

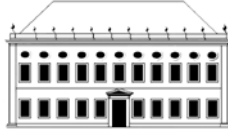
Edmundo Balsemão Pires  
Coordenação



till Reading  
Hegel

200 Years after the  
Phenomenology of Spirit

(Página deixada propositadamente em branco)



D O C U M E N T O S

I  
IMPRESSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS  
U

COORDENAÇÃO EDITORIAL  
Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: [imprensauc@ci.uc.pt](mailto:imprensauc@ci.uc.pt)  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

PRÉ-IMPRESSÃO

SerSilito • Maia

EXECUÇÃO GRÁFICA

SerSilito • Maia

ISBN

978-989-8074-76-8

DEPÓSITO LEGAL

289813/09

ISBN Digital

978-989-26-0475-6

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0475-6>

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

 Programa Operacional Ciência e Inovação 2010  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

UNIDADE I&D | LINGUAGEM, INTERPRETAÇÃO E FILOSOFIA

© Fevereiro 2009, Imprensa da Universidade de Coimbra

Edmundo Balsemão Pires  
Coordenação



till Reading  
Hegel  
200 Years after the  
Phenomenology of Spirit

(Página deixada propositadamente em branco)

## SUMÁRIO

<b>Nota de Apresentação</b> .....	7
<b>Angelica Nuzzo</b> Phenomenology, history, and the question of memory.....	9
<b>Annette Sell</b> Das Lebendige in der Vernunft. Zur „Beobachtung der Natur“ in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ .....	19
<b>Burkhard Nonnenmacher</b> “The power of Spirit lies rather in remaining the selfsame Spirit in its externalization”. Spirit, Manifestation and Absolute Notion at the end of Hegel’s <i>Phenomenology of Spirit</i> .....	31
<b>Carlos Morujão</b> Hegel e a Revolução Francesa .....	43
<b>Christoph Asmuth</b> Negativity – Hegel’s Solution to the Question of Philosophical System in the Preface to the <i>Phenomenology of Mind</i> .....	53
<b>Christoph Binkelmann</b> Self-preservation and Self-consciousness in Hegel’s <i>Phenomenology of Mind</i> ....	65
<b>Diogo Ferrer</b> Observing Reason in Hegel’s <i>Phenomenology</i> .....	75
<b>Edmundo Balsemão Pires</b> Phenomenology as the Justification for the self-reference of the Absolute....	87
<b>Eduardo Chitas</b> Da certeza sensível na <i>Fenomenologia do Espírito</i> .....	109
<b>Hans-Georg Bensch</b> Modelle des „Gleichnamigen“ in <i>Kraft und Verstand</i> .....	121
<b>João Lopes Alves</b> Do mundo natural ao mundo ético na <i>Fenomenologia do Espírito</i> .....	131
<b>José Barata-Moura</b> A ontologia da fenomenologia. No segundo centenário da <i>Phänomenologie des Geistes</i> de G. W. F. Hegel. ....	145
<b>Lorenz B. Puntel</b> The <i>Phenomenology of Spirit</i> and the Unity of Hegel’s Philosophy: a systematic reappraisal .....	171
<b>María del Carmen Paredes-Martín</b> Escepticismo y dialéctica .....	199
<b>Mariano Álvarez-Gómez</b> El movimiento de la vida de la verdad .....	213

<b>Myriam Bienenstock</b>	
Religião e “Religião Natural” na <i>Fenomenologia do Espírito</i> de Hegel.....	225
<b>Robert Pippin</b>	
Developmental Justification: The Idea of a ‘Logic of Experience’ in Hegel’s <i>Phänomenologie des Geistes</i> .....	245
<b>Teresa Pedro</b>	
A proposição especulativa na <i>Fenomenologia do Espírito</i> de Hegel .....	259



## NOTA DE APRESENTAÇÃO

Associando-se a um amplo movimento comemorativo europeu e norte-americano, o Instituto de Estudos Filosóficos, com sede na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em colaboração com a unidade de I&D L.I.F. – “Linguagem, Interpretação e Filosofia” e com o “Centro de Filosofia” da Universidade de Lisboa organizou nos dias 19 e 20 de Novembro de 2007 um Congresso Internacional comemorativo dos 200 anos da *Fenomenologia do Espírito* de G. W. F. Hegel, obra publicada inicialmente em 1807.

Trata-se de uma obra essencial do pensamento filosófico da Europa de 1800, nascida na época de Napoleão e, por conseguinte, num período especialmente conturbado para a consciência de si dos europeus, divididos entre as ambições do Império e os particularismos nacionalistas e intelectualmente fendidos entre Iluminismo e Romantismo.

O seu significado não se restringe à descoberta de novos utensílios terminológicos para a Filosofia, à crítica do pensamento de outros filósofos ou à sugestão de uma nova orientação metódica. Muitas das perspectivas de análise desta obra ficaram associadas ao imaginário da Teoria da Sociedade, como é o caso com a célebre análise da relação de servidão, tornando-se tópicos obrigatórios do discurso público e da linguagem dos intelectuais, o que implica que a reflexão sobre a herança da *Fenomenologia do Espírito* seja, hoje, um assunto de alcance tão vasto que mal cabe no alforje dos filósofos de profissão.

Não obstante todo o alcance intelectual vasto desta obra de G. W. F. Hegel ela continua a suscitar problemas filosóficos que devem ser enfrentados com o rigor analítico dos filósofos profissionais, nas vertentes tradicionais da investigação filosófica (Metafísica e Teoria do Conhecimento, Filosofia da Mente, Ética e Política, Estética, Antropologia Filosófica) e da História da Filosofia. Por isso, fazia todo o sentido que a celebração dos 200 anos da obra do filósofo de Estugarda fosse, por um lado, um acontecimento público de grande relevo nacional e internacional, justificando-se perfeitamente a sua inserção no conjunto de actividades científicas sob os auspícios da Presidência Portuguesa da União Europeia, mas também uma ocasião para um encontro de trabalho de alguns dos mais reputados investigadores internacionais sobre a obra de Hegel.

O laço entre espaço público e reflexão filosófica constitui porventura o ambiente mais propício para a celebração do pensamento de Hegel e o Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra considerou que uma tal iniciativa só viria lustrar a comunidade científica portuguesa, particularmente a comunidade filosófica, assim como a Presidência portuguesa da União Europeia.

Por ocasião deste congresso, a comunidade filosófica portuguesa teve a grata oportunidade de se confrontar com algumas das mais recentes orientações de análise da obra do filósofo, pondo-se a si mesma à prova quanto às suas aptidões analíticas. Aqui se deixa o retrato de um tal encontro, tanto quanto possível fiel ao que foram, na altura, as exposições dos diferentes autores.

Cumpre-me agradecer à Imprensa da Universidade de Coimbra, ao Director, Prof. Doutor José de Faria Costa e à sua Directora-Adjunta, Maria João Padez de Castro, o pronto acolhimento desta iniciativa editorial e o trabalho paciente de todos os colaboradores.

Coimbra, Fevereiro de 2009

*Edmundo Balsemão Pires.*

## PHENOMENOLOGY, HISTORY, AND THE QUESTION OF MEMORY

Amos Funkenstein opens the first issue of the journal “History and Memory” (1989) quoting Hegel’s *Lectures on the Philosophy of History*. At stake is one of the most debated topics in the contemporary historical discussion: history and collective memory. “History combines in our language the objective as well as the subjective side. It means both *res gestae* and *historia rerum gestarum*”<sup>1</sup>. This connection, observes Funkenstein, is not accidental. For, without memory of the past there is no history, in the sense of events meaningful for the collective. “Collective consciousness presumes collective memory”, he claims, “as without it there is no law and justice, no political structure, and no collective objectives. Without ‘history’ there is no history and no state”. Collective memory is the condition for the constitution of the agent of history. Yet, Funkenstein remarks the ambiguity of Hegel’s passage. Does he embrace the ancient and medieval view that there is no (objective) history without the written record of history (historiography) or does he rather perhaps claim that objective history depend on that “elusive entity known today as ‘collective memory’”<sup>2</sup>?

Although Hegel sets the tone for Funkenstein’s reflections, he remains an accidental presence in this historian’s discussion. The necessary reference when the issue of collective memory is invoked is Maurice Halbwachs. In his seminal *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), contrasting the view that only individuals can remember and that collective memory can be at the most only a metaphor, Halbwachs famously claims that individual memory depends on and is structured according to the social frameworks in which all individual activity is inscribed. Collective memory is a social reality transmitted and sustained by the conscious efforts and institutions of the group. It is only to the extent that the individual is placed within a social context that she is able to recollect – and this holds true even for utterly individual and apparently private events. Individuality is the product of collective memory and cannot exist or have meaning without a social framework. If memory is crucial to personal identity, personal identity is necessarily

---

<sup>1</sup> Glockner, p. 97-98. Or, in another formulation, “Die eigentliche, objective Geschichte eines Volks fängt erst da an, wo sie auch eine Historie hat.”. Hoffmeister, 15 (“the proper, objective history of a people (*Geschichte*) starts only at the point in which it also has a *Historie*”).

<sup>2</sup> A. Funkenstein, “Collective Memory and Historical Consciousness”, in: *History and Memory*, 1,1, 1989, p. 5-26, 5.

built out of references to and interactions with social objects, institutions, and events. On this view, even self-consciousness is never entirely personal.

Halbwachs' anti-psychologistic and anti-individualistic thesis was close to revolutionary has inspired crucial works on Jewish history, and starting with the 1980s has taken the center-stage in the historical debate. The philosophical underpinnings of the thesis, however, are rarely investigated. And Hegel is not a presence in this debate. In those few cases in which he is mentioned, he is a reference so loaded with ideological ascendances that his 'specter' is discarded as soon as it appears. Thus, Funkenstein maintains that Halbwachs' collective memory is ultimately a modernist equivalent for Hegel's "hypostatization of memory" as *Volksgeist*.<sup>3</sup>

In what follows, I raise the problem of collective memory in Hegel's philosophy, turning Hegel into a direct participant in this historians' discussion, and using the concept to shed new light on his idea of history. My suggestion is that Halbwachs' fundamental idea is in essence very Hegelian, and that his thesis on collective memory can help re-think some important aspects of Hegel's philosophy. The full force of Hegel's conception of collective memory, however, is not displayed in the philosophy of history but in the *Phenomenology*. Here I shall re-propose Funkenstein's questions: Where does collective memory reside, how is it expressed, and how does it relate to history?

The figure of *Erinnerung* is ubiquitous in Hegel's system. It is accompanied by a terminological differentiation that ranges from *Gedächtnis* to *Andenken*; it is often used in highly metaphorical and suggestive connections but it also as often simply reiterates scholastic psychology and pre-Kantian views on the topic.<sup>4</sup> Elsewhere, I have investigated the role of what I called "dialectic memory" in the development of the Logic and the Psychology of subjective spirit.<sup>5</sup> Now I turn to the *Phenomenology* and the philosophy of objective spirit. I suggest that in this connection collective memory becomes crucial for Hegel in its functioning as "ethical memory" – *Erinnerung* becomes *sittlich*. I argue that it is ethical memory that is responsible for transforming substance into subject – as the programmatic claim of the preface to the *Phenomenology* puts it. Thereby, ethical memory constitutes the structures of *Geist*. Ultimately, the *Phenomenology* is itself the collective memory of the historical movement leading up to the standpoint of Hegel's own historical present: the last chapter of the *Phenomenology* gives the standpoint of the preface; the *Phenomenology* is the collective memory of the spirit of an age. Through collective or ethical memory history is channeled into a "phenomenology" of spirit.

But what is the relation between memory and history? And what is the conception of history to which Hegel's idea of ethical memory leads? Here I can give you only some hints as to the direction that I want to take with regard to these questions.

---

<sup>3</sup> See Kervin L. Klein, "The Emergence of *Memory* in Historical Discourse", in: *Representations*, 69, 2000, p. 127-150, 135.

<sup>4</sup> See C. Cesa, "Notes sur Dialectical Memory: Thinking and Recollecting: Logic and Psychology in Hegel de Angelica Nuzzo", in: *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, ed. by A. Brancacci, G. Gigliotti, Napoli, Bibliopolis, 2006, p. 121-137.

<sup>5</sup> See A. Nuzzo, "Dialectical Memory: Thinking and Recollecting: Logic and Psychology in Hegel", in: *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, ed. by A. Brancacci, G. Gigliotti, Napoli, Bibliopolis, 2006, p. 89-120.

While the link between memory and history seems, at first glance, obvious, on closer examination it appears rather problematic. If we turn again to Halbwachs we see that memory – and particularly collective memory – is often opposed to history. Its contents tend to differ from those of history; siding with religion rather than with historical truth collective memory is often construed as a-historical. Thus, whereas Halbwachs brings to the fore the constitutive connection between personal and collective memory, he contrasts collective memory to “historical memory”.

If it is true, as I will try to show below, that Hegel does have a concept of collective memory and that such concept lays the foundation for his idea of *Geist*, then the question arises of what is the connection between collective or ethical memory and history. Where is historical consciousness located within a phenomenology of spirit?

At first glance history seems to be the exact opposite of memory: it is spirit’s *Entäusserung* rather than its *Erinnerung*; it is alienation and exteriorization in time, space, and existence rather than spirit’s return to the depths of self-consciousness. The opposition, however, dialectically confirms the necessary relation of the two terms.<sup>6</sup> In fact, the most explicit link between memory and history appears in the famous last page of the *Phenomenology*. The figure of “*absolutes Wissen*” is the “recollection of all the spirits” that have appeared throughout the process. At the end, the historical succession of these spirits is frozen in a fixed image: they are disposed in a “gallery”<sup>7</sup> to be finally contemplated together, their sight disclosing the new depth of the picture – *Er-Innerung*. The reality that spirit displayed throughout history is consigned to the virtual existence of a figure fixed in memory. History as the contingent, often chaotic, manifestation of events is now re-organized – re-collected, as it were – in the unitary grasp of “*begriffene Geschichte*”: conceptual history. Through collective memory history finally yields to the concept. “*Begriffene Geschichte*” is indeed memory; it displays the collective dimension of the “realm of spirits (*Geisterreich*)”; and yet, with the help of Schiller’s verses, it is meant to transcend the finitude of world history opening up to the infinite and eternal.<sup>8</sup> In the face of the infinite, history seems to be concluded or, at least, left behind. As history is completely recollected it is also finally forgotten. The new world of spirit arising as the dimension of the present (*Gegenwart*) is the world of a new immediacy in which spirit must start again from the beginning “as if all that precedes were lost for it; as if it had not learned anything from the experience of past spirits”<sup>9</sup>. The historical present is disclosed as the phenomenological past is left behind and forgotten.

At the end of the *Philosophy of Right*, Hegel presents world history according to a different model. Schiller is invoked again, but Hegel is now interested in a very different idea than the connection between *Erinnerung*, history, and the infinite. The claim is: *Weltgeschichte* is *Weltgericht*. I want to suggest that the ideas of judgment

---

<sup>6</sup> V. Verra, “Storia e memoria in Hegel”, in: *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 13-40, 16ff., rightly insists on the crucial importance of the concept of *Erinnerung* for Hegel’s philosophy of history. His analysis, however, leads us to the threshold of this thesis more than arguing for it.

<sup>7</sup> TW 3, p. 590.

<sup>8</sup> For the connection between *Erinnerung* and the infinite (in relation to Plato) see Verra, “Storia e memoria”, cit., p. 31-32, who does not see any tension between the two terms.

<sup>9</sup> TW 3, p. 591.

and justice offer, at this point, an alternative model of thinking history than the idea of collective memory – the *Erinnerung* that closes the *Phenomenology*.<sup>10</sup> In Hegel's later philosophy the idea of history as *Weltgericht* is the dialectical correction of the shortcomings of collective or ethical memory still dominating the approach to history of the *Phenomenology*. Ethical memory does only lead as far as the political state or, in the *Phenomenology*, as far as the concept. World history requires that we overcome the limitation (indeed the injustice) of memory and assume as key the idea of justice – the concept must become judgment. Although I cannot argue for this thesis here I want you to keep it in mind as the goal of my analysis.

With this thesis I read Hegel's position in the light of a broader philosophical concern. I am not persuaded by the views that reduce history to something like 'humanity's memory'. And I oppose a too simplistic connection between memory and history – and not only on the grounds of the alleged a-historical nature of memory. The end of the *Phenomenology* shows the close dialectic connection between memory and forgetfulness. Memory produces history – and phenomenological advancement – by (selectively) forgetting the past. Indeed, historically, collective memory has mainly been effective on the basis of what it has left out or forgotten – on the basis of its one-sidedness as Hegel would put it. As Yerushalmi has pointed out, the opposite of forgetfulness is not remembrance but justice. It is the ancient idea of history as final historical judgment to which Hegel goes back in his notion of *Weltgeschichte* as *Weltgericht*. It is precisely this idea that I consider worth of taking up again and that I want to propose as the final, dialectic result of Hegel's reflection on ethical memory. Being ethical but also necessarily (and dialectically) associated with forgetfulness, memory must be overcome for history as final historical justice to be possible. The development of the reality of *Geist* has in ethical memory a crucial turning point; it is justice, however, that must preside over world history. Ethical memory leads to history insofar as it is *aufgehoben* by and in the idea of justice. The lesson of the end of the *Phenomenology* leads Hegel to the different model of *Weltgeschichte* as *Weltgericht*.

## I. Geometries of Memory

I shall now proceed to the analysis of one of the *loci memoriae* of the *Phenomenology*, in which the problematic of history is channeled into the phenomenological development forcing Hegel to re-think the structure of the process – the beginnings of the chapter *Geist*. Here the intervention of *Erinnerung* allows Hegel to reorganize the phenomenological process according to radically new criteria. The *Phenomenology* works on the basis of its textual "internal memory", namely, on the basis of a web of internal recollections and cross-references that are responsible for the advancement of the process. The book itself, in this perspective, is the work of memory. According to a long-standing historical tradition memory is the itinerary of self-transformation that is connected with the creation of 'memorable' texts. I attempt here a reading of Hegel's 1807 book in this tradition.

---

<sup>10</sup> On the problematic character of the notion of *Erinnerung* concluding of the *Phenomenology* see Verra, "Storia e memoria", cit., 39-40.1965,

## I.1. Figures of Memory-Substance Becoming Subject

The *Phenomenology* opens with an appeal to *Erinnerung* (preface) and closes instituting the connection between *Erinnerung* and history. In-between the two (acts of) *Erinnerung* lies the phenomenological development through which consciousness is led to absolute knowing. *Geist* appears as a fundamental station in this development. With *Geist*, history emerges thematically before the conclusion of the process, midway through it, and radically changes the nature of the development. The appearance of history is a break both in the phenomenological narrative and in consciousness's experience. The issue of up to what point Hegel's 1807 work follows a unitary plan has often been raised, much debated, but not definitely solved.<sup>11</sup> Although it is not my direct concern here, that issue is related to my two questions. First, how is history thematically channeled into the phenomenological process? Hegel can claim that spirit is constitutively historical only if the phenomenological process succeeds in integrating history in the movement of self-consciousness (or, alternatively, if the phenomenology succeeds in becoming a philosophy of history). Second, assuming Hegel's famous claim of the preface: the crucial point is "to comprehend and express the true not as substance but also as subject"<sup>12</sup> as an adequate description of the general program of the work, what is the role that memory plays in this process?

My suggestion is that key to both questions is the concept of *Gestalt* and the use that the "internal memory" of the *Phenomenology* makes of it. The idea of "figure" is both Hegel's means to channel history into the development of consciousness and the mediating structure that allows substance to become subject. *Gestalt* is the concrete manifestation of the "internal memory" of the work. *Gestalt* is the mediating link between substance and subject insofar as memory becomes, in turn, "ethical memory". To lead on to history and spirit memory must lose its individual, merely psychological character, become itself collective, and thereby anchor individuality within the ethical substance. Ethical memory transforms the "figures of consciousness" into "figures of a world", transforming consciousness into "historical consciousness". At this juncture, the phenomenology becomes a philosophy of history.

The notion of *Gestalt*, whose use is abundant in the *Phenomenology* as in no other Hegelian work,<sup>13</sup> brings together the two semantic fields that the end of the work announces as the forms of alienation of the concept, namely, nature and history,

---

<sup>11</sup> See O. Pöggeler, "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", in: *Hegel Studien*, Beiheft, 3, p. 49-51. For different attempts at a "partition" of the work, see already Lukacs and Hyppolite, who following Lasson, and confirmed by Hegel's 1808 encyclopedic exposition in 1808, view the first three chapters (Consciousness, Self-consciousness, Reason) corresponding to subjective spirit; the chapter (AA) *Geist* corresponding to objective spirit; and (BB) *Religion* and (CC) *absolute Wissen* corresponding to the later absolute spirit. For successive criticisms of this proposal see S. Landucci, *La coscienza e la storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, 47f. See also P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, PUF, 1968; Michael N. Foster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

<sup>12</sup> TW 3, 23.

<sup>13</sup> I have developed an analysis of the concept in Hegel's *Philosophy of Right* as well as the reference to Goethe, in: "A proposito della costituzione della sfera della "eticità" in Hegel: in ruolo del concetto di *Gestaltung*", in: *Annali della Scuola Normale Superiore*, 22,1, 1990, p. 249-286.

space and time. Goethe promotes the term (already used by Kant and Schiller in the aesthetic sense) to the central notion of his philosophy of nature. For Goethe *Gestalt* expresses the *dynamic* character of natural formations; it is closely connected to the process of *Bildung*; and indicates the internal transformation of an individual as organic part of a whole. As rendering of the Latin *figura*, on the other hand, *Gestalt* is connected to eschatological interpretation of history. As Erich Auerbach shows, the “figural interpretation” of history directly refers every earthly event or phenomenon as earthly “figure” to the divine plan that finally fulfills this figure in the overall providential order. Although the earthly “figure” has its meaning only in its heavenly “fulfillment”, it is nonetheless historically real. The reality of *figura* is underscored by Luther (an important reference for Hegel), who renders Tertullian’s Latin with “*gestaltt*”. With this term Luther opposes all symbolic and allegoric interpretations of the notion that “Christ’s body is in *gestaltt* of bread”<sup>14</sup>. For him the figure of bread indicates the real, sensible presence of Christ’s body. Both references are relevant with regard the role that the notion of *Gestalt* and its connection with memory plays in the development of the *Phenomenology*. At stake is the dynamism of a process in which individuality is constituted as the function of an organic totality, and in which, conversely, the totality becomes self-conscious through its articulation in individuals. This is the structure of Hegel’s *Sittlichkeit*. Herein, memory becomes ethical and substance becomes subject.

## I.2. (BB) Der Geist: “Ethical Memory” and Geist

While in the first five chapters of the *Phenomenology* history is only implicitly present, with the chapter *Geist* history comes thematically to the fore so that Hegel is forced to re-think the entire organization of the work. In the first pages of the chapter, we pause to consider what has been achieved so far and the extent in which these results are bound to modify the successive development. The “internal memory” of the book is here at work. The turning point of the new historical constellation of phenomenological figures disclosed by *Geist* is the constitution of memory to “collective” or “ethical memory”. Unlike the development followed so far, the figures of spirit are instituted by a memory that is collective or by a recollection operated by an ethical “we”. Such figures, announces Hegel, are no longer just “*Gestalten des Bewußtseins*”; they are now “*Gestalten einer Welt*” – figures of manifold historical worlds. It is the historical and collective context of such “worlds” in which individual consciousness from now on is rooted. The psychological and phenomenological self is meaningful only within a social recollection-process that is fundamentally historical.

At the beginning of the chapter, Hegel reveals that spirit has been the basis supporting the development of all the preceding figures. If they are indeed something, or better if they have been at all, it is only due to the underlying reality of spirit from which they were abstracted. “All previous *figures* of consciousness are abstractions [of spirit]. This is what they are: spirit that analyzes itself, distinguishes its *moments*,

---

<sup>14</sup> D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1883 ff., vol. 23, 219; E. De Negri, *La teologia di Lutero*, Firenze, la Nuova Italia, 1967, 259.



and dwells for a while with each of them”<sup>15</sup>. Since spirit is a collective reality, the movement is from collective to individual consciousness, that is, is the opposite of the process that seems to have led from consciousness to spirit itself. The movement is an *Erinnerung* of spirit. What up until now appeared as the progression of consciousness’s figures, is the act of spirit’s recollection of itself into itself. An act of collective memory retrospectively analyzing the whole and dwelling on its single stations reveals that the “figures of consciousness” are “moments” of spirit’s reality. In the figural history staged by the *Phenomenology*, spirit is the *fulfillment* of consciousness’s figures – not a transcendent fulfillment but their historical realization. Figures have reality and indeed “existence” only to the extent that they belong to spirit as moments. And yet, since the figures of consciousness are moments of spirit, their reality (*before* the emergence of spirit) is a vanishing, a-historical abstraction. Only spirit’s memory can give permanence to that vanishing. What gives permanence and substantiality to the vanishing past is not an ontological substrate but the recollection that indicates the historical origin of the past figures-moments by retracing the process of their genesis. This act of memory has two functions. First, it gives reality to the figures-moments of consciousness as it establishes them retrospectively in their “ground”; but second, if viewed from the standpoint of spirit, the act of memory reveals the one-sidedness of each isolated moment, and therefore justifies the need to forget and move on to new figures. As “*Auflösung*” of the moments, memory sets them free and allows spirit to start its process of *Gestaltung* anew. The memorative resolution of the past in its moments is its existential dissolution and its historical absolution. This is precisely the condition that allows history to join the phenomenological development.

Thus, the preceding succession of figures of consciousness (consciousness, self-consciousness, reason) when taken up in spirit’s recollection gives raise to the following: “spirit is consciousness in general, which embraces sense certainty, perception, and the understanding, in so far as in its self-analysis spirit holds fast to the moment of being an objectively existent actuality to itself, and ignores the fact that this actuality is its own being-for-self. If, on the contrary, it holds fast to the other moment [...], namely, that its object is its own being-for-self, then it is self-consciousness”<sup>16</sup>. The succession of figures that we have followed in the first five chapters is neither history nor properly a succession. Not, at least, until spirit remembers it. But when spirit remembers it, the sequence is fundamentally changed and a new process begins. In its recollection, spirit reveals that all the preceding figures were only abstract, partial, and one-sided aspects of its reality – consciousness is spirit ignoring the actuality of its own self; self-consciousness is spirit ignoring its own objectivity. History emerges when the figural meaning of consciousness is fulfilled by the reflective act of spirit re-collecting its partial moments. Such fulfillment, however, is in turn the beginning of a new figurative process whose protagonist, this time, is spirit in its accomplished reality. The idea of historical realization is now called into the picture. Freed from its relation to the preceding moments, spirit gains a new forward-looking definition: in its “immediate truth” spirit is “the ethical life of a people”. This definition frames

---

<sup>15</sup> TW 3, p. 325.

<sup>16</sup> TW 3, p. 326.

from now on the articulation of spirit as subject of history. It is individuality that must progress to the consciousness of its unity with ethical life, thereby breaking the harmony of its immediate bond with it and gaining consciousness of itself. The itinerary develops throughout a “series of figures”. However, Hegel marks a fundamental difference between the *Gestaltung* process of consciousness and that of spirit. The latter’s figures “unterscheiden sich [...] von der vorhergehenden dadurch, dass sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten des Bewusstseins, Gestalten einer Welt”<sup>17</sup>. Spirit gives itself figure as collective, historical reality. First, spirit’s figures are *real in themselves*; they are real spirits with a proper, actual reality. Unlike consciousness’s figures, spirit’s figures are real because they are historical. Second, they are a *collective* reality that instantiates and expresses collective life and collective memory. They are not simply figures of consciousness but figures of a world – of the historical and ethical community in which consciousness is inscribed. We have reached the Halbwachsian moment of the *Phenomenology*.

But how does the collective or ethical memory of spirit function? The constitution of *Sittlichkeit* is the process of its *Gestaltung* in which individuality and universality are mediated – the former gaining its necessity within the whole; the latter acquiring lived concreteness when enacted by the individual. To become ethical, i.e., to gain reality as figure of spirit’s historical development, memory must abandon its merely psychological, individual, and accidental character and reach its “higher determination” in the *Gemeinwesen*.<sup>18</sup> The ethical substance provides contents and goals for the individual’s activity thereby liberating it from the contingencies of natural life and universalizing it. *Erinnerung* is the synthetic apprehension of a manifold content that is unified into a whole to which meaning is retrospectively attributed. Memory does not take up its contents as a found given; rather, it first institutes its content in the act of recollection. Dialectically, the recollected content follows the act of recollection as its result, does not precede it as presupposition. Memory unifies a scattered manifold giving it the shape of a discrete event, the figure of something concluded and meaningful, lending to it the form of the past – *ge-wesen*.<sup>19</sup> Memory is memory of the dead; is the force that preserves and gives subsistence to what would otherwise be condemned to destruction – to the destruction of nature and time. And yet, it is memory that first declares the dead as dead and sanctions the past as past in order to make it live on in the community. It is memory that cuts out the shape of the meaningful event from the indifferent flux of existence declaring it dead and past yet worthy of collective remembrance. Memory is a transformative power: it transforms natural death into ethical death; it turns an event, which merely happens within the mechanism of nature into something brought forth by consciousness, hence into historical event. Memory is “ethical” insofar as the dead is no longer a natural, contingent existence but the individualized figure in which the community becomes conscious of its own historical conflicts. Ethical is the memory that gives historical reality and significance – hence

---

<sup>17</sup> TW 3, 326: “they are distinguished from the previous ones by the fact that they are real spirits, actualities in the strict sense, and instead of being figures merely of consciousness are figures of a world”.

<sup>18</sup> TW 3, p. 330.

<sup>19</sup> See TW 3, p. 332.

historical fulfillment – to accidental individual existence by re-inscribing it into the broader collective context in which it gains ethical life. The memorialized figure produced by collective memory is the snapshot in which spirit gives itself historical reality: it is the quiet image portraying the unrest of life as something that has been in the past and yet allows the community to meaningfully exist in the present.<sup>20</sup> Paradoxically, historical consciousness is gained by the a-historical act of fixing the flux of change within the contours of an immutable “figure”. However, as Goethe rightly sees, it is precisely in the structure of *Gestalt* that the dynamism of life and transformation is inscribed and rendered, as it were, internal to the (social) organism itself – *Er-Innerung* in its most proper sense of interiorization.

Significantly, the figure of individual death and its relationship to (and significance for) the community marks the crucial moments of the phenomenological and historical development of spirit. From Antigone’s conflict with Creon over her dead brother’s body in Greek *Sittlichkeit* through the unmediated, “meaningless death” inflicted to the anonymous individual in the revolutionary Terror to the “death of the divine man”<sup>21</sup> as expression of the universal life of spirit in the Christian community.<sup>22</sup> Common to all these cases is the work of *Erinnerung*, the inward figurative movement of spirit that recuperates its own depths from the alienating experience of destruction and death, thereby cementing the inner life of the community or alternatively bringing to light its deepest conflicts.<sup>23</sup>

To sum up: in the *Phenomenology*’s “internal memory” we can say that in shaping the connection between individuality and ethical substance into its figures ethical memory discloses the historical reality of spirit. Thereby memory accomplishes the mediation of substance into subject. It interrupts the accidental course of natural events leading to them social and historical significance, as well as the imprint of consciousness’s free activity; and finally, saves the event from the destruction and dissolution of time and death by giving it memorialized form. At this point, we meet the dialectical twist of Hegel’s argument. In sinking individual existence into the past and in sanctioning the conclusiveness of death<sup>24</sup> memory makes it present and alive for the community; by giving it the figure of the past to be commemorated, memory saves the individual from the dissolving power of time. And yet, since being dead and indeed destroyed and past is essential to the recollected event, memory must take onto itself the destructive force of time. To transform the event in historical event, memory must destroy it; to universalize the dead individuality in remembrance, collective memory must kill or sacrifice individuality as individuality. Although real, each figure of spirit is not the entire reality of spirit; it is indeed expression of a concluded story (of the story that

---

<sup>20</sup> Thus, in the figure created by memory the *unrest* (*Unruhe*) of contingent life is brought to the quiet *rest* (*Ruhe*) of a simple universality – the universality of death and the universality of the ethical or religious community (TW 3, 332). See the preface TW 3, p. 18 in which of spirit Hegel says that it is never *in Ruhe* but always caught in the process of *Umgestaltung*.

<sup>21</sup> TW 3, p. 570.

<sup>22</sup> TW 3, p. 570-571, see De Negri, *Interpretazione di Hegel*, cit., p. 420-421.

<sup>23</sup> See TW 3, p. 548.

<sup>24</sup> Just as the preface recalls that the French Revolution has sunk the institutions of the ancient regime into the past: TW 3, p. 18.

memory brings, as it were, to conclusion), yet it is not itself complete realization. No figure has its fulfillment – or “truth” – within itself. Hence, as source of spirit’s *Gestaltung* ethical memory is always and necessarily partial and selective. It follows that in constituting the memorialized figure that gives historical reality to the ethical community, collective memory is neither truthful to the individual nor to the community nor to the story that it is supposed to tell. History is based precisely on memory’s betrayal of truth. Memory shapes its contents into figures by making them *other* than what they immediately are. It transforms nature into values, contingent events into consciously performed acts, dead individuality into living, communal universality. While the memorialized figure is always universal, self-conscious, and social, as figure of the whole it is nonetheless partial, un-true, and necessarily selective.

This is indeed the contradictory predicament of the connection between memory and history. After the *Phenomenology*, Hegel will abandon this model entirely and think history according to a very different idea: *Weltgeschichte ist Weltgericht*. Judgment – the original splitting of the whole as *Ur-Teilung* – is now the leading thread of Hegel’s reflection.

**DAS LEBENDIGE IN DER VERNUNFT.  
ZUR „BEOBACHTUNG DER NATUR“ IN HEGELS „PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES“**

In den Zeiten der interdisziplinären Wissenschaftsprojekte scheint sich die Verschiedenheit von geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Forschung positiv auf den Wissenschaftsalltag auszuwirken und eine gegenseitige Bereicherung der unterschiedlichen Perspektiven gegeben zu sein. Diese Situation ist sicherlich auch häufig anzutreffen, doch zuweilen zeigen sich auch Unstimmigkeiten zwischen den Fakultäten und ein Verständnis für die Belange und die Methodik der jeweils anderen Wissenschaft wird aus den verschiedensten Gründen nicht erreicht. Zeitgleich mit dem 200-jährige Jubiläum der *Phänomenologie des Geistes* im Jahre 2007 wurde in Deutschland das Jahr der Geisteswissenschaften ausgerufen. Nach Aussage des „Bundesministeriums für Bildung und Forschung“ soll dabei die Sprache, die Ausgangsbasis von Denken und Mitteilen ist, im Vordergrund stehen. „Die Geisteswissenschaften reflektieren die kulturellen Grundlagen der Menschheit. In diesem Wissenschaftsjahr sollen nun Vielfalt und Bedeutung der geisteswissenschaftlichen Fächer sowie ihre international anerkannte Qualität in den Mittelpunkt gerückt werden“, heißt es auf der homepage der Bundesministeriums.<sup>1</sup> In diesem Kontext kann sicherlich auch Hegel, der mit seinem System alle Bereiche des Denkens, des Seins und des realen Lebens zu erfassen und zu ordnen sucht, einen Beitrag leisten. Ist es doch gerade Hegel, der auf die kulturellen, wissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der Menschen reflektiert. Wie er versucht, die methodischen und inhaltlichen Differenzen von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften und schließlich von Natur und Geist in ein sinnvolles Verhältnis zu bringen, soll im folgenden anhand eines Kapitels in der *Phänomenologie des Geistes* gezeigt werden. Hegel fragt in dem Abschnitt über die „Beobachtung der Natur“, was ein Naturwissenschaftler macht, wenn er die Natur beobachtet. Dabei ist seine Frage eingebettet in den Zusammenhang der Bewußtseinsgeschichte des Werkes. Ein Blick auf Hegels Umgang mit dem Problem, wie sich Vernunft und Natur zueinander verhalten, soll schließlich zu der Frage führen, ob eine derartige Konstruktion des Bewußtseins geeignet ist, das Verhältnis von Natur und Geist plausibel zu denken. Ziel der Hegelschen Bewußtseinsgeschichte innerhalb der *Phänomenologie des Geistes*

---

<sup>1</sup> <http://www.bmbf.de/de/7189.php>

ist es ja, daß sich Bewußtsein und Gegenstand entsprechen sollen.<sup>2</sup> Das Hegelsche Programm ist es also, durch die logische Erfahrung, in der sich das Bewußtsein stets von einer Gestalt, die es zunächst als die wahre glaubte, zu der nun als wahr gemeinten umkehrt, um zu einer Entsprechung von Subjekt und Objekt zu kommen. Am Ende des Selbstbewußtseinskapitels weiß das Bewußtsein, daß zwischen ihm und dem anderen kein Unterschied ist, sondern, daß es selbst das Andere ist. Dieses Ergebnis ist zum ersten Mal durch die dialektische Bewegung der gegenseitigen Anerkennung hervorgebracht worden. Wenn das Selbstbewußtsein nichts anderes als das Andere ist, so ist es also auch nichts anderes als die Realität selbst. In der neuen Gestalt der Vernunft zeigt sich also ein Bewußtsein, das sich seiner Welt gewiß ist und das weiß, daß es selbst diese reale Welt ist. An dieser Stelle tritt nun die Beobachtung der Natur ein. „Das Bewußtseyn *beobachtet*; d.h. die Vernunft will sich als seyenden Gegenstand, als *wirkliche, sinnlich-gegenwärtige* Weise finden, und haben.“<sup>3</sup> Es besteht also das Bedürfnis der Vernunft, sich zunächst im Sinnlichen, in der empirischen Realität zu finden. Nun ist an dieser Stelle bereits zu bemerken, daß es sich hier nicht um die Vernunft handelt, die in der *Wissenschaft der Logik* als die Einheit stiftende gegenüber dem Verstand, der als ein trennender beschrieben wird, auftritt.<sup>4</sup> Die Vernunft in der Bewußtseinsgeschichte der *Phänomenologie* ist eine vorläufige Gestalt des Bewußtseins, in der dieses die Gewißheit hat, nun die Realität zu sein. Auf den Vernunftbegriff wird am Ende des Beitrags noch einzugehen sein.

## 1. Beobachten und Klassifizieren

Wenn sich das Bewußtsein nun auf seinen Gegenstand als Realität bezieht, dann ist dieser Gegenstand die Natur, und d. h. daß das Bewußtsein nun wieder von vorne, also beim Unmittelbaren, anfangen muß. Nun weiß sich das Bewußtsein zwar in der Welt und als diese Welt, aber Bewußtsein und Gegenstand entsprechen sich immer noch nicht, so daß das Bewußtsein auch auf dieser Stufe geprüft werden muß, in welcher Position es zum Gegenstand steht. Wenn es um einen vorläufigen und einseitigen Standpunkt geht, so ist bei Hegel stets das Unmittelbare gegeben. Auch in der *Wissenschaft der Logik* ist dieser Gedanke ausgeführt.<sup>5</sup> An der prominenten Stelle des Anfangs der *Logik* und auch der *Phänomenologie des Geistes* ist das Unmittelbare als Ausgangspunkt der Bewegung gestellt. In der *Logik* macht das Sein diesen

---

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. W. Bonsiepen/R. Heede. Gesammelte Werke Bd. 9 (= GW 9). Hamburg 1980, p. 57.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel: GW 9, p. 138.

<sup>4</sup> „Der *Verstand* bestimmt und hält die Bestimmungen *fest*; die *Vernunft* ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstands in Nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das *Allgemeine* erzeugt, und das Besondere darin subsumiert.“ G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813). Hrsg. v. F. Hogemann/W. Jaeschke. Gesammelte Werke Bd. 11 (= GW 11). Hamburg 1978, p. 7.

<sup>5</sup> Vgl. zur Unmittelbarkeit folgenden Aufsatz von der Verfasserin, A. Sell: Die unmittelbare Idee in der *Wissenschaft der Logik*. – In: Hegel-Jahrbuch 2006. Hrsg. v. A. Arndt, P. Cruysberghs, A. Przylebski, in Verbindung mit F. Fischbach. Berlin 2006, p. 174-179.

unmittelbaren Anfang aus, da es als unbestimmter, leerer Begriff einen unmittelbaren Anfang ermöglicht.<sup>6</sup> Auch den Begriff der Idee entwickelt Hegel ausgehend vom Unmittelbaren, wobei sich auf dieser hohen Stufe der *Logik* die unmittelbare Idee als Leben zeigt. Das Leben, das bei Hegel in den verschiedensten Kontexten auftritt, ist an dieser Stelle der *Logik* vornehmlich naturphilosophisch zu denken. Auch im vorliegenden Abschnitt über die beobachtende Vernunft wird das natürliche Leben im Kontext des Unmittelbaren eingeführt. Das Bewußtsein, das sich unmittelbar auf die Welt richtet, hat die Natur und somit das Leben als Gegenstand. Das Leben wird, wie sich weiter unten zeigen wird, also auch hier eine wichtige Rolle spielen. Auf die Argumentation innerhalb der Bewußtseinsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes* bezogen, wird im Kapitel über die beobachtende Vernunft die Problematik der sinnlichen Gewißheit wiederholt. Das Bewußtsein meint sich im Unmittelbaren, Einzelnen (hier: der Natur) zu befinden, ist dabei aber immer schon in einem Begrifflichen, Allgemeinen (hier: im Selbstbewußtsein). Zu dieser Erkenntnis muß es aber erst noch kommen. Wenn die Natur das erste ist, was das Bewußtsein beobachtet, so ist also hier der Naturwissenschaftler gefragt. Dieser beschreibt die Natur und sucht stets nach Neuem. Nach Hegel wird der Naturwissenschaftler dabei von einem „rastlosen, unruhigen Instinkte“<sup>7</sup> getrieben. Am Beispiel von Carl von Linné zeigt Hegel, daß es unzureichend ist, die Natur nur zu klassifizieren und auf diese Weise zu systematisieren. Dabei findet der Naturwissenschaftler Unterscheidungsmerkmale, um Tiere und Pflanzen nach bestimmten Kriterien zu ordnen bzw. zu klassifizieren. An dieser Stelle sollen nun aber nicht die wissenschaftshistorischen Hintergründe erarbeitet werden, vor deren Hintergrund Hegels Argumentation in diesem Kapitel entstanden ist. Diese zu erforschen, ist sicherlich notwendig und auch schon an diversen anderen Stellen getan worden.<sup>8</sup> Es soll hier darum gehen, ausgehend von Hegels Kritik an der Vorgehensweise der Naturwissenschaften seine eigene Weise des Erkennens bzw. seine Auffassung der (lebendigen) Natur darzustellen. Der beobachtende Naturwissenschaftler, der meint, daß er sich beim Beobachten nur in der Sinnlichkeit bewegt, erkennt, daß er sich durch das Klassifizieren bereits vom Gegenstand selbst entfernt hat. Er hebt sich auch durch das Beschreiben und Suchen schon vom Sinnlichen ab, indem er selektiert. Beim Klassifizieren ist er dann schon bei einem Allgemeinen, Gleichbleibenden. Diese Haltung des Naturwissenschaftlers, sich unmittelbar zum Sinnlichen zu verhalten, wird in dem vorliegenden Kapitel also geprüft, und schließlich erweist sich durch diese Prüfung, daß er beim Beobachten die sinnlichen Dinge bereits in Begriffe verwandelt. Durch den Logos, der die sinnlichen Dinge sortiert, bzw. die Sprache, in der seine Ergebnisse erfaßt werden, bewegt er sich im Begrifflichen, ohne daß er sich selbst gegenüber den Begriffen angemessen verhalten kann. Diese Unzulänglichkeit des Naturwissenschaftlers kritisiert Hegel in dem vorliegenden Abschnitt. Die Beobachtung verschafft dem

---

<sup>6</sup> Zum Anfang der *Wissenschaft der Logik* siehe A. Arndt: Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der *Wissenschaft der Logik*. – In: Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven. Berlin 2000. 126–139. In diesem Band befinden sich auch weitere Studien zum Anfang der Logik.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel: GW 9, p. 139.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu die umfassenden Ausführungen in der Arbeit von W. Bonsiepen: Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Frankfurt am Main 1997.

Naturwissenschaftler also nicht das nötige Rüstzeug, sich der Welt gegenüber adäquat zu verhalten und das Allgemeine, Begriffliche, in dem er sich ja immer schon befindet, zu erkennen. Er kann das Zufällige nicht vom Wesentlichen unterscheiden. Durch das Klassifizieren hat er zwar schon etwas Gleichbleibendes, Ruhendes an seinem Gegenstand, also an der Natur erfaßt, aber er hat noch nicht die Veränderung bzw. die verschwindenden Momente denken können. So bleibt das beobachtende Bewußtsein verwirrt zurück.

## 2. Gesetze

Einen weiteren Schritt macht Hegel, wenn er zeigt, wie das beobachtende Bewußtsein nun durch die Erkenntnis von Gesetzen das Bleibende zu finden sucht.<sup>9</sup> Das Gesetz basiert einerseits auf der Erfahrung, andererseits befreit es sich auch vom sinnlichen Sein und ist schon Begriff.<sup>10</sup> So steht es also zwischen der Realität und dem Begriff, wobei es den reinen Begriff, in dem sich Gegenstand und Bewußtsein vollständig entsprechen, noch nicht erreicht hat; „denn die Allgemeinheit ist nur als einfache unmittelbare Allgemeinheit vorhanden.“<sup>11</sup> Durch das Gesetz kann das Allgemeine noch nicht als Allgemeines begriffen werden. Es bleibt unmittelbar, also noch nicht selbstreflektiert. In diesem Kapitel soll es aber um das Konkrete, das Sinnliche gehen, und durch den Versuch bzw. das Experiment wird dem Gesetz, das die eben dargestellte Tendenz zum Begriff oder zur Allgemeinheit hat, dann wieder mehr Realität beigemessen. „Der Vernunftinstinkt geht in seinen Versuchen darauf, zu finden, was unter diesen und jenen Umständen erfolge.“<sup>12</sup> Aber letztendlich bleibt man auch im Versuch in der Begrifflichkeit des Gesetzes. „Als die Wahrheit dieses versuchenden Bewußtseins sehen wir das reine Gesetz, welches sich vom sinnlichen Seyn befreyt, wir sehen es als *Begriff*, der im sinnlichen Seyn vorhanden, aber in ihm selbstständig und ungebunden sich bewegt, in es versenkt frey davon und *einfacher* Begriff ist.“<sup>13</sup> Das beobachtende bzw. versuchende Bewußtsein hat sich durch das Gesetz also schon vom Sinnlichen befreit und ist im Bereich des Begrifflichen, ohne sich darüber selbst bewußt zu sein. Dieses Ergebnis sollten die obigen Überlegungen hervorbringen. Soweit ist Hegels Kritik am naturwissenschaftlichen Bewußtsein nachvollziehbar. Unter den Bedingungen des Hegelschen Denkens, das zu zeigen versucht, daß der Mensch, sobald

---

<sup>9</sup> Die Bedeutung des Gesetzes für die Bewußtseinsgeschichte wird bereits im „Kraft und Verstand“-Kapitel ausgearbeitet, siehe GW 9, 91ff. Vgl. zum Verhältnis von Gesetz und Kraft R. Wahsner: Das naturwissenschaftliche Gesetz. Hegels Rezeption der neuzeitlichen Naturbetrachtung in der *Phänomenologie des Geistes* und sein Konzept von Philosophie als Wissenschaft. – In: Hegel-Jahrbuch 2001. Phänomenologie des Geistes. Erster Teil. Hrsg. v. A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit D. Rodin. Berlin 2002, p. 172-178.

<sup>10</sup> Daß dieser Weg von der Erfahrung bzw. vom Sinnlichen zum Begrifflichen bzw. Allgemeinen im Sinne der Induktion zu verstehen ist, zeigt H.-H. von Borzeszkowski: Zum Status des induktiven Vorgehens in Hegels Begriff der beobachtenden Vernunft. – In: Hegel-Jahrbuch 2001. Phänomenologie des Geistes. Erster Teil. Hrsg. v. A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit D. Rodin. Berlin 2002, p. 179-183.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel: GW 9, p. 143.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel: GW 9, p. 144.



er sich der Sprache bedient, immer schon im Begrifflichen ist, erscheint seine Kritik am beobachtenden Bewußtsein, das noch meint, es sei vom Begriff unterschieden, plausibel. Nun folgt in der Argumentation insofern eine Zäsur, als vom Organischen als dem Gegenstand der Naturforschung die Rede sein wird.<sup>14</sup>

### 3. Das Organische und der Zweck

Das Organische bzw. das Lebendige ist einerseits ein reales Objekt für den Naturwissenschaftler, andererseits ist es aber auch ein Prozeß, der den Begriff an sich selbst hat, d.h. es ist eine Einheit und braucht sich nicht auf etwas außer ihm Liegendes zu beziehen. Es ist alles, auch das Begriffliche, schon in ihm. Mit der Aussage, daß das Begriffliche im Lebendigen sei, weist Hegel auf einen Aspekt seines Denkens voraus, das in den verschiedenen späteren Systemteilen immer wieder thematisiert wird und eine Verbindung von Leben und Begriff entwickelt.<sup>15</sup> Das Lebendige bzw. das Organische hat dabei die Eigenschaft, daß es sich selbst – ohne den Anstoß eines außer ihm Liegenden – erhalten kann. Die Beobachtung der lebendigen Natur nimmt demnach einen besondern Platz in der Forschung des Naturwissenschaftlers ein. Das Lebendige bedarf also auch der besonderen wissenschaftlichen Behandlung und kann nicht einfach wie ein toter Gegenstand bearbeitet werden. Hegel kritisiert nun die Wissenschaft, die versucht, die *Gesetze* des Organischen zu finden. Im Hintergrund steht hierbei die Biologie von Gottfried Reinhold Treviranus.<sup>16</sup> Treviranus stellt Gesetze auf, z. B., daß „die Thiere, welche der Luft angehören, von der Beschaffenheit der Vögel, welche dem Wasser, von der Beschaffenheit der Fische sind, nordische Thiere, ein dickbehaartes Fell haben und so fort, [...]“.<sup>17</sup> Dieses Aufstellen von Gesetzen ist nach Hegel – selbst wenn Ausnahmen von der Regel eingeräumt werden – aber nicht dazu geeignet, das Mannigfaltige der lebendigen Natur auszudrücken. Auf diese Weise wird keine innere Beziehung der Naturgegenstände hergestellt. Das Gesetz kann also das Lebendige nicht adäquat fassen.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Wolfgang Iefèvre sieht mit dieser Betachtung des Organischen auch eine Zäsur in der Argumentation. Hegel prüft hier nicht, wie zuvor, eine Gestalt, um sie daraufhin an sich selbst scheitern zu lassen. „Die Darstellung der beobachtenden Vernunft ist in diesem zweiten Teil nicht länger wirklich phänomenologisch.“ Seine Kritik an den gängigen Theorien des Organischen stellt Hegel einhergehend mit der „thetischen Exposition gewisser Momente seiner damaligen Theorie des Organischen“ dar. W. Iefèvre: „Die Schwäche des Begriffs in der Natur. Der Unterabschnitt „Beobachtung der Natur“ im Vernunft-Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“. – In: Hegel-Jahrbuch 2001, Phänomenologie des Geistes. Erster Teil. Hrsg. v. A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit D. Rodin. Berlin 2002, p. 157-166. Hier 159.

<sup>15</sup> Diese Anmerkung zum Verhältnis von Begriff und Leben möge an dieser Stelle genügen und auf eine größere Studie verweisen, die von der Verfasserin dieses Beitrags gegenwärtig erarbeitet wird.

<sup>16</sup> Vgl. G. R. Treviranus: *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte*. Bd 2. Göttingen 1803. Näheres zu Treviranus' Einfluß auf Hegel siehe in der Arbeit von W. Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant Schelling, Fries und Hegel*. Anm. 8, 538f.

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel: *GW* 9, p. 145.

<sup>18</sup> Renate Wahsner kritisiert Hegels Position, da erstens nicht nur das Organische als selbstbewegendes Prinzip gedacht werden kann. Auch die klassische Mechanik beruhe auf dem Prinzip der Selbstbewegung. Zweitens schließt sie Gesetze des Organischen nicht aus. „Begrift man, daß das Newtonsche Gravitationsgesetz

Im Zweckbegriff, den Hegel als nächstes untersucht, ist die geforderte Beziehung der Lebendigen aufeinander zwar gedacht, aber auch diese teleologische Beziehung kritisiert er, sofern es sich um die äußere Zweckmäßigkeit handelt, die das andere nur für seine Zwecke ausnutzt und von außen an das Lebendige herangetragen wird. Das Bewußtsein sieht anhand der äußeren Zweckmäßigkeit zwar, daß sein Gegenstand zweckmäßig gegliedert ist, aber auf dem Standpunkt der beobachtenden Vernunft kann das Bewußtsein noch nicht erkennen, daß das Organische Selbstzweck ist. Das Organische ist auf dieser Stufe der *Phänomenologie* zwar schon das sich selbst Erhaltende, aber nicht das sich selbst Hervorbringende.

Hegel deutet den Gegensatz beider Formen der Zweckmäßigkeit anhand des Begriffspaars innen und außen, also der inneren Zweckmäßigkeit des Organischen und dem äußeren, realen Organismus an. „Die organische Substanz als *innere*, ist die *einfache* Seele, der reine *Zweckbegriff* oder das *Allgemeine*, welches in seiner Theilung ebenso allgemeine Flüssigkeit bleibt, und daher in seinem *Seyn* als das *Thun* oder die *Bewegung* der *verschwindenden* Wirklichkeit erscheint; da hingegen das *Außere* entgegengesetzt jenem seyenden Innern in dem *ruhenden Seyn* des Organischen besteht.“<sup>19</sup> Die innere Zweckmäßigkeit, deren Erkenntnis Hegel später in der *Enzyklopädie* vor allem Kant, aber auch Aristoteles zuschreibt, kann von der beobachtenden Vernunft aber noch nicht gedacht werden.<sup>20</sup> Der Begriff der Zweckmäßigkeit wird von Hegel erst in der *Logik* systematisch als Übergang von der Objektivität zur Idee ausgearbeitet. Dort zeigt sich, daß der Zweck ein Moment der Objektivität ist, da ihm noch eine objektive Welt gegenüber steht, die erst in der Idee überwunden werden kann. In der Idee ist dann die Einheit von Begriff und Realität bzw. Subjekt und Objekt entwickelt, und das Erreichen dieser Einheit ist ja das Ziel der dialektischen Bewegung in der *Logik*. Wenn die Idee als Einheit von Begriff und Objektivität nun vollzogen wird, so realisiert sich diese Einheit zunächst unmittelbar im Leben. Das Leben ist in der *Logik* also auf einem spekulativ höheren Niveau als die Teleologie.<sup>21</sup> In der *Phänomenologie* wird diese begriffliche Differenzierung von Leben und Teleologie aber noch nicht gedacht.<sup>22</sup>

---

das Gesetz eines gravitativen Organismus ist, daß jedes naturwissenschaftliche Gesetz – so es wahrhaft ein Gesetz ist – auf einem *Gegeneinander* beruht, dann müssen zweifelsfrei Gesetze des Organischen für möglich gehalten werden.“ R. Wahsner: *Mechanismus* und *Organismus* als Thema von Hegels *Phänomenologie* und *Philosophie der Natur*. – In: Die Natur muß bewiesen werden. Zu Grundfragen der Hegelschen Naturphilosophie. Hrsg. v. R. Wahsner und Th. Posch. Frankfurt am Main u.a. 2002, p. 100-114. Hier 112f.

<sup>19</sup> GW 9, p. 150.

<sup>20</sup> Zu Kant und Aristoteles vgl. G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. (1830). Hrsg. v. W. Bonsiepen/H.-Ch. Lucas, unter der Mitarbeit von U. Rameil. Gesammelte Werke Bd. 20 (= GW 20). Hamburg 1992, p. 210.

<sup>21</sup> Zum Teleologie-Kapitel in der *Logik* vgl. die Arbeit von Tommaso Pierini, die einen detaillierten Kommentar dieses Abschnitts enthält. T. Pierini: *Theorie der Freiheit. Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*. München 2006.

<sup>22</sup> Vgl. Ludwig Siep zu dem Kapitel „Beobachtung der Natur“: „Im Verständnis des Organischen als immanenter Zweckmäßigkeit kommt die Vernunft ihrem Ziel am nächsten, ihren ‚bewußten Begriff‘ zugleich als ‚ein Wirkliches vorhanden‘ zu finden.“ L. Siep: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zur Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘*. Frankfurt am Main 2000, p. 128.

#### 4. Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion

Um nun die Strukturen des Organischen zu exemplifizieren, arbeitet Hegel mit den Begriffen der Sensibilität, der Irritabilität und der Reproduktion, die er in der Naturphilosophie auf den animalischen Organismus bezieht. Anhand dieser Begriffe kann Hegel sowohl den inneren Zweck des Organischen als auch das Organische als reales Faktum darstellen. So hat er beide Seiten, also die begriffliche (innere) und die reale (äußere) begrifflich verbunden. Ausführlich setzt sich Hegel mit diesen Weisen des Lebens auseinander und versucht mit ihnen die Gesetze des Organischen zu bestimmen. Vor dem wissenschaftshistorischen Hintergrund der Studien von Carl Friedrich Kiemeyer und von Schellings Naturphilosophie kritisiert Hegel, daß bei der Darstellung des Organischen anhand dieser Begriffe, die das Nervensystem, das Muskelsystem und schließlich die Erhaltung der Gattung durch Vermehrung ausdrücken, das Beziehungsgeflecht der drei Begriffe aufeinander nicht gesehen wurde. Die begrifflichen Bezüge herzustellen, bleibt auch dem beobachtenden Bewußtsein noch verwehrt. Erst in der *Wissenschaft der Logik* wird diese Begriffstrias Hegel dann dazu dienen, einerseits das lebendige Individuum zu denken, andererseits den Schluß des Lebens darzustellen, der im folgenden Abschnitt dieses Beitrags noch ausgeführt wird. Der Sensibilität, die die Reizaufnahme in den Nerven bewirkt, wird die Allgemeinheit (A) zugeschrieben. Durch die Irritabilität, die den Reiz von außen beantwortet, kann sich das Lebendige besondern, ist also das Besondere (B). Schließlich kehrt der Begriff durch die Reproduktion aus der Äußerlichkeit zu sich und somit zum Einzelnen (E) zurück. Diese spekulative Bedeutung von Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion ist an dieser Stelle aber noch nicht gegeben.<sup>23</sup> Hier wird zwar auch schon angedeutet, daß nun eine begriffliche Ebene erreicht ist, diese kann aber noch nicht vom Bewußtsein in Beziehung auf sich selbst gedacht werden. Das Bewußtsein muß nun erkennen, daß die ständige Veränderung des Lebendigen und die Mannigfaltigkeit des Organischen nicht durch Gesetze gefaßt werden kann. Erst durch den *Begriff* können Bewußtsein und Gegenstand – in diesem Fall das Organische – in eine Beziehung treten. Dem beobachtenden Bewußtsein bleibt aber nur das Meinen, und so ist es dem Lebendigen gegenüber gescheitert. Es muß sich also auf dem phänomenologischen Weg zu einer neuen Gestalt umkehren, um sich dann in der Gestalt des beobachtenden Selbstbewußtseins einer erneuten Prüfung zu unterziehen.

#### 5. Das Leben als Schluß

Das Kapitel endet schließlich mit einem Ausblick auf Hegels eigene Theorie des Organischen, Lebendigen. Die eigentliche Prüfung des Bewußtseins ist – wie eben erwähnt – bereits abgeschlossen, und die folgenden Passagen können als eine Art programmatischer Einschub gelesen werden, in dem Hegel seine Auffassung des Lebens

---

<sup>23</sup> Zu dieser Begriffstria in der *Wissenschaft der Logik* vgl. A. Sell: Sensibilität, Irritabilität, Reproduktion. Biologische Begriffe in Hegels *Wissenschaft der Logik*. – In: Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2007. Hrsg. v. M. Gerhard. Oldenburg 2007, p. 83-101.

ansatzweise entwickelt. Das Lebendige hat das Andere an ihm selbst. Es kann sich auf sich selbst beziehen und das impliziert, daß es auch die Negativität an sich hat, denn es sieht, daß es etwas anderes gibt, das nicht es selbst ist. Dabei bleibt es aber eine organische Einheit. „Diese Einheit ist als Einheit das Innere des Organischen; diß ist hiedurch an sich allgemein, oder es ist *Gattung*.“<sup>24</sup> Der Gattungsbegriff, der hier in Bezug auf die Einheit eines Naturphänomens gedacht wird, ist ebenfalls in seiner systematischen bzw. logischen Bedeutung zu betrachten. Im Selbstbewußtseinskapiel über „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ stellt Hegel bei der dialektischen Entwicklung von Leben und Selbstbewußtsein den Kreislauf bzw. die Einheit der sich gliedernden und vereinigenden Bewegung des Lebens als Gattung dar.<sup>25</sup> Dabei kann die Gattung aber nicht für sich sein, sondern resultiert aus der Reflexion des Bewußtseins. Die dialektische Verbundenheit von Leben als Gattung und Bewußtsein erweist sich schließlich als zwei Seiten des Selbstbewußtseins. Hegel spricht in der Begriffslogik von 1816 bei der Bestimmung des Begriffs, der die Allgemeinheit in sich hat, auch von Gattung; „es ist der Charakter, welcher der *Gattung* angehört, als die von dem Allgemeinen ungetrennte Bestimmtheit.“<sup>26</sup> Dieser logische Gattungsbegriff ist zu unterscheiden von demjenigen der Natur, wo es viele zufällige Gattungen und Arten gibt.<sup>27</sup> In der Urteilslehre der *Logik* verwendet Hegel den Gattungsbegriff dann in Bezug auf die verschiedenen Urteilsformen an. Der Schluß, der die Verbindung eines Subjekts und eines Prädikats durch einen mittleren Term ist, tritt in drei Gattungen (Schluß des Daseins, der Reflexion, der Notwendigkeit) mit jeweils drei Artyen auf. „Die verschiedenen Gattungen der Schlüsse aber stellen die Stufen der *Erfüllung* oder Concretion der Mitte dar.“<sup>28</sup> Wie die naturphilosophische und die logische Bedeutung des Gattungsbegriffs miteinander verbunden sind und welche Rolle der Schluß hierbei spielt, zeigt sich in der *Wissenschaft der Logik* bzw. in der enzyklopädische Logik im Abschnitt über das Leben. „Das Lebendige ist der Schluß, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse (§. 198. 201. 207.) in sich sind, [...]. Das Lebendige ist so der Proceß seines Zusammenschließens mit sich selbst, das sich durch *drei Prozesse* verläuft.“<sup>29</sup> Diese drei Prozesse, die das Leben durchläuft und in denen es sich mit sich selbst zusammenschließt, sind das lebendige Individuum, der

---

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel: GW 9, p. 163.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel: GW 9, p. 107.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816). Hrsg. v. F. Hogemann, W. Jaeschke. Gesammelte Werke Bd. 12 (= GW 12). Hamburg 1981, p. 36

<sup>27</sup> „In der *Natur* finden sich freylich in einer Gattung mehr als zwey Arten, so wie diese vielen Arten auch nicht das aufgezeigte Verhältniß zu einander haben könne. Es ist diß die Ohnmacht der Natur, die Strenge des Begriffs nicht festhalten und darstellen zu können, und in diese begrifflose blinde Mannichfaltigkeit sich zu verlaufen.“ G.W.F. Hegel: GW 12, p. 39.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel: GW 12, p. 125. Zur Gattung im Reflexionsurteil siehe G.W.F. Hegel: GW 12, p. 75, im kategorischen Urteil G.W.F. Hegel: GW 12, p. 78, im disjunktiven Urteil G.W.F. Hegel: GW 12, p. 81. Georg Sans' Arbeit beschäftigt sich mit Hegels Schlußlehre und stellt den mittleren Term des Schlusses in den Mittelpunkt seiner Interpretation. Zur Gattung vgl. besonders 186ff. G. Sans: *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlußlehre*. Berlin 2002. Eine weitere Studie zur Schlußlehre legt Stefano Fuselli vor. St. Fuselli: *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel. Preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giudiziale*. Verifiche 25. Trento 2000. Zum Schluß des Lebens vgl. 161, 192ff, 236f.

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel: GW 20, p. 219.

Lebensprozeß und die Gattung. Das lebendige Individuum geht durch den Lebensprozeß in die Gattung über. Es ist in der Gattung identisch mit seinem Anderssein. Mit der Gattung ist schließlich die Wahrheit des Lebens erreicht; sie ist aber noch nicht für das Lebendige selbst. Für es selbst ist auf dieser Stufe nur das andere Lebendige. Die Gattung strebt aber danach, sich als allgemeine zu verwirklichen. Im Gattungsprozeß wird die Einzelheit des Lebendigen notwendig aufgehoben und die Gattung zur Allgemeinheit der Idee. Für den Begriff bedeutet das: „Der Begriff ist als Begriff *für sich*, insofern er frey als abstracte Allgemeinheit oder als Gattung existirt.“<sup>30</sup> Somit ist anhand des Gattungsbegriffs das Leben als Schluß dargestellt.<sup>31</sup> Den Zusammenhang von Schluß und Leben gilt es nun in der *Phänomenologie* näher zu betrachten. Die Gattung oder das Allgemeine ist dabei das eine Extrem (A), das allgemeine Individuum oder das Einzelne ist das andere Extrem (E); die Mitte fast beide Extreme zusammen. Das Bewußtsein der *Phänomenologie* kann diesen Schluß des Lebens – wie er in der *Logik* vollzogen wird – noch nicht nachvollziehen bzw. an sich haben. So ist das Ergebnis des Kapitels, daß die beobachtende Vernunft und somit auch der Naturwissenschaftler diese begrifflichen Zusammenhänge des Organischen und seinen Schlußcharakter nicht erfassen können.

Auf der anderen Seite ist auch der Gegenstand des beobachtenden Bewußtseins – das organische Leben, „welches aber in seinem Unterscheiden keine vernünftige Reihung und Gegliedrung an sich selbst wirklich hat“<sup>32</sup> – nicht an sich selbst vernünftig. Das organische Leben hat keine Geschichte. Erst durch das Selbstbewußtsein bzw. durch den Begriff wird diese systematische Ordnung und Gliederung des Lebens erkannt. Durch die Naturwissenschaft können diese Ordnung und der Schluß des Lebens aber nicht begriffen werden. Das besagt nun aber auch, daß – nach Hegel – doch eine innere Gliederung des Lebens besteht, die das Leben oder das Organische aber selbst nicht fassen kann. Eine solche innere Selbstvermittlung fehlt dem Organischen.<sup>33</sup> An dieser Stelle zeigt sich die Schwierigkeit, die in dem Hegelschen Umgang mit der Natur und dem Begriff oder Geist besteht.<sup>34</sup> Das Leben selbst – so hieß es oben –

---

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel: GW 12, p. 192. Zur begrifflichen Entwicklung der drei Prozesse vgl. A. Sell: Das Leben in der ‚*Wissenschaft der Logik*‘. – In: *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*. Hrsg. v. H. Schneider. Frankfurt am Main 2004, p. 189-205.

<sup>31</sup> Zum Leben als Schluß siehe L. Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zur Hegels ‚*Differenzschrift*‘ und ‚*Phänomenologie des Geistes*‘. ‚Das organische Leben und alle seine Prozesse sind eine Art lebendiger Schluß, in dem aus Bedingungen und ‚Schritten‘ ein Resultat folgt. Wir müssen das organische Leben nicht, wie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* sagt, durch Unterstellung eines planenden Verstandes zu verstehen suchen – wir können es als einen sich organisierenden vernünftigen Zusammenhang, einen Schluß erklären.‘ Vgl. Anm. 22, p. 125.

<sup>32</sup> GW 9, p. 165.

<sup>33</sup> „Weil die immanente Selbstvermittlung und Selbstbestimmung dem allgemeinen organischen Leben mangelt, hat die organische Natur auch keine eigentliche Geschichte, sondern ‚fällt vom Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelheit des Daseins herunter‘. Erst die fürsichseiende Gattung, das Bewußtsein, als das der ‚allgemeine Geist‘ sich mit ‚seiner Einzelheit oder dem sinnlichen Bewußtsein‘ vermittelt, hat als ‚System der Gestaltungen des Bewußtseins‘ ein ‚gegenständliches Dasein‘, und dieses ist die ‚Weltgeschichte‘,“ K. E. Kaehler/Werner Marx: Die Vernunft in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main 1992. 113. Diese Arbeit von Kaehler/Marx enthält einen detaillierten Kommentar zum ganzen Vernunftkapitel der *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>34</sup> Wohingegen Wolfgang Lefèvre von der „Grenze des Organischen“ spricht, die sich im vorliegenden Kapitel zeigt und den Gegensatz zum Geist, der es zu einem System von Gestalten bringt, markiert, ist eine

soll an sich selbst nicht vernünftig und somit auch geschichtslos sein. Andererseits soll das Leben schon den Begriff an sich haben und sich selbst erhaltend ein. Dieser (scheinbare) Gegensatz läßt sich verstehen, indem festgehalten wird, daß der Begriff am Lebendigen nur insofern an sich ist, als er gedacht wird. Ohne das begriffliche Denken und ohne den Geist gibt es auch keinen Schluß des Lebens und schließlich auch keine innere Zweckmäßigkeit. Andererseits orientiert sich das Denken an der organisierten Verfaßtheit der lebendigen Natur, so daß diese als Modell für die dialektische Bewegung und die Entwicklung des Begriffs gelten kann. Pointiert läßt sich also auch umgekehrt sagen: Ohne die lebendige Natur gibt es auch keinen dialektischen Begriff.<sup>35</sup> Gerade im Hinblick auf das Leben, das Hegel in der *Logik* angesichts seiner äußerlichen Vielfalt auch ein „*unbegreifliches Geheimnis*“<sup>36</sup> nennt, läßt sich das Verhältnis von Natur und Geist bzw. Natur- und Geisteswissenschaften produktiv diskutieren. Hegel zeigt in seiner gesamten Philosophie, wie sich die Spannung beider Bereiche in einer dialektischen Bewegung als logisches und natürliches Leben realisiert.

Wird nun die Frage nach dem Lebendigen in der Vernunft, wie sie im Titel des Beitrags formuliert ist, aufgenommen, so ist – wie bereits angedeutet – zu bemerken, daß hier noch nicht die Vernunft gemeint ist, die in der *Wissenschaft der Logik* begegnet und im Gegensatz zum Verstand, der die Bestimmungen festhält, eine dialektische Struktur hat und sich als einheitsstiftend erweist.<sup>37</sup> Wenn eine Einheit erst hergestellt werden muß, dann wird ein Zustand vorausgesetzt, der nicht Einheit, sondern Vielheit war. Für Hegel befindet sich diese Vielheit in Widersprüchen. Um zu einer Einheit zu gelangen, müssen die Widersprüche also auf irgendeine Weise überwunden oder aufgehoben werden. Diese Bewegung, die zur absoluten Idee und somit zur Aufhebung von Subjektivität und Objektivität führt, ist in der *Wissenschaft der Logik* entwickelt. In der *Phänomenologie des Geistes* ist die Vernunft eine Gestalt des Bewußtseins, das sich als Moment des Geistes auf dem Weg zum absoluten Wissen befindet.<sup>38</sup> Die Vernunft ist

---

Intention des vorliegenden Beitrags, die Stärke bzw. konstitutive Kraft des Lebensbegriffs für den Geist herauszustellen. W. Lefèvre: „Die Schwäche des Begriffs in der Natur. Der Unterabschnitt „Beobachtung der Natur“ im Vernunft-Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“. (Vgl. Anm. 14). 163f.

<sup>35</sup> Über den Zusammenhang von Leben, Organischen und Begriff vgl. Georg Sans: „Ausgehen möchte ich von der Beobachtung, dass Hegel die absolute Methode nach dem Modell einer organischen Entwicklung beschreibt.“ Etwas weiter heißt es: „Wenn Hegel von der Bewegung und der Tätigkeit des Begriffs spricht, hat er vielmehr die organische Entwicklung eines lebendigen Wesens vor Augen.“ G. Sans: Die Realisierung des Begriffs. (Siehe Anm. 28.) 74. 75. Auch Thomas Sören Hoffmann erkennt in dem Begriff des Lebens das Modell für die Hegelsche Dialektik. Th. S. Hoffmann: Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden 2004. Vgl. etwa 118, 306, 344.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel: GW 12, p. 181.

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel: GW 11, p. 7. Vgl. Anm. 4.

<sup>38</sup> Klaus Düsing erörtert den Vernunftbegriff in der *Phänomenologie des Geistes* und im subjektiven Geist. Des weiteren stellt er diesen Vernunftbegriff im Kontext der Hegelschen Auseinandersetzung mit Fichtes Konzeption des Ichs und Kants Begriff der praktischen Vernunft dar. Schließlich gibt Düsing einen Ausblick auf Anknüpfungspunkte dieser Vernunftkonzeption an eine moderne Subjektivitätstheorie. Zum Vernunftbegriff an dieser Stelle der *Phänomenologie* vgl. folgendes: „Die Vernunft ist also, wie sich gezeigt hat, eine Weise des Fürwahrhaltens des Selbstbewußtseins, nach der das Ich als Prinzip des Idealismus sich gewiß ist, Kategorie, d.h. Einheit von Denken und Seiendem zu sein; aber es bleibt einseitig, da es unmittelbar auftritt und seine Gewißheit nur versichert, da es jene Einheit als eine einfache und unmittelbare versteht, die nicht entfaltet werden kann in innere Differenzierungen, und da es damit selbst

hier auf der ersten Stufe die beobachtende Vernunft, die sich im Sinnlichen aufzuhalten meint, dabei aber immer schon im Begrifflichen ist, ohne darüber reflektieren zu können. So verkennt die beobachtende Vernunft bzw. der Naturwissenschaftler auch den begrifflichen Charakter des Lebens. Diese Verfehlung zeigt Hegel am Beispiel von zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Theorien auf. Nicht das Organische oder das Lebendige an sich werden hier verworfen, sondern nur der unangemessene Zugriff auf das Leben. In der Vernunft gibt es also etwas Lebendiges, wobei dieses aber erst erkannt werden muß. Das Lebendige reicht zwar zur vollständigen Bestimmung der Vernunft nicht aus, aber es bildet ihre Unmittelbarkeit, die im Selbstbewußtsein aufgehoben werden muß.<sup>39</sup> Wie im obigen Teil schon erwähnt wurde, hat auch die Idee in der *Wissenschaft der Logik* eine lebendige Grundlage, die dort aber bereits eine begriffliche ist. Auch in diesem Werk geht das einzelne Lebendige zugrunde, und die Gattung führt zum Geist bzw. zum Erkennen. Bezogen auf die Argumentation im vorliegenden Kapitel bedeutet das, daß die Vernunft ein Dasein in der Natur und im Lebendigen hat, aber um dieses in ihrer inneren Notwendigkeit zu verstehen, bedarf es des Selbstbewußtseins. Das beobachtende Bewußtsein muß sich also zu seiner nächsten Gestalt umkehren, in der die Vernunft ihr Dasein im Selbstbewußtsein sucht. Die Naturwissenschaft kann das Lebendige also nicht adäquat zeigen.<sup>40</sup> Erst der Geist bzw. das Selbstbewußtsein kann seinen Bezug auf das Leben begrifflich herstellen.<sup>41</sup>

## 6. Schlußbemerkung

An dieser Stelle sollte Hegels Modell des Denkens der Natur oder des Lebendigen nun nicht als notwendig geltendes Paradigma für den wissenschaftlichen Umgang mit Natur dargestellt werden. Schwierigkeiten, die sich damit ergeben, wenn der lebendigen Natur eine begriffliche Struktur unterstellt wird, sind oben angedeutet worden. Es ging

---

leer und abstrakt ist und allererst erfüllt werden muß.“ K. Düsing: Der Begriff der Vernunft in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ – In: Vernunftbegriffe in der Moderne: Stuttgarter Hegel-Kongreß 1993. Hrsg. v. H. F. Fulda und R.-P. Horstmann. Stuttgart 1994. 245–260. Hier: 253. Der Aufsatz ist wieder abgedruckt in G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. D. Köhler/O. Pöggeler. 2. bearbeitete Auflage Berlin 2006, p. 145-164.

<sup>39</sup> Hier sei besonders auf den dreifachen Sinn des Wortes „Aufhebung“ hingewiesen.

<sup>40</sup> „Worauf es Hegel in diesem Kapitel der *Phänomenologie* ankommt, ist der Nachweis, daß die Naturwissenschaften und -philosophen der Zeit den ‚geistigen‘ Charakter dieser Prozesse und ihre Zuordnung zu bestimmten Körperorganen verfehlen.“ L. Siep: Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zur Hegels ‚Differenzschrift‘ und ‚Phänomenologie des Geistes‘. 132. Vgl. Anm. 22.

<sup>41</sup> Christoph Menke entwickelt den Zusammenhang von Leben und Geist, indem er darlegt, daß die Wirklichkeit des Geistes schon vorausgesetzt ist und das Leben nur als Modell des Geistes zu verstehen ist. Eine Genealogie des Geistes (im Anschluß an Herder) handelt demgegenüber von seiner Herkunft und seinem Hervorgehen aus einem ihm vorgängigen Grund. Bei diesem Denken liegt das Werden des Geistes im Leben, und der Geist beginnt erst im und als Leben. Dieser Gedanke ist in Hegels *Phänomenologie des Geistes* nicht gegeben. „Die zum Verständnis einer Genealogie, im Unterschied oder Gegensatz zu einer Phänomenologie des Geistes entscheidende Frage lautet mithin, in welchem Verhältnis Leben und Geist durch diese Entstehungsgeschichte stehen: Was bedeutet es für den Geist, aus Leben entstanden zu sein?“ Ch. Menke: Geist und Leben. Zu einer genealogischen Kritik der Phänomenologie. – In: Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005. Hrsg. v. R. Bubner/G. Hindrichs. Stuttgart 2007, p. 334.

hier darum, Hegels Erkenntnis darzustellen, daß sich auch der Naturwissenschaftler immer schon in Begriffen bewegt, sobald er sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit der Sprache bedient. Zu diesem Ergebnis kommt die phänomenologische Prüfung innerhalb der beobachtenden Vernunft und lehnt sich damit an die Argumentation innerhalb des Kapitels über die sinnliche Gewißheit an, die das Einzelne zu haben meint, sich aber immer schon in einem kumulativen Allgemeinen bewegt. Nimmt man diese Hegelsche Idee, daß sich Leben und Geist in einem dialektischen Prozeß miteinander vermitteln lassen, einmal auf, so könnte der wissenschaftliche Diskurs zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften sicherlich neue Impulse erfahren, ohne dabei eine Disziplin zugunsten der anderen zu favorisieren. Die Naturwissenschaft könnte durch die Frage nach ihrem begrifflichen Selbstverständnis zu einer erneuten Methodenreflexion angeregt werden, die einen Diskurs mit der Geisteswissenschaft befruchten würde, ohne die Grenzen beider Wissenschaftsbereiche zu verwischen. Ob dieser Diskurs dann in eine dialektische Auffassung von Denken und Welt führen sollte, kann an dieser Stelle nicht erarbeitet oder gar entschieden werden. Hier ist lediglich von einer durch die dialektischen Methode hervorgebrachte Möglichkeit der Bezugnahme beider Wissenschaftsbereiche aufeinander die Rede.

Gegenwärtig neigen immer mehr Naturwissenschaftler dazu, wieder das Ganze – was auch immer es sein möge – in den Blick zu nehmen und sprachlich auszudrücken. Besonders das Lebendige oder auch die Wissenschaft des Lebens, d. h. die Biologie ist dazu geeignet, in den Dialog von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft oder auch zwischen Natur und Geist einzuführen. Eine gewisse Konjunktur der Philosophie der Biologie und der sogenannten Lebenswissenschaften, wie sie in den letzten Jahren zu beobachten ist, zeugt von dem Bedürfnis, das natürlich verfaßte Leben im Kontext des begrifflichen Denkens zu erforschen.<sup>42</sup> Auch die Rede von lebendigen Systemen und Selbstorganisation mag hierfür ein Beispiel sein.<sup>43</sup> Hegels Philosophie des Lebendigen im allgemeinen und seine Konzeption des Organischen im Kontext des Vernunftkapitels in der *Phänomenologie des Geistes* kann für diese Diskussion, besonders im Hinblick auf eine Selbstpositionierung der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin ein interessanter Impuls sein.

---

<sup>42</sup> Siehe etwa den im Jahre 2005 erschienenen Sammelband zur „Philosophie der Biologie“, in dem auch die Auseinandersetzungen mit dem *Begriff* des Lebens sowie mit der Ontologie und Teleologie ihren Platz finden. Philosophie der Biologie. Hrsg. v. U. Krohs/G. Toepfer. Frankfurt am Main 2005.

<sup>43</sup> Vgl. etwa den folgenden Sammelband: Die Struktur lebendiger Systeme. Zu ihrer wissenschaftlichen und philosophischen Bestimmung. Hrsg. v. W. Marx. Frankfurt am Main 1991.



**“THE POWER OF SPIRIT LIES RATHER IN REMAINING THE SELFSAME  
SPIRIT IN ITS EXTERNALIZATION”<sup>1</sup>**  
**SPIRIT, MANIFESTATION AND ABSOLUTE NOTION AT THE END OF  
HEGEL’S *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT***

What does “Absolute Knowing” at the end of Hegel’s *Phenomenology of Spirit* mean? What does it know and how is it constituted? In the following paper I will try to approach an answer to these questions in four steps in order to then try to draw some conclusions.

I would like to begin with the question whether, and in what respect, “Absolute Knowing” is nothing but the knowing of the actuality of a form and a method that will be found in everything, such that in this knowing everything would have to be capable of being reflected as a certain presentation of this form and thus would have to be defined as a certain presentation of the fact that, and the way in which, this particular form is the one in all and the Ἐν καὶ Πᾶν.

The *Phenomenology* itself seems to suggest this understanding in its final chapter when, firstly, it describes *Absolute Knowing* as consisting in “this seeming inactivity which merely contemplates how what is differentiated spontaneously moves in its own self and returns into its unity”<sup>2</sup> and secondly ends – as Kuno Fischer says – *with an overview of the course and goal of the whole system*<sup>3</sup>.

The *Phenomenology*’s end surveys this *course and goal of the whole system* firstly with reference to the “Introduction” of the *Phenomenology* and distinguishes the now achieved scientific and logical standpoint from the phenomenological standpoint once again.<sup>4</sup> Secondly, going beyond the *Logic*, a “passage of the Notion

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (PS), trans. A. V. Miller, Oxford 1977, 490. – See Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke* (GW), ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff., Vol. 9, 431: “Die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben.”

<sup>2</sup> PS 490. GW9, p. 431.

<sup>3</sup> See K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre* I, Darmstadt 1963, 432f.: “mit einem Fernblick auf den Gang und das Ziel des ganzen Systems”.

<sup>4</sup> See PS 490f, See GW9, p. 432.

into *consciousness*<sup>5</sup> is aimed at naming a “necessity of externalizing the form of the Notion”<sup>6</sup>, declaring that “[t]his release of itself from the form of its Self is the supreme freedom and assurance of its self-knowledge”<sup>7</sup>.

This *externalization* is then concretized as a subdivided externalization in “Time” and “History”<sup>8</sup> that, qua History, knows itself as the “conscious self-mediating”<sup>9</sup> *becoming* of Spirit. The “goal” of this self-mediating process is “Absolute Knowing, or Spirit that knows itself as Spirit”<sup>10</sup> and “has for its path the recollection of the Spirits”, which as “comprehended History” forms the “inwardizing and the Calvary of absolute Spirit” and “the actuality, truth, and certainty of his throne, without which he would be lifeless and alone”<sup>11</sup>.

Having arrived at this fictitious lifelessness of Absolute Spirit at the end of the Phenomenology, I would like to repeat my question: What is Absolute Knowing, and is it possible to understand it as nothing but a form and a method that is the one in all through seeing itself in everything?

In order to answer this question it seems important to me that the overview of the whole system at the end of the Phenomenology once more takes up the following proposition of the end of the work’s “Introduction”: namely, that the Phenomenology as “the way to Science is itself already *Science*”, because the “exposition of this way” to Science – that the Phenomenology is – is coinciding “with the authentic Science of Spirit” itself.<sup>12</sup> – Already at the beginning of the Phenomenology thus it is defined that the Phenomenology itself has to be locatable in the *Science* and the *System of Science* that it enables. The end of the Phenomenology now makes this localization of the Phenomenology in the System of Science that it enables concrete by going beyond the Logic towards the completion of the system viewing the system-circle. This approach considers the completeness and presuppositionlessness of the system as finally given and fulfilled in understanding the Phenomenology as being generated out of what it enables. Thus it seems that qua “*Science*” the Phenomenology as the presupposition of Science and Science as the presupposition of its presupposition do constitute each other reciprocally.

Bearing our question *what is Absolute Knowing* in mind, this seems to me to be quite an important point, since to my mind *the overview of the course and goal of the whole system* of the end of the Phenomenology thereby becomes relevant for Absolute Knowing itself. – I would now like to take a closer look at this in the following four steps.

---

<sup>5</sup> PS 491. GW9, p. 432.

<sup>6</sup> PS 491. GW9, p. 432.

<sup>7</sup> PS 491. GW9, p. 432.

<sup>8</sup> PS 492. GW9, p. 433.

<sup>9</sup> PS 492. GW9, p. 433.

<sup>10</sup> PS 493. GW9, p. 433.

<sup>11</sup> PS 493. GW9, p. 434.

<sup>12</sup> PS 56f. GW9, p. 61f.

## Step I

Let us begin with the end of the “Introduction” of the Phenomenology already mentioned and the statement: “In pressing forward to its true existence, consciousness will arrive at a point at which it gets rid of its semblance of being burdened with something alien, with what is only for it, an some sort of ‘other’, at a point where appearance becomes identical with essence, so that its exposition will coincide at just this point with the authentic Science of Spirit. And finally, when consciousness itself grasps this its own essence, it will signify the nature of absolute [knowing and] knowledge itself”<sup>13</sup>.

Here *firstly* Hegel explicitly says that Absolute Knowing isn’t reached and its nature isn’t signified until the self-experiencing consciousness understands itself as the way to Science that coincides with the authentic Science of Spirit itself.

But, *secondly*, the self-experiencing consciousness, being the way to Science which it itself enables, cannot understand itself as a part of this Science until it, the self-experiencing consciousness, at the end of this way, and i.e. at the beginning of the authentic Science, overviews this Science enough such that it understands itself as being a part of this Science and so reciprocally the Science as containing its own *deduction*<sup>14</sup>.

Thus it follows from this *thirdly* that Absolute Knowing and the signification of its nature are inseparably tied to the idea of the system – because if 1) the nature of Absolute Knowing is signified precisely in the fact, that the self-experiencing consciousness grasps itself as the way to Science that is already Science itself (which includes that the self-experiencing consciousness has to grasp itself as the way to Science that is identical inside and outside of Science) and if 2) this is only possible via the notion of the system and the circle of the system outlined at the end of the Phenomenology then 3) we necessarily have to conclude that Absolute Knowing cannot be separated from this *overview of the course and goal of the whole system*.

In the following I would like to try to find an answer to the question why this is so and what this means to the question of what Absolute Knowing is.

## Step II

If it is true that Absolute Knowing cannot be separated from the *overview of the course and goal of the whole system*, then it is particular to the nature of Absolute Knowing that the way of the self-experiencing consciousness at its end thinks the re-mediation of the to-be-founded possibility of Science in the realization of its own possibility constituted by “the Science of the *experience of consciousness*”<sup>15</sup> with an outlook on a circularly closed system.

→ Consequently a decisive characteristic of the nature of knowing, being Absolute Knowing, seems to be that its content consists of mediating and founding itself and therein, essentially, this knowing seems to be and become knowledge.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> See GW21, p. 33.

<sup>15</sup> PS 56. GW9, p. 61.

- If this is correct, then the content of Absolute Knowing consists essentially of mediating itself the task of mediating itself.
- And if this is correct, then Absolute Knowing understands itself in and as this mediation of its own to-be-mediated incompleteness as identically mediated and to-be-mediated knowing. Thus if its completion is the mediation of its own necessity of being mediated, this means that its completion is precisely therein completion that it is mediated as the completion that has to be mediated.
- But in fact this would mean that it understands itself identically as differentiated-from-itself on the one hand and as its being-in-and-for-itself on the other hand.
- Therefore – if the nature of knowing that signifies Absolute Knowing can be seen as identity of self-mediation and self-realization of knowing – then Absolute Knowing to my mind seems to grasp and realize essentially what the *Preface* of the Phenomenology states as being programmatic for the whole *Science*: “Pure self-recognition in absolute otherness, this Aether as such, is the ground and soil of Science or knowledge in general”<sup>16</sup>.

In the following third step, in order to give the main thesis of my paper on the question of what Absolute Knowing is, I would like to work out even more precisely that and in how far the end of the Phenomenology, by its inclusion of the outlook on the whole system, to my opinion conceives Absolute Knowing and its nature in just this given identification of self-mediation and self-realization of knowing.

### Step III

The end of the Phenomenology declares “Absolute Knowing”<sup>17</sup> to be “[t]he *goal*” that has “for its path the recollection of the Spirits”<sup>18</sup>. At the same time the Phenomenology’s end surveys the *foundation* of this goal and explains wherein this foundation is constituted. In this sense the end of the Phenomenology states, firstly, that the *Science of Logic* which is made possible by Absolute Knowing at its end realizes the “necessity of externalizing the form of the Notion”<sup>19</sup> included within itself and in this “sacrifice” of itself posits *the process of the becoming* of Spirit and of the idea of the Science of Logic as – I use the German word – “Daseyn”. Secondly, the end of the Phenomenology states that this “Daseyn” raises itself up as “its *withdrawal into itself*”, in which it abandons its outer existence and gives its existential shape over to recollection”<sup>20</sup>, in order to produce qua “History” a *succession of shapes* of Spirits<sup>21</sup>, the highest and last of which is philosophy, which is able to produce “the Science of Knowing in the Sphere of appearance”<sup>22</sup> that in its end becomes Absolute Knowing.

---

<sup>16</sup> PS 14. GW9, p. 22.

<sup>17</sup> PS 493. GW9, p. 433.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> PS 492. GW9, p. 432.

<sup>20</sup> PS 492. GW9, p. 433.

<sup>21</sup> PS 492. GW9, p. 433.

<sup>22</sup> PS 493. GW9, p. 434.

If we reconsider according to step I Absolute Knowing includes the overview of this movement, and secondly that – as we have just seen once again – this overview is nothing but viewing the mediation of itself, then this consequently means that understanding its own self-mediation is essential to the nature of this knowing that Absolute Knowing is.

As already mentioned in step II Absolute Knowing consequently grasps its content as essentially to be sought in the concretion of its self-mediation. Thus it grasps itself, firstly, as a task that is fulfilling itself by mediating itself, and hence, secondly, as a task that is fulfilled by mediating itself the task of mediating itself. In this sense, as we also already mentioned in step II, it has to understand itself identically as differentiated-from-itself on the one hand and as being-in-and-for-itself on the other hand. This is because, if it understands its mediated necessity of being mediated as its completion, then it has to grasp itself as identically mediated and unmediated knowing, so that in this sense it forms *an identically open and closed system*, which I would like to explain in more detail in coming to the main thesis of my paper.

My main thesis is that Absolute Knowing consists in the understanding of itself *absolutely* as this identity of self-mediation and self-realization.

- Thus Absolute Knowing has to be, *first of all*, the knowledge of the systematic identity of task and completion, which includes the knowledge of the identity of the openness and closedness<sup>23</sup> of the system and therein the knowledge of its infinity as *a circle returning into itself*.
- *Second of all*, because Absolute Knowing is the *absolute* knowledge of this identity of task and completion, it has to be defined as the self-referential realization of this knowledge of identity of self-mediation and self-realization by constructing this knowledge itself as identically mediating and realizing itself.
- Consequently my main thesis can now be stated more precisely as: *Absolute Knowing is the identically mediated and realized notion of the identity of self-mediation and self-realization that knowing itself is.*

In the following fourth step I would like to explain this thesis further in order to try to draw a few conclusions from it.

#### Step IV

As already mentioned, at the end of the Phenomenology Hegel terms the notionally reflected becoming of the Spirit as the “inwardizing and the Calvary of absolute Spirit”<sup>24</sup>.

According to the thesis of the third step I understand this “and” between “inwardizing” and “Calvary” not only as a mere coordinateness of inwardizing and Calvary, such that regarded in an absolute manner the becoming of the Spirit means,

---

<sup>23</sup> I am much indebted to P. Reisinger for his idea of using the terms “Offenheit” and “Geschlossenheit” to interpret the issues raised in this paper.

<sup>24</sup> PS 493. GW9, p. 434.

firstly, only the *sacrificing* and the Calvary of the Spirit, followed then in a second step by a *History* generating *recollection* of the Absolute Spirit. – Furthermore, adhering to my thesis of identity of self-realization and self-mediation of Absolute Knowing and the herein implied idea of an *infinite closedness* of the system, the *externalization* and the *recollection* are to be thought as *identical*.

Indeed this is said by the end of the Phenomenology itself when it stresses several times that the externalization of the Spirit “is equally an externalization of itself”<sup>25</sup>, respectively that “this externalization is in its own self externalized, and just as it is in its extension, so it is equally in its depth, in the Self”<sup>26</sup>. – Because as much as *Time* and *History* (i.e. the *philosophy of nature* and the *philosophy of mind*) as the in-itself and for-itself becoming Spirit can appear as two moments of the self-mediation of the pure Notion, which would describe a mere *sequence* of externalization and recollection, the decisive point is in my opinion, that Hegel describes “the power of Spirit” as consisting in particular in “remaining the selfsame Spirit in its externalization”<sup>27</sup>.

To my mind this does not only mean that the Spirit can only preserve itself while externalizing itself, and in this sense doesn’t dare to externalize itself totally into and as *Nature*. – No, quite to the contrary, this *power* of the Spirit seems to me to consist in “remaining” the selfsame in its externalization in this sense that the Spirit only in this externalization finds itself and knows itself as finding and being itself. This at least when taking into account what the Phenomenology states decisively very early in its *Preface*: “But the life of Spirit is not the life that shrinks from death and keeps itself untouched by devastation, but rather the life that endures it and maintains itself in it. It wins its truth only when, in utter dismemberment, it finds itself.”<sup>28</sup>

In my opinion this is precisely what is known by Absolute Knowing, since its nature – as considered in steps I to III – doesn’t only consist of declaring and reasoning itself determined by “something alien”<sup>29</sup> but much rather of positing this reasoning-of-itself reasoning itself, which means that its ending is identical with its beginning, so that it is unrealized and realized identically.

For this reason the Absolute Spirit known in Absolute Knowing at the end of the Phenomenology does not seem to me to be in any way a mere *interplay* of its negation and the negation of its negation and as a mere somehow *organic interaction* of these moments. Rather, to me Absolute Knowing seems to know the truth of this interplay as its notional competence and consequence *to be able to realize and understand itself as causa sui identically*, by constructing itself as the identity of its self-mediation and self-realization as a system that is both open and closed identically and hence an *infinitely closed* system.

But there is something that still remains to be considered in order to get the *core* of the insight that constitutes Absolute Knowing: this is to my mind the question of how the idea of identity of self-mediation and self-realization can be concretized

---

<sup>25</sup> PS 492. GW9, p. 433.

<sup>26</sup> PS 493. GW9, p. 433.

<sup>27</sup> PS 490. GW9, p. 431.

<sup>28</sup> PS 19. GW9, p. 27.

<sup>29</sup> See PS 56. GW9, p. 62.

in the sense that this idea actually postulates the possibility that the completion of a task in its own re-mediation can be *grasped* and *realized identically*. Because in fact it is just this, and only this possibility, that ensures that Absolute Knowing is not only a mechanism defined from the outside, but rather an infinite closedness that is *grasping* and *instantiating* itself identically.

As a matter of fact this possibility has only been named now by the postulate that the idea of identity of self-mediation and self-realization of knowing has to be applied to itself and thus has to be realized by mediating and realizing itself identically. – But what does this mean?

First of all, this means, as already mentioned, that the posited identity of self-mediation and self-realization not only has to be reflected from the outside as the therein consisting completion of a task that this task is mediating for itself the task of mediating itself. Furthermore this reflexion additionally has to be carried out *on the level* of the reflected. But in fact this means that the problem has to be solved, how there can be *no* difference between the *reflexion* of the (re-) mediated task on the one hand and the really *in its immediacy* (re-) mediated and instantiated beginning of the constitution of this task on the other hand. Because immediately the *reflexion* of the (re-) mediated beginning *as* identity of completion and task on the one hand, and the *actuality* of the mediated *immediate* beginning on the other hand, seem to exclude each other.

So in other words the question is: what can prevent the *spurious infinitely*<sup>30</sup> iterating difference between, on the one hand, the reflexion of the fact *that* a beginning is mediated and, on the other hand, that this beginning seems to only *be* mediated, if it is the immediate and *not* in-and-for-itself *as* fulfilled self-realization reflected beginning of its notion or task that it completes and starts identically.

Of course here I can only sketch Hegel's answer to this question: to my mind it consists in the thesis that only positing the answer to this problem into its positedness (Gesetzseyn) can solve this problem and raise up its pure positedness itself. – This, as far as it is possible to show, that this pure positedness is nothing but the re-mediation of the question as to how this reciprocal excluding of real and reflected mediation of the beginning can be solved. *Because then this re-mediation of this question asks this question and answers to this question identically.*

Indeed, the *Absolute Idea* at the end of the *Science of Logic* is the idea that realizes itself as *the absolute unity of Notion and reality*<sup>31</sup> by positing itself into positedness by positing and reflecting in this function pure positedness, which Hegel tries to deduct as *Space*. This just in order then to follow the genesis of the recollection of this idea, which then is identically the realization of this idea, since it shows that and how the idea of the identity of self-mediation and self-realization is able to concretize itself by applying itself to itself, so that this identity is consequently the idea of the identity of self-mediation and self-realization that is identically mediating and realizing itself.

And this, however, *without* raising the dilemmatic question again, how the reflected mediation can be identically immediate and reflected, since it solves this, as I just

---

<sup>30</sup> See L 139. GW21, p. 217.

<sup>31</sup> See L 843. GW12, p. 253.

outlined, by positing the notion of this identity itself into positedness in order to try to answer this question from there and this means in the *worked out* System, which in turn means finally that the *Idea* or absolute *Notion* becomes identical with the whole system itself.<sup>32</sup>

In this notional consequence to my mind we find “the necessity of externalizing the form of the Notion” of Science.<sup>33</sup> – An externalization that, understood in this sense, first and foremost realizes what it externalizes, so that it is at the same time the inwardizing of the Notion, or its German transitive “Er-Innerung”.<sup>34</sup>

At the end of the Phenomenology, *Absolute Knowing* in its overview of the system, already knows exactly this *identity* of *externalization* and *recollection* of the Spirit. And in this, it provides the *possibility* and *necessity*<sup>35</sup> as well of concretizing this knowledge now in the realization of the system it overviews.

Thus I would like to claim as the *main result* of the four previous steps of my approach to the question of what Absolute Knowing is and what it consists in: the point of the nature of Absolute Knowing signified by the coinciding of *the way to Science* and *Science itself* is according to the now developed in no way only that with this the Self is understood merely as being identical with itself and different from itself. – The point also is not just to understand this notion of the Self as identity of self-mediation and self-realization from the outside as an infinite dynamic. – Rather the point seems much more to be that this abstract *notion* of *infinite closedness* additionally applies itself to itself by externalizing itself as *Nature* absolutely. And the notion of infinite closedness manages to accomplish this when it is able to posit itself qua Nature into an externality, which is in and on its own reflecting itself as this notion’s externality such that it consequently *mediates* this notion as a *moment* and *realizes* this notion as a *whole* identically.

## Conclusions

Reconsidering our question from the beginning, namely whether Absolute Knowing as consisting in “this seeming inactivity which merely contemplates how what is differentiated spontaneously [...] returns into its unity”<sup>36</sup> might be nothing but the knowledge of a form and a method that can be found in everything, we can now draw the following conclusions:

- If Absolute Knowing, as considered in steps I to IV, is the notion of the identity of self-mediation and self-realization that mediates and realizes itself identically the illusion of *inactive contemplation* is now revealed *as* an illusion – since, understood in this way, Absolute Knowing not only contemplates “how what is differentiated spontaneously moves in its own self and returns into its unity”

---

<sup>32</sup> See PS 11, 14. GW9, p. 19, 22. L 824. GW12, p. 236. Enz. §§ 14, 15.

<sup>33</sup> PS 491.

<sup>34</sup> See GW9, p. 433.

<sup>35</sup> See GW21, p. 33.

<sup>36</sup> PS 490. GW9, p. 431.



(490) but rather also applies itself to itself and thereby generates a succession of determined shapes of itself and herein identically its infinite mediation and *absolute Notion*, which means that it generates itself as *absolute reflexion*.

Only *in* this revealed illusion of inactivity, to my mind, can we completely understand to what extent the end of the Phenomenology considers the goal of „the realm of spirits“ as “the revelation of the depth”<sup>37</sup> and as “*the absolute Notion*”<sup>38</sup>. – Because the absolute Notion, as self-referential identity of self-mediation and self-realization, performs “the raising-up of its depth, or its *extension*”<sup>39</sup> only by understanding that its self-externalization to and into its extension as “Daseyn”, or to its negation and its mere positedness, first and foremost realizes itself as *the absolute Notion*, and in this sense it becomes imperative “that the externalization is in its own self externalized and just as it is in its extension so it is equally in its depth, in the Self”<sup>40</sup>.

Now as well the content “of the revealed religion” can be considered as raised up into thinking: since now the “revelation” of the *revealed religion* or – as Hegel’s *Science of Logic* will put it – the “manifestation”<sup>41</sup> of the spirit is no longer only imagined as the mere inseparableness of a content and its externality, and since now it is no longer – like in the vivid “Spirit of the community”<sup>42</sup> – “merely implicit[ly]”<sup>43</sup> *imagined* that being of this very nature is realized and grasped by the spirit identically. Rather this is now *grasped* in Absolute Knowing in its structure and concretely understood qua the overview of the system, and with this it is raised into thinking.

This is because Absolute Knowing now in the realm of thought grasps the identity of the *necessity* and the *freedom* of the Notion to externalize itself. That, by comprehending in its overview of the system-circle that this circle a) is identically the recollection and the Calvary of the Absolute Spirit, and with this that the absolute Spirit is b) “the absolute negativity of Notion” that is its “Identity with itself”<sup>44</sup>.

Thus it can be concluded that Absolute Knowing does indeed grasp and satisfy in a first sense what the Phenomenology in its “Preface” declares to be the task of philosophy: understanding the Absolute as “*sich selbst Werden*”<sup>45</sup> and *causa sui* by grasping an end that reflects itself in its beginning and so identically realizes itself as the identity of the end and beginning of itself.

→ Hence Absolute Knowing *firstly* understands that this can only succeed when the problem of the *philosophy of reflexion* is solved, namely how an end can *identically* mediate its beginning and know this at the same time, such that the *being* and *reflexion* of the mediation do not fall apart and exclude each other.

---

<sup>37</sup> PS 490. GW9, p. 433.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> PS 493. GW9, p. 433.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> See L 541ff. GW11, 380ff.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> PS 478.

<sup>44</sup> See Enz. §382.

<sup>45</sup> GW9, p. 19. See PS 11.

- *Secondly* it understands that this problem can only be solved when the notion of the reflected mediation of the beginning can find itself as its own immediacy.
- *Thirdly* and lastly Absolute Knowing understands that it can only perform this identity of *reflexion* and *immediacy* as the notion of *absolute reflexion* by, firstly, positing itself into pure externality, positedness and negation, in order to then contemplate, secondly, how this positedness of itself reflects itself as this positedness of absolute reflexion and thereby mediates the abstract idea of Absolute Knowing on the one hand and realizes its full concretion on the other hand identically.

These are to my mind the three primary moments that constitute Absolute Knowing, and with this it becomes possible to imagine this absolute Notion qua the *Science of Logic* no longer only as its *appearing* in the shapes of consciousness but rather to grasp now the absolute Notion *as* the Notion and the Idea, that undertakes the genesis of the logical categories while generating itself in the development of its determined notions.

Considering this, it also seems to be only consequent that Hegel's *Science of Logic* places the qua the *revealed religion* only *imagined* identity of the notion with its own negativity in "the realm of pure thought" as the "manifestation" called determination of the Absolute at the end of "The Doctrine of Essence"<sup>46</sup>, since to my mind it is only the "The Doctrine of the Notion" that can grasp the dialectical identity of the negation of Notion and the negation of this negation as the *truth*<sup>47</sup> of the to be thought identity of *essence* and *appearance* or *being* and *reflexion*<sup>48</sup>.

However, with this in mind, we still shouldn't forget that, as much it is true that what *Absolute Knowledge* sees in an overview of the whole system can only be developed notionally in the pure realm of thought by the Logic, still it is equally true, that only in its end in "The Absolute Idea" does the Logic itself attain to the position where that which Absolute Knowing already knows abstractly can be given absolute-concrete realization: this is the necessity for the Notion to absolutely externalize itself in order to absolutely realize itself, concretely realized as the "Sichentlassen" of the Absolute Idea to Nature in its self-positing as *Space*.

Not until here, in my opinion, does it also become absolutely concrete what a remarkable *practical* component Absolute Knowing contains, as far as realizing that radically positing of its own externality and self-negation is the only possible way to mediate its own beginning as what it is and to generate thereby *true infinity*.

Precisely because of this, Richard Kroner regards the Absolute Knowing of the Phenomenology as a *believing and pious knowing* ("glaubendes, gläubiges Wissen")<sup>49</sup> and ends his chapter on Absolute Knowing in his "Von Kant bis Hegel" with the following quotation from the last chapter of the Phenomenology: "For this reason it must be said that nothing is *known* that is not in *experience*, or, as it is also expressed,

---

<sup>46</sup> See L 504ff. GW11, 380ff.

<sup>47</sup> See L 577f. GW12, p. 12.

<sup>48</sup> See L 576. GW12, p. 11.

<sup>49</sup> See R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2nd ed. Tübingen 1961, Vol. II, p. 415.

that is not *felt to be true*, not given as an *inwardly revealed* eternal verity, as something sacred that is *believed*, or whatever other expressions have been used”<sup>50</sup>.

According to Hegel, as a matter of fact, this is enforced, since these determined appearances of Spirit not only co-constitute its being-*for-itself*, but rather constitute “the process in which Spirit becomes what it is *in itself*” so that Spirit “is only as this process of reflecting itself into itself [...] in itself truly *Spirit*”<sup>51</sup>.

Finally with this point I would like to stress once again that when only the notion’s being-external-to-itself can constitute its being-in-and-for-itself, then the finite as itself is infinitely upgraded. – Because in this way it is in no way named and appreciated merely as a sign of the infinite, but rather recognized to be in itself the opposite of itself, since now, as itself, it is understood as a moment and a *certain* actuality of the absolute Notion itself. – Knowing exactly this, *its own infinitude foams forth for the Absolute Spirit*.<sup>52</sup> – And in this sense “[o]nly this self-restoring sameness, or this reflexion in otherness within itself – not an *original* or *immediate* unity as such – is the True. It is the process of its own becoming, the circle that presupposes its end as its goal, having its end also as its beginning; and only by being worked out to its end, is it actual.”<sup>53</sup>

## Appendix

“Wenn für den gesunden Menschenverstand nur die vernichtende Seite der Spekulation erscheint, so erscheint ihm auch diß Vernichten nicht in seinem ganzen Umfang, wenn er diesen Umfang fassen könnte, so hielte er sie nicht für seine Gegnerin; denn die Spekulation fordert in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen, auch die Vernichtung des Bewußtseyns selbst, und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektiren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund, und in dieser Nacht der blossen Reflexion und des rasonnirenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beyde begebenen.”<sup>54</sup>

“Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, diß ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bey ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt”.<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> PS 487. GW9, p. 429.

<sup>51</sup> PS 487. GW9, p. 429.

<sup>52</sup> See PS 493. GW9, p. 434.

<sup>53</sup> PS 10. GW9, p. 18.

<sup>54</sup> GW4, p. 23.

<sup>55</sup> GW9, p. 27.

“Die *Identität* der Idee mit sich selbst ist eins mit dem *Processe*; der Gedanke, der die Wirklichkeit [...] zur *Idee* verklärt, muß diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die todtte Ruhe, als ein blosses *Bild*, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius oder Zahl oder einen abstracten Gedanken vorstellen; die Idee hat um der Freyheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den *härtesten Gegensatz* in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.”<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> GW12, p. 177.

Carlos Morujão

Lisboa

## HEGEL E A REVOLUÇÃO FRANCESA\*

### O capítulo sobre a «Liberdade absoluta e o terror» na PhdG.

O capítulo intitulado «A liberdade absoluta e o terror», que será aqui objecto da nossa análise, conclui a secção da *Fenomenologia do Espírito* intitulada «O espírito tornado estranho a si mesmo»<sup>1</sup>. O tipo de esclarecimento que desejamos trazer relativamente ao seu conteúdo corre conscientemente alguns riscos que, no espaço disponível para este ensaio, pouco mais poderemos do que mencionar. O primeiro – e o maior de todos eles – consiste em abordar como se se tratasse da análise de um facto histórico (a saber, a Revolução Francesa) aquilo que, no contexto global da *Fenomenologia do Espírito*, não pode ser considerado exclusivamente como tal, mas sim, antes de mais, como um momento do caminho da consciência que experimenta em direcção à plena reconciliação consigo mesma e com o seu objecto. O segundo risco – decorrente do primeiro – resulta da decisão, justificável apenas em função do propósito que enunciámos no título deste ensaio, mas já não se ele fosse o de esclarecer a lógica interna da *Fenomenologia* e a articulação entre os diversos momentos da história da consciência, da decisão, dizíamos, em proceder a uma comparação deste capítulo com outros textos de Hegel sobre o mesmo assunto; em primeiro lugar, com alguns da autoria do que se convencionou chamar o «jovem Hegel», mas também com outros posteriores a 1807, nomeadamente, os *Princípios da Filosofia do Direito*.

Esperamos, ainda assim, embora só indirectamente, poder contribuir para uma melhor compreensão de um outro problema. O de saber por que motivo, não entrando todo o material histórico no âmbito da fenomenologia enquanto «ciência da experiência da consciência», e tudo o que lá entra não o fazendo na qualidade de meramente

---

\* Este ensaio é parte integrante do Projecto «A recepção da Revolução Francesa pela filosofia alemã, do final do século XVIII e início do século XIX», financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (PCDT/FIL/74365/2006) e acolhido pelo Centro de Estudos de Filosofia [CEFi] da Faculdade de Ciências Humanas da UCP.

<sup>1</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes, in Werke*, Band 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; a secção intitulada «O espírito tornado estranho a si mesmo. A cultura», estende-se da página 359 à página 441, o capítulo «A liberdade absoluta e o terror», da página 431 à 441. De agora em diante, todas as nossas referências à *Fenomenologia do Espírito* (siglada *PhdG*) remetem para esta edição; indicaremos, com algarismos romanos, o tomo e a página.

histórico, este preciso momento – que designamos pela expressão «Revolução Francesa» e que o texto da *Fenomenologia* nunca nomeia como tal – deveria ter nesta obra o seu lugar. Os cortes que Hegel opera na história efectiva (seja a dos acontecimentos sociais e políticos, seja a da cultura) não são arbitrários, embora se possa admitir que estava mais bem informado sobre a Revolução Francesa por ser um acontecimento do seu tempo – tal como sobre a queda do Império Romano através da leitura da obra de Gibbons – do que sobre outros acontecimentos; assim como, na mesma ordem de ideias, se pode reconhecer que a importância que assumem na *Fenomenologia* a *Antígona* de Sófocles ou o *Fausto* de Goethe reflectirão, com forte probabilidade, os seus gostos pessoais. Há, contudo, da parte de Hegel, um princípio de selecção: o «saber que aparece» (para nos servirmos com alguma liberdade de uma expressão hegeliana) nas páginas da obra de 1807 é aquele que representa os momentos decisivos do processo – que Hegel chamará dialéctico – que conduziu a consciência ao conhecimento da sua própria essência. (Servimo-nos aqui do termo «dialéctico», não no sentido superficial em que designa uma certa realidade que contém ou parece conter em si uma qualquer contradição, mas sim no sentido que julgamos ser o de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*: é dialéctico o movimento da consciência em que ela vem a reconhecer «para si» aquilo que inicialmente lhe parecia existir apenas «em si», e que só «para nós», que reconstruímos as etapas da sua experiência, era já, desde sempre, para ela.)

A secção intitulada «O espírito tornado estranho a si mesmo» percorre as etapas da formação da consciência que faz a experiência da história do mundo, entre o fim da época romana (um mundo ético que desconhece o espírito individual e que só vê o indivíduo integrado na comunidade familiar) e a própria Revolução Francesa, vista como consequência do processo de emancipação da subjectividade e do iluminismo. Como notou Franz Rosenzweig, todos os acontecimentos que se sucederam à queda do Império Romano constituem, para Hegel, a longa pré-história dos acontecimentos revolucionários franceses<sup>2</sup>. Como também se sabe, o iluminismo, que os preparou do ponto de vista do pensamento, é caracterizado, segundo Hegel, pela ideia de utilidade (*Nützlichkeit*), quer dizer, pela transferência do «além» para o «aquém», ou seja, pelo desaparecimento da ideia de que o poder recebe a sua legitimação de uma instância supra-humana, tal como acontecia, nas sociedades de Antigo Regime, com as monarquias de direito divino. No início do capítulo «A liberdade absoluta e o terror», Hegel resume esta nova situação nos seguintes termos: «Do *ser em si e para si* do útil como objecto, a consciência reconhece (...) que o *ser em si* dele é essencialmente *ser para outro*.»<sup>3</sup> Com a Revolução Francesa, a figura histórica em que se manifesta este reconhecimento adquire força efectiva.

Isto implicou um longo processo no termo do qual a vontade apareceu ligada exclusivamente a si própria, ou seja, apareceu como liberdade absoluta<sup>4</sup>. A revolução é, assim, vista por Hegel como a forma histórica na qual a substância indivisa da vontade

---

<sup>2</sup> Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Aalen Scientia Verlag, 1962, p. 213: «Os acontecimentos mundiais, desde a queda do império romano, constituem uma única e longa pré-história da grande transformação revolucionária (*Umwältzung*) em França, que se situa no final desta época e que (...) se prepara para aplicar a sua lei de ferro ao último estado alemão que permanece por vencer.»

<sup>3</sup> Hegel, *PhdG*, in *Werke*, 3, p. 432.

<sup>4</sup> Franz Rosenzweig, *ib.*, p. 213-214.

se elevou ao «trono do mundo», no culminar de um processo de reconstrução do espaço humano do trabalho, da linguagem e da cultura, que o «soberano do mundo» – ou seja, o imperador de Roma – aniquilara, sob os efeitos da violência destruidora que exercera sobre os súbditos. De facto, para Hegel, aquele mais não fora do que a exacta inversão da figura platónica do filósofo-rei: mais precisamente, um rei sem filosofia, nem mesmo na figura histórica de Marco Aurélio, que não era imperador na medida em que, justamente, era filósofo, nem filósofo na medida em que era imperador.

Percorrendo as etapas mais significativas deste processo, que sucedeu à dissolução da polis, Hegel pretende mostrar que o seu início se encontra na separação entre a singularidade abstracta da pessoa jurídica e essa outra universalidade, não menos abstracta, do Império Romano. Mas se é verdade que este, por um lado, significou, para Hegel, a desagregação da eticidade própria do mundo grego, por outro lado, não é menos verdade que forneceu o modelo a partir do qual se desenvolveu o direito abstracto moderno, que criou as condições para a auto-afirmação da subjectividade. Sem tais condições, a sociedade moderna não seria possível<sup>5</sup>. Ora, como, em nossa opinião – e procuraremos mais adiante mostrá-lo – entre 1802 e 1807, *grosso modo*, a posição de Hegel relativamente à aplicabilidade do modelo da vida substancial da polis sofreu uma alteração, a sua interpretação do significado histórico da Revolução Francesa, na *Fenomenologia do Espírito*, deverá reflecti-la.

Perceber-se-á melhor, a partir destas considerações, qual foi a hipótese de trabalho de que partimos para analisar o problema a que chamámos «Hegel e a Revolução Francesa». «O espírito tornado estranho a si mesmo» constitui a Secção B do Capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito*, de que o capítulo intitulado «A liberdade absoluta e o terror» é, como dissemos, a conclusão. Neste capítulo VI, as figuras da consciência que a obra de 1807 percorreu até ao final do Capítulo V são retomadas a partir de um nível em que a consciência individual é já capaz de compreender a sua história como história da espécie. Por isso, Hegel pode dizer que já não nos encontramos, apenas, diante de figuras da consciência, mas sim, acima de tudo, de figuras do mundo. Ou, como ele próprio afirma: «A razão (...) é consciente de si mesma como do seu mundo e do mundo como de si mesma.»<sup>6</sup>.

A Revolução Francesa – enquanto realização do programa do Iluminismo – constitui o ponto extremo da dissolução, que foi o objecto de análise da mencionada Secção B, daquela relação imediata da consciência com as formas políticas características da cidade-estado grega<sup>7</sup>. Tornado estranho a si mesmo em consequência da perda da substância ética própria do mundo helénico, o espírito refugiar-se-á, primeiro, na existência privada (de imediato cindida entre a busca do prazer sensual imediato, a violência fria e cúpida, a captação dos favores imperiais, ou a impassibilidade e a indiferença perante o curso do mundo, oferecidos pelo misticismo e pelas falsas filosofias) e, posteriormente, na

---

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, “Hegels Kritik der französischen Revolution”, in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, 5.ª ed., p. 128-147, p. 137.

<sup>6</sup> Hegel, *PhdG*, in *Werke*, 3, p. 324.

<sup>7</sup> Georg Lukacs, *Der junge Hegel*, Berlin, Luchterhand, 1967, 3. Aufl., p. 599. O autor caracteriza este processo do seguinte modo: «É (...) a dissolução social objectiva daquelas formas sociais que constituíram as antigas cidades-estado (*Städterepubliken*), o caminho de desenvolvimento complicado e desigual que, para lá de Roma, para lá da Idade Média, conduziu ao surgimento da moderna sociedade burguesa.»

crença num além que serve de refúgio para um mundo efectivo desdivinizado. A este além o iluminismo oporá o «aquém» sobre o qual a razão exerce a sua actividade, e que se traduz no que Hegel denomina pelo termo de «cultura». Mas esta oposição resultará na conciliação entre os dois mundos, na «transposição do céu para a terra» que assinala que os tempos se encontram já maduros para a revolução.

Esta transposição do além para o «aquém» era já patente na teoria rousseuista da *vontade geral*. Pouco importará que Hegel se possa ter equivocado relativamente à sua natureza, se é certo, como admite, por exemplo, Alexis Philonenko, que Rousseau a pensa a partir do modelo do cálculo infinitesimal. Importa-nos aqui reter, somente, o que constitui, para Hegel, a sua principal deficiência: a saber, a impossibilidade em se particularizar, em se dividir nas «essências reais» que constituem o mundo histórico efectivo. Por isso, em oposição a ela, Hegel defenderá que a legitimidade de um estado, de uma nação ou de uma forma de organização social deverá ser procurada na história em que se enraízam; ao invés, todas as tentativas para os fundar no pensamento puro só poderão conduzir a uma pretensa racionalidade, que engendra a tirania<sup>8</sup>. Uma tese que nada tem de surpreendente em Hegel, se pensarmos na sua evolução pessoal desde a altura em que redigiu *O Espírito do Cristianismo e o seu Destino* e, um pouco mais tarde, a *Constituição da Alemanha*. Com efeito, já nestes dois textos de juventude defendera que é na vida – não no seu sentido biológico, mas sim no sentido especificamente humano do termo, ou seja, enquanto vida de cultura – e não uma norma de pensamento que se enraíza o combate dos homens pela liberdade.

## Mundo antigo e mundo moderno. A sociedade civil.

O mundo grego (que Hegel aborda na Secção A do capítulo VI, intitulada «Der wahre Geist»<sup>9</sup>) é o mundo em que se dá a identificação do indivíduo e da comunidade, embora ainda de uma forma inconsciente e espontânea. Substância sem sujeito, a cidade-estado grega contrasta com o mundo moderno, no qual à emergência da subjectividade corresponde a impotência do sujeito em tornar-se substancial. A eticidade na polis era imediatamente política; na modernidade, o económico separou parcialmente o social e o político. Já nos tempos do preceptorado em Berna e em Frankfurt, ou seja, numa época em que o modelo da polis era ainda preponderante, Hegel percebera que o novo ordenamento jurídico, resultante da revolução, e a transformação das antigas formas de estratificação social – a sociedade dividida em estados, que ocultavam a divisão em classes característica da sociedade industrial emergente – correspondiam a uma mudança que abalava, a partir dos fundamentos, a realidade histórica até então conhecida. Autores como Joachim Ritter ou Georg Lukacs mostraram-no de forma convincente<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Alexis Philonenko, «Rousseau et Hegel», in *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, Vrin, 1993, p. 229-248, p. 246.

<sup>9</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., p. 327-359.

<sup>10</sup> Sobre este assunto são ainda de algum interesse as observações de Wilhelm Dilthey in *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Werke*, IV. Band, Stuttgart / Göttingen, Teubner Verlagsgesellschaft / Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, 5. Aufl., p. 5-187. Dilthey, contudo, ao contrário de Lukács (cf. a obra citada na nota n.º 7) ou de Ritter (cf., mais abaixo, a obra citada na nota n.º 15) raramente situa o



Os «estados» são, para Hegel, o modo como se organizou a sociedade civil, como esta adquiriu a feição de uma totalidade orgânica ou de uma identidade ética; eles mergulham as suas raízes na vida natural – ou seja, na transformação da natureza operada pela técnica e pela divisão do trabalho –, mas, no outro extremo, articulando-se nas formas de governo que determinam a totalidade da vida de um povo e lhe conferem uma significação política. O facto de Hegel se servir de diversos termos em língua alemã (*Stände*, *Korporationen* ou *Gemeinde*) para designar esta realidade que traduzimos pela mesma palavra portuguesa «estados» – que, em rigor, traduz apenas o primeiro daqueles mencionados três termos –, evoca já, no plano meramente lexical, a unidade de uma intenção: quer se refira aos antigos parlamentos regionais das sociedades de Antigo Regime, quer se refira às classes sociais, quer, simplesmente, a um qualquer corpo de funcionários, Hegel visa o processo de conversão à universalidade da singularidade ou da particularidade fechada sobre os seus interesses privados. Assim, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel chama aos estados as potências espirituais em que o todo se articula, criticando a Revolução Francesa justamente pela sua eliminação. Na sua função de mediação, por um lado, os estados educam para a profissão, por outro, estabelecem a mediação entre o indivíduo privado e o universal (o indivíduo na qualidade de cidadão de um estado; *Staat* e já não *Stand*, naturalmente), por fim, preparam para a actividade política. Neste sentido, diríamos que, para Hegel, os estados constituem ainda o domínio da *indeterminação*, mas, simultaneamente, do *determinável*. A liberdade absoluta suprime esta indeterminação sem verdadeiramente a determinar e, ao mesmo tempo, na medida em que identifica a consciência singular com a vontade universal, mas sem as reconciliar, priva o singular da sua singularidade, transformando o seu agir em produção de leis e em actos do estado<sup>11</sup>.

Toda a problemática hegeliana dos «estados» adquire a sua importância se a virmos ainda à luz de uma das preocupações fundamentais de Hegel, patente sobretudo na sua filosofia da história, a saber, a de conservar a dupla aquisição do espírito grego e do espírito cristão: de um lado, a agilidade e a mobilidade do espírito grego no interior do *ethos* cívico imediato que era fornecido pelo quadro institucional da polis, do outro, a liberdade individual introduzida pelo cristianismo e transformada em princípio superior dos tempos modernos<sup>12</sup>. Nesta perspectiva, o ensaio de 1802 sobre «Os modos de tratar cientificamente o direito natural» constitui um momento fundamental no desenvolvimento das ideias sociais e políticas de Hegel. É nele que, pela primeira vez, o modelo grego – que dominava as reflexões hegelianas do período de Berna e de Frankfurt – é posto em confronto sistemático com o despedaçamento e a fealdade absoluta do mundo moderno, daqui resultando (mesmo se a oposição, de inspiração rousseauísta, entre a «vida privada universal» e o *ethos* antigo é ainda muito marcada) uma teoria que procura reconstruir a sociedade como totalidade composta por mediações entre a vida familiar, a actividade económica e a esfera política.

---

desenvolvimento filosófico de Hegel no contexto dos acontecimentos políticos franceses e alemães, assim como não destaca a importância de certas leituras de juventude, como, por exemplo, a dos economistas escoceses. Destaca, contudo, a importância dos escritos políticos do período de Frankfurt, sobre a constituição do estado de Württemberg e sobre a constituição da Alemanha (*Op. cit.*, p. 126 e segs.).

<sup>11</sup> Hegel, *PhdG*, in *Werke*, 3, p. 434.

<sup>12</sup> Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, in *Sämtliche Werke*, Band 4, Stuttgart, J. B. Metzler, 1988, p. 49-51.

A nossa segunda hipótese de trabalho foi a de que, daquele confronto sistemático, levado a cabo no ensaio de 1802, resultou uma boa parte da reserva de Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, aos resultados da Revolução Francesa. Aquiles, «o dos pés velozes», ou Ulisses, «o que muito sofreu» não são já os heróis em que o espírito se reconhece no contexto de vida habitual dos tempos modernos, em que o indivíduo encontra o seu lugar e o seu fim numa comunidade de vida substancial que se articula em torno do sistema das necessidades<sup>13</sup>. É por não ter sabido reconhecer esta satisfação a que a particularidade dos sujeitos se acha com direito que a Revolução Francesa mereceu da parte de Hegel, como veremos em breve, a acusação de abstracta.

### Hegel, o direito e a revolução.

A Revolução Francesa é o acontecimento histórico-mundial que pela primeira vez concedeu existência e valor ao direito abstracto. Nela (enquanto expressão, se bem que ainda imperfeita, da *Macht der Vereinigung* – o poder de unificação – que desaparecera da vida dos homens, como afirmava em 1801 a *Differenzschrift*<sup>14</sup>), afirmou-se o processo de constituição política da sociedade civil industrial, que procurava o seu direito e o seu estado próprios<sup>15</sup>. Neste sentido, a Revolução Francesa foi, para Hegel, uma tentativa para realizar o direito natural, já não como direito anterior à história social efectiva dos homens, mas como direito que se configurou ao longo dessa história. Posição algo incómoda se admitirmos, por exemplo, que o direito natural é a ciência daqueles direitos que existem independentemente das figuras institucionais em que historicamente se concretiza<sup>16</sup>. Voltaremos daqui a pouco a este assunto.

A tentativa de realização que Hegel reconhece na Revolução Francesa não escapa, já o dissemos, à acusação de abstracta. Sem dúvida que os acontecimentos que se seguiram ao ano de 1789 procederam à dissolução dos antigos «estados» em ordem à criação dos laços jurídicos que permitem o trabalho livre. É uma das passagens mais claras do capítulo «A liberdade absoluta e o terror» aquela em que Hegel descreve este processo. O que aí chama «objecto existente» – ou seja, a forma de organização político-social vigente, que poderíamos fazer corresponder, antes da Revolução Francesa, às sociedades de Antigo Regime – organizava-se e mantinha-se pela partição das massas em «estados»; mas a partir do momento em que a consciência concebe esse «objecto» de tal modo que ele não tem outra essência senão a consciência-de-si, dissolvem-se todas as particularidades que caracterizavam a ordem antiga. Ela já não pode senão ruir. Hegel resume esta transformação dizendo que, graças a ela, o «objecto» se tornou

---

<sup>13</sup> J.-F. Kervégan, "Présentation" a G. W. F. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998, p. 27.

<sup>14</sup> Hegel *Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Band IV, *Jenaer kritische Schriften* (hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968, p. 14: «Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens e os opositos perderam a sua relação viva e a acção recíproca, e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia.».

<sup>15</sup> Cf. Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik*, trad. ital. *Metafisica e Politica*, Marietti, Carole Monferrato, 1983. p. 125.

<sup>16</sup> J.-F. Kervégan, *ib.*, p. 25-26.

conceito e que nele nada mais subsiste senão a negatividade que penetrou todos os seus momentos<sup>17</sup>.

Desta transformação emergiu um novo âmbito da esfera privada, que já não se opõe à esfera pública na acepção aristotélica do termo, nem se identifica com a natureza, como nas teorias jusnaturalistas. O privado é o âmbito da actividade económica, ou sistema das necessidades, no sentido no sentido que, em 1820, os *Princípios da Filosofia do Direito* atribuirão a esta expressão<sup>18</sup>. Tais laços jurídicos já não se podem fundar na tradição, ou numa pretensa ordem natural das coisas simplesmente herdada, ou sequer numa oposição abstracta a ela, mas sim na razão. Na medida em que a Revolução Francesa significou esta possibilidade de uma tal fundação, a filosofia de Hegel seria a filosofia desta revolução. (É, como se sabe, a tese defendida por Joachim Ritter e retomada, com algumas modificações, por Jürgen Habermas).

No seguimento de Montesquieu<sup>19</sup>, Hegel defende que o *Volksgeist* (o *esprit général* do autor francês) constitui o conjunto das condições naturais, técnicas, económicas, morais e intelectuais que determinam o desenvolvimento histórico e constituem o carácter de uma nação. Encontramos aqui a motivação mais profunda da recusa hegeliana do culto ao *ser supremo*, proclamado pelos revolucionários franceses em 1794: tendo aniquilado, em simultâneo, sob a «vontade geral», quer o indivíduo singular, quer as «massas espirituais» em que se articulava a totalidade da vida nacional, o «além» que deveria garantir, na interioridade da vida subjectiva de cada cidadão, a «exterioridade substancial» que a revolução pretendia criar só poderia aparecer sob a forma do que, ironicamente, Hegel designa pela expressão «um gás insípido»<sup>20</sup>. Seguindo ainda Montesquieu, Hegel opõe-se a Rousseau, cuja teoria da vontade geral dá do conjunto da realidade uma visão abstracta e parcial; com efeito, como Hegel afirma na *Fenomenologia do Espírito*, esta vontade pretende ser, de imediato, a vontade de todos e de cada qual<sup>21</sup>, traduzindo-se no furor de legislar que desconhece a realidade efectiva. Ora o monismo da «bela totalidade», tal como ela subsistia na cidade antiga, deu origem a uma totalidade articulada e diferenciada; o princípio dos estados modernos, afirmará o § 260 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, garante que o princípio da subjectividade se desenvolva até à satisfação total da sua particularidade, reconduzindo-a, ao mesmo tempo, ao elemento substancial universal. Por outro lado, Hegel defende que o processo económico (o desenvolvimento da indústria) é a base da razão, ou seja, do sentido organizacional da totalidade da vida social. Nesta ordem de ideias, a razão surge para Hegel, não como uma faculdade de unificação resultante

---

<sup>17</sup> Hegel, *PhdG*, in *Werke*, 3, p. 433.

<sup>18</sup> Cf. Danilo Costa, *Hegel. Liberdade e Razão*, Olinda, Editora Livro Rápido, 2004, p. 54.

<sup>19</sup> Já Dilthey foi a sensível à influência de Montesquieu sobre Hegel (cf. *op. cit.*, p. 8, 17 e 31), mas limita-se a fazer uma referência genérica a esta questão. A sua opinião, além do mais, parece basear-se, apenas, no que sobre o mesmo assunto dissera já Rudolph Haym in *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Verlag von Rudolph Gaertner, 1857, p. 61 e segs. Compare-se, por exemplo, o que diz sobre as leituras de Hegel no período de Frankfurt, na p. 17 de *Die Jugendgeschichte Hegels*, com as afirmações de Haym na p. 64 da obra que mencionámos. Sobre as relações entre o *Volksgeist* hegeliano e o *esprit général* de Montesquieu pode consultar-se Franz Rosenzweig, *op. cit.*, p. 22 e segs.

<sup>20</sup> Hegel, *PhdG*, in *Werke*, 3, p. 434.

<sup>21</sup> Hegel, *PhdG*, in *Werke*, 3, p. 433.

do hábito ou da vontade (com o que os factos da vida social não constituiriam um domínio próprio), mas sim como um princípio a partir do qual a totalidade desses factos pode ser deduzida.

Hegel é uma ou duas gerações mais novo do que os autores que fundaram a economia política no sentido moderno do termo e sabemos que, pelo menos desde o período do preceptorado em Berna, se interessou profundamente por esta ciência então emergente. De facto, ela significou o reconhecimento da existência de leis propriamente sócio-económicas aplicando-se a um domínio que se desenvolve fora, tanto da esfera natural e familiar, como da esfera político-civil, com a qual, aliás, aparecia confundida nas sociedades de Antigo Regime, com a sua divisão em ordens e em estados. A importância de todas estas leituras foi já notada pela grande maioria dos intérpretes da filosofia política de Hegel. Foram elas que o levaram a reconhecer as insuficiências do direito natural moderno, pelo seu desconhecimento do papel do trabalho no processo de constituição das sociedades<sup>22</sup>, mas também a recusar uma reconstrução do direito natural semelhante à que fora levada a cabo por Fichte em 1796. Esta última, com efeito, na interpretação hegeliana, transformava a realidade objectiva resultante do trabalho social num conjunto de objectos empíricos singulares, diante dos quais se erguia a autonomia da consciência que se esforçava por realizar a lei moral. Ora são os povos que constituem, para Hegel, as verdadeiras individualidades morais – um outro aspecto ainda da presença de Montesquieu –, sendo neles que radica o conjunto das normas, dos usos e dos valores que configuram o quadro em que se move a existência dos particulares<sup>23</sup>.

## O mundo moderno e a revolução.

As teorias do direito natural racional ou formal identificam este último com um conjunto de leis universais *a priori*, das quais se poderia deduzir o modelo dum estado organizado, e recusam a mera identificação do natural com a tradição. Na versão que uma tal teoria adquire em Hobbes, toda a política está dependente de uma física do corpo humano, a qual, por sua vez, depende da física geral, uma vez que há princípios que são comuns ao homem e à totalidade da natureza. O princípio de inércia, pressuposto por Galileu nos seus estudos sobre o movimento, é transformado por Hobbes no princípio fundamental de toda a vida social e política, opondo-se à concepção teleológica de Aristóteles num sentido idêntico ao da oposição entre a mecânica moderna e a física aristotélica. Que este direito natural é ainda abstracto – no sentido mais imediato deste termo, ou seja, separado da realidade que o engendrou – e que a sua compreensão exige a sua reinserção no processo de desenvolvimento

---

<sup>22</sup> Myriam Bienenstock, *Politique du Jeune Hegel*, Paris, PUF, 1992, p. 25.

<sup>23</sup> Cf. Ernst Cassirer, *Freiheit und Form*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 360. Para uma apreciação do conjunto das críticas de Hegel a Fichte quanto a este assunto, mais compreensiva para com o ponto de vista fichteano (problema que não iremos aqui discutir), cf. José L. Villacañas Berlanga, «Fichte y el derecho natural: de la constitución de la individualidad a la categoría política de nación», in J. G. Fichte, *Fundamento del Derecho Natural*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 13-100, p. 91 e segs.

histórico do «sistema das necessidades», mostrou-o, em primeiro lugar, o *Sistema da Vida Ética*, de 1802. Sobre esta questão, as investigações de Georg Lukacs, no seu *Der junge Hegel*, conservam ainda hoje algum valor.

A revolução pode ser vista, como aconteceu em Kant ou em Fichte, como a realização do direito natural. Hegel, no entanto, regressa a uma concepção mais clássica do direito natural, segundo a qual ele se funda na moralidade entendida, não de forma prescritiva como no idealismo kantiano ou fichteano, mas sim como um enraizamento da acção nos costumes ou na vida ética de uma comunidade<sup>24</sup>. Desde 1802 que Hegel assinalava a unilateralidade dos pontos de vista de Kant e de Fichte, exacta contraposição das teorias empíricas do direito natural, como a de Pufendorff, senão mesmo das concepções historicistas do início do século XIX. De facto, quer a génese empírico-histórica, quer o apriorismo, desconhecem a verdadeira natureza da dedução filosófica e não se elevam ao ponto de vista da ciência.

Mas isto implica uma concepção da acção humana, que é visa como guiada pela teoria. O trabalho do pensamento é, para Hegel, tão decisivo quanto – ou talvez mesmo ainda mais decisivo do que – o trabalho prático. Quando algo muda no plano do pensamento (dirá numa carta a Niethammer), a realidade não pode ficar indiferente e será revolucionada em conformidade<sup>25</sup>. De certa forma, tal equivalerá a um restabelecimento da orientação prática – da prudência –, que em Hobbes aparecia subalternizada. Mas esta referência à prudência tem em Hegel um sentido diferente do que tivera, por exemplo, em Burke, uma vez que Hegel defende a legitimidade da revolução e das transformações revolucionárias que resultaram dos acontecimentos que tiveram o seu início em 1789. Ao passo que, para Burke, a revolução é sempre «the very last resource of the thinking and the good»<sup>26</sup>, para Hegel ela constitui aquele momento em que a realidade se edifica a partir do pensamento.

Os acontecimentos históricos perderam a sua «naturalidade», tal como o comprovam as filosofias da subjectividade de Kant e de Fichte. Elas são, por isso, para Hegel, o modo como a Alemanha participou nos acontecimentos franceses, trazendo-os à forma do conceito e à luz do saber<sup>27</sup>. O que estas filosofias têm de insuficiente é o seu modo específico de compreender a acção humana, a tendência em ver nessa acção a pretensão de realizar um ideal abstracto de justiça, esquecendo que toda a acção se enraíza no conjunto amplo de todas as actividades humanas. Este esquecimento traduz-se ainda na confusão entre exercício do poder e violência, denunciada já por Hegel no artigo sobre a *Constituição da Alemanha*, redigido entre 1799 e 1800. Quando na revolução são apenas os ideólogos e os «homens de princípios» que conduzem a acção, quando o ideal subjectivo e o real objectivo se ligam apenas exteriormente e, como diz Bernard Bourgeois, o universal é apenas a medida subjectiva do juízo<sup>28</sup>, resulta daí a liberdade absoluta e o terror.

---

<sup>24</sup> Idem, *ib.*, p. 83.

<sup>25</sup> Cf. carta a Niethammer de 28 de Outubro de 1808, in Hegel, *Correspondance* (tradução de Jean Carrère), Paris, Gallimard, 1962, vol. I, p. 229.

<sup>26</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 31.

<sup>27</sup> Cf. Joachim Ritter, *ib.*, p. 130.

<sup>28</sup> Bernard Bourgeois, *La Pensée Politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969, p. 86.

Hegel, no entanto, soube reconhecer que a grandeza da Revolução Francesa se encontrava naquilo que muitos lhe censuraram no seu tempo (pense-se no caso de Burke) e muitos lhe censuram ainda hoje: a de ter compreendido a necessidade de, primeiro, destruir social e politicamente para, depois, poder criar algo de novo. O seu trabalho, diz Hegel, teria de ser completo. Por este motivo, a sua reflexão sobre a Revolução Francesa constitui um momento fundamental na fixação do significado do próprio termo revolução. Embora o antigo significado cosmológico, patente no título da obra de Copérnico, mas ainda corrente no século seguinte, tivesse caído já em desuso, Hegel, numa passagem significativa das *Lições sobre a Filosofia da História*<sup>29</sup>, contrasta-o explicitamente com o novo, aquele que modernidade reterá e transmitirá aos nossos dias. Referindo-se ao trabalho realizado pela Revolução Francesa, diz que, desde que o Sol ocupa o seu lugar no firmamento e os planetas realizam em torno dele as suas órbitas, não se tinha observado ainda essa outra revolução pela qual a totalidade da existência é reconstruída pelo pensamento.

Esta posição de Hegel não é, contudo, isenta de algumas ambiguidades, que se devem, pensamo-lo, ao duplo estatuto que o termo razão adquire nos escritos políticos hegelianos. (Não iremos aqui retomar a contraposição hegeliana entre razão e entendimento – *Vernunft* e *Verstand* – que, de tão habitual nos estudos sobre Hegel, já quase não merece qualquer menção especial.) É que, por um lado, no prolongamento do iluminismo, o conceito de «razão» remete para a capacidade dos indivíduos e das colectividades produzirem por si mesmos os princípios que devem reger as suas existências; por outro, remete para a «dominação racional», tendencialmente ilimitada, da natureza, pelo trabalho e pela técnica, e de todas as formas de existência social e política. Esta segunda acepção do termo, muito forte em Hegel, é sobretudo patente nos parágrafos dos *Princípios da Filosofia do Direito* em que se reflectem as ideias económicas de Adam Smith. A referida ambiguidade legou-a Hegel à posteridade, à qual, de certo modo, todos ainda pertencemos. Mas o desenvolvimento desta problemática seria já tema para um outro ensaio.

---

<sup>29</sup> Cf. Hegel, *Werke*, 12, p. 529.

Christoph Asmuth  
*Berlin*

NEGATIVITY  
HEGEL'S SOLUTION TO THE QUESTION OF PHILOSOPHICAL SYSTEM  
IN THE PREFACE TO THE *PHENOMENOLOGY OF MIND*<sup>1</sup>

The profound idea that Hegel introduces and develops in the *Phenomenology of Mind* is to be found in his discovery of the significance of negativity. Here *negativity* is more than just a merely formal procedure that we could equally well describe using the rather tired word “dialectic”. Rather, *negativity* is a concept that describes reality itself. On the one hand it represents reality as subject, since it expresses the principle that the real enters into a relation to itself through a process of negation. Something is the Other to itself, thus intrinsically marked by negation; thus it not simply there, simply present in existence, but rather exists as self-relation through this Other. On the other hand negativity describes reality as dynamic, as suffering and transience. Truth, reconciliation, and infinitude have to first develop and assert themselves against this negativity. Thus Hegel conceives reality not merely as an abstract unity or as an abstract opposition, but rather as a dynamic and generative potency that first makes the creative power of mind understandable along with the development of the concept and life itself in all its multifariousness.

This basic insight underlying Hegel's thought begins to coalesce increasingly in the years before 1807.<sup>2</sup> In particular his critical engagement with the philosophies of Fichte and Schelling, his friend of his Tübingen days, begins to show him a new path. Hegel unequivocally positions himself on the side of the post-Kantian avant-garde that does not see itself merely as following in Kant's footsteps. Like Schelling, Hegel strives for a new breakthrough in philosophy, one that is to begin with a Kant critique in order to move beyond this to a system that is both living and vital and yet comprehensive. Its goal is to encompass life, the life of the mind, in all its breadth and depth and to translate this into a living system. Hegel shares this conception with Schelling; however, it puts him at odds with Fichte. Certain inadequacies afflicting the general situation of German philosophy after Kant begin to concern him, inadequacies that are not merely conceptual in nature. Hegel begins to see that neither the abstract identity of

---

<sup>1</sup> Translation: Karsten Schöllner (Berlin).

<sup>2</sup> Cf. Bonsiepen, Wolfgang, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. (Hegel-Studien. Beiheft 16) Bonn, 1977.

an absolute I nor an unconceptual transcendence of the finite can lead to a philosophy that is capable of disclosing the existential sense of life. Hegel seeks a conception of reality characterized by ideal concretion rather than abstract subsumption.

For a long time Hegel found himself thinking in the wake of Schelling, who had made himself spokesperson of a movement that aspired to effect a revolutionary and visionary change in the philosophical situation after 1800, primarily through heightening their public presence, for example with newspaper projects and a romantic notion of combining literature, art and philosophy. Schelling was seen as a young philosophical author by his contemporaries, Hegel as writer of reviews and a polemical critic. In Jena, where he was called to a professorship in philosophy at an astonishingly young age in 1798, Schelling developed not only an abundant natural philosophy but also a philosophy of identity that was to express the entirety of philosophy as an organic whole. Schelling's philosophy drew from a variety of sources; after beginning on a highly speculative note with an interpretive commentary on Plato's *Timaeus* and an associatively written second outline of a philosophy of the I following Fichte, after an intensive study of the writings of Spinoza and Leibniz, after continuing his critical revision of Fichtean thought, his interests in a speculative philosophy of nature finally led him to a "System of Transcendental Idealism" in 1800 that claimed to be a truly unified system and that was to allow all material parts to be developed integratively and organically from this basis. Moreover with this 'system' Schelling demonstrated absolute originality and a high level of problem-solving competence. The *System* quickly became a bible of the Romantic movement. Many poets, painters and thinkers were able to latch on to the system, exploit it and extend its use. However the enthusiasm wasn't able to conceal the fact of the many weaknesses lurking under the cover of a superficially persuasive systematic approach. Not only was Schelling aware of this, prompting him to a continual and rapid development of his system; Hegel also discovered the weaknesses of a philosophical system based on the thought of pure identity.

At issue is Schelling's basic conviction that the concept of absolute unity has to function as the outer brackets that can frame the manifold of the system's various contents as well as the form and organic structure of the whole. For Schelling this concept of unity was bound to the totality of the unconditional. In this way he attempted to move beyond Kant's edict that the totalizing processes of reason, i.e. the idea of the unconditioned, may only claim a regulative function. Kant had intended to set proper limits to theoretical reason; the unconditioned was only to play a role in practical philosophy, thus not as unconditioned *is* or *must* but as an unconditioned *should*. Thus the soul, God and the world were stricken from theory but rehabilitated practically; for Schelling this had the disastrous consequence that this divergence of the theoretical and the practical threatened to make the construction of a philosophical system appreciably difficult or even impossible.

For Schelling the only possible way to resolve this problem was to adhere to a principle of absolute unity. The limited activity of the understanding, with its functions and rules indissolubly bound to sensibility, was subordinated to reason, which he interpreted positively as the faculty of unity, of infinity and timeless constancy, in other words: as the positive faculty of the ideas. Ultimately the understanding takes its significance from reason: the contents of understanding first become complete in reason. With this restructuring of Kantian thought Schelling hoped to be able carve out an approach to



nature, ethics, history and art that would allow for an affirmative system beyond the dichotomy of theoretical and practical philosophy and beyond the Kantian critique of the faculties. However Schelling was not concerned merely with one-upping Kantian transcendental philosophy; rather it was his interest in the concrete phenomena of nature and art that drove the construction of his system. A new system of philosophy was not only to guarantee the coherence of the whole of reason in its development out of a single principle; it was also above all to clear the way for countless concrete phenomena of art and nature. In Kant's *Critique of Pure Reason* Schelling had not found any path to a speculative philosophy of nature that could connect to the latest finds in physics and chemistry. In Kant's *Critique of Judgment* Schelling did not see any potential for an artistic philosophy that could capture the concrete work of art. Finally in the *Critique of Judgment* Schelling found a philosophy of organic nature; but the concrete organism, and in particular the recent discovery of Galvanism, could not really be subsumed under this theory. Thus it was above all the philosophical impulse towards concretion that drove Schelling to move beyond Kant in a two-fold manner: firstly, the critical project of transcendental philosophy had to be taken beyond its limits to create space for justificatory structures and comprehensive, non-empirical explanatory methods; and secondly the ground had to be laid for a likewise comprehensive and non-empirical presentation of the concrete materials, above all in art and in nature.

In his *Presentation of My System of Philosophy* (1801) Schelling developed his philosophy of identity further. The thought of a negative philosophy occurs here for the first time. His principle is now no longer just positive, i.e. the identity, but also negative, the indifference. Schelling's *Presentation* begins with the *unconditioned knowledge of absolute*<sup>3</sup>, and thus begins with an instance of knowledge, with an unconditioned, with an absolute. Schelling *explains*<sup>4</sup> what it means to speak of unconditioned knowledge, or the knowledge of the absolute at all, as follows: absolute reason is the complete indifference of the subjective and the objective. The thought of reason – in the ambiguity of this 'of' already indicates the indifference of the subjective and objective – requires an abstraction from the thinker. By means of this abstraction reason is no longer subjective, and, because not subjective, is also no longer objective, "since what is objective or thought is only possible in relation to an instance of thinking, (...) through this abstraction it becomes the true *in itself*, which falls into the points of indifference of the subjective and objective"<sup>5</sup>. Absolute reason describes a thinking that eludes all reflection, that conceives things as they are *in themselves*, i.e. in absolute reason.

---

<sup>3</sup> Cf. *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 117. – The *system* begins with § 7: „Bloß die Unbedingtheit dieser Erkenntniß zu beweisen, wurde die vorhergehende Reihe von Sätzen vorausgeschickt. Denn diese Erkenntniß *selbst* wird eigentlich nicht bewiesen, eben weil sie unbedingt ist.“ (117f) – This is what Fichte never realized. In Fichte's system *indifference* is the point of departure. This is the source of many of Fichte's misjudgments about the character of the Absolute in Schelling's system. [Ich zitiere Schelling nach folgender Ausgabe: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. (Hg.) Schelling, K.F.A. I. Abteilung Bde. 1-10, II. Abteilung Bde. 1-4. Stuttgart und Augsburg 1856-1861 (= SchSW)].

<sup>4</sup> Cf. *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, S. 114. – Die *Darstellung* des Systems beginnt mit einer *Erklärung* (§ 1).

<sup>5</sup> *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, p. 115.

With this step Schelling unknowingly set forth a tradition beginning with Meister Eckhart and the neo-Platonically inspired theory of the ‘indistinctum’,<sup>6</sup> and continuing with Nicholas of Cusa in his theory of the ‘non-aliud’, the not-other.<sup>7</sup> Here Schelling attempts to contaminate the pure self-sameness of absolute identity with non-identity such that identity still remains identity as such. Thus a conception of negativity develops within Schelling’s thought that still remains within the framework of an extended theory of identity. Unlike Eckhart and Nicholas of Cusa, Schelling does not succeed in releasing the argumentative potential of indifference; rather, Schelling takes indifference over into a purely negative neither-nor – neither ideal, nor real, neither subject, nor object – that for this reason has to remain substantially under-determined.

Hegel charts his own path to a philosophical solution out of this situation, which was to lead to its first monumental results with his *Phenomenology of Mind*. However, we should first look at Hegel’s critical engagement with Fichte’s outline. Hegel’s critique of Fichte can appear quite harsh in today’s light. And in fact, the critic himself has been criticized quite harshly.<sup>8</sup> However, with the distance of our perspective today, our assessment should bear consideration for the historical streams of thought that were hard to see clearly at the time. This does not mean refraining from judgment out of respect for the giants of our intellectual history, but rather the critical awareness of an epoch that owes much to its historical distance and that aims precisely to liberate that discriminating judgment that refuses to hang on to its past greats but rather is at work in the uninhibited discussion of their arguments.

## 1. Hegel’s critique of Fichte

In 1801 and 1802 Hegel was still arguing within Schelling’s line of thought, and it is from this position that he critiqued the philosophy of Kant and above all of Fichte. Superficially at least he prefers Schelling’s conception of unity and philosophical system. It is clear in any case that in the first years of the 19th century Hegel developed the rudiments of a theory of negativity through his engagement with Fichte’s thought. In 1802 in *Glauben und Wissen* he criticized Fichte’s (1) concept of unity, (2) his concept of reality, and (3) the emptiness of the underlying I.

- (1) Hegel criticizes the formalism of this concept of unity, maintaining that it is this formalism that connects Fichte with Kant’s transcendental philosophy. For Hegel, Fichte’s basic conception of the I – a modification of Kant’s transcendental apperception that Fichte, unlike Kant, joins to intellectual intuition – only explicates the formal identity of the ideal, which, being formal, cannot account

---

<sup>6</sup> Cf. Mojsisch, Burkhard, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, 1983.

<sup>7</sup> Mojsisch, Burkhard, “Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues”, in: *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Festschrift für K. Flasch, 2 Bde.*, ed. B. Mojsisch, O. Pluta, vol. II: Amsterdam / Philadelphia 1991, 675-693; and Mojsisch, Burkhard, Die Andersheit Gottes als Koinzidenz, Negation und Nicht-Andersheit bei Nikolaus von Kues – Explikation und Kritik, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 7 (1996) 437-454.

<sup>8</sup> Lauth, Reinhard, „Hegels Fehlverständnis der Wissenschaftslehre in ‚Glauben und Wissen““, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 88 (1983), p. 1-34; p. 298-321.

for difference and thus stands absolutely opposed to difference. Thus Fichte claim that all worldly contents are nothing other than I, since the I is the only reality, is a formal claim. Hegel maintains that for Fichte the worldly contents are only I in general, not in their particularity. The manifold, the material of knowledge, the particularity of the particular, that which is real in a strict sense, eludes Fichte's philosophy, according to Hegel. Here, as in his previous *Differenzschrift*, Hegel's critique is addressed not to the concept of unity as such but rather to the fact that Fichte conceived unity as *prior* to the manifold and not as a unity *in* the manifold. Unity is only unity due to our abstraction from the manifold. Hegel, in contrast, who is still following in Schelling's footsteps in conceiving unity as absolute identity or indifference, holds that unity is not distinct from the manifold, but rather comprises its essential being.

- (2) This is closely connected to Hegel's critique of Fichte's concept of rationality. Even the reduction of things *an sich* to appearances is only conceivable for Hegel under the assumption of the subject's finitude. Thus this reduction follows from the critique of reason, not the other way around. If the suspicion against reason and content specific to reason fails to hold up, then it no longer matters whether we speak of appearances or things, of sensations or properties – it no longer matters in terms of reality.<sup>9</sup> Hegel argues that this reality is for Fichte an organisation of actuality that can no longer be comprehended by the individual, marked by inscrutable necessity.<sup>10</sup> Thus the empirical existence of the empirical subject is no longer an object of reason, but rather its limit. And the formal identity of the I, which from the perspective of the *Wissenschaftslehre* is supposed to the sole substance, suffers an inexplicable antithesis here.
- (3) Moreover, according to Hegel Fichte's underlying I is empty, empty of content. The content from the transcendental forms that comprises actual knowledge is added after the fact. Hegel does not see a dualism here, strictly speaking, since the I remains absolute substance; however, it is undetermined for itself in contrast to the determinateness of its multifarious contents, which, however, insofar as they are real, are nothing other than I. Hegel criticizes the lack of a derivation of the determinate from the undetermined connection between the indeterminateness of I and the determinateness of actual knowledge. This double indeterminacy makes the initial I deficient, makes it an I that is missing something of decisive importance: its connection to determinacy, to concretion. For Hegel it follows that Fichte's principle if a limited principle, his absolute a limited absolute. Hegel writes: "(...) das völlig Leere, womit angefangen wird, hat durch seinen absoluten Mangel den Vorteil, in sich immanent, die unmittelbare Notwendigkeit zu tragen, sich zu erfüllen, (...) eine Notwendigkeit, die darauf beruht, daß das Prinzip schlechthin Teil, und durch seine unendliche Armut, die unendliche Möglichkeit des Reichthums ist,"<sup>11</sup> similar to an empty purse, from which we can deduce money, but only

---

<sup>9</sup> Cf. GW 4, p. 388.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 389.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 390.

as that which is missing. This basic flaw in the principle becomes the engine driving the deduction. If the principle is incomplete *in principle*, then it is necessary to continue moving forwards towards totality.<sup>12</sup>

At the close of *Glauben und Wissen* we find Hegel's first formulation of the task of a philosophy in which negativity makes an appearance as one moment of an absolute system: "Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muß den unendlichen Schmerz (...) rein als Moment, aber auch nicht mehr denn als Moment der höchsten Idee bezeichnen, und so dem, was etwa entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben, und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit, und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, (...), in der ganzen Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen, aus welcher Härte allein (...) die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst (...) auferstehen kann und muß." The profound seriousness of reason consists, according to Hegel, in penetrating and pervading reason's other. The suffering found in particularity and diversity can only be taken up into the absolute or the totality if conceived in its true existence, in its opposition to the absolute, if it is not simply negated by abandoned morality or by mere abstraction but rather presents itself as a moment of the absolute through a genuine unity lived and thought through to its end.

If we adapt these points of critique into a set of criteria for a principled system of philosophy, we can conclude that already in 1802 Hegel was envisioning a principle that, firstly, conceives unity not merely as a formal abstraction but as something that determines content and structures the system. Secondly, this principle is to generate a concept of reality that expresses the absence of contradiction and yet fundamentally explains the real forms of actuality, including its cultural moments. Thirdly and finally it is to disclose the substantial variety of philosophy's relations to self and the world and thus make the ethical order, law, art, and religion accessible to philosophy in the fullness of their historical and systematic dimensions.

## 2. Hegel's critique of Schelling

The 'Preface' to the *Phenomenology of Mind* was the public first glimpse of Hegel as a systematic thinker. However, he continued to pursue his polemical and critical interests without pause. By this point his critique also turns against Schelling for the first time. In a sense Hegel's polemical critique of Schelling is at the same time an homage, which might be hard to read beneath the harsh tone that Hegel takes. Here, at this prominent position in the *Phenomenology*, Hegel's polemic is meant to be particularly effective. In fact Hegel with one capricious sentence branded Schelling's philosophy with an epithet it still bears today, an epithet that took on a life of its own and is assumed to be self-evident – namely, that Schelling's absolute is the night in which all cows are black. The harshness of this criticism must well have been intentional: he was looking to mark off his own philosophical system from that of

---

<sup>12</sup> Cf. Ludwig Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/Munich 1970, 29 f.

his friend from his Jena days; thus he sought to differentiate himself from a theory that he himself had at one time stood behind. The criticism cannot conceal the great debt that it owes to its object of critique.

Hegel's diagnosis is, roughly, that Schelling subsumed the wealth of the material under a formal and general absolute. He tried to subject everything to the absolute Idea".<sup>13</sup> For Schelling – or, rather, for the Schelling that Hegel refers to – the absolute is absolute identity.<sup>14</sup> The subjection of this diverse variety to one absolute identical principle means a reduction of diversity to absolute unity, without this unity being able to encompass a moment of negativity. Hegel saw that in Schelling's philosophy the manifold becomes degraded within itself to a mere appearance without substance in contrast to the absolute, identical one. This results in a philosophical system that contains everything different, but nothing *as different*. „But a closer inspection shows that this expansion has not come about through one and the same principle having spontaneously assumed different shapes, but rather through the shapeless repetition of one and the same formula, only externally applied to diverse materials, thereby obtaining merely a boring show of diversity.”<sup>15</sup> Hegel thus expresses his understanding that Schelling's accentuation of identity is done for the sake of the variety of phenomena, and not out of a melancholy and world-weary escapism such as one could accuse the later Schelling of.

Here Hegel takes up Schelling's system not just to critique but also to bring forward the presentation of his own system. Schelling's system presents a formless motion, according to Hegel; but he also concedes that Schelling struck the right path for a solution. The rich variety of concrete forms and the absolute identity of the (divine) principle can only be brought together if we conceive their relation dynamically, not statically, *i.e.* as movement. Yet Hegel criticizes Schelling for having only applied this principle externally to the various and manifold. This only leads to a continual repetition of the principle – movement as repetition. Schelling seeks material and ascertains its relation to the absolute in order to then integrate this into the *ordo* of the universe accordingly. In Hegel's view, Schelling is concerned not to destroy the multifariousness of phenomena but to save it. Yet Schelling's solution relies on a mere opposition, such that the manifold remains outside of the absolute, and thus negation likewise remains external to the absolute.

We can see that the concept of difference takes on central importance in this critique, since Hegel faults Schelling's system with being unable to express difference *as difference*. Consequently the system can only apply the one and identical throughout the inessential differences of the various that is *in itself* nothing other than the one and absolute. In the first paragraphs of the *Presentation of My System of Philosophy* Schelling in fact describes how reason is one both within itself and outwardly, and that everything which is, is in reason as the one and selfsame. The 11th section of the text is headed by the Spinozistic proposition: „Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst.“ Schelling adds, for the sake of clarification: „Alles, was ist, ist an sich Eines. (...) Die absolute Identität ist das Einzige, was schlechthin, oder an sich ist, also ist alles nur insofern an

---

<sup>13</sup> Hegel, Akad.-Ausg. 9, 16. real quote: “It thus appears that everything has been subjected to the absolute Idea”, p. 8.

<sup>14</sup> Z.B. in: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801).

<sup>15</sup> Hegel, GW 9, p. 16-17.

sich, als es die absolute Identität selbst ist, und insofern es nicht die absolute Identität ist, ist es überhaupt nicht an sich.“<sup>16</sup> Thus we cannot attribute any *being* to diversity; it is always non-existent diversity, inessential difference. Everything that is different is inessentially different, and essentially there is only identity, which – as Hegel would say – is given *boring repetition* in diversity. This is due to a certain formalism in method, as Hegel explains in another passage of his *Preface*: „This formalism ... imagines that it has comprehended and expressed the nature and life of a form when it has endowed it with some determination of the schema as a predicate. The predicate may be subjectivity or objectivity, or, say, magnetism, electricity, etc., contraction or expansion, east or west, and the like. Such predicates can be multiplied to infinity, since in this way each determination or form can again be used as a form or moment in the case of an other, and each can gratefully perform the same service for an other. In this sort of circle of reciprocity one never learns what the thing itself is, nor what the one or the other is.”<sup>17</sup> Hegel’s critique of Schelling is exemplified in this polemic analysis of Schelling’s method, which in particular is a critique of:

1. the arbitrariness of predication: predicates can be arbitrarily attributed to each particular object;
2. the circularity of predication: predicates can be attributed to each other reciprocally; and
3. predication adds nothing to the knowledge of the matter: one learns nothing about the thing itself, since it is concealed under the predicates attributed to it. The thing itself is not conceived in its self-movement, but rather distorted by externally applied predications.

Finally, this whole procedure only works when the material that this formalism is applied to is already previously known. Nature and its forms, precisely that which is curious and odd, has to be already known to us such that the form, the rule or the law, can be applied to it. Thus the a-prioricity of Schelling’s system turns out, for Hegel, to be the opposite: identity is added to the material post factum. „The Idea, which is of course true enough on its own account, remains in effect always in its primitive condition, if its development involves nothing more than this sort of repetition of the same formula. When the knowing subject goes around applying this single inert form to whatever it encounters, and dipping the material into this placid element from outside, this is no more the fulfillment of what is needed, *i.e.* a self-originating, self-differentiating wealth of shapes, than any arbitrary insights into the content.”<sup>18</sup>

### 3. Negativity as solution

The static coexistence of unity and difference cannot be a stable and enduring relation and thus not a reasonable one. It only becomes such through the concept of movement,

---

<sup>16</sup> Schelling, *Darstellung meines Systems*, SchSW I, 4, 119. Found on p. 29.

<sup>17</sup> Hegel, GW 9, p. 36.

<sup>18</sup> Hegel, GW 9, p. 17. found on p. 8-9.

whereby *negativity* occupies the centre of Hegel's thought.<sup>19</sup> Negation initially means limit or lack. The negative is the negative of the positive and thus is not just different but determined as a contrary and contradictory term of relation. This implies a moment of identity, such that Hegel can also say: „Im Gegensatze ist die *bestimmte Reflexion*, der Unterschied vollendet. Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit; seine Momente sind in Einer Identität verschieden; so sind sie *entgegengesetzte*.“<sup>20</sup> This perspective on the one – here formally abbreviated – opens up a perspective on negativity. Negativity is the germ cell of subjectivity, since subjectivity implies a movement that can only be generated by negation, and only through the *negation of negation* returning into itself. „Wenn fernerhin von Negativität oder negativer Natur die Rede seyn wird“, as writes Hegel in the *Logic* of 1812, „so ist darunter nicht jene erste Negation, die Grenze, Schranke oder Mangel, sondern wesentlich die Negation des Andersseyns zu verstehen, die, als solche, *Beziehung auf sich selbst ist*.“<sup>21</sup> Negativity – in contrast to negation – focuses the whole, which is not just negation or the negation of negation but the *relation to itself*. This outlook on the whole and its processual character robs negativity of its destructive aspect. By Fichte and Schelling one still finds trains of thought where negativity has to show up for the destructive moments. For Fichte, thinking negationless unity without even the possibility of diversity is the very task of thought.<sup>22</sup> For Hegel, in contrast, negation bears the diversity of forms and *qua* negation of negation first makes a self-enriching, self-developing and comprehensible unity possible.<sup>23</sup>

Hegel is very clear about the fact that this insight into self-developing movement does not simply appear one day, but rather has a substantial history of its own, its own developmental history that calls for an interpretation in light of this history as well as in light of the larger world history. In formulating the goal of his system, Hegel was conscious of his agreement with Fichte and Schelling. As he says, it all comes down to “das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.”<sup>24</sup> The genesis of this problem begins with Spinoza, who conceived God as substance and thus faced the problem of bringing substance and subject together into unity. However, for Hegel this position is encumbered by the basic flaw that self-consciousness no longer retains any function for the system, that it goes under and is negated without any part of it being sublimated and retained in its essence.

---

<sup>19</sup> Cf. Hoffmann, Thomas S., *Georg Wilhelm Friederich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden 2004, p. 216-246, esp. p. 222-225.

<sup>20</sup> Hegel, GW 11, 272; cf. Schmidt, Klaus J., G. W. F. Hegel: „Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen“. Ein einführender Kommentar. Paderborn/Munich /Vienna /Zürich 1997, p. 69.

<sup>21</sup> Hegel, GW 11, p. 77.

<sup>22</sup> Fichte, WL 1804<sup>2</sup>, GA II, 8, p. 69f. – However, it is important for an understanding of Fichte's position to note that the thought of the absolute is only possible in the mode of difference, namely in the mode of the duality of thinking and the object of thought. Unlike with Hegel, for Fichte the negative moment only appears through the consummational character of the insight into the absolute. [Johann Gottlieb Fichte: *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. (ed.) Lauth, Reinhard u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (= GA)].

<sup>23</sup> Cf. Wolff, Michael, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein/Ts. 1981, esp. p. 106-109.

<sup>24</sup> Hegel, GW 9, p. 18.

With this reading Hegel maintains the traditional line of Spinoza interpretation of his era<sup>25</sup>, which saw Spinoza's position as a one-sided realism – although already situated in the context of the theory of subject and objectivity. A conception that was merely the exact counterpart to Spinoza would not be any better. If we hold fast to “thinking as thinking”,<sup>26</sup> we have nothing more than generality as such, a mere simplicity, an undifferentiated, unmoving substantiality. In the context of a philosophy that seeks a radically conceived subjectivity, it becomes clear that this simple subjectivity cannot express anything more than Spinoza's substance. At first glance this subjectivity refutes Spinoza's claim to allow extension and thought, the real and the ideal, to exist indistinguishable from one another as infinite attributes of the one substance, and refutes this in favor of the unity of thought. Yet ultimately this results in the same static combination of substance and subject. If we conceive thought as directed entirely at itself, as conceiving itself in its unity, then we can no longer find our way to the diverse contents of thought. The rich variety of forms remains external to thought.

Finally Hegel comes to a discussion of intellectual intuition, which he sees as the unmediated unity of thought and intuition, thus the unmediated unity of substance and subject. This is unmistakably directed at Schelling, but also at Fichte, whose *Tathandlung* is occasionally seen as intellectual intuition by Fichte himself. In both Fichte and Schelling Hegel sees a conception that aims as a unity of substance and subject. This is in fact, for Hegel, the task that a consistent philosophical system has to set itself. However, he adds that it all comes down to „dieses intellectuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt und die Wirklichkeit auf eine unwirkliche Weise darstellt.“<sup>27</sup>

Alongside the *idle simplicity* Hegel also criticizes the *unreal reality* with a view to the consequences of the system outlines. This means:

1. Mere unity as the principle of a system is entirely inadequate for an immanent explanation of things. It leads to the consequence of a vacuous repetition of the absolute one upon an inessential diversity. This is what makes the simplicity idle: it is unmoving, it fails to develop itself.
2. This makes reality unreal. The principle dominates the conception of reality. Simplicity comes to be the essential, the various its mere appearances. However, just this infinitely various manifold is the real reality, which is then degraded through the emphasis on unity into an unreal reality. The wealth of forms becomes an unreal wealth.

For Hegel all of these positions share the same flaw that they fail to conceive subjectivity as living. “Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des

---

<sup>25</sup> Inspired by Jacobi, it was Fichte and Schelling above all who saw a model for their own philosophy in Spinoza in both methodic and systematic terms while at the same time distancing themselves from him, since his system struck them as too objective and one-sidedly realistic.

<sup>26</sup> Cf. Hegel, GW 9, Anm. p. 486: The editors of the *Phenomenology* conjecture, with some measure of plausibility, that the formulation *thinking as thinking* is a reference to Bardili and Reinhold.

<sup>27</sup> Hegel, GW 9, p. 18.



sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist.”<sup>28</sup> The various strands of argumentation are all tied together here. The concept of the living, which first begins to play a dominant role in the chapter on self-consciousness, implies the thought of self-developing movement as well as the thought of subjectivity. If *idle simplicity* is contaminated with living subjectivity, it becomes a becoming unity. It is then no longer statically exemplified in the inessential manifold, but rather is itself a living diversity, a *becoming self-different*, as Hegel says, in order to return to itself. Unity that is not idle is the “sich *wiederherstellende* Gleichheit”.<sup>29</sup> As to how the concrete wealth of forms can co-exist consistently with the generality of thought, Hegel answers: the *whole is development*, it is “als Subject die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegenseetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist.”<sup>30</sup>

From a systematic perspective the concept of negativity forms the central conduit.<sup>31</sup> Negativity is the characteristic relation of thought to itself. Or as Hegel himself puts it: the identity that constitutes the substantiality of negativity is a negative self-relation, a self-relation that relates to itself by means of a negation of itself. Thus negativity is not only a property of content as the means by which it relates to itself; it is, moreover – aside from the structural complexity – a specific particularity of philosophical knowledge itself that in working through the otherness of what it thought it ultimately gains a self-characterization. And, finally, it forms the connection between all content and the thinking subject. It is not found just on one side of a system and thus is not simply opposed to another side.

However, if we only consider negativity under the aspect of self-consolidation, or “reconciliation” in theological terms, the negative element becomes degraded to a mere accessory or transitional stage.<sup>32</sup> But the negative is also found in processuality, in the movement from self through the other back to the self, as suffering, the suffering of living.<sup>33</sup> In the *Phenomenology* Hegel expresses this conception with the emphasis of a freshly wrought insight: „Thus the life of God and divine cognition may well be spoken of as a disporting of Live with itself; but this idea sinks into mere edification, and even insipidity, if it lacks the seriousness, the suffering, the patience, and the labour of the negative. *In itself*, that life is indeed one of untroubled equality and unity with itself, for which otherness and alienation, and the overcoming of alienation, and not serious matters. But this *in-itself* is abstract universality, in which the nature of the divine life *to be for itself*, and so too the self-movement of the form, are altogether left out of account.”<sup>34</sup>

---

<sup>28</sup> Hegel, GW 9, p. 18.

<sup>29</sup> Hegel, GW 9, p. 18.

<sup>30</sup> Hegel, GW 9, p. 18.

<sup>31</sup> Cf. Cover, Alessandra: *Essere e negatività. Heidegger e la “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*. Trento, 2000.

<sup>32</sup> Cf. Schöndorf, Harald, „Anderswerden und Versöhnung Gottes in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, in: *Theologie und Philosophie* 57 (1982), p. 550-567.

<sup>33</sup> For the philosophy of religion in particular cf. Jaeschke, Walter, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983; Jaeschke, Walter, *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.

<sup>34</sup> *Phänomenologie des Geistes*, stw 21. found on p. 10.

The concept of divine life, loaded with theological connotations, explicates the absolute in its foundational structure.<sup>35</sup> It cannot remain what it is *in itself*, namely identity with itself, it has to become *for itself*, it has to come to relate to itself through an other. The absolute has to become transparent, precisely because it is not just object but equally subject. Edification results from an anaesthetized distortion of the processuality of the absolute. It is merely a muted and fixed generality that maintains an indifference to the particular forms of the negative that it encompasses; when it becomes the formative motif of intellectual life, it produces diffusion, nebulousness, lack of clarity, in which no determinations are possible any longer since all negation is repudiated.

The seriousness, the suffering, the patience and the labor of the negative make themselves felt against the insipidity and boredom of the merely identical universality and bring the isolated universality back into relation with the particular. In his *Logic* Hegel says of living individuals: “Die unendliche Beziehung des Begriffes auf sich selbst ist als die Negativität das Selbstbestimmen, die Direktion seiner in sich [-] als subjektive Einzelheit und in sich [-] als gleichgültige Allgemeinheit.”<sup>36</sup>

It is the bifurcation, which from the perspective of the absolute is self-bifurcation, that manifests itself in the consciousness of living people as infinite suffering. “Der Mensch hat dies Bewußtsein in sich, daß er im Innersten dieser Widerspruch ist; so ist das der *unendliche Schmerz über sich selbst*. Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in sich ist, hat auch keinen Widerspruch, keinen Schmerz. Schmerz ist eben die Negativität im Affirmativen, daß das Affirmative in sich selbst dies sich Widersprechende, Verletzte ist.”<sup>37</sup> The bifurcation, the suffering of the negative, is thus a mark of finite human subjects tasked with self-knowledge and with knowledge of a higher reality through this self-knowledge. This entails an emancipative movement: away from the particular and single, which Hegel presents as the untrue, towards the truth organically integrated into the self-movement of the absolute.

Ultimately Hegel arrives at a transformed conception of reality. Metaphysics has always thought of reality, in particular of God as the quintessence of reality, „dass sie dann noch bleibe, insofern alle Negation, damit aber alle Bestimmtheit derselben aufgehoben sei. Allein sie ist das Dasein überhaupt; sie enthält das Sein-für-Anderes, und näher die Grenze oder Bestimmtheit.”<sup>38</sup> Reality itself is drawn into the negative, whereby negativity is withdrawn from all merely particular conditions of validity and set as the foundational structure of an absolute metaphysics. With this step Hegel opens the possibility of a concept of sweeping dynamic. “The True is the Bacchanalian revel in which no member is not drunk; yet because each member collapses as soon as he drops out, the revel is just as much transparent and simple repose.”<sup>39</sup>

I owe my appreciation for the translation of my paper to Karsten Schöllner (Berlin).

---

<sup>35</sup> Cf. Henrich, Dieter, “Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel”, in: *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart 1982, p. 142-172.

<sup>36</sup> Hegel, *Logik* (1812), 12, 185. On the function of the concept of life in the *Phenomenology* cf. Drilo, Kazimir, *Leben aus der Perspektive des Absoluten*, 129ff.

<sup>37</sup> Hegel, *Werke* 17, p. 263.

<sup>38</sup> Hegel, *Logik* (1812), GW 11, p. 65.

<sup>39</sup> Hegel, *Phänomenologie*, GW 9, p. 35.

SELF-PRESERVATION AND SELF-CONSCIOUSNESS  
IN HEGEL'S *PHENOMENOLOGY OF MIND*

The central position that the chapter on “self-consciousness” occupies in Hegel’s *Phenomenology of Mind* can be seen not least of all in the daunting quantity of secondary literature it has spawned. However, typically the literature focuses on the development of mind from desire through the master-slave relation to mutual recognition. The comparison of life and self-consciousness (mind) seems at first glance to be incidental.<sup>1</sup> However, it is my contention here that this comparison is of great significance to the system of the *Phenomenology* as whole. We can begin to see the importance of this transition if we consider that it fulfills Hegel’s claim in the Preface that the truth must be grasped and expressed not just as substance but also as subject<sup>2</sup>; since this argument leads us from life conceived as substance to mental subjectivity. It is of more than mere historical interest that this transition takes concrete form through two concepts, namely self-preservation and self-consciousness. If we can discern a central concept of Spinoza’s philosophy behind the first term, namely Spinoza’s *conatus in suo esse perservandi*, then we can give a real concrete significance to the talk of a transition from a metaphysics of substance à la Spinoza to a philosophy of subjectivity – to borrow a phrase used frequently by Klaus Düsing among others.<sup>3</sup>

However, one difficulty is that the relevant textual passages from the *Phenomenology* on the relation between self-preservation and self-consciousness are very brief and opaque and only present us with scattered hints and insinuations. To reconstruct these

---

<sup>1</sup> Speculative Philosophy is selfless, but it is not possible to conceive the self, the consciousness or the position of an observer outside, at the margin, of the speculative circle without the negation of the comprehensiveness of the circle itself. If speculative Philosophy excludes the observer it is forceful to admit this one as a non-philosophical, unexplainable, entity, which is contradictory.

That is why one shall understand the relation of speculation and reflexion always within the calculus of the recursive self-reference of the Spirit.

The relation between consciousness and (organic) life is only discussed in the chapter on “reason”.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. [hereafter referred to as W] Tome 3: *Phänomenologie des Geistes*. E. Moldenhauer / K.M. Michel (ed.). Frankfurt a.M. 1998. p. 23.

<sup>3</sup> K. Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn 1976. Hegel’s combination of these two aspects suggests a further interesting comparison between Hegel and the transcendental philosophy of Fichte. See C. Binkelman: *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*. Berlin/New York 2007.

“clues” we must have recourse to another text where (according to Düsing) Hegel took a great step forwards from substance towards subjectivity, namely the so-called *Jena System 1804-05* entitled “Logic, Metaphysics, and Philosophy of nature”, which Hegel wrote two years before the *Phenomenology*. Particularly in the section on the “Metaphysics of Objectivity” Hegel explains how this transition from self-preservation to self-consciousness is to be understood, with clear allusions to Leibniz, Spinoza and Fichte. I will draw on this text as needed to aid in the interpretation of the chapter on self-consciousness in the *Phenomenology*, whereby I am interested primarily in the following questions:

- a) What sort of analogy can we find between life and mind, self-preservation and self-consciousness, in terms of both structure and content?
- b) How do they differ in structure and content?
- c) In what respect can Hegel interpret their relation as a progress from one to the other?

I will start with the first question; the last two questions are inseparably bound and will be treated together in a second part of this paper.

### The analogy between self-preservation and self-consciousness

The first form that mind takes in the chapter on self-consciousness is desire, the object of which is life, or perhaps it would be better to say the living thing. Hegel begins by explicating this object in order to move on to “the other life”, the I, which for its part “sich bereichern und die Entfaltung erhalten [wird], welche wir an dem Leben gesehen haben”.<sup>4</sup> This quotation points to an analogy of some sort between the development of life and of the I.

Hegel turns to an examination of “die Bestimmung des Lebens, wie sie sich aus dem Begriffe oder dem allgemeinen Resultate ergibt”.<sup>5</sup> Although Hegel does not use this terminology here, we know from his other writings (such as the *Science of Logic*<sup>6</sup>) that Hegel discerns three distinct “processes of self-preservation” of life in the broadest sense, namely: 1) the internal self-preservation of the organism, 2) the assimilative self-preservation of the living thing, and 3) the copulative self-preservation of the genus.<sup>7</sup> In all three processes the concept of *self* that is preserved varies. We can take some initial orientation from the first passage I quoted, where Hegel defines life in terms of the *logical structure of the concept*, which according to the *Science of Logic* entails three moments: universality, particularity and individuality. Accordingly the self gets expressed as an *individual* (organism), a *particular* (living thing), and finally as a *universal* (genus). The preservation of these selves implies their active *reproduction*.

---

<sup>4</sup> Hegel: W III, p. 143.

<sup>5</sup> W III, p. 140.

<sup>6</sup> W VI, p. 469-487.

<sup>7</sup> Instead of *species* Hegel uses the term “Gattung” (genus) in the case of copulation. One reason for this could be an allusion to the German term for copulation, namely “Begattung”. In order to facilitate the interpretation I will use Hegel’s terminology in this paper.

The concept of reproduction might suggest that an entity that already exists prior to reproduction is merely generated anew. In contrast, here we should emphasize the productivity of self-preservation: the self that gets reproduced only exists by virtue of this *self*-referential act and is its objective product. On the other hand we shouldn't forget that it is the subject of this act that *re*-produces itself in the act. In this sense that which is produced is identical to that which is reproduced. Moreover, by characterizing life in terms of self-preservation in this way we can militate against hypostasizing habits of thought, since here subject and object do not exist apart from their activity; they are the two poles that differentiate themselves in the activity that constitutes life.

Now the real theoretical aspect of this self-relation (i.e., of the self) comes to light when we consider that this self-referential "system" is *cognitive*, i.e. it has "knowledge" in the broadest sense of the word at its disposal. Any talk of self-preservation presupposes that the subject identifies cognitively with the object in its active reproduction and knows the two to be one. In this sense we can distinguish between a practical and a theoretical self-reference in self-preservation, although they are not present separate from one another.

These self-relational aspects also require a relation to the other or to an *environment* for their implementation. Practical reproduction implies a relation (of the self) to the other, just as self-knowledge includes a knowledge of an other. The other exists in a threefold manner according to the three different figures of the self in self-preservation: 1) In the internal self-preservation of the individual organism the other presents itself as the other *within* the organism, the foreign bodies that interrupt the seamless course of life and threaten to destroy it. 2) The reproduction of the particular living thing implies a concept of self that is explicitly determined by its opposition to the non-living, the inorganic. In this case self-preservation occurs by means of the destruction or assimilation of the inorganic to the living thing. 3) In sexual reproduction, in the actual self-preservation of the *genus*, the environment is constituted by the selective perception of fellow members of the genus (of the opposite sex). The self and the other are subsumed under the same universality of the genus.

I will go into these life processes in greater detail shortly. For now I would like to point out their commonalities with self-consciousness. These consist primarily in the various points of reference to self and other as well as the analogous relation of 1) self-preservation in the organism and self-consciousness per se; 2) assimilation and desire, and 3) sexual reproduction and recognition.

1) The analogy between self-consciousness and the organism – life as a template for mind, mind as living unity – has been frequently discussed in the research on Hegel.<sup>8</sup> Both entities constitute themselves through a "movement in itself" (self-reflexion). Just as we saw with self-preservation in general, it also holds of self-consciousness that the subject and object of activity, the I, does not exist independently of that activity; it only emerges in the act of identification. Furthermore the movement differentiates itself internally, in organs or in representations of objects. However,

---

<sup>8</sup> The Internationale Hegel-Gesellschaft dedicated its 2004 Congress in Toulouse exclusively to this topic. See A. Arndt (ed.): *Das Leben denken* (volumes one and two). Hegel-Jahrbuch 2006/2007. Berlin 2006/2007.

these are just internal moments of activity; they do not possess any being independent of the activity, but rather only exist in their functional context, in their unity. Hegel calls them differences that are not differences.<sup>9</sup> This purely internal consideration is deficient, however, which for Hegel makes a transition to a higher stage in the process of self-preservation and self-consciousness necessary.

2) Just as difference always needs to also have the “form of being” for self-consciousness insofar as it is consciousness, that is, in so far as it relates to objects, the organism’s self-preservation also requires an exchange with the outside environment. At the cognitive level this leads to a concrete concept of self, since the knowledge of self as a *particular* entity presupposes the knowledge that distinguishes from the other.<sup>10</sup> In both cases the other is conceived as non-self or, more precisely, as not-yet-self. The living thing stands in contrast to the inorganic, as self-consciousness stands in contrast to the living thing; in terms of the Hegelian system this means that each stands in contrast to its precursor form. In this situation self-preservation takes on a new significance in that the notion of the self has changed. The self in the immanent preservation of the organism as in the immanent activity of self-consciousness (1) is not a potentially distinct object of a cognitive act: since the differences are continually disappearing, the self does not present any distinct properties. We only have very unclear information about our own organism, conveyed to us through vague feelings such as pain and pleasure. At this stage Hegel also interprets self-consciousness more as a form of self-*feeling*. Self-knowledge only gets enriched with actual content in its explicit engagement with an environment (a not-yet-self). Both sides are what the other is not, and vice versa. Accordingly, self-preservation proceeds by means of the annihilation of the respective other; whether in the natural assimilation of the inorganic or in desire’s consumption of the living thing. The cognitive relation to the other becomes cognitive self-reference through the negation of the other and thus becomes knowledge of successful self-preservation.

The problem of these processes, the reason why they necessitate the transition to another process, can be described as the failure of self-preservation. If each entity determines its self-knowledge through its opposition to the other, the other’s annihilation is at the same time an annihilation of this differentiated self-knowledge; in its place, sated desire or assimilation are left with the merely ephemeral, momentary self-feeling of individuality as in the previous stage, which is immediately succeeded by new needs. In both cases this does not produce any continuous self-knowledge or theoretical (cognitive) identity. The self that is known is not preserved by the activity, so the theoretical and practical aspects of self-reference contradict each other: strictly speaking the self is not preserved in this manner.

3) Another self-conception is required to overcome this contradiction within self-preservation, a self-understanding that transcends the individual and particular and includes both. Hegel finds this conception in the universal self of the *genus*, by which he means both the natural genus (species) as well as the mental genus: reason (or the I). When the individual instance of the genus understands its self as genus, it

---

<sup>9</sup> Hegel: W III, 138/140.

<sup>10</sup> In the Spinozian sense of determination that requires negation. For the connection of particularity and determination see Hegel’s *Logic of concept*.

sees itself in the other as another instance of the genus; the cognitive reference to self and to other become one and the same. In the active unification of both sides they reproduce the universality of their genus and thus of the self in its universal sense. The *Jena System 1804-05* shows us quite clearly that Hegel sees a natural form of recognition in sexual reproduction; here Hegel writes of the living thing in copulation that “es ist in seinem Gegentheil, statt sich selbst negirt zu haben, vielmehr positiv; das andere an sich, ist nicht die Negation seiner selbst, sondern es erkennt in dem andern sich selbst; die Gattung reißt sich in die Geschlechtsdifferenz auseinander; aus dem Erkennen in das Anerkennen.”<sup>11</sup>

In both these cases of recognition, unity replaces the previous contradictions between the relations to self and other and between theoretical and practical relevance: the subject consummates its theoretical self-reference (identification) in recognizing the other as itself. This self-recognition is not possible on a solely theoretical level: one can only recognize the other as oneself in treating the other accordingly, thus in identifying with the other practically (through rational treatment or through copulation). Practical identification is likewise only possible if one recognizes the other as a fellow member of the genus, i.e. as self. This presupposes that the other plays along and puts the same knowledge into practice.

It is this structure, admittedly very general and abstract, that the processes of life and self-consciousness have in common. In the following I will try to present the central points of divergence between the two.

### The difference between self-preservation and self-consciousness

Despite its analogousness to self-preservation, self-consciousness presents a higher form of identity, and thus of stability and freedom, than natural self-preservation. Nowhere does Hegel give us a comprehensive description of this progression (transition) from the highest natural stage, that of copulation, to self-consciousness. He often satisfies himself with pointers such as the following from the *Logic*: “In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens ist das Hervorgehen des Geistes”.<sup>12</sup> The situation looks different in the second *Jena System* of 1804/05, where Hegel more precisely specifies the transition from copulation to self-consciousness by introducing an “intermediary instance”: the development moves from the copulation of living things to the “highest essence”, Spinoza’s substance, and from there to the I.

To reconstruct these transitions we have to first take a look at the inadequacies of copulation. The conformity of reference to self and others that we find there, and the conformity of theoretical and practical self-reference, is deficient: although the individual living thing identifies itself with the genus in the very moment of copulation, alongside this urge it also continues to strive for the preservation of its *individual* self. The individual does not know itself reflected in the universality of the genus in

---

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel: *Gesammelte Werke*, tome 8: *Jenaer Systementwürfe II*. [hereafter referred to as GW] Hamburg 1971. p. 146.

<sup>12</sup> Hegel: W VI, p. 486.

such a manner that it could reconcile self-preservation and preservation of the genus without contradiction. For the individual living thing active in its individual self-preservation, the genus represents “the other”, the non-self. The genus continues to reproduce itself, no matter whether the individual living thing facilitates this or not; the individual remains entirely inessential. In taking part in copulation it only affirms its own finitude and inessentialness. Nonetheless in copulation it pursues the genus as its own self: the living thing is the “Subjekt dieses Widerspruchs”.<sup>13</sup>

In other words: the subject has two intentional “selves” with which it identifies by turns and actively reproduces. Thus in trying to determine the unity of the living thing we cannot have recourse to its self-consciousness; rather the perspective that allows of its unity, that allows us to even speak of *an* entity, singular, is found in the substantiality of life. Even if both processes of preservation seem contradictory for *the individual*, seen in terms of the general life process they are precisely the way in which life maintains and reproduces itself. The individual is living, because it is “am Leben” (alive) – it is in substance as one of its accidents. Life is the *unity* that manifests itself in living creatures in the *duality* of the preservation of the self and of the genus.

What is this life? Hegel writes: “Indem die Gattung oder das Allgemeine nicht als irgend eine bestimmte Gattung, sondern als die Absolute Gattung [ist...], so ist sie überhaupt das höchste Wesen, das nicht selbst Moment, und in die bestimmte Existenz einer andern gegenübertrittend, vielmehr die absolute Existenz selbst [...], also ihr [der bestimmten Existenz] Wesen oder ihre Substanz ist.”<sup>14</sup> To what extent does this answer our question? To clarify this we will have to work our way up from below, as Hegel did: in the individual living thing its individual *existence* and its genus-specific *essence* come into contradiction. It strives for the preservation of its individual existence that it recognizes as itself on the one hand, while on the other hand it also strives for the preservation of its genus, which it equally recognizes. The unity of the living thing, which of course does not manifest itself for the living thing but rather which has to be assumed for us to even speak of it as *an* entity in the first place, is accordingly the immediate unity of essence and existence, something “of which the essence involves existence”: Spinoza’s absolute substance.<sup>15</sup> The contradictory disconnect between essence and existence falls under the realm of finite being and does not affect substance.

To simplify matters one could add the following: life is substance insofar as, in contrast to the living thing, it cannot be explained as arising from something else. Life does not come into existence or cease to exist, it just *is*; only its individual instances are subject to change. Thus if I speak of the essence of life, I cannot conceive this essence other than as existing. The idea that life arose at some point from out of inorganic matter is absurd, a category mistake. However, so long as I claim that *the highest form of actuality is life* – and this conception enjoys a great popularity nowadays – I presuppose a *causa sui* in Spinoza’s sense that can only ever be conceived not just as mere possibility but as actuality. Since today we rarely concern ourselves with the foundations of our theories, this circumstance remains largely veiled to us.

---

<sup>13</sup> GW VIII, p. 150.

<sup>14</sup> GW VIII, p. 152.

<sup>15</sup> Spinoza, *The Ethics*, I, first definition.



Hegel further characterizes this unity with the attributes “thought” and “extension”, finding justification for this in the equivalence of individual self-preservation with thought and of preservation of the genus with being or extension.<sup>16</sup> Life would then be their unity. To be honest, I have a hard time following this very brief argumentation through to its end, so I will move on, particularly since it does not seem to be essential for the purposes of this paper. Of much greater importance is Hegel’s critique of the notion of substance and the resulting need for a transition to self-consciousness.

To adequately describe the process of life in its actuality and as a homogenous process, we have to *presuppose* the substance of life as described. Hegel now claims that this presupposition of immediate unity explains everything except for the presupposition itself. What does he mean by this? Our considerations here have shown that the categories of individual and genus-specific self-preservation can only be sensibly applied to actuality if we consider it as concrete movement in which life manifests itself as the “absolute ground”.<sup>17</sup> It is the peculiarity of this absolute ground that it never appears in the realm of the finite, precisely because in this realm existence and essence, thought and extension are separate from one another. Hegel writes, “die Einheit von beydem ist das nicht hervortretende innere, oder das nicht gesetzte für diesen Wechsel, sondern nur das von uns gesetzte, oder das äußere.”<sup>18</sup>

Substantial life gives the living thing its unified *being*, yet the representation of the highest essence does not find its way into the *cognition* of the living thing, which persists in its traffic between individual self and natural genus. But how can the philosopher presuppose this absolute ground? The philosopher as living creature (*homo sapiens*) cannot, since this would mean presupposing that which he cannot know *per definition*. Yet if he is capable of this knowledge (i.e. if this knowledge is not part of an act of natural cognition), he is not exhausted in substantiality. This speaks against the conception of substance as the *absolute* principle, i.e. as the principle of all else. If we were to presuppose natural life as the absolute foundation of our entire actuality, this cannot explain the presupposition itself, which is clearly a component part of this actuality; more than this, the actuality then contradicts this presupposition. However, if the knowledge of substance contradicts its own content, namely substance, then true knowledge, in order to be true, would have to annihilate itself and exhaust itself in substance without remainder. Yet knowledge and substance remain unreconciled: knowledge “zerschmilzt verschwindet in ihm [dem absoluten Wesen; CB], aber daß es so verschwinde, setzt voraus daß es gewesen ist, oder es behält sein Für sich seyn; und diß für sich sey und das absolute Wesen bleiben getrennt.”<sup>19</sup>

To make the real point of this argumentation clearer: Hegel shows us that a description of actuality with the categories of self-preservation and preservation of the genus implicitly presupposes as “essence of this movement”, as it were an absolute genus or life as such. This very human insight alone, which is higher than the natural cognition in self-preservation, shows that there is a higher genus for humans than

---

<sup>16</sup> GW VIII, p. 152.

<sup>17</sup> GW VIII, p. 153.

<sup>18</sup> GW VIII, p. 150.

<sup>19</sup> GW VIII, p. 154.

their natural one (as *homo sapiens*). We are not exhausted in the coming and going of accidental living things. It was Spinoza's great accomplishment to have seen this, and yet he persists in lingering in a rather curious intermediary stage. The philosophical insight reflects an relationship between absolute genus and the individual human analogous to the relation between natural genus and living thing: the identifying knowledge of genus (substance) falters as long as knowledge does not annihilate itself, since this knowledge as the consummated act of an individual entity is precisely the opposite of the universal genus. It is clear in a trivial sense that an identifying *recognition* of the genus is no longer possible with the annihilation of knowledge (or of cognition). Or, to put it the other way around: this annihilation of knowledge is a requirement of knowledge, it preserves knowledge. Knowledge preserves itself and at the same time sets its essence (as true knowledge) in absolute substance, which it can only reach through its own annihilation and thus cannot reach. As with the preservation of the self and the genus in the case of the living thing, here knowledge of the absolute and knowledge itself contradict each other.

However, unlike animals, humans are not bound to this contradictory oscillation between individuality and universality; we are able to bring the two moments together in the unity of the self. Thus for mankind the contradiction between preservation of self and preservation of the genus has been reconciled when we posit a genus that does not contradict individuality but rather necessarily entails it: *the I*. Fichte had already described the I as the conscious unity of essence and existence, position (Setzen) and being. When we address ourselves as "I" we express both concrete individuality and a universal determination that pertains to all people: "Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist"<sup>20</sup> as Hegel says in the *Phenomenology*. When human knowledge advances to the absolute genus that it sets above the natural genus, it does not find anonymous life, the substantial unity of essence and existence. Rather our *conscious* identification with this genus shows the genus to be that of *reason*: we are no longer merely *homo sapiens*, we are reason. Only in this way can we overcome the contradictory self-references that we share with living things in natural self-preservation and progress to a continually identical self-conception: that of true self-consciousness.

## Conclusion

The chapter "self-consciousness" from the *Phenomenology* describes a central turning point from substance to subject, which can be given more concrete interpretation with the aid of the *Jena Metaphysics*. The basic thrust of the argument, and one of the reasons why the *Phenomenology* is still worth reading 200 years later, consists in its anti-naturalist tendency. Nowhere else in his body of work – even including the "fight for life and death" – does Hegel show so clearly that self-consciousness is more than just a means that clever creatures make use of to survive better.

The proposition of evolutionary theory that *self-consciousness serves the purposes of life* counts on the complete immanence of humanity within life, which fails to recognize the transcendence of self-consciousness and reason. Even the *statement* of humanity's

---

<sup>20</sup> W III, p. 145.

total immanence is for Hegel an indication of its failure: the content of the assertion and the act of asserting it contradict themselves and evince the fact that the subject can never be entirely absorbed in the substantiality of life; this argument can easily be applied to neuro-scientific theories and the reduction of mind to brain.

A further advantage to Hegel's conception can be seen in the fact that, despite the transcendence of reason over natural life, he does not seek refuge in a reason distanced from real life. The analogy to self-preservation and self-consciousness shows us that both are characterized by an analogous self-reference and thus are not different in *principle*. The theory does not involve an ontological dualism of reason and nature; rather both are governed by a single principle, ultimately the principle of dialectics.

Of course, as a counterweight to naturalistic theories Hegel's conception has the peculiarity of being itself rather one-sided. The relation between self-preservation and self-consciousness, between nature and reason, is ultimately weighted towards the latter moment, and we end up with an idealistic monism rather than a naturalistic monism. Yet this might be precisely the reason why the phenomenological chapter on self-consciousness is so central: seen more broadly this *transition* from substance to subject offers the possibility of a balancing act between life and reason – an absolute parity in the scales that resists taking either naturalist or idealistic tendencies as absolutes.

(Página deixada propositadamente em branco)

## OBSERVING REASON IN HEGEL'S *PHENOMENOLOGY*

### 1. The *Phenomenology of Spirit* as introduction to the system

After its publication, the *Phenomenology* was criticised as a work “without scientific order”.<sup>1</sup> A more recent writer has commented: “to a Kantian” – Kant should count, I suppose, as a model of order – “the *Phenomenology* can hardly appear as [no] better than a nightmare.”<sup>2</sup> Indeed, it was clear to Hegel himself that there were many problems with the book’s ‘scientific’ order. His position regarding it frequently changed, not only while it was being written,<sup>3</sup> but also after it was published and in the following decades. It appears that no perfectly clear solution was ever reached. Hegel’s own difficulties indicate that appraisals questioning the internal scientific coherence of the work are not pointless. However, this issue of the work’s scientific character and consequent internal order can only be considered in accordance with Hegel’s own understanding of ‘science’. I will examine then in what ways, and to what extent the *Phenomenology* fulfills such conditions of scientificity in Hegel’s sense.

Some of the difficulties in understanding the work are due to its novelty. One of the most interesting features of Hegel’s *Phenomenology* is that it was very different from anything that had been seen in philosophy before.”<sup>4</sup> Indeed, many aspects of the work can surely be considered as innovative or unique. However, a central issue with regards to its scientific order finds an antecedent in the characterization Fichte attributes in 1794 to his *Doctrine of Science*, namely as a “pragmatic history of human spirit.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Van Ghert, Brief an Hegel (21. September 1810). Cit., in W. Bonsiepen, «Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes» (in *Hegel-Studien*, 14 (1979), p. 9-38), p. 36.

<sup>2</sup> «How then are we to explain the ‘Phenomenology’, which, to a Kantian, can hardly appear as anything better than a nightmare? [...] It can hardly be argued that this sequence [sc. the sequence of the work] correspondsto anything in heaven, earth, or the waters under the earth» (Petry, “Introduction”, in Hegel, *Hegel’s Philosophy of Nature*, 3 vols., London / New York, 1971, vol. 1, p. 82-83).

<sup>3</sup> Cf. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg / München, 1993, p. 181-182, p. 196.

<sup>4</sup> «What emerged in 1807 [...] was a book very different from anything that had been seen in philosophy before» (R. Solomon, “Hegel’s Phenomenology of Spirit” in Solomon & Higgins (eds.), *The Age of German Idealism*, London / New York, 1993, 181-215, 182).

<sup>5</sup> «Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern [...] pragmatische Geschichtsschreiber» (Fichte, *Gesamtausgabe*, hrsg. R. Lauth, Stuttgart / Bad Cannstatt, 1965, vol. I/2, 147).

This work by Fichte marks the beginning of some attempts of a quasi-historicisation of transcendental philosophy, following a figure of thought which unifies three different claims into one and the same process: (1) thought can be understood as a result of actions connected as in a narrative; (2) these actions, organized into levels, can be deduced from each other; and (3) philosophy should be systematic and “scientifically grounded”. However, this process, which in Fichte was a find of logical historicity, becomes a much broader project in Hegel’s *Phenomenology*. The *Phenomenology* brings together not only the pragmatics of the “I”, or of consciousness as it attempts to grasp its object, but also the whole content of spirit under a concrete historical formulation, without exposing any factually ordered history. This analysis, which seems to be at once a pragmatic, historic and conceptual analysis of the spirit, provides, as we know, what Hegel calls a “comprehended history”.<sup>6</sup> Such claims, however, that are common either to a “pragmatic history of human mind” and to a “comprehended history”, can only be satisfied under a main condition of scientificity, which Hegel expounds in the Preface to the *Phenomenology* (namely that the deductive chain should not be ruled by the will of a subject, even if such an interference occurs as a mere selection of which rule to apply at each step of the deduction). So, the process must be indwelling or immanent, which implies directly that it must also be a self-constituting process. This means that the construction that develops throughout the process should not be presupposed, as a whole or in part. There are several theoretical ways of settling this issue of how to get rid of the external interference of the subject in the process of knowledge or (in other words) eliminate external reflection from the “comprehended history”.

Two conclusive answers for this problem have been offered in (for example) Jena *Logic* of 1804/1805, with implications for all of Hegel’s subsequent works. The first is the explicit and thematic incorporation into *Logic* of the very category of knowledge,<sup>7</sup> as a determination of thought among others. Science can see, then, not only its own functions theoretically present as a legitimate theme within itself and its own ways of acting explained in the object under observation, but also knowledge itself – as a concept – deduced as a constituent and necessary moment of this deduction. Second, and as a consequence of the first, Hegel claims in 1804/05 that this integration of knowledge into the description of the object of *Logic* marks the end of “our” external “reflection”<sup>8</sup> and the transition from *Logic*, as an introductory discipline, to *Metaphysics*, which at that time was still understood by Hegel as an autonomous discipline.

This two-stage integration of the subject into the process itself has a clear analogy in the concept of *Phenomenology* as an introductory discipline, to be followed by a *Logic* where such duality would no longer have any place. In the *Logic* that follows the *Phenomenology*, the brooding subject no longer has any role to play in the process of deducting the categories or determinations of thought, but has its legitimate place only in the final absolute idea, as a result of the strict indwelling self-constitution. For this

---

<sup>6</sup> “begriffne Geschichte” (Hegel, *Phänomenologie des Geistes, in Gesammelte Werke*, [= GW] Band 9, hrsg. Von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, p. 434. Hegel’s *Phenomenology of Spirit*, translated by A. Miller, Oxford, 1977 [= Miller], p. 493).

<sup>7</sup> *Ib.* GW 7, p. 117.

<sup>8</sup> *Ib.*

reason, it is “scientific”. Thus, it is precisely the presence of the observing consciousness in the development of the phenomenological process that makes difficult the definition of its scientific status.

Without taking now into account the solutions adopted in the different introductions to Philosophy written by Hegel (from Jena’s *Logic* to the “Positions of Thought Relating to Objectivity” in the Berlin *Encyclopedia*,<sup>9</sup> or else the concept of the introduction as a simple “decision to think purely” as he mentions later<sup>10</sup>), the *Phenomenology* is understood by Hegel as “a scientific introduction”, as “a scientific procedure”, an attitude he never changed.<sup>11</sup> Hegel’s reassertion of the work’s scientific status leads us to the problem of knowing how Hegel copes in the *Phenomenology* with the demand, imposed by the notion of scientificity itself, of integrating the subject into the process of thought to be described. The *Phenomenology* is a theory of knowledge that deals precisely with the question of the integration of the dualities of consciousness, which should recognize itself at the end of the process as totally explicit to itself in its proceedings and presuppositions. But it is the same scientificity claimed for this introduction that presupposes that the subject’s external reflections do not interfere in the process of the comprehended history.

Having given up Logic as a critical and dialectical discipline preceding Metaphysics, and decided (for reasons which we cannot now determine any further) upon the transformation of Logic itself into Metaphysics, a vacancy was left open for a scientific introduction, which was then tentatively occupied by the *Phenomenology*, under new conditions. The *Phenomenology*, however, stresses again the paradox of a scientific introduction to science, a paradox that may have ultimately led Hegel to give up any scientific introduction, either logical or phenomenological. Hegel did not disclaim the *Phenomenology*, but understands it finally just as a possible introduction<sup>12</sup> and as no more than the application of the method to a specific object, namely consciousness.<sup>13</sup>

## 2. Phenomenology as sheer observation of spirit

In order to solve the problem of what we may call external reflection, the *Phenomenology* tries to keep this reflection as sheer observation. Such a procedure somehow characterizes any scientific move which aims to preserve the objectivity of its results. In this sense, Hegelian thought in general, and the *Phenomenology* in particular, share with the chapter in the *Phenomenology* on the “Observing reason” the fact of being merely observing. It means that the philosopher has a role of a mere spectator. In its own programme, science is said to be “simply to look on”,<sup>14</sup> and the employment and the use of “Betrachten” (to contemplate) is frequent until, finally,

---

<sup>9</sup> GW 17, §§ 26-78.

<sup>10</sup> «[...] so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren» (GW 17, § 17).

<sup>11</sup> «wissenschaftliche[r] Gang» (GW 9, 61). “Scientific progression” (Miller, 55). Cf. Pöggeler, *loc. cit.*

<sup>12</sup> Cf. GW 17, § 25.

<sup>13</sup> GW 21, p. 9.

<sup>14</sup> “reines Zusehen” (GW 9, 59). Miller, p. 54.

absolute knowing is itself defined, naturally not as a “Beobachten” (to observe), but as a “scheinbare Untätigkeit, welche nur betrachtet”, “a seeming inactivity which merely contemplates”.<sup>15</sup> Pure observation is a condition of non-relativity to the subject of science, which must find the means to attain such a self-description of the thing itself so that it can be described without interference of any other level of consideration. The external contribution in the *Phenomenology*, which Hegel refers to as “unsere Zutat” (i.e., “something contributed by us”) is no more than the “Betrachtung der Sache”, the “way of looking at the matter”,<sup>16</sup> and not an interference in the conduction of the process. The use of dialectics as a method is mostly a response to this theoretical demand of immanent exposition. And Hegel insists precisely that dialectics, as a method, should not be “applied” to any object, for application (“Anwendung”)<sup>17</sup> indicates exteriority, as form to content. Almost everything that can characterize Hegelian dialectics and its means of operation can be seen as a direct implication of this basic demand.

The chapter on “observing reason” reproduces the fundamental intentions of the phenomenological procedure. The observing reason constantly aspires to the condition of scientificity and objectivity, as a law and concept. But reason cannot attain the law and concept it aspires to, insofar as it cannot grasp, from its own perspective, the fact that when it “wants to [...] learn [...] about the essence of things *qua* things”,<sup>18</sup> what it truly wants is “to find and to have herself as existent object, as an object that is actually and sensuously present”.<sup>19</sup> The *Phenomenology* seems destined to move about among this distinction of levels, which Hegel explains as difference between for-itself, for-us and in-itself, or between truth and certitude, that are often interrelated in ways that are not totally clear, as I will study below.

### 3. The problem of scientific observation of nature and its meaning for the whole *Phenomenology*

In the case of observing reason, the ways in which this distinction appear allows the reader to question first the non-intervention of alien moments in the immanent development of the thing in-itself. That means it is not clear if the dialectic movement belongs properly to the exposition “for us” which is done, one supposes, from the level of absolute knowing, if it belongs to the observing consciousness itself or even to the observed thing. As regards the observing reason, Hegel declares that the “*Differentiae* [that is, the characteristic notes, “Merkmale”] should not merely have an essential connection with cognition, but should also accord with the essential characteristics of things; our artificial system is supposed to accord with Nature’s own system.”<sup>20</sup> In phenomenological observation in general, much less here, this conformity should not

<sup>15</sup> Miller 490. GW 9, p. 431.

<sup>16</sup> Miller 55. GW 9, p. 61.

<sup>17</sup> “Anwendung” (GW 12, p. 224).

<sup>18</sup> Miller 146. GW 9, p. 138.

<sup>19</sup> *Ib.*

<sup>20</sup> Miller 149 (translation changed). GW 9, p. 140.



be read as a reference to the question of truth as adequation, or of how the system of knowledge agrees with the natural system, i.e., with things in themselves. This presumed equivalence is what results from the theoretical meaninglessness of the subject as external reflection. In the *Phenomenology* as a whole, the phenomenon is, or is supposed to be, self-phenomenalization, where that which shows itself is in itself indistinguishable from that for which it is shown, dispensing with the supposition of any shown substance or subject of the showing: all are immanent to the self-constitution of knowing. The truth that is in question here, as this autonomization of the phenomenon and reduction of the significance of the external subject's cognitive reflection (a truth that remains hidden to reason and to the consciousness for-itself) is often given over to the "reason instinct"<sup>21</sup>, a faculty whose dialectical status would seem to be disputable. As regards the way in which this "reason instinct" works, this is completely indeterminate; indeed, it appears to be no more than knowledge and consciousness for-us in another guise, objectified without any other concrete determination. This apparent lack of mediation is manifested in the undialectic use of the "Sollen" (the "should-be") at this stage. Let us look at the passage again, now in the original: "Die Merkmale sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben."<sup>22</sup> It is the "observing reason" text itself that will, a few lines down, criticise the notion that the process of self-phenomenalization of consciousness could follow any "should-be" ("sollen").

At this point in the text, the main problem with the scientificity of the *Phenomenology* concerns the status of the consciousness for-us, that imbues the text at every point. If this consciousness is already formed, the constituting process is impossible or only representative and reflective. Thus, differences that the observing reason establishes or claims to find in its object or between itself and its object are declared "null", although it is not at all clear that it is the self-annulment of this difference that, for intrinsic reasons, moves phenomenological consciousness forward. This occurs in the following passage: "This is just how *self-consciousness* is constituted; it likewise distinguishes itself from itself without producing any distinction."<sup>23</sup> The lack of distinction is more a commentary belonging to a knowledge or consciousness that is surely hidden at this moment of the text, rather than the result of an effective mediation of self-consciousness.

In another example, the animal instinct appears as autonomous, but operates also unconsciously as the reason instinct that observes it, and yet – as a third instinctive instance – as a determination of the knowing that consciously searches for itself: "just as the instinct of the animal seeks and consumes food, but thereby brings forth nothing other than itself, so too the instinct of reason in its quest finds only reason herself."<sup>24</sup>

Elsewhere, Hegel writes that "we find, as the truth of this experimenting consciousness, *pure law*, which is freed from sensuous being; we see it as concept which is present in sensuous being."<sup>25</sup> According to this indication, we may perhaps

---

<sup>21</sup> Miller, 148-154. GW 9, p. 139-145.

<sup>22</sup> GW 9, 140. Miller, p. 149.

<sup>23</sup> GW 9, 147. Miller, p. 157.

<sup>24</sup> *Ib.*

<sup>25</sup> Adapted from Miller 154. GW 9, p. 144.

conclude that it is *we ourselves* (i.e. consciousness at the level of for-us, and not-for-itself) that see the transition which, without this vision of ours, would not take place, or would not be a dialectical and conceptual genesis, but merely a collection of loose facts. In any case Hegel does not seem to explore any contradiction, in this experimenting consciousness, that sustains the coming-to-be of the law as fundament for this consciousness, which we would expect from the dialectic proceeding. There is a permanent convergence of levels and an appeal to different instances for promoting the movement; hence, that which in the later Logic is clearly relegated to annotations, illustrations or comments external to the intrinsic order of the deduction, is here integrated in the core of the dialectical movement.

Although it is not completely clear that the consciousness for-us implied in the argumentation coincides with the perspective of the absolute knowing, there seems to be, during the process, an active presence of the knowledge that is constituted at the end of that process. Besides, this interference does not take place homogeneously. Due to its object, or to the phenomenological project itself, Hegel does not appear to have mastered the method of contradictions, which proliferate uncontrolledly or are not made explicit, as in above examples. So, the movement of the observing reason finds different dialectic sources, as the following, [1] The contradiction of a performative kind in so far as reason aims at the thing, but does another thing: it is searching for itself.<sup>26</sup> [2] The occurrence of contrafactuals; for example, when it is written that “*if*, in the syllogism of organic structured shapes, the middle term [...] *had* in its own self the extremes of inner universality and of universal individuality, then [it] would [...] be a self-systematizing development.”<sup>27</sup>; that is, it is remarked that under certain conditions the object of the observing reason *could be* another one, which is not explicitly present, namely spirit itself as a whole. [3] The mere assumption of a critical instance where it is claimed, for instance, that in the “simple determinateness of the species is present [...] *not the genus* as such, i.e. in general, not the thought of it. The genus as an actual organism is merely represented [...].”<sup>28</sup> The place of this critical instance is clearly alien to the moment that is being read. [4] This instance may even occur, as we have seen, in the form of a “should be” (“soll”).<sup>29</sup> [5] The observing reason is determined and repeatedly led by a “restless, insatiable instinct” that goes from one figure to the next “without knowing that it wants”.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> As regards the belief that observing reason can know sensory things, we read that «what it actually does, contradicts this belief» (Miller, 147; GW 9, p. 138: “ihr wirkliches Tun widerspricht dieser Meinung”). As for the purpose of observing consciousness to grasp something foreign to it, we can read that, «it contradicts its own belief by the act...» (Miller, 151.142. Translation changed). «...es widerlegt diese seine Meinung durch die Tat» (GW 9, p. 142).

<sup>27</sup> Miller 178. GW 9, p. 165.

<sup>28</sup> Miller 177. «[...] die [...] Bestimmtheit der Art [...] ist nicht die Gattung als solche, d.h. überhaupt nicht der Gedanke. Diese als wirkliches Organisches ist nur durch einen Repräsentanten vertreten» (GW 9, 164). See also the assertion that «the unity of universality and the activity does not exist for this *observing* consciousness» (Miller, 159). «Diese Einheit der Allgemeinheit und der Tätigkeit ist aber [...] nicht für dies *beobachtende* Bewußtsein...» (GW 9, p. 149).

<sup>29</sup> Miller, 149. GW 9, p. 140.

<sup>30</sup> Miller, 148. GW 9, p. 139.

#### 4. The principle of self-application

The observing character of reason and of science, and the inactivity of the observation process, corresponds to the dialectic autonomy of the thing itself (“die Sache selbst”) in its process. For this reason, this process is necessarily one of self-constitution. In a ‘scientific’ exposition, as described in the Preface in the well-known theory of the speculative sentence, there can be no subject, as prior substance. The subject is formed through predicates that are attributed along the process. The subject that comes into being is no less than the sum of those predicates, with the result that any predicate can be understood as characterizing the subject as a whole from a particular perspective. The subject can have no other substance beyond those explicit predicates, nor any other substratum beyond that process. Thus, any predicate is able to characterize the whole process and every part of it.

If we abstract from the scientific and systematic order of the deduction, any moment in the process can characterize and help to understand any other moment. We may conclude from this a principle of generalized self- and inter-application of the categories, or of the figures that are developed in a given scientific sphere. That means, any “figure” is in its own way an exposition characterizing the whole. Under such conditions of self-constitution, the observing reason encompasses from its own perspective the sense of *Phenomenology*. The problem of a scientific observation dealt with under the title of the “Observing reason” is not just the question of this particular chapter of the *Phenomenology*, but can legitimately be regarded as a perspective on the problem of the scientificity of the work as a whole. It deals successively with the problems and conditions of the seemingly inactive observation process, of the description of objects, their classification, the status of scientific law, the problem of induction, the raising of the concept above the empirical level, and the status and ontological perspective to be taken regarding living beings.

However, the search for laws in the organic domain seems to Hegel to be an undertaking doomed to failure. The observing reason cannot apprehend the teleology of living beings, because the nature of this teleology is conceptual and logical.<sup>31</sup> Trying to apprehend internal and external differences according to natural laws will lead to frustrating results, such as the doctrine of expression and impression between interior and exterior. It will not be possible to glean any insight into what occurs between the two, or to translate this relationship into a law of necessary connection. In the relations between the living organism and its environment, the observing reason finds only notions like the “great influence” of latter over the former, without any necessity, and in general, no more than “the beginnings of laws, traces of necessity, allusions to order and system.”<sup>32</sup>

Nevertheless, as a result of the generalized self-application principle, all those scientific questions that raise relevant problems for the concept of observation or the phenomenological notion of “simply looking on” can be revised from the point of view of our chapter of the *Phenomenology*. The specific limitation of this particular

---

<sup>31</sup> Cf. Miller, 159-160, 163. GW 9, p. 149, 153.

<sup>32</sup> Miller, 179. «Anfänge von Gesetzen, Spuren von Notwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung» (GW 9, p. 166).

point of view works as a critical instance for philosophical description and observation in general.

The observing procedure of science starts by a claim of sheer description. However, the observed object, which seems to be the true intention of observation, is soon understood to be an irrelevant variety of undefined and unclassifiable things. The ordering of this indeterminate state of affairs occurs through a typical process of reflection, involving the distinction between what is essential and inessential, where reason operates as a classifying faculty. Similarly, scientific procedure represents at any sphere – i.e., in any philosophical science – a classifying order of categories or figures according to their proximity or distance. The *Phenomenology* itself, as a scientific discipline, classifies figures of consciousness into different orders in a quite complex fashion, in accordance with a criterion of genetic similitude and phenetic proximity. Observation searches for itself in the other, and constructs artificial systems through external reflection about characteristic notes. Such artificial systems should “accord with nature’s own system”.<sup>33</sup> With this duality, implied by the quest for itself in its other, external reflection tries to constitute the “determining reflection” (Hegel’s so-called “bestimmende Reflexion”) of the classes to be established. This agreement between the “artificial system” and “nature’s own system” can only be made at this point by the aforesaid “reason instinct”, which knows how to choose the correct features for the classifying system. It chooses precisely those features by which the animal classifies itself, that is, by which it distinguishes itself from others and from the inorganic, in order to defend itself and preserve its own life. Those features are claws and teeth,<sup>34</sup> and the fact that they are selected shows that, besides external and artificial classification systems, there is a natural and spontaneous classification of the classified object. Living beings classify themselves spontaneously. As regards the philosophical system, it should be the system itself that generates the classified element, insofar as scientific classification is not just static but generates its own internal differences. The observation of the self-classification of animals by those characteristic features that preserve them from the inorganic environment reflects the same scientific necessity by which the external classifying reflection annuls itself before the objective process of self-classification.

The procedure used in *Phenomenology*, and by scientific observation in general, soon goes beyond the level of classification in accordance with the similarity and proximity of characteristic features, whether artificial or natural. Classification is scientific because it reflects the autonomy of the observed object, whose universal element is not composed of any “inert subsistence or an indifferent succession”,<sup>35</sup> as stated by the observing reason. This principle is valid for the whole of systematic philosophy, which is not only an ordering of categories or figures into classes, but obeys a dialectical law. The object of observation is necessarily a system of articulation by laws, rather than classification by similarities.

Since consciousness is actively articulated into a sequence of “figures”, the *Phenomenology* does not deal with hypotheses or external teleology, defined by a “should-

---

<sup>33</sup> Miller, 149. GW 9, p. 140.

<sup>34</sup> Cf. *ib.*

<sup>35</sup> Miller, p. 151. «...träge Bestehen oder die gleichgültige Aufeinanderfolge...» (GW 9, p. 142).

be”, but contains a real, objective “impulse” (“Trieb”). What “does not appear” (i.e., what is not a phenomenon, or a real phenomenological figure) “is for consciousness nothing at all”.<sup>36</sup> It corresponds precisely to the description of the conditions required by the *Phenomenology* itself, of producing an ordered classification of the figures of consciousness, or phenomena, according to a movement which does not aim at a goal proposed by an exterior subject. The reason that leads to this goal, although necessarily universal, must be immanent to each figure.

## 5. On the place of the Subject in the Phenomenology

A graphic commentary on the predicaments of the subject that observes the phenomenological process can be seen in some of M. C. Escher's works. In the *Phenomenology*, the observing subject is sometimes missing but presupposed, so that the contradictory articulation of the development of the different stages can occur, as in Escher's “Waterfall” (Figure 1). The contradiction in the construction of this figure lies only in our way of representing and objectifying things in perspective. But the observing subject can also be explicitly represented in the process of observation, as in Escher's “Print Gallery” (Figure 2). But then the subject that sees the whole scene is not the same as that represented in it. Also in the *Phenomenology*, there must be always a subject that sees the whole scene but is never the same as that depicted in it. Only at the end, as absolute knowledge, can both coincide.

As stated above, it is only because of these observational requirements of reason that negativity and dialectics are the elected method of philosophical systematization: the intervention that moves the process towards its goal, and each figure towards the other cannot be a positive universal or concept. Such a concept would then be supposed as an external substantial order. The goal cannot be any ideal concept but a logical-real force that moves, departing again from each specific moment. There is no simple transformation or evolution from one figure towards another in a direct positive way. Hegel refused such a concept, both with regard to living organisms and dialectical categories in general. The transformation is always a negative process, which means a form of evolution in which the negative of one figure settles the shape of the other. It is self-negation of one figure that settles the shape of the next one, and the whole process is thus based upon negativity. Again, this negative procedure can be graphically exemplified in Escher's “Sun and Moon” (Figure 3). In this image one figure is represented in a static way as the negative of the other. In Escher's “Sky and Water” (Figure 4), on the other hand, the same dialectical situation is not static but genetically represented. As I have stated above, a dialectical system of categories can be regarded both a static encyclopaedic classification of categories and as a dynamic negative process.

As life in a living being, reason is not in any defined point of the scientific exposition, neither at the beginning nor at the end nor at any other specific moment. Phenomenological reason is the classificatory and lawful ordering of appearances forming different “figures of consciousness”. So, for Phenomenology in general, as for

---

<sup>36</sup> «... was nicht erscheint, ist für es gar Nichts...» (*ib.*).

the observing reason, “what does not appear” – that is, whatever does not accomplish itself phenomenologically, – “is for consciousness nothing at all”.<sup>37</sup> In order to be a science, Phenomenology could not dispense with the concrete totality of phenomena, and nothing should be left in the field of what “does not appear”.

The fact that the observing reason finds its way in the observation of life results naturally from its need to locate the real impulse (Trieb) of subjectivity in the essence of the observed thing. The figures of the concept’s speculative relations, such as to itself, to its other and to its other as to itself, must be located in the observed object. Those relations are essential characteristics both of living organisms and systematic philosophy, the only one that is ‘scientific’ according to Hegel’s definition. However, the analysis of such relations of living organisms in the light of the stated self-application principle would go beyond the scope of this paper.

## 7. Results

Given the intrinsic difficulties of a phenomenological exposition of the whole system as an introduction to science, which we have tried to state from the point of view of the observing reason, it is comprehensible that the author experienced some problems in establishing the place of the work in his system. The changing role ascribed to the work is the sign of a change in the conception of the system, and of the functions of its different parts. This conception was still evolving even after the beginning of the publication of the mature system, with the *Doctrine of Being* in 1812. The differences between the first and the second editions of the *Doctrine of Being* (1812 and 1832) show traces of evolution towards a final resolution of the function of consciousness in the system. If, as it seems, there is a general clearing up and depuration of the role of the external reflection in the *Logic, Phenomenology* would represent only a possible introduction, rather than a necessary path. The *Phenomenology*, with its inherent and perhaps insoluble problems of exposition, and maybe also of conception, problems that are more complex and harder than those of the *Science of Logic*, is a path that could hardly be followed again. Hegel ultimately described this book as a “youthful work, not to re-elaborate”.<sup>38</sup> In its literary and conceptual dramatism, it could be defined as his “voyage of discovery”,<sup>39</sup> which Hegel would continue to accept as sound, as shown by the project for a new edition,<sup>40</sup> which was begun but interrupted in an untimely manner by the philosopher’s death in 1831.

---

<sup>37</sup> *Ib.*

<sup>38</sup> «Eigenthümliche frühere Arbeit, nicht Umarbeiten» (Hegel, “Notiz zur Überarbeitung für die zweite Auflage”, in Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Bonsiepen, Hamburg, 1988, p. 552).

<sup>39</sup> «...Hegel selbst die Phänomenologie im Alter seine *Entdeckungsgreisen* nannte» (K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, 1988, p. 204).

<sup>40</sup> Cf. Bonsiepen, “Einleitung” in Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1988, LIV-LV.

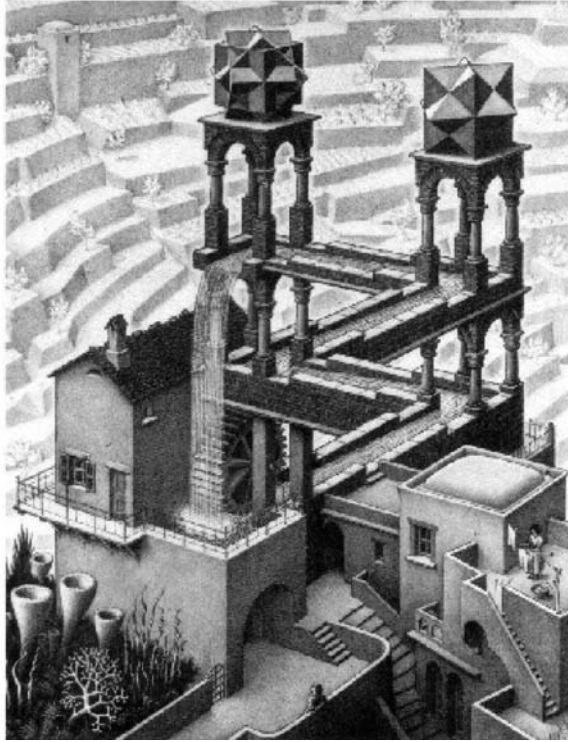


Figure 1: M. C. Escher's, "Waterfall", © 2008 The M. C, Escher Company-Holland.  
All rights reserved. [www.mcescher.com](http://www.mcescher.com)



Figure 2: M. C. Escher's, "Print Gallery", © 2008 The M. C, Escher Company-Holland.  
All rights reserved. [www.mcescher.com](http://www.mcescher.com)

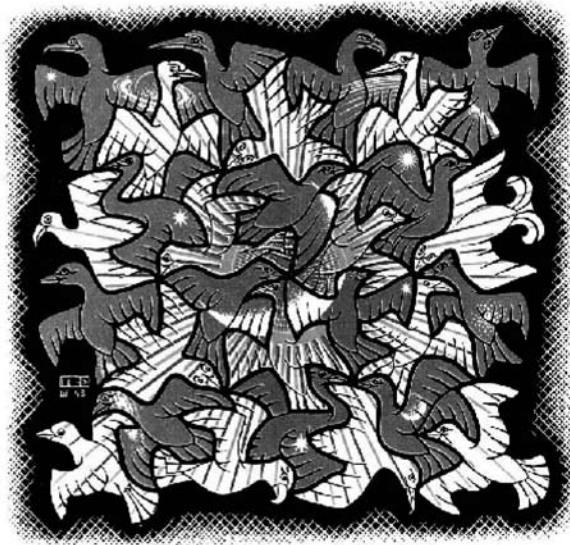


Figure 3: M. C. Escher's, "Sun and Moon", © 2008 The M. C, Escher Company-Holland.  
All rights reserved. [www.mcescher.com](http://www.mcescher.com)

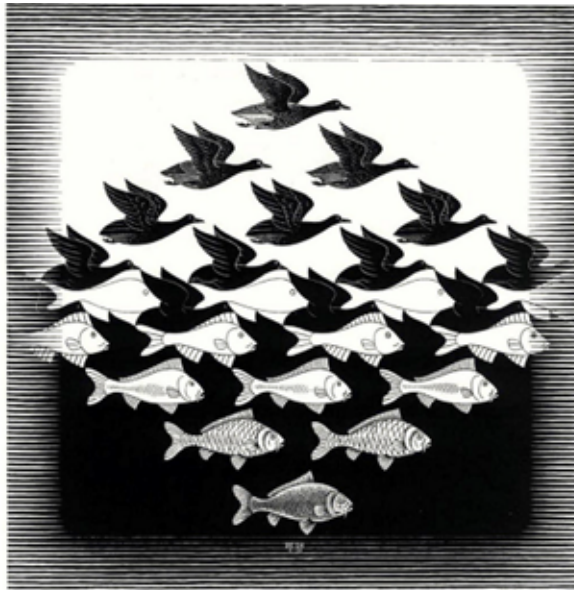


Figure 4: M. C. Escher's, "Sky and Water", © 2008 The M. C, Escher Company-Holland.  
All rights reserved. [www.mcescher.com](http://www.mcescher.com)



Edmundo Balsemão Pires  
Coimbra

## PHENOMENOLOGY AS THE JUSTIFICATION FOR THE SELF-REFERENCE OF THE ABSOLUTE

### I. The interpretative problems concerning the function and unity of Ph. G. and the question of the self-referential status of logical forms

In the following literature review, I will summarize some interpretative positions on the function of *Ph. G.* in the making of the coherence of Hegel's work. I'll limit myself to those perspectives one may call "classical"<sup>1</sup>.

#### 1. From G. A. Gabler to R. Haym

A very tenacious interpretative line concerning Hegel's *Ph. G.* began with G. A. Gabler's *Kritik des Bewusstseins*, initially published in 1827, conceived to be the first part of a "Philosophische Propädeutik"<sup>2</sup>.

The subtitle of this work – *Eine Vorschule zu Hegel's Wissenschaft der Logik* – shows how important was for an old Hegelian, as G. A. Gabler, the depiction of Hegel's phenomenological conceptions as scholar "preparation" for the Science (*Vorschule*) or "introduction" to the real Science, this last one identified with the *Science of Logic*.

Continuing an Hegelian idea stated in the preface of *Ph. G.*, in the § 4 of his *Kritik des Bewusstseins* G. A. Gabler conceives the phenomenological project as a "guide" to the science, a preparation or the starting point, or also a provisional perspective eventually to be discarded once the consciousness arrives at the level of the true science<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> In the part I of this paper I'll proceed to a very abbreviated review of the specialized literature devoted to the explanation of the systematic meaning of *Ph. G.* with regard to Hegel's later concept of system, which is limited to show the importance of the theme of self-referentiality. One finds a rich monographic exposition and discussion of literature concerning the different aspects of the theme of the systematic meaning of the *Ph. G.* in the book of F.-P. Hansen, *Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Würzburg, 1994.

<sup>2</sup> G. A. Gabler, *Kritik des Bewusstseins. Eine Vorschule zu Hegel's Wissenschaft der Logik*, Neue Ausgabe, Leiden, 1901.

<sup>3</sup> Idem, *Ibid.*, § 4, p. 5-6. See also § 23, p. 41-42.

The need for a “Vorschule” is grounded on the distinction between the natural consciousness and the philosophical thought. This last kind of knowledge is only reachable by a successive progression made by guiding steps (*stufenweise Fortschreiten*) which is to be identified with the succession of the chapters along the *Ph. G.*

Among the problems G. A. Gabler scrutinizes one identifies this one: is the *Ph. G.* a separate science, only a preparatory and ancillary discipline or both?

The answer is given by the author in the § 35 of his book: the *Ph. G.* is a *separate knowledge* which may be called “science” but also an introduction to a science<sup>4</sup>.

From this view one shall examine how this discipline accomplishes, at the same time, the function of a *guide to a science*, a *part of a science* (later included by Hegel in the “Philosophy of Spirit”, also according to G. A. Gabler) and an *independent science*.

If the *Ph. G.* is to be taken as a “guide”, an introductory guide, how can we give it a philosophical relevance?

How can Philosophy begin from a perspective external to its own presuppositions? When Hegel referred a “guide” to the science he certainly was not speaking of a pedagogic, external, function.

Thus, a problem is exposed: the guide to the Science is a didactic investigation or is a part of the Science itself?

According to the very influent work of R. Haym on *Hegel und seine Zeit*, the main purpose of the *Ph. G.* was “the scientific justification of the absolute knowledge”<sup>5</sup>. This need for a scientific justification of the science itself is grounded in the difference between a natural, individual consciousness and the Spirit in its own *Selbstdarstellung*.

After this statement, R. Haym shows that in the case of the *Ph. G.* there is no “justification” without preparation or introduction in to the self presentation of the “absolute”.

The work of 1807 accomplished the unification of three aspects in the previous constitution of the Science: the *justification from the perspective of a natural, unprepared, consciousness*; the *introduction*; the *presentation of the development from the “natural” point of view to the Science in an historical, from stage to stage, progression*. The expression “der Weg der Seele” means this internal, partially psychological, partially historical genetic reconstruction of the Science<sup>6</sup>.

R. Haym concludes from these three guidelines that the *Ph. G.* is a “practical-psychological Pedagogic” for the “non-philosophical consciousness”<sup>7</sup>.

The development of such a Pedagogic tool entailed critical positions towards other philosophical doctrines of the past, a critically oriented reconstruction of the History of Philosophy and also a selective explanation of some epochs in the universal History. In this sense the value of *Ph. G.* was at the same time *pedagogic, critical* and *historical*, R. Haym summarizes<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Idem, *Ibid.*, § 35, p. 59: *Das Bewußtsein, welches aus solche Weise in seiner Erscheinung und dialektischen Bewegung oder in den Erfahrungen, welche es an sich selbst macht, betrachtet wird, macht als solches (phänomenologisches Bewußtsein) den Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, der Phänomenologie des Geistes aus.*

<sup>5</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857 (reed: Hildesheim, 1962), p. 232

<sup>6</sup> Idem, *Ibid.*, p. 236.

<sup>7</sup> Idem, *Ibid.*, p. 234.

<sup>8</sup> Idem, *Ibid.*, idem.

From this diagnosis the same interpreter came to the idea according to which Hegel didn't succeed in the effort to bring a stronger unity to the main parts of his phenomenological enquiry: history, psychology and a quasi-transcendental description of consciousness.

## 2. G. Lukács

In his work on the “young Hegel” G. Lukács reassess the question of the introductory significance of the *Ph. G.* distinguishing what Hegel understood by an “introduction” and what is designed as such in other philosophical systems. For Hegel there is nothing alien to the philosophical discourse, and this is valid also in the case of “introductions”. An introduction to Philosophy alien to Philosophy is whether self-contradictory or a symptomatic expression of the “formal” thought. *Ph. G.* signifies a new kind of “introduction” justified by the self-movement of the absolute and the self-movement of the philosophical discourse<sup>9</sup>.

From Lukács' and the initial Marxian sympathetic interpretations (A. Kojève and E. Bloch) one is easily conduced to a positive appreciation of *Ph. G.* as a project with an intrinsic value, a homogeneous exposition due to an anthropological doctrine at its core. However, the existence of this anthropological core of the *Ph. G.* is precisely what can't be proved. Also, it is very doubtful the talk about a conception of human subjectivity in the 1807 book, responsible for the consistency of the whole of the work. The references to themes such as labour, language, reciprocal acknowledgement or History as an objective process give no answers to the problem of the integration of the *Ph. G.* in the later Hegelian preoccupations.

## 3. O. Pöggeler

Connecting his interpretation with Th. Haering's “Entstehungsgeschichtliche” exegetical style, O. Pöggeler emphasized the thematic and temporal complexity of the writing of the *Ph. G.* text<sup>10</sup>.

In his examination of the systematic and interpretative problems of the *Ph. G.*, O. Pöggeler concluded that an important part of the methodological questions shall be scrutinized taking the Jena lectures on Logic and Metaphysics and the Philosophy of Spirit (within the “Real Philosophies”) developed approximately by the same period of the writing of *Ph. G.*<sup>11</sup> as an explanatory context.

Concerning the coherence of the Hegelian *Ph. G.* project O. Pöggeler sustains that it consists chiefly in the integration of the Kantian concept of experience in a larger dialectical formulation. This project begins with the amplification of the concept

---

<sup>9</sup> G. Lukács, *Der Junge Hegel* (1948), reed. Frankfurt / M., 1973, Bd. 2, p. 687-689.

<sup>10</sup> See O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg – München2, 1993, see especially the included essay „Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes“, p. 170-230.

<sup>11</sup> Idem, *Ibid.*, see the included essay „Hegels Jenaer Systemkonzeption“ p. 110-169, especially p. 146-149.

of reason to include all the phenomena under a general unification principle, the Spirit. This demands a concept of experience mistreated in the physical sciences. As a consequence of the Hegelian amplification, the so-called “ethical substance” and Religion are aspects of this unifying power of the Spirit<sup>12</sup>. Accordingly, the idea of a “science of the experience of consciousness” expands its limits to include domains considered in the field of “Practical Reason” by Kant.

The distinction Hegel made between *certainty* and *truth* opens the possibility of a new metaphysical discourse, associating the new frame of the “experience of consciousness” to traditional metaphysical subjects, such as Spirit, Destiny and History.

If it is commonly acknowledged that some aspects of *Ph. G.* are moments of the Philosophy of Subjective Spirit it is inaccurate a complete integration of the phenomenological topics in that structure. In some aspects the phenomenological enquiry is closer to the Hegelian interests on History than on Psychology.

Furthermore, examining composition, textual, but also some substantial questions it is not adequate the perspective of a unique and uniform way to the formation of the Hegelian *Denkweg*. O. Pöggeler concludes. Also, the perspectives of the later Hegel on the *Ph. G.* are not always conducted by the same retrospective evaluation. In the *Enzyklopädie* the idea of System is almost self-sufficient, excluding a phenomenological introduction, although in the case of the later lectures on the “Philosophy of Religion” Hegel seems to give some importance and autonomous relevance to *Ph. G.* One is forced to admit a certain degree of uncertainty in what concerns the “unity” of the systematic building.

Saying that *die Einheit des Systemganzen bei Hegel (...) immer Problem geblieben ist*<sup>13</sup> O. Pöggeler’s thesis is best fitted to clarify the presence of phenomenological themes in Hegel’s later work, apparently in dissonance to the Encyclopaedia’s scheme. Obviously, only those who wish to establish a rigid model of systematic unity are in serious difficulties to explain dissonances. From O. Pöggeler perspective one can defend a plurality of assessments to Hegel’s work, which seems to me justified.

#### 4. H. F. Fulda

In the book *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* H. F. Fulda<sup>14</sup> dissected some of the aspects concerning the general coherence problem (*Ph. G.* is science or is an introduction to the science) and starting from a formulation similar of G. Lukács’ devised two solutions<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Idem, *Ibid.*, „Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes“, p. 217-218 and 229.

<sup>13</sup> Idem, *Ibid.*, Idem, p. 225.

<sup>14</sup> H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt / M., 1965.

<sup>15</sup> See also regarding the problems of the relation of *Ph. G.* to *Logik*: M. Clark, *Logic and System. A Study of the Transition from “Vorstellung” to Thought in the Philosophy of Hegel*, The Hague, 1971, especially p. 142-146; J. Heinrichs, *Die Logik der “Phänomenologie des Geistes”* Bonn, 1974, especially p. 3-107; U. Claesges, *Darstellung der Erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn, 1981, especially § 32, p. 134-140; A. Philonenko, *Lecture de la Phänomenologie de Hegel. Préface – Introduction*, Paris, 1993, especially p. 11-106.

If the *Ph. G.* is to be taken as a preparation for the Science, then *i)* this preparation will be useless after the constitution of the Science; *ii)* or the content of the *Ph. G.* will be integrated as an aspect of the internal movement of the Science.

In the first case we have the idea of the *Ph. G.* as a pedagogical guide. In the second case we shall consider more carefully the hypothesis of a self-referential link between the *Ph. G.* and the *W. der L.* and assume the *Ph. G.* as a genuine part of the “science”, which needs to be justified by the Science itself.

H. F. Fulda depicted Hegel’s later position towards the *Ph. G.*, referring *Enz.* §§ 25, 36 and 78<sup>16</sup>.

From § 25 is easy to conclude that retrospectively Hegel judged the earlier procedure as “nur historisch und rasonnierend” in contrast with the “auf einfache Gedankenbestimmungen zurückgefurte Logik”<sup>17</sup>.

In addition, in § 78 he states that scepticism, a concurrent candidate for the “introduction” of the Science, is made useless by the dialectic movement, because this one also negates the fixed and limited knowledge and clearly establishes the need for a special kind of decision: *der Entschluß, rein denken zu wollen*<sup>18</sup>.

According to H. F. Fulda, from §§ 25 and 78 one is conducted to the conclusion that *i)* Hegel had in mind with the connection between *Ph. G.* and *W. der L.* the link between a first part of the Science and the Science itself; *ii)* in such a link one must be able to recognize a “decision”, that “Entschluß, rein denken zu wollen”, turned to the pure, element of thought; *iii)* The *Ph. G.* is better than a sceptical negative beginning of the Science, because scepticism is itself a part of the phenomenological enquiry<sup>19</sup>.

The difficulty remains the *Entschluß*.

It is possible to justify the unconditional character of this speculative element of the pure Thought? In a certain sense the word *Entschluß* means that one cannot describe exhaustibly the way to a certain step which has its explanation by itself and in itself.

## 5. Summing up

What in the specialized literature one called the “systematic problems” related to the *Ph. G.* is a series of connected questions one can formulate about the 1807 text having in consideration the fact that this book has a singular position in the whole of Hegel’s work.

Let me summarize some of these questions.

---

<sup>16</sup> Idem, *Ibid.*, p. 21-22.

<sup>17</sup> See *Enz.*, § 25, p. 59.

<sup>18</sup> See *Enz.*, § 78, p. 102. See also H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>19</sup> Concerning the description of the relations of *Ph. G.* to Scepticism see: H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, *op. cit.*, p. 30-42; G. Maluschke, *Kritik und Absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn, 1974, p. 19-42; H. Buchner, „Skeptizismus und Dialektik“ in M. Riedel (Hrsg.), *Hegel und die Antike Dialektik*, Frankfurt / M., 1990, p. 227-243. See also in this volume: María del Carmen Paredes-Martín, “Escepticismo y dialéctica”.

- i. The question concerning the meaning of the introductory character of a science (*Ph. G.*), that introduces to another science (*W. der L.*) which has no possible introduction from an “external” position, or the persistency of two independent introductions to the System (K. Rosenkranz: *Ph. G.* and *W. der L.*), if we mean by “system” the enchainment of parts in the *Encyclopaedia*;
- ii. the different meaning of “Phenomenology” in the *Encyclopaedia* and in the 1807 work and the later reference to the *Ph. G.* in the chapter *Die Idee des Erkennens* of the *W. der L.* (Begriff) from the standpoint of a metaphysical theory of the soul and the living;
- iii. the fact that after the publication of the *W. der L.* such methodological questions Hegel treats in the Preface of *Ph. G.* as conscience of the inner self movement of the speculative form, or the “simplicity of pure Thought”, are aspects of the Logic itself and not phenomenological themes;
- iv. the intersection of phenomenological themes and logical terminology in the “Real Philosophies”, particularly in the Philosophy of the Objective Mind and the later conservation of some of the 1807 phenomenological terminology and themes without the need for a special, separate, phenomenological discipline, in the case of *Rechtsphilosophie*, Philosophy of History, Aesthetics and Philosophy of Religion.

Important aspects of the so called “systematic problems” are not really internal, decisive, inconsistencies but complications resulting from interpretations, even if we maintain the *cliché* according to which Hegel was not totally clear about the place of the *Ph. G.* in the maturity.

The absence of a serious explanation of the Hegelian concept of the self referential character of the Absolute is a source of some of these difficulties. The elucidation of the role played by the *Ph. G.* in the demonstration of the self-referential character of the Absolute within the System must have this self referential character for granted.

According to my perspective, the importance of *Ph. G.* in Hegel’s work is justified by the demonstration of the need of the self-referential character of Being and Thought. One can understand the work of maturity as a result, a natural development, of such demonstration.

The description of this view will be my challenge here.

## II. Self-reference and recursion: Being and speculative movement.

Let me be a little provocative and assert a general thesis: Hegel’s Ph.G. is not a “romance of culture” or a critique of modern Philosophy but exemplifies a new type of calculus. This new type of calculus is applied to a creation born from the modern science. I mean the observer. Such calculus implies both self-reference and recursion.

The concept of self-reference is used within a wide variety of meanings and disciplines, from mathematics and formal logic, computer programming, Biology and cognitive sciences to “decision theories” and the Philosophy of Law.

Under self-reference and recursion one can map issues going from the treatment of paradoxes in the formalized languages of logic and mathematics to the algorithmic calculus, the use of some topological constructs, as the Klein bottle, by Psychoanalysis to the M. C. Escher impossible, self-referential, recursive, objects.

But in the case we have to scrutinize self-reference means an internal tie between the explanation of the principles of a Science, the possibility of a finite observer and the self-organizing principle of its subject.

*Ph. G.* is an essay to address the problem of how is possible to modify the traditional convention of the separation of knowledge and object in the self-reference of the spiritual motion.

We should say that Hegel's *Ph. G.* develops a special calculus to ensure this translation effect.

Analogically speaking, Hegel's work is an example of the Spirit's algorithm from an initial state defined by the empirical certainty and a plain hetero-reference of knowledge. We may examine his work as a progression of successive instructions to solve hetero-referential conditions of knowledge in self-referential schemes of the absolute motion.

If we use the expressions of a consecrated interpretative tradition we shall say that such calculus will guide the naïve observer from the appearance of "transcendence" of knowledge to the "immanence" of the self-production of the spiritual element in the knowing process.

In the internal progression of the *Ph. G.* one shall identify the tie between hetero-reference and self-reference but also the turning point from the former to the later.

In the philosophical tradition the most common articulation of this tie is an identity formula. This is also the case with Hegel, continuing important aspects of the Neo-Platonic and of the Spinosistic modern tradition<sup>20</sup>.

One of the most important ideas of the preface of the *Ph. G.* is expressed by an argument stating a connection between three types of identity:

*die Substanz als Subject;*  
*das Absolut als Geist;*  
*das Wahre als System.*

These three identity formulas are not axioms within a propositional derivation of other statements, but they are essential moments in an internal, self referential, "living" movement.

The concluding idea of the argument is given in the following proposition: *Das Geistige allein ist das Wirkliche*<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Accordingly, D. Henrich insisted on the importance of the "monistic" programme ("der Programmformel des Ein-Allen") that was responsible for the coherence of Schelling's and Hegel's Thought along the earlier years in Jena and responsible also for Hegel's evolution towards *Ph. G.*. D. Henrich also referred that in the monist approach the concept of Unity should be understood as a special kind of "uniqueness" ("Einheit als Einzigkeit") which shall include the totality of all things. From this monistic programme deduces D. Henrich the meaning of Hegel's notion of the Absolute and the place of finite reflexion within the speculative self-construction of the Absolute. Cf. D. Henrich, "Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel" in Idem, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart, 1982, p. 142-172.

<sup>21</sup> *Ph. G.*, p. 22.

From this follows the consequence of the identity of Spirit and Science: *Der Geist, der sich so als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut*<sup>22</sup>.

In a formula requiring further justification and condensing even more Hegel's conception we would say that the main argument in the text of the Phenomenology attests the thesis of the self-referential character of the Spirit and the Real.

I'm talking about self-reference and not simple identity. This distinction is often obscured.

We will see that what makes the most important difference between identity in a logical or metaphysical sense and self-reference is the presence of a process requiring motion on the side of self-reference.

The triple identity is an everlasting event resulting from the internal Spirit's self-production. This self-production is not blind but happens in a special kind of "medium", which is the medium of Science. Oriented movement means here motion towards intelligibility that is why Science is the true realm ("Reich") of Spirit. This makes the fundamental difference towards the romantic concept of the Absolute as unconscious nature's self-productive, impulsive, Life, supported among others by F. Schlegel in his *Transcendentalphilosophie* (1800).

Passing in the „other“ and recognizing itself in the absolute „other“ (*Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn*), this is what Hegel calls "der Grund und Boden der Wissenschaft" and treats such "Grund und Boden" as a special "element" comparable to the "ether" (*dieser Aether als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft*)<sup>23</sup>.

After the assumption of this "Grund und Boden" the preface of the *Ph. G.* develops the problem of the accessibility conditions to such self-referential *medium* from a finite consciousness.

But let me clarify Hegel's initial assumption: *Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn*, this is what makes the "spirituality of the Spirit", this is also what defines the special element Hegel calls "aether".

The Spirit, or *pneuma*, remains identical with itself because its element is this identity as self-transparency in the aether *medium*. Such intelligibility means that everything "that is" can be assumed in a spiritual movement, because the being can't be opposed to the spirit. According to the nature of this special element, or "medium", according to its transparency, the movement from being into spirit's self-awareness is knowledge, *Erkennen*.

Hegel doesn't mean by "knowledge" an intellectual activity according to the common use of the concept, which implies strangeness between subject and object, separation, but instead, a "pure self-knowledge". Thus, "self-knowledge" implies the One and the Difference and a mediating passing through.

However, these internal differences are aspects of the same "pure self-knowledge". If we read carefully what Hegel wrote we notice that the accent is on this "self", as a *primum agens movens*.

*Ph. G.* preface systematically shows that there is no such thing as a pristine beginning for the Science from a condition with no presuppositions, the Cartesian absolute

---

<sup>22</sup> *Ph. G.*, p. 22.

<sup>23</sup> *Ph. G.*, p. 22.



beginning for example, but Science moves itself always in some moment of the self production of Spirit's self knowledge. This one is the unique postulate for scientific knowledge. Consequently, for Hegel there is no intellectual scandal in the conception of the non-reducibility of self-reference in the three choices available in the so-called "Munchhausen trilemma" for the justification of scientific knowledge.

This means that for Hegel the decisive concepts are not identity or difference, but the concept of self-reference. Only self-reference justifies the idea of the *reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn*. Absolute beginning can only mean absolute self-reference of the Spirit as *primum agens movens* of the knowing process. Self-reference implies difference and a unity between knowing and the difference.

Self-reference doesn't mean the identity of the same of the ancient tradition of the identity principle or the empirical notion of permanence. Instead, self-reference characterizes the internal polarization, the passing of the Spirit on what it takes as its other, this active appropriation of the other. It is not what one calls "the Spirit" alone that constitutes the beginning self referential. What here defines self-reference is the coupled process of becoming other of the Spirit and vice-versa, and not the "spirit" alone or "otherness" alone. This implies the coupling of the Spirit and the other of the Spirit as a process of self enchainment.

In the Preface of *Ph. G.* Hegel established a powerful analogy for this self-referent character of the Spirit and Reality.

The Aether ("luminiferous aether") symbolizes this transparent outer skin of the Spirit's coupling in the form of the absolute identity. The textual reference to the *aether* is more than an occasional metaphor. It prolongs a long tradition of the metaphor of Light.

Indeed, some scientific theories on light propagation, such as Thomas Young's wave conception, regarded the *aether* as "the medium in which the light waves were thought to propagate". The textual description Th. Young gave us about his contemporary experiments states, very briefly, the following: *Upon considering the phenomena of the aberration of the stars I am disposed to believe, that the luminiferous ether pervades the substance of all material bodies with little or no resistance, as freely perhaps as the wind passes through a grove of trees*<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Thomas Young, "Experiments and Calculations relative to Physical Optics." *Philosophical Transactions of the Royal Society* 94 (1) p. 1-14 p. 12-13.

The concept of ether in modern philosophy is noticeable both in mechanical and in optical theories. Descartes' theory of the solar system as the result of a vortex of ether was able to guarantee at the same time the ancient refusal of the empty space, the mechanical explanation concerning the relative distance between the planets and the optic notions regarding the reflexion of light by contact with the eye, supporting the idea of an all-encompassing, all-pervasive substance, responsible for the transmission of light from the Sun to the Earth, for optical pressure and for the gravitational stability of the planets.

Common physical analogies of the ether illustrate it as a tenuous gas or fluid.

Until the epoch of James Maxwell "Lumineferous aether" was the current expression to describe the sheer, transparent and very elastic medium for the propagation of light from the Sun. Before the discovery of the properties of the electromagnetic spectrum and partially continuing Aristotle's and medieval depiction of a fifth supra-lunar element (Aristotle, *De Coelo et Mundo* I, 2, 268-9; I, 3, 269-270) it was generally believed that the light propagated through a special, pervasive, transparent medium, the aether. Modern differences between corpuscular (ex. Descartes) and wave doctrines (ex. R. Hook, C. Huygens, Thomas Young, A.-J. Fresnel and later J. Maxwell) didn't affect this general depiction of aether.

Obviously, Hegel's intention with the ether analogy is not the suggestion of a scientific doctrine on Optics. He explores this comparison in order to emphasize the special "medium" required for speculation and for Philosophy as Science: visibility conditioning and transparency, simplicity, distribution.

The "luminiferous ether" designates the element suitable for the generation of visual forms from light, or more emphatically what makes visible. And we know that all these characteristics are features of that "Grund und Boden der Wissenschaft". If we take the analogy more seriously we see also how Hegel is showing that we cannot talk about the medium of light without talking also about visual forms; the "luminiferous ether" is nothing without illuminated bodies and vice-versa. We notice that here we are facing the difficult problem of visual morphogenesis from light. The difficulty is due above all to the self-referential character of the coupling of these two *relata*: one is always with the other; *no visual medium no visual forms*. Trying to dismantle this tie is to destroy its both faces. Visual forms, visual medium and also the observer are moments in a unique self-referential structure.

The same happens with the concept of Spirit in the statement concerning *das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn*. For the Spirit there is nothing absolutely alien, because everything is brilliant according to its light; but the light itself is always spreading according to a measure, a sort of rhythm.

What is conceivable belongs to this rhythm.

We are saying that light needs a certain degree of opacity, even if minimal, to illuminate. The tradition called this opacity matter. However, it is not adequate the conception of an absolute opposition of Matter and Spirit, as two independent sources, precisely because one is the shadow the other needs to become transparent to itself. This mutual co-reference is self-reference of the process responsible for the both sides.

The coupled members (ex.: Spirit and Matter) don't have the same meaning, even if they are always coupled. They are different according to the intelligibility power both enjoy. Saying this we are according to intelligibility a sort of impetus character, as *primum agens movens*. This is precisely Hegel's thesis from the beginning

---

A much broader source of light analogies regarding the knowing process is the neo-platonic theological, cosmological and aesthetic tradition of the intelligible Light, transmitted to modern times through Plotinus and Proclus and, later, through Renaissance topics current in M. Ficino and art theorists such as G. P. Lomazzo. However, the neoplatonic tradition refused the aristotelic identification of a fifth element with the ether, generally preferring the view of Plato in *Timaeus* 40 a, where fire was described as the constitutive element of the heavens. From the cosmology of *Timaeus* the neoplatonic tradition inferred a scaling-down of fire from the heavens to the earth, beginning with the more immaterial forms and ending with the most dense and material. Proclus tried to conciliate the immaterial fire with the fifth aristotelian element. The light is a derivative of fire. Neoplatonic authors adopted the powerful metaphor of light in order to show how the regularity of the world is not due to the physical constitution of the material bodies but to the way the Light infuses in the eyes of the observer, thus conditioning the way of looking to the bodies.

For further historical and scientific information on ether theories see: J. Larmor, *Aether and Matter. A Development of the Dynamic Relations of the Aether to Material Systems*, Cambridge, 1900; E. T. Whittaker, *A History of the Theories of Ether and Electricity from the Age of Descartes to the end of the nineteenth century*, Dublin, 1910; C. Wildberg, *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether*, Berlin / New York, 1988; R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD. A Sourcebook, volume 2, Physics*, London, 2004, especially p. 357-374.

of his critique of the romantic concept of nature, which was conceived as something animated by an unconscious, blind force. On the contrary, for Hegel intelligibility is the end of all things.

In order to understand other important aspects of this power of the intelligibility we need to make more analysis in the preface of *Ph. G.*

The notion of becoming (*Werden*) implies this internal motion of the spirit, which Hegel clarifies when he writes that the concept of God means not the abstract position of a subject, but also the movement of self reflexion<sup>25</sup>.

Thus, the beginning with the abstract subject is an “empty beginning” This one develops itself in order to fulfil the former abstract position of the subject along a series of determinations.

Continuing the ether analogy Hegel states that the ethereal element of Science has its fulfilment only by the “movement of its own becoming”: *Aber dieses Element hat seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines werden*<sup>26</sup>.

Let me be clearer. The ether analogy means a comparison between a physical element and the “speculative element” of the Science, but according to this analogy there is no explicit mention of the internal motion of such ethereal *medium*. However, the luminiferous ether is like the end of the self-transparency of the real in its move towards intelligibility and science.

Only after the postulation of the self referential character of the “universal scientific element”, the self transparency becomes clearer where to place the consciousness and self consciousness. Hegel writes: *Die Wissenschaft von ihrer Seite verlangt vom Selbstbewußtsein, daß es in diesen Aether sich erhoben habe*<sup>27</sup>.

Consciousness shall have a part in that universal self evidence and ascend to that *medium*.

On the other side, the self-consciousness has a *right* to demand a guide in order to arrive at the universal and self-transparent element of the Science. The word Hegel uses, the proper word, is “right”, because what is at stake here is a special claim of the finite, individual consciousness.

From the combination of these two statements one is easily conduced to the thesis of the inclusion of the consciousness and self-consciousness in the process of the Spirit’s becoming. This inclusion is a consequence of the admission of the self referential structure of the Spirit’s movement entailing the finite structure and polarities of the consciousness.

What appeared as the independence of the consciousness’ position is due to the particular relation of the consciousness with the individuality. This inevitable proximity between consciousness and individuality is what the preface calls the *Selbständigkeit of the “Individuum”*. It is also from the standpoint of this coupling of individuality and finite consciousness that Hegel demands the recognition of the right to a guide to access the scientific *medium*.

Thus, we are facing two coupled structures: one that combines the Spirit, as the source of intelligibility, and its own becoming across its Other; and the pairing of finite consciousness and individuality.

---

<sup>25</sup> *Ph. G.*, p. 20.

<sup>26</sup> *Ph. G.*, p. 22.

<sup>27</sup> *Ph. G.*, p. 23.

Is an articulation of these two couples compulsory? Is this complex coupling the subject matter of the *Ph. G.*?

The first couple represents the self-reference of Speculation; the second couple means the possibility of an observer, or what Hegel in the *Differenzschrift* called “Reflexion”.

The position of the finite consciousness is that of an observer.

The position of an observer can't be immediately inferred from the self referential structure of speculation. The individuation of consciousness entails aspects that in the genesis of the knowing process are almost entirely due to a finite, situated, localized, environment. From a sure, although limited, point of view, this environment is what defines a scientific object according to the idea of nature and things of the modern science.

The Phenomenological concept of the “empirical certainty” begins the exploration of this last environment and the internal knot constituted by individuation and universality in the immediate observation of things.

What is more difficult to demonstrate is that the observer embodies a situated reflexion of the self referential element of Spirit and Science, of speculation. That is to say, the consciousness relative separation from the Spirit is in itself an effect produced in the becoming of Spirit.

This is precisely what Phenomenology, in the Hegelian sense, shall clarify.

Individuated consciousness and the ethereal element of the Spirit are the two ground couples for the narrative of the “experience of consciousness”. From the connection between them we can evaluate the relevance of the concept of Phenomenology as a doctrine of appearance.

The concept of appearance supposes the polarities of finite observation: the difference and separation of being and consciousness and the belief in the “given”, the “thing take for granted”.

The structure of appearance implies the presentation of the truth according to the form of the thing / object analogy, according to the form of the immediate being. It is an important characteristic of the structure of appearance that the content of observation is described as an object. This shall be applied even to the self-consciousness.

In this sense, the structure of appearance is the inversion of the Spirit as *primum agens movens* of the truth. However such inversion is not a fixed, definitive meaning.

On the contrary, if the structure of appearance consists in the exile of the Spirit's motion in the structures of being it can also be regarded as a stage in the internal motion of the Spirit itself.

### III. Figures, figurative thinking and logical forms<sup>28</sup>

Now, I'll take for scrutiny the proposition stating the identity between truth and system: *das Wahre als System*.

---

<sup>28</sup> Substantially, my thesis on the meaning of “figure” with regard to logical forms agrees with Prof. L. B. Puntel's own view and conclusions stated here in this volume. See: L. B. Puntel, „Hegel's Phenomenology of Spirit: a reappraisal from a systematic perspective“.

Another major thesis of the Preface states that the Truth (*Wahrheit*) consists only in the “scientific system”. *Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben seyn*<sup>29</sup>. The text doesn’t declare that the “scientific system” is the way to discover the Truth. There is nothing to discover in the world called “the truth”, but Truth is to be identified with the totality of the “scientific system”, only (*allein*).

Hegel uses a notion to characterize the particular form of the accomplishment of this identity: *Gestalt*. Also, it is not a stylistic expediency the emphatic form *die wahre Gestalt*.

*Die wahre Gestalt* means that the Truth produces itself its own manifestation according to itself, as a *Gestalt*.

What is *die wahre Gestalt*? The answer is clear. *Die wahre Gestalt* is the “scientific system”.

After this identification the text continues showing how Philosophy should evolve from the ancient form of “Love of Wisdom” to Science. The play with the words “Wissen” and “Wissenschaft” shows how important was for Hegel to distinguish between subjective knowledge and Science.

The nature of Science requires a figurative “medium” which cannot be confused with the *medium* for the expression of opinions about this or that aspect of reality. The figurative “medium” of Science lies on the capability to reveal the living structure of the whole, because only a living whole can configure the parts, giving them meaning, as a self referential structure.

The recuperation of the concept of Life from classical Philosophy provides the frame for the adequate understanding of the *Gestalt* notion. The living being is not only an illustration for describing the self-production of the same, or to express the immanent tendency towards finalities, or the arrangement of parts and whole, means and ends, but Life also means congruence of needs, desires and motion. All these aspects will be also present in the chapters of the Science of Logic on “the logical concept of Life”.

Desire knows what it knows as revealed by its motions. Motion, finite subjective motion, is always in accordance to the needs or desires of the living, even if it fails to accomplish them, in such a way that the link from desire to motion is only understandable by a sort of an objective explanation of the living by itself.

The relation of needs, desires and motions and the self expansion of the living within this structure show precisely what is the living knowing concerning itself. Recursively, the living is internal processing of observation of connections of desires and motions, which Hegel calls *Bildung* also in the same context. The living being is, in this sense, *Gestalt*. As such *Gestalt* is immanent knowing of the living conditions of the living being.

This is the reason why the strategy conducing to the phenomenological recuperation of the concept of Life implies a discussion of notions as *Treiben*, *Tendenz* or *Zweck* in close textual proximity to the development on “die wahre Gestalt”.

Additionally, immediately after the introduction of the well known metaphor of the plant’s development<sup>30</sup> the continuation of the explanations on the “organische Einheit”

---

<sup>29</sup> *Pb. G.*, p. 11.

<sup>30</sup> *Pb. G.*, p. 10.

and “das Leben des Ganzen”, leads to the examination of the temporal or historical condition of the living. The living cannot be grasped by static descriptions.

This is why the Hegelian text insists on the notion of becoming, *werden*. Isolated, the beginning or the ending of a living creature can't give the accurate notion for the living. The complete living figuration is the becoming from the beginning until the closing stages.

What I wish to emphasize is that between the self expansion of the living and its temporal realization we shall observe a sort of reciprocal conditioning.

In his *Gestalt* concept Hegel prolongs various aspects of a theoretical tradition present in his time. Generally speaking, the *Gestalt* notion describes an expressive character, the pervasiveness of the Spirit in Being, thus unifying an aesthetical and a biological quality. This idea was especially relevant in the case of some theoretical suggestions in the field of Natural History. Here, I would mention Goethe's Morphology and his use of the same concept of *Gestalt* as an example. One could summarise Goethe's ideas having in mind the close connection between the self-affirmation of the living, its individuation and the so-called “process of the species” and, finally, the subordination of the parts regarding the whole<sup>31</sup>.

But the phenomenological concept of *Gestalt* means an internal figurative procession of a coupled formation composed by the speculative element and the reflexive moments of the consciousness. To this figurative procession Hegel gave the meaning of an ordered succession, thus combining the life expressive metaphor and the analogy with history.

Let me pause to do a comparison.

Knowledge is like a recursive machine. Such a machine is also an historical device. History means here the recursive time. In order to operate this hypothetical machine needs a first distinction and a programme for the internal processing and generation of those distinctions needed to certify the meaning of the intuition or the first flash. But soon the programme generates an autonomous order of instructions, self-consistent, which is not related to intuitions. This internal processing of instructions is caused by two factors: the elapsing time and the individuation of perceptions. These two aspects are for the most part different in nature but they are paired. The recursive machine transforms information about things on information about cognitive tools, measures of time and space, judgements, connections between faculties of the mind, social and communicative conditions, etc. All these aspects needed to accomplish the construction of knowledge compose an autonomous order of instructions which is the expression of a complex process. What has a recursive character has also a transcription power to modify hetero-referential information in self-referent structures.

---

<sup>31</sup> See J. W. v. Goethe, *Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bd., Naturwissenschaftliche Schriften I-II*, Band 13 / 14, München, 1981 (2002); A. Jungmann, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche. Studien zur Entwicklung von Goethes Naturphilosophie bis zur Aufnahme von Kants "Kritik der Urteilskraft"*, Frankfurt /M., Bern, New York, Paris, 1989. S. F. Bertolotti, *Impulso, Formazione e Organismo. Per una Storia del Concetto di Bildungstrieb nella Cultura tedesca*, Firenze, 1990; W. Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie*, Frankfurt /M., 1997; E. Balsemão Pires, «“Es giebt nichts als Freiheit” – Vida e Individuação na recepção da K. d. U. de Kant: Goethe, F. Schlegel e Hegel» in Leonel Ribeiro dos Santos (coord.), *Kant: Posteridade e Atualidade. Colóquio Internacional*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2006, p. 457-477.

Hegel treats this transformation of consciousness in the spiritual form as a special kind of movement, a self-movement, along the processing of such hypothetical machine, which develops in circles and through figures: *Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegung, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten*<sup>32</sup>.

Again, we are facing here the self-referential character of such movement and from this self-movement Hegel asserts also that it is identical with the „Wissenschaftlichkeit überhaupt“. The figures are moments in the movement of that recursive machine that accomplishes the passage to these “spiritual essentialities”.

I would like to insist and examine this aspect.

The internal development of the phenomenological figures leads to a modification in the understanding of knowledge, from the categories of the “subject-object” opposition (or reflexion) to the speculative element, which has direct implications for the understanding of the relation between *Ph. G.*, the *W. der L.* and *Enz.*.

I'll pass to the direct commentary of the decisive pages 29-30 (XLIV-XLVI) of the *Ph. G.* preface.

Hegel declares that what makes the specific character of the first part of the Science (*Ph. G.*) is the beginning. And, for the Science, the beginning is the immediate relation in the consciousness element, supposing the subject-object relation and a certain kind of separation and exteriority.

However, the beginning is twofold. When it refers to itself the beginning becomes self-reflexive and, in this sense, the initial immediacy vanishes. Also in the case of the Science of Logic we have a similar self transformation of the beginning.

This double beginning in its internal movement, the hypothetical absolute immediacy and the immediacy that returns upon itself, is stimulated by that self-movement.

If we take this into account we are saying, and proving, that the beginning can't be without the movement of its self vanishing.

That's why Hegel can assert that in the beginning and in the self transformation of the beginning we assist to a transformation of the Spirit in the form of the object: *Der Geist wird aber Gegenstand*<sup>33</sup>. This generates the negative structure of the beginning which in part results from the inequality between the Subject and the Substance.

Briefly, in this structure of the beginning we can isolate three moments: the internal movement of the double beginning as return upon itself of the beginning; the becoming object of the Spirit; the negative as the power born from this self distinction. The figurative conditioning of the internal spiritual procession comes from this unity of the three moments.

After the examination of the structure of the beginning the preface explains how one passes from the first part of the Science (*Ph. G.*) to the other part. The second part is explicitly identified with *die Logik oder speculative Philosophie*<sup>34</sup>.

The passage to the Science (*speculative Philosophie*) implies the complete achievement of the first part (*Ph. G.*).

---

<sup>32</sup> *Ph. G.*, p. 28.

<sup>33</sup> *Ph. G.*, p. 29.

<sup>34</sup> *Ph. G.*, p. 30.

What achieves the *Ph. G.*?

The conclusion of the absolute spiritual mediation of being is the achievement of the first part of the Science [*das Seyn ist absolut vermittelt (...) Hiemit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes*].

The proof required for the demonstration of the spiritual character of the opposition between subject and substance, knowledge and being, is done.

After such proof it is possible to gain access to the speculative element which is described as the element of “simplicity” (*Einfachheit*).

Why is Hegel talking about “simplicity” here? This is justified because in the speculative element we don’t face the opposition between knowledge and being, but on the contrary, we acceded to the simple element of Thought. The initial phenomenological opposition is liquefied and all we have has the character of Thought. This is the meaning of what Hegel also calls *das Element des Wissens*. Coming from the initial phenomenological point of view one sees the progression towards the speculative element as something simply negative.

But what really Hegel had in mind was an operation that can be better described as a *re-entry*.

The articulation of the second part to the first part of the “System of Science” entails the accomplishment of a re-entry. As a result of such re-entry what once had the status of an opposition between knowledge and being is now a pure object of thought.

With this in mind Hegel characterized the speculative element of the Science as such with the help of the formula *in seinem Seyn sein Begriff zu seyn*<sup>35</sup>.

Accordingly, the internal movement of the phenomenological figures is not only the movement from consciousness to the spirit, but also the movement from the oppositional binary relation of consciousness and object towards the simple logical form. This new form requires the “speculative element”.

It is now clear how to understand the transition from Phenomenology to Logic from the inside of the succession of the phenomenological figures, ending only with the absolute knowledge. But what in the phenomenological exposition Hegel calls *geistige Wesenheiten* are also possible under conditions very similar to the logical exposition of the logical forms.

In the logical domain and also in the realm of the spiritual movement the oppositional character of the consciousness vanishes according to the exteriority of its initial structure. On the other side, in his *W. der L.*, Hegel will treat the internal movement of thought as something effective within “forms” (“logical forms”), even if he is not talking about an oppositional structure as in the case of the figures of consciousness.

The apparent differences between the interpretative theses which sustain that the *Ph. G.* was intended to prepare the Logic and the theses which claim that the 1807 book is the foundational basis for the Philosophy of Spirit fade out in this point.

---

<sup>35</sup> Commenting a similar Hegel’s formulation concerning the internal relation of the Absolute and the Spirit, D. Henrich wrote: *Das Absolute bezieht sich auf das Andere, indem es im Anderen auf sich selbst bezieht* (D. Henrich, “Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel” in Idem, *Selbstverhältnisse*, *op. cit.*, p. 166). Thus, continuing his appreciation of the monistic tradition in Hegel’s Thought D. Henrich approaches the core of the *self-referential structure* of dialectic thinking.



The discovery of the internal connection between the *Ph. G.*, the Philosophy of Spirit and Logic is based on the thinking character of the knowing process which concerns all these three domains. The element of thought is present even in the consciousness, because it supposes a relation towards itself besides the relation towards the object. Such double relation is what Hegel had in mind when he referred the *doppelte Natur des Bewußtseins*<sup>36</sup>.

We may say that the phenomenological movement and its logical impetus are present from the beginning along the analysis of the self-transformation of the self-interpretation of the empirical certainty. From the beginning we know that the truth of the empirical certainty doesn't coincide with its immediate object, but with the declarative sentence, the language about the thing and not the thing in its immediate being, the universality and agility of the language "medium" and not the paralysed immediacy of an isolated and "ideal" *hic et nunc*.

The difference between Phenomenology and Logic lies in the fact that by Phenomenology in the Hegelian sense one shall understand a large conception of observation, including its inference from the spiritual activity. In the Hegelian sense the Logic is not a theory of observation but a conception on the forms of pure Thought.

Independently how we judge the intentions Hegel had with the writing of the 1807 text, we should keep in mind this important distinction. Only keeping this aspect in mind one is able to understand the link between Phenomenology and Logic.

In the initial chapters of the Phenomenology of Spirit continuing his critique of Kant's transcendental subject Hegel starts from the individuated character of the natural consciousness and the positional outlook of the empirical object showing the internal displacements of the natural consciousness in the process of the organization of knowledge and self-knowledge.

If in the kantian idea of a transcendental logic all judgments are dependent on the intellectual faculty to organize representations, but always connected to what is given in the *phenomena* and in the empirical evidence and the empirical certainty, by Hegel the adequate analysis of empirical certainty leads to the demonstration of the dissolution of the force of the empirical evidence as "data" resistant to reason.

Language and judgments are not indicative or expressive tools for the empirically given thing, the being, but universal conditions in its own right. An essential part of the chapter on the "sinnliche Gewißheit" and the reference to a disagreement between what is empirically observed and what is declared by means of the universal parts of the declarative sentence proves what I'm saying.

The rich analysis of the "sinnliche Gewissheit" and the chapter on the perception show the necessity of the displacement of the fixed content of the empirical knowledge in the self observation of itself. Indeed, if we take as our object not only the thing but the thing and the observer we see that in order to establish an indication, which is the source of the so called "immediate" knowledge, we need to trace the movement to such and such a position from another position in space and time. In the individuation of physical things one shall count the simultaneous individuation of the observer and this occurs only supposing some sort of dislocation of the attention in order to establish what counts as *this* thing for *this* observer.

---

<sup>36</sup> *Ph. G.*, p. 59, 104.

Also in the judgment one can see something like this internal dislocation in the form of the synthesis of representations. The sphere of language is not the realm of the individual thing but to assert the individual thing one needs the universality of language. Thus, to declare means to shift.

That is why we shall take care here and ask what kind of relation is that of a declarative statement to its perceptual content.

According to Hegel, judgments and language more in general are not direct expressions of “what is”, but instead they reveal the way we know how an observer knows what it takes for granted in the object.

What we get from a declarative sentence is not the phenomenon in itself, the empirical thing, or the undivided, but a calculated movement towards the evidence, towards the thing, always within language. This is what justifies considering Hegel one of the clearest thinkers in the explanation of the idea according to which what we see is never what we say. *To go from the seeing to the saying one needs to calculate the necessary displacements to ensure a re-entry form.*

Facing the empirical certainty, language represents a thematic organization of observation that implies the absence of the thing and also the possible absence of the natural, finite, positional, individuated, observer.

The absence of the immediate thing is the condition for the *truth* as the presence was the condition for *certainty*.

What Hegel precisely told us is this: to have the truth we shall not have the thing; in order to have the truth we shall make the displacement of the immediate perceptive aspects of the thing in the declarative discourse. Only this movement is able to disclose what the thing is and what it is not. However, this occurs not in the immediate observation of the thing but in the declarative movement. Language becomes here the *medium* for the transcription of certainty in to truth, and also may serve as the prolepsis for the movement from the consciousness to the spirit.

Also the passage to the chapter on *die Wahrnehmung* shows how imperative is the deduction from the empirical certainty and from the consciousness of “this” the complete concept of a “thing” as “vielen im Einem”. In the context of the “figures of consciousness” the discovery of the universality of the “medium” of the declarative sentence and the internal multiplicity of the determinations of the perceptual thing make the essential aspects of the dynamic structure Hegel called negative, which is nothing else as the movement towards the accomplishment of the successive replication of a first distinction within that side of the distinction appropriate for the identification of its both sides.

A relative isomorphic structure of re-entry equivalences is repeated in the passage from “Kraft und Verstand” to the chapter on “Die Wahrheit der Gewissheit seiner Selbst” and, again, in the beginning of the chapter on “the Spirit” and in the beginning of “Religion”.

These successive re-entries certify that even what we call empirical reality and the finite consciousness are moments in the dialectic structure of the Spirit and are not alien to its self-referential motion<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> W. Marx was also conscious of this presence of the Spirit self-referential motion along the figures of consciousness when he wrote: *Die Bewegungsstruktur der Phänomenologie darf nicht ausschließlich aus der*

The difference between certainty and truth is clearly recognized by Hegel in the first chapter of the work as a difference resulting from the discontinuity between seeing and declaring, between an empirical, fixed, content and a judgement. This can lead to the paradoxical, almost unworkable, question: what is the relation of a declarative sentence to its immediate, perceptual content?

The beginning of the *Ph. G.* is the empirical certainty, but not in an idle isolation. The beginning implies negativity, self transformation and re-entry.

Firstly, we shall say that the “element of the Science” doesn’t take place in a flash, but results from an engendering process. In this process the knowledge re-enters in itself from the exteriority of its initial form, *thus creating a recursive double of itself.*

Secondly, the starting point of this process is to be identified with the empirical certainty and with the empirical oppositional form (empirical subject and empirical “this”), but in such a way that its re-entry requires a new element, the declarative sentence. Here lies the possible truth of the empirical certainty but in a non-empirical mode. Thus, the re-entry of an intuitive, contingent, “this”-content implies a non-intuitive, non-contingent, universal form. After language and discourse the Spirit and the “geistige Wesenheiten” will accomplish the successive re-entries of this initial, generative, displacement.

Thirdly, Logic and logical categories represent the appropriate element for the re-entry of the phenomenological enquiry in the speculative realm.

Lastly, logical forms prepare the conditions for the reconsidering of the spiritual motion within the Real Philosophies, in the Philosophy of Spirit, particularly.

With these four arguments we may now face the difficulty initially stated by K. Rosenkranz concerning the existence of two different “introductions” to the System, the phenomenological and the logical, along the evolution of Hegel’s work<sup>38</sup>.

Indeed, the role of the phenomenological introduction is to justify the Science of Logic as a speculative discipline, by showing the necessity of its “speculative element”. On the other side, as a first part of the System the Logic can’t be taken really as an introduction, but as the key for the self-referential character of the dialectical movement from the Philosophy of Nature to the Philosophy of Spirit. These two Real Philosophies represent the two separate branches of the modern concept of reality that Hegel rebuilds as components of a unique, self-referential movement. From these two branches one can deduce the different scientific disciplines.

The fundamental difference between Phenomenology and Logic consists in the inclusion of the observer in the phenomenological movement. What Hegel calls “logical form” is to be conceived in complete abstraction to the position of an observer. But this one shall be introduced again at the level of the scientific enquiry.

Logical forms are speculative positions to locate a movement without a self. This is why the logical form supposes the vanishing of the consciousness and observers.

---

*Perspektive der Erfahrungsgeschichte des sich selbst prüfenden Bewusstseins gesehen werden* [W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in “Vorrede” und “Einleitung”*, Frankfurt / M., 1971 (reed., 1981), p. 128].

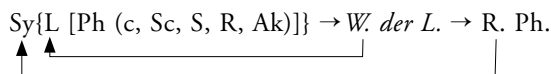
<sup>38</sup> See K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844) reed. Darmstadt, 1977, p. 214 and 285.

The logical form points to the succession of concepts internally related to the speculative movement and not directly to the consciousness. This difference is what Hegel had in mind when he wrote in the preface to the *W. der L.* (Sein): *Das Bewußtsein ist der Geist als konkreter Gegenstand; aber seine Fortbewegung beruht allein, wie die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen*<sup>39</sup>.

This means that the calculus with logical forms can't be opposed to the phenomenological rhythm, even if the phenomenological figures are not coincident with the logical forms.

The non-coincidence between forms and figures is not a principle of mutual exclusion. But the difficulty is to understand how.

In the *W. der L.* and especially in the *Enz.* Hegel states a new articulation between logical forms and reality, by referring the “real philosophies” (Philosophy of Nature and Philosophy of Spirit). From the meaning of this new articulation one would think that there is no need for a special systematic consideration of consciousness or of the “experience of consciousness”. The *Ph. G.* vanishes without trace?



**Fig 1. Re-entry Sequence**

**Legend:** c – consciousness; Sc – Selfconsciousness; S – Spirit; R – Religion; Ak – Absolute Knowledge; Sy – system; L – Logic; Ph – Phenomenology; *W. der L.* – *Wiss. der Logik*; R. Ph. – Real Philosophies.

We need to clarify, then, why, later in the *W. der L.*, did Hegel re-evaluate the phenomenological problems concerning the consciousness in the context of a larger theory of the knowing process as a living outcome, a production of the soul. The logical concept of the living is the key for the answer to the problems resulting from the partial eclipse of the phenomenological enquiry later in his work.

It seems that the theory of the living in the *W. der L.* is the most decisive point of view to consider a speculative theory of consciousness and of the knowing process in the later work. However, such a re-examination is metaphysical as well as logical and not phenomenological. Consciousness is reassessed from a metaphysical point of view, from a pneumatological perspective, as an effect of the knowing of the living soul, thus entailing an approximation to Aristotle.

In the *W. der L.* (“Begriff”) along the chapters on *das Leben* and *die Idee des Erkennen* of the Section on *die Idee*, discussing the conditions necessary to understand the “living as a process” and the context for the deduction of a doctrine of the soul, the consciousness and the spirit from the logical concept of the living, Hegel embarks on a discussion of some biological themes present in the literature of his time, such as the triad of *Sensibilität*, *Irritabilität* and *Reproduktion*, the relation of the parts and the whole, the concept of organ, immanent teleology, etc., adding his own contribution to a tradition of thinking one can identify with the concept

<sup>39</sup> *W. der L.*, p. 7.

of *Triebnatur*<sup>40</sup>, and conducing to a concept of the living as individuation and self-organization, extracting from itself its own negative power against the exterior being.

The logical foundation for a theory of Spirit depends on the metaphysical articulation of soul, consciousness and spirit, which is to be apprehended as a development of the living itself. In *die Idee des Erkennen* the direct reference to *Ph. G.* starts from this articulation, taking the living as the general frame, in order to reveal the thematic relevance of the phenomenological investigations on the halfway between “Naturgeist” and “Geist als solches”. This halfway position was not overtly clarified in the 1807 text. Only within *die Idee des Erkennen* is the systematic location of a doctrine concerning the oppositional value of the consciousness and its object secured and made comprehensible the idea of a figure dedicated to the presentation of the Spirit as “erscheinende Wissen”.

But this is only possible from a definitive circular, self-referent justification of the knowing process within its logical-metaphysical form.

Arriving at this point one shall ask what relation is to be expected from the logical and the phenomenological point of views.

Speculative Philosophy is selfless, but it is not possible to conceive the self, the consciousness or the position of an observer outside, at the margin, of the speculative circle without the negation of the comprehensiveness of the circle itself. If speculative Philosophy excludes the observer it is forceful to admit this one as a non-philosophical, unexplainable, entity, which is contradictory.

That is why one shall understand the relation of speculation and reflexion always within the calculus of the recursive self-reference of the Spirit.

---

<sup>40</sup> See O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse*, Köln, 1987.

(Página deixada propositadamente em branco)

Eduardo Chitas  
*Lisboa*

## DA CERTEZA SENSÍVEL NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

### Introdução

Direi em primeiro lugar que uma certa obra clássica da filosofia – a *Fenomenologia do Espírito*, por exemplo, – é isso, obra clássica, pela circunstância seguinte, ao lado de outras: pela compreensão que propõe da unidade das suas partes a leitores e intérpretes de diferentes tempos e lugares, leitores entre os quais me apraz mencionar, antes de todos, os que não renunciam, os que aprendem à própria custa a conviver sem resignação com os escolhos e obscuridades, e que aí conquistam elevados limiares de inteligência da obra em todas as línguas a que chamamos filosoficamente cultas.

Basta-me registar aqui o problema. Mas deste registo abreviado faz parte esta outra circunstância: no que à obra de 1807 se refere e tanto quanto estou informado, a coesão e a unidade das partes não são hoje postas em causa tanto como o foram no passado, mesmo quando se evoca a génese extraordinariamente atribulada da primeira edição, mesmo quando se considera aquilo a que Rosenkranz chamou «a crise fenomenológica do sistema», ou se confronta a obra com a *Ciência da Lógica* ou com a *Enciclopédia*.

É que já não parece possível, muito menos desejável, ignorar o trabalho acumulado do espírito humano em dois séculos de assimilação, interpretação e difusão deste escrito patrimonial não só da filosofia alemã clássica, mas, simplesmente, do pensamento moderno e contemporâneo.

Direi, em segundo lugar, que o ponto de partida deste meu contributo está na verificação que apresento do seguinte modo: a certeza sensível, com esta ou com as outras designações que lhe vai conferindo a progressão não-linear da experiência da consciência, não anda alheada nem longe das figuras, momentos e significações respeitantes

- ao agir e ao trabalho humanos em geral;
- às pulsões, elementares ou cultivadas, do desejo, da fruição, da posse, da propriedade;
- à linguagem que se exprime na lisonja, na vilania ou na revolta;
- à sociabilidade útil, onde as reciprocidades egoístas (ou também: aut centradas) cabem todas no aforismo que diz «uma mão lava a outra»;
- ao tumulto da liberdade, à luta de facções, à pena capital;

- à religião natural e à bela humanidade da religião da arte;
- e ainda respeitantes, finalmente, a temas dos dois capítulos extremos da *Fenomenologia*, esses temas onde se trata, respectivamente, da universal receptividade da consciência natural (cap. I), e da rememoração gnoseológica final da experiência da consciência (cap. VIII).

A concluir estes preliminares, dou por assente que na *Fenomenologia* não há vestígio de protocolos de experiências científico-naturais, mas há teoria da experiência sensível fundada em informação científica; que não há nela estética transcendental, mas há fenomenologia do espaço e do tempo desde a formação da consciência natural; que não há nela medo de errar nem desconfiança para com a ciência, mas há a consideração do medo de errar como sendo o erro mesmo e há desconfiança acerca dessa desconfiança; que não há nela história acontecida, mas história concebida, nem propriamente há nela crítica de cultura, mas espírito tornado estranho a si mesmo; que não há nela economia política, mas «fenomenologia da produção»<sup>1</sup> e das categorias económicas como figuras do espírito, isto é, como transposições conceptuais, com vida própria, da vida em sociedade; que não há nela história filosófica da Revolução francesa, mas massas espirituais em movimento e até em convulsão na vontade geral; que não há nela, por último, qualquer afloramento brusco de materialismo, nem acesso de febre empirista na tese que diz: «a coisa é eu» (cap. VIII). Tentarei ver, a concluir, o que há aí a este respeito.

## I. Elementos de uma teoria do conhecimento

Tudo flui, na certeza sensível. A atmosfera deste primeiro capítulo da secção «Consciência» (*Bewusstsein*: ser consciente) é a da imediata receptividade do que vem ao olhar, ao ouvir, sem dúvida à actividade sensorial do corpo como um todo, receptividade que assimila cada *aquí* singular, cada *agora* que passa, que apreende mas não percebe nem concebe autonomamente, a não ser que lho consinta o narrador-demiurgo que organiza o movimento aos olhos do leitor. A permanência desta universal fluidez é somente estabilidade da instabilidade, traduzida numa notável ocorrência de elementos verbais do realismo ingénuo em torno dos dois núcleos onde se pergunta «Que é o Isto?» (*Was ist das Diese?*) e «Que é o Agora?» (*Was ist das Jetzt?*).

O capítulo, entretanto, em nada é o posicionamento assumido dessa ingenuidade gnoseológica. Se mais não houvesse a tal propósito, haveria o facto de na riqueza infinita da certeza sensível estar também a sua maior pobreza, assim como, poder-se-ia acrescentar, a indeterminação está na falta de medida, ou o lado negativo do pensar está na generalidade abstracta. Seja como for, nada parece indicar que o narrador que guia o leitor cuide de saber o que suscita neste: se perplexidade sem saída, se estímulo especulativo, se agudez dialéctica ou, simplesmente, compreensão por analogia. Considere-se por um instante esta última perspectiva. O capítulo não consente apenas a lembrança da paisagem que desfila em sentido contrário ao do ocupante de um veículo em movimento, ou o exemplo do agricultor que no dia-a-dia se regula

---

<sup>1</sup> Sobre o sentido da expressão, ver: P. Chamley, *Economie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963, p. 21 sq.



pelo movimento aparente do sol sem ter de pensar em Aristóteles ou em Copérnico, ou, ainda, o da criança que no final de uma sequência de actos lúdicos já esqueceu o início do jogo e passou a outra coisa. O poder amplificante da analogia leva-nos, se o quisermos, quase a toda a parte,

«... quer quando vamos mais além no espaço e no tempo (...), quer quando tomamos dessa plenitude um pedaço e *penetramos*, por divisão, no interior dele»<sup>2</sup>.

Dir-se-ia que em ambos os casos um banal testemunho transmitido pelo primeiro biógrafo de Hegel vem de encontro à analogia empírica que pode ser diversamente observada no viajante, no agricultor ou na criança, em matéria de certeza sensível. O leitor da *Vida de Hegel*, de Rosenkranz, pode evocar aqui o episódio do engano nas horas de aula por parte do filósofo, um dia em Jena, e as palavras na ocasião por ele dirigidas ao auditório, logo que restabelecida a normalidade. Explicou-se ele, segundo o biógrafo:

«Meus senhores, a primeira das experiências da consciência sobre si mesma é a verdade, ou antes, não-verdade, da certeza sensível. Por ela temos estado de pé e eu próprio, uma hora atrás, tive disso uma experiência particular.»<sup>3</sup>.

Assim e em consonância com o capítulo, não parece ilegítimo entender que, onde e quando quer que seja, a contingência própria desta «verdade, ou antes, não-verdade», é parte constitutiva e mesmo parte necessária da primeira figura da consciência. Mais do que isso, é parte de uma tese de teoria do conhecimento formulada desde o final da Introdução da obra:

«Por esta necessidade, este caminho para a ciência é já ele mesmo *ciência* e, segundo o seu conteúdo, pois, ciência da *experiência da consciência*.»<sup>4</sup>.

Por que se entrelaçam deste modo contingência e necessidade e quais as consequências desta conexidade? Modificando uma fórmula que Hegel celebrizou, é de considerar que, em significativa medida, a contingência é a face oculta da necessidade, assim como a aprendizagem da consciência sobre o mundo e sobre si mesma é um processo *múltiplo* na diversidade das suas formas históricas, sociais e individuais, mas processo *uno* enquanto concatenação «filogenética», ou estágio universal de formação humana.

---

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p. 63: «... eben so wohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, (...) als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe *hineingehen* ...». Esclareça-se que estas palavras, no início do capítulo, não se reportam à analogia, mas à «riqueza infinita» da certeza sensível, logo a seguir mostrada como «a mais abstracta e a mais pobre».

Edição utilizada: *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (sigla adoptada a seguir: *GW 9* e página) que mantém, como se sabe, a ortografia de 1807. Os itálicos nas citações correspondem ao espaçamento gráfico de palavras no original.

<sup>3</sup> «M. H., von den Erfahrungen des Bewusstseins über sich selbst ist die erste Wahrheit oder vielmehr Unwahrheit der sinnlichen Gewissheit. Bei dieser sind wir stehen geblieben, und ich habe selbst vor einer Stunde eine besondere Erfahrung davon gemacht.» Ver: K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin 1844 (reimpr. fotomecânica, Darmstadt, 1963), p. 218 sq.

<sup>4</sup> «Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewusstseyns*.» *GW 9*, p. 61.

No diverso das suas formas predomina o acento da contingência, ao passo que o lado universal da aprendizagem traz, por assim dizer, o selo da necessidade.

Quanto às consequências: se, como me parece, há aqui lugar para correspondências funcionais, observe-se que, no capítulo em estudo, da tensão surgida entre o nosso opinar permanentemente contingente e a génese de universal em cada limiar de verdade da certeza sensível, formam-se instâncias de ligação, organizam-se contextos de mediação e esboça-se um ainda conceptualmente pobre movimento de avanço por negação da negação.

– **Instâncias de ligação:** como processo ininterrupto, a receptividade imediata da consciência é a primeira e, sem dúvida, a mais importante dessas dimensões, fora da qual não se vê como seria construída e assegurada a identidade mesma da consciência «natural». Além disso, porém, se cada *agora*, cada *aqui*, perdura no fluir do seu próprio desaparecimento, então é a *certeza sensível toda* que permanece como relação essencial, subjacente a cada momento, a cada lugar (nos exemplos do capítulo: subjacente ao dia e à noite, à visão da casa e da árvore). Escreve Hegel a este respeito:

«A verdade dela conserva-se como relação que permanece idêntica a si mesma, e entre o eu e o objecto não estabelece nenhuma diferença de essencialidade ou de inessentialidade»<sup>5</sup>.

– **Contextos de mediação:** eles ocorrem caracteristicamente em momentos de transição entre níveis de complexidade do capítulo. A nenhum nível, contudo, pode haver «saber sensível» sem objecto, sem coexistência de identidade e diferença (e mesmo sem «diferenciação principal»: *Hauptverschiedenheit*, ou descontinuidade de sujeito e objecto entre dois momentos da relação), nem, como se esperava, há imediatidade sem mediação. De diferente textura discursiva, dois exemplos podem ser aqui apresentados. O primeiro, situado na sequência directa daquela «diferenciação principal», deixa entrever uma acentuada autonomia da certeza sensível na condução mediadora da diferença entre *cada* sujeito e *cada* objecto:

«Se reflectirmos sobre esta diferença, resulta que nem um nem outro está apenas *imediatamente* na certeza sensível, mas [está] ao mesmo tempo como *mediado*; eu tenho a certeza *por meio* de um outro, a coisa; e esta está na certeza, do mesmo modo, *por meio* de um outro, isto é, o eu.

Não somos só nós que estabelecemos esta diferença (...) da imediatidade e da mediação, mas encontramos-la na certeza sensível mesma; e há que tomá-la na forma em que ela [diferença] está nela [*certeza sensível*], não como acabamos de a determinar.»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> «Ihre Wahrheit erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich, und dem Gegenstande keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht ...». *Ibid.*, p. 67. Sempre que possível, as acepções de *Beziehung* e de *Verhältnis* serão aqui traduzidas apenas por *relação*, ficando o sentido respectivo tributário do contexto.

<sup>6</sup> «Reflectiren wir über diesen Unterschied, so ergibt sich, dass weder das Eine noch das Andere nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewissheit ist, sondern zugleich als vermittelt; Ich habe die Gewissheit *durch* ein anderes, nemlich die Sache; und diese ist eben in der Gewissheit *durch* ein anderes, nemlich durch Ich.

Diesen Unterschied (...), der Unmittelbarkeit und der Vermittlung machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewissheit selbst; und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen.» *Ibid.*, p. 64.

Ação recíproca, dependência mútua, unidade e diferença de qualidades contrárias e mesmo, a este nível, primado do objecto sobre o saber do objecto, como mostram passos contíguos a este: tais os elementos que vão incorporar, mais longe no capítulo, «a dialéctica da certeza sensível», que «não é outra coisa do que a história simples do seu movimento ou da sua experiência»<sup>7</sup>.

O segundo exemplo inscreve-se, como parte de um belo *finale* do capítulo, na «história simples» desse movimento. A palavra mediação e o seu campo lexical não precisam de estar presentes para o resultado gnoseológico pretendido. Depois de páginas de uma tecnicidade minuciosa pelo interior de um *aqui* e de um *agora* captados na sua mobilidade intrínseca, Hegel parece organizar para o leitor toda uma encenação, repassada de tranquila ironia: disputando um só e mesmo terreno, surge um paradoxal dogmatismo da certeza comum (proveniente, segundo fundados motivos evidenciados pela crítica erudita, de autores de tão diversa linhagem pós-kantiana como o filósofo do sentimento F. H. Jacobi e o céptico G. E. Schulze), que pretende fundar na «experiência universal» a verdade absoluta das coisas sensíveis, e surge, por oposição, o recurso poético à «escola mais elementar da sabedoria» onde se aprende «o segredo do comer o pão e do beber o vinho»<sup>8</sup>.

A mediação, contudo, não se efectua entre aquele dogmatismo e esta sabedoria, o que, de resto, não seria de supor que acontecesse. Mesmo fazendo intervir elementos de confronto que requereriam análise própria e nos quais o subentendido ou a alusão de circunstância substituem o argumento – casos de «a consideração do prático», de «a dúvida» ou de «o desespero»<sup>9</sup> – a actividade mediadora é aqui o próprio consumo de alimentos, sob o invólucro místico do culto agrário de Elêusis; actividade extensiva ao instinto alimentar do mundo animal, também ele profundamente iniciado nessa sabedoria:

Os animais, diz Hegel, «não ficam diante das coisas sensíveis como [*se elas fossem*] coisas em si, pelo contrário, desesperando desta realidade e na plena certeza da nulidade dela, apanham-na sem mais e devoram-na; e a natureza inteira, como eles, celebra estes mistérios revelados, que ensinam o que é a verdade das coisas sensíveis.»<sup>10</sup>

O consumo, seja ou não o caso das coisas a que chamamos alimentos, – categoria mediadora? Em Hegel, estudioso, além do mais, dos mestres britânicos da economia política do século XVIII, a resposta parece-me claramente afirmativa. Não obstante

---

<sup>7</sup> «(...) die Dialektik der sinnlichen Gewissheit nicht anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung (...) ist.» *Ibid.*, p. 68.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>9</sup> Se a primeira expressão (*die Rücksicht auf das praktische*) parece perder-se nalguma referência coeva da redacção da *Fenomenologia*, a «dúvida» (*Zweifel*) e o «desespero» (*Zweiflung*), porém, mais de uma vez associados para além do jogo de palavras, na obra de 1807, podem fazer parte de uma réplica implícita a G. E. Schulze, autor de um *Änesidemus, oder über die Fundamente (...) der Elementarphilosophie*, 1792 [anónimo e sem local de publicação (mas: Helmstädt)]. A propósito de outro escrito de Schulze, Hegel já em 1802 tinha entrado em polémica com este representante da «Populärphilosophie» de tendência céptica.

<sup>10</sup> [Die Tiere] «bleiben nicht vor der sinnlichen Dingen als an sich seyenden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewissheit ihrer Nichtigkeit langten sie ohne weiteres zu, und zehren sie auf; und die ganze Natur feyert, wie sie, diese offenbare Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dingen ist.» *GW 9*, p. 69.

o primado idealista da vida dos conceitos e da sua concatenação, estruturada como filosofia do espírito nos anos que precederam a *Fenomenologia*, o filósofo não só não ignora, como trabalha o vasto campo de actividades e necessidades humanas a que pertence o consumo, categoria de pensamento e, antes de tudo, processo social. Por isso, também, nada parece ter de ocasional a dessacralização de mistérios agora transparentes e, a isso associada, «a natureza inteira». E considero como algo de notável que, mesmo no plano alegórico, a mediação cultural de Elêusis tenha cedido o lugar à satisfação consumptiva do *comer* e do *beber* como actos vitais, cuja inteligibilidade profana, implícita ou tornada manifesta, surge num dos diversos pontos de encontro da fenomenologia da consciência com a ciência económica.

– *Negação da negação*: antes de tentar mostrar o cerne deste terceiro momento do que chamei acima correspondências funcionais, convirá dizer que a já mencionada «história simples» do movimento da consciência é, talvez, outra maneira de reconhecer a relativa pobreza de um capítulo primeiro cujo assunto principal, como vimos, é a imediata receptividade da consciência que desperta, de certo modo, sob os olhos do leitor. Isso não obsta, contudo, a que naquele movimento ocorram múltiplos movimentos que subtendem, dir-se-ia contraditoriamente, a unidade do capítulo, em linguagem quase dialogada aqui, obsessivamente monológica ali, exprimindo ora com argúcia de senso comum, ora com premeditado sentido gnoseológico, o pensamento que anima essa subtendida unidade. O *agora*, protagonista do que vai seguir-se, inicia um desses movimentos, já antes preparado pela fenomenologia espacio-temporal que atravessa o capítulo. Na transitoriedade do que já não é, mas foi, está então a sua verdade. Daí decorre uma das mais elementares formulações ternárias de negação da negação:

«1) Eu indico o agora, ele é afirmado como o verdadeiro; mas indico-o como algo que foi, ou como um superado, eu supero a primeira verdade, e 2) Afirmo o agora como a segunda verdade, que ele *foi*, está superado. 3) Mas o que foi não é; eu supero o ter sido ou o ser superado, a segunda verdade, e com isso nego a negação do agora, e regresso assim à primeira afirmação: que o *agora* é.»<sup>11</sup>.

Duas superações seguidas traduzem, pois, o regresso ao primeiro momento. E algo de novo intervém. Na circularidade aberta para múltiplas vias da experiência da consciência, a primeira afirmação a que se regressou fê-la adquirir, com essa retroacção, nada menos do que reflexividade, mediatidade e permanência da identidade na alteridade. Homólogo desta progressão, também o movimento respeitante ao *aqui* chega à «complexão simples» (*einfache Complexion*) de muitos *aqui*, tornados uma configuração nova do espaço uno e múltiplo – isto é, estabilizado e fluente – onde se move de agora em diante a consciência, que em breve deixará de ser apenas *sensível*, a caminho de novos estádios de formação.

---

<sup>11</sup> 1) «Ich sage das Itzt auf, es ist als das wahre behauptet; ich zeige es aber als gewesenes, oder als ein aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2) Itzt behaupte Ich als die zweyte Wahrheit, dass es *gewesen*, aufgehoben ist. 3) Aber das gewesene ist nicht; Ich hebe das gewesen- oder aufgehobenseyn, die zweyte Wahrheit auf, negire damit die Negation des Itzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: das *Itzt* ist.» *Ibid.*, p. 68.

## II. «A coisa é eu»

O oitavo e último capítulo da *Fenomenologia* é aquele em que «o saber deveniente» (*das werdende Wissen*) conduz o movimento da consciência à totalização dos seus momentos. Por outras palavras e como reza o anúncio de publicação da obra (com grande probabilidade redigido pelo autor), a disciplina filosófica que é a fenomenologia

«compreende as diferentes *figuras do espírito* como estações em si do caminho pelo qual ele se torna saber puro ou espírito absoluto (...). A riqueza das manifestações fenoménicas do espírito, que à primeira vista se oferece como caos, é trazida a um ordenamento científico que as expõe segundo a sua necessidade.»<sup>12</sup>.

E, numa fórmula que não se expõe apenas à consideração de germanistas e filólogos, o anúncio da obra, na sua particularidade de lugar e de tempo, pouco compatível, por certo, com uma única tradução possível, procura dizer que, nesse ordenamento,

«(...) os [fenómenos] imperfeitos dissolvem-se e passam a [fenómenos] superiores, que são a mais próxima verdade daqueles. Primeiro na religião e depois na ciência como resultado do todo, encontram eles a verdade última.»<sup>13</sup>.

Astuciosa, polimorfa, infatigável e imprevisível desde a sua originária consciência natural, a certeza sensível, dir-se-ia por definição, é também imperfeita: *unvollkommen!* Tais caracteres reunidos, elos de uma progressão interna nas etapas da consciência, não só a diferenciam do senso comum ou da representação empírica, como permitem compreender a inclusão de duas proposições, mal começado o capítulo e a curta distância no texto, – proposições mutuamente remissivas e ambas provenientes de já percorridas estações do caminho do espírito. Estão assim formuladas:

– «(...) o ser do eu é uma coisa» (... *das Seyn des Ich ein Ding ist*).

e

– «A coisa é eu» (*Das Ding ist Ich*)<sup>14</sup>.

A primeira é reconhecível como resultado de uma importante divergência científico-natural e antropológica de inícios do século XIX, ao passo que a segunda traduz a interpretação, por parte de Hegel, de um motivo condutor do materialismo filosófico das Luzes europeias, em particular do materialismo francês. Mas trata-se, nos dois casos, de recapitulação. Ora, ao nível cimeiro do devir do saber, recapitular é outra coisa do que voltar metodicamente a conteúdos de memória consciente, outra coisa do que passar em revista processos mentais já catalogados nalguma galeria do espírito. Parafraseando um

---

<sup>12</sup> «Sie fasst die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird. (...) Der, dem ersten Blicke sich als Chaos darbietende Reichthum der Erscheinungen des Geistes, ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sie nach ihrer Nothwendigkeit darstellt.». Ver: «Selbstanzeige der Phänomenologie», *ibid.*, p. 446.

<sup>13</sup> «(...) die Unvollkommenen sich auflösen und in Höhere übergehen, welche ihre nächste Wahrheit sind. Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion, und dann in der Wissenschaft, als dem Resultate des Ganzen.». *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 423.

passo do capítulo, é algo como uma integração de momentos na sua unidade espiritual. Ou, para dizer no mesmo contexto com palavras de Hegel, depois de evocada uma última vez «a certeza sensível como verdade absoluta» (*die sinnliche Gewissheit als absolute Wahrheit*), o que recapitular significaria supõe que sejam enunciados

«os momentos de que se compõe a reconciliação do espírito com a sua consciência própria; eles são singulares, para si, e é só a unidade espiritual deles que constitui a força desta reconciliação.»<sup>15</sup>.

Essa força, contudo, é a mesma que nos reconduz agora ao lugar de origem respectivo de cada proposição, se é verdade que o que reúne é também aquilo que separa. Vejamos o primeiro caso (capítulo V, secção A: «A razão observante», *in fine*). Em páginas de grande penetração crítica, onde não falta o recurso à sátira em prosa filosófica, Hegel impugna a fisiognomia (ou fisiognomonía) e a frenologia, que lhe aparecem como caricaturas, com pretensão científica, de uma genuína teoria da personalidade e do comportamento humanos. Embora com destinos diferentes na história das ciências (pois que a fisiognomia permanece, como há dois séculos, uma caricatura de ciência, ao passo que a frenologia contribuiu, sem disso se ter apercebido no tempo de Hegel, para a descoberta gradual das localizações cerebrais), ambas têm a seu desfavor a prevalência pseudo-explicativa de caracteres morfológicos do rosto, do crâneo, do corpo inteiro, como campo de observação do psiquismo humano. Isso, de tal modo que, para a primeira,

«(...) o observar ocupa-se da existência suposta dele [espírito], da fisionomia, da grafia manuscrita, do tom da voz. – Ele refere uma tal existência a um igualmente *suposto interior*. Não é o assassino, o ladrão, quem deve ser conhecido, mas a *capacidade de ser isso*»<sup>16</sup>.

Ou, contra a perspectiva não menos errónea da segunda,

«O instinto rude da razão consciente de si rejeitará sem mais uma tal frenologia [*Schädelwissenschaft*: ciência do crâneo], assim como rejeitará esse outro instinto de observação que é o dela, o qual, tendo prosperado até ao pressentimento *do conhecer*, apreendeu-o do modo privado de espírito segundo o qual o exterior é expressão do interior.»<sup>17</sup>.

Mesmo sincopado na e pela descontinuidade das citações, o que há de insólito e rugoso na língua filosófica da *Fenomenologia* não impede que salte à vista a falência de ambas as pseudociências, reduzidas por último ao *caput mortuum* que diz: «o ser do espírito é um osso» (*das Seyn des Geistes ein Knochen ist*), correlato preciso e

---

<sup>15</sup> (...) «die Momente aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewusstsein zusammensetzt; sie für sich sind einzeln, und ihre geistige Einheit allein ist es, welche die Kraft dieser Versöhnung ausmacht.» *Ibid.*, p. 424.

<sup>16</sup> «(...) das Beobachten treibt sich (...) mit seinem gemeyneten Daseyn, mit der Physiognomie, Handschrift, Ton der Stimme u.s.f. herum. – Es bezieht solches Daseyn auf eben solches *gemeynetes Innres*. Es ist nicht der Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden soll, sondern die *Fähigkeit, es zu seyn*». *Ibid.*, p. 177.

<sup>17</sup> «Der rohe Instinkt der selbstbewussten Vernunft wird eine solche Schädelwissenschaft unbesehen verwerfen, – diesen andern beobachtenden Instinkt derselben, der zur Ahndung *des Erkennens* gediehen, es auf die geistlose Weise, dass das Aeussere Ausdruck des Innern sey, erfasst hat.» *Ibid.*, p. 188.

antecedente da primeira proposição. Falência tanto mais manifesta, de resto, quanto a fisiognomia (representada então pelo pastor evangélico suíço J.K. Lavater) e a frenologia (representada principalmente pelo médico alemão F.J. Gall, que teve de defender-se, pelo menos desde 1804, da acusação de materialismo)<sup>18</sup> encontraram pela frente, na obra de 1807, uma teoria da actividade onde o ser humano é aquilo que faz e onde o conhecer científico exige ter presente e exprimir a necessidade interna do objecto. Decorre daí a ideia fecunda de uma assimilação cognitiva do real conduzida pelas acções interiorizadas do sujeito e que no sujeito se tornam determinações objectivas do pensamento e da linguagem, ou categorias. Creio ser precisamente essa a perspectiva de longo alcance que atravessa a *Fenomenologia* e que transporta consigo, em especial desde o capítulo VI, um sujeito humano universal que nas actividades humanas se conquista como sujeito.

Idêntica e nunca inteiramente a mesma de uma para outra estação (*Station*) dessa travessia, a certeza sensível é agora reconduzida, com a segunda proposição, ao lugar de origem desta última (cap. VI; secção B, «As Luzes»; subdivisão b, «A verdade das Luzes»). Essa recondução está formulada, não o esqueçamos, nos termos que são os do saber absoluto:

«*A coisa é eu*; de facto, neste juízo infinito a coisa é superada; ela nada é em si; ela só tem significação na relação, só *pelo eu* e *pela sua referência* a ele. – Este momento apresentou-se para a consciência na intelecção pura e nas Luzes. As coisas são simplesmente *úteis* e só são de considerar segundo a sua utilidade.»<sup>19</sup>.

Entretanto, a «consciência de si cultivada» (*gebildete Selbstbewusstseyn*) prossegue a clarificação que vai da apropriação útil à interiorização do saber do mundo histórico das Luzes, no limiar de um campo de outro saber, esse ilimitado no tempo, a partir das experiências cruciais da Revolução francesa e da filosofia alemã clássica. Mas importa agora, a concluir, situarmo-nos perante o passo acabado de citar e ver tão claro quanto possível o que nele se contém.

**a) *A coisa é eu*:** tratando-se, a meu ver, de um artifício de linguagem quanto à forma e de um pretendido efeito de inversão nos enunciados das duas proposições, não deixa de expressar-se neste artifício a homologia de sentido entre a génese conceptual do materialismo moderno e o pensamento da utilidade; entre o mundo das coisas (a produção da vida em sociedade) e o mundo em declínio de Antigo regime (a apropriação e a posse úteis como programa de Terceiro estado). Na subdivisão «A verdade das Luzes», já mencionada, um dos mais próximos correlatos de *a coisa é eu*, diz: «o pensar é *coisidade*, ou *coisidade é pensar*» (das *Denken* ist *Dingheit*, oder *Dingheit* ist *Denken*)<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Hegel parece aludir a essa autodefesa de Gall em *GW* 9, p. 190. Ver informação bibliográfica sobre o assunto, *ibid.*, p. 505 sqq. (*Anmerkungen*).

<sup>19</sup> «*Das Ding ist Ich*; in der That ist in diesem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur *durch Ich* und *seine Beziehung* auf dasselbe. – Diss Moment hat sich für das Bewusstseyn in der reinen Einsicht und Aufklärung ergeben. Die Dinge sind schlechthin *nützlich*, und nur nach ihrer Nützlichkeit zu betrachten.» *Ibid.*, p. 423 sq.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 313. Ver também: E. Chitas, «Descartes entre Hegel e Marx», in: L. Ribeiro dos Santos/P. Santos Alves/A. Cardoso (Coord.), *Descartes, Leibniz e a modernidade*, Lisboa, Colibri, 1998, p. 451 sqq.

**b) A coisa é superada** porque um, alguns ou inumeráveis *eu* dela se apropriam, dela fruem ou a consomem. Que isso assuma a forma de um juízo chamado por Kant de infinito, no qual a coisa-sujeito é superada (ou suprimida: *aufgehoben*), isso traduz a indeterminação com que Hegel trata noutros lugares essa forma lógica, para ele redutível, segundo a quantidade, a juízos singulares, particulares e universais.<sup>21</sup> Se o juízo infinito se extingue com a superação/supressão da *coisa*, isso só pode significar, parece-me, que a relação da *coisa* com o *eu* se extinguiu ela própria na apropriação daquela por este.

**c) As coisas são simplesmente úteis:** sirvam aqui os breves depoimentos de dois «philosophes» cujo pensamento Hegel conheceu bem (melhor o do segundo). Assim, escreve Helvétio logo na 1ª edição do seu *De l'esprit* (1758):

[A utilidade social] «é o princípio de todas as virtudes humanas, e o fundamento de todas as legislações. Ela deve inspirar o legislador, forçar os povos a submeterem-se às suas leis; por último, é a este princípio que é preciso sacrificar todos os sentimentos, até mesmo o sentimento de humanidade.»<sup>22</sup>.

Apesar de extremas à sua maneira, não se imaginaria, a julgar apenas por estas palavras, que o livro, anónimo, tenha sido levado à fogueira no ano seguinte, ao ter reunido contra si potências terrestres como o arcebispo de Paris, a Inquisição, o Parlamento de Paris e a Sorbonne (Faculdade de teologia), sob a égide apostólica de Clemente XIII, que havia proibido o livro em todas as línguas.

O segundo testemunho é uma imprecação de impaciência de Diderot, passada a escrito em 1769, endereçada a alguém que tardava em reconhecer a necessidade da aliança entre *esclarecimento e utilidade*:

«Maldito seja o impertinente que não se apercebe de que em nenhum tempo foram as luzes tão populares, e que esta popularidade só pode encaminhar-nos para alguma coisa de útil.»<sup>23</sup>.

Tendo outrora estudado este assunto reportando-o também à obra de 1807, escrevia eu próprio há quase vinte anos: «A verificação de um tal atraso coincide por antecipação, em certa medida, com a análise do «Si passivo» (*passives Selbst*) por Hegel. Mas é possível ir mais longe quanto à função do pensamento da utilidade no desencadeamento da Revolução francesa segundo a *Fenomenologia*. Ao encaminhar a metafísica da utilidade para a culminação da «verdade das Luzes» (*GW 9*, em especial p. 312 sqq.) a interpretação de Hegel é coerente com o facto de que um dos movimentos determinantes na subdivisão seguinte («A liberdade absoluta e o Terror») é precisamente

---

<sup>21</sup> Ver: G.W.F. Hegel, *Werke 4, Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808-1817*, Redaktion E. Moldenhauer/K.M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 23.

<sup>22</sup> [L'utilité sociale] «est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les législations. Elle doit inspirer le législateur, forcer les peuples à se soumettre à ses lois; c'est enfin à ce principe qu'il faut sacrifier tous les sentiments, jusqu'au sentiment même de l'humanité.» Cit. por: Kh. Momdjian, *La philosophie d'Helvétius*, trad., Moscou, 1959, p. 334.

<sup>23</sup> «Maudit soit l'impertinent qui ne s'aperçoit pas qu'en aucun temps les lumières ne furent aussi populaires, et que cette popularité ne peut nous acheminer qu'à quelque chose d'utile.» Diderot, *Oeuvres complètes*, éd. J. Assézat /M. Tourneaux, Paris, 1875 sqq., vol. VI, p. 373.



o que liga o utilitarismo à teoria democrática burguesa da liberdade, da vontade geral e da soberania nacional.»<sup>24</sup>.

Posso hoje acrescentar, por último, que o útil, em conformidade com as páginas precedentes, me aparece como dimensão conceptual mediadora, capaz de impulsionar a certeza sensível pelos caminhos que «o espírito tornado estranho a si mesmo» (*der sich entfremdete Geist*) lhe abre, até ao saber absoluto na sua função recapitulativa. Duzentos anos depois, todavia, já não é a recapitulação que em primeiro lugar importa. É a inteligência clara do lugar da *certeza sensível*, por entre a pluralidade dos seus outros nomes, nas ciências do sujeito e nas ciências da sociedade.

---

<sup>24</sup> E. Chitas, *Hegel e o pensamento das Luzes. Para o estudo da formação da consciência moderna*, Lisboa, 1989, p. 355 (Dissertação para o doutoramento).

(Página deixada propositadamente em branco)

## MODELLE DES „GLEICHNAMIGEN“ IN *KRAFT UND VERSTAND*

Das schwierige Kapitel *Kraft und Verstand* bildet den Übergang vom Bewusstseinsabschnitt zum Selbstbewusstseinsabschnitt der *Phänomenologie des Geistes*.<sup>1</sup> Innerhalb dieses Kapitels hat der wenig interpretierte Begriff des „Gleichnamigen“ eine zentrale Rolle. Da die Hegelsche Darstellung weder allein systematische Entwicklung der Bestimmungen ist noch nur kritisches Referat historischer Gestalten der Philosophie (Wissenschaften) ist, soll die Funktion, der Inhalt und das Problematische am Begriff des „Gleichnamigen“ an systematischen und philosophiehistorischen Modellen erläutert werden.

Ohne „Kraft und Verstand“ kein Selbstbewusstsein, ohne „Kraft und Verstand“ kein Wahrheitsbegriff, ohne „Kraft und Verstand“ keine Überwindung des Mangels des Bewusstseinsbegriffs. Der Mangel, das notwendig Defiziente des Bewusstseins, liegt darin, dass ihm das Wahre ein Fremdes, ein Äußerliches ist. Erst wenn es Hegel gelungen sein sollte mit seiner weder allein systematischen noch allein historischen Darstellung die Fremdheit, die Äußerlichkeit (des „Gegenstandes als dem Wahrem“) als durch die Argumentation hindurch als negiert aufzuzeigen, wäre zum ersten Mal in der *Phänomenologie des Geistes* die Übereinstimmung von Gegenstand und Denken, von Objekt und Subjekt etc. – als Wahrheit – gelungen.<sup>2</sup>

Es sind zwei Formulierungen, die in unserem Zusammenhang das Thema vorgeben:

Zitat: „das Gleichnamige, die Kraft..“<sup>3</sup> und das „Ich, das Gleichnamige“.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= *PhdG*), Gesammelte Werke Band 9, Hamburg 1980, S. 82 ff.

<sup>2</sup> Schon die beiden (!) unterschiedenen Wahrheitskriterien (in der „Sinnliche[n] Gewissheit“, ebd. S. 63 ff., ist es die „Unmittelbarkeit“ und im Kapitel „Die Wahrnehmung“ ist es die Sichselbstgleichheit, ebd. S. 74) musste irritieren. In „Kraft und Verstand“ werden beide Wahrheitskriterien aufgehoben, insofern sie Momente eines Gemeinsamen sind. Und dies Gemeinsame tritt unter dem Namen „Gleichnamiges“ auf. Ohne eine solche Auflösung erschiene es willkürlich welches Wahrheitskriterium gerade gewählt wird. Erst vom begründeten Ergebnis wären diese beiden Wahrheitskriterien gerechtfertigt.

<sup>3</sup> Hegel, *PhdG*, S. p. 96.

<sup>4</sup> Ebd. S.101. L. Siep erwähnt nur die Kraft als das Gleichnamige, dadurch dass er die andere Seite unterschlägt, beraubt er sich der Pointe. L. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 2000, S. 96.

Wenn das Ich das Gleichnamige ist, haben „Verschiedene“, nämlich die verschiedenen Ich(s), die Seite der Ununterscheidbarkeit; sie hätten den gleichen Namen, nämlich Ich; und entsprechend bei der Kraft: Ganz verschiedene Kräfte (Einbildungskraft, Anziehungskraft, Urteilskraft, Zentrifugalkraft, magnetische, elektrische und aber eben auch Vorstellungskraft etc.) hätten den gleichen Namen, nämlich „Kraft.“ Also was ist Ich? „Gleichnamiges“! Was ist Kraft? „Gleichnamiges“, heißt dann; ganz Verschiedenes nämlich „Ich und Kraft“ sind gleich und / oder haben den gleichen Namen, nämlich „Gleichnamig“, hieße: mit der beiden gemeinsamen „Gleichnamigkeit“ wäre ganz „Verschiedenes“ gleich!

Schon mit der Alternative: zwei „sind gleich“ oder zwei „haben den gleichen Namen“; ist eines der großen Themen – Realismus versus Nominalismus – der Philosophiegeschichte angestimmt.

Wie wäre man jetzt zur „Gleichnamigkeit“ des Ichs gekommen? Und wie zur „Gleichnamigkeit“ der Kraft? Durch Abstraktion aller Unterschiede? Ist das das Verfahren der Begriffsbildung? Besteht ein „Begriff“ bloß in einem gemeinsamen Namen des Verschiedenen, was unter ihm zusammengefasst ist? Wenn dem so wäre, wäre ein Begriff nur eine gemeinsamen Benennung dessen, was unter ihm befasst ist, ein bloßer Ordnungsbegriff – reiner Nominalismus!

Damit aber nicht wahllos Verschiedenes unter dem gleichen Namen zusammengefasst würde, müsste das Zusammengefasste schon von vornherein ganz unabhängig von seinem jeweiligen Namen in einer Sprache geordnet und bekannt sein – es reproduzierte sich eine realistische Position!

Wird der Ausdruck „Gleichnamiges“ weiter zerlegt, ist die Frage: Wieso heißt es „das Gleichnamige“, wieso diese Substantivierung? Müsste nicht vielmehr gesagt werden: nicht „Eines“ ist „das Gleichnamige“, sondern zwei (oder mehrere) sind gleichnamig, also eher adjektivisch; und wenn zwei (oder mehrere) „gleichnamig“ wären, könnte es doch durchaus eine Besonderheit einer Sprache sein, die wohl zur Verwirrung führen könnte, aber doch leicht durch eine terminologische Festlegung aufzulösen wäre. Das scheint es aber nicht zu sein, denn bei Hegel ist ausdrücklich mehrfach substantivisch vom „Gleichnamigen“ die Rede<sup>5</sup>.

Also nicht zwei (oder mehrere) seien „gleichnamig“, also zwei, die in einer besonderen Beziehung zu einander stehen – nämlich „gleichnamig zu sein“, sondern die Beziehung selbst / die Relation selbst ist hier von Hegel substantiviert – und jetzt die grammatische Form in die metaphysische übersetzt: Die Relation ist die Substanz. Selbst wenn das die Hegelsche Philosophie charakterisieren sollte, was wäre damit gewonnen?

Kurz, bloß immanent Hegelsch, bloß durch die Zergliederung des Ausdrucks oder allein durch die Analyse der Verwendung des Ausdrucks „das Gleichnamige“ hier im Kapitel „Kraft und Verstand“ (i. S. von: „Unterschied, der keiner ist“, „in sich Entgegengesetztes“, „das Abstoßen, das sich anzieht“ etc.)<sup>6</sup> kommt man nicht weiter. Die systematische Interpretation – ohne Rückgriff auf die Tradition – reicht nicht aus.

---

<sup>5</sup> Hegel, *PhdG*, S. 96, S. 98, S. 99, S. 101.

<sup>6</sup> Vgl. Hegel, *PhdG*, S.96, S. 98, S. 101.

Denn wie sollte aus einem mehr oder weniger kunstvollen Spiel mit Äquivokationen ein Argument werden?<sup>7</sup>

Allein unter Berücksichtigung der Philosophischen Tradition, die insofern erst den Gehalt dieser systematisch daher kommenden Argumentation liefert, ist das „Gleichnamige“ zu erhellen.

„Mit dem Erklären also ist der Wandel und Wechsel, der vorhin außer dem Innern nur an der Erscheinung war, in das Uebersinnliche selbst eingedrungen; unser Bewußtseyn ist aber aus dem Innern als Gegenstände auf die andere Seite in den Verstand herübergegangen, und hat in ihm den Wechsel.“<sup>8</sup> Mit diesem Zitat ist der Wendepunkt des Kapitels formuliert, und das Gleichnamige wird in die Argumentation aufgenommen. Wurde zu Beginn – im Anschluss an das Wahrnehmungskapitel – die Vielheit und der Wechsel in der Welt als durch Kräfte hervorgerufen *gedacht*, die Welt also unterschieden nach dem, was sie für das Bewusstsein ist und dem, was sie im Innern ist, das Innere also der wechselhaften Erscheinung gegenübergestellt, reproduzierte sich das Kräftespiel. Es werden also nun nicht mehr „Dinge“ als durch anderes angestoßen, sollicitiert, verursacht gedacht, sondern die Welt der wechselnden Erscheinungen selbst muss nun gedacht werden als das den Verstand Anstoßende, Sollicitierende. Damit wird aber der Verstand angestoßen gedacht durch sein eigenes Produkt; er dachte sich die Welt als von Kräften angestoßen und erfährt sich nun von diesem *seinem* Produkt angestoßen. Und insofern wären die in der Welt der Erscheinungen herrschenden und bleibenden Gesetze selbst bedingt; bedingt durch die Gesetze des Verstandes; die als solche die angeblich unbedingten Gesetze (das Übersinnliche, das als Übersinnliches nur *gedacht* werden kann) bedingten.

Wenn der Wechsel in das Übersinnliche eingedrungen und zugleich in den Verstand herübergegangen ist, dann hat Hegel hier nun Verstand und Übersinnliches identifiziert und kann sich in dieser Formulierung auf die Gleichnamigkeit des Übersinnlichen bei Kant berufen.

Zunächst also Kant: „Gleichnamiges“ taucht bei Kant insbesondere an zwei wichtigen Theoremen auf! Ohne dass das Wort „Gleichnamiges“ von Kant benutzt wird, tritt eben doch Verschiedenes unter gleichem Namen auf!

1. Erscheinung ist äquivok; einerseits sei sie nach der *Kritik der reinen Vernunft* Wirkung einer unbekanntem Ursache; das Ding an sich als unbekanntem Ursache der Erscheinung; andererseits ist Erscheinung ebenfalls gemäß der *KrV* bloße Vorstellung; Resultat der Vorstellungskraft! – also mit Hegel: wer oder was stößt hier wen oder was an?
2. Das übersinnliche Substrat – aus der *Kritik der Urteilskraft* – ist ebenso äquivok. Es ist einmal das, auf das der Verstand Anzeige gibt (das zwar bestimmt sei, aber

---

<sup>7</sup> Vgl. die Verwendung von „oder“ (z. B. *PhdG*, S. 96; und S. 99), oftmals wird es gebraucht, um eine alternative Formulierung einzuführen, die als bloß alternative Formulierung doch Bedeutungsgleichheit unterstellt. Mit der anderen / alternativen Formulierung dann aber nur deswegen weitergemacht wird, weil eben nicht nur Bedeutungsgleichheit unterstellt ist, sondern eben auch Bedeutungsdivergenz!

<sup>8</sup> Hegel, *PhdG*, S. 95.

in seiner Bestimmtheit nicht zu erkennen ist!) und andererseits das, was durch praktische Vernunft bestimmbar sei. „Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, dass diese von uns als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urteilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori der Beurteilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen. Die Vernunft aber gibt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.“<sup>9</sup>

Um aber mit *dem* Gleichnamigen selbst argumentieren zu können – also mit dem Ausdruck: „das Gleichnamige“ – muss auf Aristoteles zurückgegriffen werden, denn Aristoteles beginnt seine *Kategorieschrift* mit der Erklärung der „Gleichnamigkeit“.

Dem heutigen Sprachgebrauch nach ist das Gleichnamige / Homonyme, das was zwar den gleichen Name hat, aber unterschiedlichen Wesens ist, zum Beispiel: „Bank ist ein Sitzmöbel“ und „Bank ist ein Geldinstitut“, „Fest“ ist eine Feierlichkeit und/oder „fest“ ist das Gegenteil von „locker“.

Wäre das alles, was zur Homonymie / zur Gleichnamigkeit zu sagen wäre, dann wäre die „Gleichnamigkeit“ eine Besonderheit einer Sprache, hier der deutschen Sprache.

Und komplementär dazu wäre „Synonym“: gleiches Wesen bei unterschiedlichem Namen: „Bier“ und „Gerstensaft“ oder aber auch ein schlichtes wenn auch hintersinniges Beispiel: homonym / äquivok und gleichnamig. Das hieße, Worte aus verschiedenen Sprachen, die dasselbe bedeuten, sind synonym.

Genau damit scheint man aber doch, ein einfaches Argument zu haben: Homonyme tauchen jeweils in einer Sprache auf, es wäre also nur ein nationalsprachliches Phänomen. Synonyme dagegen wären einfach fremdsprachige Übersetzungen eines Wortes. Aber halt! Genau das ist unzureichend. Homonymie ist nicht allein eine Besonderheit einer Sprache, sondern auch eine Besonderheit des denkenden Bewusstseins selbst, und es sei Aristoteles unterstellt, dass er sich dessen bewusst war!

„Homonym (gleichnamig) heißen Dinge, die nur den Namen gemein haben, während der zum Namen gehörige Wesensbegriff verschieden ist. So wird z. B. der Name Sinnenwesen (ζῷον) sowohl von einem (wirklichen) Menschen wie von einem gemalten Menschen oder Tier gebraucht. Denn beide (wirklicher Mensch und gemaltes Sinnenwesen) haben nur den Namen gemein, während der zum Namen gehörige Wesensbegriff verschieden ist. Denn wenn man angeben will, was das „Sinnenwesen sein“ bei jedem von beiden bedeutet, so wird man für jedes einen eigenen Begriff angeben.“<sup>10</sup>

Der erste Satz verwirrt noch nicht, jedoch scheint das Beispiel unpassend, ist es aber nicht! Und dieses Beispiel belegt, dass es sich eben nicht um eine Besonderheit der (alt-)griechischen Sprache handelt, sondern hier von einer Homonymie die Rede

---

<sup>9</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. H. Klemme, Hamburg 2001, B LVI.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Kategorien*, 1 a, übers. v. E. Rolfes, Hamburg 1974, S. 43.

ist, die in allen Sprachen auftauchen können muss, also ein Phänomen des denkenden Bewusstseins ist und eben nicht allein eines der / oder einer Sprache ist. Und allein deshalb kann Hegel hier im Kapitel „Kraft und Verstand“ mit dem „Gleichnamigen“ operieren.

Das heißt: Homonymie – das eine Wort – hat selbst zwei verschiedene Bedeutungen, ist also selbst homonym! – Und muss es sein, nur so entspricht es seinem Begriff! Einmal als Besonderheit, die in jeder Sprache auftauchen mag und einmal als Besonderheit des denkenden Bewusstseins gleich in welcher Sprache!

Hier nun bei Aristoteles ist das gemalte Sinnenwesen homonym / gleichnamig zum wirklichen Menschen.

„Homonym (gleichnamig) heißen Dinge, die nur den Namen gemein haben, während der zum Namen gehörige Wesensbegriff verschieden ist. So wird z. B. der Name Sinnenwesen (ζῷον) sowohl von einem (wirklichen) Menschen wie von einem gemalten Menschen oder Tier gebraucht. Denn beide (wirklicher Mensch und gemaltes Sinnenwesen) haben nur den Namen gemein, während der zum Namen gehörige Wesensbegriff verschieden ist. Denn wenn man angeben will, was das „Sinnenwesen sein“ bei jedem von beiden bedeutet, so wird man für jedes einen eigenen Begriff angeben.“<sup>11</sup>

Was läßt aber den wirklichen Menschen und das gemalte Sinnenwesen überhaupt gleichnamig sein? Auch das *gemalte* Sinnenwesen ist doch als gemaltes *Sinnenwesen* erkennbar.

Während Platon zwischen dem Wesensbildner, dem Werkbildner und dem Nachbildner (z. B. dem Maler)<sup>12</sup> unterscheidet, geht Aristoteles über Platon hinaus: Den Wesensbildner gibt es bei ihm nicht. Die Form / das Wesen ist nicht getrennt vom existierenden Einzelding, und damit ist schon die Einheit von Unterschiedenem, die Einheit von Einzelnem und Allgemeinen im konkreten Ding ausgedrückt.

In der *Metaphysik* geht Aristoteles noch einen Schritt weiter: „Alles wird gewissermaßen aus „Gleichnamigen“.“<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Ebd.; I.W. Rath übersetzt: „Homonym wird genannt, was nur den Namen gemeinsam hat, der zum Namen gehörige Ausdruck aber ist, was das Wesen betrifft, ein anderer. Zum Beispiel ist sowohl der Mensch als auch der auf einem Bild gezeichnete Mensch ein Lebewesen. Einzig der Name ist da gemeinsam, der zum Namen gehörige Ausdruck aber ist, was das Wesen betrifft, ein anderer. Wenn nämlich jemand angeben möchte, was es für jedes von beiden bedeutet, Lebewesen zu sein, so wird er für jedes von beiden einen eigenen Ausdruck angeben.“ Aristoteles; *Die Kategorien*, Übersetzt und herausgegeben von Ingo W. Rath, Stuttgart 1998, 1 a, S. 7. Allein dass Rath sich genötigt sieht, vom „zum Namen gehörigen [!] Ausdruck“ als Übersetzung anzugeben, widerspricht der bloßen Zufälligkeit einer Benennung, ganz unabhängig von der Besonderheit des Beispiels, das eben keine bloße Laugleichheit von gänzlich Verschiedenen ausdrückt. Dennoch ist diese Übersetzung im Gegensatz zur obigen noch weniger geeignet, ontologische Implikationen zu entdecken.

<sup>12</sup> An der berühmten Stelle in Platons *Politeia* (Buch X, 597 d) unterscheidet Platon; den Wesensbildner, vom Werkbildner und vom Nachbildner – am Beispiel eines Artefakts, 1. das Bettgestell an sich, 2. das besondere Bettgestell, das ein Handwerker nach dem Vorbild des „EINEN wahrhaften Bettgestells“ gezimmert hat, und 3. das gemalte Bettgestell, sind doch gleichnamig als „Bettgestell“, das einerseits unterschiedlichen Wesens ist und dann aber auch wieder nicht; denn auch das „gemalte“ Bettgestell ist als Bettgestell erkennbar, auch wenn es nicht als Bettgestell brauchbar ist, weil es eben nur „gemalt“ ist.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, hrsg. v. H. Seidl, Hamburg 1980, 1034 a.

Die Aristotelische Lösung (– auf das Problem, wie das Wesen zu bestimmen sei –) im VII. Buch der *Metaphysik* fasst das Sein des Allgemeinen im Einzelnen als prozessual. Schon in der *Physik* heißt es: „Für uns dagegen soll die Grundannahme sein: *Die natürlichen Gegenstände unterliegen entweder alle oder zum Teil dem Wechsel.*“<sup>14</sup>

Allein die Bestimmung des Prozesses der Entstehung von artbestimmten Einzelnen lässt (zunächst) die Aporien der Platonischen Ideen vermeiden. Für die begriffliche Darstellung solcher Prozesse greift Aristoteles auf eine Analogie zurück. Die Prozesse, deren Resultat Artefakte sind (Arbeitsprozesse, Prozesse handwerklicher Tätigkeit), nutzt Aristoteles zur Darstellung der Prozesse, die artbestimmtes Einzelnes – „was wir im strengsten Sinne als Wesen bezeichnen“<sup>15</sup> – zum Resultat haben. Sowohl Lebensprozesse (noch ungeschieden nach Selbsterhaltung und Arterhaltung) als auch Prozesse der Herstellung von Artefakten sind gemäß der aus den *Physik*-Vorlesungen zitierten Vier-Ursachen-Lehre als formbestimmt, materiebestimmt, bewegungsbestimmt und zweckbestimmt zu denken. Nur wenn Form und Materie, Zweck und Bewegung Prinzipien sind, gerät die Erklärung von Prozessen nicht in einen Regress. Noch unabhängig vom Unterschied zwischen Artefakten und Naturprodukten betont Aristoteles mehrfach das „Ungeworden-Sein“ der Form.<sup>16</sup> Auch der Künstler/Handwerker macht nicht die Form, sondern realisiert die Form im Stoff. Dieses Ungeworden-Sein der Form steht für „Nicht-aus-anderem-geworden-Sein“, denn wäre die Form aus Anderem geworden, müsste dieses Andere Bestimmtes sein; wäre es Bestimmtes, d.h. Konkretes, im Stoff realisierte Form, wäre der Regress offenbar. Bereits Platon nutzte dieses Argument – bezeichnenderweise auch mit dem Hinweis auf die handwerkliche Tätigkeit.<sup>17</sup> Mit diesem Argument, dass für das Entstehen und/oder das Erhalten von etwas, notwendig etwas angenommen werden muss, das selbst ungeworden ist, im Sinne von „nicht aus anderem Geworden ist“, erscheint das „Gleichnamige“ wieder.

„Aus dem Gesagten ist auch klar, dass alles gewissermaßen aus Gleichnamigem entsteht, wie das, was durch die Natur entsteht, ähnlich wie z. B. das Haus aus einem Hause bzw. durch die Vernunft (denn die Kunst ist die Form) oder aus einem gleichnamigen Teile oder aus etwas, das einen Teil enthält, falls es nicht akzidentell entsteht. Denn die Ursache der Erzeugung ist der erste wesentliche Teil [...] denn der Same bringt (etwas) in der Weise hervor wie (der Künstler) das Kunstwerk. Er hat nämlich die Form dem Vermögen nach in sich, und dasjenige, wovon der Same ausgeht, ist in gewisser Weise ein Gleichnamiges.“<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Aristoteles, *Physik*, übers. u. hrsg. v. G. Zekl, Hamburg 1987, 185 a. Ein solches prozessual gedachtes Seiendes sei das Wesen, sei das Sosein eines Seienden, das das gesuchte Subjekt einer möglichen Bestimmung ist. Es ist Resultat der Argumentation.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Met.*, 1032 a.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Met.* 1034 b, S. 39; 1039 b.

<sup>17</sup> Platon, *Politeia*, a. a. O. Vgl. auch das Aristotelische Argument, warum es nur 'einen' Himmel geben kann. *Met.*, 1074 a.

<sup>18</sup> Aristoteles, *Met.* 1034 a. Es muß überraschen, wenn der kenntnisreiche und detaillierte Kommentar von Frede und Patzig in der Erläuterung dieser Passage ohne Hinweis auf Aristoteles, *Kategorien* 1 a die Bedeutungsunterschiede von Homonymie und Synonymie verwischt. „1034<sup>a</sup>22 *aus einem Gleichnamigen* „ὁμόνυμον“ hat hier seine im Griechischen gewöhnliche Bedeutung, in der sich der Ausdruck allein auf die bloße Gleichnamigkeit bezieht, nicht aber die bei Aristoteles übliche engere Bedeutung, nach der zwei Dinge homonym sind, wenn sie zwar dieselbe Bezeichnung tragen, diese Bezeichnung aber nicht in derselben



An diesem Aristotelischen Modell wird deutlich, was warum als Gleichnamiges benannt wird. Im Gleichnamigen wird auf den notwendigen Unterschied von Ideellem und Realisiertem, von An-sich-Seiendem und Verwirklichtem und damit auch auf die Akt/Potenz-Lehre angespielt; genau diese Seite am Begriff des Gleichnamigen interessiert Hegel. Der antizipierte Zweck der handwerklichen Tätigkeit ist als Form wirklich in der Seele des Handwerkers<sup>19</sup> als Voraussetzung des Arbeitsprozesses und dennoch nur ideell,<sup>20</sup> weil noch nicht im Material realisiert, insofern sind der zu schreinernde Tisch und die im Holz realisierte (Tisch-) Form gleichnamig. Entsprechend ist für Aristoteles dasjenige, wovon der Same ausgeht in gewisser Weise ein Gleichnamiges zum konkreten Lebewesen, das als artgleiches Exemplar aus ihm werden kann.<sup>21</sup>

Mit der Lösung, dass nämlich das vorausgehende Vollendete (Wirkliche) Ursache des Entstehens, Ursache der Bewegung (in substantiellem Sinne) ist, ist zwar die

---

Weise auf sie zutrifft. Statt „ὁμώνυμον“ in der hier vorliegenden allgemeineren Bedeutung verwendet Aristoteles selbst bezeichnenderweise gelegentlich auch „συνώνυμον“ (vgl. Λ3, 1070<sup>a</sup>5). Der gewöhnliche griechische Sprachgebrauch unterscheidet nicht zwischen „ὁμώνυμον“ und „συνώνυμον“, und auch Ps.-Alexander setzt in seinem Kommentar zu dieser Stelle ohne weiteres „ὁμώνυμον“ mit „συνώνυμον“ gleich.“ M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles, Metaphysik Z', Zweiter Band, Kommentar*, München 1988, S. 158. Mit dieser Definition von homonym, die ohne den Hinweis auf die Kategorienschrift auskommt, scheint es in das Belieben der Kommentatoren zu fallen, wann Aristoteles auf den „im Griechischen gewöhnlichen Sprachgebrauch“ zurückgreift und wann auf den eigenen „engeren“. Das sachliche Problem im „Gleichnamigen“ ist damit verschüttet. Dass Frede und Patzig die Homonymie der *Kategorienschrift*, a. O., S. 72, erwähnen, ändert nichts an diesem Vorwurf.

<sup>19</sup> F. Schiller: „Den schlechten Mann muß man verachten,/Der nie bedacht, was er vollbringt./Das ist ja, was den Menschen zieret/und dazu ward ihm der Verstand,/Daß er im innern Herzen spüret,/Was er erschafft mit seiner Hand.“ *Das Lied von der Glocke*, S. 430; K. Marx exakter und prosaisch: „Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß, er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut.“ *Das Kapital I*, MEW 23, S.193.

<sup>20</sup> Die paradoxe Formulierung „wirklich.. und doch nur ideell“ ist durch eine entsprechende Aristotelesformulierung gedeckt. „... bei dem Begriff aber kann kein Vergehen stattfinden, weil auch kein Entstehen (denn nicht das Haus-sein entsteht, sondern die Existenz dieses bestimmten Hauses), sondern ohne Entstehen und Vergehen sind die Begriffe und sind nicht;..“ Aristoteles, *Met*, 1039 b. Damit sind die Begriffe und sind nicht, oder ausführlich: Die Begriffe sind selbst ohne Entstehen und Vergehen und doch sind sie nur in Relation auf das, was sie nicht sind – nämlich Entstehen und Vergehen. Und solch ein Verhältnis ist nur mit dem Begriffspaar ‚ideell und reell‘ zu denken.

<sup>21</sup> Das was hier (nur) „in gewisser Weise ein Gleichnamiges“ ist, aus dem etwas hervorgeht, wird im XII. Buch unter Beibehaltung des Beispiels schärfer gefasst: „Denn der Same geht aus anderem, ihm selbst vorausgehenden Vollendeten hervor, und das erste ist nicht der Same, sondern das Vollendete; man würde z. B. vom Menschen sagen, dass er früher sei als der Same, nämlich nicht von dem Menschen, der aus diesem Samen wird, sondern von einem anderen, aus welchem der Same hervorgegangen ist.“ (Aristoteles, *Met*. 1073 a, vgl. auch VII. Buch: „als Eigentümlichkeit des Wesen muß man unter diesen herausheben, daß notwendig ein anderes in Wirklichkeit existierendes Wesen vorher vorhanden sein muß, welches hervorbringt; z. B. ein [bestimmtes. H.-G. B.] Lebewesen, wenn ein [artgleiches anderes, H.-G. B.] Lebewesen entsteht.“ Aristoteles, *Met*. 1034 b, S. 39.) Mit dieser komplementären Bestimmung wird ebenfalls am Unterschied von „Ideellem und Reellem“ (Verwirklichtem) festgehalten. Das An sich seiende, i. S. des Möglichen, des Zu- Verwirklichenden, setzt das vollendete Wirkliche voraus. Allein in der Doppeldeutigkeit: alles entsteht aus „gleichnamigem“ und/oder aus „wesensgleichem“ (Aristoteles, *Met*. 1070 a: „Ferner, jedes Wesen wird aus einem wesensgleichen (es sind nämlich sowohl die natürlichen Dinge Wesen als auch die übrigen).“ Bonitz/Seidl übersetzt hier „συνώνυμου“ als „wesensgleich“, S. 239.), ist der unvermittelbaren Transzendenz der Prinzipien nach Platon widersprochen. Das Wirkende, das Verwirklichende ist immanent!

aporetische Konstruktion der Ideen aufgelöst, jedoch verstrickt sich Aristoteles sogleich in weitere Aporien. Weil er das Allgemeine als Wesen abweist,<sup>22</sup> hat er das Problem, dass alle Artbegriffe von gleicher komprehensionaler Distanz sind.<sup>23</sup> Aristoteles weigert sich – nicht ohne Grund –, eine substantielle Bestimmtheit der über den Arten stehenden Gattung affirmativ zu behaupten, weil dem Gattungsbegriff nicht ein Prozess korrespondiert wie dem Artbegriff der Arterhaltungsprozess.<sup>24</sup> (Ein Mensch erzeugt einen Menschen, ein Pferd zeugt ein Pferd aber nicht: Ein Lebewesen zeugt ein Lebewesen!)

Jetzt aber die Aporie: Würde dagegen völlig auf Gattungsbegriffe verzichtet, fiel der Syllogismus zusammen. Für die Konstruktion von Schlüssen und damit auch für die systematische Verknüpfung von Urteilen, die doch ein notwendiges wenn auch nicht hinreichendes Merkmal der Wissenschaft ist, sind Gattungsbegriffe vorauszusetzen. Und dennoch bleibt ohne den Nachweis der affirmativen Gattungsbestimmtheit die notwendige und allgemeine Geltung eines Schlusses nur hypothetisch. Dieses Dilemma, nicht auf den Syllogismus verzichten zu können, aber Gattung, das Allgemeine, dem Inhalt nach nicht begründen zu können, zeigt das sachliche Problem.<sup>25</sup>

Resultat: Damit setzt bereits Aristoteles voraus, daß die Welt der seienden Gegenstände – die ihrem Wesen nach zu bestimmen sind und ihrem Wesen nach an sich selbst bestimmt sein müssen – nicht allein aus Gegenständen besteht, die von Natur aus sind (bzw. von Natur aus geworden sind); sondern es auch Artefakte geben muß!

Gegen seine Absicht hat Aristoteles so zwei seiende Gattungen (Gattungen im strengen Sinne, also das, was nicht wiederum Arten einer noch höheren Gattung sein können) zugestanden, die Artefakte und die Naturprodukte (Lebewesen). Wenn aber zur Bestimmung der Gegenstände der ersten Natur Gegenstände bestimmt werden müssen, die nicht aus Natur – und das was nicht aus Natur ist, ist Resultat der zweiten Natur, (sowohl Platon als auch Aristoteles griffen auf das Modell der handwerklichen Tätigkeit zurück – es geht auch gar nicht anders!!) – entstanden sind, dann wäre – so kann Hegel zu recht schließen – der Begriff der ersten Natur selbst Resultat des Tuns der Seele, des Bewusstseins.<sup>26</sup> Für Hegel ist dieser Begriff der ersten Natur als Resultat des Tuns der Seele damit zugleich die Wirklichkeit der ersten Natur, denn erst als Resultat der Realisation der Freiheit<sup>27</sup> ist erste Natur für das Bewusstsein

---

<sup>22</sup> Vgl. Aristoteles, *Met.*, 1038 b, 1041 a, 1053 b.

<sup>23</sup> Vgl. P. Bulthaup, *Idealistische und materialistische Dialektik*, in: P. Bulthaup, *Das Gesetz der Befreiung*, hrsg. vom Gesellschaftswissenschaftlichen Institut Hannover, Lüneburg 1998, S. 129 ff.

<sup>24</sup> „Denn außer dem Wesen und den anderen Kategorien gibt es keine allgemeinen Gattungsbegriffe.“ Aristoteles, *Metaphysik*, 1070 b. (S. 241/242).

<sup>25</sup> Das Dilemma erklärt auch den heutigentags rätselhaften Aristotelischen Gebrauch von Synonym. Für Aristoteles ist Gattungsbegriff synonym für die unter ihm stehenden Arten, die gegenwärtige Bedeutung von „synonym“ dagegen steht für verschiedene Ausdrücke gleicher Bedeutung. Vgl. Aristoteles, *Kategorienschrift*, 1 a.

<sup>26</sup> Das kann als der Grund dafür angesehen werden, dass Aristoteles bei der Charakterisierung der Artefakte als Wesen schwankt.

<sup>27</sup> Schon ein einfacher Arbeitsprozess ist nur unter Rückgriff auf einen Begriff von Freiheit zu bestimmen. Vgl. Bensch, *Vom Reichtum der Gesellschaften*, Lüneburg 1995, S. 12 ff.

wirklich. Jenseits dieser Bestimmung kann es nach Hegel keine Bestimmtheit geben. Und deswegen löst Hegel alles in Geist, in Kultur und in zweite Natur auf.

Das „Gleichnamige“ ist Einheit der Unterschiede; ist Unterschied, der keiner ist, als Prozess und schon mit Aristoteles, Einheit von Einzelem und Allgemeinem, ideellem / reellem, Möglichkeit und Wirklichkeit.

Während Aristoteles den Widerspruch unvermittelt stehen lässt: zwei seiende Gattungen annimmt, obwohl es nach ihm noch nicht einmal eine seiende Gattung geben kann; weil der Begriff der Gattung widerspruchsvoll ist, nutzt Hegel genau diesen Widerspruch im Begriff der Gattung, um Entgegengesetztes zu vereinigen. Denn im Begriff des Gleichnamigen sind für ihn Mögliches und Wirkliches, Ideelles und Reelles, Substanz (der höchste Begriff des Realismus) und Subjekt (der höchste Begriff des Nominalismus) *auch ununterschieden* sind.

Dass die Bestimmtheit der ersten Natur nicht in diesem Begriff aufgeht, (dass Begriff und Gegenstand eben doch nicht identisch sind!) darauf beharrt Aristoteles, darauf beharrt Kant und darauf beharrt Marx und in dessen Folge Horkheimer (und Adorno)!

Es wird die Bestimmtheit der Materie /des Materials betont, die nicht erkannt werden kann und dennoch nicht zu leugnen ist. Diese An-sich-Bestimmtheit bleibt Grundlage der weiteren wissenschaftlichen Entdeckungen, so wie trotz weiterer Entwicklung der Natur- und Materialwissenschaft eine weitere Bestimmtheit der Natur sich stets von Neuem wieder entgegenstellt.

Mit der Argumentation mit *dem* Gleichnamigen ist bei Hegel aber alles dem Selbstbewusstsein<sup>28</sup> untergeordnet. Und damit vorgreifend: Erst diese Interpretation, die philosophiehistorische Gestalten des „Gleichnamigen“ heranzitiert, kann das berühmte Hegel-Wort aus der Vorrede der *Rechtsphilosophie*: „was wirklich ist, das ist vernünftig“<sup>29</sup>, mit Argumenten kritisieren. Ist das Wirkliche nicht allein das Vernünftige, entsteht eine Forderung, die eine Philosophie, die nur bei sich selbst bleibt, nicht erheben kann!

---

<sup>28</sup> Vgl. Hegel, *PhdG*, S. 101.

<sup>29</sup> Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden, Bd. 7, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt/M. 1970, S. 24.

(Página deixada propositadamente em branco)

João Lopes Alves  
Lisboa

## DO MUNDO NATURAL AO MUNDO ÉTICO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

### Resumo

*Procura-se nesta exposição contrastar algumas figuras conceptuais da ‘Fenomenologia do Espírito’, nomeadamente a “luta de vida ou de morte pelo reconhecimento” e a relação “Senhoria / Servidão”, ao sentido da oposição “Estado de Natureza / Estado Civil” que percorre activamente o pensamento antropológico-político da modernidade. Esquematizam-se as discrepâncias que contrapõem o argumentário hegeliano à tradição racionalista moderna.*

### Abstract

*Our presentation is related with the contrast between some conceptual figures of the ‘Phenomenology of Spirit’ (namely the “Life / Death Struggle for Recognition”, as well as the “Lordship / Bondage relation”) and the meaning of the “State of Nature” / “Civil State” opposition, which is present actively along the Modern’s anthropological–political Thought. The presentation draws an outline of the discrepancies separating the Hegel’s argument from the Modern Rationalist Tradition.*

Nos percursos experienciais da Consciência que se apresentam na *Phänomenologie des Geistes* <PH.G.>, a passagem do estágio de ‘Consciência Sensível’, involucrada nas realidades animais do homem, à “Consciência de Si” – a auto-consciência <Selbstbewusstsein> que o agulhão do Desejo <Begierde>, enquanto sentimento de uma carência e anseio do seu preenchimento, desperta como acção e a Palavra manifesta como revelação<sup>1</sup> – essa passagem, digo, marca no discurso hegeliano a emergência de uma “segunda natureza”, se assim quisermos chamar ao meio ambiente da *inquiétude* de uma reflectida liberdade humana que, pela história das suas obras, rompe a monotonia

---

<sup>1</sup> “L’homme est conscience de Soi. Il est conscient de soi, conscient de sa réalité et de sa dignité humaines, et c’est en ceci qu’il diffère essentiellement de l’animal, qui ne dépasse pas le niveau du simple Sentiment de soi. L’homme prend conscience de soi au moment où – pour la “première” fois – il dit: “Moi”. Comprendre l’homme par la compréhension de son “origine”, c’est donc comprendre l’origine du Moi révélé par la parole” (A.Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1971 2, Paris, Gallimard, p. 11).

a-histórica da condição animal. A partir daqui, Hegel vai desenhar um ‘puzzle’ de figuras ideais, movidas pelo característico movimento hegeliano de “superações” em cadeia, mas nas quais nunca se faz tábua rasa do que é “superado”<sup>2</sup>. Num bosquejo, de um esquematismo extremo, dos “momentos”<sup>3</sup> dessa dialéctica, temos que:

- da Consciência Sensível surge a Consciência de Si;
- a Consciência de Si constitui a subjectividade;
- o conflito das subjectividades opostas introduz nos cenários de interacção dos entes humanos os avatares da “luta de vida ou de morte”;
- a “luta de vida ou de morte” convoca a “luta pelo reconhecimento”;
- a “luta pelo reconhecimento” condensa na célebre contraposição de “Senhoria” vs. “Servidão” <Herrschaft / Knechtschaft>.

Lembro que vários tradutores e intérpretes de Hegel preferem verter o binómio “Senhor/”Servo” por “Amo” e “Escravo”, uma formulação alternativa de uma retórica algum tanto dramática, a entender numa perspetivação pluridimensional metafórica que exorbita da simples expressão histórico-empírica daquelas categorias. Depois, a caminhada das reconstituições hegelianas prossegue na Ph.G. por mais umas centenas de páginas, como se sabe, que, dotadas de uma intensidade de ideias e de estilo verdadeiramente única, logram encadear um registo pungente de emoção a um registo cogente de razão<sup>4</sup>. É no conspecto desta progressão de uma magnitude e complexidade de catedral gótica que se joga a compreensibilidade da transição do que podemos designar (Hegel designou-o) por selvajaria do mundo natural dos humanos para o estádio ético-jurídico como norma do que os divide e os une nos intercâmbios de conflito e de cooperação.

Voltarei adiante à diluição das “figuras do Espírito” que deixo agora simplesmente arroladas. Para já, interessa-me sublinhar que, perante o feixe de referências ao complexo processo de hominização do animal-homem, é grande a tentação de, no trabalho de exegese, se associar a arquitectónica temática de Hegel ao dispositivo formado pelo par ordenador “Estado de Natureza” / “Estado Civil”, trabalhado pelos autores do jus-naturalismo racionalista da modernidade, e realmente, muito embora sobre dúvidas acerca da pertinência da operação, houve intérpretes qualificados que não se privaram de o fazer.

Certo é que, contemplando consideráveis e subtis variações de autor para autor, mas sem prejuízo de uma comum inspiração, a poderosa máquina de pensamento do

---

<sup>2</sup> Refiro-me ao movimento dialéctico de *Aufheben*, vocábulo-conceito que, como tem sido glosado copiosamente na literatura de comentário, Hegel usa com a ambivalência semântica de poder significar, em simultâneo, fazer cessar ou abolir (elemento da negatividade) e conservar ou guardar (elemento da positividade): cf. *Wissenschaft der Logik*, ed. Moldenhauer & Michel, 1986, Frankfurt a.Main, Suhrkamp Vg., p. 113-4.

<sup>3</sup> Utilizo o termo “Momento” na acepção do idiolecto hegeliano: condensação lógico-histórica de um fenómeno, ou série de fenómenos, dotado de relevância específica nos percursos da realidade efectiva < *Wirklichkeit* > das coisas (“Cada momento, por isso que é momento da essência, deve por seu turno apresentar-se como essência”: Hegel, Ph.G., ed. Hoffmeister, p. 259).

<sup>4</sup> “It was Hegel’s peculiar gift to be able to show that we feel intensely when we think, that our whole being can be involved in this activity”, J. Shklar, *Freedom and Independence. A study of the Political Ideas of Hegel’s Phenomenology of Mind*, 1976, Cambridge, CUP, p. 5.

jus-naturalismo racionalista moderno explorou a dinâmica da oposição natureza / civilidade como chave de decifração da “origem” do que é verdadeiramente humano no homem. Trata-se de uma questão que se tornara realmente fundamental para as correntes racionalistas, seja na sua dimensão antropológica, seja na dimensão política, uma vez batido em brecha na batalha das ideias o monopólio ideológico das explicações de matriz religiosa.

Mas existirá efectivamente uma genuína permeabilidade temática entre a maneira de Hegel pensar a transição da animalidade à civilidade e a oposição moderna que contrasta “estado de natureza” e “estado de sociedade” ? Julgo que não, como procurarei sustentar a seguir. De qualquer modo, vale a pena demorarmo-nos na questão, e não só como contributo para o entendimento do que está em jogo na Ph.G.; provavelmente, deveríamos chamar também ao debate o sentido do inteiro sistema de ideias de Hegel, se não alguma coisa do que, no problema, ainda interpela a nossa actualidade. Porém, não faz parte do programa do meu estudo semelhante extensão. Mantereí a focagem sobre o contraste modernidade/ Ph.G. e, ainda assim, num registo muito sumário. É o que me proponho trazer à vossa apreciação.

\* \* \*

Começarei por um esquisso das grandes linhas do argumento dos modernos. A atenção será concentrada no *problema* a que tentaram dar resposta.

Direi, simplificando extremadamente as coisas, que o problema de raiz do pensamento racionalista moderno se reporta ao paradoxo que as antropologias iluministas foram chamadas a resolver, uma vez postulado o axioma de que o “estado de natureza” originário de todos os homens “consiste num estado de perfeita liberdade” (passo a citar de uma passagem exemplarmente clara de John Locke), entendendo-se por liberdade a auto-regulação das condutas <freedom to order their actions> e a plena disponibilidade dos seus bens e da pessoa própria <their possessions and persons>, “com sujeição apenas aos constrangimentos advindos das leis da natureza”, sem dependência alguma de vontades alheias (cf. Locke, *Segundo Tratado*, II, 4).

Mas se assim é, se assim se deixa entrever a natureza originária do homem (e neste contexto há que tomar a palavra “natureza” no sentido forte de seu núcleo permanente e invariável), como explicar então – e, sobretudo, como *legitimar* à luz da razão – o surgimento e a perenidade dos factos de *dominação* e *dependência* que caracterizam os agrupamentos humanos e, paralelamente, abrem caminho a conflitos interiores da consciência individual, aqueles conflitos que são “invisíveis”, para usarmos uma expressão de Kant? Este, o problema.

Sabe-se bem que no plano antropológico-político que é onde se debate o principal das questões colectivas do mando e da obediência, uma tentativa de solução passou pela revalorização da antiga ideia de Contrato Social: os “factos” do poder sobre outrém explicam-se e legitimam-se se, e somente se, os indivíduos membros das sociedades humanas forem tidos por consentirem, eles próprios, no exercício da liberdade originária que se supõe ser a sua natureza, em se associarem e em aceitarem os constrangimentos normativos da associação. A situação assim ficcionada para os sujeitos das colectividades

humanas<sup>5</sup> aproximar-se-ia da noção de “servitude volontaire” que Etiénne de la Boétie detectou, no século XVI, como o enigma por resolver da condição política dos homens<sup>6</sup> e que virá a ser retomada no pensamento jurídico-político de Jean-Jacques Rousseau, para quem o grande problema da política consistia não em se justificar o mando, como era tradicional na teoria, mas em compreender porque se obedece voluntária e duradouramente aos que mandam<sup>7</sup>.

Podemos admitir, sem controvérsia, ou assim o julgo, que a peça de carneira da mundivivência moderna subjacente à ideia de Contrato Social gira em torno do mencionado par “Estado de Natureza” / “Estado Civil”. Victor Goldschmidt destrinçou luminosamente, num monumental estudo sobre Rousseau<sup>8</sup>, os grandes traços do binómio: na relação com o “Estado de Sociedade”, ou “Civil”, o fundamental e ambíguo “Estado de Natureza” (e digo “ambíguo” porque oscila recorrentemente entre o registo histórico-empírico das “origens” e um registo conjectural de “natureza das coisas”), comparece como *etiológico* (sai-se da “natureza” para a “civilidade” na perspectiva de se superar os riscos e carências de toda a ordem associáveis ao “status naturalis”), como *paradigmático* (é no “Estado de Natureza” que mergulham as raízes do “Estado de Sociedade”) e como *exegético* (“é porque se quer compreender, e fazer compreender, a origem e fins da sociedade que se remonta ao “Estado de Natureza”: Goldschmidt 1974).<sup>9</sup>

É muito significativo do sentido da trajectória do pensamento moderno que, procurando fazer render na análise metafísica procedimentos operativos postos à prova com êxito na análise das realidades físicas, os seus autores mais emblemáticos (ocorre imediatamente relevar o pensador inaugural da modernidade antropológico-política que foi Thomas Hobbes) se esforcem por isolar pontos de partida simples para a teoria *mediante abstracção das complexidades envolventes*.

Desta maneira, os filósofos modernos, e isto quaisquer que sejam as variantes ideológicas que separam um Hobbes de um Pufendorf, de um Locke, de um Thomasius, e todos de um Kant ou de um Fichte, convergem em partir das complexidades da intersubjectividade para as reduzirem, por sucessivas operações de decantação mental, a uma simplicidade originária nuclear. Podemos concluir, em suma, que o argumentário moderno aponta

---

<sup>5</sup> Cf. em Kant a noção de “contrato social” como “simples ideia da razão”: “... neste contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares ou privadas num povo numa vontade geral e pública..... não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um *facto* (e nem sequer é possível pressupo-lo).... é uma *simples ideia da razão*, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão como se tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade” (“Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”, 1793, em *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, trad. A. Morão, 1988, Lisboa, Edições 70, p. 82-3). Sobre as questões da ideia de ‘Contrato Social’, permito-me remeter para o meu livro, *Ética & Contrato Social (Estudos)*, 2005, Lisboa, Edições Colibri.

<sup>6</sup> E. de la Boétie, *Le Discours de la Servitude Volontaire*, 1993 (1576), Paris, Payot.

<sup>7</sup> Cf. em J.J. Rousseau principalmente o Livro I de *Du Contract Social ou Principes du Droit Politique*, 1762, em *Oeuvres Complètes*, vol.III, org. Gagnebin & Raymond, 1964, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.

<sup>8</sup> V. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique. Les principes du système de Rousseau*, 1974, Paris, Vrin.

<sup>9</sup> V. Goldschmidt, *idem*, p. 185.



baterias à depuração dos véus da acidentalidade, da convenção, das ilusões da “falsa consciência”, afim de apreender o núcleo fundamental daquilo que o homem realmente é. Numa palavra: *a sua natureza*. Deste núcleo se deduzem depois razões de compreensão da origem do “Estado Civil”, outrossim de legitimação do seu traçado político, frequentemente associada a juízos de condenação crítica e a projectos de reforma ou de revolução, se e enquanto divergisse da imagem reivindicada para a natureza humana.

\* \* \*

Ora, o pensamento de Hegel é estranho ao essencial da álgebra hipotético-dedutiva de significações que acabámos de esboçar. Não que minimize a importância crucial da modernidade nos percursos da história humana. Pelo contrário, um dos grandes tópicos da filosofia da história de Hegel centra-se, justamente, na ênfase dedicada ao potencial de novidade do “direito da liberdade subjectiva” que “in-forma” o pensamento dos modernos. A emancipação moderna do *indivíduo* como referencial por excelência do Direito e dos direitos opõe-se, como se sabe, às unidades substanciais da eticidade antiga, em termos que Hegel qualifica de “o princípio efectivo universal de uma nova forma do mundo” (Hegel, 1973-4).<sup>10</sup> Do que realmente se afasta o pensamento de Hegel diz respeito à *directão* do *iter* dialéctico da animalidade primordial do homem para a civilidade societária que os pensadores modernos abordaram com recurso a uma tensão bipolar simplificadora entre “Estado de Natureza” e “Estado Civil”. Brunetière sintetizou expressivamente a diferença ao sublinhar que Hegel contraria a orientação dominante dos modernos por contrapor ao “universalismo de abstracção” destes um “universalismo de composição” (*apud* cit. em Hyppolite, 1947)<sup>11</sup>. Em linguagem mais técnica, digamos que a progressão da dialéctica hegeliana é pensada num registo, não analítico ou hipotético-dedutivo, mas de desenvolvimento intrínseco da sua complexidade.

Essência e manifestação (fenómeno) não são isoláveis em Hegel, como observou Hyppolite, acrescentando que é da essência da essência manifestar-se e é da essência da manifestação manifestar a essência<sup>12</sup>.

Captar uma coisa na outra, ou a objectivação do Espírito na multiplicidade das formas de vida, tal é a tarefa da “Ciência Filosófica”<sup>13</sup>. A filosofia hegeliana visa compor

---

<sup>10</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1820, em “Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818-1831”, org. K.H. Ilting, vol.II, 1973-4, Estugarda-Bad Cannstatt, Frommanns-Holzboog, § 124.

<sup>11</sup> J.Hyppolite, *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*,1947 Paris, Librairie Marcel Rivière, p.54. O primeiro grande texto hegeliano de contestação à metodologia *more geometrico* do pensamento ético-político dos modernos foi o famoso artigo sobre as maneiras de tratar cientificamente o Direito Natural, publicado no “Jornal Crítico de Filosofia”, em 1802. Sobre o tema em geral, cf. na literatura portuguesa, E. Balsemão Pires, *Povo, Eiticidade e Razão. Contributos para o estudo da filosofia política de Hegel*, 2006, Lisboa, IN-CM vol. I, p. 27 ss.

<sup>12</sup> J. Hyppolite, *idem*.

<sup>13</sup> Hegel: “A filosofia é a ciência objectiva da verdade, é a ciência da sua necessidade; é conhecer por conceitos, não é opinar nem deduzir uma opinião de outra”, *Introdução à História da Filosofia* (tr. P. Carvalho), 1952, Coimbra, ed. A. Amado, p. 27.

uma verdade sinfónica das coisas que interliga *animalidade, consciência individual, objectividade da história e obras do Espírito*, vista a história como o Espírito sob forma de acontecimento, assim escreverá Hegel na *Filosofia do Direito*<sup>14</sup>. Trata-se de um trajecto especulativo que procura a complexidade no aparentemente simples, e não, como os modernos, a simplicidade essencial nas aparências do complexo.

Como comentei noutro lugar, o *quid* da Filosofia deixa de ser o impossível apuramento do imperecível e do inalterável<sup>15</sup>, visado pelos modernos. Pelo contrário, num mundo experimentado como mudança, o que interessa é determinar aquilo que somos no *presente de experiência* que é onde a mudança ocorre. Para Hegel, a lógica do mundo torna-se uma *lógica de mudança* e o presente, ao invés de se deixar pensar como fundamento do mundo ou revelação originária das Luzes, é assumido como *produto ou resultado* de todo um devir histórico que o constitui naquilo que é e o explica. Hegel, “filósofo da história viva”<sup>16</sup>, autoriza-se, deste modo, a pensar a razão como história das suas próprias produções ou realizações, logo, pode pensar o saber da razão como *consciência do que acontece*. Salientou certamente o jus-filósofo Esteves da Silva que a filosofia de Hegel “não se pensa como uma origem, mas precisamente como um *resultado*. Quando ele [Hegel] afirma que o seu tempo é propício à elevação da Filosofia à Ciência, não é porque suponha, como os filósofos do século XVIII, que o seu pensamento representa um ponto de partida, mas, ao contrário, porque se pensa como um termo, um produto ou um resultado de todo o desenvolvimento histórico anterior”<sup>17</sup>. Por isso também, Hegel faz ao leitor – implicitamente na Ph.G. explicitamente em passagens de obras posteriores – o convite de que reconstitua ao nível da *sua* consciência as representações essenciais do *passado* (sobrevivo) da vontade humana, pois todos e cada um dos homens podem encontrar em si a capacidade de (se) auto-reproduzirem esses “momentos” do passado no presente da sua própria experiência. Vale por dizer que em cada indivíduo se contém o essencial da experiência humana na totalidade do acontecido que memória histórica e linguagem retêm em estado de latência naquilo que aí se exprima de universal da razão. Esta ideia, de inspiração muito renascentista, supõe em Hegel, desde logo, que mercê do poder selectivo de guardar e esquecer gerido pela memória, encontram fundamento a *compreensibilidade* e a *comunicabilidade* dos sujeitos humanos (a “comunidade instituída de consciências” apontada no Prefácio da Ph.G. como condição de possibilidade das virtualidades universais da razão). E, como premissa da universalidade, é chamável à colação a historicidade constitutiva do indivíduo humano, herdeiro a benefício de inventário do plurisecular trabalho da *Bildung* que vai fabricando “l’homme de l’homme”, na bela expressão de Rousseau, reassumível no *presente* das experiências vivas de cada sujeito singular.

---

<sup>14</sup> Hegel, *ib.*, § 346.

<sup>15</sup> J. Lopes Alves, *O Estado da Razão. Da ideia hegeliana de Estado ao Estado segundo a ideia hegeliana*, 2004, Lisboa, Edições Colibri, p. 72-3.

<sup>16</sup> Referência ao título de um dos livros de J.d’Hondt, *Hegel philosophe de l’histoire vivante*.

<sup>17</sup> J. Esteves da Silva, ‘Hegel e Marx. A dialéctica e o problema da inversão’, em AA VV, *Ideia e Matéria. Comunicações ao Congresso Hegel - 1976, 1978*, Lisboa, Livros Horizonte, p. 80.

A Ph.G. é, provavelmente, dentre as grandes obras de Hegel, aquela em que a composição discursiva da complexidade se impõe mais fortemente ao leitor, desdobrando-se por dimensões múltiplas. Nos temas da Ph.G. actuam em simultâneo, momento a momento do discurso, uma *dimensão histórico-descritiva*, uma *dimensão antropogenética* e a *dimensão filosófica* que, em fim de viagem de reflexão e leitura, visa capturar o valor de verdade que lateja no acontecimento e seus efeitos.

Para ilustrar a sobreposição de complexidades do pensamento hegeliano, a que tenho aludido, contrastando-a ao trajecto de simplificação dos modernos, regresso ao bloco temático que evoquei de entrada: “consciência sensível” do mundo animal, “consciência de si” e “luta de vida ou de morte”, “luta pelo reconhecimento”, “senhoria e servidão”.

Uma questão prévia à complexificação adensa a dificuldade dos problemas de interpretação, agravados por um discurso alusivo que em nada facilita a vida do leitor, pelo menos de quem não seja familiar com a história da filosofia, e daí que se chegasse a defender que a Ph.G. seria um livro literalmente ininteligível por não praticantes da “ciência filosófica”. Quanto à questão prévia, consiste na caracterização teórica das figuras que pontuam a exposição hegeliana: estaremos a contas com figuras da pura consciência individual, do foro psicológico portanto, como pretende p.e. George Armstrong Kelly<sup>18</sup>? Ou com elementos histórico-descritivos paradigmáticos, de vocação antropogenética (é a linha interpretativa explorada por Alexandre Kojève)<sup>19</sup>? Ou ainda, enquanto “ciência da experiência da consciência”<sup>20</sup>, perante uma hermenêutica de formações ideológicas alimentadas pelos percursos da história, tal sustentou Sergio Landucci<sup>21</sup>? Noutro registo, doutrinariamente hostil, um dos primeiros comentadores da Ph.G., Rudolph Haym, definiu-a como “uma história deformada pela psicologia transcendental e uma psicologia transcendental deformada pela história”.

O modo alusivo, quando, no limite, não é enigmático, usado por Hegel contribuiu, em muito, para abastecer um caudal de criticismo de incompreensões, ou mal entendidos interpretativos, designadamente os decorrentes de não se atender a que a complexidade sinfónica da Ph.G. *se forma de todas estas focagens heterogêneas em simultâneo*, como sugeri há pouco, com resultados aglutinados, no termo da progressão especulativa, pelo trabalho da “ciência filosófica”, imanente aos “momentos” determinantes da realidade humana, mas deve-se reconhecer que o discurso hegeliano acumula riscos de confusão que não são da exclusiva responsabilidade do interprete. No fundo, a peculiar lógica “fuzzy” que anima muito do pensamento hegeliano é inerente ao mundo a que se cola o pensamento e não propriamente ao pensamento que pensa o mundo, sendo um

---

<sup>18</sup> G.A. Kelly, ‘Hegel’s Lordship and Bondage’ em *Hegel’s Retreat from Eleusis*, 1978, Princeton, Princeton University Press.

<sup>19</sup> A. Kojève, *ib.*.

<sup>20</sup> De lembrar que o título principal de a *Fenomenologia do Espírito*, na 1ª edição de 1807, é “Sistema da Ciência”, aparecendo a epígrafe *Fenomenologia...* a designar a 1ª parte do “Sistema” e a 1ª parte da obra a ser identificada como “Ciência da Experiência da Consciência”.

<sup>21</sup> Cf. S.Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla “Fenomenologia dello Spirito”*, 1976, Florença, La Nuova Italia.

dos problemas que o filósofo Hegel enfrentou o de construir a linguagem adequada a exprimir a confusão.<sup>22</sup> Tentarei de seguida desenhar um esquema da marcha conceptual hegeliana que permita clarificar minimamente o cúmulo de complexidades do bloco dialéctico que culmina no par “Senhoria”/ “Servidão”.

Hegel começa por observar que o homem não se pode constituir e manter senão porque participa de uma realidade biológica animal. De um corpo, para designar sumariamente esta evidência.

*Um corpo sente.* De certo modo talvez seja tudo o que nós podemos dizer de útil filosoficamente sobre o nosso corpo originário. De facto, a relação da “consciência sensível” do corpo com os seus objectos dá-se na mais ingénua e imediata das formas, não se distinguindo ainda dos objectos. “Elle éprouve en elle tout l’univers dont elle est le reflet sans en avoir conscience, c.à.d. sans l’opposer à soi” (Hyppolite, 1970).<sup>23</sup> Para o homem, é a sua *condição necessária de existência* – os apetites, os desejos, representam experiências de um corpo e o homem vem originariamente ao mundo como corpo – mas *não suficiente de efectividade*<sup>24</sup> – a este nível o ente humano apenas *contempla* as coisas do mundo, deixa-se “absorver” nelas, mas não pensa a sua contemplação, menos ainda pensa o “Eu” contemplativo (Kojève, p.166). Que o sujeito da contemplação se diga “Eu” demanda algo mais do que uma operação passiva, unicamente reveladora daquilo que se sente. A essa coisa “a mais”, inscrita na realidade animal do homem, chama Hegel *Desejo*.

Por si só o Desejo abre espaço apenas a um “sentimento de si”. Mas que o homem experimente um desejo, mesmo simples, como comer p.e. porque sente fome, e *ganhe consciência desse desejo*, ganha necessariamente consciência de si: o desejo revela-se sempre como o *meu* desejo, para o nomear impõe-se servir-me da palavra “Eu” (Kojève). Podemos dizer que o homem é “chamado a si” pelo Desejo que o faz experimentar uma carência que requer satisfação. À linguagem compete revelar-lhe o chamamento.

O Desejo “in-quieta”, conduz à acção predadora e inovadora sobre o mundo. Ao passo que os desejos da esfera animal são predominantemente de *conservação da vida*, a emergência da “Consciência de Si”, constitutiva da subjectividade humana, transcende a pura conservação.

Hegel faz aqui a observação notável de que, no homem, o Desejo toma por objecto os próprios desejos. Enquanto polo de apetites naturais que se esgotam nas coisas que os saciam, o homem não excede o “sentimento de si”, apanágio da vida animal. É uma expressão vital só “superável” se ascender à “Consciência de Si” que o torna *sujeito para si e para os outros*. Ou seja, se e quando a esfera do Desejo investir

---

<sup>22</sup> A questão da “linguagem *de* Hegel”, envolvendo uma problemática inconfundível com a da “linguagem *segundo* Hegel”, é determinante para o melhor entendimento de alguns aspectos substanciais da filosofia hegeliana. Remeto, na literatura secundária, para os antigos estudos, que guardam actualidade e notável frescura intelectual, de Adorno, “Skoteinos, ou como ler Hegel”, incluído na colectânea *Drei Studien zu Hegel*, 1971, Frankfurt a.M., Suhrkamp Vg., e de Koyré, “Note sur la langue et la terminologie hégéliennes”, em *Études d’Histoire de la Pensée Philosophique*, 1971 (1931), Paris, Gallimard. Podem encontrar-se alguns desenvolvimentos breves do tema no meu livro supracitado na nota (15).

<sup>23</sup> J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, 1970, Paris, Aubier Montaigne, p. 84.

<sup>24</sup> Recorro à distinção hegeliana entre “Existência” (determinação imediata do real) e “realidade efectiva” ou “efectividade” <Wirklichkeit>, condensação racional do que manifesta o verdadeiramente real de alguma coisa, ou, em linguagem hegeliana, a unidade da essência e da existência.

no desejo de algo que transcenda o real dado, o mesmo é dizer algo que “negue” a originalidade animal. Ora, na dialéctica primária dos desejos e das coisas desejadas, a única “coisa” passível de negar a naturalidade das coisas, a única coisa não natural, é o próprio desejo: revelação de uma carência, consciência da presença de uma ausência, de qualquer coisa que não é a coisa desejada. *Experimentá-lo*, é a condição de que os apetites se convertam em Desejo, a carne se faça Verbo.

O advento da “Consciência de Si” activada pelo Desejo – numa palavra: *o homem* – introduz, assim, na economia do Desejo o único objecto não natural que é o próprio Desejo. Terá sido a primeira grande novidade humana relativamente ao horizonte dos desejos animais. Dela dirá Kojève, comentando este trecho hegeliano, que a história humana se fabrica de “Desejos desejados” (p.13). (Um parêntesis: se pensarmos que o Desejo intervém como a mola da hominização e da história e confrontarmos esta noção p.e. ao oposto ascetismo militante afirmado nos principais segmentos da espiritualidade oriental, que Hegel desvalorizou, quicá demasiado à superfície, talvez não seja abusivo ver no hegelianismo um dos resultados ou expressões do *activismo* caracterizador da civilização ocidental na relação do homem com a natureza e com os outros homens).

Porque os homens, para se descobrirem ‘homens’, têm de o descobrir no confronto com outros homens – em linguagem hegeliana, a “Consciência de Si”, despertada pelo Desejo, é “em si” e “para si” quando e porque é em-si e para-si aos olhos de outra “Consciência de si” – o enfrentamento das “consciências de Si” que se cruzam nos acidentes da vida propende, num primeiro movimento da consciência, a resolver-se em lutas de exclusão ou “negação” recíproca. Cada indivíduo humano ainda se não apresentou ao outro como “Consciência de Si”, nem o outro a ele, logo, estando seguro de si para consigo como absoluto monadológico de uma “Consciência de Si” singular e isolada, não está seguro do mesmo no outro que lhe aparece como simples coisa viva, nem o outro está seguro dele. Neste cenário, *o Outro surge como ameaça ou impedimento à satisfação do meu Desejo*. Para abolir a ameaça, ou remover o impedimento, “cada um tende à morte do outro” (Hegel, 1952).<sup>25</sup> Assim, “a relação das duas Consciências de Si encontra-se determinada de sorte que se põem à prova, a si mesmas e cada uma à outra, mediante uma luta de vida ou de morte” (*Idem*).

Na Ph.G., de conformidade à maneira alusiva da exposição, esta figura (como as demais, de resto) não tem adstrito na “origem” um referencial histórico preciso. De escritos posteriores, nomeadamente das lições de Filosofia da História, resulta, no entanto, com plausibilidade, que Hegel teve em mente a vivência dos povos então ditos selvagens (povos primitivos, numa terminologia mais actual), em particular as populações africanas, vistas num horizonte de incapacidade absoluta de ascender à “civilidade”, como se regista na recolha de textos que o compilador Hoffmeister intitulou *Die Vernunft in der Geschichte*.<sup>26</sup> Trata-se de um ponto de vista impropriedade, sob vários ângulos,

---

<sup>25</sup> Em *Phänomenologie des Geistes*, org. Hoffmeister, 1952, Hamburgo, edição de Felix Meiner, p.144 (p.128 na trad. portuguesa de Paulo Menezes, 2001, Petropolis, Editora Vozes, Parte I). Ressalvo que as traduções para português constantes da presente comunicação são de minha responsabilidade, excepto indicação explícita de outra versão.

<sup>26</sup> Na sua apreciação do mundo africano – mais precisamente, como ele próprio elucida desenvolvidamente, a, para os europeus, opaca África ao sul do Sahará – Hegel parte da concepção, muito hobbesiana, de que, sendo o “estado de natureza” um estado de “negação do direito absoluta e generalizada”, os povos africanos

mas abstenho-me de entrar em discussão contra opiniões excessivamente epocais de Hegel, de segunda mão aliás, muito dependentes nomeadamente da *Geografia* de Ritter. De qualquer jeito, a polémica seria hoje pouco mais do que estéril. Lembro apenas, como manifestação do registo agónico que perpassa em muita da Filosofia da História hegeliana, perturbando a serenidade de ajuízo, a lacuna denunciada num antigo artigo de Tran Duc Thao de que, com a ênfase posta nos horizontes de vida ou de morte, Hegel negligenciou por completo todas as formas de intercâmbio pacífico que abundaram nos agrupamentos primitivos (dom, trocas, festins rituais, etc.).<sup>27</sup>

Uma subsequente “experiência da consciência”<sup>28</sup> aparece com a transição da luta de extermínio para “a luta pelo reconhecimento” que cristalizará na relação “Senhor” / “Servo”. Um passo é dado, que podemos considerar gigantesco, na evolução do mundo natural dos homens para um mundo ético-jurídico de relações “civis”. Dir-se-á que a mudança carrega apenas uma considerável complexificação nos registos da ferocidade humana (afinal, os cenários da Justiça rodearam-se de práticas de uma crueldade aterrorizante), mas o estádio da “luta pelo reconhecimento”, que já se anunciara em germe na “luta de vida ou de morte”, concretiza uma diferença radical nos percursos do “Espírito”: se para os homens da luta de vida ou de morte a finalidade é *matar*, para o homem da luta pelo reconhecimento a finalidade é *subjugar*. (Ocorre-me, de passagem, citar que, falando da instituição da escravatura, Brecht observou, com a mordacidade habitual, pela boca de um dos personagens da sua novela *O negócios do Sr. Júlio César*, que um grande progresso na história da humanidade está associado à ideia de que se pode tirar dos homens vencidos algo mais do que as tripas).

Esta evolução liga-se ao carácter ideal do Desejo humano. Tal sublinhei atrás, o Desejo, enquanto humano, tem de próprio que incide sobre outro Desejo. Desejar o Desejo de outrém significa desejar que o “valor” que Eu sou, que Eu represento, constitua o “valor” desejado pelo Outro. Logo, o Desejo humano implica uma *pluralidade de desejos*. “Para que a Consciência de Si possa nascer do Sentimento de Si, para que a realidade humana se possa constituir no íntimo da realidade animal, é necessário que esta seja, essencialmente, uma realidade múltipla” (Kojève, p.13).

De facto, o homem surge na terra como participante de um grupo (horda, tribu, clã, etc.), o que nos reenvia a antiga noção de que a realidade humana é uma realidade

---

que nele se mantêm são de todo desprovidos de “sentimentos éticos”. Desta ideia, alimentada pelas precárias (e distorcidas) fontes de informação da época, o nosso filósofo conclui que a África profunda vive fora da História propriamente dita, sacudida tão somente por sucessões de acidentes convulsivos de uma atrocidade pavorosa, cujo descritivo Hegel nos não poupa (“quem quiser conhecer as manifestações mais horríveis da natureza humana encontra-as em África”). O homem sul-sahariano estaria jungido à “Inconsciência de si”, um estado de inocência adâmica, fechado ao restante mundo, de unidade directa do homem com Deus e a natureza. Qualquer progresso ou alguma forma de educação ser-lhe-iam vedados. O mais interessante hoje como tema do estudo deste retrato de todo inaceitável seria um confronto minucioso com as suas fontes. Concluíríamos talvez que o delírio africano de Hegel representa, em larga medida, delírios do homem europeu perante a vastidão de um mundo desconhecido imenso, nas vésperas históricas de o atacar com ânimo predador.

<sup>27</sup> Tran Duc Thao, ‘Le “noyau rationnel” dans la dialectique hégélienne’ em *La Pensée*, 1965, nova série nº 119, Paris, p. 3-23.

<sup>28</sup> ‘Subsequente’ idealmente como suporte de sistematização; o “antes” e o “depois” não são dimensões de tempo real no sistema de Hegel.

social, ideia que, de certo modo, fora posta em crise pelo robinsonismo epistemológico moderno das “origens”. E, “se a realidade humana é uma realidade social, a sociedade só é humana enquanto conjunto de Desejos que se desejam mutuamente como Desejos” (Kojève *idem*). A vontade humana alimenta-se de Desejos, do mesmo vezo como o animal se alimenta de coisas materiais, sublinhou ainda Kojève que dedica a esta transição da Ph.G. comentários tão notáveis no pormenor quanto discutíveis na intenção global.<sup>29</sup>

Recapitulemos: dois traços do Desejo humano sobressaem nas experiências da Consciência de Si, chegada a este estágio de evolução dialéctica. Por um lado,

a) o Desejo humano, e precisamente se e enquanto humano, destaca-se dos Desejos animais, que também actuam no homem, se “superar” o valor supremo da animalidade que é a conservação da vida; dito de outra maneira, o homem revela-se humano quando presta provas de que é capaz de arriscar a vida por uma finalidade não estritamente vital.

Por outro lado,

b) desejar o Desejo de outrém equivale a querer que o meu Desejo tome o lugar do Desejo desse outrém. Ou seja, o meu Desejo projecta-se sobre o Desejo de outrém, visando a que outrém “reconheça” o meu Desejo como o seu Desejo.

Nesta passagem da Ph.G., que funda a emergência do “social” no reconhecimento simbólico da Senhoria, dá-se a ver alguma afinidade às concepções do Freud de *Totem e Tabu*, e compreende-se o interesse vivíssimo que o pensamento de Hegel, sobremaneira na leitura de Kojève, suscitou em autores com as idiosincrasias ideológicas de um George Bataille ou do psicanalista Jacques Lacan, aliás ambos participantes do célebre seminário conduzido por Kojève nos anos trinta do século XX. Em todo o caso, na relação Hegel / Freud o aspecto mais impressionante, ou assim o penso, talvez seja o de que a coincidência temática, a existir, tenha sido involuntária, uma vez que, segundo todas as indicações disponíveis, Freud nunca leu Hegel. Afinal, seria menos apelativo teoricamente se o houvesse lido. Não sendo esse o caso, depara-se-nos o problema bem mais interessante de a questão exibir a pregnância de se impor *objectivamente*, em épocas diferentes, e a dois espíritos de primeira grandeza.

Na luta primitiva de vida ou de morte introduz-se, pois, o “momento” civilizacional mais complexo da luta de vida ou de morte *pelo reconhecimento*. Pelo *domínio de uns homens sobre os outros*, em suma.

Ganha o domínio a “besta loira” predadora de que falará Nietzsche na *Genealogia da Moral*<sup>30</sup>, por isso que mostra a determinação de arriscar, até às últimas consequências, a vida pelo prestígio de se fazer reconhecer como o Senhor, e a última consequência

---

<sup>29</sup> O comentário à Ph.G. que Kojève pratica na sua *Introduction...* ressent-se, na generalidade, de circunscrever a leitura à dimensão antropológica do sistema hegeliano, o mesmo é dizer que tende a obliterar o que podemos chamar a dimensão metafísica. De registar que em escritos de Kojève de publicação posterior, nomeadamente a ‘Introdução’ a *Essai d’une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (1968, Tomo I, Paris, Gallimard) e *Le Concept, le Temps et le Discours* (1990, Paris, Gallimard), a dominância antropológica tende a esbater-se consideravelmente. Note-se ainda que Kojève não se cõibra de chamar a atenção na própria *Introduction...* para a omissão nesta da interpretação metafísica (“as diferentes maneiras como o Homem toma consciência do Mundo e do Ser em geral”), limitando-se o Curso que dera origem ao livro à dimensão antropológica (“as diferentes maneiras como o Homem se compreende a si mesmo”).

<sup>30</sup> Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral. Um escrito polémico* (trad. de J.M. Justo), 1997 (1887), Lisboa, Circulo de Leitores, p. 43.

é a morte, esse “Senhor Absoluto” (Ph.G.); são dominados os que preferem perder a liberdade para esquivar o “Senhor Absoluto”. A uns e aos outros designa Hegel por “Senhores” e por “Servos”, desenhando a figura porventura a mais célebre da Ph.G., seja pelo brilho formal do seu desenvolvimento, seja pela influência que virá a exercer sobre outras correntes de ideias.

Há indicações esparsas de que Hegel remonta a localização histórica da emergência da figura ao mundo grego antigo. Seria o mundo implacável dos heróis homéricos, habitado pelos Senhores da espada que mata e da Palavra que subjuga, e pelos seus Servos, vontades deles dependentes porque não ousaram pagar até ao fim o preço da autonomia. Neste mundo de furor e de terror em que nas duras palavras de Heráclito cabe à guerra repartir os deuses e os homens, e entre os homens, os livres e os escravos, a experiência dominante é o Mêdo. No rasto de Hobbes, a filosofia das “origens” apresentada por Hegel exclui-se de quaisquer ideias de bondade natural do Homem. Nos homens, a “origem” natural, se assim se pode dizer, é angústia e medo – medo que se experimenta e medo que se inflige para conjurar as ameaças do medo físico, animal, aquele medo que compele Heitor a fugir espavorido perante a certeza de morte chamada Aquiles, e medo de trocar a dignidade pela vida que o mesmo Heitor, emocionante expressão de humanização do humano, saberá dominar, dominando-se: “Achille n’a pas à réfléchir pour être brave, Hector est brave dans un acte de réflexion et de raison” (Bonnard).

Mas se este é o mundo espiritual dos antigos gregos, o delineamento hegeliano abre caminho a algo de muito mais subtil do que lutas entre Senhores e Servos. Um traço de subtileza podemos encontrá-lo na verificação de que, afinal, a luta deva ser *uma falsa luta de vida ou de morte*, sob pena de se gorar a sua finalidade. Se admitirmos *a morte dos dois contendores ideais*, a “luta pelo reconhecimento” desvanece-se obviamente, por falta de objecto; com *a aniquilação de apenas um*, o resultado final não é diferente, pois não é somente ele que morre, senão também qualquer expectativa de reconhecimento que o vencedor esperasse da luta; se for *um a render-se*, por medo da morte, então devem sobreviver ambos – o outro, por definição, mas também o desistente, porquanto o vencedor necessita dele, afim de exercer o desejado papel de Senhor sobre o vencido tornado seu Servo. Logo, a luta de vida ou de morte pelo reconhecimento, é uma contradição nos termos: *idealmente, nenhum dos contendores deve morrer*.

Passo crucial na transição do ambiente letal da primitividade para outros modos de desenvolvimento da vida colectiva, a “luta de vida ou de morte pelo reconhecimento”, com as suas aporias, apela necessariamente ao surgimento de instrumentos de dominação que não somente a violência da espada. A violência simbólica da palavra e seus filhos dilectos, Moral e Direito, tomam o comando na hierarquia da dominação. É o mundo do Espírito a que Hegel chama “mundo ético” (cf. Cap. VI da Parte II da Ph.G.), um mundo de *Lei e de leis* que – dificilmente, conflitualmente – une os direitos da individualidade e o Direito universal das comunidades humanas. Cabe ao Servo, nas suas diversas encenações históricas, mediar a passagem de testemunho.

Por uma inversão paradoxal das coisas, Hegel vê no desequilíbrio interno dos termos da figura *o triunfo histórico não do Senhor, mas do Servo*. “O Senhor relaciona-se a dois momentos, o de uma coisa em geral que é objecto do Desejo, e o de uma consciência à qual a “coisidade” <Dingheit> é essencial (...) Abandona, pois, o lado de independência próprio das coisas ao Servo que as trabalha (...) Por conseguinte, a



verdade da consciência independente é a consciência *servil* (...) esta progredirá em si mesma como consciência recalçada e transformar-se-á, por inversão, em verdadeira independência” (Hegel, p.146 ss).

Porque o Senhor é Senhor por efeito do reconhecimento do Servo, o seu domínio revela-se relativo. No esquema hegeliano, “o servo é a consciência que reconhece, enquanto o senhor é apenas a consciência reconhecida” (Hartmann, 1976)<sup>31</sup>. A derrota histórica do Senhor inscreve-se inexoravelmente nesta “lógica das coisas”. De facto, a dialéctica da figura evidencia que, na sua essência, a categoria do Senhor é inversa do que o Senhor deseja ser e a categoria do Servo torna-se inversa daquilo que o Servo era originariamente ao nível da imediatidade. “O senhor, ao necessitar do trabalho do servo, torna-se dependente dele; e o servo obtém poder sobre ele, ao aprender a dominar com o seu trabalho as coisas de que o senhor necessita” (Hartmann *idem*).

É neste ponto que se apoia a concepção hegeliana de que cabe ao Servo o protagonismo do *progresso* na história humana. Amo aparente do seu destino e do destino dos outros, o Senhor fixa-se na *imobilidade* do estatuto de senhoria. Assume uma postura estritamente defensiva do seu privilégio, votada ao fracasso, ou, mais precisamente, que já é fracasso.

De outro lado, o Servo encarna o factor da inovação pelo trabalho e, daí, a recusa da sua condição em que forceja por não se imobilizar. Contra o imobilismo da condição senhorial, o Servo faz circular na história o elemento plástico da novidade, e é isso que o converte no senhor do Senhor.

A inversão dos papéis históricos passa, assim, por três momentos:

- o *Medo* que leva o Servo a aceitar a submissão, mas é também um princípio de sabedoria (o medo ao Senhor é o começo da sabedoria, reza um provérbio chinês a que Hegel recorre);
- o *trabalho* incidente sobre as coisas e que as *forma*, ao invés de pura e simplesmente as “negar” (destruir pela consumpção);
- a *formação* (formação <Formierung> da coisa e, em *feedback*, formação <Bildung> do *formador*) que institui na história os elementos de permanência e reprodução de formas de vida a que chamamos *cultura*.

Ao se completar a inversão em que o Senhor fica servo do Servo, abrem-se as portas à dissolução da cadeia de “Senhoria” e “Servidão” como gramática da interacção humana. Os momentos seguintes da Ph.G. – “Liberdade da Consciência”, “Estoicismo”, “Cepticismo” e “Consciência Infeliz” – são chamados a sinalizar os marcos ideais da dissolução na caminhada histórica para o “mundo ético”. Mas chegados aos limites da minha exposição, é tempo de não ir mais além, o que demandaria todo um trabalho de outra ambição. Deixamo-la, pois, em suspenso.

---

<sup>31</sup> N. Hartmann, *A Filosofia do Idealismo Alemão* (trad. de J.Gonçalves Belo), 1976, Lisboa, Gulbenkian.

(Página deixada propositadamente em branco)

**A ONTOLOGIA DA FENOMENOLOGIA.  
NO SEGUNDO CENTENÁRIO DA *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES* DE G. W. F. HEGEL.**

§ 1. Sinopse, sinapses.

Desde bastante cedo na nossa tradição cultural, a *sinopse* aparece ligada a uma das dimensões fundamentais da filosofia, e, sobremaneira, da atitude filosófica.

Num importante passo da *República* – que, por vezes, passa despercebido –, Platão diz-nos, com efeito, que é preciso promover a «visão de conjunto» (σύνοψις) do «parentesco» (οἰκειότης), no plano epistemológico, «das ciências umas com as outras» (ἀλλήλων τῶν μαθημάτων), acrescentando também, num claro aceno ontológico: «e da natureza de aquilo que é» (καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως).

Aliás, é neste mesmo contexto, e por *mediação* deste preciso tema, que igualmente nos surge a vinculação constitutiva da *filosofia* e da *dialéctica*: «o dialéctico» é um «sinóptico», isto é, tem que ter a capacidade ou a «faculdade» (δύναμις) de desenvolver e de praticar uma «visão de conjunto» – «ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς»<sup>1</sup>.

Na linguagem *corrente* – convenhamos que um pouco mais sofisticada do que a linguagem *ordinária* –, a *sinopse* apresenta-se-nos de imediato sobredeterminada pela *abreviatura*, pela «condensação», e, nesses termos, o «conjunto» que nos proporciona fica afectado por um índice compactador de «resumo» ou de «sumário».

No entanto, retenhamos que, nesta sua experiência platónica originária, a *σύνοψις* requerida e demandada se prende com o «parentesco» dos – ou com a «casa comum» em que coabitam (οἰκειότης) os – diferentes saberes determinados (μαθήματα), desvendando do mesmo passo essa «visão de conjunto» o solo que os enlaça, na sua *relação* constitutiva, com «aquilo que é» (τὸ ὄν).

A filosofia pulsa, decerto, nesta actividade pensante da *sinopse*; mas a filosofia não dispensa também uma «experiência» radical das *sinapses*: isto é, do *emparelhamento* dos diferentes, do seu *enlace* numa unidade diferenciada, da *passagem* que de um oposto ao seu contraposto se verifica, em regime de reciprocidade.

---

<sup>1</sup> Relativamente a todo este passo: PLATÃO, *República*, VII, 537 c.

Muito antes de Maurice Merleau-Ponty – numa intenção ontológica respeitante à correlação estrutural sujeito/objecto, que aqui não cabe discutir – ter reposto momentaneamente em circulação as categorias de «quiasma» (*chiasme*)<sup>2</sup> e de «entrelaçamento» (*entrelacs*)<sup>3</sup>, já Heraclito de Éfeso nos deixou um fundo testemunho da relevância deste tema das *sinapses*.

Recordemos o texto do famoso fragmento B 10, Diels-Kranz:

«Sinapses [συνάψεις]: inteiros [ὅλα] e não inteiros, concorde discorde, consonante dissonante»; perfilando-se, logo de seguida, a «chave» que abre o verdadeiro alcance deste pensamento: «e de todas as coisas um [καὶ ἐκ πάντων ἓν], e de um todas as coisas [καὶ ἐξ ἑνός πάντα].»<sup>4</sup>.

O que de fundamental Heraclito nos está a transmitir aqui – e a entregar a um pensar filosofante que por ele se deixe interpelar – é que não há *sinopse* sem *sinapses*.

A inteligibilidade para o *múltiplo* que se procura requer *unidade*, mas uma *unidade* que dê conta da *multiplicidade* que ela própria contém na *concreção* que a constitui; a qual, por sua vez, se encontra tecida e entretecida de *movimento* (de acordo com as

---

<sup>2</sup> Como numa anotação datada de Março de 1961 se pode ler: «É preciso descrever o *visível* como alguma coisa que se realiza através do homem, mas que não é de modo nenhum antropologia (portanto, contra Feuerbach-Marx 1844) a Natureza como o outro lado do homem (como carne [*chair*] – de modo nenhum como “matéria”) o Logos também como realizando-se no homem, mas de modo nenhum como *propriedade* sua. [...]».

Matéria-obra-homens = *quiasma*; «Il faut décrire le *visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l’homme, mais qui n’est nullement anthropologie (donc contre Feuerbach-Marx 1844) / la Nature comme l’autre côté de l’homme (comme chair – nullement comme “matière”) / le Logos aussi comme se réalisant dans l’homme, mais nullement comme sa *propriété*. / [...] / Matière-ouvrée-hommes = *chiasme*», Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, ed. Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 328.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty lança mão desta categoria de «cruzamento» ou de «entrelaçamento» (*entrelacs*) quando pretende agarrar, tanto de um ponto de vista gnosiológico como de um ponto de vista ontológico, a modalidade da relação do homem e do mundo, do sujeito e do objecto: «o que procuramos é uma definição dialéctica do ser, que não pode ser nem o ser para si, nem o ser em si, – definições rápidas, frágeis, lábeis, e que, como Hegel disse e bem, nos reconduzem de uma para a outra –, nem o Em-si-para-si que leva ao cúmulo a ambivalência, [uma definição] que deve encontrar o ser antes da clivagem reflexiva, em volta dele, no seu horizonte, não fora de nós e não em nós, mas ali onde os dois movimentos se cruzam, ali onde “há” alguma coisa.»; «ce que nous cherchons, c’est une définition dialectique de l’être, qui ne peut être ni l’être pour soi, ni l’être en soi, – définitions rapides, fragiles, labiles, et qui, comme Hegel l’a bien dit, nous reconduisent l’une à l’autre, – ni l’En-soi-pour-soi qui met le comble à l’ambivalence, [une définition] qui doit retrouver l’être avant le clivage réflexif, autour de lui, à son horizon, non pas hors de nous et non pas en nous, mais là où les deux mouvements se croisent, là où “il y a” quelque chose.», MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*; ed. cit., p. 130.

<sup>4</sup> «συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διαῖιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνός πάντα.», HERACLITO, *Fragmento B 10*; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Hermann Diels e Walther Kranz (doravante: FVS), Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956<sup>8</sup>, vol. I, p. 153.

Para alguns desenvolvimentos não despidiendos, em que contudo não é comportável entrar aqui, tenham-se em conta as observações que acompanham as referências a este filosofema do «obscuro» (σκοτεινός) de Éfeso: ARISTÓTELES, *Acerca do mundo*, 5, 396 b 7 e segs.

Também Platão não deixa de fazer alusão às teses, de extracção heraclitiana, que sustentam que «aquilo que é [τὸ ὄν] é múltiplo [ou muitas coisas, πολλά] e uno»; «τὸ ὄν πολλὰ τε καὶ ἓν ἐστίν», PLATÃO, *Sofista*, 242 e.

repetidas metáforas do πάντα ῥεῖ, de que «todas as coisas correm [ou fluem]»<sup>5</sup> – onde o emparelhamento dos contrários constitui apenas a figura (abstracta) de uma fixação extremada de determinações que só na sua fluência e con-fluência, que só na passagem e na transformação de umas em outras, têm *ser*.

## § 2. A «Fenomenologia».

Por estranho que ao primeiro embate possa soar, é, na verdade, de uma *sinopse* e de *sinapses* que a *Phänomenologie des Geistes* de Hegel trata.

Nesta obra, a *sinopse* corresponde à *visão* de conjunto – não «intuitiva» (imediate), mas *discursiva* (dialéctica) – que expõe (trata-se de uma *Dar-stellung*) a devenida do «saber» (*Wissen*) como *forma* provida de conteúdo e como *conteúdo* subsumido numa forma: como «o saber que devém» (*das werdende Wissen*)<sup>6</sup> e como «ciência da experiência da consciência» (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*)<sup>7</sup>.

As *sinapses*, por sua vez, aparecem aí, individualizadamente consideradas, como as «figuras» (*Gestalten*) que o «Espírito» (*Geist*) vai tomando ao longo do seu processo histórico de «externação» (*Entäußerung*)<sup>8</sup>, e, sobremaneira, como o *movimento* (concreto) que na sua articulação interna, e na dinâmica determinada do seu entramado, pulsa.

Como o próprio Hegel refere: «na fenomenologia do Espírito, cada momento é a diferença [*Unterschied*] do saber e da verdade, e o movimento no qual ele se supera»<sup>9</sup>.

É como *sinopse* tecida e entretecida de *sinapses* que conflituam e se resolvem (ou desenvolvem) que, então, a *fenomenologia*, em concreto, se expõe e desdobra.

Desdobra-se como fenomenologia de um *Espírito* que originariamente se põe no elemento matricial de uma *consciência* (*Bewusstsein*), erigida em, e declarada,

---

<sup>5</sup> Com efeito, para Heraclito, o que há que pensar – e aí entronca toda a tematização do λόγος – é uma fundamental conjunção dialéctica entre o «uno» que todas as coisas formam (ἐν πάντα, cf. HERACLITO, *Fragmento B 50*; FVS, vol. I, p. 161) e a diversidade fluente que, do mesmo passo, a multiplicidade ostenta, ou como Platão refere, a propósito da metáfora do rio que é e que não é o mesmo em que nos banhamos (cf. HERACLITO, *Fragmentos B 49<sup>a</sup>* e B 91; FVS, vol. I, respectivamente, p. 161 e 171): «todas as coisas se deslocam e nada permanece»; «πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει», PLATÃO, *Crátilo*, 402 a.

<sup>6</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Selbstanzeige* (1807); *Theorie Werkausgabe*, red. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (doravante: TW), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, vol. 3, p. 593. Trata-se da fórmula escolhida para a auto-apresentação da obra, preparada por Hegel para a *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, publicada em 28 de Outubro de 1807.

<sup>7</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung; TW, vol. 3, p. 80.

<sup>8</sup> «o Espírito é o saber de si próprio na sua externação [*Entäußerung*], a essência [*Wesen*] que é o movimento de guardar [*behalten*], no seu ser-outro [*Anderssein*], a igualdade consigo própria.»; «der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäußerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 552.

<sup>9</sup> «in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, DD, VIII; TW, vol. 3, p. 589.

campo estrutural de manifestação de tudo o que haja<sup>10</sup> – o que leva, por exemplo, August von Cieszkowski, logo em 1838, a identificá-la como «o núcleo específico» (*der spezifische Kern*) da filosofia hegeliana, uma vez que constitui o seu «alfa» e o seu «omega»<sup>11</sup>.

Trata-se, porém, de uma «consciência» que demanda completa *re-flexividade* do seu *sabido* e do seu *saber* (não se circunscrevendo portanto apenas a um mero momento «subjectivo»)<sup>12</sup>, e que se vem a consumir finalmente em auto-consciência concreta, verdadeira reapropriação de si (ou *reconciliação* consigo no seu contrário; a *Versöhnung* tem fundamentalmente a ver com isto<sup>13</sup>) pela negação (re-solvida) da *negação* correspondente às alienações em um outro<sup>14</sup>. É este o ritmo que perpassa e que conduz da «certeza sensível» (*sinnliche Gewißheit*) elementar até ao «saber absoluto» (*absolutes Wissen*).

---

<sup>10</sup> Traço do arraigado *idealismo* doutrinário de Hegel é, sem dúvida, a tese de que «os momentos do todo são *figuras da consciência*» – «die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewußtseins* sind», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung; TW, vol. 3, p. 80.

<sup>11</sup> «A consciência é, nomeadamente, em Hegel, o alfa e o omega, *dela* ele deriva todo o sistema da sua filosofia, em geral, *para ela* vemos nós ele conduzir aqui todo o processo da história mundial [*Weltgeschichte*] – e isto é, de resto, aquilo que constitui o grande significado [*die grosse Bedeutung*] da *Fenomenologia* na história da própria filosofia»; «Das Bewusstseyn ist nämlich bei Hegel das Alpha und das Omega, *von diesem* leitet er das ganze System seiner Philosophie überhaupt ab, *zu diesem* sehen wir ihn hier den ganzen Process der Weltgeschichte hinführen, – und das ist übrigens das, was die grosse Bedeutung der *Phänomenologie* in der Geschichte der Philosophie selbst ausmacht», August von CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie* (1838), III; ed. Rüdiger Bubner, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1981, p. 96.

<sup>12</sup> Deparamos aqui com um dos pontos centrais da crítica hegeliana ao idealismo subjectivo. É «no caminho» (*in dem Wege*) dialéctico da história que a autoconsciência se torna – não apenas pelo lado subjectivo, mas também nos conteúdos determinados que como um outro nela se põem – toda a realidade: «A autoconsciência, porém, não é apenas *para si*, mas também *em si*, toda a realidade, unicamente pelo facto de que ela *se torna* essa realidade ou, antes, *se prova* [demonstra, *erweisen*] como tal.»; «Das Selbstbewußtsein ist aber nicht nur *für sich*, sondern auch *an sich* alle Realität erst dadurch, daß es diese Realität *wird* oder vielmehr sich als solche *erweist*.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, AA, V; TW, vol. 3, p. 179.

<sup>13</sup> «A palavra da reconciliação é o Espírito *existente* [*der daseiende Geist*] que intui o puro saber de si próprio como essência *universal* no seu contrário, [que] no seu puro saber [se intui] como a *unicidade* [*Einzelheit*] que é absolutamente nele: um reconhecer recíproco que é o Espírito *absoluto*.»; «Das Wort der *Versöhnung* ist der *daseiende Geist*, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen Wesens* in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute Geist* ist.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, BB, VI, C, c; TW, vol. 3, p. 493.

Sobre este tema da *Versöhnung*, veja-se igualmente: HEGEL, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (1802); TW, vol. 2, p. 291-292.

<sup>14</sup> A «negação» (*Negation*) também pode efectivamente ser pensada como «alienação» (*Entfremdung*). Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, BB, VI, B, III; TW, vol. 3, p. 439.

Por sua vez, como nos apontamentos para um curso em Nürnberg sobre «Fenomenologia do Espírito e Lógica» (recolhidos por Karl Rosenkranz) se pode ler: «O *verdadeiramente infinito*, porém, na medida em que o limite [*Schranke*] é apreendido como negação, é a *negação da negação*. Nele, pelo ir além do finito, não é reposto um novo limite, mas, pelo superar do limite, é restabelecida a existência [*Dasein*] na igualdade consigo.»; «Das *wahrhaft Unendliche* aber ist, indem die Schranke als *Negation* gefaßt wird, die *Negation der Negation*. In ihm wird durch das Hinausgehen über das Endliche nicht wieder eine neue Schranke gesetzt, sondern durch das Aufheben der Schranke das *Dasein* zur Gleichheit mit sich wiederhergestellt.», HEGEL, *Logik für die Mittelklasse* (1810-1811), § 28; TW, vol. 4, p. 170.

Propriamente enquanto *fenomenologia*, ela expõe-se como «caminho» (*Weg*)<sup>15</sup>, como movimento *trabalhado* de uma «história real» que tem que ser percorrida<sup>16</sup>, como *cultivo* e como *processo de formação* (na *Bildung* estas duas dimensões encontram-se entrelaçadas) do próprio Espírito na sua universalidade una<sup>17</sup>.

### § 3. Uma «Teodiceia»?

Algumas sensibilidades – mais inclinadas, porventura, à sintonização imediata com a «teo-filia» do que propensas a uma escuta mais atenta do hegelianismo – pretendem por vezes convencer-nos liminarmente de que estamos tão-só perante uma «teo-diceia» secularizada, perante uma incorporação da Filosofia na Teologia ou perante uma «filosoficação» do teológico.

A *Phänomenologie des Geistes* representaria, considerada a essa luz, uma radical dialectização do projecto inaugurado por Leibniz de – forjando para o efeito a categoria «Teodiceia» – produzir uma doutrina *racional*<sup>18</sup> da «justiça de deus»<sup>19</sup> no que diz respeito às contraditórias vicissitudes do acontecer humano, onde, designadamente, haverá que conciliar instâncias em flagrante conflito: a bondade divina com a emergência do mal, e a necessidade determinante com a liberdade do homem.

Temos, no entanto, que nos procurar entender.

Uma coisa é chamar a atenção, de um modo interpelativo e fecundo, para a possibilidade de se proceder retrospectivamente a uma leitura da *Teodiceia* de Leibniz

---

<sup>15</sup> «O caminho pelo qual o conceito do saber é alcançado» (*der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird*) constitui «um devir necessário e completo» (*ein notwendiges und vollständiges Werden*). Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 38.

<sup>16</sup> «O movimento de tirar de [dentro de] si para fora a forma do seu saber é o trabalho, que ele [o Espírito] leva a cabo como *história* [efectivamente] *real*.»; «Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzubringen, ist die Arbeit, die er als *wirkliche Geschichte* vollbringt.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, DD, VIII; TW, vol. 3, p. 586.

<sup>17</sup> A *Fenomenologia* tem, assim, por «tarefa» (*Aufgabe*) «considerar o indivíduo universal, o Espírito autoconsciente [*der selbstbewußte Geist*; na primeira edição figura: *der Weltgeist*, «o Espírito do mundo»], na sua cultura [ou processo de formação, *Bildung*]; «das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 31.

<sup>18</sup> Importa ter presente que a *Teodiceia* coloca preliminarmente a questão do «uso da Filosofia na Teologia» (*l'usage de la Philosophie dans la Theologie*). É neste contexto que Leibniz pode afirmar que «a Razão é o encadeamento das Verdades, mas particularmente (quando ela é comparada com a Fé) daquelas [verdades] que o espírito humano pode atingir naturalmente sem ser ajudado pelas luzes da Fé.»; «la Raison est l'enchaînement des Verités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparée avec la Foy) de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement sans être aidé des lumières de la Foy.», Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), Discours Préliminaire de la conformité de la Foy avec la Raison; *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. Gerhardt (doravante: PS), reprod. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, vol. 6, p. 49.

<sup>19</sup> Para Leibniz, «Teodiceia significa a doutrina da justiça de Deus»; «Theodicée signifie la doctrine de la justice de Dieu», LEIBNIZ, *Brief an de Greiffencranz*, 2. Mai 1715; PS, vol. 6, p. 12. Veja-se igualmente: LEIBNIZ, *Brief an Thomas Burnett*, 30. Oktober 1710; PS, vol. 3, p. 321.

A expressão utilizada por Leibniz na sua versão alemã do «Discurso preliminar» é: *Gottrechts-Lehre*, «doutrina do direito divino». Cf. LEIBNIZ, *Versuch einer Theodicaea oder Gottrechts-Lehre von der Güthigkeit Gottes, Freiheit des Menschen und Ursprung des Bösen*; PS, vol. 6, p. 463.

também como uma «filosofia da história» que, no marco da *Frühaufklärung*, visa dar conta (racionalmente) da «positividade» do «negativo» – como ocorre, por exemplo, na interpretação de Hans Heinz Holz<sup>20</sup>; coisa bem diferente é converter a *Phänomenologie des Geistes* numa teodiceia, ou numa «justificação de deus», problematizada e pensada a partir de uma Teologia.

É certo que, mais tarde, nas lições de Berlin sobre a Filosofia da História, Hegel se reclamará expressamente da teodiceia, e não descartará uma herança do legado leibniziano. Tal como ele reivindica para a sua visão filosoficamente compreensiva da história: «A nossa consideração [*Betrachtung*] é, nesta medida, uma teodiceia, uma justificação de deus [*eine Rechtfertigung Gottes*], que Leibniz ensaiou metafisicamente [*metaphysisch*] à sua maneira em categorias ainda indeterminadas, abstractas, de tal modo que o mal no mundo [*das Übel in der Welt*] havia de ser concebido, [e] o espírito pensante [*der denkende Geist*] reconciliado com o mal [*mit dem Bösen versöhnt*].»<sup>21</sup>.

No entanto, uma exegese, mesmo descontextualizada, de passagens desta índole não pode mascarar, nem pretender apagar, uma fundamental *diferença de acentuação* e de *enraizamento* relativamente aos programas (teológicos) de elaboração de algo como uma Teodiceia. Para Hegel, não se trata de explicar a Filosofia pela Teologia, mas, bem pelo contrário, de revelar como Filosofia – e a partir da Filosofia – muito de aquilo que tradicionalmente irrompeu como figura de um pensamento do ser, afeiçoado pelas vestes da Teologia.

Como neste mesmo passo Hegel não deixa de até começar por referir, «a sabedoria divina» (*die göttliche Weisheit*) é «a razão» (*die Vernunft*), sendo que, em termos de radicalidade, o primado advém aqui à própria *racionalidade do ser* – mais funda, portanto, do que a roupagem teológica de algumas das suas traduções, e que obriga a mobilizar e a compreender as instâncias históricas e *humanas* da sua mediação e actuosidade, como ingrediência e agência do «Espírito» (*Geist*), que devém emblema, concreto e resolutor, de «aquilo que é».

Não é a partir de deus que Hegel pensa (para justificar a Filosofia); é pensando o pensamento do ser – inclusivamente, na sua fenomenalização histórica – que Hegel divisa em momentos e etapas desse processo a possibilidade de aproximações com uma temática e com modalidades de expressão tradicionalmente teológicas. Hegel não descarta a figura de «deus» e do «divino»; confere-lhe é um teor acentudamente diverso de aquele que as teologias racionais, do sentimento, ou históricas lhe emprestam.

Por mais flagrantes que algumas associações expressionais se insinuem, por mais apelativos que alguns paralelismos conceptionais se possam asseverar, é todavia conveniente não esquecer que – como Hegel explicitamente refere, e, no seu «doloroso

---

<sup>20</sup> Cf. Hans Heinz HOLZ, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie*, I, 3, 4; Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1983, p. 68-73. Sobre o papel que este autor atribui à *Phänomenologie* na economia do sistema hegeliano, veja-se, por exemplo: HOLZ, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, I, 3, 2; Stuttgart – Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1997, vol. III, p. 85-94.

<sup>21</sup> «Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte.», HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung, A; TW, vol. 12, p. 28.



sentimento» (*schmerzliches Gefühl*), a «consciência infeliz» (*unglückliches Bewußtsein*) não se apercebe – «a morte da *abstracção do ser divino*» (*der Tod der Asbtraktion des göttlichen Wesens*) é requerida para que se possa operar a passagem da «substância» (*Substanz*) a «sujeito» (*Subjekt*)<sup>22</sup>, para que na unidade reencontrada do seu conceito o Espírito se possa apresentar como «o *Eu* que é *Nós*, e o *Nós* que [é] *Eu*.»<sup>23</sup>.

É por isso que, também nestas pendências, Hegel achava, por vezes, que podia ser «conveniente» (*dienlich*) «evitar o nome deus» (*den Namen Gott zu vermeiden*)<sup>24</sup>.

É por isso que, na expressão especulativa das *Lições sobre as provas da existência de deus*, com nitidez se estabelece que a «auto-consciência de deus» (*Gottes Selbstbewußtsein*) «se sabe no saber do homem» (*sich in dem Wissen des Menschen weiß*)<sup>25</sup>.

É por isso que, convocando todo um horizonte próximo de recepção fervilhante de polémica sobre estas matérias, no tom hiperbólico e sarcástico da *Trombeta do Juízo Final* de 1841, Bruno Bauer nos apresenta Hegel como inveterado cultor de um «ateísmo» assanhado<sup>26</sup>, ou que, em termos mais comedidos e sóbrios, a propósito da *Phänomenologie*, Karl Rosenkranz, em 1844, não deixa de ir explicando que por *Weltgeist* Hegel «entendia, não deus, mas a humanidade [*die Menschheit*] na sua totalidade»<sup>27</sup>.

#### § 4. Uma «Paideio-diceia»?

Se houvesse que corresponder à predilecção marcada que alguns parecem nutrir por expressões emblemáticas de forte impacto sonoro para etiquetar a *Phänomenologie des Geistes*, talvez fosse de recorrer a um termo cunhado pelo Padre Manuel Antunes com outros objectivos, e num contexto diverso, mas onde, apesar de tudo, não deixam de ressoar profundos harmónicos de inspiração hegeliana: «paideio-diceia»<sup>28</sup>.

Com efeito, nesta obra cujo bicentenário de publicação comemoramos, Hegel traça-nos o grandioso processo de formação educativa – na verdade, é um genuíno «eduzir» que se nos desenvolve – em que o «Espírito» se põe, externaliza e recupera.

<sup>22</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 572.

<sup>23</sup> «*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.*», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, B, IV; TW, vol. 3, p. 145.

<sup>24</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 62.

<sup>25</sup> Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, V; TW, vol. 17, p. 385.

<sup>26</sup> Recordemos uma amostra destes exageros irónicos, destinados a combater pela zombaria diversificados ataques de que o hegelianismo – não apenas o «jovem» – era ao tempo alvo: «Esta filosofia não quer deus nenhum, nem nenhuns deuses, como os pagãos; ela quer apenas seres humanos, apenas a autoconsciência, e tudo é para ela a presunçosa autoconsciência.»; «Diese Philosophie will keinen Gott, keine Götter, wie die Heiden; sie will nur Menschen, nur das Selbstbewußtsein, und alles ist ihr eitel Selbstbewußtsein.», Bruno BAUER, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen* (1841), Eingang; *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, ed. Heinz e Ingrid Pepperle, Leipzig, Verlag Philipp Reclam jun., 1985, p. 274.

<sup>27</sup> «nicht Gott, sondern die Menschheit in ihrer Totalität verstand», Karl ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844), II, Die phänomenologische Krisis des Systems bis 1807; ed. Otto Pöggeler, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988<sup>2</sup>, p. 206.

<sup>28</sup> Cf. Manuel ANTUNES, «Filosofia da Cultura: sua necessidade» (1966); *Obra Completa*, ed. Luis Machado de Abreu e José Eduardo Franco, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenlian, 2005, vol. I/III, p. 13.

No conjunto do movimento, bem como em cada uma das etapas que vai percorrendo, o «Espírito» cumpre, no fundo, o dialéctico e acumulado trânsito do «ser-em-si» (*Ansichsein*) ao «ser-para-si» (*Fürsichsein*) e ao «ser-em-e-para-si» (*Anundfürsichsein*)<sup>29</sup>, onde insiste a figura concreta da «verdade» (*Wahrheit*) e da «realidade efectiva» (*Wirklichkeit*).

Em qualquer caso, trata-se de surpreender o *dever* do *ser* no pro-gresso da sua construção – não no exclusivo momento da sua fenomenalização sensível<sup>30</sup>; não na sua mera narratividade empírica<sup>31</sup>; mas *plasmado* nas formas de consciência em que a cada passo vai adquirindo e expressando o seu auto-conhecimento<sup>32</sup>.

Estamos perante uma *fenomenologia* não meramente descritiva do fluxo das experiências que se vão sucedendo, mas, tanto na ordem *κατὰ φύσιν* como *κατὰ τὸν λόγον* – para me socorrer de uma conhecida distinção aristotélica<sup>33</sup> –, em e a cada momento con-sabida, ou seja, vertida e dissolvida em alguma forma (mesmo que elementar, ou imediata) de «saber».

---

<sup>29</sup> Cf., por exemplo, HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*; TW, vol. 3, p. 24-29, 432, 565.

<sup>30</sup> O conceito hegeliano de «fenomenologia» coloca-se efectivamente de entrada num horizonte de supostos que transcende a sua compreensão kantiana. Para Kant, a «ciência da Natureza» (*Naturwissenschaft*) constituía decerto uma «doutrina do movimento» (*Bewegungslehre*). No entanto, no âmbito desta, a «fenomenologia» (*Phänomenologie*) limita-se à consideração do movimento «no que respeita ao modo de representação» (*in Beziehung auf die Vorstellungsart*), e, portanto, como «fenómeno de sentidos externos» (*Erscheinung äußerer Sinne*). Cf. Immanuel KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), Vorrede; *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Ak.), Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911<sup>2</sup>, vol. IV, p. 477.

<sup>31</sup> De acordo com uma formulação posterior, que, no entanto, recolhe adequadamente o pensamento exposto na *Phänomenologie*, e ajuda a compreender a articulação desta com a *Logik*: «A filosofia, porém, não deve ser nenhuma narrativa [*Erzählung*] de aquilo que acontece, mas um conhecimento [*Erkenntnis*] de aquilo que aí é verdadeiro [*wahr*], e a partir do verdadeiro ela deve além disso conceber [*begreifen*] aquilo que na narrativa aparece como um mero acontecer [*Geschehen*].» – «Aber die Philosophie soll keine Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was *wahr* darin ist, und aus dem Wahren soll sie ferner das begreifen, was in der Erzählung als ein bloßes Geschehen erscheint.», HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, Vom Begriff im allgemeinen; TW, vol. 6, p. 260.

<sup>32</sup> A esta luz se compreende também o acerto da crítica (ontológica) desferida por Feuerbach: «Hegel é realista, mas realista *puramente idealista* ou, antes, [realista] *abstracto*: realista na *abstracção de toda a realidade*. Ele *nega* o pensar, nomeadamente, o pensar abstracto, mas *de novo mesmo no pensar abstracto*, de tal modo que a negação da abstracção é de novo mesmo uma abstracção. A filosofia, segundo ele, apenas tem por objecto “aquilo que é”, mas este “é” é ele próprio apenas um *abstracto*, [um] *pensado*. Hegel é um pensador que se *desfaz* em pensar: ele quer agarrar a *própria coisa*, mas *no pensamento* da coisa, quer estar *fora* do pensar, mas *no próprio pensar* – daí a dificuldade de apreender o conceito “concreto”.». «Hegel ist *Realist*, aber *pur idealistischer* oder vielmehr *abstrakter Realist* – Realist in der *Abstraktion von aller Realität*. Er *negiert* das Denken, nämlich das abstrakte Denken, aber *selbst wieder im abstrakten Denken*, so daß die Negation der Abstraktion selbst wieder eine Abstraktion ist. Nur “*was ist*” hat die Philosophie nach ihm zum Objekt, aber dieses “ist” ist selbst nur ein *abstraktes, gedachtes*. Hegel ist ein sich im Denken *überbietender Denker* – er will das *Ding selbst* ergreifen, aber *im Gedanken* des Dings, [er will] *außer* dem Denken sein, aber *im Denken* selbst – daher die Schwierigkeit, den “konkreten” Begriff zu fassen.», Ludwig FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 30; *Gesammelte Werke*, ed. Werner Schuffenhauer (doravante: GW), Berlin, Akademie-Verlag, 1982<sup>2</sup>, vol. 9, p. 313-314.

<sup>33</sup> Veja-se, por exemplo: ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ, 11, 1018 b 31 – 1019 a 4.

Até chegar ao elemento do «pensar» propriamente dito – uma fase, aliás, que só tardiamente faz a sua aparição mundana como completamento da «ciência»<sup>34</sup> –, diferentes vão sendo as figuras em que as tomadas de consciência se vão operando.

E, em cada um desses patamares ou estações do transcurso do «Espírito», deparamos sempre com o entrelaçado sináptico das suas oposições, passagens e conversões – como fica bem documentado nas conhecidas sequências de «estoicismo»/«cepticismo»/«consciência infeliz», ou da crítica da fé pelas Luzes (*Aufklärung*) e da crítica das Luzes como fé...

No fundo, e em suma, como o próprio Hegel não deixa de mencionar, trata-se de aquela longa «paciência» (*Geduld*) de que o *Weltgeist*, de que o «Espírito do mundo», se revela detentor, designadamente, no «assumir», ou no «tomar sobre si» (*übernehmen*), «o colossal trabalho da história mundial» (*die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte*)<sup>35</sup>.

Fazendo o seu próprio balanço do significado deste desenvolvimento para o conjunto do pensamento hegeliano, o jovem Marx sublinhava que a *Fenomenologia do Espírito* se apresenta como «o verdadeiro lugar de nascimento [*Geburtsstätte*] e o segredo [*Geheimnis*] da filosofia de Hegel»<sup>36</sup>, cuidando de assinalar, do mesmo passo, que a sua «grandeza» (*das Grosse*) consistia em ter concebido o «auto-engendramento» (*Selbsterzeugung*) do ser humano, enquanto comunidade ou «ser genérico» (*Gattungswesen*), como um processo resultante de um «trabalho próprio» (*eigene Arbeit*) na lavrança da história<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> «assim, a *ciência* não aparece no tempo e na realidade [efectiva] antes de o Espírito ter chegado a esta consciência acerca de si. Como o Espírito que sabe o que ele é, ele não existe antes e, de resto, em parte alguma senão depois do completamento [*Vollendung*] do trabalho de vencer a sua configuração imperfeita, de se criar para a sua consciência a figura da sua essência e de, deste modo, igualar a sua autoconsciência com a sua consciência.»; «so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die *Wissenschaft* nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existiert er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein *Selbstbewußtsein* mit seinem *Bewußtsein* auszugleichen.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, DD, VIII; TW, vol. 3, p. 583.

Encontramos aqui a raiz de uma concepção que mais tarde surgirá associada à metáfora do mocho de Minerva, que apenas ao cair do crepúsculo inicia o seu voo. Como nessa passagem da *Rechtsphilosophie* se refere, a filosofia vem «sempre bastante tarde» (*immer zu spät*), porque «como o *pensamento* do mundo, ela só aparece no tempo depois de a realidade [efectiva] ter completado o seu processo de formação e de ter ficado pronta.»; «Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 28.

<sup>35</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 33-34.

<sup>36</sup> «die wahre Geburtsstätte und das Geheimniß der hegel'schen Philosophie», Karl MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), Ergänzungen zu Heft II, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt; *Marx – Engels Gesamtausgabe*, ed. Günter Heyden e Anatoli Jegorow (doravante: MEGA<sup>2</sup>), Berlin, Dietz Verlag, 1982, vol. I/2, p. 401.

<sup>37</sup> «A grandeza da *Fenomenologia* de Hegel e do seu resultado final – da dialéctica, da negatividade como o princípio motor e engendrador – é, portanto, assim, que ele apreende o auto-engendramento do ser humano como um processo, a objectivação [*Vergegenständlichung*] como contraposição [*Entgegenständlichung*], como externalização [*Entäußerung*] e como superação [*Aufhebung*] desta externalização; que ele apreende, portanto, a essência do *trabalho*, e concebe o ser humano objectivo, verdadeiro, porque ser humano real, como resultado do seu *trabalho próprio*. O comportamento *real, activo*, do ser humano para consigo como ser genérico [*Gattungswesen*], ou a sua activação [*Bethätigung*] como ser genérico real, isto é, como essência humana, só é possível pelo facto de que realmente ele extrai [tira para fora, *heraus schaffen*] todas as suas

## § 5. Traços de uma visão do ser.

Obra de cultura – onde múltiplas intertextualidades remotas e próximas são reconhecíveis, até no alcance polémico dos jogos em que conflituam<sup>38</sup> –, a *Phänomenologie des Geistes* é também uma meditação *filosófica* sobre a *cultura*<sup>39</sup>.

E trata-se de uma meditação sobre a cultura de que – apesar do refinamento da conceptualização, do carácter abstruso da linguagem, e da procurada envolvimento matricial numa aura de «espiritualidade» – se não encontram ausentes, nem inertes, tanto a dimensão *política*, como a dimensão *económica*.

A dimensão *política* – marcada pelos diferenciados impactes da Revolução Francesa, dentro e fora de portas<sup>40</sup> – desdobra-se no reconhecimento de que a idade sua contemporânea é «um tempo do nascimento e do trânsito a um novo período» (*eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode*), em que o «Espírito», consumada a rotura «com o mundo até aqui» (*mit der bisherigen Welt*), é chamado a mergulhar «no trabalho da sua reconfiguração» (*in der Arbeit seiner Umgestaltung*)<sup>41</sup>.

A dimensão *económica* – esparsa, sem dúvida, nas suas modalidades de presença, mas hermenêuticamente reconstruível a partir de muitas passagens – leva Marx a sustentar, já em 1844, que «Hegel está no ponto de vista [*Standpunkt*] dos economistas nacionais

---

*forças genéricas* [*Gattungskräfte*] – o que, de novo, só é possível pelo operar conjunto do ser humano, só [é possível] como resultado da história –, se comporta para com elas como objectos, o que, antes do mais, só é de novo possível na forma da alienação [*Entfremdung*].»; «Das Grosse an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate – der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Princip – ist also, einmal daß Hegel die Selbsterzeugung d[es] Menschen als ein Proceß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäusserung, und als Aufhebung dieser Entäusserung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift. Das *wirkliche, thätige* Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen, oder die Bethätigung seiner al seines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das Gesamttwirken d[es] Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – heraus schafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist.», MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Heft III, VI; MEGA<sup>2</sup>, vol. I/2, p. 292.

<sup>38</sup> Apenas a título de ilustração significativa, veja-se, por exemplo: Emanuel HIRSCH, «Die Beisetzung der Romantiker in Hegels *Phänomenologie*. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität» (1924); *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, ed. Hans Friedrich Fulda e Dieter Henrich, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, p. 245-275.

<sup>39</sup> Para uma expansão do âmbito deste tema hegeliano, veja-se, por exemplo: Roberto RACINARO, «Sul concetto hegeliano di “Bildung”» (1982), *Il Futuro della Memoria. Filosofia e Mondo Storico tra Hegel e Scheler*, Napoli, Guida Editori, 1985, p. 1-22.

<sup>40</sup> Segundo orientações diferenciadas, vejamos, a título ilustrativo: Alexandre KOJÈVE, «Cours de l'année scolaire 1936-1937», *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études*, ed. Raymond Queneau, Paris, Éditions Gallimard, 1971<sup>3</sup>, p. 113-154; Joachim RITTER, «Hegel und die Französische Revolution» (1956), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuausgabe*, ed. Odo Marquard, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003, p. 183-255; e Domenico LOSURDO, *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reformation*, II, III, 9; Köln, Pahl – Rugenstein Verlag, 1989, p. 145-148.

<sup>41</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 18.

modernos [*moderne Nationalökonomien*, isto é, da Economia política do tempo]»<sup>42</sup>, e permite a Ernst Bloch, estabelecendo uma aproximação da *Phänomenologie* com o *Faust* de Goethe<sup>43</sup>, falar de uma constelação em que, no marco de uma libertação ou «desencadeamento das forças produtivas» (*Entfesselung der Produktivkräfte*), se perfila, avoluma e ganha consistência a perspectiva do homem como «fazedor do seu mundo» (*Macher seiner Welt*)<sup>44</sup>.

No entanto, a «viagem» (*Reise*), ou «a ex-periência ambulante» (*die fahrende Erfahrung*), de que a *Fenomenologia* nos dá conta<sup>45</sup> encontra-se igualmente construída sobre uma visão do *ser*, que – apesar da dificuldade, ou do nível de abstracção dos instrumentos teóricos mobilizados para a penetração na sua inteligibilidade<sup>46</sup> – não será despreciando considerar, ainda que apenas topicamente.

Permitir-me-ia, deste modo, colocar hoje em evidência aqui, a título de ilustração, três de entre as teses que possibilitam e pontuam este percurso ou excursão que a *Fenomenologia do Espírito* leva a cabo.

Têm, nomeadamente, a ver:

- com a natureza da *realidade efectiva* [*Wirklichkeit*]: só a «totalidade» é o «verdadeiro»;
- com a condição de *aquilo que é*, ou vai sendo: a «substância» é, no fundo, «sujeito»;

---

<sup>42</sup> «Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien», MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Heft III, VI; MEGA<sup>2</sup>, vol. I/2, p. 292-293.

Na *Rechtsphilosophie*, a discussão hegeliana da «sociedade burguesa» (*bürgerliche Gesellschaft*), a partir de um seu centramento em «o sistema das precisões» (*das System der Bedürfnisse*), tem certamente em conta a «economia de Estado» (*Staatsökonomie*), da qual são identificados como destacados representantes Adam Smith, Jean-Baptiste Say e David Ricardo. Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 189; TW, vol. 7, p. 346-347.

No entanto, sabemos hoje que já em Bern e em Frankfurt Hegel se havia entregue a leituras e estudos económicos – designadamente, em torno do *Inquiry into the Principles of Political Economy* (1767) de James Stuart –, cujos manuscritos, porém, parecem encontrar-se irremediavelmente perdidos. Cf., por exemplo, György LUKÁCS, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (1948), Einleitung; *Werke* (doravante: W), Neuwied – Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1967<sup>3</sup>, vol. 8, p. 20.

<sup>43</sup> Para uma discussão deste mesmo paralelismo, veja-se também, por exemplo: LUKÁCS, *Goethe und seine Zeit* (1952); W, vol. 7, p. 41-184.

<sup>44</sup> Cf. Ernst BLOCH, *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel, 7; Gesamtausgabe* (doravante: GA), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977, vol. 8, p. 76.

<sup>45</sup> «O todo desenvolve-se, deste modo, como viagem, que tanto ensina como é ensinada. Fenomenologia do Espírito é a ex-periência ambulante que a consciência, quanto ao conteúdo [*inhaltlich*], a saber: objectivamente, faz dela própria.»; «Das Ganze entwickelt sich derart als Reise, die so lehrt wie belehrt wird. Phänomenologie des Geistes ist die fahrende Erfahrung, die das Bewußtsein inhaltlich, nämlich gegenständlich über sich selbst macht.», BLOCH, *Subjekt – Objekt, 7, Die Stufen*; GA, vol. 8, p. 80.

<sup>46</sup> «A filosofia de Hegel – este é um ponto sobre o qual todos os seus historiadores e todos os seus comentadores estão de acordo – é uma filosofia extraordinariamente difícil.» – «La philosophie de Hegel – c'est là un point sur lequel tous ses historiens et tous ses commentateurs sont d'accord – est une philosophie extraordinairement difficile.», Alexandre KOYRÉ, «Hegel à Iéna» (1934); *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Éditions Gallimard, 1981<sup>3</sup>, p. 147.

Tenha-se igualmente em conta: KOYRÉ, «Note sur la langue et la terminologie hégéliennes» (1931); ed. cit., p. 191-224.

- com a *instância* que é chamada à condução do devir: o que se traduz, designadamente, na maneira de recolocar, na sua direcção e sentido, a inerência de «sujeito» e «predicado».

Mau grado o carácter *paradoxal* de que estas teses à primeira vista se revestem – em rigor: é na trans-gressão das abordagens costumadas que se define a especificidade e o alcance dos contributos hegelianos –, uma rápida consideração de cada uma delas ajudar-nos-á, porventura, a surpreender melhor os contornos da *ontologia* que nos fala desde o âmago desta *fenomenologia*.

## § 6. Que o «verdadeiro» é o «todo», ou o «efectivamente real».

Ao pensar «o verdadeiro» [*das Wahre*] nos termos em que o faz, Hegel está certamente a adentrar-se por caminhos *novos*, tanto na perspectiva de uma teoria do conhecimento (que lhe apura o sentido categorial) como na de uma ontologia (que o suporta).

Designadamente, Hegel, ao trabalhar estes rumos para o estabelecimento da problemática, está a adiantar uma concepção da «verdade» que não se reconduz

- nem aos esquemas tradicionais dos critérios de «correspondência», ou de «adequação», que a fazem consistir numa «conformidade», ou «correção» (*Richtigkeit*), entre «ser» e «pensar», expressa na forma proposicional do juízo<sup>47</sup>;
- nem ao privilégio moderno (fundador) do momento da «certeza» (*Gewißheit*) do «saber imediato» num *cogito*, como garantia incontrovertível do objecto intencionalmente visado – na representação (cognitiva)<sup>48</sup>, segundo uma linhagem

---

<sup>47</sup> Como Hegel dirá mais tarde: «Correção [*Richtigkeit*] e verdade são, na vida comum, muito frequentemente consideradas como sinónimas, e, em conformidade, fala-se amiúde da verdade de um conteúdo [*Inhalt*] quando se trata da mera correção. Esta [a correção] diz sobretudo respeito apenas ao acordo [*Übereinstimmung*] formal da nossa representação [*Vorstellung*] com o seu conteúdo, esteja este conteúdo constituído [*beschaffen*] da maneira que estiver. Pelo contrário, a verdade consiste no acordo do objecto [*Gegenstand*] consigo próprio, isto é, com o seu conceito [*Begriff*].»; «Richtigkeit und Wahrheit werden im gemeinen Leben sehr häufig als gleichbedeutend betrachtet, und demgemäß wird oft von der Wahrheit eines Inhalts gesprochen, wo es sich um die bloße Richtigkeit handelt. Diese betrifft überhaupt nur die formelle Übereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Inhalt, wie dieser Inhalt auch sonst beschaffen sein mag. Dahingegen besteht die Wahrheit in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff.», HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 172, Zusatz; TW, vol. 8, p. 323.

Nestes termos, a forma proposicional, ou da «proposição» (*Satz*), não será a mais apropriada a uma expressão concreta do «verdadeiro». Daí o recurso necessário a um instrumento lógico de efectivo potencial no que toca à mediação: «O silogismo [*Schluß*] é, assim, o conceito completamente posto; ele é, portanto, o *racional*.» – «Der Schluß ist somit der vollständig gesetzte Begriff; er ist daher das *Vernünftige*.», HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, I, 3, A, d; TW, vol. 6, p. 351.

Lembremos, no entanto, que a *Fenomenologia* já nos apresenta o «silogismo» (*Schluß*) como «movimento mediador» (*vermittelnde Bewegung*). Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, BB, VI, B, I, a; TW, vol. 3, p. 373.

<sup>48</sup> De acordo com um fragmento do período de Nürnberg, na «certeza» (*Gewißheit*) «reside apenas a pura ligação positiva do objecto a mim» (*liegt nur die reine positive Beziehung des Gegenstandes auf mich*), mantendo-se ele, deste modo, «simultaneamente diferente de mim» (*zugleich von mir unterschieden*), quando,

- de extracção cartesiana, ou, de acordo com os reacquecimentos da *Gefühlphilosophie*, na sentimentalidade (afectiva)<sup>49</sup>;
- nem à enunciação de um acervo lógico-transcendental de formalidades – pelo e no «entendimento» (*Verstand*) –, imutavelmente fixadas, segundo uma franca predominância da «espacialização»<sup>50</sup>.

Conformidade do representado com o ser, mediação subjectiva do pensar, envolvimento reitor de um plano «essencial» de universalidade – contam-se certamente entre os traços que o «verdadeiro» tem que ostentar; no entanto, eles não podem ver-se categorialmente fixados numa unilateralidade (abstracta) que desfigura e paralisa aquilo mesmo de que se trata.

Dito de uma outra maneira: *aquilo que a verdade é* tem que consistir na *verdade de aquilo que é*.

Se a «verdade» não é um produto acabado coisificadamente disponível, uma simples «moeda» (*Münze*) pronta na sua cunhagem, que se pode meter ao bolso<sup>51</sup>, se o «verdadeiro», transgredindo parâmetros de estaticidade, é como uma animada processão ou procissão, é como «o delírio báquico» (*der bacchantische Taumel*) «em que nenhum membro não está embriagado» (*an dem kein Glied nicht trunken ist*)<sup>52</sup>,

---

no fundo, a «verdade é a concordância do meu saber com o objecto» (*Wahrheit ist die Übereinstimmung meines Wissens mit dem Objekt*). Cf. HEGEL, *Ein Blatt zur Geisteslehre*; TW, vol. 4, p. 291.

Esta linha de abordagem conserva-se ao longo da produção filosófica de Hegel, designadamente, no quadro de uma avaliação (à luz do «essencial») de aquilo que na imediatez da existência aparece: «A mera representação não diferencia entre certeza e verdade. Aquilo de que está certa, aquilo que tem por um subjectivo concordante com o objecto, a isso chama *verdadeiro*, por muito insignificante e mau que o conteúdo desse subjectivo possa também ser. A filosofia, pelo contrário, tem que diferenciar essencialmente [*wesentlich*] o conceito da *verdade* da *mera certeza*»; «Die bloße *Vorstellung* unterscheidet nicht zwischen *Gewißheit* und *Wahrheit*. Was ihr *gewiß* ist, was sie für ein mit dem Objekt übereinstimmende Subjektives hält, das nennt sie *wahr*, so geringfügig und schlecht auch der Inhalt dieses Subjektiven sein mag. Die Philosophie dagegen muß den Begriff der *Wahrheit* wesentlich der *bloßen Gewißheit* unterscheiden», HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 416, Zusatz; TW, vol. 10, p. 203-204.

<sup>49</sup> É neste contexto que Hegel se insurge contra algumas pretensões coevas de encarar «a revelação imediata do divino» (*die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen*) ou «o são entendimento humano» (*der gesunde Menschenverstand*) – que se não embrenham pelos complexos e duros caminhos do saber – como um «equivalente perfeito» (*vollkommenes Äquivalent*) ou um «bom sucedâneo» (*gutes Surrogat*) do filosofar propriamente dito, à maneira, acrescenta ele saborosamente, que «a chicória tem fama de ser um sucedâneo do café» (*die Zichorie ein Surrogat des Kaffees zu sein gerühmt wird*). Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 63.

<sup>50</sup> Referindo-se à magnificada «evidência» (*Evidenz*) de muitos princípios e proposições «matemáticos» – «irreais» (*unwirkliche*), «fixados» (*fixierte*), e «mortos» (*tote*) –, Hegel comenta: «O morto, porque ele próprio não se movimenta, não chega a diferenças da essência, não [chega] à contraposição [*Entgegensetzung*] essencial ou desigualdade, portanto, não [chega] ao trânsito do contraposto ao contraposto, não [chega] à [contraposição] qualitativa, imanente, não [chega] ao auto-movimento.»; «das Tote, weil es sich nicht bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Übergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 45.

<sup>51</sup> «a verdade não é uma moeda cunhada que [está] acabadamente dada e, assim, pode ser metida no bolso.»; «die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 40.

<sup>52</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 46.

se «a verdade», de acordo com uma outra formulação mais sofisticada que nesta mesma passagem ocorre, «é o movimento dela [própria] nela própria»<sup>53</sup> – é porque, fundamentalmente, sustentando todas as implicações gnosiológicas e epistemológicas do teor desta concepção, o *real*, como totalidade e como mediação de si na sua própria imanência, tem de assomar na sua plena concreção.

A concepção *nova* de *verdade* que Hegel nos apresenta tem, por conseguinte, por suposto incontornável (que não pode ser removido) uma *nova* concepção do *ser*.

Como Hegel declara numa passagem famosa da *Fenomenologia* – de que, em regra, se cita apenas o primeiro período, mas cuja continuação ajuda a compreender melhor os respectivos contornos e o alcance:

«O verdadeiro é o todo [*das Wahre ist das Ganze*]. O todo é apenas, porém, a essência [*Wesen*] completando-se através do seu desenvolvimento [*Entwicklung*]. É de dizer do Absoluto que ele é essencialmente *resultado* [*Resultat*], que ele só no fim [*am Ende*] é aquilo que em verdade [*in Wahrheit*] é; e nisto consiste, precisamente, a sua natureza: em ser [algo de efectivamente] real [*Wirkliches*], sujeito [*Subjekt*], ou devir de si próprio [*Sichselbstwerden*].»<sup>54</sup>.

## § 7. Que a «substância» é «sujeito».

É também esta funda visão ontológica que subtende o tratamento hegeliano do tema da «substância», um tópico mais de que tradicionalmente a metafísica se ocupa.

Neste capítulo, a *Phänomenologie des Geistes* rompe decididamente, desta vez, com o paradigma aristotélico da *πρώτη οὐσία*, da «substância primeira», como ente determinado e subsistente «por si» (*καθ' αὐτό*) na sua individualidade<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> «Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 47.

<sup>54</sup> «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 24.

Como Hegel dirá mais adiante numa formulação concentrada que abre esclarecedoramente o passo à necessária consideração do imbricamento de totalidade, liberdade e temporalidade: «só o todo tem realidade [efectiva] propriamente dita e, por isso, a forma da pura liberdade face ao outro, a qual se expressa como tempo.»; «nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit und daher die Form der reinen Freiheit gegen Anderes, die sich als Zeit ausdrückt.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII; TW, vol. 3, p. 498.

<sup>55</sup> «Toda a substância [οὐσία] parece, com efeito, indicar algo de determinado.»; «Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τὸδε τι σημαίνειν», ARISTÓTELES, *Categorias*, 5, 3 b 10.

A «substância primeira» (*πρώτη οὐσία*) é o ente individual determinado, este «homem» ou aquele «cavalo»: «Em primeiro lugar, com efeito, a substância de cada coisa, que é própria de cada coisa, é o que não pertence a outro; o universal, por sua vez, é comum»; «Πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν», ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 13, 1038 b 9-11.

Para a distinção de «substância primeira» e «substância segunda» (*δευτέρα οὐσία*): ARISTÓTELES, *Categorias*, 5, 2 a 11-19.

Eduard Zeller transmite-nos as articulações fundamentais da posição aristotélica, especialmente pertinentes para o exame da questão em apreço: «a substância é o ente [*das Seiende*] no sentido originário, a base [ou substrato, *Unterlage*] pela qual todo o outro ser é suportado. Desta espécie [*Ari*] é, porém, segundo Aristóteles, apenas o ser singular [*das Einzelwesen*]. O universal, como ele mostrou contra Platão, não é



Diga-se de passagem que se trata, de resto, de uma rotura principal considerada mesmo imperdoável por certa crítica mais acérrima da dialéctica – como, por exemplo, a que Adolf Trendelenburg nos deixou nas suas *Investigações Lógicas* <sup>56</sup>.

Com efeito, adentrando-se pelo novo modelo em que se insere, Hegel avança para a compreensão de que o constitutivo da *substância* é, não a sua singularidade *ôntica*, discreta, atomizada, mas a sua condição de *sujeito*<sup>57</sup>, e de que, por conseguinte, na unidade fluente em que consiste, ela tem que corresponder a uma estrutura dinâmica que não prescinde de acomodar no seu âmbito a *alteridade* devenida – de que «negação», «contradição», «transformação», se apresentam, deste modo, como figuras a atender e a incorporar.

É por isso que, em íntima conexão com tudo o que acabámos de ver acerca da natureza da realidade efectiva como totalidade no seu processo de desenvolvimento, se trata «de apreender [*auffassen*] e de expressar [*ausdrücken*] o verdadeiro, não como *substância* [*Substanz*], mas outrossim como sujeito [*Subjekt*]<sup>58</sup>.

Da compreensão hegeliana da «substância» faz, por conseguinte, parte integrante o *dever* [*Werden*] das suas próprias determinações:

«A substância viva é, além disso, o ser [*das Sein*], o qual, na verdade, [é] *sujeito*, ou, o que significa o mesmo, o qual na verdade é [efectivamente] real, apenas na medida em que é o movimento do pôr-se a si próprio [*Sichselbstsetzen*], ou a mediação [*Vermittlung*] do tornar-se outro [*Sichanderswerden*] consigo próprio.»<sup>59</sup>.

---

nada de subsistente para si [*nichts Fürsichbestehendes*]: todo o universal, [incluindo] também o do género [*Gattung*], tem a sua existência [*Dasein*] no singular, do qual ele é dito; ele é sempre em um outro, designa apenas uma determinada qualidade [*Beschaffenheit*], não um isto [*ein Dieses*, um ente determinado, um *τὸ*]; somente o ser singular [*das Einzelwesen*] pertence a si mesmo, não é suportado por outro, é aquilo que é por si mesmo [e] não meramente [tendo] como fundamento [*Grund*] um outro ser.»; «die Substanz ist das Seiende im ursprünglichen Sinn, die Unterlage, von der alles andere Sein getragen wird. Solcher Art ist aber nach Aristoteles nur das Einzelwesen. Das Allgemeine ist ja, wie er gegen Plato nachgewiesen hat, nichts Fürsichbestehendes: jedes Allgemeine, auch das der Gattung, hat sein Dasein nur an dem Einzelnen, von dem es ausgesagt wird, es ist immer an einem andern, es bezeichnet nur eine bestimmte Beschaffenheit, nicht ein Dieses; das Einzelwesen allein gehört nur selbst an, ist nicht von andern getragen, ist das, was es ist, durch sich selbst, nicht bloß auf Grund eines andern Seins.»; Eduard ZELLER, *Die Philosophie der Griechischen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2. T., 2. Abt.: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig, O. R. Reisland, 1921<sup>4</sup>, p. 306.

<sup>56</sup> Para Trendelenburg, a dialéctica hegeliana não monta a mais do que a «um erigido jogo de arabescos de conceitos abstractos»; «ein krauses Arabeskenspiel abstrakter Begriffe». Cf. Adolf TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen* (1870<sup>3</sup>), VII, 18; reprod. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964, vol. I, p. 305.

Na base deste severo ajuizamento não deixa de se encontrar a valorização – decerto, não operada, e criticada mesmo, por Hegel – da «intuição» (*Anschauung*), enquanto via de acesso aos entes substanciais que na experiência se nos manifestam na sua individualidade: «O pensar humano vive da intuição, e ele morre de morte à fome, se houver de viver das suas entranhas próprias.»; «Das menschliche Denken lebt von der Anschauung, und es stirbt, wenn es von seinen eigenen Eingeweiden leben soll, den Hungertod.»; TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, III, 13; ed. cit., vol. I, p. 109.

<sup>57</sup> «a substância nela própria é sujeito»; «die Substanz an ihr selbst Subjekt ist», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 53.

<sup>58</sup> «das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 23.

<sup>59</sup> «Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung

Comportando no interior dele mesmo, e a partir da sua própria dinâmica (objectiva), a *mediação* (*Vermittlung*)<sup>60</sup> e a *negatividade* (*Negativität*) em obra<sup>61</sup>, o *sujeito* «dá existência [*Dasein*] no seu elemento à determinidade [*Bestimmtheit*], supera a imediatez [*Unmittelbarkeit*] abstracta (ou seja, [aquela] *que* apenas *é*, em geral), e, por esse facto, é a verdadeira substância: o ser ou a imediatez que não tem a mediação fora de si, mas é essa própria [mediação].»<sup>62</sup>.

Sublinhe-se que deparamos aqui também com a chave concepcional, e com o dispositivo teórico-categorial, que nos proporciona o acesso ao sentido em que «o Absoluto» (*das Absolute*) não pode deixar de assumir a forma de «sujeito»<sup>63</sup>.

Importante é, pois, não perder de vista, neste contexto, a constitutiva conotação *ontológica* desta categoria de «sujeito», autêntica expressão – descontada a moldura idealista – da realidade do ser no concreto das suas determinações e mediações.

## § 8. A transfiguração da relação «sujeito»/«predicado».

Nesta mesma ordem de ideias, a relação tradicional de «sujeito» e de «predicado» sofre igualmente na interpretação hegeliana uma significativa inflexão ou reviramento, em que, de novo, a perspectiva *ontológica* do enfoque é decisiva para a alteração introduzida ao nível (lógico e gnosiológico) da enunciação.

Em vez de, na esfera elementar da proposição, os «atributos» (revestidos da respectiva forma de universalidade) serem ditos de um *suposto* ôntico determinado e finito (para Aristóteles, o ὑποκείμενον; na terminologia escolástica, o *suppositum*), entendido como o sujeito último da predicação<sup>64</sup>, deparamos, em Hegel, com uma fundamental rotação dos termos e do significado da sua posição:

---

des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 23.

<sup>60</sup> «a mediação não é senão a igualdade movente consigo próprio, ou ela é a reflexão em si própria, o momento do eu que é para si, a pura negatividade, ou, baixado da sua pura abstracção, o *simples devir*.»; «die Vermittlung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden*.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 25.

<sup>61</sup> «a substância é mesmo essencialmente o negativo: em parte, como diferenciação e determinação do conteúdo; em parte, como um *simples* diferenciar, isto é, como si [mesmo, *Selbst*] e [como] saber, em geral.»; «die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, teils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, teils als ein *einfaches* Unterscheiden, d. h. als Selbst und Wissen überhaupt.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 40.

<sup>62</sup> «er der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt, die abstrakte, d. h. nur überhaupt *seiende* Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 36.

<sup>63</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 26.

<sup>64</sup> De acordo com uma formulação que se tornou clássica: «O suposto [ὑποκείμενον] é aquilo de que as outras coisas [τὰ ἄλλα] são ditas, não [sendo] ele próprio dito de nenhuma outra»; «τὸ δ' ὑποκείμενον ἐστὶ καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνω δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου», ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 3, 1028 b 36-37.

Esta relação é, assim, invertida, ou revertida, de modo a o universal (no fundo, a «substância» que é «sujeito») se converter na instância (entitativa ou essencial) que, firmada e pensada na sua primordialidade *ontológica*, passa a comportar no seu seio todo um conjunto de especificações ou de particularizações que empírica e imediatamente se manifestam como entes.

Correndo embora o risco da simplificação e da caricatura, mas ganhando algum poder de tradução ilustrativa, seria, porventura, admissível sugerir que, para Hegel, e em contraposição ao modo costumal de apresentar a sequência «natural» das coisas, não é tanto «esta parede» que é «branca»; é a «brancura» que aqui se fenomenaliza «nesta parede», mas alhures «num papel», em «tinta», num «pau de giz», etc.

Ou, para recordarmos uma formulação do próprio Hegel, onde esta rotação na maneira de compreender devém flagrante: «O conteúdo [*der Inhalt*], assim, não é, de facto, mais predicado do sujeito [*Prädikat des Subjekts*], mas é a substância [*Substanz*], é a essência [*Wesen*] e o conceito [*Begriff*] de aquilo de que se trata [*dessen wovon die Rede ist*].»<sup>65</sup>.

Na maneira de ver tradicional de que «o pensar representativo» (*das vorstellende Denken*) se desempenha<sup>66</sup>, com efeito, o «suposto» funciona apenas como um cabide em que são dependurados os diversos predicados que o determinam. Em conformidade, é uma actividade *exterior* a esse *suppositum* – subordinada ao regime da determinação transcendental, ou não – que leva a cabo a predicação: a faculdade *sin-tética* de aquele que opera a conexão de sujeito (suposto) e de predicados num juízo.

Ou como Hegel diz, demarcando-se dessa posição com largo curso generalizado: «O sujeito» – entendido aqui como «suposto» ou ὑποκείμενον – «é tomado como ponto firme [*festes Punkt*] ao qual, como ao seu suporte [*Halt*], são cosidos [ou pregados, *heften*] os predicados, através de um movimento que pertence àquele que sabe dele [do sujeito], e que [esse movimento] também não é encarado [como algo] que pertença ao próprio ponto»<sup>67</sup>.

---

Para uma outra referência a este «sujeito último» (τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον) da predicação como «substância primeira» (πρῶτη οὐσία), veja-se, por exemplo: ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ, 8, 1017 b 23-26.

Comentando esta última passagem da *Metafísica*, Tomás de Aquino chama igualmente a atenção para a necessidade do entendimento da οὐσία numa dupla acepção: como «essência» (*essentia*), «definição» (*definitio*), ou «quididade da coisa» (*quidditas rei*) – no fundo, a «substância segunda» (δεύτερα οὐσία) de Aristóteles –, e, num registo primário, como o «sujeito ou suposto que subsiste no género da substância» (*subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae*). Para os desenvolvimentos em torno deste tópico, tenha-se designadamente em conta: TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2.

<sup>65</sup> «Der Inhalt ist somit in der Tat nicht mehr Prädikat des Subjekts, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 58.

<sup>66</sup> Inclusivamente, no marco do idealismo transcendental de Kant, em que, de um modo radical e doutrinariamente mais elaborado, «o *eu penso* tem que poder acompanhar todas as minhas representações»; «das: *ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können», KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, transzendente Analytik, § 16, B 131.

<sup>67</sup> «Das Subjekt ist als festes Punkt angenommen, an dem als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 27.

Para Hegel, porém, e pelo contrário, este *movimento* de determinação do conteúdo de algo – ao qual, todavia, a mediação do pensar não é estranha (já que, como anteriormente foi referido, todos estes desenvolvimentos se dão no âmbito de alguma consciência) – é também movimento de «auto-determinação», no sentido de que tem o seu fundamento na *entidade* (*Wesen*) da própria *coisa* que é explicitada.

Assim, os «predicados» não são mais do que as determinações que conferem concreção ao próprio «sujeito», e é a partir dele (enriquecido na mediação que dialecticamente os com-porta) que têm que ser pensados. O «sujeito» transfigura-se, deste modo, de simples imediato, ou de imediatez simples, em algo de complexo, de «universal», numa totalidade – que, ademais, se mostra como deveniente.

Nesta medida, o «universal» não corresponde apenas a uma adjunção qualificativa exterior (abstracta), mas constitui a própria essencialidade do «sujeito» – entretanto, reposicionado e transfigurado – que reclama manifestar-se e ser conhecida.

Ou como Hegel também refere: «O universal [*das Allgemeine*] não há-de ter apenas a significação [*Bedeutung*] do predicado, de modo que a proposição [*Satz*] declarasse isto: que o [efectivamente] real [*das Wirkliche*] era universalmente; mas o universal há-de expressar a essência [*Wesen*] do [efectivamente] real.»<sup>68</sup>.

Aqui chegados, uma observação se impõe.

Penso que esta «subjectivação» do «universal», que esta *inversão* refigurada da relação (lógica, gnosiológica e metafísica) tradicional de «sujeito» e de «predicado» – que legítimas e fundadas críticas despertou, entre outros, primeiro, por parte de Ludwig Feuerbach<sup>69</sup>, e, depois, num quadro ontologicamente mais amadurecido, por parte de Karl Marx<sup>70</sup> –, representa, no fundo, o preço (idealista) que Hegel tem de pagar<sup>71</sup> pelo desbravamento dos caminhos em direcção a uma ontologia materialista (de certa maneira, já incoados por Spinoza<sup>72</sup>), e *dialéctica*, da totalidade em processo histórico concreto de realização.

---

<sup>68</sup> «Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung des Prädikats haben, so daß der Satz dies aussagte, das Wirkliche sei allgemein; sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 60.

<sup>69</sup> Trata-se, no fundo, da raiz da crítica feuerbachiana da filosofia especulativa da modernidade: «Tal como, segundo Spinoza [...], o atributo ou predicado da substância é a própria substância, também, segundo Hegel, o *predicado* do Absoluto, do sujeito em geral, é o *próprio sujeito*.»; «Wie nach Spinoza [...] das Attribut oder Prädikat der Substanz die Substanz selbst ist, so ist auch nach Hegel das *Prädikat* des Absoluten, des Subjekts überhaupt, das *Subjekt selbst*.», FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843); GW, vol. 9, p. 245.

<sup>70</sup> Criticando a conversão hegeliana da realidade objectiva em produto da Ideia, abrindo assim o campo ao «misticismo», Marx salienta: «por toda a parte Hegel faz da Ideia sujeito, e do sujeito propriamente dito, [do sujeito] real, [...] predicado. O desenvolvimento, porém, processa-se sempre pelo lado do predicado.»; «Hegel überall die Idee zum Subjekt macht, und das eigentliche, wirkliche Subjekt [...] zum Prädicat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädicats vor.», MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843); MEGA<sup>2</sup>, vol. I/2, p. 11.

<sup>71</sup> Vejamos, designadamente, os desenvolvimentos subsequentes em torno do necessário «idealismo» (*Idealismus*) de toda a filosofia, enquanto reconhecimento fontal de que «o finito» (*das Endliche*) é «ideal» (*ideell*) e de que, por conseguinte, não pode ser identificado com «um ente [que é] verdadeiramente» (*ein wahrhaft Seiendes*): HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, I, 2, Der Übergang, Anmerkung 2; TW, vol. 5, p. 172-173.

<sup>72</sup> Designadamente, com o paralelismo estabelecido entre a «ordem das coisas» (*ordo rerum*) e a «ordem das ideias» (*ordo idearum*), na imanência de uma «substância» (*substantia*) uma «que é em si, e por si é

## § 9. A ontologia da Fenomenologia.

Como Hegel inauguralmente cuida de chamar a atenção, «a verdadeira figura [*Gestalt*] em que a verdade existe só pode ser o sistema científico dela.»<sup>73</sup>. Trata-se, afinal, de uma decorrência tanto da sua condição estrutural de totalidade, como da sua captura originária por um «saber» destinado a dela dar conta.

Nesta medida, «o método» – despidido das suas usuais roupagens de instrumentalidade apenas exterior (em regime de abstracção acrescentada), e identificado com o proceder próprio da filosofia especulativa<sup>74</sup> – «não é senão a construção do todo [*der Bau des Ganzen*], erguida na sua pura entidade [*Wesenheit*].»<sup>75</sup>.

Desvenda-se, nestes termos, o entrecho activamente dinâmico da própria *Phänomenologie*, bem como o programa filosófico alargado que se lhe encontra subjacente.

Há que surpreender o *caminho para a ciência*, e, do mesmo passo, conceber que *a ciência é um caminho*.

Por isso, Benedetto Croce, no seu afã anatomopatológico de discernir «o que está vivo» (*ciò che è vivo*) e «o que está morto» (*ciò che è morto*), insiste em que «a lógica da filosofia formou o campo próprio da actividade mental de Hegel»<sup>76</sup>;

---

concebida» (*quod in se est, et per se concipitur*). Cf. Benedictus de SPINOZA, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, respectivamente, II, prop. VII, e I, defin. III; *Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten e J. P. N. Land, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1914<sup>3</sup>, vol. I, p. 77 e 37.

No quadro de uma crítica da metafísica moderna, Hegel é certamente levado a manifestar reticências várias quanto ao pensamento de Spinoza, designadamente, no que toca ao seu pendor para a «cousificação» da «substância» – trata-se de «a absoluta afirmação de uma coisa» (*die absolute Affirmation eines Dinges*), de «a unidade imóvel [ou imovida]» (*die unbewegte Einheit*) – em detrimento de um acentuar da sua «reflexividade», ou do seu «ser-para-si» (*Fürsichsein*), que permitisse elevá-la à condição de «Espírito». Veja-se, por exemplo: HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, II, 3, A, b; TW, vol. 5, p. 179.

No entanto, Hegel não deixa também de reconhecer que Spinoza é «o começo essencial de todo o filosofar» (*der wesentliche Anfang alles Philosophierens*), de onde a conhecida disjunção emblemática que formula: «ou spinozismo, ou [não há] filosofia nenhuma» (*entweder Spinozismus oder keine Philosophie*). Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, II, 1, A, 2; TW, vol. 20, respectivamente, p. 165 e p. 163-164.

<sup>73</sup> «Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 14.

<sup>74</sup> Como Hegel refere, «a natureza do método científico» (*die Natur der wissenschaftlichen Methode*) apresenta como traços constitutivos: o «estar inseparado do conteúdo» (*von dem Inhalte ungetrennt zu sein*) e o «determinar a si [próprio], por si próprio, o seu ritmo» (*sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen*); é nesta conformidade que ele tem «na filosofia especulativa a sua exposição propriamente dita» (*in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung*). Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 55.

Como é sabido, Hegel identificará, mais tarde, «o método» (*die Methode*), que se não limita a mera «reflexão exterior» (*äußerliche Reflexion*), com «o movimento do próprio conceito» (*die Bewegung des Begriffs selbst*), vindo, deste modo, enquanto «a alma de toda a objectividade» (*die Seele aller Objektivität*), a selar na sua própria modalidade a profunda vinculação do «conhecer» (*Erkennen*) e do «ser» (*Sein*). Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, III, 3; TW, vol. 6, p. 550-553.

<sup>75</sup> «die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen, in seiner reinen Wesenheit aufgestellt.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 47.

<sup>76</sup> «la logica della filosofia formò il campo proprio dell'attività mentale di Hegel», Benedetto CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906), IV; *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di Storia della Filosofia*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1967<sup>5</sup>, p. 55.

por isso, entre alguns outros estudiosos, Hans Friedrich Fulda, num artigo que quanto a esta matéria se tornou «clássico», suscita a pergunta pela «lógica» que preside ao membramento das estações em que a *Phänomenologie* consiste<sup>77</sup>;

por isso, György Lukács, reconhecendo que «para Hegel só o Espírito *todo* tem uma história real» (*für Hegel nur der ganze Geist eine wirkliche Geschichte hat*), cura de pôr em evidência a unidade fundamental que enlaça «método» e «sistema»<sup>78</sup>.

No entanto, esta *fenomenologia* de Hegel é, na realidade, *também* uma *ontologia* – decerto, não por aquilo que Hegel *tematizadamente* nos diz acerca do «ser», mas, basicamente, pelos respondimentos que multiplica à pergunta fundante da ontologia: que é «aquilo que é»? ou, na sua antiga formulação grega<sup>79</sup>, τί ἐστὶ τὸ ὄν?

De boa mente admito, e sem dificuldades de maior, que esta minha afirmação pode não ser pacífica.

Com efeito, liminarmente, poderá parecer estranho falar de *onto*-logia em Hegel, quando tudo se dá e verte na moldura do *pensamento* (não na do «ser»), e o próprio Hegel confessa – acenando embora à tensão nele inscrita para a negatividade e para a mediação – que «o ser é pensar» (*der Sein Denken ist*)<sup>80</sup>.

Pela minha parte, entendo que não estamos perante uma exclusão principial e liminar do registo «ontológico», mas, pelo contrário, que esta re-solução ou dissolução hegeliana do *ser* em *pensar* corresponde, precisamente, a uma modalidade – idealista, sem dúvida – de resposta à pergunta por «aquilo que é».

Insistirão outros, porventura, em que será despropositado o esforço por desentranhar uma ontologia deste escrito de 1807, quando o próprio Hegel distingue o movimento característico da *Phänomenologie des Geistes* – em que os momentos deste surgem «como figuras determinadas da consciência» (*als bestimmte Gestalten des Bewußtseins*) – e o proceder constitutivo da «ciência» (*Wissenschaft*), em que os diferentes «momentos» assomam agora «como conceitos determinados e como o movimento orgânico, em si próprio fundado, deles» (*als bestimmte Begriffe und als die organische, in sich selbst gegründete Bewegung derselben*)<sup>81</sup>, chegando mesmo a afirmar, no grande texto

---

<sup>77</sup> Cf. Hans Friedrich FULDA, «Zur Logik der Phänomenologie von 1807» (1966); *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, ed. H. F. Fulda e Dieter Henrich, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, p. 391-425.

<sup>78</sup> «O método da “Fenomenologia” repousa sobre uma unidade dos modos de consideração histórico e sistemático, sobre a convicção de que entre a sequência lógico-metodológica das categorias, a consequência dialéctica delas umas a partir das outras, e o desenvolvimento histórico da humanidade subsiste uma profunda conexão interna.»; «Die Methode der “Phänomenologie” beruht auf einer Einheit der historischen und systematischen Betrachtungsweisen, auf der Überzeugung, daß zwischen logisch-methodologischer Abfolge der Kategorien, ihrer dialektischen Folge auseinander und der historischen Entwicklung der Menschheit ein tiefer innerer Zusammenhang besteht.»; LUKÁCS, *Der junge Hegel*, IV, III; W, vol. 8, p. 572.

<sup>79</sup> Lembremos que, segundo Platão, reportando-se à filosofia, «a ciência acerca de aquilo que é foi levada a conhecer como é aquilo que é»; «ἐπιστήμη ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν», PLATÃO, *República*, V, 477 b.

Ou, como Aristóteles também observa: «aquilo que antigamente, como agora e sempre se procura, e sempre deixa perplexo, [é]: que é aquilo que é?»; «τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν», ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 1, 1028 b 2-4.

<sup>80</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 53.

<sup>81</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, DD, VIII; TW, vol. 3, p. 589.

subsequente, que «a ciência lógica» (*die logische Wissenschaft*) é que constitui «a metafísica propriamente dita ou filosofia especulativa pura» (*die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie*)<sup>82</sup>.

Tendo em conta que, como na própria *Phänomenologie* se pode igualmente ler, «este caminho para a ciência é ele próprio já [*schon*] ciência, e, assim, segundo o seu conteúdo [*nach ihrem Inhalte*] ciência da *experiência da consciência*»<sup>83</sup> – inclino-me, pela minha parte, a pensar que uma diferença no modo de exposição, e na plataforma a partir da qual ela é levada a cabo, não chega para apagar, ou para transferir em exclusivo para um outro contorno (para o domínio da «Ciência da Lógica»), aquilo de que em ambos os movimentos verdadeiramente é o caso: uma exigência de procurar conceber «aquilo que é» tal como é.

Pressinto, finalmente, que outros me poderiam dirigir ainda uma outra objecção.

Se a ontologia trata do *ser*, ela teria apenas que se limitar, em Hegel, a uma parcela muito pobre e muito restrita, já que, para Hegel, *Sein*, em sentido técnico, permanece prisioneiro da *mediatez* e da *coisificação*. Segundo uma formulação da *Wissenschaft der Logik*, «o ser [*das Sein*] é o imediato indeterminado»<sup>84</sup>; na economia da *Phänomenologie des Geistes*, «a certeza sensível» (*die sinnliche Gewißheit*) dá-se apenas como «a verdade mais abstracta e mais pobre» (*die abstrakteste und ärmste Wahrheit*): «ela declara de aquilo que sabe apenas isto: ele é [*es ist*]; e a sua verdade contém somente o *ser* [*das Sein*] da coisa»<sup>85</sup>.

Face a semelhante colocação documentada do problema, afigura-se-me que há que regressar à ponderação da raiz.

Mais do que perguntar pelo «ser» – ou pelo teor determinado que a essa noção (ou termo) é atribuído na semântica específica de uma doutrina particular –, a ontologia pergunta por «aquilo que é»; e, manifestamente, uma vez mais, a resposta hegeliana é a de que «aquilo que é» não se reduz ao que ele pensa sob a designação de *Sein*.

Em conformidade, subtendendo e animando, desde logo, a *Phänomenologie des Geistes*, encontramos, de facto, opções ontológicas determinadas e um pensar determinado da ontologia.

---

<sup>82</sup> Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Vorrede zur ersten Ausgabe; TW, vol. 5, p. 16.

<sup>83</sup> «ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft* und nach ihrem Inhalte hiermit *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung; TW, vol. 3, p. 80.

<sup>84</sup> «Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare», HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, I, I, I; TW, vol. 5, p. 82.

<sup>85</sup> «Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es *ist*; und ihre Wahrheit enthält allein das *Sein* der Sache», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, A, I; TW, vol. 3, p. 82.

É por isso que, criticando posições da «razão observante» (*beobachtende Vernunft*) e do materialismo do século XVIII acerca da realidade efectiva e do Espírito, Hegel afirma: «ele é não significa senão: ele é uma *coisa* [*Ding*]. Se o *ser* como tal, ou ser-coisa [*Dingsein*], é predicado do Espírito, a verdadeira expressão disso é que ele é tal, como *um osso*.»; «er *ist*, heißt selbst nichts anderes als: er ist ein *Ding*. Wenn das *Sein* als solches oder *Dingsein* von dem Geiste prädiert wird, so ist darum der wahrhafte Ausdruck hiervon, daß er ein solches wie *ein Knochen* ist.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, AA, V, A, c; TW, vol. 3, p. 259.

## § 10. «Aquilo que é».

Martin Heidegger, num seminário dedicado precisamente à *Phänomenologie des Geistes*, vem lembrar, com acerto, que «aquilo a que Hegel chama o ente [*das Seiende*] e o ser [*das Sein*] designamo-lo nós [entenda-se: Heidegger] pelas palavras: o “[existente] disponível [ao modo das coisas, *das Vorhandene*]” e a sua “disponibilidade” [*Vorhandenheit*].»<sup>86</sup>.

Todavia, relembro eu, o *ser* – como tema e como problema –, em caso algum, se circunscreve à dimensão terminológica técnica por que é enunciado. Termos e conceitos destinam-se, também quanto a este tópico, a denotar e a expressar aquilo de que é o caso.

E, neste sentido, a chave para a hermenêutica do efectivamente pensado por Hegel não passa também despercebida ao próprio Heidegger, quando salienta que a *Fenomenologia* é «a maneira [*die Art und Weise*] como o próprio Espírito é. Fenomenologia do Espírito significa o *surgir* [*das Auftreten*], propriamente dito e todo, do Espírito. Perante quem? Perante ele próprio!»<sup>87</sup>. Aquilo que no seu mostrar-se, e pensar-se, a si mesmo se dá, na história e na lógica do seu devir de mediação, é o *Geist*.

Ressalvadas todas as diferenças de embasamento e de acentuação na doutrina interpretativa, é, do mesmo modo, este vector fundamental que assoma na leitura de Hegel levada a cabo, por exemplo, por Jean Hyppolite. Retomando a articulação fulcral do *Geist* com a condição humana, que entrecruza toda a *Phänomenologie*, escreve: «Não é, então, o homem que diz mais ou menos exactamente o Ser, é o Ser que, no homem, se diz e se expressa.»<sup>88</sup>.

Importa, por conseguinte, retomar a pergunta fundante: que entende Hegel, então, por «aquilo que é»?

A resposta hegeliana, tal como na *Phänomenologie des Geistes* se nos transmite, diz-nos que é «o Espírito que se sabe *a si mesmo*» (*das sich selbst wissender Geist*): «este movimento através e ao longo de si próprio constitui a sua realidade [efectiva]; aquilo

---

<sup>86</sup> «Was Hegel das Seiende und das Sein nennt, bezeichnen wir mit dem Worten: das “Vorhandene” und seine “Vorhandenheit”.», Martin HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930-1931), § 5, c; *Gesamtausgabe* (doravante: GA), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, vol. 32, p. 59.

Que algo «está disponível» (*vorhanden*) significa, na terminologia heideggeriana, que é «encontrável tal como [as] coisas» (*vorfindlich wie Dinge*). Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 33; Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1972<sup>12</sup>, p. 159.

Para a diferenciação, no marco de um pensar da «existência», entre *Dasein* e *Vorhandensein*, veja-se, por exemplo: HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9; ed. cit., p. 41-45.

<sup>87</sup> «*die Art und Weise, wie der Geist selbst ist. Phänomenologie des Geistes heißt das eigentliche und ganze Auftreten des Geistes. Vor wem? Vor ihm selbst!*», HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, § 3, b; GA, vol. 32, p. 34.

A mesma linha de abordagem transparece igualmente em textos posteriores: «Fenomenologia é aqui o nome para a existência [*Dasein*] do Espírito. O Espírito é o sujeito da Fenomenologia, não o seu objecto.»; «Phänomenologie ist hier der Name für das Dasein des Geistes. Der Geist ist das Subjekt der Phänomenologie, nicht ihr Gegenstand.», HEIDEGGER, «Hegels Begriff der Erfahrung» (1942-1943), *Holzwege*, GA, vol. 5, p. 201.

<sup>88</sup> «Ce n'est pas alors l'homme qui dit plus ou moins exactement l'Etre, c'est l'Etre qui en l'homme se dit et s'exprime.», Jean HYPOLITE, «Essai sur la “Logique” de Hegel» (1952); *Figures de la pensée philosophique. Écrits. 1931-1968*, IV, 7; Paris, Presses Universitaires de France, 1991<sup>2</sup>, vol. I, p.159.



que se move é ele, ele é o sujeito do movimento, e ele é igualmente o próprio *mover* [*das Bewegen selbst*] ou a substância pela qual o sujeito passa.»<sup>89</sup>.

É, por conseguinte, neste sentido que «o espiritual [*das Geistige*] somente é o [efectivamente] *real*»<sup>90</sup>, ou que a condição do *Geist* é «ser o [efectivamente] real» (*das Wirkliche zu sein*)<sup>91</sup>.

Na esteira de uma *Lebensphilosophie* em reaquecimento, Herbert Marcuse, num estudo sob certos aspectos pioneiro de 1932, sustenta que «a “Fenomenologia do Espírito” é, de uma ponta à outra [*durchaus*], uma ontologia geral [*eine allgemeine Ontologie*], mas fundada no ser da vida [*auf dem Sein des Lebens*] na sua historicidade.»<sup>92</sup>.

Penso que podemos ir um pouco mais fundo.

A questão da «vida» (*Leben*) e da «vitalidade» (*Lebendigkeit*) conta-se, sem dúvida, entre os temas hegelianos mais recorrentes, e acciona dispositivos teóricos de inteligibilização a que amiúde recorre<sup>93</sup>.

Aquilo que, porventura, se joga neste tabuleiro não é uma ressurreição avulsa de algum «animismo» primitivo (reciclado, agora, num figurino ontológico), nem uma transposição esquemática de embonecados expedientes vitalistas<sup>94</sup>, mas um poderoso intento de pensar radicalmente a historicidade inerente a «aquilo que é».

A encadernação apresenta decerto o viso da matriz (idealista) de um pensar que subsume e transfigura o *ser* no elemento de um *saber*, que a comunidade humana dos seres racionais tem por destino *trabalhar* (na ordem prática do acontecer) e construir (na esfera re-flexiva da consciência).

---

<sup>89</sup> «diese Bewegung durch sich selbst hindurch macht seine Wirklichkeit aus; was sich bewegt, ist er, er ist das Subjekt der Bewegung, und er ist ebenso *das Bewegen selbst* oder die Substanz, durch welche das Subjekt hindurchgeht.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 572.

<sup>90</sup> «Das Geistige allein ist das *Wirkliche*», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; TW, vol. 3, p. 28.

<sup>91</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 558.

<sup>92</sup> «Die “Phänomenol. d. G.” ist durchaus eine allgemeine Ontologie, aber fundiert auf dem Sein des Lebens in seiner Geschichtlichkeit.», Herbert MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (1932), II, 20; Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975<sup>3</sup>, p. 258.

<sup>93</sup> O «conceito absoluto» (*absoluter Begriff*) é-nos, com efeito, apresentado como «a essência simples da vida» (*das einfache Wesen des Lebens*), como «a alma do mundo» (*die Seele der Welt*). Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, A, III; TW, vol. 3, p. 132.

Do mesmo modo, a «vida» do «Espírito absoluto» consiste em «tornar-se [um] si mesmo [efectivamente] real, [em] reflectir-se em si, e [em] ser sujeito»; «wirkliches Selbst zu werden, sich in sich zu reflektieren und Subjekt zu sein», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 557.

Por outro lado, tenhamos igualmente presente que o tema da «vida» cruza, numa importante medida, os primeiros escritos de Hegel. No contexto de um aprofundamento da problemática filosófica suscitada pelo «mistério» da «Trindade», por exemplo, afirma-se a dado passo: «a conexão do infinito e do finito é, decerto, um segredo sagrado, porque esta conexão é a própria vida»; «der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist», HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798-1800), *Der Geist des Christentums*; TW, vol. 1, p. 378.

<sup>94</sup> Diga-se, de passagem, que Hegel considera os pensamentos de Michel de Montaigne, de Pierre Charron ou mesmo de Niccolò Machiavelli como «uma filosofia da vida» (*eine Lebensphilosophie*), haurida «do círculo da experiência humana» (*aus dem Kreis der menschlichen Erfahrung*), cujo lugar, todavia, pertence mais ao âmbito da «cultura geral» (*allgemeine Bildung*) do que ao da filosofia propriamente dita. Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, III, B, 5; TW, vol. 20, p. 48.

Neste horizonte, porém, a visão *ontológica* de Hegel assoma, como uma recusa, e como uma demanda.

Como a recusa em circunscrever o real à multiplicidade discreta dos entes determinados, que a experiência empírica na sua imediatez apresenta; como a demanda de perscrutar – forjando para tal o instrumentário de inteligibilidade julgado conveniente – a unidade *concreta*, tecida e entretecida de multiplicidade e de movência, que no seu desenvolvimento constitui a totalidade de «aquilo que é» no processo histórico do seu devir.

A esta luz somente cobram o seu genuíno sentido os muitos alertas que Hegel não deixa repetidamente de ir disseminando: «a essência absoluta [*das absolute Wesen*] que não é apreendida como Espírito é apenas o vazio abstracto [*das abstrakte Leere*], assim como o Espírito que não é apreendido como este movimento é apenas uma palavra vazia [*ein leeres Wort*].»<sup>95</sup>.

Por isso, «o Espírito todo apenas é no tempo» – «der ganze Geist nur ist in der Zeit»<sup>96</sup>.

Por isso, «a essência do Espírito» (*das Wesen des Geistes*) consiste em que «o seu ser é obra [ou feito, *Tat*] dele» – «sein Sein seine Tat ist»<sup>97</sup>.

Por isso, «a tarefa da filosofia é conceber [*begreifen*] aquilo que é [*das was ist*], pois aquilo *que é é a razão*.»<sup>98</sup>.

A recorrente equação hegeliana do «real» e do «racional»<sup>99</sup> – contrariamente ao que com demasiada frequência ainda nos é reverberado como se de *a* legítima interpretação se tratasse – não aponta a uma rasteira acomodação ao existente, nem a uma sofisticada absolvição da facticidade positiva. Bem pelo contrário.

«Conceber a razão» é também descortinar e promover os vectores de racionalidade – mesmo onde eles só são perceptíveis na sua «inverdade» ou na sua «irrealidade» (*Unwirklichkeit*)<sup>100</sup>, isto é, entrelaçados com múltiplas positivities que os desfiguram.

---

<sup>95</sup> «das absolute Wesen, das nicht als Geist erfaßt wird, ist nur das abstrakte Leere, so wie der Geist, der nicht als diese Bewegung erfaßt wird, nur ein leeres Wort ist.», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII, C; TW, vol. 3, p. 559.

<sup>96</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, CC, VII; TW, vol. 3, p. 498.

<sup>97</sup> Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berliner Niederschrift der Einleitung (1820); TW, vol. 20, p. 480.

<sup>98</sup> «Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft.», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 26.

<sup>99</sup> «Aquilo que é racional é [efectivamente] real; e aquilo que é [efectivamente] real é racional.»; «Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.»

Nem sempre parece ser tido na devida conta que o próprio Hegel não deixa de sugerir expressamente que este princípio, mais do que destinado a representar uma consagração indiscriminada do existente (em qualquer uma das suas formas dominantes), é, pelo contrário, «o gonzo» (*die Angel*) em torno do qual gira «o iminente revolucionamento do mundo» (*die bevorstehende Umwälzung der Welt*). Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 24.

<sup>100</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, BB, VI, C; TW, vol. 3, p. 441.

Daí também o muito glosado apelo a «conhecer a razão como a rosa na cruz do presente»; «die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen», HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; TW, vol. 7, p. 26.

Trata-se, por conseguinte, de um exercício, indispensável e exigente, de vigilância crítica. Como, na última lição que proferiu antes de morrer – e de que até nós chegaram alguns apontamentos tomados por David Friedrich Strauss, que se contava entre os auditores –, Hegel volta a insistir: «O que é [efectivamente] real é racional. Mas nem tudo o que existe [*was existirt*] é [efectivamente] real, o mau [*das Schlechte*] é algo de em si mesmo doente [*ein Gebrochenes*] e de nulo [*ein Nichtiges*].»<sup>101</sup>.

Por outro lado, «conceber a razão» não dispensa, antes impõe, uma tomada a cargo colectiva da «realização da razão» (*Verwirklichung der Vernunft*) – em que, designadamente, «a realidade [efectiva] da finalidade» (*die Wirklichkeit des Zwecks*) se converta na «finalidade do agir» (*Zweck des Handelns*)<sup>102</sup>.

Por maiores que sejam as cautelas (decorrentes da complexa e arriscada situação coeva na Alemanha), trata-se, pelo menos em esquisso, de um programa de transformação. Até porque, como a *Phänomenologie* já expressamente reivindica como condição incontornável: «A razão está, na verdade, realizada num povo livre [*in einem freien Volke*]»<sup>103</sup>.

A lenda do «quietismo» de Hegel não passa disso mesmo – de uma lenda. Quando muito, será uma «legenda» aposta a uma fotografia de que se não conseguem animar os traços da realidade fluente que retrata, e em cuja escritura há que intervir.

Muito obrigado, pela vossa paciência – hegeliana...

Lisboa, Agosto e Outubro de 2007.

---

<sup>101</sup> «Was wirklich ist, ist vernünftig. Aber nicht alles ist wirklich was existirt, das Schlechte ist ein in sich selbst Gebrochenes und Nichtiges.», HEGEL, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von D. F. Strauss 1831 mit Hegels Vorlesungsnotizen; Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Karl-Heinz Ilting, Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann Verlag – Günther Holzboog, 1974, vol. IV, p. 923.

Neste mesmo contexto problemático de uma discussão do equacionamento de «real» e de «racional», deparamos igualmente com uma chamada de atenção para que, de um modo considerável, subsiste «uma diferença entre mundo do fenómeno e realidade [efectiva]» (*ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit*), em: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, I, I, 3, A, 3; TW, vol. 19, p. 110-111.

<sup>102</sup> Cf. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, BB, VI, A, b; TW, vol. 3, p. 348.

<sup>103</sup> «In einem freien Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht», HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, C, AA, B; TW, vol. 3, p. 266.

(Página deixada propositadamente em branco)

Lorenz B. Puntel  
*Munich*

**THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT  
AND THE UNITY OF HEGEL'S PHILOSOPHY: A SYSTEMATIC REAPPRAISAL<sup>1</sup>**

**Abstract**

The lecture will start by asking the question how to explain the surprising fact that from the 1930s up to the present, Hegel's book, written in 1807, has deeply influenced and indeed has fascinated a significant number of philosophers. A tentative answer to this question will be given at the end of the lecture.

Important to the lecture is the fact that, within recent and contemporary philosophy, the term "systematic" has two different senses: the first is that of "non-historical" (= "systematic<sub>1</sub>"), the second, that of "holistic, comprehensive" (= "systematic<sub>2</sub>"). The expression "systematic" in the title of the lecture, is to be understood in both senses, but the two senses are combined in one way in Part 1 of the lecture, and in another way in Part 2.

Part 1 contains a non-systematic<sub>1</sub> and systematic<sub>2</sub> reappraisal of the *Phenomenology* in the sense of a reinterpretation of its inner architectonic and of its systematic<sub>2</sub> place within Hegel's mature system of philosophy. Part 2 presents some critical negative as well as positive considerations from a systematic<sub>1+2</sub> perspective. Negatively, Part 2 shows that given the aim[s] of the book, its phenomenological status is highly problematic in various respects, particularly concerning the conception of absolute knowing with which the book culminates and the logical dimension for which it is supposed to prepare the way. Part 2 also demonstrates, in opposition to positions held by many contemporary interpreters, that the work lacks inner coherence with respect both to method and to content.

---

<sup>1</sup> Sources for quotations from Hegel's main works employ the abbreviations given after the titles. *Phänomenologie des Geistes* (PhG). Hamburg: Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, 2006 reprint. (This edition relies on the critical edition of the *Phenomenology*, Volume 9 of Hegel's *Gesammelte Werke*, 1980; all page references to Hegel's work indicate first the pagination in the Philosophische Bibliothek and then, in square brackets, the pagination in the edition of the *Gesammelte Werke*. The *Sperrdruck* used in those editions has been converted into *italics*). *Wissenschaft der Logik*, 2 volumes (WL I, II), edited by G. Lasson. Hamburg: Meiner Verlag, 2nd edition, 1963. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (Enz.). Edited by Fr. Nicolin and O. Pöggeler. Hamburg: Meiner Verlag, 6<sup>th</sup> edition, 1959.

Positively, the lecture attempts to show that a certain phenomenological idea in a sense somewhat similar to Hegel's could be accepted and elaborated within the structural-systematic philosophy the author presents in his book *Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy* (the German original edition appeared in 2006, the English translation is forthcoming in 2008).

## Introduction

How to explain the surprising fact that from the 1930's up to the present, Hegel's book *Phenomenology of Spirit*, published in 1807, has deeply influenced and indeed has fascinated a significant number of philosophers? A tentative answer to this question can be given only at the end of this paper.

As a matter of fact, Hegel's *Phenomenology of Spirit* has not been deeply influential at all times since its publication in 1807. Seventy-three years thereafter, in 1880, the German philosopher Wilhelm Windelband wrote:

«[...] the generation that is able to understand the richness of this work is dying off. And it is to be feared that in the not too distant future no one will be able. Even now, those who have even read the book from beginning to end could probably be counted on the fingers of one hand»<sup>2</sup>.

The main reason Windelband's appraisal of Hegel's first major work may be seen in the almost exclusive interest in Hegel's mature system of philosophy that dominated the interpretation and the critique of Hegel's philosophy during almost the entire first century after his death in 1831. This is decisively important because, as is shown later in this paper, the conception presented in the *Phenomenology of Spirit as such* is not an integral part of the system. As a result, the system and the *Phenomenology* differ quite significantly.

The situation slowly began to change only at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, when Hermann Nohl published the first edition of *Hegels Theologische Jugendschriften* (1907)<sup>3</sup> and Georg Lasson initiated a new edition of Hegel's works (1911). Despite these events, however, partial but intensive investigation of Hegel's early work did not begin in France and Germany until two decades later, in the 1930s. In France, the Russian-born philosopher Alexandre Kojève taught a famous course on Hegel's *Phenomenology* at the *École Pratique des Hautes Études* from 1933-1939. His reading of the work was based on the master-slave dialectic and on the concept of recognition (*Anerkennung*). He profoundly influenced French philosophers including Jean-Paul

---

<sup>2</sup> W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, Vol. 2, Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1880, 311. In the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> edition of the volume, published in 1922, Windelband somewhat qualifies this pessimistic prediction by omitting the sentence, "And it is to be feared that in the not too distant future no one will be up to it." Twelve years after Hegel's death A. Trendelenburg wrote: "One should simply not talk so much about the *Phenomenology*. It is and remains a *liber laudatus magis quam lectus*." (A. Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*. Leipzig, 1843, 25)

<sup>3</sup> English translation: *Hegel's Early Theological Manuscripts*, trans. T. M. Knox. Chicago: Chicago University Press, 1948.

Sartre, Jacques Derrida, and Michel Foucault. Also in this tradition, Jean Hyppolite produced the first French translation of Hegel's *Phenomenology* in 1939, and published an extensive and highly influential commentary on that work in 1946.<sup>4</sup> In the wake of Kojève and Hyppolite Hegel's *Phenomenology* became one of the most intensively studied and interpreted philosophical works in France. A characteristic work that dates from this period is P.-J. Labarrière's *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*.<sup>5</sup> Influenced by the linguist F. de Saussure and by French Structuralism Labarrière attempts to present what can be called a "pure reading" of the *Phenomenology*. The purpose of his book, in his words, is the following:

«to understand the *Phenomenology*, to comprehend the work *ut jacet*, through the investigation of its structures and of the movement that animate them. [...] The underlying *postulate* is this: in order to be understood, the work does not require any previous knowledge, and that the work itself, with respect to the necessity that animates it, holds the key to its own deciphering. To find one's way into the work, it suffices to be that naive consciousness that Hegel first exposes in its richest and most impoverished certainty.<sup>6</sup>».

In Germany, the study of the *Phenomenology* concentrated first on the historical aspects of the work, and later on the problems of the critical reedition of Hegel's works and on issues concerning the place of the work within the Hegelian system. A completely new phase of the study of Hegel's work was initiated by analytic philosophers who began studying and commenting upon the *Phenomenology*. Most of them have concentrated exclusively on some parts of the work or on some "insights" they believe they have found in it. A typical example of this approach is Robert Brandom's thesis that there are "pragmatist themes in Hegel's Idealism", what he tries to show by interpreting, in his own way, some passages from the opening chapters of the *Phenomenology*.<sup>7</sup> Those analytic philosophers are not at all interested in clarifying the specific status of the *Phenomenology* as a whole within the whole of the Hegelian philosophy.

This paper attempts to reappraise the *Phenomenology* from a quite different perspective, i.e., from the systematic perspective. This requires first that the exact meaning of "systematic" be explained. Important to the lecture is the fact that, within recent and contemporary philosophy, the term "systematic" has two different senses: the first is that of "non-historical" (= "systematic<sub>1</sub>"), the second, that of "holistic, comprehensive" (= "systematic<sub>2</sub>"). The expression "systematic perspective," in the title of the lecture, is to be understood in both senses, but the two senses are combined in one way in Part 1 of the lecture, and in another way in Part 2. The orientation of the first part of the paper is fundamentally non-systematical<sub>1</sub>, but systematical<sub>2</sub>. The systematic<sub>2</sub> character of the considerations has two aspects: first, Part 1 considers the nonsystematic<sub>1</sub> (= interpretative) and systematic<sub>2</sub> status of the work considered

---

<sup>4</sup> *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit*. 2 volumes. Paris: Gallimard, 1946.

<sup>5</sup> Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

<sup>6</sup> *Ib.* 29.

<sup>7</sup> See R. Brandom, "Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism", in: *European Journal of Philosophy*, August 1999, p. 164-189; reprinted in: R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2002, p. 210-234.

as such, independently of the question of its place within the system of philosophy; second the nonsystematic<sub>1</sub> (= interpretative) and systematic<sub>2</sub> place of the *Phenomenology* within Hegel's project of developing an all-encompassing philosophical system. Part 2 undertakes a systematic<sub>1</sub> (= critical) and systematic<sub>2</sub> reappraisal of both aspects.

## 1. An interpretative reappraisal of the *Phenomenology* first by itself and then within Hegel's System of Philosophy

### 1.1 The *Phenomenology* itself, and as a whole

#### 1.1.1 *The original, explicit goal or purpose and the method of the Phenomenology*

This section presupposes knowledge of the complex history of the making of the *Phenomenology*, and introduces only a few important issues relating to that history.

Hegel describes the goal or purpose of the *Phenomenology*, throughout all phases of his development, as that of being the introduction or the pathway or elevation of natural or naive consciousness to, or its preparation for, science or absolute knowledge or thinking. This makes clear that its central task of an interpretative reappraisal must be to explain what exactly is meant by "science" or "absolute knowing or thinking". What changes in the course of the development of Hegel's thinking, as shown shortly below, is the methodical and systematic place Hegel attributes to the *Phenomenology*.

This introduction/pathway/elevation/preparation, as the purpose of the *Phenomenology*, consists in the complete articulation of the experience:

«Die Erfahrung, welche das Bewusstsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so dass die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewusstsein sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewusstseins* sind.» (PhG 74-5 [61]).

The consciousness whose total self-experience Hegel attempts to articulate presents itself at the starting point as containing a profound opposition or non-correspondence between two factors that Hegel characterizes in different ways. One factor is called "knowledge" or "the concept" or the object "for us or for-consciousness", the other is called "(the) truth (of the object)" or "the object in itself" or "the being". The task is to expose the process of the overcoming of this opposition or non-correspondence. How this is accomplished is described by Hegel in some famous formulations, e.g.:

«Das Bewusstsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche soeben gemacht worden ist, fällt in es.» (PhG 64 [59]).

Hegel's terminology is highly problematic, indeed almost unintelligible, as is clear from the following passage:



«Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als auch an seinem Gegenstand ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.» (PhG 66 [60])

Certainly, “object” cannot be understood here in the usual sense and also not in the sense that this term has, for example, in Kant's *Critique of Pure Reason*. Instead, it is best understood as naming one of the poles of the relation of opposition Hegel introduces at the outset (see above). But the positive meaning of “object” in the *Phenomenology* demands a careful and detailed explanation. This will be done critically in Part 2 of the lecture (see Section 2.1.3 [2]).

### 1.1.2 *The elementary and the full or concrete structure of the Phenomenology*

On the road presented in the *Phenomenology*, consciousness traverses a series of shapes or configurations or paradigms (*Gestaltungen*), and this traversal yields “die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft” (PhG 61 [56]). Taking the *Phenomenology ut jacet*, this detailed history begins with naive or natural consciousness at the zero-level of certainty, *i.e.* at the level of sense-experience, and ends with the highest concrete *Gestalt* or configuration, which Hegel calls “absolute knowledge.” This is a long history. As is well known, Hegel's *Phenomenology* is an extensive work containing rich material in almost all areas that in some way or another have been considered to be topics not only for philosophers, but also for historians, for law scholars, for theologians, etc. The book is divided into eight chapters (I-VIII), but this division is superseded by a division into three parts that appears only in the table of contents: (A) Consciousness (Chapters I-III), (B) Self-consciousness (Chapter IV), (C) (AA) Reason (Chapter V), (BB) Spirit (Chapter VI), (CC) Religion (Chapter VII), and (DD) Absolute Knowing (Chapter VIII)). The division into parts and subparts expresses the *global* phenomenological structure of the book, whereas the division into chapters indicates the *main* individual phenomenological *stations* (or *configurations* of consciousness).

It has always been admitted that the transition from chapter V to chapter VI (or from subpart (C)(AA) to subpart (C)(BB)), *i.e.* from Reason to Spirit, marks some sort of rupture in the work. Many interpreters have assumed that the rupture results from Hegel's having profoundly changed the book's approach or guiding idea as he composed it; these interpreters conclude that the *Phenomenology* consists of two drastically different halves. In his book *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*,<sup>8</sup> the author shows that Hegel indeed changed the book's goal, but that he did not change its fundamental idea. He changed only the extent of the idea. Originally, Hegel's aim was not to present the *full extent* of the phenomenological dimension; his purpose was to present only what *Darstellung, Method, Struktur* terms the *elementary structure* of the phenomenological dimension. In the course of composition, Hegel decided to present the *full extent*, *i.e.*, not only the elementary structure but also the full structure of the phenomenological

---

<sup>8</sup> Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 2<sup>nd</sup> edition, 1981.

dimension. This interpretation plainly explains the fact that Hegel introduced two very different subtitles of his work: *Science of the experience of consciousness* (this was the first and original subtitle) and *Science of the Phenomenology of Spirit*.<sup>9</sup> This must now be briefly explained.

The elementary structure of the phenomenological dimension is that of the experience of consciousness through the following stations: immediate consciousness – understanding – self-consciousness – reason. Reason is the level at which the perfect correspondence between knowledge and truth appears *for the first time* or on the *elementary level*: this is the level that Hegel later, in the *Encyclopedia*, calls “the formal dimension (or the mere form) of pure consciousness (*das Formelle des bloßen Bewusstseins*)”.<sup>10</sup> At this point the aim of the *Phenomenology* is already reached. *At this point*, Hegel could have stepped immediately to the dimension of Science in his sense, i.e. of absolute knowing. But he did not. Why not, and in what exact sense? Two reasons may be adduced: a *global* one and a *specific* one.

The *global reason* is that at the time of the composition of the *Phenomenology*, Hegel was not entirely clear about the dimension he called the (dimension of) science (of absolute or pure knowing/thinking, of absolute spirit). We shall return to this point in part 2.

The *specific reason* is indicated by Hegel himself in unusually clear terms, most especially in §25 of the *Encyclopedia*, where he writes the following:

«In meiner *Phänomenologie des Geistes*, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten einfachsten Erscheinung des Geistes, dem *unmittelbaren Bewusstsein* anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hierfür aber nicht beim Formellen des bloßen Bewusstseins stehen geblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist in sich zugleich der gehaltvollste und konkreteste; somit als Resultat hervorgehend, setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewusstseins, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwicklung des *Gehalts*, der Gegenstände eigentümlicher Teile der philosophischen Wissenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwicklung des Bewusstseins; hinter dessen Rücken jene Entwicklung sozusagen vorgehen muss, insofern sich der Inhalt als das *Ansich* zum Bewusstsein verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Teilen angehört, fällt schon zum Teil mit in jene Einleitung.» (Enz. §25 Note).

Because he had decided to integrate the “concrete formations of consciousness (*die konkreten Gestalten des Bewusstseins*)” into the dimension of the experience of consciousness, Hegel characterized reason only as:

«die Gewissheit, alle *Realität* zu sein. Dieses *Ansich* oder diese *Realität* ist aber ein noch durchaus allgemeines, die reine *Abstraktion* der Realität.» (PhG 160 [134]).

---

<sup>9</sup> In some copies, the work had the two subtitles, in others only one of them. See *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 469 ff.

<sup>10</sup> *Encyclopedia*, 25 Note.

In other words, there is still an enormous amount of material that must be articulated in order to reach the fully concrete correspondence of knowledge and truth, of knowledge and reality.

It must be stressed that the fully concrete structure is not a new structure; it is only the *applied elementary structure*. Indeed, the stations of the dialectic of the experience of consciousness – (immediate) consciousness/understanding/self-consciousness/reason – reoccur in the articulation of the forms or configurations of spirit and of religion. This is a way of thinking or plan of articulation that is absolutely characteristic of Hegel's philosophy: the end of a dialectical movement is the beginning of a new movement, and the structures of the first movement reoccur in the second movement. This important topic will be addressed more adequately in Part 2 of the lecture.

### 1.1.3 *The Phenomenology as a philosophical science*

Hegel's dialectical method in the *Phenomenology* cannot adequately be described and assessed here. But another closely related topic must be briefly addressed: the philosophical status of the *Phenomenology*. In Hegel's terminology this is the question whether the *Phenomenology* is a (philosophical) science or not. As is well known, this is a long-standing question that has been much discussed.

On the one hand, Hegel characterizes the *Phenomenology* as being the introduction to and the justification of the philosophical standpoint that Hegel simply calls "science", and emphasizes that because "der Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewusstsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig" (PhG 65 [59]). "Von uns" here means "from us, the theoreticians, the expositors".

On the other hand, Hegel says explicitly that the *Phenomenology* itself cannot simply be understood solely by pointing to this aspect. Another aspect or factor is required that makes clear that the *Phenomenology* is "already a science (*schon Wissenschaft*)" (PhG 68 [61]). And then he introduces an absolutely fundamental methodological thesis: "Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat." (PhG 67 [61]).

This *Janus-faced* methodical philosophical status of the *Phenomenology* is of central importance with respect to the attempt to reappraise the philosophical value of Hegel's great project and work, as will be shown in Part 2 (cp. below 2.1.3 [1]).

### 1.1.4 *The result of the Phenomenology: what exactly is the logical dimension (in Hegel's sense)?*

A well-founded interpretative and critical (re)appraisal of the idea and the structure of the *Phenomenology* hinges fundamentally on what Hegel takes to be the aim of the work: to be the introduction of natural consciousness to "absolute knowing" or to "science (*die Wissenschaft*)" or to "the standpoint of philosophical science or of philosophical knowing", whereby Hegel understands "introduction" to be "the justification (of the concept of science)" (see WL, Introduction, I 29). But exactly what is Hegel's "science", what is "the standpoint of philosophical science or of philosophical

knowing,” etc.? Hegel understands “science” in the sense of “*philosophical science*”. If one takes into account the whole of Hegel’s philosophy, it clearly appears that one must distinguish a *narrower* from a *broad sense* of the expression “(philosophical) science”. In the narrower sense, “science” is identified with “the science of logic (in the Hegelian sense of ‘logic’)”; in the broader sense, “science” encompasses the entirety of philosophy (of philosophical knowing), therefore the knowledge displayed in *all* philosophical disciplines. For a systematic<sub>1+2</sub> reappraisal of the *Phenomenology*, a close analysis of the narrower sense will suffice.

[1] As regards the narrower sense of “science,” an important distinction must be introduced: the distinction between the dimension or the standpoint of philosophical knowing and the science of logic as such. Negatively, the standpoint of philosophical knowing is the result of the suppression of the distinction or opposition between (self-)consciousness and object or “the subject and the object”. Perhaps Hegel’s best characterization of this negative feature of the standpoint or dimension of philosophical knowing is to be found at the beginning of *The Science of Logic*, in the section entitled *General Division of Logic*. Here he explains his speculative standpoint by criticizing Kant’s transcendental standpoint. The result of the overcoming of the opposition of consciousness to its object, i.e. the dimension free from this opposition, Hegel calls “thinking [or thought] as such (*Denken als solches*)” or “absolute thinking (*im absoluten Sinne*)”.

[2] How is the identification of “(absolute) thinking” with the *logical dimension* (in Hegel’s sense) best understood? This question is a fundamental one as regards the interpretation not only of the *Science of Logic*, but also of the *Phenomenology*.

[i] In general, Hegel accepts as a matter of fact that the dimension of pure knowing is simply identical with the dimension of logic (in his sense), but in some passages he gives at least some hints concerning how he would explain it. For instance, in the introductory chapter to the *Logic of Being*, entitled *With What Must Science Begin?*, he writes:

«Das reine Wissen, als in diese Einheit [i.e., the unity as the result of the *Phenomenology*] zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden.» (WL I 54).

Hegel’s identification of pure thinking with the logical dimension goes through several stages: pure thinking is first qualified as the dimension of the overcoming of the opposition of consciousness and its object; this dimension is then qualified as unity; this unity is qualified as distinctionless; and this distinctionlessness is qualified as simple immediacy. And then, surprisingly, Hegel characterizes simple immediacy as *pure being* (*reines Sein*). The Hegelian logical dimension is the dimension of the (more exactly: of all) *determinations of thinking* (*Denkbestimmungen*) and “being” is the first determination – a curious one, because it consists solely in being “the indeterminate immediate”. What then is the distinctive character of Hegel’s conception of being and of logic?

There can be no doubt that the logical dimension (in Hegel’s terminology: the logical “element”) is conceived of with *reference to the relation between consciousness (or the subject) and its relatum (the object)*; according to Hegel there is a *perfect correspondence*

between the phenomenological forms or *Gestalten* of the relation between consciousness and its relatum, on the one hand, and the determinations of thinking, on the other.<sup>11</sup> But what does “correspondence” mean here? Hegel writes as follows:

«[Es ist] zu bemerken, dass jene Gestalten von Anschauung, Vorstellung und dergleichen dem selbstbewussten Geiste angehören, der als solcher nicht in der logischen Wissenschaft betrachtet wird. Die reinen Bestimmungen von Sein, Wesen und Begriff machen zwar auch die Grundlage und das innere einfache Gerüste der Formen des Geistes aus; der Geist als anschauend, ebenso als sinnliches Bewusstsein ist in der Bestimmtheit des unmittelbaren Seins, so wie der Geist als vorstellend, wie auch als wahrnehmendes Bewusstsein sich vom Sein auf die Stufe des Wesens oder der Reflexion erhoben hat. Allein diese konkreten Gestalten gehen die logische Wissenschaft so wenig an als die konkreten Formen, welche die logischen Bestimmungen in der Natur annehmen...» (WL II 223-224; emphasis added).

To be sure, according to Hegel the logical determinations occur or are to be found in *all* spheres of reality – in nature, in the sphere of life, and in the sphere of mind. From an interpretational perspective, this general idea of correspondence is no doubt correct, but it is insufficient to explain the real relationship between logic and phenomenology and, most especially, to explain how, according to Hegel, the logical dimension must be understood. It articulates only the surface structure, not the deep structure.

In order to understand the deep structure of the logical dimension, one must see that it has an absolutely tight and close affinity with the forms or *Gestalten* of the appearing mind, *i.e.* with the *Gestalten* of the phenomenological process. This becomes clear when the following question is posed: Is there a clue or guide to the discovery – or more exactly, according to Hegel, to the derivation – of each logical determination (*i.e.* of each determination of thinking), following the determination of being, from the preceding one? There is, indeed, such a clue/guide, and this clue/guide is the essential factor that fundamentally determines the status and the sense of Hegel’s conception of logic. In the Introduction to the *Science of Logic* Hegel characterizes this factor as follows:

---

<sup>11</sup> See *Darstellung, Methode und Struktur*, p. 173-223. See also the following passage from the *Phenomenology*:

«Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit, und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als diese Bewegung auf, aus dem Bewusstsein oder der Vorstellung in das Selbstbewusstsein und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, sondern seine reine von seiner Erscheinung im Bewusstsein befreite Gestalt, der reine Begriff, und dessen Fortbewegung hängt allein an seiner reinen *Bestimmtheit*. Umgekehrt entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Wie der daseiende Geist nicht reicher ist, als sie, so ist er in seinem Inhalte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewusstseins zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen, der Begriff, der in ihr in seiner *einfachen* Vermittlung als *Denken* gesetzt ist, die Momente dieser Vermittlung auseinanderschlägt und nach dem innern Gegensatz sich darstellt.» (PhG 528-529 [432]).

«Der Begriff der Logik [...] selbst ist in der Einleitung als das Resultat einer jenseits liegenden Wissenschaft, damit hier zugleich als eine Voraussetzung angegeben worden. Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen habe, die nicht abstrakte, sondern dadurch konkrete lebendige Einheit, dass in ihr der Gegensatz des Bewusstseins von einem subjektiv für sich Seienden und einem zweiten solchen Seienden, einem Objektiven, als überwunden, und das Sein als reiner Begriff an sich selbst, und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewusst wird. *Dies sind sonach die beiden Momente, welche im Logischen enthalten sind: Aber sie werden nun als untrennbar seiend gewusst, nicht wie im Bewusstsein jedes auch als für sich seiend*; dadurch allein, dass sie zugleich als unterschiedene (jedoch nicht für sich seiende) gewusst werden, ist ihre Einheit nicht abstrakt, tot, unbewegend, sondern konkret.» (WL I 42-43; emphasis added).

What Hegel says in this text is of the utmost importance for understanding both the phenomenological and the logical process. One can say: phenomenological forms or *Gestalten* and (their corresponding) logical determinations *are the same* – except for the factor that the “moments (*Momente*)” that constitute both the phenomenological forms or *Gestalten* and the logical determinations appear in the phenomenological sphere “each as having a separate being of its own”, whereas in the logical dimension they are “contained” in such a way that “they are known to be inseparable”. The specific character of the logical dimension resides in the fact that in it the moments of the opposition relation are articulated first in their unity, and then as pure forms of thinking. “Unity” and “purity” are the two concepts Hegel generally uses when he attempts to explain how he understands the logical dimension. But these concepts in their turn are in need of further explanation.

[ii] It is extremely difficult to make sense of Hegel’s characterization of the fundamental idea underlying his conception of logic. The perhaps most promising procedure is to introduce the concept of *structure*. Intuitively, the concept of structure can be clarified as follows: a structure is a differentiated and ordered interconnection or interrelation of elements or parts or aspects of an entity, a domain, a process, etc. Structure, in this intuitive sense, is a basic concept or basic factor within any theoretical area. In the broad mathematical sense, a structure is a collection or an *n*-tuple consisting of elements (objects, items, entities of whatever sort) and relations (in a broad sense that includes functions and operations) among these elements.<sup>12</sup>

An interpretative reappraisal of Hegel’s conception of the determinations of thinking should explain them as being a special kind of *structures*: they are the structures that have as elements (*i.e.*, as items in the domain or universe) the two opposites (1) consciousness and (2) its object, and that specify the relations obtaining between these elements. When Hegel says: “... the said unity remains the element”<sup>13</sup> and “the distinctions of the division and of the development no longer originate outside that element”, he is attempting to explain what he calls the “purity” of the logical

---

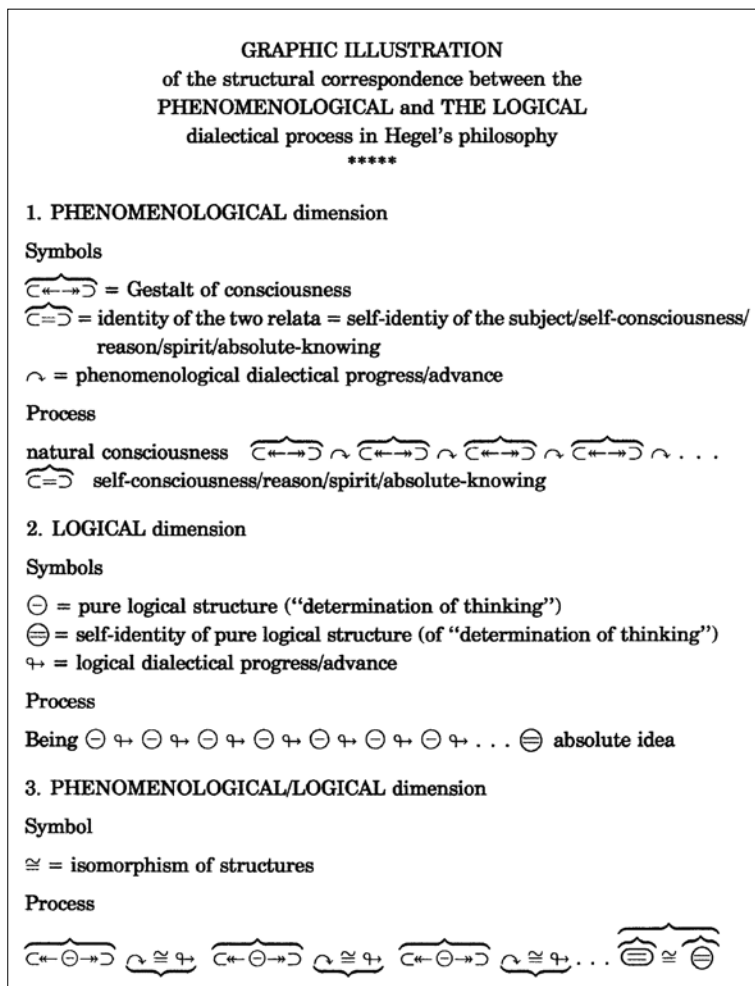
<sup>12</sup> See the author’s book: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2006, 36ff.

<sup>13</sup> It should be emphasized that in such texts “element” does not have the meaning this expression has in mathematics. “Element” in the writings of Hegel means simply “dimension”, “realm”.

determinations (of thinking). To understand this, it is important to distinguish an *abstract* and a *concrete* or *pure sense* of “structure”.<sup>14</sup>

In the *concrete sense* structure is the whole complex consisting of the (set of) “elements/items/entities” *and* the (set of) relations among them. In the *abstract* or *pure sense* structure is only the (set of) relations. In the *Science of Logic* the “determinations of thinking (*Denkbestimmungen*)” must be understood as being “abstract or pure structures” – they are configurations of relations *without* the explicit thematization of the elements/items/entities that constitute the basic set, without the explicit thematization of the *Gestalten* of consciousness (and its object).

A graphic illustration may be helpful in clarifying this central point of Hegel’s philosophy.



<sup>14</sup> See *Struktur und Sein*, 37ff.

## 1.2 The place of the Phenomenology within Hegel's mature System of Philosophy

Before the promised critical reappraisal of the *Phenomenology* can be presented, some remarks on the place of this work within Hegel's later system of philosophy must be introduced. To determine this place, four aspects or factors must be considered.

*First*, in some places in his later works Hegel refers explicitly to the *Phenomenology*. The first two of the three most important passages are in the Introduction of the *Science of Logic*; the third is the long note (quoted above) to §25 of the *Encyclopedia*. The first two texts are the more important ones.

«In der *Phänomenologie des Geistes* [...] habe ich das Bewusstsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewusstseins zum Objekte durch und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, dass er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner andern Rechtfertigung fähig als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewusstsein, dem sich seine eignen Gestalten alle in denselben als in die Wahrheit auflösen. – Eine rasonnierende Begründung oder Erläuterung des Begriffs der Wissenschaft kann zum höchsten dies leisten, dass er vor die Vorstellung gebracht und seine historische Kenntniss davon bewirkt werde; aber eine Definition der Wissenschaft oder näher der Logik hat ihren Beweis allein in jener Notwendigkeit ihres Hervorgangs.» (WI 29-30).

Significantly, Hegel always states that the *Phenomenology* is the introduction to and the justification of the standpoint of philosophical science, but he never shows exactly *how* this is to be conceived of, i.e. how the *Phenomenology*, given this characterization of its status, fits into his mature systematic conception of philosophy. His (partially quoted) statements about the *Phenomenology* seem to be a kind of reminiscence of his early work.

*Second*, the conjecture just expressed appears to be confirmed by a highly important passage that has been almost completely neglected by interpreters of the Hegel's philosophy. In the Introduction to the second edition of the *Science of Logic*,<sup>15</sup> Hegel writes as follows:

«Hier [*i.e.*, in the *Science of Logic*] ist das Sein das Anfangende, als durch Vermittlung, und zwar durch sie, welche zugleich Aufheben ihrer selbst ist, entstanden dargestellt; mit der Voraussetzung des reinen Wissens als des Resultats des endlichen Wissens, des Bewusstseins. Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, dass es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll. *Nur der Entschluss*, den man auch für eine Willkür ansehen kann, *nämlich dass man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden.*» (WL I 54; emphasis added).

Here Hegel articulates the possibility of an *immediate* beginning of the *Science of Logic*, a beginning devoid of any presupposition: the *Science of Logic* would begin with the consideration of thinking as such, thus without the mediation of the

---

<sup>15</sup> Presumably, Hegel wrote this text in the last years of his life.



phenomenological way of elevating consciousness to the dimension of thinking as such.

*Third*, additional support for the conjecture that in his later comments on the *Phenomenology* Hegel is reminiscing is provided by the fact that in the *Encyclopedia* the contents of the first half (the “elementary” part) of the *Phenomenology* have been integrated into a completely different systematic context; they are the second subsection of “Subjective Mind”, which is the first section of the third part of the system (“The Philosophy of Mind”). There is no mention of the *Phenomenology* of 1807 in this subsection. The contents of the exposition in the *Encyclopedia* correspond closely to those in the *Phenomenology*; but the philosophical status is quite different.

*Fourth*, the author’s book *Darstellung, Methode und Struktur*<sup>16</sup> shows that the only way to attribute to the *Phenomenology* – or more exactly: not necessarily to the book, but to the fundamental idea of the conception propounded in the book – a coherent and intelligible place within the mature system of philosophy is to reinterpret and to reappraise the famous doctrine of the three systematic syllogisms at the end of the *Encyclopedia* (§§ 575-577). The three syllogisms articulate the “joining together (*Zusammenschluss*)” of the three fundamental dimensions: Logic – Nature – Mind:

«Die erste Erscheinung macht der *Schluss* aus, welcher das *Logische* zum Grunde als Ausgangspunkt und die *Natur* zur Mitte, die *den Geist* mit demselben zusammenschließt.» (Enz. §575).

According to the author's interpretation this syllogism articulates the systematic architectonic of the System as it is exposed in the *Encyclopedia*, which is divided into the three parts I. Science of Logic, II. Philosophy of Nature, III. Philosophy of Mind. The “middle term” of this syllogism is, therefore, nature.

But the middle term of the *second* syllogism is mind:

«Diese Erscheinung [des Begriffs] ist im *zweiten Schlusse* insoweit aufgehoben, als dieser bereits der Standpunkt des Geistes selbst ist, welcher das Vermittelnde des Prozesses ist, die *Natur voraussetzt* und sie mit dem *Logischen* zusammenschließt. Es ist der *Schluss* der geistigen *Reflexion* in der Idee; die Wissenschaft erscheint als ein subjektives *Erkennen*, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.» (Enz. §576).

This is an excellent description of the phenomenological dimension or perspective, *i. e. all of reality* (i.e. all phenomena, data, topics, domains etc.) is “seen” or “articulated” as the whole of *experience*:

«Es muss [...] gesagt werden, dass nichts *gewusst* wird, was nicht in der *Erfahrung* ist, oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird, was nicht als *gefühlte Wahrheit*, als *innerlich geoffenbartes* Ewiges, als *geglaubtes* Heiliges, oder welche Ausdrücke sonst gebraucht werden, – vorhanden ist. Denn die Erfahrung ist ebendies, dass der Inhalt – und er ist der Geist – *an sich*, Substanz und also *Gegenstand* des *Bewusstseins* ist. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist; und erst als dies sich in sich reflektierende *Werden* ist er *an sich* in *Wahrheit der Geist*. Er ist *an sich*

---

<sup>16</sup> See Investigation D. section III (p. 308-333, especially p. 322-333).

die Bewegung, die das Erkennen ist, – die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstands des *Bewusstseins* in Gegenstand des *Selbstbewusstseins*, d. h. in ebenso sehr aufgehobnen Gegenstand, oder in den *Begriff*. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt, und ihn nur im Ende erreicht.» (PhG 525 [429]).

According to the second syllogism the so understood phenomenological dimension becomes the determinative perspective on the presentation of the system. The “systematic” Hegel seems to have assumed that his work of 1807 could be seen as such a presentation, to be sure on the presupposition that two important corrections or modifications are considered: first, the systematic status of the work as being the presentation of the phenomenological dimension of all of reality (or, according to Hegel, of all of spirit) should be made explicit, or at least more explicit from the beginning; second, the details of the exposition should be submitted to major modifications.

This status of the phenomenological dimension and presentation of the System can be better understood if we consider the third syllogism:

«Der dritte Schluss ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Prozess der *subjektiven* Tätigkeit der Idee und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Prozess der *an sich*, objektiv, seienden Idee. Das *Sich-Urteilen* der Idee in die beiden Erscheinungen [...] bestimmt denselben als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, dass die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebenso sehr die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt.» (Enz. §577).

Hegel never attempted to articulate such an “absolute presentation” of the System. There are good reasons to think that his *Vorlesungen* (courses) on the Philosophy of Religion, of History, of Aesthetics etc. could or should be understood as having the status of fragments of such an “absolute presentation”.<sup>17</sup>

## 2 A critical reappraisal

In Part 2 a critical (systematic1+2) reappraisal first of the *Phenomenology as such* and second of the *Phenomenology* with respect to the systematic1+2 philosophy will be presented.

### 2.1 Problems raised by the idea and the structure of the *Phenomenology as such*

Only *three* aspects or questions will be addressed: first, the relation between the *Phenomenology* and the *Science of Logic* (2.1.1); second, the standpoint of absolute thinking/knowing and the dimension of theoreticity (2.1.2); third, the obscurities,

---

<sup>17</sup> See *Darstellung, Methode und Struktur*, p. 308-322.

deficiencies and incoherencies of the *Phenomenology* with respect to method and content (2.1.3).

### 2.1.1 *The Phenomenology and the Science of Logic*

As the interpretative reappraisal presented in Part 1 has made clear, the most important, indeed the decisive question to be addressed to the *Phenomenology* is this: How to assess the aim or the result of the phenomenological process, absolute knowing/thinking and/or the logical dimension (in Hegel's sense)? If this aspect or question is not directly asked and answered, the *Phenomenology* remains an isolated work devoid of a clear status and sense.

In this context the standpoint of absolute thinking/knowing and the logical dimension will be considered together as a factual unity. It is claimed that they are highly problematic and even untenable philosophically, because they are ill-conceived.

[1] The standpoint of absolute knowing/thinking and the logical dimension are nothing more than the articulation of the entire field of the multiform and multifaceted relations between consciousness or subject(ivity) and its object: in phenomenological terms, "forms or *Gestalten* of consciousness," and in logical terms, the corresponding "pure (abstract) structures". For this reason, Hegel's logic is perhaps the highest and most complete form of the so-called "philosophy of subjectivity"<sup>18</sup>.

To be sure, although Hegel repeatedly indicates that there are correspondences among logic, phenomenology and what he calls psychology<sup>19</sup>, he never has shown this in any detail. It should be added that the systematic exposition of the determinations of thinking in the *Science of Logic* is not based on an explicit reference to those correspondences; in this work Hegel proceeds only *logically* (in the Hegelian sense). But this is not the last word on this issue. Indeed, there can be no doubt that the *general architectonic* of the *Science of Logic* does match exactly the general architectonic of the phenomenological (and psychological) dimension, which is (are) characterized by the many degrees (*Gestalten*) of the relationship between consciousness and its *relatum* (the object in the Hegelian sense). The phenomenological upward trajectory from natural consciousness to the highest point, reason and/or absolute knowing, matches exactly the logical upward trajectory from indeterminate being to the highest logical point, the absolute idea. One can speak of a general or global correspondence between natural consciousness – understanding – (self-consciousness) reason, on the one hand, and objective logic – subjective logic, on the other.

---

<sup>18</sup> It is to be noted that the expression 'philosophy of subjectivity' has been used in recent decades and is being used today – probably under the decisive influence of Heidegger – to characterize the fundamental status of philosophy since Descartes. Hegel does not use the term 'subjectivity' in this sense; he uses it in general in a critical sense, to characterize philosophies that are one-sided, having a "subjectivist" character. On the other hand, Hegel uses the term 'subject' in formulations that articulate his most fundamental theses, saying, for instance, that philosophy has the task of transforming substance into *subject*. In this lecture, the expression 'philosophy of subjectivity', as referring to Hegel, is to be understood in the sense of "philosophy of the subject (in the Hegelian sense)".

<sup>19</sup> Cp. *Encyclopedia* p. 440 ss.

This is a central idea in Hegel's philosophy. In the *Preface* to the *Phenomenology* he describes this view, in a famous passage, as the transition or trajectory from substance to subject:

«Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken. Zugleich ist zu bemerken, dass die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die *Unmittelbarkeit des Wissens* selbst, als auch diejenige, welche *Sein* oder Unmittelbarkeit *für das Wissen* ist, in sich schließt.» (PhG 13-14 [18]).

[2] How to assess this philosophical stance in a systematic<sub>1+2</sub> perspective? Here only a few points can be addressed.

[i] The attempt to integrate *all* the fundamental concepts of traditional metaphysics and traditional logic and moreover all the concepts to be found in Kant's transcendental philosophy into a system of pure structures shaped (modelled) on the basis of the points or degrees of the trajectory from substance to subject, from natural consciousness to self-consciousness/reason and/or absolute knowing, is an attempt/program that by no means is apt to do justice to the specific character of most of these concepts taken as pure structures. The work resulting from this program, the *Science of Logic*, is in this respect a grandiose incoherent and unintelligible amalgam of most traditional philosophical concepts. Hegel's claim to have presented a rigorous systematic "derivation" of the logical determinations of thinking is completely unfounded. His *dialectical form* of argumentation is not at all conclusive. This has been shown by the author in several writings and cannot be repeated here.<sup>20</sup>

[ii] Absolute thinking/knowing is the result of the overcoming of the opposition between consciousness and its relatum, the object. On the level of the elementary structure of the phenomenological dimension, absolute thinking/knowing is self-consciousness/reason, and "die Vernunft ist die Gewissheit des Bewusstseins[,] alle Realität zu sein" (PhG 176); on the level of the concrete structure of the phenomenological dimension, reason is spirit:

«Die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewusst ist.» (PhG 288 [238]).

And on the logical dimension the "pure structure" reason/spirit is that "pure structure" Hegel calls "the absolute idea" as "the identity of the theoretical and the practical Idea." (WL II 483). But this is nothing other than the "pure structure" of *subject(ivity)*.

---

<sup>20</sup> Cp. especially the essays: "Lässt sich der Begriff der Dialektik klären?", in: *Journal for General Philosophy of Science* 27, 1996, p. 131-165. Reprinted in: L. B. Puntel, *Auf der Suche nach dem Gegenstand und dem Theoriestatus der Philosophie. Philosophiegeschichtlich-kritische Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 223-254; and: "Hegels Wahrheitskonzeption. Kritische Rekonstruktion und eine 'analytische' Alternative", in: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus International Yearbook of German Idealism*, Vol. 3, 2005, p. 208-242.

Whether the so-conceived structure can or should be considered the adequate structure of subjectivity will not be discussed here. For the purposes of this lecture another feature of the Hegelian conception of reason/spirit/absolut-thinking/knowing is the really important issue: Reason as “certainty of being all reality raised to the level of truth”, in other words: reason as “consciously aware of itself as its own world, and of the world as itself”. But this identity of reason and reality or world is not only highly problematic, it is an idealistic *reduction* of reality/world/being to subjectivity that does not do justice to the specific status of world/reality/being; it is a radical constriction of world/reality/being to the limits of the structure of subjectivity. Even a cursory glance at the architectonic of Hegel’s system plainly shows the comprehensive character of this reduction or constriction:

«Die Idee [...] erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und die in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Teile:

- I. Die *Logik*, die Wissenschaft der Idee an und für sich,
- II. Die *Naturphilosophie* als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein,
- III. Die *Philosophie des Geistes*, als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.» (Enz. §18).

It is hardly acceptable to conceive of nature this way. Its immensely specific structures are completely ignored – and denied.

[iii] In this context it may be instructive to briefly consider the position of another great thinker who as regards procedure is astonishing akin to Hegel, but concerning the interpretation of the result differs radically from him. Like Hegel, Heidegger attempted all through his life to overcome the transcendental stance, which is characterized by the opposition between subject(ivity) (or (self-)consciousness) and the dimension of objects (or things-in-themselves). The point is clarified by a passage from a letter from Heidegger to Husserl dated 22<sup>nd</sup> October 1927. Heidegger opposes Husserl’s procedure of absolutely privileging transcendental subjectivity (the “constituting dimension”), arguing as follows:

«What constitutes is not nothing, thus something that is – although not in the sense of the positive. Universally, the problem of being thus relates both to what constitutes and to what is constituted.»<sup>21</sup>.

Here, ‘being’ is clearly not used to designate the objective counterpole to subjectivity or (self-)consciousness, but instead to designate the dimension that is primordial in the sense that it encompasses both subjectivity ((self-)consciousness) and objectivity (or being in the objective sense). One can say that Heidegger’s entire endeavor aimed at articulating the sense of this primordial, all-encompassing dimension, *i.e.*, of Being. Now, it should be immediately clear that Heidegger’s Being and Hegel’s “Being” not only cannot be identified, but on the contrary differ in every

---

<sup>21</sup> In: *Husserliana* IX (1962), p. 602.

possible way. To ask what “Being” in Hegel’s sense means is the same as to ask how Hegel understands his logical dimension. Hegel’s “Being” is not the expression that designates the dimension encompassing subjectivity (or (self-)consciousness) and objectivity, but it is the expression that designates the immediate, indeterminate level of subjectivity itself.

Hegel’s dimension of absolute thinking/knowing, the dimension of being and absolute idea, is *not that primordial dimension* that encompasses subjectivity and objective being in the sense of all of objective reality. The genuinely “absolute” dimension encompassing both poles fully deserves to be called the dimension of primordial or originary being. Concerning this fundamental point the author must refer to his book *Structure and Being*.<sup>22</sup>

### 2.1.2 *The standpoint of absolute thinking/knowing and the dimension of theoreticity*

The central point for an assessment of *Phenomenology* should be Hegel’s concept of absolute thinking or knowing. All depends on it. But this concept is highly problematic in many respects. For the purposes of this lecture one aspect is of particular importance.

[1] From what has been shown emerges what must be considered the most fundamental fault of Hegel’s way of thinking: it is his all-encompassing *mentalistic* stance. *Language* plays almost no role at all<sup>23</sup>; consequently, *semantics* is simply absent from Hegel’s philosophy. The central, the unique point of reference for his entire philosophical program is the relation between consciousness/subject and object, whereby the subject or subjectivity is the absolute kernel of all considerations. Even – or, more exactly, especially – when he tries by all means to overcome the undeniable shortcomings of the philosophy of subjectivity, he falls fully prey to subjectivity as his central point of reference. Indeed, the “determinations of thinking,” as he calls the logical concepts, are the “pure forms”, *i.e.* the pure structures, of the *Gestalten* of subjectivity.

In spite of his well-known criticism of Kant’s position Hegel explicitly declares that he is deeply indebted to the Kantian philosophy. He says:

«Kant ist über [das] äußerliche Verhältnis des Verstandes als des Vermögens der Begriffe und des Begriffs selbst zum Ich hinausgegangen. Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, dass die Einheit, die das Wesen des Begriffs ausmacht, als die ursprünglichsynthetische Einheit der Apperzeption, als Einheit des: Ich denke, oder des Selbstbewusstseins erkannt wird. Dieser Satz macht die sogenannte transzendente Deduktion der Kategorie aus; sie hat aber von jeher für eines der schwersten Stücke der Kantischen Philosophie gegolten wohl aus keinem andern Grunde, als weil sie fordert, dass über die bloße Vorstellung des Verhältnisses, in welchem Ich und der Verstand oder die Begriffe zu einem Ding

---

<sup>22</sup> *Struktur und Sein*, chapter 5, sections 5.2 and 5.3.

<sup>23</sup> This is not to say that Hegel does not mention language. But his understanding of language does not address the most important issue: semantics.

und seinen Eigenschaften und Akzidenzen stehen, zum Gedanken hinausgegangen werden soll.» (WL II 221)<sup>24</sup>.

Things change completely when the mentalistic stance is abandoned. This happens when *language* and the entire field surrounding it decisively enter the philosophical scene and become the central point of reference. To be sure, it is presupposed here that *language* is not understood in the sense of “natural” or “colloquial language”, but in the sense of “philosophical/scientific language”.<sup>25</sup> Moreover, it is assumed that the *semantics* of the language in question is not understood on the basis of its pragmatics, in which language is interpreted on the basis of the speaker as subject. This pragmatic philosophy of language is guided by a slogan Robert Brandom has formulated thus: “Semantics must answer to pragmatics.”<sup>26</sup> On the contrary, here the exactly opposite view is assumed: “Pragmatics must answer to semantics.” This means that pragmatic factors, especially the factor “speaker as subject”, play a completely secondary role. Language in this sense so to speak interprets itself, precisely by the occurrence of semantic vocabulary. To briefly illustrate this point one may quote A. Tarski’s famous informal characterization of the concept of truth:

«A true sentence is one that says that the state of affairs is so and so, and the state of affairs indeed is so and so.»<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> The entire passage from the Introduction to the Subjective Logic in the *Science of Logic* provides a revealing insight into the basics of Hegelian philosophy. The continuation of the quoted passage reads:

Das Objekt, sagt Kant [...], ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Alle Vereinigung der Vorstellungen erfordert aber Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist diese Einheit des Bewusstseins dasjenige, das allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, ausmacht, und worauf selbst die Möglichkeit des Verstands beruht. [...] Die Prinzipien [...] der objektiven Bestimmung der Vorstellungen seien allein aus dem Grundsatz der transzendentalen Einheit der Apperzeption abzuleiten. Durch die Kategorien, welche diese objektiven Bestimmungen sind, werde das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen so bestimmt, dass es zur Einheit des Bewusstseins gebracht werde. Nach dieser Darstellung ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, wodurch etwas nicht bloße Gefühlsbestimmung, Anschauung oder bloße Vorstellung, sondern Objekt ist, welche objektive Einheit die Einheit des Ich mit sich selbst ist. *Das Begreifen eines Gegenstandes besteht in der Tat in nichts anderem, als dass Ich denselben sich zu eigen macht, ihn durchdringt und ihn in seine eigene Form*, d. i. in die Allgemeinheit, welche unmittelbar Bestimmtheit, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt. Der Gegenstand in der Anschauung oder auch in der Vorstellung ist noch ein Äußerliches, Fremdes. Durch das Begreifen wird das An- und Fürsichsein, das er im Anschauen und Vorstellen hat, in ein Gesetzsein verwandelt; Ich durchdringt ihn denkend. Wie er aber im Denken ist, so ist er erst an und für sich; wie er in der Anschauung oder Vorstellung ist, ist er Erscheinung; das Denken hebt seine Unmittelbarkeit, mit der er zunächst vor uns kommt, auf und macht so ein Gesetzsein aus ihm; dies sein Gesetzsein aber ist sein An- und Für sichsein oder seine Objektivität. Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewusstseins, in die er aufgenommen worden; *seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts anderes als die Natur des Selbstbewusstseins, hat keine andere Momente oder Bestimmungen als das Ich selbst.*

Hiernach rechtfertigt es sich durch einen Hauptsatz der Kantischen Philosophie, dass, *um das zu erkennen, was der Begriff sei, an die Natur des Ich erinnert wird* (WL II 221-222; emphases added).

<sup>25</sup> Cp. *Struktur und Sein*, subsection 2.2.

<sup>26</sup> Robert B. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, & Discourse Commitment*. Cambridge/MA-London: Harvard University Press, 1994, p. 83.

<sup>27</sup> A. Tarski, “The Concept of Truth in Formalized Languages [1933]”, in: A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*. Oxford: Clarendon, 1956, p. 152-278; see p. 155.

Of central importance for present purposes is the phrase, “*The sentence (not the speaker, the subject...) says that...*” Semantics in this sense is a *self-determination* of language itself. Within this perspective the pragmatic dimension, which includes subjects, speakers, etc., and all their actions like stating, claiming, etc., is completely absent.

[2] It is now possible to show that the dimension that Hegel had attempted to attain but, as was shown, failed to attain because of his exclusive concentration on the subject (or on subjectivity) and that he – from his perspective – dubs the dimension or the standpoint of “absolute thinking/knowing” can – astonishingly easily – be reached by simply analyzing the structure of the sentences that constitute philosophical theories. Those sentences are indicative (or declarative) sentences, and adequately deserve to be called *theoretical sentences*. Their structure is identified by Wittgenstein, who writes, in the *Tractatus*, “The general form of the [indicative, theoretical] sentence is: It is the case that such-and-such.” (*Tractatus* 4.5) This form is extraordinarily simple and at the same time extraordinarily profound and important. It reveals that the standpoint of “absolute thinking/knowing” is articulated by the operator “It is the case that...” the theoretical operator that explicitly or implicitly precedes the sentence.

In order to attain maximal clarity concerning the status of theoretical sentences, it is advisable in certain important contexts to make the theoretical operator explicit by means of a special symbol. In the author's writings the symbol ‘Ⓣ’ is used. Thus, for example, the sentence, “It is the case that the earth revolves around the sun” is formalized as ‘Ⓣφ.’ Philosophy, as a theoretical science, presents only theoretical sentences. It is of the utmost importance that this obvious fact be emphasized, because philosophy is often confused with one or another practical activity (e.g., advice, help with living, political engagement, etc). This explains much of the contemporary confusion concerning the status of philosophy. In the present context the important point is the fact that the structure of the theoretical sentence does not make any reference to anything like a subject or speaker or consciousness or the like. It says simply: Something is articulated *absolutely*. But this makes fully clear that every opposition of consciousness or subject or speaker and its relatum (object) is simply not “in the game”. We are within the genuinely *absolute dimension of thinking or articulating...* It now appears that Hegel’s standpoint of “absolute thinking/knowing” is *not* a genuine “absolute standpoint”; indeed, it is the standpoint of subjectivity that has reduced to itself the immense realm of reality.

### *2.1.3 Obscurities, deficiencies and incoherencies of the Phenomenology with respect to method and content*

Concerning the question of method and content of the *Phenomenology* much should be said. In this lecture only three points will be addressed.

[1] From a global perspective one of the most important problems arising from Hegel’s characterization of his method concerns the concept and the place of *experience* in the phenomenological process. On the one hand Hegel characterizes experience as



«[die] *dialektische* Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als auch an seinem Gegenstand ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*» (PhG 66 [60]), «so dass, indem das Bewusstsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt» (PhG 65 [59]).

But, on the other hand, Hegel writes:

«In jener [*i.e.*, dialectical] Ansicht [...] zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewusstseins* selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewusstseins zum wissenschaftlichen Gang erhebt, und welche nicht für das Bewusstsein ist, das wir betrachten.» (PhG 67 [61]).

These statements involve a deep incoherence: if consciousness itself tests itself, performs the comparison between itself and its object, if both *relata* of this relation are “for the consciousness we contemplate”, then this can only mean that consciousness itself is able to perform and to articulate the entire process of its experiences. Why is there any need of a completely external factor, namely “we”, the theoreticians or the expositors, in order to articulate this process?

But if this external factor is or must be introduced in order to explain the entire process, how it is “justified”? It is astonishing that Hegel acutely criticizes other philosophers but seems not to realize that his admission of the “we” poses a tremendous problem for himself.

[2] Another problem concerning both the method and the content of the *Phenomenology* is posed by Hegel’s conception of the emergence of a or the new “object” of consciousness. How does Hegel conceive of “object”? There is a profound obscurity in this concept in the *Phenomenology*. Of course, the first object and the next objects of consciousness are not simply the so-called “objects of/in the world” in the normal sense of this expression. What are they? Are they something like conceptual schemes or theoretical frameworks? Not at all!

The most plausible and coherent interpretation seems to be the following: “object” in the *Phenomenology* is a term that designates all *relata* of the consciousness *at all stages* or in *all Gestalten* of its relation to the dimension Hegel call “the other”. The *relata* are to be understood as being situated along a scale on which the lowest relatum is the one that is the most distant to the self-relation, *i.e.* to the self-identity of consciousness as the subject, and the highest relatum of consciousness as the subject. The criterion for saying that an “object” is new and higher with respect to another “object” is its higher placement on the scale or closer proximity to the highest “object”, *i.e.* to the subject itself, called also self-consciousness, reason, spirit. The process stops when the self-identity of subject/self-consciousness/reason/spirit and “object” is reached, *i.e.* when the “object” of the subject/self-consciousness/reason/spirit is the subject/selfconsciousness/reason/spirit *itself*.

As becomes clear, it doesn’t make sense to speak of a *genuine ontology* in the *Phenomenology*. One could only speak of a radically *reductionist ontology* in the sense that the entire realm of “real objects” or “beings,” is simply reduced to *Gestalten of the subject/selfconsciousness/reason/spirit*. Still, it must be asked how this “reduction” is to be understood more exactly. One can say that the *relata* are not “real objects”

in the normal sense, even if in the dialectical process of the experiences of the consciousness they are designated by using normal names for objects or realm of objects. But this is not exactly what Hegel himself intends to defend. For him the “genuine ontological status” of the objects is just that status that corresponds to the “appearance (*Erscheinung*)” of the object(s) in the phenomenological dimension. More precisely: since each of the “appearances” of the object(s) corresponds to a logical determination (a “determination of thinking”), and since the logical determinations are the forms or stages or degrees of the “Concept,” and since the “Concept” is nothing else than “die Sache selbst”, *i.e.* “the real thing itself”, it follows according to Hegel that it makes no sense to “separate” the “appearing or phenomenological objects” from the “real objects”. They are one and the same. But their “reality” or “real/genuine ontological status” is according to Hegel the result of being measured against the “highest point,” and that, in the phenomenological dimension, is the subject/self-consciousness/reason/spirit and, in the logical dimension, the absolute idea: the “objects” are simply deficient modes of the absolute idea. This is exactly what Hegel intends to say and what he has later presented when he developed his philosophy of nature, of life, of the social world etc.

But in this way, the “reality” that is not identical with the subject/selfconsciousness/reason/spirit is simply lost, ignored, overlooked, skipped over, “aufgehoben,” removed... It is unacceptable to conceive of the immense realm of reality in this way.

[3] A third point concerns the dialectical method as the method that explains the origination or the emergence of the new object. The essential point is the same in the *Phenomenology* and in the *Science of Logic*: the negation (more exactly: the negation of the negation) as *determinate negation*.

«Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, – und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, ist die Erkenntnis des logischen Satzes, dass das Negative ebenso sehr positiv ist, oder dass das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts, oder dass eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist, dass also im Resultate wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert. [...] Indem das Resultierende, die Negation, bestimmte Negation ist, hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende.» (WL I 35-36).

In the *Phenomenology* this “logical principle” is applied to the “concrete” phenomenological subject matter, *i.e.*, to the relation between consciousness and object:

«Die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewusstseins wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um dies begrifflich zu machen, kann im allgemeinen zum voraus bemerkt werden, dass die Darstellung des nicht wahrhaften Bewusstseins in seiner Unwahrheit nicht eine bloß *negative* Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht [...] ist der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht und davon abstrahiert, dass dies Nichts bestimmt das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultiert*. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkömmt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt*.» (PhG 62 [56-57]).

As is well known, this is the fundamental problem of Hegelian dialectics: how to explain the necessity of the advance from the negation of the negation of something (in the logical dimension: a concept, in the phenomenological dimension: a *Gestalt* of consciousness) to something positive, *i.e.* to a *new concept* and to a *new Gestalt* of consciousness, respectively? In other writings the author has cogently shown that this “logical principle” is completely unfounded and, therefore, arbitrary: Hegelian dialectics doesn’t achieve what Hegel attributes to it.<sup>28</sup>

But it is worth remarking that there is a significant difference between the dialectics of the *Phenomenology* and the dialectics of the *Science of Logic*. As was shown above, in the *Phenomenology* Hegel explicitly recognizes that the dialectical phenomenological process or progress cannot be explained with respect to its necessity simply out of the experience(s) of the consciousness alone or out of the “dialectic process that consciousness executes on itself” (Phän 73); *our* contribution (*Zutat*), *i.e.*, the contribution of the theoretician, is required and is indispensable. There is no such explicit recognition of Hegel with respect to the *Science of Logic*. The admission of a *Zutat* from us, the theoreticians, can explain *to a certain extent* the process of the “origination or emergence (*Entstehung*)” of the new object(s) and of the new *Gestalt(en)* of consciousness as well as “the completeness” of the *Gestalten* and the “the necessity of the advance and the necessity of their connection with one another”. It is said “to a certain extent”, because this “explanation” first raises a fundamental coherence problem, as will be shown below, second because it must be understood in a significantly restricted sense, what can be shown as follows. Think of a jigsaw puzzle: it is a tiling puzzle that requires the assembly of numerous small, often oddly shaped, interlocking and tessellating pieces; each piece has a small part of a picture on it; when complete, a jigsaw puzzle produces a complete picture. Thereby it is presupposed that *all* pieces that compose the entire picture are available and that *only those* pieces are available and come into consideration. From that it follows that the person who tries to resolve the puzzle must know *a priori* that every piece does in fact have a determinate place, that only the available pieces do have determinate places and, finally, that all pieces together will complete the picture. The task for the person then is to find out the right place for every piece.

To a certain extent the “logical” and the “phenomenological process” in the Hegelian sense is similar to such a puzzle. The theoretician must know in advance what the entire picture (the whole of logic and of phenomenology) is or has to be, he has at his disposal an immense material (concepts and *Gestalten* of consciousness) with respect of which he knows that he has to find out the “right” place for every concept/*Gestalt* within the entire process. There is no “direct derivation” of a new concept or *Gestalt* from a precedent one; there is only the task to find out *holistically* the right place for every piece, *i.e.* for every concept or *Gestalt*.

It is now clear where the *fundamental problem* resides: What is the place or the role of the “theoretician”, of “us (the expositors)”? How does Hegel *explain* and *justify* this place and this role? *No* such explanation and justification is to be found in Hegel.

---

<sup>28</sup> Cp. especially the essays mentioned in footnote 19.

## 2.2 Is there a place for the phenomenological idea within a rigorous systematic philosophy?

As was shown in Part 1 of this lecture, in Hegel's mature system the Phenomenology appears at three very different places: first, as a whole as the introduction to and the justification of the standpoint of (logical) science; second, with respect to its "elementary structure", as a subsection of the Philosophy of Mind in the *Encyclopedia*; third, as a whole as the articulation of the second syllogism at the end of the *Encyclopedia*: as the phenomenological exposition of the whole system of philosophy. How to assess systematically<sup>1+2</sup> this status of the *Phenomenology*? Three aspects will be briefly addressed.

[1] The answer to this question depends on how one conceives of philosophy. The author has developed a systematic conception of philosophy based on the concept of theoretical framework. Philosophy is in the first place and above all a universal theory. Philosophical theories consist of theoretical sentences and theoretical sentences, as was shown above, are structured in such a way that there is no explicit or implicit reference to anything like a subject, a speaker etc. They are indicative sentences preceded – explicitly or, most frequently, implicitly – by the theoretical operator "It is the case that... (for instance:  $\varphi$ )".

From the perspective of this philosophy (that the author dubs "the structural-systematic philosophy") a systematic<sup>1+2</sup> reappraisal of the *Phenomenology* has to deal mainly and in a certain respect almost exclusively with the question, what place should philosophy accord to the dimension, subject/subjectivity? The structural-systematic philosophy has a clear general answer to this question: this dimension can be accorded only a clearly secondary place. From this it follows that the Phenomenology cannot be considered a highly interesting work for the structural-systematic philosophy.

According to the structural-systematic philosophy, the dimension of subject(ivity) must be subjected to a radical depotentiation: subjectivity can no longer be attributed the privileged position and role accorded to it in modernity. The most fundamental reason for this is very simple: Philosophy is essentially a theory (a universal theory). From a mentalistic perspective it is not possible to do justice to this fundamental feature of philosophy. Indeed, when language (with the entire field surrounding it, especially logic in the modern sense, semantics etc.) enters the philosophical scene it is – among other things – for the first time possible to establish a criterion for theoreticity, a criterion that can be dubbed the linguistic criterion for theoreticity. This criterion is briefly described and explained above. It is the linguistic structure of indicative, i.e., theoretical sentences; those sentences have the structure: "It is the case that (for instance,  $\varphi$ )".

It is noted above that this structure does not include any reference to anything like subjects, speakers, or the like. Theoretical sentences articulate or express their contents literally *absolutely*. But every philosophy of subjectivity is in breach of this fundamental structural law, because every sentence occurring in the framework of a philosophy of subjectivity has the structure: "From the perspective of (dialectico-speculative, transcendental, empirical etc.) subjectivity it is the case that...". Clearly, no such sentence has that *absolute status* that genuine theoretical sentences require. Moreover, philosophers of subjectivity permanently introduce a deep incoherence:

indeed, they always formulate theoretical sentences at least implicitly attributing to them an *unrestricted absolute status*, but this contradicts the position they explicitly maintain. This position necessarily implies that the sentences established in accordance with it have only an extremely *restricted status*, to wit: “From the perspective of (dialectico-speculative, transcendental or other...) subjectivity it is the case that...”.

Recognition of this central feature of every philosophy that understands itself as having a theoretical status necessitates what can be called the *depotentiation* of the entire dimension and of all branches of subjectivity. To be sure, this does not imply that the dimension of subjectivity should disappear. Subjectivity is a *real dimension* and must therefore be taken into account but only at the place that it deserves within the theoretical dimension. This place is a secondary one. It may appear somewhat strange to consider Hegel as a supporter of the philosophy of subjectivity. One could point to the fact that he was always at pains to overcome the duality of subject and object, that he conceived of the absolute idea as being “die Seele der Sache”, as being the method as the “movement of the concept itself”, and the like. Indeed, it is undeniable that one can find in his writings interesting formulations that at first sight seem to articulate a position far away from the dimension of subjectivity. But the answer to this objection ensues directly from what has been shown in this lecture: absolute thinking/knowing, the “concept” according to Hegel, is in reality *absolutized subjectivity*: it is subjectivity articulating itself as *the absolute reality*. Many interpreters of Hegel do not perceive how radical, how subtle, and how highly sophisticated Hegel’s branch of the philosophy of subjectivity is.

[2] What has been said in [1] is not the last word as regards the answer to the question about a place for the phenomenological idea within a systematic 1+2 philosophy. To be sure, the mentalistic status of the *Phenomenology* must be dismissed, if one accepts the absoluteness of theoretical sentences. But there are some aspects in the *phenomenological idea* that deserve to be contemplated, because they can be – positively or negatively – considered inspirational. One such aspect is the idea of an *introduction* to and *justification* of the “philosophical standpoint”. As is well known, in this respect the *Phenomenology* has always raised highly intriguing questions both for the interpretation of Hegel’s philosophy and for the understanding of philosophy in general. How to understand the character of being an introduction and a justification? Both concepts are highly problematic and in need of careful explanation. Hegel’s fundamental statement that the *Phenomenology* as the “pathway to science is itself *already* science (dieser Weg zur Wissenschaft selbst [ist] *schon* Wissenschaft)” (PhG 68 [61]) articulates an important insight, *if* “the pathway to science=philosophy” is interpreted as meaning that the clarification of what science=philosophy is all about has as its task the working out and establishing of a *theoretical framework* for philosophy. Now, this working out and this establishing *are already* genuine philosophy, since they are nothing else than a self-explanation and self-presentation of philosophy itself (what else?...).

As regards *justification*, this concept is much more problematic, notwithstanding the astonishing and extensive use most philosophers make of it today. On what basis could the philosophical standpoint be “justified”? “Justification” is a concept that presupposes many other concepts and many fundamental assumptions. How are these to be accounted for? “Justification” can be taken to be a meaningful concept only

on the condition that it designates a *philosophical* procedure, i.e., a procedure that is already an integral part of the philosophy itself. In the last analysis the meaningful part underlying the general intuition about “justification” can be articulated only by working out the *theoretical framework* for the philosophy whose “justification” is at stake.<sup>29</sup>

[3] Finally, there is a further aspect of “the phenomenological idea” that deserves to be taken into account and – after having been subjected to a significant transformation – to be integrated within a systematic<sub>1+2</sub> philosophy. This is the Hegelian idea of a *plurality of forms or Gestalten of consciousness* together with their corresponding logical determinations. Every such a form or *Gestalt* and every corresponding logical determination constitutes a determinate *standpoint*, as Hegel explicitly recognizes.<sup>30</sup> This Hegelian idea can – and should – be transformed into the idea of a plurality of theoretical frameworks, which is done when the mentalistic vocabulary, the mentalistic questions, and the mentalistic procedures that characterize the *Phenomenology* are given up.

If the idea of *theoretical standpoint* is elaborated exactly and in detail, then one gets to the concept *theoretical framework*. And this concept is an immensely important one for philosophy. It is hardly conceivable that a philosopher today could contest the claim that we have to recognize and to accept a *plurality of theoretical frameworks*.<sup>31</sup> In total disagreement with Hegel, however, it must be stressed that it doesn’t make sense to pretend to arrive at the “absolute *Gestalt*” in the sense of “the absolute standpoint,” as Hegel clearly attempted. (Actually, he not only attempted to reach the absolute standpoint, but he also was convinced that he had really reached and developed it.) Similarly, we cannot pretend to have articulated and we cannot even strive to articulate “the absolute theoretical framework.” The task of the philosopher who reflects on these fundamental issues is to try to develop a theoretical framework that is endowed with a *higher degree of intelligibility* than other available theoretical frameworks. To be sure, such a view gives rise to many difficult problems. But it is not possible to deal with those problems in this lecture.<sup>32</sup>

### 3 Conclusion

The tentative answer to the question posed at the beginning distinguishes *two* different kinds of influence and fascination Hegel’s work has exerted and continues to exert. The *first* consists in the attempt to find in the *Phenomenology* some allegedly fascinating topics and insights. This happened in the 1930s in France when Alexandre Kojève presented his interpretation of the *Phenomenology* (and of the whole of Hegelian philosophy), relying decisively on the master-slave dialectic and on the concept of

---

<sup>29</sup> Cp. *Struktur und Sein* p. 70-98.

<sup>30</sup> Cp. for example what Hegel says about the central logical determination “substance”: “[...] die Philosophie, welche sich auf den Standpunkt der Substanz stellt und darauf stehen bleibt, [ist] das System des Spinoza.” (WL II 216).

<sup>31</sup> Cp. to this issue *Struktur und Sein*, especially p. 643 ss.

<sup>32</sup> See *ib.* especially p. 323 ss. and chapter 6.

recognition that derives from it. It is happening again at present: there are interpreters, especially in the USA – a prominent example is Robert Brandom – who take themselves to have discovered pragmatist themes in some passages of the *Phenomenology*. Brandom takes Hegel’s idealistic thesis that “the structure and unity of the *concept* is the same as the structure and unity of the *self*” to be “Hegel’s way of making workable” the semantic pragmatist thesis that, in Brandom’s version, “concepts can have no content apart from that conferred on them by their use”.<sup>33</sup> Both the Kojévian and the semantic pragmatist approaches are, however, manifestly one-sided and therefore cannot do justice to Hegel and cannot yield coherent interpretations of this famous work. For this reason, they decisively hinder the well-founded philosophical appraisal of Hegel’s philosophical position.

The second kind of influence and fascination is quite different. It emerges from the inclination of many philosophers to take into account at once and in a global way the immense realm of experiences of the human mind, including consciousness, self-consciousness, reason, and spirit. They easily discover what they are looking for in the *Phenomenology*. Indeed, in this work Hegel explicitly proclaims that he intends to articulate the immense realm of experience of the consciousness by displaying the entire history of the dialectic of its *Gestalten*. At first sight this program appears to many philosophers to be a fascinating philosophical task and view, but what those philosophers in general fail to do is to develop rigorous and detailed analyses of the entire process Hegel claims to have described.

---

<sup>33</sup> R. Brandom, *Tales from the Mighty Dead* p. 210., *Tales of the Mighty Dead* 210.

(Página deixada propositadamente em branco)



## ESCEPTICISMO Y DIALÉCTICA<sup>1</sup>

### 1. Algunos problemas epistemológicos

Según se ha escrito reiteradamente, con la redacción de la *Fenomenología del Espíritu* Hegel continúa su ocupación anterior para elaborar su sistema de filosofía especulativa, en el que venía trabajando prácticamente desde el comienzo de su actividad docente en Jena y de un modo más preciso desde el Semestre de Invierno de 1803/4. La *Fenomenología* representa por tanto la maduración de un primer desarrollo de la dialéctica hegeliana, cuyas fuentes se han ido conociendo cada vez mejor gracias a la creciente investigación sobre el periodo de Jena.

En general, frecuentemente se ha presentado a Hegel como un filósofo eminentemente metafísico y sistemático, cuyas tesis principales no tenían ninguna apoyatura en la experiencia (o más bien daban la espalda a la experiencia) y que además se desentendían por completo de un punto de apoyo epistemológico. Este es un punto de vista que comenzó a circular hace mucho tiempo y ha continuado a lo largo de buena parte del siglo XX. Sin embargo, la evolución del pensamiento de Hegel en los años previos a la *Fenomenología* es un claro ejemplo de su interés en los problemas del conocimiento, sobre todo los que tienen que ver más directamente con la filosofía crítica, con el tipo de problemas que Kant quiso resolver y sobre todo con el kantismo de la época y con las alternativas o desarrollos en torno a la filosofía kantiana. La interpretación que vengo haciendo de Hegel es que en el desarrollo de su filosofía los problemas epistemológicos ocupan un lugar determinante. Esto se puede ver ya en el Proemio al escrito de la *Diferencia*,<sup>2</sup> y en los demás artículos que le siguieron, especialmente en la *Relación del escepticismo con la filosofía*<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Este trabajo es una reelaboración de la ponencia presentada en Salamanca, en Octubre de 2006.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen systems der Philosophie*, en: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4 *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. v. H. Buchner/O. Pöggeler, Hamburg 1968, p. 1-92. (*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Estudio preliminar, traducción española y notas de M<sup>a</sup> del Carmen Paredes-Martín, Tecnos, Madrid 1990).

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, GW4, p. 197-238. (*Relación del escepticismo con la filosofía*, edición, traducción, introducción y notas de María del Carmen Paredes Martín, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006).

y en *Creer y saber*<sup>4</sup> así como en los cursos sobre Lógica y Metafísica. La mayoría de esos problemas tenían que ver con el problema de la representación, la filosofía de los hechos de conciencia, el papel cognoscitivo de la razón con respecto al entendimiento, la idea de la construcción de la filosofía y su forma lógica y en particular con el escepticismo de la época.

Otros filósofos pretendieron dotar al idealismo trascendental de Kant de una fundamentación más segura frente a un ataque escéptico. Y se puede decir que Fichte también prestó mucha atención al escepticismo de Schulze, puesto que no sólo escribió una recensión sobre el *Enesidemo*<sup>5</sup>, muy interesante para conocer todo el contexto del momento, sino que la concepción de su principio filosófico como acción (*Tathandlung*) de autoponerse del yo pretende, entre otras cosas, preservarlo de una objeción escéptica.

Sin embargo, no se puede decir que Hegel entendiera los problemas del conocimiento en la línea de fundamentación de Kant y Fichte. De hecho, las críticas a la manera como Kant y los kantianos consideraban el problema del conocimiento son muy numerosas en los escritos de Jena, sobre todo al supuesto de que se puede tratar al conocimiento como algo “previo” a la propia filosofía. También se encuentran al comienzo de la *Fenomenología*, especialmente en la Introducción<sup>6</sup>, así como en la *Enciclopedia*<sup>7</sup> y en las *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Para Hegel, en resumen, no es posible comenzar con un análisis de las facultades de conocer pretendiendo que eso no sea ya conocimiento, puesto que el examen filosófico del conocimiento se lleva a cabo por un acto de conocimiento. Para ilustrar este punto, sólo mencionaré que el “Esbozo de articulación de la Metafísica” (*Gliederungentwurf zur Metaphysik*), escrito por Hegel probablemente a finales de 1803 o comienzos de 1804, comienza con la afirmación de que “la idea del conocer es lo primero de la Metafísica”.<sup>8</sup> Es decir, no solamente en la Lógica como introducción a la Metafísica las cuestiones del método desarrollan un modelo del conocimiento filosófico, sino que al pasar a la metafísica el conocer se tiene a sí mismo por objeto de indagación. Este es un tema que necesariamente no puedo dejar más que indicado aquí.

Otro punto digno de mención es la discrepancia de Hegel hacia la filosofía de la identidad de Schelling, discrepancia que venía fraguándose desde años atrás y que en el Prólogo a la *Fenomenología* se convierte en una crítica abierta a diversos aspectos de la filosofía de Schelling, como por ejemplo al método de la construcción que se

---

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, [1802]: GW 4, p. 315-414.

<sup>5</sup> G.W.Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, 1792. (*Enesidemo o sobre los fundamentos de la Filosofía de los Elementos preparada por el Prof. Reinhold de Jena, junto con una defensa del escepticismo frente a las pretensiones de la crítica de la razón*, Hyperión, Madrid, 1982).

<sup>6</sup> G. W. F Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg 1980, GW 9, p. 54.

<sup>7</sup> G. W. F Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) hrsg. von W. Bonsiepen u. H.-Ch. Lucas, Hamburg 1992, GW 20, p. 49ss.

<sup>8</sup> “Gliederungentwurf zur Metaphysik” GW 7, p. 341.

convierte “en una pintura absoluta monocolor cuando, avergonzándose de las diferencias del esquema, [...] las hunde en la vacuidad de lo absoluto para lograr así la identidad pura, el blanco sin forma”.<sup>9</sup> Hegel critica en Schelling también el supuesto de que la “intuición intelectual” proporciona la condición absoluta de la intelección filosófica, sin que sea necesario justificar el procedimiento ni tener en cuenta otras posiciones. Su objeción fundamental es que, aparte de que una actitud dogmática en filosofía se descalifica a sí misma, no es posible contar con el presupuesto de la verdad de la ciencia filosófica y a la vez apelar a la ciencia para alcanzar el conocimiento verdadero.<sup>10</sup>

## 2. Las tareas de la metafísica

En el fragmento de sus primeras lecciones sobre “*Logica et metaphysica*”, de 1801/2, Hegel expone entre las tareas de la metafísica la de “sacar a la luz y conocer en su desnudez el fantasma del escepticismo, con el que se ha tratado de asustar a la filosofía”<sup>11</sup>, lo cual tendría que llevarse a cabo después de “construir integralmente y aclarar en sus diversos aspectos el principio de la filosofía” y de exponer, a partir de él, el principio fundamental que se encuentra en los diversos sistemas, cuando son verdaderamente filosofía.<sup>12</sup> Estas tareas las abordó Hegel en los escritos de esos primeros años de Jena, entre ellos en el de 1802, *Relación del escepticismo con la filosofía*.<sup>13</sup> Así pues, los problemas escépticos constituyen un tema en el que Hegel centra su atención en estos años.<sup>14</sup> Por ello una cuestión que se abordará aquí, aunque no quedará completamente desarrollado, es la del papel que juega el escepticismo en su concepto de la verdadera filosofía.

En el mencionado escrito de 1802 Hegel afirma que “se puede considerar [al escepticismo] como el primer grado – o nivel – hacia la filosofía”.<sup>15</sup> Ahora bien, los

---

<sup>9</sup> “Dass sich diese Manier zugleich zur einfärbigen Malerei vollendet, indem sie auch, der Unterschiede des Schema's sich schämend [...] in der Leerheit des Absoluten versenkt, auf dass die reine Identität, das formlose Weisse hergestellt werde, ist oben schon bemerkt worden” GW 9, p. 38. [Vor. §51].

<sup>10</sup> Cf. GW 9, p. 55.

<sup>11</sup> «Besonders werden wir das Gespenst des Skepticismus mit dem man die Philosophie zu schrecken gesucht hat, und das in neuern Zeiten noch manche als einen furchtbarn Gegner derselben geltend machen wollen, dem Tage zeigen, und in seiner Blösse erkennen». “*Logica et Metaphysica*”, GW 5, p. 267-275, p. 275. Este texto es uno de los tres fragmentos manuscritos que se encontraron a comienzos de los años setenta, aunque una versión incompleta del mismo fue publicada por Rosenkranz. Cf. E. Ziesche, “Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 29 (1975) p. 430-444. K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Darmstadt, 1977, p. 190ss.

<sup>12</sup> Cf. GW 5, p. 274-5.

<sup>13</sup> Cf. nota 3.

<sup>14</sup> Ejemplos de los estudios dedicados al escepticismo son: M. N. Forster, *Hegel and Skepticism*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1989 y los trabajos reunidos en: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, H. F. Fulda u. R.-P. Horstmann, hrgs., Klett-Cotta, Stuttgart 1996; K. Vieweg, *Philosophie des Remis*, Fink, München, 1999.

<sup>15</sup> “[Der Skepticismus] kann daher als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden” GW 4, p. 215-6. (*Relación del escepticismo con la filosofía*, 74).

argumentos escépticos que circulaban en su época<sup>16</sup> representan para Hegel, por el contrario, algo completamente ajeno a la filosofía, y los considera como una argumentación más bien propia de “la no-filosofía”, según la expresión que se utilizaba entonces. Por eso no resulta una cuestión menor averiguar qué entiende Hegel por escepticismo, y esto tanto más cuanto que él también considera que el escepticismo (es decir, el auténtico) forma una unidad interna con la filosofía. Aquí se puede aducir otro significativo ejemplo, en relación con Spinoza, de quien Hegel afirma que “no ha evitado el dogmatismo formal, [ya que] su filosofía carece del necesario elemento del escepticismo” y no basta que la filosofía sea un saber, sino que ha de ser también un “saber del saber”.<sup>17</sup> Esta observación es tanto más interesante cuanto que Spinoza es probablemente el filósofo no dialéctico que más ha influido en la dialéctica de Hegel.<sup>18</sup>

Otras afirmaciones posteriores dan idea del interés de este tema. Por ejemplo, en la *Enciclopedia* escribe: “El escepticismo, en cuanto ciencia negativa llevada a término a través de todas las formas del conocer, podría ofrecerse como introducción [a la lógica] en la cual se pondría en evidencia la nulidad de tales presuposiciones”<sup>19</sup>, es decir, las presuposiciones tomadas de la representación o del pensamiento. Consiguientemente, también en ese contexto se aduce la idea de una introducción escéptica a la filosofía especulativa, en la medida en que desde una perspectiva dialéctica se puede mostrar que todas las formas de conocer son un momento esencial de la ciencia. Y teniendo en cuenta que la *Enciclopedia* representa una exposición sistemática de la filosofía de Hegel, hemos de apreciar positivamente que incluso hasta en esa exposición el escepticismo sea tenido en cuenta explícitamente.

Por lo que respecta a la *Fenomenología*, la mención del escepticismo en la Introducción tiene una caracterización importante, puesto que Hegel designa a esta obra como “un escepticismo que se consume a sí mismo”, el cual se dirige a todo el ámbito de la conciencia fenoménica. A este respecto, se debe tener presente que el escrito de 1802 (*Relación del escepticismo con la filosofía*) tuvo secuelas importantes, debido a la discusión que suscitó, y que representan una etapa significativa en la historia previa a la *Fenomenología*.<sup>20</sup> Hay que ocuparse, por tanto, de averiguar en qué sentido el escepticismo es un momento de todo conocimiento filosófico y también en qué sentido considera Hegel a la *Fenomenología del espíritu* como un escepticismo. En especial nos interesan los rasgos y las relaciones con el escepticismo que Hegel tiene en cuenta para elaborar el aspecto metódico de su filosofía, o si se quiere ver de otra manera, qué papel juega la integración del escepticismo en el significado de una filosofía especulativa.

---

<sup>16</sup> Sobre este tema, cf. *The Skeptical Tradition around 1800*, J. van der Zande and R. H. Popkin (eds.), Kluwer, Dordrecht, 1998, III. German Skepticism after Kant, p. 119-172.

<sup>17</sup> «Spinoza hat den formellen Dogmatismus nicht vermieden, seiner Philosophie fehlt das nothwendige Element des Skepticismus: da die Philosophie [...] ist nicht nur ein Wissen, sondern immer und nothwendig zugleich wieder ein Wissen dieses Wissens», GW 4, p. 278, *Über die Construction in der Philosophie* (1802).

<sup>18</sup> Sobre este tema, cf. G. Malusche, *Kritik und absolute Methode*, H-St. Beiheft 13, Bonn 1974; F. Michelini, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella “Scienza della logica” di Hegel*, E. Dehoiane, Bologna, 2007.

<sup>19</sup> Enz. §78, GW 20, p. 94.

<sup>20</sup> Cf. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart/Weimar 2003, p. 179.

Los problemas escépticos que Hegel quiere evitar, y que provienen de su discusión con el escepticismo de su tiempo y con el escepticismo antiguo, son el de la isostenia y el de la dualidad entre un concepto y la cosa que lo ejemplifica en la realidad. El primero tiene que ver con el método del escepticismo antiguo, que Hegel, al contrario de Hume<sup>21</sup>, considera superior al moderno. Este método, que el escepticismo moderno ha abandonado, consistía en oponer proposiciones de igual fuerza en contra y a favor de una misma cuestión, por lo cual ninguna proposición era considerada como más válida que su contraria y ello daba lugar a una serie de argumentaciones destructivas, que se oponían a sus respectivas afirmaciones dogmáticas. El segundo problema se refiere a la separación entre los conceptos y sus referentes en el mundo, a partir del supuesto de que existe una diferencia entre ellos. La diferenciación entre los conceptos y el “mundo externo” presupone la heterogeneidad entre el pensar y la realidad efectiva y forma la base de un problema escéptico particular para Hegel.<sup>22</sup> La posición de Hegel a este respecto se definirá en los años de Jena con la tesis de la identidad entre el pensar y el ser y con la tarea de eliminar las oposiciones que llevan consigo las determinaciones finitas del entendimiento.

En el escrito de 1802, Hegel había afirmado que para el escéptico antiguo ni los juicios ni las manifestaciones sobre sus propios contenidos mentales son expresiones de realidad y de verdad, interpretación que ha sido también defendida en nuestra época por Burnyeat.<sup>23</sup> Además Hegel considera que aplicar la isostenia a una afirmación presupone que ésta contiene una negación, es decir, que todo presupuesto no justificado puede ser enfrentado al presupuesto contrario, por lo tanto también no justificado y con el mismo valor. Este problema lo tuvo presente Hegel antes de 1802. Así, en la *Diferencia* plantea la cuestión de que la filosofía tenga que comenzar con una proposición y rechaza los diversos tipos de fundamentación que se apoyan en presupuestos. En general, una tesis muy característica de Hegel es que la filosofía no se tiene que fundar en una premisa que sea distinta de sí misma.<sup>24</sup> Tampoco es una fundamentación suficiente el recurso a los “argumentos trascendentales”, lo que le llevó a sostener en sus Tesis de Habilitación que la filosofía crítica “es una forma imperfecta de escepticismo”.<sup>25</sup>

Para Hegel, el procedimiento negativo de una auténtica filosofía se desarrolla siempre desde la razón, teniendo en cuenta que el contenido de la filosofía no está fijado de antemano y mucho menos está dado extrínsecamente. La relación entre el procedimiento negativo de la filosofía y el escepticismo es puesta de manifiesto por Hegel cuando aduce como ejemplo de auténtico escepticismo el *Parménides* de Platón, ya que el escepticismo platónico no *duda* de las verdades del entendimiento, sino que *niega* completamente toda verdad del conocimiento de esa clase. Por eso este

---

<sup>21</sup> Cf. D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford, Univ. Press, Oxford, 1975, Sec. 12, 2.

<sup>22</sup> Cf. M<sup>a</sup> del Carmen Paredes-Martín, “Introducción” a *Relación del escepticismo con la filosofía*, (nota 3) p. 14ss.

<sup>23</sup> M. F. Burnyeat, “Can the Skeptic live his Skepticism?” en: *The Skeptical Tradition*, ed. Burnyeat, Univ. of California Press, Berkeley, 1983, p. 121, p. 142ss.

<sup>24</sup> Cf. GW 4, p. 23ss. (*Diferencia*, 36).

<sup>25</sup> “Philosophia critica caret Ideis, et imperfecta est Scepticismi forma”, Th. VII, GW 5. p. 227.

escepticismo no es un aspecto particular de un sistema, sino que “él mismo es el lado negativo del conocimiento de lo absoluto y presupone inmediatamente a la razón como el lado positivo.”<sup>26</sup> Por eso también aunque en toda auténtica filosofía pueda encontrarse *implicitamente* el escepticismo, en el *Parménides* está su figura explícita (l. c.). Es significativo que años más tarde, en el Prólogo a la *Fenomenología*, Hegel se refiere al *Parménides* como “la más grande obra de arte de la dialéctica antigua”.<sup>27</sup>

Por todo lo que se ha indicado, se puede afirmar que el desarrollo de la filosofía de Hegel, por lo menos desde 1802, se caracteriza por una determinada relación con el escepticismo. En ese desarrollo muchas cosas van cambiando, pero queda el problema que el escepticismo representa, así como el intento de hacer frente a ese problema mediante la elaboración de ciertos procedimientos antiescéticos y mediante la integración del escepticismo en la filosofía. En la *Fenomenología* se encuentra el esfuerzo más explícito e intenso de Hegel para hacer frente a los problemas escépticos así como para cumplir con la exigencia de eliminar de su filosofía una *apariencia* de vulnerabilidad frente al escepticismo. Esta nueva exigencia forma parte de su concepción del saber filosófico, o de “la ciencia”, tal como la presenta en el Prólogo en los términos siguientes:

La forma intelectual de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia, pues el entendimiento es el pensamiento [...] y lo intelectual es lo ya conocido y lo común a la ciencia y a la conciencia no científica, por medio de lo cual puede ésta entrar inmediatamente en aquella.<sup>28</sup>

Esto se puede considerar como una norma de la “fenomenología” hegeliana, es decir, que la forma inteligible de la filosofía sea asequible a todos y que lo conocido en ella también sea asequible a la conciencia no científica. En otro lugar del Prólogo se refiere al mismo tema cuando dice que “el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite la escala para ascender”.<sup>29</sup> Schelling no consideraba necesario tender un puente entre el punto de vista no científico y la filosofía, pero Hegel en cambio quiere eliminar precisamente la *apariencia* de que la filosofía es susceptible de caer víctima de los problemas escépticos. Por lo tanto, acepta la necesidad de esta prueba de la verdad de la filosofía como parte de la base epistemológica de la misma. La realización de esta prueba forma parte de la dialéctica hegeliana y el tipo de demostración de la verdad filosófica depende de los rasgos fundamentales de la dialéctica y de su procedimiento negativo.

Una primera solución destructiva al problema escéptico es apuntada por Hegel en la Introducción, en tanto que “la conciencia nos da en ella misma su propio criterio, y

---

<sup>26</sup> “Dieser Skepticismus [...] ist selbst die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten, und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus”. GW 4, p. 207; *Relación del escepticismo*, p. 65.

<sup>27</sup> GW 9, p. 48.

<sup>28</sup> “Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewusstseins, das zur Wissenschaft hinzutritt; denn der Verstand ist das Denken [...] und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewusstseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag”. GW 9, p. 15ss, [Vor. §13].

<sup>29</sup> O. c., 22, [Vor. §26].

por ello la investigación viene a consistir en una comparación de la conciencia consigo misma”.<sup>30</sup> Podíamos decir, bajo esta perspectiva, que “la teoría de la conciencia” que contiene la *Fenomenología* se despliega a partir de esta posición. También a partir de esta posición Hegel aborda lo que es “la cosa misma”, valga decir “el conocimiento real de lo que es en verdad”. Esto significa que “la cosa misma” se puede entender, en este contexto, como la realidad del conocimiento, aquello por lo que hay que comenzar en una Introducción a la “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Sobre la realidad del conocimiento se puede formular una duda escéptica preliminar, tanto si pensamos en el conocimiento como un instrumento (*Werkzeug*), como si pensamos en el conocimiento como un medio (*Medium*) para acceder al objeto.<sup>31</sup> En el primer caso, la consideración instrumental del conocimiento estaría en consonancia con el punto de vista empirista, que se sirve del material de las “ideas” para llegar a la realidad fenoménica. En el segundo caso, nos adscribiríamos al punto de vista racionalista, en sentido amplio, que se olvida del conocimiento una vez alcanzada la meta.

Estas caracterizaciones son imprecisas, pero sirven para plantear la posibilidad del escepticismo acerca del conocimiento como punto de partida para su integración en la filosofía. Habermas se refirió a este pasaje en *Conocimiento e interés*, interpretándolo como una radicalización del problema crítico, pero no tuvo en cuenta el problema escéptico que también le interesa a Hegel, problema que se presenta desde el momento en que la conciencia natural quiere acceder al “conocimiento real de lo que es en verdad”.<sup>32</sup> La posición ante este problema es que el verdadero escepticismo no *duda*, sino que *niega* la pretensión de acceder a la realidad del conocimiento por estas dos vías.

### 3. El escepticismo que se consume a sí mismo

Para abordar el escepticismo como método en la *Fenomenología*, recordaremos que esta obra es “la exposición del saber que se manifiesta” (*Darstellung des erscheinenden Wissens*)<sup>33</sup> como “ciencia de la experiencia de la conciencia” (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*)<sup>34</sup> y estos dos modos de considerar a la *Fenomenología* contienen ya algunos conceptos centrales para el tema del método.

Por una parte, la exposición (*Darstellung*) es el procedimiento que a lo largo del camino de la *Fenomenología* alcanza el saber absoluto: lo que Hegel llama un “en sí o para nosotros” (*an sich oder für uns*). En consecuencia, es un despliegue de la ciencia de la experiencia que muestra la necesidad interna que impulsa a la filosofía hacia

---

<sup>30</sup> “Das Bewusstsein gibt seinen Masstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein”, *o. c.*, p. 65.

<sup>31</sup> Cf. *O. c.*, p. 54. Lambert había caracterizado al conocimiento como “medio e instrumento” en el Prólogo de su *Organon*. Cf. J. H. Lambert, *Neues Organon*, (1764) I Vorrede, Olms, Hildesheim, 1965; también K. L. Reinhold califica al conocer como medio en *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, W. U. Mauke, Praga, 1789. Sobre este tema, Hegel se refiere a la filosofía crítica y a Reinhold en *Enz.* §10.

<sup>32</sup> GW 9, p. 57.

<sup>33</sup> GW 9, p. 55.

<sup>34</sup> *O. c.*, p. 61.

el saber. Por otra parte, se debe establecer una clara distinción entre el saber que se manifiesta -que es el objeto propio de la exposición- y la conciencia natural. El saber que se manifiesta es la pretensión de verdad a la que aspira la conciencia natural, pero teniendo siempre una doble relación o una diferencia dentro de sí misma: entre el saber y la verdad, entre el para sí y el en sí, entre el concepto y el objeto. El saber que se manifiesta consiste y lleva consigo la coincidencia de los dos conceptos de cada par, por lo tanto, se guía por un concepto de verdad como adecuación.<sup>35</sup>

En cuanto a la conciencia natural, su estructura compleja siempre está en contradicción consigo misma y el despliegue de las distintas figuras de la contradicción se lleva a cabo en cierto sentido “independientemente” de la exposición, como algo que puede albergar distintas pretensiones de verdad. Además, el concepto de experiencia en la *Fenomenología* no es único. En la Introducción, Hegel llama *experiencia* al “movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma [o desde sí misma. MP], tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*”.<sup>36</sup> Aquí interesa destacar: *a*) la experiencia que se refiere al paso de una figura del saber que se manifiesta a otra y que este paso se lleva a cabo mediante lo que Hegel llama la “inversión de la conciencia”. Y *b*) otro concepto de experiencia, que se refiere a los pasos o transiciones (*Übergänge*) que se producen dentro de una misma figura de la conciencia. Las experiencias que la conciencia lleva a cabo, en este sentido, pueden conducirla a nuevas formulaciones de la verdad, como ocurre con las tres etapas de la certeza sensible. Por eso se ha afirmado también que la certeza sensible puede ser entendida como la exposición de las diversas posiciones del escepticismo antiguo.<sup>37</sup> El concepto de experiencia al que Hegel se refiere allí es el que tiene que ver con el escepticismo que se consume a sí mismo.

Tras estas observaciones, hay que distinguir el “escepticismo que se consume a sí mismo” (*sich vollbringender Skeptizismus*) del escepticismo que se considera como una figura del saber que se manifiesta, el saber de la conciencia incompleta (*unvollendeten Bewusstseins*) dentro de la propia *Fenomenología*. Por lo tanto hay que tener en cuenta que el escepticismo puede tener estas dos facetas o formas: por una parte, poner de manifiesto una figura de la conciencia, y por otra parte pertenecer a la caracterización del método. En lo que sigue me ocuparé únicamente del aspecto metódico.

El concepto de escepticismo que se consume a sí mismo se introduce en un pasaje en el que se explica qué significa para la conciencia natural estar sometida a la exposición del saber que se manifiesta. Y esto a su vez se refiere a la indicación del lugar que ocupa dentro de un camino, el cual se califica de una doble manera: por una parte, es “el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al saber verdadero” (*der Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt*)<sup>38</sup> y, por otra parte, es

---

<sup>35</sup> Cf. W. Bonsiepen, “Einleitung” a G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. Wessels u. H. Clairmont, Meiner, Hamburg, 1988, XLVII.

<sup>36</sup> “Dieser *dialektische* Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.” GW 9, p. 60.

<sup>37</sup> K. Düsing, “Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnliche Gewissheit”, en: *Hegel-Studien* 8, p. 119-130.

<sup>38</sup> GW 9, p. 55.



“la historia explicitada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia” (*die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft*).<sup>39</sup>

El puente entre ambas caracterizaciones del camino explica cómo éste se lleva a cabo. La conciencia natural se llama “saber que se manifiesta”, es decir, que se limita y se queda en una determinada pretensión de verdad. Con la expresión “pretensión de verdad” se quiere decir que en cuanto pretensión aún no está cumplida o efectuada. Por eso dice Hegel que: “la conciencia aspira a un saber real (*reales Wissen*)”, pero lo que esto indica es que se trata “sólo del concepto de saber, o de un saber no real” (l. c.).

Sobre esto se pueden destacar dos aspectos, uno en relación con la exposición, otro en relación con la conciencia. Para la exposición, hay que lograr la “realización del concepto”, pero para la conciencia se trata de “la pérdida de sí misma”, puesto que en cuanto saber que se manifiesta es idéntica con esa pretensión de verdad. Así que, para la conciencia natural el camino hacia el verdadero saber tiene un significado negativo, ya que en cuanto pierde su verdad, la conciencia se pierde a sí misma.<sup>40</sup> Esta pérdida significa la ruptura del vínculo entre la conciencia y sus objetos, sobre los cuales la conciencia ya no podrá hacer valer la certeza de sí inmediata acerca de sus propios contenidos. Con ello quedan sin efecto, o sin posibilidad de efectuarse la justificación de sus pretensiones de verdad. Esta justificación puede tener lugar si se pone en duda justamente la pretensión de verdad, si se niega ésta con argumentos, con el fin de ver qué es lo que queda de su posible justificación. Al proceder de esta manera se pondrá fin al fundamento último de la duda, y entonces tendremos una justificación de la pretensión de verdad que se había puesto en cuestión.

Con la idea de que la conciencia natural experimenta la pérdida de sí misma en su camino hacia el saber, Hegel, por una parte, va más allá de las exigencias de la actitud escéptica antigua<sup>41</sup> y, por otra parte, pone de manifiesto que su noción de escepticismo se separa por completo del significado que se daba al mismo en su época. Pues la duda, si se entiende como falta de certeza, no produce una auténtica transformación de la relación entre la conciencia y su objeto, sino únicamente la indecisión con respecto a una supuesta verdad determinada. Pero en el caso de Hegel, lo que ocurre es que él caracteriza el camino de la duda, que tiene que seguir el procedimiento del saber que se manifiesta, como camino de la desesperación (*Weg der Verzweiflung*). La desesperación confirma en ella misma el significado “negativo” de la duda, que no desaparece, sino que más bien pone en cuestión la verdad de cada caso, hace que la verdad se pierda y con ella el modo de conciencia que la consideraba como real. Por ello, este camino de la desesperación consiste en la “intelección consciente de la no verdad del saber que se manifiesta”.<sup>42</sup> Hegel llama a este camino un “escepticismo que se consume a sí

---

<sup>39</sup> GW 9, p. 56. Cf. K. Düsing, “Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie”, en: *Phänomenologie des Geistes*, D. Köhler u. O. Pöggeler, hrsgs., Akademie V., Berlin 1999, p. 147.

<sup>40</sup> M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca, 1978, p. 98.

<sup>41</sup> Forster, en cambio, compara este escepticismo con el pirronismo, tanto en lo que respecta al tipo de crítica que contiene como a los argumentos de la misma. M.N. Forster, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 107, n.109.

<sup>42</sup> “[der Weg der Verzweiflung] ist die bewusste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens” GW 4, p. 56.

mismo” y además se caracteriza por ser el escepticismo que abarca o se refiere a todo el alcance del saber que se manifiesta. Este escepticismo designa por lo tanto lo que ocurre en cada figura del saber que se manifiesta (el saber fenoménico), es decir: se trata de una intelección consciente de su no verdad.

Hasta aquí tenemos solamente una caracterización muy genérica del escepticismo de la *Fenomenología* desde el punto de vista del método. Pues falta todavía abordar qué quiere decir Hegel cuando habla de un escepticismo “que se consuma a sí mismo” (*ein sich vollbringender Skepticismus*). El término consumir “*vollbringen*” puede indicar que se refiere a un camino que se recorre hasta el final y hasta el agotamiento del camino. Más allá del agotamiento cabe decir que no hay camino, aunque pueda haber un nuevo comienzo. A su vez, la idea de que el camino se haga hasta el final y hasta que se agote puede considerarse de dos maneras distintas: una sería la de unir el escepticismo al camino de la conciencia, de modo que el paso de un estadio de la conciencia a otro nuevo sólo se puede hacer si se agota el anterior. Según esto, el escepticismo iría pasando de un estadio a otro y de una figura de la conciencia a otra hasta consumarse. Otra manera de considerarlo sería la de pensar que esta progresión de todo el recorrido concluye con el paso al saber absoluto. Entonces se llega a la consumación pero no porque se llegue al final, sino porque se llega a la justificación última y la pretensión de verdad deja de ser tal pretensión para alcanzar plena validez.

La transformación de la duda en desesperación posiblemente está relacionada con el significado de este escepticismo. Porque no debemos olvidar que la expresión “*sich vollbringender Skepticismus*” indica la idea de un proceso de consumación, pero no que la consumación esté acabada (*vollgebracht*), así que también podríamos describirlo como un proceso en el que el escepticismo se va consumando a sí mismo. El escepticismo no desaparece en el movimiento fenomenológico, sino que se mantiene en la medida en que aquel no se consuma completamente, puesto que es la experiencia que en cada caso la conciencia hace sobre sí misma en tanto que conciencia de un “saber que se manifiesta”.<sup>43</sup>

#### 4. Escepticismo y negación

Se ha podido advertir que en este tema se presupone un determinado concepto de escepticismo, que es preciso aclarar, para lo cual hay que explicar otro concepto que aparece en este contexto y que es muy importante en la dialéctica de Hegel, me refiero al concepto de “negación determinada”. A esta negación la llama Hegel “la *completud* de las formas de la conciencia no real” (*die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Bewusstseyns*)<sup>44</sup>, con una terminología que recuerda el subtítulo de *Glauben und Wissen*. Esta completud es lo que se debe lograr en la *Fenomenología*. Según Hegel, con este concepto de negación determinada hay que entender en qué medida “la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento meramente *negativo*” (*die Darstellung des nicht wahrhaften Bewusstseyns in seiner Unwahrheit nicht eine bloss*

---

<sup>43</sup> Sobre esto, cf. E. Catin, *La décision de philosopher*, Olms, Hildesheim 2005, p. 65.

<sup>44</sup> GW 9, p. 56.

negative *Bewegung ist*). Más bien ocurre que la nada “considerada como la nada de aquello de que proviene sólo es de hecho el verdadero resultado”, con lo cual “es una nada *determinada* y tiene un *contenido*”.<sup>45</sup>

Por consiguiente, la negación determinada no es una operación metódica que se puede ejercer sobre un contenido ya dado para sacar un contenido nuevo. Hay que mostrar que esta nada es una designación abreviada de algo que se sigue desplegando en su estructura y que en última instancia sólo se puede determinar en concreto caso por caso. El punto de vista de la conciencia natural, que es unilateral, es el de probar que el saber es algo negativo y esto mismo se puede aplicar al escepticismo que aparece como una figura del saber fenoménico. “Un punto de vista unilateral de esta clase es lo que tiene la conciencia natural de sí misma y un saber que erige a esta unilateralidad en esencia suya es una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al transcurso del camino y se presenta en él”.<sup>46</sup>

Este escepticismo como figura hay que distinguirlo del escepticismo que se consume a sí mismo, puesto que no guarda relación con la negación determinada. Hegel cambia el significado de la negación general de todo contenido determinado por el de la negatividad que se relaciona consigo misma, y que en este movimiento de negación se muestra como resultado de algo anterior, esto es, como “la nada de aquello de lo que es resultado”. Por lo tanto, la diferencia entre ambas formas de escepticismo no consiste en una deficiencia de uno de ellos, puesto que “el escepticismo que termina con la abstracción de la nada o de la vaciedad no puede progresar, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarlo al mismo abismo vacío”.<sup>47</sup>

Por consiguiente, la calificación genérica del escepticismo hegeliano parece consistir en una *relación* especial con la negación, pero tomado más concretamente, parece que se trata de una determinación diferenciadora que tiene que ver con un *resultado*. Así pues, en un caso se entiende como la pura nada, y en el otro caso como un contenido determinado. La pregunta que se plantea ahora es en qué consiste este resultado y si se puede designar de un modo general.

Para aclarar esta cuestión podemos acudir al escrito de 1802, donde Hegel llama a este resultado “antinomía”. En la antinomía se realiza el principio del escepticismo, *panti logo logos isos antikeitai* (a toda proposición o afirmación se le puede contraponer otra proposición igual). Hegel explica este principio en relación con el comienzo de la *Ética* de Spinoza [“Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia encierra en sí la existencia, o aquello cuya naturaleza sólo puede ser concebida como existente”]<sup>48</sup> y dice que: “en la medida en que toda proposición racional se puede resolver en dos

---

<sup>45</sup> “Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkömmt, in der That das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Innhalt*.” GW 9, p. 57.

<sup>46</sup> “Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewusstseyn überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewusstseyns, welches in den Vorlauff des Weges selbst fällt, und darin sich darbieten wird.” (l. c.).

<sup>47</sup> “Der Skepticismus, der mit der Abstraction des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern muss es erwarten, ob, und was ihm etwa neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu werfen” (l. c.).

<sup>48</sup> “Per causam sui inteligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens” Spinoza, *Eth.* I, Def 1.

proposiciones que se contradicen, por ejemplo, que Dios es la causa y Dios no es la causa; que es uno y que no es uno, que es lo múltiple y no es lo múltiple, etc., se expresa aquí el principio del escepticismo [...] en toda su fuerza”.<sup>49</sup>

En este mismo pasaje Hegel expone el principio de contradicción de esta manera: “El llamado principio de contradicción es pues para la razón tan poco cercano incluso a la verdad formal que, por el contrario, toda proposición de razón tiene que contener una violación del mismo con respecto a los conceptos contenidos en ella”.<sup>50</sup> Por otra parte, la conexión entre antinomia y aniquilación (como *Vernichtung*) la expuso Hegel muy claramente en la *Diferencia*, donde por ejemplo dice que la “antinomia es la contradicción que se supera a sí misma, la más alta expresión formal del saber y de la verdad”.<sup>51</sup> También en *Relación del escepticismo* utiliza el concepto de antinomia de un modo semejante, ya que el escepticismo, “a partir de la antinomia que se ha de reconocer en lo finito, conoce la no verdad de éste”. “Por eso –continúa Hegel– puede ser considerado como el primer grado hacia la filosofía”.<sup>52</sup>

Se podrían citar otros pasajes donde Hegel usa el concepto de antinomia y en los que se ve claramente que la considera como “resultado” en un doble sentido. La contraposición antinómica significa la aniquilación de las determinaciones finitas que en cuanto tales son determinaciones del entendimiento. Pero esto da como resultado que la negación de tales determinaciones se queda en la pura nada, entendiendo aquí esta expresión como la situación que se produce en dos afirmaciones que se contradicen y que no afirman nada. Ahora bien, en la medida en que la antinomia es una actividad de la razón, el resultado no puede ser la pura nada, pues entonces la antinomia no podría ser expresión formal de la verdad.

Por lo tanto –sin entrar en el análisis del concepto de antinomia–, no sólo es importante saber al menos cómo entiende Hegel la contradicción que se supera a sí misma, sino también designar el ámbito en el que la contradicción o la antinomia se encuentra. En la *Diferencia*, la aparición de la oposición en la conciencia conlleva la aparición de la antinomia en el ámbito de la “construcción de lo absoluto”, pero en la *Fenomenología* ya no juega un papel decisivo la lucha entre el entendimiento y la razón que Hegel había expuesto en 1801. Por ello, en la *Fenomenología*, la transición del procedimiento escéptico, que aparece como construcción de la antinomia, se lleva a cabo con respecto a la conciencia natural, más exactamente, sobre “todo el ámbito de la conciencia que se manifiesta”.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> “Indem jeder solcher Vernunftsatz sich in zwey sich schlechthin widerstrebende auflösen lässt, z. B. Gott ist Ursache und Gott ist nicht Ursache; er ist Eins, und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles [...] u.s.w.: so tritt das Princip des Skepticismus [...] in seiner ganzen Stärke auf.” GW 4, p. 208. *Relación del escepticismo*, 66.

<sup>50</sup> “Der sogenannte Satz des Widerspruchs ist daher so wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, dass im Gegentheile jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen denselben enthalten muss” (l. c.).

<sup>51</sup> “...so ist die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch, der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit” GW 4, p. 26, *Diferencia...*, p. 42.

<sup>52</sup> “...aus der in dem Endlichen selbst zu erkennenden Antinomie erkennt er [der Skepticismus] die Unwahrheit desselben. Er kann daher als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden” GW 4, p. 215-6, *Relación del escepticismo...*, p. 74.

<sup>53</sup> GW 9, p. 56.

En este nuevo contexto, el resultado que tiene un doble sentido se refiere al examen o a la prueba de la conciencia, lo que se obtiene de la verificación de una pretensión de verdad de una figura de la conciencia natural, (por ejemplo, la percepción). La verificación consistiría en la coincidencia de los dos aspectos, el saber y el objeto, pero esto no ocurre desde luego. Lo que significa, por un lado, que el saber no es saber de *este* objeto y que el objeto no es objeto de *este* saber. Así se niega esta figura de la conciencia fenoménica, en tanto que afirma ser un saber determinado de un objeto determinado. Pero, por otro lado, el resultado no es completamente negativo, pues hay que unir ambos lados de la negación. El saber es otro saber de *otro* objeto, con lo que el resultado es un nuevo saber de un objeto. O dicho de otro modo, la conexión de ambos lados del saber da un contenido de este saber que ha sido examinado.

Sin embargo, con este resultado no tenemos una nueva figura del saber fenoménico, pues la negación determinada sólo es la exposición de uno de los aspectos del método de la *Fenomenología* o uno de los aspectos del curso de la experiencia. El otro aspecto consiste en la exposición independiente de las pretensiones de verdad de la conciencia natural. Por lo tanto, mientras que el escepticismo que se consume a sí mismo expone con su negación determinada el lado constructivo del método de la *Fenomenología*, el desarrollo de las figuras del saber fenoménico expone el lado descriptivo del método y ellas son en este sentido la “concreción”<sup>54</sup> del planteamiento general de la Introducción. Ahora bien, para la realización de una “fenomenología del espíritu” sólo se exige que se pueda dar cuenta de las pretensiones de verdad de la conciencia como algo independiente de la construcción. No se exige, por lo tanto, que las pretensiones de verdad se incluyan dentro de la historia real de la serie de las figuras en las cuales se encuentran.

En definitiva, como el escepticismo abstracto del que Hegel afirma que tiene que esperar a que ocurra algo nuevo para arrojarse al vacío del abismo, así también el escepticismo que se consume a sí mismo no es completamente autónomo, no se basta a sí mismo. También él tiene que ser sometido a examen, lo que ocurre es que él tiene en la negación determinada un principio que lo convierte en tema de su prueba escéptica. Por consiguiente, en el concepto de escepticismo que Hegel maneja en la *Fenomenología* se contiene ya que la negación determinada (que es lo que hace de él un escepticismo que se consume a sí mismo) no pueda reemplazar a la serie de las figuras que constituyen el movimiento fenomenológico de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, ni tampoco pueda ser tenida en cuenta dicha negación determinada aislada del contenido. Porque se trata en efecto de una experiencia escéptica sobre un contenido. El escepticismo que se consume a sí mismo es, por así decirlo la emergencia de una desesperación ontológica en el curso de la inversión de la conciencia. Es por tanto el modo de experiencia del paso (*Übergang*) de una contradicción a otra, puesto que la investigación no consiste en otra cosa que en una comparación de la conciencia consigo misma.

---

<sup>54</sup> W. Bonsiepen, «Einleitung», en: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, o. c., p. 46.

(Página deixada propositadamente em branco)

## EL MOVIMIENTO DE LA VIDA DE LA VERDAD

El título de esta intervención recoge una expresión del propio Hegel, tomada del final de lo que puede considerarse la primera parte de su “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu*.<sup>1</sup> De forma un tanto convencional, que no responde en todo a la intención de Hegel, esa primera parte está dedicada a explicar la índole propia del contenido, en tanto que la segunda trata del método. La índole del contenido está caracterizada por la expresión citada: “movimiento de la vida de la verdad”. En lo que sigue vamos a intentar aclarar su significado apoyándonos para ello directamente en ciertas consideraciones de Hegel desde el comienzo del Prólogo.

El Prólogo de la *Fenomenología* tiene en mi opinión un significado ambivalente, pues por una parte puede ser interpretado como la “introducción” al sistema; pero por otra parte puede ser visto como lo que es también: como un intento de explicar el significado de lo que, en la opinión que tenía Hegel al escribirlo, constituía la primera parte del sistema: la misma *Fenomenología del Espíritu*.

Comienza Hegel dando por supuesto que el contenido de la Filosofía no es otro que “lo verdadero”, a la vez que afirma que se trata de “la verdad filosófica”, con lo cual insinúa ya que esta verdad es diferente de otras verdades, tal como de hecho explica más adelante. De entrada, dando – como digo – por supuesto que el contenido no es otro que lo verdadero, le interesa señalar la forma en que es preciso abordarlo. Hay, ya desde ese punto de vista, varios aspectos que es preciso tener en cuenta si realmente se quiere tomar en serio la verdad filosófica.

En primer lugar, a diferencia de los demás autores – que, por lo que Hegel da a entender, para él son todos- no se trata de señalar nítidamente el fin de lo que en un escrito filosófico se va a exponer, a la vez que destacar el contenido como claramente diferente de los ofrecidos por las demás concepciones. Según eso, cada sistema filosófico surge y se construye como netamente diferenciado de todos los demás, con los que poco o nada tendrá que ver. En este punto Hegel se muestra decididamente crítico y en consecuencia rechaza ese modo de proceder, que no tiene en cuenta “el desarrollo progresivo de la verdad” (*Ph. G.* 4). No desconoce Hegel, por supuesto, que los sistemas son – tienen que ser- diferentes unos de otros y que el suyo no es, ni puede ser, una excepción. De

---

<sup>1</sup> Cf. G. W. F. Hegel, *Ph. G.*, 4. Las referencias dentro del texto están tomadas de: *Phänomenologie des Geistes*, edic. H.-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Meiner, Hamburg, 1988.

lo que se trata es de ver en esos diferentes sistemas, que ciertamente se encuentran en disputa entre sí y que parecen ser opuestos e incompatibles, “momentos mutuamente necesarios”, análogamente a como el capullo, la flor y el fruto “constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios y esta necesidad igual es la que justamente constituye la vida del todo” (l. c.). La referencia a la planta es algo más que un mero símil, puesto que Hegel caracteriza el sistema filosófico como “un todo orgánico”.

No es difícil advertir que aquí tenemos que ver con una crítica indirecta de Kant para quien los diferentes sistemas que históricamente se han venido construyendo en Filosofía no han pasado de ser esfuerzos baldíos que “jamás” han logrado conocimientos objetivos sobre la verdad (cf. *KrVB XV*). La refutación y rechazo de unos sistemas por otros, el hecho en consecuencia de que no se haya llegado a ningún acuerdo o consenso es una señal manifiesta de que ninguno de ellos ha logrado la verdad. Para Hegel, el que los sistemas sean diferentes o, incluso, incompatibles entre sí no es obstáculo para que formen parte de la verdad, como momentos necesarios de la misma, que hacen su aparición en el tiempo oportuno.

El segundo aspecto que de entrada hay que tener en cuenta es que el reconocimiento del desarrollo progresivo de la verdad filosófica no equivale a que tal desarrollo esté ahí sin más, como si bastara simplemente enumerar los logros o aportaciones que se han ido produciendo. No basta, porque ello sería compatible con la mera constatación fáctica de que los sistemas son estos o aquellos que, como tales, se mantienen en su mutua diferencia, mientras que se trata de exponer las concepciones filosóficas, de modo que sus mutuas diferencias, a la vez que se reconocen como tales, se transforman en momentos de la verdad misma en su unidad orgánica. Hegel condensa su opinión en una frase bien conocida, que es todo un programa de acción: “lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo; lo más difícil es lo que unifica ambas cosas: llevar a cabo su exposición” (*Ph. G. 5*). Hegel da por supuesta la comprensión de estos calificativos: “lo más fácil”, “más difícil”, “lo más difícil”, pero pudieran no serlo tanto, si no se considera el punto de vista propio de cada caso. Enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia es fácil, porque eso se hace desde el punto de vista propio. Se enjuicia por ejemplo la filosofía kantiana desde un punto de vista que no es el del mismo Kant, sino que se apoya en determinados prejuicios. Es lo que ocurre con cualquier tipo de escolasticismo. Lo segundo, es decir, captar, comprender eso que tiene contenido y consistencia es bastante más difícil, porque para lograrlo hay que situarse en el horizonte de la filosofía que se trata de conocer. Si, para volver al mismo ejemplo, se quiere captar el significado de la filosofía kantiana, habrá que adoptar el punto de vista del propio Kant. Lo tercero, por último, es lo más difícil, porque la exposición de que aquí habla Hegel implica un doble juego: por una parte, adoptar el punto de vista de la filosofía que se quiere captar y por otra parte tener claro el punto de vista de la filosofía propia desde el cual, sin tergiversar aquello que tiene contenido y consistencia, se lo transforma en un momento más de la verdad. Lo cual no se puede realizar sin enjuiciarlo ciertamente, pero tal enjuiciamiento no acontece como el que hemos visto en primer lugar, por un doble motivo: porque supone que previamente uno se ha hecho cargo del punto de vista de lo que se va a juzgar, y sobre todo porque la exposición se lleva a cabo con la pretensión de tener como referente la verdad. Con ello se abre una pregunta tan importante como difícil



de contestar: ¿cómo se puede saber que el punto de vista del expositor, en este caso de Hegel, coincide con el punto de vista de la verdad misma y no es simplemente *su* punto de vista y por ello tan particular y en consecuencia tan cuestionable – por limitado – como cualquier otro? En más de una ocasión ante una situación similar Hegel se remite a lo que será el resultado de la exposición, ante el cual confía en que el lector percibirá que aquel tiene que ver con la verdad misma.

El desarrollo pues de la verdad, lejos de producirse por sí mismo, requiere la intensa colaboración, la acción decidida del filósofo. Por ello, además de lo dicho anteriormente, que podría ser interpretado como una determinada actitud ante los diferentes sistemas en el sentido de hacerles valer a todos, de forma más o menos indeterminada, extractando de ellos lo que ocasionalmente resulte más interesante en razón de estas o aquellas circunstancias, Hegel exige que el individuo que filosofa se atenga a ciertas normas que guían su acción. Por de pronto, el hecho de que el enjuiciamiento de los sistemas sea fácil, no significa que no haya que poner a contribución todo el esfuerzo para hacerlo de forma adecuada. Es preciso pasar por “el comienzo de la formación” que supone, “adquirir conocimientos de principios y de puntos de vista universales, elevarse sólo entonces trabajosamente al *pensamiento* de la cosa en general, apoyándola o refutándola con razones, captando la rica y concreta plenitud según sus determinidades y sabiendo proporcionar sobre ella una información conveniente así como pronunciar un juicio serio sobre la misma (cf. *Ph. G.* 5s). Por enjuiciamiento de los sistemas filosóficos entiende pues Hegel una auténtica discusión (*Auseinandersetzung*) de los mismos, que implica, como dirá años más tarde en *La Ciencia de la Lógica*, “entrar en la fuerza del adversario“. Que este fue el comportamiento del propio Hegel apenas hace falta recordarlo. Al hablar aquí de “juicio serio” está ya poniendo en juego la exposición (*Darstellung*) en el sentido antes indicado. Pero en todo caso, hay algo más importante, que va a hacer que aquellos conocimientos iniciales aparezcan a una nueva luz y adquieran el significado que les pertenece.

“Pero este comienzo de la formación deberá por de pronto dejar paso a la seriedad de la vida plena” (*Ph. G.* 6). Lo que Hegel entiende aquí por “vida plena” no lo dice expresamente. Basten dos indicaciones: por una parte, puede muy bien estar pensando en lo que él mismo había hecho. Después de un largo aprendizaje de cinco años en Tubinga, entró de lleno, primero en Berna y más tarde en Frankfurt, en los problemas con los que le confrontaba la vida misma bajo aspectos muy variados: el religioso, el político, o el pensamiento como tal, que se ve forzado a buscar una orientación contrastando las ideas adquiridas con lo que es el curso de la vida en su permanente fluir. De todo ello dejó Hegel clara muestra en sus “Escritos de juventud”. Por otra parte, Hegel está sin duda mirando retrospectivamente al camino que él mismo ha recorrido al escribir la *Fenomenología*, en el cual hay muchas muestras de que él se ha ocupado intensamente de la “seriedad de la vida”. Baste mencionar aquí tres ejemplos. La lucha a vida o muerte por el reconocimiento es uno de ellos. Es algo a lo que la vida misma nos lleva, queramos o no y que nadie puede eludir buscando acomodo en una vida placentera. Otro ejemplo concreto, y bien significativo, es la revolución francesa. En un momento dado la sociedad pasó por esta dura prueba, que por paradójico que pueda parecer ha pasado a ser ya una fase de su problemática madurez. Y otra muestra clara de lo mismo fue la tragedia griega. A la hora de seleccionar lo que en la etapa de los griegos fue relevante en la experiencia de la conciencia, Hegel no se refiere a la

filosofía, que él estima en grado sumo, sino a la tragedia, que sin duda nos sumerge en la seriedad de la vida de una forma radical.

Es esa misma seriedad la que “introduce en la experiencia de la cosa misma” (l. c.). Por “la cosa misma” no entiende Hegel sino lo verdadero o la verdad filosófica. Luego no es propiamente el comienzo de la formación, sino la seriedad de la vida en toda su complejidad y variedad la que nos puede introducir en la experiencia de la verdad.<sup>2</sup> Queda, sin embargo, un tercer requisito: “cuando a lo anterior se añada el hecho de que la seriedad del concepto penetra en la profundidad de la cosa, tal conocimiento y juicio mantendrá en la conversación el lugar correspondiente” (l. c.). El texto dice dos cosas bien distintas. De una parte realza la importancia del concepto y, de otra, pone en su sitio el juicio sobre otros sistemas. Respecto de lo primero, el concepto es reconocido como el principio que legitima y justifica cualquier afirmación que tenga la pretensión de poseer validez filosófica. La seriedad de la vida nos introduce en la experiencia de la verdad, pero esto supuesto la verdad exige ser expuesta, es decir, fundamentada y explicitada desde el rigor del concepto. Respecto de lo segundo se percibe una cierta ironía. El comienzo de la formación es imprescindible, como todo comienzo en cualquier orden. Pero, una vez que uno llega a poseer la verdad, la cosa misma, y a explicitarla según las exigencias del concepto, los conocimientos y juicios adquiridos en dicho comienzo, no pasan de ser un adorno de una conversación interesante.<sup>3</sup>

El comienzo del apartado siguiente no tiene en apariencia nada que ver con lo anterior: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de la misma” (*Ph. G.* 6); pero en realidad no solo conecta con lo anterior, sino que es su expresión, pues tal como se lee unas líneas más adelante, la científicidad de la verdad equivale a “que la verdad solo tiene en el concepto el elemento de su existencia” (l. c.). Si pues Hegel afirma de modo contundente y no sin cierta solemnidad que la verdadera figura de la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella, es claro que el concepto pasa a ocupar en todo ello un lugar esencial e irrenunciable. De qué forma se relaciona esto con la frase que aquí comentamos: “el movimiento de la vida de la verdad” lo veremos parcialmente en el curso de la exposición. Pero previamente nos interesa la pregunta: ¿A qué se debe la pretensión de que la verdad sólo tenga en el sistema científico su auténtica expresión? Es cierto que esto estaba en el ambiente de la época después de las críticas de Kant a la filosofía anterior porque no estaba a la altura del desarrollo de la ciencia (empírica) al no poder exhibir unos resultados ciertos

---

<sup>2</sup> Por supuesto la ciencia empírica ha entrado ya a formar parte de la vida y así lo reconoce Hegel en el capítulo correspondiente de la *Fenomenología*, pero no es ni mucho menos el único elemento ni es tampoco el más importante. Si se compara este planteamiento con el de Kant, vemos que la perspectiva se amplía considerablemente, como vimos que ocurría también respecto de la apropiación de los diferentes sistemas filosóficos. Pero es interesante la idea de que a la experiencia de la verdad nos conduce “la seriedad de la vida”, no la ocupación con los sistemas filosóficos, por más importante que ella sea.

<sup>3</sup> Uno puede legítimamente pensar en una actitud similar de Tomás de Aquino, a quien en último término no le interesa lo que los otros han pensado, sino “en qué consiste la verdad de la cosa: *quomodo se rei veritas habeat*” (*De caelo et mundo* 1, 22). El testimonio de Tomás de Aquino tiene aquí sentido porque también él se impuso una formación inicial extraordinariamente exigente. De hecho ha sido así siempre que la filosofía ha visto en la verdad su objetivo prioritario, no cuando en épocas de suma precariedad intelectual esto ha dejado de interesar.

y seguros; después igualmente de que Fichte había logrado una aportación importante en línea con esa exigencia, con su “doctrina de la ciencia” de 1794, y de que Schelling continuara con un empeño similar. Es pues comprensible que Hegel, si consideraba que convertir la filosofía en ciencia era un intento legítimo, aportara lo suyo a esta tarea común. A ello parece referirse al considerar llegado el momento “de elevar la filosofía a ciencia” (*Ph. G.* 6). Pero esto, por sí solo, no será suficiente en tanto no se demuestre que tiene que ser así, pues en principio podría afirmarse lo contrario. Hegel, tal como ocurre en otros muchos casos, está de acuerdo y al mismo tiempo en desacuerdo con sus contemporáneos por lo que se refiere al sistema científico de la verdad. De acuerdo en la tesis inicial de que la verdad ha de expresarse como sistema. En desacuerdo, en cuanto al modo de llevarlo a cabo. Por ello, entre otras cosas, escribe la *Fenomenología*. Consciente de la importancia del cometido es, al mismo tiempo, muy cauto al pronunciarse. Por de pronto habla en primera persona – lo cual en él es muy poco frecuente – para decir en qué consiste su tarea. Es una indicación de que el camino lo tiene que recorrer él solo, o de que la forma en que concibe el sistema no la comparte con nadie. “Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia – a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he aquí lo que yo me propongo” (l. c.). La cautela se advierte en que Hegel considera cuanto él pueda realizar como una “aproximación”, que por otra parte se logrará en la medida en que haya llegado el momento en que ello sea posible.

Lo que distancia a Hegel de aquellos contemporáneos que contemplan la verdad como sistema son por de pronto en mi opinión los aspectos siguientes: 1) en primer lugar, el sistema no se construye como ajeno a los fenómenos – al campo de la *Erscheinung* – sino que los determina por completo. “Sistema” es según eso no sólo la *Ciencia de la Lógica* y los saberes que sobre ella se construyen, sino también la misma *Fenomenología*. 2) En segundo lugar, “sistema” no expresa un conjunto de elementos cohesionados entre sí de forma estática, sino que por el contrario tiene como nota distintiva el movimiento (*Bewegung*). 3) La vida (*Leben*) es el punto de referencia, el modelo cabría decir, a que se atiene y por el que se orienta el sistema. Esos tres aspectos: *Erscheinung*, *Bewegung*, *Leben*, tienen un gran peso en la elucidación de la verdad y por tanto del sistema científico en que ésta se ha de expresar, especialmente en el campo de la *Fenomenología*.

A partir del postulado de la verdad como sistema Hegel entra en una polémica decidida con los filósofos contemporáneos, con todos en realidad, aunque con diferentes matices. Es claro que propiamente no lleva a cabo una discusión a fondo con quienes, en su opinión, no se atienen a “la forma del concepto” sino a su contrario, con los que defienden, como órgano de conocimiento de la verdad bien el saber inmediato – Jacobi –, el sentimiento – Jacobi y Schleiermacher –, o la intuición – Schleiermacher y Schelling- naturalmente bajo puntos de vista diferentes. Propiamente aquí no se puede hablar de polémica, sino de simple rechazo, para lo que Hegel sabe encontrar fórmulas altamente expresivas en su ironía. “Si lo verdadero sólo existe en aquello o, mejor dicho, como aquello que se llama unas veces intuición y otras saber inmediato de lo absoluto, ello equivale a exigir para la exposición de la filosofía más bien lo contrario a la forma del concepto. Se pretende que lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido, que lleven la voz cantante y sean expresados, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición...Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo que se

ofrece para morder en el anzuelo; no el concepto, sino el éxtasis, no la necesidad de la cosa que avanza fríamente, sino el entusiasmo ferviente deberían ser lo que sustenta el despliegue progresivo de la riqueza de la sustancia” (*Ph. G.* 6s). Ciertamente no se puede decir que Hegel rechace toda forma de sentimiento, de intuición o incluso de saber inmediato, pero su significado y alcance quedan supeditados a las exigencias del concepto. Hegel comparte con muchos de sus contemporáneos la convicción de que “nuestro tiempo es un tiempo de alumbramiento (*Geburt*) y de paso a una nueva época” (*Ph. G.* 6), pero este fenómeno no puede sustraerse al control y al poder del concepto, que no sólo posibilita el origen del proceso, sino que es ese proceso mismo y su despliegue. Lo cual supone un desplazamiento y transformación del significado habitual y dominante del concepto, y su consideración bajo la perspectiva del movimiento y de la vida. Lo que garantiza que la figura de la verdad sea la verdadera, es decir, la que se corresponde con las exigencias de su concepto o “sistema científico” (l. c.) no es que la idea sea por sí verdadera. Es necesario además el “desarrollo,...la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de configuraciones que se determina a sí misma” (*Ph. G.* 12).

La polémica más profunda y sutil la sostiene Hegel paradójicamente con quienes coinciden con él en aspectos básicos fundamentales. Es lo que se echa de ver si se tienen en cuenta sus matices a la que es su tesis fundamental: “Según mi modo de ver, que tiene que justificarse sólo mediante la exposición del sistema, todo depende de captar y expresar lo verdadero no [sólo] como *sustancia*, sino también como *sujeto*” (*Ph. G.* 13s). Lo verdadero es pues tanto sustancia como sujeto, dejando a un lado cual de esas dos cosas es prioritariamente. Bajo el primer aspecto coincide con Spinoza, bajo el segundo con Kant y Fichte (puede pensarse incluso que con Descartes) y bajo un tercer aspecto, el de la coexistencia en lo verdadero, de la sustancia y del sujeto, coincide con Schelling. Y sin embargo esa coincidencia encierra al mismo tiempo una radical discrepancia. Lo más llamativo tal vez en este caso, es que el aspecto bajo el que Hegel critica concepciones tan diferentes entre sí como las de Spinoza, Kant o Schelling, es el mismo: lo indistinto e inmóvil. La sustancia de Spinoza no reconoce propiamente las diferencias dentro de la sustancia y ello se debe a su inmovilidad. Y de nada sirve mantener “el pensamiento como pensamiento” – como en el caso de Kant-, si simultáneamente defiende un tipo de *universalidad* que cae en “la misma simplicidad o sustancialidad indistinta, inmóvil” (*Ph. G.* 14). Por último, tampoco se superan las dos posiciones anteriores si, como pretende Schelling, en la intuición intelectual “el pensamiento unifica el ser de la sustancia consigo mismo”, pues tal intuición intelectual recae en la misma “simplicidad inerte” (l. c.).

Es cierto que antes de llegar a estas formulaciones tan estereotipadas Hegel ha desempolvado infinidad de textos y se ha hecho otras tantas reflexiones, en lo cual para nada vamos a entrar, porque ello supondría entrar en el tema de la lenta asimilación de esos sistemas y en el complicado proceso de la crítica de los mismos. Nos interesa algo más sencillo, como es el hecho de que lo que Hegel echa en falta, en esas concepciones, es la ausencia de movilidad y en definitiva, del movimiento propio y característico de la vida. En la reducción de la crítica a un punto de vista tan concreto, desde el que se focalizan sistemas tan dispares como son el de Spinoza y el de Kant, se pone de manifiesto la radicalidad del planteamiento de Hegel y de su consecuente crítica. Intenta llevar la cuestión a un punto que le permita hacer ver,

tanto que su concepción no es homologable a ninguna otra, como que paradójicamente desde ella es posible llevar a cabo la transformación de los diferentes sistemas en momentos necesarios de lo verdadero. La clave está en el movimiento peculiar de la vida. De ahí la forma como Hegel se expresa al comienzo del apartado siguiente, en el que explicita la tesis formulada en el anterior: “Por lo demás la sustancia viviente es el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que es lo mismo, que es en verdad efectivamente real, pero sólo en cuanto que es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación consigo misma de su volverse otra para sí misma” (l. c.). Por de pronto, lo verdadero es sustancia en cuanto que está dotada de vida, y a su vez esta sustancia viviente es, en razón de su vitalidad, sujeto y con ello algo efectivamente real. Deja según eso de coexistir en lo verdadero la sustancia con el sujeto para fundirse en una identidad, de forma que decir sustancia equivale, en razón de que es viviente, a decir sujeto. Esa identidad es sin embargo profundamente antitética, lo que se viene a expresar en esa especie de quiasmo resultante del concepto de sustancia viviente: el ser es en verdad sujeto; el sujeto es en verdad real, es decir, ser.

La vida propia de esta sustancia/sujeto o, lo que es lo mismo, de este sujeto/sustancia se concreta más aún con la afirmación complementaria de que es “el movimiento del ponerse a sí misma”. Esto recuerda de inmediato el yo de Fichte, que es un sujeto que se pone a sí mismo.<sup>4</sup> Lo recuerda ciertamente, pero no es exactamente eso. Por de pronto Hegel expresa esa movilidad mediante el concepto de negatividad, término que Hegel introduce y al que confiere una importancia especial. Como aclaración del texto anteriormente citado añade: “ [La sustancia viviente] es en cuanto sujeto la *negatividad* pura y *simple* y es por ello el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su oposición” (*Ph. G.* 14). Esto nos hace dudar de que Hegel asuma simplemente el punto de vista de Fichte. Afirma con él ciertamente que el sujeto se pone a sí mismo, pero niega que a ese sujeto “nada le esté contrapuesto”, como sostiene Fichte.<sup>5</sup> Por otra parte la contraposición en tanto que mera diversidad de cosas contrapuestas entre sí, es negada y, por esta vía, superada. Con lo cual se puede mantener la autoposición, pero solo en cuanto se logra a través de “la mediación consigo misma de su volverse otra para sí misma”. La clave de ese distanciamiento respecto de Fichte está en ese tipo de mediación.

Con ello el sujeto no pierde la igualdad consigo mismo, pero es justamente una igualdad de dos dimensiones, que llegan a una identidad a través de la superación de la mera contraposición. La negatividad de que aquí se habla es “pura” en cuanto que es negación de negación, pues por una parte es desdoblamiento y por tanto negación de lo simple y por otra parte es negación de la contraposición que resulta de esa primera negación. La negatividad es además simple, en cuanto que mediante la doble negación el sujeto recupera lo simple, que se había perdido como consecuencia del “desdoblamiento”. Lo simple no desaparece sin duda, pero cambia su sentido.

Las reflexiones de Hegel, por lo demás abstractas si se toman por separado o en sí mismas, se vuelven algo más comprensibles si se contrastan con fenómenos que están

---

<sup>4</sup> Cf. J. G. Fichte, *Werke*, W. de Gruyter 1971, I, p. 98 y p. 119.

<sup>5</sup> *O. c.*, I, p. 119.

a la vista. En varios lugares de su obra nos remite a lo que ocurre con los seres vivos, que de ninguna manera pueden subsistir si se mantienen en sí mismos, por completo separados de todo lo demás. Necesitan entrar en contacto, alimentarse con lo otro de sí mismos para ser y continuar siendo ellos mismos. Por un camino tan simple – por más complicado que pueda parecer conceptualmente – pero ahora en la consideración de lo que es la actividad más propia y auténtica del espíritu, que es una especie de vida en segunda potencia o en sentido eminente, llega Hegel a una caracterización más precisa de lo verdadero: Lo verdadero “es solamente esta igualdad que se *restablece* o la reflexión sobre sí mismo en el ser otro, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal” (*Ph. G.* 14). Vemos en consecuencia que, sin decirlo expresamente y sin contradecirse a sí mismo Hegel desmonta su propia tesis inicial sobre lo verdadero. Había dicho que lo verdadero es sustancia y es sujeto. Pero ahora resulta que no es sustancia en el sentido en que ese concepto se entendía en su época, es decir, al modo spinoziano, sino que es sustancia viviente. Y tampoco es sujeto en el modo en que esto se entendía entonces, bien en la línea de Kant, porque tal sujeto cae, en el campo del pensamiento, en una “sustancialidad inmóvil”; bien en la línea de Fichte, porque si bien aquí se afirma el movimiento, en cuanto que el yo es sujeto y es lo que es en cuanto que se pone a sí mismo, no admite, como tal yo, la contraposición a sí mismo, mientras que según Hegel el yo se proyecta esencialmente en lo contrapuesto en cuanto que se “desdobla” o contrapone a sí mismo. Y por lo que se refiere a la coexistencia de la sustancia y del sujeto en lo absoluto, Hegel entiende que la forma en que Schelling entiende eso implica la recaída en una “simplicidad inerte”.

He dicho que Hegel desmonta su propia tesis a sabiendas de que la imagen es imprecisa. Más lo sería hablar de deconstrucción o de destrucción, porque en ambos casos tendríamos que ver no con la negatividad pura y simple, sino con la pura y simple negación. Las dos posibilidades, en cuanto carentes de todo planteamiento dialéctico, son ajenas a Hegel. La imagen más adecuada es la que él mismo utiliza: la imagen del círculo: “Lo verdadero es el círculo, que presupone y tiene por comienzo su término en cuanto que es su fin y que solamente es real mediante la realización y su término” (*Ph. G.* 14).

La decidida incorporación del concepto de fin o *telos* hace pensar si no está tomando Hegel como orientación a Aristóteles, una vez que ha descartado a los modernos, como acabamos de ver. Una referencia implícita a Aristóteles poco después, al hablar de la mediación, permite conjeturar que es así: “la mediación no es otra cosa que la igualdad consigo misma que se mueve. O la reflexión sobre sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir” (*Ph. G.* 16). Con otras palabras, la igualdad consigo misma, que como tal es inmóvil, se mueve sin embargo a sí misma.

Pero explícito ya e inequívocamente claro es lo que dice poco más adelante: “... del modo como también *Aristóteles* determina la naturaleza como *el obrar conforme a un fin*, el fin es lo inmediato, lo *quieto*, lo inmóvil, que es *él mismo motor*; de este modo es sujeto” (*Ph. G.* 16). El texto tiene dos partes. En la primera de ellas Hegel recuerda que, según Aristóteles, la naturaleza consiste en obrar conforme a un fin, tal como de hecho encontramos en diferentes lugares de *Física*, *De coelo*, *De partibus animalium* o *De anima*. En la segunda parte de la cita, Hegel pretende caracterizar lo que él entiende por fin. Lo hace recurriendo al conocido texto de

la *Metafísica* en que Aristóteles habla del “motor inmóvil” (cf. 1072 b 1-4). Lo significativo es que el fin en su acepción de “lo inmóvil que es *él mismo* motor” lo toma Hegel decididamente como caracterización del sujeto: “de este modo es *sujeto*”.<sup>6</sup> Lo que Hegel está llevando a cabo es: establecer una noción de sujeto, libre de las limitaciones de que han sido víctimas los modernos, mediante el significado fuerte que Aristóteles confiere al movimiento y a la vida, que en este contexto vienen a ser conceptos equivalentes. De ahí que pueda pasar de esa caracterización aristotélica del fin a una noción más precisa y consistente del *sujeto*, que es el concepto en el que él ha concentrado el significado de lo verdadero. A continuación del texto anteriormente citado leemos: “Su fuerza de *mover* (la fuerza motriz del fin), vista en abstracto es el *ser para sí* o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo, simplemente porque el *comienzo es fin*; o en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto, simplemente porque lo inmediato en cuanto fin lleva en sí el sí mismo o la realidad pura (*Pb. G.* 17).

En rigor tenemos pues que ver con una fusión de la concepción de Fichte y a su modo de Schelling, que es lo último a que habían llegado los modernos, y la concepción aristotélica. Pero lo que de tal fusión resulta no es ni Fichte ni Aristóteles, no son los antiguos ni los modernos. El resultado es la concepción de Hegel, que dista mucho de ser una forma de eclecticismo. Este tipo de fusión *sui generis* se advierte si reparamos en la forma como en el texto antes citado van unidos varios pares de conceptos. Así tenemos que la fuerza motriz del fin, de ascendencia aristotélica, la identifica Hegel con el ser para sí o la pura negatividad, que es la forma en que en buena lógica había llegado a depurarse la noción moderna de sujeto. En segundo lugar, el comienzo de que aquí se habla no simplemente tiende a un fin, porque y en cuanto es atraído por él – que es lo que da de sí la noción aristotélica de fin. El comienzo es fin porque lleva el fin en sí mismo. La tendencia al fin no es sino expresión o manifestación de la propia naturaleza de la cosa en cuestión, lo cual es coherente con el ser para sí o negatividad pura.

De hecho Hegel lleva a cabo, si no una transformación, sí al menos una radicalización de la noción aristotélica de fin, tal como aparece en el libro  $\Lambda$  (12) de la *Metafísica*: el fin en cuanto “motor inmóvil”. Tal fin es propio de Dios según Aristóteles; Hegel en cambio toma esa noción y la convierte en característica de lo verdadero en general. Y por otra parte, al ser el fin inherente al comienzo, lo verdadero sale ciertamente fuera de sí, pero no para tender a algo distinto de sí, ya que el fin se termina identificando con el para sí. El fin pues al que la cosa tiende es por tanto el para sí de la misma, mientras que el fin de que habla Aristóteles y al que las cosas tienden como algo apetecido o amado, es completamente distinto de ellas. “El resultado – dice Hegel – es lo mismo que el comienzo, simplemente porque el comienzo es fin” (l. c.). A esto no parece haber llegado Aristóteles, al menos no en términos generales. A lo sumo – y sólo parcialmente respecto de los seres vivos.

---

<sup>6</sup> Lukács hace notar aquí que “Hegel no se da cuenta de que recae en la antigua teleología teológica” (G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, 1954, p. 419). Claro es que Lukács sabe muy poco de lo antiguo y menos de lo teológico. Por eso tal vez cae él en la tentación de adoctrinar a Hegel.

Otro par de conceptos que viene a ser una explicación del anterior está constituido por lo real y el concepto. Desde el punto de vista aristotélico el concepto sirve para expresar la naturaleza o esencia de lo real. Para Hegel el concepto no es sino lo real mismo en su fase inicial que, en cuanto que lleva en sí el fin, está destinado de suyo a desarrollarse plenamente y por tanto a ser “el sí mismo o la realidad pura”.

Cabe decir que al afirmar que “lo inmediato (el comienzo) en cuanto fin lleva en sí el sí mismo”, Hegel vuelve decididamente a sus raíces modernas. Pero la incorporación de los conceptos aristotélicos de vida y movimiento – bien que sometidos por él a una transformación como ya hemos apuntado – hace que el sí mismo adquiera aquí connotaciones muy distintas de las que venía teniendo.

Para expresar esa diferencia Hegel se sirve de nuevo de una metáfora, que de forma indirecta y más bien negativa, expresa lo que en forma positiva afirman los conceptos. Con otras palabras, utiliza la metáfora para reprochar gráficamente a sus contemporáneos las limitaciones de su concepción, que son puestas de manifiesto por el contraste con la conceptualización desarrollada. Lo importante para lo que aquí estamos tratando es que se desvela la insuficiencia del concepto de sujeto.

Si se dice que la idea de que lo absoluto o lo verdadero es sujeto queda expresada en afirmaciones como “Dios es lo eterno”, o “el orden moral del mundo”, o “el amor” etc, es cierto que el concepto de sujeto queda aquí a salvo. Nos encontramos sin duda con un problema, como es que el significado del sujeto solo aparece expresado en y mediante los predicados, por lo que a primera vista podría empezarse por estos, en lugar de por aquel y de ese modo no estaríamos empleando una “locución sin sentido” – Dios, que de suyo no significa nada por sí misma. Tiene sin embargo sentido poner esa palabra, pues “con esta palabra se indica justamente que lo que se pone no es un ser, una esencia o un universal en general, sino algo reflexionado sobre sí, un sujeto” (*Ph. G.* 17). Es lo que de forma más precisa y amplia expone Hegel más adelante al ocuparse de la “proposición especulativa” (cf. *Ph. G.* 46-49). Por lo tanto los autores en que piensa Hegel – sin duda Fichte uno de ellos – están en su derecho de emplear la palabra Dios, porque con ello lo verdadero está puesto como sujeto. No está sin embargo lo verdadero “expuesto como el movimiento del reflexionar sobre sí mismo” (*Ph. G.* 17).

Cabe decir que se quedan a medio camino, porque a la vez que está puesto “algo reflexionado sobre sí, un sujeto”, esto queda solo anticipado, no se desarrolla. Es esta deficiencia la que Hegel expresa lúcidamente mediante una metáfora: “El sujeto está adoptado como punto fijo al que están pegados como a su soporte los predicados, mediante un movimiento que pertenece al que sabe de él y que no es considerado como perteneciente al punto mismo; sin embargo solo mediante ese movimiento el contenido podría estar expuesto como sujeto. En la forma en que este movimiento está constituido – (tal como lo conciben los autores criticados) – no puede pertenecer al sujeto; pero partiendo del supuesto de aquel punto el movimiento no puede tampoco estar constituido de otra forma, sólo puede ser un movimiento externo” (*Ph. G.* 17s.). Dicho con otras palabras: es correcto afirmar que lo absoluto o lo verdadero es sujeto, pero no lo es considerarlo como un punto fijo al que simplemente se añaden estos o aquellos predicados. El sujeto debe entenderse como automovimiento. “Por tanto aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto no solo no es la realidad de este concepto, sino que incluso la vuelve imposible, pues tal anticipación pone dicho concepto como un punto quieto, mientras que aquella realidad es el automovimiento” (*Ph. G.* 18).



Después de lo expuesto estamos en situación de aclarar el significado de la frase: “el movimiento de la vida de la verdad” que da título a esta exposición. Para lo cual voy a ir recorriendo brevemente el apartado en que esa frase aparece. Se encuentra, como decía, al final de lo que puede considerarse como la primera parte del “Prólogo” a la *Fenomenología*, uno de esos apartados en los que Hegel condensa lo más granado de su pensamiento.

Comienza aquí diciendo que, a diferencia de otros saberes – entre los que previamente ha mencionado las verdades históricas y las matemáticas, la filosofía “contempla no la determinación *no esencial* sino la determinación en cuanto que es esencial” (*Ph. G.* 34). Previamente ha puesto de manifiesto que la razón de que ni la historia ni la matemática se ocupen de determinaciones esenciales estriba en que el movimiento en ellas es inherente al proceso del saber, pero no a la cosa de que tratan. No tienen que ver con “la pura inquietud de la vida” (l. c.). Por tanto para que la determinación sea esencial se requiere que sea expresión de la vida y del movimiento. Lo cual, en segundo lugar, quiere decir que la filosofía considera “no lo abstracto o irreal”, sino “lo *real*” (*das Wirkliche*), lo que se pone a sí mismo, vive en sí, la existencia (*Dasein*) en su concepto” (*Ph. G.* 35). Lo real (*das Wirkliche*) está aquí pensado en el significado que corresponde a “*wirken*”, es decir, en el sentido de que es en cuanto que actúa o de que actúa en cuanto que es real; esto se traduce en que es algo que vive en sí, y por tanto se mueve a sí mismo. La expresión “la existencia en su concepto” alude a la determinación esencial en cuanto esencial, puesto que el concepto es expresión de lo esencial. Ello implica que la existencia, como contenido de la filosofía, cuenta en tanto que está impregnada por su concepto, es decir, por su esencia.

De esta forma lo real adquiere un peso y una densidad que no tiene a primera vista, según el lenguaje del sentido común. Lo real, en cuanto contenido de la filosofía, “es el proceso que genera y recorre sus momentos, y todo este movimiento constituye lo positivo y su verdad” (l. c.). Cuando se cita la tan conocida frase de Hegel: “lo verdadero es el todo” (*Ph. G.* 15) se parte a veces de la noción vaga del “todo”, lo cual lleva fácilmente a olvidar que el todo no es nada sin las partes de que consta, que en cuanto producidas por él son sus momentos. Lo que es el todo aparece claramente formulado en lo que sigue: “pero el todo es solamente la esencia que se consume mediante su desarrollo” (l. c.). En esto estriba la verdad de lo real y, como el movimiento es esencial y lo propio del mismo es producir momentos, a la vez que surgen unos, desaparecen otros. Por tanto la verdad incluye igualmente en sí lo negativo, aquello que al dejar de ser podría inducir a pensar que es algo “falso”, no verdadero. Por eso, “lo que desaparece ha de considerarse más bien como esencial” (*Ph. G.*, 35). Hegel vive en una época turbulenta, revolucionaria, en la que incesantemente surgen unos acontecimientos y desaparecen otros y en la que todos parecen tan importantes como irrelevantes. La única posibilidad de comprender un fenómeno así es suponer que tras él actúa lo efectivamente real, que se hace presente en todo y que como tal permanece siempre lo mismo. “Lo que se manifiesta (*Erscheinung*) es el nacer y el perecer que, él mismo, no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la verdad” (l. c.).

Hegel dice algo tan obvio que por eso se nos oculta, aunque una y otra vez ha sido detectado por la filosofía. Lo más próximo que yo conozco a su opinión es lo

que dice Kant al exponer la primera analogía de la experiencia: “sólo lo permanente (la sustancia) cambia; lo mudable no sufre cambio alguno, sino modificación, ya que algunas determinaciones desaparecen y otras aparecen (*KrV*, A 188). Se aproxima, pero es a la vez muy distinto de lo que dice Hegel, para quien la verdad no subyace, como lo permanente, a lo que nace y perece sino que se manifiesta en eso mismo; y por eso lo que nace y perece, al ser manifestación de lo verdadero, no nace ni perece, pues constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. “Figuras del espíritu”, al igual que “los pensamientos determinados no persisten ciertamente”, sumidos, como están, en el torbellino del “delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez”, pero justo porque “cada uno de ellos al disociarse, se disuelve, ese delirio báquico que no es sino manifestación de lo verdadero mismo, es igualmente “la quietud traslúcida y simple”. Por eso “las figuras individuales del espíritu” al igual que “los pensamientos determinados” son, en virtud de lo verdadero que rige su curso, “tanto momentos positivos necesarios como negativos y evanescentes” (*Ph. G.*, 35).

Uno puede seguir planteando preguntas sobre la posibilidad de conciliar entre sí conceptos opuestos o quedarse con la metáfora a la que recurre el propio Hegel, quien nos invita a contemplar el “*todo* del movimiento como quietud”: Al menos ahora valga dicha metáfora como fin provisional.

**RELIGIÃO E “RELIGIÃO NATURAL” NA *FENOMENOLOGIA*  
DO ESPÍRITO DE HEGEL\***

É da “Religião Natural” (*natürliche Religion*), ou seja, do “conceito da religião” na *Fenomenologia do Espírito*, que vou tratar nas páginas seguintes<sup>1</sup>. Hegel define este conceito no final da Introdução geral ao capítulo VII da sua obra – capítulo sobre a religião – precisamente depois de ter retomado, como o faz regularmente, o desenvolvimento anterior; aí delinea o plano do capítulo seguinte. Escreve então que “A primeira afectividade deste espírito é o conceito da religião ou a religião enquanto *religião imediata e portanto natural*” – para ele o conceito de religião não é senão, por conseguinte, aquele que denomina “religião imediata ou natural”<sup>2</sup>. Evidencia-se portanto a suma importância destas noções bem como da secção presente!

A mesma secção não parece ter suscitado suficiente atenção por parte dos comentadores: é isso que sublinha Jean-Louis Vieillard-Baron num artigo muito instrutivo que lhe consagra.<sup>3</sup> Não é o único a surpreender-se com a escassa literatura sobre o assunto: o próprio cita Walter Jaeschke, o actual director do “Hegel-Archiv” de Bochum, que é também ele um especialista da filosofia da religião, e que alertava para o mesmo aspecto em 1983 num pequeno livro – também ele extremamente instrutivo; mas em alemão – sobre a filosofia da religião de Hegel.<sup>4</sup> Jaeschke dizia então haver poucos trabalhos relativos ao assunto citando ele mesmo um certo número, dentre os quais muitos em francês<sup>5</sup>, podendo-se-lhe actualmente juntar muitos outros títulos,

---

\* Tradução de Cláudio Alexandre Carvalho, a partir do francês.

<sup>1</sup> As páginas que aqui tratarei ocupam, no tomo 2 da antiga tradução de Jean Hyppolite (2 tomos, Paris, Aubier-Montaigne, 1939 et 1941; abr. Hypp) as p. 203-222. Cf. também a tradução de Jean-Pierre Lefebvre (Paris, Aubier, 1991; abr. Lef.), p. 445-460; a tradução de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (abr. Lab., 1993), p. 582-602; bem como a integralmente nova tradução de Bernard Bourgeois (Paris, Vrin, 2006, abr. Br.), p. 561-579. Citarei a esta última tradução de Bernard Bourgeois, de qualquer forma mencionarei sempre a paginação das traduções anteriormente referidas

<sup>2</sup> Br., p. 569; Lab., p. 591; Lef., p. 451; Hypp., p. 211.

<sup>3</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, “La religion de la nature. Etude de quelques pages de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel”, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1971, n° 3, p. 323-343, inserido em *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 217-242.

<sup>4</sup> Cf. Walter Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, WBG, 1983, p. 63.

<sup>5</sup> Além do artigo de Vieillard-Baron, são de destacar, Alexandre Kojève na sua *Introduction à la lecture de Hegel* (Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit, Paris, Gallimard, 1947, p. 196-224 (sobre a introdução

como seja do próprio Walter Jaeschke, em alemão<sup>6</sup>, mas também em francês – penso em particular na leitura feita por Jean-François Marquet da *Fenomenologia do Espírito*, que contém algumas páginas muito esclarecedoras sobre a religião natural.<sup>7</sup> Seria possível adicionar ainda outros artigos, alguns dos quais em inglês. Dizer então que há pouca literatura sobre o tema é portanto bastante relativo!

A constatação é por conseguinte exacta, e como o sublinham diversos dos comentadores ela reflecte o embaraço sentido frequentemente na leitura de certas páginas consagradas por Hegel àquilo que denomina “religião natural” (*natürliche Religion*): de que fala então Hegel nesta secção, e por outro lado nas três subdivisões desta secção, de que os títulos são cada um mais enigmático que o outro: “o ser-essência de luz” (*das Lichtwesen*), “A planta e o animal” e “o artesão” (*Der Werkmeister*)? Qual é a religião, ou quais são as religiões (no plural), e quais são as “obras”, às quais se refere aqui Hegel, e/ou a quais se opõem? Nem mesmo Hegel fornece indicação explícita relativamente a este ponto – explicitamente, ele nada mais diz, quando na segunda parte deste capítulo trata da “religião da arte”; mas ainda assim compreende-se bem, mesmo que ele não o diga, que aquilo de que pretende tratar é portando da Antiguidade grega, da sua religião e da sua arte. É aí e somente aí, nestas passagens do capítulo sobre a religião consagradas à “religião da arte”, que ele trata da arte. Não tratarei aqui do modo como ele, na *Fenomenologia do Espírito*, apresentou a arte como uma religião – nesta obra mesma, um artigo será consagrado a esta questão, e da minha parte, já por uma vez tratei os problemas de fundo postos pelo que se pode chamar – abarcando aí os termos de Franz Rosenzweig, um dos grandes intérpretes de Hegel – uma “divinização da arte” (*Vergöttlichung*, ou também *Vergötterung der Kunst*).<sup>8</sup> Mas não é disso que falarei aqui, nem sequer daquilo que Hegel denomina na terceira parte, ou figura (*Gestalt*), do capítulo sobre a religião “a religião manifesta”, ou “revelada”: *die offenbare Religion*. Tão pouco nos diz explicitamente nesta secção, onde se posiciona, em que religião pensa, se bem que não seja difícil de o identificar: o seu estudo da morte de Deus faz evidentemente referência a Cristo e ao cristianismo. As coisas são muito menos evidentes no que concerne à “religião natural”, da qual tratamos hoje: de que fala ele então nesta primeira secção sobre a “religião natural”?

Talvez seja justamente por ele não se sentir confortável para responder a estas questões que frequentemente os comentadores preferiram deixar de lado esta secção. Utilizaram na verdade diferentes estratégias para resolver a dificuldade, a mais popular – e mais erudita – consistindo em recolocar ou revalorizar o problema da questão da interpretação

---

ao capítulo) e p. 224-241 respeitante à „religião natural“; Francis Guibal, *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, p. 66-93; P.J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1968, 1985, p. 161-166.

<sup>6</sup> W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, p. 198-218.

<sup>7</sup> J.F. Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2004, p. 401-406.

<sup>8</sup> Cf. por exemplo o meu artigo “Rosenzweig und die Vergötterung der Kunst”, in *Franz Rosenzweig neues Denken*, éd. W. Schmied-Kowarzik, Alber, Freiburg., 2006, vol.I, p. 418-430. Cf. também „Der Schönheit zweite Tochter ist Religion“, *Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 2001-2004*, éd. G. Kurz para a Hölderlin-Gesellschaft, Stadt Bad Homburg v.d. Höhe, 2005, p. 98-113.

da *Fenomenologia* no seu conjunto; questão posta pela composição e estrutura deste livro que nos obriga a retornar à velha questão, a questão mais fundamental, saber se o plano da *Fenomenologia* é ou não unitário: se Hegel não se teria deixado levar, ou ultrapassar pelos seus próprios projectos, e se no seu projecto inicial ele teria um capítulo relativo à religião. Certas passagens da Introdução ao capítulo sobre a religião reanimaram particularmente o zelo interpretativo dos comentadores – em particular aquela em que Hegel escreve:

«as figuras que entraram em cena até ao momento ordenam-se agora de um modo diverso ao até aqui seguido...»

adicionado também

«Se assim a série una que até aqui apresentávamos, no seu evolver, designava nela mesma os retrocessos com nós... ela está daqui em diante como que elidida nesses nós»

– toda a página merece uma leitura atenta.<sup>9</sup> Os esquemas muito elaborados, sobre a estrutura do capítulo, e sobre a obra inteira, podem ser esboçados baseando-se nestas indicações – mas esta não é a estratégia que aqui adoptarei, uma vez que já numerosos trabalhos se dedicaram a esta questão, um dos mais relevantes permanece sem dúvida, em francês, o de Pierre-Jean Labarrière, que já citei, sobre *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit*. É indubitável que no cerne deste estudo estava primeiramente uma tentativa de compreensão do capítulo acerca da religião – e respectiva introdução<sup>10</sup>. Em seguida terei ocasião de retomar o encaixe de Hegel, mas quero desde já deixar claro que estou em completo acordo com Pierre-Jean Labarrière quanto ao carácter unitário do projecto da Fenomenologia, e quanto à vontade de Hegel de apresentar do início ao fim da obra, uma “ciência da experiência da consciência”, i.e. uma “fenomenologia”. No capítulo sobre a religião bem como nos precedentes, Hegel intenta fazer uma fenomenologia da religião no sentido em que ele mesmo entende, na sua obra, o termo de fenomenologia. Isto significa que aquilo de que se trata para ele no capítulo sobre a religião, é de descrever a forma pela qual a religião surge à consciência – primeiro à consciência ela mesma, por outro lado ao que denomina de “consciência de si”, depois à Razão; sendo adquirido que, como diz Labarrière<sup>11</sup> acompanhado de muitos outros autores, ao nível ainda abstracto da organização geral do capítulo, a religião natural corresponde à secção “consciência”, ou seja ao “em si do espírito em geral”, a religião da arte à “consciência de si”, ou seja ao “para-si”, e a religião “manifesta”, ou “revelada”, à “razão”. Mas por mais que o estudo da estrutura da *Fenomenologia* seja importante – em geral, e em cada capítulo particular – não é por aí que, a meu ver, é necessário começar, nem de uma forma geral na interpretação da *Fenomenologia*, nem noutra qualquer ponto, mais precisamente, para compreender de que fala Hegel na secção sobre a “religião natural”. Neste caso como em bastantes outros, ou mesmo ainda na leitura de tantas outras passagens da obra de Hegel, segundo o meu parecer é imperativo começar por uma tentativa de reconstituição do contexto da discussão na qual se situa a sua argumentação – somente

<sup>9</sup> Br., p. 567 e segs., Lef. p. 449 e segs., Lab., p. 589 e segs., Hypp. p. 209 e segs..

<sup>10</sup> P. J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, op. cit., p. 148-161.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 154.

desta forma é possível compreender o sentido, e por outro lado o seu alcance. Queria também sublinhar – e trata-se de considerações gerais de ordem metodológica que levo a peito – que contrariamente ao que usualmente se pensa, o facto de reconstituir o contexto argumentativo de um pensamento, de encontrar a significação que tal termo ou determinado conceito adquirem numa dada época não conduz a uma diminuição ou relativização da importância desse mesmo pensamento. Bem pelo contrário: longe de limitar o alcance de um pensamento, a reconstituição do contexto no qual ele se desenvolveu é a melhor forma de despoletar o seu interesse para nós actualmente, para além da época do seu nascimento<sup>12</sup>. Por outro lado é difícil não se questionar se a razão pela qual tantos comentadores deixaram de lado estas páginas sobre a “religião natural” não estará relacionada precisamente com a dificuldade aí emergente de identificar o contexto no qual elas deveriam ser recolocadas, ou – para dizer as coisas de forma mais simples e clara – compreender do que queria ele falar.

Irei então tentar na primeira parte da exposição indicar uma resposta para esta simples questão e, no mesmo âmbito, encontrar ou identificar o contexto argumentativo no qual foi redigida a secção intitulada “religião natural” – algo que não é à partida evidente. Seguidamente, numa segunda parte, seguirei a *trajectória* hegeliana no capítulo sobre a religião; o que me levará a examinar tanto a introdução à secção sobre a “religião natural”, bem como à introdução geral ao capítulo: uma introdução na qual Hegel afirma que há um *evoluir* na religião; um evoluir não *das* religiões; mas *da* religião, uma só e única religião. É a tese tão óbvia como parece, ou poderia parecer, em todos os casos e épocas? E onde se estava a este respeito – sobre a questão do “evoluir” *das* ou *da* religião – na época de Hegel? Onde estamos hoje a esse respeito? Tais questões deverão permitir-nos alargar e abrir um debate – precisamente sobre o “conceito” de religião.

## I. A “religião natural” (die natürliche Religion)

A primeira causa de espanto, aquando da leitura da passagem da *Fenomenologia do Espírito* consagrada à “religião natural” provém do que parece constituir uma ruptura com os trabalhos anteriores de Hegel referentes à mesma temática. Em todo caso, do ponto de vista do vocabulário, esta passagem não se afigura na sucessão daqueles [trabalhos] que o jovem Hegel consagrara já à religião nos seus textos de juventude: os de Tübingen, de Berna e sobretudo de Frankfurt – textos que foram já diversamente traduzidos em

---

<sup>12</sup> Sobre este ponto particularmente, os trabalhos do filósofo contemporâneo alemão Dieter Henrich (nascido em 1927): especialista no idealismo alemão, pouco traduzido em francês, do qual os especialistas em Hegel conheceram talvez *Hegel im Kontext* (Frankfurt, Suhrkamp, 1967): obra que teve em particular o efeito de lançar a investigação hegeliana na direcção dos estudos consagrados ao papel de Hölderlin na elaboração da filosofia de Hegel. Do ponto de vista metodológico Henrich sublinha a importância que teve na história da filosofia o reconstituir do que denomina como “constelações”, as quais distingue em dois tipos: as “constelações teóricas”, e as “constelações da discussão” (*Konstellationen in Gesprächen*) – traduzirei a primeira que incide sobre o que apelidaríamos preferencialmente história dos conceitos, pela noção de “contexto teórico” e a segunda pela noção de “contexto argumentativo” de um pensamento. Sobre as questões cf. e.g. da autoria de Dieter Henrich a obra intitulada *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie* (1789-1795), Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

francês, na *La positivité de la Religion Chrétienne ou encore l'Esprit du Christianisme et son Destin*.<sup>13</sup> Nestes textos Hegel evocava já a ideia de uma “religião natural”, mas o que entendia então por tal termo era com toda a evidência completamente diferente daquilo a que agora se refere na *Fenomenologia do Espírito*. Quando, em tais textos, ele evocava esta noção, era para penetrar na discussão bem conhecida da filosofia das Luzes sobre a questão de saber se além das religiões, ditas “positivas”, que nos legou a história – o cristianismo por exemplo, ou ainda o judaísmo – existiria também uma religião “natural”: uma só religião natural, uma religião que obtivesse a sua legitimidade da natureza humana, uma natureza humana, única, sempre semelhante a si mesma.<sup>14</sup> A noção de religião natural reenviava à natureza humana e opunha-se às “religiões positivas”, o que não é o caso na *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel diz que a religião natural é uma “religião imediata”, a religião na qual o espírito “se sabe como seu ob-jecto numa figura natural ou imediata”. Ele não a opõe mais às religiões positivas mas à forma da religião da arte, à religião “mobilizando a arte”, na qual o espírito se sabe “na figura da naturalidade suprimida ou do Si”. É verdade que ele utiliza sempre o termo de “religião natural” no título mesmo da secção que aqui nos interessa, mas o sentido que atribui ao termo, e a problemática que subentende a discussão, são, com toda a evidência, totalmente diferentes. Pensará ele ainda na *Aufklärung* e nos debates de sua juventude sobre a oposição de uma religião natural às religiões positivas? A questão merece ser colocada, e eu regressar-lhe-ei novamente no seguimento deste artigo. O que queria enaltecer desde já, é que não me parece que se deva ver aqui uma vontade marcada de ruptura com o pensamento da *Aufklärung*, mesmo no respeitante a Lessing<sup>15</sup>. É talvez mais porque ele está tão intimamente “familiarizado” (*vertraut*) com este pensamento, uma vez que o mesmo constitui uma parte integrante de si, que não o almeja mais, e que pode utilizar neste momento a noção de “religião natural” num sentido completamente diverso, e num outro contexto.

A situação é comparável no que respeita a outro contexto no quadro do qual se é tentado a substituir os desenvolvimentos de Hegel relativos à “religião natural”: aquele do famosíssimo “debate sobre o panteísmo”, a “querela” que tinha sido desencadeada na Alemanha pela publicação das famosas *Lettres sur la Doctrine de Spinoza*, de Jacobi (1ª edição, 1787, 2ª edição, 1789)? É sabido que este segundo debate está intimamente relacionado com o primeiro: quem Jacobi tinha querido atacar com as suas *Lettres* não tinha sido Espinosa – ao qual concedia vénia sobre vénia – mas precisamente a

---

<sup>13</sup> Cf. sobretudo *La positivité de la religion chrétienne*, publicado sobre a direcção de G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1983; tal como *L'esprit du christianisme et son destin*, precedido de *L'esprit du judaïsme*, trad. por O. Depré, Paris, Vrin, 2003.

<sup>14</sup> Cf. por exemplo Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, publicada sob a direcção de G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1983, p. 109 e segs. Sobre a ideia de religião natural na filosofia das Luzes, cf. por exemplo Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard (Presses Pocket), 1966, chap. IV, muito particularmente p. 232 e segs..

<sup>15</sup> Como escreve por exemplo Jean-Louis Vieillard-Baron no artigo que já mencionei (*loc.cit.*, p. 223): se Hegel adopta o título de “religião natural”, é com toda a evidência intencionalmente. Empregando os mesmos termos que os ‘filósofos’ do século dezoito, que a *Aufklärung*, e atribuindo-lhe um conteúdo totalmente oposto, Hegel acentua concretamente no seu estilo o carácter absoluto e definitivo da sua ruptura com o pensamento do século precedente, ruptura tanto mais forte quanto ele tinha já adoptado à época a concepção da religião que propunham as Luzes...”

*Aufklärung* – movimento alemão das Luzes e seu principal representante, Mendelssohn. Ele havia acusado este – mas também, de forma mais abrangente, todos os seus contemporâneos, entre os quais o próprio Kant – de escolher entre a razão e fé, a filosofia e a religião; afirmando que o panteísmo não é senão um ateísmo, e no fim de contas um niilismo.<sup>16</sup> É portanto a este debate que Hegel alude uma vez que, na secção sobre a “religião natural”, evoca o panteísmo? Ele emprega o termo por duas vezes, uma primeira na subsecção sobre “a planta e o animal”<sup>17</sup>, já que fala da

«religião da *percepção* espiritual em que ele [espírito consciente de si] se decompõe na multiplicidade inumerável de espíritos, mais fracos e mais fortes, mais ricos e mais pobres. Esse panteísmo, de início a tranquila subsistência desses átomos espirituais, converte-se, dentro de si-mesmo, num movimento de hostilidade. A inocência da *religião das flores*, que é somente a representação privada de um Si, passa à seriedade da vida guerreira, à culpabilidade da religião dos animais; o repouso e impotência da individualidade contemplativa passam ao ser-para-si destruidor...» (*Religion der Geistigen Wahrnehmung, worin er in die zahllose Vielheit schwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geister zerfällt*).

e uma segunda vez em que diz do “mestre de obra” – ou na tradução de Hyppolite, do “artesão” – que elabora “numa forma sumamente impregnada de alma” a “efectividade exterior, que não é inicialmente elevada senão na forma abstracta do entendimento” e que ele

«emprega para esse fim a vida vegetal, que não é já sagrada como era para o panteísmo impotente que tínhamos anteriormente, mas é tomada por este mestre de obra – que se apreende como a essência-para-si – como qualquer coisa de utilizável, e é relegada ao nível de um aspecto exterior e de um ornamento.»<sup>18</sup>.

Alguns comentadores espantam-se por não encontrar este termos mais frequentemente – Vieillard-Baron – por exemplo, que supõe mesmo que Hegel não o fez “por prudência...”<sup>19</sup>. De modo que, aqui também, como no caso do debate de Hegel com a *Aufklärung*, formularei as coisas de uma outra forma: em 1806/1807, não são já, certamente, as questões fundamentais do debate, ou querela, o panteísmo – *i.e.*,

---

<sup>16</sup> Os textos relativos à querela encontram-se actualmente disponíveis em francês em P.H. Tavoillot (ed.), *Le crépuscule des Lumières*. Os documentos da “querela do panteísmo” (1780-1789; Paris, Cerf, 1995). O título desta recolha, extremamente preciosa no seu conteúdo, é algo desapontante, pois determina de antemão, a significação daquilo que seria necessário assentir, de acordo com o editor, a todo o debate...

<sup>17</sup> Br., p. 574; Lef., p. 455; Lab., p. 597; Hypp., p. 216.

<sup>18</sup> Br., p. 576; Lef., p. 458; Lab., p. 600; Hypp., p. 219.

<sup>19</sup> “É por conseguinte provavelmente por prudência que Hegel não encara o panteísmo como figura da religião da natureza: prudência relativa ao equívoco inerente à própria palavra; prudência também em relação às interpretações exaltadas do círculo romântico. Não que Friedrich Schlegel se tivesse detido de criticar o panteísmo severamente e por várias vezes... Mas mesmo Hegel, acompanhado de Schelling e de Hölderlin, tinha-se entusiasmado pelo *ben kai pan* do qual Herder tinha feito uma palavra mestra. Em 1807, este entusiasmo de juventude já não lhe inspira senão desconfiança; estudando as religiões específicas, é pois extremamente cauteloso de modo a evitar qualquer referência às discussões apaixonadas da sua juventude, tanto mais que mesmo a ideia panteísmo, considerada ateísmo pelo pensamento tradicional do século dezoito, não parece enquadrável numa forma de religião bem precisa.” (*loc. cit.*, p. 225 e segs.).



inicialmente e acima de tudo, a questão fundamental da oposição da razão e da fé, da filosofia e da religião – que ocupam Hegel. Não se trata já para ele, como em Tübingen, de dizer se toma ou não parte por Espinosa, quer dizer pela filosofia. Porque já havia há muito tomado o partido da filosofia – e relativamente a isto não há evidentemente inversão da sua parte, tal como não haverá no seguimento da sua carreira. O facto de ele não o referir, não significa necessariamente que alterou o seu parecer. Mais – e este segundo ponto é também ele importante – dizer que desde a época dos seus estudos em Tübingen, e em diante, sobretudo em Iena, Hegel toma parte por Espinosa, e contra Jacobi, não significa que nessa época não tivesse críticas a formular relativamente ao próprio Espinosa, ou dirigidas aos que à época se apresentavam como os defensores de Espinosa: Mendelssohn, certamente, mas também Herder. Não quero retornar aqui a estas críticas, formuladas por Hegel desde as suas primeiras publicações e mais particularmente no escrito intitulado “Fé e Saber” que data de 1802,<sup>20</sup> depois evidentemente na *Enciclopédia* e noutras conferências, mas devo portanto recordar que estas não restabelecem jamais a questão de fundo de Hegel em favor de Espinosa<sup>21</sup>.

Creio também – e este é o meu terceiro apontamento, referente a este contexto – que em Hegel a questão do panteísmo permanece, e manter-se-á sempre, no pano de fundo da sua discussão sobre a religião – mas somente em pano de fundo, o que significa que nos falta ainda precisar o que o preocupa mais precisamente agora, em 1806: falta-nos ser mais precisos relativamente ao contexto do discurso: não, sem dúvida, a questão de base de saber se ele toma ou não partido por Espinosa, e pela filosofia, mas sobre outras questões intrínsecas a este debate, questões mais específicas que nos resta identificar. Ainda que o contexto, e os problemas tratados, sejam muito diferentes, a “religião natural” tem talvez algo a ver com Espinosa – ou seja com o que, à época, era frequentemente classificado como uma religião “oriental”: o judaísmo. Certamente, está aqui presente apenas uma referência histórica: é uma referência às pirâmides, e aos obeliscos<sup>22</sup>. Mas na secção sobre a “religião natural”, parece tratar-se mais geralmente daquilo que Hegel considera como o Oriente, ou as religiões ditas “orientais” – como o sublinha precisa e extremamente bem Jean-François Marquet na sua *Introdução à Fenomenologia do Espírito*, a “primeira religião” é aqui

«a religião oriental em todos os sentidos do termo, tanto no sentido geográfico quanto no sentido em que o Oriente, é o ponto do início, o ponto onde o sol se ergue e onde, por conseguinte, cai qualquer origem; a religião oriental da luz, ou seja da substância que não se torna sujeito, da substância que não se torna para si. E é neste sentido que Hegel oporá a luz oriental, que é como informe e como inculta, face à luz do crepúsculo, face à luz do Ocidente que, pelo contrário, é uma luz intelectual, como se, em certa medida, a luz do início devesse, para aceder ao espírito, deitar-se e apresentar-se a nós sob a forma crepúsculo.»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. relativamente a este ponto por exemplo, a obra da minha autoria, *Politique du jeune Hegel*, loc. cit., p. 139 e segs..

<sup>21</sup> Sobre Hegel e Espinosa, cf. o meu artigo mais recente, “Selbstbestimmung bei Hegel”, in: *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005, éd. par R. Bubner et G. Hindrichs, Stuttgart, Klett-Cotta, 2007, p. 519-533.

<sup>22</sup> Br., p. 575; Lef., p. 457; Lab., p. 599; Hypp., p. 218.

<sup>23</sup> J.-F. Marquet, *op. cit.*, p. 403.

Com efeito diz Hegel que esta figura da religião é

«o ser-essência de luz pura, abarcando e preenchendo tudo, do erguer do dia, e que se conserva na sua substancialidade sem forma” (das reine, alles enthaltende und erfüllende *Lichtwesen* des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält). O ser-outro é as trevas; os movimentos [...] são jactos de luz (*Lichtgüsse*)... torrentes de fogo que consomem a configuração. Aqui, a simplicidade do seu pensamento vagabundo, e... dissolve a sua beleza, intensificada em esplendor, na sua sublimidade (*Erhabenheit*).»<sup>24</sup>.

Os termos excitam a imaginação, depois de um longo tempo: de que Deus, de que religião fala Hegel aqui? A maior parte dos comentadores evoca a Pérsia, ou o Irão<sup>25</sup> – sem dúvida a justo título. Mas não há nenhuma razão para afastar o Egípto, em todo caso para a última secção – e sobretudo não há nenhuma razão de afastar judaísmo, já para a primeira secção. Mesmo não afastando terminantemente a hipótese iraniana, como parece fazê-lo Jaeschke<sup>26</sup>, creio que a forma como Hegel fala aqui em “sublime” – para remeter primeiro à passagem que acabo de citar – conduz a pensar no judaísmo, porque é a esta religião que, como Kant<sup>27</sup>, Hegel associa regularmente a noção “sublimidade”, em alguns de seus outros escritos. Outras referências são indiciadoras: assim, a menção a uma essência “sem figura” (*gestaltlos*), e sobretudo a noção de “dominação” (*Herrschaft*), já assinalada por Hyppolite<sup>28</sup>: uma noção que estará completamente ausente do seu estudo mais tardio, por parte de Hegel, da religião Persa, mas que ocupa um lugar importante em Hegel, no que concerne ao judaísmo e a partir dos seus escritos de juventude – estes famosos escritos, que são frequentemente ditos “teológicos”<sup>29</sup>. Hegel, tratando da “religião natural”, pensa também no judaísmo; e como diz de forma certa Jaeschke, procura resolver uma pergunta que o preocupa há já bastante tempo: respeitante a saber qual o lugar e qual a função que pode ser atribuída no seu sistema à religião do Antigo Testamento. Para dizer a verdade, não creio que esta questão tenha ocupado um lugar à parte no pensamento de Hegel, mas parece-me que não há em todo caso razão alguma para excluir aqui, deste estudo por parte de Hegel da “religião natural”, ou seja das religiões orientais, do Oriente, o judaísmo. É neste quadro que Hegel vê o judaísmo – neste quadro, mas também no âmbito da problemática mais geral do “panteísmo” – ou da relação ao espinosismo.

---

<sup>24</sup> Br., p. 572 e segs.; Lef., p. 454 e segs.; Lab., p. 595 e segs.; Hypp., p. 215.

<sup>25</sup> Entre os quais, muito recentemente, Bernard Bourgeois na sua nota da parte inferior do p. 572: tratar-se-ia da “religião da luz, ilustrada pela religião mazdeísmo- zoroastrismo dos antigos Persas”. Jean Hyppolite, quanto a ele, via aí uma referência “à religião da luz (a Parsis), aquela das plantas e os animais (primeiras religiões da Índia), e por último ao Egípto, na medida em que o espírito, “operando ainda instintivamente, constrói pirâmides e obeliscos” (Hypp., p. 525).

<sup>26</sup> W. Jaeschke, *Vernunft in der Religion*, loc. cit., p. 207-215.

<sup>27</sup> Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger* (§ 29, Remarque), celebrando a passagem “sublime” do Pentateuco: “Não te farás ídolo, nem a imagem alguma ...”.

<sup>28</sup> Hypp., p. 215, note 8.

<sup>29</sup> Cf. muito particularmente as passagens comunicadas por Karl Rosenkranz em *G.W.F. Hegels Leben* (Darmstadt, WBG, 1972), sobre “l’histoire des Juifs” (p. 490-492), e sobre “l’esprit des Orientaux” (p. 515-518; este texto está traduzido para o francês por Olivier Depré em Hegel, *Premiers Ecrits*, Paris, Vrin, 1997, p. 425-429).

No debate sobre o panteísmo, Hegel toma o partido de Espinosa. Compromete-se por conseguinte com o Oriente, e no “orientalismo” – porque Espinosa, na época, é também o Oriente. Mas foi sem dúvida de fontes muito indirectas que recolheu as suas ideias sobre as religiões ditas “orientais”. O autor que, nesta matéria – do “orientalismo”, para retomar aqui o termo há muito em uso – tem sem dúvida um papel para ele decisivo, como de resto para Schelling, e para muitos outros filósofos e homens letrados da sua geração (e gerações futuras), é Herder, hoje, sem razão, demasiado esquecido. A forma como, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel descreve o que designa uma “religião das flores” (*Blumenreligion*) não recorda Herder? – Recordarei aqui que Herder foi, não apenas um dos primeiros a interessar-se, à época, pela mitologia, particularmente a dos povos ditos “orientais”, mas teve também a audácia de querer reabilitar e impulsionar a poesia hebraica e o seu “espírito”, particularmente o *Cântico dos Cânticos*, do qual traduziu e comentou largas porções em alemão. O “orientalismo” de Hegel enraíza-se indubitavelmente primeiro e sobretudo na sua leitura destes textos de Herder – e, certamente, da obra intitulada *Deus*<sup>30</sup>, que retoma e desenvolve toda a primeira posição explicitamente favorável a Espinosa no contexto alemão, e o debate sobre o espinosismo.

Não creio que Hegel se tivesse alongado mais na sua valorização do orientalismo, ou Böhme, ou mesmo da Cabala. Sei que há, relativamente à questão, outras teses – que hoje ainda permanecem muito populares – dentre elas uma que aponta para Jakob Böhme, que Hegel teria conhecido se não directamente, pelo menos através de Oetinger e da sua *Teosofia*, a qual incidiria sobre a gnose, e a Cabala, na sua noção de criação<sup>31</sup>. Aqui, é necessário no entanto ser muito cuidadoso: no que se refere primeiro à Cabala, é necessário ter em conta os poucos conhecimentos disponíveis na época<sup>32</sup>, mas também não podemos posicionar Hegel e Schelling juntos, o que é feito demasiado frequentemente, uma vez que a atitude de Hegel face à Cabala não foi certamente tão acolhedora quanto a de Schelling<sup>33</sup>. Quanto a Jakob Böhme – na

---

<sup>30</sup> Cf. J.G.Herder, *Dieu, Présentation, traduction et notes*, M.Bienenstock, Paris, PUF, Collection «Théologiques», 1996. Cf. também o nosso recente artigo, « 'Mythologie de la raison' : un thème des Lumières? » in *Les Lumières et l'idéalisme allemand*, éd. J.-C. Bourdin, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 31-44.

<sup>31</sup> J.L. Vieillard-Baron, *op.cit.*, p. 228, p. 233. Jean-Louis Vieillard-Baron organizou também em Poitiers um colóquio sobre o tema do “idealismo alemão entre gnose e religião cristã”: cujas actas estão publicadas na revista *Etudes philosophiques* d'avril-juin 1999.

<sup>32</sup> Com efeito, a melhor descrição que conheço quanto à forma como os sábios da época abordavam este assunto – e, além disso, tudo o que concerne ao Antigo Testamento, e ao hebreu – é a de Heinrich Heine, na sua *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne* (ed. por Jean-Pierre Lefebvre na tipografia nacional, Paris, 1993, aqui p. 84: “... o conhecimento do hebreu tinha-se esvanecido no conjunto do mundo cristão.” Só os judeus que se encontravam escondidos aqui e ali em alguns recantos deste mundo, conservavam ainda as tradições desta língua. Como um espectro velando sobre um tesouro que lhe foi confiado do seu vivo, este povo assassinado, este fantasma de povo, soterrado em guetos obscuros tinha guardado a Bíblia hebraica; e por vezes viam-se os sábios alemães descerem em segredo até a estes esconderijos para descobrir o tesouro, para adquirir o conhecimento do hebreu...”. Um bom exemplo desta aproximação, na qual pensa também, talvez, Heine, é precisamente a fascinação que parecem ter experimentado muitos “sábios da época, dentre os quais Franz Joseph Molitor, pela Cabala. Mas em 1806/1807, Molitor começava justamente a interessar-se, em Frankfurt, pelo mundo judaico, com o qual viria a entrar em contacto porque era membro de um loja Franco-Maçon, que congregava Cristãos e judeus.

<sup>33</sup> Sobre as diferentes abordagens em Schelling e Hegel, cf. o que diz Schelling de Hegel na sua *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne* (trad. J.F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 173 e segs.).

época da redacção da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel sem dúvida que o conheceria apenas em segunda mão<sup>34</sup> – o próprio Hegel diz-nos como o encarava; e o importante aqui, é citar o que diz integralmente, e não parcialmente – mais uma vez, como é demasiado frequente fazer-se. Há nas *Notas e fragmentos de Iena* (1803-1806) dois fragmentos que se referem a Böhme. O segundo (nº 49) é dentre os dois, sem dúvida o mais desconcertante, mas acentua o mesmo – pelo menos, é o que me parece – que o primeiro (nº 46), merecendo ser lido em primeiro lugar, e integralmente: da mesma forma, como no primeiro, Hegel diz que não se pode tomar uma filosofia nem pela palavra do fim, nem pelo início, mas que o essencial, é o movimento, ou seja a demonstração, assim como no segundo ele repete que a ciência é um “processo”, pelo qual a intuição deve passar: ela

«ascende acima da fé e da sua intuição, abandona-se como espírito e vem a si como espírito. Eis o que é a cultura, o desenvolvimento científico desta intuição: ela reside sempre no espírito, não perde o espírito e, na medida em que este espírito não se perde, torna-se *para si* um outro e reencontra-se...»<sup>35</sup>.

O que aqui se encontra são as questões fundamentais do debate relativo ao panteísmo – é o famoso dilema, no qual Jacobi quis aprisionar os filósofos: que escolhessem eles pois entre razão e fé! É claro que aqui Hegel decide, como ordinariamente, opor-se a Jacobi – neste contexto substituiria a sua alusão, segundo a qual “a intuição de Boehme é uma intuição mais profunda que a revelada na fé de Jacobi”<sup>36</sup>.

O que devia ter tido igualmente um grande papel na elaboração, por Hegel, de uma atitude coerente no que respeita às religiões do Oriente, daria lugar a um outro debate – ou melhor, outra polémica a desenvolver-se em Iena, na época: a polémica com os Românticos – em particular com Schleiermacher, mas também com Friedrich Schlegel e certamente, além destes, com Schelling, cuja filosofia da natureza foi uma grande fonte de inspiração para os Românticos. No trabalho que já citei, Walter Jaeschke, sustenta que Schelling, na sua obra de 1798 (2e ed., 1806) sobre a “alma do mundo” (*Die Weltseele*) evocava já uma “essência luminosa” omnipresente no universo<sup>37</sup>. Jaeschke evoca também Novalis, sobretudo no que concerne à noção de “mestre de obra” (*Werkmeister*)<sup>38</sup>. Mas aqui, novamente, o que me parece importante, não é tanto encontrar uma fonte para tal ou tal termo, ou jogar com o vocabulário, mas identificar o debate dentro do qual este vocabulário, e estes termos, são utilizados. É bem possível portanto que Hegel tenha tomado a noção de “essência luminosa” de Schelling, ou

---

<sup>34</sup> Cf. aqui, na edição de C. Colliot-Thélène e al. as *Notes et fragments d'Iéna* (1803-1806), Trad. collective, Paris, Aubier, 1991, aqui p. 183, as informações dadas a este respeito, mostram que em 1910, Hegel não tinha ainda em mãos a dita obra de Böhme.

<sup>35</sup> *Notes et fragments d'Iéna, loc.cit.*, p. 67.

<sup>36</sup> *Notes et fragments d'Iéna, loc.cit.*, p. 61.

<sup>37</sup> Schelling, “Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus”, in: *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg, Cotta, 1/2, 345-583, ici p. 368 e segs..

<sup>38</sup> Cf. Jaeschke, *op.cit.*, p. 209. A noção surge num texto de Novalis redigido em 1798-1799, e publicado em 1802: *Die Lehrlinge zu Sais*, e ela reenvia ao poema que tinha redigido Schiller em 1795, sob o título “Das verschleierte Bild zu Sais” (“L'image voilée de Sais”): um poema que na época tinha captado bastante atenção.

talvez mesmo de Böhme; ou que tenha acreditado adquirir de Böhme a oposição entre a aurora e as trevas, e de Böhme ainda, ou da Cabala, a ideia de “torrentes de fogo que consomem a figuração visível.” Mas tais termos não pretendiam certamente ter a mesma aplicação que em Böhme – ou mesmo em Schelling. De novo, sublinharei que o decisivo aqui, e que nos falta identificar, não são os termos, é outrossim o contexto da discussão, e a problemática.

Frequentemente os comentadores aproximam Hegel de Schleiermacher, arguindo – novamente – acerca do vocabulário. Na verdade tal argumento é muito pouco convincente: não só estes dois autores vivem no mesmo país e mesmas cidades, mas também na mesma época e no mesmo meio. É compreensível portanto que tenham utilizado o mesmo vocabulário – não poderia pois ser de outro modo! Só por si, portanto, o vocabulário é pouco significativo. O que conta, é o debate no qual este vocabulário é utilizado, são as questões tratadas neste debate, e as posições adoptadas relativamente a essas mesmas questões. No que concerne a Schleiermacher e Hegel, ou mesmo Friedrich Schlegel, o debate basilar permanece sobre o panteísmo – ou seja, sobre o espinosismo. Na medida em que todos os três tratam deste debate, e do espinosismo, desenvolvem também os três, mais precisamente cada um dentre eles, uma concepção do Oriente – um “orientalismo”. Mas isto não é suficientes para que os devamos aproximar. A forma como eles concebem a religião “natural”, ou “oriental”, uma vez que é disso mesmo que se trata, é bem diversa em cada um e nos outros, e em cada caso, de modo que o recurso à ideia de uma religião “oriental” tem um objectivo ou uma função diferente, segundo o discurso onde está inserida.

Neste quadro geral, trata-se para Hegel – e aqui atinjo o que se me afigura constituir a resposta à questão do contexto, que venho posicionando desde o início deste artigo – neste quadro geral, trata-se para Hegel, de uma pergunta mais precisa: a questão de saber como compreender a multiplicidade das religiões, o facto de parecerem existir várias, e não só uma – haverá uma só, ou várias, ou mesmo muitas, que seriam verdadeiras, ou válidas, ou igualmente válidas cada uma delas? E se há várias, mas é só uma verdadeira – em todo caso de acordo com o nosso sentido, ou antes na acepção de Hegel e dos seus contemporâneos, como compreender a relação das diversas religiões relativamente a esta única religião verdadeira? Notar-se-á com efeito que é desta pergunta que Hegel se ocupa, tanto na Introdução à secção sobre a religião natural<sup>39</sup> bem como na introdução geral ao capítulo sobre a religião, dado que – retomando, como é seu hábito na *Fenomenologia do Espírito*, um resumo daquilo que resultou dos capítulos precedentes, por conseguinte uma apresentação das formas nas quais se pode pensar que a religião já “apareceu” anteriormente, chega ele então à questão da “evolução da religião em geral”<sup>40</sup>. Há, diz ele, um “evolover” da religião – DA religião: não das religiões, mas da religião, porque parece, a ele, não haver uma só; mas esta religião única, está em evolução. A questão posta por Hegel é a de saber como deve esta ser compreendida.

Não é, evidentemente, ele o primeiro a levantá-la. Quem, na sua época, a tinha levantado de forma mais significativa, em todo caso para ele, e sem dúvida de modo mais

---

<sup>39</sup> Br. p. 570-572; Lef. p. 452-453; Lab. p. 592-594; Hypp. p. 212-214.

<sup>40</sup> Br., p. 564 e segs.; Lef., p. 448 e segs.; Lab., p. 586 e segs.; Hypp., p. 207 e segs..

abrangente para a sua geração, fora Lessing, em dois textos-chave, muito importantes para Hegel, e para a nossa secção sobre a religião natural: *Nathan o Sábio*, e *A Educação do Género Humano*. *Nathan o Sábio* não é lido o bastante em filosofia – também não é lido o bastante quando se estuda a filosofia alemã, mas dever-se-ia também lê-lo em filosofia geral, e de resto bem mais extensamente ainda, nos liceus, porque apesar de tudo não há ainda melhor maneira de abordar a questão da tolerância entre as três grandes religiões monoteístas – sabe-se que o Islão ocupa um lugar de destaque na peça de Lessing – não há melhor maneira de tratar da tolerância entre estas três religiões, que pela leitura desta peça. Recordar-se-á da “parábola do anel” (III, 7): do velho pai, que tinha estabelecido que daria o seu anel aquele dentre seus três filhos que lhe fosse o mais querido, aquele que se tornaria seu herdeiro; mas era tal o amor pelos três, que não queria ferir nenhum deles pela forma como dispunha a sua herança: ordenou então a feitura de dois outros anéis perfeitamente idênticos ao primeiro, dando um a cada um dos seus filhos, com a sua bênção, pensando assim ter deliberado equitativamente – não é já possível estabelecer, ou demonstrar, qual é o anel original – é algo praticamente tão indemonstrável como o é a fé verdadeira. As três religiões distinguem-se em tudo, até em detalhes externos como o vestuário, a alimentação e a bebida. Mas que prova se pode fazer valer, para determinar qual entre elas é a religião verdadeira? Dir-se-á que todas se fundam na história e, mais precisamente, sobre um “facto” histórico: o da Revelação. Assim, como identificá-la? Sem dúvida que a tarefa não é mais fácil do que a que consistia, em *Nathan*, em distinguir, entre os três anéis, o anel autêntico, o anel original. Mas é nesta direcção que devemos prosseguir, a fim de determinar a verdadeira religião? É necessário referir-nos a “factos” – aos “factos” ditos históricos – ou não seria necessário antes procurar outro tipo de prova, de demonstração?

Tais são as questões que Lessing põe, tais são também as questões que se encontram no pano de fundo da discussão de Hegel na *Fenomenologia* – como também nas suas obras mais tardias. Esta questão – a questão dos “factos”, e do peso a conferir aos factos numa demonstração científica, ou filosófica – devia ser substituída, não como se tem bastante tendência a fazer actualmente, num contexto dito de “científico”, mas num contexto teológico, talvez seja mesmo imperioso dizer: apologético: um contexto no qual se trata de nada mais nada menos que estabelecer a verdade da religião<sup>41</sup>. A questão consiste em saber se “factos” podem servir de fundamento àquela – factos ditos históricos, dessa forma seriam dados da nossa experiência, mas que, na realidade, são tomados da Bíblia ou da tradição bíblica: o “facto” da ressurreição de Jesus, por exemplo, ou noutros termos a “facticidade” do túmulo vazio. Reler-se-á aqui com bastante proveito um pequeno artigo de Lessing, que no fim do séc. XVIII, naqueles que foram os últimos anos da sua vida, escrevia as frases seguintes, “sobre a pequena palavra *Tatsache* [facto]”:

«É a justo título que digo: “pequena palavra”; já que é ainda tão jovem. Consigo recordar-me perfeitamente do tempo em que ela não andava ainda na boca de ninguém. Mas não sei qual boca ou de que pena terá ela surgido primeiro. Ainda menos sei como pôde acontecer que esta pequena palavra, completamente ao invés daquele que é o destino

---

<sup>41</sup> Cf. o nosso artigo, “Hegel et les faits” (no prelo).

comum das novas palavras, tenha tido um sucesso tão extraordinário, num tempo tão curto; nem o que lhe terá conferido uma aceitação tão alargada que, em certos escritos, não é possível virar página alguma sem se deparar com um “facto”».

Em livros em latim e francês constatava-se, entre as bravas gentes que remendam os fundamentos do cristianismo, que este estaria fundado de maneira inteiramente imutável, porque assentaria sobre os *Facta, sobre os factos* (em francês no texto), que nada poderia pôr em dúvida.

*Facta, e os Factos*, não querem dizer nada mais que coisas que se produziram, dos dados, dos actos, dos acontecimentos, dos incidentes cuja certeza histórica é tão grande quanto apenas a certeza histórica pode sê-lo.

Estas expressões alemãs significam todas elas algo de particular, e dever-se-ia utilizar ora uma, ora outra, consoante o conveniente...”<sup>42</sup>.

Lessing aludia aqui, utilizando o termo francês, “aos factos, nada os pode pôr em dúvida” – quem estaria a ironizar ele aqui? Seria Pierre Bayle e o seu amor do facto pelo facto, ou Leibniz e a sua distinção entre “verdades de facto” e “verdades de razão”, ou ainda, mais directamente, os discípulos de Leibniz na Alemanha, a escola de Wolff, que era um dos seus alvos mais frequentes? Isso pouco nos importa actualmente. É a discussão que é importante e que quero abordar aqui, para me debruçar não tanto sobre o termo alemão de *Tatsache* e a forma como foi forjado à época,<sup>43</sup> mas sobre a discussão ela mesma: a discussão teológica na qual participa Lessing; discussão que serve igualmente de pano de fundo aos escritos de Hegel sobre a religião: para Lessing, “as verdades históricas contingentes não podem jamais provar as verdades necessárias da razão”<sup>44</sup>. Os acontecimentos históricos nada nos têm a anunciar, a menos que o “espírito” do homem lhes atribua um sentido, mas tal sentido é independente da facticidade do acontecimento. Para retomar aqui uma vez mais a trama de *Nathan o*

---

<sup>42</sup> “Mit Recht sage ich: Wörtlein; denn es ist noch so jung. Ich weiss mich der Zeit ganz wohl zu erinnern, da es noch in Niemandem Munde war. Aber aus wessen Munde oder Feder es zuerst gekommen, das weiss ich nicht. Noch weniger weiss ich, wie es gekommen sein mag, dass dieses Wörtlein ganz wider das gewöhnliche Schicksal neuer Wörter in kurzer Zeit ein so gewaltiges Glück gemacht hat; noch, wodurch es eine so allgemeine Aufnahme verdient hat, dass man in gewissen Schriften kein Blatt umschlagen kann, ohne auf eine Thatsache zu stossen.

Man fand in Lateinischen und französischen Büchern bey wackern Männern, die an der Grundfeste des Christenthums flicken, dass es ganz unwandelbar gegründet sei, weil es auf Facta, sur des Faits, beruhe, die kein Mensch in Zweifel ziehen könne.

Nun heissen Facta und des Faits weiter nichts, als geschehene Dinge, Begebenheiten, Thaten, Ereignisse, Vorfälle, deren historische Gewissheit so gross ist, als historische Gewissheit nur seyn kann.

Diese Deutschen Ausdrücke bedeuten alle etwas Besonderes mit, und man müsste nach Schicklichkeit bald diesen, bald jenen brauchen – (Lessing, *Sämmtliche Schriften*, éd. por K. Lachmann e posteriormente por F. Muncker, 23 vol., rééd. Berlin/New York 1979, ici vol. 16, p. 77).

<sup>43</sup> Em “Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffs ‘Tatsache’” (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 70. Jahrgang 1973, p. 316-345), Reinhard Staats, que cita também (p. 328) o supra mencionado artigo de Lessing, mostra bem que o conceito de *Tatsache* foi formado no processo de tradução de uma obra teológica: l’*Analogy* de Joseph Butler (1750), por parte de Spalding (1756). Cf. muito particularmente, no seu artigo, nas p. 317 e segs..

<sup>44</sup> Cf. o seu ensaio, “Über den Beweis des Geistes und der Kraft” (“De la preuve de l’esprit et de la force”, 1777), in Lessing, *Werke*, ed. Lachmann, vol. 13, Berlin, 1897, p. 4-26.

*Sábio*, esta peça de teatro que Hegel evoca em múltiplas ocasiões – ele era, sabemo-lo, um “íntimo” de Lessing, “familiar” com a sua obra<sup>45</sup>: é realmente importante saber se Recha, a rapariga de *Nathan o Sábio*, é a verdadeira filha de Nathan, ou se não será antes uma criança cristã, criada como judia? Constitui isto um “facto” (*ein Faktum*) pergunta o Templário, ou uma simples hipótese (V, II)? Pois sendo um facto, então – diz o Templário – é necessário “queimar o judeu”: a denúncia de anti-semitismo associa-se aqui àquilo que certos comentadores de Lessing vêem mesmo como uma ideologia, uma ideologia que associaria o culto dos “factos” ao fideísmo! Na querela de Lessing com a ortodoxia religiosa conservadora que constitui o pano de fundo da composição de *Nathan o Sábio*, o próprio Lessing teria já discernido os primeiros sinais desta ideologia positivista, à glória dos ditos “factos”, que no séc. XIX deveria testar em destaque. Qualquer que seja o valor desta interpretação, a posição de Lessing nesta matéria está em todo caso livre de ambiguidade: um dos objectivos mais incontestáveis da parábola do anel, em *Nathan o Sábio* era precisamente mostrar que “factos” históricos não podem servir de fundamento à fé.

A forma como Lessing compreende as relações entre as três religiões monoteístas e sobretudo a passagem de uma a outra – o seu “evolver”, para retomar o termo utilizado por Hegel – é sobretudo exposta no segundo dos textos que mencionei acima: um texto igualmente importante, sem dúvida, se não tanto para a filosofia de Hegel, em todo o caso para todo o idealismo alemão, mas ainda mais negligenciado hoje em dia: a *Educação do Género Humano*. É verdade que este texto – inteiramente publicado em 1780, é o último escrito de Lessing, e constitui, em certa medida, o seu testamento – este texto é por seu lado mais árduo que *Nathan o Sábio*, e é muito difícil de utilizar, uma das razões desta dificuldade (parece-me) ter que ver com a diversidade de explorações que foram feitas, algumas delas em França, já a partir dos anos 1830<sup>46</sup>. A tese central é por demais conhecida: Lessing faz da revelação uma forma de educação ao afirmar – ainda no primeiro parágrafo – que “a revelação é para o género humano aquilo que a educação é para o indivíduo”; mas referindo também, de modo a impossibilitar qualquer mal-entendido, que se “a educação não fornece ao indivíduo nada que ele não pudesse ter adquirido por si mesmo [...] a Revelação, também ela, nada mais oferece à humanidade além do que a Razão humana pode atingir por si mesma” (§ 4): na ideia de Hegel, não há diferença de natureza, mas uma continuidade entre a razão e a revelação. Contudo, no que se refere ao assunto que aqui mais particularmente nos interessa – o do “evolver” da religião – a tese implica que, certamente, Deus ele mesmo deve “observar uma certa ordem e manter alguma medida ao longo da sua Revelação” (§ 5). Mas ela atravessa timidamente os debates que agitavam a época – a época das Luzes – no que respeita à questão de saber se teria havido primeiro uma Revelação monoteísta, e seguidamente uma degradação, ou se, como o tinha dito por exemplo Hume, teria havido um progresso,

---

<sup>45</sup> Cf. a carta de Schelling a Hegel, na data de 4 de Fevereiro de 1795, em Hegel, *Correspondance*, trad. J. Carrère, vol. I, Paris, Gallimard, 1962, p. 26.

<sup>46</sup> Sabe-se que a sua primeira tradução para o francês foi feita por um dos primeiros adeptos da seita dos são-simonianos, Eugène Rodrigues, e que foi publicado em conjunto com o texto e base do são-simonismo, o *Novo Cristianismo*. Com prefácio de Barthélémy-Prosper Enfantin. Cf. *Nouveau christianisme*; Cartas d'Eugène Rodrigues sobre a religião política. *L'Education du genre humain* de Lessing, traduzida pela primeira vez, do alemão, por Eugène Rodrigues, Paris, no *bureau du Globe*, 1832.



do politeísmo e da idolatria até ao monoteísmo: “Mesmo que o primeiro homem tivesse sido dotado da ideia de um Deus único, esta noção, transmitida e não inata, não poderia preservar a sua pureza muito tempo [... (§ 6)].” Porque mesmo tendo havido, no início, Revelação, os homens não poderiam saber o que fazer. Pouco importa, por conseguinte, que houvesse “de maneira natural, politeísmo e idolatria” (§ 7). O que pesa, é a via inspirada pela Revelação: a Revelação do Deus único, que se desenvolve, de acordo com uma ordem muito pedagógica, em três etapas: o povo judaico até à vinda de Cristo (de § 8 a 53); o cristianismo (de § 54 a 81); e por último (de § 82 a 100), um “terceiro Evangelho”, na interpretação do qual não enveredarei certamente aqui, tais são, ainda hoje, as grandes divergências quanto ao seu significado. O que quero concluir desta longa digressão – que, realmente, não era de todo uma – é que, para desenvolver as suas teses sobre a evolução da religião, ou ainda “a ideia de que a religião é uma trilogia que se joga em três dramas” – a ideia mencionada por Jean-Louis Vieillard-Baron<sup>47</sup> como uma ideia central do capítulo sobre a religião na *Fenomenologia do Espírito* – Hegel não tinha então grande necessidade de ler Schleiermacher, e/ou de sofrer a sua influência. Podia encontrar tudo o que lhe faltava nessa matéria em Lessing. É a partir deste último, e das perguntas por ele levantadas, que é necessário partir para compreender o seu estudo do “evoluir” das religiões – ou antes da religião, dado que finalmente, para Hegel, como o sabemos, não há senão uma.

## II

Acedo assim à segunda parte da minha exposição, que acompanha a trajectória de Hegel, no que se refere à filosofia da religião; e quanto à significação desta tese tão difundida, mas também tão pouco evidente, segundo a qual haveria um “evoluir” da religião – uma evolução não das religiões, mas da religião. Esta evolução – e é o primeiro ponto que merece ser sublinhado, e que deve sê-lo absolutamente, uma vez que o mesmo condiciona a compreensão de todos os restantes – esta evolução é uma evolução conceptual, uma evolução a partir do “conceito” – do “conceito” de religião. Não é uma evolução que partiria de factos, ou de um “feito”, qualquer que seja a forma como este seja caracterizado: como facto “histórico”, “consagrado” – ou directamente “cristão”.<sup>48</sup> Não partimos, aqui, de um facto – e/ou de uma revelação, mas antes de um conceito. Sobre este ponto fundamental, que não é de somenos importância quanto à forma como se afirma, ou demonstra, a verdade de uma religião, Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, e de resto igualmente nas suas obras posteriores, e até na sua filosofia da história – permanece herdeiro de Lessing, e da tese central de Lessing, já por mim citada, segundo a qual “verdades históricas contingentes não podem nunca provar as verdades necessárias da razão”. Não se propõe de forma alguma demonstrar a verdade da religião – da religião cristã – fundando-a sobre um “feito”. Na demonstração que quer fornecer, parte antes de um “conceito” – o “conceito de religião”; um conceito que corresponde ao que ele denomina “religião natural”

---

<sup>47</sup> Cf. Jean-Louis Vieillard-Baron, “La religion de la nature”, *loc.cit.*, p. 219.

<sup>48</sup> Cf., sobre esta denominação, as referências por parte de W. Jaeschke dans *Vernunft in der Religion*, *loc. cit.*, p. 331 f.

«A primeira efectividade [*Wirklichkeit*: realidade efectiva] deste espírito é o conceito mesmo da religião ou a religião enquanto *religião imediata* e portanto *natural*; nela, o espírito sabe-se como o seu ob-jecto numa figura natural ou imediata.»<sup>49</sup>.

Se se examinar agora a introdução à secção sobre a “religião natural”<sup>50</sup>, constata-se que para Hegel, no “conceito” mesmo de religião natural, há já uma grande diversidade – mas na diversidade, tudo é bom. Todas estas religiões naturais são autênticas e não, como se diria hoje, seitas: não há lugar em Hegel para uma distinção entre seitas e religião. As religiões são “diversas” (*verschieden*), sem dúvida também “diferentes” (*unterschieden*) cada uma, de resto – na introdução geral ao capítulo, Hegel fala de facto em “diferenças” e não somente em “diversidade”<sup>51</sup>.

A tese central de Hegel é portanto a de que, há um “evolver” do “conceito”, e da “religião natural”, – Hegel aborda duas vezes esta questão nas páginas que aqui comento: na introdução geral ao capítulo sobre a religião<sup>52</sup>, mas também na introdução à secção sobre a religião natural<sup>53</sup>; e que é importante relevar aqui, antes mesmo de examinar a forma como ele concebe esse evolver, o facto mesmo de que haja uma evolução – uma evolução da religião; uma vez que isso, também, não é forçosamente evidente!

No que se refere agora à natureza deste evolver, ele possui uma dimensão temporal. Mas não é essencialmente esta, a saber a dimensão temporal, que interessa a Hegel, e que pretende expor, na *Fenomenologia do Espírito*. Hegel di-lo no final da Introdução ao capítulo sobre a religião, numa página onde explica também que se, depois do capítulo sobre o “espírito” tivemos de nos deter nas figuras distinguíveis no tempo,

«não se tem de representar o seu curso, relativamente à religião, como sendo no tempo... o espírito descende da sua universalidade, passando pela determinação, até à singularidade. A determinação ou médio termo é a consciência, a consciência de si, etc. Mas a singularidade é constituída pelas figuras destes momentos. É por isso que estas apresentam o espírito na sua singularidade ou efectividade, e diferenciam-se no tempo, de modo tal, no entanto, que a figura seguinte preserva as figuras que a precedem.

Se, por conseguinte, a religião é a realização do espírito... O espírito total, o espírito da religião, é, por sua vez, o movimento que consiste, para si, em aceder, a partir da sua imediatidade, ao saber que é em si ou imediatamente, e atingir-se um ponto tal que a figura na qual aparece para a sua consciência seja perfeitamente igual à sua essência e que ele a intua tal qual ela é.»<sup>54</sup>.

Na sua obra Pierre-Jean Labarrière tem vindo a estudar longamente este ponto, de modo que aqui posso ser mais breve. Enaltecerei que para Hegel, há formas, ou “figuras”, “inferiores” de religião, e uma forma “superior” – Hegel utiliza de modo repetido, martela mesmo, estes termos de “inferior” e “superior”; proclamando contudo também que

<sup>49</sup> Br., p. 569; Lef., p. 451; Lab., p. 591; Hypp., p. 211.

<sup>50</sup> Cf. Br., p. 570 e segs.; Lef., p. 452 e segs.; Lab., p. 592 e segs.; Hypp., p. 212 e segs..

<sup>51</sup> Como diz portanto J.L. Vieillard-Baron (*loc.cit.*, p. 220). Hyppolite traduz (p.209) *Unterschiede* por “distinções”, cf. também Lef., p. 450; Lab., p. 590; Br., p. 567.

<sup>52</sup> Br., p. 564 e segs.; Lef., p. 448 e segs.; Lab., p. 587 e segs.; Hypp., p. 207 e segs..

<sup>53</sup> Br., p. 570-572; Lef., p. 452 e segs.; Lab., p. 592-594; Hypp., p. 212-214.

<sup>54</sup> Br., p. 564 e segs.; Lef., p. 448 e segs.; Lab., p. 586 e segs., Hypp., p. 207 e segs..

«as representações que parecem caracterizar uma religião efectiva em relação a outra (ou melhor: antes de uma outra, *vor einer anderen*) reencontram-se cada uma. Mas ao mesmo tempo, a diversidade (*Verschiedenheit*) deve também ser encarada como uma diversidade da religião...»<sup>55</sup>.

A questão põe-se por conseguinte em termos de saber de que modo Hegel funda, e justifica, estas afirmações. É a questão básica que é necessário levantar, quando se lê o capítulo da *Fenomenologia do Espírito* sobre a “religião natural”.

### III

Mais do que abordar directamente esta pergunta de fundo, quereria aqui – na terceira parte deste ensaio, que será também a sua conclusão – fazer primeiro duas observações, referentes ao vocabulário da *Fenomenologia*.

O primeiro termo sobre o qual quereria regressar aqui é – e como poderia ser doutro modo, no contexto presente? – o de *Aufhebung*. O que Hegel nos diz, por exemplo na Introdução à secção sobre a religião natural, é que o superior é tal porque “compreende” o inferior, porque o inclui nele – “suprimindo” (*aufhebend*). Pierre-Jean Labarrière traduz supressão ou sobressunção, Jean Hyppolite e Bernard Bourgeois traduzem o termo por supressão, Jean-Pierre Lefebvre por “abolição”: termo que, diz<sup>56</sup>, tem

«o carácter mais abstracto de pôr fora de vigor, de presença, ou de actualidade, sem que haja necessariamente destruição e/ao redução ou nada. Neste sentido, abolir uma lei, um constrangimento, o efeito de uma força, ou qualquer outra realidade, é fazê-lo entrar na história, no passado, arredá-lo num qualquer ponto, e passar a outra coisa...».

Caso se pense que para Hegel aquilo de que se trataria desde o início, seria, de facto, da questão, que aqui nos interessa, a da “abolição” desta religião natural que é o judaísmo pelo cristianismo, e portanto das leis judaicas por Jesus – é talvez Jean-Pierre Lefebvre quem, aqui, tem razão, na tradução assim como na argumentação!

A minha segunda observação terminológica incide sobre a noção de *Entäusserung*, que aparece na secção sobre a “essência luminosa”, por exemplo quando Hegel diz<sup>57</sup> que o que temos nesta etapa da religião natural, é “o puro Eu que na sua exteriorização tem em si-mesmo como objecto universal a certeza de si-mesmo”. Labarrière traduz também ele *Entäusserung* por “exteriorização”<sup>58</sup>, já Bernard Bourgeois traduz por “alienação”, como de resto Jean-Pierre Lefebvre.<sup>59</sup> Hegel utiliza tal noção já mesmo no fim do capítulo que precede o capítulo sobre a religião<sup>60</sup>, precisamente para caracterizar o movimento da religião em geral: um movimento que parece por conseguinte ser, para ele, de “exteriorização” ou “alienação”, e de “alienação completa” (*vollkommene*

<sup>55</sup> Br., p. 570; Lef., p. 452; Lab., p. 593; Hypp., p. 212.

<sup>56</sup> Lef., p. 29.

<sup>57</sup> Hypp., p. 214; Br., p. 572.

<sup>58</sup> Lab., p. 595.

<sup>59</sup> Br., p. 572.; Lef., p. 454.

<sup>60</sup> Hypp., p. 200; Br., p. 559; Lef., p. 443; Lab., p. 581.

*Entäußerung*) mas também, a partir daí, de regresso a si. Quanto a Jean-Louis Vieillard-Baron – que não traduziu este texto, mas comenta-o, no artigo já citado – preferiria traduzir por “desapropriação”, para salientar efectivamente que aqui não se trata, senão, do estatuto da representação religiosa em geral, a de uma consciência que “não afirma nunca a sua verdade e as suas certezas a não ser por intermédio de uma *Entäußerung*”<sup>61</sup> – e é também o termo “desapropriação” que utiliza na sua tradução (no prelo) dos *Princípios da Filosofia do Direito*, para (suponho) marcar, mesmo neste contexto, o pendor religioso das questões relativas à propriedade. Mas não estou de todo certa que Hegel, quando tratava na sua filosofia política da alienação da propriedade, tivesse em mente as implicações religiosas de tal alienação, mesmo se utiliza então o termo de *Entäußerung*<sup>62</sup>. Vieillard-Baron quer evidentemente apanhar no contra-pé todos os que quiseram vincar o peso das questões económicas, das questões de propriedade, até ao tratamento da religião por parte de Hegel: penso particularmente em Georg Lukacs, que via no conceito de *Entäußerung* um conceito central da *Fenomenologia do Espírito* o qual reencontrava por toda a parte em Hegel, mas que requeria de seguida que se o distinguisse, melhor que Hegel o teria feito, entre diferentes formas... Como tenho vindo a sublinhar acima, a presença de um termo num texto não é, por si só, significativa. É necessário ainda compreender de que problemas trata o autor no texto, e tais problemas variam muito, até no mesmo autor – falando de traduções, eis uma razão suplementar, para a qual as traduções termo a termo não são forçosamente as mais adequadas – e esta não é senão uma razão entre outras, existem bem mais ainda! Se bem que, de uma maneira geral, se fale tanto de uma “alienação” da propriedade como de uma “alienação” religiosa, ou ainda da “alienação” do espírito na natureza, não é já muito útil elucidar uma por recurso à outra, traduzir sempre da mesma maneira e finalmente transpor, como certos especialistas de Hegel continuam a gostar de fazer, categorias da *Ciência da Lógica*. Hegel, por seu turno, já havia distinguido extremamente bem entre as questões económicas e políticas, e as questões religiosas ou para retomar os seus próprios termos, entre o que é da competência do “espírito objectivo” e o que releva do “espírito absoluto”<sup>63</sup>. Certamente que a distinção não surge, nos seus escritos de juventude, aos quais, no seu livro, Lukacs consagra o essencial das suas análises. Mas está bem presente nos seus escritos da maturidade, e esboça-se já nos últimos escritos de Iena, e por conseguinte na *Fenomenologia do Espírito*. É necessário também levar em linha de conta, numerosas outras transformações que Hegel insere no seu sistema, ao longo da sua carreira.

Nos comentários, a filosofia de Hegel aparece demasiado frequentemente de uma forma entravada – como se se tratasse de um sistema, movido por uma lógica inflexível – uma lógica especulativa que seria completamente impermeável aos factos, ao dado

---

<sup>61</sup> J.-L. Vieillard-Baron retoma aqui (*loc. cit.*, p. 229 s.) R.P. Chapelle em *Hegel et la religion*, Paris, Editions universitaires, 1967, p. 116.

<sup>62</sup> Cf. relativamente a este ponto, o meu artigo, “Die französische Rezeption von Hegels Philosophie des Rechts”, in *Bilanz und Perspektiven der Hegelforschung in Frankreich*, ed. por N. Waszek, *Jahrbuch für Hegelforschung*, 6/7, 2000/2001, p. 77-98, ici p. 90.

<sup>63</sup> Cf., sobre esta questão, o meu artigo: “Qu’est-ce que l’esprit objectif selon Hegel?” in *Hegel: droit, histoire, société, Revue germanique internationale*, n° 15, 2001, p. 103-126. Repris dans Olivier Tinland (éd.), *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de Poche, 2005, p. 223-267.

empírico... A realidade é bem diferente – e se hoje foco este ponto, é porque ele tem implicação decisiva para a relação de Hegel face ao Oriente, e por conseguinte ao judaísmo. Actualmente a maneira mais popular, sobretudo em França, de lidar com este assunto é regressar aos primeiros escritos de Hegel, e reencontrar na noção de *Entäusserung* não só a alienação económica detectada por Lukacs, mas a “separação” – a “separação” do outro, em relação ao Mesmo – penso aqui, evidentemente, em Levinas, mas também na forma como frequentemente Levinas é desta forma explorado nos nossos dias, como crítico de Hegel: de Hegel, e da posição hostil face ao Oriente, e mais particularmente aos judeus, que Hegel teria presumivelmente adoptado. Nos seus primeiros escritos e particularmente naqueles que consagrou ao estudo do “espírito do judaísmo” – dos escritos que, de resto, ainda não foram objecto de uma edição crítica digna desse nome, seja em francês ou em alemão<sup>64</sup> – Hegel teria então tematizado a noção de “separação”; relativamente à qual, não tinha sido, de resto, muito original: a ideia é velha, e se for reposta no contexto ao qual pertence, não é falsa. Mas quando, nestes escritos de juventude, Hegel falava de “separação”, tinha em mente uma tese extremamente diferente daquela que defende quando relata que Jesus teria “suprimido” as leis judaicas – e tal não tem de todo, o sentido de, reencontrar por trás da noção de *Entäusserung* – já muito geral, e demasiado vaga – a da “separação”, ainda mais lata. Mesmo na leitura e interpretação dos escritos de juventude de Hegel, é imperativo não identificar “separação” e “alienação”, ou “exteriorização”, e não reduzir a estes termos muito vagos a questão do relacionamento de Hegel com o judaísmo ou, de modo mais abrangente, com o Oriente. A este respeito, seria muito mais vantajoso voltar-se para o capítulo da *Fenomenologia do Espírito* sobre a “religião natural” – mas também para o autor, e os escritos, que se encontram indubitavelmente nas fundações desse mesmo capítulo: Lessing, autor de *Nathan o Sábio*, e da *Educação do Género Humano*.

---

<sup>64</sup> Cf. o meu “saldo” de Hegel, *Premiers Ecrits* (Paris, Vrin, 1997) na *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1998, p. 605-610. Cf. também outras edições de bolso: Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. F. Fischbach, Paris, Presses Pocket, 1992; et Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, precedido de *L'esprit du judaïsme*, trad. O. Depré, Paris, Vrin, 2003.

(Página deixada propositadamente em branco)

Robert Pippin  
*Chicago*

**DEVELOPMENTAL JUSTIFICATION:  
THE IDEA OF A 'LOGIC OF EXPERIENCE' IN HEGEL'S *PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES*.**

I

A synthetic, conciliatory, or dialectical position like Hegel's, one that treats what had been considered incompatible alternatives as partial views of some more comprehensive true position, inspires an understandable skepticism. It is the "Have Your Cake and Eat It Too" skepticism. This is particularly the case with Hegel's theory of freedom. I want to say that Hegel has a rational agency theory of freedom. This means that he joins with Kant and Fichte in arguing (a) that a condition for both the inherent worth, the inherent dignity of a human life and the actual substance of a satisfying or fully realized human life is that it be a self-ruled or autonomous life, such that a subject can truly be said to be leading such a life and (b) that this condition can only be fulfilled if such a "leading" or self-rule be understood as a self-constraint and self-direction by norms, only in so far as a subject is a rational agent. This is in effect the "Have Your Cake" part. The "Eat It Too" part emerges when we understand what Hegel considers to be the nature of such a rational agency, or how he understands the self- and other-relation constitutive of such agency. He seems to want a rational agency theory without any reliance on any notion of reason at home in the Platonic, Aristotelian-Thomistic, Kantian, contractualist or consequentialist traditions. Although it is again controversial, I want to say that Hegel conceives of such practical rationality as a "social practice" or that he conceives of it "pragmatically" or that he has a "historicized" view of what counts as the appeal to reasons. The point is that he understands practical reason as a kind of interchange of attempts at justification among persons each of whose actions affects what others would otherwise be able to do, and all this for a community at a time, and so in a way that changes.

This has consequences for both the subjective and objective "sides" of practical-reason-giving-and-demanding. Subjectively it means that the reflection and deliberation essential to such a subjective dimension (the entertaining of considerations about what one ought to do) is not formalizable, does not involve a method or permanent set of rules or a moral law or any sort of calculus. One deliberates, as he says, "qua ethical being" (*sittliches Wesen*). Concretely, this means that considerations like "because I am her father," or "because that is what a good businessman does," or "you cannot,

because that is my property,” or “because I am a citizen” simply are practical reasons. They are not initial steps requiring a full deduction of a further claim that, say, one ought always to do what is required of a modern citizen of a *Rechtsstaat*, all before such a subjectively offered reason could “really” be convincing or successful. The ultimately Kantian conception of autonomy and rationality that supports such an intuition is, Hegel claims, a dangerous fantasy.

Objectively, since such an embodied and social conception of practical rationality can only get a grip within, at the particular moment, the basic institutions of bourgeois modernity, there remains a question about the objective or institutional rationality of such institutions, and Hegel has set things up such that any answer that averts to “what rational individuals would will” has been closed off. (This conception is one of the kinds of reasons offered in social exchanges; it is not formally constitutive of such exchanges.) This requires a much different narrative or “developmental account” of objective rationality, and this is what inspires the obvious skepticism. Someone might obviously complain that no consideration of the genesis of a historical practice could ever be relevant to its rationality or normative sufficiency in general. Down this path, goes the criticism, lies mere historical sociology, or the history of what communities have taken to be normatively sufficient, not an account of such sufficiency.

This latter issue, the problem of objective rationality and its developmental justification, bears an enormous amount of weight in Hegel’s project. If Hegel’s theory of practical rationality is a social theory in the sense just described, one is led immediately to questions about why justifications offered like “because I am a member of the National Socialist party,” or “in the Mafia” or “you cannot have that job because you are woman” should not count within a community at a time as effective justifications. Hegel treats the subjective side of practical rationality as interwoven with everyday practices of justification, and so treats even reflective assessments of such claims – assessments say of whether being a woman should disqualify someone from a job – as also manifestations of a practice at a time, at least if these reflections can also play a part in the actual practice of giving and asking for reasons. Hegel may have a view about why justifications offered from positions of unequal power, well short of mutually recognitive social positions, cannot be effective or “actual” justifications, but his own style of reasoning does not allow him to rely on such a standard as a formal or abstract norm within a social practice. We need to know what counts as such “full mutuality” and exactly why, and what concretely he means by “fails” to be an actual or effective justification, and this will require his developmental account, and that will raise again the suspicions that the essentially normative function of philosophical reflection, calling social practices and moral claims to account before the bar of reason, will have been abandoned.

There is no question that these kinds of questions pose problems for Hegel, but it is also important to see that Hegel is starting in a far better position to address an obvious fact about practical norms than most traditional theories. These norms change; sometimes radically. We are living through one of the greatest of such changes in human history – the beginning of the end, at least in Western societies, of the normative authority of any claim for a gender-based division of labor. One can take a huge step in Hegel’s direction simply by conceding that it is, at the very minimum, highly implausible that the right explanation for this change (and the right way to take account of it in a philosophical theory of normativity) is that someone or some



group discovered a moral fact that had lain hidden for thousands of years, in principle accessible to human beings but unfortunately (for the thousands of generations involved and the talent wasted and squandered) undiscovered. One could say the same thing about slavery, segregation, child labor, colonialism. Even more globally, we could and should raise the same question about why in Western societies the ideal of freedom should have attained such importance, or how and when the boundaries determining who gets to count as an agent and why came to be determined, and so forth.

The question this introduces – “how we got to be us” is disturbingly vague and not traditionally philosophical. If such a narrative is to be effective, it must do more than tell one of many possible stories about such a development. If we are specifically interested in basic normative proprieties, we seem bound to try to determine retrospectively something initially quite vague but, given the situation just described, clearly and unavoidably on the agenda: something like why essential features of a certain form of life, say essential features of modern moral and ethical and political “identity,” have come to have the grip they now do, why it would be difficult to imagine a livable form of life, given such a history, assuming any other form. (Put in its negative form, a moral institution like liberalism, say, needs what Bernard Williams called an “error” theory to account for its belatedness, the recentness of its authority.) Such a project would have to be painted on a large canvas. It should probably include as many dimensions of spirit as possible: the history of religion, of politics, of art, or philosophy and certainly the history of “spirit’s experience of itself,” a “phenomenology of spirit” in its self-education and development. Such a project might fall well short of a claim about necessity, a claim that matters could not have been otherwise, but, given some minimum historical continuity and historical memory, and given the context created by various forms of social breakdown, normative failure, and so the inappropriateness, the lack of traction possible, for many merely hypothetical historical alternatives, something a great deal more than a “one damn thing after another” account might be possible. Some claim that, given the context created by human attempts to justify themselves to one another, one set of alternatives has its natural home in such a context, and others do not, cannot (could not simply make much sense in such a context).

## II

This is an extremely controversial position, even when stated with such modesty. We live in a “post-Foucauldian” world, see brute contingency everywhere in historical change, and where change is intelligible, we apparently now like to think of it as the mere contingent result of a constantly shifting struggle for power, for control of the social agenda. But it is important at least to sketch something like Hegel’s opening gesture in response, the principle on which such reconstruction and interpretation would depend. So, how does Hegel understand such his “demonstration,” what he even went so far as to call, in describing the Jena Phenomenology, a “deduction”? I want to give some sense of his view of the issue, as that view is expounded in the opening and closing discussions of that work, the Phenomenology of Spirit.

In the first pages of the Introduction and in the Preface to that work, we are introduced to something that is not only called an introduction, a first part of a system, a self-purification, spirit’s self-knowledge, and the “history” of the education of natural

consciousness, but also “Spirit’s insight into what knowing is” (17, §29), a “ladder” to the standpoint of science (14, §26), a record of the way Spirit “look[s] the negative in the face,” and “tarr[ies] with it” (19, §32), a way of coming to an understanding of “the True” as “the Bacchanalian revel in which no member is not drunk; yet ... each member collapses as soon as he drops out” (27, §47), and all this by means of a constant struggle with doubt and despair. In a slightly more prosaic image in the Preface, and one which clearly identifies Hegel’s unique and original contribution to philosophy, Hegel notes that the *Phenomenology* will serve a need peculiar to our own age and one quite relevant to the question just raised: “to give actuality to the universal, and impart to it spiritual life” (20, §33). It will do this by “freeing determinate thoughts from their fixity,” that is, “to bring fixed thoughts into a fluid state,” and so to make “the pure thoughts become concepts,” that is, “spiritual essences” (20, §33).

In the face of all these issues, I want to make four relatively uncontroversial claims about the book. First, the great contrast in the book is clearly between an initial mode of self-understanding in relation to the world, to one’s deeds and towards others that Hegel designates as “consciousness” or “natural consciousness” or sometimes the point of view of “understanding,” and an achieved self-understanding as Spirit. In more traditional philosophical terms this amounts to a new theory of subjectivity, of what it is to be a cognizing and acting subject, making up one’s mind about facts and events and resolving to act, one opposed to Cartesian interiority, Kantian transcendentalism, Christian dualism, and self-causing models of individual agency like Kant’s. What this successor notion of subjectivity amounts to, what Spirit is, is clearly the major issue in the book, but there is no question that the heart of his claim is introduced at the end of the first three chapters, when Hegel announces, “With this, we already have before us the concept of *Spirit*,” and offers his famous initial definition: “‘I’ that is ‘We’ and ‘We’ that is ‘I’” (110, §177).

Secondly, whatever else the *Phenomenology* is, its logic, the way it presents the case it wants to make about Spirit’s ultimately successful self-knowledge and sociality is, broadly speaking, developmental, not deductive or analytic. Later parts are, at the very least, supposed to rely or rest on what transpired in earlier passages, especially on the inadequacy or partiality of the point of view entertained in any one section, and on some sort of improvement or correction or more comprehensive perspective.

Some commentators have even claimed that this developmental logic is actually a kind of narrative and that its logic or the coherence of its ordering is much closer to the logic of a *Bildungsroman* than an ever more logically consistent treatment of ever more self-conscious presuppositions. This clearly goes too far since Hegel wants to claim that the development and self-realization of Spirit is a rational process, although it is also true that, since Hegel is insisting on a “living” and “fluid” form of such rationality, it is initially unclear just what one would be claiming against a more dramatic or literary notion of narrative development.

Third, the “engine” that drives all of this forward is, stated most broadly, “negation”; more specifically, a kind of self-negation. Natural consciousness is said to suffer a kind of “violence” at its own hands. It would take a long time to explore adequately the distinct use of the term “the negative” and its many cognates. Suffice it to say here that everyone (Hegel, the idealists, the Romantics) understands the term to be essentially a Kantian one. Consider just one casual remark by Schlegel: “Kant introduced the concept of the

negative into philosophy. Wouldn't it be worthwhile now to introduce the concept of the positive into philosophy as well?" The image is of a subject embodying a point of view or world-orientation or self-understanding or practice, which is born in such a way that such a subject comes to create a dissatisfaction with its own deepest principles and commitments. Such disaffection, whatever it is, is not something that can be said to happen *to* whoever the subject of the narrative is; it is *self*-inflicted. Obviously, one such way is Kant's transcendental turn, his concern with critical limitations on claims to know, and so his "negation" of those claims. (In the Preface, compressing almost the whole book into a formula, Hegel remarks on "the mediation of becoming-other-to-itself [*Sichanderswerden*] with itself," and as he often does, defines true human subjectivity as "pure, *simple negativity*" (10, §18). These two notions – the developmental nature of Spirit and this self-negating quality – are combined in that quite paradoxical and frequent characterization of Spirit in the *Encyclopedia* that reappears with great frequency throughout Hegel's works, however hard it is to understand: that Spirit is a "product of itself" and so is the foundation of the claim that "the Absolute ... is essentially a *result*" (11, §20).

Fourth, and most important, this turn against itself is explicitly said by Hegel *not* to be like what we now think of "critical reflection," the attempt to examine unexamined assumptions, to take nothing for granted, to think for oneself and not blindly follow the lead of others, in general to see if one can reflexively defend some norm or principle to which one is committed. Hegel briefly argues in the Introduction for the claim noted above: that all such attempts must commit the very sin against which they preach: any determinate attempt at such reflection must embody something unreflected, as standard or criterion, in order to move forward at all. What I want particularly to stress is that Hegel says, that in any case, what is going on in the *Phenomenology* is *not* this story, or not primarily the story of this sort of education, as if a Socratic expansion of what is more and more "examined" in a life or within a culture. In the most relevant passages from the Introduction, Hegel first notes that the "doubt" in question in his book will *not* correspond to the usual notion of doubt, which he calls "shilly-shallying about this or that presumed truth" (49, §78). He speaks instead of "this thoroughgoing scepticism" (50, §78), and of an experience of losing one's way that is so profound it is said to involve "the loss of its own self" (49, §78), all of which he contrasts explicitly with the kind of language Kant had used to define the practical motto of Enlightenment: *sapere aude*. This difference corresponds for some commentators (such as Ludwig Siep) to a difference in the senses of "experience" [*Erfahrung*] invoked by Hegel.<sup>1</sup> The critical, reflective sense just refers to one's correcting false beliefs and substituting, if not true, than at least better grounded beliefs, on the basis of "experience." The more dramatic sense that Hegel appears to invoke is much closer to a complete overturning or conversion of consciousness, the kind of change we think of as a religious experience or deep political transformation. I think it is right that Hegel is thinking more of the latter sort of "experience"; and therein the problem. This last is exactly the sort we think most certainly has *no* "logos" or account. It seems to happen to us for a very wide variety of

---

<sup>1</sup> All parenthetical references in this essay are to G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, tr. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977). Citations take the form (page, §paragraph).

Ludwig Siep, *Der Weg der 'Phänomenologie des Geistes': ein einführender Kommentar zu Hegels 'Differenzschrift' und 'Phänomenologie des Geistes'* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000) p. 63-4.

reasons, and the idea that we actually bring this about ourselves, and there could be a science of experience in *this* sense, a “logic” to this sort of experience, indeed as part of some collective purposive activity, seems very counter-intuitive.<sup>2</sup> Indeed it was Hegel’s claim to be able to formulate such a “logic” or inner rationality to life itself that so amused the romantic critics of Hegel like Schlegel and Novalis, who constantly mocked in particular this aspect of Hegel. If there is any sort of illumination of “life as lived” it will surely come from poetry, they argued, and it will not involve a logic.

So the question of Spirit raises the question of the status of sociality (in contrast with reflective individuals and self-causing agents), the nature of a developmental logic or a form of rational development for “living,” “moving,” “fluid” concepts, and the somewhat unfamiliar notion of self-negation. I suggest that the last question is the best window onto the others: why does Hegel here invoke a level of self-inflicted doubt that reaches *despair* to describe the nature of phenomenological development, and if it is *not* “doubt that my beliefs might not be true” or doubt “that I am really entitled to the normative claims I make,” what sort of doubt/despair is it? Put in terms of another powerful image which Hegel uses much later in the *Phenomenology* to describe the problem facing Spirit (and which he repeats in such generality at the beginning of his *Lectures on Fine Art*), what does it mean to say that Spirit or even human existence itself is like a “wound” that is (i) self-inflicted, (ii) one which Spirit itself can heal, and even more astonishingly, (iii) one which, when healed, leaves no scars (407, §669). Put another way: Wittgensteinians sometimes talk about being “caught in” or “grabbed by” a “picture.” What Hegel appears to be addressing is the problem of what it is for a “picture” or shape of spirit to lose its grip, cease to command allegiance, fail in some way, *and all this in a way that is open to a philosophical, not merely sociological or historical explanation*. Indeed, Hegel seems to think that making philosophical sense out of such a process just *is* what it is to “heal” this experience of loss; to heal it so well that no scars remain. This of course requires an answer to the very largest question of them all: what is it to have obtained “absolute knowing” and how could *that* be said to heal, without scars, the wound of existence itself?

Raising this question obviously forces our attention to the surprisingly few “meta-phenomenological” digressions inside the *Phenomenology* itself about itself and clearly calls for some, let us say, de-mythologizing work, a way of rendering the notions of “wound,” “self-inflicted,” “healing” and “scars,” “fluidity,” “looking death in the face,” and “violence” less metaphorical and more prosaic. That is what I propose to do briefly in what follows.

### III

Let’s start with the question of self-inflicted wounds. The idea that for Hegel human subjectivity should be understood as self-made across time and that at the heart of such making and remaking are commonly held or social forms of self-understanding, undergoing cycles of gaining and losing social authority, are all by now familiar aspects

---

<sup>2</sup> The two issues – that such an experience is self-made, and is rationally explicable, are linked. The link could be said to be Kant’s modernity, the claim that reason knows best only what it makes, that reason knows only itself.

of the interpretations of Hegel (at least of the left Hegelian variety). But two aspects of Hegel's position have prevented his basic idea from having had much contemporary resonance: the idea (which now seems naïve) that this self-making has an underlying fixed teleological direction, and that it has a goal or *telos* which, in some sense or other, is beginning to be achieved in Western modernity. This is another way of saying again that, when Hegel introduces his appeal to experience as manifesting the fluidity and spiritual life of concepts, he is introducing what almost everyone now regards as wholly *a-logos*, merely the wild and random contingency of a particular culture's historical life and its various internal disputes about authoritative norms. The idea that philosophy could be, indeed must be, *about all that* is not generally regarded as a contemporary option. It is not at all clear that the image of "suffering violence at its own hands," "tarrying [*verweilen*] with the negative," and self-inflicted wounds as the engine driving forward this development helps us understand the way in which Hegel thinks of the process as rational and because rational, the realization of freedom. It is in the final chapter on Absolute Knowing that Hegel attempts to clarify one final time this "logic of experience" that he has appealed to throughout. That logic can appear to involve merely the test of various norms for cognizing and acting "against" experience as a kind of independent validator, an "exposure" to possible negation or an experiential measure that forces alterations in what had been self-certainty. But Hegel begins to explain in more detail in this chapter that this would be far too simple a way of viewing what has gone on. Rather, the "externalization" of some sort of self-conception or normative commitment (by which he also means the "negation" of what begins as mere subjective certainty) is "internally" driven and such experience does not function as an independent validator or external test but as helping to fix or realize or "fulfill" the determinacy of some self-understanding or *conceptual content itself*.<sup>3</sup> Experiential manifestations are not "instances" of such content, or examples; such dimensions *make up* the concept's content.<sup>4</sup> He points out that it was precisely the error of the beautiful soul and a strict moralism of pure duty to regard itself as in opposition to an external public world subject to the interpretations of and implications for others that a subject could not control and so would cease to recognize as "his." When he tries to explain what it would be to give up such an attitude, he begins to describe what he clearly regards as the most important "movement" in all of the *Phenomenology*. His introduction of this explanatory language is important enough to warrant a full quotation.

Since the Concept holds itself firmly opposed to its realization, it is the one-sided shape which we saw vanish into thin air, but also positively externalize itself and move onward. Through this realization, this objectless self-consciousness ceases to cling to the *determinateness* of the Concept as against its *fulfilment*; its self-consciousness gains the form of universality and what remains is its true Concept, or the Concept that has attained its realization; it is the Concept in its truth, viz., in unity with its externalization (483, §795).

---

<sup>3</sup> Any full discussion of this issue would have to take account of the implications of Hegel's criticism of the way Kant distinguishes concept and intuition in his first *Critique*. Said another way, what I am claiming in this passage is that *these* are the implications of denying any strict separability of concept and intuition.

<sup>4</sup> This is a crude and simplistic summary. Hegel is no nominalist. He seems to think of his positions on universals and particulars as Aristotle's "immanentist," anti-*chorismos* position, with the crucial and huge additional claim – that such universals "move", are in time, change.

This passage introduces formulations that would become canonical in Hegel's work, especially the insistence that we need to understand a concept in its "actuality," that so understanding conceptual content is true understanding, a comprehension of the idea, defined as the concept together with its actuality. And it formalizes the *Phenomenology's* claim to understand concepts in their "spiritual lives" and as always "self-moving," as well as the claim that this notion of "living" content is the result of an content-constituting, unavoidable self-externalization, not the submission of an *ex ante* determined content to an external experiential test.

## V

So far these just seem to be reformulations of the problem and they serve mostly as a warning about how much and what sort of attention to historical change would have to be involved to understand properly both the content and the authority of "thick" concepts like "freedom," "justice," "explanation," "beautiful," "pious" and so forth. But in the next paragraph, Hegel takes a giant step towards clarity when he tells us, and then repeats several times throughout this pivotal chapter, that a paradigmatic instance of the logic of self-externalization and so fulfillment and reunification with externality is "the self-assured Spirit that *acted*" (484, §796). He is appealing here, I would suggest, to the two most important discussions of action in the *Phenomenology*, Vc, "Individuality which takes itself to be real in and for itself" (a passage the point of which is to show that individuality *cannot* be "real in and for itself") and VIc, "Spirit that is certain of itself. Morality," (the point of which again is to show that a subject could *not* coherently carry through a merely self-certain conception of itself). Or, in other words, he is pointing to the passages that are the keystones for this interpretation of his practical philosophy. In both passages, Hegel offers a phenomenology of what amounts to the standard or default understanding of the distinction between actions and events in the modern Western tradition, and of the relation between individual and deed, and he exposes their limitations in ways ultimately of great relevance for the question of absolute knowing.

In both the relevant sections of the *Phenomenology*, Hegel tries to exhibit phenomenologically the severe limitations of the standard, individualist, position (the "inner" determining the "outer") and proposes instead to look not at several distinct causally initiated phases of an action but to view actions as evolving and changing expressions of a subject's intentions over an extended time, determinate only in extended confrontation and reaction within what Pinkard has called "social space," and not the causal results of a discrete event. That is, here as well as in the passages we have studied, Hegel denies that the right way to fix the determinacy of an action, to determine just what it was that was done, is to look exclusively to a subject's *ex ante* formulated intention. He insists that such putative intentions cannot, if they are to be understood as "actual" intentions, be temporally isolated from their expression in action, that such subjective formulations and reasons change in the course of the deed, and that it is quite possible that persons can be wrong about their actual intentions and motivation, that only as expressed in the deed in this public, social space, is it clear what they are committed to and sometimes clear why. In the present context, this position makes intuitively clearer why Hegel is referring so frequently to his position

on action as a way of explaining why there is no strict separation between a concept and its “actualization” or “fulfillment,” why the comprehension of conceptual content requires attention to the “fluidity” and “living spirituality” of a norm. In Hegel’s view in the relevant sections of the *Phenomenology*, actually to have an intention *is* to struggle to express that intention in a public and publicly contestable deed, subject to great temporal fluidity and to appropriations and interpretations by others that can greatly alter one’s own sense of what one is about.

It is, to use Hegel’s frequent term, to “sacrifice” the purity and certainty (and so security) of one’s self-understanding and to subject oneself to the reactions, counter-claims and challenges of others. Were one to remain in the Inner Citadel of Subjective Certainty, or cling only to what can be formally definable, one’s self-understanding would have to remain suspended in doubt – the question of whether I am actually committed to what I take myself to be, the question of the “actuality” of any self-image, or any claim about normative propriety, would be left suspended, and because of that could be counted as much a fantasy of resolve or intention or commitment as genuine. Action must be understood as a self-negation in this sense, a negation of the subject’s pretension to complete ownership of the nature and import of the deed, and therewith the sharing of such authority with others, or even the sacrifice of philosophy as an ahistorical *a priori* discipline in the traditional, both Platonic and Kantian, senses. All of this can seem like “the way of despair” just in the sense Hegel suggested, “the loss of its own self” (49, §78).<sup>5</sup> But as in many other examples of Hegel’s Christian imagery, the experiential *Bildung* can show that by this loss of a false independence and mastery, one has gained true independence, referred to in the *Philosophy of Right* as being “with itself ... in this other.”<sup>6</sup>

## VI

This is the sort of language Hegel uses several times in the “Absolute Knowing” chapter. He remarks:

Through this movement of action, Spirit has come on the scene as a pure universality of knowing, which is self-consciousness, as self-consciousness that is the simple unity of

---

<sup>5</sup> Cf. especially with respect to the speculative identity Hegel maintains exists between inner and outer in action: “The power of Spirit is only as great as its expression, its depth only as deep as it dares to spread out and lose itself in its exposition” (6, §10).

<sup>6</sup> Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, *op. cit.*, p. 42, §7A. Hegel makes what he would consider a “logical” point about the major events in “both” bibles. The story of creation in the Hebrew Bible represents the insufficiency of a God merely contained with himself, and so the need to “empty” [*entäussern*] himself in creating the world. (There is little doubt that Hegel accepts the Lutheran take on this word – Luther’s translation for kenosis – and goes farther, claiming as a meaning for the image that God had to empty or lose or externalize himself in what appeared other than him in order finally to be God. I follow here Terry Pinkard’s translation and reading in his forthcoming translation of the *Phenomenology*.) And in the New Testament the imagery is even more Hegelian. God the Father had to become his own son, externalized in the world and lost to him (to himself), preparing the way for reconciliation, or the Holy Spirit. The deeper point here is also, I would argue, ultimately politico-ethical: Christ’s iconic status as both Master and Servant, his own father and his own son, at the same time.

knowing. It is only through action that Spirit *is* in such a way that it is *really there*, that is, when it raises its existence into Thought and thereby into an absolute *antithesis*, and returns out of this antithesis, in and through the antithesis itself. (485, §796)

What is highlighted in the Hegelian account of the nature of action, what he takes as paradigmatic for the logical form of “reconciled” experience and knowledge of this requirement (i.e., absolute knowing), is what he had described in the following way:

This letting-go is the same renunciation of the one-sidedness of the Concept that in itself constituted the beginning; but it is now its own act of renunciation, just as the Concept which it renounces is its own Concept. (484, §796)

And so,

... to set in motion the *immediacy of the in-itself*... or conversely, to realize and reveal what is at first only *inward* (the in-itself being taken as what is *inward*), *i.e.* to vindicate it for Spirit’s certainty of itself. (487, §801)

In this context he reverts to his sacrificial metaphors and notes how each side of this opposition – formal universality versus rich, living content, or a purely self-certain formulation of subjective intention as the essence of an action, versus the meaning and scope of responsibility assigned to one by others, or pure duty versus the inescapable relevance of all too human, sensible motivations – can be said to “die” (*sterben*) to the other. The paradigm picture he keeps reverting to is of an acting subject so stubbornly insistent on the decisive role played by his subjectively formulated intention, so insistent on the individual authority to determine the determinate content of what was done and what scope the action should include, that the actual transition from intention to action is experienced as a regrettable qualification and intrusion on such purity. The execution of an intention is as much a violation as expression. The reception and reaction of others is regarded as the irritating and ultimately irrelevant intrusion of others into one’s own business, “like flies to spilled milk” as he says in Vc. This is shown to lead to a “experiential” impasse, generating various existential pathologies: “the law of the heart,” “the frenzy of self-conceit,” “the spiritual animal kingdom and deceit, or ‘the matter in hand’ itself,” and “the ‘beautiful soul,’ evil” (xxxiv). Neither side of this fantasy world, either a self-conception as a contingently motivated, passion-satisfying engine, or a pure self-legislating noumenal subject, can “actually” act on its self-conception and so would die a kind of living death without the moment of reconciliation and “sacrifice” that Hegel points to.

So from an initial, subjectively self-certain point of view, action looks like a self-negation, a violation of the purity and exclusive ownership of the deed thought to be a condition for seeing myself in the deed and so for freedom. But Hegel tries to illuminate the enormous burden carried by such a self-understanding, tries to render experientially plausible the claim that such stubbornness will eventually “break” under such a burden (as in “the breaking of the hard heart” in “Morality” (407, §669))<sup>7</sup> and that ultimately such a subject will come to understand such a negation of its

---

<sup>7</sup> This is the same paragraph where Hegel makes the remark, “The wounds of the Spirit heal, and leave no scars behind” (407, §669).



own pure subjectivity as the true *realization* of such subjectivity. This “burden” is not solely or even mainly a matter of logically incompatible commitments and this “breaking” is not merely the conceptual resolution of such incompatibilities. To think of it this way would be to perpetuate the one-sidedness whose hold the *Phenomenology* is trying to break.

I think Hegel is right that this reliance on the analysis of action to illuminate the central “movement” of the *Phenomenology* is helpful. If one keeps it in mind, passages like the following are clearer. In commenting on the content of an ‘I’s self-knowledge, he remarks:

It is only when the ‘I’ communes with itself in its otherness that the content is *comprehended*. Stated more specifically, this content is nothing else than the very movement just spoken of; for the content is Spirit that traverses its own self and does so *for itself* as Spirit by the fact that it has the ‘shape’ of the Concept in its objectivity (486, §799).

But this appeal by Hegel to his account of action raises the question of why he thinks there are such important implications of that account for the *Phenomenology’s* account of conceptuality itself. The results of the previous chapters should have put into place the elements we need to understand this claim. First, Hegel treats the problem of conceptuality as in general the problem of normativity, where that simply means: what ought to be done to render a phenomenon intelligible and how ought actions to be justified (what ought to be believed and what ought to be done, one could say), not how the brain processes information or what actually motivates human beings. It is also true that Hegel thinks of concepts or norms functionally, in Kantian terms as predicates of possible judgments and then goes much farther than Kant in linking any possible comprehension of conceptual or normative content to actual use within a linguistic and norm-sensitive or “judging” community. Moreover, as we saw in Chapter Three, the direction of this interpretation ultimately requires that the nature of the authority of such normative constraints and ideals is “self-legislated,” that Hegel’s self-making language (that Spirit is a product of itself) is not an entry into philosophical anthropology, but the beginning of an account of the nature of such authority and echoes Kant’s famous claim in the *Groundwork* about our having to be the author of whatever laws we are subject to, subject ourselves to. Under these assumptions, exercising normative authority überhaupt is understood very much like the expression of intention in a public, social space, functioning as authoritative only if there is a sufficiently harmonious social, meaningful context, and responsive, in the right way to possible challenges to such authority.<sup>8</sup>

## VII

However, as in the account of action, Hegel’s attack on the one-sidedness of intentionalist and causalist accounts and on all notions of conceptual formalism, is not an invitation to behaviorism, as if “others’ determine, independently of any subject’s

---

<sup>8</sup> In the Preface, “Reason” is glossed as “*purposive activity*” (12, §22).

view of what is happening and why, what was done. So in the general position which the theory of action serves as an image for, the same applies. Hegel's position is not a prolegomena to the transformation of philosophy into a mere conventionalism or a sociology of knowledge.

This is so for two reasons. The most important is that Hegel links the comprehensibility of normative claims to some process of rationalization for the individuals and the communities at issue, and this means that for us or for any phenomenologist of these claims to justification, the thesis is that we have to be able both to understand the bases of such claims *for the participants* (why and in what sense they find the claims justifying) and be able to understand in a broad enough way how "justification" works in order to understand the failure or breakdown of such practices of reason-giving and reason-demanding. That is, secondly, Hegel regards as a condition of such comprehension the ability also to understand the determinate partiality of such normative principles and so the *philosophical* reason for their breakdown. (There is no gap for Hegel between understanding what was taken to be justifying and the question of quality of that claim. We are not interested in what vocalizations subjects would emit when challenged, but whether and if so why, their expressions count for them as justifying.)

## VIII

This account, understood in the way suggested, has two large implications for understanding the claim to absolute knowledge, the ultimate perspective from which the rationality of our practices can be assessed. The first has to do with the infamous completeness or closedness (*Abgeschlossenheit*) problem and so the question of what sort of completion is reached at the end of the *Phenomenology*. It is true that Hegel remarks that

the unification of the two sides [Hegel appears to mean Spirit's "pure" knowledge of itself, and a putatively external constraint, limit and opposition to such self-understand in the public social world, an opposition eventually sublated] has not yet been exhibited [Hegel appears to mean in the self-understanding of Religion]; it [apparently the unification achieved in this chapter, "Absolute Knowing"] is this that closes the series of the shapes of Spirit... (483, §794)

And in the next paragraph, he speaks of a certain "completeness" in the presentation of the "content... of self-conscious Spirit" (483, §795).

But in general there is actually not much "content" presented as the content of a phenomenological notion of absolute knowledge and this completeness is that of an Introduction. The thematic content of the claim made for absolute knowing is for Spirit simply to have arrived at a point of "knowledge of itself not only as it is *in itself* or as possessing an absolute *content*, nor only as it is *for itself* as a form devoid of content, or as the aspect of self-consciousness, but as it is both *in essence and in actuality*, or *in and for itself*" (483, §794). This merely prepares us for an understanding of any particular claim to legitimate normative content, and as of yet in the *Phenomenology*, makes no such claim. (Most famously and very consistently there is no account of the modern objective

Spirit or ethical life).<sup>9</sup> Such a study of an “actualized” Spirit would be a truly “scientific” one, and that raises the second point that follows from this kind of interpretation.

It is common for commentators to offer an understandable interpretation of the reference of “Science” in passages like the following.

As a result, that which is the very essence, viz. the Concept, has become the element of existence or has become the *form of objectivity* for consciousness. Spirit, *manifesting* or *appearing* in consciousness in this element, or what is the same thing, produced in it by consciousness, is *Science* (485-486, §798).

That reference, it is sometimes said, must be to Hegel’s *Science of Logic*, the book written a few years later at Nürnberg and the supposed “basis” of his system. This is understandable, given what Hegel says at the end of the Preface.<sup>10</sup>

However, from everything we have seen, that would be too narrow a reference. We also have to keep in mind what is required in order to understand properly the “movement of pure essences” (and not to mystify this as “pure” or independent self-moving thought all over again) (20, §34).<sup>11</sup> After all the position arrived at amounts to the claim that “the Concept in its truth” is to be *always* understood “in unity with its externalization” (483, §795). This must mean that those who think that an independent category theory, or that a doctrine of self-moving conceptual or actually noetic structure underlying the apparent world, constitutes the basic Hegelian position have missed the most important lesson of the *Phenomenology*, have failed to be properly educated by it. Hegel must, on the contrary, be referring to the totality of Spirit’s self-knowledge made possible by “knowing what Spirit is in and for itself,” and that means not only the *Encyclopedia* as a whole, but its proper phenomenological preparation and the “externalizations” manifest in the history of art, religion, politics and world history.

Indeed, we have already seen that *The Science of Logic* itself clearly manifests this warning against partial and “logicizing” readings of Hegel. If nothing else, the poetic passage from the beginning of “The Concept Logic” itself manifests what was for Hegel the unforgettable and non-isolatable lesson of the *Phenomenology* in his project and the relation between historical experience and philosophy. The point is even expressed in imagery appropriate to the *Phenomenology*:

The universal... is itself and takes its other within its embrace, but not without doing violence to it; on the contrary, the universal is, in its other, in peaceful communion with itself. We have called it free power, but it could also be called free love and boundless blessedness, for it bears itself toward its other as towards itself; in it, it has returned to itself.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> That the action-theoretic orientation of account of absolute knowledge is not merely exemplary but essential finds partial confirmation in the 1805/6 Jenaer *Geistphilosophie*, where *das sittliche Gemeinwesen* is called *das Dasein des absoluten Geist*. See Siep, *op. cit.*, p. 247. Siep also emphasizes the striking fact that absolute knowing is introduced as a matter of practical self-consciousness; but he does not connect the issues with Hegel’s theory of action as here proposed.

<sup>10</sup> In his remark on “*Logic or speculative philosophy*” (22, §37).

<sup>11</sup> See here the especially helpful remarks in Siep, *op. cit.*, p. 256-7.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Hegel’s Science of Logic*, tr. A. V. Miller (London: Allen & Unwin, 1969) p. 603, §1331.

(Página deixada propositadamente em branco)

Teresa Pedro  
Paris

## A PROPOSIÇÃO ESPECULATIVA NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL<sup>1</sup>

Segundo a *Crítica da razão pura* de Kant, a pretensão dos juízos a exprimir um conhecimento justifica-se a partir de algo a que o filósofo chama «x». Neste «x» reside o princípio que preside à relação estabelecida através da cópula entre o sujeito e o predicado. No caso de juízos de tipo analítico, esse «x» situa-se no próprio conceito, pois o juízo resulta da análise, ou seja, da “extracção” do predicado a partir do conceito. Kant fornece o seguinte exemplo para este tipo de juízos: “todos os corpos são extensos”, cuja possibilidade reside na decomposição do conceito de corpo, no qual a ideia de extensão se encontra já pensada. Ao contrário, se considerarmos os juízos sintéticos, o «x» situa-se fora do conceito. Um exemplo dado por Kant é o do juízo que exprime: “todos os corpos são pesados”. No caso desta afirmação, é necessário recorrer a um «x» fora do conceito que torne possível a ligação estabelecida entre o sujeito e o predicado, pois este último não se encontra pensado no sujeito. Esse «x» é, segundo Kant, uma intuição<sup>2</sup>. A impossibilidade da metafísica em recorrer a uma tal intuição para os seus juízos sintéticos *a priori* constitui, como se sabe, o ponto fulcral da crítica kantiana. De facto, o problema colocado na abertura da *Crítica da razão pura* é a questão de saber como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis.

É neste contexto que me proponho ler as considerações de Hegel a propósito da proposição especulativa (*spekulativer Satz*)<sup>3</sup> no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*; adiante designada por «FE»). Tentarei mostrar, ao longo deste artigo, em que medida as análises de Hegel relativamente à «proposição especulativa» constituem um problema metodológico relativo à própria possibilidade do saber que é exprimido na proposição.

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi desenvolvido graças ao apoio financeiro do POCI 2010 do Ministério da Ciência Tecnologia e Ensino Superior e do FSE e ao apoio da Fundação Calouste Gulbenkian.

<sup>2</sup> E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, «Einleitung», B11-12/A7-8. Tradução portuguesa: Kant, *Crítica da razão pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Serviço de Educação Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1997 (4ª edição), p. 43-44.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, (adiante designada por «PhG») p.46. Uma tradução portuguesa do prefácio da *Fenomenologia do Espírito* está incluída em: G.W.F. Hegel, *Prefácios*, tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990 (a tradução encontra-se adiante designada por FE), p. 68.

A maior parte das considerações de Hegel sobre este tema podem ser encontradas no prefácio da FE e na *Ciência da Lógica*. Apesar de as análises do filósofo convergirem nas duas obras, o prefácio da FE apresenta uma especificidade em relação ao tratamento deste tema. Neste texto, Hegel estabelece uma relação entre a incompreensibilidade suscitada pela proposição filosófica e a inadequação da exposição do próprio conhecimento filosófico<sup>4</sup>, que deve procurar ser «plástico». A análise do significado do termo «plástico» no prefácio da FE permitir-nos-á, no próximo ponto, uma primeira caracterização do quadro epistemológico em que se insere a problemática da «proposição especulativa».

## A exposição plástica da filosofia

«[...] erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu sein, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Teile eines Satzes ausschliesse.»<sup>5</sup>.

Segundo esta citação do prefácio da FE, o carácter plástico da exposição filosófica implica a exclusão da relação habitual ou comum entre os termos de uma proposição. Nas páginas que precedem imediatamente a passagem referida, Hegel estabelece uma distinção entre uma proposição que exprime uma relação de predicação entre o sujeito e o predicado e uma proposição especulativa ou filosófica, que instaura um tipo diferente de ligação entre os dois membros da proposição.

É possível observar várias ocorrências do termo «plástico» (*plastisch*) noutros contextos da obra de Hegel. Isso verifica-se, por exemplo, na filosofia da arte hegeliana. Assim, nos escritos de Nuremberga, Hegel utiliza o vocábulo ao distinguir dois estilos de arte, o estilo antigo da escultura grega e o estilo moderno:

«Es sind zwei Hauptformen oder *Stile* der Kunst zu unterscheiden, der *antike* und *moderne*. Der Charakter der ersten ist *plastisch*, objektiv, der der anderen *romantisch*, subjektiv. Der antike stellt die Individualität zugleich als allgemeinen, wesentlichen Charakter dar, ohne daß er darum zur Abstraktion und Allegorie wird, sondern lebendige Totalität bleibt. In der objektiven Klarheit und Haltung löscht er das Zufällige und Willkürliche des Subjektiven aus.»<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. as análises de Hegel na *Ciência da Lógica* relativamente à unidade do ser e do nada: Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Suhrkamp-Werke 5, p. 83-111. Podemos considerar que o facto de Hegel ter em conta, no prefácio da FE, a queixa da consciência relativamente à incompreensibilidade das obras filosóficas como algo que revela uma insuficiência da parte da própria exposição filosófica, é coerente com o próprio projecto de uma obra que pretende ser uma «ciência da experiência da consciência» e que se distingue assim do contexto da *Ciência da Lógica*.

<sup>5</sup> Hegel, PhG, p. 47. (FE, p. 68: [...] só aquela exposição filosófica que excluísse rigorosamente o modo da relação habitual das partes de uma proposição conseguiria ser plástica.)

<sup>6</sup> Hegel, “Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse” in Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*, Suhrkamp-Werke 4, §204, p. 65-66. «Devem distinguir-se duas formas ou estilos principais da arte, o antigo e o moderno. O carácter do primeiro é plástico, objectivo, o do outro, romântico, subjectivo. O antigo expõe a individualidade como carácter simultaneamente universal e essencial, sem se tornar por isso em abstracção e alegoria, mas permanece totalidade viva. Na clareza e atitude objectivas, o

É possível ver neste contexto uma indicação de que o termo «plástico» se deve interpretar num sentido estético? Em primeiro lugar, podemos observar que «plástico» é aqui sinónimo de «objectivo», distinguindo-se do carácter contingente e arbitrário do subjectivo. No contexto da filosofia da arte, «objectivo» reenvia para a noção de «concreto sensível». Todavia, esta referência à sensibilidade não ocorre no contexto do prefácio da FE, onde o termo qualifica a exposição ou linguagem filosófica. Neste sentido, «plástico» não se deve compreender como comportando necessariamente uma significação estética.

O termo pode assim ser encontrado num contexto puramente epistemológico da exposição da ciência no prefácio à segunda edição da *Ciência da Lógica*:

«Die Darstellung keines Gegenstandes wäre an und für sich fähig, so streng immanent plastisch zu sein als die der Entwicklung des Denkens in seiner Notwendigkeit, keiner führte so sehr diese Forderung mit sich; seine Wissenschaft müßte darin auch die Mathematik übertreffen, denn kein Gegenstand hat in ihm selbst diese Freiheit und Unabhängigkeit.»<sup>7</sup>

Nesta passagem do texto, o termo «plástico» caracteriza o desenvolvimento ou progressão necessária do pensamento, distinguindo-se assim de um pensamento marcado pela arbitrariedade do sujeito.

Apesar de um intervalo de vários anos separar as duas obras, é possível considerar que a noção é empregada num sentido similar no contexto epistemológico dos dois textos. Assim, podemos considerar que a ocorrência do termo no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* se opõe também a uma figura da subjectividade. Esta figura da subjectividade, caracterizada por um determinado comportamento em relação ao saber, é designada no prefácio como a «raciocinação» (*das Rasonnieren*)<sup>8</sup>.

---

estilo antigo apaga o contingente e arbitrário do subjectivo.» (Tradução sugerida por Diogo Ferrer. Tradução portuguesa: Hegel, Propedêutica Filosófica, tradução de Artur Morão, Lisboa, edições 70, 1989).

<sup>7</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Suhrkamp, Werke 5, p.30. Tradução portuguesa do prefácio à segunda edição da *Ciência da Lógica* (1831) em: G.W.F. Hegel, *Prefácios*, tradução, introdução e notas de Manuel J. Carmo Ferreira, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990, p. 118: «Em si e para si, a apresentação de nenhum objecto seria capaz de ser plástica tão rigorosa e totalmente imanente como a apresentação do desenvolvimento do pensar na sua necessidade; nenhum objecto traz tanto consigo esta exigência; a sua ciência deveria também nisto superar a matemática, pois nenhum objecto, tem nele mesmo esta liberdade e independência.».

<sup>8</sup> Esta distinção é feita no contexto em que Hegel refere várias atitudes relativamente ao conhecimento que constituem um obstáculo ao estudo da filosofia. Entre essas atitudes encontram-se o «pensamento material» e a «raciocinação». Hegel caracteriza a «raciocinação» nos seguintes termos: «Das andere, das Rasonnieren, hingegen ist die Freiheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemutet, diese Freiheit auszugeben, und statt das willkürlich bewegenden Prinzip des Inhalts zu sein, diese Freiheit ihn zu versenken, [...]. Sich des eignen Einfallens in den immanenten Rythmus der Begriffe ent schlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthalt samkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.» (PhS, p. 43-44). (FE, p. 65: «A outra maneira, o raciocinar arguente, é, pelo contrário, a liberdade em relação ao conteúdo, a vaidade acima dele; exige-se a esta vaidade o esforço para abandonar aquela liberdade e, em vez de ser o princípio motor arbitrário do conteúdo, mergulhar nele esta liberdade, [...]. Renunciar a uma incursão própria no ritmo imanente dos conceitos, não intervir nele arbitrariamente e com uma sabedoria antes adquirida, esta retenção é ela própria um momento essencial da atenção ao conceito.»).

Os comentadores de Hegel tentaram interpretar o vocábulo «plástico» de diversas maneiras, que podem ser consideradas como variantes do sentido mais geral de «objectivo». Assim, por exemplo, o termo foi considerado como o contrário de «rígido»<sup>9</sup>, enquanto sinónimo de «especulativo»<sup>10</sup> ou ainda como qualificando aquilo que «atribui uma forma» ou «adquire uma forma»<sup>11</sup>. O termo foi também interpretado num contexto mais largo que reenvia à necessidade de uma intuição estética no saber<sup>12</sup>. Parece-me possível afirmar que o significado de «plástico» congrega em si a noção de objectividade bem como a ideia de «modelagem», o que significa, aplicado ao contexto epistemológico, que a necessidade do conteúdo filosófico deve ser cabalmente exprimida (ou adquirir uma forma) na linguagem sem deixar margem para a expressão da subjectividade de uma «intenção» ou de um «querer dizer» (*meinen*) do sujeito. O problema assim posto pela proposição especulativa não parece ser de ordem «estética» no sentido em que a questão colocada não é a do carácter concreto que a proposição filosófica possui através de uma intuição que lhe possa fornecer um conteúdo<sup>13</sup>.

Podemos assim considerar que a exposição plástica da filosofia consiste em imprimir uma objectividade, em fornecer uma forma, na linguagem ao conteúdo filosófico, que se determina através do conceito e não passa por um «querer dizer» do sujeito. A partir da significação de «plástico» como objectivo no sentido lógico da «necessidade do pensamento» e não estritamente estético, a questão que se coloca é a de saber que consequências a exigência de plasticidade na exposição filosófica traz para a compreensão da proposição especulativa no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*. O que quer dizer afinal “expor o pensamento na sua necessidade”? É possível desde já considerar que isso implica, numa proposição, que a relação dos termos estabelecida pela cópula é determinada de maneira necessária e objectivamente, ou seja, pelos termos da proposição e não pelo sujeito do conhecimento (o que se verifica, como veremos mais adiante, no comportamento da «raciocinação» em relação ao saber). Ora, a citação fornecida no início da primeira parte do presente artigo indicava que o carácter plástico da filosofia implicava a exclusão da relação comum entre os membros de uma proposição. A questão é a de saber o que distingue então a proposição especulativa ou filosófica da proposição dita “comum”.

---

<sup>9</sup> *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, translation and running commentary by Yirmiyahu Yovel, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2005, p.185.

<sup>10</sup> Félix Duque, «Propuesta de lectura de la «proposición especulativa» de Hegel» in *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, Barcelona, 1990, p. 58. O comentador reenvia para uma passagem da *Ciência da Lógica* (21: 18, 5-6), onde «plástico» é compreendido como um sinónimo de «silogístico».

<sup>11</sup> Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris, 1996, p. 22.

<sup>12</sup> No livro que Günter Wohlfart dedicou ao problema da proposição especulativa em Hegel, o autor interpreta a noção de «plástico» no contexto da necessidade de uma intuição estética. *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1981, p.XII: «Der spekulative Begriff ist ohne die ästhetische Anschauung ebenso leer und sinnlos, wie die ästhetische Anschauung ohne den spekulativen Begriff blind ist» («O conceito especulativo é tão vazio e sem sentido sem a intuição estética como a intuição estética é cega sem o conceito especulativo.»).

<sup>13</sup> Se «plástico» se devesse compreender no sentido de «concreto», a oposição que seria posta em relevo no prefácio seria a de plástico/abstracto.



## Proposição especulativa e proposição comum

Em que é que consiste propriamente a maneira comum ou habitual de compreender a relação entre os dois termos de uma proposição?

Para poder responder a esta questão, convém notar, em primeiro lugar, que o termo «proposição» corresponde a uma tradução da palavra alemã «Satz», que reenvia, neste contexto, para uma unidade de discurso à qual corresponde a frase. Apesar de Hegel estabelecer uma distinção entre proposição e juízo (*Urteil*) noutros textos, essa distinção não parece ser relevante para o prefácio da FE. Hegel distingue a proposição do juízo, por exemplo, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Neste texto, o juízo é caracterizado pelo facto de exprimir algo a propósito de um sujeito que se encontra numa relação de universalidade (o predicado), enquanto que a proposição exprime apenas um estado, uma acção singular, etc.<sup>14</sup> e é, enquanto tal, completamente subjectiva.

Esta caracterização não é pertinente para a FE<sup>15</sup>, pois a palavra «Satz» designa neste texto proposições que estabelecem uma relação entre o sujeito e o predicado compreendido como um universal. Por essa razão, a estrutura da proposição no prefácio da FE é «S é P». Enquanto proposições, a proposição especulativa e a proposição comum partilham a mesma estrutura.

A diferença entre a proposição comum e a proposição da filosofia situa-se na maneira de compreender a relação que se estabelece entre o sujeito e o predicado, ou seja, no significado que é atribuído à cópula do juízo. No caso da proposição comum, a relação estabelecida entre o sujeito e o predicado é uma relação de predicação. A proposição especulativa, por sua vez, exprime uma relação de essência ou de natureza entre os membros da proposição.

A relação habitual entre as partes da proposição é posta em relevo por Hegel no prefácio através de um comportamento (*Verhalten*) ou de uma atitude da consciência que Hegel, como já evoquei precedentemente, designa por «raciocinação» e que pode ser caracterizada como um tipo de «pensamento representativo» (*das vorstellende Denken*)<sup>16</sup>. A «raciocinação» distingue-se do «pensamento conceptualizante» (*das begreifende Denken*)<sup>17</sup> e constitui a figura da consciência que faz a experiência da ininteligibilidade dos textos filosóficos (*die Unverständlichkeit philosophischer Schriften*)<sup>18</sup> no prefácio da FE.

A «raciocinação» é caracterizada pelo seu carácter formal e pela liberdade arbitrária do «Eu», sujeito do saber. Essa atitude em relação ao saber consiste em considerar o conhecimento seja como desprovido de consistência e, conseqüentemente, como susceptível de ser refutado e reduzido a nada (essa atitude constitui o aspecto negativo

---

<sup>14</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Suhrkamp-Werke 8, §167 (§116 na primeira edição), p. 319, (Tradução portuguesa: Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, volume I, tradução de Artur Morão, Lisboa, edições 70, 1988).

<sup>15</sup> Por exemplo: PhG, p.46: «[...] daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjektes und Prädikats in sich schließt, [...]» (FE, p. 66: «[...] a natureza do juízo ou da proposição em geral, que inclui em si a diferença do sujeito e do predicado, [...]»).

<sup>16</sup> *Ib.*, p. 45. (FE, p. 66).

<sup>17</sup> *Ib.*, p. 44. (FE, p. 65. A tradução portuguesa comporta a expressão «pensar concipiente»).

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 47. (FE, p. 67).

do comportamento da «raciocinação» em relação ao saber), ou, na sua vertente positiva, como um saber que exprime uma atribuição de um acidente a um sujeito representado (*ein vorgestelltes Subjekt*)<sup>19</sup> na proposição. O princípio da ligação ou da atribuição do predicado ao sujeito é aqui o próprio sujeito do saber. De facto, Hegel considera que, na «raciocinação», é o próprio sujeito do saber [o «Eu que sabe» (*das wissende Ich*)] que constitui a «conexão dos predicados e o sujeito que os suporta» (*das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt*)<sup>20</sup>. O predicado na proposição comum, paradigma da proposição para a «raciocinação», é considerado como um acidente que é atribuído a um sujeito da proposição que, por sua vez, pode comportar outros acidentes. Da mesma maneira, o predicado pode qualificar outros sujeitos. A proposição comum não exprime assim uma relação de identidade.

Apesar de Hegel não fornecer nenhum exemplo de proposições comuns no prefácio da FE, é possível considerar que o filósofo designa com esta expressão a relação que é estabelecida entre substância e acidente, pois é segundo este paradigma que vários predicados podem ser atribuídos a um mesmo sujeito compreendido como uma «base fixa» ou, segundo uma expressão de Hegel, como um «sujeito no repouso». Neste caso, a proposição comum corresponde ao tipo de juízos de percepção como, por exemplo, «a rosa é vermelha». Neste juízo, o sujeito é um objecto singular que é posto em relação com um universal segundo a própria estrutura do juízo. O predicado vermelho é uma qualidade entre outras que pode ser atribuída a sujeitos diferentes da rosa, assim como o próprio sujeito (a rosa) possui vários predicados para além da cor vermelha. Por essa razão, a extensão do sujeito e do predicado não se sobrepõem.

Neste paradigma, a atitude do sujeito da raciocinação em relação à proposição comum distingue-se de outros tipos de comportamento da consciência pelo facto de revelar em que medida, na proposição comum, a relação entre substância e acidente é assegurada pelo sujeito do saber e não reside no próprio objecto. Esta intervenção do sujeito do saber na ligação exprimida pela cópula só é possível no caso de juízos como aquele que atribui uma qualidade a um objecto: o facto de a rosa ser vermelha não comporta nenhuma necessidade, pois não implica nenhuma determinação da cor a partir do conceito de rosa ou do sujeito da proposição. É o sujeito do saber que decide a conveniência ou inconveniência da atribuição do predicado (através de uma percepção que valida tal facto, por exemplo).

Ao contrário, a proposição especulativa exprime um movimento de identificação entre dois termos diferenciados como dois membros de uma proposição. Hegel afirma:

«Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern

---

<sup>19</sup> Para o sujeito do saber enquanto «pensamento representativo», o sujeito da proposição não é um conceito, mas uma representação, ao contrário do que se deve verificar na exposição especulativa da filosofia. É por essa razão que a raciocinação é um «pensamento representativo». Este ponto tornar-se-á mais claro adiante.

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 45-46 (FE, p. 66). De acordo com uma adição ao parágrafo 167 da *Ciência da Lógica* na *Enciclopédia das Ciências filosóficas* de 1830, a cópula «é» contradiz a ideia de que é o sujeito do saber que atribui um predicado a um objecto, pois ela exprime a ideia de que o predicado constitui uma determinação do conceito do objecto. Cf. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Suhrkamp-Werke 8, §167, p. 319.

der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und [den Inhalt] ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, das heißt, den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Rasonnieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand.»<sup>21</sup>

Assim, e como nos indica a citação precedente do texto de Hegel, o sujeito da proposição especulativa distingue-se do sujeito compreendido como uma «base fixa» de atribuição de predicados. Na proposição especulativa, o predicado não possui o significado de um acidente de uma substância, mas constitui a própria essência ou substância do sujeito. O exemplo dado por Hegel no prefácio da FE é o seguinte: «Deus é o Ser» (*Gott ist das Sein*)<sup>22</sup>. Nesta proposição, o «ser» não é considerado como um mero atributo de Deus, mas constitui a essência mesma de Deus. É por essa razão que Hegel sublinha a partícula «o» antes da palavra «ser»: o predicado não é um acidente e não possui consequentemente a forma de um adjetivo. O «predicado especulativo» (*das spekulative Prädikat*)<sup>23</sup> é um substantivo que exprime a essência do sujeito. Na concepção da relação entre o predicado e o sujeito como relação de determinação ou de movimento de identificação dos dois termos, é o próprio programa epistemológico de Hegel que está em causa e que o filósofo formula no prefácio com a fórmula, segundo a qual o absoluto deve ser pensado como sujeito<sup>24</sup>. Assim, é o próprio paradigma epistemológico que exige uma reformulação do problema da verdade exprimida nas proposições filosóficas.

O facto de o sujeito da «raciocinação» ler a proposição filosófica segundo o paradigma da predicação explica, em parte, o carácter incompreensível das obras filosóficas de que este faz a experiência. Todavia, através do tema da experiência da incompreensibilidade das obras filosóficas, Hegel vai elaborar também uma crítica a uma certa exposição filosófica que recorre à linguagem da representação para exprimir um conteúdo filosófico e que não é, por esse motivo, «plástica».

## A crítica da exposição filosófica

A questão que se coloca é a de saber em que é que consiste então exactamente a experiência da incompreensibilidade das obras filosóficas. Ela é descrita da maneira seguinte por Hegel:

---

<sup>21</sup> PhG, p. 45. (FE, p. 66: «Enquanto o conceito é o próprio si mesmo do objecto, que se apresenta como o seu *devoir*, o si mesmo não é um sujeito em repouso que, imóvel, suporta os acidentes, mas é o conceito que se move e que retoma em si as suas determinações. Neste movimento, aquele sujeito em repouso afunda-se; entra nas diferenças e no conteúdo, e constitui antes a determinidade, quer dizer, o conteúdo diferenciado e o seu movimento, em vez de permanecer frente a ele. O terreno firme que o raciocinar arguente tem no sujeito em repouso vacila, portanto, e só este mesmo movimento se converte no objecto»).

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 46. (FE, p. 67).

<sup>23</sup> *Ib.*, p. 49. (FE, p. 69).

<sup>24</sup> *Ib.*, p. 48: «Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; [...]» (FE, p. 68: «A proposição deve exprimir o que o verdadeiro é, mas ele essencialmente é sujeito;»).

«Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Akzidenzen oder Prädikaten fortzulaufen, und mit recht, weil sienich mehr als prädikate und akzdenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, es so vorzustellen, einen Gegenstoß. Vom Subjekt anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiemit aufgehoben; und indem so das, was Prädikat zu sein scheint, zur ganzen und selbstständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehalten.»<sup>25</sup>.

Nesta passagem, a experiência do carácter incompreensível da proposição é designada através da palavra alemã de «*Gegenstoß*», que implica, neste contexto, que algo contradiz a maneira da consciência de abordar a proposição. De facto, a forma dual da proposição suscita uma determinada expectativa da consciência relativamente ao que é exprimido pela proposição. A consciência espera que a proposição exprima uma diferença entre os seus dois membros, sujeito e predicado. Ora, a proposição especulativa exprime uma identidade.

De acordo com o paradigma da proposição comum, o sujeito da raciocinação espera encontrar um predicado na proposição, cujo critério de atribuição reside no sujeito do saber. Ele espera, desta maneira, poder voltar a si mesmo a partir do predicado. Todavia, no caso da proposição especulativa, o predicado constitui a própria substância do sujeito. É por essa razão que a raciocinação experiencia um “choque em retorno” (*Gegenstoß*), um “bloqueamento” ou “travagem interior” (*innerliche Hemmung*)<sup>26</sup>. Neste caso, o sujeito da raciocinação não compreende qual é o critério de determinação da relação entre o sujeito e o predicado e faz a experiência de uma dissolução do sujeito da proposição enquanto «base fixa» e de uma contradição entre a forma dual da proposição e o conteúdo exprimido de uma identidade.

Contudo, segundo Hegel, a experiência da incompreensibilidade realizada pela consciência não se deve apenas ao facto de esta última se encontrar ligada à estrutura dual da proposição e ao paradigma da substancialidade, mas o carácter incompreensível da proposição pode também ser favorecido por um certo defeito da própria exposição filosófica. Este defeito consiste no facto de o filósofo não exprimir completamente o movimento de identificação do sujeito e do predicado na linguagem, ou seja, não expor o movimento do conceito na sua totalidade, o que significa que ele não fornece a prova (*Beweis*). Neste contexto, a exposição filosófica favorece a leitura da proposição especulativa segundo o modelo da proposição comum<sup>27</sup>. Hegel afirma deste modo:

---

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 45. (FE, p. 66: «O pensar representativo, porque a sua natureza é seguir os acidentes ou predicados e, com razão, ultrapassá-los, porque não são mais do que acidentes e predicados, é travado no seu avançar quando aquilo que na proposição tem a forma de um predicado é a própria substância. Ele sofre, para representá-lo assim, um ricochete. Começando a partir do sujeito, como se este permanecesse como base, ao ser o predicado antes a substância, encontra o sujeito convertido no predicado e, por conseguinte, superado; e, assim, o que parece ser predicado tornou-se uma massa total e independente, e o pensar não pode vaguear livremente, mas é sustido por este peso.»). Em vez de traduzir a palavra alemã «*Gegenstoß*» por «ricochete», proponho uma tradução mais literal através da expressão «choque em retorno».

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 48. (FE, p. 68).

<sup>27</sup> De facto, a questão do carácter incompreensível dos textos filosóficos implica, no prefácio da FE, uma dupla crítica: por um lado uma crítica à própria consciência, por outro lado uma crítica à exposição

«In der Tat hat auch das nicht spekulative Denken sein Recht, das gültig aber in der Weise des spekulativen Satzes nicht beachtet ist. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf unmittelbare Weise geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung [sein], sondern dies Zurückgehen des Begriffs in sich muß dargestellt sein. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das wirkliche Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung.»<sup>28</sup>.

Neste contexto, a raciocinação revela uma contradição interna, existente no próprio discurso filosófico, entre aquilo que este discurso quer ou intenta dizer (*meint*) e o que ele de facto diz (*sagt*). O que o filósofo quer exprimir é a unidade do conceito que implica uma mediação, mas ele apenas enuncia a identidade como algo de imediato. De facto, a contradição da proposição especulativa consiste em querer exprimir um conteúdo filosófico, que necessita de uma mediação, através de uma única proposição que, devido à sua unilateralidade, não é apta a exprimir a mediação. Para resolver esta contradição, o filósofo que tenta exprimir o conteúdo filosófico ou a verdade numa única proposição recorre à linguagem da representação em vez de expor o conceito.

De facto, segundo Hegel, as contradições da proposição especulativa encontram-se ligadas à linguagem que é utilizada para exprimir o conteúdo filosófico. Como o sujeito filosófico *quer* expressar ou *antecipa* o movimento necessário de determinação recíproca do sujeito e do predicado<sup>29</sup> sem o exprimir, o filósofo vai recorrer a um «nome» em vez de utilizar um «conceito» para designar o sujeito da proposição. Por exemplo, em proposições como «Deus é o Eterno» (*Gott ist das Ewige*), a palavra «Deus» não é um conceito como «Absoluto» e é apenas o predicado «Eterno» que fornece um significado a este nome. «Deus», enquanto sujeito da proposição, é um sujeito *imóvel*, fixo, que não determina o predicado. O facto de o filósofo dizer «Deus» implica que este intenta exprimir a verdade como sujeito, ou seja, como algo que implica um movimento de

---

filosófica. Parece-me que a questão da incompreensibilidade da filosofia na *Enciclopédia das Ciências filosóficas* é apenas abordada do ponto de vista da insuficiência da consciência. Hegel atribui assim a incompreensibilidade das obras filosóficas, por um lado, à falta de hábito (*Ungewohntheit*) a pensar de maneira abstracta e, por outro lado, à impaciência (*Ungeduld*) da consciência por ver o pensamento exposto na forma da representação. Cf. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Suhrkamp-Werke 8, §3, p. 44.

<sup>28</sup> PhG, p. 47-48. (FE, p. 68: «Na realidade, o pensar não especulativo também tem o seu direito, que é válido, mas a que não se atende no modo da proposição especulativa. Que a forma da proposição seja superada, não deve acontecer só de uma maneira *imediate*, por intermédio do simples conteúdo da proposição. Mas este movimento oposto deve expressar-se; ele não deve ser unicamente aquela travagem interior, mas este retornar do conceito em si tem de ser *apresentado*. Este movimento, que constitui aquilo que outrora a demonstração devia efectuar, é o movimento dialéctico da própria proposição. Só ele é o especulativo *efectivo*, e só a sua expressão é a apresentação especulativa.»).

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 17: «Das Bedürfnis, das Absolute als Subjekt vorzustellen, bediente sich der Sätze: *Gott ist das Ewige*, oder die moralische Weltordnung oder die Liebe u.s.f. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt.» (FE, p. 47: «A necessidade de representar o absoluto como *sujeito* serviu-se das proposições: *Deus é o eterno*, ou a ordem moral do mundo, ou o amor, e assim por diante. Em tais proposições o verdadeiro está só posto directamente como sujeito, mas não se apresenta como o movimento do reflectir-se em si mesmo.»).

auto-reflexão e de autodeterminação. Contudo, na palavra «Deus», essa ideia encontra-se apenas representada, pois não há nenhuma necessidade de considerar que Deus é o Eterno, o que significa que a necessidade exprimida é determinada apenas pelo sujeito do saber. A unilateralidade da proposição encontra-se ligada a este recurso à linguagem da representação, na medida em que o conceito enquanto sujeito não se deixa exprimir cabalmente numa única proposição<sup>30</sup>.

Antes de considerar o problema colocado pela proposição especulativa, Hegel critica no prefácio a ideia de que uma única proposição possa ser o “lugar” da verdade<sup>31</sup>. Através desta crítica, Hegel parece sobretudo visar a chamada «filosofia da identidade» de Schelling, que, ao pretender exprimir uma verdade relativamente ao absoluto numa proposição que enuncia o absoluto como identidade do sujeito e do objecto, necessita de recorrer à subjectividade do próprio filósofo, ou seja, a uma «intuição interior» (*innres Anschauen*) ou «intuição intelectual» que seja capaz de fornecer uma compreensão do significado da proposição.

Enquanto Schelling exprime, por vezes, uma certa desconfiança em relação à possibilidade da linguagem exprimir de forma adequada o conteúdo filosófico, Hegel considera, ao contrário, que as contradições da proposição filosófica não se prendem com o facto de a linguagem não poder exprimir o conteúdo filosófico, mas devem-se ao facto de, na proposição especulativa, não haver linguagem suficiente<sup>32</sup>. A solução do problema da exposição do conteúdo filosófico é, deste modo, o recurso a uma unidade mais ampla do discurso, onde o próprio movimento de identificação da cópula pode ser cabalmente exprimido. Hegel opõe no prefácio da FE o modelo unilateral da proposição única à “prova dialéctica”, que pode ser interpretada como correspondendo ao silogismo hegeliano<sup>33</sup>.

Para ilustrar a ideia de um movimento (que é um movimento de determinação) integrado na própria linguagem e que produz a «demonstração dialéctica», Hegel recorre a uma comparação com o ritmo<sup>34</sup>:

---

<sup>30</sup> Estas análises de Hegel no prefácio reproduzem a dialéctica entre *gemeint* e *gesagt* do primeiro capítulo da FE.

<sup>31</sup> PhG, p. 30: «Der Dogmatismus der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nicht anderes, als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat oder auch unmittelbar gewußt wird, bestehe» (FE, p. 55: «O *dogmatismo* do modo de pensar no saber e no estudo da filosofia não é outra coisa senão a opinião de que o verdadeiro consiste numa proposição, que é um resultado fixo, ou também, que se sabe imediatamente.»).

<sup>32</sup> Deste modo, a crítica hegeliana visa também o tema do inefável (*das Unsagbare*), que Hegel abordará de novo no primeiro capítulo da FE. O inefável é exactamente aquilo que não é exprimido na linguagem, mas que constitui uma “opinião” ou “intenção” (*die bloße Meinung*). O carácter plástico da exposição filosófica exclui a ideia de algo de inefável, na medida em que todo o conteúdo filosófico adquire uma forma na linguagem.

<sup>33</sup> PhG, p. 48: «Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Teilen oder Elementen habe; [...]» (FE, p. 68: «Sobre isto pode-se recordar que o movimento dialéctico tem igualmente proposições como suas partes ou elementos; [...]»).

<sup>34</sup> A comparação entre a exposição filosófica e o ritmo deu azo a várias interpretações. Alguns comentadores vêem aqui uma referência à música. Cf. por exemplo G. Wohlfahrt, *Der spekulative Satz*, Berlin, 1981, p. 198-298. Por sua vez, Werner Marx, *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt, 1967, p. 16, nota 10 considera que a comparação se refere mais à prosódia que propriamente à música.

«Dieser Konflikt der Form eines Satzes überhaupt, und der sie zerstörende Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rythmus zwischen dem Metrum und dem Akzente statt findet. Der Rythmus resultiert aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beider. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjektes und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes ist die Erscheinung des bestimmten Sinnes oder der Akzent, der seine Erfüllung unterscheidet; daß aber das Prädikat die Substanz ausdrückt, und das Subjekt selbst ins Allgemeine fällt, ist die Einheit, worin jener Akzent verklingt.»<sup>35</sup>.

Através da comparação com o ritmo, Hegel pretende fornecer uma imagem daquilo que deve ser a relação entre a diferença dos termos na proposição e a unidade que é exprimida ao nível do conteúdo da proposição. A unidade enquanto negação da diferença deve assim ser enunciada (*ausgesprochen*) ou exposta (*dargestellt*)<sup>36</sup>, ou seja, a filosofia deve fornecer a demonstração filosófica (*der philosophische Beweis*), que é o movimento de diferenciação interno do conceito.

## Conclusão

O termo «plástico» no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* reenvia assim para um problema epistemológico num duplo sentido: 1) «plástico» significa «objectivo», distinguindo-se de «subjectivo». Enquanto que, no paradigma da raciocinação, é o sujeito do saber que estabelece a ligação entre o sujeito e o predicado da proposição (ou seja, o «x» do juízo encontra-se no próprio sujeito do conhecimento), a exposição plástica da filosofia implica que o «x» se encontra no próprio discurso filosófico, na medida em que este exprime a determinação do conceito a partir do próprio conceito; 2) «plástico» significa «dar forma» ou «adquirir forma» e, na medida em que o termo qualifica a exposição filosófica, ele opõe-se à «linguagem da representação» que não exprime cabalmente o conteúdo filosófico do conceito. A linguagem do conceito não é uma linguagem que mostra (*zeigt*) ou indica, mas deve ser uma linguagem que demonstra (*beweist*). Neste contexto, o termo «plástico», implica que o conteúdo é exprimido na linguagem e não é apenas objecto de uma intenção do sujeito que formula a proposição.

---

<sup>35</sup> PhG, p. 46.(FE, p. 67: «Este conflito da forma de uma proposição em geral e da unidade do conceito que a destrói é semelhante ao conflito no ritmo entre o metro e o acento. O ritmo resulta do balanço e da unificação de ambos. Assim também na proposição filosófica a identidade do sujeito e do predicado não deve anular a diferença destes, que a forma da proposição exprime, mas a sua unidade deve surgir como uma harmonia. A forma da proposição é a aparição do sentido determinado ou é o acento que distingue o seu cumprimento; mas que o predicado exprima a substância, e que o próprio sujeito caia no universal, é a *unidade* em que aquele acento se extingue.»). Convém aqui notar que Hegel afirma no prefácio da FE que a necessidade lógica constitui aquilo que releva da razão (*das Vernünftige*) e que o ritmo da totalidade orgânica é propriamente o especulativo. A ideia de ritmo encontra-se ligada à noção de movimento do conceito e, consequentemente, refere-se às etapas que marcam a determinação do conceito. Essas considerações vão no sentido da interpretação de «plástico» como «objectivamente necessário».

<sup>36</sup> *Ib.*, p. 48. (FE, p. 68).

A ideia de uma prova ou validação do discurso filosófico a partir de um conteúdo não tautológico do conceito fornece uma resposta ao problema colocado por Kant relativamente à possibilidade de uma metafísica. A cópula «é» do juízo é determinada pelo próprio conceito sem que o juízo seja puramente formal<sup>37</sup>. Todavia, a resposta de Hegel à questão da possibilidade da metafísica implica uma posição ontológica: o conceito não é apenas uma categoria do entendimento humano (como é o caso na filosofia kantiana), mas constitui as coisas elas mesmas. A questão será então de saber em que medida a posição ontológica que se encontra no horizonte da reflexão metodológica de Hegel pode fornecer uma justificação dela mesma.

---

<sup>37</sup> Hegel afirma numa adição ao §238 da *Ciência da Lógica* na *Enciclopédia* que o método filosófico é ao mesmo tempo analítico e sintético.



(Página deixada propositadamente em branco)

Série  
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

2009

