

## ZUM BEGRIFF DER ENTFREMDUNG BEI HUSSERL UND HEGEL

MIKHAIL BELOUSOV

PhD, Assistant Professor, The Russian Academy of National Economy and Public Administration, social management department, 119571 Moscow, Russia.

Russian State University for the Humanities, Centre for the phenomenological philosophy, 125993 Moscow, Russia.

E-mail: mishabelous@gmail.com

## TO THE CONCEPT OF «ALIENATION» IN HUSSERL AND HEGEL

The article deals with alienation as a difference between subjectivity and itself. Based on the comparative analysis of the concept in *Phenomenology of Spirit* and *The Crisis of European Sciences* the study treats the difference as a presupposition underlying both phenomenology and German Idealism and reveals its heuristicity. The first section explicates the conceptual horizon of the alienation problem in *Phenomenology of Spirit*. It is the interpretation of Kantian concept of self-consciousness in German Idealism. The article analyzes two aspects of the concept *motivating* the interpretation: self-consciousness as a spontaneous act and both as the condition and result of the synthesis. The second section demonstrates the correlation between these aspects and two dimensions of alienation in *Phenomenology of Spirit*: the self-assertion of the subject as object, i.e. as *other* for itself, and transition from the subject to a predicate, also treated as the self-assertion of the one (subject) as *other* (predicate). So the research shows that Hegel identifies *actuality* of the subject with becoming itself as becoming *other* for itself. In its completeness it appears to be suspended (not eliminated) alienation. The last section is devoted to alienation as the constitution of another ego in *Crisis* and compares Husserlian and Hegelian understanding of the phenomenon. Unlike Hegel, Husserl discovers irreversibility of alienation, as the difference between ego and alter ego is not the one between ego and itself. Yet the concepts of the primal I (Ur-Ich) and temporalization as the difference of the I from itself suggest that the difference between ego and alter ego *is grounded* in the one of the I from itself. The heuristicity of the grounding is the suspension of the adequate evidence principle. The difference of ego from itself in intersubjective and temporal experience as the fundamental difference is constituted insofar as immediate perception is slipping away.

*Key words*: Alienation, phenomenology, German Idealism, consciousness, difference, I, other.

## К ПОНЯТИЮ ОТЧУЖДЕНИЯ У ГУССЕРЛЯ И ГЕГЕЛЯ

МИХАИЛ БЕЛОУСОВ

Кандидат философских наук, доцент, Российская Академия Государственной Службы и Народного Хозяйства, кафедра социологии управления, 119571 Москва, Россия. Российский Государственный Гуманитарный Университет, Учебно-научный Центр феноменологической философии, 125993 Москва, Россия.

E-mail: mishabelous@gmail.com

В статье отчуждение рассматривается как своеобразный тип различия, которым субъективность обладает в отношении себя самой. На основе сравнительного анализа интерпретации феномена отчуждения в *Феноменологии духа* и *Кризисе европейских наук* автор предпринимает попытку раскрыть введение этого различия в качестве имплицитной предпосылки, сближающей классическую феноменологию с немецким идеализмом, а также эксплицировать ее эвристический потенциал в контексте феноменологии сознания. Первая часть статьи посвящена историко-смысловому контексту проблематизации феномена отчуждения в *Феноменологии духа*. Согласно авторской гипотезе, он задается определенной интерпретацией кантовского понятия самосознания в немецком идеализме. В связи с этим анализируются те аспекты кантовского понятия Я, которые мотивировали эту интерпретацию: понимание Я в качестве *спонтанного акта* и двойственный характер тождества самосознания как предпосылки и *результата* синтеза. Во второй части статьи показано соответствие двух этих аспектов двум измерениям отчуждения в *Феноменологии духа*: «самополагание» субъекта в качестве предмета, т. е. в качестве *другого для себя самого* и переход субъекта в предикат, также истолковываемый Гегелем «синтетически» как полагание одного (субъекта) как *другого* (предиката). Таким образом, автор демонстрирует, что *действительность* субъекта отождествляется в *Феноменологии духа* с процессом, в котором субъект *становится* самим собой, поскольку он становится *другим* для себя. Завершенность этого процесса предстает в облике *снятого* (а не устранившего) отчуждения. На основе интерпретации понятия отчуждения как конституирования другого сознания в *Кризисе европейских наук* автор раскрывает сходство и различие в понимании этого феномена у Гуссерля и Гегеля. С одной стороны, в противоположность Гегелю, Гуссерль показывает необратимость отчуждения, поскольку различие Я и другого не поддается снятию. С другой стороны, анализ понятий изначального Я (Ur-Ich) и темпорализации как отличия Я от самого себя в *Кризисе* позволяет автору продемонстрировать, что различие Я и другого фундировано в отличии Я от самого себя. Эвристический потенциал этого феномена автор связывает с проблематизацией принципа адекватной очевидности: отличие Я от самого себя в опыте другого и опыте времени как фундаментальное различие формируется в ускользании или недоступности непосредственного созерцания.

*Ключевые слова:* Отчуждение, феноменология, немецкий идеализм, сознание, различие, Я, другой.

Bei dem Phänomen der Entfremdung kann man zwei Aspekte unterscheiden. Erstens kann man darunter den Prozess meinen, in dem die «Produkte» der «Subjektivität» die Subjektivität selbst als etwas Äußeres und Unabhängiges beherrschen. Zweitens kann es um die eigenartige Unterscheidung, nämlich eine Unterscheidung, die etwas

von sich selbst hat, gehen. Der zweite Aspekt scheint sogar die Bedingung der Möglichkeit des ersten zu sein, weil die Unterscheidung zwischen der Subjektivität und der äußeren Existenz sich in diesem Kontext als die Unterscheidung der Subjektivität von sich selbst herausstellt. Gibt es aber Selbst ohne Selbstentfremdung, oder *ist* es die Entfremdung, die seine Selbstidentität und jeden «festen» Sinn zerstört und seine Existenz zum Paradox macht?

Die Entfremdung in dem weiten Sinne der Unterscheidung der Subjektivität (oder ihres Gegenwerts) von sich selbst, die ihre Existenz ausmacht, kann meines Erachtens als ein die phänomenologische Philosophie und den deutschen Idealismus durchziehendes Thema angesehen werden. Auf der expliziten oder impliziten Ebene lässt sich die Auseinandersetzung mit diesem Phänomen in den wichtigsten Begriffen und Problemen, die im Rahmen beider Traditionen formuliert wurden, erkennen. Die Selbstaffektion bei Kant, «außer-sich» bei Schelling und Heidegger, Entfremdung bei Hegel und Husserl, die Unterschiede des An-sich-Seins als eines selbstidentischen Seins und des Für-sich-Seins als eines sich von sich selbst unterschiedenen Seins bei Hegel und Sartre usw., abgesehen von wesentlichen, evidenten und kontextuellen Unterscheidungen zeigen wichtige Analogien. Die Entfremdung stellt sich als die «Selbsttranszendenz» heraus, die die Natur des «Selbst» konstituiert.

Im Folgenden versuche ich das Thema im Kontext der Vergleichsanalyse von zwei «Phänomenologien» auszuarbeiten, die Ausgestaltung der beiden Traditionen bestimmen. Die Phänomenologie Husserls als der Grund und der Ausgangspunkt der ganzen phänomenologischen Tradition und Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, 1987) als der Höhepunkt des deutschen Idealismus scheinen hier die zwei wichtigsten Meilensteine zu sein.

In meiner notwendigerweise ganz oberflächlichen und begrenzten Analyse werde ich mich auf die Problematik und einige Stellen aus der *Phänomenologie des Geistes* und der *Krisis der europäischen Wissenschaften* (Husserl, 1976) beschränken, weil aus einer Reihe von Gründen das betrachtete Problem dort eine besonders wichtige Rolle spielt.

In der *Phänomenologie des Geistes* geht es um die *Erscheinung* des Geistes, in der der «Geist» zu etwas Äußerem für sich wird. Die äußere Existenz erkennt der Geist noch nicht als sich selbst, sondern als ein von ihm unabhängiges Sein (ein Gegenstand), und indem er den «Schein» der Äußerlichkeit und der Unabhängigkeit (das für ihn dabei konstitutiv ist) vollkommen überwindet, beschließt sich die *Phänomenologie des Geistes*. Im Unterschied dazu geht es in der *Wissenschaft der Logik* (Hegel, 1978) nicht mehr um den Gegensatz des Geistes und des Gegenstandes, weil in dieser Wissenschaft der Geist seinen Gegenstand als sich selbst weiß (Hegel, 1987, 35). Demzufolge kann man schließen, dass *Phänomenologie des Geistes*, im Unterschied zu *Wissenschaft der Logik*, Phänomenologie der Entfremdung ist.

In der *Krisis der europäischen Wissenschaften* bekommt das Problem der Entfremdung im Kontext der Formulierung und der Auflösung der bekannten Paradoxie

der menschlichen Subjektivität eine große Bedeutung (Husserl, 1976, 182–190). Die Paradoxie besteht darin, dass die Subjektivität das die Welt konstituierende Subjekt und gleichzeitig das die Welt voraussetzende Objekt ist (Husserl, 1976, 182–184). Doch interpretiert Husserl das Phänomen der Entfremdung nicht so sehr im Sinne der «Selbstobjektivierung» der Subjektivität, sondern als eine eigenartige Verwandlung des «Ur-Ich» in *ein Ich*, das die Existenz der anderen «Iche» voraussetzt (Husserl, 1976, 187–190). Nach Husserl ist die Thematisierung dieser Verwandlung als der Entfremdung und die Unterscheidung von zwei Bedeutungen des Terminus «Ich» der entscheidende Schritt in der Auflösung der Paradoxie und der Selbstbegründung der Phänomenologie. Das Problem der Entfremdung stellt sich als das Problem des Ich heraus.

In der Unterscheidung von zwei Bedeutungen des Terminus «Ich» lässt sich aber eines der zentralen Themen des deutschen Idealismus erkennen. Das Thema kommt auch bei Hegel zum Ausdruck, indem er in der *Phänomenologie des Geistes* den Geist manchmal als «Ich» bezeichnet (Hegel, 1987, 22, 34, 36). Das Ich ist zweideutig. Einerseits es ist das empirische, individuelle Bewusstsein, wovon die *Phänomenologie* im Sinne Hegels (Hegel, 1987, 28) ausgeht. Andererseits wird unter dem Ich das Wesen des Bewusstseins gemeint, das nur «am Ende» des in der *Phänomenologie des Geistes* beschriebenen Prozesses erreicht wird. Das Wesen ist «das absolute Wissen» (Hegel, 1987, 551–567), in dem der Unterschied des Bewusstseins und des Gegenstandes «verschwindet» (Hegel, 1987, 35). Es ist also nicht *ein Ich*. Also konstituiert die Zweideutigkeit in gewissem Sinne die Erfahrung als Entfremdung: die *Phänomenologie* beschreibt den Übergang von dem empirischen Bewusstsein zu dem absoluten Wissen (Hegel, 1987, 28).

Diese Zweideutigkeit des Ich als eines empirischen und des absoluten Ichs weist auf die Interpretationen des Ich bei Fichte und Schelling zurück. Doch weisen diese ihrerseits auf Kants Begriff des Selbstbewusstseins zurück, der der «absolute» Ausgangspunkt des ganzen deutschen Idealismus genannt werden kann. Deshalb lohnt es sich, unsere Analyse des Entfremdungsbegriffs bei Husserl und Hegel durch die kurze Erörterung der kantischen Interpretation des Ich einzuleiten. Einerseits bildet sie die Voraussetzung der Hegelschen Deutung des Subjekts, also auch des Hegelschen Entfremdungsbegriffs, andererseits thematisiert Kant erstmals dadurch das Phänomen der inneren «Spaltung», das für das Subjekt und seine phänomenologische Beschreibung konstitutiv ist.

### *Reine Apperzeption: «Selbstsetzung» und innere Spaltung*

In der folgenden kurzen Darstellung der kantischen Interpretation des Ich behandle Ich nur solche Aspekte derselben, die für die hier betrachtete Problematik von besonderer Bedeutung sind und deren *bestimmte Auslegung* als ein Grund des Hegelschen Verständnisses des Subjekts und seiner Entfremdung von sich selbst angesehen werden darf.

Kant thematisiert in der *Kritik der reinen Vernunft* den Begriff des Selbstbewusstseins in zwei Hinsichten. Der erste kann «funktional» genannt werden, m.a.W. hat er mit der *Funktion* des Ich in der Struktur des Erkenntnisvermögens (aber nicht mit dem «Wesen» oder der ontologischen «Natur» des Ich) zu tun (Kant, 2006b, 200–246). Der zweite ist «negativ», d.h. er zeigt das Unvermögen jeder möglichen ontologischen oder metaphysischen Interpretation des Ich («die Paralogismen») (Kant, 2006b, 510–548).

Die Interpretation dieses kantischen Begriffs bei Hegel und den deutschen Idealisten kann meines Erachtens als eine Art des «Paralogismus» angesehen werden. Aber das ist eine solche Art dessen, die von Kant nicht «vorgesehen» wurde (keinen Platz in seiner nach den Kategorien strukturierten «Tafel» von Paralogismen hat) und den Ausgangspunkt im kantischen «funktionalen» Verstehen des Ich hat.

Worin besteht die Funktion des Ich in der Struktur des Erkenntnisvermögens in *Kritik der reinen Vernunft*? Um diese Frage zu beantworten, muss man auf das Problem Rücksicht nehmen, das die Einführung der «reinen Apperzeption» bei Kant motiviert. Das ist ein Problem der Erfahrungseinheit. Nach Kant ist die Erfahrung die notwendige Verbindung der Vorstellungen (Wahrnehmungen, Empfindungen etc.) in einem Bewusstsein (Kant, 2006b, 304). Doch ist die Verbindung nicht mit der Einheit identisch: die letzte wird als *Bedingung der Möglichkeit* der ersten interpretiert (Kant, 2006b, 198–200). Also die «transzendente» Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ist in erster Linie die Frage nach der Einheit, die die Verbindung der verschiedenen Vorstellungen in einem Bewusstsein möglich macht. Man muss das Erkenntnisvermögen einführen, das gegenüber dieser «vereinigenden» Funktion verantwortlich wäre.

Diese Fragestellung impliziert schon die Art der Einheit, nach der Kant sucht: es ist keine «inhaltliche» Einheit, d.i. die Einheit der «Bewusstseinsinhalte» (Wahrnehmungen, Empfindungen, Urteile etc.), die durch ihre *inhaltlichen Besonderheiten* fundiert wäre, sondern eine *formale* Einheit, die jeder inhaltlichen Einheit zugrunde liegt. Im Unterschied zu den Konzeptionen, die die Bewusstseinsinhalte auf eine Verbindung der Bewusstseinsinhalte selbst reduzieren (Hume, früher Husserl), begründet Kant die Verbindung durch die sich von ihr unterscheidende leere Bewusstseinsinhalte. Dabei wird auch die Verbindung nicht als die in den «Bewusstseinsinhalten» als solchen schon liegende (darin, was Kant «das Mannigfaltige der Vorstellungen» nennt), sondern als «ein Aktus der Spontaneität», den ein Subjekt *im Bezug* auf das Mannigfaltige vollzieht (Kant, 2006b, 198–200). Damit das Mannigfaltige verbunden werden kann, muss es schon in einen und denselben Gesichtskreis treten, «zur Verfügung stehen».

Die Bewusstseinsinhalte sind also kein Bewusstseinsinhalt: das Wort «Ich», das diese Einheit auszudrücken hat, ist ein «an Inhalt gänzlich leerer Ausdruck» (Kant, 2006a, 448). Was meint aber hier «Inhalt», besonders in Bezug auf das Bewusstsein? Dazu gehört alles, was durch den so genannten «inneren Sinn» gegeben wird. Wenn das Ich als ein Subjekt im «logischen» Sinne betrachtet wird (als ein Aussagesubjekt in Aussagen «Ich bin x, y etc.»), dann sind seine «Prädikate» *empirisch gegeben*. Für Kant setzt

das voraus, dass bei der «inneren» Wahrnehmung man ebenso passiv (sinnlich «affiziert») ist wie bei der äußeren (z.B. gleichwie erfahre Ich, dass ein Tisch gelb ist, durch eine visuelle Empfindung, erfahre Ich, dass Ich empfinde, wahrnehme, Angst habe, bzw. etwas empfindendes, wahrnehmendes, Angst habendes etc. *bin*, durch eine «innere» Empfindung) (Kant, 2006b, 130). Der Unterschied zwischen dem äußeren und inneren Sinn (wenn man von dem Unterschied zwischen ihren apriorischen Formen abstrahiert) besteht nur darin, dass für den letzten es kein Sinnesorgan gibt und das Subjekt nicht von den «äußeren» Dingen von außen, sondern von sich selbst von innen affiziert wird) (Kant, 2006b, 130). Der innere Charakter des Affizierens macht es noch nicht zu der Spontaneität: die «Natur» des das Subjekt innerlich affizierenden (nicht affizierten) Subjekts bleibt unbekannt und wird durch den «inneren Sinn» nur als Erscheinung gegeben (Kant, 2006b, 130). Diese innere Passivität produziert aber die erste Spaltung und «Entfremdung» in der Struktur der Subjektivität: man muss das empirisch gegebene Subjekt von dem «an sich» seienden, prinzipiell unbekanntem und in diesem Sinne unserer Erfahrung «fremden» Subjekt unterscheiden. Ich bin für mich selbst ein Anderer, der mir ganz unzugänglich ist. Doch, wenn es um die kantische Interpretation der zugänglichen Bewusstseinsinhalte geht («Prädikate» des Bewusstseins als eines «logischen» Subjekts), ist es wichtig zu bemerken, dass das für das Subjekt ein Prädikat zu haben davon empirisch zu *wissen*, also *sich selbst* als wahrnehmendes, empfindendes etc. Subjekt zu *setzen* (eines Prädikats bewusst zu sein) heißt. «Inhaltlich» *bin* Ich nur das, als was Ich mich *setze*, obgleich diese Setzung empirisch bedingt ist. Diese Setzung, ebenso wie ihr empirischer Inhalt, bezeichnet Kant als «empirisches Bewusstsein» oder «empirische Apperzeption» (Kant, 2006b, 202).

Das empirische Bewusstsein impliziert auch die andere Form der Entfremdung, die nach Kant die Einführung des «an Inhalt gänzlich leeren» vereinigenden Prinzips notwendig macht. Jedes empirische Bewusstsein ist jedesmal ein *anderes* Bewusstsein, mindestens wenn es um die Möglichkeit der Synthesis, d.i. der Verbindung der *verschiedenen* Vorstellungen geht. M. a. W. bloß empirisch und inhaltlich genommen, tritt mit jedem neuen «Bewusstseinsinhalt» (Vorstellung) ein anderes Subjekt auf, das mit einem Subjekt der anderen Vorstellung (das darauf empirisch reduziert wird) oder mit dieser Vorstellung als einem Subjekt «nichts zu tun hat», also unvereinbar ist (Kant, 2006b, 204). *Wer* kann ein empirisches Bewusstsein A mit einem empirischen Bewusstsein B in Relation zueinander setzen? In der kantischen Ansicht ist es ganz klar, dass diese A und B «an sich» keine Relation zueinander tragen und in einen Zusammenhang von dem weder A noch B identischen Subjekt gebracht werden müssen. Wie kann jedes unterschiedliche empirische Bewusstsein A, B, C etc. verbunden werden? Die Antwort Kants scheint einfach zu sein: indem A, B, C einem und demselben Bewusstsein (einem Ich) angehören (Kant, 2006b, 202). Diese «Tatsache» wird aber nicht statisch, sondern dynamisch interpretiert, und diese Interpretation ist im Kontext unseres Themas entscheidend. Indem jedem empirischen Bewusstsein eine Empfindung zugrunde liegt,

gibt es keine Empfindung für das Bewusstsein eines und desselben Bewusstseins, dem alles Empirische gehört: das Bewusstsein (Ich) *ist* «ein Aktus der *Spontaneität*» (Kant, 2006b, 202). M.a.W. steht das Ich nicht so sehr in sich selbst im Gegensatz zu der Veränderung der empirischen Vorstellungen, sondern seine Identität, d.i. das Ich selbst, wird im Verbund mit jeder empirischen Vorstellung durch den besonderen *Aktus reproduziert* und sogar von Neuem produziert. Der «Aktus» hat weder empirischen noch inhaltlichen Grund: das Ich ist nicht einfach da, um sich dann zu identifizieren, sondern es *ist* (nicht als ein metaphysisches Wesen, sondern nur als subjektive Bedingung der Erfahrung) das Vermögen, sich immer wieder bei jeder «neuen» Vorstellung zu identifizieren. Kant scheint zu meinen, dass man sich ohne den Aktus nicht dessen bewusst werden könnte, dass die Vorstellungen in einigem Bewusstsein seien, also könnte man sie überhaupt nicht in Relation setzen. *In diesem Sinne* muss das «Ich denke» alle meine Vorstellungen begleiten können (Kant, 2006b, 202). Es wird von Kant «reine Apperzeption» genannt, weil «rein» terminologisch alle Vorstellungen charakterisiert, «in denen nichts, was zur Empfindung *gehört, angetroffen wird*» (Kant, 2006a, 50). Die reine Apperzeption ist das Selbstbewusstsein, das keine Empfindung in sich enthält, es ist keine empirische «Setzung» der «Prädikate» des Ich-Subjekts (streng genommen, *können sie als* «Prädikate» nur von dem Standpunkt der reinen Apperzeption verstanden werden), sondern die spontane «Setzung» dieses «leeren» Subjekts als solchen, d.i. ohne alle Prädikate. Die spontane «Setzung» (die Prädikate des Ich nehme ich innerlich wahr, das Ich als solches kann ich nur *denken*) ist in der funktionalen, aber nicht der ontologischen Hinsicht *dem Subjekt selbst* identisch. M.a.W. muss man nach Kant die nichtempirische Einheit des «leeren» Subjekts *denken, damit* die Erfahrung als eine notwendige Verbindung der Vorstellungen möglich wäre, aber diese transzendente Funktion des «Ich denke» ist kein Wissen vom metaphysischen Wesen des Subjekts, das prinzipiell unzugänglich bleibt.

Dagegen wird diese kantische Interpretation des Ich als des *spontanen Aktus des «Erkennens»* des Ich als solchem bei den deutschen Idealisten, also auch bei Hegel, zum Ausgangspunkt der *Ontologie* oder Metaphysik des Subjekts (darin besteht der nicht von Kant vorgesehene Paralogismus). Vom kantischen Begriff der reinen Apperzeption ausgehend, identifizieren Fichte, Schelling und Hegel *das Sein und das Wesen* des Selbst mit der *Selbstsetzung*. Die zentrale These des deutschen Idealismus (wenn man davon sprechen darf) lautet: das Ich (Subjekt, Selbst, Geist etc.) *ist dem Aktus identisch*, in dem es *sich als seiend setzt*, also ist es außerhalb des Aktus nicht *wirklich* (Fichte, 1993, 81; Shelling, 1987, 255). Die Wirklichkeit des Subjekts besteht nur in seinem unbedingten *Wissen* von sich selbst.

Was bedeutet dieses metaphysische Hypostasieren des Aktus der Apperzeption bei den deutschen Idealisten im Bezug auf das Phänomen der Entfremdung? Die Selbstsetzung wird von ihnen als *Selbstobjektivierung* ausgelegt (Fichte, 1993, 81; Shelling, 1987, 255). Das heißt, dass das Ich seine eigene «Erscheinung» vor sich selbst als einem

Objekt (aber nicht im empirischen Sinne) ist. Das Ich existiert insofern es sich selbst *gegenübersteht*, also als etwas *anderes* für sich selbst erscheint. Das Ich wird es selbst nur wenn es *anders* für sich wird, seine Selbstidentität ist seine Unterscheidung von sich selbst. Dementsprechend *ist* Selbst die *Selbstentfremdung*. In diesem Sinne existiert das Bewusstsein nur durch seine «Entzweiung», es ist nicht ursprünglich etwas absolut vereintes, um sich *dann erst* zu entfremden: seine Selbstidentität hat die Seinsweise der *verlorenen* Identität. Diese «schizophrene» (im Sinne der inneren Spaltung) Darstellung des Bewusstseins im deutschen Idealismus ging davon aus, dass wenn es um das Subjekt geht, die Null (reine Möglichkeit) sofort *der Zwei* nachgeht. Also setzt die *Wirklichkeit* des Bewusstseins voraus, dass die «Eins» aus der «Dyas» und nicht umgekehrt entsteht. Das Erkennen der Entfremdung *als der Entfremdung* bzw. ihre Überwindung (die «Restaurierung» der verlorenen Selbstidentität) ist daher kein Wiederaufbau des ursprünglichen Zustands des Bewusstseins «vor» der Entfremdung, der nie *wirklich* da war, sondern die «aufgehobene» (erhaltene oder überwundene) Entfremdung.

In der kantischen Lehre von dem Ich der reinen Apperzeption geht es um diese Art der Entfremdung überhaupt nicht. Nach Kant ist das Ich der Apperzeption kein Objekt. Das bestimmende Ich kann sich *als das Bestimmende* nicht bestimmen, und ist weder Erscheinung (weil es empirisch nicht gegeben ist) noch Ding an sich (weil sein Wesen unbekannt bleibt) (Kant, 2006b, 232). Doch fixiert Kant auch eine Art von der «Spaltung» in der Natur des Subjekts. Das ist aber die andere Spaltung, die nicht innerhalb des gedachten Ich der Apperzeption, sondern zwischen diesem Ich und dem empirisch wahrgenommenen Ich des inneren Sinnes stattfindet. Einerseits unterscheiden sich die beiden Subjekte, andererseits decken sie sich:

Wie aber das Ich, der Ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterscheiden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und *denkendes* Subjekt, erkenne mich selbst als *gedachtes* Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur gleich anderen Phänomenen nicht, wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen sein könne (Kant, 2006b, 230).

Es ist zu bemerken, dass die Unterscheidung des denkenden und angeschauten Ich bei Kant keine Rede von der *wirklichen* Begleitung der allen Vorstellungen mit *Ich denke* zulässt (Kant, 2006b, 202). Jede Aussage von der Wirklichkeit würde empirische Data brauchen, die man bezüglich des Ich der *reinen* Apperzeption prinzipiell nicht haben kann. Sie würde also nur das empirische Ich und *quid facti*, und nicht das denkende Ich und *quid juris*, die Kant im Kontext der Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung



und ihren kategorialen Strukturen allein interessieren, betreffen (Kant, 2006b, 184). Es scheint ein Grund dafür zu sein, dass Kant nicht von der Wirklichkeit der Begleitung, sondern von der Notwendigkeit ihrer Möglichkeit spricht.

Doch wenn Kant jede metaphysische Deutung des denkenden Ich ablehnt, enthält seine Lehre davon eine Zweideutigkeit, die auch als einer der Ausgangspunkte der Metaphysik der Subjektivität und der Entfremdung im deutschen Idealismus, in erster Linie bei Hegel, angesehen werden darf. Einerseits ist die Identität des Ich der reinen Apperzeption die Bedingung der Möglichkeit der Verbindung von Vorstellungen. Andererseits wird die These während der Deduktion der Kategorien in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft umgekehrt: es stellt sich heraus, dass

nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewusstsein* verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die *Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d.i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich (Kant, 2006b, 204).

Also ist die *Verbindung* die Bedingung der Möglichkeit der Identität des Ich, die «an sich» nur die *mögliche*, aber noch nicht *wirkliche* Bewusstseinsseinheit ist:

Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch *Verbindung* in einem Bewusstsein gedacht werden (Kant, 2006b, 206).

Ohne diese Sätze hier detailliert zu analysieren, will ich im Kontext meines Themas nur darauf aufmerksam machen, dass die Identität des Selbstbewusstseins von Kant hier als ein *Resultat* der Synthesis dargestellt wird. Die Synthesis kann aber als Vorstellung von etwas als etwas *Anderem* charakterisiert werden. Die Identität des Subjekts ist eine «Leistung» der Unterscheidung und der beweglichen Einheit seiner Prädikate (Vorstellungen). Diese Identität wird nur dadurch *verwirklicht*, dass etwas (und, letztendlich, das Subjekt selbst, indem die Vorstellungen *seine* Prädikate sind) als etwas *Anderes* aufgefasst wird.

Zwei hier kurz dargestellte Schlüsselmomente des kantischen Verstehens des Ich (die dabei von Kant nicht ontologisch, sondern bloß «funktionell» interpretiert werden) — das Ich als der spontane *Aktus* (der als «Selbstsetzung» verstanden werden kann) und die «wirkliche» Identität des Selbstbewusstseins als Resultat der Synthesis im Sinne

der Vorstellung von etwas als etwas Anderem — werden zu zwei Motiven der Hegelschen Deutung des Entfremdungsphänomens.

### *Begriff der Entfremdung bei Hegel*

Die für den deutschen Idealismus paradigmatische Erfahrung des Ich, das nur so weit existiert, als es sich selbst als seiend weiß und setzt, macht die Existenz des Bewusstseins zum Paradox: das Bewusstsein existiert nur, indem es sich verdoppelt, d.h. zum Gegenstand für sich wird, oder — was meines Erachtens am wesentlichsten hier ist — sich von sich selbst unterscheidet. Der Hegelsche Entfremdungsbegriff orientiert sich in erster Linie an diesem Paradigma: «Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt*, oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sich-selbst-Setzens, oder die Vermittlung des Sich-anders-werdens mit sich selbst ist» (Hegel, 1987, 21).

Es ist bemerkenswert, dass die Selbstsetzung von Hegel als *Werden* des Subjekts interpretiert wird. Das Werden ist dem identisch, wodurch das Subjekt sich ein *anderes* wird. Das Subjekt wird es selbst durch das «Sich-anders-werden» als die Entfremdung.

Das «Sich-anders-werden» wird doch von Hegel nicht als «ewiges» Werden gedacht, weil es seinen «Anfang» und sein «Ende» hat. Der «Anfang» lässt uns die scheinbar irrelevante Frage (wenn die Wirklichkeit des Subjekts das «Sich-selbst-setzen» ist) beantworten, was das Bewusstsein «vor» der Selbstsetzung sei. Das Ende beantwortet die Frage, wonach das «Sich-anders-werden» strebt. Aber die Antwort auf die beiden Fragen scheint dieselbe zu sein: das Bewusstsein «vor» dem «Sich-anders-werden» wäre selbstidentisch, und doch wird das Bewusstsein erst es selbst durch dieses Werden, dessen Ziel (das Ende) also am Anfang liegt (Hegel, 1987, 23). Das Werden als die Bewegung auf das Ende hin ist demgemäß eine Bewegung zum Anfang hin, das «Sich-anders-werden» als äußere Erscheinung des Subjekts ist ein Prozess, worin das Subjekt in sich gekehrt ist (Hegel, 1987, 23). Der Anfang und das Ende, nach der Hegelschen teleologischen Auffassung der Geschichte des Bewusstseins, müssen sich also durch das Werden decken, und lassen sich durch die trügerisch einfache Formel «Ich=Ich» ausdrücken (Hegel, 1987, 25, 555). Diese sich deckenden Identitäten (die des Anfangs und die des Endes) sind aber nicht identisch.

Das Ich der «ersten» Identität, nach Hegel, kennt noch keine Unterscheidung von sich selbst. In diesem Sinne ist es *einfach*: es ist die Einheit ohne Mannigfaltigkeit und Spaltung. Die Voraussetzung dieses «Anfangs» scheint aber mit der oben genannten «Verdoppelung» oder Unterscheidung als des Seins des Bewusstseins unverträglich zu sein. Doch lehnt Hegel den Einwand ab, indem er zeigt, dass das zu diesem «Anfang» gehörende Ich noch nicht *wirklich* ist (Hegel, 1987, 21). Die Wirklichkeit des Bewusstseins, des Geistes überhaupt, ist für Hegel die Selbstsetzung, d.i. der Prozess, in dem der Geist für sich selbst zum Gegenstand, zum *Anderen* für sich wird. Dabei wird

das Andere zunächst als das Andere und nicht als das Bewusstsein selbst erkannt, also ist die Selbstsetzung die Selbstentfremdung. Für das «Subjekt» bei Hegel, wie bei Descartes und (mit Vorbehalt) bei Kant, heißt etwas zu sein, davon *zu wissen*.<sup>1</sup> Doch gibt es hier einen wichtigen Vorbehalt: *wirklich* zu sein. *Potentielles* Sein des Subjekts, das noch sein oder werden soll (in einigen Kontexten in der Phänomenologie des Geistes nennt es Hegel «Wesen» (Hegel, 1987, 35), wird von der These nicht mitbegriffen. Aber diese Potentialität wird von Hegel durch den Mangel der Wirklichkeit charakterisiert: potentiell heißt eben «noch nicht wirklich», d.i. «noch nicht gesetzt», «nicht erfahren». Das, was noch kein «Eigentum» des Wissens und des Bewusstseins ist, ist in diesem Sinne eigentlich (wirklich) nicht. Genau genommen, bedeutet potentiell in diesem Kontext «schon da seiend als das, was noch nicht ist, d.h. das, was noch zu sein, oder besser gesagt, zu werden hat» (für solches Sein benutzt Hegel den Terminus «an sich» (Hegel, 1987, 21)). In dem Ich, wie es «am Anfang» ist, ist alles in gewissem Sinne *potentiell* schon da, und eben dadurch schließt es *wirklich* nichts in sich — das scheint ein Grund dafür zu sein, warum Hegel diesem potentiellen Sein des Geistes «die abstrakte Allgemeinheit» (Hegel, 1987, 21) zuschreibt. Diese «Unwirklichkeit» des Anfangs muss aber ebenso (und sogar in erster Linie) die Identität des Geistes im Bezug auf sich selbst betreffen, weil sie noch keine erfahrene, gesetzte und «vergegenständlichte» Identität ist. Also ist sie noch keine wirkliche, d.h. bloß potentielle Identität:

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. *An sich* ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung, so wie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies *An-sich* ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, *für sich zu sein*, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird (Hegel, 1987, 21).

Beziehungsweise ist die zweite Identität, die des Endes, durch die Entfremdung vermittelt, und eben dadurch unterscheidet sie sich von der ersten, die «ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst» (Hegel, 1987, 21) voraussetzt. «Zwischen» einem und demselben Ich steht das Andere, welches die «Identifikation» vermittelt und welches Ich für sich wird. Die zweite, durch die Entfremdung vermittelte Identität ist

---

<sup>1</sup> Aus dem Deutschen ins «Hegelsche» übersetzt, wird das so ausgedrückt, dass das Subjekt «das Sein, das die Reflexion in sich selbst ist». Diese «Reflexion» ist natürlich nicht mehr die empirisch bedingte Setzung (der «innere Sinn») im kantischen Sinne, sondern «unbedingtes» Wissen, wodurch das Subjekt dazu *wirklich* wird, als was es sich selbst weiß. Durch das Wissen von sich selbst («die Reflexion in sich selbst») wird das Subjekt zu seinem Prädikat. Noch auf die andere «hegelsche» Weise ausgedrückt, bedeutet das, dass das Subjekt das wirklich ist, was es *für sich* ist.

nach Hegel *wirklich* im Unterschied zu der ersten. Die «höchste» Stufe des Erkennens wird dann als die «restaurierte» (ganz grob gesprochen, nicht «vor», sondern «nach» der Unterscheidung existierende) Einheit und Identität interpretiert, in der das Ich das Andere als sich selbst vollkommen erkannt hat. Die Unterscheidung, die hier von Hegel eingeführt wird, besteht nicht zwischen einem und dem anderen, in der beide die für einander undurchdringlichen Grenzen haben, sondern zwischen etwas (hier ist es «Geist») und ihm selbst.

Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden, und dieses Anderssein aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d. h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet, und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht, und hiermit erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewusstseins ist (Hegel, 1987, 35).

Wird aber dann die Entfremdung nicht zur Illusion, die am Ende, das das «Wiederherstellen» der in der Entfremdung verlorenen Identität zwischen dem Geist und seinem Gegenstand (der, wie sich gezeigt hat, er selbst war) ist, verschwindet? Indem die Identität nur als die «wiederhergestellte» wirklich ist, *ist* sie *die negierte Entfremdung*, also keine Identität, die keine oder nur zufällige Beziehung zu der Entfremdung hätte. Hier ruft Hegel den Begriff des Aufhebens an, der bekanntlich einen doppelten Sinn hat: etwas als ein wesentliches Moment, das das Wesen des Ganzen bestimmt, zu behalten und gleichzeitig, das Moment als etwas Unselbständiges, das mit dem Ganzen nicht vermischt werden darf, zu überwinden. Das Ganze im Sinne der *gewordenen* (aber nicht von vornherein seienden) Identität des Bewusstseins mit sich selbst hebt die Entfremdung auf, d.h. überwindet sie und wird eben (wie darauf Hegel besteht) dadurch deshalb i dadurch wemeste ne sowsem podhodit wesentlich bestimmt (Hegel, 1987, 37). Wenn es um die Wahrheit geht, muss man sagen, dass

sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden (Hegel, 1987, 37).

Das «Negative» ist «die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet» (Hegel, 1987, 35) und die, indem sie zunächst als der Unterschied zwischen dem Ich und dem Gegenstand erscheint, sich als «die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst» (Hegel, 1987, 35) herausstellt. Das

«Negative» in der *Phänomenologie des Geistes* ist demgemäß die Entfremdung. Somit ist die Erfahrung in Hegel wirklich «ein Spielen der Liebe mit sich selbst», dem aber wirklich ernst mit der Entfremdung und seinem Überwinden ist:

Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre (Hegel, 1987, 21).

Daher wird der Unterschied zwischen der «einfachen» Behauptung und der doppelten Negation durch das Phänomen der Selbstentfremdung begründet. Die erste Negation reißt die Identität «Ich=Ich» und bildet den «gleichgültigen» Unterschied. Darunter wird der Unterschied zwischen dem Ich und dem Gegenstand, der nicht von dem Ich als es selbst erkannt wird, also der Unterschied von zwei wesensfremden und im Bezug aufeinander selbständigen Realitäten. Die zweite Negation negiert nicht nur den Unterschied als den «unüberbrückbaren», sondern auch seinen Gegensatz, d.h. die von der Entfremdung und Unterscheidung nicht betroffene Identität. Es ist nicht schwer zu erraten, dass die beiden, in der Anlage Hegels, zu den wesentlichen und doch unselbständigen («aufgehobenen») Momenten der höheren Einheit, die als Subjekt, dessen Identität («Gleichheit») in der Unterscheidung von sich selbst besteht, charakterisiert werden könnte.

Diese auf den Unterschied des Subjekts und des Gegenstandes (der dem ersten von zwei oben unterschiedenen und Hegel beeinflussten Knotenmomenten der kantischen Lehre von dem Selbstbewusstsein entspricht) orientierte Darstellung des Entfremdungsbegriffs bei Hegel ist doch zu abstrakt und braucht eine Konkretisierung durch den zweiten in diesem Kontext wichtigsten Unterschied, nämlich den zwischen dem Subjekt und dem Prädikat (der bei Hegel dem zweiten Knotenmoment der kantischen Lehre von der «reinen Apperzeption» entspricht, nämlich der Interpretation der Identität des Ich als eines Resultats der synthetischen Vereinigung seiner Prädikate).

Also wird das «Sich-anders-werden» von Hegel in dieser Dimension des «Subjekt- Prädikat» Unterschieds entfaltet.<sup>2</sup> In der Hinsicht drängt sich ein Gedanke auf, dass im Bezug auf den Subjektbegriff das «Anderswerden» nicht einfach «Selbstobjektivieren», sondern etwa wie die Auswechslung der Prädikate, worauf er als eine Substanz auf ihre Akzidenzien bezieht, bedeuten kann. Hegel lehnt die Interpretation ab und macht einen Unterschied zwischen dem Rasonieren und dem philosophischen Denken

---

<sup>2</sup> Bei Hegel sind die beiden Dimensionen der Entfremdung (die Unterschiede «Subjekt — Gegenstand» und «Subjekt — Prädikat») eigentlich gleich. Hier unterscheide ich sie nur als zwei Aspekte, von denen heraus der Hegelsche Entfremdungsbegriff betrachtet werden darf.

(Hegel, 1987, 52–55). Im Rasonieren wird ein identisches Subjekt vorausgesetzt, dem die Prädikate und ihre Auswechslung ganz unwesentlich sind, weil er immer als solches ein und dasselbe bleibt und sich von den Prädikaten unterscheidet (Hegel, 1987, 52–53). Dagegen wird im philosophischen Denken die traditionelle Form des Satzes, von dem das Rasonieren ausgeht, zerstört, was nach Hegel die Umwendung dieser vermeint: das Subjekt *ist* sein Übergang ins Prädikat, welcher keine «Reserve» der Wirklichkeit auf der subjektiven (in diesem «logischen» Sinne) Seite lässt: «...das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit aufgehoben» (Hegel, 1987, 53). Hier stellt sich heraus, dass für das Subjekt sich selbst zu setzen nicht nur zum Gegenstand für sich zu werden, sondern sich als etwas (im weitesten Sinne) zu *bestimmen* bzw. sich ein Prädikat «zuzuschreiben» heißt. Daher wiederholt Hegel das Argument, das die «Verwandlung» des Subjekts in den Gegenstand für sich betraf: ebenso wie das Subjekt ohne seine «Vergegenständlichung» *wirklich* nichts ist, ist es auch *wirklich nichts* (nicht wirklich ist) ohne sich selbst zu bestimmen. In beiden Fällen (ohne seine Verwandlung in den Gegenstand und in ein Prädikat) wäre das Subjekt unwirklich als die absolut leere (kein «Mannigfaltiges» und keine «inneren» Unterscheidungen zulassende) Identität Ich=Ich ( $A=A$ ) (vgl.: (Hegel, 1987, 19–20)). Von diesem Subjekt könnte man nicht mehr als nur das sagen, dass es ihm selbst identisch, also kein Gegenstand für sich (dann wäre es nicht absolut selbstidentisch) seiendes und kein Prädikat habendes (weil das die Formel  $A$  ist  $B$  und keine hier nur passende Formel der absoluten Identität  $A$  ist  $A$  voraussetzen würde) Subjekt sei. Deshalb wird die Verwirklichung dieses bloß potentiellen Subjekts im prädikativen Aspekt von Hegel auf den Prozess, in dem das Subjekt ( $A$ ) sich als Prädikat ( $B$ ) *setzt*, zurückgeführt. Dabei wird ein Prädikat zum Subjekt selbst: nicht so sehr  $A$  wird zu  $B$ , als vielmehr  $B$  wird zu  $A$  (vgl.: (Hegel, 1987, 52–55)).

In Bezug auf das Problem der Entfremdung kann das bedeuten, dass wenn etwas (Subjekt) als etwas anderes (Prädikat) bestimmt wird, es keine Eigenschaft des Subjekts fixierende Beschreibung, sondern eine wirkliche Darstellung des Werdens dieses Subjekts als solches ist. M. a. W. geht es nicht um die Änderung der Akzidenzien in der unveränderlichen Substanz, sondern um die Änderung der Substanz selbst, weil ihre Wirklichkeit sich dadurch erschöpft, sich als etwas Anderes zu setzen, d.h. durch die Entfremdung.

Wie steht es aber mit dem «Ziel» der Entfremdung, mit dem «Wiederherstellen» der verlorenen Identität? Im Rahmen der Hegelschen Interpretation der prädikativen Dimension des Entfremdungsbegriffs scheint die Frage unauflösbar zu sein. Wenn das Subjekt in dem Prädikat völlig verschwindet, wie kann es zu sich aus solcher Entfremdung «zurückgehen»? Die Antwort Hegels ist doch ziemlich spitzfindig: das Subjekt geht zu sich zurück nicht dadurch, dass es doch eine Wirklichkeit jenseits seines Übergangs ins Prädikat enthält um dann über das Prädikat hinauszugehen, sondern dadurch, dass das Prädikat *sich selbst hinausgeht* und in die anderen Prädikate übergeht. Oder, wenn statt

des Unterschieds des Subjekts und des Prädikats der analogische der Substanz und der Akzidenz benutzt wird, könnte man sagen, dass nicht die Substanz die Akzidenz, sondern die Akzidenz *selbst durch ihren eigenen Inhalt* sich «abstellt», und diese Abstellung ist die «lebendige Substanz» (vgl.: (Hegel, 1987, 53)). Darin *läßt sich die romantische Devise «Stirb und werde!» erkennen.*

Von diesem Standpunkt, wird die Änderung (die Bewegung, wie Hegel sie nennt) der Prädikate möglich nicht weil das Subjekt unverändert bleibt und, indem es von außen von einem zu dem anderen übergeht, sich von ihnen unterscheidet, sondern weil es nichts anderes als ein Unterschied eines Prädikats von sich selbst ist. Das Prädikat oder das Moment «explodiert» und transzendiert sich auf die immanente Weise, in das *andere* Moment oder die andere Gestalt übergehend: dieser Übergang als *innerhalb* jedes Prädikats lebendes «außer-sich» ist, wie Hegel meint, die Einheit, die keinem von diesen Prädikaten identisch und doch *deren* eigene (nicht von außen von dem unveränderlichen Beobachter vollzogene oder konstatierte) Einheit und «Bewegung» ist. Das Subjekt ist die Einheit dieser, und keiner anderen Prädikate, also ist es von ihnen unabtrennbar und zugleich kein Aggregat oder äußere Korrelation der Prädikate (es hebt sie auf) (Hegel, 1987, 53). Der Entfremdungsbegriff bei Hegel wendet das traditionelle Verstehen des Subjekts um: statt der unveränderliche Grund der Änderung der Prädikate zu sein, wird es als ihre reine Änderung aufgefasst. Der Unterschied des Subjekts und des Prädikats wird zu dem zwischen der Fixierung des letzten und seiner *inneren* Änderung, d.h. zwischen seiner Selbstidentität und Selbstentfremdung: «Der feste Boden, den das Rasonieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand» (Hegel, 1987, 53).

Die als Subjekt aufgefasste Substanz stellt sich dank dem Entfremdungsbegriff nicht so sehr als «subjektivierte» Substanz, als vielmehr als das «desubstantivierte» Subjekt heraus.

Durch den Entfremdungsbegriff spielt Hegel das kantische Paradoxon an: die Identität des Subjekts ist zugleich die Voraussetzung und das Resultat der synthetischen Verbindung seiner Prädikate. Die *wirkliche* Identität des Subjekts ist nach der *Phänomenologie des Geistes* die synthetische Einheit seiner Prädikate und eben dadurch die *bestimmte* Einheit, die *die* unterschiedlichen Prädikate als die wesentlichen und gleichzeitig unselbständigen Elemente enthält. Dagegen wird die «reine» analytische Einheit ohne Entfremdung (die Synthesis als die Setzung von etwas als etwas Anderem ist) Ich=Ich als die ganz unbestimmte Einheit ohne irgendwelche Prädikate und bloßes Vermögen sich selbst zu werden gedeutet. Das Werden als der Übergang vom Vermögen zu seiner Verwirklichung ist die Entfremdung und ihre «immanente» Überwindung. Doch wird in diesem Prozess der wichtigste kantische Unterschied des bestimmenden und bestimmten Ich «aufgehoben»: die Wirklichkeit des bestimmenden Ich besteht darin, dass es sich selbst bestimmt, also zum *bestimmten* wird. Aber das bestimmte Ich erfindet den

*inneren* Unterschied von sich aus und *ändert sich*, also ist das bestimmende Ich nichts anderes als die *Selbstbestimmung* des *bestimmten* Ich (die Selbstbestimmung geht von dem Prädikat selbst, und nicht vom abseits stehenden «leeren» Subjekt aus).

Die Identität des die Geschichte seiner Entfremdung durchgemachten Subjekts bei Hegel ist analog der Einheit der reinen Anschauung im kantischen Sinne. Das ist bekannterweise die Einheit, die das Mannigfaltige *in sich* und nicht unter sich enthält (Kant, 2006b, 96). Dadurch unterscheidet sich diese Einheit von der des abstrakten Begriffs, der als «allgemeines Merkmal» in verschiedenen voneinander unabhängig seienden Gegenständen enthalten ist (z.B. verschiedene Tische, verschiedene gleichfarbige Gegenstände), also hat sie «unter» sich (Kant, 2006b, 96). Der Raum und die Zeit enthalten das Mannigfaltige in sich im Sinne, dass sie einerseits nichts ohne Unterscheidung ihrer Teile sind, und andererseits sind die Teile nur *innerhalb* des einheitlichen Raums und der einigen tozhe Zeit möglich (sie können keine *Bestandteile* dieser Anschauungen, also keine real voneinander unabhängigen individuellen Gegenstände sein) (Kant, 2006b, 94–96). Diese Einheitsart fasst Hegel *dynamisch* auf Grund des Entfremdungsbegriffs auf. Die Bewusstseinsseinheit verwirklicht sich, indem sie sich zerreißt (zum Mannigfaltigen wird), um dann sich als die Einheit *des Mannigfaltigen* wiederherzustellen, und nur *als Resultat* dieses Rundlaufs enthält die Einheit das Mannigfaltige in sich. Der Geist «gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet» (Hegel, 1987, 32). In dem Betreff wird die Entfremdung «analytisch» und doch «neue Informationen» erteilend, weil sie sich als Selbsterkenntnis herausstellt.

Der Entfremdungsbegriff in allen seinen Dimensionen wird von Hegel in Rahmen der Bewusstseinsenerfahrung entfaltet. Das Bewusstsein ist aber nur «das unmittelbare Dasein des Geistes» (Hegel, 1987, 34), das noch nicht «das Wahre in der Form des Wahren» (Hegel, 1987, 34) ist. Die Entfremdung ist also das ursprüngliche Thema der *Phänomenologie*, die mit dem *Bewusstsein* zu tun hat. Ist dieser Standpunkt in der klassischen Phänomenologie, die auf den «mythischen» Unterschied zwischen dem Bewusstsein und dem wahren Sein des Geistes verzichtet, haltbar?

### *Die Entfremdung in der «Krisis der Europäischen Wissenschaften»*

Das Entfremdungsphänomen scheint schon in dem Ausgangspunkt der Phänomenologie, nämlich in dem Begriff der Intentionalität, enthalten zu sein. Wenn das Bewusstsein ursprünglich intentional (das Bewusstsein eines Gegenstandes, das kein Bewusstseinsinhalt ist) *ist*, dann ist es wesentlich «Selbstüberschreitung», aber nicht als Selbstsetzung, sondern als ein Trieb an die Welt, der seine Immanenz immer schon hinter sich gelassen hat.

Doch ist es nicht der Aspekt, in dem Husserl die Entfremdung thematisiert. Der Kontext, der die Einführung dieses Themas in der *Krisis der Europäischen Wissenschaften* bestimmt, ist sehr eigenartig. In 54 Paragraph der *Krisis* taucht das Problem



im Zusammenhang mit der Auflösung der bekannten Paradoxie der menschlichen Subjektivität auf (Husserl, 1976, 187–190).

Kurz rufe Ich ihr Wesen ins Gedächtnis.

Die scheinbar unauflösbare Paradoxie besteht, nach Husserl, in der doppelten Existenz der menschlichen Subjektivität: sie ist Subjekt für die Welt, das die Welt als solche konstituiert, und zugleich ist sie (als menschliche) doch Objekt *in der Welt*, die die letzte unabwendbar voraussetzt (Husserl, 1976, 182). Die Paradoxie scheint den unauflösbaren Widerspruch zu erzeugen, der das ganze Projekt der transzendentalen Phänomenologie in Frage stellt.

Die Auflösung der Paradoxie wird in zwei Schritten ausgeführt.

Der erste Schritt besteht in der «Entmenschlichung» der transzendentalen Subjektivität und wird von Husserl beständig seit der Einführung des Begriffs der phänomenologischen Reduktion in 1907 methodisch benutzt (Husserl, 1976, 185–187). Es geht dabei darum, dass eine Epoche nicht nur die Welt im gewohnten Sinne, sondern auch die Auffassung des Bewusstseins betrifft. D.h. indem ein Phänomenologe die Epoche vollzieht, muss er nicht nur das Sein der Welt und jedes Interesse an ihrer Wirklichkeit oder Unwirklichkeit «ausschalten», sondern auch darauf achten, dass das Verständnis des Bewusstseins selbst nichts von ihnen impliziere. Doch impliziert das Bewusstsein als *menschliches* die schon als seiende gesetzte Welt, weil «Mensch» seinem Wesen nach eine Realität in der realen Einheit der Welt ist, die solche reale (auch vorwissenschaftliche) Unterschiede in sich trägt, als die des Menschen und des Tieres, der lebendigen und unbelebten Natur usw. Also, meint Husserl, ist die transzendente Subjektivität keine menschliche, aber sie *konstituiert* die letzte und sich selbst als Subjektivität *in der Welt* (Husserl, 1976, 186–187). Dann wird auf die Menschen, ebenso wie auf die anderen transzendenten Seienden, die Methode der «Rückfrage» angewendet, die von Ihnen auf die sie konstituierenden nicht menschlichen Mannigfaltigkeiten der Erlebnisse des transzendentalen Bewusstseins bewegen (Husserl, 1976, 186–187). Der Unterschied zwischen dem Bewusstsein und der Welt wird hier nicht als der zwischen den koexistierenden Realitäten genommen, die ihrerseits eine reale Verbindung miteinander hätten. Der Unterschied wird der zwischen zwei «Polen» *innerhalb* «allgemeiner Begriff des Subjektiven» (Husserl, 1976, 183), die eine Intentionale oder rein sinngemäße Korrelation haben: der subjektive Pol (das konstituierende Bewusstsein) und der objektive Pol (die konstituierte Welt und ihre Gegenstände). Bzw. wird die menschliche Subjektivität auf der objektiven, nicht der subjektiven Seite aufgefunden, und als von dem subjektiven Pol konstituierte interpretiert:

Aber in der Epoche und im reinen Blick auf den fungierenden Ichpol und von da auf das konkrete Ganze des Lebens und seiner intentionalen Zwischen- und Endgebilde zeigt sich eo ipso nichts Menschliches, nicht Seele und Seelenleben, nicht reale psychophysische Menschen — all das gehört ins «Phänomen», in die Welt als konstituierten Pol (Husserl, 1976, 187).

Es ist zu bemerken, dass Husserl, analog zu Hegel, den Unterschied der Subjektivität und ihres Gegenstands als den *innerhalb der Immanenz* der «transzendentalen» Subjektivität («allgemeiner Begriff des Subjektiven» in der Epoche) interpretiert. Aber die Analogie kommt zu Ende, indem man darauf achtet, dass die konstituierte Welt als der objektive Pol keine «Vergegenständlichung» des Bewusstseins als des subjektiven Pols (die dann «aufzuheben» durch das «Wiederherstellen» der Identität des Bewusstseins mit sich selbst wäre) ist. Der immanente Charakter des Unterschieds bedeutet keine Entfremdung im Hegelschen Sinne und keine Verwandlung der Welt in dem *Bewusstseinsinhalt*. Aber es geht darum, dass die Sphäre der Immanenz keine Sphäre der Bewusstseinsinhalte, sondern die der wesentlichen intentionalen (nicht realen) *Korrelation zwischen* dem Bewusstsein und seiner Gegenständlichkeit (die eben *als* das dem Bewusstsein *nicht identische* und doch davon *unabtrennbare Bewusstseinskorrelat* und *nicht als* etwas von dem Bewusstsein Abtrennbares *evident gegeben im strengen Sinne*) (Husserl, 1973a, 10–14). In diesem Sinne ist die transzendente Subjektivität *mehr* als eine einfache Subjektivität; sie ist *die Korrelation* der Subjektivität und der Welt selbst, die Sphäre der *möglichen adäquaten* Evidenz (die Immanenz) oder «das Universum möglichen Sinnes» (Husserl, 1973b, 117) im Bezug auf welches «ist ein Außerhalb dann eben Unsinn» (Husserl, 1973b, 117). Damit wird die menschliche Subjektivität auch zum konstituierten sinngemäßen Korrelat (das man nicht mit der wirklich seienden menschlichen Subjektivität in der Welt verwechseln darf) des unmenschlichen Bewusstseins.

Dieser erste Schritt scheint zu reichen, um mit der Paradoxie fertig zu werden, doch ist es nicht so. Plötzlich deckt Husserl die Schwierigkeit auf, die in der intersubjektiven Natur der konstituierenden Subjektivität besteht: «Nun kompliziert sich alles, sobald wir bedenken, dass Subjektivität nur in der Intersubjektivität ist, was sie ist: konstitutiv fungierendes Ich» (Husserl, 1976, 175). Diese Tatsache muss bedeuten: die universale Epoche, d.i. die Epoche in Bezug auf *alle* Transendenzen, wozu die Auflösung der Paradoxie dienen muss, ist doch unausführbar, weil es eine Transzendenz gibt, die mich selbst als konstituierenden konstituiert, nämlich die der zu der Intersubjektivität gehörenden Anderen. Diese «Pluralisierung» des Absoluten rettet Phänomenologie vor dem Hegelianismus. Das «Anderssein» des Andern kann nicht aufgehoben werden, was Husserl mehrmals in seinen Werken betont (Husserl, 1973b, 122). Die Pluralisierung meint, gewiss, nicht die volle Relativität. Es geht darum, dass die Welt und alles darin Seiende nicht im Zusammenhang meiner Erlebnisse, sondern in der Wechselwirkung der Perspektiven, die verschiedenen Bewusstseinsströmen gehören, d.h. in der «intersubjektiven Synthesis» konstituiert wird.

Doch die Paradoxie besteht darin, dass dieses «Anderssein» gleichzeitig nach Husserl (aber nur zum Zweck der Begründung der universalen Epoche) in einem gewissen Sinne aufzuheben ist, was den zweiten Schritt zum notwendigen macht. In diesem Rahmen tritt die Entfremdung in den Aufmerksamkeitsfokus Husserls.

In 54b der *Krisis* führt Husserl den Unterschied zwischen zwei Bedeutungen des Terminus «Ich»: Ich als ein Glied der Intersubjektivität oder *ein der Iche*, und Ich als das «einsame» Bewusstsein, das die Intersubjektivität selbst konstituiert. Deswegen ist das letzte Ich nicht das die Intersubjektivität voraussetzende Bewusstsein (Husserl, 1976, 187–190). Es ist dann nicht *ein* Ich — ein Glied der schon konstituierten (als seiend geltender) Intersubjektivität. Husserl nennt das Ich «Ur-Ich» (Husserl, 1976, 188).

In der normalen Situation impliziert das Wort «Ich» («Ich bin»), «Du bist», «Sie sind», «Wir sind». Also die gewöhnliche Bedeutung des «Ich» enthält in sich, ebenso wie der «habitualisierte» Sinn der Subjektivität («Mensch»), die «transzendierende» Selbstinterpretation. Also bekommt das Ich in der normalen Erfahrung seine Bedeutung nur durch seine *Unterscheidung* von einem *Anderen*, d.h. dadurch, dass das Ich *Der Andere eines Anderen ist*. Um das *unmittelbar* gegebene Ich zu enthüllen, muss man die «Vermittlung» dieser «doppelten Negation» beiseite räumen. Die zweite Reduktion (die erste betraf das Menschsein der Subjektivität) hat das letzte transzendente Überbleibsel zu beheben und das «Ur-Ich» zu entdecken. Das Ur-Ich setzt nicht mehr das transzendente Sein der Intersubjektivität voraus, sondern enthält es intentional (oder, vielmehr, hat das noch zu enthalten, i.e. es zu konstituieren). Oder, wenn man das auf «hegelianische» Weise ausdrücken will, ist die Selbstidentifikation des Ur-Ich, im Unterschied zum «normalen» Ich, nicht durch die Setzung eines Anderen vermittelt. Sofern das Ur-Ich die Intersubjektivität konstituiert, konstituiert es nicht nur die Anderen: es *konstituiert sich selbst als eins unter Anderen*, das es ursprünglich nicht ist:

...damit fehlte das Phänomen des Bedeutungswandels von «Ich» — so wie ich soeben Ich sage — in «andere Ich», in «Wir-alle», Wir mit den vielen «Ichen», worin Ich «ein» Ich bin. Also fehlte das Problem der Konstitution der Intersubjektivität, als dieses Wir-Alle, von mir aus, ja «in» mir (Husserl, 1976, 186).

Daher ist das Ur-Ich das Ich der radikalen Epoche, das nur durch schwierigste «Vermittlung» zustande kommt, und doch als absolut «unmittelbares» interpretiert wird, indem es nicht nur vorwissenschaftlich, sondern auch «vor-sozial» wird:

...die Epoche vollziehe ich, und selbst wenn da mehrere sind, und sogar in aktueller Gemeinschaft mit mir die Epoche üben, so sind für mich in meiner Epoche alle anderen Menschen mit ihrem ganzen Aktleben in das Weltphänomen einbezogen, das in meiner Epoche ausschließlich das meine ist. Die Epoche schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit, die das methodische Grunderfordernis ist für eine wirklich radikale Philosophie. In dieser Einsamkeit bin ich nicht ein Einzelner, der aus irgendeinem, sei es auch theoretisch gerechtfertigten Eigensinn (oder aus Zufall, etwa als Schiffbrüchiger) sich aussondert aus der Gemeinschaft der Menschheit, der er sich aber auch dann noch zugehörig weiß. Ich bin nicht e i n Ich, das immer noch sein Du

und sein Wir und seine Allgemeinschaft von Mitsubjekten in natürlicher Geltung hat. Die ganze Menschheit und die ganze Seheidung und Ordnung der Personalpronomina ist in meiner Epoche zum Phänomen geworden, mitsamt dem Vorzug des Ich-Mensch unter anderen Menschen (Husserl, 1976, 187–188).

Die Entfremdung wird im diesem Kontext in zwei Aspekten von Husserl thematisiert. Der erste ist der Prozess der Konstitution der Andere und der Intersubjektivität in dem Ur-Ich, das, von der primordialen («meinen» eigenen, keine Intersubjektivität voraussetzenden) Sphäre ausgehend, durch die analogisierende Apperzeption einen Andern als «eine intentionale Modifikation seiner selbst» (Husserl, 1976, 189) konstituiert. Diesen Prozess als solchen lohnt es sich hier nicht ausführlich zu analysieren. Doch interessanter ist in diesem Zusammenhang eine Analogie, durch die Husserl diesen Prozess mit dem anderen, in dem eine ursprüngliche Unterscheidung des Ur-Ichs von sich selbst zustande kommt, verbindet. Das Analogon der Einfühlung, nach Husserl, ist die Wiedererinnerung, in der gegenwärtiges Ich sich selbst als ein anderes, d.h. vergangenes und zu dem Wiedererinnerten gehörendes Ich erfährt (Husserl, 1976, 189). Dieses «Sich-anders-werden» (wenn man den Hegelschen Ausdruck benutzt) zerrüttet die Identität des Ur-Ichs, das «an-sich» unzeitlich ist. Die «Selbstzeitigung» als «innere» Entfremdung, in der Ich sich von sich selbst unterscheidet, ohne darin (im Gegensatz zum hegelschen Subjekt) seine Einheit mit sich selbst zu verlieren, scheint mir aber mehr als Analogie zur Konstitution eines Andern zu sein:

Die Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung hat ihre Analogie in meiner Entfremdung (Einfühlung als eine Ent-Gegenwärtigung höherer Stufe — die meiner Urpräsenz in eine bloß vergegenwärtigte Urpräsenz) (Husserl, 1976, 189).

Wenn die Beziehung des Ich auf die Zeitlichkeit eine Selbstentfremdung in sich birgt, dann kann die Ent-Gegenwärtigung «niedriger» Stufe eine Bedingung der Möglichkeit der höheren sein. Es gibt nämlich keine Präsenz ohne Ent-Gegenwärtigung im Sinne des Übergangs der Gegenwart in die Vergangenheit, d.h. Übergangs von dem gegenwärtigen zu dem vergangenen Ich. Die Erfahrung der «verlorenen», nicht die der «unerreichbaren» (d.h. prinzipiell unwahrnehmbaren, nur phantasierten) Gegenwart ist für die Gegenwart konstitutiv. Also gibt es einen Grund zu sagen, dass das vollkommene «Anderssein» (Sein der Andere im Bezug auf das Ich) bei Husserl durch «sich-anders-werden» des Ich fundiert wird, obwohl, im Unterschied dazu, was man bei Hegel findet, decken sich diese Unterschiede in Husserl prinzipiell nicht, und sind nicht ineinander übergehende begriffliche Konstruktionen, sondern nicht aufeinander zurückführbare Erfahrungsbereiche.

Die Entfremdung bei Husserl, im Unterschied zum hegelianischen Begriff, ist unumkehrbar. Das Ur-Ich hat noch keine normale Welterfahrung, die es nur im Rahmen

der Intersubjektivität, also nicht mehr als Ur-Ich, haben kann. Das «letzte Wort» (in diesem konstitutiven Sinne) der klassischen Phänomenologie ist die Unterscheidung, und nicht, wie im hegelianischen Idealismus, die Identität des Bewusstseins mit sich selbst (obgleich diese durch die Unterscheidung vermittelt ist). Genauso ist das Ur-Ich meines Erachtens kein phantastisches «allgemeines» Monstrum, das Bewusstsein *in abstracto*: die Ausdrücke *Ur-Ich* und *ein Ich* deuten auf *denselben* «Gegenstand» (selbst wenn die beiden nur in Anführungszeichen *Gegenstand* genannt werden können) und haben doch *verschiedene Bedeutungen*. Gleichwie derselbe Stern morgens und abends unterschiedlich gegeben wird, wird dasselbe Ich auf vielerlei Art in verschiedenen Momenten seiner «konstitutiven» Geschichte gegeben. In der normalen Erfahrung identifiziert das Ich *sich selbst* durch die Entfremdung (die Setzung des dem Erlebnisström des Ich transzendenten Anderen), in der ursprünglichen Erfahrung (und der Epoche) «vor» der Entfremdung ist die Selbstidentifikation durch die Setzung *nicht vermittelt*, also unmittelbar. Das ist die «einfache» Behauptung ohne die «doppelte Negation».

Trotzdem kann man an der Unmittelbarkeit, wie sie Husserl einführt, zweifeln, indem man bedenkt, dass das Ur-Ich das Ich *der Epoche sei*. Ist das Ur-Ich von der Epoche abtrennbar? Ist die Epoche das phänomenologische Analogon des hegelianischen «Wiederherstellens» der verlorenen Identität des Ur-Ich, die nur durch die Reduktion verwirklichte, also wesentlich negierte (in gewissem Sinne) Entfremdung sei? Wenn es so ein Motiv bei Husserl gibt, unterscheidet es sich doch von der «gewordenen Gleichheit» Hegels, weil die Reduktion das «unmittelbare» Ich *als unmittelbares* (durch das Sein des Anderen nicht vermittelte) wiederherzustellen ist. Aber die das Ur-Ich entdeckende Reduktion erzeugt dennoch meines Erachtens das schwierige Problem in der Husserlschen Theorie der Konstitution. Nämlich muss man mindestens zwei verschiedene Bedeutungen der «Konstitution» für das Ur-Ich (wenn es die Intersubjektivität konstituiert) und für das «normale» Ich (das in der Gemeinschaft mit den Anderen die Welt *eigentlich* konstituiert) benutzen. Wie kann aber die Transzendenz des Anderen dem ursprünglichen Horizont aller Transzendenz, dem der gemeinsamen Welt, vorhergehen?

Obwohl Husserl, im Unterschied zu Hegel, nicht die ganze Erfahrung auf Entfremdung und ihrer Überwindung zurückführt, stellt sich die Entfremdung in *Krisis* als die fundamentale, jede andere fundierende Erfahrung heraus. Wenngleich wir von der oben analysierten Analogie abstrahieren, versteht Husserl den Andern als eine intentionale Modifikation des Ich. Diese Modifikation liegt der Welterfahrung zugrunde. Die merkwürdige Art der Unterscheidung, die Unterscheidung, das etwas von sich selbst aus hat, bleibt das Leitmotiv des deutschen Idealismus und der Phänomenologie.

Die Zukunftsträchtigkeit des hier im Kontext der Phänomenologie von Hegel und Husserl analysierten Entfremdungsbegriffs besteht meiner Meinung nach darin, dass es auf eigenartige Weise die Priorität der Wahrnehmung in der klassischen Phänomenologie in Frage stellen lässt. Der «fundierende» Charakter der Entfremdung könne z.B. zeigen, dass keine Gegenwärtigung (also keine Wahrnehmung), sondern die Ent-Gegenwärtigung

der «fundamentale Bewusstseinsakt» sei. Dadurch werden wesentlich solche wichtigen phänomenologischen Unterscheidungen, wie die zwischen der Bedeutung und der Anschauung, dem Sinn und den Bewusstseinsinhalten, der Immanenz und der Transzendenz bestimmt. Diese innere «Ungleichheiten» konstituieren das Bewusstsein als eine wunderliche Spaltung, die weder reine Identität noch reine Unterscheidung ist.

#### REFERENCES

- Fikhte, I. G. (1993). Osnova obshchego naukoucheniya [Foundations of the entire science of knowledge]. In Fikhte, I. G. *Sochineniya v dvukh tomakh. Tom I* [Collected Works in 2 Volumes. Volume 1] (65–337). Moscow: Mifril. (in Russian).
- Hegel, G. W. F. (1978). *Die Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Philip Reclam jun.
- Husserl, E. (1973a). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Hua II). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (2006a). Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. In Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh. Tom II. Chast' 2. 1-e izdanie (A), 1781* [Collected Works on German and Russian languages, Volume 2 (2), 1781]. Moscow: Nauka.
- Kant I. (2006b). Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. In Kant I. *Sochineniya na nemetskom i russskom yazykakh. Tom II. Chast' 1. 2-e izdanie (B), 1787* [Collected Works on German and Russian languages, Volume 2(1), 1787]. Moscow: Nauka.
- Shelling, F. V. I. (1987). Sistema transtsendental'nogo idealizma [System of transcendental Idealism]. In Shelling, F. V. I. *Sochineniya v dvukh tomakh. Tom I* [Collected Works in 2 Volumes. Volume 1] (227–489). Moscow: Mysl'. (in Russian).