

Reinhart Maurer

Joachim Ritters Praktische Philosophie

(erschienen in: *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, Hg. M. Schweda / U. v. Bülow, Göttingen 2017, 63 – 84, dort mit redaktionellen Veränderungen, hier die Originalfassung)

I. Der Gesellschafts-Ritter

In seiner ebenso juxigen und geistreichen wie philosophisch gehaltvollen *Fundamentalkantate*¹ unterscheidet Odo Marquard bei Joachim Ritter zwei Perioden seines Wirkens in Münster ab 1946: Den Ästhetik- und den Gesellschafts-Ritter. Den ersten kenne ich nicht aus eigener Erfahrung, wohl aber den zweiten, dessen Schüler ich sieben Jahre lang war in Ritters fruchtbarster Zeit nach seiner Rückkehr aus der Türkei 1955. Fast alle Schriften, die nun in MP versammelt sind, entstanden in diesen Jahren. Und dann habe ich auch noch eine dritte Periode erlebt: den Wörterbuch-Ritter. Damit endete Ritters philosophische Entwicklung. Für das *Historische Wörterbuch der Philosophie*, zu dem einige seiner Schüler ihn überredeten, hat er sich zu Tode gearbeitet und ist relativ früh gestorben (1974). In seinem Beitrag zum Ritter-Gedenkband 2004 (darin sind die Vorträge einer Tagung des Jahres 1989 versammelt) sagt Hermann Lübbe im Blick auf Ritters Übernahme der Herausgeberschaft jenes Wörterbuchs: Die Frage, ob wir Ritter „als Autor seiner implizit gebliebenen Theorie mehr zu verdanken gehabt hätten“, sei unentscheidbar (G 108 f.). Wichtig ist der Hinweis auf eine implizit gebliebene Theorie. Dazu hier die These, diese sei der spezifische, sich von anderen Formen absetzende Ansatz einer *praktischen Philosophie*. Ihn möchte ich versuchen, etwas expliziter zu machen, und zwar anders explizit als er von prominenten Ritter-Schülern gemacht wurde, nämlich mit stärkerer Betonung der kritischen Seite von Ritters Philosophie². Vor allem Hermann Lübbe³ und Odo Marquard machten aus

¹ O. Marquard: *Fundamentalkantate*, in: *Joachim Ritter zum Gedenken*, Hg. U. Dierse, Mainz/Stuttgart 2004, 175 – 184. Dieser Sammelband wird im Folgenden abgekürzt zitiert mit **G**. Diese und weitere Abkürzungen für Zitation Ritterscher Schriften direkt im Text, alphabetisch geordnet:

E *Entfremdung* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Stuttgart 1972, 565 ff.

F *Fortschritt*, ebd. 1032 ff.

G s. o.

GA *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie nach Aristoteles*, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Hg. M. Riedel, Bd. II, 1974, 479 -500.

H *Hegel und die französische Revolution*, Köln/Opladen 1957 (Erstausgabe mit Diskussion des 1956 gehaltenen Vortrags).

MP *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuauflage mit einem Nachwort von Odo Marquard*, Frankfurt a.M. 2003. Aus dem Sammelband *Subjektivität* (Frankfurt a.M. 1974) kamen drei Aufsätze hinzu.

² Diese Seite wird auch aufgenommen und weiterentwickelt von den Ritter-Schülern R. Spaemann, G. Rohrmoser, B. Willms, zum Teil auch E.-W. Böckenförde.

³ Typisch Lübbes Beitrag zu G (89 ff.), mit dem Titel *Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie*. Er enthält eine einseitige Würdigung dessen, was bei Ritter durch seine Gasttätigkeit in der Türkei 1953 bis 1955 gefördert worden sei, nämlich eine „Positivierung des Fortschritts“ (G 101). Tatsächlich ist in dem Aufsatz, in dem Ritter seine Türkei-Erfahrungen philosophisch verarbeitet (*Europäisierung als europäisches Problem*, MP 321 ff.) vom Fortschritt zu menschlicheren

Ritter durch eine Überdehnung und Bedeutungsverschiebung des Begriffes *Kompensation*, eine vorwiegend affirmative Theorie der modernen bürgerlichen Gesellschaft, zumal im Hinblick auf die nach 1945 entstehende Bundesrepublik Deutschland. Jens Hacke hat diese Linie herausgearbeitet in seinem Buch *Philosophie der Bürgerlichkeit*⁴. Auf Ritter geht er nur gelegentlich ein, zusammenhängend nur auf fünf Seiten⁵. Von den affirmativen Höhen der „Ritter-Schule“, die freilich nur selektiv dargestellt wird, auf deren Gründer zurückblickend schreibt er: „Ritter blieb Ambivalenzdenker“⁶.

Das dürfte in noch größerem Maße zutreffen, als Hacke annimmt. Es bestimmt auch Ritters Sprache, erzeugt die dialektische Spannung seiner Begriffe und Sätze, die beunruhigt und zum Weiterdenken anregt. In diesem Sinne geht es im Folgenden um Ritters praktische Philosophie der modernen bürgerlichen Gesellschaft und des zunächst europäischen, dann globalen Fortschritts, der zu ihr hinführt. Und damit geht es auch um Ritters ambivalente Diagnose des Fortschritts und seines jetzigen, modernen Stadiums. Sie ist der initiale Impuls, der von Ritter ausgeht. Verständlich, dass nach den Wirren der Nazi- und Kriegszeit die positive, affirmative Seite der Ambivalenz in den Vordergrund trat. Verständlich auch, dass man diesen Neubeginn verteidigte gegen die pauschale Systemkritik der 68er-Bewegung. Bedenklich jedoch die Wendung, die einige prominente Ritter-Schüler dem Ritterschen Ansatz dadurch gaben, dass sie den von ihm nur gelegentlich verwendeten Begriff Kompensation zum „Schlüsselbegriff“⁷ und „entscheidenden Stichwort“⁸ (vgl. G 98; 117) promovierten, und so Ritter „positivierten“, die Ambivalenz beiseite stellend.

Der Gesellschafts-Ritter begegnete mir sogleich bei meinem Studienanfang im Sommersemester 1955 mit seiner Vorlesung über „Gesellschaftsphilosophie“ (als Untertitel gab Ritter an: „Die bürgerliche Gesellschaft“ und als weiteren: „Interpretationen zur Philosophie der Gesellschaft und ihrer Geschichte“). In den Wintersemestern 1956/57 und 57/58 folgten als Vorlesungen „Die bürgerliche Gesellschaft als Emanzipationsgesellschaft und das Problem der Emanzipation bei Hegel und in der Hegelkritik der Junghegelianer“ und „Geschichtsphilosophie“. Dieser weit gespannte Rahmen zwischen Gesellschaft und Geschichte weist bereits mit seinen Vorlesungstiteln darauf hin, dass es sich nicht nur um einen „Gesellschafts-Ritter“ handelte. Damals gab es in der deutschen Philosophie eine Bewegung in Richtung „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“. Unter diesem Titel erschienen Anfang der siebziger Jahre zwei Sammelbände mit vorher bereits publizierten Aufsätzen⁹, darunter Ritters Aufsatz *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie nach*

Verhältnissen die Rede, aber auch von einer „Dialektik des Fortschritts“, die zu dieser Positivität gehöre (MP 330 f.).

⁴ J. Hacke: *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen 2006; ²2008.

⁵ Ebd. 161 – 166.

⁶ Ebd. 39.

⁷ O. Marquard: *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, 27.

⁸ H. Lübke: *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basel/Stuttgart 1977, 304.

⁹ *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Hg. M. Riedel, Freiburg, Bd. I 1972, Bd. II 1974. Außer dem Aufsatz von Ritter im zweiten dieser Bände wurden aufgenommen Aufsätze der Ritter-Schüler G. Bien (Bd. I), F. Kambartel (Bd. I), H. Lübke (Bd. I), R. Maurer (Bd. I u. II), W. Oelmüller (Bd. II), R. Spaemann (Bd. I u. II).

Aristoteles (GA). Er ist sein anfänglicher Beitrag zur damaligen Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Weitere Aufsätze von ihm liegen auf derselben Linie und führten schließlich, ab 1969, zur Publikation zweier Sammelbände: *Metaphysik und Politik* und *Subjektivität*. Die neueste Ausgabe des ersten enthält auch die wichtigsten Aufsätze des zweiten unter Beibehaltung des Untertitels *Studien zu Aristoteles und Hegel*. Dieser passt nun aber noch weniger als vorher, denn das, was da vereint ist, sind nicht bloß philosophiehistorische Studien zu Aristoteles und Hegel, sondern es macht auch systematischen Anspruch - historisch-systematischen, genauer gesagt, wobei das Historische bis heute reicht, also auf Gegenwartsdiagnose hinausläuft. Zu Ritters Hauptthesen gehört, dass in der Philosophie das Historische und das Systematische eng zusammenhängen, und das ergibt zusammen mit der weiteren These, dass zum Verstehen unserer Zeit die geschichtliche Dimension des Gewordenseins gehört, die für Ritters Philosophie typische Synthese. Darüber urteilt treffend Volker Gerhardt, Ritter betreibe „Diagnose der modernen Welt im Medium historischer Reflexion“, und weiter: „Die Geschichte nutzt er nicht zur Flucht aus der Gegenwart; sie scheint ihm eher zur Tarnung zu dienen, um sich modischen Applikationen durch den Zeitgeist zu entziehen“¹⁰. Das Geschichtliche hat bei Ritter aber gewiss nicht nur eine Tarnfunktion, sondern wird im Anschluss an Hegel aufgefasst als ein Grundzug der Wirklichkeit, zumindest der menschlichen. Von dieser Metaphysik der Geschichte her ist der Titel des Sammelbandes *Metaphysik und Politik* zu verstehen.

II. Wirklichkeitshermeneutische Philosophia Practica Universalis

Was da nach Gerhardt philosophiehistorisch getarnt wird, ist zugleich Diagnose der modernen Welt und Ritters spezifischer, komplexer Ansatz praktischer Philosophie. Der Ritter-Schüler Günther Bien kennzeichnet ihn so: „Philosophie über die menschlichen Angelegenheiten im Sinne und Umfang der Aristotelischen Trias von Ethik, ökonomischer Analyse und Politik, verbunden mit und motiviert von einer spezifisch geschichtsphilosophischen Analyse von (a) der Verlaufsstruktur des europäischen philosophischen und politischen Denkens sowie (b) der Moderne als deren Frucht“ (G 11). Das ist eine ziemlich vollständige Umschreibung der Ritterschen philosophischen Position in ihrer Komplexität. Dabei fehlt nur der Hinweis darauf, dass im Hintergrund dieser Philosophia Practica Universalis in der Tradition seit der Antike, auf die Ritter sich beruft (vgl. GA), theoretische Philosophie als Metaphysik steht. Unter Ausklammerung der Frage, wie wichtig dieser Hintergrund für Ritter ist, darf aber etwas für den Aspekt Praktische Philosophie sehr Wichtiges nicht unerwähnt bleiben, was Bien seiner Kennzeichnung der Ritterschen Philosophie vorschaltet: Sie sei „Theorie des bürgerlichen als des richtigen Lebens“. Damit wird das angesprochen, was den wesentlichen Inhalt dieser praktischen Philosophie ausmacht, die (transaristotelisch, hegelianisch) auf eine Geschichtsphilosophie

¹⁰ *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Hg. V. Gerhardt, Stuttgart 1990, 4 f. Dieses Buch enthält die Beiträge zu einem Kolloquium, das 1989 unter dem Ritter-Titel „Metaphysik und Politik“ an der Universität Münster stattfand.

hinausläuft: Sie ist das, was die Bewegung der „Postmoderne“ leichtsinnigerweise für obsolet erklärt, nämlich die „Metaerzählung“ vom *Fortschritt* und damit von der allmählichen Entwicklung der *bürgerlichen Gesellschaft* bis hin zu ihrer globalen Ausbreitung in der Moderne. Nach Ritter begann diese Entwicklung mit der Praxis der altgriechischen Polis und deren philosophischer Reflexion, die als praktische Philosophie, vor allem durch Sokrates, Platon, Aristoteles sowie durch die sogenannten Sophisten das auf den Begriff brachte, was damals begann. „Die klassische Theorie der vernünftigen Praxis hat das Fundament geschaffen, auf dem die Jahrhunderte weitergebaut haben“, heißt es bei Ritter (MP 81). Nicht zufällig stammen die Grundbegriffe „Ethik“, „Ökonomie“, „Politik“ aus dieser Theorie. Die Polis war die Ursprungsform einer Gemeinschaft oder Gesellschaft freier Bürger mit ihrer *Ethik* der Freiheit und Gleichheit, ihrer *Ökonomie*, die dafür die materielle Grundlage liefert, und ihrer *Politik*, die eine Vielzahl von Menschen zu einer gewissen Einheit zusammenfasst, indem sich Menschen als Bürger eines Gemeinwesens verstehen und organisieren. Der altgriechische Begriff für diese kollektive Einheit, nach Aristoteles eine Einheit von Vielheit, war *koinonía politiké*. Er enthielt - Ritter weist darauf hin (MP 92) - noch keine Differenzierung von Staat und Gesellschaft.

Nach Platon sind die Vorteile einer arbeitsteilig-gemeinsamen Besorgung des Lebensnotwendigen (Nahrung, Wohnung, Kleidung) der Grund für die Entstehung der Polis.¹¹ Doch das ist nur die materielle Basis, die notwendige, aber nicht zureichende Bedingung (bei diesem deutschen Wort darf man auch an Ding, dinglich, Verdinglichung denken) für das gute Leben in bürgerlicher Gemeinschaft. „Zunächst um des bloßen Lebens willen entstanden, dann aber um des guten Lebens willen bestehend“, sagt Aristoteles von der Polis, seinen Lehrer Platon in dessen Sinn ergänzend¹². Das bürgerliche als das richtige Leben, von dem *Bien* spricht, ist also nicht nur deshalb richtig und gut, weil Kooperation bei der Erarbeitung des Lebensnotwendigen effizienter ist als Tätigkeit in einem vor- oder außergesellschaftlicher Zustand, in dem jeder sich allein um alles kümmern muss. Vielmehr schafft diese Effizienz Freiheitsräume für Praxis jenseits der Befriedigung materieller Bedürfnisse, so auch für eine politische Praxis der „aktiven Teilnahme an Verwaltung, Rechtsprechung und Gesetzgebung“ (MP 72), die darüber entscheidet, wie das Ökonomische, die Besorgung des Notwendigen, betrieben werden soll. Hier erst wird die Polis politisch und erreicht Sinn und Zweck ihrer fortdauernden Existenz: Gutleben (*eu zen*) und Glück (*eudaimonia*) in vielfachem, nicht nur im materiellen Sinne bis hin zum Glück selbstzweckhafter Theorie-Praxis in Theologie und Philosophie¹³, und das alles sowohl individuell wie gemeinsam mit anderen: „mit Ahnen und Kindern und mit seinem Weibe und überhaupt mit Freunden, Nachbarn und Mitbürgern“, Ritter zitiert es (MP 99) aus der *Nikomachischen Ethik*. Der Mensch hat so zugleich ein individuelles und allgemeines, gemeinschaftliches Leben. Sein individuelles Glück ist eng verbunden mit dem Wohlergehen

¹¹ *Politeia*, 369 b ff.; vgl. MP 79 ff. über die arbeitsteilige Besorgung des Notwendigen in den Künsten (*téchnai*).

¹² Aristoteles: *Politik*, 1252 b 29 f. – Ritter zitiert es (MP 95).

¹³ Dazu der erste Aufsatz in MP (9 ff.): *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*.

der Polis. Ritter zitiert auch Aristoteles' Satz: „Das Glück für jeden Einzelnen der Menschen und für die Stadt ist dasselbe“ (MP 94; vgl. 104).

Nach den Normen des richtigen oder guten Lebens im Rahmen des ökonomisch und politisch Möglichen und geschichtlich Wirklichen fragt eine realistische, wirklichkeitshermeneutische Ethik, und dafür hat Aristoteles nach Ritter die Grundlage geschaffen, also für Ethik als Teil einer *Philosophia Practica Universalis*, in der Normen oder Werte nicht aus Prinzipien (woher kommen aber diese wenn nicht aus der Geschichte der Völker, Kulturen, Religionen?) deduziert und als abstraktes Sollen der Lebenswirklichkeit gegenüber gestellt werden, sondern diese praktische Philosophie steht als eine zugleich ethische und politische in enger Beziehung zu Strukturen der Polis als der Frühform bürgerlicher Gesellschaft. Dazu eine typische Formulierung Ritters aus seinem Aufsatz *„Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles*: „Politik setzt in Führung und Satzung in sich ethische Institutionen voraus, in denen der Mensch im Handeln und Leben Wirklichkeit hat. Es gibt ... keine Möglichkeit, sittliches Handeln für sich und aus dem Zusammenhang der Institutionen gelöst zu begreifen, die seine Wirklichkeit sind“ (MP 130). Ethos hängt zusammen mit Sitte und Gewohnheit und mit deren institutionellen Ordnungen, und dieser Zusammenhang wird von philosophischer Ethik eines bestimmten Typs wirklichkeitshermeneutisch¹⁴, als „Resultat hermeneutischer Hypolepsis“ wie Ritter sagt (MP 66; überhaupt 64 ff.), begriffen, anfänglich richtungweisend von Aristoteles - Hypolepsis als Anknüpfung an bereits Gesagtes. Er ist nach Ritter „beispielhaft für eine Philosophie, die sich im Verhältnis zu dem, was ist, jede Konstruktion und Deduktion aus reinen Begriffen versagt, um nichts als wahr zu setzen, was nicht in dem Sinne wahr ist, dass in ihm das im Seienden selbst eingeschlossene Wesen und Sein an das Licht kommt“ (MP 63). Dabei wird davon ausgegangen, dass es ans Licht kommt, und zwar in vorläufiger Weise im Selbstverständnis der Handelnden und in dem, was gemeinhin gesagt wird, nicht erst durch philosophische Reflexion: „Was wahr ist, kann nicht für das Dasein, dessen Wahres es ist, schlechthin verborgen bleiben. Es kommt in ihm – unbestimmt – zur Sprache. Darin liegt die Begründung für die Anknüpfung an das ‚Es wird gesagt‘“ (MP 65, Anm. 12). Ritter plädiert für eine Art Philosophie, die „nicht so herausgehoben aus dem gewöhnlichen Denken und Sagen ist, daß sich allein ihr das Wahre öffnet“ (MP 65). In ihr geht es um ein „Begreifen, das sich in der Affirmation des Gewordenen noch in seiner Fragwürdigkeit zumutet, aus ihm das Wahre hervorzubringen, es in ihm aufzuweisen“ (GA 484). Insofern also Affirmation vorgegebener Wirklichkeit, aber eben in Fragwürdigkeit in der doppelten Bedeutung dieses Wortes: 1. würdig, befragt zu werden, 2. Fragen aufwerfend, zumal kritische. In diesem Sinne muss nach Ritter philosophische Ethik „hermeneutisch an die Vieldeutigkeit und Mehrsinnigkeit des menschlichen Daseins anknüpfen“ (MP 64), nicht um die Vieldeutigkeit zu beseitigen, sondern um die Positionen aneinander zu reiben und so dialektisch zu prüfen. Daraus folgt

¹⁴ „Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit“: so kennzeichnet R. Spaemann Ritters Philosophie (*Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte. Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 1, 1959, 290 – 313; hier 313).

für die Philosophie, zumal die praktische, die Abkehr von allem Deduzieren, Konstruieren, auch Re- und Dekonstruieren, sowie Postulieren: von allem „Setzen“ in Ritters Sprache.

In diesem Sinne empfiehlt sein Aufsatz *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles* eine auf die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft bezogene praktische Philosophie als Korrektiv zu der nach ihm modern vorherrschenden Verengung praktischer Philosophie auf normative Ethik, auf Moralphilosophie als Ableitung der „Postulate und Imperative reinen Sollens ...“, die nur im Inneren und den Gesinnungen das Handeln bestimmen“ (GA 480). Denn damit trete das ethische Prinzip aus dem Zusammenhang von Recht, Gesellschaft, Staat heraus. Man betreibe die Trennung von Moralität und Legalität. Kant, auf dessen ungeheuren Einfluss diese Kritik zielt, wird hier nicht genannt, doch wird Hegel gelobt, weil er noch einmal nach Christian Wolff im großen Stil alteuropäische Philosophia Practica Universalis betrieben habe (GA 479 f.). Der Hegelschen Kant-Kritik ist ein Aufsatz des Sammelbandes *Metaphysik und Politik* gewidmet¹⁵ und in dem Aufsatz *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks* gibt es scharfe Polemik gegen moderne Ethik: Sie sei „in der Erhabenheit ihrer reinen Norm- und Wertbegriffe vornehmer als die klassische Ethik“, habe aber „den Kontakt mit den Zusammenhängen menschlichen Daseins preisgegeben“ (MP 58; vgl. 64). Ritter schwebte offenbar eine Rehabilitierung der praktischen Philosophie auf der Linie Aristoteles-Hegel und in gewisser Weise auch Marx vor.¹⁶ Doch die Rehabilitierung, die dann wirksam wurde in der deutschen Philosophie, war eher kantianisch, tendierte dazu, unter praktischer Philosophie vor allem normative Ethik, auch als Diskurs-Ethik, zu verstehen oder – unter angelsächsischem Einfluss noch abstrakter – eine sprachphilosophische „Metaethik“. Dabei werden freilich von einigen Theoretikern diese abstrakten Formen der Ethik durch eine „angewandte“ ergänzt, was aber nur heißt, dass eine abstrakte Theorie dann in einem zweiten Schritt auch angewandt werden soll. Eine derartige praktische Philosophie abstrahiert nach Ritter von den realen, individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen, von der menschlichen Lebenswelt, für die sie doch gelten soll. Sie verbleibt im Rahmen einer neueren Schulphilosophie, von der Ritter sagt, sie habe „nach dem sogenannten Zusammenbruch des deutschen Idealismus bis in unsere Tage hinein fast jeden Kontakt mit den Problemen der bürgerlichen Gesellschaft verloren“ (MP 242). Seit dem realen Zusammenbruch des sich auf Marx berufenden Sowjetimperiums ist die Hegel-Marx-Linie der praktischen Philosophie vollends ins Abseits geraten - als wenn mit dem totalitären Lösungsansatz des marxistischen Sozialismus auch die zu lösenden Probleme erledigt wären.

III. Hegel und Ritter als Wirklichkeitshermeneuten der modernen bürgerlichen Gesellschaft

¹⁵ *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, MP 281 ff. Dort heißt es zum Schluss, Hegel habe „in der Aufnahme der Ethik und Politik umfassenden praktischen Philosophie zugleich die kantische Trennung von Tugend und Recht rückgängig gemacht“ (MP 309).

¹⁶ Zu Ritters linkshegelianischen und marxistischen Affinitäten G. Scholz: *Joachim Ritter als Linkshegelianer*, G 147 ff.

Nach Ritter jedoch hat diese Linie der praktischen Philosophie, die er selber weiter führt, alteuropäische, abendländische Wurzeln. Ihre Eckpfeiler sind Aristoteles und Hegel, Marx nur teilweise mit seinem konkreten Gesellschaftsbezug, seiner Aufmerksamkeit für die materiellen Bedingungen menschlichen Lebens, nicht mit seiner totalitären Utopie. Wie schon gesagt: *Studien zu Aristoteles und Hegel* heißt der Untertitel von *Metaphysik und Politik*. Mehrfach wurde kritisiert, dass diese sogenannten Studien historisch-philologisch gesehen nicht korrekt sind, dass es sich um einen hegelianisierten, vergeschichtlichten Aristoteles und einen aristotelisierten, Polis-nahen Hegel handele. Und wie auch schon gesagt, der Untertitel passt auf viele Teile jenes merkwürdigen Sammelband-Hauptwerks überhaupt nicht. Sicher geht es in einigen Aufsätzen um Aristoteles und Hegel, aber dahinter verbirgt sich Ritter, und gar nicht verborgen, sondern offensichtlich ist sein Interesse an Gegenwartsdiagnose, an Problemen menschlicher Praxis in der modernen Gesellschaft, und diesbezüglich ist natürlich eher Hegel als Aristoteles hilfreich (insofern kein „Neu-Aristotelismus“). So wie Aristoteles die altgriechische Polis als die Ursprungsform der bürgerlichen Gesellschaft wirklichkeitshermeneutisch auf den Begriff brachte, so Hegel die moderne bürgerliche Gesellschaft. Dabei ist der Begriff „Gesellschaft“ als übergeschichtlich universaler ein Problem, da er selber ein moderner Begriff ist. In Vorlesungen Ritters war im Blick auf die Moderne von der „sich aus sich setzenden Gesellschaft“ die Rede, das heißt: Sie will sich nach einigen ihrer Theoretiker konstituieren durch radikale *Emanzipation* aus der bisherigen Geschichte und verursacht so die *Entzweiung von Herkunft und Zukunft* (MP 213 ff.). Mit solchen Thesen knüpft Ritter an Hegel an, vor allem an den Abschnitt „Die bürgerliche Gesellschaft“ in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§ 182 – 256).

„Und wir alle sind ja Bürger, die am Freitag hegeln gehen“, heißt es in Marquards *Fundamentalkantate* (G 183) mit der Assoziation hegeln-kegeln. Freitag Abend geht ja der Bürger (nicht alle, aber viele) kegeln, und Freitag war wohl auch der Tag von Ritters Oberseminar/Kolloquium „Collegium Philosophicum“ bzw. „Lesekreis“. Dort ging es demnach bürgerlich gemütlich zu, was Marquard freilich zugleich ironisch in Frage stellt. Dabei ist kaum zu übersehen, dass Hegel hinsichtlich der bürgerlichen Gesellschaft recht ungemütlich wird, so wenn er über sie urteilt, sie sei „der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung“ (§ 183) und damit „der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle“ (§ 289 - Ritter zitiert diese Formulierungen MP 274 f.). Das heißt: Sie ist keine Polis, keine politische Gemeinschaft, in der die Menschen schon von sich aus, in ihrer subjektiven Gesinnung verantwortliche Staatsbürger, Citoyens, sind, im Innenraum ihrer Individualität bereits auf politische Allgemeinheit, ein bestimmtes Gemeinwesen, bezogen. Gerade in dieser Beziehungslosigkeit jedoch genießen sie individuelle Menschenrechte in universaler Freiheit und Gleichheit. Das ethische und rechtliche Prinzip der modernen bürgerlichen Gesellschaft lautet nach Hegel: „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist“ (§ 209). Das klingt großartig, Ritter zitiert es immer wieder zustimmend. Aber an anderer Stelle differenziert Hegel die tautologische Formel „Mensch als Mensch“, indem er ausführt „das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt“, sei „in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der

Bürger (als bourgeois) - hier auf dem Standpunkt der Bedürfnisse“ (§ 190). Und auch daran knüpft Ritter an, wenn er schreibt, für Hegel sei „der Mensch als Subjekt der bürgerlichen Gesellschaft der ‚abstrakte‘, aus seinen geschichtlichen und geistigen Zusammenhängen herausgelöst und auf die Gleichheit seiner Bedürfnisnatur gestellte Mensch“ (MP 228); die Bedürfnisnatur werde zum „absoluten Maßstab“ (MP 255).

Nach Hegel kommt der welthistorische Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit in der modernen bürgerlichen Gesellschaft an sein Ziel: Individuelle Freiheit für alle bis hin zur Willkürfreiheit der Befriedigung subjektiver, „partikularisierter Bedürfnisse“ (§191). Das moderne technisch-industriell-ökonomische „System der Bedürfnisse“ (§ 189 ff.), kontrolliert vom „äußerlichen Staat“, dem „Not- und Verstandesstaat“ (§ 183), stellt dafür die *Mittel* bereit, wobei die Gefahr besteht, dass sich der Zweck Freiheit verliert an einen unendlichen Progress der dinglichen Mittel, „welche wieder relative Zwecke und abstrakte Bedürfnisse werden“ (§ 191 f.). Die systematische, wissenschaftlich-technisch-ökonomische Bedürfnisbefriedigung muss erarbeitet und progressiv in Gang gehalten werden; um der Freiheit willen muss der Bürger in diesem funktionalen System selber funktionieren. Die Abhängigkeit von der Natur werde abgelöst durch die Abhängigkeit von den „sachlichen, in der Arbeit gesetzten Verhältnisse“, was zur Verdinglichung, Versachlichung auch der menschlichen Beziehungen führe, heißt es bei Ritter (MP 254; 273). Individuelle Freiheit für Millionen oder gar Milliarden von Menschen bedarf der Organisation und geht daher über in - wie Hegel sagt - „selbstgemachte Notwendigkeit“ (§ 194), in ein „System allseitiger Abhängigkeit“ (§ 183). Damit entsteht ein Zustand der *Entzweiung* zwischen individueller Besonderheit und verstandesmäßig erzwungener Allgemeinheit (§ 184), einer Entzweiung, die nach Hegel im sittlichen Staat zur Versöhnung kommt, in einem Allgemeinen, das von den Bürgern als Citoyens wirklich bejaht wird. In ihm hat der Bürger eine zugleich subjektive und „substantielle Freiheit“ (§ 257), die nicht wie die Willkür-Freiheit in Abhängigkeit umschlägt. Dabei nimmt Hegel an, dass die bürgerliche Gesellschaft nicht nur den Not- und Verstandesstaat zu ihrer Kontrolle entwickelt, sondern auch offen ist für den sittlichen Staat, der den Bürgern mit seinen Institutionen zur Hilfe kommt bei der Vermittlung der Entzweiung, die bis ins Herz jedes Bürgers reicht. Er steht vor der Aufgabe, schon in seinen innersten Antrieben, in seiner Gesinnung, Subjektivität, die Seiten des Bourgeois, des Gesellschaftsbürgers mit seinen selbstsüchtigen Zwecken, und des Citoyen, des auch ums Gemeinwohl besorgten verantwortlichen Staatsbürgers, zusammenzubringen.

Substanzielle Freiheit ist nach Hegel möglich in der Trennung und Verbindung von Gesellschaft und Staat. Durch sie kommt das bürgerliche Individuum zu seiner Bestimmung, „ein allgemeines Leben zu führen“ (§ 258), wobei es aber das Recht behält, „daß, was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft notwendig ist, zugleich durch die Willkür vermittelt geschehe“ (§ 206). Das heißt: Trotz ihrer problematischen Seiten wird die moderne bürgerliche Gesellschaft anerkannt als Ort der Verwirklichung von Freiheit. Ein solcher kann sie sein, wenn sie verbunden ist mit dem sittlichen Staat, wenn in ihr auch Tendenzen zum Zug kommen, die verhindern, dass die Gesellschaft als „System der Bedürfnisse“ total wird. Es geht um Gegentendenzen zu der „absoluten Vergesellschaftung

des Menschen“, von der Ritter spricht im Zusammenhang mit einem Hegelzitat: „Die bürgerliche Gesellschaft ist ... die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite und daß er alles durch sie sey und vermittelst ihrer thue“ (MP 232, bei Hegel § 238 Zusatz). Was nach herkömmlichen Auffassungen, welche die klassische praktische Philosophie reflektiert, die Voraussetzung – nicht weniger, aber auch nicht mehr – für gutes Leben im bürgerlichen Miteinander ist, macht damit Anspruch auf das Ganze.

IV. Fortschritt und Entzweiung, verdinglichende Reduktion und kompensatorische Korrektur

Ritter knüpft an Hegels Theorie der modernen bürgerlichen Gesellschaft und an seine Diagnose Entzweiung an. Mehr noch als bei Hegel rückt beides ins Zentrum seiner praktischen Philosophie. Der Begriff Entzweiung wird dabei vieldeutig, hat nicht nur eine ethisch-politische und politisch-theologische Seite wie bei Hegel (dazu Ritters Wörterbuch-Artikel E), sondern betrifft in der Formel „Entzweiung von Herkunft und Zukunft“ alles, was an herkömmlichen Formen menschlichen Lebens durch die emanzipativen Tendenzen der modernen Gesellschaft negiert werden, durch gesellschaftlichen Fortschritt obsolet werden kann. In welchen Feldern Entzweiung wirksam ist, expliziert Ritter nicht systematisch, auch nicht in jenem Wörterbuch-Artikel. Aber die ethisch-politische Bedeutung des Begriffs kommt zur Sprache im Anschluss an Hegel (MP 272 ff.; H 76) und die geschichtsphilosophische Bedeutung im Zusammenhang mit der „Diskontinuität“, die durch die moderne bürgerliche Gesellschaft in die Geschichte kommt bis hin zu der These vom Ende der bisherigen Geschichte und einem „radikalen Neuanfang“ (MP 211 ff.; 251; 329 ff.). Von dieser Gesellschaft heißt es in *Hegel und die französische Revolution* sie sei „selbst die Revolution im Grunde, die in der unmittelbaren Veränderung des konkreten menschlichen Daseins tiefer und einschneidender als jede politische Formänderung alles in Frage stellt und in Fluß bringt, und dies auch dann, wenn sie sich – wie in England – ohne politischen Umsturz vollzieht“ (MP 227). Und die Gesellschaft mit ihrem Fortschritt bringt nicht nur in Fluss, sondern es besteht auch die Gefahr der Reduktion und der Negation alles dessen, was sich nicht auf sie reduzieren lässt: Reduktion der Menschen auf Bedürfnisnatur, der außermenschlichen Natur auf Material für menschliche Bedürfnisbefriedigung sowie Reduktion menschlichen Zusammenwirkens auf Produktion und Konsumtion in der Gesellschaft als einem menschlich-dinglichen Funktionskomplex von globalem Ausmaß. Von dieser Reduktion, welche die moderne Effizienz des Systems der Bedürfnisse ermöglicht, handeln nach Ritter die politisch-ökonomischen Naturtheorien der Gesellschaft (Steuart, Say, Ricardo, Smith), die Hegel in seine praktische Philosophie aufnimmt (MP 218 ff.; 230).

In seinen Vorlesungen ab 1955 wurden diese Tendenzen zur Reduktion alles dessen was geschichtlich auch zum Menschen gehört, nicht nur im Anschluss an Hegel dargestellt, sondern auch an Philosophen wie Francis Bacon, Descartes, Hobbes, Comte. Hier spielten weniger die Geisteswissenschaften eine entscheidende Rolle und vielmehr die Naturwissenschaften als die theoretische Grundlage gesellschaftlicher Praxis und so auch

Descartes als ein Grundlagentheoretiker moderner Naturwissenschaft in der Vorlesung über „Gesellschaftsphilosophie“ (Sommersemester 1955). In den Vorlesungen kam einiges noch schärfer heraus (Ritters „ungeschriebene Lehre“) als in seinen Veröffentlichungen. Hier konnte man noch eindringlicher lernen, was „Verdinglichung“ heißt: Die methodische Reduktion der Wirklichkeit auf das Gegenüber von *res cogitans* und *res extensa*. Und die Gesellschaft ist dann die umfassende Verbindung beider, das globale Ding, wobei sie als *res cogitans* an der äußeren Natur wie auch an sich selbst als *res extensa* die Extensionen misst und verändert im Dienst menschlicher Bedürfnisse bis hinein in die Mikrostrukturen, auch bei den menschlichen Genen. Die Reduktion von Subjekt und Objekt auf Dinglichkeit, auf Material, ist die Voraussetzung für Manipulationsmacht, technische Naturbeherrschung, und auf dieser Basis funktioniert die moderne Gesellschaft nach ihren philosophischen Grundlagentheoretikern, wie Ritters Wörterbuchartikel *Fortschritt* (F) mit den Philosophen neuzeitlicher Aufklärung wirklichkeitshermeneutisch und historisch-systematisch darlegt. Dieser Artikel ist das Rückgrat von Ritters praktischer Philosophie im geschichtsphilosophischen Überblick. Die zentralen Begriffe Emanzipation, Freiheit, Naturbeherrschung, bürgerliche Gesellschaft, Entzweiung, Vermittlung, Subjektivität werden dort in einen historisch-systematischen Zusammenhang gebracht. Es ist der Zusammenhang der Metaerzählung *Fortschritt*, die davon handelt, dass „sich in der Emanzipation aus der alten geschichtlichen Welt in Europa die auf rationelle Beherrschung und Nutzung der Natur gegründete Gesellschaft und Zivilisation durchsetzt“ (F 1042). Aber mit dieser Entwicklung bricht nach Ritters an Hegel anknüpfende Diagnose der modernen Gesellschaft *Entzweiung* auf mit „allen nicht auf sie reduzierbaren geistigen, sittlichen, politischen Institutionen“ (F 1046), „mit dem geistigen und geschichtlichen Sein des Menschen“, das diese Gesellschaft „außer sich setzt“ (F 1047).

Die Wendung ins Positive erfolgt bei Ritter dadurch, dass im Anschluss an Hegel angenommen wird, die Gesellschaft als ein gewaltiges menschlich-dingliches Vermittlungssystem, das sich geschichtslos auf gegenwärtige und zukünftige Organisationsprobleme zwecks menschlicher Bedürfnisbefriedigung konzentriert, schaffe erstens die materielle Basis für die „Freiheit aller“, die es so vorher nicht gegeben hat, und zweitens setze sie - und mit dieser These variiert Ritter Hegel - eine menschliche *Subjektivität* frei, die das, was in der Gesellschaft ausgeklammert wird, den ganzen geschichtlichen Reichtum der Herkunftskultur (aller Herkunftskulturen?), bewahrt und einbringt. Wie bei Hegel drängt die Gesellschaft aus ihrer Reduziertheit, Abstraktheit heraus, aber nicht so deutlich wie bei Hegel zum sittlichen Staat. Ritter verweist in diesem Zusammenhang auf den Staat: „Wo die Gesellschaft als die Macht der Differenz das geschichtliche und gesellschaftliche Sein des Menschen entzweit, haben allein der Staat und das Recht als Gesetz die Gewalt, das voneinander Getrennte zusammenzuhalten und *dem* Sein die äußere Wirklichkeit zu verbürgen, das das Gemüt in Einsichten und Gesinnungen als das ‚Seine‘ weiß“ (MP 405). Demnach geht es darum, dass Innerlichkeit, Subjektivität, auch äußere Wirklichkeit im gesellschaftlichen und staatlichen Miteinander der Individuen hat. Doch was das institutionell bedeutet, expliziert Ritter fast nur im Hinblick aufs

Bildungswesen.¹⁷ So steht bei ihm im Vordergrund, dass die Gesellschaft als ein „Organ ihrer geistigen Kompensation“ neben den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften an den Universitäten institutionalisiert (MP 399 ff.). Dem „realen Prozess entgegen“, wie es heißt, vergegenwärtigen sie Historisches (ebd.). Und überhaupt entwickelt die moderne Gesellschaft einen „historischen Sinn“ (MP 395), der Vergangenes bewahrt, es in die Gegenwart erinnernd „einholt“ (MP 404; F 1054).

Was aber leistet diese Vergegenwärtigung tatsächlich? Wie substantiell ist diese Art von Kompensation, „geistige“ und „ästhetische“? Von derartiger Kompensation spricht Ritter an wenigen Stellen, vor allem in den Aufsätzen *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (MP 400) und *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft* (MP 430). Ändert sie tatsächlich etwas am realen Fortschrittsprozess mit seinen gesellschaftlichen Reduktionsmechanismen? Einmal heißt es bei Ritter, die Geisteswissenschaft könne die Abstraktheit und Geschichtslosigkeit der Gesellschaft „ausgleichen“ (MP 400). Aber das kann sie nicht alleine. Geistige Kompensation trägt zur Lösung der Aporie Entzweiung bei, indem sie den „Reichtum des in der Geschichte gebildeten Geistes“ in moderne Subjektivität einbringt (F 1057) und damit hilft, sie für ihre Vermittlungsaufgabe zu stärken. Aber schon der Sprache nach dringt Entzweiung nicht auf *Kompensation*, sondern auf *Vermittlung* und *Versöhnung*. Es geht darum, das Entzweite zusammenzuhalten oder zusammenzubringen, und diese Aufgabe, so wie sie sich aus Ritters Diagnose der Moderne ergibt, ist größer als in der sogenannten „Kompensationstheorie“¹⁸ angenommen. Mit ihr haben einige prominente Ritter-Schüler den gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Hauptstrang von Ritters praktischer Philosophie nicht weiterentwickelt, sondern haben stattdessen einen schwächeren Nebenstrang kultiviert. Die Annahme, dass es Fortschrittsverluste gebe, dass sie aber durch geistige, geisteswissenschaftliche, ästhetische, historisierende Kompensation ausgeglichen werden könnten, war leicht angreifbar. Dagegen konnte man argumentieren: Wenn die Verluste substantiell seien, könne man sie so nicht kompensieren; doch in Wirklichkeit seien sie gar nicht so gravierend, würden ohnehin kompensiert durch Fortschrittsgewinne. Ritters tiefgreifende Ambivalenz, seine Dialektik des Fortschritts in Anknüpfung an Hegels Diagnose der modernen bürgerlichen Gesellschaft, ist damit unterbelichtet. Bei ihm geht es um nicht weniger als um eine reale Gegenbewegung zu den realen Reduktionen, die für die moderne Gesellschaft grundlegend sind. Im Artikel *Fortschritt* steht die Formulierung „kompensatorische Korrektur“ (F 1054). Sie zeigt an, dass etwas anderes notwendig ist als ein bloß nachträglicher und bloß ästhetischer und historisierender Ausgleich für in Kauf zu nehmende Fortschrittsverluste.

¹⁷Dazu H. Ottmann: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Berlin/New York 1977. Dieses Werk bietet eine frühe Gesamtdarstellung Ritters und seiner Schüler (299 ff.) und eine kritische Auseinandersetzung mit Ritters teilweise halbherziger Anknüpfung an Hegel, zumal in Sachen Staat (insbes. 341).

¹⁸Vgl. C. Dutt: *Zweierlei Kompensation. Joachim Ritters Philosophie der Geisteswissenschaften gegen ihre Popularisatoren und Kritiker verteidigt*, in: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*, 12, 2008, 294 – 314.

Ritter postuliert diese Korrektur nicht, sondern nimmt an, dass die Kräfte, die auf eine Korrektur, zumindest Begrenzung progressiver Reduktionen drängen, in dem ganzen antagonistischen Zusammenspiel von Gesellschaft, Staat und Individuum in Entzweiung und Vermittlung wirksam sind. Zu diesem komplexen Zusammenhang eine komplexe Formulierung im Blick auf Hegels Theorie der modernen Gesellschaft als Resultat zunächst europäischer, dann globaler Fortschritts-Geschichte:

„Nicht die Subjektivität mit ihrer innerlichen Bewahrung allein rettet die Kontinuität der Weltgeschichte und ihres Geistes, sondern die Entzweiungsform der Gesellschaft selbst, indem sie in ihrer Beschränkung auf die Bedürfnisnatur und auf die ihr zugehörige objektive dingliche Realität der Subjektivität das Recht ihrer Besonderheit und ihrer Freiheit und so die Möglichkeit der Bewahrung offenläßt. Das bedeutet aber für Hegel auch, daß die bürgerliche Gesellschaft selbst *geschichtlich* nicht in der Isolierung auf ihr eigenes Naturprinzip besteht, sondern die Zugehörigkeit der ganzen Bildung des Menschen voraussetzt, die sich in der weltgeschichtlichen Arbeit der Vernunft geformt hat, ohne daß ihre eigene, allein auf das Naturprinzip gestellte Theorie diese Zugehörigkeit geltend machen und zur Sprache bringen kann.“ (MP 230)

Was aber bedeutet das für Ritters Anknüpfung an Hegel? Läuft sie hinaus auf die paradoxe These „die Entzweiung ist Versöhnung“, wie Odo Marquard ironisch sagt (G 183)? Zwar heißt es in der gerade zitierten Ritter-Passage wie auch an anderen ähnlichen Stellen, die Entzweiungsform der Gesellschaft selbst sei die Lösung der Aporie Entzweiung. Doch wenn man genauer liest und den Kontext berücksichtigt, dann stößt man auf einen konditionalen Zusammenhang: Die Entzweiungsform der Gesellschaft ist die Lösung, *wenn* es der freigesetzten Subjektivität gelingt, das Entzweite zu vermitteln, „in dem Entzweiten zusammen die Einheit zu erhalten“ (MP 252). Und dazu bedarf es einer Subjektivität, die dieser Aufgabe gewachsen ist, einer *substantziellen Subjektivität*, wie man in Anspielung auf Hegels Dialektik von Substanz und Subjekt sagen kann. Woher bekommt die Subjektivität genügend Substanz¹⁹ für ihre Vermittlungsaufgabe?

V. Probleme der Subjektivität

Ritter kommt im Anschluss an Hegel und Marx zu einer scharfen, die positiven wie negativen Seiten explizierenden Diagnose der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Sie läuft hinaus auf die Aporie Entzweiung und auf die Hoffnung einer Euporie durch eine von moderner *Subjektivität* zu leistenden Vermittlung²⁰. Wird damit das Problem ans Individuum delegiert und so an alle und keinen? Eine solche Lösung stünde im Widerspruch zu Ritters sonstiger Betonung der Wichtigkeit von Institutionen. Hier scheint ein Schwachpunkt der Ritterschen Konzeption zu liegen, und in der frühen Präsentation von *Hegel und die französische Revolution* in einer Vortragsveranstaltung hat Josef Piper Ritter das Problem

¹⁹ Zu Ritters Rede von „Substanz“ vgl. R. Spaemann: *Emanzipation und Substantialität*, G 163 ff.

²⁰ Von Aporie und Euporie sprach Ritter am Anfang seiner Vorlesung über „Gesellschaftsphilosophie“ im Sommersemester 1955.

einer von der Gesellschaft frei (womöglich vogelfrei) gesetzten Subjektivität angesprochen mit der Frage: „Muss nicht das auf solche Weise Ausgeschlossene notwendig verfallen oder einfach verschwinden – wenn jene ‚Freigabe‘ nicht, über die bloße Ausschließung hinaus eine positivere Bestimmung erfährt?“ (H 73) Ritter antwortet auf diese Frage zunächst unter Hinweis auf die Institution *Staat*, den Hegel gegen die Gleichsetzung mit der Gesellschaft abschirme und ihn „durch den inhaltlichen Bezug auf die nicht mit der Gesellschaft identischen sittlichen und religiösen Ordnungen“ definiere, denn die Gesellschaft als solche sei nicht in der Lage, „die Ordnungen zu erhalten, die sie freigibt, indem sie sie von sich ausschließt“ (H 79). Hegels sogenannter Machtstaat habe „gerade die Funktion, die Freiheit des Selbstseins gegen den Machtspruch der Gesellschaft zu schützen“, heißt es am Schluss von *Hegel und die französische Revolution* (MP 255).²¹ Sie selbst sein können jedoch nur die Individuen. In diesem Sinne wieder jene Diskussionsbemerkung Ritters: Letztlich aber sei der Staat darauf verwiesen, „daß die Individuen selber die geschichtlichen Ordnungen wahren, daß sie die Freiheit, die die Gesellschaft freigibt und der ‚sittliche Staat‘ sichert, mit substanziellem Leben erfüllen“. Denn sonst könne die Freiheit „leer werden und schließlich verschwinden“. Dies sei das „Lebensproblem der modernen Gesellschaft“, die dabei ist, zur universalen Weltgesellschaft zu werden. „Aber in dieser Universalität ist zugleich ihre Abstraktheit begründet. Der Freiheit, die sie gibt, droht die Entleerung, wenn nicht die Lebensordnungen für sie erhalten bleiben, die ihr Sinn, Bestand und Erfüllung zu geben vermögen“ (H 79).

Kaum anderswo in Ritters Schriften liegt die dialektisch Ambivalenz entfaltende Problemstruktur seiner Diagnose der Moderne so offen zutage, wie in dieser langen, offenbar überarbeiteten Diskussionsschlussbemerkung (H 74 ff.). Demnach führt der eurogene Fortschritt zur Freiheit aller in einer globalen bürgerlichen Gesellschaft, *wenn* die durch wissenschaftlich-technisch-ökonomische Naturbeherrschung befreite Subjektivität der Individuen, unterstützt von einem „sittlichen Staat“, substanziell genug ist, nicht der „Abstraktheit“ dieser Gesellschaft zu verfallen. Abstrakt ist sie, insofern sie tendenziell von allem abstrahiert, was nicht ihrem versachlichten Funktionieren als „System der Bedürfnisse“ dient. Wenn diese Tendenz die moderne Gesellschaft durchgängig bestimmt, so setzt sie die Individuen nur dazu frei, ihre partikularisierten Bedürfnisse geltend zu machen, was zu keiner substanziellen, nachhaltigen Freiheit führt, sondern zu einer Willkür-Freiheit, die in „allseitige Abhängigkeit“ (siehe Hegels Analyse der modernen bürgerlichen Gesellschaft) umschlägt. Wird die Gesellschaft in dieser Weise total oder totalitär „durch die uneingeschränkte Herrschaft des ökonomischen Interesses“ (MP 255), so wäre das eine pervertierte Verwirklichung des alteuropäischen Versprechens guten Lebens in bürgerlicher Gemeinsamkeit. Die Organisation der materiellen Bedingungen in Produktion und Konsum, der dinglichen Mittel für ein Leben in Freiheit, würde zum Zweck des Ganzen, und so auch zum primären Lebenszweck der Individuen.

²¹ Vgl. vom Ritter-Schüler E.-W. Böckenförde den Aufsatz *Freiheitssicherung gegenüber gesellschaftlicher Macht* in seinem Sammelband *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt a.M. 1976, 336 ff. Die dort vorgestellten Beispiele für die Macht der Gesellschaft (indirekte Gewalten) etwa durch Massenmedien erschließen nur einen kleinen Teil eines großen Problems.

Damit nun die Individuen in ihrer Subjektivität, wenn auch unterstützt von freiheitlichen Institutionen²², die Gegensätze moderner Bürgerlichkeit, ihrer „antagonistischen Struktur“ (MP 255), aushalten, zusammenbringen, vermitteln können, müsste es sich um eine entsprechend substanzielle, nicht bloß arbiträre oder historisch nostalgische und ästhetische Subjektivität handeln. Bei Ritter wie bei Hegel gibt es eine Polemik gegen bloße, sich auf sich zurückziehende Subjektivität, gegen den Einzelnen, „der in die bloße Subjektivität seines Wollens und Wünschens verstrickt bleibt“ (MP 84 ff.). Solche „isolierte Subjektivität“ verbleibe in der bloßen Möglichkeit, statt dass der Einzelne „seine Anlagen und Möglichkeiten zum Können einer Kunst“ (téchne) bildet und „im Standes des Bürgers“ mit anderen in der Polis zusammenlebt. In der „klassischen Theorie“, der praktischen Philosophie vor allem von Platon und Aristoteles, gebe es in ihrer Polis-Hermeneutik „nicht Trennung und Entgegensetzung, sondern Vermittlung“, während heute „die Entfremdung des Einzelnen und der Gesellschaft“ drohe, die Trennung zwischen Subjektivität und der Objektivität „verselbständiger Sachlichkeit der gesellschaftlichen Praxis“ (MP 85). Bei Ritters Diagnose der Moderne kommt also durchaus die Möglichkeit in den Blick, dass sich die *Entzweiung* von Individuum und Gemeinwesen sowie von Gesellschaft und Staat zur *Entfremdung* steigert. Davon handelt im Blick auf Hegel und Marx Exkurs XI zu *Hegel und die französische Revolution* (MP 252). Dort heißt es, Entfremdung trete dann ein, wenn „die eine oder die andere Seite zum Ganzen gemacht wird, während die jeweils andere Seite ... verdrängt wird“. An sich habe die Entzweiung „die Funktion ..., in den Entzweiten zusammen die Einheit zu erhalten“ - eine merkwürdige Funktion, die aber nur funktionieren kann, wenn es eine vermittelnde Mitte gibt, in der das Entzweite zusammen kommt. Und diese Vermittlung soll nun also die Subjektivität leisten, indem sie die vernünftige Mitte findet zwischen restaurativem und progressivem Extremismus und Totalitarismus, denn beide Gefahren bestehen, von entsprechenden Theorien oder vielmehr Ideologien begleitet. Zu Ritters Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit gehört die Aufmerksamkeit für Verfalls- wie Fortschrittstheorien. Die eine Richtung beurteilt die Moderne negativ, als Verfall, der nur durch Restauration früherer Zustände zu reparieren sei, die andere dringt auf radikale Emanzipation aus der Herkunft.

Dagegen entwickelt Ritter seine vermittelnde Dialektik von Kontinuität und Diskontinuität und dazu die These, dass die in der modernen Gesellschaft freigesetzte Subjektivität die Aufgabe der Vermittlung von Herkunft und Zukunft übernehmen kann, wenn sie dafür gebildet und institutionell gestützt ist. Welchen Beitrag hierzu andere Kulturen im Zusammenhang einer „Weltzivilisation“ (MP 321 ff.) leisten können, fragt Ritter nicht, doch seine Problemsicht legt diese Frage nahe. Er blickt auf die Tradition, aus der Theorie und Praxis einer menschheitsumspannenden bürgerlichen Gesellschaft stammen, nämlich die europäische, abendländische. Und hier beurteilt er die Lage relativ günstig, denn die modern entstehende Weltzivilisation ist „die Frucht und das Werk des europäischen

²² Zum ethisch-politischen Zusammenhang von Freiheit und Institution Ritters kurzer, aber gehaltvoller Aufsatz (nicht in MP enthalten) *Institution ‚ethisch‘. Bemerkungen zur philosophischen Theorie des Handelns*, in: *Studium Generale* 21, 1968, 659 – 664.

Geistes selbst, nicht das ihm Fremde, sondern die reale Entfaltung dessen, was als Möglichkeit und als Ziel in ihm angelegt und von ihm selber hervorgebracht ist“ (MP 336). Für andere Kulturen jedoch ist das über sie Hereinbrechende („Einbruch des Modernen“, MP 331) für kürzere oder längere Zeit (oder für immer?) das Fremde. Sie wollen teilhaben an denjenigen Möglichkeiten, die in den europäischen Ländern (oder mehr noch in USA) „zur selbstverständlichen Voraussetzung eines menschlichen Lebens geworden sind“ (330), aber diese neuen Möglichkeiten treten in vielen Ländern, zumal wenn die Religion ins Spiel kommt, in einen scharfen Gegensatz - nicht nur „Diskontinuität“ sondern Bruch - zur jeweiligen Tradition. Es kommt zu einem „unvermittelten Widerspruch“ zwischen „revolutionärer Verneinung der Herkunft“ und „reaktionärer Verneinung der Zukunft“, zu einer „inneren Zerrissenheit“, welche die Versuchung hervortreibt, „den unversöhnten Gegensatz durch die Gewalt zu lösen“ (334 f.). In Europa ist ja nun der Fortschritt hin zur modernen Gesellschaft über Jahrhunderte hin keineswegs konflikt- und gewaltfrei verlaufen und führte schließlich zur Etablierung totalitärer Regime im 20. Jahrhundert. Doch sein heutiges Ergebnis ist, wie Ritter sagt, „die Frucht und die Zusammenfassung langdauernder geschichtlicher Entwicklungen“ (326). Optimistisch schreibt er im Blick auf das Spannungsfeld Herkunft/Zukunft: „Europa ist das geschichtliche Abendland geblieben, weil aus dieser Auseinandersetzung eine Bildung hervorgegangen ist, die es möglich macht, aus dem Reichtum der Überlieferung und zugleich in der modernen Gegenwart zu leben“ (MP 338 f).

Zur Entwicklung einer vermittelnden *Subjektivität* hat nach Ritter in Anknüpfung an Hegel vor allem auch die Europa bestimmende Religion, also das Christentum, beigetragen. Es ist diejenige Religion, welche die Freisetzung der Subjektivität auf den Weg bringt und in ihr eine Freiheit fördert, in der das Entzweite zusammengehalten wird, die also einerseits - freilich nach langen Auseinandersetzungen - die säkulare Eigengesetzlichkeit von Politik und Ökonomie freigibt sowie andererseits sich nicht verliert an die Willkür partikularisierter Bedürfnisse und Widerstand leistet gegen die totalitären Tendenzen der Gesellschaft bei der Organisation der Befriedigung der Bedürfnisse (dazu in MP neben *Hegel und die französische Revolution* vor allem die Aufsätze *Subjektivität und Gesellschaft* und *Hegel und die Reformation*). Zu Ritters Optimismus in dieser Hinsicht, vermutet Robert Spaemann, dass er zusammenhänge mit der besonderen Lage der fünfziger und des Anfangs der sechziger Jahre in der westdeutschen Bundesrepublik: „ein Gleichgewichtszustand der Zivilisation, einerseits Wiederaufbau, technischer Fortschritt, auf der anderen Seite Präsenz der traditionellen Bildungsmächte“ (G 169). Nach dem unsittlichen Staat des Nationalsozialismus erscheint die Bundesrepublik Deutschland als sittlicher Staat. Doch klingt Ritter nicht so zuversichtlich wie Hegel, der in seiner Rechtsphilosophie über die Beziehung von individueller Subjektivität und Staat schrieb: „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten“ (§ 260). Laut Spaemann, hat Ritter sich gelegentlich so geäußert, „daß es nicht ausgemacht sei, wie die

Sache ausgeht“ (ebd.). Auf solche skeptischen Äußerungen stößt man auch in *Metaphysik und Politik* (z.B. MP 232), und im Wörterbuchartikel *Fortschritt* heißt es zum Schluss unter Hinweis auf Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung*: es sei „offen und ungewiß, ob es gelingen wird, den für die Freiheit des Selbstseins unabdingbaren Reichtum des in der Geschichte gebildeten Geistes und den für das Bestehen und Überleben notwendigen gesellschaftlichen Fortschritt zusammenzuhalten“ (F 1057). Ritters praktische Philosophie mündet in eine offene Frage.