

O Fragmento 22 dos *Jenaer Sytementwürfe* (1803/1804): apresentação e tradução

Erick C. de Lima¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar o fragmento 22 dos Esboços de Sistema de Jena, escritos por Hegel entre 1803 e 1804. Este extenso fragmento conclui a filosofia do espírito nos referidos esboços. Primeiramente, a intenção é contextualizar o fragmento, tanto com respeito aos escritos anteriores e posteriores de Hegel sobre eticidade, quanto em relação ao próprio encadeamento dos fragmentos precedentes. Para isso, tomou-se como ponto de partida desta contextualização a célebre tese de uma sistemática peculiar, segundo a qual o conceito hegeliano de espírito se constituiria pela dialética não reducionista de consciência teórica e prática, esta compreendida como defrontação da consciência singular tanto ao mundo quanto às outras consciências. Em seguida, procura-se mostrar como Hegel pretende, na verdade, articular esta sistemática peculiar em uma gênese intersubjetiva dos nexos comunitários. A partir desta breve contextualização, apresenta-se, a seguir, uma tradução para o português do mencionado fragmento.

Palavras-chave: Consciência, Reconhecimento, Espírito, Eticidade, G. W. F. Hegel

Abstract: This paper aims at presenting fragment 22 of Hegel's Jena project of system, written between 1803 and 1804. This extensive fragment concludes the part of the project dedicated to the philosophy of spirit. The first task is to contextualize the fragment, not only in relation to Hegel's earlier and later writings on ethical life, but also within the ensemble of fragments. To begin with I discuss the well-known thesis of a peculiar systematic structure, according to which Hegel's conception of spirit would be constituted by a non-reductionist dialectic of theoretical and practical consciousness, the later comprehended not only as opposition of the singular consciousness to the world, but also as its formative process through the relationship with other individuals. Then I argue that Hegel intends, in fact, to articulate this peculiar systematic structure in a intersubjective development of community ties. Finally, I propose a translation of the fragment 22 into portuguese.

Keywords: Consciousness, Recognition, Spirit, Ethical Life, G. W. F. Hegel

Contextualização do Fragmento 22

1. A tese de uma sistemática peculiar

O fragmento 22 é o último dos fragmentos reunidos por H. Kimmerle e K. Düsing sob o título *Jenaer Systementwürfe I – Das System der Spekulativen Philosophie – Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes*, compilação dos fragmentos oriundos dos manuscritos utilizados por Hegel para a preparação de suas aulas entre 1803 e 1804. Tal reunião consiste em uma edição crítica daquela obra editada anteriormente por G. Lasson, com o título *Jenenser Realphilosophie I*, pelo qual se tornou conhecida na *Hegel-Forschung* (ver HEGEL, 1986).

1. Doutor em Filosofia pela Unicamp e pesquisador colaborador da mesma Universidade. Submetido em 15 de fevereiro de 2008 e aprovado para publicação em 3 de maio de 2008.

Tais textos se tornaram mais debatidos na década de 1970, ao terem sido retomados mais intensamente no âmbito da pesquisa especializada (principalmente por L. Siep e H. Kimmerle), em parte graças ao ensejo criado pela reivindicação de sua sistemática peculiar, proposta por Habermas, a fim de renovar a teoria crítica e o materialismo histórico. A postura teórica de Habermas, além de delimitar as intuições embrionárias de sua teoria da ação comunicativa, acentuou a impressão de que Hegel tenha, com seu comprometimento sistemático da maturidade, abandonado intuições de vasto alcance, presentes nos textos de Jena.

A respeito principalmente das “potências” constitutivas do espírito no esboço de 1803/1804 (fragmentos 19 a 22), Habermas sustenta que Hegel “pôs como fundamento para o processo de formação do espírito uma sistemática peculiar, que fora depois renunciada.” (HABERMAS, 1974, pp. 786/787) Para Habermas, a diferença fundamental em relação à sistemática definitiva da filosofia hegeliana do espírito está em que, nos *Jenaer Sytementwürfe*, “não é o espírito no movimento absoluto de reflexão de si mesmo, que se manifesta, dentre outros, também na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas antes a conexão dialética de simbolização lingüística, trabalho e interação que determina o conceito de espírito”(HABERMAS, 1974, p. 786).

É justamente esta conexão dialética entre o trabalho, o reconhecimento e a mediação lingüística que Habermas acredita ter sido perdida no desenvolvimento subsequente do sistema, com a substituição da mesma pelo processo de formação auto-reflexiva de um espírito “solitário”, o qual recobra, tanto nas instituições político-jurídicas e sociais, quanto na arte, na religião e na filosofia, apenas os elementos de sua auto-produção. Paradoxalmente, entretanto, Habermas entende que é a relação do espírito a seu outro, plasmada segundo o modelo do reconhecimento de si mesmo, isto é, a transformação da relação ética em célula do sistema, que representa o estopim desta reviravolta (HABERMAS, 1974, p. 787).

A postura interpretativa de Habermas foi, como mencionado, extremamente influenciada pela intenção de revisar o materialismo histórico de Marx – e sua tendência à “absolutização” do processo de reprodução material como elemento sócio-explicativo determinante – através do resgate da “alternativa” hegeliana de aglutinar à “potência do instrumento e do trabalho”, ao agir instrumental, o valor próprio das relações intersubjetivas e da mediação lingüística como elementos irreduzíveis do espírito e, por conseguinte, momentos imprescindíveis para a formação de identidade estável do eu, para a integração social e para a reprodução cultural². Apesar das inü-

2. Abstraindo da plausibilidade da leitura de Habermas em seu projeto de renovação do marxismo, no que tange a Hegel, pode-se dizer que, em primeiro lugar, é extremamente difícil considerar, com base nos *Systementwürfe* 1803/1804, linguagem, trabalho e interação como momentos de formação do espírito independentes uns dos outros (SCHNÄDELBACH, 2000, p. 157). Entretanto, o fato de que Habermas tenha se aproveitado de uma intuição a partir de sua leitura de Hegel não constitui, por si só, objeção contra sua compreensão do próprio Hegel, e muito menos contra seu projeto intelectual amplamente baseado nesta intuição. Para uma relativização da interpretação de Habermas no contexto da recente *Hegel-Forschung*, (ver WILDT,

meras críticas³, suscitadas por sua tentativa primeva de oferecer, com base em uma suposta irreducibilidade, colhida nos *Systementwürfe* 1803/1804 de Hegel, de trabalho e interação, de agir instrumental e agir comunicacional, uma renovação da teoria social de Marx⁴ – críticas dirigidas tanto no âmbito da *Hegel-Forschung*, quanto pelos marxianos –, Habermas voltou recentemente ao tema tão significativo para o direcionamento de seu projeto filosófico (HABERMAS, 1999, p. 199).

No contexto da sistematização não reducionista das potências, supostamente abandonada, o fragmento 22 se apresenta como leitura estratégica. O referido fragmento conclui a parte dos esboços referentes à filosofia do espírito, agrupando temas que, na sistemática definitiva, pertencem ao “Espírito Subjetivo”, como o reconhecimento intersubjetivo das consciências singulares e ainda um interessante tratamento dado ao problema da linguagem que, ao contrário do que se encontra no posterior desenvolvimento do “Espírito Teórico” na *Enciclopédia*, sublinha a conexão lingüística entre a razão teórica e os nexos societários formativos da consciência; mas também temas que serão desenvolvidos na filosofia do “Espírito Objetivo”, como a noção de substância ética, uma incipiente teoria da propriedade e do conceito jurídico de pessoa, e também pormenores da organização econômico-jurídica e produtiva da sociedade, os quais antecipam a posterior teoria da sociedade civil e seu sistema de dependência omnilateral na satisfação das carências.

Para além de uma sistematização não reducionista – a qual talvez pudesse, ao contrário do que sustenta Habermas, ser problematizada – das potências que formam o “espírito teórico” no fragmento 19 (linguagem e memória), o “espírito prático” no fragmento 20 (trabalho e instrumento) e a interação no fragmento 21 (família), o encadeamento da eticidade absoluta, no fragmento 22, possui extrema importância ao explicitar, a partir do conceito de reconhecimento, a gênese intersubjetiva da comunidade e da autoconsciência universal. Portanto, a despeito de uma sistematização não

1983, p. 326-333)

3. Para uma apreciação da crítica a Habermas a partir dos estudiosos de Marx, veja-se, SCHMIED-KOWARZIK, 1981. Entretanto, a crítica mais virulenta à posição habermasiana vem do lado dos “hegelianos”. Wildt concorda, de maneira geral, com a tese de Habermas de que a sistemática definitiva da filosofia hegeliana é marcada pela redução dos *media* do esboço de 1803/1804 a um denominador comum: a forma lógica da auto-reflexão (ver WILDT, 1983, 326; HABERMAS, 1974, pp. 807-809). Wildt também endossa a tese habermasiana de que o caráter irreduzível dos *media* não tem somente um sentido estrutural, mas também um papel dinamizador do desenvolvimento. A crítica de Wildt diz respeito, sobretudo, à relação entre os *media* concebida por Habermas no âmbito da conexão estrutural ou pré-societária dos mesmos. Habermas permanece, segundo Wildt, apenas no âmbito impreciso da questão acerca da mediação entre sujeito e objeto, passando ao largo da questão para ele fundamental: a possibilidade da identidade do eu estar vinculada à conexão entre linguagem, trabalho e reconhecimento.

4. A tese da independência de trabalho e interação, enquanto formas de socialização humana não redutíveis uma à outra, implica em que as relações de produção e a superestrutura institucional e cultural da sociedade não podem ser apenas reconduzidas a um determinismo ferrenho por parte do trabalho e das forças produtivas. No horizonte da teoria social da “Escola de Frankfurt”, a derivação de todas as formas de opressão a partir da lógica da dominação da natureza por uma razão instrumentalizada seria um programa crítico insuficiente, pois a interação teria de integrar o quadro geral de onde poderia provir a racionalização social.

reducionista entre consciência teórica, consciência prática e interação, fato é que Hegel propõe uma articulação destas esferas na gênese intersubjetiva do nexos comunitário. Na filosofia do espírito de Jena, Hegel tornou o modelo de interação social, assimilado a partir de Fichte (LIMA, 2006, p. 67s), a base para sua teoria social e política, fundamento para a constituição processual de seu conceito de *Volksgeist*.

Na verdade, o fato de que as diversas instituições e práticas sociais modernas apareçam aí em uma conexão muito mais viva do que aquela que se deixa ver na *Filosofia do Direito*, isto é, de que a estrutura social, formativa, econômica e política da comunidade sejam engendradas no processo pelo qual os indivíduos se socializam, é não uma fonte de enorme confusão, mas parte inconteste da riqueza deste material não publicado por Hegel. Talvez seja possível, no futuro, esperar por propostas de leitura que estreitem a cooperação entre os pólos da produção hegeliana.

A originalidade comumente atribuída à teoria jenense da eticidade gravita em torno de dois temas relacionados: por um lado, a compreensão da intersubjetividade, desenvolvida como parte integrante de sua filosofia social pela via do conceito de reconhecimento; por outro lado, o tratamento coeso daquilo que, nas *Grundlinien*, teria sido separado em direito abstrato, moral e eticidade, de maneira que sua conexão interna e interdependência, mais visível em Jena, teria sido perdida e apenas a impressão de uma sobreposição de esferas independentes teria restado. Na esteira da inovadora interpretação fornecida por Ludwig Siep⁵, para o qual o conceito jenense de reconhecimento conecta ética, política, a moral e direito, propiciando, pela superação da distinção entre filosofia política clássica e moderna, uma renovação da filosofia prática, também Roth interpreta, mais recentemente, a sistemática definitiva da filosofia hegeliana como desvirtuamento desta integração⁶.

5. A reflexão de Ludwig Siep é o marco que permite superar a predominância da influente interpretação feita por Kojève do conceito hegeliano de reconhecimento como centrado na relação entre senhor e escravo (KOJÈVE, 1947). Siep vê a importância do reconhecimento para a filosofia prática de Hegel na capacidade de permitir uma renovação da filosofia prática tradicional em bases pós-modernas, pós-liberais e intersubjetivas. Desta maneira, Hegel superaria o quadro conceitual individualista do direito natural moderno, inadequado a uma plena compreensão da liberdade individual em sua necessária mediação intersubjetiva e em sua significação plenamente positiva. Esta superação teria, de acordo com Siep, o resultado de fornecer uma reconciliação entre a tradição aristotélica e a filosofia transcendental (SIEP, 1976).

6. Hegel teria chegado a uma teoria da sociedade civil e do estado que, calcada no conceito de reconhecimento, abrangia aspectos jurídico-morais e salientava os momentos conectivos das esferas político-social e jurídico-moral, ao passo que a sistemática definitiva da filosofia do espírito objetivo, tornaria, graças ao obscurecimento do elemento intersubjetivo, os temas de filosofia prática aparentemente independentes uns dos outros (ROTH, 2001, p. 18-19). Especialmente confuso se torna, para Roth, o modo como as diversas esferas do espírito objetivo se relacionam umas às outras, principalmente como direito abstrato e moral devam ser compreendidos enquanto momentos não-éticos ou pré-éticos a serem "suspensos" na eticidade e conservados nela. Mas Roth critica a visão, defendida por Theunissen, dos capítulos iniciais das *Grundlinien* apenas como "preâmbulo desconstrutivista" do panorama teórico jurídico-moral pré-hegeliano (THEUNISSEN, 1982): neste caso, não se compreende como Hegel espera que os elementos positivos desenvolvidos neste capítulo possam ser conservados na eticidade e como nexos que lhe são constitutivos.

2. Eticidade e formação da consciência

Os textos não publicados de Jena vinculam, de fato, a realização social do espírito à socialização ativa dos indivíduos, os quais, ao reconstituírem a partir de sua individualização uma unidade político-estatal, engendram as normas, práticas e instituições que dão corpo à autoconsciência universal e ao espírito do povo. O procedimento hegeliano nestes textos se caracteriza, sobretudo, pela gênese das relações concretas, costumes e normas que mediatizam a vida social a partir do intercâmbio social dos indivíduos; ao passo que as *Grundlinien* perseguiriam o processo de efetivação do espírito de uma maneira destacada da práxis social, isto é, como sucessão de figuras derivadas exclusivamente da “lógica” do desenvolvimento imanente do espírito universal, compreendido de maneira solitária, de forma que o agir e querer dos indivíduos nada mais constitui do que um pressuposto⁷. Em face da filosofia de Jena, a submissão da eticidade ao movimento de auto-reflexão de um *einsamer Geist* acarreta uma perda de conexão entre as esferas que possa convencer sem a pressuposição da estrutura lógico-especulativa do conceito tardio de espírito.

Entretanto, em face tanto das obras posteriores – como *Fenomenologia*, *Enciclopédia e Filosofia do Direito* –, quanto das produções anteriores de Hegel sobre ética e política – como o *Naturrechtsaufsatz* e o *System der Sittlichkeit* –, a peculiaridade fundamental dos fragmentos que integram os esboços de sistema de 1803/04 é uma íntima relação entre o desenvolvimento conceitual da eticidade e a teoria da consciência, a tal ponto que a gênese da eticidade absoluta nestes fragmentos pode ser compreendida como uma teoria da formação prático-cognitiva da consciência individual⁸.

7. Esta interpretação é amplamente apoiada no estudo introdutório feito por Marcos Müller, no qual examina a tese desenvolvida por Theunissen acerca do escamoteamento do momento intersubjetivo na exposição das *Grundlinien* (veja-se, M. L. MÜLLER, Apresentação: Um roteiro de leitura da Introdução [à Filosofia do Direito]. In: G. W. F. HEGEL, *Introdução à Filosofia do Direito*, Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução, nº 10, IFCH/UNICAMP, 2005, p. 19-23). Contudo, para Müller, há em Hegel uma direcionamento peculiar do “estatuto supra-individual” do “conceito positivo de direito”. No §29, há uma contraposição entre o “conceito positivo de direito”, vinculado à sua “base substancial supra-individual”, que reúne as condições comunitárias da realização da liberdade de todos; e a concepção formalista do direito, que se refere à multiplicidade atomista das vontades individuais em mútua coerção. À “base substancial” se pode relacionar a figura da universalidade imanente às vontades singulares enquanto núcleo normativo de uma “sociabilidade positiva”, um paradigma não limitativo de intersubjetividade, o qual se relaciona com a “sociabilidade negativa” como compaginação de relações não limitativas pelas quais a mútua coerção recebe seu sentido social.

8. Neste ponto se encontram não somente os elementos mais gerais de nosso desacordo em relação à interpretação de Honneth, baseada em seu conceito aristotelizante de individualização, como também de nossa maior aproximação à interpretação defendida por Habermas (1999). Habermas parece não partilhar da posição de Honneth de que os esboços de sistema de Jena, embora continuem a manter a força de seu viés socializador, sacrifiquem seu nexu individualizante com a adesão à teoria da consciência e o conseqüente afastamento em relação ao ponto de partida aristotélico do *System der Sittlichkeit* (HABERMAS, 1999), segundo o qual a progressiva intensificação dos laços sócio-integradores possui, como contrapartida, um processo de individualização e sofisticação da relação a si graças à prévia imersão do indivíduo no estofo originário de relações comunicacionais, que caracteriza a eticidade natural (HONNETH, 1992, 42 e seg). Para Honneth, Hegel teria compensado sua adesão à teoria da consciência com uma renúncia ao intersubjetivismo em sentido forte que residia no recurso ao ponto de partida

Tal interpretação pode ser corroborada a partir de uma consideração do percurso dos fragmentos 15 a 22, dedicados à filosofia do espírito. A introdução da conexão entre eticidade e teoria da consciência os diferencia não somente dos escritos anteriores, mas também das obras de maturidade, na medida em que a forma definitiva da filosofia do espírito se caracteriza pela rígida separação entre espírito subjetivo e objetivo.

A adoção da teoria da consciência como diretriz da filosofia do espírito conduz à não pressuposição da eticidade absoluta, como ocorre antes de 1803 (WILDT, 1983, p. 325). A universalidade da consciência é de tal forma inscrita em sua essência de “ser o contrário imediato de si mesma” que o procedimento como um todo ganha o contorno de uma argumentação “reconstrutiva” guiada pelo pleno desdobramento da essência da consciência. Neste contexto, cabe ao fragmento 22 descrever a gênese intersubjetiva desta universalidade.

O *System der Sittlichkeit* se apresenta como a primeira tematização do desenvolvimento conceitual da eticidade (LIMA, 2007, p. 36s). Entretanto, tal opúsculo ainda não evidencia o vínculo entre a gênese intersubjetiva da eticidade, fundada no conceito de reconhecimento, e a teoria da consciência, que caracteriza o fragmento 22. A partir dos primeiros escritos de Jena, notadamente o *Naturrechtsaufsatz* e a *Differenzschrift*, é sugerida, a partir da noção de um *Einssein* entre universal e singular, a necessidade de uma compreensão da realização institucional gradual da liberdade individual e, por conseguinte, a idéia de um vínculo entre a formação de instituições e a progressiva aquisição, por parte do indivíduo, de uma auto-compreensão correspondente a níveis desta realização comunitária de sua liberdade (HONNETH, 1992, p. 27).

No *System der Sittlichkeit*, primeiro esboço do que Hegel entende como uma teoria do desenvolvimento da eticidade, embora o singular, no elemento societário pré-político de seu defrontamento com a natureza como ambiente da satisfação de suas carências mediante o trabalho, seja posto como ponto de partida da “reconstrução” (HEGEL, 2002, p. 5) da eticidade comunitária, Hegel faz uso da pressuposição da eticidade enquanto povo (HEGEL, 2002, pp. 3 e 50). Os fragmentos 15 a 22 dos *Jenaer Systementwürfe* seguem, na medida em que fundamentam a “reconstrução” da comunidade ética sobre uma teoria da consciência, a tendência de romper com esta pressuposição. Pode-se interpretar esta tendência, que se aprofunda em Jena, como o afastamento gradual em relação ao modelo clássico de eticidade e maior reaproximação com as teorias modernas do direito natural e a moral da autonomia (RIEDEL, 1969), as quais tornam a consciência condição incontornável da realização plena da liberdade. Do ponto de vista de uma teoria do desenvolvimento da eticidade, Hegel tende gradualmente à percepção de que o projeto de mediação entre a liberdade moderna e a filosofia política clássica depende de um processo de auto-efetivação da consciência no quadro institucional da consciência universal e que não seja,

“teórico-comunicativo” aristotélico (HONNETH, 1992, 90s.)

portanto, simplesmente um pressuposto exterior à consciência.

A partir dos esboços escritos em 1803/04, Hegel começa a se afastar da orientação schelliniana de uma concepção de eticidade direcionada pelo conceito de natureza, orientação à qual se conecta também seu aristotelismo da primeira fase em Jena (DÜSING, 1994), e que marca o *Naturrechtsaufsatz* e o *System der Sittlichkeit*. Neste sentido, a filosofia prática passa a integrar aquela parte do sistema que constrói o retorno do absoluto enquanto espírito a partir de sua exteriorização na natureza. Com esta prefiguração da apresentação enciclopédica, mas operando ainda com uma vinculação muito íntima entre eticidade e formação da consciência, a filosofia do espírito de 1803/04 se incumba de construir o desenvolvimento pelo qual a consciência empírica se desdobra em consciência absoluta.

Assim, ainda que Hegel flertasse, antes de 1803, com o princípio fundamental a ser operacionalizado na teoria da consciência – a inteligência, cuja essência é, enquanto conceito absoluto, passar ao contrário imediato de si, somente o alinhamento entre o movimento da consciência e a gênese do espírito ético de uma comunidade suscita a necessidade de um processo pelo qual a consciência individual faça a experiência de como ela, enquanto totalidade para si, suspende a si mesma na identidade com o espírito do povo. Portanto, o vínculo entre consciência, reconhecimento e gênese da eticidade (SIEP, 1979, p. 180) reside na compreensão do reconhecimento como auto-movimento da consciência individual pelo qual ela passa da singularidade à universalidade, vendo a “aspereza” de sua pretensão à totalidade sendo gradativamente suspensa até desembocar na união comunitária com outras consciências singulares. Com isso, o movimento da consciência individual em direção ao espírito ético ganha a feição de um desenvolvimento dotado de uma necessidade interior, inscrito na estrutura da própria consciência individual. Se a essência da consciência é a unidade dialética de si mesma e de seu outro, a consciência que é espírito absoluto – em 1803/04, idêntico ainda ao espírito de um povo – é unidade desdobrada de sujeito e objeto da qual a filosofia do espírito parte enquanto imediata, mas agora como “espírito ético”, auto-conhecimento do espírito, apresentação real da idéia na unidade absoluta de universal e particular.

Na medida em que “faz preceder à filosofia prática, compreendida enquanto filosofia da eticidade, uma derivação de seu objeto no âmbito da teoria da consciência, uma derivação que não é já componente do sistema da eticidade” (SCHNÄDELBACH, 2000, p. 139), Hegel acaba por tornar prescindível a pressuposição do télos do desenvolvimento da eticidade e a conseqüente exterioridade do método de reconstrução deste movimento. Com a diferenciação categórica entre espírito e natureza (KIMMERLE, 1970, p. 260), Hegel formaliza sua peculiaridade frente aos seus predecessores: que o espírito seja qualitativamente diferente da natureza, eis o ponto comum de Hegel com Kant e Fichte; mas que, todavia, o ponto de partida para o desenvolvimento do espírito pressuponha o ambiente de conexões naturais suspensas no conceito de uma consciência efetiva, eis sua ruptura com os

mesmos. É na concepção da consciência como simultaneamente universal e individual que reside a suspensão da cisão fichtiana entre consciência pura e empírica (HABERMAS, 1968, p.789s).

O fio condutor do desenvolvimento do espírito em 1803/1804, marcado justamente pela ligação originária da consciência individual e da auto-consciência universal do espírito ético – ligação originária cujo meio de desdobramento será justamente o “termo médio”, o âmbito comum a ambos, ou como diz Hegel, o “meio” (*Mitte*) entre eles (HEGEL, 1986, p. 219), o reconhecimento –, prefigura-se na definição da consciência como conceito do espírito (HEGEL, 1986, p. 195). Tal definição, empreendida nos fragmentos 15 a 17, estabelece a intuição fundamental de que os “lados” da consciência, *das Bewusstseiende* e *das, dessen es sich bewusst ist*, são imediatamente um e, por isso, constituem a forma da universalidade. Com efeito, o movimento da consciência como espírito é a suspensão da contraposição, do “para si” da infinitude exterior em direção à posição de si neste ser-outro.

Ao contrário do que se dá no *System der Sittlichkeit* e no *Naturrechtsaufsatz*, a unidade ética do povo é tratada aqui como um objeto a ser construído através de um desenvolvimento vinculado à teoria da consciência. “Ele existe como objeto (*Gegenstand*) de sua consciência singular, enquanto um exterior, no qual eles, tal como são nele absolutamente um, desligam-se (*sich abscheiden*) e são para si. É a unidade universal e o meio absoluto (*absolute Mitte*) da mesma, e onde eles estão postos idealmente, enquanto suspensos; e este seu estar-suspensão (*dies ihr Aufgehobensein*) é, ao mesmo tempo, para eles mesmos.” (HEGEL, 1986, p. 188) É esta ligação originária entre espírito e consciência que prepara, enquanto distinção entre determinações subjetivas da individualidade efetiva e a organização ou auto-configuração do espírito, a distinção entre espírito subjetivo e objetivo (SCHNÄDELBACH, 2000, p. 119).

Neste sentido, o movimento que define a filosofia do espírito em 1803/1804 é o movimento pelo qual a consciência vai apreendendo aquilo de que é consciente como sendo ela mesma, tornando-se, ao término do movimento, realidade absoluta da consciência, o contrário do que ela imediatamente é. “Este é o fim, a realidade absoluta da consciência, à qual nós temos de elevar seu conceito. É a totalidade que ela tem enquanto espírito de um povo, o qual é absolutamente a consciência de todos, que eles intuem (*anschauen*) e que contrapõem a si enquanto consciência, mas, do mesmo modo, conhecem imediatamente sua contraposição, sua singularidade como individualidade nele suspensa, ou sua consciência como um absolutamente universal.”(HEGEL, 1986, p. 190) O desenvolvimento do espírito a partir de sua célula – não a “autoconsciência pura”, mas a unidade imediata de universalidade e singularidade –, coincide com o movimento de auto-suspensão da singularidade, processo cuja característica propriamente filosófico-social, o descentramento da perspectiva individualista da singularidade excludente, será realçada pelo reconhecimento. Somente no povo, ao ser suspensa como singular, a atividade consciente adquire existência duradoura, tornan-

do-se universalidade de uma obra comum (HEGEL, 1986, pp. 187/188).

3. Reconhecimento e intersecção das potências

Em íntima relação com o direcionamento fornecido pela teoria da consciência, o movimento do reconhecimento tem seu necessário desencadeamento imediatamente na evolução da consciência segundo as formas assumidas nos media e, de uma maneira remota, na conexão desta evolução com o télos do desenvolvimento da consciência estabelecida na soleira da filosofia do espírito: a consciência universal no espírito de um povo. É no importante fragmento 22 que Hegel estabelece a relação entre os media língua, trabalho e interação com o télos do desenvolvimento da consciência, uma intersecção cujo *medium* é o próprio movimento do reconhecer. Em termos da teoria da consciência e do estágio de sua evolução alcançado pela potência da família, tal movimento consiste em que "cada um ponha⁹ a si mesmo na consciência do outro, suspenda a singularidade do outro, ou seja, cada qual ponha em sua consciência o outro como uma singularidade absoluta da consciência. Isto é o reconhecer recíproco em geral, e nós vemos como este reconhecer simplesmente como tal, como posição (*Setzen*) de si, enquanto uma totalidade singular da consciência, pode existir em uma outra totalidade singular da consciência."(HEGEL, 1986, p. 217)

Com efeito, a grande novidade introduzida por Hegel nos *Systementwürfe* 1803/04 em sua compreensão da luta por reconhecimento em relação ao *System der Sittlichkeit*, diz respeito à revogação de seu desencadeamento na esfera da eticidade natural de família e a fundamentação do mesmo em uma determinação da consciência, a qual, no fragmento 21, chegando na família à totalidade da consciência prática formal, marca o nítido encapsulamento do singular em face da universalidade do povo. Ao contrário do princípio aristotélico no *System der Sittlichkeit*, os esboços de 1803/04 orientam a exposição pela constituição da universalidade ético-jurídica social a partir do conflito dos indivíduos entre si e de suas relações com a natureza, sem recorrer a um estofamento intersubjetivo primário de relações de reconhecimento inseridas na própria natureza humana como algo pressuposto (HONNETH, 1992, p. 49-51): tal estofamento é, pela primeira vez, parte do desenvolvimento da consciência e, como tal, condição da individualização pressuposta pela luta. Questão que deixamos aqui em aberto é a de se há que se entender aqui que Hegel perca, com isso, a possibilidade de desenvolver o processo de reconhecimento tendo como pano de fundo o estofamento originário de uma existência social intersubjetivamente engendrada e que, por conseguinte, abandone o "intersubjetivismo em sentido forte"(HONNETH, 1992, p. 90)¹⁰.

Ao contrário de Hobbes, que fundamenta a necessidade de uma luta potencialmente generalizada por poder na necessidade de todos de dominar tudo (direito a tudo), ou seja, justamente no fato de que toda posse e poder servem, em última instância, para submeter ou lesar o outro; Hegel

9. Originalmente: põe. Modificação do tradutor.

10. Ver nota 7 acima.

preserva a figura desta pretensão de totalidade no quadro de sua compreensão de consciência como o ser-ideal do mundo, mas não admite que a luta possa ter, como em Hobbes, um encaminhamento evasivo que não seja sua necessária radicalização, isto é, que possa se resolver na forma de um pacto de submissão: na própria estrutura formal da consciência de pretender expandir seu caráter de totalidade intensiva sobre tudo já está prefigurada a necessidade incontornável da luta. Como para Hobbes a morte não é uma necessidade – talvez antes o motivo que suscita uma opção pelo subterfúgio (WILDT, 1983, p. 337) –, também a luta não é condição positiva para a superação do estado de natureza. Justamente a transformação da luta em condição positiva de suspensão do estado de natureza é o que caracteriza a radicalização do modelo hobbesiano em Hegel pela sua contextualização no processo de constituição recíproca da subjetividade no modelo transcendental do conceito fichtiano de *Aufforderung* (HONNETH, 1992).¹¹

Seguindo Fichte, Hegel pressupõe que uma “auto-compreensão desenvolvida e consistente”(WILDT, 1983, p. 339) somente é possível pela experiência de um reconhecimento intersubjetivo. Sendo assim, Hegel atribui à consciência singular enquanto totalidade um impulso para o ser-reconhecido, uma vontade de ser reconhecida em suas prerrogativas, direitos, peculiaridades e capacidades. Assim, Hegel potencializa, através do caráter positivo da luta para a superação do estado de mútua impenetrabilidade dos singulares enquanto totalidades, a tese fichtiana de que a relação de mútua aprovação contenha a possibilidade de uma auto-constituição da identidade, que torna significativa a vida conjunta dos indivíduos. Com efeito, em uma nítida mediação da filosofia antiga com a teoria fichtiana da intersubjetividade, Hegel passa a compreender que a consciência singular somente pode alcançar sua realidade mais adequada na conexão cultural intersubjetivamente partilhada que Hegel denomina de *Volksgeist*. Portanto, originariamente, o impulso, contido na vontade singular, para o ser-reconhecido se refere à compreensão de si mesmo como totalidade, compreensão que se deixa mediar pelo conflito com outro na medida em que este pode estorvá-la (WILDT, 1983, pp. 340/341).

Com a referência do processo à aquisição pela consciência singular de sua mais adequada realidade no espírito do povo, Hegel torna evidente que o pleno desenvolvimento da identidade singular se dá somente na tessitura da vida comunitária definida pelo mútuo reconhecimento de direitos e deveres (WILDT, 1983, 340). Como para Hegel a consciência somente tem uma existência genuína como reconhecida, só há vida social sob a pressuposição de um reconhecimento intersubjetivamente partilhado de um tecido normativo comum. Mostrar como uma tal pressuposição reside no próprio movimento da consciência é o sentido primordial da inserção do reconhecimento na filosofia do espírito em Jena. É neste sentido que, para Hegel, a luta perde todo apelo a um raciocínio hipotético e é desprovida, mesmo, de todo significado social efetivo: trata-se somente da contrapartida necessá-

11. Schnädelbach difere de Honneth acerca da mediação alcançada por Hegel das teses de Hobbes e de Fichte. (SCHNÄDELBACH, 2000, 153)

ria do estado de sociedade, quando este é mostrado em sua gênese a partir de uma teoria da consciência, isto é, o negativo do mesmo que contém a condição de sua positivação, a experiência da consciência de sua destinação ético-social. A luta propicia, portanto, a "auto-experiência das estruturas da razão prática e das condições interpessoais da identidade do eu." (WILDT, 1983, p. 342).

Neste sentido, Hegel alcança, com a inserção do processo de reconhecimento na gênese do nexos comunitário, um nível diferenciado de argumentação em relação à tese contratualista do estado civil como a necessária eliminação de conflitos: na medida em que o reconhecimento se dirige àquela situação em que os indivíduos se deparam, após o rompimento do círculo de proximidade responsável pela formação coesa de sua individualidade, até o ponto do forjamento de uma auto-identidade problemática como totalidade intensiva e excludente, enquanto sustentando uma recíproca exigência por serem a totalidade, o querer ser-reconhecido é ele mesmo o fundamento de conflitos inevitáveis, já que, sob esta perspectiva de uma reivindicação levada ao paroxismo, ambas têm necessariamente de se estorvar. Em comparação com o argumento contratualista da superação do estado de natureza, Hegel compreende que a constituição dialética da autoconsciência, capaz de ser o contrário imediato de si mesma, implica que a conflituosa socialização de seres livres independentes colapse no seu contrário, isto é, no espírito ético enquanto unidade contraditória de ser e estar-suspensa da totalidade da consciência.

Em uma nota à margem dos manuscritos, Hegel polemiza a tese contratualista, quer em sua tradição jusnaturalista, quer em seu registro jusracionalista, como o "contrato originário" na perspectiva anti-voluntarista de Kant: "nenhuma composição, nenhum contrato, nenhum contrato originário tácito ou expresso. O singular renunciar a uma parte de sua liberdade, mas toda [ela]. Sua liberdade singular é somente seu egocentrismo (*Eigensinn*), sua morte."¹² Trata-se de uma crítica mordaz à tese fundamental do contratualismo segundo a qual o contrato seria erigido sobre o consentimento de seres humanos plenamente formados, isto é, os quais, em abstração de um exitoso processo de individualização e tomada de consciência de sua liberdade, estariam plenamente aptos a dar seu consentimento a um estado civil. Para Hegel, um "estado civil" pressupõe, no mínimo, a formação da individualidade, não somente seu destacamento na esfera da educação, mas sua recondução a padrões ético-jurídicos e simbólicos de uma aquiescência intersubjetivamente gerada. Neste sentido, não somente a razão pura prática plenamente formada no quadro da racionalidade procedimental em que se baseia o contrato originário, mas também o voluntarismo e decisionismo peculiares ao assentimento arbitrário em submeter-se a uma regulação civil da liberdade, bem como a promessa em permanecer sob tal regulação (HEGEL, 1986, pp. 218/219), são postas em xeque: em suma, para Hegel, o contrato não é possível, pois suas próprias condições de possibilidade não são alcançáveis no estado de natureza (PATTEN, 1999, cap.4).

12. HEGEL, 1986, p. 223, nota, *Na margem lateral em cima*.

Finalmente, nos fragmentos de 1803/1804, Hegel compreende nitidamente, em vista do estágio de mútua exclusão deflagrado na luta de vida e morte, a gênese do espírito do povo em duas etapas distintas: primeiramente, como uma genuína gênese intersubjetiva do *Einsein*; e somente em um segundo momento, Hegel aborda, a partir desta gênese intersubjetiva, a relação entre singular e universal como uma relação concernente à substância ética (HEGEL, 1986, p. 223). Apesar de diferenças consideráveis, esta dupla direção do movimento é preservada na *Fenomenologia*, como se pode ver no início do desenvolvimento da "razão ativa" – e, principalmente, no prólogo incluído sob "B. A Efetivação da consciência-de-si racional através de si mesma"(HEGEL, 1970, III, p. 262-269).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

_____. *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

_____. *System der Sittlichkeit [Critik der Fichteschen Naturrechts]*, Hamburg: Felix Meiner, 2002.

HONNETH, A.. *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

KIMMERLE, H.. *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800-1804. Bonn: H. Bouvier, 1970.

LIMA, E. C.. *Direito e Intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas. 293 p. Tese de Doutorado em Filosofia, UNICAMP, 2006.

LUKÀCS, G.. *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag, 1986.

PATTEN, A.. *Hegel's Idea of Freedom*. New York: Oxford University Press, 1999.

RIEDEL, M.. "Hegels Kritik des Naturrechts". In: RIEDEL, M. *Studien zu He-*

gels Rechtsphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

ROTH, K.. *Abstraktes Recht und Sittlichkeit in Hegels Jenaer Systementwürfen*, In: HENKEL, M. *Staat, Politik und Recht beim frühen Hegel*, Berlin: BWV, 2002. p. 11-37

SCHMIED-KOWARZIK, W.. *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*. München: Alber, 1981

SCHNÄDELBACH, H.. *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

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

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

WILLIAMS, R.. *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press, 2000.

217 / Fragmento 22
É absolutamente necessário...

¹³É absolutamente necessário que a totalidade, à qual a consciência chegou na família, conheça-se a si mesma, numa outra tal totalidade, [numa outra tal] consciência, como a si mesma. Neste conhecer (*Erkennen*) cada um é para o outro imediatamente um absolutamente singular. Cada um põe a si mesmo na consciência do outro, suspende (*aufhebt*) a singularidade do outro, ou seja, cada qual põe em sua consciência o outro como uma singularidade absoluta da consciência. Isto é o reconhecer recíproco em geral, e nós vemos como este reconhecer simplesmente como tal, como posição (*Setzen*) de si, enquanto uma totalidade singular da consciência, pode existir (*existieren*) em uma (*in eine*) outra totalidade singular da consciência. O singular é somente uma consciência na medida em que cada singularidade de sua posse e de seu ser (*seines Besitzes und seines Seins*) aparece ligada à sua inteira essência (*Wesen*), é acolhida (*aufgenommen*) em sua indiferença – na medida em que ele põe como si mesmo cada momento; pois isto é a consciência, o ser-ideal (*das Ideellsein*) do mundo. A lesão a qual

13. *Em E, o começo do parágrafo (depois riscado) dizia o seguinte*: cada forma entre absolutamente singulares é uma [forma] indiferente: é da mesma forma indiferente presentear ao outro ou lhe roubar e o abater. E não há nenhum limite entre a menor e a mais alta lesão.

O singular é um todo, todo o diferenciável nele está posto nesta inteireza (*Ganzheit*): ele é sem o surgir do universal. A relação dos singulares uns aos outros é uma relação dos mesmos como todos; pois o universal que surge seria mesmo o findar de sua singularidade. Ao não poderem, desta forma, desmembrar-se em sua relação, então cada negação singular da posse é uma negação de sua totalidade, e, ao mesmo tempo, esta negação tem de aparecer (*eintreten*).

quer de suas singularidades é, portanto, infinita, [é] um dano (*Beleidigung*) absoluto, um dano dele como um todo, um dano de sua honra. E o embate (*Kollision*) por cada singular é uma luta (*Kampf*) pelo todo¹⁴. A coisa, a determinidade, /218 enquanto valor, enquanto uma coisa, não vem de maneira nenhuma ao caso: ela é antes inteiramente nadificada (*vernichtet*), é totalmente ideal. Trata-se somente disso: que ele está relacionado a mim, que eu sou uma consciência, que ele perdeu sua oposição a mim. Enquanto esta totalidade, ambos, que querem se reconhecer e se saberem reconhecidos como esta totalidade de singularidades, entram em cena um em face do outro. E o significado, que eles a si conferem frente ao outro, consiste em que cada um apareça na consciência do outro /219 como um tal que o exclua de toda a extensão de suas singularidades; β) que ele neste seu excluir seja efetivamente totalidade. Isto nenhum deles pode demonstrar ao outro através de palavras, assegureamentos, ameaças ou promessas; pois a linguagem é somente a existência ideal da consciência: mas aqui estão um contra o outro, [seres] efetivos, i.e. [seres] absolutamente contrapostos, absolutamente sendo-para-si, e sua relação (*Beziehung*) é uma [relação] puramente prática, mesmo uma [relação] efetiva: o meio de seu reconhecer tem de ser ele mesmo um [meio] efetivo. Eles têm então de lesar um ao outro. Que cada um, na singularidade de sua existência, ponha-se como totalidade excludente, isto tem de se tornar efetivo. O dano (*Beleidigung*) é necessário: somente quando eu perturbo o outro em seu ser aparente, ele é capaz de tornar efetivo seu excluir de um outro, pode ele se apresentar

14. Em E dizia o seguinte até pôr (*setzen*), (219, linha 38), depois modificado. E aquela colisão tem e deve surgir, pois que o singular como tal seja uma indiferença racional somente pode ser sabido ao ser posta nela cada singularidade de sua posse e de seu ser, relacionando-se [o singular] a ela como um todo. Isto somente pode se mostrar ao empregar ele, por sua conservação, toda a sua existência, ao não se dividir ele pura e simplesmente. E a prova tem seu término somente com a morte. O aparecimento de um singular contra o outro é um múltiplo ter, o bem (*das Gut*), o meio exterior. Este é, segundo sua natureza, enquanto um exterior, um universal, e nele os singulares irrelacionados se relacionam uns aos outros. Mas é o bem de um deles; a relação de vários àquele [bem] é uma [relação] negativa, que exclui. Que a relação excludente de um deles àquele seja uma [relação] racional, que ela seja em verdade uma totalidade, é deste reconhecer que se trata na relação dos singulares. Cada um somente pode ser reconhecido pelo outro, na medida em que seu aparecimento múltiplo é nele indiferente, em cada singularidade de sua posse se corrobora como infinita e vinga cada dano até a morte. E este dano tem de surgir, pois a consciência tem de se dirigir a este reconhecer, os singulares têm de fazer dano um ao outro, para tomarem conhecimento (*um sich zu erkennen*) se eles são racionais. Pois a consciência é essencialmente tal que a totalidade do singular se contrapõe a si e permanece a mesma neste tornar-se-outro (*Anderswerden*), tal que a totalidade do singular está numa outra consciência e seja a consciência do outro, e nesta [consciência] seja justamente este absoluto permanecer da mesma [totalidade], o qual ela tem para si; ou tal que elas são reconhecidas pelo outro. Mas que minha totalidade, enquanto [totalidade] de um singular, seja, na outra consciência, justamente esta totalidade sendo-para-si – que ela seja reconhecida, respeitada –, isto eu não posso saber a não ser através do aparecimento do agir do outro contra a minha totalidade; e da mesma forma tem o outro que aparecer a mim ele mesmo como uma totalidade, tal como eu o sou. Se eles se comportam negativamente, deixam um ao outro, então nenhum deles apareceu ao outro como totalidade, e também não [apareceu] o ser de um na consciência do outro, nem o apresentar (*Darstellen*), nem o reconhecer. A linguagem, explicações, promessas não são este reconhecimento, pois a linguagem é somente um meio ideal: ela desaparece tal como aparece, não é um reconhecimento que permanece, um reconhecimento real. Este somente pode ser um [reconhecimento] real, ao se pôr cada singular de tal forma como totalidade na consciência do outro,

como consciência de que este é seu ser, que a singularidade é indiferente, de que este exterior está nele próprio. Em sua posse cada um tem de ser perturbado de maneira particularmente necessária, pois na posse jaz a contradição de que um exterior, um coisa, um universal da terra, de que isto deva estar em poder de um singular, o que vai contra a natureza da coisa como um universal, exterior; e trata-se aqui do universal contra a singularidade imediata da consciência. Através do necessário dano, que deve conduzir ao reconhecer, ambos estão na relação (*im Verhältnisse*) em que se põem um frente ao outro (*gegeneinander*) como singularidade absoluta negativa, como totalidade. Ao excluir violentamente o outro e suspender a posse tomada para si na lesão, cada um lesa, ao mesmo tempo, o outro, nega algo no outro que este pôs como o seu. Cada um tem de afirmar aquilo que foi negado pelo outro como estando em sua totalidade, como algo que não é exterior, suspendendo-o no outro. E na medida em que, neste singular simplesmente, cada um afirma sua totalidade como [totalidade] de um singular, então vem ao aparecimento (*so kommt es zur Erscheinung*) que cada um nega a totalidade do outro. O reconhecer recíproco da totalidade singular de cada um, ao ser esta [totalidade] singular negada, torna-se uma relação negativa da totalidade: cada qual tem de pôr a si mesmo de tal forma enquanto totalidade na consciência do outro que ele emprega¹⁵ contra o outro toda a sua totalidade aparente, sua vida na conservação de qualquer singularidade,¹⁶ e cada um tem igualmente de se dirigir à morte do outro. Eu somente posso conhecer a mim mesmo como esta totalidade singular na consciência do outro, na medida em que eu me ponho na sua consciência como um tal, que eu seja, no meu excluir, uma totalidade do excluir¹⁶, que eu me dirija à morte dele. Dirigindo-me à sua morte, exponho-me eu mesmo à morte, eu arrisco minha própria vida, eu cometo a contradição de querer afirmar a singularidade do meu ser e da minha posse. E esta afirmação passa ao seu contrário: eu sacrifico toda esta posse e a possibilidade de toda posse e gozo, sacrifico a própria vida. Ao me pôr como totalidade da singu-

15. *Em E se seguia (mais tarde sublinhado)*: afirma-se em sua posse, o significado negativo excludente, como uma totalidade. Ambos corroboram isto somente com sua morte enquanto a totalidade negativa, tanto para si, como em consideração ao outro;

16. *Em E dizia o seguinte até se dirige para a Morte (Tod geht) (221, linha 11)*, mais tarde modificado: eu arrisco nisso minha vida, assim como me dirijo à morte; e da mesma maneira o outro somente pode aparecer a mim como totalidade racional, na medida em que ele se põe para mim desta forma, e eu tenho de me revelar assim a ele e de ter precisamente a prova dele.

Este reconhecer absoluto contém com isso imediatamente em si mesmo uma contradição: ele se suspende a si mesmo somente de maneira infinita (*es ist nur unendlich sich selbst aufhebend*). A singularidade enquanto totalidade deve ser reconhecida, deve ser tanto para mim, como na consciência do outro. Cada relação (*Beziehung*) do outro à minha singularidade é ela mesma uma [relação], e, por causa da necessidade do reconhecer, tais relações têm de surgir. Eu me revelo nesta singularidade como totalidade, eu torno a relação imediatamente infinita e, no que concerne ao outro, eu me dirijo à posição de mim nele (*und gehe in Ansehung des andern darauf, mich in ihm zu setzen*), a) enquanto o suspendendo como totalidade, em direção à sua morte; pois aa) ele tem de me reconhecer, [reconhecer] que eu respeito a vida, tampouco em mim quanto nele, se relacionando ela mesma somente à singularidade; bb) eu tenho de reconhecer para mim se ele é um ser racional, o qual em sua defesa e ataque chega até a morte, b) a mim mesmo como suprimindo igualmente a totalidade, ca) pois eu tenho de me revelar a ele como sendo eu mesmo totalidade.

laridade, eu suspendo a mim mesmo enquanto totalidade da singularidade. Eu quero ser reconhecido nesta extensão da minha existência, em meu ser e minha posse; mas, ao suspender esta existência, eu os transformo, e somente me torno em verdade reconhecido enquanto racional, enquanto totalidade, ao dirigir-me eu mesmo à morte do outro, ao arriscar minha própria vida e esta /221 extensão de minha existência mesma, ao suspender a totalidade da minha singularidade.

Este reconhecer da singularidade da totalidade engendra, portanto, o nada da morte. Cada um tem de conhecer do outro se ele é uma consciência absoluta; a) cada um tem de se pôr numa tal relação frente ao outro, por meio do que isto vem à luz: ele tem de lesá-lo, e cada um somente pode saber do outro se ele é totalidade, ao impeli-lo até a morte. E cada um somente se revela, da mesma forma, como totalidade para si, ao se dirigir consigo mesmo para a morte. Se ele em si mesmo se demora nos limites da morte (*innerhalb des Todes*), se ele se revela ao outro somente como pondo em jogo nisso a perda (*Verlust*) de uma parte ou de toda a posse, como chaga e não como a vida mesma, então ele é para o outro imediatamente uma não-totalidade, ele é não absolutamente para si, e se torna o escravo do outro. Se ele, nos limites da morte, se demora contíguo ao outro (*wenn er an dem andern innerhalb des Todes stehenbleibt*) e suspende o conflito antes da morte, então ele nem se revelou como totalidade, nem conheceu o outro como tal.

¹⁷Este reconhecer dos singulares é, portanto, absoluta contradição nele mesmo. O reconhecer é somente o ser da consciência enquanto uma totalidade numa outra consciência, mas, ao se tornar efetivo, então ele suspende a outra consciência e com isso se suspende o próprio reconhecer: ele não se realiza, mas antes cessa (*sondern hört vielmehr auf zu sein, indem es ist*) no momento mesmo em que tem lugar. E realmente a consciência é, ao mesmo tempo, somente como um tornar-se-reconhecido por uma outra (*ein Anerkanntwerden von einem Andern*); e ela é, ao mesmo tempo, somente consciência enquanto um uno numérico absoluto, e tem de ser reconhecida como tal, isto é, ela tem de se dirigir à morte do outro e à sua própria, e é somente na efetividade da morte.

Que nós tomamos conhecimento de que o reconhecido somente é

17. A passagem seguinte até si mesmo em si mesmo, (linha 34) dizia em E (mais tarde modificado): este reconhecer diz respeito, portanto, a se revelar para o outro como totalidade da singularidade, a ver-se desta forma no outro e igualmente este [em si mesmo]. Mas neste realizar (*realisieren*) a totalidade da singularidade se suspende a si mesma. Ela adquire toda sua posse e põe a lesão, o não-ser-reconhecido (*das Nichtanerkanntwerden*) de seu excluir, como infinita. Ela se apresenta a si mesma como sustentando (*vertretend*) cada singularidade com sua inteireza. Mas ela somente pode se apresentar como todo ao se suspender como ente nos singulares, ao sacrificar (*hingibt*), na defesa de si mesma, sua posse à destruição e a vida como o simples aparecimento que compreende em si todos os lados da totalidade da singularidade. Portanto, ela somente pode ser totalidade da singularidade na medida em que renuncia a si mesma como totalidade da singularidade e da mesma forma à outra na qual ela quer ser conhecida.

Este reconhecer é absolutamente necessário, seu lado puramente negativo é,

totalidade, consciência ao se suspender, é agora um conhecer desta própria consciência: ela mesma faz esta reflexão de si mesma em si mesma de que a totalidade singular, ao /222 se conservar como tal [totalidade], quer ser, sacrifica-se a si mesma de maneira absoluta, se suspende e com isso faz o contrário daquilo a que se dirige. Ela mesma somente pode ser como uma [totalidade] suspensa; ela não pode se conservar como uma [totalidade] sendo (als eine seiende), e sim somente como uma [totalidade] posta enquanto suspensa: com isso ela se põe a si mesma como uma [totalidade] suspensa e somente como uma tal [totalidade] pode ser reconhecida, este imediatamente Uno e o mesmo. Ela é uma [totalidade] que se suspende a si mesma, e é uma [totalidade] reconhecida, a qual é em outra consciência que não ela mesma: ela é com isso consciência absolutamente universal. Este ser do estar-suspensa (*Aufgehobensein*) da totalidade singular é a totalidade como [totalidade] absolutamente universal, como espírito absoluto: é o espírito como consciência absolutamente real. A totalidade singular vê a si mesma enquanto uma [totalidade] ideal, suspensa, e ela não é mais [totalidade] singular, e sim é para si mesma este estar-suspensa de si mesma, e ela é somente reconhecida, é somente universal enquanto esta [totalidade] suspensa. A totalidade como singularidade está posta nela mesma enquanto uma [totalidade] meramente possível, não [enquanto] sendo-para-si (nicht fürsichseiende), em seu subsistir somente uma tal [totalidade] que sempre está pronta para a morte, que renunciou a si mesma, que certamente é enquanto totalidade singular, como família e na posse e na fruição, mas de tal forma que esta relação (*Verhältnis*) é para ela mesma uma [relação] ideal e se revela como [relação] que se sacrifica a si mesma. Este ser da consciência, que é enquanto totalidade singular, enquanto uma [totalidade] que abriu mão de si mesma, vê-se justamente nisso a si mesma em outra consciência, é imediatamente ela mesma para si enquanto uma outra consciência, ou seja, ela é em outra consciência somente enquanto esta outra consciência de si mesma (*ihrer selbst*), i.e como [totalidade] suspensa para si mesma. Dessa maneira ela é reconhecida: em toda outra consciência ela é o que é imediatamente para si mesma, ao ser em uma outra [consciência], uma [totalidade] suspensa, por meio do que a singularidade está salva. Eu sou totalidade absoluta, estando /223 a consciência dos outros enquanto uma totalidade da singularidade em mim somente como uma [consciência] suspensa, mas da mesma forma a minha totalidade da singularidade é uma [totalidade] suspensa no outro. A singularidade é singularidade absoluta, infinitude, contrário imediato de si mesma. [É] a essência do espírito: ter em si, de uma maneira simples, a infinitude, de tal forma que a oposição se suspenda imediatamente. Estas três formas do ser, do suspender e do ser como estar-suspensa (*als Aufgehobensein*) são postos absolutamente como um. A totalidade singular é, pois as outras totalidades singulares são postas como [totalidades] suspensas: ela [a consciência E.C.L] se põe assim na consciência suspensa do outro, torna-se reconhecida. Nestes sua totalidade é da mesma forma uma [totalidade] suspensa, e, ao se realizar no reconhecer, ela está s u s p e n s a: e ela é neste para si mesma como [consciência] suspensa; ela conhece-se a si mesma como um suspensa, pois justamente ela somente é enquanto reconhecida. Como não reconhecida, como não

[sendo] uma outra consciência que não ela mesma, ela simplesmente não é, seu tornar-se-reconhecida (*sein Anerkanntwerden*) é sua existência, e ela somente é nesta existência enquanto uma [consciência] suspensa. Esta consciência absoluta é, portanto, um estar-suspense (*ein Aufgehobensein*) das consciências enquanto singulares, um estar-suspense o qual é, ao mesmo tempo, o movimento eterno do chegar-a-si-mesmo de uma delas na outra (*Zu-sich-selbst-Werden eines in einem andern*) e do tornar-se-outro em si mesma (*Sich-anders-Werden in sich selbst*). Ela é uma consciência universal e que persiste, ela não é uma mera forma dos singulares sem substância, mas sim os singulares não são mais: ela é substância absoluta, é espírito de um povo, para o qual a consciência como singular é forma somente para si, a qual se torna imediatamente uma outra, o lado de seu movimento, a eticidade absoluta. O singular como membro de um povo é um ser ético (*ein sittliches Wesen*), cuja essência [é] a substância viva da eticidade universal, [ao passo que] ela como [consciência] singular, como forma ideal de um ente, [é] apenas como suspensa. O ser (*das Sein*) da eticidade em sua multiplicidade viva são os costumes do povo¹⁸. /224

O espírito absoluto de um povo é o elemento absolutamente universal, o éter que tragou (*verschlungen*) em si todas as consciências singulares: a substância única, viva, simples e absoluta. Ele tem de ser igualmente a substância ativa, contrapor-se como consciência e ser o meio aparente (*die erscheinende Mitte*) dos contrapostos, aquilo em que eles são igualmente um – na medida em que nele eles se contrapõem e contra ele são ativos, seu Uno nadificante (*ihr vernichtendes Eins*), cuja atividade contra eles é sua própria atividade, assim como sua atividade contra o mesmo [é] a atividade do espírito. O espírito do povo tem de se tornar eternamente o b r a¹⁹, ou seja, ele é somente como um eterno tornar-se espírito (*als ein ewiges Werden zum Geiste*). Ele fez a si mesmo obra ao ter sido posta nele atividade, que com isso [é] [atividade] contra ele. E esta atividade contra ele é imediatamente o suspender de si mesma. Este tornar-se-outro de si mesmo (*dies Anderswerden seiner selbst*) consiste em que ele se relacione, enquanto passivo, a si mesmo enquanto ativo, [que ele] enquanto povo ativo, um ser consciente de si em geral (*ein sich Bewußtseindes überhaupt*), passe ao produto, o igual-a-si-mesmo (*das Sichselbstgleiche*). E, ao ser esta obra comunitária de todos a obra de todos eles enquanto seres conscientes (*als Bewußtseiender*), então nele eles chegam a ser como um exterior (*werden sie sich als ein Äußeres darin*). Mas este exterior é o seu ato, ele é apenas aquilo que eles fizeram dele, ele são eles mesmos como ativos, suspensos. E nessa exterioridade deles mesmos, em seu ser enquanto [ser] de suspensos, como meio, eles vêem a si mesmos como Um povo²⁰, e esta sua obra é, portanto, seu próprio espírito mesmo. Eles o produzem, mas

18. *Na margem lateral em cima*: nenhuma composição, nenhum contrato, nenhum contrato originário tácito ou expresso. O singular renunciar a uma parte de sua liberdade, mas toda [ela]. Sua liberdade singular é somente seu egocentrismo (*Eigensinn*), sua morte.

19. *Em E se seguia (depois modificado)*: Enquanto consciência absoluta é ele somente na medida em que ele se torna um outro e, neste tornar-se outro (*Anderswerden*), é imediatamente ele mesmo.

20. *Em E se seguia (depois modificado)*: a razão em geral existe somente em sua obra: ela vem-a-ser somente em seu produto, vê a si mesma como um outro e como ela mesma.

eles o reverenciam como um sendo-para-si (*als ein Fürsichseindes*). E ele é para si mesmo, pois a atividade deles, por meio do que eles o engendram, é o suspender deles próprios, ao que eles se dirigem, é o espírito universal sendo-para-si.

Sua vida é um expirar e inspirar, seu dispersar (*sein Auseinandergehen*), entra, como ativa, em contraposição a si mesma como passiva. Ele se torna um, uma unidade do ativo e passivo, a obra, mas nesta obra /225 o passivo e o ativo estão eles mesmos suspensos. Ele é o absolutamente universal, ele é somente obra ao ser a oposição do ativo e do passivo. Mas, ao estar o ativo como tal em face do passivo, então o ativo e o passivo deixam de ser uma oposição, e há somente o absolutamente universal, a oposição somente como absoluto desaparecer de si mesma. Tem de ter verdade [a idéia de] que os singulares põem sua totalidade singular como uma [totalidade] ideal, não [sendo] uma fraude de todos contra o todo. A obra ética do povo é o estar-vivo (*das Lebendigsein*) do espírito universal, ele [é] como espírito ser-um ideal deles, enquanto obra [é] o meio deles – a circulação (*Kreislauf*) do [espírito] que se distancia da obra como uma [obra] morta e que, como ativos, singulares se põem; e esta [obra] enquanto universal, igualmente suspendem nela imediatamente somente a si mesmos, e são para si uma atividade suspensa, [uma] singularidade suspensa²¹.

O devir absoluto desta idéia de espírito a partir de sua natureza inorgânica, [devir] do espírito ético²² (*des sittlichen Geistes*) é a necessidade de seu agir na totalidade de sua obra. Ele é, enquanto espírito absolutamente ético, essencialmente como o infinito, negativo, o suspender da natureza, na qual ele se tornou somente um outro, o pôr da mesma como de si mesmo e, em seguida, o absoluto desfrutar de si mesmo ao tê-la re-acolhido adentro de si.

A primeira é sua obra negativa, seu estar-direcionado (*Gerichtetsein*) contra o aparecimento do outro que não o que ele mesmo é, ou seja, sua natureza inorgânica. Entretanto, a natureza inorgânica do espírito ético não é aquilo que nós denominamos natureza em geral [, a saber]: a natureza como ser-outro do espírito, i. é como um subsistente na totalidade dos momentos. Esta [natureza] está na consciência em geral, na linguagem, posta como uma [natureza] suspensa a partir da memória e do instrumen-

to, e este estar-posto da natureza, enquanto suspenso, o espírito em sua negatividade, é a absoluta totalidade da consciência enquanto [absoluta totalidade] da singularidade, ou seja, a família; e, em sua realidade, [a mesma] enquanto possuindo um patrimônio familiar (*Familiengut*). Esta totalidade é o ser-posto negativo da natureza, e o espírito ele mesmo [é] somente diferente (*different*), relacionando-se a um contraposto, e sua totalidade

21. N do T. Reproduzimos aqui o original desta passagem de difícil tradução. *Der Kreislauf des sich vom Werk als einem Toten abscheiden und als Tätige, einzelne sich setzen, und es als allgemeines Werk, ebenso unmittelbar nur sich darin aufheben, und sich nur einen aufgehobne Tätigkeit, aufgehobne Einzelheit sein.*

22. Em E estava (depois modificado): a absoluta organização do espírito ético.

[é] a realização (*Realisierung*) desta consciência diferente./226 Mas esta totalidade é a [totalidade] que, libertada da sua relação diferente, da sua existência na natureza, tem de se tornar um espírito absolutamente positivo, um [espírito] absolutamente universal; e a família como tal, a realidade da singularidade, é a natureza inorgânica do espírito, a qual tem de se pôr a si mesma como uma [natureza] suspensa, tem de se elevar à potência do universal. Nós consideramos primeiramente como ela é enquanto subsistente, mas designada com o caráter da universalidade.

I. As potências que vieram anteriormente são, em geral, ideais: somente num povo elas são como existentes. A linguagem é somente como linguagem de um povo, da mesma forma entendimento e razão. Somente como obra de um povo a linguagem é a existência ideal do espírito, na qual ele exprime o que ele é segundo sua essência e em seu ser. Ela é um universal, em si reconhecido, que ecoa da mesma maneira na consciência de todos. Cada consciência falante se torna nela uma outra consciência. Da mesma maneira, segundo seu conteúdo, somente num povo, ela se torna linguagem verdadeira, exprimir o que cada um quer dizer. Bárbaros não sabem dizer o que desejam, dizem somente a metade ou exatamente o contrário do que querem dizer. Somente em um povo existe aquilo – já posto como suspenso, presente (*vorhanden*) como consciência universal, ideal – que a memória, o tornar-se linguagem (*das Werden zur Sprache*), torna primeiramente ideal. A linguagem é, segundo sua essência, presente para si mesma, natureza posta idealmente, e ela é como que mera forma, ela é um mero falar, uma exterioridade. Ela não é um produzir, mas a simples forma do tornar-exterior (*die bloße Form des Äußerlichemachens*) o que já foi produzido, como isto tem de ser falado, o formal da pura atividade, o devir imediato do ser-interior em seu contrário (*das unmittelbare Werden des Innerlichsein zu seinem Gegenteil*), em um exterior. A formação (*Bildung*) do mundo em linguagem está em si presente (*ist an sich vorhanden*). Tal como o devir da razão e do entendimento, ela recai na educação, ela existe para a consciência que devém (*für das werdende Bewußtsein*) enquanto mundo ideal, enquanto sua natureza inorgânica; e ela [a consciência que devém E.C.L.] não tem de se destacar desta maneira da natureza, mas sim de encontrar para a idealidade da mesma a realidade, de procurar para a linguagem o significado, que está no ser. Este é da mesma maneira para a mesma [consciência], ele permanece somente como que a /227 atividade formal do relacionar dos mesmos, que já são, uns aos outros.

A linguagem é, portanto, reconstruída de tal maneira em um povo, que ela é, enquanto o nadificar ideal do exterior, ela mesma um exterior, o qual tem de ser nadificado, suspenso, a fim de se tornar linguagem significativa (*um zur bedeutenden Sprache zu werden*), tornar-se aquilo o que ela é em si, segundo seu conceito. Portanto, ela é no povo como um outro algo morto que não ela mesma, tornando-se totalidade ao ser suspensa enquanto um exterior e ao chegar a seu conceito (*zu ihrem Begriff wird*).

B. O trabalho e a posse tornam-se, no povo, da mesma maneira,

algo outro que não o que são em seu conceito. O trabalho concerne para si à carência do singular como tal, assim com a posse é pura e simplesmente a [posse] de um singular. O trabalho se torna, em sua singularidade, ele mesmo um [trabalho] universal tal como [se torna] a posse.

I. O trabalho, que se dirigia à carência de um singular, nele se torna a) o trabalho de um singular, β) mesmo quando se dirige somente à sua carência, um [trabalho] universal.

a) Para o trabalhar (*für das Arbeiten*) como tal está igualmente presente agora a exigência: ele quer ser reconhecido, ter a forma da universalidade. Ele é um modo universal (*es ist eine allgemeine Weise*), uma regra de todo trabalho, que é algo sendo-para-si, aparece como um exterior, como natureza inorgânica e tem de ser aprendido. Mas este universal é para o trabalho a essência verdadeira, e a inabilidade natural tem de se superar (*überwinden*) no aprendizado do universal. O trabalho não é um instinto, mas uma racionalidade (*eine Vernünftigkeit*), que no povo se faz um universal e está, por isso, contraposta à singularidade do indivíduo, que deve ser ultrapassada (*sich überwinden muß*). E o trabalhar, justamente por isso, não é como instinto, mas está presente no modo do espírito, segundo o qual ele, enquanto atividade subjetiva do singular, tornou-se, apesar disso, um outro, uma regra universal; e primeiramente a habilidade do singular vem a ser através deste processo de aprendizado e retorna a si através do tornar-se-outro (*Anderswerden*) de si mesma.

²³O reconhecer do trabalho e da habilidade (*Geschicklichkeit*) atravessa /228 mesmo a circulação no universal, a qual ele possui no singular pelo aprender. Contra a habilidade universal se põe o singular como um particular, se aparta disso e se faz mais habilidoso que os outros, inventa instrumentos mais apropriados (*tauglichere Werkzeuge*). No entanto, o que, em sua habilidade particular, é um verdadeiramente universal, é a invenção de um universal, e os outros o aprendem, suprimem sua particularidade e ela se torna imediatamente patrimônio universal (*allgemeines Gut*).

O instrumento como tal aparta do ser humano seu aniquilamento material, mas permanece nisso seu [aniquilar] formal, permanece sua atividade, a qual é dirigida a um morto: e, na verdade, sua atividade é essencialmente o matar (*das Töten*) do mesmo, removê-lo para fora de seu nexos vivo (*es aus seinem lebendigen Zusammenhange herauszureißen*), pô-lo como um [algo] a ser aniquilado (*als ein zu Vernichtendes*), como um tal. Na máquina o ser humano suspende mesmo esta sua atividade formal e a deixa trabalhar inteiramente para ele. No entanto, qualquer fraude que ele comete contra a natureza e com a qual ele se mantém fixado (*stehen bleibt*) nos limites da singularidade dela, vinga-se contra ele próprio. O que ele dela obtém, quanto mais ele a subjuga, tanto mais aviltado se torna ele próprio. Ao permitir que a natureza seja trabalhada por diversas máquinas, ele não

23. Antes disso estava em E (depois riscado): β) o instrumento, no qual o ser humano põe, em seu aniquilar da natureza, sua razão enquanto uma [razão] suspensa, mantendo-a afastada de si, transforma-se em máquina. Em geral atravessa

suprime a necessidade do seu trabalhar, e sim somente o posterga, afasta-o da natureza e, de uma maneira não viva, volta-se não a ela enquanto [natureza] viva, mas antes esta vivacidade negativa se evade; e o trabalhar que ainda lhe resta se torna maquinal (*maschinenmäßiger*). Ele a esmorece somente para o todo, mas não para o singular, e antes a intensifica: pois quanto mais maquinal se torna o trabalho, tanto menos valor tem ele, e tanto mais tem ele, desta maneira, de trabalhar.

γ. Na verdade, seu trabalho é, enquanto trabalhar de um singular por suas carências, ao mesmo tempo, um [trabalho] universal, ideal: ele bem consegue satisfazer suas carências com ele, mas não com este [algo] determinado que é elaborado por ele (*nicht mit diesem bestimmten von ihm Bearbeiteten*): se ele satisfaz suas carências, torna-se ele um outro que não o que ele /229 é. O ser humano não elabora (*erarbeitet*) a si o que precisa, ou antes, ele não precisa mais do que ele a si elabora, e sim, ao invés da efetividade da satisfação de suas carências, isto se torna somente a possibilidade desta satisfação. Seu trabalho se torna um [trabalho] formal, abstrato, universal, um [trabalho] singular. Ele se limita ao trabalho por uma de suas carências e troca por esse [trabalho] o que é necessário para suas outras carências. Seu trabalho é, para a carência – para a abstração de uma carência –, como um universal [que] não é sua carência, e a satisfação da totalidade de suas carências é o trabalho de todos. Entre o alcance das carências do singular e sua atividade [para satisfazê-la] (*seine Tätigkeit dafür*) se insere o trabalho do povo inteiro; e o trabalho de cada um é, com respeito ao seu conteúdo, um [trabalho] universal para as carências de todos, assim como para a adequabilidade (*Angemessenheit*) à satisfação de todas as suas carências, isto é, ele tem um valor. Seu trabalho e sua posse não são o que são para ele, mas sim o que eles são para todos. A satisfação das carências é uma dependência universal de todos uns dos outros. Desaparece para cada um toda segurança e certeza de que seu trabalhar enquanto [trabalhar] singular seja imediatamente conforme as suas carências. Enquanto singular com carências (*als ein einzelnes Bedürftiges*), ele se torna um universal. Através da singularização (*Vereinzelung*) dos trabalhos, a habilidade de cada um para este trabalho é imediatamente maior. Todas as relações da natureza à singularidade do ser humano recaem mais sob seu domínio, o conforto aumenta. Esta universalidade à qual a carência singular e o trabalho, a adequabilidade à mesma, são elevados, é uma universalidade formal. A consciência dela não é uma absolutidade (*eine Absolutheit*), onde esta relação se nadificaria: dirige-se a suspender esta singularidade, a libertar o trabalhador (*den Arbeitenden*) de sua dependência da natureza. A carência e o trabalho se elevam à forma da consciência, eles se tornam mais simples, mas sua simplicidade é a [simplicidade] formalmente universal, abstrata, o desagregar (*das Auseinanderlegen*) do concreto, o qual se torna, neste seu desagregar, a infinitude empírica das singularidades. E, submetendo assim a si a natureza desta maneira formal e falsa, o indivíduo apenas intensifica sua dependência em relação a ela.α) A singularização /230 do trabalho aumenta a quantidade de [elementos] elaborados. Em uma manufatura inglesa, 18 pessoas trabalham em um alfinete. Cada qual exerce apenas uma parte

particular do trabalho e somente ela. Um singular não poderia talvez fazer sequer 20, sequer 1. Aquele trabalho dos 18, distribuído entre 10 pessoas, produzem 4000 por dia. Mas, com o trabalho destes 10, se eles trabalhassem em 18, resultariam 48000. Entretanto, na mesma proporção em que a quantidade produzida, cai o valor do trabalho. β) O trabalho se torna tanto mais absolutamente morto, ele se torna trabalho maquinal (*Maschinenarbeit*), e a habilidade do singular tanto mais infinitamente limitada, e a consciência dos trabalhadores da fábrica é rebaixada ao último embotamento (*Stumpfheit*); γ) e a conexão da espécie singular de trabalho com a inteira massa infinita de carências [se torna] incomensurável e uma dependência cega, de tal maneira que uma operação remota (*entfernte Operation*) freqüentemente causa repentinamente obstáculo ao trabalho de toda uma classe de seres humanos – os quais satisfariam com isso suas carências – tornando-o [o seu trabalho] supérfluo e sem valor (*unbrauchbar*); δ) assim como a assimilação da natureza se torna uma comodidade maior pelo antecipar dos membros intermediários, da mesma maneira estes níveis de assimilação [se tornam] divisíveis ao infinito, e a quantidade de comodidades as faz novamente, tal como antes, absolutamente desconfortáveis.

Estes múltiplos trabalhos das carências enquanto coisas têm igualmente de realizar seu conceito, sua abstração. Seu conceito universal tem de ser uma coisa da mesma maneira como elas, [uma coisa] que, no entanto, represente, enquanto universal, a todas. O dinheiro é este conceito material e existente, a forma da unidade ou da possibilidade de todas as coisas da carência.

A carência e o trabalho, elevado a esta universalidade, forma, assim, para si mesmo, num grande povo, um sistema monstruoso de comunidade (*Gemeinschaftlichkeit*) e de mútua dependência, uma vida do [que é] morto, que se movimenta (a)dentro de si mesma, que, em seu movimento, se move cegamente e de maneira elementar de cá para lá, e que, como um animal selvagem, necessita de uma contínua e rigorosa dominação e domesticação.

γ. Esta atividade do trabalhar e da carência, enquanto o movimento do mesmo, tem igualmente seu lado em repouso (*seine ruhende Seite*) na /231 posse. Em sua singularidade, a posse se torna igualmente, na totalidade de um povo, uma [posse] universal; ela permanece posse deste singular, mas, na medida em que ele é posto assim [como singular] pela consciência universal, ou seja, na medida em que nesta todos possuem o seu, isto é, ela se torna propriedade. Seu excluir se torna um tal que todos excluem comunitariamente todo outro igualmente, e na posse determinada todos têm igualmente sua posse, ou seja, que o possuir do singular é o possuir de todos. Na posse, há a contradição de que uma coisa enquanto coisa é um universal e, apesar disso, deve ser somente uma posse singular. Esta contradição é suspensa por consciência, ao ser esta posta em si como o contrário de si mesma: ela é como [consciência] reconhecida, a posse singular e universal ao mesmo tempo, uma vez que, nesta posse singular, todos possuem.

A segurança de minha posse é a segurança da posse de todos, na minha propriedade todos têm sua propriedade, minha posse adquiriu a forma da consciência: é determinado como minha posse, mas, enquanto propriedade, não é relacionado a mim somente, mas universalmente [relacionado].

Assim como, na potência anterior, o trabalho e a carência se singularizaram de maneira absoluta, da mesma forma se singulariza a propriedade nesta potência. A singularização é o pôr (*das Setzen*) do concreto no universal. Suas diferenças (*Unterschiede*), as quais ele detém nele mesmo como na identidade dos contrapostos, separam-se umas das outras e se tornam para si, como abstrações. A totalidade da singularidade, que estava, na extensão do seu existir – naquilo de que ela se apoderou – , inteiramente em cada singular, é como [totalidade] suspensa [da singularidade] somente no todo do povo; e o singular da carência e da posse recai na natureza de sua singularidade, a consciência como totalidade do singular era o ser-um de si mesmo e de sua exterioridade, de sua posse. Ao se separarem ambos um do outro, então o singular cessa de ter a honra que pôs essência deles em cada singular²⁴. Nesta singularização, separam-se um do outro imediatamente (*fallen unmittelbar ... auseinander*) o que se relaciona imediatamente a ele enquanto organização e a constitui – o que é denominado sua pessoa – [,por um lado]; e /232 [por outro] o que aparece a ela exteriormente como coisa (*Sache*), já que, para a honra, esta diferenciação não está presente, a qual se põe em cada relação, em cada posse como todo.

24. Em E estava, no lugar de em cada singular (depois modificado): a qual na perda singular