstrakt*, sie ist bloßes ‚Merkmal‘ eines Seienden. Es ist dies die vom *sinnlichen Wahrnehmen* aufgefaßte Allgemeinheit, die an der Oberfläche der Dinge unmittelbar abgelesen ist, während das *Naturerkennen* gleichsam in die Dinge eindringt, indem es deren *Begriff*, das Allgemeine ihres gesetzmäßigen Verhaltens, und das Naturseiende damit als ‚Materien‘ erfaßt. Diese repräsentieren so, Hegels Deutung zufolge, eine von Einzeldingen ebenso wie von Eigenschaften unterschiedene *eigene Seinsart* – eine auch naturphilosophisch bedeutsame *ontologische* Konsequenz der Hegelschen Argumentation.

Offengeblieben ist bisher ein *Methodenproblem*, nämlich *wie* der ‚Begriff‘ von Naturseiendem *erfaßt* werden kann, der durch das *gesetzmäßige Verhalten* desselben bestimmt sein soll. Hier muß sich doch die Frage stellen: Tritt an diesem Punkt nicht doch wieder das Induktionsproblem auf? Denn wie könnte ich aus einer einzelnen, hier und jetzt gemachten Erfahrung eines Dings auf dessen zukünftiges Verhalten schließen? Der *Begriff* der Sache enthält deren Gesetzmäßigkeit, aber wie komme ich zu diesem Begriff? Naturgesetze lassen sich schwerlich *semantisch* gewinnen. Die Definition von ‚Wasser‘ muß selbstverständlich durch *empirische* Untersuchungen gefunden werden, z. B. durch Feststellung von Schmelzpunkt, Siedepunkt, Brennbarkeit, Viskosität usw., mit anderen Worten: Die inhaltliche Konkretisierung seiner Definition kann nur durch Rückgang auf das *reale Sein* des Gegenstands geleistet werden. Dieses ist für die Erfassung seiner Gesetzmäßigkeit, wie Hegel betont⁹, in der Tat unerlässlich. Das ist ein erster

⁹ Vgl. auch die Formulierung in Hegels *Enzyklopädie*: „Erst wenn man dem Proteus Gewalt antut, ... wird er gezwungen, die Wahrheit zu sagen“ (TWA 9, 19 Zusatz).

Aspekt. Ein zweiter ist darin implizit mitenthalten: Das Verhalten des Naturseienden muß *unter verschiedenen Bedingungen* untersucht werden, um seine *Abhängigkeit* von diesen zu klären. Vor allem dieser *methodische* Aspekt der systematischen Variation von Bedingungen ist für das *naturwissenschaftliche Experiment* charakteristisch. Für das Beispiel des Wassers heißt das: Es muß die Temperatur systematisch verändert werden, um festzustellen, wann es gefriert, wann es verdampft, ob dies möglicherweise auch vom Druck abhängt usw. „Der Vernunftinstinkt“, so Hegel, sucht in dieser Weise „das Gesetz und seine Momente zum *Begriffe zu reinigen*. Er stellt Versuche über das Gesetz an. Wie das Gesetz zuerst erscheint, stellt es sich unrein, umhüllt von einzelner sinnlichen Sein, [und] der Begriff, der seine Natur ausmacht, im empirischen Stoff versenkt dar. Der Vernunftinstinkt geht in seinen Versuchen darauf, zu finden, was unter diesen und jenen Umständen erfolge“. Dadurch schein das Gesetz zwar noch mehr mit Sinnlichem verquickt zu werden, tatsächlich aber, so Hegel, sei der Zweck solcher Versuche, „*reine Bedingungen des Gesetzes zu finden*“, das heißt „alle Gebundenheit *seiner Momente an bestimmtes Sein zu tilgen*“, um es „ganz in die Gestalt des Begriffes zu erheben“ (TWA 3, 194). Als Beispiel führt er die Phänomene positiver und negativer Elektrizität an, die ursprünglich als Eigenschaften von Harz- bzw. Glasplatten entdeckt worden waren, während die experimentelle Forschung in der Folge zeigte, daß es sich dabei nicht um notwendige Bedingungen für das Auftreten solcher Phänomene handelt. In der Tat besteht das Geschäft der Forschung darin, die physikalischen Effekte aus der Bindung an bestimmte empirische Umstände, die in Wahrheit nicht konstitutiv sind, zu lösen, derartige Zufälligkeiten aus der Formulierung des Gesetzes zu entfernen und dieses solchermaßen ‚zum Begriffe zu reinigen‘.

Daß dabei erhebliche methodische Schwierigkeiten auftreten können, soll nicht in Abrede gestellt werden: Es ist ja nicht von vornherein klar, welche Bedingungen für das Gesetz *relevant* sind und was auf das Konto *kontingenter* Umstände der jeweiligen empirischen Situation geht. Von Bedeutung für ein Phänomen könnten z. B. die aktuelle Mondphase oder auch klimatische Zufälligkeiten sein. Es leuchtet ein, daß es unter Umständen sehr schwierig sein kann, solchen Abhängigkeiten auf die Spur zu kommen. Es verwundert daher auch nicht, daß immer wieder die Meinung vertreten worden ist, man könne *grundsätzlich* nicht sicher sein, ob der Forschung nicht wesentliche Bedingungen eines Phänomens verborgen geblieben sind, und aus diesem Grund sei es überhaupt *unzulässig*, von ‚Naturgesetzen‘ zu sprechen.

Dem ist freilich entgegenzuhalten, daß der Hinweis auf mögliche verborgene Bedingungen eines Phänomens dessen Bedingungsabhängigkeit ja überhaupt nicht in Frage stellt, sondern im Gegenteil *voraussetzt*. Die Abhängigkeit eines Phänomens von wohlbestimmten Bedingungen – je nachdem, wie diese realisiert sind, ist das Phänomen so oder anders realisiert – ist aber nichts anderes als die spezifische *Gesetzmäßigkeit* desselben, die somit ebenfalls schon vorausgesetzt ist. Der Einwand kann also nur die mehr oder weniger vollkommene *Formulierung* einer Gesetzesaussage betreffen, nicht die *Legitimität* von Gesetzesaussagen *überhaupt*, insofern diese Legitimität für den Einwand eben schon präsupponiert ist.

Daran ändert auch das Bedenken nichts, daß es auf Grund unserer Endlichkeit,

aber auch aus technischen Gründen *prinzipiell unmöglich* sei, *alle* Bedingungen eines physikalischen Effekts namhaft zu machen. Daß dies *prinzipiell* unmöglich sein soll: dafür liegt die Beweislast beim Behauptenden. Im übrigen ist es aus guten Gründen (Invarianzcharakter von Naturgesetzen) sogar wahrscheinlich, daß die Zahl wesentlicher Bedingungen eines Naturseienden durchaus *endlich* ist; doch das kann hier dahingestellt bleiben. Für die stets endlichen Bedürfnisse der Praxis reicht es, wenn die Formulierung eines Naturgesetzes zumindest in einem gewissen Umfang brauchbar ist (was der Einwand nicht ausschließen kann). Zeigen sich aber Unzulänglichkeiten, so ist damit einerseits deutlich, daß tatsächlich gewisse Bedingungen nicht erfaßt sind; andererseits steht auf Grund des *Prinzips* einer gesetzmäßig verfaßten Natur schon von vornherein fest, daß solche Bedingungen existieren müssen und es darum sinnvoll ist, die Suche nach ihnen aufzunehmen, um eine verbesserte Formulierung des Gesetzeszusammenhangs zu gewinnen.

Daß diese *empirisch* gefunden werden muß, bedeutet freilich auch, daß der ‚Begriff‘ des Naturseienden nicht als ein ein für allemal Feststehendes betrachtet werden kann, sondern im Forschungsprozeß selbst Modifikationen erfährt. Nur, und das gilt es hier zu beachten: Das Induktionsproblem ist damit nicht etwa restituiert. Zwar ist der ‚Begriff‘ des Naturseienden Unsicherheiten der empirischen Forschung ausgesetzt, aber er bleibt darin stets *Begriff*, das heißt Allgemeines, und damit Grundlage *universeller Gesetzesaussagen*. Daran ändern die empirischen Unsicherheiten in der Bestimmung dieses Begriffs nichts, und somit kann auch das Induktionsproblem nicht gleichsam durch die Hintertür wieder hereinkommen. Ändert sich der Begriff der Sache – man denke etwa an den Atombegriff in der neueren Physik –, so wird dies als Korrektur eines *bloß subjektiven Verständnisses* der Sache gedeutet, aber *nicht als subjektivistische ‚Dekonstruktion‘* der Sache selbst und Widerlegung ihrer *allgemeinen* Natur. Die Unsicherheiten der Empirie betreffen nur die konkrete Bestimmtheit der Sache, nicht deren Allgemeinheits- und damit Gesetzescharakter. Der ‚Vernunftinstinkt‘ kann gar nicht umhin, das Naturseiende, indem er es identifiziert, als ein Allgemeines zu fassen. Dies ist entscheidend; es ist Ausdruck des szientistischen *Idealismus* beobachtender Vernunft.

4. Fazit

Ich stelle die Hauptgedanken abschließend noch einmal kurz zusammen:

Im Experiment wird das Naturseiende auf den Prüfstand gebracht und einer systematischen Variation der Bedingungen unterworfen, um empirische Zufälligkeiten abzusondern und das Naturseiende so zu zwingen, seine *typmäßige* Beschaffenheit, seine *allgemeine Natur* preiszugeben.¹⁰ In dieser Weise wird es nicht mehr nur wahrgenommen, sondern als eine *so beschaffene ‚Materie‘ begrifflich identifiziert*. Es gehört dann zu seiner *Definition*, dieses bestimmte Verhaltensgesetz zu haben, und zwar immer und überall. Das *Induktionsproblem* ist dergestalt schon im Ansatz vermieden: Wann und wo immer eine so beschaffene Ma-

¹⁰ Hierzu: D. Wandschneider: Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur. Systematische Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels. In: *ZfPhF* (1985); ders.: Das Problem der Entäußerung der Idee zur Natur bei Hegel. In: *Hegel-Jahrbuch* 1990.

terie angetroffen wird, muß ihr Verhalten diese Gesetzmäßigkeit zeigen, *andernfalls*, ist zu schließen, haben wird es mit einem *anderen* Seienden von andersartiger Beschaffenheit zu tun. Die *Allgemeinheit* der Gesetzesaussage stammt so aus der Allgemeinheit des *Begriffs* einer so beschaffenen Materie und hat darum nicht das mindeste mit *numerischer Wiederholung* gleichartiger Wahrnehmungen zu tun. Was sich so ergeben hat, ist die *Auflösung* des Induktionsproblems, das heißt, das Problem ist überhaupt verschwunden und bedarf daher keiner ‚Lösung‘ mehr. Und dies beruht auf der Einsicht, daß das Naturseiende stets nur als ein *typmäßig* bestimmtes Seiendes, das heißt als wohlbestimmte ‚Materie‘, als *Allgemeines* identifizierbar ist.

Daß die begriffliche *Formulierung* dieses Allgemeinen, als Resultat empirischer Forschung, notwendig mit empirischen Unsicherheiten behaftet ist, bedeutet indes nicht, daß an dieser Stelle das Induktionsproblem doch wieder auftritt: Denn dieses beruht auf der Prämisse, daß die Erfahrung stets *Einzelnes* liefere, während Hegels Argument den *Allgemeinheitscharakter* von Erfahrung erweist und diesen nun als Charakter des Naturseienden *selbst* begreifbar macht.

Damit tritt der Unterschied zu Poppers Auffassung noch deutlicher hervor, wonach Tatsachen Deutungen im Licht von Theorien seien. Dem ist von Hegel her durchaus zuzustimmen, aber hinzuzufügen wäre, daß der *Allgemeinheitscharakter* solcher Deutungen in der Perspektive beobachtender Vernunft *nicht* als etwas *bloß subjektiv* an das Naturseiende Herangetragenem erscheint, sondern als dessen *eigene Natur*. Die prinzipielle Unmöglichkeit für die beobachtende Vernunft, das Naturseiende *nicht* als ein Allgemeines zu fassen, weist es, insofern es überhaupt nur als Korrelat der Vernunft auftritt, *selbst* als ein Allgemeines aus, und das ist, worauf oben schon hingewiesen wurde, eine *ontologische* Konsequenz, die bei Popper so nicht gezogen wird und philosophisch eine Option für einen ‚objektiven Idealismus‘ bedeutet. (Daß Popper seine Position als *Realismus* versteht, widerspricht einer idealistischen Deutung übrigens nicht: Denn ein ‚objektiver Idealismus‘ (Hegelscher Prägung) ist vom subjektiven Idealismus eines Fichte oder gar Berkeley strikt zu unterscheiden und schließt recht verstanden einen Realismus ein.)

Ontologisch, so ist festzustellen, bewegt sich die beobachtende Vernunft im Rahmen einer *idealistischen Naturontologie*, die sie, so ist freilich auch deutlich, selbst *nicht begründet*. Auch insofern ist sie nur ‚Vernunftinstinkt‘. Daß das ‚Wesen‘ des Naturseins ein *Allgemeines, Ideelles* sei, bleibt für den Vernunftinstinkt eine *implizite Voraussetzung*. Die eigentliche Ausarbeitung einer solchen idealistischen Naturontologie wird von Hegel erst in der Naturphilosophie der *Enzyklopädie* unternommen: ein Projekt, das somit als *ontologische Komplementierung* der Phänomenologie beobachtender Vernunft zu begreifen wäre. Das ihr zugrundeliegende Programm einer von der *Logik* her zu begründenden, genauer müßte man sogar sagen: ‚letztzubegründenden‘ Naturontologie, muß als ein Desiderat verstanden werden, das die in der *Phänomenologie* gipfelnde Jenenser Philosophie Hegels überhaupt erst sichtbar gemacht hat¹¹ und das im übrigen

¹¹ Vgl. hierzu Formulierungen Hegels in der *Phänomenologie*: Das Bewußtsein beobachten der Vernunft „meint und sagt wohl, daß es *nicht sich selbst*, sondern im Gegenteil *das We-*

immer mehr zu einem zentralen Gegenstand heutiger Hegel-Forschung geworden ist.

sen der Dinge als der Dinge erfahren wolle. Daß dies Bewußtsein dies meint und sagt, liegt darin, daß es Vernunft *ist*, aber ihm die Vernunft noch nicht als solche Gegenstand ist. Wenn es die *Vernunft* als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüßte, und daß sie nur in dem Bewußtsein in ihrer eigentümlichen Gestalt gegenwärtig sein kann, so würde es vielmehr in seine eigene Tiefe steigen und sie darin suchen als in den Dingen. Wenn es sie in dieser gefunden hat, würde sie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewiesen werden, um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, würde aber ihn sogleich wesentlich als *Begriff* nehmen" (TWA 3, 186 f.).