

Gênese do “Espírito Ético” na Filosofia do Espírito de Jena

Erick Calheiros de Lima¹

Resumo: O presente trabalho pretende investigar a gênese do espírito ético em textos de Hegel do período de Jena. Recorrendo à filosofia do espírito de 1803/04, pretende-se explicitar, primeiramente, a partir da compreensão da consciência como “meio” (**Mitte**), pressupostos metodológicos para a estruturação do desenvolvimento conceitual da eticidade como uma teoria da formação da consciência; e, em seguida, interpretar a gênese do espírito ético a partir da “luta por reconhecimento” como articulação de sua constituição intersubjetiva e da relação entre indivíduo e substância ética. Finalmente, partindo da compreensão da razão prática como eticidade, oferecida por Hegel na *Fenomenologia*, pretende-se mostrar que Hegel manteve, além da conexão entre desenvolvimento conceitual da eticidade e teoria da consciência, aquela dupla direção da gênese do espírito ético.

Palavras-chave: consciência – eticidade – intersubjetividade – filosofia do espírito – substância.

Introdução: Vinculação da eticidade à filosofia do espírito

Lançando mão de alguns textos de Hegel em Jena, pretende-se aqui traçar a gênese do que chamamos de “Espírito Ético”. Embora o próprio Hegel somente utilize este termo incidentalmente (Hegel 9, p. 225), recorreremos a ele justamente para sublinhar aquela que é, a nosso ver, a principal modificação ocorrida nas concepções filosófico-políticas de

¹ Pós-doutorando Fapesp/Unicamp. E-mail: ericklima74@hotmail.com

Hegel em Jena, e que, por outro lado, direciona sua produção posterior: o desenvolvimento da noção de eticidade no quadro de uma filosofia do espírito.

Pretende-se, nesta introdução, situar melhor este nexos no desenvolvimento de Hegel, enfatizando, principalmente, como uma vinculação da eticidade à filosofia do espírito conduz à vinculação da mesma a uma teoria da consciência; e como, por outro lado, a formação do espírito ético envolve, neste registro, uma tematização de sua constituição intersubjetiva, implícita no conceito de reconhecimento.

No *System der Sittlichkeit*, através de um resgate não simplesmente programático, como no *Naturrechtsaufsatz* (Lima 15, p. 135 ss.), da tese aristotélica da “anterioridade da pólis”, Hegel estabelece, em sua teoria do desenvolvimento da eticidade, a conexão entre a liberdade individual, radicalizada pela filosofia transcendental, e a formulação de um quadro institucional comunitário (Siep 20) no qual aquela liberdade pode encontrar sua efetivação adequada. Entretanto, é somente na segunda metade do período de Jena que Hegel se torna capaz de implementar este projeto, o qual, a partir de 1805/06, estabelece a feição madura de sua filosofia política.

Ainda no *System der Sittlichkeit* foi a reformulação inspirada em Fichte do ponto de partida aristotélico, bem como a “dinamização hobbesiana” da teoria fichteana do reconhecimento (Honneth 12, p. 26-27) que permitiram a Hegel precisar a tarefa fundamental de sua filosofia social. É somente na medida em que, a partir de 1803, o conceito de reconhecimento é vinculado à formulação de uma teoria da consciência, que esta tarefa é implementada de uma maneira que se torna, aos olhos de Hegel, metodologicamente plausível. A partir de 1803, Hegel delega ao processo de reconhecimento a tarefa de construir uma conexão de mútua implicação entre a liberdade singular e as instituições sociais unicamente pelas quais esta liberdade se realiza concretamente.

Já na implementação do programa do *Naturrechtsaufsatz* no *System der Sittlichkeit*, uma tal simbiose entre autonomia individual e sua realização institucional supõe justamente um mútuo relacionamento de processos de individualização e socialização em uma teoria que explique como a progressiva formação de instituições, capazes de efetivar a

liberdade, vincula-se à progressiva aquisição, por parte do indivíduo, de uma auto-compreensão correspondente a níveis desta socialização institucional (Honneth 12, p. 27). No *System der Sittlichkeit* esta exigência se traduz na necessidade de estabelecer como ponto de partida da apresentação o singular no ambiente de sua existência natural, embora tal texto lance mão da pressuposição da eticidade enquanto povo (Hegel 11, p. 3).

É justamente no sentido da eliminação desta pressuposição que os *Jenaer Systementwürfe* fundamentam a teoria da eticidade sobre uma teoria da consciência, de maneira que o período de Jena se caracteriza, sobretudo, pela progressiva percepção de que o projeto de mediação entre a filosofia prática moderna e a filosofia política clássica depende de um processo de auto-efetivação da consciência no quadro institucional da consciência universal e que não seja, portanto, simplesmente um pressuposto exterior à consciência, elevada, em circunstâncias modernas, à condição incontornável da realização plena da liberdade.

Faz-se necessário explicitar a origem do vínculo entre o desenvolvimento da eticidade e teoria da consciência. No *Naturrechtsaufsatz* a crítica hegeliana às insuficiências do direito natural moderno desemboca numa tese de que a radicalização das premissas atomistas da filosofia prática moderna é incapaz – mesmo quando, como em Fichte, torna a relação comunitária como condição da liberdade singular – de fundamentar a prioridade da comunidade, porque aponta para uma cisão entre consciência pura e consciência individual (Hegel 8, p. 469 ss.). A compreensão da comunidade política pautada pela ênfase absoluta numa consciência pura da liberdade apartada da natureza conduz Hegel a uma compreensão da eticidade como unidade indiferente da consciência pura e da consciência empírica (Hegel 8, p. 458), ser-um dos indivíduos e do povo.

Em busca da implementação deste programa, o *System der Sittlichkeit* parte do indivíduo imerso em sua socialização pré-estatal, mas procura compreender a identidade entre indivíduo e povo como teleologicamente inserida no conceito de natureza. Mas Hegel não é capaz ainda de obter a eticidade absoluta e o *Einssein* de consciência universal e consciência individual apenas como um desdobramento da

perspectiva individual, pois o próprio ponto de partida não é, ele mesmo, idêntico ao princípio moderno da consciência ou da subjetividade, mas sim uma concepção sobre os elementos implícitos na imersão do indivíduo na natureza.

É neste sentido, portanto, que o desenvolvimento do conceito hegeliano de eticidade no *System der Sittlichkeit* não corresponde plenamente nem à necessidade, exposta no *Naturrechtsaufsatz*, de que a singularidade seja suspensa pela própria liberdade singular, nem àquela diretriz, definida na *Differenzschrift*, segundo a qual o sistema filosófico deve se dirigir à comprovação, para a consciência (Hegel 8, II, p. 24), da unidade entre consciência universal e consciência singular (Hegel 8, II, p. 115). Porém, isto ainda não quer dizer que, embora a letra da exposição esbarre no excessivo aristotelismo, o espírito da mesma não reconheça a validade de tal diretriz, como atestam determinadas considerações sobre a *Ständelehre* no *Naturrechtsaufsatz*, despidas de sua concretude pela inspiração na *República* de Platão e direcionadas aos termos de uma incipiente teoria da consciência (Hegel 8, II, p. 499 e 505).

“Hegel não é capaz, no *Sistema da Eticidade*, de apresentar a passagem das formas da eticidade “natural” e “negativa” para a verdadeira eticidade enquanto um progresso necessário que esteja fundado na “natureza” da própria eticidade relativa, e isto significa: no seu elemento e sustentáculo, a consciência singular.” (Siep 20, p. 181). A insuficiência não pode ser diretamente resolvida apenas apelando à essência auto-referente e auto-diferenciadora do conceito absoluto, pois isto significaria apenas uma pressuposição da unidade entre a consciência empírica e a consciência absoluta, e não sua comprovação direta para a consciência individual: é preciso que o processo pelo qual a eticidade substancial se origina, e os elementos socializantes envolvidos neste processo gradativo, sejam apresentados na forma de um progredir imamente à própria consciência. É justamente a questão de transformar o processo de subsunção da eticidade natural na eticidade absoluta em um movimento de auto-efetivação do próprio absoluto que conduz Hegel à elaboração de uma teoria da consciência como sustentáculo da filosofia do espírito.

Neste contexto, o conceito de reconhecimento adquire enorme importância justamente ao tornar experienciável, à própria consciência individual, como ela, enquanto totalidade para si, suspende a si mesma na identidade com o espírito do povo. Em vista deste novo registro, ao qual a teoria hegeliana da eticidade chega a partir de 1803, o movimento da consciência individual em direção ao espírito ético do povo ganha a feição de um desenvolvimento dotado de uma necessidade interior, inscrito na estrutura da própria consciência individual.

Ao fazer da consciência o elemento no qual o espírito se desenvolve, em direção ao auto-conhecimento absoluto, enquanto reabsorção da idéia que se exteriorizou na filosofia da natureza, os *Systementwürfe* 1803/04 promovem, renunciando o sistema maduro, a inserção do desenvolvimento da eticidade em uma filosofia do espírito. Na medida em que “faz preceder à filosofia prática, compreendida enquanto filosofia da eticidade, uma derivação de seu objeto no âmbito da teoria da consciência, uma derivação que não é já componente do sistema da eticidade” (Schnädelbach 19, p. 139),² Hegel acaba por tornar prescindível a pressuposição do télos do desenvolvimento da eticidade e a conseqüente exterioridade do método de reconstrução deste movimento.

A partir do primeiro esboço de sistema de Jena, escrito em 1803/04, Hegel começa a se afastar da orientação schelliniana de uma concepção de eticidade direcionada pelo conceito de natureza, orientação à qual se conecta também seu aristotelismo jenense (Düsing 3).³ Tal desvio parece completar aquela diretriz, mencionada por Hegel no *Naturrechtsaufsatz*, segundo a qual o espírito é mais elevado do que a natureza (Hegel 8, II, p. 502). É a partir de 1803/1804 que a natureza passa a ser compreendida de maneira apartada do processo de vir-a-si do espírito, isto é, de tal forma que o espírito passa a ser compreendido, em primeira instância, como negação da natureza, como “recolhimento infinito do universo (a)dentro de si”, tendo seu ponto de partida na “idealidade absoluta da mesma” (Hegel 8, II, p. 502).

² Comparar com a posição de Wildt.

³ Sobre o desenvolvimento filosófico de Hegel em Jena, consultar “Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena” (Düsing 2), *Critique et dialectique: l’itinéraire de Hegel à Iéna* (Gilbert 5) e *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik* (Baum 1).

Neste sentido, a partir de 1803/1804, a filosofia prática passa a integrar aquela parte do sistema que constrói o retorno do absoluto enquanto espírito a partir de sua exteriorização na natureza. Nesta nova diretriz sistemática, em que se prefigura a apresentação enciclopédica, cabe à filosofia do espírito construir o desenvolvimento pelo qual a consciência empírica pode chegar até este elemento, o que resgata, por sua vez, a exigência de identidade, levantada na *Differenzschrift*, em face da filosofia transcendental (Hegel 8, II, p. 18).

1. Gênese da Eticidade a partir da concepção da consciência como “meio”

Hegel já possui, em 1802, o princípio fundamental a ser operacionalizado na teoria da consciência: a inteligência, cuja essência é, enquanto conceito absoluto, poder passar ao contrário imediato de si. Justamente a pormenorização, para a própria consciência individual, do processo pelo qual ela passa da singularidade à universalidade, isto é, vê sua singularidade sendo gradativamente suspensa até desembocar na união comunitária com outras consciências singulares, é a intuição fundamental do vínculo que Hegel pretende estabelecer entre teoria do reconhecimento e teoria da consciência (Siep 20, p. 180).

A introdução da consciência na filosofia prática possibilita a unificação da filosofia do absoluto com a filosofia da inteligência numa filosofia do espírito (Kimmerle 14, p. 256). Nos fragmentos 15 a 17, Hegel sublinha como a consciência está envolvida tanto na passagem imane da natureza para o espírito quanto no desdobramento das “figuras” do mesmo. Em particular, o retorno do espírito enquanto conhecer absoluto e como espírito que se conhece a si mesmo é prefigurado na estrutura da consciência como meio (*Mitte*), isto é, na remissão da consciência individual à idealidade da consciência absoluta. “O que é consciente e aquilo de que se é consciente é esta unidade da consciência somente para um terceiro, não para si mesmos; pois na oposição entre o consciente e aquilo de que se é consciente, um é antes, sobretudo, o que o outro não é.” (Hegel 9, p. 189). Trata-se aqui ainda de uma teoria da consciência com resquícios do método das potências, o

que conduz à compreensão das formas do espírito teórico e prático como potências.

A consciência é a idealidade da universalidade e da infinitude do simples na forma da contraposição. Ela é, como universal, unidade absolutamente indiferenciada de ambas; mas, como infinitude, ela é a idealidade na qual está sua contraposição. E ambos os diferenciados na consciência estão fora um do outro, eles se apartam. Sua unidade aparece, portanto, como um meio (*als eine Mitte*) entre eles, como a obra de ambos, como o terceiro, ao que eles se referem (*worauf sie sich beziehen*), no qual eles são um, mas como aquilo em que, do mesmo modo, ambos se diferenciam. (Hegel 9, p. 191).

A cada potência corresponde a organização da consciência segundo um meio (*Mitte*), ao qual se relacionam os opostos passividade e atividade, infinitude e simplicidade, consciência e objeto: o meio é responsável pela mediação entre a idealidade e a realidade, o qual, por sua parte, também existe, de maneira que a consciência adquire, enquanto meio, uma existência diferente da oposição de idealidade e da realidade. Os meios aparecem, assim, como a unidade de opostos, mas também como sua diferença e, por conseguinte, como duplos (Hegel 9, p. 191). Portanto, o espírito-consciência é compreendido por Hegel numa tríplice maneira: como meio dos contrapostos idealidade e realidade.⁴ No sentido em que revelam a diferença, os meios são ideais: a memória, o trabalho e a família, todos elementos que denotam a subsistência de um embate entre a atividade e a passividade da consciência. Por outro lado,

4 Para Schnädelbach, na medida em que Hegel separa a consciência real em três âmbitos formados cada um por um par de conceitos, acontece justamente que, ao fim e ao cabo, não aparece jamais um terceiro termo como *medium*: é a própria consciência que é sempre a mediação entre os pares, de maneira que memória, trabalho e família são os momentos ideais, enquanto língua, instrumento e bem-da-família são os momentos reais dos *media*, ou seja, da totalidade de ambos os lados, os quais constituem a consciência efetiva (Schnädelbach 19, p. 120). Daí a proposta da compreensão específica da *Mitte* como *Mittel*, ou seja, genuinamente como *medium* da atuação recíproca dos lados ideal e real da consciência efetiva, sugerida na compreensão da interação entre atividade e passividade do indivíduo.

enquanto revelam a unidade são ditos “meios duradouros ou a existência universal da consciência”, ou seja, língua (*Sprache*), instrumento (*Werkzeug*) e bem-da-família (*Familiengu*). A potência significa, então, o ambiente espiritual, teórico ou prático, formado pela duplicidade dos meios da consciência, de maneira que aqui a sucessão de potências não mais é pensada como respeitando um método exterior, mas como processo de desenvolvimento da consciência que permite que ela conheça progressivamente sua essência: de ser a unidade de si mesma e de seu contrário, a unidade de universalidade e singularidade. “E a organização da mesma [a consciência E.C.L.] na realidade de seus momentos [é] uma organização de suas formas como meios. Enquanto absolutamente universal, simples, ela tem de se tornar para si igualmente o contrário de si mesma, atravessar a oposição, ou ser no produto sinteticamente contraposta.” (Hegel 9, p. 191).

É a organização das formas da consciência como meios que permite apresentar as potências da filosofia do absoluto e da inteligência como formas da consciência,⁵ o meio do aparecimento espiritual. “Ao conhecermos o desmembramento da consciência em sua totalidade, então nós tomamos conhecimento de como ela é para si como momento, em uma determinidade (*wie es sich als Moment, in einer Bestimmtheit ist*); e ela é enquanto uma determinidade, como uma em contraposto, sendo um meio.” (Hegel 9, p. 191). Linguagem, instrumento e o bem-da-família se constituem, portanto, como formas da existência exterior da consciência como *medium*, isto é, formam o “ser” da consciência. Em outras palavras, o realizar-se da consciência, ou do espírito enquanto seu conceito, processo no qual a singularidade que sente da potência teórica se desenvolve até o universal da consciência absolutamente real, é a auto-apresentação do espírito no aparecimento (Kimmerle 14). Portanto, a existência exterior do espírito nos meios reais forma, em oposição ao desdobramento da inteligência como elemento em si mesmo limitado e contraposto à natureza, a esfera do espírito aparente, cujo

5 Siep e Kimmerle observam que Hegel somente leva a subdivisão do texto segundo potências ou meios até a família, o que, segundo Siep, deixa em aberto se o meio da luta pertence à potência da família ou constitui uma nova potência. (Siep 20, p. 186) Já Kimmerle entende que o meio da luta teria de ser dividido entre uma luta por honra e uma luta por posse (Kimmerle 14).

télos, sua absoluta realização, é a apresentação científica do absoluto. O espírito aparente pode, enquanto consciência, apreender-se imediatamente como consciência absoluta no espírito absoluto de um povo, sua substância absoluta, efetivação da idéia como tal e unidade do ser e do devir.

Habermas interpreta a formulação peculiar, dada por Hegel à teoria da consciência em sua combinação com a eticidade, como uma tentativa de romper com o quadro geral de um mentalismo levado às últimas consequências por sua guinada transcendental (Habermas 7, p. 186 ss.), isto é, uma reação às inúmeras oposições conceituais em que incorre o idealismo kantiano-fichteano na tentativa de explicar as questões epistemológicas fundamentais acerca da “origem e da dependência causal do conhecimento” (Habermas 7, p. 193), oposições que desembocam na querela pós-kantiana acerca da “coisa em si” (Habermas 7, p. 193). A resposta de Hegel às antinomias da auto-reflexão consiste em uma compreensão do desenvolvimento da consciência, a “estrutura fundamental não desenvolvida do espírito” (Wildt 22, p. 329), segundo media que “estruturam previamente as potenciais relações entre sujeito e objeto.”⁶ A compreensão hegeliana da consciência como medium se dirige contra a concepção mentalista de uma subjetividade exteriormente limitada e auto-suficiente, a qual é, por isso, presa, segundo Habermas, de dualismos entre o interior e o exterior, ou entre o público e o privado. Aquela razão prática descentrada, depurada pela guinada transcendental do mentalismo, é liberada por Hegel dos limites auto-referentes da reflexão sobre si, o que significa que Hegel confere voz às relações entre sujeito e objeto já previamente estabelecidas antes que o próprio sujeito efetivo incorra em determinadas contraposições ao seu exterior.

Hegel refuta a tese de que o sujeito cognoscente, falante e agente se encontra diante da tarefa de construir uma ponte sobre o abismo entre si e o outro separado dele. Um sujeito

6 A despeito da crítica de Wildt com respeito à confusão de Habermas acerca da conexão estrutural dos *media* se referir às formas de mediação de sujeito e objeto, bem como à não-especificação da questão acerca de se os *media* “concorrem” para a questão geral da constituição da autoconsciência, ou para a questão mais específica da identidade do eu, Habermas continua sustentando sua posição, delineada nos anos 1960.

que está de antemão junto de seu outro não percebe nenhum déficit que exija compensação. Percepções e juízos se articulam em uma teia de conceitos previamente fechada lingüisticamente, ações se perfazem na esteira de práticas executadas. Um tal sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro. (Habermas 7, p. 195).

Com efeito, com o conceito hegeliano de media, a pré-estruturação das relações sujeito-objeto antecipadoras da própria efetividade, é a própria relação tradicional entre sujeito e objeto que é totalmente modificada: sujeito e objeto passam a somente existir em e através de suas relações.

2. Gênese do Espírito Ético nos *Jenaer Systementwürfe* 1803/04

Pretende-se agora analisar, a partir do enlace entre filosofia do espírito e teoria da consciência prefigurado na concepção da consciência como *medium*, a gênese intersubjetiva do espírito ético nos *Systementwürfe* 1803/04. Isso conduzirá à delimitação dos vetores segundo os quais se dá a gênese da consciência absoluta a partir da luta por reconhecimento e da defrontação entre as consciências empíricas formadas pelo trabalho e pela linguagem.

Há implicações no conceito do autêntico *Einssein* da consciência universal e da consciência singular às quais não se fez justiça, no *Naturrechtsaufsatz*, em virtude do predomínio da questão acerca do acolhimento da eticidade relativa na eticidade absoluta, do singular no universal; mas também não no *System der Sittlichkeit*, em parte pelo fato de que a eticidade absoluta fora como que pressuposta, em parte porque faltara o nexo preciso de uma teoria da consciência e, portanto, a perspectiva de uma construção do *Einssein* a partir da perspectiva da consciência singular.

Nos *Systementwürfe* 1803/04, Hegel compreende nitidamente, em vista do estágio de mútua exclusão deflagrado na luta de vida e morte, a gênese do espírito do povo em duas etapas distintas: primeiramente, como uma genuína gênese intersubjetiva do *Einssein*; e somente em um

segundo momento, Hegel aborda, a partir desta gênese intersubjetiva, a relação entre singular e universal como uma relação concernente à substância ética. “Esta consciência absoluta é, portanto, um estar-suspenso (*ein Aufgehobensein*) das consciências enquanto singulares, um estar-suspenso o qual é, ao mesmo tempo, o movimento eterno do chegar-a-si-mesmo de uma delas na outra (*Zu-sich-selbst-Werden eines in einem andern*) e do tornar-se-outro em si mesma (*Sich-anders-Werden in sich selbst*).” (Hegel 9, p. 223). O *medium* do reconhecimento intersubjetivo, ou seja, a própria consciência desdobrada, é a realidade que permite ligar a consciência singular ao seu outro, o espírito ético.

O problema da gênese intersubjetiva⁷ não se torna visível apenas a partir do contexto onde o aparecimento do *Einssein* tem seu lugar, a saber: a luta por reconhecimento. “A totalidade singular vê a si mesma enquanto uma [totalidade] ideal, suspensa, e ela não é mais [totalidade] singular, e sim é para si mesma este estar-suspenso de si mesma, e ela é somente reconhecida, é somente universal enquanto esta [totalidade] suspensa.” (Hegel 9, p. 222). Antes, a própria perspectiva em que emerge o “ser-reconhecido” é, primordialmente, uma perspectiva intersubjetiva, isto é, do reconhecimento de uma consciência singular em outra consciência singular.

Eu sou totalidade absoluta, estando / a consciência dos outros enquanto uma totalidade da singularidade em mim somente como uma [totalidade] suspensa [da singularidade], mas da mesma forma a minha totalidade da singularidade é uma [totalidade] suspensa no outro. A singularidade é singularidade absoluta, infinidade, contrário imediato de si

7 Distanciamo-nos aqui de Honneth, para quem, na medida em que o movimento da consciência se inicia com a confrontação teórica e prática do indivíduo com seu mundo circundante, “o processo intelectual de formação que resulta desta confrontação e se desenvolve na forma de uma reflexão do espírito sobre as capacidades de mediação que já foram executadas por ele intuitivamente, surge primeiro no sujeito individual uma consciência da totalidade, antes que ele, de maneira secundária, conduza aquele nível de generalização ou descentramento da perspectiva do eu que é concomitante com a luta por reconhecimento.” (Honneth 12, p. 52). Eis porque, para Honneth, Hegel pagou sua adesão à teoria da consciência com uma renúncia ao intersubjetivismo em sentido forte, o qual residia no recurso ao ponto de partida teórico-comunicativo aristotélico. Também Wildt não vai nesta direção (Wildt 22, p. 341).

mesma. [É] a essência do espírito: ter em si, de uma maneira simples, a infinitude, de tal forma que a oposição se suspenda imediatamente. Estas três formas do ser, do suspender e do ser como estar-suspenso (*als Aufgehobensein*) são postos absolutamente como um. (Hegel 9, p. 222-223).

A noção da consciência como *medium*, isto é, como unidade inextricável de universalidade e singularidade, indica que o autêntico *Einssein* somente é engendrado em uma perspectiva intersubjetiva que faz coincidir explicitamente a gênese do ser-reconhecido com o momento, inscrito na própria essência da consciência, de conversão da singularidade excludente em singularidade absoluta. O que chama também atenção é que Hegel identifica o momento da singularidade absoluta, unidade dos três momentos que perfazem a “lógica” do movimento da consciência (ser, suspender e ser como estar-suspenso), não com o espírito do povo ele mesmo, mas como sua essência. Em vista do desenvolvimento da teoria da intersubjetividade de Hegel em Jena, este aparentemente simples resultado se registra como um enunciado lapidar: a essência da substância ética enquanto espírito do povo é a estrutura intersubjetiva fornecida pelo ser-reconhecido de uma consciência singular em outra.

Este ser da consciência, que é enquanto totalidade singular, enquanto uma [totalidade] que abriu mão de si mesma, vê-se justamente nisso a si mesma em outra consciência, é imediatamente ela mesma para si enquanto uma outra consciência, ou seja, ela é em outra consciência somente enquanto esta outra consciência de si mesma (*ihrer selbst*), i.e. como [totalidade] suspensa de si mesma. (Hegel 9, p. 222).

É somente este nexos intersubjetivo que pode conectar a idéia do espírito do povo como substância ética ao télos do processo de reconhecimento da consciência singular, marcado pela renúncia de si, pela renúncia à sua perspectiva solipsista e ensimesmada, com vista ao reencontro de si mesma na alteridade no contexto de uma universalidade

intersubjetivamente abrangente, na qual, um “tornar-se reconhecido” que é condição para a existência da consciência (Hegel 9, p. 223), a singularidade está novamente preservada. “Dessa forma, ela é reconhecida: em toda outra consciência, ao ser em uma outra [consciência], ela é o que é imediatamente para si mesma, uma [totalidade] suspensa, por meio do que a singularidade está salva.” (Hegel 9, p. 222).

A questão do “salvamento” da singularidade cria o ensejo para que se aborde o segundo registro em que se aprofunda a gênese do *Einssein*, a saber: a relação entre a singularidade e a substância ética. A preservação da singularidade no contexto de uma “percepção” intersubjetivamente ampliada da totalidade se conecta intimamente com a modificação na compreensão hegeliana do indivíduo imerso na substância, a qual se afasta consideravelmente da perspectiva erguida por uma *Ständelehre*, ainda que o *Naturrechtsaufsatz* a tivesse superado de certa forma, ao explicitá-la em termos de uma teoria da consciência (Hegel 8, II, p. 506). A perspectiva à qual é elevada a consciência singular na experiência da renúncia de si e do auto-sacrifício é nitidamente vinculada não à postura de uma “casta de guerreiros”, mas ao processo pelo qual a totalidade intensiva que emerge da família se expande a uma totalidade extensiva, de maneira que a identificação da consciência com cada uma de suas determinidades é convertida em uma auto-identificação como determinidade de um todo ético, já que o autêntico ser-para-si somente é obtido, em uma nítida antecipação do movimento “fenomenológico” da “verdade da certeza de si”, nesta renúncia que é reencontro de si mesma na alteridade. Ao mesmo tempo, a radicalização de uma disposição para a morte em nome da “totalidade” é agora conectada apenas com a radicalização de pretensão de totalidade da consciência singular (Hegel 9, p. 222).

Eis porque, nos termos precisos da teoria da consciência que subjaz à teoria do reconhecimento e à gênese do *Einssein* nos *Systementwürfe* 1803/04, a imersão da consciência singular na substância ética é compreendida de maneira bastante peculiar. “Ela é uma consciência universal e que persiste, ela não é uma mera forma dos singulares sem substância, mas sim os singulares não são mais: ela é substância absoluta, é espírito de um povo, para o qual a consciência como singular é

forma somente para si, a qual se torna imediatamente uma outra, o lado de seu movimento, a eticidade absoluta.” (Hegel 9, p. 223). Ainda que evidenciando certa influência espinosista – “o espírito absoluto de um povo é o elemento absolutamente universal, o éter, que tragou (*verschlungen*) todas as consciências singulares: a substância única, viva, simples e absoluta.” (Hegel 9, p. 224) –, Hegel compreende aqui a “dissolução do acidente” não tanto de maneira negativa segundo a doutrina da bravura e da disposição para a morte em nome do todo (ainda que este núcleo temático continue a ser, certamente, determinante), mas como uma existência ética do indivíduo, uma existência ética que tem como contrapartida a tessitura de uma existência comunitária baseada em costumes que são, antes de mais nada, intersubjetivamente vinculantes; ou, em outras palavras, modos de vivência comunitária cujo seguimento é sentido pelo indivíduo como elemento imprescindível da constituição de sua própria identidade. “O singular como membro de um povo é um ser ético (*ein sittliches Wesen*), cuja essência [é] a substância viva da eticidade universal, [ao passo que] ela como [consciência] singular, como forma ideal de um ente, [é] apenas como suspensa. O ser (*das Sein*) da eticidade em sua multiplicidade viva são os costumes do povo.” (Hegel 9, p. 223).

Mas já aqui, em seus não publicados *Jenaer Systementwürfe* 1803/04, o distanciamento em relação ao espinosismo – e, por conseguinte, também a Schelling – se torna claro, principalmente na antecipação daquela tese pela qual o Hegel da Fenomenologia se tornou tão inigualável na história da metafísica ocidental, segundo a qual “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (Hegel 8, III, p. 21-22). “Ele tem de ser igualmente a substância ativa, contrapor-se como consciência, e ser o meio aparente (*die erscheinende Mitte*) dos contrapostos, aquilo em que eles são igualmente um – na medida em que nele eles se contrapõem e contra o qual são ativos, seu Uno aniquilante (*ihr vernichtendes Eins*), cuja atividade contra eles é sua própria atividade, assim como sua atividade contra o mesmo [é] a atividade do espírito.” (Hegel 9, p. 224).

Como elemento emergente da luta por reconhecimento, o espírito do povo é a consciência absolutamente real, eticidade absoluta

enquanto unidade da substância e da forma, a qual se efetiva plenamente como “devir do espírito ético” (Hegel 9, p. 225), nos costumes de um povo. O espírito de um povo é, enquanto espírito absoluto nos *Jenaer Systementwürfe* 1803/1804, a substância simples universal e, ao mesmo tempo, a unificação da atividade individual de todos, a obra de todos enquanto devir permanente de tais atividades em seu espírito, em sua substância estável e permanente, “a obra ética do povo” enquanto “ser vivo do espírito universal” (Hegel 9, p. 225).

O espírito do povo tem de se tornar eternamente obra, ou seja, ele é somente como um eterno tornar-se espírito (*als ein ewiges Werden zum Geiste*) (...) Eles o produzem, mas eles o reverenciam como um ente-para-si (*als ein Fürsichseindes*). E ele é para si mesmo, pois a atividade deles, por meio do que eles o engendram, é o suspender deles próprios, ao que eles se dirigem, é o espírito universal sendo-para-si. (Hegel 9, p. 224).

Entretanto, tanto os *Systementwürfe* 1805/06 quanto as *Grundlinien* revelam que, nos primeiros esboços não publicados de Jena, Hegel envereda por uma compreensão de eticidade absoluta na qual o direito e a liberdade do indivíduo assumem um papel subordinado.

3. Notas sobre a relação entre intersubjetividade e substância ética na Fenomenologia

Na *Fenomenologia*, o aprofundamento da realização da consciência-de-si como efetivação do “puro conceito do reconhecer” oferece a oportunidade de frisar aspectos da relação entre intersubjetividade e o “espírito ético”. Para Hegel – à diferença do movimento do reconhecer, que, ao início do tomo “consciência-de-si”, configurara-se como gênese fenomenológica do espírito (Williams 23) –, uma vez que “o objeto a que ela [a consciência-de-si que veio a ser razão, E.C.L.] se refere positivamente é uma consciência-de-si” (Hegel 8, III, p. 262), não se trata mais da simples certeza imediata de ser toda a realidade, “mas é uma certeza

tal, que o imediato tem para ela a forma de um suspenso, de modo que sua *objetividade* só vale como superfície, cujo interior e essência é a *própria consciência-de-si*” (Hegel 8, III, p. 262). Retomando, em um nível superior, o movimento da consciência-de-si e prenunciando o resultado em que deságua o movimento da “consciência-de-si que reconhece” na *Enciclopédia*, Hegel vincula à efetivação do movimento do reconhecimento a forma universal da consciência-de-si. Trata-se da fórmula que designa o “verdadeiro conceito de consciência-de-si”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito: “é uma consciência-de-si universal em si, que é tão efetiva em uma outra consciência que essa tem perfeita independência ... [Tão efetiva] que justamente nessa independência está cônica da sua unidade com a outra, e só nessa *unidade* com tal essência objetiva é consciência-de-si.” (Hegel 8, III, p. 263).

Ao fazer coincidir, como se verá mais à frente, a efetivação deste conceito de autoconsciência racional com a estruturação do mundo sócio-político, Hegel pretende que o espírito se estruture fundamentalmente a partir de uma intersubjetividade plenamente recíproca. “Nada há aqui que não seja recíproco, nada em que a independência do indivíduo não se atribua sua significação *positiva* – a de ser para si – / na dissolução de seu ser-para-si e na *negação* de si mesmo.” (Hegel 8, III, p. 264-265). O espírito é o Si da liberdade intersubjetiva dos indivíduos que se identificam consigo mesmos.

Assim, no espírito universal, tem cada um a certeza de si mesmo – a certeza de não encontrar, sendo na efetividade, outra coisa que a si mesmo. Cada um está tão certo de si mesmo quanto dos outros. Vejo em todos eles que, para si mesmos, são apenas como essências independentes, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros, de modo que essa unidade é através dos outros como é através de mim. Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo. (Hegel 8, III, p. 265).

Esta “unidade espiritual” das consciências-de-si independentes, “o *conceito*, que já surgiu para *nós*”, o qual é, para a consciência, todavia, “espírito ainda interior”, mas como “substância já amadurecida em seu ser-ai” (Hegel 8, III, p. 263), efetiva o conceito de reconhecimento. “Ela então é o *espírito*, que tem a certeza de ter sua unidade consigo mesmo na duplicação de sua consciência-de-si e na independência das duas consciências-de-si [daí resultantes].” (Hegel 8, II, p. 262). O reconhecimento é a unificação de duas consciências-de-si sendo para si através do duplo movimento bilateral do encontrar-se no outro e do distanciar-se dele, mediante o qual ambos suprimem sua individualidade imediatamente excludente, sem perder sua independência, constituindo, portanto, uma esfera de universalidade da qual ambos tomam parte autonomamente e no âmbito da qual cada um encontra no outro sua liberdade e se conhece como tal. O paradoxal na relação dialética da intersubjetividade é que cada termo contém toda a relação (Williams 23, p. 53).

O ser-reconhecido é aquela consciência-de-si “que tem em outra consciência-de-si livre a certeza de si mesma, e aí precisamente encontra sua verdade.” (Hegel 8, III, p. 263) Segundo as condições do problema, expostas no início do capítulo sobre a “Consciência-de-si”, este ser-reconhecido é justamente a procurada “verdade da certeza de si mesmo”, a qual é pronunciada na abertura da segunda divisão do capítulo “Razão”, a “razão ativa” ou “a efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma”. Somente através do reconhecimento recíproco surge a verdadeira liberdade da consciência-de-si, que consiste na minha identidade com o outro. Esta “liberdade de um com o outro” unifica os homens de “maneira interior”, de tal maneira que, sobre seu fundamento, abre-se o “reino da eticidade” (Hegel 8, III, p. 263), e “esse reino não é outra coisa que a absoluta *unidade* espiritual dos indivíduos em sua *efetividade* independente.” (Hegel 8, III, p. 263).

A recuperação, ao nível da efetivação racional da “certeza de si mesmo”, deste conceito verdadeiro da consciência-de-si orienta, novamente, a persecução da perspectiva da consciência engajada na experiência, a qual deve se tornar, por meio da mesma, consciente da necessidade da relação interpessoal não somente para a sua “

independência”, mas também para a constituição socialmente mediada de sua identidade, ou seja, o fato incontornável de que sua perspectiva independente somente adquire sentido pela tomada de consciência de seu engendramento a partir de um mundo sociocultural, no qual a mesma alcança sua existência universal. “Ao elevar sua consciência à universalidade, toma-se razão *universal*, e o indivíduo é consciente de si como razão, como algo já reconhecido em si e para si /, que unifica em sua pura consciência toda a consciência-de-si. É a essência espiritual simples que, ao chegar à [luz da] consciência, é, ao mesmo tempo, substância real.” (Hegel 8, III, p. 262-263).

Portanto, na *Fenomenologia*, na passagem que fornece o sentido geral para o desenvolvimento do espírito a partir da razão, a realização da intersubjetividade simétrica (relação interpessoal) em um sentido horizontal tem como contrapartida, justamente, a passagem para a possibilidade de uma realização do reconhecimento em um sentido vertical, isto é, em formas de identidade entre o si e a substância. É justamente a possibilidade de apreender a outra autoconsciência como livre e independente, mas, ao mesmo tempo, como idêntica a mim mesmo, que abre a perspectiva de um todo substancial comum, os costumes do povo, que determinam a consciência de todos e são, ao mesmo tempo, obra dos mesmos. “Essa *substância ética* (...) é a consciência-de-si efetiva ou o *etos*. Inversamente, a consciência *singular* só é esse Uno sendo, porque em sua própria singularidade está cônica da consciência universal, como de seu [próprio] ser: porque seu agir e seu ser-aí são o etos universal.” (Hegel 8, III, p. 263).

A substância universal dos costumes forja a identidade através da qual cada um pode saber-se a si mesmo no outro, justamente porque, na medida em que a universalidade dos costumes é obra produzida pelos singulares, os mesmos sabem a si mesmos como produto e como origem dos costumes universais, isto é, como ser-um das individualidades e como dispersão do mesmo em unidades independentes, de maneira que o universal efetivado primeiramente na consciência e no fazer dos singulares, é consciência-de-si efetiva. Trata-se, com isso, da unidade entre “eu e nós”, a consciência de que cada um é constitutivo para a substância universal e para a consciência individual do outro, antecipada pelo

conceito verdadeiro da autoconsciência. A consciência de que costumes e instituições de uma comunidade constituem tanto obra quanto a substância da singularidade que, negando a si mesma, reconhece-se em tais instituições, representa a transição, na *Fenomenologia*, do capítulo sobre a razão para aquele sobre o espírito, cujo desenvolvimento consistirá em fazer a mediação desta unidade imediata entre universalidade e singularidade com o princípio moderno do absoluto saber de si da autoconsciência.

O início do desenvolvimento da “razão ativa” – e, principalmente, o prólogo incluído sob “B. A Efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma” (Hegel 8, III, p. 262-269) – é um daqueles momentos que o leitor da *Fenomenologia* deve aproveitar, encorajado pelas observações antecipadoras do “filósofo”, para fazer um balanço do desenvolvimento precedente, bem como para se acercar do movimento subsequente da obra, principalmente no que diz respeito aos prognósticos para uma auto-efetivação da autoconsciência racional na esfera sociopolítica, contexto em que Hegel lança mão de seu conceito de eticidade enquanto efetivação da consciência-de-si individual em e através dos costumes de um povo. “É na vida de um povo que o conceito tem, de fato, a efetivação da razão consciente-de-si e sua realidade consumada.” (Hegel 8, III, p. 263). Seguindo sua concepção de eticidade forjada nos anos de Jena, Hegel atribui a esta “efetivação” o caráter de uma “auto-percepção” do singular em um quadro socioinstitucional considerado como algo que emerge também daquele mesmo, como uma obra conjunta de si mesmo e dos outros em uma existência social intersubjetivamente marcada por um alto grau de cooperação. “Do mesmo modo, esse universal é, por sua vez, o *agir* dessas essências como singulares; ou a obra por elas produzida.” (Hegel 8, III, p. 264).

Se o capítulo como um todo recupera, no estágio superior da razão, o movimento da autoconsciência (Siep 21, p. 144), é lícito supor que também as considerações antecipatórias do “filósofo” retomem, em um nível superior, a gênese fenomenológica do espírito com o “puro conceito do reconhecer”. Tal “antecipação superior” da direção a ser tomada pela efetivação social da autoconsciência racional se torna mais saliente, na medida em que Hegel deixa claro que a questão acerca da

perda da imediatez e “felicidade” (Hegel 8, III, p. 265-266), própria à eticidade na pólis antiga, pelo processo histórico-espiritual que forjou a consciência do indivíduo da dignidade de sua existência singular, a consciência do valor absoluto da liberdade individual – e, com ela, o exame de instituições segundo critérios de uma razão prática universal – encontra-se ainda em um estágio superior da experiência da consciência; e que, portanto, no desenvolvimento da “razão ativa”, trata-se ainda de tentativas de constituição de uma comunidade racional a partir de uma compreensão da autoconsciência moderna enquanto apartada de sua gênese histórico-espiritual na eticidade substancial antiga.

“Para nós, a verdade dessa consciência-de-si racional é a substância ética; no entanto, para ela, aqui está somente o começo de sua experiência ética do mundo. Segundo a alternativa de que a consciência ainda não chegou à substância ética, esse movimento impele em sua direção.” (Hegel 8, III, p. 267). A antecipação feita pelo “filósofo” do conceito de razão prática enquanto eticidade é que permite ver, nos desenvolvimentos empreendidos nos capítulos “O prazer e a necessidade”, “A lei do coração e o delírio da presunção” e “A virtude e o curso do mundo”, tentativas malogradas de uma unidade da eticidade da pólis antiga com o conceito moderno de subjetividade. “Essa certeza agora tem de elevar-se à verdade, para a consciência-de-si: o que para ela vale como sendo *em si*, e em sua certeza *interior*, deve entrar na sua consciência e vir-a-ser *para ela*.” (Hegel 8, III, p. 262).

A conexão com o movimento precedente fica visível, na medida em que Hegel compreende a “racionalidade prática da eticidade” enquanto unidade do ser-em-si e do ser-para-si da razão, unidade que é para ela, do ponto de vista do atual estágio da experiência da consciência, apenas um espírito interior. “Essa unidade do ser para outro – ou do fazer-se coisa – com o ser-para-si, essa substância universal fala sua *linguagem universal* nos costumes e nas leis de seu povo.” (Hegel 8, III, p. 265). Nestes termos, a antecipação do “filósofo”, ainda que comedida e lacônica, fornece, seguindo o “puro conceito do reconhecer”, a estrutura fundamental da transformação do reconhecimento horizontal em uma estrutura intersubjetiva simétrica no sentido vertical, isto é, a elevação da consciência-de-si individual, que se reconhece em outra

consciência-de-si, à sua plena efetivação em um “nós”. Eis porque Hegel tende a caracterizar esta figura da razão prática enquanto eticidade conectando seus dois planos: a substância real do costumes e normas de um povo, forjada a partir da unificação da autoconsciência dos indivíduos. “A razão está presente como fluida *substância* universal, como imutável *coisidade* simples, que igualmente se refrata em múltiplas essências completamente independentes, como a luz nas estrelas, em seus inúmeros pontos rutilantes.” (Hegel 8, III, p. 264) A vida de um povo é então a realidade plenamente acabada do conceito da efetivação da razão consciente de si na independência do ser-outro.

Se a ênfase com o “puro conceito do reconhecer” estava na mediação intersubjetiva da comprovação da “independência”, com o conceito da razão prática enquanto eticidade a ênfase é posta na constituição recíproca entre o “eu” e o “nós”, entre a razão subjetiva e a razão universal, na qual os singulares recebem, pela auto-suspensão de sua singularidade excludente, seu sustentáculo, sua substancialidade. “Em seu absoluto ser-para-si, tais essências não só *em si* se dissolvem na substância independente simples, mas ainda são *para si mesmas*; cômicas de serem tais essências simples singulares, porque sacrificam sua singularidade e porque essa substância universal é sua alma e essência.” (Hegel 8, II, p. 264). Os indivíduos emergem desta substância ética na medida justamente em que vivem, pensam e agem de acordo com padrões de orientação prática universalizados, e se formam como indivíduos independentes segundo processos de aprendizagem pré-estruturados nesta existência social concreta. Embora tais orientações práticas “padronizadas” possam ser, na medida em que se sedimentam em normas, leis e costumes, consideradas “na *abstração da universalidade*”, pelo que se tornam apenas “lei *pensada*” (Hegel 8, II, p. 263), elas exprimem concretamente, pensa Hegel, “o que cada indivíduo *é e faz*, o indivíduo não as conhece somente como sua coisidade objetiva *universal*, mas também nela se reconhece, ou: [conhece-a] como *singularizada* em sua própria individualidade, e na de cada um de seus concidadãos.” (Hegel 8, III, p. 265).

Um pormenorizado quadro institucional que permita esta efetivação, ainda mais em um sentido que possa eliminar a unilateralidade de processos de socialização que não reconheçam plenamente a formação

diversificada da individualidade, que constitua, portanto, a possibilidade de uma formação aberta da comunidade pela interação com processos de individualização, somente pode ser depreendido dos textos sistemáticos sobre a teoria da eticidade, especialmente das *Grundlinien*, ainda que Hegel empreenda, no presente capítulo da *Fenomenologia*, uma primeira consideração concreta da unidade entre indivíduo e espírito do povo através cooperação social do trabalho individual na satisfação geral das carências (Hegel 8, III, p. 264).

Development of the “ethical spirit” in Hegel’s Jena writings

Abstract: This paper intends to investigate the development of the “ethical spirit” in Hegel’s Jena writings. Based on Hegel’s notion of consciousness as “middle” (Mitte), discussed in the philosophy of the spirit (1803/04), the task is firstly to analyze the methodological conditions for the foundation of ethical life’s unfolding on a consciousness theory. Then the aim is to consider the development of ethical spirit as a movement in which its intersubjective constitution and the relation of the individual to the ethical substance are articulated. Finally, starting with Hegel’s conception of practical reason as ethical life, delineated in the *Phenomenology*, I argue that, besides the connection between consciousness theory and conceptual development of ethical life, Hegel maintained that two-fold constitution of the ethical spirit.

Key-words: consciousness – ethical life – intersubjectivity – philosophy of the spirit – substance.

Bibliografia

1. BAUM, M. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier, 1989.
2. DÜSING, K. Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: *HST* 5, p. 95-128, 1969.

3. _____. Die Entstehung des spekulativen Idealismus. In: JAESCHKE, W. *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
4. FALKE, G. Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’. *Interpretation und Kommentar*. Berlin: Lukas-Verlag, 1996.
5. GILBERT, G. *Critique et dialectique: l’itinéraire de Hegel à Iéna, (1801-1805)*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982.
6. HABERMAS, J. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenerser “Philosophie des Geistes”. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1974.
7. _____. Wege der Detranzendentalisierung: Von Kant zu Hegel und zurück. In: *Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
8. HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
9. _____. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner, 1986.
10. _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Loyola, 1992.
11. _____. *System der Sittlichkeit [Critik der Fichteschen Naturrechts]*. Hamburg: Felix Meiner, 2002.
12. HONNETH, A. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
13. KAHLENBERG, T. *Die Befreiung der Natur. Natur und Selbstbewusstsein in der Philosophie Hegels*. Hamburg: Felix Meiner, 1997.
14. KIMMERLE, H. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels “System der Philosophie” in den Jahren 1800-1804*. Bonn: Bouvier, 1970.
15. LIMA, E.C. *Direito e Intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Tese (Doutorado em Filosofia). Campinas: IFCH-Unicamp, 2006. 293 p.
16. LUKÁCS, G. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin; Weimar: Aufbau-Verlag, 1986.
17. MÜLLER, M. O direito natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo. *Filosofia Política*, Rio de Janeiro, 5, p. 41-66, 2002.
18. PINKARD, T. *Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

19. SCHNÄDELBACH, H. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
20. SIEP, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg; München: Alber, 1979.
21. _____. Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes. In: KÖHLER, D. *G.W.F Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademische Verlag, 1998.
22. WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.
23. WILLIAMS, R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press, 1997.