

Freiheit und Bewahrung. Joachim Ritters philosophischer Liberalismus in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik

Einleitung

Im historischen Rückblick erscheinen die Entstehung und Entwicklung der „alten“ Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg als eine beeindruckende Erfolgsgeschichte.¹ Ohne hier an ungebrochene geistesgeschichtliche Traditionslinien oder gar durchschlagskräftige politische Präzedenzen anknüpfen zu können, hat sich nach der vernichtenden militärischen Niederlage und dem „Zusammenbruch“ des „Dritten Reichs“ auf westdeutschem Boden eine freiheitlich-demokratische Ordnung herausgebildet und konsolidiert, die – allem anfänglichen Misstrauen und Pessimismus zum Trotz – nicht nur über die Wiedervereinigung Deutschlands hinaus bis heute Bestand hat, sondern inzwischen auch weithin als politisches Erfolgsmodell gehandelt wird.² Selbst wenn man den beträchtlichen Anteil der Re-Edukationspolitik der Westalliierten in Rechnung stellt, bleibt diese Erfolgsgeschichte doch bemerkenswert. Schließlich hätte eine solche Politik ohne die breite kulturelle Vermittlung und Anerkennung entsprechender liberaler Wertorientierungen vor Ort kaum verfangen können, zumal in der intellektuellen Auseinandersetzung der Zeit zunächst keineswegs westlich ausgerichtete Stimmen den Ton angaben.³

Auf der Suche nach dem „Missing Link“ in der Entwicklung liberalen Denkens in Deutschland nach 1945 ist die politische Ideengeschichtsschreibung in den vergangenen Jahren verstärkt auf den Münsteraner Philosophen Joachim Ritter und seine Schüler aufmerksam geworden.⁴ In einer Zeit, da die intellektuelle Verachtung der Bundesrepublik durchaus noch an der Tagesordnung

1 Vgl. Axel Schildt: *Ankunft im Westen. Ein Essay zur Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik*. Frankfurt a. M. 1999. Edgar Wolfrum: *Die geglückte Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 2006.

2 Vgl. Jörg Calliess (Hrsg.): *Die Geschichte des Erfolgsmodells BRD im internationalen Vergleich*. Loccum 2006.

3 Vgl. Axel Schildt: *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre*. München 1999.

4 Vgl. insbes. Jens Hacke: *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen 2008. Ders.: *Der Liberalkonservatismus als Identitätsressource der Bundesrepublik*. In: *Die politische Meinung* 10 (2007), S. 43-45.

war – sei es als Verfallsform einer substanzielleren Volksgemeinschaft und Staatsordnung auf Seiten der Rechten, sei es als bloße Vorstufe zu einer künftig erst zu verwirklichenden herrschaftsfreien und klassenlosen Gesellschaft auf der Linken – hat Ritter einen grundlegenden Beitrag zur philosophischen Selbstverständigung des jungen Gemeinwesens als moderne Industriegesellschaft und demokratischer Rechtsstaat geleistet. Insbesondere im Umkreis der Kritischen Theorie lange als Vordenker eines politisch bedenklichen „Neokonservatismus“,⁵ Anhänger eines antimodernen „Neoaristotelismus“⁶ oder Parteigänger der „ethische[n] Gegenauflklärung“⁷ verunglimpft oder als ein „intellektuell unerhebliches Reaktionsphänomen“⁸ abgetan, werden der Münsteraner Philosoph und seine Schüler inzwischen als prägende Einflussgrößen für die politische Kultur der zweiten deutschen Demokratie anerkannt und gewürdigt. Ihre Überlegungen haben nicht nur wesentlich zur „liberalkonservativen Begründung der Bundesrepublik“⁹ beigetragen, sondern finden im Zeichen der Diskussion um Neue Bürgerlichkeit und Zivilgesellschaft auch als Ideenreservoir des zeitgenössischen Liberalismus zunehmend Beachtung.¹⁰

Vor diesem historischen Hintergrund nimmt der vorliegende Beitrag die politische Philosophie Joachim Ritters in systematischer Perspektive eingehender unter die Lupe. Es geht ihm darum, die philosophische Substanz und Struktur jenes liberalen Denkens herauszuarbeiten, das in der politischen Ideengeschichte der Bundesrepublik derart maßgebend wirksam geworden ist. Zu diesem Zweck wird zunächst ein Überblick über Ritters gedankliche Entwicklung inmitten der widerstreitenden philosophischen, weltanschaulichen und politischen Tendenzen der ausgehenden Weimarer Republik gegeben. Sodann ist die liberale Anlage und Stoßrichtung der Hegelauslegung kenntlich zu machen, von der seine Deutung der Gegenwart ihren Ausgang nimmt. Auf dieser Grundlage wird Ritters Philosophie schließlich als eine philosophische Theorie der Moderne profiliert, die in der modernen bürgerlichen Industriegesellschaft und ihrer Entzweiung von der geschichtlichen Herkunftswelt die notwendige Bedingung für die universelle Verwirklichung menschlicher Freiheit erblickt. Im Anschluss werden einige der Wege nachgezeichnet, auf denen sich die Aufnahme und Aneignung gedanklicher Motive Ritters im Kreis seiner Schüler

5 Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985, S. 90.

6 Herbert Schnädelbach: Was ist Neoaristotelismus? In: ders.: Zur Rehabilitation des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2. Frankfurt a. M. 1992, S. 205-230, hier S. 207.

7 Ernst Tugendhat: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M. 1993, S. 197.

8 Jürgen Habermas: Deutscher Herbst. In: ders.: Kleine Politische Schriften I-IV. Frankfurt a. M. 1981, S. 364-406, hier S. 368.

9 Vgl. Hacke: Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Anm. 4).

10 Vgl. ders.: Die Verteidigung des Unvollkommenen. Zur Aktualität des altbundesrepublikanischen Liberalkonservatismus. In: Undine Ruge, Daniel Morat (Hrsg.): Deutschland denken. Beiträge für die reflektierte Republik. Wiesbaden 2005, S. 97-110.

vollzogen hat. Wie dabei deutlich wird, sind die ursprünglichen systematischen Intentionen und Potenziale seiner politischen Philosophie in deren Wirkungsgeschichte keineswegs vollständig aufgegangen, sodass abschließend die Bedeutung Joachim Ritters für das liberale Denken der Gegenwart in den Blick zu nehmen ist.

Intellektuelle Biographie: Der Weg in die Bundesrepublik

Joachim Ritter wurde am 3. April 1903 als Sohn des Lungenfacharztes Johannes Ritter und seiner Frau Marie in Geesthacht bei Hamburg geboren.¹¹ Beide Großväter waren bekannte evangelische Theologen, der Urgroßvater mütterlicherseits Rechtsprofessor in Halle. Man wird sich das nähere Umfeld als gehoben bildungsbürgerlich vorzustellen haben, allerdings mit kulturprotestantisch-progressivem Einschlag. Das Leben am Industriestandort Geesthacht war durch einen hohen Anteil an Arbeitern geprägt, deren Lage sich infolge der Stilllegung der örtlichen Pulverfabriken nach dem Ersten Weltkrieg dramatisch verschlechterte. Zeitweise galt die Stadt als eine der ärmsten Gemeinden des Landes, in Anspielung auf Wahlerfolge von Sozialdemokraten und Kommunisten wurde sie im Volksmund auch „klein Moskau“ genannt.¹² Soziale Unruhen und gewalttätige Ausschreitungen nahmen im Laufe der 1920er Jahre stark zu, und auch beim jungen Ritter scheinen das proletarische Elend und die wachsende politische Polarisierung einen tiefen Eindruck hinterlassen zu haben.

Ab 1921 studierte Ritter Philosophie, evangelische Theologie, Deutsch und Geschichte in Heidelberg, Marburg, Freiburg und Hamburg. Gerade auf dem Gebiet der Philosophie war die Szenerie damals durch eine spannungsreiche Konstellation unterschiedlicher theoretischer Schulen und weltanschaulicher Strömungen geprägt.¹³ Zum einen war das Fach in Folge des „Zusammenbruchs des Deutschen Idealismus“ und des Siegeszugs der modernen, positiven Natur- und Geisteswissenschaften in eine tiefe Identitätskrise geraten, in der sein traditionelles Selbstverständnis und sein angestammter akademischer Stellenwert brüchig zu werden begannen.¹⁴ Zum anderen hatten die Erschütterungen des Krieges und die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen

11 Vgl. Odo Marquard: Joachim Ritter. In: Neue Deutsche Biographie. Bd. 21. Berlin 2003, S. 663 f.

12 Vgl. Heinz Bohlmann: Fäuste, Führer, Flüchtlingstrecks. Ein Beitrag zur Geschichte der Städte Geesthacht und Lauenburg/Elbe 1930-1950. Schwarzenbek b. Hamburg 1993, S. 19-35.

13 Vgl. Kurt Wuchterl: Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Von Husserl zu Heidegger: Eine Auswahl. Bern, Stuttgart, Wien 1995, S. 17-22.

14 Vgl. Herbert Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt a. M. 1999, S. 17.

Umwälzungen der Folgezeit Orientierungsfragen aufgeworfen, die den Rahmen der etablierten, überwiegend historisch und naturwissenschaftlich ausgerichteten Universitätsphilosophie zu sprengen schienen.¹⁵ Bereits in seiner Studienzeit bewegte sich Ritter entlang der Frontlinien der zeitgenössischen Kontroversen. So kam er in Gestalt von Erich Rothacker, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth und Martin Heidegger zunächst mit Vertretern jener neueren philosophischen Bestrebungen in Berührung, die sich dezidiert vom damals vorherrschenden Neukantianismus abwandten und im Namen des Seins, des Lebens oder der Geschichte den Aufbruch zu neuen gedanklichen Ufern proklamierten. Für die Promotion allerdings (mit einer Arbeit über Nicolaus Cusanus' Theorie des Nichtwissens) ging er schließlich zu Ernst Cassirer nach Hamburg, der seinerzeit als einer der avanciertesten Vertreter des Marburger Neukantianismus galt.¹⁶

So markierte die heute legendäre Davoser Disputation zwischen Cassirer und Heidegger im Jahr 1929, die Ritter gemeinsam mit Otto Friedrich Bollnow protokollierte,¹⁷ in gewissem Sinne auch den theoretischen Bezugsrahmen, in dem sich seine eigene philosophische Selbstverständigung vollzog. Wie in einem Brennpunkt schienen sich die gegenläufigen geistigen Tendenzen der Zeit hier in der Begegnung zweier in persönlichem Auftreten und philosophischem Standpunkt grundverschiedener Denker zu verdichten: auf der einen Seite ein transzendentalphilosophischer Ansatz in der Tradition des Neukantianismus, der stets davon ausgegangen war, dass die Wirklichkeit allein durch Vermittlung einer „daseinsunabhängigen logischen Vernunft“¹⁸ zugänglich wird, und daher die Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie, die die Struktur und Funktionsweise dieser Vernunft analysieren sollte, als philosophische Grundlagendisziplin betrachtete. Auf der anderen die gegenläufigen „metaphysischen Tendenzen“, die die „Frage nach dem Seinsgrund der Erkenntnis“, mithin dem „lebensgebundenen geschichtlichen Ursprung ihrer Prinzipien und Formen“¹⁹ aufwarfen, um die Vorrangstellung des erkenntnistheoretischen Paradigmas zu untergraben und die Philosophie in einer anthropologischen, lebens- oder existenzphilosophischen Auffassung menschlichen Seins neu zu fundieren. Dabei war sich Ritter bewusst, dass beide Positionen im Horizont

15 Vgl. Norbert Bolz: Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen. München 1989.

16 Joachim Ritter: *Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*. Leipzig 1927.

17 Vgl. Otto-Friedrich Bollnow, Joachim Ritter: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1991, S. 274-296.

18 Joachim Ritter: Die Erkenntnistheorie der gegenwärtigen deutschen Philosophie und ihr Verhältnis zum französischen Positivismus (Dürkheim-Schule). Hrsg. v. Klaus Christian Köhnke. In: *Dilthey-Jahrbuch* 9 (1996), S. 207-232, hier S. 212.

19 Ebd., S. 208 f.

der zeitgenössischen Auseinandersetzung um „die Lebenskraft des ‚europäischen Geistes‘“²⁰ auch kulturkritische und politische Konnotationen gewonnen. So stand die neukantianische Betonung des Geistigen aus Sicht ihrer Gegner für eine Entfremdung vom Leben, für den Zustand einer Kultur, die unter dem vermeintlich fremden Einfluss der „westlichen“ Aufklärung ihre ursprüngliche Vitalität und Authentizität eingebüßt hatte und in einem solchen Maß von Rationalismus und Szientismus beherrscht wurde, dass ihr das Ideal wissenschaftlicher Wertfreiheit den Blick auf jeglichen höheren Sinn verstellte und die fortschreitende Ausdifferenzierung und Spezialisierung der Wissenschaften eine einheitliche, umfassende Weltanschauung unmöglich machte.²¹ Dagegen wurden die neumetaphysischen Beschwörungen des Lebens insbesondere auf Seiten der akademisch etablierten Philosophie als Ausdruck eines regressiven Zeitgeistes verurteilt, der geneigt zu sein schien, die rein formale und prozedurale Rationalität wissenschaftlicher Erkenntnis und technischer Verfahren, aber auch liberaler Rechtsstaatlichkeit und demokratischer Willensbildung einem verbreiteten Bedürfnis nach weltanschaulich gehaltvoller Sinnstiftung zu opfern.²²

Während Ernst Cassirer vielen Beobachtern der Davoser Disputation bloß als gediegener Repräsentant einer bereits zerfallenden bürgerlich-humanistischen Bildungstradition in Erinnerung blieb, der forsch auftretende Heidegger hingegen als Exponent des Neuen, der jungen Generation und ihrer existentiell bestimmten Fragen und Anliegen,²³ stand Ritter damals noch ganz entschieden auf der Seite seines Lehrers. Er kritisierte Heideggers Ansatz als den einer „anthropologischen Metaphysik“,²⁴ die die subjektive Perspektive des Einzelnen zum letzten Maßstab erhebe, ohne ihre gesellschaftliche und historische Bedingtheit zu reflektieren. Mit dieser „Absolutsetzung des eigenen Ich“ werde wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis im Grunde einer „existentiellen Entscheidung“ untergeordnet und so jeder rationalen Auseinandersetzung entzogen, was notwendig „zur Skepsis, zum Subjektivismus und Mystizismus“²⁵ führe. Im Sinne Cassirers hielt Ritter dagegen, „daß nicht der Geist ein Phänomen des menschlichen *Lebens* ist, sondern umgekehrt das Phänomen

20 Ders.: Bildungskrise in Davos. Bemerkungen zu den IV. Davoser Hochschulkursen vom 22. März bis 11. April 1931. In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 7 (1931), S. 661-665, hier S. 661.

21 Vgl. Schnädelbach: Philosophie in Deutschland (wie Anm. 14), S. 174 f.

22 Vgl. ebd.

23 Vgl. Karlfried Gründer: Cassirer und Heidegger in Davos 1929. In: Hans-Jürgen Braun, Helmut Holzhey, Ernst Wolfgang Orth (Hrsg.): Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Frankfurt a. M. 1988, S. 290-302.

24 Joachim Ritter: Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen [1933]. In: ders.: Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt a. M. 1974, S. 36-61, hier S. 45.

25 Ebd., S. 58 f.

des *menschlichen* Lebens auf der Geistigkeit [...] beruht“.²⁶ Damit wurde der Intellekt – ganz auf der Linie der klassischen, zuletzt auf Platon und Aristoteles zurückgehenden humanistischen Tradition – als der wesentliche Zug des Menschen begriffen und die moderne Wissenschaft zu seiner maßgeblichen zeitgenössischen Manifestationsform erklärt. Die Philosophie dürfe sich keinesfalls von ihr abwenden, um ihr Heil im Weltanschaulichen zu suchen, wie Ritter noch im Februar 1933 in seiner Antrittsvorlesung als Privatdozent in Hamburg mit Nachdruck forderte. Ihre Aufgabe sei es vielmehr, „gegenüber allem spekulativen, [...] mystischen und subjektivistischen Denken den Sinn der objektiven Erkenntnis, der rationalen Klarheit und die Erweiterung unserer wissenschaftlichen Erfahrung zu sichern“.²⁷

Allerdings hatte Ritter seinerzeit bereits begonnen, diesen Begriff von Philosophie als kritischer Wissenschaftstheorie in der Tradition des Neukantianismus auf den Spuren von Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen“ verstärkt in historische und sozialwissenschaftliche Überlegungen einzubetten.²⁸ Dabei schien er sogar noch einen Schritt über seinen Lehrer hinauszugehen und so bald auch an gewisse Grenzen der „*idealistischen* Position“²⁹ zu stoßen. War er anfangs mit Cassirer von der „ursprünglichen Unableitbarkeit der symbolischen Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsform der geistigen Reflexion aus dem unmittelbaren Wirk- und Lebenszusammenhang“³⁰ ausgegangen, so räumte er jedenfalls wenig später unter dem Eindruck von Diltheys lebensphilosophisch grundierten geistesgeschichtlichen Studien und den sozialwissenschaftlichen Forschungen der Durkheim-Schule ausdrücklich ein, dass die „ganze Welt der Bewußtseins- und Wissensformen als konkrete, lebendige, gegenwärtige oder historisch vergangene Zeitlichkeit mit dem gesellschaftlich-geschichtlichen Leben selbst verflochten“³¹ ist. Aus diesem Grund müsse man „den Bereich des Erkennens selbst überschreiten“ und „seine Verwurzelung im Realgeschehen [...] verstehen und untersuchen“, um die Verschiedenheit der Formen menschlichen Weltauffassens zu erklären und die „Frage nach dem Ursprung“ und „dem Grund ihrer Ausbildung“³² beantworten zu können. Ein umfassendes Verständnis der geistigen Welt des Menschen in ihrer ganzen Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit erfordere die „genaue und gründliche Erforschung der beobachtbaren Verflechtung von Be-

26 Ders.: Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. In: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 6 (1930), S. 593-605, hier S. 597.

27 Ders.: Über den Sinn (wie Anm. 24), S. 61.

28 Vgl. Ulrich Dierse: Geschichtlichkeit. Ritters frühe Arbeiten zu Dilthey und Cassirer. In: ders. (Hrsg.): Joachim Ritter zum Gedenken. Stuttgart 2004, S. 29-41.

29 Ritter: Cassirers Philosophie (wie Anm. 26), S. 596.

30 Ebd., S. 600.

31 Ders.: Erkenntnistheorie (wie Anm. 18), S. 214.

32 Ebd., S. 215.

wußte und Gesellschaft“.³³ In der weiteren Folge der damit eingeleiteten Verortung des menschlichen Geistes in seinen gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhängen stellte sich für Ritter allerdings unweigerlich auch das Problem des historischen und kulturellen Relativismus, mithin der „Gebundenheit aller Weltanschauung an ihre begrenzte Lebenswelt“, die für das traditionelle Selbstverständnis der Philosophie notwendig auf einen „inneren Widerspruch“ ihrer „wesentlich totale Gültigkeit beanspruchenden Systeme“³⁴ hinauszulaufen schien.

In dieser Zeit, in der Joachim Ritter die bei Cassirer angelegte Kontextualisierung des Geistigen weiter verfolgte und dabei den transzendentalen Idealismus seines Lehrers hinter sich ließ, ohne doch dessen rationalistische, universalistische und humanistische Anliegen preiszugeben, kam er auch mit dem Denken von Karl Marx in Berührung.³⁵ In Hamburg nahm Ritter 1931 als junger Privatdozent an einem Gesprächskreis über Marx' kurz zuvor aufgetauchte „Pariser Manuskripte“ teil. In seinen Diskussionsbeiträgen unterstrich er die Kontinuität der marxischen Theoriebildung zur philosophischen Tradition, fasste sie allerdings dialektisch: Statt „eine ewige Idee des menschlichen Seins der Wirklichkeit deutend unterzulegen“, habe Marx „den Ursprung, die Funktion und die [...] Machtlosigkeit solcher metaphysischen Anthropologie“ offengelegt und „an deren Stelle die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft“³⁶ gesetzt. Was der traditionellen Philosophie als zeitloses Wesen des Menschen gelte, erweise sich aus dieser Sicht als eine gesellschaftlich bedingte Seinsweise, die durch gesellschaftliche Veränderungen überwunden werden könne. Marx habe „den ewigen Widerspruch der Philosophie auf einen zeitlich-historischen Widerspruch zurückgeführt, und [...] dementsprechend die These vertreten, daß dieser zeitlich-historische Widerspruch auch durch die menschliche Praxis aufzuheben sei.“³⁷ Schon die Art der Auseinandersetzung lässt erkennen, dass Ritters Interesse damals über eine rein theoretische Beschäftigung hinausging. Die einschlägigen Thesen wurden nicht nur philologisch rekonstruiert, sondern auch inhaltlich vertreten und auf kulturelle Erscheinungen der eigenen Zeit bezogen. Inwieweit solche Überlegungen auch mit direktem politischem Engagement einhergingen, ist im Rückblick freilich schwer zu beurteilen. Immerhin erinnerte sich der Nationalökonom Alfred Sohn-Rethel an Verbindungen zu illegalen sozialistischen Widerstandsgrup-

33 Ebd., S. 232.

34 Ders.: Zu Wilhelm Diltheys Weltanschauungslehre. In: Hamburger Fremdenblatt (28.3.1931), S. 22.

35 Vgl. Gunter Scholtz: Joachim Ritter als Linkshegelianer. In: Dierse (Hrsg.): Joachim Ritter zum Gedenken (wie Anm. 28), S. 147-161.

36 Joachim Ritter: Die Auseinandersetzung des jungen Marx mit der idealistischen Philosophie und ihre Motive (10. Januar 1931). Typoskript, 6 Seiten. Nachlass Joachim Ritter (DLA Marbach), S. 2.

37 Ebd.

pen. Ritter sei damals „ein sehr abenteuerlicher Junge“ gewesen, der bis in die 1930er Jahre „auf einem Motorrad herumflitzte“ und „engen Kontakt mit den Überresten des Hamburger Aufstands“³⁸ hielt.

Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten begann für den aufstrebenden Akademiker, der noch Ende 1932 von Cassirer mit einer Arbeit über Augustinus³⁹ habilitiert worden war, ein heikler Balanceakt zwischen innerer Distanz und äußerer Anpassung.⁴⁰ Wegen der Nähe zu Cassirer, seiner ersten Ehe mit dessen 1928 verstorbener Verwandten Mary Einstein und Gerüchten um seine marxistischen Umtriebe in NSDAP-Kreisen unter Verdacht, sah er sich zunehmend politischen Anfeindungen und Bewährungsproben ausgesetzt.⁴¹ Gleichwohl blieben erkennbare Reverenzen an nationalsozialistisches Gedankengut aus, auch wenn die verstärkte Akzentuierung der geschichtlichen Eigenarten und Unterschiede des Geistigen durchaus der politisch erwünschten Richtung entgegenzukommen schien. Vereinzelte Aufsätze aus dieser Zeit verweisen hintergründig auf die Verwurzelung des „Jahrhunderte späteren Toleranzgedanken Lessings“⁴² in der Tradition der deutschen Mystik oder auf die allgemeine Aufgabe der Philosophie, die „Zugehörigkeit des anderen zu der es ausgrenzenden Lebenswirklichkeit sichtbar“⁴³ werden zu lassen. Daneben ist ein weitgehender Rückzug auf politisch scheinbar unverfängliches philosophiehistorisches Terrain zu verzeichnen. Im Mai 1937 trat der in wirtschaftlich prekären Verhältnissen lebende Privatdozent unter dem fortgesetzten Druck des NS-Dozentenbundes schließlich in die NSDAP ein, betätigte sich auch in ihren Gliederungen, doch der akademische Aufstieg stockte weiterhin. Als man ihn 1941 zunächst zum außerordentlichen Professor ernannte und im Mai 1943 ein Ruf nach Kiel erging, befand er sich als Reserveoffizier längst im Kriegseinsatz. Obwohl noch 1944 „uk-gestellt“, konnte er die Professur nicht mehr antreten, da er bald darauf in britische Gefangenschaft geriet.⁴⁴

38 Alfred Sohn-Rethel: Einige Unterbrechungen waren wirklich unnötig. Gespräch mit Sohn-Rethel. In: Mathias Greffrath (Hrsg.): Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern. Reinbek b. Hamburg 1979, S. 213-269, hier S. 223 f.

39 Joachim Ritter: *Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*. Frankfurt a. M. 1937.

40 Vgl. Jens Thiel: Akademische „Zinnsoldaten“? Karrieren deutscher Geisteswissenschaftler zwischen Beruf und Berufung (1933/1945). In: Rüdiger vom Bruch, Uta Gerhardt, Aleksandra Pawliczek (Hrsg.): *Kontinuitäten und Diskontinuitäten in der Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart 2006, S. 167-194.

41 Vgl. Hans Jörg Sandkühler: „Eine lange Odyssee“. Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im ‚Dritten Reich‘. In: *Dialektik* (2006) 1, S. 139-179.

42 Ders.: Nicolaus von Cues. In: Theodor Haering (Hrsg.): *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*. Stuttgart 1941, S. 70-88, hier S. 74.

43 Ders.: Über das Lachen [1940]. In: ders.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1974, S. 62-92, hier S. 79.

44 Vgl. Sandkühler: *Odyssee* (wie Anm. 41), S. 171.

Im Jahr 1946 übernahm Ritter den Lehrstuhl für Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, an der er – unterbrochen von einer Gastprofessur in Istanbul zwischen 1953 und 1955 – bis zur Emeritierung blieb. Hier entfaltete er eine rege Lehrtätigkeit, hielt viel beachtete Vorlesungen zur Gesellschaftstheorie, politischen Philosophie und Ästhetik⁴⁵ und begründete das heute legendäre „Collegium Philosophicum“. Er begann, seinen eigenen Standpunkt in einer Reihe von Aufsätzen auszuformulieren und jenen Kreis von Schülern um sich zu sammeln, der später als „Ritter-Schule“ die intellektuelle Landschaft der Bundesrepublik prägen sollte. Mit ehemaligen Schülern sowie Kollegen wie Erich Rothacker, Hans-Georg Gadamer oder Hans Blumenberg verbanden ihn Arbeitsbeziehungen, aus denen zahlreiche Forschungsprojekte und Kooperationen hervorgingen.⁴⁶ Daneben entwickelte Ritter auch einen beachtlichen wissenschafts- und hochschulpolitischen Einsatz. So saß er in den Gründungsausschüssen der Universitäten Bochum, Dortmund und Konstanz, war Mitglied der wissenschaftlichen Akademien in Düsseldorf und Mainz und wirkte seit 1965 im Wissenschaftsrat an der Konzeption der Hochschulreform mit. Seine letzten Lebensjahre waren vor allem der Arbeit am „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ gewidmet, dessen Leitung er 1961 übernommen hatte.⁴⁷ Im theoretischen Grundriss des groß angelegten Nachschlagewerks wird schließlich ein umfassendes Verständnis von Philosophie wirksam, nach dem diese „im Wandel ihrer geschichtlichen Positionen und in der Entgegensetzung der Schulen und Richtungen als die Eine perennierende Philosophie das ihr immanente Prinzip vernünftigen Begreifens zu immer reicherer Entfaltung bringt“.⁴⁸

„Der Grund, auf dem alles basirt wird“: Die liberale Hegelauslegung

Joachim Ritters tätige Mitwirkung an und in den Institutionen der im Aufbau begriffenen Bundesrepublik findet ihre Entsprechung in seinem Werk. In eine Vielzahl kleinerer Publikationen verstreut, bietet es seinem systematischen

45 Vgl. Joachim Ritter: Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik. Hrsg. v. Ulrich von Bülow und Mark Schweda. Göttingen 2010.

46 Vgl. Hermann Lübbe: Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie. In: ders.: Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland. München 2006, S. 152-168.

47 Vgl. Walter Tinner: Das Unternehmen Historisches Wörterbuch der Philosophie. In: Riccardo Pozzo, Marco Sgarbi (Hrsg.): Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte. Hamburg 2010, S. 9-13.

48 Joachim Ritter: Zur Neufassung des ‚Eisler‘. Leitgedanken und Grundsätze eines Historischen Wörterbuchs der Philosophie. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung 18 (1964), S. 704-708, hier S. 707.

Gehalt nach eine philosophische Theorie der modernen Welt.⁴⁹ Dabei spielt die eingehende Auseinandersetzung mit Hegels „Rechtsphilosophie“⁵⁰ eine entscheidende Rolle. In ihr wird das theoretische Instrumentarium entwickelt, mit dem die eigene Gegenwart erfasst und auf den Begriff gebracht werden soll. Das versteht sich zunächst keinesfalls von selbst, galt das Werk doch damals weithin als philosophisch längst erledigt. Schon Rudolf Haym hatte Hegel nach 1848 als Philosophen der Restauration und des preußischen Machtstaates abgetan.⁵¹ Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde er dann bei Karl R. Popper oder Ernst Topitsch in totalitarismuskritischer Perspektive zum Erneuerer archaischen Hordendenkens, Vordenker des totalen Staates und Mythologen der Herrschaft stilisiert und als geistiger Ahnherr von Faschismus wie Kommunismus zum „Feind der offenen Gesellschaft“ erklärt.⁵² Einem derart diskreditierten Denken wichtige Einsichten zur Verfasstheit der modernen Welt abzugewinnen, bedeutete zugleich, es selbst von Grund auf neu zu erschließen.

Ritters Annäherung an die hegelsche „Rechtsphilosophie“ ist von der Überzeugung getragen, dass es „keine zweite Philosophie [gibt], die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels“.⁵³ Hegel habe die Erfahrung der Französischen Revolution in seinem voll ausgebildeten System aufgehoben, indem er sein gesamtes Denken dem Austrag des durch sie aufgeworfenen Problems gewidmet habe, „daß die Kontinuität der Weltgeschichte für sie selber wie für ihren restaurativen Gegner nicht mehr besteht und zerbrochen ist“.⁵⁴ Dabei resultiere das Diskontinuitätsproblem letztlich aus dem Umstand, dass es in der Revolution um „die politische Verwirklichung der Freiheit“⁵⁵ gehe, also darum, „die Rechtsform der Freiheit zu finden und d. h. eine Rechtsordnung auszubilden, die der Freiheit [...] angemessen ist und ihr gerecht wird“.⁵⁶ Da Freiheit dabei nämlich gemäß den rationalen Naturrechtslehren der Zeit als ein Recht begriffen wird, das schlechthin allen Menschen von Natur zukommt, scheint „ihre Setzung“ schon rein begrifflich „den Gegensatz gegen alle geschichtlich vorgegebenen Ord-

49 Vgl. Mark Schweda: Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt. Freiburg i. Br., München 2013.

50 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Berlin 1821.

51 Vgl. Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. Berlin 1857.

52 Vgl. Karl R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 2: Falsche Propheten. Bern 1958. Ernst Topitsch: Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie. Neuwied, Berlin 1967.

53 Joachim Ritter: Hegel und die französische Revolution (1957). In: ders.: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt a. M. 1969, S. 183-255, hier S. 192.

54 Ebd., S. 211 f.

55 Ebd., S. 196.

56 Ebd., S. 199.

nungen und die alte geschichtliche Welt“ einzuschließen, sodass „ihre politische Verwirklichung“ scheinbar zwangsläufig „das Ende der bisherigen Geschichte herbeiführen“⁵⁷ muss. Waren Rechte bis dahin an die gesellschaftliche Stellung ihrer Inhaber gebunden und damit als Privilegien nach historisch gewachsenen und religiös oder metaphysisch legitimierten Hierarchien gestaffelt gewesen, so soll fortan jeder Mensch die gleichen Rechte genießen, unabhängig von Geburt, Stand, Konfession oder Nationalität. Er soll gelten, wie Ritter in Anlehnung an Hegel formuliert, „weil er Mensch ist, und nicht, weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener ist“.⁵⁸

Alle besonderen Merkmale, die der Einzelne seiner Herkunft verdankt, verlieren so mit einem Schlag politisch jede Bedeutung. Was ihn in seiner persönlichen Eigenart ausmacht, von anderen unterscheidet und in der Welt verortet, etwa die Abstammung aus einer bestimmten Familie, die Verbundenheit mit einem heimatlichen Landstrich oder die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe, beruflichen Innung oder religiösen Gemeinde, bleibt für den revolutionären Freiheitsbegriff notwendig unerheblich und wird daher im Zuge seiner politischen Durchsetzung nicht berücksichtigt. Die traditionellen Prägungen, Beziehungen und Zusammenhänge, die dem Leben des Menschen allererst seinen konkreten Inhalt und seine unverwechselbare Gestalt verleihen – Ritter nennt sie auch die „geschichtlichen Substanzen des menschlichen Daseins“⁵⁹ –, erscheinen aus dem Blickwinkel der Revolution nur mehr als Hindernisse auf dem Weg zur universellen Verwirklichung der Freiheit und müssen als solche rückstandslos beseitigt werden. Das „Wesen der modernen [...] Revolution“ besteht geradezu „in der Setzung von Ordnungen, die ihrem Prinzip nach voraussetzungslos wie ein radikaler Neuanfang, dem nichts vorausgehen soll, alles Vorgegebene, Geschichtliche und Überlieferte von sich ausschließen.“⁶⁰

Auf diese Weise wird der Austrag des Diskontinuitätsproblems im Rahmen des hegelschen Systems für Ritter zugleich zur Auseinandersetzung mit dem revolutionären Freiheitsbegriff selbst. Hegel unternehme es, „die politische Freiheit der Revolution in ihrem Wesen zu begreifen“, das heißt, ihren Sinn und Zweck philosophisch zu erfassen, um so den Grund zu bestimmen, „auf dem durch die Revolution ‚Alles basirt‘ wird.“⁶¹ Zu diesem Zweck beziehe er das emanzipatorische Freiheitsverständnis der Revolution auf den in der philosophischen Tradition überlieferten Freiheitsbegriff und seine ursprünglich aristotelische Definition zurück. Ihr zufolge sei nur derjenige Mensch frei, „der

57 Ebd., S. 225.

58 Ebd., S. 228.

59 Ebd., S. 210.

60 Ebd., S. 227.

61 Ebd., S. 197.

um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist“⁶², also etwa der Bürger der antiken Polis im Unterschied zum Sklaven, dessen ganzes Sein für Aristoteles allein darauf abziele, seinem Herren zu dienen. Freiheit bestehe demnach wesentlich im „Selbstseinkönnen des Menschen“, nämlich in der Möglichkeit, seine eigene Identität auszubilden und in Übereinstimmung mit sich selbst, den eigenen Vorstellungen, Wünschen und Gepflogenheiten gemäß zu leben, um in diesem Sinne sein eigener Herr und „in der Welt ‚zu Hause‘“⁶³ zu sein. Sie bezeichne allgemein den „Stand des Menschen, in dem er sein Menschsein verwirklichen und so er selbst sein und ein menschliches Leben führen kann“⁶⁴.

Dieses Verständnis von Freiheit nennt Ritter auch ihren „substantialen“⁶⁵ Begriff. Es bringt für ihn demnach das Wesen der Freiheit zum Ausdruck, die im Zuge der Revolution politisch universell durchgesetzt werden soll. Allerdings stellt die Konfrontation mit diesem Wesensbegriff das revolutionäre Freiheitsverständnis und seine destruktive Wendung gegen die Geschichte in gleich zweifacher Hinsicht in Frage: Zum einen zeigt sich, dass die Idee der Freiheit, die die Revolution „in der Emanzipation aus allen geschichtlichen Ordnungen“ und damit auch „in der Entgegensetzung zur philosophischen Tradition“⁶⁶ zur Geltung bringt, in Wahrheit selbst aus dieser Tradition hervorgegangen ist. Und zum anderen wird deutlich, dass sich die so gefasste Freiheit keinesfalls in absoluter Entgegensetzung zur Gesamtheit historisch gewachsener Lebenszusammenhänge verwirklichen lässt: Wenn das Wesen der Freiheit im Selbstseinkönnen des Menschen besteht, kann sie überhaupt nicht gegen „die für sein eigenes Dasein entscheidenden Ordnungen seiner geschichtlichen Herkunft“⁶⁷ ausgespielt werden, da diese zugleich notwendige Bedingungen seines Selbstseins darstellen. Die „Freiheit des Selbstseins“ setzt die „für sie wesentlichen geschichtlichen Substanzen“⁶⁸ voraus, die der Persönlichkeit des Einzelnen erst ein unverwechselbares Profil und seinem Leben einen konkreten Inhalt geben.

So trägt die revolutionäre „Setzung der universalen, auf den Menschen als Menschen bezogenen Freiheit“ für Ritter einen „Widerspruch in sich“, wenn sie „die geschichtlichen Substanzen des Menschen von sich ausschließt und ihre Verneinung ist.“⁶⁹ Indem sie ihren Freiheitsbegriff gegen die Geschichte wendet, verkennt die Revolution die in dieser selbst liegenden Voraussetzungen, unter denen der Einzelne erst „er selbst“ und „in der Welt zuhause“ sein

62 Ebd., S. 198.

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 199.

67 Ebd., S. 228.

68 Ebd., S. 230.

69 Ebd., S. 210.

kann. Sie wird darum, wie Ritter in Anspielung auf Hegel sagt, in der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit zwangsläufig zur „Furie des Verschwindens“⁷⁰. Sobald sich eine bestimmte Form menschlichen Zusammenlebens institutionell verfestigt, muss sie in ihr eine Einschränkung der Freiheit erblicken und sie sogleich wieder einreißen. Sie ist so grundsätzlich nicht in der Lage, „eine Rechtsordnung auszubilden, die der Freiheit des Selbstseins angemessen ist und ihr gerecht wird und es dem Einzelnen ermöglicht, er selbst zu sein“⁷¹.

Bis hierher kann Ritters an Hegel angelehnte Auseinandersetzung mit dem revolutionären Freiheitsbegriff im Sinne einer Kritik der Revolution gedeutet werden, die immanent ansetzt, also keinen vor- oder gegenrevolutionären Standpunkt voraussetzt wie etwa die Restauration, sondern die revolutionäre Bewegung an ihren eigenen Maßstäben und Zielsetzungen misst und dabei feststellt, dass sie ihnen aus prinzipiellen Gründen nicht gerecht zu werden vermag. Obwohl sie mit dem Gedanken der „Einheit von Freiheit und Menschsein“⁷² einen wesentlichen Aspekt der Freiheit zur Geltung bringt – „Recht – jetzt prinzipiell Menschenrecht – hat die Allgemeinheit der Gattung erreicht“⁷³ –, ignoriert sie in der Beschränkung auf ihn doch zugleich alle weiter reichenden inhaltlichen Bestimmungen menschlichen Freiseins und verfehlt daher mit der politischen Verwirklichung dieses Freiseins zuletzt ihre ureigensten Absichten. Im Bruch mit der Geschichte wird das verkürzte, einseitig emanzipatorische Freiheitsverständnis der Revolution zum eigentlichen Grund ihres politischen Scheiterns.

Allerdings weist die hegelsche „Rechtsphilosophie“ für Ritter über das faktische Scheitern der Revolution hinaus. Entsprechend erkennt er mit ihr zwar „das revolutionäre Prinzip der Freiheit als Recht“⁷⁴ als den berechtigten Gehalt der emanzipatorischen Gesinnung, die in der Revolution politisch zum Tragen kommt, uneingeschränkt an, bindet es aber als nur ein Bedeutungsmoment in ein erweitertes Freiheitsverständnis ein. So gelangt er im Ausgang von Hegel zu einem Standpunkt, von dem aus sich die Spannung zwischen der „politischen Freiheit als Recht“ und der „substantialen Freiheit des Selbstseins“⁷⁵ im Horizont einer umfassenderen Konzeption freien menschlichen Lebens auflösen lässt. Zum einen nämlich macht nach Ritter erst der Rückbezug auf die substantiale Freiheit den Sinn der politischen Freiheit verständlich. Deren einziger Zweck bestehe darin, das Selbstseinkönnen des Menschen im gesamten Umfang seiner historisch bedingten Besonderheit zu ermöglichen und recht-

70 Ebd., S. 225.

71 Ebd., S. 199.

72 Ebd.

73 Ebd., S. 202.

74 Ebd., S. 208.

75 Ebd., S. 198.

lich abzusichern. Insofern sei die freiheitliche „Rechtsform [...] nicht selbst wieder politisch begründet“, sondern habe „ihren Grund in der Freiheit des Menschseins selbst“.⁷⁶ Zum anderen aber Sorge erst der allgemeine Rechtsanspruch auf Freiheit dafür, dass menschliches Selbstseinkönnen nicht länger an kontingente Merkmale gebunden und auf ihre Träger beschränkt bleibe, sondern jedem einzelnen Menschen als solchem zugestanden werde. Mit ihm werde „zum ersten Male [...] das Selbstseinkönnen des Menschen universal und im Verhältnis zu allen Menschen zum Prinzip und zum Zweck der Gesellschaft und des Staates erhoben“.⁷⁷ Erst beide Aspekte zusammen machen daher für Ritter Freiheit im vollen Umfang des Begriffs aus. Der „Begründung der politischen Freiheit als Recht in der substantialen Freiheit des Selbstseins“⁷⁸ entspricht umgekehrt, dass „das Selbstseinkönnen des Menschen“ nur mittels der politischen Freiheit „universal“⁷⁹ zu werden vermag.

An diesen Bedeutungskomponenten ihres Begriffs zeichnet sich ein Verständnis von Freiheit als „Idee“ im terminologischen Sinne der hegelschen Philosophie ab. Was Freiheit bedeutet, lässt sich demnach nicht schon durch eine schlichte Definition ihres begrifflichen Sinngehalts angeben, sondern erschließt sich erst mit Blick auf die verschiedenen Formen und Stufen ihrer politischen Verwirklichung. In dieser Hinsicht teilt Ritter die hegelsche Auffassung, dass die „Geschichte selbst [...] der Boden“ ist, „auf dem die Idee wirklich ist und wirkt“.⁸⁰ Er versteht die komplexe Binnenstruktur des Freiheitsbegriffs nicht nur im Sinne eines konzeptuellen Implikationsverhältnisses, sondern sieht in ihr auch eine realgeschichtliche Entwicklungsdynamik angelegt. Die Idee der Freiheit manifestiert sich im Gang des historischen Geschehens selbst, sofern in ihm sämtliche Aspekte der Freiheit sukzessive entfaltet und in die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit eingebildet werden. In diesem Sinne deutet Ritter die „Weltgeschichte“ mit Hegel auch „als die Geschichte, deren Prinzip die Freiheit ist und deren Verlauf ihre Entwicklung und Entfaltung zum Inhalt hat“.⁸¹ Von der ersten, noch durch die Sklaverei beschränkten Realisierung des Freiheitsgedankens in der antiken Polis über das mit dem Christentum aufkommende Bewusstsein der Freiheit und Gleichheit aller Menschen vor Gott bis zur Forderung der Französischen Revolution, diese universelle Gleichberechtigung auch zur Grundlage von Recht und Staat zu machen, erstreckt sich für ihn ein einziger, kontinuierlich fortschreitender Pro-

76 Ebd.

77 Ebd., S. 201.

78 Ebd., S. 198.

79 Ebd., S. 201.

80 Ebd., S. 218.

81 Ebd., S. 199.

zess, in dem sich die „Einheit von Freiheit und Menschsein“⁸² schrittweise verwirklicht.

Ersichtlich kann die Französische Revolution unter diesen Voraussetzungen keinesfalls mehr als absoluter Bruch der abendländischen Geschichte beschrieben werden. Zwar schließt die politische Durchsetzung der Freiheit als allgemeines Menschenrecht den Fortbestand der überkommenen staatlichen Einrichtungen und die ungebrochene Geltung ihrer philosophischen und theologischen Grundlagen aus, sodass beides im revolutionären Umsturz zu Recht zunichte gemacht wird. Zugleich aber vollstreckt die Revolution gerade mit dieser Vernichtung historisch vorgegebener Lebensverhältnisse im Grunde nichts anderes als das innere Entwicklungsprinzip der europäischen Geschichte selbst: Sie erhebt den Gedanken der Freiheit und Gleichheit aller Menschen zum Prinzip jeglicher politischer Ordnung und setzt so noch in ihrem faktischen politischen Scheitern die normativen Maßstäbe für die Einrichtung rechtlicher Rahmenbedingungen, unter denen die auf geschichtliche Gehalte angewiesene Freiheit des Selbstseins künftig zur universellen Verwirklichung gelangen kann. Sofern sich im Zuge dieses Vorgangs die Moderne politisch konstituiert, kann und muss sie daher nun „positiv als Epoche der europäischen Weltgeschichte und ihrer Freiheit des Menschseins gelten“.⁸³

Dieser Interpretationsansatz erlangte auf dem Gebiet der jüngeren Hegelforschung weithin Anerkennung und einen geradezu klassischen Stellenwert. Er markierte den „Höhepunkt der deutschen Hegelapologetik“,⁸⁴ regte im Kreis von Ritters Schülern bedeutende Untersuchungen zum hegelschen Werk an⁸⁵ und begründete so die bis heute vorherrschende liberale Deutungstradition und Wirkungslinie der praktischen Philosophie Hegels in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Gleichwohl ist er keineswegs unumstritten geblieben. So beanstandete Hans-Georg Gadamer, dass Ritter die Bedeutung der Französischen Revolution für die von einem „eternisierende[n] Blick“ bestimmte hegelsche Philosophie überschätze und deshalb den Fehler begehe, die in ihr behandelten Fragen und Sachverhalte „historisch und aktualistisch zu individualisieren“.⁸⁶ Jürgen Habermas wiederum hielt Ritters Deutung umgekehrt entgegen, Hegel habe die historische Brisanz des revolutionären Geschehens durch die Einbindung in sein System gerade theoretisch zu entschärfen gesucht

82 Ebd.

83 Ebd., S. 200.

84 Henning Ottmann: Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Bd. 1: Hegel im Spiegel der Interpretationen. Berlin, New York 1977, S. 299.

85 Vgl. Günter Rohrmoser: Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel. Gütersloh 1961. Reinhart K. Maurer: Hegel und das Ende der Geschichte. Freiburg i. Br. 1965.

86 Hans-Georg Gadamer: Rez. „Joachim Ritter: Hegel und die französische Revolution“. In: Philosophische Rundschau 5 (1957), S. 306-308, hier S. 307.

und die Revolution so letzten Endes philosophisch „hinweggefeiert“.⁸⁷ Im Spannungsfeld zwischen dem traditionalistischen Aktualismuseinwand auf der einen und der progressivistischen Theoretizismuskritik auf der anderen Seite zeichnet sich das spezifische Gepräge von Ritters eigener Deutungsperspektive ab.

Im Zeichen der Entzweiung: Bürgerliche Industriegesellschaft und Subjektivität

Im Zuge seiner Hegelinterpretation gelingt es Joachim Ritter, die mit der Französischen Revolution in die europäische Geschichte einbrechende „Diskontinuität positiv als Form der geschichtlichen Kontinuität und Einheit zu begreifen“.⁸⁸ Die moderne Welt konstituiert sich keineswegs in einem absoluten und vollständigen Bruch mit der abendländischen Tradition und schwebt deshalb auch nicht völlig frei – gleichsam selbsttragend – über deren Trümmern. Indem sie sich aus allen historisch vorgegebenen Lebensordnungen und Weltbildern löst, macht sich vielmehr zugleich ihr innerer Zusammenhang mit der alteuropäischen Herkunftswelt geltend. Ihre Ablösung von der Vergangenheit vollzieht sich so in einer Form, in der sie „nicht nur nicht zur Vernichtung der weltgeschichtlichen Kontinuität führen muß, sondern gerade die Bedingung ist, die sie ermöglicht und den Fortbestand der substantialen Ordnungen der Herkunft auf dem Boden der modernen Welt sichern kann“.⁸⁹

Diese eigentümliche Verschränkung von Herkunft und Zukunft, Kontinuität und Diskontinuität in der revolutionären Konstitution der Moderne bezeichnet Ritter im Anschluss an Hegel als „Entzweiung“. Als solche stellt sie für ihn die „Grundverfassung der neuen Zeit“ überhaupt dar, die „Form der modernen Welt und ihres Bewußtseins“.⁹⁰ Entsprechend dient ihm der Entzweibegriff als das zentrale „Instrument der Zeitdiagnose“,⁹¹ mit dessen Hilfe die wesentlichen Züge der eigenen Gegenwart philosophisch erfasst und auf den Begriff gebracht werden sollen. Dabei ist Ritters gesamte Sicht der Moderne durch die Überzeugung geprägt, dass die „Entzweiung [...] zugleich die Macht des Positiven und Negativen ist.“⁹² Die fundamentalen Ambivalenzen der mo-

87 Jürgen Habermas: Hegels Kritik der Französischen Revolution. In: ders.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a. M. 41971, S. 128-147, hier S. 128.

88 Ritter: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 225.

89 Ebd., S. 229.

90 Ebd., S. 213 f.

91 Ders.: Art. „Hegel“, I: Leben und Werk; II: Rechts- und Staatsphilosophie. In: Staatslexikon. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. Bd. 4. Freiburg i. Br. 61959, Sp. 24-34, hier Sp. 25.

92 Ders.: Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ §§ 34-81. In: ders.: Metaphysik und Politik (wie Anm. 53), S. 256-280, hier S. 276.

deren Lebenswirklichkeit, die in dieser Perspektive hervortreten, werden immer wieder ausführlich beschrieben.

Einerseits impliziert der Begriff der Entzweiung den Aspekt der Diskontinuität der modernen Zivilisation zur geschichtlichen Herkunftswelt, der in ihrer Emanzipation aus den Sitten und Überlieferungen der Vergangenheit zur Geltung kommt. Sie „kann den Menschen als Menschen nur zum Subjekt des Rechts und des Staates machen [...], indem sie ihn aus seinem in Geschichte und Herkunft geborgenen Sein herauslöst“.⁹³ Die traditional geprägten Lebenszusammenhänge, aus denen die Einzelnen allererst als sie selbst hervorgegangen sind und in deren Horizont sie sowohl sich selbst als auch die Welt verstehen, decken sich nicht mehr mit den Verhältnissen, in denen sie künftig unter den Bedingungen universeller Freiheit als Gleiche unter Gleichen leben werden: „Der Mensch gerät äußerlich und innerlich zwischen zwei Ordnungen“, sein ganzes „Leben zerfällt in sich in zwei Bereiche“.⁹⁴ Die Schmerzen und Verluste, unter denen sich dieser Vorgang vollzieht, sind für Ritter keinesfalls „wegzuinterpretieren“.⁹⁵ Sie begründen auch das verbreitete Unbehagen an der Moderne, das in der zeitgenössischen Kulturkritik mitunter schrill zum Ausdruck kommt, „wenn von der ‚Säkularisation‘ der modernen Welt, von der Entpersönlichung und Vermassung des Lebens, von seiner Bodenlosigkeit die Rede ist“.⁹⁶

Andererseits betont Ritter jedoch stets nachdrücklich, dass die „negative Wertung dessen, was Hegel Entzweiung nennt“, unangebracht sei, und ist bestrebt, „den Klang des Negativen zu vermeiden und die Vorstellung fernzuhalten, es sei die Entzweiung mit dem Verfall und dem Ende des substantiellen Lebens identisch“.⁹⁷ Denn mit der Emanzipation aus den überkommenen Lebensordnungen setzt sich für ihn zugleich der Gang der Weltgeschichte zur universellen Verwirklichung der Freiheit fort und kommt „im politischen Sinn zum Abschluß“.⁹⁸ Durch sie werden die Voraussetzungen geschaffen, unter denen künftig allen Menschen rechtlich gleichermaßen eingeräumt werden kann, sie selbst in ihrer historisch gewachsenen Besonderheit zu sein. Sie markiert so nicht nur einen Bruch, sondern in eins damit zugleich die „Erfüllung der Weltgeschichte im Hervorgang des Bewußtseins der Freiheit“.⁹⁹ Her-

93 Joachim Ritter: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. In: ders.: Subjektivität. Sechs Aufsätze. Frankfurt a. M. 1974, S. 105-140, hier S. 130 f.

94 Ders.: Europäisierung als europäisches Problem. In: ders.: Metaphysik und Politik (wie Anm. 53), S. 321-340, hier S. 333.

95 Ders.: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 213.

96 Ders.: Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität. In: ders.: Subjektivität (wie Anm. 93), S. 11-35, hier S. 27.

97 Ebd., S. 28.

98 Ders.: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 201.

99 Ders.: Art. „Entzweiung“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. Hrsg. von Joachim Ritter. Basel 1972, Sp. 565-572, hier Sp. 566.

kunftszusammenhänge und Zukunftsaussichten des menschlichen Daseins treten demnach in der Moderne nicht etwa zwangsläufig in ein Verhältnis beziehungslosen Nebeneinanders oder unvereinbarer Gegensätzlichkeit. Sie bleiben in der Entzweigungsstruktur vielmehr „komplementär aufeinander bezogen“, ergänzen sich also dergestalt, dass diese Struktur selbst „die Form“ ist, „in der sich unter der Bedingung der modernen Welt ihre ursprüngliche Einheit geschichtlich erhält.“¹⁰⁰

In dieser für ihn wesentlichen Ambivalenz hebt sich der Begriff der Entzweigung auch von dem der Entfremdung ab. Gegenüber der insbesondere im Einzugsbereich des Marxismus virulenten Vorstellung, dass die modernen Verhältnisse dem Menschen die harmonische Einheit mit sich selbst und seinem Umfeld verwehren und ihn so entfremden, macht Ritter deshalb die dialektische Logik des hegelschen Entzweigungsbegriffs geltend. Dieser beschreibe einen Vorgang, in dem sich eine anfängliche Einheit so ausdifferenziere, dass sie in dem dabei Auseinandertretenden an sich erhalten bleibe und wiedererkannt werden könne. Den Entzweigungszustand der modernen Welt als Entfremdung zu deuten, heißt für Ritter darum, allein seine negative Seite zur Kenntnis zu nehmen und mit der Moderne als solcher gleichzusetzen. Diese werde so nicht in ihrer Positivität anerkannt, sondern zum bloßen historischen Durchgangsstadium erklärt, das „politisch und geistig in der Herbeiführung künftiger Vollendung [...] aufgehoben und überwunden“¹⁰¹ werden soll. Die Entfremdungstheoretiker erkennen die moderne Welt mithin nicht als eine Form der Einheit und Ganzheit des menschlichen Daseins an, sondern streben entweder hinter sie zurück oder über sie hinaus zu einer – wieder oder allererst – herzustellenden Einheit des Menschen mit sich selbst und seiner Welt. Für Ritter wird Entzweigung hingegen gerade dann zu Entfremdung, wenn die in ihr implizierte „Nichtidentität beiseite gebracht und die eine oder die andere Seite zum Ganzen gemacht wird, während die jeweils andere Seite ins Nichtsein verdrängt wird“.¹⁰² In seinen Augen endet jeder „Versuch, die Einheit des Menschseins dadurch zurückzugewinnen, daß je eine Seite der Entzweigung zum Nichtsein gesetzt wird“, ¹⁰³ zwangsläufig im Totalitarismus. Sofern die Moderne als eine Epoche in der weltgeschichtlichen Verwirklichung der Freiheit zu begreifen ist, gehört zu ihr notwendig die Entzweigung als diejenige Struktur, „die es möglich macht, aus dem Reichtum der Überlieferung und zugleich in der modernen Gegenwart zu leben“.¹⁰⁴

Nun tritt die Entzweigung bei Ritter keineswegs als ein abstraktes metaphysisches Prinzip oder eine allgemeine geschichtsphilosophische Schicksals-

100 Joachim Ritter: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 214 f.

101 Ders.: Art. „Entzweigung“ (wie Anm. 99), Sp. 571.

102 Ders.: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 252.

103 Ders.: Die große Stadt. In: ders.: Metaphysik und Politik (wie Anm. 53), hier S. 352.

104 Ders.: Europäisierung (wie Anm. 94), S. 339.

macht auf. Er führt sie vielmehr mit Hegel auf die historische Herausbildung der modernen bürgerlichen Gesellschaft als einer wesentlich auf industrieller Produktion und freier Marktwirtschaft basierenden Gesellschaftsform zurück. Ihr wesentlicher Unterschied gegenüber „allen sonst in der Geschichte bekannten Reichen, Staaten, Gemeinschaften“ bestehe darin, „daß sie sich allein auf das Naturverhältnis des Menschen beschränkt, das sie zugleich zur Form der rationellen Arbeit in der industriellen Nutzung der Natur entwickelt“.¹⁰⁵ Ihr Subjekt ist der Mensch als Naturwesen, ihre Struktur konstituiert sich durch die Beziehungen, die er als ein solches unterhält. In diesem Sinne bezeichnet Ritter die Gesellschaft auch mit Hegel als das „System der Bedürfnisse“, weil sie ausschließlich „die Bedürfnisnatur des Menschen“ sowie „ihre Befriedigung in der Form der abstrakten Arbeit und Arbeitsteilung zum Inhalt hat“.¹⁰⁶ Alle Eigenschaften, die den Einzelnen über seine natürliche Bedürfnisstruktur hinaus als konkrete, geschichtlich geprägte Persönlichkeit charakterisieren, und alle Beziehungen, die nicht seiner Bedürfnisbefriedigung dienen, sondern zu seinen historisch gewachsenen Lebenszusammenhängen gehören, haben in diesem System keine Bedeutung. Indem es alle Menschen auf die „Gleichheit ihrer Bedürfnisnatur“¹⁰⁷ reduziert und sie insofern „nicht in der Ganzheit ihres geschichtlichen, geistig-sittlichen Daseins“ erfasst, sondern „isoliert auf das, was sie als Träger von Produktion und Konsumtion sind“,¹⁰⁸ ebnet es zugleich sämtliche Unterschiede ein, die sie auf Grund ihrer Herkunft aufweisen. Indem es nur die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse notwendigen Beziehungen gelten lässt, verlieren in ihm zugleich alle „sie politisch oder rechtlich einschränkenden Institutionen“¹⁰⁹ ihren Halt, die sich nicht aus den Erfordernissen menschlicher Bedürfnisbefriedigung ableiten lassen. An die Stelle der alten feudalen Gesellschaftsordnung, die die Einzelnen auf traditionell vorgegebene Zugehörigkeitsverhältnisse festlegte und religiös oder metaphysisch sanktionierten Konventionen unterwarf, die sich zu den praktischen Bedingungen ihrer Bedürfnisbefriedigung kontingent verhielten, tritt mit der „Herauslösung der Gesellschaft und ihrer Praxis aus der Geschichte der Herkunft“¹¹⁰ eine Gesellschaftsform, deren einziger Zweck diese Bedürfnisbefriedigung selbst und ihre Optimierung in arbeitsteiliger industrieller Produktion und freiem marktwirtschaftlichen Wettbewerb und Handelsverkehr ist.

Unter diesen Vorzeichen deutet Ritter dann auch das moderne Recht als das der bürgerlichen Gesellschaft gemäße Rechtssystem. Es sei mit Hegel insofern

105 Joachim Ritter: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Anm. 96), S. 25 f.

106 Ders.: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 219 f.

107 Ebd., S. 224.

108 Ebd., S. 221.

109 Ebd., S. 224.

110 Ebd., S. 226.

als „abstrakt“ zu bezeichnen, als es „alle substantiellen Verhältnisse des Menschseins außer sich“¹¹¹ habe. Es sieht also von der Fülle der Bestimmungen ab, die dem Einzelnen in seinem geschichtlichen Lebenszusammenhang zukommen, und sondert aus ihnen einen einzigen Aspekt aus, den es als den rechtlich allein relevanten behandelt, nämlich „das Verhältnis [...], in dem Freie als Personen über Sachen als Eigentum miteinander verbunden sind“.¹¹² Dass der Mensch als „Person“ in den Stand der Rechtsfähigkeit tritt, bedeutet dabei zunächst, dass er „im Recht der Verfügung über Sachen und mit diesem Verfügen im Verhältnis zu anderen Freien als Person steht“.¹¹³ Da der Status der Rechtsfähigkeit jedoch an keinerlei weitere Kriterien gebunden ist, wird zugleich „vom Begriff der Person alles ausgeschlossen, was zur Subjektivität der Persönlichkeit gehört“,¹¹⁴ also die Gesamtheit ihrer geschichtlich geprägten Eigenschaften und Beziehungen. So vermag das abstrakte Recht gerade in seiner Abstraktheit überhaupt alle Mitglieder der modernen Gesellschaft zu umfassen, ungeachtet ihrer historischen Herkunft und Eigenart, und ihre Freiheit und Gleichheit als unveräußerliche Menschenrechte zur Geltung zu bringen. Es setzt die Aneignung der Natur durch industrielle Arbeit und den Austausch von Arbeitskräften und -produkten im marktwirtschaftlichen Verkehr voraus und verleiht diesen Interaktionsformen seinerseits erst den rechtlichen Rahmen, in dem die in ihnen faktisch bereits wirksame Freiheit als staatlich geschützter und einklagbarer Anspruch positive Gültigkeit erlangt und so politische Wirklichkeit erhält. Damit wird im Gegensatz zu jeder Bindung der Freiheit an historisch kontingente Bedingungen „die Rechtsfähigkeit des Menschen als Menschen, d.i. aller Menschen gesetzt und Freiheit uneingeschränkt zum Prinzip und Begriff des Rechts erhoben“.¹¹⁵

In dieser abstrakten, emanzipativ-egalitären Konstitutionsform der modernen Gesellschaft liegt für Ritter schließlich auch ihre innere Potenz und Tendenz zur Ausbreitung über den gesamten Erdball begründet. Sie wird „durch ihr eigenes Gesetz dazu bestimmt, zur Weltgesellschaft zu werden“.¹¹⁶ Mit ihr beginnen sich weltweit gleichermaßen gesellschaftliche Strukturen durchzusetzen, die den Menschen zur Macht über die Natur verhelfen und ihre Bedürfnisbefriedigung aus allen traditionellen Bindungen und Einschränkungen lösen. Auf diese Weise werden „[m]it dem Verkehr [...] im Handel und in der Entsendung von Bürgern auch die für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiven, auf Freiheit gegründeten rechtlichen Verhältnisse über die Erde ausge-

111 Ders.: Person und Eigentum (wie Anm. 92), S. 266.

112 Ebd.

113 Ebd., S. 256.

114 Ebd., S. 257.

115 Ebd., S. 263.

116 Ders.: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 222.

breitet“.¹¹⁷ In dieser Verschränkung der wirtschaftlichen und rechtlichen Entwicklung liege es begründet, dass „auch der Kolonialismus in dem ihm innewohnenden Widerspruch zu den Prinzipien der Freiheit über sich hinausweise“¹¹⁸ und mit ihrer Durchsetzung als Recht letzten Endes überwunden werde. In dieser Perspektive zieht Ritter Hegels Ausführungen zur globalen Expansion der modernen Gesellschaft auch zur Deutung der eigenen Erfahrungen in der Türkei heran und entwickelt sie damit weit über den hegelschen Horizont hinaus zu mitunter bemerkenswerter Aktualität.

Bis hierher kann Ritters Philosophie als eine liberale politische Theorie gelesen werden, die die universelle Verwirklichung der individuellen Freiheit in der rechtsstaatlich verfassten modernen Gesellschaft erreicht sieht. Allerdings beschränkt sich sein Verständnis von Freiheit keineswegs auf das, „was sie gesellschaftlich als bürgerliche Freiheit im Zusammenhang der durch Arbeit und Arbeitsteilung gesetzten gesellschaftlichen Ordnung bedeutet“.¹¹⁹ Der eigentliche Sinn der Freiheit erschöpft sich für ihn nicht „in dem für sich gesetzten Rechtsbegriff der Freiheit“,¹²⁰ sondern ist auf die substantiale Freiheit des Selbstseins zu beziehen und durch sie mit Bedeutung zu füllen. Das abstrakte Recht bildet bloß „die Bedingung der Möglichkeit für die Verwirklichung der Freiheit im ganzen Umfang ihrer religiösen, politischen, sittlichen Substanz“,¹²¹ kommt aber noch nicht dieser Verwirklichung selbst gleich. Sie ist vielmehr erst erreicht, wenn neben der gesellschaftlichen Sphäre und in dem durch sie eröffneten Rahmen auch die geschichtlichen Gehalte menschlichen Daseins zur Entfaltung gelangen und damit „das Recht der nicht durch die Gesellschaft gesetzten Ordnungen, die sie freigibt, ebenso wie die Arbeitswelt gesichert wird“.¹²²

Tatsächlich bildet sich nach Ritter zeitgleich mit der bürgerlichen Gesellschaft auch die moderne Kultur der Subjektivität heraus. Sie wird im Anschluss an Hegel als „zweite welthistorische Gestalt“¹²³ der Entzweiung eingeführt und im Unterschied zu der von Westen ausgehenden Aufklärung und der industriellen sowie politischen Revolution geographisch auf den Norden und historisch auf Luther und die Reformation bezogen. Der Begriff der Subjektivität bezeichnet dabei für Ritter zunächst die Grundverfassung des Einzelnen „in allem, was sein Sein in sich und für sich in Anlagen, Fähigkeiten, im Empfinden, Wollen, Denken, in Sehnsucht, Liebe, Leiden, Glauben ausmacht“.¹²⁴ Alle Eigenschaften und Beziehungen, die den Menschen im Rah-

117 Ders.: Europäisierung (wie Anm. 94), S. 362.

118 Ebd.

119 Ders.: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 224.

120 Ders.: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Anm. 96), S. 21.

121 Ders.: Person und Eigentum (wie Anm. 92), S. 267.

122 Ders.: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 255.

123 Ders.: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Anm. 96), S. 28.

124 Ebd.

men der Gesellschaft überhaupt erst definieren, also etwa seine berufliche Stellung, seine ökonomische Funktion als Arbeiter oder Konsument, sein rechtlicher Status als Inhaber von Grundrechten, Eigentümer und Vertragspartner, bleiben ihm demnach in seiner Subjektivität letztlich äußerlich. In dieser Abgrenzung des Individuums gegenüber seiner äußeren, gesellschaftlichen Existenz umfasst die Subjektivität allein „sein inneres Leben, in dem er in Gefühlen und Gedanken, in der Moralität seines sittlichen Bewußtseins, in Vorsatz und Schuld“,¹²⁵ allgemein in seinem „in der Innerlichkeit des Selbst gegründeten Sein“¹²⁶ ganz bei sich selbst ist.

Was das Aufkommen dieser „zweiten Gestalt der Entzweiung“ geschichtlich bedeutet, macht Ritter mit Hegel zunächst an der Reformation deutlich, die das Verhältnis des Individuums zu Gott von allen weltlichen Vermittlungsinstanzen ablöst und allein auf seine innere Glaubensüberzeugung gründet. Denn in diesem Vorgang kommt ihm zufolge zuerst das Prinzip der modernen Subjektivität zum Tragen, „die für sich beansprucht, bei allem als sie selbst dabei zu sein“,¹²⁷ sich also auf keinem Gebiet ihres Denkens und Handelns bloß vorgegebenen Autoritäten – Konventionen, Institutionen oder Traditionen – unterordnen zu müssen, in denen sie sich nicht selbst wiederzufinden vermag, sondern ihren eigenen Überzeugungen und Wünschen gemäß leben zu können. In der Reformation fordert damit erstmals die „substantiale Freiheit des Selbstseins“ ihr Recht, der gemäß der Einzelne in keinem Lebenszusammenhang „mehr sein Selbstsein negierenden äußeren Gewalten unterworfen“ sein soll, sondern „als er selbst zu bestehen und bei sich selbst zu sein vermag.“¹²⁸ Entsprechend wird die Subjektivität dann Ritter zufolge auf dem Gebiet des Sittlichen von Kant voll zur Geltung gebracht, dessen Ethik das Handeln des Menschen ebenfalls von allen äußeren Richtgrößen löse und auf die „Selbstbestimmung der Moralität und des Gewissens“¹²⁹ verweise. Fortan dürften „[w]eder Staat noch Gesetzgebung in die Sphäre der Subjektivität und in die auf diese gegründete Überzeugung einbrechen“. ¹³⁰ Auch für den Bereich des Schönen kommt Kant bei Ritter eine Schlüsselrolle zu, weil er das ästhetische Urteil allein auf „subjektive Begriffe“ wie „Urteilkraft, Geschmack, Einbildungskraft, Lust, Unlust, Wohlgefallen“¹³¹ gründe und die künstlerische Produktion unabhängig von überlieferten Vorbildern und erlernbaren Regeln mache.

125 Ebd., S. 11.

126 Ebd., S. 23.

127 Ebd., S. 33.

128 Ebd., S. 31.

129 Ders.: Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik. In: ders.: *Metaphysik und Politik* (wie Anm. 53), S. 281-309, hier S. 284.

130 Ebd.

131 Ders.: Art. „Ästhetik, ästhetisch“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Hrsg. v. Joachim Ritter. Basel 1971, Sp. 555-580, hier Sp. 565.

So kann nach Ritter allgemein „nur dann, wenn man den Einzelnen als Subjektivität begreift, positiv bestimmt werden [...], was es heißt, daß mit dem Menschenrecht der modernen Gesellschaft alle Menschen frei werden“.¹³² Die eigentliche Bestimmung des modernen Rechtsstaats erschöpft sich für ihn nicht in der Herstellung einer abstrakten, von jeglichem historischen Gehalt gereinigten Sphäre, in der die einzelnen Individuen als anonyme, atomistische „Personen“ ungehindert schalten und walten könnten. Sie wird vielmehr erst ersichtlich, wenn vorausgesetzt ist, dass alle Menschen „in ihrer Subjektivität – religiös in ihrem Verhältnis zu Gott, ethisch in ihrem Gewissen und mit allem, was ihr Selbstsein ausmacht, als Freie zu Subjekten der politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Ordnung werden“.¹³³ Nur dann nämlich zeigt sich, dass diese Ordnung in Wahrheit keine andere Aufgabe hat, als allen Menschen als konkreten Individuen in ihrer historischen Besonderheit die Möglichkeit einzuräumen, ihre je eigenen religiösen, moralischen, politischen, allgemein weltanschaulichen Überzeugungen, Einstellungen und Anliegen zu entwickeln, sie zu verfolgen und ihr Leben nach ihnen auszurichten. Mit der modernen Gesellschaft und ihrem abstrakten Recht wird „der einzelne in seiner Subjektivität und im ganzen Reichtum seines religiösen, sittlichen persönlichen Seins in das Recht gesetzt, in seinem Leben bei sich selbst und er selbst zu sein“.¹³⁴

Demnach leistet die Subjektivität für Ritter einen essentiellen Beitrag zur universellen Verwirklichung menschlicher Freiheit in der modernen Welt, indem sie die für die „Freiheit des Selbstseins [...] wesentlichen geschichtlichen Substanzen“¹³⁵ in dem geschichtslosen Zusammenhang der bürgerlichen Industriegesellschaft, ihres rationell versachlichten Arbeits- und Wirtschaftslebens und ihrer abstrakten Rechtsordnung präsent hält und zur Geltung bringt. Auf diesem Weg bleiben just diejenigen geistigen, weltanschaulichen, religiösen und sittlichen Gehalte, die die Gesellschaft selbst in ihrer Beschränkung auf den Naturbereich menschlichen Daseins ausklammern muss, um ihre Mitglieder als von Natur Freie und Gleiche behandeln zu können, in Gestalt der rechtsstaatlich eingehegten Subjektivität eben dieser Mitglieder in ihr erhalten. So habe es die Subjektivität „übernommen, religiös das Wissen um Gott, ästhetisch das Schöne, als Moralität das Sittliche zu bewahren und gegenwärtig zu halten, das auf dem Boden der Gesellschaft in der Versachlichung der Welt zu einem bloß Subjektiven wird“.¹³⁶ In dieser – nicht zuletzt durch die Aus-

132 Joachim Ritter: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Anm. 96), S. 28.

133 Ders.: Hegel und die Reformation, in: ders.: Metaphysik und Politik (wie Anm. 53), S. 310-317, hier S. 313.

134 Ders.: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Anm. 96), S. 30 f.

135 Ders.: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 230.

136 Ders.: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Anm. 96), S. 33.

bildung von historischem und ästhetischem Sinn vermittelten¹³⁷ – Vergegenwärtigung der nicht durch die Gesellschaft gesetzten, sondern ihr geschichtlich vorgegebenen und für sie doch wesentlichen Bezüge des menschlichen Daseins bestehe allgemein „ihre Größe und ihr weltgeschichtliches Amt“.¹³⁸

Hätte zunächst der Anschein entstehen können, dass Ritter die in der modernen Welt realisierte Freiheit nur als Recht im Rahmen der liberalen gesellschaftlichen Ordnung fasst, so wird nun deutlich, dass die vollständige Verwirklichung der Freiheit für ihn von Bedingungen abhängt, die nicht schon mit der Emanzipation der Gesellschaft und ihrem abstrakten Recht erfüllt sind. Diese bilden zwar die notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Freiheit, machen aber noch nicht deren Wirklichkeit selbst aus. Sie ist erst erreicht, wenn die Einzelnen sich in ihrem Rahmen die geschichtlichen Gehalte und Zusammenhänge ihres Daseins vergegenwärtigen, sie sich in der Perspektive der Subjektivität zu eigen machen und ihr Leben an ihnen ausrichten können. Die Gesellschaft stellt gleichsam nur die äußere Form menschlicher Freiheit dar, die durch die Individuen in ihrer geschichtlich geprägten Besonderheit erst von innen her mit substanziellem Leben zu erfüllen und damit zu voller Wirklichkeit zu entfalten ist. Dabei wird der aristotelische Gedanke, dass sich die menschliche Natur stets gesellschaftlich-politisch verwirklichen muss, in der Rekonstruktion von Hegels Sittlichkeitsbegriff auf das Dasein in der modernen, durch die Entzweiung von Subjektivität und Gesellschaft geprägten Lebenswirklichkeit bezogen und für sein Verständnis fruchtbar gemacht. Ebenso wie Aristoteles die institutionelle Verfasstheit des Lebens in der antiken Polis als Verwirklichung der individuellen Freiheit ihrer Bürger ansah, lassen sich demnach auch im Blick auf die Gegenwart die „objektiven und allgemeinen Institutionen, Gesetze, Gewohnheiten in einem Staate, der auf Freiheit gegründet ist, als Wirklichkeit subjektiver Freiheit“¹³⁹ begreifen. Sie bilden – im Verhältnis zur Moderne und so in der Ausweitung auf alle Menschen im ganzen Umfang ihrer jeweiligen persönlichen Besonderheit – im gleichen Sinne die „institutionelle Wirklichkeit menschlichen Selbstseins“.¹⁴⁰ In diesem Sinne ist die freiheitliche gesellschaftliche Ordnung nach Ritter auf die subjektive Aneignung historisch gewachsener Zusammenhänge verwiesen, die sie auf der Basis ihrer eigenen abstrakten Prinzipien weder begreifen noch erzeugen kann. Ihre weltgeschichtliche Bedeutung besteht darin, „daß sie in der Form der Entzweiung die in der Subjektivität bewahrte Substanz

137 Vgl. Joachim Ritter: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft (wie Anm. 93) u. ders.: Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: ders.: Subjektivität (wie Anm. 93), S. 141–163.

138 Ders.: Subjektivität und industrielle Gesellschaft (wie Anm. 96), S. 33.

139 Ders.: Moralität und Sittlichkeit (wie Anm. 129), S. 305.

140 Ebd., S. 304.

freigibt und damit als den lebendigen Inhalt der von ihr gesetzten Freiheit erhält“.¹⁴¹

Die große Wirkung: Das Münsteraner „Collegium“ und die „Ritter-Schule“

Die beträchtliche Wirkung der Überlegungen Joachim Ritters zur modernen Welt nahm ihren Ausgang ursprünglich von seinem „Collegium Philosophicum“ in Münster. Hier wurden die Weichen für die Aufnahme und Weiterentwicklung jener theoretischen Motive gestellt, mit denen die später so genannte „Ritter-Schule“ gemeinhin in Verbindung gebracht wird. Das „Collegium“ war ein philosophischer Gesprächskreis, der aus dem von Ritter 1947 begründeten Philosophischen Oberseminar an der Universität Münster hervorging und über mehrere Jahrzehnte Bestand hatte. Die Runde war ausgesprochen heterogen zusammengesetzt. Sie versammelte nicht nur Anhänger unterschiedlichster philosophischer Strömungen, sondern umfasste auch Vertreter anderer wissenschaftlicher Fachrichtungen. Zu den Teilnehmern gehörten Ernst-Wolfgang Böckenförde, Karlfried Gründer, Max Imdahl, Friedrich Kambartel, Martin Kriele, Hermann Lübke, Odo Marquard, Ludger Oeing-Hanhoff, Willi Oelmüller, Günter Rohrmoser, Hans Jörg Sandkühler, Gunter Scholtz, Jürgen Seifert, Robert Spaemann, Rainer Specht, Rudolf Vierhaus und Bernard Willms.¹⁴²

Der äußeren Form nach waren die Zusammenkünfte von der Tradition informeller Studiengruppen und exklusiver Oberseminare geprägt. In ihnen sollte unter zwölf bis zwanzig von Ritter ausgewählten Studierenden und Doktoranden „ein wissenschaftliches Gespräch in Gang gebracht werden, das die Ebene von Ausbildung [...] überschritt und etwas von dem konstituierte, was Universität ausmacht und von bloßen Hochschulen unterscheidet.“¹⁴³ Zieht man Ritters eigene Ausführungen zu diesem Unterschied in Betracht, so lässt sich vermuten, dass damit die Schaffung eines von gesellschaftlichen Nützlichkeitsabwägungen und politischer Instrumentalisierung abgeschirmten Raumes gemeint war, in dem Bildung noch im traditionellen, von persönlichen Beziehungen geprägten Rahmen einer „Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden im Sinne Platons und der ‚Akademie‘“¹⁴⁴ stattfinden konnte. Eine nach

141 Joachim Ritter: Hegel und die französische Revolution (wie Anm. 53), S. 232.

142 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde u. a. (Hrsg.): Collegium Philosophicum. Studien, Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. Basel, Stuttgart 1965.

143 Vgl. Jürgen Seifert: Joachim Ritters „Collegium Philosophicum“. Ein Forum offenen Denkens. In: Richard Faber, Christine Holste (Hrsg.): Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen. Würzburg 2000, S. 189-197, hier S. 190 f.

144 Joachim Ritter [Diskussionsbemerkung], in: Hans J. Wolff: Die Rechtsgestalt der Universität. Köln, Opladen 1956, S. 43.

diesem Vorbild „akademische“ Bildung hatte für Ritter nicht die praktischen Zwecken untergeordnete und didaktisch asymmetrische Form einer „Unterweisung [...], die Wissenschaft nur in der Zusammenfassung ihrer Resultate auf einem bestimmten, durch den [...] Ausbildungszweck gesetzten Stande voraussetzt“, sondern vollzieht sich vermittels einer „auf freie Forschung gegründeten Lehre“.¹⁴⁵

Unter Ritters Leitung befasste man sich jedes Semester mit einer klassischen Schrift der Philosophiegeschichte, darunter etwa Kants „Kritik der reinen Vernunft“ oder Hegels „Rechtsphilosophie“. Daneben wurden seit 1956 in einem kleineren Lesekreis auch aktuelle Neuerscheinungen vorgestellt und besprochen. Allgemein ging es darum, die philosophischen Texte auf die Gegenwart zu beziehen und für ihr Verständnis fruchtbar zu machen. Dabei zeichneten sich die Sitzungen dadurch aus,

daß Ritter zwar den Rahmen setzte, aber eine Vielfalt unterschiedlicher Positionen zu Wort kommen ließ. [...] Er konnte sich selbst zurücknehmen und war in besonderer Weise fähig, andere Auffassungen zu rezipieren [...]. Fremdartiges zu ertragen und es zu ermöglichen, daß jeder im Collegium sich selbst und eigenen [sic] Fragen einzubringen vermag, [...] machte Ritter zum Garanten eines Freiraumes des Denkens.¹⁴⁶

Dass Ritters Auftreten im „Collegium“ in der Tat von einem Ethos geistiger Offenheit und Liberalität geprägt war, das sich auch den dort stattfindenden Gesprächen mitteilte, ist verschiedentlich hervorgehoben worden. Insbesondere hat er, so Odo Marquard, „seine Schüler nicht auf seine eigenen Thesen“¹⁴⁷ verpflichtet. Seine Art zu lehren folgte dem Gedanken einer theoretischen Betrachtung der geschichtlichen Wirklichkeit, in deren Verbindlichkeit keinerlei Belehrung oder Indoktrination wirksam wird, sondern allein die Evidenz der historisch zu Tage tretenden Sache selbst.¹⁴⁸

Unter diesen Rahmenbedingungen konnte sich in Münster in den 1950er Jahren eine für das geistige Leben der Zeit beispiellose Kultur intellektuellen Austauschs entfalten. Während in Freiburg oder Frankfurt noch grundsätzliche Vorbehalte gegenüber der modernen Gesellschaft gepflegt wurden und andernorts die historische Wiederaneignung der Klassiker im Vordergrund stand, wurde philosophische Lektüre hier unmittelbar auf das Zeitgeschehen bezogen. Im Ausgang von Überlegungen Ritters begannen viele seiner Schüler da-

145 Ders.: Neue Universitäten und Universitätsreform. In: Gesellschaft der Freunde der Universität Dortmund e. V. 2 (1967), S. 3-12, hier S. 8.

146 Seifert: Collegium Philosophicum (wie Anm. 143), S. 191.

147 Odo Marquard: Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung. In: ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1981, S. 4-22, hier S. 7.

148 Vgl. Karlfried Gründer: Erfahrung der Geschichte. In: Gedenkschrift Joachim Ritter. Münster 1978, S. 21-58, hier S. 21.

bei auch früh, eigene Wege einzuschlagen. Entsprechend der inneren Liberalität des „Collegiums“, der Verschiedenartigkeit der in ihm vertretenen Temperamente, Interessen und Standpunkte und der Vielfalt an intellektuellen Anregungen eröffnete sich so ein breites Spektrum an systematischen Perspektiven. Dabei scheinen vor allem gewisse grundsätzliche Divergenzen in der Einschätzung der zeitgenössischen Lebenswirklichkeit ausschlaggebend geworden zu sein. So verfasste Odo Marquard zum zehnjährigen Bestehen des „Collegium“ 1957 eine „Fundamentalkantate für Solostimme und Chor mit gemischten Gefühlen“, die in ironischen Versen bereits eine deutliche Reserve gegenüber der Zeitdiagnose des Lehrers erkennen lässt. Darin heißt es:

Und wir streichen nicht die Segel, / selbst in noch so dürrt'ger Zeit, / denn wir haben ja den Hegel, / und der Hegel weiß Bescheid: / die Entzweiung ist Versöhnung, / Illusion, daß man sich quält, / denn dem Menschen fehlt fast gar nichts, nur die Einsicht, daß nichts fehlt.¹⁴⁹

Es dürfte nicht zuletzt mit dem hier anklingenden Ungenügen an Ritters zustimmender Deutung der Moderne im Zeichen des positiv gewendeten Entzweigungsbegriffs zusammenhängen, dass einige seiner Schüler später den Weg einer realen (Wieder-)Herstellung der vermeintlich verlorenen Einheit einschlugen. So begann sich auf der einen Seite seit den späten 1960er Jahren eine „rittersche Rechte“ zu formieren, die gegenüber der Konzentration der Hegelinterpretation Ritters auf Entzweiung und bürgerliche Gesellschaft an den zentralen systematischen Stellenwert erinnerte, der bei Hegel selbst der Kategorie der Versöhnung und damit Staat, Religion und Philosophie zukommt. In diesem Sinne hatte Günter Rohrmoser bereits 1961 beanstandet, die „Grundthese“ seines Lehrers laufe letztlich darauf hinaus, „daß die Entzweiung selbst die Versöhnung sei“, und demgegenüber nachdrücklich betont, dass „Hegels Dialektik des Begriffs das Moment der Synthesis des Entzweiten in sich einschließt“.¹⁵⁰ Auf der damit vorgezeichneten Linie wurden in der Folge auch Möglichkeiten ausgelotet, angesichts der scheinbar nihilistischen Implikationen von Aufklärung und Liberalismus und der resultierenden Krisen- und Verfallserscheinungen der modernen bürgerlichen Gesellschaft in einer moralisch-politischen Wende erneut die Versöhnungspotenziale von Religion und Nation zu aktualisieren.¹⁵¹

Auf der anderen Seite zeichneten sich in den 1960er und 70er Jahren zeitweise auch Ansätze einer „ritterschen Linken“ ab, die an Ritters hegelianischer

149 Odo Marquard u.a.: Fundamentalkantate für Solostimme und Chor mit gemischten Gefühlen zum zehnjährigen Bestehen des Collegium Philosophicum. In: Dierse (Hrsg.): Joachim Ritter zum Gedenken (wie Anm. 28), S. 175-184, hier S. 182.

150 Rohrmoser: Subjektivität und Verdinglichung (wie Anm. 85), S. 86.

151 Vgl. ders.: Religion und Politik in der Krise der Moderne. Graz u.a. 1989 u. Bernard Willms: Die Deutsche Nation. Köln 1982.

Deutung der modernen bürgerlichen Industriegesellschaft im Zeichen der Vollendung der Weltgeschichte den kritischen Stachel und das auf praktische Veränderung ausgerichtete Geschichtsbewusstsein vermisste und die Auseinandersetzung mit ihr daher unter umgekehrten geschichtsphilosophischen Vorzeichen suchte. So erkannte Hans Jörg Sandkühler zwar die Sicht seines Lehrers auf Hegels „Rechtsphilosophie“ als philosophische Theorie der modernen Gesellschaft an, bemängelte allerdings, dass ihr „das Vermögen noch abgeht, über das Begreifen hinaus die gesellschaftlich-ökonomische Entzweigung [...] in der Veränderung ihrer Bedingungen aufzuheben“. ¹⁵² Entsprechend wurde auch Ritters Ausführungen zur kompensatorischen Ausbildung des historischen Bewusstseins in den Geisteswissenschaften in marxistisch-leninistischer Perspektive die Entwicklung eines wahrhaften, auf aktive Veränderung abzielenden Geschichtsbewusstseins entgegengehalten, die letztlich mit dem Erwachen des revolutionären Bewusstseins der Arbeiterklasse konvergierte. Gegenüber dem bloß antiquarischen Aufheben und Sammeln des historisch gebildeten Bürgertums erschien die „lebendige Mißachtung des zu Recht Vergangenen“ als „wirklich dialektische Aufhebung“. ¹⁵³

Zwischen diesen beiden Polen bildeten insbesondere Hermann Lübke, Odo Marquard und Robert Spaemann, aber auch Ernst-Wolfgang Böckenförde und Martin Kriele, eine breite „rittersche Mitte“. Hier machte man sich Joachim Ritters zustimmende Deutung der modernen Welt ausdrücklich zu eigen und baute sie später unter dem Eindruck der neomarxistisch inspirierten, systemkritischen Studenten- und Protestbewegung zu unterschiedlichen Spielarten eines liberal-konservativen „Modernitätstraditionalismus“ ¹⁵⁴ aus, der die zeitgenössische Lebenswirklichkeit und den in ihr „geschichtlich erreichten Stand öffentlich anerkannter und teilweise bereits institutionalisierter sittlich-politischer Errungenschaften“ ¹⁵⁵ würdigt und gegen Antimodernismen restaurativer, revolutionärer und postmodernistischer Ausrichtung in Schutz nimmt. Ritters positive Wendung des Entzweigungsbegriffs definierte dabei die unhintergehbare normative Voraussetzung, unter der in der Folge auch ganz anders geartetes, mitunter zutiefst illiberales Gedankengut in liberaler Perspektive aufgenommen und zu Gunsten moderner Rechtsstaatlichkeit gewendet werden konnte. Nach diesem selektiven Rezeptionsmuster wurde beispielsweise Carl

152 Hans Jörg Sandkühler: Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling. Frankfurt a. M. 1968, S. 81.

153 Ders.: Praxis und Geschichtsbewußtsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik. Frankfurt a. M. 1973, S. 374 f.

154 Vgl. Odo Marquard: Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart. In: ders.: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien. Stuttgart 1986, S. 76-97, hier S. 94.

155 Willi Oelmüller: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Mit einer neuen Einleitung. Frankfurt a. M. 1979, S. I.

Schmitts Dezisionismus bei Lübke parlamentarismustheoretisch einge-
fasst,¹⁵⁶ Arnold Gehlens Anthropologie und Institutionenlehre bei Marquard
in eine liberal-skeptische Apologie der Bürgerlichkeit überführt¹⁵⁷ oder Leo
Strauss' kosmologisches Naturrechtsverständnis bei Spaemann auf die nor-
mativen Grundlagen des modernen Rechtsstaates bezogen.¹⁵⁸ Auf diesen We-
gen vollzog sich unter ritterschen Prämissen eine „adaptive Transformation
konservativer Theoreme an liberale Verfassungsrealitäten“,¹⁵⁹ in deren Ver-
lauf selbst nachhaltig diskreditierte Überlieferungsbestände in entsprechender
Neuauslegung für den philosophischen Diskurs der Bundesrepublik anschluss-
fähig und für eine affirmative Deutung ihrer freiheitlich-demokratischen
Grundordnung fruchtbar gemacht wurden. Die „befreienden und demokrati-
sierenden Wirkungen“, die diese „Aufnahme und Umformung des ‚klassi-
schen‘ Neukonservatismus der Schmitt, Freyer, Gehlen für die politische Kul-
tur in Deutschland gehabt hat“, sind nach Paul Nolte keineswegs zu unter-
schätzen; ihre „demokratische Neuinterpretation“ sei „möglicherweise ver-
dienstvoller“ gewesen, „als sie in den Giftschränk der deutschen Ideenge-
schichte sperren zu wollen.“¹⁶⁰

Schluss: Kultur der Freiheit – Ritters Liberalismus heute

Joachim Ritter hat – vermittelt über seine Schüler – weit verzweigte Wirkungen
auf die intellektuelle Landschaft der Bundesrepublik entfaltet. Allerdings sind
die ursprünglichen Anliegen seines politischen Denkens in diesem „Wirkungs-
spektrum“ keineswegs in vollem Umfang aufgegangen. So ist kaum zu über-
sehen, dass sich die meisten seiner Schüler im Zuge der Aufnahme und An-
eignung einzelner Motive zum Teil beträchtlich von ihm selbst sowie vonein-
ander entfernt haben. Zur „modernitätstraditionalistisch“ hochgerüsteten Ver-
teidigung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung bei Marquard, Lüb-
be, Spaemann, Böckenförde und Kriele gehört ihre ebenso vehemente Kritik
unter konservativen bzw. progressivistischen Vorzeichen bei Rohmoser oder
Willms auf der einen und Seifert oder Sandkühler auf der anderen Seite. In-
sofern dürfte es sich durchaus lohnen, Ritters eigenen Ansatz in seinen ur-

156 Vgl. Hermann Lübke: Carl Schmitt liberal rezipiert. In: ders.: Die Aufdringlichkeit der Ge-
schichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus.
Graz, Wien, Köln 1989, S. 309-323.

157 Vgl. Odo Marquard: Menschliche Endlichkeit und Kompensation. Bamberger Hegelwo-
chen '94. Bamberg 1995.

158 Vgl. Robert Spaemann: Die Aktualität des Naturrechts. In: ders.: Philosophische Essays.
Erweiterte Ausgabe. Stuttgart 1994, S. 60-79.

159 Hacke: Philosophie der Bürgerlichkeit (wie Anm. 4), S. 293.

160 Paul Nolte: Konservatismus in Deutschland. Geschichte – und Zukunft? In: Merkur 55
(2001), S. 559-571, hier S. 567.

sprünglichen Intentionen, Gehalten und Potenzialen zuletzt noch einmal in den Blick zu nehmen, um abschließend seine Bedeutung für das liberale Denken der Gegenwart zu umreißen.

Der im Ausgang von Hegel entwickelte Begriff der Entzweiung gab Ritter die Möglichkeit, das von Verächtern wie Verfechtern der Moderne zum absoluten Bruch stilisierte Auseinandertreten von abendländischer Herkunftswelt und moderner Zivilisation positiv zu deuten und als die unabdingbare Voraussetzung für die universelle Verwirklichung individueller Freiheit zu begreifen. Entsprechend brachte er stets ein von Grund auf zustimmendes Verständnis der modernen bürgerlichen Gesellschaft und des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats zur Geltung. Er würdigte die erst in ihrem Rahmen uneingeschränkt ermöglichte Freiheit des Einzelnen und kritisierte die restaurative Neigung der Zivilisationskritik Weimarer Prägung, angesichts sozialer und kultureller Krisen, Konflikte und Entfremdungserscheinungen der Moderne die Bindungskraft vormoderner Gemeinschaften und die sinnstiftende Wirkung ihrer religiösen oder metaphysischen Weltbilder zu beschwören. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Ritters Ansatz auch von den „neoklassischen“ Tendenzen Hannah Arendts, Leo Strauss' oder Eric Voegelins, die moderne Industriegesellschaft im Lichte der antiken Polis als eines Ideals humaner Vollendung und harmonischen Zusammenlebens abzuwerten.¹⁶¹ Gleichwohl hat er ebenso wenig mit dem resignativen Konservativismus eines technokratischen Denkens zu tun, nach dem der aus den urwüchsigen Traditionen der Vormoderne freigesetzte Einzelne ersatzweise Halt im „stählernen Gehäuse“ übermächtiger Institutionen und objektiver Sachgesetzmäßigkeiten des ökonomisch-industriell-bürokratischen Komplexes suchen muss. Ritter akzeptiert die moderne Gesellschaft nicht bloß notgedrungen, weil Besseres als die in ihr erreichte Freiheit abstrakter Rechtspersonen und ungehinderten wirtschaftlichen Unternehmertums historisch nicht mehr zu erhoffen wäre.¹⁶² Er bejaht sie vielmehr aus vollem Herzen, weil sie für ihn gerade in ihrer Entzweiungsstruktur die wahrhafte und vollständige Entfaltung menschlichen Selbstseins im ganzen Umfang seiner geschichtlich gewordenen Bedeutungsgehalte und Sinnperspektiven und damit letztlich das Glück für alle Menschen in Aussicht stellt. Sie ist

als die Macht der Differenz und der Entzweiung die Bedingung dafür, daß zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit dem Menschen als Menschen die Möglichkeit zugehört, ‚Persönlichkeit‘ zu sein und sich selbst und so der Freiheit

161 Vgl. Henning Ottmann: Platon, Aristoteles und die neoklassische politische Philosophie der Gegenwart. Baden-Baden 2005, S. 5 f.

162 Vgl. Jörg Lau: Lob der Entfremdung. In: Merkur 57 (2003), S. 258-267, hier S. 265.

im Reichtum des geschichtlich gebildeten Menschseins schließlich im Horizont aller Kulturen Dasein und Wirklichkeit zu geben.¹⁶³

Im Unterschied zu libertären Strömungen oder radikal emanzipatorischen Ansätzen sozialistischer Ausrichtung unterstreicht Ritter allerdings stets auch, dass die moderne freiheitliche Ordnung keineswegs für sich bestehen kann, sondern aus geschichtlich überlieferten Beständen lebt. Entsprechend erinnert er gegenüber einem Liberalismus, der Freiheit ausschließlich negativ, als innere Übereinstimmung mit sich selbst und Abwesenheit äußerer Einschränkungen fasst, an ihre positive Bestimmung als Entfaltung menschlichen Selbstseins und damit zugleich an ihre historisch gewachsenen kulturellen und politischen Voraussetzungen. Anders als der zeitgenössische Kommunitarismus deutet Ritter diese Voraussetzungen freilich nicht im Sinne der kontingenten Traditionen einer beliebigen partikularen Gemeinschaft, deren Vorstellung des Guten sich der Einzelne unterzuordnen hätte.¹⁶⁴ Er fasst sie vielmehr als eine spezifisch moderne, rationale und universalistische Kultur, eine „Kultur der Freiheit“, in deren weltgeschichtlich ausgebildeten rechtsstaatlich und demokratisch geprägten Praktiken, Institutionen und Traditionen sich das einzelne Individuum auch und gerade in seiner Subjektivität und Autonomie anerkannt wissen kann.¹⁶⁵ Von der darin implizierten Perspektive auf den Zusammenhang zwischen individueller Freiheit und moderner liberaler Kultur gehen wichtige Anregungen für die aktuelle Diskussion um Zivilgesellschaft und Neue Bürgerlichkeit aus.¹⁶⁶ So rufen Ritters Überlegungen zum einen in Erinnerung, dass sich die Selbstentfaltung des Individuums nicht in der luftleeren Sphäre subjektiver Innerlichkeit oder abstrakter negativer Freiheitsspielräume vollziehen kann, sondern auf konkrete Betätigungsfelder im Rahmen einer politisch verfassten Gemeinschaft und ihrer freiheitlichen gesellschaftlichen Praxis und institutionellen Ordnung verwiesen ist. Allerdings betont er zugleich, „daß die gleiche Gesellschaft, die einerseits dem Einzelnen zu seiner Vernunft verhilft, andererseits darauf angewiesen bleibt, daß er sich zum Träger und Hüter ihrer Ordnungen macht“,¹⁶⁷ und bringt damit letztlich ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zur Geltung, in dem auch bürgerschaftliche Tugend und zivilgesellschaftliches Engagement der Einzelnen eine tragende Bedeutung erhalten.

163 Ritter: *Person und Eigentum* (wie Anm. 92), S. 278.

164 Vgl. etwa Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt a. M. 1981.

165 Vgl. für einen ähnlichen Ansatz heute Udo di Fabio: *Die Kultur der Freiheit*. München 2005.

166 Vgl. Jens Hacke: *Politische Bürgerlichkeit. Variationen einer Denkfigur in der deutschen Sozialphilosophie nach 1945*. In: Heinz Bude, Joachim Fischer, Bernd Kauffmann (Hrsg.): *Bürgerlichkeit ohne Bürgertum. In welchem Land leben wir?* München 2010, S. 33–56, hier S. 47 f.

167 Joachim Ritter: *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks*. In: ders.: *Metaphysik und Politik* (wie Anm. 53), S. 57–105, hier S. 101.

Darin liegt nicht zuletzt die Einsicht in die zutiefst prekäre Stellung eines politischen Gemeinwesens, das von geschichtlich gewachsenen Traditionsbeständen abhängig ist und zehrt, die es aus sich selbst heraus weder herzustellen noch auch nur zuverlässig zu sichern vermag: Einerseits wird der moderne Rechtsstaat von einer umfassenden geistig-sittlichen Überlieferung getragen, die den Sinn seiner liberalen Ordnung erst verständlich werden lässt und dem Leben der Einzelnen in den von ihr eröffneten Freiheitsspielräumen einen substanziellen Bedeutungshorizont bietet. Andererseits jedoch kann er diese Überlieferung nicht mehr verbindlich machen, ohne zugleich hinter die moderne Entzweiung zurückzufallen und seine freiheitliche Verfasstheit damit preiszugeben.¹⁶⁸ Stärker als an den resoluten „Selbstbehauptungsliberalismus“¹⁶⁹ des Kalten Krieges mag diese Ambivalenzfigur an den „tragischen Liberalismus“ Isaiah Berlins erinnern, nach dem es das unabänderliche Schicksal des modernen Menschen ist, inmitten einer irreduziblen Vielfalt unvereinbarer, oftmals widerstreitender Orientierungsgrößen zu leben.¹⁷⁰ Allerdings eröffnet Ritters geschichtsphilosophischer Ansatz einen integrativen Blickwinkel, der den Zusammenhang der verschiedenen Wertsphären und Wirklichkeitsperspektiven modernen Lebens im Nachvollzug der historischen Dynamik ihrer Ausbildung und damit der Sinnhaftigkeit ihres Verhältnisses zueinander verständlich zu machen vermag. Das ist auch ethisch und politisch von entscheidender Bedeutung. Denn nachdem er über keine legitimen oder auch nur effektiven Zwangsmittel mehr verfügt, die die ihn selbst geschichtlich tragende Überlieferung sichern könnten, muss der liberale Rechtsstaat nach Ritter letztlich darauf setzen, dass seine Bürger die Gehalte dieser Überlieferung aus eigener Einsicht annehmen und aus freiem Willen weitertragen. Insofern erscheint es als eine im wahrsten Sinne vitale Aufgabe moderner praktischer Philosophie, „im Zusammenhang der ganzen, in der Weltgeschichte gewordenen sittlich-geistigen Welt“¹⁷¹ die eigentliche Bedeutung jener Ideale, Haltungen, Gepflogenheiten und Einrichtungen zu vergegenwärtigen, die die freiheitlich-demokratische Kultur des modernen Lebens ausmachen und in ihr verkörpert sind. Das gilt zumal, wenn diese Bedeutung in Vergessenheit zu geraten, der Verflachung anheimzufallen, von Selbstmissverständnissen überschattet oder von Ideologien verstellt zu werden droht. Von hier aus ergeben

168 Vgl. im Anschluss an Ritter klassisch Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Sergius Buve u.a.: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Stuttgart 1967, S. 75-94, hier S. 93 f.

169 Jens Hacke: Politische Ideengeschichte und die Ideologien des 20. Jahrhunderts. Im Spannungsfeld historischer und politiktheoretisch geleiteter Absichten. In: ders., Matthias Pöhl (Hrsg.): Theorie in der Geschichtswissenschaft. Einblicke in die Praxis des historischen Forschens. Frankfurt a. M. 2008, S. 147-170, hier S. 166.

170 Vgl. Steffen W. Groß: Mannigfaltigkeit und Liberalität. Isaiah Berlins tragischer Liberalismus. In: Dialektik (2002) 1, S. 141-152.

171 Ritter: Person und Eigentum (wie Anm. 92), S. 265.

sich auch Bezüge zu ‚interpretativen‘ Ansätzen zeitgenössischen politischen Denkens.¹⁷² Gleich Hegels „Eule der Minerva“ muss die politische Philosophie auch nach Ritters Überzeugung „in jedem ihrer Schritte hermeneutisch verfahren als die Reflexion dessen, was geworden ist“.¹⁷³ In der philosophischen Auslegung der weltgeschichtlich gewachsenen modernen Kultur der Freiheit hat sie die Aufgabe, „die Voraussetzungen und die Zusammenhänge zum Begriff zu bringen, in die menschliches Handeln aus Freiheit hineingestellt ist, und in denen es deren Verwirklichung ist und zu sein vermag.“¹⁷⁴

172 Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M. 1994. Axel Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 2013.

173 Ritter: Das bürgerliche Leben (wie Anm. 167), S. 77.

174 Ders.: Einleitung. In: Jürgen Blühdorn, Joachim Ritter (Hrsg.): Recht und Ethik. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1970, S. 10.

