

## „PHÄNOMEN“, „ERSCHEINUNG“, „GESTALT“: TERMINOLOGISCHE UND INHALTLICHE PROBLEME VON HEGELS „PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES“ IN IHREM BEZUG ZUR PHILOSOPHIE KANTS

Nelly V. Motrošilova

Institut für Philosophie der Russischen Akademie der Wissenschaften, Wolchonka, 14, 119992 Moskau,  
Russland, E-mail: nvm@iph.ras.ru

*Das als Paradoxie und Rätsel zugleich auftretende Problem besteht (um es zunächst ganz kurz zu fassen) in folgendem. Die philosophische Wissenschaft, die in der gleichnamigen Schrift Hegels behandelt wird und seit der Veröffentlichung dieser Schrift ihre, obschon auch wechselnde, Stelle innerhalb des hegelschen Systems fest einnimmt, heißt „Phänomenologie des Geistes“, welches buchstäblich genommen bedeutet: „eine Wissenschaft (bzw. Lehre) von den Phänomenen des Geistes“. Das ist die eine Seite der Sache. Die andere hingegen besteht darin, daß eben und gerade das Phänomenbegriff, soweit ich verfolgen konnte, im Text der „Phänomenologie des Geistes“ selbst gar nicht verwendet wird. Es gibt zwei weitere Begriffe, die in dieser Schrift<sup>1</sup> in einer dem Phänomen nahekommenen oder gar identischen Bedeutung vorkommen, und diese sind die Begriffe der „Erscheinung“ und der „Gestalt“. Wäre nun „Phänomen“ – in der vorhergehenden Tradition sowohl als auch bei Hegel – ein Synonym des Wortes „Erscheinung“ gewesen, welches dann für eine einfache deutsche Übersetzung des (seinem Ursprung nach) griechischen Fachbegriffs genommen werden dürfte, so wäre damit auch gar keine Schwierigkeit gegeben. Inzwischen ist dies nicht der Fall. Die, wie schon erwähnt, als Paradoxie und Rätsel zugleich auftretende Schwierigkeit ist zumindest durch zwei Umstände bedingt. Der erste Umstand hängt damit zusammen, daß in der vorhergehenden deutschen (und deutschsprachigen) Philosophie das aus dem lateinischen „appareo“ (offenbar werden, sich zeigen, erscheinen) herkommende rein deutsche (nicht lateinisierte) Wort „Erscheinung“<sup>2</sup> (in russischer Übersetzung „явление“) den noch seit uralten Zeiten in der Nachfolge der Griechen gebräuchlichen Begriff des „Phänomens“, welches meistens, ebenfalls traditionellerweise, dem Begriff des „Noumenon“ entgegengesetzt wurde, keineswegs verdrängt hat. Das Gesagte gilt z. B. für die Philosophie Kants, in welcher, wie wir weiter unten sehen werden, die beiden zusammenhängenden, aber verschiedenen Begriffsreihen ihre eigenen Verwendungslöcher haben. Deshalb konnte Hegel aus der vorhergehenden Philosophie, z. B. aus der Philosophie Kants, kaum einen Antrieb zur Gleichsetzung des „Phänomens“ mit der „Erscheinung“, zur Ersetzung des ersteren Begriffs durch den letzteren oder zur Verdrängung des Wortes „Phänomen“ – zumal in einer Phänomenologie – bekommen!*

*Der zweite Umstand, mit welchem die hier erörterte Paradoxie und das Rätsel zu tun haben, betrifft den wirklichen Inhalt, Rang und Stellenwert, welcher eben und gerade bei Hegel der philosophischen Disziplin zukommt, die er doch (warum hier dieses „doch“ hinzukommt, darüber weiter unten) als „Phänomenologie“ bezeichnet hat.*

<sup>1</sup> Die speziellere Frage von der Begriffsstruktur der „Phänomenologie des Geistes“ als eines Teils der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, innerhalb welcher die Phänomenologie als eine besondere Disziplin im System der Geisteswissenschaften auftritt, lasse ich hier beiseite.

<sup>2</sup> Wie wir in der Folge sehen werden, setzt Kant in der Dissertationsschrift von 1770 nach dem Wort „Erscheinung“ in Klammern recht explizit sein lateinisches Äquivalent „apparentia“.

Daher ist für das angemessene Verständnis des Problems in der Gestalt, wie dieses in der „Phänomenologie des Geistes“ gestellt wird, die Berücksichtigung jener Seiten seiner Vorgeschichte ziemlich wichtig, die auf Lambert und Kant zurückgehen.

### I. I. Kant: zwischen „Erscheinung“ („явление“) und „Phänomen“

Kant hat die Begriffe „Phänomen“ und „Phänomenologie“ in verschiedenen Epochen seines Schaffens verwendet. Der Verfasser von einer der besten Studien zu diesen Begriffen, N. W. Bokhove, unterscheidet dabei vier Hauptphasen.

Die erste Phase ist dabei die Zeit um die Entstehung der Dissertation von 1770, die zweite markiert die *Kritik der reinen Vernunft*, die dritte sind die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, und die vierte das *Opus postumum*. Im ersten Fall ist die Phänomenologie „eine Propädeutik der Metaphysik, d.h. markiert die Grenze zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft oder zwischen dem Phänomen und der Erfahrung und bestimmt darüber hinaus den Stellenwert der Sinnlichkeit. In dieser Funktion kehrt sie wieder in die *Kritik der reinen Vernunft* als „Transzendente Methodenlehre“ zurück. In beiden Fällen war sie eine „Erscheinungslehre“, keine „Phänomenologie“. In den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* tritt die Phänomenologie in ihrer „dynamisierten“ Gestalt vor, weil sie sich hier mit der Transformation der Erscheinung in Phänomen, d.h. mit deren Verwandlung in die Erfahrung, – und insbesondere mit der Erläuterung des Prädikats „beweglich“, beschäftigt. Und hier trägt sie also ihren Namen zu Recht“ (Bokhove 1991). Im *Opus postumum* benutzt Kant laut Bokhove das Thema der „Phänomenologie“ für die Wende von der Philosophie der Natur (wie diese in den „Metaphysischen Anfangsgründen...“ zum Ausdruck gebracht wurde) zur Physik, für die Abschaffung der zwischen beiden bestehenden Kluft. Kant geht davon aus, daß dieser Brückenschlag

durch Begriffe befördert wird, die „einerseits a priori gedacht, andererseits aber empirisch gegeben werden müssen“ (Kant 2001a: 366; 2001b: 263, 164). Ohne der Aussonderung der genannten vier Etappen grundsätzlich zu widersprechen, beabsichtige ich im Folgenden eine etwas von derjenigen Bokhoves abweichende Interpretation des ersten und des zweiten Etappen der Verwendungsgeschichte der Termini „Phänomen“ und „Phänomenologie“ bei Kant vorzuschlagen.

Zunächst aber ist auf die Gebrauchsfrequenz dieser Begriffe in den Schriften Kants einzugehen. Laut der in der Kantforschung bemerkenswerten (in unserem Lande leider wenig bekannten und beinahe unzugänglichen) Ausgabe Kant-Index wurden das Wort „Phänomen“ (in der deutschen Schreibweise „Phänomen“) und dessen Derivate in den Schriften Kants mindestens 200 mal gebraucht, welches im Bereich der mittleren Gebrauchsfrequenzen liegt, aber natürlich mit der Frequenz von „Erscheinung“ (ca. 2000 Gebrauchsfälle) ganz und gar nicht zu vergleichen ist. (Dabei wird das Wort „Phänomenologie“ selbst von Kant ziemlich selten gebraucht.)

Also besteht die wesentliche terminologische Schwierigkeit darin, daß bei Kant gleichzeitig sowohl der aus der altgriechischen (und nachfolgenden) Überlieferung übernommene Terminus „Phänomen“ als auch das deutsche Wort „Erscheinung“ (russ. „явление“) Gebrauch finden, welches letztere nicht selten als bloßer Zwilling des Wortes „Phänomen“ gedeutet wird. Indessen hat Kant selbst vorgezogen, die beiden Begriffe mit unterschiedlichem Sinn zu erfüllen. Und diese Sinnesdifferenz ist mit den Grundproblemlinien der kritischen Philosophie Kants eng verbunden.

In seiner vorkritischen Periode hat Kant sowohl den Begriff „Erscheinung“, als auch

den Begriff „Phänomen“ verwendet. Und zwar hat das Wort „Phänomen“ am öftesten in den frühen, insbesondere auf Latein verfaßten Schriften (*De igne, Nova dilucidatio, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*) Eingang gefunden. Ohne Zweifel war die auf J. Lambert zurückgehende Gebrauchstradition der Begriffe „Phänomen“ und „Phänomenologie“ Kant bekannt – mit Lambert war er ja im Briefwechsel und hat dabei insbesondere Probleme der Phänomenologie erörtert. Die uns hier interessierende terminologische und sachliche Problematik spielt eine wesentliche Rolle in Kants Dissertation von 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Schon hier zeichnet sich deutlich das Problem ab, an welchem Kant vertieft reflektiert und von welchem sich dann direkte Fäden zur *Kritik der reinen Vernunft* hinstrecken. Es ist dies die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit–Verstand–Vernunft, d. h. eigentlich der Ursprung, der Problemsinn, der theoretische Stellenwert dieser Unterscheidung. In der Dissertation tritt nun Kants Bestreben in den Vordergrund, die Wasserscheide zwischen dem Sinnlichen und dem Verstandesmäßigen (dieses letztere erscheint vorerst meistens mit einem festen Band an das Vernünftige gekoppelt) deutlich festzustellen<sup>3</sup>.

Wie auch in allen Fällen, wo Kant traditionell klingende Begriffe verwendet, ist ganz von Anfang an ganz bestimmt der besondere Sinn zu fixieren, in welchem diese eben und gerade in der Philosophie Kants auftreten. Im §3 der Dissertation definiert Kant wie folgt die Schlüsselbegriffe, in deren Abfolge auch der Begriff des Phänomens dann seine eigene Stelle findet, um sie dann aufeinander zu beziehen. Die Sinnlichkeit wird als „*Empfänglichkeit* eines Subjekts“, durch die „sein Vorstellungszustand von der Gegenwart irgendeines Objekts auf bestimmte Weise affiziert wird“ (1964:

389–390; A8). „*Verstandesausstattung (intellegentia)* (Vernunftausstattung (*rationalitas*)) ist das *Vermögen* eines Subjekts, durch das es vorzustellen vermag, was, aufgrund seiner Beschaffenheit, nicht in seine Sinne eindringen kann“ (1964: 390; A8). Also ist für Kant, dem ja später die Vereinigung, das Synthesieren von Sinnlichkeit und Verstand nicht wenig Mühe kosten wird, zunächst von grundsätzlicher Wichtigkeit, diese auseinanderzusetzen, die wesentliche Funktionsdifferenz dieser beiden Erkenntnisvermögen des Menschen aufzuzeigen. Und eben inmitten der trennenden, (bis auf weiteres) Forschungstätigkeit findet nun bei Kant der Begriff des Phänomens Anwendung. „Der Gegenstand der Sinnlichkeit ist sensibel; was aber nichts enthält, als was man durch die Verstandesausstattung erkennen kann, ist intelligibel. Das erstere hieß in den Schulen der Alten *Phaenomenon*, das letztere *Noumenon*“ (Ebenda).

In diesen Ausgangscharakteristiken wäre es zweckmäßig, sich den Umstand wohl zu merken, daß Kant, die (nicht weiter spezifizierte, aber zweifelsohne auf Plato zurückgehende) „antike Tradition“ aufgreifend, den „*Gegenstand* der Sinnlichkeit“, oder das „*Sensible*“ als **Phänomen** bezeichnet. Diese Gedankennuancierung ist ziemlich wichtig und wird oft übersehen. So wird beispielsweise in den Herausgeberkommentaren zum Band 2 der sechsbändigen russischen Gesammelten Werke Kants das „Phänomen“ einfach den Erscheinungen gleichgesetzt (1964: 488). Ein solcher Ansatz findet auch statt in einer Reihe von westlichen Kantforschungsbeiträgen, die den Phänomenonbegriff ohne weiteres mit der Erscheinung identifizieren. Indessen unterscheidet Kant doch (trotz einer gewissen Ambivalenz seiner Terminologie) die Begriffe „Phänomen“ und „Erscheinung“, indem er diese beiden Begriffe bisweilen in einem Satz verwendet (und eben unterscheidet). So schreibt Kant im §5: „Bei den Sinneserkenntnissen aber und den Phaenomena nennt man das, was dem logischen Gebrauch des Verstandes vorhergeht,

<sup>3</sup> Hier und weiter im Text dieses Beitrags wird auf die russische Übersetzung der Dissertation verwiesen (Kahn, I. 1964a).

*Erscheinung* (apparentia), die Erkenntnis durch Überlegung aber, die daraus entspringt, daß mehrere Erscheinungen durch den Verstand verglichen werden, heißt Erfahrung. Von der Erscheinung führt demnach kein anderer Weg zur Erfahrung als nur durch Überlegung gemäß dem logischen Gebrauch des Verstandes. Die gemeinsamen Begriffe der Erfahrung nennt man empirisch und die Gegenstände Phaenomena, die Gesetze aber der Erfahrung wie überhaupt aller sinnlichen Erkenntnis heißen Gesetze der Phaenomena (1964: 392; A9). (In der russischen Übersetzung nehme ich hier eine Korrektur vor, die ich in diesem Zusammenhang für wesentlich wichtig halte: das Wort „объекты (Objekte)“ ersetze ich hier nämlich mit „предметы“, entsprechend den „Gegenständen“ im Original.)

Bokhove stellt völlig berechtigt fest, nachdem er diese Stelle zitiert hat: „Hier geraten wir in terminologische Schwierigkeiten. Wie werden „Phänomen“ und „Erscheinung (*apparentia*)“ voneinander abgegrenzt? Unter „Erscheinung“ meint Kant offenbar nur die sinnliche, noch nicht reflektierte Einwirkung des Gegenstandes, während „Phänomen“ den die Erscheinung hervorbringenden und den Sinnen gegebenen Gegenstand zu bedeuten scheint.“ In diesem Zusammenhang führt Bokhove auch die Definition aus dem §12 der Dissertation an: „Alles, was sich als Gegenstand zu unseren Sinnen verhält, ist ein Phaenomenon“. Kant fügt dort hinzu: „Die Phaenomena prüft und erörtert man, *erstlich*, sofern sie em äußeren Sinn zugehören, in der **Physik**, *sodann*, sofern sie dem inneren Sinn, in der empirischen **Psychologie**“ (1964: 396; A13). Bokhove bemerkt dazu mit Recht, daß Kant die Phaenomena keineswegs nur auf die physische Welt beschränkt, sondern diese auch in Hinsicht der geistigen Welt aussondert (Bokhove 1991: 238). Und in der Tat wird nicht das Problem (und die Abgrenzung bzw. nachfolgende Vereinigung) von Physischem und Geistigem wird bei der Thematisierung des Phänomenbegriffs in den Vordergrund ge-

rückt, sondern vielmehr das Problem (und die Abgrenzung bzw. nachfolgende Vereinigung) von Sinnlichem und Verstandesmäßigem (hier in seiner Einheit mit dem Vernünftigen genommen). Es ist aber auch nicht nur dieses Moment allein, was Kant hier im Auge hat. Im Problem des „Phänomens“ und der Abgrenzung zwischen „Phänomen“ und „Erscheinung“ wird ein ganzer Inbegriff von feinsten problemtheoretischen Unterscheidungen und Aspekten mit gemeint. Wir fassen diese nächstfolgend kurz zusammen.

1. Zunächst handelt es sich also von der Klärung der Unterscheidung, die für Kant spätestens seit 1770 (und vielleicht auch etwas früher) prinzipiell geworden und danach in die sachlich-strukturellen Fundamentwerke der *Kritik der reinen Vernunft* gelegt wurde, – der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand, die dann (unter anderem durch den Erfahrungsbegriff) in eine Beziehung aufeinander und in eine Einheit gebracht werden. Jedes dieser beiden innerhalb der Theorie Kants eigens ausgesonderten Begriffsbereiche wird *zunächst* spezialisiert und gesondert vorgestellt (und zwar werden von Kant schon hier, nach dem Vorbild der Naturwissenschaften, die isolierenden, reduzierenden, abtrennenden analytischen Untersuchungsverfahren angewendet, die er am Anfang der Kehre von der Sinnlichkeit in seiner *Kritik der reinen Vernunft* nebenbei erwähnt). Der Begriff des „Phänomens“ wird in dieser Trennung, wie aus den früher zitierten Äußerungen Kants ersichtlich ist, zunächst mit dem Bereich der „Sinneserkenntnisse“ eng vereinigt und daher, worauf weiter unten einzugehen ist, dem Außer – und Übersinnlichen entgegengesetzt. Das eben Gesagte gilt freilich auch für die Erscheinung. Von daher stellt sich für Kant *die Aufgabe der weiteren Unterscheidung des „Phänomens“ und der „Erscheinung“, deren Ähnlichkeit und Verwandtschaft in ihrem gleichen Be-*

zogen sein auf den Bereich des Sinnlichen besteht. Und diese liegt nicht in irgendwelchen überflüssigen, überkomplizierten terminologischen Feinheiten, sondern es kommt dabei auf forschungsrelevante Problemnuancen, die ihrerseits terminologische Unterscheidungen notwendig machen. Diese lassen sich am leichtesten durch die möglichst konkrete Herausarbeitung von theoretischen Funktionen nachvollziehen, die (in diesem Fall im Rahmen der Dissertation von 1770) eben und gerade dem Phänomenbegriff zukommen.

2. Als dessen Hauptfunktionen ist zu Recht dasjenige anzusehen, was Bokhove erwähnt (vielmehr aber bloß erwähnt als erforscht): Kant betont den *besonderen Gegenstandscharakter* der durch die Erfahrung, also schon infolge der Reflexion, oder des logischen Verstandesgebrauchs zwecks Bearbeitung der Sinnlichkeit, erzeugten sinnlichen Eindrücke. Freilich hat auch die Erscheinung einen Bezug auf den gegenständlichen Aspekt dieser selben Sinnlichkeit. Nicht umsonst gibt ja Kant in der Kritik der reinen Vernunft die knappgefaßte Desinition der Erscheinung folgenderweise: „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt *Erscheinung*“ (Kant 1964b: 127)<sup>4</sup>. Jedoch zwingt uns eben die Spezifizierung des Gegenstandsmoments beim Fortgang von der zunächst als empirische Anschauung genommenen Sinnlichkeit zur allmählichen Vereinigung der Sinnlichkeit und des Verstandes zur *Unterscheidung von zwei gegenständlichen Aspekten, zwei Arten des Gegebenseins eines Gegenstandes*. Im ersten Fall wird festgestellt: der Gegenstand wird schlechthin durch die Empfindungen offenbar; und zunächst wird er selbst *unbestimmt* geoffenbart; es ist nun eben

dies der durch den Erscheinungsbegriff bezeichnete Aspekt des Sachverhalts. Durch den zweiten Aspekt wird folgendes festgehalten: im Ergebnis einer komplexen Bearbeitung von diesem ursprünglichen Material der Sinnlichkeit entsteht sozusagen eine Sinnlichkeit der zweiten Ordnung, die schon – im Unterschied zur Erscheinung – *gewisse Bestimmtheitszüge in seinem Gegenstandsaspekt* besitzt. Das Wort „Phänomen“ markiert nun eben bei Kant diese neue und durchaus wichtige Beschaffenheit der Sinnlichkeit, die jetzt schon in einer zumindest potentiellen und näher herauszuarbeitenden Wechselwirkung mit dem Verstand auftritt.

3. Weiter spezifiziert Kant die einzelnen Züge dieser Bestimmtheit. Es erweist sich nämlich, daß es sich um nichts Geringeres als um die Wirklichkeit und Wahrheit jener Gegenstandsmomente handelt, die mit dem Phänomenbegriff bezeichnet werden. Das wird recht beredt im §11 der Dissertation festgehalten: „Mögen die Phaenomena aber auch Abbilder, nicht Urbilder der Dinge sein und keine innere und unbedingte Beschaffenheit der Dinge ausdrücken: so ist doch nichtsdestoweniger die Erkenntnis von ihnen ganz wahr“ (1964b: 396; A13). (Die Übersetzung bedarf hier einer gewissen Präzisierung. Kant sagt (buchstäblich) folgendes: Phänomene sind Abbildungen, Abbilder, aber keine Urbilder der Dinge). „Denn erstlich“, – fährt Kant fort, – „sofern sie Sinnesbegriffe oder – Auffassungen sind, geben sie – gegen die Behauptung des Idealismus, – als verursacht, von der Gegenwart eines Gegenstandes Zeugnis; sofern man aber die Urteile über das sinnlich Erkannte betrachtet, so besteht die Wahrheit im Urteilen in der Übereinstimmung des Prädikats mit dem gegebenen Subjekt, der Begriff des Subjekts aber wird, sofern es ein Phänomenon ist, nur durch das Verhältnis zum sinnlichen wahrnehmbaren Prädikate

<sup>4</sup> Kant, I. Kritik der reinen Vernunft // B34 (Kant, I. Sotschinenija. Bd. 3. S. 127).

gegeben; daher ist ersichtlich, daß die Vorstellungen von Subjekt und Prädikat nach gemeinsamen Gesetzen geschehen und so die Handhabe für eine ganz wahre Erkenntnis bieten“ (Ebenda). Also besteht eine der Funktionen, die ausgerechnet dem Phänomenkonzept und –begriff anvertraut werden, *in der Behauptung der hohen wahrheitsbezogenen Würde der Sinnlichkeit als eines mit dem Verstande in Verwandtschaft tretenden Vermögens*. Hier wird auch *die Differenz der Begriffe „Erscheinung“ und „Phänomen“ ganz besonders deutlich*. Wäre, nehmen wir einmal an, die Sinnlichkeit nur auf der Stufe der Erscheinung (und dementsprechend der Empfindungen) stehengeblieben, dann würde sie auch nichts mehr als ein bloßes Erscheinen eines unbestimmten Gegenstandes abgegeben, von welchem nichts mehr ausgesagt werden durfte, als daß dieser schlechthin erscheint. Da sich aber die Sinnlichkeit auf diese ursprüngliche Elemente (Empfindungen und Erscheinungen) nicht beschränkt, sondern auf die Stufe der „*sinnlichen Begriffe*“, *Wahrnehmungen, also Phänomene* fortschreitet, so bleiben auch die Gegenstände der Sinnlichkeit nicht weiter unbestimmt, und die sinnliche Erkenntnis selbst gewinnt Züge einer durchaus wahren Erkenntnisart (am Anfang des Paragraphs verwendet Kant in bezug auf die Sinneserkenntnis sogar das Wort „*verissima*“, d. h. „höchst wahr“!).

4. Und noch mehr als das: insofern als das Gegenständliche (=Phänomenale), bezogen auf die Sinnlichkeit implizit eine Möglichkeit der „höchst wahren“ Erkenntnis enthält, erachtet Kant es für nötig, *von nichts Geringerem als von der Welt, als Phänomen betrachtet, reden zu dürfen*. Davon im §13 der Dissertation: „Grund der Form des Alls ist, was den Grund für die allgemeine Verknüpfung enthält, wodurch alle Substanzen und deren Zustände zu demselben Ganzen gehören, das man

*Welt* nennt. Grund der Form der *Sinnenwelt* ist, was den Grund für die *allgemeine Verknüpfung* von allem enthält, sofern es *Phaenomenon* ist“. „*Die Welt, als Phänomenon, d.h. in bezug auf die Sinnlichkeit des menschlichen Gemüts betrachtet*“ – das ist die wichtigste Gedankenkonstruktion der Philosophie Kants, die, wie wir weiter unten sehen werden, auch in der *Kritik der reinen Vernunft* fortbesteht. Dieser Welt und den beiden „formalen Prinzipien der Welt der Phaenomena“ (dem Raume und der Zeit) wird die „intelligible“ Welt, die Welt der Noumena und deren Formen, entgegengesetzt. (Übrigens geht die für die kritische Philosophie Kants so charakteristische Betrachtungsweise von Raum und Zeit als reiner Sinnlichkeitsformen in vielem auf deren Auslegung in der Dissertation von 1770 als „formaler Prinzipien der Welt der Phaenomena“ zurück.) Eine Besonderheit der Dissertation ist auch der Umstand, daß die „Welt der Phaenomena“ von Kant sogar mit mehr Mitgefühl und Beifall als die Welt der Noumena erörtert wird: Phaenomena sind etwas mit der Wirklichkeit eng Verbundenes, während in die Welt der Noumena einige Vernunftbegriffe verlegt werden, „die im übrigen für den Verstand äußerst verborgen sind“ (1964b: 405; A21). Hingegen „halten wir *vergleichsweise Wunder*, nämlich den Einfluß von Geistern, von der Erörterung der Phaenomena ängstlich fern...“ (1964b: 423; A38).

5. Damit hängt auch zusammen, daß in der Dissertation von 1770 der Lehre von den Phänomena auch eine spezifische Funktion in Ansehung der Metaphysik, nämlich die negativ-kritische Funktion, anvertraut wird. Die Besinnung auf die Eigenart der Sinnlichkeit und deren Gegenstände soll als Warnung dagegen dienen, „*daß die einheimischen Grundsätze der sinnlichen Erkenntnis nicht ihre Grenzen überschreiten und das Intellektuelle affizieren*“

(1964b: 415; A30). Wo dieses trotzdem stattfindet, d.h. wo eine Vermischung von rein verstandesmäßigen und sinnlichen Begriffen begangen wird, entsteht „der metaphysische Fehler der Erschleichung... (ein intellektuiertes Phänomenon, wenn der barbarische Ausdruck erlaubt ist)“ (1964b: 416; A31), – bemerkt Kant, indem er eine für die Metaphysik unzulässige Intellektuierung des Phänomens, d.h. deren Losreißen von der Sinnlichkeit, im Auge hat.

Die Frage nach dem Stellenwert der Dissertation von 1770 in dem schöpferischen Entwicklungsgange Kants liegt in ihrer ganzen Tragweite außerhalb der festen Grenzen des hier zu analysierenden Problemkreises, wie auch die Frage danach, inwieweit der Werdegang der kritischen Philosophie mit der im Brief Kants an Lambert vom 2. September 1770 vorkommenden Äußerung verbunden war, wonach die Ideen der Dissertation nicht gehörig ausgearbeitet sind und einer „sorgfältigeren und ausführlicheren Darstellung“ (KaHT 1980: 524) wert sind. Ich möchte hier nur jene Einschätzungen und Urteile darlegen, die sich auf das hier zur Rede stehende Thema der Phänomene und der Phänomenologie beziehen und die im gewissen Sinne von den in der Fachliteratur weit verbreiteten Bewertungsansätzen abweichen. So glaubt Bokhove, daß Kants „frühe Phänomenologie“ kaum den Namen einer „Phänomenologie“, vielmehr aber der Bezeichnung einer „Erscheinungslehre“ verdient. Dabei stützt sich Bokhove unter anderem auf die Tatsache, daß das Wort „Phänomenologie“ selbst von Kant nicht in der eigentlichen Dissertation, sondern nur in dem soeben erwähnten Brief an Lambert gebraucht und auch dann diese für eine propädeutische Disziplin von ausschließlich negativer Natur hält, die zur Metaphysikkritik gehören sollte. „Der Metaphysik scheint eine besonde-

re, und zwar rein negative Wissenschaft (*phaenomenologia generalis*) vorhergehen zu müssen, in welcher die Geltung und die Grundsätze der Sinnlichkeit bestimmt werden, um deren Einfluß auf das Urteil über die Gegenstände der reinen Vernunft, welches bisher beinahe immer geschah, vorzubeugen“ (KaHT 1980: 522).

Aus dem früher Gesagten scheint mir jedoch zu folgen, daß Kant schon in der Dissertation nicht nur denjenigen Teil seiner Lehre herausarbeitet, den man mit Bokhove als „Erscheinungslehre“ bezeichnen kann, sondern auch denjenigen, welcher eben eine Lehre von den Phänomenen und von der Welt der Phänomenen ist und welchen man also mit *relativer* Berechtigung Phänomenologie nennen darf (und zwar kann wiederum jener „negative“ Sonderabschnitt, welchen Kant mit dem Begriff einer *phaenomenologia generalis* anzusprechen geneigt ist, dieser Phänomenologie zugeordnet werden). Denn die Ausführungen Kants von den Phänomenen sind in der Dissertation von 1770 sowohl hinreichend eingehend als auch genug tiefgreifend. Ja mehr noch, diese werden sich auch innerhalb der Kritik der reinen Vernunft, wie wir uns weiter unten davon zu überzeugen Gelegenheit haben werden, eine gewisse Fortsetzung finden.

Warum hat denn Kant der beiseite geworfenen Begriffsbildung der *phaenomenologia generalis* keine weiterreichende terminologische Bedeutung zugemessen und diese (mögliche) Wissensdisziplin sich mit der Rolle einer bloß negativen Propädeutik für die eigentliche Metaphysik begnügen? Das Wort zu diesem Rätsel ist m.E. vor allem darin zu suchen, daß Kant sowohl im Jahre 1770 als auch in den späteren Zeiten von der im Grunde negativen Auslegungsweise des Terminus „Phänomenologie“ bei Lambert entscheidend beeinflusst war. Für Lambert nämlich – und

dieser ist auch Adressat des Briefes, ihm wurde auch ein Exemplar der Dissertation gesendet – bleibt die Phänomenologie eine Lehre vom Schein. Im Zentrum der Dissertation Kants steht indessen, wie wir es gesehen haben, die Lehre vom Wahrheitsgehalt des Phänomens! Wäre eine solche Lehre nun schlicht und deutlich als Phänomenologie bezeichnet, so wäre dies eine Herausforderung an den Mann, den Kant hochgeachtet hat und von dessen Meinung er sich damals sehr stark abhängig fühlte. Freilich hätte eine solche, für die deutsche Philosophie des damaligen Zeitalters kardinale Umdeutung des Begriffs – vorausgesetzt auch, Kant habe wirklich eine solche Neubestimmung beabsichtigt, – kaum eine grundsätzliche und objektive sachliche Bedeutung für die eigenen Zielsetzungen Kants. Ich bin auch der Meinung, daß eine von Lambert abweichende, oder gar speziell vorgenommene Konstitution von „Phänomenologie“ als einer gesonderten Disziplin kein für Kant einigermaßen beschäftigungswertes Problem darstellte. Ja mehr noch, ihm war es sogar bequemer – in äußerlicher Übereinstimmung mit Lambert und in einem Brief an eben diesen Philosophen, – das Projekt einer *phaenomenologia generalis* in einem rein negativen Sinne in den Vordergrund zu rücken. War denn auch eine solcherartige *methodentheoretische Warnung an die Metaphysik* (die sachlich auf einer Unterscheidung der Sinnlichkeit und des Verstandes bzw. der Vernunft basiert) ein wesentliches Bauelement in dem Gebäude der damals entstehenden kritischen Philosophie, welcher auch in der *Kritik der reinen Vernunft* fortbestand, zu welcher – in der uns hier interessierenden Hinsicht – wir nun übergehen.

### **Die Kritik der reinen Vernunft im Lichte der Begriffe „Erscheinung“ und „Phänomen“**

Wir haben schon früher das Problem der Erscheinung in der *Kritik der reinen Vernunft* teilweise angesprochen. Wir setzen diese Analyse fort. Als Erscheinung ist also der „unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung“ bezeichnet. In einem Artikel habe ich versucht nachzuweisen, daß eine solche Erscheinungsdefinition durch den Bezug auf den Gegenstand, erstens, den besonderen Forschungsaufgaben der transzendentalen Ästhetik entspricht, indem sie als eine gewisse notorische (diesen Aufgaben entsprechende) Definition auftritt, und daß, zweitens, dieser Umstand von vielen Forschern übersehen, und die „Erscheinung“ Kants daher mit ganz anderen Sinninhalten verwechselt werden, die von wieder anderen Autoren diesem Begriff beigemessen werden<sup>5</sup>. Durch die Einführung des Erscheinungsbegriffs wollte Kant nichts mehr als *die Tatsache des Gegebenseins des Gegenstandes durch den Empfindungsvorgang* festhalten, und zwar *eines Gegebenseins, das ursprünglich aller Bestimmtheit entbehrt*. Den ersten Teil der *Kritik der reinen Vernunft*, die transzendente Ästhetik, kann man als eine Erscheinungslehre ansehen. Denn Kant schreitet hier konsequent von einer mit Empfindungen verbundenen Erscheinung (d. h. von der Materie der Erscheinung) zu demjenigen in den Erscheinungen fort, was zu ihrer reinen Form, d. h. zum Raume und der Zeit, gehört, durch die das Mannigfaltige in der Erscheinung geordnet wird. Kant geht in diesem Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* von der

<sup>5</sup> Siehe Motroschilowa, N. W. „Snatschenije teorii wre-  
meni Kanta dlja ponimanija vseobščich struktur  
tschelowetscheskogo sosnanija“ (Die Bedeutung der  
Zeittheorie Kants für das Verständnis von allgemei-  
nen Strukturen des menschlichen Bewußtseins). In  
*Kritika tschistogo rasuma i sowremennost* (Die Kritik  
der reinen Vernunft und die Gegenwart). Moskau,  
1984, S. 87–100.

Erscheinung aus, nimmt die Erscheinung als die Tatsache des ursprünglichen Gegebenseins des Gegenstandes durch unsere Sinnlichkeit zum Ausgangspunkt. Der auf den ersten Blick paradoxe Zweck der Erscheinungslehre ist aber die strenge Unterscheidung des Gegenstandes, wie er uns erscheint, vom Dinge an sich. Im §8 der „Transzendentalen Ästhetik“ schreibt Kant: „Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen... und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt“ (2006: 119; A42)<sup>6</sup>. Oder: „Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst“ (2006: 291; B206).

Dabei vergisst Kant jedoch keineswegs hinzuzufügen: „Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, wie es unsere Sinne affiziert, d.i. wie es *erscheint*; so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer *Schein* wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selber als Objekt *an sich* unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper *scheinen* nur außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu

sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in den Objekten an sich selbst liege“ (2006: 131; B69).

Mit anderen Worten wird bei Kant sogar die Erscheinungslehre – auch bei aller grundsätzlichen Grenzziehung zwischen dem Gegenstand als einer Erscheinung und dem Ding an sich selbst – doch nicht zu einer Schein – oder Truglehre. Also liegt der Abgang von der Lambertschen Auslegungstradition der Erscheinungslehre auf der Hand. Ja Kant setzt sogar hinzu, daß der Schein nur in dem Fall triumphieren würde, wenn dasjenige, was ich als Subjekt sehe und erblicke, den Objekten an sich selbst zugeschrieben wäre. „Was gar nicht im Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung...“ (2006: 133; B69). Dies würde beinahe tautologisch klingen, wenn nicht der höchst wichtige Zug daran wäre, daß nämlich die Erscheinung nach Kant nicht bloß das Erscheinende als solche, sondern eben der Gegenstand ist, wie er uns erscheint.

In der Erscheinungslehre sind noch weitere speziellere Aspekte vorhanden, die wir hier beiseite lassen müssen (es sind z. B. die Interpretation der Erscheinungen als Größen, das Problem einer dynamischen und mathematischen Synthese der Erscheinungen, usw.), weil uns hier in erster Linie der Phänomenbegriff und deren Rolle in der *Kritik der reinen Vernunft* beschäftigt. *Der Phänomenbegriff aber gehört neben dem Begriff der Erscheinung zu den bemerkenswerten und wesentlichen Begriffen innerhalb der Kritik der reinen Vernunft*. In der Auslegung und Deutung dieses Begriffs werden einige Sinneszüge beibehalten, zugleich damit aber geklärt und verstärkt, die in der Dissertation von 1770 vorgezeichnet waren.

*Beibehalten, und in einem gewissen Sinne sogar akzentuiert, wird zunächst die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Phänomen, und dementsprechend auch zwischen*

<sup>6</sup> Kant, I. *Werke*. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe. Hg. Von B. Tuschling und N. Motroschilowa. Bd. 2. Teil 1. Moskau, 2006, S. 119 (B59). Hier und im Folgenden wird die Kritik der reinen Vernunft nach dieser Ausgabe mit Seitenangabe im Beitragstext zitiert.

einer Erscheinungs- und einer Phänomenlehre. Von der Erscheinung haben wir schon gesprochen. Was nun den Phänomenbegriff angeht, so wird dieser in der Kritik der reinen Vernunft immer mehr zu einer Art Metabegriff in bezug auf die Erscheinung, ja sogar auf die Sinnlichkeit als solche. Und zwar, hatte Kant in der Dissertation den Phänomen innerhalb der gesamten Sinnlichkeitslehre thematisiert, wenn auch im Zusammenhang mit deren (möglicher) Bearbeitung mit Werkzeugen des Verstandes (der hier noch nicht von der Vernunft abge sondert ist), so wird die *Lehre vom Phänomen in der Kritik der reinen Vernunft strukturell eben und gerade in die Verstandeslehre verlagert*, indem sie in dem „Glieder“ dieser letzteren lokalisiert wird, wo die *Subsumtion* der Anschauung unter reine Verstandesbegriffe, „mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen“ erforscht wird (2006: 255; B176) und wo die Synthese, die Vereinigung der Sinnlichkeit und des Verstandes im Blickfeld liegt. So verbindet Kant z. B. im Kapitel „Vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ den Phänomenbegriff ganz eng mit dem zentralen Terminus seiner Verstandeslehre, dem Begriff eines „Schemas“: dieses letztere ist „eigentlich nur das *Phaenomenon*, oder der *sinnliche Begriff eines Gegenstandes*, in Übereinstimmung mit der Kategorie“ (2006: 265; B147); hervorgehoben von mir. – N. M.). Nicht minder wesentlich ist auch, daß direkt nach der soeben zitierten Definition Kant (in Klammern) eine lateinische Erläuterung beibringt: *Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon – aeternitas necessitas phaenomenon etc.* Obschon in den Anmerkungen zum Band 3 der russischen sechsbändigen Ausgabe der Werke Kants „phaenomenon“ in dieser Stelle Kants als „jawlenije (Erscheinung)“ übersetzt wird, ist doch u. E. diese Erläuterung unter Beibehaltung des Wortes Phänomen zu übersetzen, damit die oben besprochene Differenz dieser beiden Begriffe nicht verwischt wird: die Zahl ist das Phänomen der

Quantität (oder das quantitative Phänomen); die Empfindung ist das Phänomen der Realität; das Beständige und Unvergängliche an den Dingen ist das Phänomen der Substanz (der Substantialität); die Ewigkeit ist das Phänomen der Notwendigkeit. In dieser Überlegung Kants sind folgende drei Punkte von wesentlicher Wichtigkeit: 1) das Phänomen wird als ein „sinnlicher Begriff des Gegenstandes“ definiert; 2) durch die Anpassung dieses Begriffs mit der Kategorie entsteht ein Schema; 3) die Schemata der Kategorien „stellen die Dinge nur so vor, wie sie erscheinen“.

Also spielt der Phänomenbegriff terminologisch eine zentrale Rolle in der **Kritik der reinen Vernunft**, in erster Linie bei der Erläuterung des Sinnes und der Funktion der Verstandeskategorien. Dieser recht spezieller Inhalt dieses Begriffs im Hauptwerk Kants wird von Interpreten, darunter auch von jenen Phänomenologen, die in Kant einen Vorgänger ihrer Theorien sehen möchten, kaum beachtet.

Der Kern der Sache scheint hier in jener Unterscheidung der Möglichkeit, die Kategorien einerseits „in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit“, d. h. in ihrer rein logischen Bedeutung, zu nehmen, andererseits aber die Kategorien in der Verbindung mit ihren Schemata zu betrachten, die die Dinge „nur so vorstellen, wie sie erscheinen“. Im ersten Fall „stellen die Begriffe keinen Gegenstand vor“, im zweiten hingegen tritt eben der gegenständliche Moment in den Vordergrund. Der „Phänomen“ ist ein Begriff, vermittelt dessen in der Kritik der reinen Vernunft vor allem anderen eben die Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit. Die Anwendung der Begriffe auf die Bedingungen der Sinnlichkeit, und damit auch die sinnlich-gegenständliche Erfülltheit der entsprechenden Verstandesbegriffe in Gedanken festgehalten wird. Festgehalten wird dadurch der Sachverhalt, daß die Sinnlichkeit es ist, die den Verstandesbegriffen Realität verleiht, eine „Realisierung des Verstandes“ ermöglicht, zugleich damit aber diesen Verstand auch begrenzt.

Für Kant ist auch der Umstand wesentlich wichtig, daß „die Kategorien als bloße Gedankenformen objektive Realität, d.i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung *a priori* fähig“ (2006: 225; B150–151). Kant macht hier, indem er die Mathematik als Grundbeispiel nimmt, eine für seine gesamte Philosophie prinzipielle Forderung geltend: „einen abgesonderten Begriff sinnlich zu machen, d.i. das ihm korrespondierende Objekt in der Anschauung darzulegen, weil, ohne dieses, der Begriff (wie man sagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde“ (2006: 397; B299). In der Mathematik wird dieser Forderung wie folgt entsprochen: es wird eine Gestalt konstruiert, „welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar *a priori* zu Stande gebrachte) Erscheinung ist“ (Ebenda). In der Mathematik, so erläutert Kant weiter, sucht der Begriff der Quantität „seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Korallen des Rechenbretts, oder den Strichen und punkten, die vor Augen gestellt werden“ (Ebenda). Der „sinnliche Begriff“ ist aber doch in Kants Sprachgebrauch, wie wir es soeben gesehen haben, ein Phänomen, und die Zahl insbesondere ein Phänomen der Quantität. Mit anderen Worten wird der Forderung, einen abgesonderten Verstandesbegriff sinnlich zu machen, durch die Aufsuchung eines ihm entsprechenden Phänomens, oder durch die Definition des erscheinenden Art von Gegenständen, sowie auch durch die Entschlüsselung von Phänomenen und Gegenständen durch eine Hinwendung an konkretere Handlungen der Einbildungskraft entsprochen, die die Synthese unserer Vorstellungen zustande bringen. Mit diesen prinzipiellen Forderungen und Entschlüsselungen sind sowohl die transzendente Ästhetik, als auch die transzendente Analytik, als ferner auch die Einheit dieser beiden Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft, und der Übergang von diesen zur Vernunftlehre, mit allen ihren theoretischen Hauptfäden ver-

bunden. Hierdurch wird auch die wohlbekannte Tatsache einigermaßen entschlüsselt, daß die transzendente Ästhetik bei Kant auf die reine Mathematik, die transzendente Analytik aber auf die reine Naturwissenschaft bezogen wird. Um es kurz zu fassen, die mathematischen und naturwissenschaftlichen Begriffe, ebenso wie auch die „reinen Verstandesbegriffe“, d.h. die Kategorien, werden ausschließlich durch ihren „Gebrauch“ in der Erfahrung oder durch einen Bezug auf die Sinnlichkeit, auf die Anschauung – mit anderen Worten, durch einen eigentümlichen „Aufstieg=Abstieg“ zum gegenständlichen Feld der Erfahrung, mit Sinn erfüllt. Noch einmal sei hier betont: es ist dies gerade der „Aufstieg=Abstieg“ zu den *sinnlichen* Begriffen, also zum gegenständlichen Feld, wie dieses gleichsam schon in diese Begriffe aufgenommen ist. So wird uns durch den für die Mathematik (wie überhaupt für alle zählenden und messenden Verfahren) so notwendigen „Aufstieg–Abstieg“ vom reinen Quantitätsbegriff zur Zahl, d. h. zum *Phänomen* der Quantität, ohne weiteres ein gewisser „Gegenstandsbereich“ vorgegeben, durch welchen das Wesensgehalt der Zahl sowohl als auch der Quantität sinnlich und zugleich damit auch *a priori* „zeigt“ werden kann. Und hier wird uns der Sinn von Kants schwieriger Definition etwas einleuchtender, wonach das reine Schema der Quantität als eines Verstandesbegriffs eben „die Zahl“ ist, „welche eine Vorstellung ist, die die sukzessive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefaßt“ (2006: 261; B182).

Ziemlich bedeutend ist auch, daß durch die Hinwendung zu Phänomenen die Begriffs – und Kategorienanalyse bei Kant gleichsam aus dem (für die traditionelle Philosophie charakteristischen) rein logischen Bereich in den Bereich des Bewußtseins verlagert, und dabei eben mit der Anschauung in Verbindung gesetzt wird. *Die Lehre von den Phänomenen des Bewußtseins* wird de facto (obschon nicht in terminologischer Hinsicht) zum *Bestandteil der Kritik der reinen Vernunft*, wodurch ohne

Zweifel die Phänomenologie in ihrem späteren Verständnis antizipiert wird. Jedenfalls klingen so manche Formulierungen Kants in der „Transzendentalen Analytik“ ihrem Wesen nach (obwohl auch ohne expliziter Verwendung des Phänomenbegriffs) durchaus phänomenologisch. Diese Formel z. B.: „Also ist die Zahl nichts anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge“ (2006: 261; B182–183).

Alle solche Ausführungen zum Schematismus der reinen Verstandesbegriffe werden – und zwar keineswegs zufälligerweise – von einer „Systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze“ des reinen Verstandes, – der Axiomen der Anschauung, der Antizipationen der Wahrnehmung, der Analogien der Erfahrung, der Postulate des empirischen Denkens überhaupt, – eingeleitet. Sind denn diese Grundsätze einerseits den „Regeln der objektiven Anwendung“ der Kategorien, in erster Linie im Gebiet der reinen Naturwissenschaft gewidmet, andererseits aber eine Entzifferung der Funktion, des Charakters, des Sinngehalts von jenen speziellen Bewußtseinshandlungen, die uns die entsprechenden Kategorien der Mathematik, der Naturwissenschaft, der Philosophie näherbringen. Eine eingehende Lektüre etwa des Abschnitts von den Axiomen der Anschauung genügt, um auf der Stelle zu begreifen, daß es sich einerseits von ganz geläufigen mathematischen Begriffen und philosophischen Kategorien (Quantität, Größe, extensive Größe usw.), andererseits aber von *Bewußtseinsoperationen* handelt, *die den Charakter einer sinnlich-verstandesmäßigen, anschaulich-begrifflicher Synthese haben*. Ein ausdrucksvolles Kantzitat sei hier zur Bestätigung dieser These angeführt:

„1. Axiomen der Anschauung

Das Prinzip derselben ist: *Alle Anschauungen sind extensive Größen*.

*Beweis*

Alle Anschauungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesamt *a priori* zum Grunde liegt. Sie können also nicht anders apprehendiert, d. i. ins empirische Bewußtsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewußtsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung des Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer *Größe* gedacht wird; d. i. die Erscheinungen sind insgesamt Größen, und zwar *extensive Größen...*“ (2006: 287; B202–203). Im Folgenden erläutert Kant, daß er als extensive Größe jede Größe bezeichnet, in welcher die Vorstellung vom Ganzen durch die Vorstellung von den Teilen möglich wird (so daß diese letztere der Vorstellung vom Ganzen vorausgeht). Ein Beispiel: eine Linie stelle ich mir nicht anders vor, als indem ich diese in Gedanken ziehe. Und wie klein auch immer eine (gewisse) Linie sein mag, so muß doch immerhin ein ganzheitliches Bild derselben in der Anschauung erzeugt werden, welches eben ein „Durchgehen“ durch die einzelnen Teile derselben bedeutet. Eben dasselbe aber gilt nach Kant auch von der Zeit, ja sogar von jedem allerkleinsten Teile derselben. In dieser wird „der kontinuierliche Fortgang von einem Augenblicke zum anderen“, d. h. eine Art extensive Bewegung von einem Teil zum anderen, eine Zusammenbindung dieser Teile gedacht. Nur dadurch entsteht eine bestimmte Zeitgröße. Was nun die Anschauung angeht, so ist auch diese eine extensive Größe, da man die Anschauung nur „in der Apprehension“, durch

kontinuierlich vom Teil zum Teil fortgehende Synthese, begreifen kann. Es liegt durchaus auf der Hand, daß im ganzen Abschnitt von den „Grundsätzen“ die Rede eigentlich vom Bewußtsein und jenen komplexen, zusammengesetzten Phänomenen desselben ist, die einen reinen Begriff (eine Kategorie), einen sinnlichen Begriff (Phänomen), sowie die Verfahren und Handlungen des Bewußtseins, die die Synthese der sinnlichen und der verstandesmäßigen Elemente vollziehen, mit enthalten und im Grunde unzertrennlich vereinigen. So haben es die Antizipationen der Wahrnehmung mit dem „Reellen“ in der Wahrnehmung, mit dem Realitätsgrad (und zugleich damit mit dem Begriff einer intensiven Größe), die Analogien der Erfahrung – mit der Frage nach der Synthese der Wahrnehmungen (zugleich damit auch mit der Frage nach der Beständigkeit, der Aufeinanderfolge und dem Zugleichsein des Daseins als den drei Zeitmodalitäten, sowie auch nach den Kategorien der Substanz, der Ursache, der Wirkung und der Wechselwirkung), die Postulaten des empirischen Denkens überhaupt endlich – mit dem Innwerden der modalen Verhältnisse (Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit) zu tun.

Man ist jedoch genötigt, hier von einer eingehenden Beleuchtung der speziellen Interpretation des Verhältnisses zwischen Phänomena und Noumena in der *Kritik der reinen Vernunft* abzusehen. Diesem Themenkreis ist eine Vielzahl von Untersuchungen gewidmet, während die früher besprochene Problematik nur sehr wenig erforscht wurde. Wollen wir nun unmittelbar zur Erörterung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* übergehen.

## II. „Phänomen“, „Erscheinung“, „Gestalt“ in Hegels *Phänomenologie des Geistes*: Der Bruch mit der Tradition und mit der Linie Kants

Wenn ich hier von einer „Tradition“ in bezug auf die *Phänomenologie* als eine relativ selbst-

ständige philosophische Fachdisziplin spreche, dann wird damit die oben kurz erörterte, mit Lambert anfangende und von Kant teilweise unterstützte Ideenentwicklungslinie, die in der Interpretation der *Phänomenologie* als einer Lehre (nicht aber „Wissenschaft“, denn es wäre dann ein viel zu starker Wort) vom Schein, d.h. von falschen Bewußtseinsphänomenen besteht. Soviel mir bekannt ist, wird der Name Lamberts in der *Phänomenologie des Geistes* gar nicht erwähnt. Bei dieser Feststellung ist freilich eine Eigentümlichkeit des Textes Hegels mit zu berücksichtigen: in diesem werden überhaupt sehr wenige Namen explizit erwähnt (Anaxagoras, Sophokles, Solon, Euklides, Aristoteles, Origenes, Descartes); andere Personen werden nicht explizit erwähnt, obwohl vielleicht gemeint (und in der Regel dann in den Anmerkungen der verschiedenen Ausgaben der *Phänomenologie des Geistes* klargestellt<sup>7</sup>). Aber auch in diesen Anmerkungen gibt es keinen einzigen Verweis auf Lambert und sein *Phänomenologie*-Projekt.

Indessen halte ich jene Überlegungen Hegels in seinem Vorwort zur *Phänomenologie des Geistes* für unser gegenwärtiges Thema relevant, in denen (Hegel 1980: 29–31; Гегель 2000: 19–21; Гегель 2000: 24–26<sup>8</sup>), in denen die Unrechtmäßigkeit der bloßen Isolierung des falschen, scheinbaren Wissens und der Entgegensetzung desselben gegenüber dem wahren Wissen, der Verwandlung sowohl des „Wahren“ wie des „Falschen“ in gewisse angeblicherweise selbständige, starre Wesenheiten thematisiert wird, die jenseits oder außerhalb

<sup>7</sup> Ich möchte hier die russischen Leser darauf aufmerksam machen, daß in der Ausgabe der „*Phänomenologie des Geistes*“ (Тезель, 2000) die Herausgeberin M. F. Bykova den umfangreichen Anmerkungenbestand aus dem 9. Band der Hamburger Edition der *Sämtlichen Werke Hegels* übersetzt und einige eigene Anmerkungen hinzugefügt hat.

<sup>8</sup> Die Textverweise und Zitate auf das deutsche Original der „*Phänomenologie des Geistes*“ werden im Text des Vortrags nach der Ausgabe gegeben (Hegel 1980); die russischen Übersetzungen – nach der Ausgabe (Тезель 2000).

(hüben, drüben) voneinander stehen. Eben und gerade eine solche Isolierung würde aber logisch vorausgesetzt, falls man eine ganze Wissenschaft auf die Erforschung des nur scheinbaren, des bloß falschen Wissens und Erkennens ausrichten würde. Der für die ganze Schrift grundlegende Ansatz Hegels ist in seinen wohlbekanntesten, wahrhaft aphoristisch knappen Formeln zum Ausdruck gebracht, in denen die für die zu begründende philosophische Disziplin artspezifischen Antworten auf die Wurzelfragen der Philosophie gegeben werden: wie verhält sich die „Wahrheit“ und das „Wahre“ zum „Falschen“? Es gibt dabei zwei Hauptansätze, die beide im Vorwort zur Phänomenologie des Geistes typologisch angedeutet werden. Der erste Ansatz ist mit dem Vorschlag identisch, das Falsche einfach wegzuworfen, wenn es um die Wahrheit, ums wahre Wissen geht oder wo Wege dazu gebahnt werden sollen. „Wozu, – so faßt Hegel diesen Standpunkt zusammen, – sich mit dem Falschen abgeben?“ (Hegel 1980: 30; Гегель 1959: 20). Der andere Ansatz besteht in dem Bestreben, vom Falschen, von der Sphäre des Scheins nicht allein nicht abzusehen, sondern diese sogar der Bearbeitung einer besonderen Disziplin der Philosophie anzuvertrauen, die nun gerade die Phänomenologie sein muß. Es war dies im Grunde eben der Ansatz Lamberts, und zum Teil auch Kants gewesen, der (aus den oben beschriebenen Gründen) ausgerechnet hier das Lambertsche Paradigma der Phänomenologie nicht klar und explizit verlassen hat.

Hegels Werk stellt sich nun diesen beiden Ansätzen deutlich, klar und zielbewußt entgegen, und zwar aus fundamentalen Gründen, die mit der eigentlichen Absicht, Charakter und Problemgehalt der von Hegel konzipierten neuen Wissenschaft. Diese liegen wesentlich darin, daß in dem auf dem Schauplatz geistiger Entwicklung dargestellten Fortschreiten der Grundformen oder Gestalten des Bewußtseins, der Vernunft und des Geistes das Wahre ursprünglich vom Falschen nicht gesondert ist

und von diesem auch weder gesondert werden kann noch soll.

Die am Ende als Phänomenologie bezeichnete Disziplin ist keine formale Logik, in welcher ein Herauskristallisieren von Schritten und Formen des Wahren vorausgesetzt wird und das Falsche, seine Voraussetzungen und Formen zwar freilich erörtert, aber nur gesondert und isoliert, in beständigem Gegensatz zum Wahren erörtert werden. Und auch keine Mathematik, in welcher es im „Bestand“ der Wahrheit kein Platz für das Falsche übrigzubleiben scheint (übrigens ist Hegel auch hier der Meinung, daß die Falschheit, die „Negativität“ in der Mathematik keineswegs vernichtet, sondern nur „paralysiert“ (Hegel 1980: 32; Гегель: 24)). Die von Hegel geschaffene neue Wissenschaft stellt typologisch und wesentlich das Drama des Bewußtseins, der Vernunft, des Geistes auf dem Schauplatz der Weltgeschichte dar, und zwar ein solches, das im aktuellen „Erschienensein“ des Bewußtseins nie untergeht oder aufgehoben wird, unter anderem auch deshalb, weil jede Gestalt des Bewußtseins das Drama der Unzertrennlichkeit des Wahren, des Wesenhaften vom Falschen, Scheinbaren, Sichtbaren in sich selbst trägt.

Was nun den Bezug, oder genauer gesagt, die Auseinandersetzung Hegels mit der Philosophie Kants betrifft, und zwar eben in dem Bereich des Verhältnisses von Erscheinung und Phänomen, so erfolgt das alles, in vollem Einklang mit der Gesamtstilistik des Werks und der neuen Wissenschaft, gleichsam implizit, und ist in die *typologische Darstellung* des als-ob-selbständigen Fortgangs von einer *Bewußtseins-Kristallisation* zur anderen als dessen Momente eingewoben, deren jedes zumal einer besonderen Arbeit des Auseinanderlösen, sowie des Erratens der hegelschen Andeutungen erfordert.

Die terminologische und zugleich damit auch inhaltliche Eigenart der *Phänomenologie des Geistes* liegt m.E. darin, daß die überlieferten Auslegungsweisen der termini „Phänomen“ und „Erscheinung“, wie auch deren Gebrauch

bei Kant, der neuen Aufgabe nicht mehr entsprachen, welche der ungewöhnlichen Disziplin (bzw. Wissenschaft oder Lehre) vorgezeichnet waren, die – wohlgermerkt: erst zu guter Letzt – mit dem noch aus der XVIII. Jahrhundert bekannten Wort „Phänomenologie“ bezeichnet wurde. In diesem „zu guter Letzt“ besteht eine der möglichen Erklärungen, die uns zum Begreifen des uns hier interessierenden Rätsels verhelfen können. Der Titel *Phänomenologie des Geistes* ist nämlich keineswegs gleichzeitig mit dem Vorhaben, ja nicht einmal gleichzeitig mit dem Verfassen des Textes dieser Schrift erschienen: erst im Winter 1806/1807 ist dieser Titel „phaenomenologia mentis“ zuerst aufgetaucht. Früher hat Hegel einen anderen gewählt – „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“, welcher aber terminologisch gar keine Andeutung an Phänomenologie und entsprechend auch auf die Phänomene enthielt. Und erst während der Publikation wollte Hegel eine Änderung des Titels vornehmen und schrieb dann als Untertitel: „1. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes“ (Nicolin 1967: 113)<sup>9</sup>. Aus einigen technischen Gründen ist der neue Titel sogar nicht in die Druckexemplare gekommen. Dies wirft etwas Licht auf einen sonderbaren Umstand, welches sich auf den Phänomenbegriff bezieht. Hiermit steht es bei Hegel äußerst einfach, und bezogen auf die endgültige Titelfassung wahrhaft verblüffend: der Phänomenbegriff wird... im Text nicht verwendet. Ja mehr noch: der Titelausdruck „Phänomenologie des Geistes“ kommt nur in der Vorrede vor, und zwar in vereinzelt Fällen, und ist im übrigen Text selbst gar nicht präsent! Kants komplizierte Begriffsdistinktionen – zumeist metaphysisch-erkenntnistheoretischer Natur, – die wir im ersten Vortragsteil behandelt haben (und die zunächst die feinste Unterscheidung zwischen „Erscheinung“ und „Phänomen“, zum anderen aber das Verhältnis von Phänomen

und Noumenon betreffen), interessieren Hegel eher wenig. Sie werden in der *Phänomenologie des Geistes* nicht eigentlich thematisiert, von einigen wenigen flüchtigen Nebenbemerkungen abgesehen, in denen übrigens das Wort „Phänomen“ wiederum nirgends Verwendung findet. Was aber nicht minder bewundernswert ist, ist der Umstand, daß dieser Sachverhalt von Hegelinterpreten zumeist nicht einmal festgehalten, weil – aller Wahrscheinlichkeit nach – in seiner Bedeutsamkeit nicht beachtet wird. (Einige sprachliche und psychologische Gründe davon werde ich weiter unten andeuten.)

Anders verhält es sich mit dem Begriff der „Erscheinung“, die historisch aus dem lateinischen „appareo“ bzw. „apparentia“ entstanden und, wie wir es oben am Beispiel Kants nachgewiesen haben, eine bedeutende Rolle in der deutschen Philosophie des XVIII. Jahrhunderts und in der nachfolgenden philosophischen Entwicklung in Deutschland erworben hat.

### **Der Erscheinungsbegriff in der *Phänomenologie des Geistes***

Es gibt (mindestens) zwei Bedeutungsfelder (und dementsprechend Zusammenhänge), in denen der Erscheinungsbegriff und seine Derivate innerhalb der Philosophie Hegels eine beachtenswerte Rolle spielen.

Der erste Problemfeld und demgemäß auch Begriffsfeld wird am deutlichsten in der *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes* angesprochen, an der Stelle, wo diese von der Wissenschaft handelt, sofern sie, ihren Werdegang durchlaufend, endlich, wie Hegel sagt, „auftritt“, – gemeint ist hier wohl, auf den Schauplatz der geschichtlichen Entwicklung auftritt und auf dieser eine eigene, von nun an beständige, Rolle zu spielen anfängt. Und genau hier ist es nun, daß Hegel den Erscheinungsbegriff und dessen Derivate ganz stark in Gang gesetzt hat. So heißt es z. B.: „Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist

<sup>9</sup> Siehe (Nicolin 1967: 113).

noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist gleichgültig, sich vorzusetzen, daß sie Erscheinung ist, weil sie neben anderem auftritt, oder jedes andere unwahre Wissen ihr Erscheinung zu nennen“ (Hegel 1980: 55; Гегель 2000: 43).

Diese Terminologie und die ihr entsprechenden Inhalte stehen in einem Verhältnis zur *Definition des Hauptgegenstandes der neuen Disziplin im speziell-hegelschen Verständnis derselben*. Die (erst nach dem Verfassen der Schrift) als Phänomenologie bezeichnete Wissenschaft bestimmt Hegel als „die Darstellung des erscheinenden Wissens“ (Hegel 1980: 55; Гегель 1959: 44). Also soll auch alles, was in der Schrift Hegels weiter behandelt wird, im Lichte dieser Ausgangsdefinition begriffen werden: das Bewußtsein, die Vernunft, der Geist werden von Anfang an in jener Hypostase genommen, in welcher sie „erscheinen“ (d. h. „sich offenbaren“), „auftreten“, – also wirklich auf einem gewissen „Schauplatz“, auf der „Schaubühne“ der Menschengeschichte auftreten und erscheinen. Sie werden aber in typologischer Verallgemeinerung, Absonderung genommen, die nur bisweilen den erkennbaren historischen Ereignissen, Gestalten, geistigen Resultaten nachstilisiert werden.

Zugleich damit wird ebenso ursprünglich wissentlich vorausgesetzt, daß die Formen des Geoffenbartwerdens als des Auf-tretens des menschlichen Geistes (auf dem Schauplatz der Geschichte), daß einige „individualisierbaren“, wiedererkennbaren Mustergestalten desselben in einer Beziehung zu dem stehen, was da eben „erscheint“, auf dem Schauplatz „auftritt“. Da Hegel die Weisen des „Auftretens“, des „Erscheinens“ der Wissenschaft ernsthaft beschäftigt haben (es liegt denn wahrhaft hierin der grundlegende Aspekt der *Phänomenologie des Geistes*), so mußte auch für diese in erster Linie gesorgt sein. Die einzelnen „Erscheinungsfälle“ der Wissenschaft aber, obschon sie nach Hegel noch nicht „sie selbst“ sind, sind dennoch von der Wissenschaftlichkeit, von der Wissenschaft als solcher auch nicht abgetrennt. So bildet

sich auch die schwierige und reelle historische Paradoxie heraus, die M. Heidegger in seinem vortrefflichen Aufsatz *Hegels Begriff der Erfahrung* so gut erläutert:

Wie verhält es sich mit dem Auftreten der Wissenschaft? Wenn sie eintritt, auftritt, muß sie auch erscheinen. Dann muß aber die Frage erklingen: Welches das Erscheinen ist, in welchem die Wissenschaft allein erscheinen kann? „Erscheinen“ bedeutet zunächst: neben etwas durch Selbstbehauptung auftauchen. Also bedeutet „erscheinen“ vorhandensein, vorkommen und in diesem Vorhandensein gleichzeitig auf etwas Anderes zeigen, welches noch nicht auf-tritt. „Erscheinen“ heißt: ein Vorschein von etwas sein, was selbst nicht erschienen ist oder niemals erscheinen wird. Diese Erscheinungsformen bleiben aber der Wissenschaft unangemessen; denn sie wird nie durch solche Weisen vollkommen erscheinen, sich in der ganzen Breite und Fülle darstellen können. Sie muß sich selbst in ihrer Wahrheit offenbaren, und diese Wahrheit selbst erscheinen lassen. In jeder Phase, in welcher die Wissenschaft auftritt, ist sie selbst als eine absolute geoffenbart; und sie tritt absolut auf. Daher kann ein der Wissenschaft angemessenes Erscheinen nur darin bestehen, daß sie sich selbst in ihrem Selbstoffenbaren darstellt und aufstellt als das erscheinende Wissen... In ihrem Erscheinen positioniert sich die Wissenschaft in der Fülle ihres Wesens. Die leere Erscheinung des Wissens verschwindet nicht deswegen, weil sie widerlegt oder beiseitegeschoben wird, Das lediglich erscheinende Wissen überhaupt soll nicht verschwinden, sondern in den Verlauf seines Erscheinens eintreten. Dabei offenbart es sich als das unwahre, d.h. noch nicht wahre Wissen inmitten der Wahrheit des absoluten Wissens. Die Darstellung des erscheinenden Wissens – in jenem Erscheinen, in welchem sich die Wissenschaft offenbart, verwirklicht, – soll

sich gegen den Anschein des Wissens, aber auf eine solche friedensstiftende Weise wenden, durch welche sogar in den bloßen Schein das reine beleuchtende Scheinen eingetragen wird (Heidegger 1980: 136–137).

Dieses weitläufige Zitat habe ich hier deswegen angeführt, weil ich die Auslegungsweise Heideggers für die Absicht und dem Textwortlaut der *Phänomenologie des Geistes* nahekommend halte.

Das zweite Problemfeld der Phänomenologie des Geistes, innerhalb dessen der Erscheinungsbegriff wieder breit verwendet wird, ist ein Teil des Abschnitts III „Kraft und Verstand. Erscheinung und übersinnliche Welt“. Dieser Begriff wird hier, wie man sieht, in den Titel des Abschnitts aufgenommen und entsprechend, mit seinen Derivaten, in diesem ziemlich oft verwendet. Daß in diesem Abschnitt eine Berührung mit der Erkenntnislehre Kants, – wie auch mit der gesamten neuzeitlichen Erkenntnislehre, sofern sie den Themenkreis der Sinnlichkeit und der Erscheinung/des Erscheinens der äußeren Gegenstände und der inneren Erlebnisse im Bewußtsein angesprochen hat, – vorliegt, – liegt außer allem Zweifel und wurde in der Hegelforschung von einer ganzen Reihe der Autoren nachgewiesen (D. Henrich, R. Wiehl, O. Pöggeler, K. Westphal, M. Kettner u. a.). Ohne eine einigermaßen erschöpfende Interpretation dieses Abschnitts im Bezug auf den Erscheinungsbegriff hier zu beanspruchen, wage ich dennoch die nächstfolgende allgemeine Formel vorzuschlagen, durch den Zusammenhang der Theorie Hegels mit überlieferten Bewußtseins – und Selbstbewußtseinstheorien, in einem noch stärkeren Maße aber der Abgang von dieser Tradition markiert werden soll.

Hegels Hauptzweck scheint mir nämlich nicht darin zu bestehen, in Anlehnung an die Überlieferung eine metaphysisch-erkenntnistheoretische bzw. kategoriale Auslegung des Verhältnisses von Erscheinung und Wesen oder eine rein logische Analyse dieser Begriffe zu

liefern, etwa der Analyse analog, die er selbst später in der *Wissenschaft der Logik* geben wird. In der *Phänomenologie des Geistes* beschäftigt ihn am meisten ein anderer Zweck: er bemüht sich hier nachzuweisen, wie im Rahmen des jahrhundertelangen Aufsuchungsprozesses von verborgenen Wesenheiten „hinter“ den Erscheinungen (diese Praxis wird in einer reineren Form von der Wissenschaft betrieben und dann von der o.g. Erkenntnislehre verallgemeinert) die Menschheit, – neben den Dingen und Ereignissen „sinnlicher“ Natur, – auch noch eine „übersinnliche Welt“ der Gesetze, des Ideellen „als der Welt des Wahren“ erzeugt. Das eigentlich *phänomenologische* Problem besteht für Hegel zunächst darin, daß diese „Welt“ überhaupt erzeugt wird, zum anderen gewinnt sie die Beschaffenheit, „zu erscheinen“, d.h. besitzt die Eigenschaft *eines besonderen Erschienenenseins*, zum dritten aber darin, daß recht zusammengesetzte Beziehungen zwischen den beiden „Welten“ angeknüpft werden. Die immer ergiebiger mit ihren „Gegenständen“, d.h. Gestalten, Gesetzen, bevölkerte „übersinnliche Welt“ erscheint vom Standpunkt der ersten, d.h. „bloß sinnlichen“ Welt als eine „verkehrte Welt“. Diese gewinnt nun eigene, durchaus spezifische Daseinsweisen und Erscheinensarten, in ihr haben die Gesetze des physischen Raumes und der linearen Zeit keine Geltung mehr: sie erzeugt eine neue „Unendlichkeit“. Dies ist in meiner Sicht das Hauptthema dieses Abschnitts der *Phänomenologie des Geistes*, freilich an sich nicht ganz neu, aber ohne Zweifel neurerisch in seinem Forschungsprofil. Der Umstand, daß dieses Thema in einen allgemeinen Abschnitt „eingepreßt“ ist, der einen diesem Profil unangemessenen Titel „Bewußtsein“ trägt, zeugt wahrscheinlich davon, daß auch Hegel selbst die ganzen Tiefe der von ihm in der *Phänomenologie des Geistes* vorgenommenen Reform der Bewußtseinswissenschaft nicht bewußt war.

Bei der Erörterung des Themenkreises Sinnliches–Übersinnliches berührt Hegel bezeichnend genug Kants Begriffspaar

„Phänomenon–Noumenon“, das bei Kant eben und gerade die Wasserscheide zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen markiert, so gut wie gar nicht. Jedenfalls wird das Wort „Phänomen“ von Hegel in diesem Zusammenhang nicht verwendet. Indessen ist darin die (auch in früheren Schriften Hegels aus der Jenaer Zeit angedeutete) Wende von der traditionellen cartesianisch–kantischen abstrakt–erkenntnistheoretischen Bewußtseinsanalyse zur Untersuchung der Kristallisierungsformen des, obzwar letzten Endes aus der Tätigkeit des individuellen Bewußtseins hervorstehenden, dennoch aber sich auf vielfältige Weise objektivierenden Geistigen, die in ihrer Gesamtheit zur Schöpfung von besonderen übersinnlichen Welten tendieren, durchaus bestimmt ausgeprägt wird. Eine dieser Welten, die Welt der Gesetze der Wissenschaft, wird nun in ihrem Erschienen in diesem Abschnitt der *Phänomenologie des Geistes* betrachtet.

Ich möchte nun zusammenfassen und einige Präzisierungen zur Problematik und zu den Analysearten geben, die bei Hegel „unterm Schirm“ des Erscheinungsbegriffs (und seiner Derivate) auftreten.

1. Dieser Begriff wird zunächst in dem Abschnitt breit verwendet, der mit den Untersuchungstraditionen der Sinnlichkeit, des sinnlichen Gegenbenseins, der Gewißheit, der Gegenständlichkeit usw. eng verbunden ist. Hier kann man den Gebrauch des Erscheinungsbegriffs sowie einige Untersuchungsstellen und –aspekte leicht für etwas Traditionelles nehmen, obwohl die Analyse des entsprechenden Problemkreises auch in diesen Abschnitten, wie schon oben bemerkt worden, auf eine neuerliche Weise erfolgt. Zweitens wird die in der gesamten Schrift gewählte Sichtweise des Erscheinensaspekts mit dem Themenkreis des „Auftretens“ (des Geistes auf die Schaubühne der Geschichte), der Gestaltung einer sinnlich–übersinnlichen Welt (etwa der der Wissenschaftsgesetze) in Verbindung gebracht. Dieser Sicht-

aspekt ist aber nicht traditionell. Es ist keineswegs zufällig, daß sowohl beim Verfassen der gesamten Schrift einschließlich der *Einleitung* und der ersten Abschnitte derselben, als auch beim Konzipieren der *Vorrede*, nachdem der gesamte Text schon geschrieben war, der Erscheinungsbegriff für Hegel zur Verfolgung der oben angegebenen Zwecke völlig ausreichend war und daß er sich an den Phänomenbegriff gar nicht erinnert hat. Denn in diesem Zusammenhang konnten „Erscheinung“ und „Phänomen“ bei Hegel (wie auch bei Kant) keineswegs synonymisch verwendet werden. Aber auch die „Erscheinung“, nachdem sie ihre spezifische zweifache Rolle ausgetragen hat, verschwindet dann so gut wie ganz aus dem Wortlaut des Textes...

2. Man muß auch begreifen, was „Erscheinung“ *nicht* bedeutet und *nicht* bedeuten kann. Dieses Wort (u. a. durch die Endung auf –ung) fixiert sozusagen den prozeßhaften Charakter des Erscheinens (welches im Fall des Worts „das Erscheinen“ noch auffällender ist). Sein Inhalt ist nicht auf die Bezeichnung der „Einheiten“ in diesem Prozeß, der relativ selbständigen *Struktur-ganzheiten des Bewußtseins* abgezweckt, deren Aussonderung und Analyse nun gerade zum eigentlichen Zweck der Phänomenologie wird und wie ein roter Faden durch die ganze Schrift hindurchzieht.
3. Zur Bezeichnung von solchen Einheiten, Ganzheiten, Kristallisationen (was wir teilweise im Lichte der modernen, u.a. husserlschen Phänomenologie verstehen können) würde vielleicht das Wort „Phänomen“ am ehesten passen. Hegel hat auf dieses sich schon damals anzeichnende sachliche und terminologische Bedürfnis auf eine sehr eigentümliche und widerspruchsvolle Weise reagiert. Er hat einerseits den Phänomenbegriff beim Verfassen seiner Schrift doch kein einziges Mal verwendet, andererseits aber die angekündigte und

herausgearbeitete „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“ zumindest nachträglich als Phänomenologie des Geistes bezeichnet. M. E. lag der Grund für einen solchen Ansatz in der Eigenart, ja Präzedenzlosigkeit der neuen Wissenschaftsdisziplin gegenüber den damals gängigen und (wie es sich nachher herausstellte) auch gegenüber anderen möglichen Arten der Phänomenologie.

4. Im Text der Schrift kommt noch ein Begriff vor, welcher die ganze Schrift, und zwar mit ansteigender Verwendungsfrequenz, hindurchzieht. Es ist der Begriff der „Gestalt“ (und dessen Derivate, wie z. B. Gestaltung, d. h. Produktion und Herausdifferenzierung von Gestalten).

### „Gestalt“... statt des „Phänomens“?

Aus der Besinnung auf diese terminologische Paradoxie ist die Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* geboren, die ich in meinem Buch *Put' Pуть Гегеля к „Науке логики“* (Hegels Weg zur *Wissenschaft der Logik*) (1984) vorgeschlagen habe. Die Frage wurde darin wie folgt gestellt: wenn einmal die Phänomenologie in der Deutung Hegels eine „Darstellung des erscheinenden Wissens“ ist, was sind denn dann jene erscheinenden „Einheiten“, Ganzheiten, die einer solchen „Darstellung“ zugänglich sind und unterliegen? Auf den ersten Anschein gibt es hier freilich kein Grund zum Fragen und umso weniger zum Raten: es sollte reichen, sich an den ersten Durchgangstitel der *Phänomenologie* zu erinnern: „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“, – dies war nämlich die Bezeichnung, die Hegel zunächst dem ganzen Buch als Titel zu geben beabsichtigte, – sowie die Titel der einzelnen Hauptabschnitte aufzuzählen. Dann scheint auf der Hand zu liegen, daß es sich in dieser Schrift von etwas durch und durch Traditionellem, nämlich vom „Bewußtsein“ als solchem handelt, in einem sehr weiten Sinn des Wortes, welches einen themati-

schen Ausgang vom Bewußtsein (nun in einem engeren Sinn genommen) zur Vernunft und zum Geist voraussetzt. Wenn man die Untertitel der Hauptabschnitte dazunimmt, dann bleibt einem bis auf einen gewissen Augenblick dieser Wahn des Gewohnten bestehen: es werden auch hier lauter gängige Begriffe verwendet – „sinnliche Gewißheit“, „Wahrnehmung“, „beobachtende Vernunft“, „Gesetze“, „Verstand“, „Vernunft“ usw. (Und daher kann man diese noch in erkenntnistheoretischer Hinsicht betrachten, wie dies auch in so vielen sehr guten Beiträgen der Hegelforschung getan wird). Sehr bald wird man aber inne, daß hier die Analyse der scheinbar durchaus gewohnten Inhalte auf eine mehr denn ungewöhnliche Weise ausgeführt wird. So zerfällt hier schon das „Selbstbewußtsein“ auf solche Sinneinheiten, die sowohl für die Bewußtseins – bzw. Selbstbewußtseinstheorie, als auch für die frühere Phänomenologie (etwa vom Lambert'schen Typ), als ebensowohl für die Erkenntnistheorie gänzlich ungewohnt zu nennen sind: wie z. B. Herren- und Sklavenbewußtsein, der Stoizismus, der Skeptizismus und das „unglückliche Bewußtsein“ als Hypostasen der „Freiheit des Selbstbewußtseins“. Es sind kaum zusätzliche Beweisgründe für die Behauptung nötig, daß die Phänomenologie in der Version Hegels eine vollkommen eigentümliche „Legierung“ von gewohnten Themen, Inhalten der Bewußtseinstheorie (die Assoziationen mit Descartes oder Kant entstehen lassen) und einer, alles andere als traditionell zu nennenden *Einbeziehung von Sachverhalten aus sozialgeschichtlichen, kulturgeschichtlichen und anderen Dimensionen in den Fortgang der Bewußtseinsanalyse* darstellt. Was in der gegenwärtigen Hegelforschung auch mehr oder minder allgemein anerkannt und erforscht wird.

Und zwar fügen sich jeder auf den ersten Blick traditionellen „Einheit“ in der neuen Analyse gleich mehrere „Schnittebenen“ bei, welches die „Einheiten“ im Endergebnis zu komplexen, *zusammengesetzten theoretischen Konstrukten* werden läßt. Diese „Schnittebenen“ sind:

– die traditionelle metaphysische, erkenntnistheoretische Schnittstelle (z. B., „sinnliche Gewißheit“ oder „Wahrnehmung“; Verstand und Vernunft; Geist);

– die philosophiehistorische Schnittstelle (die Auseinandersetzung mit vielen Theorien, deren typologische Darstellung – es sind dies z. B. Theorien, die die sinnliche Gewißheit, oder entsprechend den Verstand oder die Vernunft, verherrlichen bzw. umgekehrt entthronen);

– sozialgeschichtliche, jedoch typologisierend gedeutete Verkörperungen (z. B. die „sichtbarsten“ Mustergestalten des gemeinen oder philosophischen „Eigendünkels“ der Sinnlichkeit; das von der römischen Wirklichkeit abgezeichnete „unglückliche Bewußtsein“; in den nachfolgenden Abschnitten, etwa bei der Darstellung der Gestalt der Aufklärung – das „Porträtieren“ der französischen Philosophie oder der französischen Revolution usw.); die Analyse, die eine Reflexion auf den Zeit – bzw. Zeitaltergeist mit einschließt<sup>10</sup>;

– das philosophisch–anthropologische Aspekt (bei A. Kojève vortrefflich beschrieben, obschon auch verabsolutiert).

Es war dem Verfasser der *Phänomenologie des Geistes* für die ganze Stilistik und Komposition der Schrift, wie auch für die Ausführung der oben beschriebenen zentralen Aufgabe der „Darstellung von Erscheinungen des Bewußtseins“ (sowie der Vernunft und des Geistes) äußerst wichtig, die o. g. ideentheoretischen Konstrukte in der Tat mit „sichtbaren“, „beobachtbaren“, sogar „individuierten“ Zügen zu versehen, unter anderem auch mit dem Vermögen zu „handeln“, Gespräche zu führen – „sichtbar“ sind diese Ganzheiten natürlich nur für diejenigen, die zum intellektuellen Schauen des ideellen (hier des philosophischen, künstlerischen, sittlichen) Inhalts

befähigt sind. Hier werden wir abermals mit einer für die Überlieferung sowohl, als auch für die späteren Formen der Phänomenologie präzedenzlosen Analyse, mit der wahrhaften Genialität des Gedankenganges in der Schrift Hegels konfrontiert. Obwohl, wie schon oben vermerkt, jede große (und auch jede kleine) Sinneinheit der Hegelschen phänomenologischen Analyse ein theoretisches Konstrukt darstellt, hat der Verfasser der Phänomenologie des Geistes die folgende, außer jedem Zweifel liegende Tatsache bemerkt und verwertet: im Laufe der Menschengeschichte hat im Grunde jedes solcherartige Konstrukt (jeder Typ) diese oder jene durchaus konkrete individualisierte Verkörperungen und Züge angenommen und wird noch wieder andere annehmen. So ist auf dem Schauplatz der Phänomenologie die „Aufklärung“ ein zusammengesetztes Sinngebilde, und dennoch hat sie schon, – worin Hegel durchaus recht hat und was er auch verwertet hat, – „sichtbare“ historische Verkörperungen und Träger, – berühmte Aufklärer, Ideologen der Aufklärung, deren große oder bescheidene Protagonisten und Vollbringer, – gekannt und wird noch wieder andere haben. Und diese werden jederzeit „auf dem Schauplatz“ der Geschichte „auftreten“ und „erscheinen“, sobald die wahrhaftig ewigen Aufklärungsaufgaben wieder einmal ganz besonders aktuell werden. Eben dasselbe kann auch in bezug auf den Skeptizismus, den Stoizismus, das unglückliche Bewußtsein, das typologisch gültige Herr–Knecht–Verhältnis, mit einem Wort, hinsichtlich von allen ausdifferenzierbaren „Einheiten“ nachgewiesen werden, die, auch aus diesem Grunde, imstande sind, gleichsam sichtbar auf der verallgemeinerten Schaubühne des in seiner Entwicklung und Entfaltung genommenen menschlichen Geistes „aufzutreten“.

Ist aber dies der Fall, dann konnte Hegel diese „Einheiten“ schon kaum „Phänomene“ nennen. Der überlieferte vollkommen abstrakte, philosophietheoretische Phänomenbegriff konnte auf keine Weise jene durchaus neuen

<sup>10</sup> W. Jaeschke bezeichnet das zu Recht als „historische Begründung der Epistemologie“ und spricht eben in diesem Zusammenhang vom einzigartigen Konzept der Schrift Hegels, von der „Geschichtlichkeit des Geistes“ als dem Grundsatz dieses Konzepts (Jaeschke 2003: 198).

Funktionen erfüllen, die nunmehr für Hegel wichtig waren (obwohl das im 1. Teil unseres Beitrags festgestellte Bestreben Kants, das Phänomen sozusagen an die gegenständlich-„sichtbaren“ Sachverhalte „heranzuziehen“ Hegel dabei auch gedient haben mag).

## Schlussfolgerung

Aus den genannten Gründen wird im Zusammenhang der gesamten Schrift ebenso natürlich, wie auch für einen unaufmerksamen Leser – und Interpreten-Blick unbemerkt, der Begriff der „Gestalt“ verwurzelt. Dieser beherrscht buchstäblich den ganzen Text. Gegen Ende der Einleitung, bei der Besprechung der „Erfahrung des Bewußtseins“ und des Bestrebens, „das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes“ in sich zu begreifen, hebt Hegel durchaus angebracht hervor: die „Momente derselben“ (der Wahrheit) stellen sich in der neuen Disziplin nicht als „abstrakte, reine Momente“ (wie in der Erkenntnislehre, in der Logik, in der Metaphysik), sondern als „*Gestalten des Bewußtseins*“ dar (Hegel 1980: 61). Diese Definition geht dann organischerweise in die Analyse der „sinnlichen Gewißheit“ über, so daß diese zu ersten typologi-

schen Gestalt der Phänomenologie wird. (Daher gebrauchen die Hegelforscher, z. B. M. Kettner, bei der Erörterung dieser Analyse vorbehaltlos den Begriff des „Phänomens“, der im Wortlaut des Textes Hegels zwar fehlt, wohl aber als ein Synonym der „Gestalt“ angesehen werden kann: „sinnliche Gewißheit als Phänomen“).

Dann zieht eben dieser Begriff der „Gestalt“ wie ein roter Faden durch die ganze *Phänomenologie*<sup>11</sup>. Hegel gibt, soviel mir bekannt ist, nirgends eine Erläuterung weder für den Sachverhalt des Nichtgebrauchs des Phänomenbegriffs, noch auch für dessen faktische Ersetzung durch den Begriff der Gestalt. Für deutsche und andere Leser des Hegelschen Originaltextes ist dies nicht besonders wichtig: sie „sehen“ ja sofort das Wort „Gestalt“ den Text beherrschen und verstehen auf der Stelle, unmittelbar, intuitiv dessen Sinnausrichtung. Mit russischen Lesern, die die Phänomenologie des Geistes nur aus der Übersetzung kennen, ist es wahrhaft tragisch bewandt: sie können das Problem überhaupt nicht zu spüren bekommen<sup>12</sup>, weil das Wort „Gestalt“ vom Übersetzer durch ein in diesem Zusammenhang überhaupt unverständliche

<sup>11</sup> Diese Schlussfolgerung könnte man mehrfach durch Zugriffe auf den deutschen Originaltext der **Phänomenologie des Geistes** belegen. Ich möchte hier zumindest auf einige besonders ausdrucksvolle Formulierungen aufmerksam machen. So schreibt Hegel am Anfang des Abschnitts „Selbstbewußtsein“: „es ist zu **sehen** (Hervorgehoben von mir. – N. M.), wie die Gestalt des Selbstbewußtseins zunächst auftritt“; er lädt uns ein: „Betrachten wir diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst“. Im selben Abschnitt gibt es einige höchst wichtige Stellen: vom „Bestehen der selbständigen Gestalten“, von ihrem „Für-sich-Sein“, vom Leben als dem „flüssigen Medium“, von ruhiger Entfaltung, von der Veranlagung der Gestalten („Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten“), von der „Gestaltung“, vom steten Erzeugen und „Aufheben“ der Gestalten; im Abschnitt von der Religion: so werden die „Gestalten geordnet“, die vorher aufgetreten sind, usw. (S. GW, 9, S. 103, 106 u. a.)

<sup>12</sup> Noch komplizierter, widersprüchlicher verhält es sich mit französischen Übersetzungen und Auslegungen. Einerseits fällt alles scheinbar gut geraten aus: die deutsche „Erscheinung“ übersetzt man eben durch das französische *phénomène*, und zwar nicht unbedingt in bezug auf die Texte Hegels. Mit anderen Worten, hier werden für jemanden „Erscheinung“ und „Phänomen“ schon auf linguistischer Ebene identifiziert, welches sich in den französischen Standardübersetzungen der **Phänomenologie des Geistes** gleichsam eingebürgert hat. Daß das Wort „Phänomen“ bei Hegel selbst in der **Phänomenologie des Geistes** nur in dem (später als der eigentliche Text entstandenen) Schrifttitel vorkommt, bleibt so gut wie nicht bemerkt. Auch die philosophischen Differenzierungstraditionen der Begriffe „Erscheinung“ und „Phänomen“ zu erwähnen, wird von französischen Autoren bisweilen vergessen. (S. Souche-Dagues 1990: 7, 8–9.) Die besten französischen Interpreten der Phänomenologie des Geistes (z. B. A. Kojève) unterscheiden jedoch auch die „Erscheinung“ (die sie durch das Wort *apparition* übersetzen) vom eigentlichen „Phänomen“ (frz. *phénomène*), ohne freilich dabei zu erwähnen, wo sie denn das Wort „Phänomen“ im Texte Hegels gefunden haben.

Wort „формообразование (Formgebilde)“ (des Bewußtseins) wiedergegeben ist, welches jede Nuance verloren hat, die das Verstehen einigermaßen leiten und orientieren konnte. (Ungefähr dasselbe ist auch in französischen Übersetzungen zu beobachten, in denen das Wort „Gestalt“ durch „figure“ wiedergegeben wird, oder in englischen, wo die Wendung „forms of consciousness“ verwendet wird). In meiner Sicht ist das deutsche Wort „Gestalt“ im XX. Jahrhundert am schicklichsten mit der russischen Kalkierung „gestalt“ zu wiedergeben. Denn dadurch wird (auch nur auf dem Wege der intellektuellen Assoziationen) die Betonung der für Hegel so wichtigen Sinnesnuancierungen ermöglicht: es handelt sich ja von „Einheiten“ des „Erscheinens“ des Bewußtseins, die sich bei ihrer Darstellung in der neuen Wissenschaftsdisziplin als gewisse „auf-tretende“, „erscheinende“, also zugängliche, Differenzierungen, Individualisierungen, als dem geistigen „Schauen“ so oder anders umrissene ideale Formen, „Bilder“, also eben vom Geist erschaute Gestalten darstellen lassen. Durch die Verwendung des Gestaltbegriffs hat sich der Gebrauch des von traditionellen Sinninhalten beladenen Begriffs „Phänomen“ praktisch erübrigt, wie paradox dies auch angesichts des Titels der Schrift vorkommen mag, welcher Titel übrigens auch in der *Philosophie des Geistes* für die Bezeichnung der Disziplin, die zwischen der „Anthropologie“ und der „Psychologie“ im Hegelschen Verständnis beider steht, beibehalten wurde.

Ein anderes ist es freilich, daß sich nach zwei verlaufenen Jahrhunderten doch bestätigt hat: die Schrift Hegels trägt mit gutem Recht den Namen einer Phänomenologie des Geistes, wie sie auch ihrem ursprünglichen oder Durchgangstitel der „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“ vollends entspricht. Insbesondere auch deswegen, weil die in ihr erforschten Gestalten des Bewußtseins und des Geistes – bei allen Eigentümlichkeiten in ihrer Darstellung und ihrer Analyse – den „Phänomenen“ der Phänomenologie aus dem

XX. Jahrhundert so oder anders nahestehen, und in den Methoden und Kunstgriffen der neuen Wissenschaft (die den Bezug und dann die Rückkehr des Bewußtseins zu sich selbst, dessen reflexive Verfahren voraussetzen – s. Abschnitt „Bewußtsein“) in einer gewissen Beziehung die phänomenologische Methodologie der späteren Jahrhunderte vorweggenommen wird. Das ist aber ein anderes Thema, welches einer gesonderten Untersuchung bedarf. Das sind also in Kürze gefaßt meine Überlegungen zum vorgeschlagenen Tagungsthema, die ich ausführlicher vor mehr als zwanzig Jahren in meinem Buch *Hegels Weg zur „Wissenschaft der Logik“* entwickelt habe.

## Literatur

- Bokhove, N. W. 1991. *Phänomenologie: Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert*. Utrecht: Utrecht University.
- Hegel, G. W. F. 1980. „Phänomenologie des Geistes“, in *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Heidegger, M. 1980. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Jaeschke, W. 2003. *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Kant, I. 2001a. „Opus postumum I“, in *Akademische Ausgabe*. Bd. XXI. Göttingen: Akademie der Wissenschaft.
- Kant, I. 2001b. „Opus postumum II“, in *Akademische Ausgabe*. Bd. XXII. Göttingen: Akademie der Wissenschaft.
- Kant, I. 2006. *Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe*. Bd. 2. Teil 1. Hg. Von B. Tuschling und N. Motroschilowa. Moskau: Mysl.
- Nicolin, F. 1967. „Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes“, in *Hegelstudien*. Bd. IV. Bonn: Bouvier.
- Souche-Dagues, D. 1990. *Hégélianisme et dualisme. Réflexion sur le phénomène*. Paris: Gallimard.

Гегель, Г. В. Ф. 2000. „Феноменология духа“, в кн. *Собрание сочинений*. Т. IV. Москва: Мысль.

Кант, И. 1964а. *Сочинения в 6 томах*. Т. 2. Москва: Мысль.

Кант, И. 1964б. „Критика чистого разума“, в кн. *Сочинения в 6 томах*. Т. 3. Москва: Мысль.

Кант, И. 1980. *Трактаты и письма*. Москва: Мысль.

Мотрошилова, Н. В. 1984. „Значение теории Канта для понимания всеобщих структур человеческого сознания“, в кн. Штейнберг, Б. А.; Ойзерман, Т. И.; Бур, М. *Критика чистого разума Канта и современность*. Рига: Зинатне, 87–100.

## „PHÄNOMEN“, „ERSCHEINUNG“, „GESTALT“: HEGELIO DVASIOS FENOMENOLOGIJOS TERMINOLOGINĖS IR TURINIO PROBLEMOS LYGINANT SU KANTO FILOSOFIJA

Nelly V. Motrošilova

*Darbe nagrinėjamos Hegelio „Dvasios fenomenologijoje“ vartotos sąvokos „fenomenas“ (Phänomen), „reiškinys“ (Erscheinung), „pavidalas“ (Gestalt). Parodoma, kad jos kilusios iš Kanto filosofijos. Teigiama, kad Kanto „Grynojo proto kritikoje“ „fenomeno“ ir jai giminingos sąvokos vartojamos siekiant jomis apibūdinti juslines duotybes. Pasak autorės, Hegelio „Dvasios fenomenologijoje“ šios sąvokos įgyja naujų bruožų. Čia jos siejamos su dvasios sąvoka ir apibūdina socialines istorines duotybes.*

**Reikšminiai žodžiai:** fenomenas, reiškiny, pavidalas, dvasia, suvokimas, protas, intelektas.

## „PHÄNOMEN“, „ERSCHEINUNG“, „GESTALT“: THE TERMINOLOGICAL AND CONTENTUAL PROBLEMS OF HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT IN COMPARISON WITH KANT'S PHILOSOPHY

Nelly V. Motrošilova

*The article deals with Hegel's concepts in "Phenomenology of Spirit": "phenomenon" (Phänomen), "appearance" (Erscheinung), "shape" (Gestalt). The author shows that they come from the Kant's philosophy. According to the investigator, "phenomenon" and the related concepts in Kant's "Critics of pure judgment" are used in order to characterize the sensual data. It is shown, that in the Hegel "Phenomenology of Spirit" these concepts assume new features. There they are related to the concept of spirit and characterize the social-historical data.*

**Keywords:** phenomenon, appearance, shape, spirit, apprehension, mind, intellect.

*Įteikta 2007-06-06, priimta 2007-07-05*