

HEGERU TETSUGAKU KENKYU (= Studien zu Hegels Philosophie, japanisch.)

Zusammenfassungen

Herausgegeben vom Hegel- Forschungskreis (Tokyo) und Japanische Hegel-Gesellschaft (Tokyo)

Bd. 1. 1995.

Hisatake Kato: From Logic to Nature (3-13)

Hegel's System shows sometimes a microcosm-macrocosm structure. His *Encyclopaedia* is the biggest box of the Universe which contains Logic, Nature and Spirit. But in the smaller box named Logic contains the smallest boxes which I should like to say "small Logic" and "small Nature". There is a big transfer from the big Logic to the big Nature beside a small transfer from the small Logic to the small Nature. The very essence of these transfers is ascribed by two keywords: "sich entschließen" and "sich aufschließen". Here I tried to analyse several examples of the word "sich entschließen" to find a close bonding of three factors: 1. mystical monotheism, by Neoplatonism, 2. pantheism from Spinoza, 3. unified characteristic of "System".

Tanehisa Otabe: Hegel's *Aesthetics*: Seen from Baumgarten's School (25-32)

There is a distinct contrast between the aesthetics of Baumgarten's school and that of Hegel. While the former was founded on the following postulate: the copy should represent the original, in other words, the work of art should imitate Nature. Hegel rejected this postulate and substituted for the traditional dualism "original-copy" the modern scheme "artist-work of art-recipient". The purpose of this paper is to show, first, that the late Mendelssohn, having claimed the inevitability of the "representing subject" for the representation, prepared this substitution, and secondly, that Hegel's scheme "artist-work of art-recipient" was enabled by his conception of "subjectivity".

Isao Ito: Hegel und das Problem des Guten. Zur Möglichkeit der Antwort auf die sokratische Frage: Wie soll man leben? (41-64)

Sokrates fragt, wie man leben soll. Diese Frage ist die zentrale für eine Ethik, die das menschliche Leben in der Zeit der Gefahr leiten will. Eine passende Theorie des Guten ist dann erforderlich, wenn man auf die sokratische Frage Antwort zu geben hat. Nach Hegel ist der Versuch des Sokrates selbst, auf jene Frage zu antworten, wegen der Leerheit des subjektiv Guten gescheitert. Hegel konzipiert dagegen das Gute als die Einheit des allgemeinen und besonderen Willens, die in der Form des Rechts objektiv existiert. Sein Konzept des Guten genügt aber nicht für die Antwort auf die sokratische Frage, weil es die These voraussetzt, daß man das Gute nicht theoretisch wissen kann, und sie die weitere Frage nach dem Guten hindert.

Toru Ota: What Kant prepared for Hegel (65-77)

The subject of this paper is to explain the young Kant's logical thought about the relation between "judgment" and "reality". Kant distinguished presentations from concepts strictly, because a presentation becomes a concept only when a judgement is made that reality belongs to that thing as the ground. But he is also certain that individual things in the space should not have their own realities for themselves. Young Kant made great efforts to make clear the inner relations between realities in the individual things and the only real being.

Kant's question how judgment concerns to the reality prepared the way for Hegel to discover how concepts product realities as a result of movements in inference.

Toru Sasaki: A Comparative Study of Hegel's *logic* with Kuhn's paradigm theory (79-82)

This paper represents my attempt to regard Hegel's *logic* as a model of the scientific history. True and positive meaning of antinomies is that every matter involves coexistence of opposed elements. The purpose of his dialectic is to study matters in their own being

and movement and thus to demonstrate both the finitude of the one-sided determinations of understanding and the complementarity of two opposite propositions. He emphasizes that the new concept is both subjective and objective. His dialectic is the structure of scientific revolutions, and his logic is the logic in scientific revolutions.

Bd. 2. 1996.

Tadashi Kozuma: Hegels Jenaer Manuskript zur Metaphysik (1-14)

Nobuhiro Kamiyama: Der Staat als der Spiegel der Bildung. Von der Rechtfertigung des Staates in Hegels "Rechtsphilosophie" (1526)

Nach der Freiheitslehre in Hegels *Rechtsphilosophie* kann der vorhandene besondere Staat in der geschichtlichen Situation nur durch die Bildung des Selbstbewußtseins des Volks gerechtfertigt werden. Obwohl die Sklaverei z.B. an sich Unrecht ist, würde sein ungebildetes Selbstbewußtsein dieselbe als Recht für sich betrachten. Um dieses Unrecht aufzuheben, ist es daher nötig, daß das allgemeine Selbstbewußtsein des Volks geändert wird. Am Anfang der bürgerlichen Gesellschaft hat gleichfalls das Recht noch kein Dasein, weil die Reflexion des Rechts in den ungebildeten Bürgern noch nicht gefunden ist. Das allgemeine Selbstbewußtsein des Volks kann nun nur allmählich gebildet werden. Wenn sein Geist fortgebildet, doch seine Verfassung nicht gleichmäßig fortgebildet ist, dann wird dieselbe notwendig reformiert und revolutioniert. Die Legitimität des Fürsten wird auch nicht anders als durch das Selbstbewußtsein des Volks gerechtfertigt.

Makoto Takada: Der Staat und die Freiheit des Individuums. Umwandlung der Hegelschen Fassung der Beziehung zwischen beiden (27-36)

In *System der Sittlichkeit* erklärte Hegel den Vorrang des Staats (der Substanz) vor dem Individuum. In *Jenaer Geistesphilosophie* von 1805/06 modifizierte er diese Stellung und suchte den Staat als durch das Individuum (sein Selbstbewußtsein) vermittelt zu

verstehen. Es erhob sich eine neue Frage, wie der Staat die Freiheit des Individuums anerkennt und wie es dementsprechend freiwillig für ihn tätig ist. Der späte Hegel betonte eine harmonische Beziehung zwischen dem Staat und dem Individuum oder eine gegenseitige Anerkennung zwischen beiden. Die Frage, ob er diese Stellung durchsetzte, ist relevant für das Problem der "Legitimität des Staats".

Yasumasa Kobayashi: Von der Legitimität eines Staats (37-45)

Erstens findet Hegel die Legitimität eines Staats in der 'Autorität' und in der 'machthabenden Allgemeinheit'. Dann führt er die drei freien Regierungen als die legitime Staatsverfassung an, I. Demokratie, II. Aristokratie und III. Monarchie. Aber diese drei Formen werden in Hegels konstitutioneller Monarchie, nach Momenten des Begriffs, als gesetzgebende, Regierungs und fürstliche Gewalt aufgenommen.

Weiter wird der Gedanke zum 'Prinzip der modernen Staaten', im Zusammenhang mit der bürgerlichen Gesellschaft, entwickelt. Auch werden der Unterschied und das Verhältnis zwischen der Idee des Staats und der politischen Staatsverfassung Hegels betrachtet. Diese Verfassung ist das Moment der Einzelheit jener Idee und durch die Idee der Gattung, das der Allgemeinheit, absolut bedingt. Daher wird das Prinzip der modernen Staaten zum 'Prinzip der Menschheit-Gemeinschaft' erhoben. Also wird der Entwurf möglich: 'Welt-Staat', die machthabende Allgemeinheit, als die Quelle allen Rechts, bekräftigt mit der Legitimität der Staaten.

Kiyoei Takiguchi: A comment an the Symposium: the state and its legitimacy (47-49)

Nowadays studies an Hegel's *Philosophy of right* are entering a new era. Almost all of the notes an lectures Hegel gave an the philosophy of right at Heidelberg and Berlin University are published. So it is possible for us to study how Hegel's philosophy of right comes into existence. Being based an the results achieved by studying the new materials, the symposium was hell. After this symposium many further fruitful studies will be achieved.

Toshihiro Oyabu: Die Modalität als das Organon der Dialektik. Der Begriff der Modalität in Hegels "Logik von 1804/05" (51-59)

Es ist uns sehr wichtig, daß Hegel in der *Logik* die Dialektik des Begriffs insbesondere als eine Methode jener wesentlichen Ableitung der Kategorien darstellte. Aber bis jetzt ist der Begriff der Modalität in Hegels Logik wenig erforscht worden. Es ist schwierig, in dem Inhaltsverzeichnis der *Logik von 1804/05* die Kategorie der Modalität zu finden. Daher ist es grundlegend, den Abschnitt über das Verhältnis exakt zu verfolgen. Denn in dem Abschnitt über das Verhältnis tritt der Begriff der Modalität als der operative Begriff auf, als das Organon der Dialektik, das die Methode, die Logik darzustellen, ist. Und dadurch werden die substantiellen Begriffe zu den subjektiven.

Satoru Suzuki: Conscience and Religion in the "Phenomenology of Spirit" (61-70)

The subject of this paper is to interpret religion in the *Phenomenology* in relation to conscience. The reconciliation two shapes of conscience reach is Absolute Spirit, and this spirit, grasped in the form of figurative thought, becomes God in religion. God is shape of Spirit itself. Religion in the *Phenomenology* is the place where spirit as substance changes into subject, and it is shown especially in revealed religion. Revealed religion as well as the reconciliation of conscience shows self movement of Absolute Spirit. The three moments in conscience, critical conscience, active conscience, their reconciliation, become Father, Son, Holy Spirit. Because of this relation, conscience plays a role to change the content of religion into Absolute Knowledge.

Masayuki Zenihiro: Eine Interpretation der Subjektslehre Hegels nach den Analysen der Texte (71-80)

In der Phänomenologie formuliert Hegel seine Subjektslehre: "nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject". Im allgemeinen wird aber noch "nur" nach der Redensart

eingeschoben. Dagegen soll auch eine dem Text selbst treue Interpretation unternommen werden. Als Standpunkt negiert er "Substanz" deutlich, das ist klar, und setzt "Subject" ein. Gleichzeitig nimmt er aber dieses dazu noch für ein Relatives: "sondern eben so sehr". Natürlich können es doch die "Substanz" u.a. nicht relativieren. Das relativierte Subjekt ohne Relativierendes, das ist also sein Standpunkt. Eine kritische Prüfung des Begriffs "Kreis", der gleich nach der Formulierung bei der Erklärung des Subjekts auftritt, führt uns zur Rechtfertigung dieser Interpretation.

Satoshi Fujita: Die Limitation geht der Transzendenz voran, geführt von Zizeks Untersuchung über Kant und Hegel (81-91)

In welchem Sinne ist Hegel Kantianer und Kritiker von Kant? Während Hegel Kants 'transzendente Apperzeption' übernimmt, kritisiert er ihren abstrakten Charakter und leugnet das 'Ding-an-sich'. Aber wenn 'tr. Apperzeption' als Hegels 'Begriff' am Leben bleibt, so ist auch 'tr. Gegenstand' von Hegel übernommen? Diese Abhandlung untersucht Hegels 'Erfahrung' unter dem Gesichtspunkt, daß, statt anzuspinnen auf die Hegelsche 'Selbst-Bewegung des Begriffs', das innere Verhältnis von Kants Dualismus (tr. Kategorien und Ding-an-sich) und Hegels Struktur der Beziehung des Bewußtseins auf den Gegenstand noch einmal überlegen ist. Kants transzendente Philosophie bleibt als die Endlichkeit und die Negativität der Erfahrung bei Hegel erhalten.

Berichte und Diskussionen

Joji Yorikawa: Neue Hegel-Forschung des Hegel-Archivs (93-95)

Jun Yamasaki: Die Revision des bisherigen Bildes von Hegel aufgrund der neuesten Forschungen über die Nachschriften der Hegelschen Vorlesungen - Zu entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen über die späten Gedanken Hegels (96-101)

Guiquan Zhang: Hegel-Forschung in China (102-110)

Besprechungen

Takashi Shimazaki: Hegels Dialektik und Erkenntnis der Neuzeit (Hiroshi Kimura und Mamoru Takayama) (111-113)

Heinz Kimmerle: Verschiedenheit und Gegensatz. Über das Verhältnis von Dialektik und Denken der Differenz (Haruyo Machitori) (114f)

F. Hogemann und U. Rameil, zwei Aufsätze über die Begriffslogik Hegels (Masao Yamawaki)(116-118)

Selbstanzeigen

Ryosuke Ohashi, Joji Yorikawa(119)

Bd. 3. 1997.

Tadashi Kozuma: Was heißt, den Text präzise lesen? Ansprache zum zehnjährigen Jubiläum des Hegel-Forschungskreises (Tokyo) (1-3)

Symposium

Masahiro Yamaguchi: Aktualität der systematischen Philosophie in der Gegenwart
Systemkritik und kritisches System (5-19)

Hisatake Kato: Actuality of Hegel's Thought in Ethics (21-30)

Hiroshi Hasegawa: Hegel und die Kunst (31-37)

Abhandlungen

Jeremiah L. Alberg, S.J.: Das Gehen aus der Natürlichkeit (39-49)

Hideyuki Osakada: Hegels Lehre von Begriff, Urteil und Schluß - Logik des reinen Denkens (51-60)

Masato Onishi: Die organische Welt als die Grundlage der mechanischen Kausalität Hegel und Schelling (61-71)

Hajime Shimojo: Hegels Theorie der Tat (73-83)

Berichte und Diskussionen

Joji Yorikawa: Die Quellen der Hegel-Forschungen. Mit eine Liste des handschriftlichen Nachlasses (85-89)

Yasushi Kato: Über die gegenwärtige Lage der Philosophie in München zwischen 1991 und 1993 (90-93)

Shigeru Tada: Quellen und Konzeption von Hegels Naturphilosophie. Die Sitzung des Arbeitskreises zur Hegelschen Naturphilosophie. Jena 21.-23.2.1997 (94-97)

Masao Higurashi: Hegel-Forschung in Frankfurt (98-103)

Nobuhiro Kamiyama: Besichtigungen der Hegelschen Handschriften (104-108)

Kunio Kozu: Deutsche Sprache als internationale gemeinsame Sprache der

Besprechungen

Shigeru Aoki: Hegels Christologie. Philosophie des Kreuzes (Hiroshi Matsuda) (116-117)

Masahiro Yamaguchi: Bewußtsein und Unendlichkeit (Yukio Irie) (118-120)

Birger P. Priddat: Hegel als Ökonom. Berlin: Duncker & Humblot 1990, 330 S. (Akira Hayase) (121-123)

Zum Gedenken

Hisatake Kato: Memorial Address for Professor Kozuma (124-125) Lebenslauf und

Abstracts

Jeremiah L. Alberg, S. J.: Das Gehen aus der Natürlichkeit

Wenn man Hegels *Phänomenologie des Geistes* im Blick auf die Frage "Was heißt Erbsünde in diesem Werk" liest, kommt man zu den folgenden drei Schlußfolgerungen. 1) Hegel interpretiert die Geschichte aus dem dritten Kapitel des ersten Buches Moses als eine Vorstellung der menschlichen Bewegung vom unmittelbaren Bewußtsein zum vorstellenden Bewußtsein. 2) Die Geschichte wird nach Hegel mit dieser Deutung tatsächlich richtig interpretiert, weil die Bewegung, die sie vorstellt, identisch mit der Bewegung des Bewußtseins ist, die von Kapitel 1 bis Kapitel VI dargestellt wird. Mit anderen Worten sind diese Bewegung des Bewußtseins und ihre Vorstellung die notwendige Bedingung, um diese richtige Auslegung zu machen. 3) Die philosophische Wichtigkeit dieser Gleichsetzung zwischen der Geschichte des Falls und den ersten sechs Kapiteln der *Phänomenologie* besteht darin, daß nicht nur Geschichte einen "philosophischen Rahmen" braucht, um richtig verstanden werden zu können, sondern auch, daß die Geschichte, wenn sie so interpretiert wird, gerade den philosophischen Rahmen, der die Auslegung ermöglicht, aufhebt, so daß das Bewußtsein endgültig über diesen Rahmen und diese Geschichte hinausgeht. Um zu präzisieren: die richtige Auslegung der Vorstellung der Entstehung des vorstellenden Bewußtseins bewegt dieses Bewußtsein über das Vorstellen hinaus in das Element des Selbstbewußtseins. Um diese Schlußfolgerungen zu rechtfertigen, will ich in folgender Weise fortfahren. Ich fange mit Hegels Auslegung des Sündenfallmythos an. Diese Auslegung kommt in dem Kapitel "Religion" (VII) vor. Damit diese Auslegung verständlich wird, muß ich zuerst die allgemeine Bewegung des Bewußtseins, die Hegel hier entwickelt, darstellen, nämlich die Bewegung des Bewußtseins durch seine drei Elemente: reines Denken, Vorstellung und Selbstbewußtsein. Ich werde dann eine Analyse des Textes geben, wo Hegel sich mit der Geschichte selbst beschäftigt. Durch diese Analyse wird klar, daß für Hegel die

Geschichte, der er in den ersten sechs Kapiteln einen Umriss gegeben hat, dieselbe Bewegung als Vorstellung wiedergibt.

Hideyuki Osakada: Hegels Lehre von Begriff, Urteil und Schluß. Logik des reinen Denkens

Hegels Logik hat die reine Idee zum Gegenstand. Die Logik ist das Wissen von dem Denken in seiner Wahrheit. Sie ist daher die Logik des reinen Denkens. Wir haben es in der Logik mit den reinen Denkformen zu tun, Begriff, Urteil und Schluß. Nach Hegel erweist sich der Begriff als die Wahrheit des Seins und des Wesens. Der Begriff ist aus Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit zusammengewachsen. Der allgemeine Begriff urteilt sich in sich selbst und in seine Besonderheit. Die Einzelheit ist die Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit. Mit dem Urteil bestimmt sich der Begriff weiter fort. Es ist die Reflexion-in-sich des Begriffs oder die ursprüngliche Teilung desselben. Das unendliche Urteil ist der Wendepunkt seiner Selbstbestimmung. Es wird sich als die Einheit ausweisen, in die das Positive und Negative zusammengehen. Der Schluß ergibt sich dann als die Einheit von Begriff und Urteil.

Masato Onishi: Die organische Welt als die Grundlage der mechanischen Kausalität
Hegel und Schelling

Der Grundcharakter des deutschen Idealismus besteht darin, daß die organische Welt als die Grundlage des Mechanismus entdeckt wird, und zwar dadurch, daß die Kategorie der Wechselwirkung als die Wahrheit der Kausalität bewiesen wird. Deshalb haben Hegel und Schelling Kritik an Fichte geübt, daß er in der Stufe der Kausalität bleibe und nicht zur wahren Wechselwirkung gelange, die seit Kant als die Grundstruktur des Organismus gekennzeichnet worden ist. Aber warum stehen Hegel und Schelling sich so diametral gegenüber bei der Problematik des Verhältnisses zwischen Logik und Natur? Die Antwort ist eine Differenz der Auffassungsweise der "Idealität" als des Charakters des sich produzierenden Organismus. Schelling hat im "System des transzendentalen Idealismus"

von 1800 die organische Einheit als den absolut ruhenden Raum konstruiert, der zwar als "ideelles Substrat" genannt wurde, der aber realphilosophisch bleibt. Dagegen hat Hegel schon 1798 die organische Einheit als die ideale Vereinigung der Entgegengesetzten, d.h. nicht als die "positive" oder "reale" konstruiert. In der vorliegenden Abhandlung wird gezeigt, daß Hegel die Entgegensetzung der organischen Welt eigentlich als die qualitative, sich gegenseitig widersprechende aufgefaßt hat, daß er also die Einheit derselben als die ideelle oder logische beweisen mußte.

Hajime Shimoho: Die Theorie der Tat bei Hegel

Die Tattheorie der *Phänomenologie des Geistes* bedeutet den Aufbau des neuen Begriffs der Substanz. Denn in "Kraft und Verstand" wird der Begriff der Kraft kritisiert und das Objektivieren des Übersinnlichen, das den Begriff der modernen, spontanen Substanz konstruiert. Hegels neuer Begriff der Tat besteht nicht in dem physikalischen Objekt, sondern in der gegenseitigen Anerkennung, und der macht oder vielmehr ist das allgemeine Element der seienden Wirklichkeit, das Subjekt = Objekt. Und sein Wesen ist der Widerspruch der Wirklichkeit. Aber der Begriff der Wirklichkeit belastete Hegel und die *Phänomenologie des Geistes* mit dem Problem des Einzelnen.

Bd. 4. 1998.

Kolloquium

Ryoichi Hosokawa: Die Logik der *Phänomenologie* und das *Phänomenologie*-System
(1-14)

Symposium

Yasukuni Satoh: Die philosophische Bedeutung der Auffassung des Endes der
Geschichte (15-22)

Ken-ichi Iwaki: Hegels These vom Ende der Kunst. Das Lebenselixier der heutigen philosophischen Ästhetik auf dem Totenbett (23-33)

Akira Hayase: Die Krise der philosophischen Tradition Europas. Zur Rehabilitierung des antiken pädagogischen Ideals vom Menschen (34-40)

Abhandlungen

Atsuko Kobayashi: Die Versöhnung der Welt mit Gott. Das Christentum und die Weltlichkeit in der Religionsphilosophie Hegels (1821) (41-53)

Berichte und Diskussionen

Kunio Koza: Die deutsche Sprache als internationale gemeinsame Sprache der Hegel-Forschung (54-60)

Tsutomu Hoshino: Reason and history. The Impact of Hegel's thought on the current philosophy in the English-speaking world (61-66)

Besprechungen

Christoph Menke: Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel. Frankfurt 1996 (Kensuke Kasahara, 67-69)

Michael Quante: Hegels Begriff der Handlung. Stuttgart 1993 (Sigekazu Ikeda) (70-72)

Makoto, Takada: Praxis und Interpersonalität. Entwicklung der Anerkennungslehre im deutschen Idealismus. 1997 (73-76)

Abstracts

Ryoichi Hosokawa: Die Logik der "Phänomenologie" und das "Phänomenologie"-System

Hegels Philosophie ist durch eine systematische Entsprechung charakterisiert. Der erste

Teil, der den Titel "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" trägt, deutet das Sein des *Phänomenologie*-Systems an. Unsere Aufgabe ist es, durch eine Erörterung der Logik der *Phänomenologie* (der gegenseitigen Entsprechung der *Phänomenologie* und der *Logik*) das *Phänomenologie*-System klar zu machen.

Der damalige Entwurf der Logik kann in der Skizze der spekulativen Philosophie gefunden werden (GW 8, 286). Sie hat eine "Dreiund-Drei-Struktur". Wenn von der Entsprechung die Rede sein kann, muß die Urphänomenologie dieselbe Struktur haben. Nach Hegels erstem Entwurf geht sie von der Vernunft zum absoluten Wissen über. Als ein "Überzeugungstäter" hat Hegel zwei Abschnitte mit dem Titel "der Geist" und "die Religion" beigefügt. Damit entstand eine unselige Verwirrung, die die Komposition beherrscht.

Zum *Phänomenologie*-System gehört die Idee der Realphilosophie, welche die Philosophie der Natur (Dreiteilungsstruktur) und die Philosophie des Geistes (Dreiteilungsstruktur) enthält. Also hat die Realphilosophie im Ganzen eine Drei-und-Drei-Struktur.

Das *Phänomenologie*-System, welches 1805 entstand, ist eine Trilogie (Phänomenologie Logik Realphilosophie). Jeder Teil hat dieselbe Drei-und-Drei-Struktur, welche als gegenseitige Entsprechung das *Phänomenologie*-System als System möglich macht. Nur durch die Zerstörung dieser Entsprechung kann das *Enzyklopädie*-System (Logik Naturphilosophie Philosophie des Geistes) entstehen, welche eine andere systematische Entsprechung der "Drei-Struktur" hat.

Yasukuni Satoh: Die philosophische Bedeutung der Auffassung des Endes der Geschichte

F. Fukuyamas These, "Die Geschichte endete nach dem Ende des Kalten Krieges", wird hier nach zwei Aspekten untersucht. Nach einem Aspekt wird die hegelsche Staatsauffassung als die heutige Theorie des Staats total akzeptiert. Der moderne Volksstaat, der, nach Hegels Auffassung, aus der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat besteht, kann heute noch nicht überwunden werden. Die gegenwärtige

Welt hat keine andere Alternative als den modernen Staat. Es ist ein anderer Aspekt, den teleologischen Charakter, den die Auffassung des Endes der Geschichte mitbringt, zu thematisieren. Es geht um die Grundlage des hegelschen Systems selbst, d.h. der hegelschen Dialektik.

Ken-ichi Iwaki: Hegels These vom Ende der Kunst: das Lebenselixier der heutigen philosophischen Ästhetik auf dem Totenbett (?)

Hegel hat, wie allgemein bekannt, in seinen Vorlesungen über Ästhetik geäußert, daß die Kunst in der modernen Welt "nach ihrer höchsten Bestimmung" "ein Vergangenes" sei und bleibe. Diese Diagnose hat nach etwa hundert Jahren besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen, und die Auseinandersetzung mit Hegels These vom "Ende der Kunst" ist in Mode gekommen. Wir können auf verschiedene Anlässe dieser Mode hinweisen (z.B. H. Kuhns "Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel", oder eine Arbeit von K. Löwith, "Von Hegel bis Nietzsche", wo er in der Abgeschlossenheit der hegelschen Philosophie nicht nur das Ende der Kunst, sondern auch das Ende der Philosophie und Geschichte sieht).

Wenn wir aber die Hauptinterpretationen der hegelschen Ästhetik nach siebzig Jahren überprüfen, stellt sich heraus, daß unter dieser Mode eine Zwangsvorstellung steckt, die im Grunde von Heideggers Kritik an der hegelschen Philosophie als der "Metaphysik der modernen Subjektivität" eingegeben wurde. Heidegger zwingt uns immer, die Problematik jener These vom "Ende der Kunst" im Kontext der zu überwindenden traditionellen Metaphysik zu erörtern. Gibt es aber keinen anderen Ansatz zur fruchtbaren Interpretation der hegelschen Ästhetik und jener These?

Akira Hayase: Krise der philosophischen Tradition Europas. Zur Rehabilitierung des antiken pädagogischen Ideals vom Menschen

Die Absicht dieser Abhandlung besteht darin, zunächst zu konstatieren, daß die philosophische Tradition von Europa, als Folge einer Industrialisierung der Gesellschaft,

heute am Rande des Grabes steht und dann darauf hinzuweisen, daß man zur Regeneration der Tradition wohl seine Aufmerksamkeit wieder auf das antike Ideal eines ganzen Menschen richten müßte.

Sie besteht aus vier Teilen. Zuerst wird K. Löwiths Beurteilung bestätigt, daß Hegels Welt, worin vom Ende der Geschichte geredet wurde, noch das christliche Abendland, das alte Europa war. Dann wird das Ende des christlichen Kultursystems des alten Europa im 19. Jahrhundert hauptsächlich mit E. Troeltschs Analyse der kapitalistischen Moderne thematisiert. Im dritten Kapitel über das Ende der Philosophie wird das Thema unter Berücksichtigung eines institutionellen Fundaments der philosophischen Tradition von heute, i.e. der Universität behandelt. Die Krise der philosophischen Tradition erweist sich als dieselbe in einer nur noch der Industriegesellschaft dienenden Universität von heute. Schließlich wird die Notwendigkeit betont, eine pädagogische Idee des Menschen im Hellenismus wieder in der gegenwärtigen Universität beleben zu lassen. Wo man ein Ideal des ganzen Menschen aus dem Gesicht verliert, da kann man auch kein Bedürfnis nach der Philosophie mehr haben.

Atsuko Kobayashi: Die Versöhnung der Welt mit Gott Christentum und Weltlichkeit in der *Religionsphilosophie* Hegels (1821)

Die christliche Religion ist bestimmt als "Religion der Versöhnung der Welt mit Gott" in Hegels Manuskript über die Philosophie der Religion (1821). Diese Bestimmung ist nur in dieser Vorlesung (1821) vorhanden. Hegel versteht "Versöhnung" nicht in dem Sinn "der Versöhnung von Gott dem Vater", sondern er sieht "die Identität der Welt mit Gott" in dieser "Versöhnung", d.h. er will eine pantheistische Identifizierung der Welt mit Gott in seiner Bestimmung des Christentums begründen. Hegel ist zwar stark vom Pantheismus Spinozas, daß Gott der Welt immanent sei, beeinflusst, aber er verleugnet den Gedanken, daß Gott der Naturwelt immanent sei. Der idealistische Standpunkt, daß der Geist höher als die Natur ist, ist nicht kompatibel mit dem sogenannten Natur-Pantheismus. Daher geht für Hegel der Sitz Gottes vom Inhalt des Subjekts von Spinozas "Deus sive Natura" zum organischen Staat als Geist über. Und er begreift darin die andere Gestalt von

Pantheismus als Natur-Pantheismus, d.h. sozusagen StaatPantheismus.

Wenn wir Hegels jugendliche Problematik damit zusammenbringen, bedeutet der Standpunkt, daß Gott dem objektiven Geist als Staat immanent sei, die Versöhnung des "Kaisers" mit Gott. Es ist überhaupt schwer, daß er den Pantheismus des objektiven Geistes in der Basis des Christentums vollendet. In seiner Jugend meint Hegel, daß das Schicksal des Christentums "geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können" (Nohl, 342). Wenn er dem Christentum die Bestimmung von "der Versöhnung der Welt mit Gott" geben könnte, müßte er selber seine jugendliche Ansicht überwinden. Es geht aber darum, was die "Versöhnung der Welt mit Gott" bedeutet.

Band 5, 1999

Atsuko Kobayashi: Hegel und Luther. Die Aufklärung und der Mystizismus (24-4 1)

Hegel versteht die Religiosität Luthers unter seinem bestimmten Terminus, „Subjektivität“, die z.B. in dem menschlichen „Eigensinn“ in der *Rechtsphilosophie* erscheint. Doch diese Interpretation steht im diametralen Gegensatz zu Luther, denn er selbst ist „antirational“, und die Verneinung des „Eigensinnes“ liegt seinem Glauben zugrunde. Nach Hegel soll der Mensch die Selbständigkeit (die Freiheit) der Vernunft als die „Subjektivität“ in der Religion, d.h. in der Auseinandersetzung mit Gott vervollkommen. Luther lehrt jedoch, daß die Auseinandersetzung mit Gott den Menschen zum „Unglauben an die Vernunft“ und zu der „Ehrfurcht und Demut vor Gott“ führt. Hegel stimmt mit Luther überein, daß das Abendmahl als Preisgebung Gottes interpretiert sei. Gott ist bei der Aufklärung der menschlichen Vernunft immanent, jedoch ist er bei dem deutschen Mystizismus dem Selbst immanent. Indem wir „Hegel und Luther“ thematisieren, gelangen wir zu den Gegensätzen der Immanenz des Absoluten in der Vernunft und der Zueignung zum Mystizismus.

Masato Onishi: Über den „ideellen Widerspruch“. Hegels Lehre vom Widerspruch (42-53)

In der vorliegenden Abhandlung versuche ich aufzuzeigen, daß der Hegelsche Widerspruch ein „ideeller“ ist. Bei dieser Behauptung kommt es mir darauf an, daß 1) der Hegelsche Widerspruch „echt“ (d.h. ohne Verwechslung des kontradiktorischen und des konträren Gegensatzes) ist, 2) er „objektiv“ (d.h. wirklich, nicht nur subjektiv) ist und 3) er aber der „Grund“ des formallogischen Satzes des Widerspruchs ist und er denselben nicht zerstört, weil er nur „ideell“ ist. Und durch die Reihe von diesen Argumentationen zeige ich, daß der Hegelsche Idealismus die notwendige Folge von dessen Widerspruchslehre ist. Denn, wenn der Hegelsche Widerspruch ideell ist, so heißt die Hegelsche Behauptung „was überhaupt die Welt bewegt, das ist das Ideelle

Hisatake Kato: Die ersten Erwähnungen von „Dialektik“ in Hegels Schriften und ihre Bedeutung (54-68)

Die Worte „Dialektik“ oder „dialektisch“ in Hegels Schriften finden wir zum ersten Mal in Troxier, „Schellings und Hegels absolute Metaphysik“ (1801-1802), zum zweiten Mal in der sog. „Naturrechtsabhandlung“. Doch entscheidend wichtig ist das Auftreten in „LMN“ (Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, 1804/05), wo man unter dem Wort „Dialektik“ einen Produktionsprozeß von einer Begriffsbestimmung durch die „Unendlichkeit“ versteht. Hegel erwähnt „Dialektik von Qualität“, „Dialektik von Quantum“, „Dialektik von Abteilung“, „Dialektik von Definition“, „Dialektik von Kausalität“ u.s.w. Hier ist die Dialektik ein immanenter Entwicklungsfaktor im besonderen Gebiete von Dasein, die keine Affinität mit „Dialog“, sondern einen tiefen Zusammenhang mit der skeptischen Idee hat, daß jedes Ding die entgegengesetzten Bestimmungen in sich enthält.

Ken Nishi: The reality of Hegel's philosophy? (69-84)

Does Hegel's philosophy, which was established about 170 years ago, still provide us with reality? I am convinced that it does for three reasons: Firstly, Hegel's philosophy contains profound implications when we are trying to comprehend the essence of morality. To

understand the phenomenon of the „collapse of morals“, which has occurred distinctively in developed countries, especially in contemporary Japan, Hegel's philosophy is of great importance for the following reason: it takes as its challenge the explanation of how a self centered self consciousness leads to the reciprocal recognition of selfconsciousness with others: it is `an 1 that is a we, and a we that is an 1'. Secondly, Hegel's philosophy gives us an understanding of the meaning and the necessity of modern institutions, such as learning, human rights or democracy. Both cultural anthropology and post modern thought teach us that we can look at the „modern age“ as relatively peculiar and local in Europe and America. In contrast, Hegel's philosophy shows in a persuasive way that these institutions are based on the nature of self-consciousness; self-consciousness involves the establishment and Operation of social institutions. Taken in the light of reassessing the modern age, Hegel's philosophy is very much significant. Thirdly, Hegel's philosophy implies that a global political Institution is needed. Hegel holds that while civil society, the System of economic mutual dependence is forming, the rights to liberty are acknowledged simultaneously; moreover, the political System of the state is demanded for the sake of reconciling conflicting interests in civil society. If we look at it from the present in which the world has come to be an enormous civil society, it could be said that human rights have been rooted globally, and that a world-wide political institution is called for. Hegel's philosophy challenges us to question how it is possible for us under the circumstances of the modern world to realize liberty.

Hideo Kawamoto: Hegels Naturphilosophie und die Autopoiesis (8597)

Die Entfaltung der naturphilosophischen Erläuterung Hegels verzweigt sich in mehrere logische Leitungen, in denen ein Einzelding seine Innerlichkeit gewinnt. Am Verzweigungspunkt im logischen Vorwärtsschreiten gibt es eine unauflösbare Kluft zwischen seinem Vorausgehen und Nachgehen. In jedem Verzweigungspunkt kann man eine logisch mögliche Wahl darstellen. Ich betrachte die Bedeutung der Wahl, die Hegel in der Beziehung zwischen Bewegung und Körper, Bewegung und Zusammenstoß und Prozeß und Materie trifft. Die Beziehung zwischen Bewegung und Körper ist keine

innerliche, doch eine unentbehrliche Beziehung. Die Beziehung zwischen Bewegung und Zusammenstoß ist eine innerliche, aber keine integrierbare Beziehung, und die zwischen Prozeß und Materie ist eine an sich innerliche und gerade dadurch sich öffnende Beziehung.

Band 6, 2000

Tetsuo Iwanami: Über Hegels Wort „Gott selbst ist tot“ (2-15)

Seit Dilthey und H. Nohl interpretiert man Hegels Denken oft mit Blick auf das frühe Werk. Doch ist die Frage, ob man mit dem jungen den „ganzen“ Hegel verstehen kann. Nach meiner Meinung sollte man umgekehrt von den Berliner Vorlesungen seinen Ausgang nehmen. Ich habe über Hegels Wort „Gott selbst ist tot“ gründlich nachgedacht. Dasselbe kann man in seiner negierten Form auch in *Glauben und Wissen* finden. Aber in den Berliner Vorlesungen lese ich sein Wort „Gott selbst ist tot“ als einen symbolischen Ausdruck für die Befreiung des Menschen. Erst der befreite Mensch kann durch das Töten des Todes, durch die Negation der Negation wirklich frei philosophieren. Da gibt es keinen Gegensatz mehr zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie. In Hegels Vorlesungen über Religionsphilosophie findet man den Grund dafür.

Kunio Nakahata: Die Überwindung des Substanzbegriffs Spinozas. Von der Bedeutung des Kapitels „Das Absolute“ in der *Wissenschaft der Logik* (41-52)

Während Hegel in seiner Jenaer Zeit Spinozas Philosophie hochschätzt, verändert er seine Stellung später, was der *Wissenschaft der Logik* entnommen werden kann. Er behandelt das Absolute im ersten Kapitel des dritten Abschnitts der Wesenslehre „Die Wirklichkeit“ und kritisiert den Substanzbegriff Spinozas in den Anmerkungen. Aber diese Kritik bedeutet zugleich die Radikalisierung dieses Substanzbegriffs, nämlich die Substanz als Subjekt aufzufassen und auszudrücken, wodurch die Lehre vom Begriff vorbereitet wird.

Taiju Okochi: Das Innere und das Äußere. Hegels Auseinandersetzung mit dem kantischen Substanzbegriff (53-65)

In diesem Aufsatz geht es um eine Interpretation eines kleinen Abschnitts der Wesenslehre in Hegels *Wissenschaft der Logik* (1813): „Verhältnis des Äußeren und Inneren“. Kant behandelte schon vor ihm dieses Begriffspaar als das dritte Paar der Reflexionsbegriffe im Anhang „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787) und zeigte darin, daß unterschieden werden muß zwischen den Substanzbegriffen der Gegenstände des reinen Verstandes und der empirischen Erfahrung. Diese Unterscheidung entsprach derjenigen zwischen der allgemeinen Logik und der transzendentalen Logik; ebendiese wollte Hegels Onto-Logik überwinden. In einer ausführlichen Erörterung des Abschnittes „Verhältnis des Äußeren und Inneren“ in Hinsicht auf diese kantischen Reflexionsbegriffe zeige ich, daß Hegel diejenige Bestimmung des Inneren, d.h. der Substanz, die Kant der empirischen Erfahrung zuschrieb, weiter entwickelt und damit den traditionellen metaphysischen Substanzbegriff völlig verwirft.

Takumi Koyashiki: Vom „Ding“ zur „Sache selbst“. Brennpunkt der *Phänomenologie des Geistes* (66-79)

Der Zusammenhang zwischen den Begriffen „Ding“ und „Sache“ kann als ein zentrales Problem der *Phänomenologie des Geistes* angesehen werden. Denn, wie Hegels Kritik an Kants Annahme des Dinges-an-sich zeigt, ist die Überwindung der Fremdheit des Dinges die unvermeidliche Aufgabe seiner Philosophie. Dabei verbindet Hegel das Ding mit dem Begriff der Entäußerung oder Entfremdung. Die Auseinandersetzung mit dem Ding hat daher die Bedeutung, die mit der Selbstentfremdung des Geistes und der Wiederherstellung der Subjektivität gegeben ist, und führt zum Begriff der subjektivierten Sache selbst. In diesem Sinne bewegt Hegels Denken in seiner Phänomenologie sich ellipsenförmig um zwei Mittelpunkte von „Ding“ und „Sache“.

Takeshi Murakami: Die Entstehung der Gewissenslehre in der *Rechtsphilosophie* (80-91)

Hegel behandelt das Gewissen im zweiten Teil „Die Moralität“ seiner Grundlinien des Rechts. Darin zeigt sich eine Paradoxie des Gewissens. Es macht das Gute zum Zweck und vollbringt es, aber zugleich ist es auf dem Sprung, ins Böse umzuschlagen. Es ist die wichtigste Aufgabe in diesem Teil, dieses Problem zu lösen. Dazu gibt Hegel dem Gewissen „das Recht des subjektiven Willens“ als „das höchste Recht des Subjekts“ und unterscheidet zwischen „dem formellen Gewissen“ und „dem wahrhaften Gewissen“. Diese Punkte sind in den vorhergehenden Vorlesungen über Rechtsphilosophie anders behandelt als in den *Grundlinien*. Ich versuche in dieser Abhandlung zu erklären, was diese Verschiedenheit bedeutet. Dadurch zeige ich auch auf, welchen Sinn Hegels Gewissenslehre in den Grundlinien hat.

Sakiku Hyodo: Ein Blick auf den Zuschauer in Hegels *Ästhetik* (92-104)

In dieser Untersuchung wird die Beziehung zwischen Kunst und dem Zuschauer in Hegels *Ästhetik* klar gemacht. Hegel sieht gewiß die Kunst im engen Zusammenhang mit dem menschlichen Geist. Aber daraus läßt sich nicht unmittelbar folgern, daß seine *Ästhetik* dieser Beziehung eine größere Bedeutung zumißt. Denn in Hegels Text wird die Stellung des Zuschauers nicht positiv bestimmt, und von der klassischen Kunst, die als höchste Kunstform betrachtet ist, heißt es, daß in ihr kein geistiges Gespräch mit dem Zuschauer stattfindet (dies nenne ich die Theorie der „Trennung“). So ergibt sich, daß die Seinsweise des in seiner Tiefe betrachteten Geistes nicht mit dem Zustand des an der Oberfläche stehenden Zuschauers übereinstimmt. Der Schlüssel zur Auflösung dieser Zweideutigkeit liegt im Vergleich der „Trennung“ mit der These vom „Ende der Kunst“. Beiden ist gemeinsam, daß hier eine Beziehung zwischen der Kunst und dem Zuschauer fehlt. Beide unterscheiden sich jedoch darin, daß das „Ende der Kunst“ auf dem Zusammenbruch der Beziehung der inneren Idee und der Gestalt beruht, während in der „Trennung“ der Mangel der Kunst ganz unabhängig von der inneren harmonischen

Beziehung vom außenstehenden Zuschauer allein konstatiert wird. Im letzteren Falle wird die äußere Beziehung auf den Zuschauer keineswegs von der inneren Harmonie garantiert. Dieser Umstand beruht auf der Schwierigkeit, von der inneren Beziehung Schlüsse auf das Äußere zu ziehen.

Band 7, 2001

Schneider, Helmut: Die romantische Kunstform Hegels als Theorie der ästhetischen und künstlerischen Moderne und Postmoderne. Die Zukunft der Kunst bei Hegel. Übers. von Michiaki Yabuta (2-20).

Ryoji Takayanagi: Über Hegels Begriff des allgemeinen Vermögens (52-62)

In seiner *Rechtsphilosophie* (1821) schreibt Hegel, „diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das allgemeine, bleibende Vermögen“ (§ 199). Dieser Begriff des allgemeinen Vermögens spielt eine große Rolle, „ein System allseitiger Abhängigkeit“ von Bedürfnissen und Arbeiten mit der Gliederung der drei Stände (der substantielle, der reflektierende und der allgemeine Stand) zu verbinden. Was drückt dies konkret aus? Ich meine, daß Hegel wahrscheinlich einen Hinweis auf Adam Smiths Begriff „common stock“ bekommen hat, den Smith sich in seinem Werk *The Wealth of Nation* als einen Haufen Waren einer Gesellschaft vorgestellt hat. Wenn dies richtig ist, bedeutet das allgemeine Vermögen Nationalreichtum, Bruttosozialprodukt oder Volkseinkommen. Übrigens erläutert B.P. Priddat diese Frage in seinem Buch *Hegel als Ökonom* sehr ausführlich. Nach Priddat gibt es zwei Arten von allgemeinem Vermögen: Kapital und Arbeitsvermögen. Hegel halte das letztere für wichtig, um die Vollbeschäftigung zu verwirklichen, und zeige deshalb seine Erwartungen an die Rolle der Korporationen auf. Während Priddats Studien über den Begriff sowohl interessant als auch wichtig sind, faßt er m.E. den von Hegel sachlich konzipierten Begriff zu normativ auf.

Ludwig Siep: Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels. Übers. von Keizo Kutsuna und Hiroshi Kimura (2-14).

Yasuko Kiyoura: Über das Wesen der Dialektik bei Solger (15-27)

In der allgemeinen Geschichte der Philosophie wird K.W.F. Solger als Schüler Schellings aufgeführt. Aber wenn die Auffassung der Hegelschen Schule in den Vordergrund tritt, wird seine Philosophie als vermittelndes Glied zwischen Schelling und Hegel aufgefaßt. Und auch Hegel, wie er selber in der Rezension von 1828 sagt, bemerkt bei Solger den ersten Ansatz seiner Dialektik, d.h. das dialektische Moment der Idee, das er absolute Negativität nennt. Es geht dabei um die Grundtatsache der Selbstvernichtung und Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens, die in der Dialektik Solgers liegt. Der religiöse Zug zieht sich durch die ganze Dialektik Solgers hin, dessen Grund im dialektisch-geheimen Verhältnis zwischen Gott und Mensch liegt. Der Gott begibt sich in das Nichts, damit wir sein möchten. Und diese Gegenwart des Göttlichen im Nichtigen wird nur im Moment geoffenbart, wo die gemeine Wirklichkeit verschwindet. Die Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen werden dabei in der dauernden Herkömlichkeit von Gott und der radikalen Verschiedenheit von ihm verstanden. Der religiöse Aspekt erfaßt die Beziehung der beiden unvermischt, aber auch untrennbar. Der vorliegende Aufsatz versucht, auf diesem religiös-christlichen Grund den eigentümlichen Sinn der Solgerschen Dialektik zu erhellen.

Seishi Isaka: Hegels Dialektik und die romantische Ironie (28-40)

Wir können das gemeinsame Motiv zwischen Hegels Dialektik und der romantischen Ironie Fr. Schlegels erkennen. Beide wollen die feste Identität des Ichs zerstören. Schlegel will durch die Ironie das Ich frei machen, aber seine Ironie verwickelt sich in den Widerspruch, das absolute Ich durch dasselbe zu negieren. Hegel negiert ebenfalls das

absolute Ich und führt die Dialektik auf der Grundlage des Absoluten aus. Er akzeptiert den Begriff des Absoluten zwar von der Schellingschen Identitätsphilosophie her, aber das Absolute ist als Identität der Identität und der Nichtidentität ausgedrückt. Hegel differenziert die absolute Identität durch das Moment des Bewußtseins, dabei funktioniert das Bewußtsein als vermittelndes Moment der differenzierten Identität. In der Phänomenologie des Geistes erfährt das Bewußtsein die Dialektik, an der gemeinten Gewißheit zu verzweifeln und die subjektive Gestalt am gemeinschaftlichen Geist zu orientieren.

Masami Araki: Der Ursprung von Kitaro Nishidas Begriff „Basho“ (Topos) in Hegels *Phänomenologie des Geistes* (41-55)

In Hegels Phänomenologie des Geistes gibt es eine Entsprechung zu Nishidas Begriff „Basho“ (Topos). Das einzige Sein ist absolut und unendlich. Nishida nennt das absolute Sein „Basho“. Hegel nennt es das Absolute oder den absoluten Geist. Die beiden Strukturen sind einander ähnlich. Basho, das absolute Sein, bringt das Einzelne zur Welt durch seine Beschränkung auf sich selbst. Die Struktur von Hegels Beschränkung auf das absolute Sein hat das doppelte Bewußtsein, das Wir der Philosophen, die Erfahrung des unmittelbaren Bewußtseins. Diese Struktur bei Hegel hängt mit seiner Konzeption des Systems der Wissenschaften zusammen.

Takeshi Gonza: Wie hat sich „die Vernunft in der Geschichte“ in der europäischen Welt verwirklicht? Über den theologisch-verfassungsgeschichtlichen Hintergrund der Hegelschen Geschichtsphilosophie (56-71)

Im Kolloquium des Hegel-Forschungskreises (30.9.2001) hat der Verfasser aufgrund der neuerschienenen Vorlesungsnachschriften von 1822/23 sowie der Vorlesungsmanskripte von 1830 die beiden Thesen über die Hegelschen Vorlesungen der Geschichtsphilosophie vertreten, daß zum einen die Hegelsche Geschichtsphilosophie, welche lange Zeit als das Vorbild der Geschichtsauffassung als geradliniger Entwicklungsstufen gegolten hat, aus

der anderen Perspektive der „Kulturberührung“, welche die Weltgeschichte als wiederholte Vorgänge der „Horizontverschmelzung“ der verschiedenen Kulturen betrachtet, umzudeuten ist, und zum anderen „die Vernunft in der Geschichte“, die für Hegel den Endzweck der Weltgeschichte ausmachen soll, aus dem nach der christlichen Trinitätslehre gestalteten Begriff des Geistes konzipiert ist, obwohl dieses in den ersten Vorlesungen von 1822/23 offenbarte Leitmotiv später in den letzten Vorlesungen von 1830 sowie in der sich darauf stützenden Karl Hegel-Ausgabe (1840) versteckt geblieben ist (vgl. „Kann `die Vernunft in der Geschichte' Allgemeingültigkeit für das Menschengeschlecht in Anspruch nehmen?“, Hokkaido Law Review, Vol. 52 No. 6. Feb. 2002). Hier soll aus der neuen Analyse der römisch-germanischen Welt in den Vorlesungen von 1822/23 aufgezeigt werden, daß Hegel einerseits von einem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus die europäische Geschichte von den Kreuzzügen bis zur Reformation und Revolution als den Prozeß der „Menschwerdung“ des christlichen Prinzips, die unendliche Versinnlichung Gottes in Gestalt der Heiligen und Reliquienverehrung abubrechen und jene Freiheit des Geistes, die das Absolute in sich selbst findet, zu erringen, aufgefaßt hat, und andererseits von einem verfassungsgeschichtlichen Gesichtspunkt aus die Geschichte vom Hohenstaufen bis zu Friedrich dem Großen als den Entstehungsprozeß des modernen souveränen Staats, die feudal-pluralistische Herrschaftsordnung zu überwinden und den Staatszweck nach der rechtsphilosophischen Konzeption der Souveränität durchzusetzen, begriffen hat.

Masahiro Yamaguchi: Von der Zeitlichkeit der geschichtlichen Erkenntnis bei Hegel (72-85)

Hegels Ansicht der Geschichte ist von seinem Gedanken des Absoluten bestimmt, das sich in der Erscheinung äußert. Dieser Gedanke entstand mit der kritischen Aufnahme der Schellingschen Identitätsphilosophie und im Gegensatz zu Reinholds Progressivismus, welcher als Relativismus beurteilt wird, und Fichtes Absolutismus oder Dogmatismus, welcher keine Bedeutung der vergangenen Geschichte anerkennt. Dadurch wurde die Idee der von einer Vernunft beherrschten Geschichte erzeugt, womit die Geschichte

aufzufassen `die philosophische' heißt. Gegen diese Ansicht sind aber bis heute sehr viele Einwürfe erhoben worden. Die komplizierte Wirklichkeit scheint voll von Unvernünftigem und enttäuscht manchmal Individuen, die mit ihrem eigenen Willen und Handeln ihre Absichten verwirklichen möchten. Sie müssen einen Zweifel hegen, ob und wie sie in dieser Welt die Vernünftigkeit finden können. Das ist aber das Problem, womit auch Hegel selbst ringen mußte. Kant als sein Vorläufer hat eine ähnliche Frage gestellt und in der Natur einen Gesichtspunkt gefunden, welcher dem Historiker das von der Verworrenheit der Welt befreite Auge verleiht. Er schlug vor, die Geschichte als einen Naturprozeß zu betrachten. Die Natur gehe unabhängig von Absichten und Taten der Menschen vor und führe ihren Zweck durch. Ihr Zweck sei die Vollendung aller Anlagen der Kreaturen und die vollkommene Entwicklung der menschlichen Vernunft. Dazu benutzt sie aber selbst die Ungeselligkeit und den Antagonismus des Menschen, was eben an Hegels „List der Vernunft" erinnert. In der Tat kann diese Theorie, welche unabhängig von den privaten Interessen und Gefühlen der Einzelnen mit Vernunft die Geschichte betrachtet, als ein Vorbild für Hegels `philosophische Geschichte' angesehen werden. Hegel bestimmt diese als Theodizee, welche von der unvernünftig scheinenden Wirklichkeit motiviert ist und darin das Vernünftige finden will. Die Verkörperung dieses Wunsches ist `das weltgeschichtliche Individuum', das die hinter der Oberfläche des Wirklichen keimende Tendenz der Zeit erfaßt und im Kampf mit dem Bestehenden diese zu entwickeln strebt. Um diesem Unternehmen die Absolutheit zu geben, muß es nicht bloß praktisch-politisch, sondern ebenso ein Schöpfer der Religion sei, wodurch es mit der Idee des Absoluten in der Gegenwart als dem ewigen Jetzt steht und die drei Momente der Zeit integriert. Wegen der Untrennbarkeit der Philosophie von der Religion ist diese Zeitlichkeit ebenso die des Philosophen, der also nie in die Vergangenheit versinken, sondern immer mit der Gegenwart zu tun haben soll.

Ryosuke Ohashi: Geschichtsdenken nach dem sog. Ende der Geschichte. Die Idee einer „auditiven" Geschichtsphilosophie (86-101)

Es ist 200 Jahre her, daß Hegel an die Universität Jena berufen wurde. Inzwischen hat

sich die geschichtliche Lage der Welt stark geändert, und zwar nicht immer nach dem Entwicklungsschema, das Hegel in seiner Geschichtsphilosophie entworfen hatte. Viele Grundthesen seiner Philosophie scheinen angesichts des seitherigen Verlaufs der Weltgeschichte in Frage gestellt werden zu müssen. Inwiefern wird diese Philosophie „in der heutigen Sicht“ uns noch ansprechen? Ein philosophischer Brennpunkt dieser Frage ist das Problem des „Außen“, das in der Philosophie Hegels am Ende überwunden werden soll. Alles Andere des Geistes soll nämlich letztlich als das Andere des Geistes selbst von diesem angeeignet werden. Die Geschichte als das Werk Gottes bewegt sich auf dieses Ende im Sinne der Vollendung hin. Die christliche Welt ist nach der Ansicht Hegels die prinzipiell vollendete Welt, die kein Außen an sich hat. Diese Ansicht kann als die Vorwegnahme der Globalisierung von heute angesehen werden, ebenso wie die von Hegel konzipierte christlich-germanische Welt, die vierte und letzte Stufe der Weltgeschichte, als ein vorläufiger Name für die „Moderne“ verstanden werden kann. Es erhebt sich die Frage, ob in dieser absoluten Welt eine echte Begegnung mit dem „Anderen“ nicht unmöglich gemacht ist. Die Philosophie Hegels verrät aber, daß im absoluten Geist selbst das „immanente Außen“, wenn auch unthematisch, liegt und die „Mitte“ der Vermittlung als der Bewegung des Absoluten zu sich selbst in Wahrheit gebrochen und abgründig ist. In dieser gebrochenen Mitte als dem Außen im Inneren des Absoluten hat der Andere seinen ursprünglichen Ort. Diesem kann also dann begegnet werden, wenn der Geist dem Anderen, statt dieses anzueignen, „zuhört“ und dessen schlechthinnige Andersheit in diesem Zuhören zu ihm eher aufgehen läßt als verstellt. Die Geschichtsphilosophie Hegels verweist durch ihren großen Vollzug der „historia“ als Anspruch auf die Absolutheit des Geistes hindurch auf ein anderes Geschichtsdenken, das im Grundmodus der „auditio“ aufgefaßt werden kann.

Ayumi Takeshima: Die Aktualität der Hegelschen Rechtsphilosophie. Die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und die ersten Vorlesungen über *Rechtsphilosophie* von 1817/18 (102-117)

Im letzten Fortschritt der Forschungen in unveröffentlichten Texten ist das reelle Bild von

'Hegel secret' immer klarer. Fast niemand heute nennt Hegel 'preußischen Reaktionär'. Trotzdem, wie Axel Honneth sagt, „ist seine Rechtsphilosophie bislang ohne jeden Einfluß auf die zeitgenössischen Debatten in der politischen Philosophie geblieben“. Einer der Gründe für diesen Aktualitätsverlust ist, so Honneth, das Vorurteil über die hegelsche Rechtsphilosophie, „dass das Werk willentlich oder unwillentlich antidemokratische Konsequenzen mit sich bringe, weil darin die individuellen Freiheitsrechte der ethischen Autorität des Staates untergeordnet werden“. Können wir in dieser Situation in der Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie noch einen Sinn sehen? Dabei handelt es sich darum, die Angemessenheit der Kritik gegen Hegels 'antidemokratische Tendenz' zu überprüfen. Im ersten Teil behandeln wir die Grundlinien der Philosophie des Rechts. Dabei geht es darum, ob es in der Rechtsphilosophie Hegels innerhalb der schon gegründeten Staatsinstitutionen keine Anerkennungsprozesse mehr gibt und ob die Staatsverfassung selbst in der Bewegung des Anerkennens zwischen dem Staat und seinen Mitgliedern weder überprüft noch verändert werden kann (1). Im zweiten Teil werden die Vorlesungen der Rechtsphilosophie von 1817/18 hinsichtlich des gleichen Problems betrachtet (II). Im dritten Teil erörtern wir den Schlüsselbegriff um dieses Problem, d.h. die Positivität des Staats. Das Ziel unseres Versuchs ist, durch den Wiederaufbau dieses Begriffs die hegelsche Rechtsphilosophie zu reaktualisieren, ohne auf die Rekonstruktion der integralen Theorie als solcher zu verzichten (III).

Sakiku Hyodo: Hegels These vom „Ende der Kunst“ und Gadamer. Über die Erfahrung der Kunst (118-132)

Hegel kam in seiner Inhaltsästhetik zur berühmten These vom „Ende der Kunst“. Gadamer versucht dagegen durch seine Rezeptionsästhetik diese These zu überwinden. Er sieht zwar mit Hegel das Wesen der Kunst in der Selbsterkenntnis des Menschen, wendet sich aber dadurch von Hegel ab, daß er die Kunst vom Entwicklungsgedanken löst. Zur Überwindung jener These bezieht er sich allerdings auf den Hegelschen Begriff der Erfahrung, wodurch er auf das Endliche des Menschen Licht werfen will. Hegel wäre daher, so läßt sich sagen, nicht zur

These vom „Ende der Kunst“ gekommen, wenn er die Kunsterfahrung des endlichen Menschen thematisiert hätte.

Keiji Sayama: Hegels Rezeption der politischen Ökonomie im *System der Sittlichkeit* (133-145)

Ein bezeichnendes Merkmal für die ökonomische Position im System der Sittlichkeit (1802/03) ist, daß Hegel ökonomische Fragen einerseits im Rahmen der natürlichen Sittlichkeit, die noch der traditionellen Großfamilie entspricht, und andererseits im Rahmen der Staatslehre behandelt. Daraus ergibt sich, daß er in systematischer Hinsicht noch zwischen der aristotelischen Hausökonomie und der modernen politischen Ökonomie schwankt. Seine Behandlung der ökonomischen Probleme ist jedoch wie sich im zum ersten Mal hier entworfenen „System der Bedürfnisse“ zeigt weitgehend von der modernen politischen Ökonomie u.a. von J. Stuart geprägt.

Band 9, 2003

Rüdiger Bubner: Überlegungen zur Situation der Hegelforschung. Übers. von Masato Onishi, Shigeaki Shibuya, Masahiro Yamaguchi (2-17).

Hiroataka Yamauchi: Fichtes Kritik an Hegel (5-66).

Akira Hayase: Hegels Lehre von der Familie ihre politische Implikation (67-80)

Die Absicht dieser Abhandlung besteht darin, anhand von neulich aufgefundenen Vorlesungsmitschriften und -nachschriften eine neue Interpretationsmöglichkeit der Hegelschen Lehre von der Familie zu finden. Sie ist in vier Teile gegliedert. Der erste Teil will den familiengeschichtlichen Wandel als Hauptgrund der Familienlehre Hegels nachweisen. Im zweiten Teil wird eine gründliche Kritik an den bisherigen Auffassungen über die Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft geübt. Der dritte und vierte Teil

wollen eine politische Implikation des Hegelschen Familienbegriffs feststellen. Die Ergebnisse der Abhandlung lassen sich thesenartig wie folgt zusammenfassen.

1. Die bürgerliche Gesellschaft als geschichtliche Voraussetzung der Familie.

Hegels Begriff der Familie ist durch den sozialgeschichtlichen Wandel von der traditionellen Großfamilie zur Kernfamilie bedingt, der durchs Zustandekommen der bürgerlichen Gesellschaft oder der kapitalistischen Marktwirtschaft hervorgerufen wird.

2. Die Familie als grundlegender Bestandteil der bürgerlichen Gesellschaft.

Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft ist durchaus kollektiv gestaltet. Ihr Endbestandteil ist kein bloßes Individuum, sondern das Individuum, das seine Familie „vertritt“ oder unterhält, also vielmehr die ganze Familie selbst.

3. Die Familie als Gegenkraft zur bürgerlichen Gesellschaft.

Die Familie ist bei Hegel mit einer sittlichen oder politischen Aufgabe betraut, sich mit dem Eigennutz des Bürgers konfrontierend die staatliche oder patriotische Gesinnung zu pflegen.

4. Die Partnerschaft der Familie mit dem Staat gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Familie kann, durch das Armutproblem in der bürgerlichen Gesellschaft bedroht, ihre politische Aufgabe nur mit Hilfe des Staats erfüllen, weil er allein gegen das Problem Maßnahmen ergreifen kann.

Noriaki Akashi: Über Hegels Urteil der Notwendigkeit mit Bezug auf das Problem des konkreten Beispiels des hypothetischen Urteils (8195)

Das hypothetische Urteil definiert Hegel als „Wenn A ist, so ist B“. Erst in der *Vorlesung über Logik von 1831* finden wir Beispiele seines hypothetischen Urteils. Die Beispiele sind „Wenn es blau gibt, so muß es gelb geben“ und „Das Helle scheint ins Dunkle und das Dunkle ins Helle“. Hier sind sowohl A als auch B die Art, während die bisherigen Interpretationen A als die Art und B als die Gattung oder A als die Gattung und B als die Art auffaßten. Der Unterschied hat auf die Interpretation großen Einfluß. Mein Aufsatz zeigt, wie durch die neuen Beispiele das hypothetische Urteil und das Urteil der Notwendigkeit im Ganzen umgedeutet werden.

Keiji Sayama: Hegels Smith-Rezeption in der Jenaer Zeit (96-109)

Die erste nachweisbare Smith-Rezeption Hegels ist in die Jahre 1803/04 zu datieren, wenngleich eine frühere Beschäftigung mit *Wealth of Nation* nicht ausgeschlossen werden kann. Die Rezeption der Smithschen Arbeitsteilungslehre wirkt nicht nur auf seine Arbeitslehre und ökonomischen Einsichten, sondern auch auf seine Sittlichkeitsauffassung. U.a. macht der berühmte Gedanke der „unsichtbaren Hand (invisible hand)“ ihn auf eine moderne gesellschaftliche Vermittlung zwischen Einzelem und Allgemeinem aufmerksam. Er setzt dann nicht mehr wie in der klassischen Politik das positive Bestehen des Volkes voraus, sondern faßt dieses als „gemeinschaftliches Werk aller“ auf. Bemerkenswert ist jedoch, daß er Smiths Wirtschaftsliberalismus nicht übernimmt, sondern sich für eine staatliche Interventionspolitik ausspricht.

Takeshi Gonza: Forschungsbericht über Hegels *Vorlesungen über Geschichtsphilosophie*. Unter besonderer Berücksichtigung der Wirkung der Creuzer-Debatte und der Darstellung der Moderne in den Vorlesungen 1830/31 (110-125)

Im folgenden soll das Zwischenergebnis des Forschungsplans, den der Verfasser im April/Mai 2003 in Bochum und Heidelberg über Hegels Vorlesungen der Geschichtsphilosophie ausgeführt hat, kurz zusammengefaßt werden. Erstens soll die vor 2 Jahren aufgrund der Vorlesungen der Geschichtsphilosophie 1822/23 aufgestellte These, daß die Selbsterkenntnis des Geistes durch die christliche Trinitätslehre nach Hegel aus dem Dialog und der Horizontverschmelzung zwischen den heterogenen Kulturen, d.i. der orientalischen und griechischen Kultur entstanden ist und die Debatte zwischen F. Creuzer und seinen Kritikern über die Herkunft der griechischen Kultur ihm den entscheidenden Anstoß zu dieser Auffassung der Kulturberührung als „Umbildung des Fremden“ gegeben hat, durch andere Vorlesungen, d.h. durch Religionsphilosophie, Philosophiegeschichte und Ästhetik geprüft werden. Während er in der Geschichts und Religionsphilosophie die Kontinuitätsthese Creuzers über die geschichtliche Herkunft und

den symbolischen Charakter der griechischen Götter zu revidieren und zwischen ihm und seinen Kritikern zu vermitteln versucht, befürwortet Hegel in der Philosophiegeschichte und Ästhetik immer den Standpunkt Creuzers in seinem Verständnis der orientalischen Religion (die Deutung des Mithra-Dienstes ausgenommen) und in seinem Verfahren, das die Symbolik als Ausdruck der verhüllten Vernunft betrachtet und „das Vernünftige in der Religion“ aufweist. Zweitens soll die andere, aus den Vorlesungen 1822/23 hervorgegangene These über die neue Zeit, daß die europäische Geschichte von den Kreuzzügen bis zur Reformation und Revolution von einem religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt als jener Prozeß der Menschwerdung des christlichen Prinzips, der die Freiheit des Geistes zu verwirklichen sucht, in einem Kausalzusammenhang dargestellt und zugleich von einem verfassungsgeschichtlichen Gesichtspunkt als der Prozeß, die Feudalherrschaftsordnung zu überwinden und den einheitlichen souveränen Staat zu errichten, aufgefaßt wird, durch die entzifferte Vorlesungsnachschrift Karl Hegels 1830/31 überprüft werden. Der geistesgeschichtliche Zusammenhang von der Reformation bis zur Revolution rückt zwar 1830/31 um so mehr in den Vordergrund, weil das aus der protestantischen Kirche aufgegangene „Prinzip der Innerlichkeit“ von der Aufklärung als das Prinzip des „Denkens“, d.i. der Selbstreflexion übernommen werden und der daraus von Rousseau und Kant entdeckte Grundsatz des freien Willens die französische Revolution eingeleitet haben soll. Aber das schon 1821/22 von Hegel ausgesprochene Leitmotiv der Auffassung der Moderne, daß „ohne Änderung der Religion keine wahrhafte politische Änderung, Revolution erfolgen kann“, wird 1830/31 wieder bestätigt, indem die Versöhnung der Deutschen mit der weltlichen Wirklichkeit auf die protestantische Reformbewegung, dagegen das Scheitern des französischen „Liberalismus“ auf die Abwesenheit der Reformation zurückgeführt werden soll. Der auch 1830/31 wiederkehrende verfassungsgeschichtliche Aspekt, die in der Feudalmonarchie ausgebliebene politische Einheit im neugeordneten Deutschland nach der Auflösung des Reichs herzustellen, soll unter Berücksichtigung der Souveränitätstheorie in der Rechtsphilosophie von 1820 sowie in den rechtsphilosophischen Vorlesungen 1819/20 weiter aufgeklärt werden.

Yoichi Kubo: Die Tendenzen der letzten Hegel-Forschungen in Deutschland (22-28).

Keiji Sayama: Tradition und Revolution in Hegels *Philosophie des Rechts* (29-40)

Es sind zwei Revolutionen, die eine in der Wirklichkeit und die andere in der Philosophie, welche die Gedanken des jungen Hegel prägen; die französische Revolution und die Philosophie Kants, insbesondere die praktische als Vorkämpferin der Vernunft und Freiheit. Der Gedankenaustausch mit Hölderlin und dessen Freundeskreis in Frankfurt macht ihn aber darauf aufmerksam, daß die moralische Autonomie bei Kant stillschweigend die Unterdrückung der Sinnlichkeit voraussetzt und daß man mit der kantischen und fichteschen Philosophie, die von der Reflexion, also von der Trennung des reflektierenden Subjekts vom reflektierten Objekt ausgeht, nie zur vollständigen Vereinigung gelangen kann. Der Frankfurter Hegel bildet unter den Einflüssen von Jacobis Spinoza-Interpretation, Kants Kritik der Urteilskraft und Schellings Naturphilosophie einen nach dem Modell des lebendigen Organismus konzipierten Lebensbegriff zur angemessenen Erfassung der vollständigen Vereinigung heraus. Damit faßt er auch den Staat anders als in der Berner Zeit auf, in welcher der Staat als Sphäre der Legalität mit der bürgerlichen Gesellschaft gleichgesetzt ist: Staat als „ein vollständiges Ganzes“, das wie in der altgriechischen Polis die entgegengesetzten Sphären der Legalität und Moralität in sich vereinigt. Hegel tritt somit in Jena als Kritiker der naturrechtlichatomistischen Staatsauffassung und als Vertreter der klassischen Politik vor die Öffentlichkeit. Die erneute Auseinandersetzung mit der individualistischen Naturrechtslehre und der britischen politischen Ökonomie veranlaßt ihn zwar immer wieder, sich von der klassischen Tradition abzuwenden und seinen Sittlichkeitsbegriff der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Neuzeit gemäß zu modifizieren. Jedoch hält er bis in die Berliner Zeit am klassischen Gedanken des sittlichen Organismus fest und versucht ihn dadurch geltend zu machen, daß er den Staat von der bürgerlichen Gesellschaft als der Sphäre des Rechts und der Ökonomie unterscheidet.

Kiyoei Takiguchi: Das 19. Jahrhundert und Hegels *Philosophie des Rechts* (41-55).

Akira Hayase: Die politische Tragweite der Hegelschen Korporationslehre. Hegel als Kritiker der totalitären Diktatur (56-69)

Die Absicht dieser Abhandlung besteht darin zu probieren, ob die Korporationslehre Hegels ein kritisches Prinzip gegenüber dem Totalitarismus impliziert oder nicht. Sie wird in sieben Teile gegliedert. Das Hauptergebnis jedes Teils wird wie folgt thesenartig vorgelegt.

1. Teil: Revolutionäre Diktatur als eine politische Folge auf die Volksrepräsentation. In seiner Frankfurter Zeit ist Hegel schon zum Schluß gekommen, daß der Grund der revolutionären Diktatur eine ins noch unaufgekärte Volk eingeführte Volksrepräsentation ist.
2. Teil: Bürger als ein politisches Problem. In der folgenden Jenaer Zeit hat er unter dem Einfluß von Sieyes und Gibbon begonnen, die revolutionäre Diktatur als die nur dem Bürger, aber nicht dem Volk im allgemeinen eigentümliche Gefahr zu fassen.
3. Teil: Die politische Problematik der eigennützigen Gesinnung des Bürgers. Dort sieht er den Ursprung jenes politischen Problems der Diktatur in der eigennützigen Gesinnung des Bürgers, der den öffentlichen Geist total verloren hat.
4. Teil: Die andere politische Gefahr, die sich in der bürgerlichen Gesinnung versteckt. Nach seiner Einsicht liegt gleichfalls das Wesen des Armutproblems, das die Grundlage des politischen Staats selbst bedrohen kann, gerade in der unsittlichen Gesinnung des Bürgers.
5. Teil: Korporation als die Gegenmaßnahme gegen eine revolutionäre Diktatur. Nach seiner Meinung kann nur die Korporation, die wesentlich als Organ zur politischen Bildung des Bürgers konzipiert wird, als Gegenmaßnahme gegen eine revolutionäre Diktatur funktionieren, womit die Vermittlung zwischen ihm und dem Staat möglich gemacht werden soll.
6. Teil: Zur gegenwärtigen Möglichkeit der hegelschen Korporationslehre.

Es scheint mir, daß man Hegels Konzeption der Korporation auch auf die geistige

Situation der gegenwärtigen Massengesellschaft, die der modernen Welt Anlaß zum Totalitarismus gegeben hat, als ein mögliches Rezept anwenden kann.

7. Teil: Vorläufer Hegel? Aber es treiben mich zur zögernden Verneinung jener Möglichkeit die Tatsachen, daß die Korporation auch ein Handlanger der totalitären Herrschaft sein konnte, und die Unfähigkeit des heutigen Bürgers, eine gegenüber dem Staat autonome Ordnung zu stiften.

Yasukuni Satoh und Tadaki Yamada: Aus Anlaß der neuen Übersetzung von Hegel, Sämtliche Werke (70-86).

Masato Onishi: Kants transzendente Idealität und der Hegelsche Widerspruch: Wie versteht Hegel die Herkunft des Widerspruchs, den er behauptet? (91-108)

Nach der Auffassung Hegels stammt seine Dialektik besonders aus zwei Philosophen, nämlich Platon und Kant. Die vorliegende Abhandlung folgt diesem Selbstverständnis Hegels, und dadurch wird gezeigt, daß die Hegelsche Dialektik aus der Kantischen Auflösung des Antinomieenproblems durch die transzendente Idealität der Erscheinung stammt, daß also der Widerspruch Hegels den wichtigen Charakter der reinen Anschauung Kants, d.h. deren transzendente Idealität übernimmt. Auf diesem Standpunkt wird die bisher selten bemerkte Seite des dialektischen Widerspruchs aufgedeckt. Hegelscher Widerspruch, als der aus der Kantischen reinen Anschauung Stammende, hat die transzendente Idealität. Durch diese transzendente Idealität ist Hegelscher Widerspruch einerseits echt und objektiv, „die Welt bewegende“ Seele (daher ist Hegelscher Widerspruch keineswegs bloß die reale Opposition, die die Entgegensetzung ohne Widerspruch ist, oder Verwechslung mit derselben, denn Hegelscher Widerspruch ist echt), aber andererseits ist er ideell und durch diese Idealität auch „aufgelöst“. Auf diese Weise ist die formale Logik von der dialektischen Logik kritisiert und transzendiert, aber nicht zerstört, sondern in derselben als ideelles Moment aufbewahrt. Kurz gesagt, die formale Logik ist in der transzendentalen Idealität der dialektischen Logik „aufgehoben“. Aufheben heißt hier transzendieren und idealisieren. So

hat diese Aufhebung vieles mit Kantischer Erscheinung gemein, weil auch diese Erscheinung selbst wie jene Aufhebung etwas idealisiert und doch es als Objektives aufbewahrt, nur daß in der Hegelschen Aufhebung das Ding-an-sich selbst aufgehoben wird und als „Erscheinung als Erscheinung“ ideell aufbewahrt ist.

Sakiku Hyodo: *Das Zeitliche in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Die Suche nach dem Begegnungspunkt des Rezipienten und der Kunstwerke* (109-122)

Nach Hegel sei „das Schöne“ ein sinnlicher Schein der Idee, insofern erscheine die Erkenntnis der Schönheit in der sinnlichen Zeit. Die Zeit ist aber nicht nur etwas Äußerliches, sondern auch etwas Innerliches, das das Innere der Rezipienten der Künste erfüllt. Die zeitliche Kunst ist überhaupt unmöglich, ohne daß die Rezipienten innerlich sie erfahren. Daher sollen wir auf die Existenz des Menschen fokussieren, wenn wir über die verschiedenen Zeitlichkeitsbegriffe in den Künsten nachdenken. Anders als die klassische „ewige“ Kunst begegnet uns die romantische in der endlichen Zeit, nämlich sie erscheint in der Zeit. Es ist der Schritt der Kunst, daß sie sich von der Skulptur zur Malerei, ferner zur Musik entwickelt hat. Indem die Dimension sich dabei vermindert, würde die Kunst in die Nähe des Rezipienten gebracht. Obwohl die Musik als Ton in der Zeit verschwindet, kommt sie ebendadurch in unserem Leben hervor. Ich deute den Vorlesungstext so, daß Hegel darin die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi gesehen hat.

Kai Marchal: *Über eine mögliche Verstaatlichung des Absoluten. Einige Gedanken zu Hegels Begriff des Staates zwischen Naturrechtsaufsatz und Phänomenologie des Geistes* (122-137).

Seiichi Yamaguchi: *Bibliographie der Hegelforschung in Japan 1953-2003* (154-211).

Band 11, 2005

Hisatake Kato: *Interpretation Thesis of Hegel's Philosophy*

An academic society has a purpose, to keep documents or to inspect plagiarisms, in order that researches should not setback. But in Japan open disregard of research ethics to neglect preceding achievements or translation tend to be allowed without public reprimand. First of all we must establish our research ethics. And we must banish evil tradition of Japanese philosophy „obscurantism". Then each paper must demonstrate an interpretation thesis of Hegel's Philosophy. For example we have some interpretation thesis of Hegel's philosophy of religion. Such as a. Freemason thesis (Jacques D'Hondt) b. orthodox Lutherism (Takezo Kaneko and Tetsuo Iwanami) c. Neo-protestantism (Jun Yamazaki). We can represent similar thesis in other fields of philosophy (logic, esthetic, philosophical system, political philosophy etc.). Now we are Standing by the new dimension of Hegel researches, when all writings of Hegel and his auditors are published and we need not wait for new resources which may overthrow so far succeeded established theories. To demonstrate some thesis single part of a text may be not enough, because Hegel may change his standpoint. Then we must know the parts of his writings which are relevant to the thesis. We need some kind of restatement which contains all the parts which are selected from all of Hegel's writings and lectures. Writings of Hegel will never show the very process of his thinking but only the purpose of his thinking. If we want to know his thinking, we must gather traces of his thinking from his youth.

Masakatsu Fujita: Hegel und Schelling

Schelling schreibt in der Vorrede zu seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, dass „die künstlichen Schraubengänge der Polemik nicht die Form der Philosophie sein [können]", und verlangt von seinen Gegnern, ihre Meinung „unumwunden" darzulegen. Er selbst führt dort zwar Friedrich Schlegels Texte an, und widerspricht offen dessen Kritik am Pantheismus, aber er versucht nicht nur gegen Schlegels Kritik, sondern auch gegen Hegels Kritik an ihm in der *Phänomenologie des Geistes* Einwände zu erheben. Er ist zwar in dieser Schrift von dieser Kritik Hegels beeinflusst, aber er kritisiert zu gleicher Zeit auch dessen Philosophie. Wie wir bereits hier

einsehen können, sind die philosophischen Texte, die besonders vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts geschrieben wurden, polemisch geartet. Wenn wir z.B. Hegels Philosophie anhand seiner Gesammelten Werke und bloß im Rahmen der Entwicklung seiner Philosophie erforschen, wie wir es gewöhnlich tun, muss sich die Forschung der Gefahr aussetzen, die Texte, die eigentlich dialogisch sind, in Monologe zu verwandeln. Wir müssen gegen diese Gefahr sensibel sein. Unsere Hegel-Gesellschaft, die jetzt errichtet wird, darf Hegel nicht in einen monologisierenden Denker verwandeln.

Ryoji Takayanagi: Hegels Sozialphilosophie. Über Stände und Korporationen

Hegels Sozialphilosophie wird hoch geschätzt, da er einen Unterschied zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft gemacht hat. Aber gleichzeitig hat er mit großer Mühe versucht, Staat und bürgerliche Gesellschaft in Zusammenhang zu bringen. Dies ist gut zu verstehen, wenn wir Hegels Lehre von den Ständen und Korporationen untersuchen. Hegel sagt in seiner *Rechtsphilosophie*: „Wenn die erste Basis des Staats die Familie ist, so sind die Stände die zweite.“ (§ 201). „Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staats aus.“ (§ 255). Es ist keine Übertreibung, dass dies Zusammenbringen ein lebenslängliches Thema von Hegels Sozialphilosophie ausmachte. Die Namen und Zusammenstellungen von Ständen haben sich vom *Naturrecht-Aufsatz* (1802) über das *System der Sittlichkeit* (1802/03) und das *Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie* (1805/06) bis zur *Rechtsphilosophie* (1802) verändert. In meinem Vortrag habe ich einerseits die Bedeutung dieser Veränderungen in Betracht gezogen. Andererseits habe ich Hegels Lehre von den Korporationen in der *Rechtsphilosophie* und den Vorlesungsnachschriften von 1817/18 und 1824/25 überprüft und sie mit den Lehren von A. Smith und F. List verglichen.

Wiederholt und streng kritisierte Hegel das französische zentralisierte Regime, das von der Revolution eingeführt und von Napoleon ausgearbeitet wurde. Die französische Revolution zerschlug Stände und dergl. und bildete die Struktur, worin der Souverän und

die Individuen sich unmittelbar gegenüber stehen. Dagegen hat Hegel versucht, Staat und bürgerliche Gesellschaft als „ein System der Vermittlung“ (§ 302) zu begreifen, in dem Stände und Korporationen miteinander vielschichtig zusammenhängen. J. Ritters Buch *Hegel und die französische Revolution* scheint diesen Hauptpunkt zu übersehen. Während die Staatslehren von Hobbes und Rousseau und die französische Republik alle Mitteldinge oder möglichst viele beseitigen wollten, legte Hegel im Gegenteil darauf Wert und wollte diese in seine Staatslehre positiv aufnehmen. Ich meine, damit hat sie an Realität zugenommen. Man kann sagen, dass Hegels Staat sozusagen der von den Institutionen in der bürgerlichen Gesellschaft unterstützte ist.

Shozo Iijima: Machiavelli and Modernity: Leo Strauss's Interpretation of Machiavelli

This paper presents Strauss's interpretation of Machiavelli. Strauss takes Machiavelli seriously: He tackles „the problem of Machiavelli“ in his *Thoughts on Machiavelli* and regards him as „philosopher simply.“ He considers Machiavelli the founder of modern philosophy, „which is philosophic indeed but no longer Greek.“ He regards Machiavelli as the founder of modern political philosophy in his lowering the goals of political philosophy and reducing the political to the technical problems and situates him in „the first wave of modernity“. The paper also examines Strauss's tracing Machiavelli's resonances, especially in Hobbes and Kant. Strauss emphasizes the similarities, rather than the differences, between the two philosophers: (i) the reduction of political into technical problems, (ii) the problematic character of the severe differentiation of the legal and the moral, and (iii) the primacy of foreign policy over internal politics. Finally, the paper points out Strauss's emphasis on the common front between Socrates and Machiavelli against the sophists who believed in the omnipotence of rhetoric (speech) and did not understand the sternness and harshness of politics.

Yoshihiko Ishizaki: Leo Strauss and Hegel

Leo Strauss was a most influential German Jewish emigre political philosopher in 20th

century America. He had never written any books about Hegel, but he sometimes referred to Hegel in his books, papers and lectures. And therewith, he was also a close friend of a Hegel Interpreter, Alexandre Kojève who had delivered a series of lectures on Hegel's *Phänomenologie des Geistes* in 1930's in Paris. And he pointed out that the great earlier thinkers not always spared many pages to most important things or thoughts. If we take this thesis into consideration, we may conclude that it is possible for us to read carefully Hegel's writing in Straussian way of reading.

This paper is an attempt to such interpretation of Hegel's philosophy. When we intend to interpret Hegel from Straussian perspective, it becomes inevitable to look at the following two terms as the most important technical terms. One is 'history' and the other is 'dialectic'. Hegel and Leo Strauss exhibited two kinds of the way of thinking on those two notions decisively different from each other. From the Straussian points of view, the most problematic is that Hegel's dialectic is that of historicist, and therefore according to Hegel we must assume the end of history', that is to say, the universal and homogeneous state' in Kojève's political term and that means the state of Nietzschean last men. In order to surpass such limitation of Hegel's dialectic, Strauss intended to deconstruct Hegel's philosophy and therewith reconstruct non-historicist dialectic whose original is found in its classical mode. We will disclose Strauss's criticism of Hegel in following chapters: 1. Hegel understanding of Leo Strauss's 2. Politics and Dialogue 3. The Dialectic and the Art of Writing 4. History of Ideas and the Political Philosophy 5. Conclusion.

Makoto Takada: Modernität der politischen Philosophie von Hobbes und Hegel. Zur Überprüfung der Kritik Strauss's der modernen politischen Philosophie

Im vorliegenden Aufsatz wird erklärt, wie Leo Strauss die Modernität der politischen Philosophie von Hobbes, einem Begründer moderner politischer Philosophie, und derselben von Hegel, einem späteren politischen Philosophen, im Kontrast zur klassischen politischen Philosophie versteht. Der Unterschied zwischen der klassischen politischen Philosophie und derselben von Hobbes ist klar. Es scheint aber, dass Strauss die Modernität der politischen Philosophie Hegels überbetont. Hegel versuchte, klassische

und moderne Faktoren zu verbinden und nahm viel von der politischen Philosophie von Plato und Aristoteles auf. Strauss kritisiert scharf die Geschichtsphilosophie Hegels, besonders in Bezug auf seine Lehre der Vollziehung der Geschichte. Hegel erfasste durch Anwendung der teleologischen Weltanschauung von Aristoteles die Geschichte als Prozess der Verwirklichung der persönlichen Freiheit. Strauss stellt das Verhältnis zwischen der historisch-teleologischen Dialektik und dem Dialog im sokratischen Sinne als neuen Streitpunkt vor.

Takao Sugita: Aktualität der Theorie der Familie bei Hegel

In dieser Abhandlung werden zwei Punkte diskutiert. Erstens wird Hegels Theorie der Familie mit Kants und Fichtes Theorie verglichen und die ideengeschichtliche Bedeutung unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung des Konzepts Familie` als die moderne kleine Familie oder nuclear family festgestellt. Die Schlüssel sind Familie als Dialektik der Liebe' und Auflösung der Familie'. Zweitens in Zusammenhang mit der problematischen Situation um die heutige Familie: welche aktuelle Bedeutung gibt es in der Theorie der Familie Hegels? Darüber in der Gender-Perspektive und in dem Dialog mit der feministischen Kritik wird die Möglichkeit und Problematik der Familie als die Basis der Bildung des Individuums in unserem Zeitalter diskutiert.

Masaki Sugita: Premises of Hegel's „Science of Logic“ the meaning of the model for philosophy

This paper is intended as an investigation of the premises of Hegel's *Science of Logic*. We are not here, however, concerned with the influence history (Wirkungs-Geschichte) of philosophers who precede Hegel, nor his other works before *Science of Logic*, but with models that Hegel's logic premises. Hegel claims that logic` should begin without any premise. And, he thinks that the purpose of his philosophy is to explain the constituting principle of the ideal world. In this sense he is an objective idealist as often said. But, on the other hand, he writes that logic` is „the description before God's creation“ as well. This

would mean that Hegel considers the Absolute (God) as the model for a universal principle, because the Absolute is existence without any premise in its definition. If it would be so, we must ask what the Absolute is for Hegel more. To investigate this problem Hegel uses the model of „life" for his philosophy. In this paper we argue that the model of „life" is insufficient, and „language" must be substituted for „life".

Motoi Ohashi: The problem of vengeful feelings in Hegel's theory of punishment

In his *Philosophy of Right*, Hegel describes punishment as the higher form of vengeance, which is not only justifiable in its content but also escapable from subjective contingencies of private revenge. However such account given in the realm of „Abstract Right" is incomplete, because there remains a question about victims: How could they overcome their vengeful feelings and leave the legal formalities of the state to judge and inflict criminals? There is the key to this problem in the mediate part of „Morality", in which the motive to take revenge on the criminals is understood as a figure of moral conscience that necessarily falls into self contradiction. The awareness of this limitation makes it possible for victims in the sphere of „Ethical Life" to regard their particular harms posited by the crime as the harms to the universal community. As a result of such process the vengeful feelings are sublated into the preventive perspective against crimes, from which they as citizens evaluate the equivalence of punishment to crime in its aspect of dangerousness to their society in general.

Band 12, 2006

Yujin Itabashi: Dialectic of historical process. Nishida and Tanabe

Kitaro NISHIDA (1870-1945), the most famous philosopher in Japan, and his successor, Hajime TANABE (1885-1962), both respected Hegel's dialectic as logic of history (Geschichte). For both philosophers this logic proves that the historical process has its life in contradiction, but also they indicate that in this Hegel's logic uniqueness of the

historical present is disregarded. So Nishida constructs a dialectic of unique event (Jijitsu, Tatsache), by contrast Tanabe constructs that of unique species (Shu). Tanabe against Nishida, because for Tanabe Nishida's logic aims for an undialectical, unrealistic contemplation (or meditation), not for a historical practice under particular nation, species (Shu). But we see through this Tanabe's critics that Nishida's dialectic rightly shows, the history is the process which does not unify each event into one system (species or something), but creates otherness or difference between any unique events.

Masahiro Yamaguchi: Von der Dialektik des absoluten Nichts bei Hajime Tanabe. Verständnis und Überwindung der Hegelschen Philosophie

Tanabe hat 1932 das Buch „Hegels Philosophie und Dialektik“ veröffentlicht, um Hegels Philosophie besser zu verstehen und den Gedanken der Dialektik aufzufassen. Er versuchte darin, die Logizität der Dialektik zu prüfen und klar zu machen, dass die Dialektik nicht bei der reinen Logik stehen bleibe, sondern über und irrational sei. Dadurch setzte er sich mit der damals in Japan verbreiteten materialistischen Ansicht der Dialektik auseinander.

Er war konsequent der Meinung, dass das wahre Verständnis von Hegel seine Überwindung sei. Worauf er sich dabei stützte, war der Gedanke vom absoluten Nichts in Nishidas Philosophie. Er interpretierte aber das absolute Nichts dialektisch, aufgrund von Kant und dem Neukantianismus als Ausgangspunkt seines philosophischen Schritts. Die vorliegende Arbeit betrachtet, wie Tanabes Begriff vom absoluten Nichts gebildet wurde, und welche Bedeutung und Funktion es hat. In seinem Text hat das absolute Nichts zwei Seiten, nämlich die positive und die negative. Es ist zuerst nicht das Sein des Relativen und Endlichen, sondern ein dieses vernichtendes. Trotzdem ist es zweitens der Grund von diesem, schließt dieses ein und ist ein Vermittler der Entgegengesetzten, z.B. des Subjekts und Objekts. Aber es kann nicht gegeben noch gesehen, sondern nur geglaubt werden, und ist bloß der Gegenstand des religiösen Glaubens und das Ziel der moralischen Praxis. Deswegen bezieht es sich auf die geschichtliche Welt, welche die Natur, den Körper und das menschliche Handeln und die Kultur enthält.

Warum muss dieses absolute Nichts ein unerreichbares Jenseits sein? Der Grund liegt in der menschlichen Freiheit und der Tendenz zum Bösen. Dass das Individuum die Möglichkeit hat, sich von dem Allgemeinen abzuwenden, macht das Absolute unerreichbar, was der Selbstentfremdung des Geistes bei Hegel entspricht. Was den Menschen an diesen Zustand fesselt, ist seine Körperlichkeit und die Natur. Er soll praktisch von diesen sich befreien und nach dem absoluten Wissen als Aufhebung der Spaltung streben. Die Befreiung wird wirklich, erst im Moment der Bekehrung, augenblicklich, worin der Mensch das Ewige berührt, und die Vergangenheit in die Zukunft, das Böse ins Gute und das Irrationale ins Rationale umschlägt.

Das Absolute aber erhält sich in der Selbstentfremdung. Es tritt als religiöses Bewusstsein auf, welches die böse Tat des Selbstsüchtigen verzeiht und versöhnt. Das absolute Nichts wird, in diesem Zusammenhang, als Vermittler des Bösen und des Guten, des Irrationalen und des Rationalen verstanden. Und zwar wendet es das Böse und Irrationale unmittelbar ins Gute und Rationale um. Tanabe findet darin das Motiv der Hegelschen Philosophie, das griechische Schicksal und die christliche Theodizee zu vereinigen. Trotzdem geschieht diese Vermittlung ganz unmittelbar, oder vielmehr ohne Vermittlung. Außerdem, weil die Einheit bloß augenblicklich zustande kommt, besteht die Gefahr des Verfallens immer. Deswegen kann der Fortschritt der Menschheit bloß relativ, und das absolute Nichts muss ein immerwährender Wechsel des Verfallens und der Auferstehung sein. Das ist es, warum Tanabe das absolute Nichts nicht als stille Ruhe, sondern als dialektisch angesehen hat.

Ryosuke Ohashi: Hegel und die Kyoto-Schule. Über die Dialektik der Gesellschaft

Es gibt einige philosophisch bedeutsame Themen, die Hegel und die Philosophen der Kyoto-Schule in ihrer jeweiligen Weise beschäftigt haben: Geschichte, Religion, Kunst, Logik, Ontologie, usw. In der vorliegenden Untersuchung wird die „Dialektik der Gesellschaft“ als ein Fokus der vergleichenden Betrachtung der Philosophie Hegels und der Kyoto-Schule betrachtet. Die „Gesellschaft“ bleibt zwar bei beiden im Vergleich mit dem „Staat“ ein weniger bedeutsames Thema. Aber der Grund, warum sie ein sekundäres

Thema blieb, ist nicht sekundär, wenn die Eigentümlichkeit des Denkens der beiden in Betracht gezogen werden soll. Die Betrachtung ergibt, dass die geschichtliche Situation, in der Hegel und die Philosophen der Kyoto-Schule philosophierten, jeweils als ein entscheidendes Moment wirkte. Die Tragweite und die Aufgabe der

„Dialektik der Gesellschaft“ werden durch diese Betrachtung paradoxerweise deutlich herausgestellt.

Mitsuru Tobita: Zur Forschungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes in Deutschland

2007 ist das Jahr der 200. Wiederkehr des Erscheinens der *Phänomenologie des Geistes*. Deshalb soll im vorliegenden Beitrag versucht werden, die 200 Jahre lange Forschungsgeschichte des Hegelschen Werkes in Deutschland zu rekonstruieren und in Umrissen aufzuzeichnen. Referiert werden zunächst die Forschungsarbeiten von der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zu ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, d.h. die Entwicklung von der „Hegelschen Schule“ bis zum „Neuhegelianismus“. Daran anschließend werden die sich sprunghaft entwickelnden Forschungen nach der Gründung des „Hegel-Archivs“ und der „Internationalen Hegel-Vereinigung“, d.h. die verschiedenen Richtungen der Forschungsarbeiten von den 60er bis zu den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts dargestellt, z.B. die philologischen, hermeneutischen, logisch-systematischen, praktischphilosophischen Arbeiten usw. Und zum Abschluss werden die jüngst veröffentlichten Forschungsarbeiten im Zeitraum 2000-2006 erwähnt.

Seiichi Yamaguchi: Die Phänomenologie des Geistes lebt in der gegenwärtigen Geschichte

Hegels Theorie des Selbstbewusstseins ist ein aktueller Kern der *Phänomenologie des Geistes*. Erstens hat meines Erachtens die sinnliche Gewissheit das Selbstbewusstsein als Subjekt des Sprechens zur Voraussetzung. Dieses Selbstbewusstsein ist kein sich prüfendes Selbstbewusstsein, das sich in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes*

erklärt. Zweitens behandelt Hegel erst am Anfang des Kapitels des Selbstbewusstseins das handelnde Selbstbewusstsein als die körperliche Begierde. Drittens bedeutet der Übergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein wesentlich eine Wendung vom erkennenden Selbst zum handelnden Selbst. Viele Hegelforscher ignorieren diese Wendung.

Takumi Koyashiki: Zweifel, Wahnsinn und Verzweiflung. Tätige Vernunft ist zur Verrücktheit zerrüttet

Hegel behandelt in der „Phänomenologie des Geistes“ eine Erfahrung des Wahnsinns, den das Selbstbewusstsein beim Negativen als Entfremdung seiner selbst erkennen muss. Dieses Negative entspricht einem „Zweifel“, einer „Verrücktheit“, einer „Verkehrtheit“, usw. Dadurch muss das natürliche Bewusstsein in Verzweiflung geraten. An der Stelle der „Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst“, beschrieb Hegel drei Gestaltungen des Wahnsinns als Subjekte der tätigen Vernunft: Faust, Karl Moor (Räuberhauptmann), Don Quijote. Nach dem Stufengange der Entwicklung dieser drei Gestaltungen sind drei Prinzipien a) die an sich seiende Einzelheit, b) die für ein anderes seiende Besonderheit, c) die für sich selbst seiende Allgemeinheit. Ich will die positive Bedeutung des Wahnsinns als Verkehrung erklären.

Takashi Kurihara: Bewusstsein und Nichts G. E. Schulze und der deutsche Idealismus

Der Zweck dieses Aufsatzes besteht darin, G.E. Schulzes Einflüsse auf den deutschen Idealismus und dessen Einreden auf Schulze zu beobachten. Schulze hat in seinem „Aenesidemus“ die Fundamentalphilosophie Karl Leonhard Reinholds scharf kritisiert. Dagegen konnte Fichte auch Reinholds Philosophie, die auf dem Satz des Bewusstseins beruht, durch seine „Rezension zum Aenesidemus“ überwinden, wo er Schulzes Reinhold-Kritik verifiziert hat. Schulze veröffentlichte im Jahre 1800 „Kritik der theoretischen Philosophie“, die konsequenterweise die Tatsache des Bewusstseins für gewiss hielt, bekommt aber Hegels Vorwürfe im „Skeptizismus-Aufsatz“, dass Schulzes

Denkart nicht zum Skeptizismus passe. Schulze schreibt seine Replik als „Aphorismen über das Absolute“ (1803) und „Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis“ (1805), und darin hat er dem absoluten Idealismus Schellings und Hegels heftige Vorwürfe gemacht. Der vorliegende Aufsatz „Bewusstsein und Nichts“ soll erhellen, dass die Grundlinien der „Phänomenologie des Geistes“ gegen Schulze gerichtet waren.

Seishi Isaka: Die Differenz zwischen der Identitätsphilosophie Schellings und den frühen Systementwürfen der Philosophie Hegels

In der Identitätsphilosophie löst Schelling die Gegensätze von Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie im Indifferenzpunkt auf und beabsichtigt, eine Philosophie des Absoluten aufzustellen. Das Absolute wird als absolute Identität durch $A=A$ ausgedrückt und das Moment der Nicht-Identität wird prinzipiell ausgeschlossen. Schelling entlehnt die theoretische Grundlage der absoluten Identität aus Spinozas Begriff der „Substanz“ und bewertet die „intellektuelle Anschauung“ des Absoluten als höchste Form der Erkenntnis. Aber bei dieser „intellektuellen Anschauung“ fordert er einen Bruch mit dem empirischen Bewusstsein.

In den Systementwürfen seiner frühen Jenaer Zeit beruft sich Hegel zwar auf Schellings Identitätsphilosophie, jedoch konzipiert er zuerst die Entwicklung von der Naturphilosophie hin zur Transzendentalphilosophie als fortwährenden Prozess. Hegel betrachtet den Standpunkt des empirischen Bewusstseins als Ausgangspunkt des Philosophierens und bestimmt einen vermittelten „Bildungs“-Prozess als Einleitung der Philosophie. So erkennt Hegel definitiv bei der Erkenntnis des Absoluten das Moment des Bewusstseins an, und im Gegensatz zur Identitätsphilosophie Schellings konkretisiert er zunehmend die Motive von Bewusstsein und Geist. Diese Motive tragen als „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ Früchte, und in deren „Vorrede“ kritisiert er Schellings Identitätsphilosophie öffentlich.

Hitoshi Ogawa: Hegels Auffassung des pluralistischen Staates. Ein Beitrag zur Debatte

über die heutige Wohlfahrtsgesellschaft

R. Nisbet, S. Avineri und G. Heiman haben in ihren Forschungsarbeiten dargelegt, dass Hegels Auffassung des Staates auf Pluralismus basiert. Genauer gesagt zeigen sie, dass Hegels Staat sich aus pluralistischen Strukturen in Form einer Vielzahl verschiedener, selbstverwaltender Kreise zusammensetzt. Meiner Ansicht nach ermöglicht Hegels pluralistische Staatsidee aber nicht nur Liberalismus im Sinne einer bloßen Relativierung von Macht, sondern stellt auch ein Instrument zur Verwirklichung der heutigen Wohlfahrtsgesellschaft dar. Denn Hegel will Wohlfahrt sowohl durch „Polizei“ und „Korporationen“ in der bürgerlichen Gesellschaft, als auch durch organische Maßnahmen des Staates zur Bekämpfung der Armut erreichen. Mit anderen Worten, der Übergang vom Liberalismus, welcher die bloße Bedeutung eines Antidespotismus trägt, zum heutigen Wohlfahrtsliberalismus ist bereits in Hegels Denkmodell enthalten, und damit ist ein Übergang von der herkömmlichen pluralistischen Staatsauffassung mit dem Ziel der Relativierung der Macht zu der eines sozusagen pluralistischen Wohlfahrtsstaates auch mitgedacht.

Band 13, 2007

Joji Yorikawa: Die Entstehung der *Phänomenologie des Geistes*. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Hegels

In den Systementwürfen der Philosophie während der Jenaer Zeit nehmen Logik und Metaphysik zusammen als spekulative Philosophie die zentrale Position ein. Ihr enger Zusammenhang bildet einen Kreislauf, der durch die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen sowie die Rückkehr des Unendlichen zum Endlichen in Gang gesetzt wird. Der Geist durchläuft dieses System in Kreislaufbewegungen. Insofern dient das gesamte System der Reproduktion des Geistes. Hegel bezeichnete diesen Prozess als „absoluten Kreislauf des absoluten Geistes“. Der Geist geht von einer mit sich selbst identischen Idee aus, verwirklicht sich durch das Andere und kehrt zu sich selbst zurück. Das System der

Philosophie wird hierdurch zu einem geschlossenen System, das im Kreislauf seine Ganzheit in sich einschließt. Da Hegel die Selbstentfaltung des Geistes als geschlossenes System der Philosophie betrachtet, führt er das Bewusstsein als Einleitung zum System ein. Das Bewusstsein, das außer sich das Andere findet, zeigt durch seine Erfahrung, dass das Andere es selbst ist. Dann lässt es vom Gegenstand ab, durchwandert den Bereich des Anderen und gelangt zum Geist, der im Anderen sich selbst gefunden hat. Insofern liegt im Bewusstsein die Möglichkeit sowohl des sich entwickelnden als auch des in sich zurückkehrenden Geistes. Dies entspricht der zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrenden Selbstentfaltung des Geistes und der Bewusstwerdung des Geistes. Daraus lässt sich ableiten, dass Hegels System der Philosophie sich zum System der Wissenschaft und zur Phänomenologie des Geistes weiterentwickelt.

Kiyoei Takiguchi: Die Anerkennungstheorie in der *Phänomenologie des Geistes* im Zusammenhang mit dem Begriff des Geistes

Der Zweck dieses Aufsatzes besteht darin, den Stellenwert der Anerkennungstheorie in der *Phänomenologie des Geistes* deutlich zu machen. Der Begriff des Geistes („Allgemeinheit in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit der Einzelnen“) tritt im Abschnitt IV auf und vollendet sich im Abschnitt VI.C.c (Gewissen). Dabei konstruiert Hegel stufenweise die engere Beziehung zwischen Momenten (Ansich, Fürsich, Für Anderes) des Geistes. Notwendigerweise enthält das Gewissen „das Moment des Anerkanntwerdens von den Andern“ (Bd. 9.344). So geht es beim „Gewissen“ eigentlich um die Anerkennung. Erst dadurch entsteht das Wissen vom Wesen des Geistes. Dieses Wissen hat auch die Bedeutung des Wissens von der sittlichen Substanz.

Takashi Tokumasu/ Shigeaki Shibuya / Eiichi Nojiri: A trend of the studies an Hegel in the United States of America

In this article we attempt to introduce some of the most influential Hegel-scholars in the

United States of America, i.e. Robert Brandom, Robert Pippin, John McDowell and Terry Pinkard. They are all NeoPragmatists, which belong to the line of Anglo-American tradition of philosophy, and insist that they rediscovered some important pragmatist theories in Hegel's philosophy, which have been ignored in the past. Their studies have some good points, which are different from both German and Japanese studies.

1 Robert Brandom an interpretation of Hegel from a pragmatist stand point:

Robert Brandom is one of the most important philosophers in general in the United States, but he puts a high value on Hegel's philosophy. According to him, Hegel is an idealist, an inferentialist, a holist and pragmatist. This claim is grounded in his own philosophical theories. These theories can be explained by a series of alternatives.

1. Brandom gives a priority to the conceptual over the un or preconceptual and emphasizes their distinction and discontinuity.
2. Explaining the use of concepts, he begins with the practice or activities of applying concepts. This is a pragmatist direction of explanation of the conceptual.
3. The fundamental locus of intentionality is language, not mind. Brandom pursues a relational linguistic approach to the conceptual, in which concept use is treated as an essentially linguistic affair. In this point he is a linguistic pragmatist.
4. Brandom claims that the genus of conceptual activity is not representation, but expression. He thinks, unlike a romanticist, of the process of expression as a matter of making explicit what is implicit and codifying some sort of knowing how in the form of a knowing that. Therefore, the process of explicitations must be thought as the process of applying concepts.
5. Distinguishing the conceptual and the unconceptual, Brandom prefers inferentialism to intentionalism. He thinks that what distinguishes specifically discursive practices from the doings of non-concept-using creatures is their inferential articulation and to talk about concepts is to talk about role in reasoning. This idea leads to a rationalist of inferential pragmatism and a rationalist expressivism.
6. Brandom opposes himself to the tradition of atomistic semantics and insists that one cannot have any concept unless one has many concepts. According to him, the content of each concept is articulated by its inferential relations to other concepts.
7. Brandom thinks of the inferential forms as the normative. But this normative status must not be taken as something transcendental, but as social institution. In this point Brandom's pragmatism and Hegel's

idealist philosophy are in common. This problem is connected with the division between nature and culture. And cultural products and activities are what Hegel called ‚Geist‘. Brandom also thinks that the problem about the link between logic and self-consciousness can be solved only by accounting the characteristic use of specifically logical vocabulary. This direction seems to be promising. (by Tokumasu Takashi)

2 On conception and intuition Pippin and McDowell:

In this article I attempt to introduce Robert Pippin (Chicago) as one of the most famous Hegel-scholars in the United States. Pippin, who always keeps in touch with the „Analytic Philosophy“, claims in *Hegels Idealism* (1989), that Hegel, not only in the Jena Period, but also in *Phenomenology of Spirit* or in *Science of Logic*, should continuously follow the Problems that Kant in *Kritik der reinen Vernunft* successfully sets up, but cannot lead to the widely acceptable result. Hegel does not deny, for example, Kantian distinction between intuition and conceptions, but he is objecting to the way Kant understood this distinction obviously. Moreover Pippin argues that Kant's and Hegel's differing ways of understanding the concept-intuition relation illuminate very different notions of idealism: This is, according to Pippin, the central claim in his interpretation of the philosophy of Hegel. The distinction between intuition and conception is also crucial for John McDowell: in *Mind and World* (1994) he assumes, under the influence from Wilfried Sellars' critique of the „Myth of the Given“, that the manifold is already conceptually articulated and concepts are engaged in our „sensory uptake“ of the world. From this point of view, he attacks the „non conceptual“ content which is from outside straightforwardly given as experience. As the last part of my article, I conclude that we can apply McDowellian version of the conceptual articulation to the interpretation of Hegel's thought; however it is perhaps one of the most difficult tasks for the recent studies to find out the point, which makes possible a definitive comparison between Hegel and McDowell concerning empirical thinking. In fact I am rather of the opinion that not so much the reconciliation as the contrast between them becomes clearer, the more we are researching into their philosophies. (by Shibuya Shigeaki)

3 Terry Pinkard: *Hegels Phenomenology of Spirit—The Sociality of Reason*

The last part of this article is assigned to a short review of the reputable book by Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The sociality of reason*. Regarded as successful by authorities such as Pippin and Bubner, Pinkard's book has been able to explain the obscurity of Hegel's most famous (or infamous) book, *Phenomenology of Spirit* in a lucid style. In the first chapter Pinkard explains that the goals of this book are the reconstruction of Hegel's central lines of thought in *Phenomenology*, and drawing a clear picture of the project Hegel attempted to carry out. To fulfil this task Pinkard uses his own concept 'social space' as a hypothetical keystone, which, he argues, is the principle of dialectic and the source of negativity that drives the seemingly abrupt progression and development between sections of *Phenomenology*. With this last resort, Pinkard is able to navigate through some of the thornier areas in *Phenomenology*, while giving readers a smooth and intelligible explanation. Some readers may wonder why 'social space' should be the source of negativity, and not a product of negativity. They must be mindful of the fact that answering that particular question is not supposed to be the primary task of this book, which prudently limits itself to a clear and understandable reconstruction of *Phenomenology*. (by Eiichi Nojiri)

Symposium

Isao Ito: Hegels Interpretation von *De Anima*

Hegels Interpretation von *De Anima* bestimmt sich durch den Rahmen seiner Philosophie des Geistes. Wo Hegel vom Text abweicht, betont er bei der Definition der Seele das Verhältnis der Einheit zwischen dem Körper und der Seele, bei der Empfindung die Aktivität der Seele in der Rezeptivität, und beim Denken die Identität des Subjekts und Objekts. Diese Umdeutungen folgen aus dem Begriff des Geistes, der sich eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben die Freiheit als sein Wesen zu haben. Das Andere, das die Seele vorfindet, ist der Geist an sich. Die Gemeinschaftlichkeit, die zwischen beiden besteht, macht den Grund der Erkennbarkeit der Welt aus, weil sie erst poiein und

paschein ermöglicht. Hegels Interpretation von *De Anima* hat den Charakter der Erörterung der Erkennbarkeit der Welt durch den Begriff des Geistes.

Kunio Watanabe: Aristoteles über Intellekt und Selbsterkenntnis

In *De Anima* III 4-8 erklärt Aristoteles das Denken als die hauptsächlichliche Differenz zwischen Menschen und Tieren, gibt aber zugleich auch eine Deutung, nach der das Denken der Wahrnehmung, also der mit den Tieren gemeinsamen Erkenntnisweise, ähnlich ist. In III 5 drückt er diese Ähnlichkeit im Vergleich der Rolle des so genannten *nūs poietikos* beim Denken mit der des Lichtes beim Sehen aus. Man kann ja das Licht als die Ursache des Sehens ansehen und zwar in dem Sinne, dass der Raum Art und Weise der Existenz eines Lebewesens bestimmt. In diesem Sinne könnte man aber auch sagen, dass die Resultate jedes menschlichen Lernens unseren Raum ausmachen, und unsere späteren intellektuellen Identifikationen ermöglichen, die als allgemeine Kraft aus der Wahrnehmung stammen, aber als Denken eine Autonomie und ihre eigene Genealogie haben (III 6). Meiner Meinung nach versuchte Aristoteles also alle Erfahrungen von seiner ontologischen Perspektive der Differenz und Gattung zu erfassen, und übte deshalb auf Hegel einen gewissen Einfluss aus.

Ryoichi Hosokawa: Die spekulative Tiefe der Aristotelischen Philosophie und *De Anima*

In der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* spricht Hegel von den Zeiten, „worin die Aristotelische Philosophie um ihrer spekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato, wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde“. Solchen spekulativen Sinn sieht Hegel vor allem in Aristoteles' Seelenlehre. Hegels eigene Interpretation von der tätigen und passiven Vernunft macht sein Phänomenologie-System (Phänomenologie-Logik-Realphilosophie) möglich.

Tanehisa Otabe: Ein Versuch zur Typologie der These vom Ende der Kunst. Zur

Positionierung der Hegel'schen Ästhetik

Die These vom Ende der Kunst ist nicht Hegels Erfindung, sondern wurde vom klassischen Altertum bis zur Gegenwart von verschiedenen Autoren vertreten. In meinem Aufsatz geht es darum, die These vom Ende der Kunst systematisch vier Typen zuzuordnen und Hegels Theorie unter diesem Aspekt zu positionieren.

1. Das Ende als Vollendung

Aristoteles behauptet in seiner Poetik, dass die Poesie nach einem Ziel als ihrem Ende strebe, und dass ihre „Entwicklung aufhörte, sobald sie ihre eigentliche Natur (physis) verwirklicht hatte“ (Kap. 4). Diejenigen Theorien, die ein der Kunstgeschichte innewohnendes „Ende“ im Sinne eines Zwecks bzw. Ziels formulieren, gehören zu diesem Typ. Auch A. C. Danto, der in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts Hegels These wiederbelebte, ordnete sie diesem Typ zu.

2. Das Ende als Verfall

Eine Kunst, die ihre Vollendung erreicht hat, gerät fast unvermeidlich in Verfall. Im Altertum thematisiert die Schrift des Longinos *Vom Erhabenen* die verfallende Poesie in der späten Antike (Abs. 44). Auch bei Hegel findet sich diese Variante der These vom Ende der Kunst: Für ihn stellt die postklassische Kunst im Hinblick auf die Verwirklichung des Ideals der Schönheit einen Verfall gegenüber der klassischen Kunst dar.

3. Das Ende als Vernichtung

Im Staat versucht Platon, die Poesie aus dem idealen Staat zu verbannen und zusammen mit der Kunst zu zerstören, denn Platon zufolge kann die Kunst keinen Anspruch auf Wahrheit erheben. Auch Hegel, wenn auch auf eine andere Weise als Platon, untersucht die Kunst im Hinblick auf ihren Anspruch auf Wahrheit.

4. Das Ende als Befreiung

Indem die Kunst aus philosophischer Sicht vernichtet wird, befreit sie sich zugleich von der Philosophie und bekommt die Möglichkeit, als Kunst beurteilt zu werden. Dafür argumentiert Hegel vor allem in seiner *Vorlesung zur Philosophie der Kunst* von 1823. Dantons These vom Ende der Kunst, die auf Hegel basiert, gehört auch diesem Typ an. Um Hegels These vom Ende der Kunst nicht zu vereinfachen, muss natürlich

berücksichtigt werden, dass es zwischen den oben erwähnten vier Typen zahlreiche Verflechtungen und Überschneidungen gibt.

Band 14, 2008

Joji Yorikawa: Hegel und Heidegger über Negativität. *Zur Phänomenologie des Geistes*

Unter der Fragestellung der Negativität ist Martin Heideggers Abhandlung *Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel* (1938/39, 1941) von größerer Bedeutung, vor allem weil Heidegger hier anhand des Begriffs „Negativität“ seine grundsätzliche Auseinandersetzung mit Hegel vorträgt. Trotz der Auffassung Heideggers bleibt es doch fraglich, ob das Prinzip der Philosophie Hegels als „Negativität“ bezeichnet werden kann, denn Hegel fasst das Negative immer sowohl am Anfang als auch am Ende als das Positive auf. Da Hegel das Leben des Geistes als Negativität versteht, kann er mit dem einheitlichen Leben anfangen und dann zur Trennung weiterschreiten. Die Negativität besteht nicht nur darin, durch die Bestimmung eine Unterscheidung vorzunehmen, sondern auch darin, zum Positiven in höherer Gestalt zu gelangen. Insofern versteht Hegel den Tod notwendigerweise als „Begriff“. Der Tod ist kein Einfaches, sondern ein Getrenntes. Aber er wird mit dem Leben des Geistes verbunden. Er versteckt sich im Abgrund des Lebens. Eben an diesem Ort findet Heidegger die aufgehobene Negativität, die Hegel in den Abgrund hineinverlegt.

Juichi Matsuyama: Die Negativität als Methode der *Phänomenologie* Hegels. Über das Verhältnis der Common Sense Philosophie zum Skeptizismus

In der *Fernerer Darstellung des Systems der Philosophie* (1802) hat Schelling die Aufgabe der Philosophie gestellt, „den Zugang zu ihr scharf abzuschneiden“ (SW IV, 362), weil er und auch Hegel damals gemeint haben, dass „sie [...] dem gesunden Menschenverstande [...] gerade entgegengesetzt ist“ (TWA 11, 182). Der Standpunkt der *Phänomenologie* Hegels (1807) ist m.E. durch seine Verwandlung zur Vereinigung

beider Disziplinen entstanden. Die Methode dieser Schrift als „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ lag darin, dass es sich selbst prüft, um die Wahrheit zu erreichen. In diesem Sinne war „der Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt“ nichts anderes als „der sich vollbringende Skeptizismus“ (TWA III, 72). Die Negativität in der Hegelschen Schrift *Phänomenologie des Geistes* stammt aus diesem Skeptizismus gegen das gemeine Bewusstsein. Die vorliegende Arbeit versucht so in einen Hintergrund Licht zu bringen, dass er seit seiner Tübinger Zeit die entgegengesetzten Gedankenströmungen der schottischen Common Sense Philosophie sowie des antiken und modernen Skeptizismus rezipiert und studiert hat.

Takashi Kurihara: Geist und Welt — Der transzendente Idealismus als die eine geschichtliche Welt erbauende Mythologie

„Mit dem freien selbstbewussten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt aus dem Nichts hervor“. Wir können diesen Spruch in dem „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ finden, worin die symbolischen Motive des Denkens im deutschen Idealismus auftreten. In diesem Fragment waren bekanntlich „die Prinzipien für eine *Geschichte der Menschheit*“ dort ergriffen, wo die Poesie „alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben“ wird und es wurde gefordert, „eine neue Mythologie“ zu schaffen, da „die Philosophie mythologisch werden muss,“ um „Aufgeklärte und Unaufgeklärte“ zu einigen. Von einer Mythologie spricht auch Schelling in dem *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Auch Fr. Schlegel appellierte im *Gespräch über die Poesie* (1800), eine neue Mythologie gemeinsam zu erhalten. Warum wurde die Entstehung einer neuen Mythologie erwartet am Wendepunkt des Jahrhunderts nach dem Aufklärungszeitalter? In diesem Aufsatz wollten wir uns davon überzeugen, dass Fr. Schlegel durch die Hervorbringung der neuen Mythologie seinen transzendentalen Idealismus aufzubauen trachtet. Fr. Schlegel und auch Schelling bemühten sich mittels der Vollendung des philosophischen Systems um das Erbauen der geschichtlichen Welt, die auch als Geschichte des Selbstbewusstseins begriffen werden soll.

Der Grundzug der *Phänomenologie des Geistes* besteht darin, dass von der Struktur des Selbstbewusstseins, d.i. seiner Selbstanschauung im Gegenstand ausgehend, sich die dialektische Struktur der Anerkennung logisch-ontologisch erklärt. Die Bewegung der Anerkennung versteht sich auch logisch-ontologisch. In anderen Jenaer Schriften geht diese Bewegung vom Kampf um Besitz zum Kampf auf Leben und Tod, weil, um anerkannt zu werden, ein Selbstbewusstsein sich als von allem individuellen Dasein gereinigtes erweisen muss. Während in anderen Jenaer Schriften sich die Auflösung des Kampfs um Anerkennung, die Realisierung der Anerkennung in der sittlichen Gemeinschaft findet, zeigt sich in der *Phänomenologie* diese Auflösung im Verhältnis der Herrschaft und der Knechtschaft. Aber im Vernunftkapitel (Abschnitt B) und Geisteskapitel (Abschnitt A) dieses Werks vollzieht sich die Verwirklichung der Anerkennung in der sittlichen Gemeinschaft. In der *Phänomenologie* handelt es sich um verschiedene Formen und Typen der Anerkennung. Die harmonische Beziehung der verschiedenen sozialen Rollen erfasst sich als Anerkennungsbeziehung der Personen, welche jede für sich diese Rolle spielen. Die Vereinigung der verschiedenen Prinzipien stellt sich als Anerkennungsbeziehung der Personen vor, welche diese Prinzipien ausdrücken. Im Geistkapitel begreifen sich die feudale Beziehung und die Beziehungen zwischen dem Glauben und der Aufklärung als Verkehrung der Anerkennungsbeziehung. Auch Gewissen charakterisiert sich als Anerkennungsbeziehung. Die gegenseitige Anerkennung oder Versöhnung zwischen dem handelnden und dem urteilenden Gewissen sieht sich als letzte Form der interpersonalen Anerkennung an. Diese Anerkennung ist aber die Personifizierung der Vereinigung des individuellen und des allgemeinen Moments der Handlung. Hegel versteht auch die religiöse Beziehung zwischen dem Gott und den Menschen als gegenseitige Anerkennung. Nach ihm eröffnet sich das absolute Wissen, wenn die gegenseitige Anerkennung der Gewissen und diejenige zwischen dem Gott und den Menschen sich miteinander vereinigt. Diese Vereinigung würde aber auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung in der sittlichen Gemeinschaft ermöglicht werden.

Eiichi Nojiri: Consciousness and the Element of ‚Earth‘. An Interpretation

This article aims to illuminate the mysterious use of the element of Earth` from the earlier *Jena System* (1803-1806) to *Phenomenology* (1807). The author of this article proposes that the element of Earth` should be connected by Hegel to something that is: non-natural, anti-conscious, anti-reason, biotic, and female; a hidden and unspoken principle (Eugen Fink) which drives the whole process of the experience of consciousness, i.e., the realization of spirit. In this article, it is proposed that Hegel's Earth` element could be linked to the dimension of human desire that Alexandre Kojève first indicated as the essence of *Phenomenology*, where our consciousness and desire are mutually reflected, and thus our singular consciousness can only be a self-consciousness. This dimension appears the true source of Hegel's negativity, for only this type of negativity is able to negate the penetrating negativity of consciousness.

Masao Yamawaki: Die offenbare Religion und das absolute Wissen. Das Problem der Zeit in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

In welchem Sinne bereitet die offenbare Religion das absolute Wissen vor? Durch die Beantwortung dieser Frage versucht der Verfasser den Wissenscharakter des absoluten Wissens klarzumachen. Die offenbare Religion hat die Versöhnung zwischen der entäußerten Welt und dem ewigen Wesen dadurch erbracht, dass sie das vergangene göttliche Wesen ins Gedächtnis gefasst und es auf diese Weise in der Gegenwart aufbewahrt hat. Durch die damit strukturell gleiche Leistung der Er-Innerung vollbringt das absolute Wissen die Versöhnung mit dem ganzen Weg der *Phänomenologie des Geistes*. Es sieht auf die durchlaufene Reihe des erscheinenden Wissens zurück und erhebt sie dadurch zur Wissenschaft. Das Wesen des absoluten Wissens besteht in dieser retrospektiven Zusammenfassung. In diesem Sinne hat das absolute Wissen den ganzen Weg der *Phänomenologie des Geistes* als seinen Inhalt.

Reiko Nakagawa: Das Vergessen der Erfahrung vom Bewusstsein. Das Problem des unmittelbaren Wissens in der *Phänomenologie des Geistes*

Hegel hat im ersten Kapitel seiner *Phänomenologie* erklärt, dass das unmittelbare Wissen des Unmittelbaren unmöglich ist. Aber er hat nicht die Unmittelbarkeit aus dem Wissen ausgeschlossen. Eher hat er sie als das Vergessen der Erfahrung vom Bewusstsein erhalten. Das Vergessen erhält die Unmittelbarkeit, d.h. das Ansich und das Wissen als Unteilbares. Es ermöglicht insofern den für die *Phänomenologie* eigentümlichen Standpunkt, „an sich oder für uns“. Und es charakterisiert die dritte Stelle, die Hegel gegen Jacobi ehemals eingenommen hat.

Kiyoaki Mieno: Kausalität und Zeit in Hegels *Wissenschaft der Logik*

Der Begriff „Kausalität“ sieht zweideutig aus in Ansehung der Zeit. Einerseits bedeutet er die notwendige Ordnung der in der Zeit gegebenen Mannigfaltigkeit. Andererseits aber bedeutet er die zeitliche Selbstbestimmung des überzeitlichen Wesens, wie „Kausalität aus Freiheit“ bei Kant. Hegels Kausalitätstheorie scheint die Charaktere beider zu haben, und sie in der fortschreibenden Bewegung darzustellen. Der Zweck dieses Aufsatzes besteht darin, Hegels Konzept der Kausalität deutlich zu machen und die Wichtigkeit seiner Kausalitätstheorie in Zusammenhang mit der Zeit zu suchen.

Fukuko Abe: Spekulation und Ekstase der Vernunft. Eine Betrachtung über die Möglichkeit der Vernunft bei Hegel und Schelling

Das Verhältnis zwischen Hegel und Schelling nach ihren philosophischen Gemeinsamkeiten wurde bisher von beiden Seiten, der Hegelund Schellingforschung als das Gegensätzliche oder das Getrennte, d.h. entweder als Rationalismus oder als Nicht-Rationalismus verstanden. In dieser Abhandlung diskutiere ich aber in Hegels und Schellings Vernunftbegriffen ein ihnen gemeinsames Problembewusstsein, das das Werden der Philosophie im Verhältnis der Vernunft zu ihrem Anderen erfasst. Besonders

in der Enzyklopädie und der Wissenschaft der Logik hat Hegel darum die spekulative Vernunft als das Wissen, welches aus dem Abstrakten das Konkrete offenbart, erörtert. In der Einleitung in die Philosophie der *Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* hat Schelling die Wissenschaft, die sich auf die apriorische Vernunftkenntnis gründet, negiert, die Ekstase und das in sich Zurückkehren der Vernunft, d.h. die Bewegung des Wissens des Nichtwissens erklärt und die aposteriorische Eigenart der Vernunft zu finden versucht. Durch die Überbrückung zwischen Hegel und Schelling in ihren späten Theorien hebt sich die Dialektik des Wissens und des Nichtwissens in Bezug auf das Absolute als ein dem deutschen Idealismus eigenes Thema heraus.

Tadaki Yamada: Hegel è il confusionista della storia? La questione della morte dell' arte, nell' Estetica di Hegel

La meta di questo saggio è di palesare il vero significato della discussa tesi della, morte dell'arte'. Nelle Lezioni di estetica Hegel non usa mai tale espressione. Invece, si riferisce spesso al suo carattere passato' rispetto allo studio attuale dello sviluppo dello spirito. Nel quadro della tesi del ,carattere passato' dell'arte, risulta infatti comprensibile l'atteggiamento critico di Hegel nei confronti dell'altra comprensione principale sull'arte (romanticismo) in suo tempo. Oltre a questo significato è esibita la possibilità dell'arte ,prossima`, cioè l'arte negante l'arte che si può considerare come,,posizione e risoluzione di un problema", citando le parole di Croce, oppure ,bricolage" fatto da ,bricoleur" nel pensiero di Lèvi-Strauss.

Katsumi Nakamura: Revisione dei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* di Hegel in Italia degli anni trenta. Esaminando Gentile e Solari

Negli anni trenta d'Italia si sono affermate diverse interpretazioni che dimostravano rinascimento hegeliano. Essendo aiutato dal fatto che l'anno 1931, appunto, era centenario della sua morte, è diventata una arena accesa il tema modesto sullo studio di

Hegel, nella quale, infatti, avevano una violenta discussione i filosofi di destra e di sinistra sotto il dominio del fascismo: uno, Giovanni Gentile (1875-1944), l'altro Gioele Solari (1872-1952). Gentile ha fatto una relazione al zweite HegelKongress del 1931 a Berlino: „Il concetto dello Stato in Hegel". Lì lui ha criticato Hegel, insistendo che lo Stato hegeliano era limitato sotto tre aspetti. E, inoltre, ha sostenuto il suo concetto dello Stato, cioè lo Stato che assorba in sé medesimo famiglia e società civile. (N.B., „assorbire" o „riassorbire" è una delle più importanti parole chiave per le filosofie politiche di destra e di sinistra degli anni trenta, come Ugo Spirito e Antonio Gramsci, per non citare Gentile.) Solari, invece, ha attribuito grande importanza al momento della società civile di Hegel in un saggio dello stesso anno: „Il concetto di società civile in Hegel". Il suo saggio era una critica implicita all'interpretazione fascista gentiliana di Hegel, anche se non abbia citato mai nome di Gentile. Secondo chi scrive, il concetto sociale di Hegel è il sistema sofisticato e complesso della differenziazione sociale. Nel concetto sociale dei filosofi di destra e di sinistra degli anni trenta, Gentile, Spirito e Gramsci, invece, non si trova un piano istituzionale che riservi la differenziazione sociale, non assorbendola nel principio unico organizzante. Per questo, dovremmo ritornare ad Hegel.

Band 15, 2009

Symposium:

Hegel und französische moderne Gedanken

Masakata Konno: «Laïciser» la théologie chrétienne—Kojève, *lecteur de Hegel*

Voici le point focal de l'*Introduction à la lecture de Hegel* : Hegel laïcise la théologie chrétienne. Cette thèse, dotée d'une mésestime pour la leçon sur la religion absolue, ne laisse toutefois pas de faire émerger la démarche de la pensée hégélienne, reconduite malgré lui à l'extérieur de la philosophie ; et cette démarche, je m'applique ici à mettre au jour. Alors que Kojève ne s'intéresse au christianisme que comme religion positive, Hegel conserve en lui une opposition, ce qui «se produit éternellement et aussi se supprime

éternellement». C'est cette pensée propre à sa réflexion religieuse, (jamais irréductible à la laïcisation,) qui incite Hegel à se diriger vers les confins de sa philosophie. C'est la voie ainsi empruntée, réelle dans l'anthropologie hégélienne, que Kojève n'a pas su la suivre, ni ne, donc, appris ceci: sur cette voie, la tâche de chacun revient à se demander (sans cesse) s'il est ou non celui «qui a sauvé soi-même par la réflexion, et trouvé sa satisfaction dans sa finitude, dans sa subjectivité et compétence, et de cela même, dans la vanité».

Satoshi Ukai: Hegel chez Derrida

La lecture de Hegel par Derrida est inséparable de son souci pour la traduction. Sa proposition de traduire «aufheben» par «relever» est aujourd'hui reconnue comme une des solutions les plus pertinentes. Le procès de signe est une relève dans la mesure où l'intuition sensible est relevée dans le son. Cette logique justifie chez Hegel une prééminence téléologique de la parole sur l'écriture, et l'alphabet sur l'hiéroglyphe. Derrida indique une présupposée onto théologique de cette sémiologie dans l'analyse par le jeune Hegel du christianisme, notamment de la signification de la Cène. Son ultime comparaison entre l'intériorisation du corps christique et la lecture montre que la thèse ultérieure sur la supériorité du son comme substance d'expression est motivée par une pensée religieuse profonde. La divinité de l'objet mystique se tient entre l'engloutissement et le vomissement, figurant ainsi la résistance d'un texte à la traduction.

Yuji Nishiyama: French thoughts and reception of Hegel in the 20th century

The reception of Hegel's Philosophy in France in the 20th century was considerably oriented by the works of Jean Wahl and Alexandre Kojève. In the 1920s, Wahl emphasized Hegelian dialectic as an existential experience, and found out tragic, romantic and religious experiences at the heart of this philosophy. In the 1930s, Kojève vividly laid out the humanization of the Hegelian System and Marxian historical determinism in his famous lectures on The Phenomenology of Spirit. Interpreted as inseparable tied to either

existentialism, Marxism or philosophy of Heidegger, Hegelian philosophy created a marked impact on the world of French thought: Breton, Bataille, Sartre, Merleau-Ponty, Blanchot, Lacan, Lefebvre and Levinas. In the 1960s, when thinkers like Deleuze and Foucault clarified their anti-hegelian position, several objections to Kojève's interpretation of Hegel were suggested. At the same time, G. Jarczyk and P.-J. Labarrière try to reread Hegel based on a philological study, and continue to energetically point out the mistakes of French Hegelianism. In addition, Jacques Derrida developed a deconstructive interpretation of Hegel following Jean Hyppolite's studies.

Beiträge

Sho Saito: Zum Begriff der Nation bei Wilhelm von Humboldt

Wilhelm von Humboldt, ein Zeitgenosse Fichtes und Hegels, teilte auch die für diese Generation typischen Erfahrungen: Kants Transzendentalphilosophie, die Französische Revolution, die Auflösung des Heiligen Römischen Reichs und die verheerende Niederlage Preußens gegen Napoleon. Als preußischer Politiker und Gelehrter wirkte er in einer Zeit, in der die Nation als politische Kategorie zunehmend an Relevanz gewann. Vor diesem Hintergrund geht der vorliegende Beitrag der Frage nach, welcher Stellenwert dem Nationsbegriff in den Schriften Humboldts zukommt. Dabei sind zwei Aspekte des Begriffs zu unterscheiden: Wenn in einem Text von Nationen die Rede ist, können zum einen die betreffenden Menschengruppen aus der Beobachterperspektive als Objekte behandelt werden. Zum anderen kann eine Nation aber auch aus der Teilnehmerperspektive thematisiert sein, insofern der Autor selbst als ihr aktuelles oder potenzielles Mitglied in Frage kommt.

Im ersten Abschnitt sollen aus Humboldts sprachtheoretischen und bildungspolitischen Schriften Stellen herausgenommen und analysiert werden, wo er von Nationen etwa im Sinne ethnischer Einheiten spricht und sie gleichsam von außen betrachtet. Diese Einheiten werden vor allem über eine gemeinsame Sprache definiert. In dieser Bedeutung können in einem Staat mehrere Nationalgruppen nebeneinander existieren, während auch

eine Nation über die Staatsgrenzen hinaus verbreitet sein kann.

Der zweite Abschnitt befasst sich mit dem Teilnehmeraspekt des Nationsbegriffs, d. h. mit jenen Textstellen bei Humboldt, an denen er sich auf eine deutsche Nation bezieht und in deren Zusammenhang seine eigene Zugehörigkeit zu ihr nicht gleichgültig sein kann. Dazu zählen unter anderem die Texte, die er als Reaktion auf die Karlsbader Beschlüsse von 1819 geschrieben hat. Diese Beschlüsse sahen für alle Mitgliedsstaaten des Deutschen Bundes repressive, aber in hohem Maße einheitliche Maßnahmen gegen die aufrührerischen Studenten und Intellektuellen vor. Humboldt hat sich vergeblich bemüht, König Friedrich Wilhelm III. umzustimmen, indem er seinen Bedenken Ausdruck gab, dass solche Regelungen die preußische Souveränität erheblich einschränken müssten.

Äußerst problematisch findet er das Universitätsgesetz, wonach ein akademischer Lehrer, der aus dem Lehramt entfernt wird, auch in keinem anderen Bundesstaat wieder angestellt werden darf. Das würde nämlich die in Deutschland so wohlwollend gewesene Mobilität unter deutschen Intellektuellen beeinträchtigen. Humboldt bedient sich also teilweise eines partikularistischen Arguments im Interesse des Territorialstaats Preußen, beruft sich aber andererseits auf eine Idee von Deutschland, die, allerdings weit davon entfernt einen gesamtdeutschen Nationalstaat als Ziel zu setzen, vielmehr an die Tradition der aufklärerischen „Gelehrtenrepublik“ erinnert.

Masao Yamawaki: Begründung der dramatischen Erkenntnistheorie in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

In der Phänomenologie des Geistes erhebt das darin zu prüfende erscheinende Wissen darauf Anspruch, daß das, was ihm wahr ist, auch außer der Beziehung auf es an sich wahr sei. Die in der Einleitung unterschieden gewordene zwei Seiten des Bewußtseins, d. h. Wissen und Ansich, können mit den Strukturmomenten dieses Anspruchs identifiziert werden. Die Seite des Wissens entspricht dem, was dem Bewußtsein wahr ist, und die des Ansich dem, was außer der Beziehung auf das Bewußtsein wahr sein soll. In der Phänomenologie wird dieser Wahrheitsanspruch des

Bewußtseins aus dem eignen Gesichtspunkt des erscheinenden Wissens selbst rekonstruiert und geprüft, ob er seinem eignen Maßstab nach befriedigt werden kann. Wie ein Schauspieler eine Gestalt einer Drama auf der Bühne darstellt, so rekonstruieren wir schauspielerisch die Gestalten des Wissens und schauen die Drama zu, die diese Gestalten aufführen. In diesem Sinne ist die Darstellungsweise der Phänomenologie der Dramaform nahe. Diese dramatische Darstellungsweise ist nun dadurch begründet, daß das Bewußtsein in der Einleitung als ein Wahrheitsanspruch machender Akteur bestimmt ist.

Aufsätze

Hideyuki Osakada: Entstehung der „Dialektik“ in Hegel—Herstellung der Triade durch den Reflexionsbegriff

Dieser Versuch ist die Syntexanalyse über ein Beispiel der Verwendung von gemeinsamen Symbolen in Fichte und Hegel, das erste Gesetz der Logik oder der Grundsatz der Identität $A = A$. Indem Ich den Brennpunkt auf die Antinomiethorie und den Begriff der absoluten Identität legt, erklärt sich die Einrichtung der Dialektik aus dieser analytischen Prüfung der Syntax $A = A$. Für diese Einrichtung besteht die Triade von These, Antithese und Synthese. Heute, diese Triade ist ein Trichotomy-system und die dialektische Methode.

Kunio Nakahata: The significance of 'Arguments for the Existence of God' in Hegel's *Logik*

At the beginnig of the second chapter 'Objectivity' in 'the Doctrine of the Notion' in the *Science of Logik*, Hegel says that the process of the section one 'Subjectivity' from the section two 'Objectivity' is equivalent to 'the ontological proof of the God's determinate Being'. At this text, however, he says that he would examine 'the worth and the significance of the thought' which lies at the bottom of the demonstration 'at another occasion' , and does not give any further argument. I would like to take the occasion for

'the lecture an the ontological proof of the God's determinate Being' which is added to the Lecture an the Philosophy of Religion, although this text has been seldom paid attention to. The main purpose of my article is, through the interpretation of the lecture, to examine the significance of the proof, and further, to obtain a clue for deeper understanding of the process from 'Subjectivity' to 'Objectivity'.

Takashi Kawamoto: Differenz der Feuerbachschen und Hegelschen Philosophie in der Auswertung der Leibnizschen Monaden

Der junge Feuerbach steht unter dem großen Einfluss vom Idealismus Hegels. Sein Hegelianismus scheint mindestens bis zu seiner Abhandlung "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" (1839) fortzudauern. Zum Beispiel behauptet Feuerbach in einem Brief an Hegel (vom 22. November 1828), dass die Philosophie „die Verwirklichung und Verweltlichung der Idee, die Ensarkosis oder Inkarnation des reinen Logos" erfordert. In Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie (Erlangen 1835/36) schätzt zwar Feuerbach mit Rücksicht aufs Unterscheidungsprinzip die Leibnizsche Monade als Fürsichsein höher denn Spinozas Gott als Substanz. Insofern der Begriff dem Hegel, sagt Feuerbach, wesentlich die Einheit unterschiedener Bestimmungen" sei, sei er ihm „das, was dem Leibniz die Monaden sind". In der Leibniz-Monographie Feuerbachs (1837) auch kann man so gut positive Bewertung der Prinzip der Unterscheidung, Selbsttätigkeit oder Spontaneität der Monaden wie Hegel bemerken.

Feuerbach im Jahr 1837 zeigt aber noch eine andere als die Beurteilung Hegels in Beziehung auf die verworrene Vorstellung der Monade. Obwohl dieser wie Leibniz darin nur die negative Bedeutung erblickt, schätzt doch Feuerbach diese verworrene oder konfuse Vorstellung hoch, weil diese im tiefen Zusammenhang mit der ersten Materie" der Monade steht. Er schenkt dieser Materie seine Beachtung, welche von Leibniz wesentlich als das ursprüngliche, passive Vermögen" bestimmt ist, und er entwickelt ein weiteres neues Prinzip alter ego". Das scheint auf den ersten Blick widersprechend, sollen wir jedoch eine Verwirklichung der Idee als Resultat des Mittels finden, womit Feuerbach das Positive in der Leibnizschen Philosophie enthüllt.