



**Este artigo** está licenciado sob uma licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações a criação de obras derivadas 3.0 Unported.

**Você tem direito de:**

Compartilhar — copiar e redistribuir o material em qualquer suporte ou formato.

**De acordo com os termos seguintes:**

Atribuição — Você deve dar crédito ao autor.

Não Comercial — Você não pode usar o material para fins comerciais.

Sem Derivações — Você não pode remixar, transformar ou criar a partir do material.



**This article** is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Unported License.

**You are free to:**

Share — copy and redistribute the material in any medium or format

**Under the following terms:**

Attribution — You must give appropriate credit.

NonCommercial — You may not use the material for commercial purposes.

NoDerivatives — You cannot remix, transform, or build upon the material.

**Os Fragmentos 19 e 20 dos  
Systementwürfe 1803/1804, de G.W.F.  
Hegel: introdução e tradução**

Erick Calheiros de Lima  
Professor adjunto de Filosofia - UnB

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é traduzir e apresentar os fragmentos 19 e 20 dos Esboços de Sistema de Jena, escritos por Hegel entre 1803 e 1804. Primeiramente, farei uma rápida consideração do significado filosófico desses fragmentos, os quais tratam, desde a peculiar concepção hegeliana da consciência como espírito, da razão teórica e da razão prática como equivalentes, respectivamente, à linguagem e ao trabalho. Procuo sublinhar essa relevância filosófica a partir da interpretação habermasiana dos fragmentos, a qual lhes conferiu notoriedade como tentativa de reconstrução do materialismo histórico. A partir desta breve contextualização, apresenta-se, a seguir, uma tradução para o português dos mencionados fragmentos.

**Palavras-chave:** Linguagem – Trabalho – Espírito – Hegel – Habermas

**Abstract:** This paper aims at translating and presenting fragments 19 and 20 of Hegel's Jena project of system, written between 1803 and 1804. The first task is to contextualize the fragment, not only in relation to Hegel's earlier and later writings, but also within the ensemble of fragments, as well as in relation to Habermas' interpretation of Hegel's position as a way into the reconstruction of historical materialism. The starting point is the well-known thesis of a peculiar systematic structure, according to which Hegel's conception of spirit is constituted by a non-reductionist dialectic of theoretical and practical consciousness, comprehended, respectively, as language and labor. Finally, I propose a translation of the fragments into portuguese.

**Keywords:** Language – Labor – Spirit – Hegel – Habermas

### **Introdução: Espírito como meio ou o estatuto supraindividual do trabalho e da linguagem**

Os fragmentos 19 e 20 fazem parte dos fragmentos reunidos por H. Kimmmerle e K. Düsing sob o título *Jenaer Systementwürfe I – Das System der Spekulativen Philosophie – Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*, compilação dos fragmentos oriundos dos manuscritos utilizados por Hegel para a preparação de suas aulas entre 1803 e 1804 (JSE I). Tal reunião consiste em uma edição crítica daquela obra editada anteriormente por G. Lasson, com o título *Jenenser Realphilosophie I*, pelo qual se tornou conhecida na *Hegel-Forschung*.

Paralelamente ao excelente resultado propiciado pela pesquisa especializada nos textos não publicados de Hegel, há que se reconhecer a contribuição de Habermas para que esses fragmentos tenham ganhado notoriedade, principalmente por seu significado propriamente filosófico. Apesar das inúmeras críticas<sup>1</sup> à sua tentativa primeva de oferecer, com base em uma suposta irreducibilidade, colhida no *Systementwurf* 1803/1804 de Hegel, de trabalho e interação, de agir instrumental e agir comunicacional, uma renovação da teoria social de Marx<sup>2</sup> – críticas dirigidas tanto pela *Hegel-Forschung*, quanto pelos

marxianos –, Habermas voltou recentemente ao tema, muito significativo para o direcionamento de seu projeto filosófico<sup>3</sup>. Em geral, Habermas mantém quase todas as intuições inspiradas pela irreducibilidade de linguagem, trabalho e interação que pretende ter encontrado na obra não publicada de Hegel, mas imprime à sua revisitação uma orientação diferente, conferindo ao Hegel de 1803/04 o papel de arauto do “poderoso movimento de destranscendentalização do sujeito cognoscente”, cujo ensejo fora certamente a própria filosofia do “último metafísico”<sup>4</sup>. Caberia a Hegel o mérito de ter iniciado o processo de recondução do sujeito transcendental kantiano à sua situação no espaço social e no tempo histórico. “Aquela primeira existência vinculada da consciência como meio é seu ser como linguagem, como instrumento e como os bens [*das Gut*]; ou, como simples ser-um: memória, trabalho e família.” (JSE I, 193) Neste contexto, o pontapé inicial do processo de destranscendentalização, operado por Hegel no quadro da “guinada transcendental” do mentalismo empreendida por Kant e Fichte, consiste na ruptura, através da introdução da linguagem, do trabalho e da interação como *media* pelos quais “o espírito humano é impregnado e transformado”<sup>5</sup> e que “estruturam previamente as relações que o sujeito cognoscente e agente estabelece com os objetos no mundo”<sup>6</sup>, com um modelo cognitivo de autorreflexão que é determinante em toda tradição filiada a Descartes e que alcança Kant e Fichte<sup>7</sup>.

*Para o ponto de vista da consciência, que somente enxerga a oposição da consciência, ambos os lados da própria consciência aparecem em ambos os lados da oposição. A memória aparece do lado do que é*



*consciente de si, já a linguagem, do outro lado; da mesma forma, o trabalho daquele lado, já o instrumento deste; igualmente família daquele, e os bens-de-família [Familiengut] deste lado. (JSE I, 193)*

Para Hegel, a atividade diferenciadora da consciência, pela qual ela se cinde em consciência e naquilo de que é consciente, é, em decorrência de sua própria “essência espiritual” enquanto igualdade dos lados, também o “ambiente” em que se torna possível a diferenciação: a unidade consciente de si como memória ou “acervo linguístico”, trabalho ou “reprodução material” e família ou “relação ética ou intersubjetiva” são pré-articuladas pela existência da consciência enquanto meio espiritual em que se formam, isto é, como “linguagem, instrumento e bens”.

*a linguagem, o instrumento e os bens-de-família não são simplesmente um dos lados da oposição, que se contrapõe ao que se põe como consciente, e sim são da mesma forma relacionados a ele; e [são] o meio, aquilo em que ele se separa de sua oposição verdadeira – na linguagem, [separa-se] de outros aos quais ele fala; no instrumento, daquilo contra o qual ele exerce com o instrumento sua atividade; através dos bens-de-família, dos membros da sua família. (JSE I, 193)*

Para Hegel, tanto o ser-um de cada potência, quanto a unidade existente do meio “são o absolutamente universal”; o *medium* é, entretanto, em cada caso, “universal como existente e como absolutamente existente, como contínuo [dauernd], como tendo existência universal.” (JSE I, 194) A linguagem, o instrumento e a relação ética articulam, portanto, enquanto existência “exterior e interior” da

consciência como espírito, não apenas a “forma do objetivo”, mas também a própria consciência singular contraposta a este objetivo e que, por seu próprio movimento, concebe-se como autoconsciência<sup>8</sup>. “Ele é como ativo [er ist als Tätiges]. Estes meios não são aquilo contra o qual ele [é] ativo: não contra a linguagem, instrumento e bens-de-família enquanto tais, e sim o meio [die Mitte], ou como é denominado, o termo médio [das Mittel] através do qual e por meio do qual ele é ativo contra um outro.” (JSE I, 193) É a própria ambivalência do *médium*, enquanto aquilo que estrutura previamente a experiência da consciência e aquilo que a permite estruturá-la, que cria a dualidade entre atividade e passividade da consciência com relação ao meio.

*Ele somente é ativo através do outro lado do meio: memória, trabalho e família. A atividade do indivíduo [die Tätigkeit des Individuums] pode se dirigir contra ambos os lados e seus momentos singulares, e [ainda] pôr ele próprio idealmente os mesmos ... assim são eles igualmente em si absolutamente necessários, e o indivíduo se encontra, enquanto singular, muito mais sob a dominação deles do que eles sob a sua. (JSE I, 193)*

Trata-se aqui do estatuto supra-individual dos *media*, o qual é certamente mais visível no caso da relação ética, mas vale também para os outros meios. Se a consciência de um sujeito singular é relação de contraposição entre um sujeito empírico e seu objeto, os *media*, enquanto nexos espirituais no âmbito da consciência, são os vínculos unificadores da cisão, abrangem e unificam os termos, de tal forma que sempre ultrapassam a consciência dos

sujeitos singulares<sup>9</sup>. Eis por que esta dominação é somente aparente e, neste sentido, “não há, de forma nenhuma, relação de dominação do indivíduo ou contra o indivíduo, e sim o indivíduo é somente um lado formal da oposição” (JSE I, 193/194). Portanto, “a essência é ... a unidade de ambos os lados, e esta unidade é a consciência, que se apresenta enquanto tal / a si mesma como universal em ambos os lados de sua universalidade”, os quais são “a unidade dos dois lados daquela oposição ideal do indivíduo consciente e do [termo] a ele contraposto.” (JSE I, 193/194). O caráter passivo ou ativo assumido pelo indivíduo em relação ao *medium* é o que, portanto, é aniquilado e repostado pelo meio espiritual, de maneira que “os dois lados da oposição, o indivíduo ativo e o passivo que se lhe opõe, são duradouros somente como oposição em geral, e esta sua universalidade como oposição é propriamente o meio existente.” (JSE I, 194) Enquanto os *media* linguagem e trabalho são os termos médios nos quais a contraposição entre sujeito e objeto, entre consciência e autoconsciência se estabelece, a interação, isto é, a relação entre duas consciências forma a existência social efetiva da consciência ou do espírito, “o mundo da vida compartilhado intersubjetivamente”<sup>10</sup> e confere subsistência aos *media* que constituem a consciência teórica e prática dos sujeitos singulares, a sua capacidade de conhecer e de dominar a natureza. Também neste sentido o desenvolvimento da consciência enquanto sucessão de *media* faz a consciência singular ou empírica apontar para a consciência absoluta, sua realidade mais adequada<sup>11</sup>. Com efeito, é preciso compreender que, no tocante à contraposição do “indivíduo ativo” e do “indivíduo passivo”, “o que neles é essencial, universal, é este meio. A

consciência enquanto existente, existe realmente na oposição do ativo contra o passivo; mas o que nesta oposição mesma é o sendo [*das Seiende*], é o meio da consciência existente ... Neste meio, o qual a consciência vem a ser, a consciência adquire existência. Ela chega a um produto absoluto e permanente ...” (JSE I, 193/194)

A primeira unidade ideal-real, delimitada pela oposição linguagem/memória, é compreendida como processo teórico. “A primeira forma da existência da consciência é a consciência em geral, o conceito do espírito, tal como ele, enquanto este conceito ou como consciência, se torna a totalidade, sua existência puramente teórica.” (JSE I, 195) O sentido geral da compreensão hegeliana da linguagem como *medium* reside em que, por meio dela, a consciência singular é previamente articulada em conexão com todos os objetos “exteriores”, o que leva justamente à suspensão da contraposição entre o sujeito que representa e o objeto representado. Para Hegel, neste conceito de espírito, “seus momentos contrapostos são da mesma forma conceitos, universais em geral e, por isso, não se relacionam um ao outro enquanto absolutamente contrapostos, mas sim se relacionam formalmente um ao outro no elemento simples da consciência, [não como] intactos em seu ser-para-si, e sim suspendendo-se um em face do outro em sua forma, e fora da mesma permanecendo ainda para si.” (JSE I, 195) Em outras palavras, a consciência cognoscente é como que forjada na antecipação “linguística” da suspensão de conceito e objeto, de maneira que a capacidade cognitiva do sujeito singular se exerce, na medida em que o arcabouço das experiências possíveis é



previamente articulado linguisticamente, quer como intuição ou conceito, sempre apoiada no estofo linguístico anterior à própria contraposição.

*A linguagem é, segundo sua essência, existente para si mesma, natureza posta idealmente, e ela é como que mera forma, ela é um mero falar, uma exterioridade. Ela não é um produzir, mas a simples forma do tornar-exterior [die bloÙe Form des ÄuÙerlichemachens] o que já foi produzido, como isto tem de ser falado, o formal da pura atividade, o devir imediato do ser-interior em seu contrário [das unmittelbare Werden des Innerlichsein zu seinem Gegenteil], em um exterior. (JSE I, 226)*

A existência do *medium* linguístico é o protótipo do mundo conhecido, a idealidade da natureza: a “forma” da cognição é imediatamente, pela linguagem, a exterioridade de que fala. A linguagem é, portanto, o meio ou produto da contraposição interior/exterior. “A consciência existe primeiro como memória e seu produto, a linguagem” (JSE I, 195) Enquanto nexos unitários do *medium* linguístico, a memória forma, por sua vez, o arcabouço linguístico em que toda a experiência cognitiva está pré-estruturada: trata-se também, com efeito, da cognição em sua existência perene e, por isso, excede, como tal, a singularidade de um sujeito cognoscente. “Somente em um povo existe aquilo – já posto como suspenso, existente como consciência universal, ideal – que a memória, o tornar-se linguagem [das Werden zur Sprache] torna primeiramente ideal.” (JSE I, 226) Com a memória, a atividade cognitiva do sujeito singular aponta já para a sua plena efetivação e para

sua existência contínua no horizonte histórico da existência de um povo, de uma comunidade de indivíduos que compartilham uma língua e uma tradição.

*A linguagem é somente como linguagem de um povo ... Somente como obra de um povo a linguagem é a existência ideal do espírito, na qual ele exprime o que ele é segundo sua essência e em seu ser. Ela é um universal, em si reconhecido, que ecoa da mesma maneira na consciência de todos. Cada consciência falante se torna nela uma outra consciência. Da mesma maneira, segundo seu conteúdo, somente num povo ela se torna linguagem verdadeira, exprimir o que cada um quer dizer. (JSE I, 226/227)*

Por outro lado, ainda ao nível da potência teórica da língua e da memória, a consciência “se torna, através do entendimento, enquanto o ser do conceito determinado, conceito absoluto simples, reflexão absoluta em si, vacuidade da capacidade formal da absoluta abstração. E a relação da oposição se torna um suprimir de diferentes que em si [estão] um contra o outro.” (JSE I, 195) Portanto, o resultado do processo teórico é alcançado depois do entendimento, é o conceito absoluto simples, a absoluta reflexão (a)dentro de si mesma, a vacuidade da faculdade formal da absoluta abstração, a qual não é decerto apenas a pura autoconsciência do idealismo kantiano-fichteano, não um ponto de partida pressuposto como fato, mas o resultado do desenvolvimento e autossuspensão das oposições examinadas no *medium* linguagem. “Ao tomar-lhes sua forma, a consciência determina a oposição de um lado como forma absolutamente sendo-para-si, reflexão absoluta em si mesma, absoluta vacuidade do conceito, e do outro lado como matéria absoluta.” (JSE I, 195)

Ao término da potência definida pelo meio teórico da língua e da memória, a consciência não é ainda a unidade de universalidade e singularidade, mas a unidade pontual vazia da individualidade, à qual se contrapõe a totalidade de determinidades enquanto realidade estranha. O resultado da potência teórica é a unidade da unidade do conceito e da multiplicidade de determinidades, ou a razão formal, a qual contrapõe-se novamente à singularidade ao pôr sua própria como suspensão.

Eis por que, ao nível da potência teórica, a linguagem ainda não se refere à comunicação propriamente dita de sujeitos agentes e que coexistem, mas se vincula ainda à simbolização linguística a que recorre o indivíduo apartado em sua confrontação com a natureza. Se a memória forma o estofo interior da utilização de símbolos, a linguagem como tal é a primeira categoria pela qual o espírito é pensado como *medium*, como elemento interior e exterior, o qual ultrapassa assim a reflexão da autoconsciência solitária. Entretanto, enquanto “reconstruída ... em um povo”, a linguagem se torna um aniquilar do exterior que é ele mesmo uma exterioridade, “o qual tem de ser aniquilado, suspenso, a fim de se tornar linguagem significativa [*um zur bedeutenden Sprache zu werden*], tornar-se aquilo o que ela é em si, segundo seu conceito. Portanto, ela é no povo como um outro algo morto que não ela mesma, tornando-se totalidade ao ser superada enquanto um exterior e ao chegar a seu conceito [*zu ihrem Begriff wird*].” (JSE I, 227)

Na postura teórica da articulação linguística prévia da relação sujeito objeto, os termos eram indiferenciados, portanto,

apenas na idealidade. Com o desenvolvimento da potência teórica, a consciência faz o movimento de reflexão absoluta<sup>12</sup>. Desta maneira, conclui Hegel: “a consciência alterou, enquanto reflexão absoluta, apenas a forma da contraposição e relação: ela se relaciona a um absolutamente contraposto, a uma coisa morta, e é a contradição de uma relação a um absolutamente não relacionado [*es ist der Widerspruch einer Beziehung auf ein absolut nicht Bezogenes*].” (JSE I, 209/210) Como na abstração absoluta em que desemboca a potência teórica a consciência não é simplesmente singular, mas também imediatamente indeterminada no sentido de ser a totalidade – e, portanto, universal<sup>13</sup> –, o movimento da faculdade prática consistirá na suspensão desta emergente singularidade da consciência. “Esta primeira potência passa, através de si mesma, para a [potência] contraposta, para o absoluto ser-contraposto. E aquele elemento indiferente da universalidade, no qual eles calmamente estão um no outro, desaparece, e eles estão, tal como emergem da potência anterior, absolutamente contrapostos um ao outro, sem relação.” (JSE I, 209) Para Hegel, a unilateralidade da potência teórica consistia em que a contradição dos termos não fora “posta neles mesmos enquanto um em face do outro”, ou seja, pensa Hegel, fazendo-se “abstração de seu ser-contraposto”, de maneira que “este lhes [fosse] exterior e não algo posto neles.” (JSE I, 208/209) Trata-se, com a razão formal, da contraposição da consciência individual que sabe as determinidades cognitivas como suas.

A consciência suspende sua singularidade em relação à singularidade das coisas, na medida em que as transforma pelo



trabalho, ou seja, a suspensão da singularidade é alcançada na relação da consciência individualmente singularizada ao seu absolutamente contraposto, a “coisa morta”. “A relação tem de se realizar, e a consciência absolutamente singular é dirigida contra si mesma, tal como sua própria aniquilação enquanto este absoluto / ser-singular [*Einzelsein*]; e a consciência é enquanto relação prática.” (JSE I, 209/210) Na potência prática, definida pelo meio trabalho e instrumento, a contradição produzida teoricamente pela consciência – de ter engendrado, ao invés da unidade entre singularidade e universalidade, somente a unidade vazia da consciência singular – vem-a-ser para a própria consciência, de maneira que ela se torna aqui a realização do puro ser-para-si, enquanto atividade que nega e suspende diferenças. O movimento total desta potência se caracteriza pelo domínio da realidade individual do espírito em face do escamoteamento de sua universalidade real, a qual tem de ser restabelecida pela suspensão da singularidade<sup>14</sup>.

*Aquela unidade teórica, ao ter se realizado, se tornou o absoluto contrário de si mesma, se tornou absoluta singularidade e contraposição. E a relação agora posta é uma [relação] prática. A singularidade absoluta tem de se preencher, tem de superar a contraposição absoluta. Mas, ao se elevar ela mesma de maneira prática à totalidade absoluta, torna-se ela novamente o contrário de si mesma. (JSE I, 209)*

A postura da consciência singular que trabalha é, frente à dominação ideal da natureza na linguagem, “domínio real em face da natureza”, “espírito para si depreendido da natureza [*als sich für sich der*

*Natur entnommener Geist*]” (JSE I, 195) O trabalho é o exercício da capacidade prática da consciência singular, o qual rompe com a imposição de uma satisfação imediata do desejo, tal como a linguagem rompe com a fluidez da multiplicidade de sensações, conferindo-lhe unidade simbólica. À fluidez do desejo e da satisfação, ao turbilhão de percepções, a consciência se impõe como meio existente no instrumento e na linguagem. Compreendido como atividade de apaziguamento do desejo, a qual se dirige ao objeto, o trabalho a ele se dirige, ao contrário do desejo animal, não para aniquilá-lo imediatamente, mas de maneira contida e refreada, a fim de configurá-lo, de formá-lo, o que significa também a autorrealização da singularidade da consciência no objeto. Se a memória e a língua formaram a unidade no lado teórico, o trabalho se constitui, como consciência prática enquanto relação, universal, ser-um do desejo e do objeto.

“O trabalho é esta consciência prática enquanto relação, como universal, ser-um de ambos. Ele tem de ser igualmente meio, no qual eles se relacionam enquanto contrapostos e onde eles são enquanto separados, subsistentes, por meio do que o trabalhar como tal tem sua existência contínua [*wodurch das Arbeiten seine bleibende Existenz hat*], sendo ele mesmo uma coisa.” (JSE I, 211) Esta consciência que reflete em si mesma existe exteriormente como instrumento, o meio racional existente entre sujeito e objeto e entre os diversos sujeitos em sua relação ao objeto de trabalho, uma existência racional que se propaga e se transforma em tradições.

*O instrumento é o meio racional e existente, a universalidade existente do processo*



*prático, é ele mesmo passivo segundo o lado de quem trabalha [nach der Seite des Arbeitenden], e ativo frente ao que é elaborado [gegen das Bearbeitete]. Ele é aquilo em que o trabalhar tem seu permanecer, o que apenas resta do que trabalha e do que é elaborado, e em que sua contingência se eterniza. Ele se propaga pelas tradições, enquanto tanto o desejante quanto o desejado subsistem e colapsam apenas como indivíduos. (JSE I, 211)*

O instrumento é a universalidade ideal reconstruída da consciência, isto é, a idealidade do processo produtivo real. Enquanto *medium* da potência prática, o trabalho aponta, como instrumento, para a articulação prévia entre o agir singular com o fim de satisfação das carências e o objeto trabalhado. “O procedimento no trabalho é um processo complexo em que a efetividade se depara com o envolvido não de maneira frontal, mas confluyente. Enquanto uma práxis costumeira funciona, a realidade coopera. Tão logo ela fracassa, a efetividade resistente “contradiz” as expectativas tacitamente embutidas nessa práxis e, na verdade, sob exatamente as condições que foram firmadas pelo engajamento do participante nesta práxis. Assim, o agente está “sempre já” junto a “seu outro”.<sup>15</sup> Neste sentido, o instrumento representa a sedimentação da experiência sempre já prefigurada do embate com a natureza com vistas à satisfação de carências, o qual se pereniza para além do embate singular propriamente dito. Nesta medida, também a função prática da consciência singular aponta, com o instrumento, para a efetividade do processo produtivo e de suas técnicas no ambiente sócio-histórico de um povo em sua perene “contraposição” à natureza. “O trabalho e a posse tornam-se, da mesma

maneira, no povo, algo outro que não o que são em seu conceito.” (JPG I, 227)

### Referências Bibliográficas

BAUM, M. 1989. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier.

GILBERT, G. 1982. *Critique et dialectique: l'itinéraire de Hegel à Iéna, (1801 - 1805)*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis.

HABERMAS, J. 1974. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

HABERMAS, J. 1988. “Individuierung durch Vergesellschaftung“ in: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HABERMAS, J. 1999. “Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück“ in: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HARRIS, H.S. 1980. *The concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*. in: Hegel-Studien, Beiheft 20.

HEGEL, G.W.F. 1970. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. 1986. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner.

HONNETH, A. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik*



- sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HORSTMANN, R. 1973. Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption. In: *Philosophische Rundschau* 19.
- KIMMERLE, H. 1970. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804*. Bonn: H. Bouvier.
- LIMA, E. C. 2006a. *Direito e Intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas. 293 p. Tese de Doutorado em Filosofia, UNICAMP.
- LIMA, E.C. 2006b. *Eticidade e Intersubjetividade: notas acerca da influência da filosofia social de Fichte sobre Hegel*. In: Bavaresco, A; Silva, M. M.. (Org.). *Filosofia, Reconhecimento e Direito*. 1 ed. Pelotas: Ed. Universidade de Pelotas, p. 13-65.
- LIMA, E. C. 2007a. *Gênese do Espírito Ético na Filosofia do Espírito de Jena*. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 10, p. 79-102.
- LIMA, E. C.. 2007b *Intersubjetividade, Direito e Educação: Sobre a leitura hegeliana do Direito Natural de Fichte*. *Dois Pontos (UFPR)*, v. 2, p. 11-54.
- LIMA, E. C. *Formação Social da Consciência Jurídica: observações sobre a conexão entre intersubjetividade e normatividade em Kant e Fichte*. *Princípios ((UFRN)*, v. 14, p. 221-252.
- LIMA, E. C. 2008b *Movimento da Consciência e Eticidade: para uma localização do Systementwurf 1803/04*. *Revista de Filosofia (PUCPR)*, v. 20, p. 151-182.
- LIMA, E. C. 2008c *Momentos da Articulação Comunitária da Vereinigung: Dialética e Sociedade no jovem Hegel*. *Dissertatio (UFPel)*, v. 26, p. 61-110.
- LIMA, E. C. 2008d *Resenha de Sofrimento de Indeterminação, de Axel Honneth*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 11, p. 127-140.
- LIMA, E. C.. 2008e. *O Fragmento 22 dos Jenaer Sytementwürfe (1803/04): apresentação e tradução*. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 5, p. 75-98.
- MEIST, K. 1980 Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaerzeit, In: DÜSING, K. *Hegel in Jena*. Bonn: Bouvier.
- MEIST, K .2002. Einleitung. In: G.W.F Hegel, *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaerzeit, In: DÜSING, K. *Hegel in Jena*. Bonn: Bouvier.
- PATTEN, A. 1999 *Hegel's Idea of Freedom*. New York: Oxford University Press.
- PINKARD, T. 1994. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHNÄDELBACH, H. 2000. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEP, L. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber..

SIEP, L.. 1992. Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena, in: SIEP, L. *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEP, L. 1998. Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes. In: KÖHLER, D. *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademische Verlag.

SIEP, L. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIEP, L. 2004. *„Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz: Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels“*, in: *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Schmücker, R. Berlin: Akademie Verlag.

WILDT, A. 1983. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.

WILLIAMS, R. 1992. *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*. Albany: University of New York Press.

WILLIAMS, R. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press



## /195/Fragmento 19

**A primeira forma da existência do espírito...**

A primeira forma da existência do espírito é a consciência em geral, o conceito do espírito, tal como ele, enquanto este conceito ou como consciência, se torna a totalidade, sua existência puramente teórica. Neste seu conceito, seus momentos contrapostos são da mesma forma conceitos, universais em geral e, por isso, não se relacionam um ao outro enquanto absolutamente contrapostos, mas sim se relacionam formalmente um ao outro no elemento simples da consciência, intactos em seu ser-para-si, e sim suspendendo-se um em face do outro em sua forma, e fora da mesma permanecendo ainda para si. Mas, ao tomar-lhes sua forma, a consciência determina a oposição de um lado como forma absolutamente sendo-para-si, reflexão absoluta em si mesma, absoluta vacuidade do conceito, e do outro lado como matéria absoluta. A consciência existe, primeiramente, como memória e seu produto, a linguagem, e se torna, através do entendimento, enquanto o ser do conceito determinado, conceito absoluto simples, reflexão absoluta em si, vacuidade da capacidade formal da absoluta abstração. E a relação da oposição se torna um suspender de diferentes que em si [estão] um em face do outro. O processo teórico passa ao processo prático, no qual a

consciência se torna da mesma maneira totalidade<sup>16</sup>, então aqui um dos contrapostos ideais prévios adquire existência real, ao se tornar, no trabalho, o meio do instrumento, ao ter revelado – na primeira potência, sua dominação ideal – aqui seu domínio real contra a natureza, ao ter se constituído por meio disso enquanto espírito para si depreendido da natureza [*als sich für sich der Natur entnommener Geist*], ao ter se configurado para si mesmo e ao ter suspenso uma oposição para o exterior. Dessa forma, ela se decompõe em si mesma e se realiza em momentos diferentes uns em face dos outros, dos quais cada qual é uma consciência, na / 196/ diferença dos sexos, na qual ela igualmente suspende o desejo singular da natureza e se torna inclinação que persiste [*sich...zur bleibenden Neigung macht*]; na família se tornou totalidade da singularidade e eleva a natureza inorgânica a bens-de-família, como o meio exterior igualmente permanente das mesmas, e passa daqui para a sua existência absoluta, para a eticidade.

Ambas – a constituição ideal da consciência como razão formal, abstração absoluta, absoluta vacuidade, singularidade, e [a constituição] da mesma como constituição real enquanto família, a riqueza absoluta dos singulares – são eles mesmos somente momentos ideais da existência do espírito, ou a maneira como ele se organiza imediatamente em seu comportamento negativo para com a natureza. Livremente sendo-para-si e fruindo absolutamente de si mesmo, ele surge como ser ético [*als sittliches Wesen*]. Na organização de um povo, a natureza absoluta do espírito chega ao seu direito./ 197/

## Fragmento 20

### <sup>17</sup>I. Potência

A primeira coisa é: como o espírito, o produto da razão, o meio como o conceito dela, é enquanto consciência e nisto se realiza, ou seja, enquanto memória e linguagem, meio a partir do qual [*aus welcher Mitte*] ele produz, através do entendimento e da razão formal, a oposição prática e a suspende no trabalho.

A consciência em sua potência ideal, enquanto conceito, elevou-se imediatamente da sensação [*Empfindung*]. A sensação é, enquanto [sensação] ideal, enquanto [sensação] posta em suspensão, uma singularidade, para a qual o ser-outro é um outro fora dela<sup>18</sup>, não é imediatamente ela. A idealidade do sentir [*die Idealität des Empfindens*], ou seu vir-a-ser consciência se dirige imediatamente para que a sensação na consciência se torne um dentro de si mesmo contraposto, que tenha seu ser-outro nele mesmo; e justamente nisso o sentido e o que sente se tornem nele mesmo um universal. A sensação enquanto [sensação] singular deve se tornar infinitamente [o universal]. A singularidade como tal, que nela é infinitamente, de tal maneira que ela nesta singularidade permaneça ela mesma em sua determinidade, ou seja, a infinitude separada, na existência imediata de seu conceito é espaço e tempo. E a consciência intui imediatamente no espaço e no tempo: no espaço [ela intui a consciência] singular enquanto um

persistente e o seu ser-outro fora dele; mas, ao estar posta igualmente no tempo, /198/ então ela é enquanto um efêmero, enquanto uma [consciência] nela mesma ideal, não mais como [consciência] sendo, na medida mesma em que é. Não que ela passe somente no tempo, mas sim que ela seja posta com a reflexão como sendo no tempo. Ela não intui tempo e espaço como tais – eles são para si universais, vazios, idealidades em si elevadas, conceitos –, mas antes [os intui] somente enquanto sendo e não sendo universais na medida em que ela os põe como singulares, particulares, preenche-os; de tal forma, ao mesmo tempo, que ela, assim como espaço e tempo são universal positivo, põe-nos igualmente, imediata e formalmente, como contrários deles mesmos e os particulariza. Aquele ser da consciência é tanto teórico, passivo, quanto prático. Aquele lado consiste em que ela seja na forma da universalidade positiva: isto na medida em que ela é, ao mesmo tempo, na universalidade negativa e que esta universalidade se particulariza ela mesma. Esta forma da consciência é imaginação empírica, enquanto universalidade positiva é a intuição na continuidade do tempo e do espaço em geral, contudo<sup>19</sup>, interrompendo-os e singularizando, tornando-os porções singulares determinadas, isto é, preenchidas, do tempo e do espaço.

b. Esta singularização permanece, contudo, imediatamente no elemento universal da consciência, no mesmo<sup>20</sup>, no seu espaço universal e em seu tempo universal. Porém, a) de tal maneira que este espaço e tempo da consciência é, igualmente, imediatamente uma simplicidade absolutamente vazia como uma [simplicidade] preenchida. Aquelas singularidades do intuir são nela igualmente [singularidades] desaparecidas, e ela é a



possibilidade absoluta delas. Enquanto nesta possibilidade vazia foram elas libertadas do lado da sensação que elas possuíam em si, o lado da sensação era a singularidade delas, uma conexão exterior com outras segundo a necessidade delas: elas pertencem agora somente à universalidade da consciência. Mas mesmo [particularizando] absolutamente este seu tempo e seu espaço, particulariza-se novamente e suscita mais uma vez aquelas porções dentro de si. Esta particularização é, primeiramente, segundo o conteúdo, aquelas primeiras representações sensíveis, mas o universal, que é /199/ particularizado, é o próprio elemento universal da consciência, sua infinitude vazia enquanto tempo e espaço, o suscitar [*das Hervorrufen*] dentro de si mesmo das intuições tidas anteriormente ou em outro lugar. Nela a determinidade da sensação, o Isto do tempo e do espaço, está eliminada, e sua sucessão e coordenação aparecem como livres. Ela é inteiramente indiferente para o elemento universal e um reproduzir ativo, ao ser ele este elemento universal que é particularizado.

Este ser formal da consciência não tem nenhuma realidade verdadeira, ele é algo subjetivo, não existe exteriormente: ele é apenas, enquanto forma do conceito abstrato e puro da infinitude, imediatamente como tempo e espaço, tal como ele [o conceito, E.C.L.] é enquanto consciência. E a consciência, enquanto esta imaginação empírica é um sonhar vazio, carente de verdade [*wahrheitsloses*], desperto ou adormecido, ou seja, um desvario permanente, ou um estágio passageiro da doença, ao recair a consciência no organismo e ser ela somente enquanto seu conceito.

Esta consciência muda é o ser formal em seu elemento universal da infinitude e somente a particularização formal deste elemento universal. Ela tem de receber uma existência, tornar-se exterior<sup>21</sup>, ou seja, pôr como um exterior o que é diferenciado na intuição da maneira formal, na qual ambos os contrapostos, o que intui e o que é intuído, se separam e a consciência é como um meio existente. Esta existência da consciência será uma [existência] igualmente imperfeita, formal, enquanto ela própria é como universal. Ela não pode exprimir nada em si, enquanto que o intuído em geral deve ser posto como um outro /200/ que não o que ele é; mas que a consciência não seja nele verdadeiramente para si, e sim somente como um que se relaciona à oposição, a uma subjetividade, ao ser do sujeito tal como ao contraposto ao sujeito. Mas justamente por isso este permanece o que ele é – ele tem ainda também seu ser para si – e seu ser-outro está posto somente como um dever-ser-outro. A consciência, declinando como seu conceito no espaço e no tempo, é, para exprimir desta maneira, como que por demais impotente para suspender completamente a oposição do sujeito e do objeto, e para representar, como mais do que um dever-ser, o ser-um efetivo dos mesmos e seu tornarem-se exteriores. A consciência como este meio existente de seu conceito é, portanto, somente um símbolo [*Zeichen*] em geral, no qual um intuído é posto como um destacado de sua conexão, como um relacionado a outro, mas idealmente, de maneira que ele consiste ainda, na verdade, em sua conexão. A designação é uma idealidade sendo fora dele, e este<sup>22</sup> é ele mesmo um subsistente [*ein Bestehendes*],

uma coisa, posto infinito nisto, que tem, contudo, outra significação do que o que ele é, como um outro que não o que ele é, contingente para aquele do qual ele é um sinal, não mais sendo ele mesmo para si. Tão pouco o estar-suspensão do intuído está no sinal [*Zeichen*], tão pouco está o estar-suspensão do sujeito posto nele. O significado do sinal é somente em relação ao sujeito. Ele depende de seu arbítrio e é compreensível [*begreiflich*] somente através do sujeito mesmo, o que este cogita na ocasião [*was es sich dabei denkt*]. Ele não tem seu significado absoluto nele mesmo, isto é, o sujeito não está suspensão nele.

c. Esta designação muda tem de suspender absolutamente a indiferença do subsistir dos membros ideais. O significado tem de ser para si, contraposto àquilo que significa e àquilo para o qual ele tem o significado. E o sinal [tem], enquanto um [sinal] efetivo, igualmente de desaparecer imediatamente. A idéia desta existência da consciência é a memória [*Gedächtnis*] e sua existência mesma, a linguagem. /201/

A memória, a Mnemosine dos antigos, é, segundo seu significado verdadeiro, não isto, que intuição ou o que seja, os produtos da própria memória estejam no elemento universal e suscitados a partir dele, que ele seja particularizado de uma maneira formal, que nada diz respeito ao conteúdo; mas sim que torne aquilo que nós denominamos intuição sensível uma coisa de memória [*Gedächtnissache*], um pensado; suspende no tempo, igualmente de maneira apenas ideal, a forma do espaço e do tempo, na qual eles têm seu outro fora de si, e os põe em si mesmos enquanto outros de si mesmos. Nisto a consciência obtém primeiramente uma realidade que consiste em que naquilo que, somente no

espaço e no tempo, é ideal, isto é, naquilo que tem o ser-outro fora de si, esta relação dirigida para fora seja aniquilada e ela seja posta idealmente para si mesma, em que se torne um nome. No nome está suspensão seu ser empírico – posto que ele é um concreto, em si múltiplo, vivo e um ente –, ele está transformado em algo puramente ideal, em si simples. O primeiro ato, pelo qual Adão constituiu sua dominação sobre os animais, consiste em que ele lhes conferiu nomes, isto é, aniquilou-os como entes e os tornou para si ideais. O signo era antes, enquanto designar [*das Zeichen*], um nome, o qual é para si ainda algo outro que não um nome, mesmo uma coisa, e o designado [*das Bezeichnete*] tinha um signo exterior a si. Ele não foi posto como um suspensão, da mesma maneira o signo não tem nele mesmo seu significado, mas apenas no sujeito: precisava-se ainda saber em particular o que ele pretendia dizer com aquilo. O nome é, entretanto, em si, permanecendo, sem a coisa e o sujeito. No nome a realidade sendo-para-si do signo está aniquilada.

O nome existe como linguagem. Ela é o conceito existente da consciência, linguagem que, portanto, não se fixa, cessa igualmente de ser na medida mesmo em que é. Ela existe no elemento do ar como uma exterioridade da fluidez livre carente de forma ao ser ela absolutamente exterior a si e ter a existência universalmente mediadora [*die allgemein mitteilende Existenz*]<sup>23</sup>. A voz vazia do animal recebe / 202/ um significado infinitamente determinado dentro de si. O puramente soante da voz, o vocal, diferencia-se ele mesmo, quando o órgão da voz mostra seu desmembramento como um tal [desmembramento] em sua diferença. Este puramente soante é interrompido pela



ausência de sons [*die Stummen*], o que propriamente obstaculiza o simples soar [*Tönen*], por meio de que preferivelmente cada som tem para si um significado, já que as diferenças do simples soar no cântico não são para si diferenças determinadas, e sim se determinam primeiramente pelo som precedente e seguinte. A linguagem desmembrada como soante é voz da consciência, [consistindo] nisso: que cada som tem significado, isto é, que nele existe um nome, a idealidade de uma coisa existente, o imediato não existir da mesma.

Tão infinita [é] a linguagem em sua simplicidade [que] ela se interrompe como infinitude da consciência dentro de si mesma, desmembra-se, articula-se e se torna uma multiplicidade de nomes. Da mesma maneira, ela se recolhe a partir da absoluta multiplicidade. O nome como tal é somente o nome da coisa singular. Ela é a relação dos nomes ou, novamente, mesmo a idealidade de sua diversidade e pronuncia igualmente esta relação: o universal que veio a ser, ou seja, ela se torna entendimento [*Verstand*]. No elemento universal da linguagem, em si ideal, os nomes estão somente segundo a forma, eles exprimem o concreto, o determinado. Porém, a unidade do elemento no qual eles estão os põe, ao mesmo tempo, como estes determinados, isto é, diferentes em face uns dos outros, põe sua relação ou eles próprios como absolutamente particulares, o que significa, igualmente, [os põe] como se suspendendo em sua determinidade. O azul é, primeiramente, destacado da continuidade de seu ser, apartado do diversificado, particular no qual ele é; porém, ele continua sendo essa determinidade. Mas na memória ele é, ao mesmo tempo, para si, todavia,

simultaneamente, também ao lado de outros, e relacionados uns aos outros pela unidade negativa da memória. Ele é posto como este estar-relacionado [*Bezogensein*], em si um universal, segundo a determinidade de seu conteúdo, um outro que não o que ele é. Ele é cor e conceito do entendimento [*Verstandesbegriff*], conceito determinado. Ele é o universal das cores determinadas, mas não como que uma extração das mesmas, e sim uma abstração, isto é, sua determinidade é imediatamente em seu ser uma [determinidade] suspensa. O azul é para o espírito, nesta potência, / 203/enquanto cor<sup>24</sup>. A singularidade da sensação foi, portanto, intensificada, através destes estágios, em direção ao conceito determinado, ao ter sido posta na intuição empírica em geral enquanto um ente no espaço e no tempo, de maneira inteiramente formal como um suspenso; de tal forma que este permaneceu nisso perfeitamente para si, somente a exigência do ser-suspenso foi expressa nele. No nome se realiza o pôr-idealmente da intuição empírica. Porém, o nome é, ele mesmo, ainda uma idealidade singular. A unidade negativa da consciência tem que relacioná-los um ao outro, na medida em que eles estão, em seu elemento universal, calmamente um ao lado do outro e fora um do outro; e, nesta relação, [ela tem de] suspender a singularidade do conteúdo deles e fixá-los como relacionados a conceitos do entendimento. Ao consideramos a consciência como tal, como unidade daquilo que nela aparece como ativo e como passivo, então a consideração da consciência, tal como ela aparece na oposição, enquanto subjetivo e objetivo, não tem qualquer significado para nós. Nós não consideramos os momentos da consciência que se organiza a si mesma



nem do lado do sujeito – na forma de faculdades, inclinações, paixões, impulsos e assim por diante –, nem do lado da oposição, enquanto uma determinidade das coisas, mas antes tal como ela é absolutamente para si, enquanto unidade e meio de ambos. Ela é em si mesma o movimento de um ativo contra um passivo, mas, como o movimento mesmo, ela é o uno no qual a oposição é somente ideal, é em si uma [oposição] suspensa. Todos os momentos da mesma são enquanto faculdades, inclinações no ativo, tal como determinidade do outro, mas a essência é o meio. E o meio da da consciência, como ela é enquanto momento do desmembramento de sua totalidade, pertence a ambos: ou seja, ambos são relacionados à mesma, determinados segundo a oposição deles. Na intuição empírica, um é o empiricamente intuível, o outro o empiricamente intuído, o que confere nomes, o outro aquele ao qual nomes são conferidos, portanto, o que conceitua e o conceituado. É supérfluo observar isto, mas é completamente falso, na intuição empírica assim como na memória e no /204/ conceituar, considerar estes momentos como sendo compostos a partir de ambos os lados da oposição, de tal maneira que cada um deles contribuisse com uma parte para o uno, e perguntar em que consiste, nesta composição, o ativo de cada parte. Isto é o ponto de vista da consciência comum, para a qual a consciência é sempre somente um lado da oposição e que representa a si que o indivíduo, na determinidade enquanto ativo, seja a essência; e que, porém, esta consciência, assim determinada, seja algo contingente que ele pode ou não pode ter, sobre cujos momentos ele seja preponderante e que tenha um arbítrio, uma propriedade; já que, ao contrário, a consciência é a essência, o espírito é a

substância absoluta, o qual tem, dentro de si, a atividade em direção a um lado da oposição de sua infinitude, a qual é, contudo, absolutamente ideal, somente como suspensa. Portanto, ela está inteiramente no ponto de vista da oposição, no qual se formam o assim chamado realismo e o assim chamado idealismo e no qual ambos divergem (*sich entzweien*) a respeito de se, a propósito, isto – que algo é cor – esteja fundado no sujeito ou no objeto, no lado da atividade ou no lado da passividade da consciência; de tal forma que ambos os lados subsistem absolutamente em si e para si, e não mais estejam na própria consciência somente como suspensos. O primeiro deixa ao sujeito somente a atividade formal da comparação da semelhança existente [*die formale Tätigkeit der Vergleichung der seienden Ähnlichkeit*]; o idealismo, o qual considera o lado ideal da oposição como o absolutamente real, sendo para si, como substância absoluta, [não deixa] ao objeto simplesmente nada. Não há realmente nada de razoável [*Vernünftiges*] a se dizer sobre um conflito tão insensato [*unvernünftig*]. A cor é em suas três potências: na sensação enquanto determinidade do azul, por exemplo; e, em seguida, enquanto conceito, [é] formal, ideal enquanto nome, enquanto relacionado a outros, como contraposto a eles e, ao mesmo tempo, nisto igual a eles: que eles são cor e, com isso, simples, universais enquanto cor. Esta totalidade essencial das três potências da determinidade separa aquele realismo e idealismo. O realismo afirma que a determinidade é para si, igualmente o estar-relacionado [*Bezogensein*], na medida em que ele está, ao mesmo tempo, contraposto; ou a universalidade da cor, na medida em que ela está mergulhada na diferença das cores e delega à consciência, ao sujeito, somente



um lado da terceira potência, extrair aquele estar-relacionado ou universal já sendo na diferença, isolá-lo, /205/ abstraí-lo. O idealismo reivindica as duas últimas determinidades ao sujeito e também, igualmente, a primeira da determinidade do azul. O conflito diz respeito propriamente à potência em si mesma conflituante do meio, no qual, a propósito, as determinidades como tais e o estar-relacionado são postos, ambos como um e como diferenciados. Resulta do precedente que a determinidade pertence, enquanto [determinidade] sendo-para-si, à natureza, assim como a cor se torna totalidade. Ao mesmo tempo, a determinidade somente é em relação ao seu estar-suspensa, ou seja, ao espírito: ela é, enquanto sensação singular. O espírito enquanto espírito que sente é ele próprio animal, mergulhado na natureza. Na elevação à relação e diferenciação das cores, e ao surgir da mesma como cor, enquanto conceito, a natureza da cor se torna espírito: ela é tanto enquanto cor determinada, quanto ela não é enquanto cor determinada. Para o sujeito mesmo, tal como o realismo e o idealismo apresentam sua querela da maneira mais rude, se, fora dele, as cores determinadas, diferenciadas e que se relacionam entre si em suas diferenças, são algo, inteiramente em abstração da existência do sujeito, então tem de ser, justamente por isso, afirmado que o sujeito como tal é igualmente somente uma singularidade, isto é, um tal no exterior do qual está a totalidade das determinidades e, igualmente, das cores; na medida em que ele não é singularidade absoluta, mas sim consciência, elas estão dentro dele. Mas, da mesma maneira, na medida em que a determinidade da cor azul não é singularidade, ela é igualmente totalidade da cor, fora da qual nenhuma

cor é. Mas é um idealismo completamente ridículo, o qual toma o sujeito, o ativo da oposição, como um membro da oposição, e o quer, enquanto sendo determinidade, livrá-lo da determinidade, de uma exterioridade para o mesmo. Na medida em que ele está livre disso, cessa ele de ser sujeito, este membro da oposição, e ele é apenas o ser-um de ambos. O espírito, a consciência, este absoluto é aquilo que consideramos. Entretanto, não se tem de tematizar, propriamente, nem um tal sujeito nem um tal objeto, mas o espírito; e para esse nós, vimos como ele, enquanto totalidade, torna-se natureza e como ele se torna espírito. Sujeito como tal ele é somente enquanto sensação, isto é, enquanto singularidade, cujo /206/ ser-outro imediato está fora dela.<sup>25</sup> E o desmembramento da consciência se dá, tal como ela própria se torna consciência, tal como o conceito interior da consciência se põe ele próprio como consciência.

A sensação se torna conceito da consciência, elevando-se à memória e à linguagem; mas também [se torna] somente conceito da mesma, ou seja, somente consciência formal. A singularidade da sensação é bem posta como uma [singularidade] ideal, mas estas idealidades são, elas próprias, uma multidão de idealidades: elas não são enquanto unidade absoluta. Sua multidão tem de se tornar [uma multidão de] diferentes umas em face das outras, elevar-se adentro da relação, e esta sua relação, o conceito, [tem] de ser o posto.

A linguagem, que se eleva a entendimento, dirige-se com isso novamente (a)dentro de si: ela suspende os nomes singulares pronunciados. O conceito, como tudo

mais, recai na linguagem e é um conceito que tem absolutamente que se comunicar<sup>26</sup> (*ein absolut mitzuteilender*). O nome suspenso, ou ele como posto não segundo seu ser-singular, e sim somente segundo sua relação, isto é, como [nome] universal ou como conceito, tem de se refletir absolutamente em si mesmo. A linguagem tem, tal como ela esmorece para o exterior, de esmorecer na própria consciência. O conceito do entendimento é somente a unidade da consciência que retorna a si a partir do nome, relacionando-se ele mesmo à singularidade e [sendo], por isso, um conceito determinado, não a unidade absoluta da consciência. Ele tem de ser enquanto um absolutamente retornado, isto é, não a relação, por exemplo, das cores, mas a determinidade da relação absolutamente indeterminada, aniquilada, relação pura, a absoluta vacuidade do infinito, o formal da racionalidade, a simples, absoluta abstração da unidade, a reflexão enquanto ponto<sup>27</sup>. Enquanto essa absoluta abstração, a consciência tornou-se, /207/ em sua relação negativa, absoluta. Ela aniquila toda determinidade, é puramente igual a si mesma. Porém, uma vez que este ser pura e simplesmente absoluto é somente negativo, então ele é em si vazio e imediatamente o contrário daquilo que ele, dentro de si, pretendia fazer suceder: a totalidade do ser entra em contraposição a este uno absolutamente vazio. Este negado por ele é, igualmente, enquanto sua negação absoluta, o uno da racionalidade formal. A consciência, a qual pôs anteriormente dentro de si a singularidade como uma [singularidade] ideal, como estando suspensa, pôs o formal, a idealidade somente para si, apartou-a da singularidade, e esta recebe realidade absoluta. Aquele uno, ao se libertar da singularidade, pôs muito mais a

oposição como algo absoluto, sem [os termos] serem determinados um pelo outro. E os membros da oposição se defrontam como absolutamente reais. A consciência se tornou uno da individualidade.

O uno da individualidade veio a ser para nós no elemento da singularidade, na terra, e cada elemento pertencente a ela tem o caráter desta singularidade. Mas este ponto da reflexão, o absoluto ter-retornado-a-si-mesmo era somente nosso conceito. Ele não é realizado na terra como um tal, ela não existe nela, mas antes ele está posto somente como exigência, a saber: como divisibilidade, isto é, somente como possibilidade infinita se seu ser. Ele existe apenas na consciência enquanto no seu lado absolutamente negativo. Ele existe apenas com a consciência se tornando este ponto.

Este ponto absolutamente simples da consciência é o ser-absoluto da mesma, mas enquanto [ser-absoluto] de um negativo, ou seja, o ser-absoluto do indivíduo enquanto [ser-absoluto] de um tal: é a liberdade de seu sentido-próprio [*Eigensinn*]. O singular pode se transformar neste ponto, ele pode abstrair absolutamente de tudo, renunciar a tudo. Ele não pode ser /208/ ser feito dependente, não pode ser retido a nada. Cada determinidade na qual ele deve ser apreendido ele pode apartar de si e, na morte, realizar sua absoluta independência e liberdade, realizar-se como consciência absolutamente negativa. Mas a morte tem a contradição contra a vida dentro de si, assim como o ponto da absoluta reflexão, a singularidade simples vazia, ao invés de suspender em verdade a singularidade, é ela própria somente singularidade absoluta, à



qual se contrapõe a totalidade das determinidades enquanto uma [totalidade] igualmente absoluta e sendo-para-si, separada por um abismo absolutamente vazio e carante-de-relação [*beziehungslose*]; e a oposição, assim como sua relação, sua idealidade, tem a forma contraposta à [forma] que veio anteriormente. A consciência como consciência do singular é contraposta à [consciência] de outros singulares, e ela tem agora de pôr a singularidade como uma [singularidade] suprimida, ou ela [é] como uma coisa existente contra coisas existentes, consciência prática.

## II. Potência do Instrumento: (Fragmento 20)

<sup>28</sup>Com esta contraposição absoluta, a consciência como linguagem saiu do meio, ela não é nenhum meio no qual os membros da oposição se relacionam e se separam. Ela<sup>29</sup> é o meio invisível, o espírito oculto dos mesmos. Este espírito universal, indiferente tem de se revelar como espírito infinito, ao suspender as singularidades e engendrar a si mesmo como meio existente [*und sich eben zur existierenden Mitte herausgebirt*].

A consciência, que na linguagem se organizava para a formação da totalidade do ideal [*das sich in der Sprache zur Totalität des Idealen organisierte*], partia do conceito de infinidade, e a organização ocorria na determinidade da primeira potência, no elemento da universalidade indiferente, de tal maneira que os contrapostos, indiferentes em seu ser-um tal como universal e particular, consistiam um no

outro /209/no conceito, sem que sua contradição fosse posta neles mesmos enquanto tais como contrapostos [*ohne dass ihr Widerspruch an ihnen selbst als solcher gegeneinander gesetzt war*], ou que se fizesse abstração de seu ser-contraposto (*oder von ihrem Entgegengesetztsein war abstrahiert worden*), este lhes [fosse] exterior e não algo posto neles [*dieses ihnen ein Äußerliches, nicht an ihnen Gesetzes*]. Esta primeira potência passa, por si mesma, para a [potência] contraposta, para o absoluto estar-contraposto. E aquele elemento indiferente da universalidade, no qual eles calmamente estão um no outro, desaparece, e eles estão, tal como emergem da potência anterior, absolutamente contrapostos um ao outro, sem relação. Aquela unidade teórica, ao ter se realizado, tornou-se o absoluto contrário de si mesma, tornou-se absoluta singularidade e contraposição. E a relação agora posta é uma [relação] prática. A singularidade absoluta tem de se preencher, tem de suspender a contraposição absoluta. Mas, ao se elevar ela mesma, praticamente, à totalidade absoluta, torna-se ela novamente o contrário de si mesma. Pois ambas, a potência prática assim com a teórica, são apenas potências ideais, cada qual põe a consciência na abstração de uma forma da oposição – a teórica na abstração da universalidade simples e indiferente, a prática, a qual nós agora consideramos, na abstração da relação absolutamente diferente, da relação absolutamente contraposta.

O absolutamente Uno [*das absolute Eins*] da reflexão é ele mesmo somente enquanto negativo através da negação, i.e através da relação ao contraposto, ele é essencialmente relacionado ao último. Em sua reflexão absoluta, ele se libertou da relação a um outro; entretanto, a reflexão absoluta é ela

mesma somente enquanto esta relação ao outro. A consciência alterou, enquanto reflexão absoluta, apenas a forma da contraposição e relação: ela se relaciona a um absolutamente contraposto, a uma coisa morta, e é a contradição de uma relação a um absolutamente não relacionado [*es ist der Widerspruch einer Beziehung auf ein absolut nicht Bezogenes*]. A relação tem de se realizar, e<sup>30</sup> a consciência absolutamente singular é /210/dirigida<sup>31</sup> contra si mesma, tal como [o é] sua própria aniquilação enquanto este absoluto ser-singular [*Einzelsein*]; e a consciência é enquanto relação prática.

O desejo animal [*die animalische Begierde*] é uma consciência animal [*ein tierisches Bewußtsein*], na qual o aniquilar se refreia e os membros da oposição são postos somente como [membros] a serem suspensos. O desejo é um ser-aniquilado que deve ser [*ein sollendes Vernichtetwerden*], da mesma forma o desejado [*das Begehrte*] [é] o próprio ser-suspensão efetivo e sua idealidade, um refreio do mesmo; eles são deslocados no tempo um para fora do outro, mas o tornar-se-efetivo [*das Wirklichwerden*] do suspender, o apaziguamento [*Stillung*] do desejo é um ser-suspensão [*Aufgehobenwerden*] sem qualquer idealidade, sem consciência. O desejo humano tem de estar suspenso, [tem de ser] ele mesmo idealmente, e igualmente o objeto, ao ser ele suspenso, [tem de] permanecer; e o meio, enquanto o persistente ser-suspensão [*Aufgehobenwerden*] de ambos, [tem de] existir contraposto a ambos. A relação prática é uma relação da consciência, i.e a simplicidade do aniquilar tem de se cindir em sua própria simplicidade [*muß sich in ihrer Einfachheit selbst auseinandergeben*], [tem de] ser algo em si mesmo refreado e contraposto. A

simplicidade do aniquilar tem de ser a unidade universal, o estar-suspensão [*das Aufgehobensein*] de ambas as oposições e, ao mesmo tempo, o meio no qual eles são um, e no qual, enquanto seu um e seu estarem-suspensos, eles se separam. I.e. um dos lados da oposição, o lado que aparece com ativo, o Uno da individualidade, tem de atuar laboriosamente [*bearbeiten*] sobre o lado que aparece como passivo. No trabalho, o desejo retira em geral o objeto a ser aniquilado de sua constelação [*Zusammenhang*], o particulariza [*besondert ihn*] e o põe como algo relacionado a um desejante [*als ein auf ein Begehrendes bezogen*]. Na medida em que o desejo é enquanto tal, então ambos são, nesta relação, subsistentes [*bestehend*], ambos em repouso<sup>32</sup> [*beide ruhend*], suspensos somente idealmente; enquanto se dirigindo à aniquilação, ele tem de suspender o objeto e a si mesmo, mas neste suspender mesmo [tem de] ser consciência, /211/ uma idealidade do suspender. Dessa forma, ela é enquanto [consciência que] trabalha [*so ist es als arbeitend*], o indivíduo é ativo e o objeto é suspenso no subsistir de ambos. O desejo não chega, em seu aniquilar, à sua satisfação; e o objeto, ao ser aniquilado, continua igualmente a subsistir. O trabalho é esta consciência prática enquanto relação, como universal, ser-um de ambos. Ele tem de ser igualmente meio, no qual eles se relacionam enquanto contrapostos e onde eles são enquanto separados, permanentes, por meio do que o trabalhar como tal tem sua existência contínua [*wodurch das Arbeiten seine bleibende Existenz hat*], sendo ele mesmo uma coisa. O instrumento é o meio racional e existente, a universalidade existente do processo prático, aparece do lado do ativo contra o passivo, é ele mesmo passivo segundo o lado de quem trabalha [*nach der Seite des Arbeitenden*], e ativo frente



ao que é elaborado [*gegen das Bearbeitete*]. Ele é aquilo em que o trabalhar tem seu permanecer, o que apenas resta do que trabalha e do que é elaborado, e em que sua contingência se eterniza. Ele se propaga pelas tradições, enquanto tanto o desejante quanto o desejado subsistem e colapsam apenas como indivíduos<sup>33</sup>.

<sup>1</sup> Habermas dedica principalmente a última parte de seu artigo seminal à tentativa de traçar um programa de renovação do marxismo pela revogação do caráter absoluto do trabalho como paradigma para a produção de todas as categorias da teoria social, e pela assimilação da suposta intuição hegeliana a respeito de uma irreducibilidade de trabalho e interação. Para uma apreciação da crítica a Habermas a partir dos estudiosos de Marx, ver: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich – *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, München, 1981. Entretanto, a crítica mais virulenta à posição habermasiana vem do lado dos “hegelianos”. Wildt concorda, de maneira geral, com a tese de Habermas de que a sistemática definitiva da filosofia hegeliana é marcada pela redução dos *media* do esboço de 1803/04 a um denominador comum: à forma lógica da autorreflexão. WILDT, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, p.326 e seg. HABERMAS, Jürgen –, „*Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“*“ 807-809 Wildt também endossa a tese habermasiana de que o caráter irreducível dos *media* não tem somente um sentido estrutural, mas também um papel dinamizador do desenvolvimento. A crítica de Wildt diz respeito, sobretudo, à relação entre os *media* concebida por Habermas no âmbito da conexão estrutural ou pré-societária dos *media*. De um ponto de vista histórico-mundial, Habermas sustenta, por exemplo, que o desenvolvimento do reconhecimento jurídico universal está atrelado historicamente a um exacerbado desenvolvimento das forças produtivas, necessário à institucionalização do domínio da “troca de equivalentes”, isto é, que o desenvolvimento do processo de trabalho possibilita o reconhecimento universal cristalizado no direito civil-burguês. No entanto, com respeito à conexão estrutural e pré-social dos *media*, Habermas permanece, segundo Wildt, apenas no âmbito impreciso da questão acerca da mediação entre sujeito e objeto. Neste sentido, segundo Wildt, Habermas não é capaz de diferenciar a respeito de uma constituição, baseada no reconhecimento recíproco, da autoconsciência ou da identidade do eu, para a qual seriam necessários, segundo Habermas, também os *media* da linguagem e do trabalho. Para Wildt, Habermas acaba passando ao largo da questão para ele fundamental: a possibilidade da identidade do eu estar vinculada à conexão entre linguagem, trabalho e reconhecimento.

<sup>2</sup> A interpretação seminal de Hegel oferecida por Habermas após *Erkenntnis und Interesse* (1968) causou enorme celeuma na ortodoxia marxista, bem como em representantes da “Escola de Frankfurt”. A principal consequência dessa interpretação para um revigoramento do marxismo, pretendido por Habermas na época, seria a independência de trabalho e interação, os quais permaneceriam, ao contrário do que pensara Marx, formas de socialização humana não redutíveis uma à outra. Na medida em que esta interpretação implica em que as relações de produção e a superestrutura institucional e cultural da sociedade não podem ser apenas reconduzidas a um determinismo ferrenho por parte do trabalho e das forças produtivas, é o próprio monismo da explicação proposta por Marx que é posto em xeque. Com respeito à situação para ele “aporética” alcançada em *Dialética do Esclarecimento* e a *Dialética Negativa*, Habermas mostra que a derivação de todas as formas de opressão a partir da lógica da dominação da natureza por uma razão formalizada, subjetivizada e instrumentalizada é um programa crítico insuficiente, pois a interação teria de integrar o quadro geral de onde poderia provir a racionalização social.

<sup>3</sup> HABERMAS, Jürgen – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“ in: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 1999, 186-229 .

<sup>4</sup> Tal processo Habermas vê prosseguir em Humboldt, Pierce, Dilthey, Cassirer, Heidegger e Wittgenstein. Exponentes mais recentes de um paradigma epistemológico vinculado ao cartesianismo da autorreflexão seriam Husserl, Sartre e, mais recentemente, também Roderick Chrisholm e Dieter Henrich.

<sup>5</sup> HABERMAS, Jürgen – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“ 186/187

<sup>6</sup> HABERMAS, Jürgen – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“ 188.

<sup>7</sup> Enquanto a “guinada transcendental”, operada por Kant e Fichte no quadro geral do mentalismo e que cria o ambiente para a investida de Hegel, consiste na tese do poder constitutivo da espontaneidade subjetiva em relação aos objetos da experiência, bem como na reserva crítica acerca da impossibilidade de uma produção idealista do mundo por esta mesma espontaneidade, a postura hegeliana de destrancendentalização da autorreflexão torna-se tão importante para a constituição do próprio projeto habermasiano porque, paralelamente à transformação transcendental da autorreflexão “na reconstrução racional das condições subjetivas necessárias das capacidades epistêmicas – ou [na] dissolução crítica de autoenganos eticamente relevantes ou [no] descentramento das próprias perspectivas que é exigido dos participantes de um discurso prático”(187) –, instaura uma compreensão pós-mentalista que permite a articulação da ideia de espírito na “historicidade do espírito humano, na objetividade de suas incorporações simbólicas e na individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação.” HABERMAS, Jürgen – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“188.

<sup>8</sup> Desconsiderando a plausibilidade da leitura de Habermas como renovação do marxismo, no que tange a Hegel, é extremamente difícil considerar, com base no *Systementwurf* 1803/1804, linguagem, trabalho e interação como momentos de formação do espírito independentes uns dos outros. SCHNÄDELBACH, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 157 É bastante plausível que linguagem, trabalho e interação não possam ser apreendidos como momentos do espírito a partir da simples mediação sujeito-objeto do espírito no movimento absoluto da reflexão de si mesmo. Por um lado, os momentos não parecem, certamente, redutíveis uns aos outros ao menos no tocante a uma possível derivação comum. No entanto, a própria sistemática desenvolvida por Hegel parece apontar para uma dependência da derivação de cada estágio em relação ao outro.

<sup>9</sup> HABERMAS, Jürgen – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“ 201..

<sup>10</sup> HABERMAS, Jürgen – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“, 201.

<sup>11</sup> WILDT, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, 333.

<sup>12</sup> “A consciência, que na linguagem se organizava para a totalidade do ideal, partia do conceito de infinidade, e a organização ocorria ... no elemento da universalidade indiferente” (JSE I, 208) “O absolutamente Uno (*das absolute Eins*) da reflexão é ele mesmo enquanto negativo somente através da negação, isto é, através da relação ao contraposto, ele é essencialmente relacionado ao último. Em sua reflexão absoluta, ele se libertou da relação a um outro; entretanto, a reflexão absoluta é, ela mesma, somente enquanto esta relação ao outro.” (JSE I, 209)



<sup>13</sup> WILDT, Andreas – *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1983, 334 Wildt explicita muito bem esse vínculo. Sem apelar à oposição entre determinidade e indeterminidade, a passagem do processo teórico ao prático, da vacuidade da abstração absoluta ao movimento de suspensão da singularidade, permaneceria insolúvel. Para resolver o problema, Wildt apela a uma compreensão da indeterminidade que não se demora na sua aceção vazia, mas que revela, à moda dos primeiros anos de Jena, seu teor substancial de ser a totalidade das determinações. Neste sentido, para Wildt, não se pode dizer que Hegel construa o processo da consciência apenas apelando à dialética entre sujeito e objeto, mas também como resolução da antinomia entre determinidade e indeterminidade na autoconsciência epistêmica. “Isto significa que linguagem, instrumento e família são, para Hegel, não somente meios entre sujeito e objeto, ou entre sujeito e sujeito, mas, além disso, meios entre determinidade e indeterminidade do sujeito. Sua função é essencialmente a de possibilitar uma ampla identificação do sujeito com sua determinidade.” (334) Wildt é assim levado a concordar com Habermas em que os *media* consistam nas condições de constituição da identidade do eu (335).

<sup>14</sup> Seguimos aqui a indicação de Schnädelbach de que esta potência pode ser lida em analogia à subsunção da intuição sob o conceito, o que significa o ocultamento da universalidade ideal em face do predomínio da singularidade individual. SCHNÄDELBACH, Herbert – *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 125

<sup>15</sup> HABERMAS, Jürgen – „*Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück*“, 203

<sup>16</sup> *Segue-se, como um estágio primevo (depois riscado)*: e como no processo teórico vem a ser vacuidade absoluta, simplicidade contra a diversidade absoluta, da mesma forma aqui [se torna] riqueza em si mesmo, uma totalidade do ser.

<sup>17</sup> *Aqui segue a continuação do fragmento 18; em E constava (depois modificado)*: A EXISTÊNCIA FORMAL, abaixo: I. POTÊNCIA DA LINGUAGEM (como dois títulos); seguia-se (depois riscado): a consciência é como tal para si um exterior, ela não existe na chama e no fogo, pois ela não é, enquanto infinitude absolutamente apaziguada, aquela; e, enquanto para si em sua simplicidade, e, igualmente, em si mesma semente, não é igual à forma desta. Seu elemento exterior somente pode ser o em si simples do ar e o sintético, cuja essência mesma é também essa simplicidade.

<sup>18</sup> *Próximo a isso, na margem*: uma outra sensação que a [sensação] do que sente, ou seja, um outro sentir da coisa, o que é o mesmo.

<sup>19</sup> *Complemente-se aqui*: enquanto universalidade negativa, consciência prática.

<sup>20</sup> *Em E seguia-se (depois modificado)*: enquanto em um universal, o qual é uma reunião de tais partes.

<sup>21</sup> *Em E se seguia (depois modificado)*: ser para si fora do indivíduo. Esta exterioridade é, primeiramente, uma [universalidade] inteiramente universal, indiferente; e justamente nisso a consciência não está ainda nele como para si mesma, ao ser a exterioridade não simultaneamente uma [exterioridade] negativa, que se suspende infinitamente. Aquela exterioridade positiva universal, como exterioridade da consciência, suspende, na verdade, o intuito como aquilo que ele é, e o põe como um universal, como um outro que não o que ele é. Mas ele permanece o que ele é, ele tem ainda também seu ser para si, e seu ser-outro não está imediatamente nele como tal. Esta exterioridade é o designar [*Bezeichnen*] em geral.

<sup>22</sup> *Em E se seguia (depois modificado)*: ela é teórica, ela tem de se tornar prática.

<sup>23</sup> *Em E seguia-se (depois riscado)*: a primeira existência simples da racionalidade, a razão simplesmente pura; pois o elemento do ar deixa-a livre para si. *Junto a isso, riscado na margem*: Vogais e consoantes.



---

<sup>24</sup> *Segue-se sobre a próxima linha: determinidade.*

<sup>25</sup> *Em E se seguia (depois riscado):* Mas isto é aquilo que suspende a si mesmo na linguagem, no ser da consciência.

<sup>26</sup> *Em E se seguia (depois riscado):* mas, enquanto conceito determinado, ele cessa de ser um existente [ein Existierendes], contraposto à consciência. É-lhe, como tal, indiferente ser pronunciado ou não ser pronunciado.

<sup>27</sup> *Em E se seguia (depois riscado):* Apenas assim ela [a reflexão E.C.L] se transformou na consciência do indivíduo. O que apareceu até aqui era somente sua ideia. Enquanto consciência do indivíduo ela existe, ao mesmo tempo, como singularidade absoluta e como universalidade absoluta. Tal como o precedente se realiza sempre no que se segue, da mesma maneira a ideia existente da consciência enquanto linguagem é, ela mesma, somente existindo como consciência dos indivíduos. E tal como anteriormente o vir-a-ser do indivíduo era somente uma alternância entre sua universalidade e sua própria infinitude como uma [infinitude] universal, da mesma maneira ele está agora entre sua universalidade e ele, como infinitude absolutamente contraposta, enquanto singular.

<sup>28</sup> *Em E dizia-se o seguinte parágrafo (depois modificado):* a consciência enquanto linguagem veio-a-ser consciência sendo-para-si como [consciência] singular. Enquanto reflexão absoluta ele se deslocou para fora do meio e é meio invisível, o espírito oculto dos singulares. Este espírito universal e indiferente tem, enquanto espírito infinito, de se comprovar, suspendendo as singularidades e existindo somente como meio, como unidade absoluta.

<sup>29</sup> A linguagem. (N. do T.)

<sup>30</sup> Antes disso havia em E (depois modificado): para a singularidade da consciência o singular é um absolutamente contraposto, onde nós o deixamos; uma coisa morta, e

<sup>31</sup> *Em E se seguia (depois riscado):* esta relação prática é a [relação] contraposta à precedente, na qual a consciência foi determinada enquanto [consciência] universal, tal como aqui enquanto [consciência] singular, algo absolutamente contraposto.

<sup>32</sup> *O seguinte até “coisa [é].” (211, linha 10) dizia em E (depois modificado):* ele não é um suspender; mas ele é essencialmente isto e, enquanto trabalho, o indivíduo é ativo, e o objeto é suspenso no subsistir de ambos. O trabalho, enquanto o meio unificante, o meio subsistente em ambos enquanto coisas, é ele mesmo coisa, o permanente, ativo através do desejo, passivo em face dele e ativo frente ao objeto.

<sup>33</sup> Em E seguia-se, sem interrupção da passagem (depois riscada) no início do fragmento 21.