

Hegel contra o saber imediato: análise crítica do primeiro capítulo da Fenomenologia do Espírito

Thiago Suman Santoro*

August 11, 2008

Abstract

Resumo:

O presente artigo pretende elucidar alguns pressupostos inerentes à argumentação do primeiro capítulo da Fenomenologia do Espírito de Hegel. Para tanto, farei primeiramente algumas observações sobre a relação interna entre a obra citada e o projeto posterior hegeliano de um sistema da Razão Absoluta, projeto este que tem na Ciência da Lógica sua exposição mais adequada. Após uma breve caracterização do método dialético próprio ao texto em questão, apontarei algumas dificuldades que marcam o início da investigação de Hegel.

Palavras-chave: Hegel, Fenomenologia do Espírito, Certeza sensível.

Abstract:

The following article intends to clarify some presuppositions inherent to the argument presented in the first chapter of Hegel's Phenomenology of Spirit. For such aim, I will first make some remarks on the internal relation between this work and the posterior hegelian project of a system of Absolute Reason, this last having the Science of Logic as its most adequate exposition. After a brief description of the dialectical method proper to the regarded text, I will point out a couple difficulties that mark the beginning of Hegel's investigation.

Keywords: Hegel, Phenomenology of Spirit, Sense Certainty.

Da Lógica à Fenomenologia

Como o ser pode se dizer no homem, e o homem pela linguagem se tornar consciência universal do ser?

Jean Hyppolite

Existe uma pressuposição fundamental que sustenta todo sistema de filosofia de Hegel: a identidade entre ser e pensar. O sistema em questão "cuja expressão mais acabada, ao menos no que diz respeito à sua estrutura argumentativa dialética, se encontra na *Ciência da Lógica*" precisa desde o início assumir como

*Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

premissa a prova conclusiva daquela identidade, a qual pode também ser compreendida como identidade entre sujeito e objeto da cognição ou experiência. Assim, Hegel assume explicitamente o desenvolvimento da *Fenomenologia do Espírito* como caminho de entrada à sua Lógica, como indica a seguinte passagem:

“Na *Fenomenologia do Espírito* eu apresentei a consciência no seu movimento progressivo desde a oposição imediata inicial de si com o objeto até o saber absoluto. Este caminho perpassa todas as formas da relação entre a consciência e o objeto e tem o conceito da ciência como seu resultado. Este conceito não precisa, portanto (abstraindo o fato de que ele emerge dentro da própria lógica), aqui nenhuma justificação, pois ele já a obteve lá; e não há outra justificação possível senão este emergir do mesmo através da consciência, cujas figuras se resolvem neste Conceito tal como na verdade”. (1979, v. 5, p. 42)

Não há dúvidas de que existe um vínculo interno, uma dependência argumentativa estrita entre estes dois momentos da obra filosófica hegeliana, e não meramente uma justaposição histórica ou uma posição teórica ainda não definida por parte de Hegel. Um primeiro fato inegável que comprova esta relação é o título original da primeira edição da *Fenomenologia*, que aparece com a seguinte expressão: “Sistema da Ciência. Primeira parte. Ciência da experiência da consciência”. Hegel já antevia a necessidade de demonstração deste caminho que leva do saber comum ao que ele denomina saber absoluto. Mesmo sabendo que posteriormente, na *Enciclopédia*, o autor desloca o texto da *Fenomenologia*, colocando este como parte não mais proeminente e iniciadora do sistema como um todo, mas como mera ramificação da filosofia do espírito, poderíamos ainda assim considerar tal manobra talvez como indicativo de que Hegel não soube solucionar este complexo problema do começo da ciência - o que só poderá ser confirmado mais adiante. Contudo, não se trata aqui de discutir sobre a importância do itinerário hegeliano na confecção de sua obra, ou sobre o desenvolvimento pessoal de suas intenções filosóficas. A bem dizer, como já exemplificado pela citação anterior, o principal indicador da relação entre a *Ciência da Lógica* e a *Fenomenologia* é puramente textual. Inúmeras são as passagens do próprio texto do autor que assumem este vínculo necessário. Dois exemplos marcantes são os seguintes:

“Na Introdução foi comentado que a Fenomenologia do Espírito é a ciência da consciência, a exposição da mesma, e que a consciência tem por resultado o Conceito de ciência, i.e. o puro saber. A Lógica, então, tem como sua pressuposição a ciência do espírito manifesto, que contém e demonstra a necessidade, e assim a verdade, do ponto de vista ocupado pelo puro saber e por sua mediação. Nesta ciência do espírito manifesto o começo é feito a partir da consciência empírica, sensível, e este é o conhecimento imediato no sentido estrito da palavra; naquele trabalho é discutido o significado deste conhecimento imediato”. (1979, v. 5, p. 67)

O conceito da ciência pura e sua dedução serão pressupostos, portanto, no presente trabalho, visto que a *Fenomenologia do Espírito* não é outra coisa que a dedução do mesmo. O saber absoluto é a verdade de todo modo de consciência, porque, como aquele percurso já o mostrou, é apenas no saber absoluto que a separação entre o objeto e sua própria certeza se resolve completamente e que a verdade desta certeza bem como a certeza da verdade tornam-se iguais. (Ibid., p. 43)

Portanto, importa aqui mostrar, primeiramente, o modo como tal pressuposição foi, e se de fato o foi, justificada na *Fenomenologia*, e como consequência disso, se tal prova é suficiente para a adoção de um idealismo objetivo tal como Hegel postula na *Ciência da Lógica*. Ainda que esta interdependência seja uma questão bastante controversa na discussão atual sobre a estrutura sistemática da filosofia de Hegel, o presente trabalho se limita a fazer uma análise interna da argumentação hegeliana, tentando com isto elucidar quais os pressupostos inerentes já ao início do percurso da *Fenomenologia*. A posição privilegiada de um saber absoluto, que pretende superar a cisão do dualismo epistêmico kantiano e estabelecer a identidade ontológica entre ser e pensar, esta identidade absoluta entre sujeito e objeto herdada por Hegel de Schelling, ou talvez de Hölderlin, deve ser demonstrada como produto final da investigação. Nesse sentido, a objetividade do Conceito precisa primeiramente ter sua via de acesso justificada a partir de um diálogo crítico com o idealismo transcendental, pois Hegel não pode mais simplesmente retomar o conceito de verdade como correspondência dos antigos, e tampouco pode ignorar o desafio proposto pela doutrina de uma subjetividade *a priori* dos modernos, frente à possibilidade de qualquer metafísica que, na linguagem kantiana, se queira compreender enquanto ciência. Além disso, a superação proposta por Hegel para tal dicotomia tem na figura do saber imediato seu primeiro embate teórico: a discussão hegeliana sobre a verdadeira natureza do conhecimento filosófico sistemático, tal como apresentado na *Fenomenologia*, parte do conhecimento sensível em direção ao saber conceitual puro. Assim, Hegel pretende simultaneamente criticar a idéia de um fundamento absoluto imediato para a consciência e reinterpretar aquilo que podemos compreender por imediatez, “pois esse vir-a-ser é igualmente simples, e não difere por isso da forma do verdadeiro, [que consiste] em mostrar-se como simples no resultado - ou melhor, que é justamente esse Ser-retornado à simplicidade” (HEGEL, 1999, p. 31).

A teoria de uma justificação circular da filosofia coloca o imediato ao mesmo tempo no início e no fim do processo, mas qualifica este duplo ser imediato sempre como proveniente de suas mediações necessárias. Nesse sentido, está em jogo aqui, além de uma crítica ao empirismo, também uma tentativa de resposta à teoria fichteana da intuição intelectual, e, indiretamente, a defesa de uma primazia da mediação frente ao imediato, da razão discursiva frente à consciência de si, no que diz respeito aos possíveis modos de fundamentação do conhecimento. Em suma, precisamos saber em que medida a solução apresentada por Hegel face ao problema da relação entre os dois mundos, dos fenômenos e dos noumena, ou da consciência e do ser, pode ser compreendida ao mesmo tempo como imanente e absoluta. Se existe alguma possibilidade epistêmica de que

nós, humanos entendimentos finitos, captemos a unidade absoluta do Espírito através de sua auto-exposição enquanto *Bildung*, isto é, se podemos ou não acessar, por mediação do desenvolvimento das figuras de nossa própria consciência, aquilo que Hegel denominou propriamente Razão (*Vernunft*), isto só poderá ser conquistado após percorrermos o caminho argumentativo da *Fenomenologia. A Ciência da Lógica*, enquanto metafísica do Conceito, teoria categorial de auto-manifestação do Pensar autônomo, tem na Fenomenologia a justificação de sua autonomia. A argumentação de Hegel, se consistente, como confirma a seguinte passagem, precisa reconstruir a escada que ela própria quis, mais tarde, subitamente descartar:

“(...) o indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe forneça pelo menos a escada para atingir este ponto de vista, e que o mostre dentro dele mesmo. Seu direito funda-se na sua independência absoluta, que sabe possuir em cada figura de seu saber, pois em qualquer delas - seja ou não reconhecida pela ciência, seja qual for o seu conteúdo -, o indivíduo é a forma absoluta, isto é, a certeza imediata de si mesmo (...)”. (HEGEL, 1999, p. 34)

Sobre o Método Fenomenológico

“O bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido. É o modo mais habitual de enganar-se e de enganar os outros: pressupor no conhecimento algo como já conhecido e deixa-lo tal como está” (HEGEL, 1999, p. 37).

Nesta afirmação que antecipa Heidegger está contida toda tarefa da primeira parte da Fenomenologia do Espírito. A certeza sensível, este bem-conhecido de todos nós, grau zero da experiência consciente comum, deve ser novamente questionada para utilizar o jargão heideggeriano, perguntada sobre o seu verdadeiro sentido filosófico. Hegel pretende fazer uma análise minuciosa da primeira etapa de formação do conhecimento, desse momento inaugural do espírito que-conhece, para desvelar na sua estrutura interior uma inversão radical: o conteúdo concreto da intuição imediata, do 'isto' que nos cerca, deverá se revelar como a verdade mais carente de conteúdo. Em outras palavras, o objetivo principal de Hegel, no tocante ao primeiro capítulo da obra em questão, consiste em demonstrar como o caráter apodítico da certeza sensível não é suficiente para determinar aquilo que ele entende por conhecimento efetivo, ou seja, o saber imediato da intuição, na sua imediatez, já pressupõe um elemento universal como base ou fundamento de seu sentido. Antes de analisar em detalhe a própria argumentação, vejamos algumas indicações fundamentais sobre o método a ser seguido e sobre a finalidade almejada por Hegel na construção da “ciência da experiência da consciência”. A seguinte descrição feita por Charles Taylor sobre o procedimento adotado pelo autor logo no início da Fenomenologia pode servir como modelo inicial de definição do método dialético hegeliano:

“O tipo de argumento que Hegel se propõe a usar aqui é algo totalmente diferente. É uma forma implícita em seu sistema: consiste em mostrar como a consciência ordinária, cuidadosamente examinada, se rompe em contradições e aponta ela própria para além de si em uma forma mais adequada” (TAYLOR, 1999, p. 128).

De fato, esta análise da consciência sobre sua própria insuficiência, ou melhor, sobre suas contradições internas decorrentes da tentativa de caracterizar adequadamente o Absoluto, e a conseqüente adoção de formas mais elevadas de auto-relação da própria consciência, na busca incessante de uma síntese suprema entre sujeito e objeto, tudo isto pode ser tomado como descrição do caminho a ser percorrido na argumentação de Hegel. Esta estrutura antinômica ascendente, que pretende superar dicotomias internas a partir de uma revisão contínua de suas próprias etapas constitutivas, estabelece o movimento de progressão ou desenvolvimento da consciência rumo à sua plena autoconsciência enquanto espírito. Mas a propriedade mais inovadora do método aqui apresentado talvez seja sua circularidade imanente. Tal propriedade pode ser vista ao mesmo tempo como adoção e crítica da posição filosófica do idealismo transcendental de Kant. No primeiro sentido, podemos dizer que Hegel concorda, ao menos no que toca sua grande obra inaugural, com o fato de que todo saber só é para uma consciência.

“Pois a consciência distingue algo de si e ao mesmo tempo de relaciona com ele; ou exprimindo de outro modo, ele é algo para a consciência. O aspecto determinado desse relacionar-se — ou do ser de algo para uma consciência — é o saber” (HEGEL, 1999, p. 69).

Assim, toda análise proposta pela Fenomenologia é sempre também uma análise da consciência sobre seus próprios modos de compreensão, isto é, Hegel também faz aqui uma investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento. No segundo sentido, porém, esta similitude com o projeto crítico kantiano transforma-se em crítica da crítica, entendida aqui como dupla negação. A suposta análise prévia do instrumento do conhecimento racional enquanto preâmbulo necessário para o conhecimento racional efetivo — tarefa que poderia ser novamente exigida ad infinitum e assim caracterizar a crítica da crítica, agora no seu sentido hegeliano pejorativo, dos pós-kantianos — é vista por Hegel como duplicação desnecessária da tarefa filosófica. Ao contrário, a investigação sobre o conhecimento, o saber do saber, deve se dar ao longo do processo de exposição ou construção deste mesmo conhecimento, ou seja, “(...) *o exame do conhecimento não pode ser feito de outra maneira a não ser conhecendo*” (HEGEL, 1995, p. 50). Assim, o critério para estabelecer a verdade do saber se torna imanente ao conjunto de mediações que o constituem, e isto explica o sentido das afirmações de Hegel sobre a possibilidade de uma fundamentação estritamente circular do conhecimento, onde o fim plenamente desdobrado em sua complexidade sistêmica justifica o início, ou ainda, onde a separação entre essência e aparência ou fundamento e fundado, como mostrará depois também a Ciência da Lógica, torna-se uma separação ilusória:

“(...) a natureza do objeto que investigamos ultrapassa essa separação ou essa aparência de separação e de pressuposição. A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência” (HEGEL, 1999, p. 69).

A partir desta breve exposição sobre o método dialético, mas sobretudo fenomenológico, do texto de 1807, podemos melhor antever o que Hegel considera ser a finalidade última de sua investigação. O caráter imanente do desenvolvimento dialético é também uma busca pela verdadeira unidade ou identidade que subjaz as diferentes determinações ou figuras da consciência. “*A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito*” (Op. Cit., p. 68). Nesse sentido, a verdadeira identidade entre sujeito e objeto ou entre pensar e ser, isto que Hegel muitas vezes denomina como Absoluto, tem na experiência da consciência sua primeira auto-manifestação.

Sobre a Certeza Sensível

Assim Hegel descreve o primeiro passo de sua argumentação:

“O saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: - saber do imediato ou do essente” (1999, p. 74).

Esta definição sucinta do problema, aparentemente não problemática, contém nada menos do que três possíveis aplicações para o termo “*imediato*”, a saber: 1) imediato é justamente aquilo com o que se começa, o que deve vir antes de tudo o mais. Esta forma de utilizar o conceito é similar ao modo como Hegel caracteriza a possibilidade de um início imediato na *Lógica*; 2) imediato é também o modo de apreensão do objeto pela consciência, sua forma de relação epistêmica. Neste caso, entende-se por imediata a recepção direta dos dados da sensibilidade pelo sujeito, aquilo que Hegel logo adiante denomina “*forma imediata ou receptiva*” de proceder com relação ao essente; 3) além disso, imediato refere-se ao próprio objeto visado, ao essente como tal, fazendo assim da imediatez uma propriedade da coisa. Estas três acepções certamente estão imbricadas entre si, de acordo com a intenção do autor, pois a certeza sensível deve servir ao mesmo tempo como premissa, método e objeto daquilo que descreve a primeira atitude da consciência, a postura do assim chamado empirismo ingênuo. A Fenomenologia parte assim da certeza do senso comum, qual seja, a de encontrar à sua frente o objeto tal como ele realmente é, percebido assim imediatamente na sua concretude, sem qualquer mediação conceitual. Deste modo, a certeza deste saber é estabelecida pela mera presença do objeto para o observador. Ao mesmo tempo, o saber do senso comum pretende afirmar com esta certeza indubitável da presença do objeto também a verdade plena do

próprio conteúdo do objeto apreendido, ou melhor dizendo, apenas visado pela consciência. Como diz Hegel:

“... o conteúdo concreto da certeza sensível faz aparecer imediatamente esta certeza como o mais rico conhecimento (...). A certeza sensível aparece como a mais verdadeira (...)” (1999, p. 74).

Até aqui, trata-se apenas da tentativa de descrever da maneira mais imediata possível a posição inicial do saber. A virada copernicana de Hegel consiste em destituir esta verdade aparentemente plena de seu conteúdo visado. A ilusão da certeza sensível de ter na sua frente a totalidade do objeto é desfeita através do seguinte comentário do autor:

“Mas de fato, essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele é. Sua verdade apenas contém o ser da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro Eu, ou seja: Eu só estou ali como puro este, e o objeto, igualmente apenas como puro isto” (Ibid.).

A verdade da certeza sensível se revela como verdade meramente abstrata, pois contém na sua formulação apenas a afirmação, ou melhor, a constatação da presença ou existência de um eu ou de uma consciência frente a um objeto qualquer, a um 'isto'. Aquilo que antes foi tomado como a verdade mais concreta da experiência imediata da consciência é agora a simples exposição da relação epistêmica fundamental, que Hegel denomina aqui “*Hauptverschiedenheit*”:

“achamos em toda parte a diferença-capital, a saber: que nessa certeza ressaltam logo para fora do puro ser os dois estes já mencionados: um este, como Eu, e um este como objeto. (...) Ambos estão mediatizados um pelo outro” (1999, p.75).

A idéia principal que rege esta inversão reside no seguinte fato: no momento em que pretendemos indicar o próprio particular na sua imediatez pura, tudo que podemos expressar sobre ele é este pronome demonstrativo abstrato que indica, de acordo com a teoria de Hegel, o contrário do que queríamos expressar, isto é, um termo geral. Em outras palavras, a verdade do imediato é sua própria negação, que por sua vez, enquanto termo geral, nega qualquer determinação particular específica. Como diz Hegel, “*nós denominamos um universal um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo - um não-isto -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível*” (Op. Cit., p. 76). O “este”, que se refere indiferentemente tanto ao eu como ao objeto, ou o “agora” e o “aqui”, que mesmo recebendo diferentes conteúdos mantêm uma mesma significação, são exemplos da apreensão conceitual mínima do que Hegel caracterizou como sendo a experiência mais imediata da consciência. Uma consequência inevitável desta análise hegeliana é a adoção de um conceito de verdade estritamente vinculado à possibilidade de expressão lingüística. O sensível só adquire sentido na medida em

que o enunciamos; mas sempre e somente enunciamos um universal. Por isso, Hegel pode afirmar que:

“(…) o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está pois totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘visamos’”. (1999, p. 76)

Nossa incapacidade de dizer o que seja o puro imediato da experiência é, para Hegel, uma legítima prova da precariedade ontológica desta pura imediatez. Confirma-se aqui uma tese central da teoria filosófica hegeliana na sua totalidade, como bem o captou Taylor:

“Portanto, a indisponibilidade do puro particular não é apenas uma verdade epistemológica; ela reflete a [verdade] ontológica de que o particular está condenado por sua própria natureza a desaparecer, que ele é em princípio mortal. Permanente é apenas o conceito. Assim, o caráter indizível do particular é simplesmente a expressão de seu status ontológico, como aquilo que não pode permanecer, aquilo que deve passar (1999, p. 144)”.

Mas uma tal reviravolta lingüística da *Fenomenologia*, mesmo que em completo acordo com a tendência predominante de nossa filosofia contemporânea, não deve ser aceita simplesmente como algo filosoficamente já bem-conhecido. A passagem argumentativa que nos leva da impropriedade lingüística do imediato à sua inverdade ontológica, isto é, o caminho que conduz do indizível ao discurso, talvez não seja, como quer Hegel, um atalho tão imediato. Historicamente, de acordo com a reconstrução de Martin J. De Nys, temos ao menos dois grandes opositores a tal compreensão lingüística da verdade da certeza sensível: Ludwig Feuerbach e, mais recentemente, Karl Löwith. A crítica de Feuerbach pode ser resumida da seguinte maneira: o modo como Hegel define o conteúdo imediato da sensibilidade é já ele próprio desde o início abstrato, pois a determinação do isto visado é entendida meramente em contraposição ao conceito universal. A riqueza dos objetos particulares dados imediatamente na sua integralidade a uma sensibilidade receptiva é substituída por uma hipótese abstrata de pensamento que postula na certeza sensível uma pura negação da linguagem. Nesse sentido, a crítica de Löwith apenas reforça a objeção de Feuerbach, como nos diz a explicação de De Nys:

“Hegel considera que a experiência da consciência sensível seja plenamente expressa pela importação lógica de suas expressões lingüísticas. Por causa disso, ele jamais consegue penetrar a experiência da consciência sensível, que alcança aquele particular determinado e pré-lingüístico para o qual a linguagem não é senão uma expressão inadequada” (1993, v. 3, p. 113).

Poderíamos complementar esta crítica dizendo o seguinte: será que a primeira parte do argumento de Hegel, sobre a experiência de uma certeza sensível, descreve de fato uma experiência concreta possível para a consciência, ou será que estamos simplesmente diante de uma hipótese artificialmente construída, presenciamos não uma experiência mas um experimento teórico que já postula como pressuposição aquilo que deve ser provado, a saber, a natureza exclusivamente discursiva do conhecimento? A recusa radical da possibilidade de uma apreensão imediata do conteúdo sensível da percepção já está contida na própria definição hegeliana de experiência, como atesta o seguinte trecho do prefácio da *Fenomenologia*:

“Experiência é justamente o nome desse movimento em que o imediato, o não-experimentado, ou seja, o abstrato - quer do ser sensível, quer do Simples apenas pensado - se aliena e depois retorna a si dessa alienação” (1999, p. 40).

Se toda experiência consciente só é possível através desse processo de alienação e retorno ao mesmo, precisamos ainda perguntar por que uma tal alienação (que de certo modo tem aqui o mesmo sentido que a constituição de um objeto para a consciência) só pode ser realizada pela cisão da linguagem, e não a partir de uma duplicidade imanente ao modo de atuação da consciência pré-discursiva. O animal não-humano, para aludir ao exemplo do próprio Hegel, que não demonstra capacidade lingüística altamente desenvolvida, não hesita em comer o particular que ele reconhece como seu alimento próprio, diferenciando imediatamente daquele outro particular que, pelo contrario, lhe ameaça a vida. A dialética do senhor e do escravo, se me permitem uma alegoria, parece aqui subjugar as rédeas curtas do conceito às garras animais da experiência concreta.

References

- [1] BECKENKAMP, J. Entre Kant e Hegel. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- [2] DE NYS, M. J. “Sense-certainty” and Universality: Hegel’s Entrance into the Phenomenology. Em: STERN, R. (Ed.) G. W. F. Hegel. Critical Assessments. London: Routledge, 1993.
- [3] FULDA, H. F. Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- [4] HEGEL, G. W. F. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- [5] _____. Enciclopédia das Ciências Filosóficas. São Paulo, Loyola, 1995.
- [6] _____. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis, Vozes. 1999.

- [7] HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
- [8] MAKER, W. *Hegel's Phenomenology as Introduction to Science*. Em: STERN, R. (Ed.) *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*. London: Routledge, 1993.
- [9] SCHELLING, F. W. J. *Werke. Auswahl in drei Bänden*. (Ed. Weiß, O.), Leipzig: Fritz Eckardt, 1907.
- [10] TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.