

Die Ritter-Schule: Philosophie für die junge Bundesrepublik

Vortrag von Dr. phil. Florian Roth an der Münchner Volkshochschule, 2. Juni 2005

Sehr geehrte Damen und Herren,

unser heutiger Vortrag gilt einem philosophischen Zirkel, der prägend für die junge Bundesrepublik war. Jene Bundesrepublik, die ich mal „die alte“ nennen will, wurde nicht alt – gerade 30 Jahre. 1949 geboren, musste sie sich schon Ende 1989 mit dem Mauerfall mit dem Gedanken an ihren frühen Tod respektive ihre Transformation abfinden.

Philosophisch hatte diese alte, jung gestorbene Bundesrepublik zwei Hauptstädte – und sie hießen nicht Bonn oder Berlin. Viel „altbundesrepublikanischer“ war vielmehr die traditionsreiche Stadt Frankfurt – Stadt der Paulskirchenverfassung von 1848 und Sitz der sog. Frankfurter Schule (auch Kritische Theorie genannt und im Frankfurter Institut für Sozialforschung zu Hause). Ihre großen Namen lauteten Adorno, Horkheimer, Marcuse und als veränderte Fortsetzung Habermas. Davon in den beiden letzten Vorträgen dieser Reihe über philosophische Schulen an den kommenden Freitagen mehr.

Deutlich weniger bekannt war nun die zweite Kapitale: Münster. Nicht nur war Deutschland politisch zweigeteilt, sondern auch der westliche Teil philosophisch-politisch.

Die Gegenpapstfraktion saß – weit weniger spektakulär, aber dennoch wirksam, in Münster. Zumindest war dort ihr Stammsitz, von dem junge Philosophen und Historiker an mehrere Wirkungsstätten deutscher Zunge ausschwärmten – etwa an die Universitäten von München (Spemann) oder Zürich (Lübbe).

Die Kritische Theorie plus die Ritter-Schule: das war die Philosophie der Bundesrepublik“ – so schrieb etwa Jan Ross in der FAZ (*Skepsis zum Wohlfühlen. Der Philosoph der Bundesrepublik: Zum siebzigsten Geburtstag von Odo Marquard, in: FAZ vom 26.2.1998*).

Lang ist's her. Doch einige der Kämpen schreiben und streiten immer noch.

Die Frankfurter Schule ist fester Bestandteil jeder, auch der international ausgerichteten Philosophiegeschichte. Doch die Münsteraner – und jetzt erwähne ich endlich den Namen – um Joachim Ritter, also die sog. Ritter-Schule (lauter männliche Kämpfer übrigens, kein einziges Burgfräulein) ist wohl nicht jedem heute geläufig. Soll sie uns dennoch auch heute noch kümmern? Gehen wir doch mal in Gegenwart und gemutmaßte Zukunft.

Am 22. Mai diesen Jahres, also vor nicht einmal zwei Wochen, verkündete unser aller Kanzler Gerhard Schröder Neuwahlen. Die Republik erbebte. Stehen wir wieder mal vor einer Zeitenwende? Das rotgrüne Projekt geht unter – und ein konservativ-liberales Stahlbad macht uns fit für harte Zeiten ohne linke Illusionen? Und mit Rotgrün die Generation der 68er alsbald abgewählt und ein neuer moderner Konservatismus an der Macht? Nicht nur Politiker und insbesondere eine Politikerin triumphierten, auch einige Feuilletons und konservative Intellektuelle jubilierten. Wie etwa der für das Feuilleton verantwortliche FAZ-Herausgeber Frank Schirrmacher (angeblich schon als neuer Kulturstaatsminister im Gespräch). Für ihn sind wir – und das ist für ihn eine Hoffnungsvokabel – am Nullpunkt. Endlich sei der gefühlig-vorwurfsvolle Blick der Claudia Roth Vergangenheit und mit ihr das „rot-grüne Projekt“, das „noch die fernste Zukunft moralisch kolonialisiert“ habe. „Schröders Coup“, so schreibt Schirrmacher und

setzt damit den Schlusspunkt seines Essays, „gibt uns jetzt die Chance, endlich in der Gegenwart anzukommen“. Und in dieser Gegenwart müssen wir jenseits aller Ideologien, die doch längst verblichen sind, und auch jenseits aller Stimmungen jeweils individuell Kassensturz machen. Staat ästhetisch werde pragmatisch nach Interesse gewählt. Und „Versuche einer Revitalisierung der alten Ideologien“ seien nun endgültig gescheitert – das habe der Wahlsonntag in Nordrhein-Westfalen definitiv gezeigt.

Was hat das – mögen Sie mit Recht und Ungeduld fragen – nun mit dieser heute vorzustellenden Ritter-Schule zu tun?

Die Stunde Null nach dem Krieg, als die alte, damals junge Bundesrepublik gezeugt wurde. Der *Nullpunkt* mit Schröder Neuwahlentscheidung jetzt, als ein ganz neues Deutschland, eine pragmatisch-kühle und letztlich so moderne wie konservative Berliner Republik jenseits von linker Ideologie und Moralismus langsam das Licht der Welt erblickt.

Die von Schelsky als „skeptische Generation“ bezeichnete Nachkriegsalterskohorte wird jetzt also gleichsam wiedergeboren und das Zwischenspiel jener von der Studentenrevolte geprägten Fischers und Schröders vom Hof gejagt.

Und mit Rot-Grün also all das widerlegt und endgültig begraben, was an emanzipatorisch-gesellschaftsverändernder Impetus aus der Studentenrevolte von 68 in die Gegenwart herübergerettet werden sollte. Und damit das endgültige Ende der Ideologien der Weltverbesserung – letztlich einer utopischen Geschichtsphilosophie, die den alten Adam systematisch überfordert und statt das Humane zu verwirklichen, wie ja offiziell verkündet, das Inhumane herbeiführt.

Ja – und genau da (mit dieser etwas verzerrenden Diagnose) befinden wir uns im philosophisch-politischen Herz der sog. Ritter-Schule. Hat also Münster Frankfurt in Berlin besiegt? Hat Joachim Ritter posthum über Theodor W. Adorno triumphiert? Ritters von seinem Schüler Odo Marquard als „Philosophie der Bürgerlichkeit“ apostrophierte Denken im erwarteten Wahlerfolg der bürgerlichen Parteien obsiegt?

Nun, gemacht. Bevor wir hier Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsprognosen fast philosophisch-spekulativer Art anstellen, schauen wir uns doch mal genauer jene sog. Ritter-Schule an. Und auch jene Zeit der jungen Bundesrepublik, als alles begann – und zwar ebenda in Münster am von Joachim Ritter geleiteten „Collegium philosophicum“ der dortigen Westfälischen Wilhelms-Universität.

Wer war nun jener Joachim Ritter? Er ist heute im übrigen noch jedem philosophiegeschichtlich Interessierten bekannt – nämlich durch das von ihm begründete monumentale „Historische Wörterbuch der Philosophie“ (ein Kompendium dem sie als Ausgangsmaterial auch viele meiner Vorträge und Seminare in der Substanz verdanken – und damit verneige ich mich schon aus Dankbarkeit vor jenem tapferen Ritter).

Joachim Ritter und das „Collegium Philosophicum“ in Münster

Joachim Ritter ist am 3. April 1903 in Geesthacht bei Hamburg geboren und am 3. August 1974 in dem erwähnten Ort namens Münster gestorben.

Joachim Ritter und seine Schüler sollten sich dezidiert als anti-totalitäre und anti-ideologische Denker verstehen. Doch der Verführungskraft radikaler Weltentwürfe hat sich der junge Ritter nicht entziehen können. Vielmehr könnte man seine Philosophie des

wohltemperierten Maßes gerade als Frucht eigener Erfahrungen deuten. In den Zwanziger Jahren soll er als Marxist der KPD nahe gestanden haben und 1937 ist er dann – das andere Extrem – der NSDAP beigetreten.

Nach dieser Zeit der Extreme wurde Ritter philosophisch und geographisch sesshaft. 1946 bekam der Norddeutsche eine Professur im westfälischen Münster, wo er bis zu seinem Tode blieb. Und hier erarbeitete er sich seinen philosophisch-politischen Standpunkt. Übrigens hat eine neuere Untersuchung der soziologischen Fakultät der Uni Münster gezeigt, dass zu den häufigsten Eigenschaften, die den Westfalen der Stadt zugeschrieben werden, *bürgerlich* und *konservativ* zählen – Attribute die auch für Ritters Standpunkt passen würden –, jedoch die anderen Münsterklischees wie engstirnig und stur würden in keiner Weise dem Ritter'schen Denken gerecht werden (siehe Münster-Barometer 2003: http://www.uni-muenster.de/Soziologie/poba/erhebungen/2_03/2_03_assoziationen_neg.htm).

Aber nun von der Landeskunde zurück zur Philosophie. Wie ist Ritters Standpunkt zu beschreiben und was sind seine philosophischen Quellen bzw. Gewährsmänner? Ich will bei letzteren anfangen – dadurch aber gleichzeitig ersteren klären. Die wichtigsten Aufsätze Ritters sind unter dem Titel „Metaphysik und Politik“ zusammengefasst und mit dem Untertitel „Studien zu Aristoteles und Hegel“ untertitelt.

Also Aristoteles und Hegel sind es, auf die er sich beruft, durch deren Auslegung er sein eigenes Selbstverständnis gewinnt – ein Selbstverständnis, dass dann für die sog. Ritter-Schule konstitutiv sein wird.

Und was ist es, was er von diesen Philosophen übernimmt und für eine philosophisch-politische Deutung der Gegenwart, und das ist die Gegenwart der jungen Bundesrepublik, fruchtbar zu machen sucht?

Ich will hier zwei Begriffspaare nennen: Moralität und Sittlichkeit einerseits, Entzweiung und Revolution andererseits.

Ich sagte ja, dass die Ritter-Schule als Gegenpartei zur Frankfurter Schule galt. Und auch Hegel und Aristoteles können jeweils als Antipoden zu anderen Philosophen gesehen werden (anders jedoch als im aktuelleren Beispiel sind die Gegner gleichzeitig prägende Vorbilder). Also Aristoteles gegen Platon wie Hegel gegen Kant. Wie nun jenes?

Zurück also zum Gegensatzpaar „Moralität“ und „Sittlichkeit“.

Es gibt prinzipiell zwei Zugänge zu den ethischen Fragen des Richtigen und Guten.

In dem einen Fall leitet man deduktiv aus obersten geistigen Prinzipien abstrakte Regeln ab, die man da auf die konkrete Realität anwendet. Aus reinem Geiste, absoluter Vernunft, autonomer Subjektivität – gleichsam weltlos, nur in Kontakt mit der Stimme der rein-geistigen transzendenten Ideenwelt oder der universellen Vernunft – entwickelt man eine absolute Norm, die man dann auf die Wirklichkeit anwendet. In karikiert Form sieht man hier die platonischen Philosophenkönige die aus ihrer Schau der jenseitigen Ideenwelt Normen für einen Idealstaat auf dem Reißbrett der Abstraktion entwerfen. Und genauso Kants Ehrfurcht vor dem „bestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir“. Das ist der Standpunkt abstrakter Moralität.

Im anderen Fall jedoch sucht man weder in sich als einsames Subjekt noch im Ideenhimmel einer Welt jenseits der unsrigen das Gute. Vielmehr versucht man das Gute in der Welt zu finden. Sozusagen die Norm inkorporiert, verweltlicht, eingegossen in

gelebte Wirklichkeit, in soziale Formen, Sitten Traditionen und Konventionen, Institutionen, in die griechische Polis des Aristoteles oder den preußischen Staat Hegels. Wenn nämlich der Einzelne mit seinen abstrakt-rigorousen Forderungen aus seiner Innerlichkeit an die Realität herantritt und sie – im Vergleich zu seinem Ideal – abwertet, kann die Folge jener alleszermalmende Furor sein, der schließlich aus einem abgehobenen Moralismus inclusive totaler Ideologie heraus revolutionär Amok läuft.

Parteiisch-klischeehaft, aber damit gerade im strategischen Sinne von Ritters Kreis habe ich hier die Positionen gekennzeichnet. So ist es wohl leicht zu erraten, auf welche Seite sich Ritter schlägt. Nicht umsonst wird der Ritter-Schule nicht nur das politikgeschichtliche Attribut „neo-konservativ“, sondern auch das philosophiegeschichtliche Kennzeichen „neo-aristotelisch“ verliehen.

Aristotelisch ist Ritter aber auch in einem weiteren, durchaus verwandten Sinn. Mit der von ihm begründeten Richtung wird nicht selten die „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ verbunden. Was hat es damit auf sich? Wenn sich die theoretische Philosophie mit dem reinen Erkennen und seinen Objekten beschäftigt, so hat die praktische Philosophie das Handeln des Menschen im Auge. Und – so Aristoteles, jener Begründer der praktischen Philosophie als eigenständige Disziplin – jene Philosophie des Handelns ist von der theoretischen deutlich zu unterscheiden. Noch Platon wollte sie in einer Einheit der Wissenschaft, die zugleich eine Einheit von Wissen und Tugend sein wollte, verbunden. Doch Aristoteles betont das Trennende. Ist theoretische Philosophie auf strenge exakte Prinzipien und klare, durch den wissenschaftlichen Verstand erreichte Erkenntnis aus, so muss sich Philosophie, bewegt sie sich im so unsicheren, wechsellvollen, gar zufälligen Feld des menschlichen Tuns, dieser abstrakten Eindeutigkeit und Exaktheit begeben. Die Erfahrung, die erworbene Urteilskraft, das Augenmaß, die praktische Klugheit, die man nicht mit immer mit systematischen Theorien erklären kann, ist in diesem Feld von Bedeutung. Also wieder keine Philosophenkönige, sondern erfahrene, kluge Praktiker und Empiriker, die gefragt sind. Und damit eben auch keine revolutionäre Ideologen.

Stattdessen jene maßvolle Bürgerlichkeit, die die Gewohnheiten und Traditionen, die Institutionen und den Staat als Mächte schätzt, in der in stabiler Weise eine Sittlichkeit eingelassen ist, die nicht in wilden Tugendterror pervertiert.

Joachim Ritter ist sicher Aristoteles sehr nahe – aber noch mehr interessiert ihn vielleicht Hegel als Denker der Moderne, jener Epoche, in deren Zeichen wir immer noch leben und handeln.

Zentral ist das Anti-revolutionäre im Denken von Ritter, der selber geprägt war von den kommunistischen und nationalsozialistischen Revolutionen, denen er in jungen Jahren nahe stand – und deren schreckliche Auswirkungen er erlebte.

Aber jener Hegelianer Ritter war es, der in seinem epochemachenden Aufsatz „Hegel und die französische Revolution“ das Revolutionäre in Hegels Denken herausarbeitete. Und noch ein anderer Zug Hegels war es, von dem sich Ritter und die Seinen distanzieren: Der Hegel der Geschichtsphilosophie. Denn Geschichtsphilosophie, also der philosophische Versuch, Geschichte auf *einen* philosophischen Begriff zu bringen und damit als einheitlich-universale Fortschrittsgeschichte zu deuten, ist der Hybris totalitärer Ideologie, die sich auf Seite der Geschichte dünkt, nicht unverwandt.

Wie Hegel zu deuten war, als konservativer preußischer Staatsdenker oder Theoretiker der permanenten Revolution, darüber zerstritten sich schon seine Schüler – und zwar in Rechtshegelianer und Linkshegelianer, deren prominentester, ein gewisser Karl Marx jene philosophische Schule – den Marxismus – gründete, von denen sich die Ritter-Schule wohl am deutlichsten abhob.

Es war nun aber ein weiterer zentraler Begriff Hegels, der für Ritters Philosophie konstitutiv war – genauer die Antwort auf jenes von Hegel benannte Phänomen: die *Entzweiung* – auch als Entfremdung bekannt, und von Marx als durch Revolution abzuschaffen dekretiert.

Die Moderne sei also da Zeitalter der Entzweiung. Was heißt das? Man kann das durch ein fast wortspielerisches Gegensatzpaar erläutern: Herkunft und Zukunft. Die Moderne ist auf Zukunft, also Veränderung und Fortschritt orientiert. Diese Zukünftigkeit hat nun wesentlich mit rationalen Methoden zu tun, die hoch abstrakt sind und die Menschen tendenziell in ihrer Allgemeinheit aus der Besonderheit ihrer traditionellen Herkunft herausreißen. Das Menschliche ist aber nun erst einmal das kleinräumlich-gewachsene der je eigenen Identität. Wird dies nun durch einen globalen rationalistisch-technizistischen Fortschritt verzehrt? Der Mensch ist also auf der Streckbank zwischen Herkunft und Zukunft zerrissen. Die rationale Emanzipation des Menschen aus natur- und traditionsgenerierten Zwängen setzt zwar Autonomie frei, frisst aber Identität und Geborgenheit auf. Die von Max Weber dekredierte „Entzauberung der Welt“ ist auch ein schmerzlicher Verlust.

Wie aber mit der Entzweiung und Zerrissenheit umgehen? Zurück zur Natur oder hinaus in eine Utopie, in der sich auf rätselhafte Weise das entzweite wieder harmonisch in einer höheren Einheit versöhnt? Soll die Entzweiung in einer neuen, fast gewaltsam mit utopistischer Brutalität zur stählernen Einheit gegossen werden?

Ritters Antwort ist nun nicht reaktionär oder traditionalistisch – kein Zurück in eine vormoderne Geborgenheit, keine Negation der rationalistischen Emanzipation – ,aber auch nicht progressistisch im Sinne einer endlosen Fortschreibung der Befreiung von Traditionen und partikulären Herkunft.

Vielmehr ist es – fast im Sinne der aristotelischen Tugenddefinition als Mitte zwischen Mangel und Übermaß, zu viel und zu wenig – das Weder-Noch, nämlich das Leben mit der Entzweiung, also das doppelte Ja: sowohl zur Herkunft wie zur Zukunft.

Man muss mit dieser Entzweiung leben können – und zwar nach Menschenmaß. Und hier kommt ein für die Ritter-Schule ganz wichtiger Begriff ins Spiel: Die Kompensation. Man soll kompensiert, also gleichsam entschädigt und getröstet werden – für jene Verluste, die die Moderne mit sich bringt.

Und was sind jene Tröstungen in der kalten, durchtechnisierten, verwissenschaftlichten Moderne? Es sind eben jene museal bewahrten Herkunft- und Wurzelmächte, wie sie in der Ästhetik, in der Naturbetrachtung oder – und das ist Ritters Herzensanliegen – im historischen Sinn und den Geisteswissenschaft konserviert und lebendig gehalten werden. Gegen die Versachlichung der Welt ist der Gegenteil, der die Welt ästhetisiert und die Natur als Landschaft in den Blick nimmt, zu verzeichnen. Hier gibt es eine Wiederverzauberung der Welt ohne Negation von Rationalität und Aufklärung. Und neben den ästhetischen und naturbetrachtenden Blick tritt der historische Sinn, welcher quasi-museal Vergangenheit vergegenwärtigt statt sie zu

vergessen bzw. als reines Vorstadien einer besseren Gegenwart und einer noch besseren Zukunft abzuwerten. Hier ist er dem Historismus nahe, der jede Zeit als gleich unmittelbar zu Gott, wie ein berühmtes Zitat lautet, neu schätzen lernt.

Ritters besonderes Interesse aber gilt den Geisteswissenschaften. Sie seien nicht etwa antiquiert, also hoffnungslos veraltet. Im Gegenteil: Sie sind jünger als die Naturwissenschaften. Sie seien aus der Moderne entstanden – und zwar eben als Kompensation. Nie wurde so viel zerstört, hinter sich gelassen, aber gleichzeitig nie soviel museal konserviert, gesammelt, aufbewahrt und im wissenschaftliche Gedächtnis analytisch konserviert. Ich will hier Ritter selber sprechen lassen, wenn er betont,

„dass die Ausbildung der Wissenschaften von der Geschichte und der geschichtlichen, geistigen Welt des Menschen zu dem realen Prozeß gehört, in dem sich die moderne Gesellschaft in Europa, jetzt überall auf der Erde in der Emanzipation aus den ihr vorgegebenen geschichtlichen Herkunftswelten konstituiert. Sie bringt überall und notwendig, wo sie im Prozeß der Modernisierung zur Welt des Menschen wird, in einer Umwälzung, die das innere wie äußere Sein des Menschen ergreift, geschichtlich Gewordenes, in langer Zeit stabile und für ‚ewig‘ genommene rechtliche, ethische, religiös sanktionierte Ordnungen und Gliederungen des öffentlichen wie des häußlichen Lebens in Fluß; sie setzt sie außer sich. [...] In der Bewegung, in welcher mit der Ausbreitung ihrer Zivilisation über die Erde überall die gleichen Städte, die gleichen Formen des Arbeitens und Lebens, der Kommunikation, der Bildung entstehen, wird die reale Geschichtslosigkeit der Gesellschaft sichtbar“ (Joachim Ritter: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, in: SV-Schriftenreihe zur Förderung der Wissenschaft. Hg. vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, Essen 1962, S. 18 f.)

Und hier wirkt die konservierende Geisteswissenschaft eben kompensatorisch als Zuckerl der Tröstung gegen soviel Verlust im Verlaufe von Modernisierung, Rationalisierung und Globalisierung:

„Dem wirken die Geisteswissenschaften entgegen; sie haben, ohne dass sie hierin überhaupt ersetzt werden können, die unendlich wichtige Aufgabe, die Schöpfungen und Objektivationen des menschlichen Geistes immer aus ihnen selbst und in ihrem je eigenen Zusammenhang zu ‚verstehen‘ und zu begreifen, um sie als sie selbst in die Gegenwart einzubringen: Von der Praxis getrennt und in die Freiheit reinen Erkennens gestellt, geben sie so dem Menschen die Möglichkeit eines Wissens von seinem nicht mit der Gesellschaft identischen Sein, das ohne sie ins Ferne gerückt oder seiner durch die Gesellschaft gesetzten Bestimmung geopfert würde.“ (Ritter 1962, S. 21)

Ritter verteidigt die Zweiheit von Herkunft und Zukunft, von spezifischer identitätsstiftender Tradition einerseits und universell-rationalem System, sowohl gegen die Revolutionäre wie gegen die Technokraten – denn beide wollen die Herkünfte vergessen, dem Menschen sein Menschliches nehmen und ihn somit versklaven.

Ritter ist also ein Modernist – insofern er die Errungenschaften der Moderne schätzt, sie nicht rückgängig machen will, nicht in das Horn der rückwärtsgewandten Kulturpessimisten stößt.

Doch ist er konservativ, insofern er die Schattenseite des Fortschritts sieht, den Veränderungsdrang zügeln und durch herkunftsgestützte Identitätsmächte kompensieren will – und auch insofern er die hergebrachten Institutionen mit ihrem Ethos schätzt und sie nicht durch revolutionäre Umschwünge gefährdet sehen will.

Und Ritter setzt sein Bild von der Bedeutung von Institutionen und von Wissenschaft, sein historisch praxisenthobenes Bild von bewahrender und

hermeneutisch-auslegender Geisteswissenschaft, in seine Lebenspraxis um. Nicht zufällig war er eine Mensch der Wissenschaftsinstitutionen:

Ritter war Mitglied der Arbeitsgemeinschaft für Forschungen des Landes Nordrhein-Westfalen (später Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften), der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz sowie des deutschen Wissenschaftsrates.

Und sein in meinen Augen größtes Verdienst war jene unvergleichliche Sammlung philosophiegeschichtlicher Preziosen in dem vom ihm begründeten „Historischen Wörterbuch der Philosophie“. Hier wird exemplarisch für einen zentralen Bereiche menschlicher Geistesgeschichte eine ganze Schatzkammer vor uns versammelt, in verständlicher Sprache Herkunft für Gegenwart und Zukunft bewahrt.

Trotz der deutlich politischen Implikationen seines Denkens war er auf gewisse Weise Bewohner eines philosophisch-universitären Elfenbeinturms: bis zu seiner Emeritierung ausgerechnet im Jahre 1968 sollte er in seinem beruflichen Werdegang die Münsteraner Universität nur einmal verlassen – um gerade die heute wieder stark diskutierten Grenzen Europas auszumessen, und zwar 1953-1955 – als Gastdozent der Universität Istanbul.

Doch ohne Münster zu verlassen wirkte er – vielleicht weniger durch sein eher schmales Oeuvre als durch den persönlichen Kontakt – eben in jenem berühmten „Collegium Philosophicum“ in Münster, das aus Ritters Oberseminar im Jahre 1947 entstand. Zu der illustren Runde gehörte eine große Zahl jener Wissenschaftler, die die Geistesgeschichte der Bundesrepublik prägen sollten.

Juristen wie der spätere Verfassungsrichter Ernst Wolfgang Böckenförde, Martin Kriele oder Jürgen Seifert gehörten dem Kreis an. Aber auch Historiker, Literaturwissenschaftler, Theologen, Kunstwissenschaftler und gar Mathematiker. Uns interessieren hier natürlich vornehmlich die Philosophen: Neben späteren Professoren wie Karlfried Gründer und Willi Ohlmühler, auf die ich nicht näher eingehen will, waren es besonders vier Persönlichkeiten. Ich nenne – und hier wird schon die politische Implikation dieser Schule klar – in einer Reihenfolge eines sozusagen sich bis zur Grenze zur Neuen Rechten steigenden Konservatismus, also sozusagen von links nach rechts – und zwar: Odo Marquard, Hermann Lübke, Robert Spaemann und schließlich Günter Rohrmoser.

Der bedeutende Philosoph Ernst Tugendhat, selber eine Zeit Gast der Runde und später eher in kritischer Distanz, urteilte über das Kolleg: „Der Kreis um Joachim Ritter war damals wohl der lebendigste in Deutschland.“ Und 100 Jahre nach Ritters Geburt sprach der Ritterianer Spaemann von „der ganz außerordentlichen Bedeutung Joachim Ritters für die Nachkriegsphilosophie in Deutschland - nur mit derjenigen Gadamers vergleichbar“ (*Das Natürliche ist nicht das Naturwüchsige. Denker der Entzweiung: Zum hundertsten Geburtstag des Philosophen Joachim Ritter*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 5. April 2003). Odo Marquard, ebenfalls Ritter-Schüler, schrieb zum selben Anlass über Ritter: „Er war einer der prägenden Philosophen der beginnenden und entwickelten Bundesrepublik Deutschland.“ (*Eine Philosophie der Bürgerlichkeit. Vor hundert Jahren wurde Joachim Ritter geboren*, in: Neue Zürcher Zeitung vom 5. April 2003).

Manchen sagten, dieser Kreis wäre nie so etwas wie eine Schule mit einheitlichen Lehren gewesen, der Namen Ritter-Schule wäre ihnen nur von ihren Gegnern verliehen worden; und wirklich war es so, dass Ritter keinen Wert auf Gefolgschaft oder Einheitlichkeit des philosophischen oder politischen Standpunkts legte; doch gerade mit

den Jahren sollten viele der Ritter-Schüler immer stärker zu einigen Grundüberzeugungen ihres Lehrers zurückkehren bzw. sie eher stärker gründen.

Politisch einig waren die Mitglieder der Ritter-Tafelrunde um ihren König Artus sich in der Ablehnung des Marxismus und besonders des Neomarxismus der 68er. Und man kann sagen, dass die Politisierung im Sinne einer polarisierten und polarisierenden Front gegen einen gemeinsamen Feind gerade die Folge der Studentenrevolte von 1968 und ihre Auswirkungen einer kulturellen Hegemonie des Linksintellektualismus war. Und die erste Frontlinie war die Verteidigung der Ordinarienuniversität gegen rebellierende Studenten und als gefährlich und ideologisch angesehenen Reformismus durch eine in ihren Augen nach links gerückte SPD.

Anfang der 70er Jahre sprach man von einer „Konservativen Tendenzwende“ – und einer ihrer Anführer war z.B. der Ritter-Schüler Lübke. Er gehörte etwa zu den ersten Mitgliedern und Wortführern des 1970 gegründeten „Bundes Freiheit der Wissenschaft“. 1973 fand in München ein Kongress mit dem Titel „Tendenzwende“¹ statt und 1978 wurden Thesen unter dem Titel „Mut zur Erziehung“ formuliert, die unter anderem von Spaemann unterschrieben und von Lübke federführend formuliert wurden. Man wandte sich hier gegen ein Reform- und Emanzipationspädagogik besonders in den Schulen und forderte, dass die Schule, statt die "Kinder 'kritikfähig' machen" zu wollen, "indem sie sie dazu erzieht, keine Vorgegebenheiten unbefragt gelten zu lassen", einen solchen Menschen zu formen habe, welcher "sich durch seine Erziehung mit Vorgegebenheiten in Übereinstimmung befindet"². Dem "Ideal einer Zukunftsgesellschaft vollkommener Befreiung aus allen herkunftsbedingten Lebensverhältnissen"³ wurde von Lübke eine deutliche Absage erteilt

Wenn ich jetzt auf den philosophischen Gehalt der Ritter-Schüler komme, wieder von links (also konservativ-liberal) bis rechts (also rechtskonservativ), dann werde ich das auch in absteigender Ausführlichkeit machen. Odo Marquard und Hermann Lübke sind sehr eng verbunden mit Ritters Gedanken, Robert Spaemann weicht schon mit seinem stark christlichen und von Aristoteles' Teleologie geprägten Denken schon stärker in eine eigene Richtung und Rohrmoser entweicht der Mitte ganz und berührt sich mit der extremen Rechten. Odo Marquard, den ich am ersten und mit Abstand am ausführlichsten, sozusagen pars pro toto als exemplarischer Vertreter der Ritter-Schule behandle, eignet sich schon wegen seiner bildlich-illustrierenden Sprache, der fast populären Klarheit seiner Gedankengänge für unser heutiges Unterfangen.

Im übrigen gehören alle vier der gleichen Generation an, ihre Geburtsjahrgänge differieren nur zwischen 1926 und 1928. Sie entstammen also jener sogenannten Flakhelfergeneration, die zu Ende des Krieges um die 18 Jahre alt waren. Der konservative Soziologe Schelsky bezeichnete diese Alterskohorte als die „skeptische Generation“.

¹ Clemens Graf Podewils (Hrsg.): Tendenzwende. Zur geistigen Situation der Bundesrepublik (Vorträge bei der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, November 1974 in München), Stuttgart 1975.

² Erklärung des vorbereitenden Kreises (Hermann Lübke, Robert Spaemann, Hans Bausch, Golo Mann, Wilhelm Hahn, Nikolaus Lobkowitz), in: Mut zur Erziehung. Beiträge zu einem Forum am 9./10. Januar 1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg, Stuttgart 1979, S.163 f.

³ Ebd., S.163.

Odo Marquard

Und Odo Marquard versteht sich auch explizit als Skeptiker. Schon sein Lehrer Joachim Ritter wurde ja 1925 bei Ernst Cassirer mit einer Arbeit zur „Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus“ promoviert.

Marquard polemisiert in einen locker-feuilletonistischen, manchmal fast komisch-kabarettistischen Stil gegen alle Dogmatiker und Ideologen, die glauben, im Besitz der einen und alleinseligmachenden Wahrheit zu sein, und mit Berufung auf diesen Alleinbesitz der Weisheit die anderen zu ihrem Glück zwingen: eben jene Tugendrevolutionäre und angemäÙte Philosophenkönige, denen so viel Schrecken der Moderne zu verdanken seien.

Marquards deutlich von seinem Lehrer Ritter inspiriertes Denken will ich anhand einiger typischer Schlüsselbegriffe darlegen: nämlich 1. Skepsis, 2. Kontingenz, 3. Usualismus, 4. – hier will ich Marquards sowieso schon ironisch formulierte Begriffsungetüme selber noch ein bisschen persiflieren - Sinndiätetik als antirevolutionäre Tribunalisierungimmunisierung. 5. Universal- bzw. Multiversalgeschichte und schließlich 6. Kompensation oder die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften.

Vorher aber noch ein paar kurze Bemerkungen über Person und Vita. Er wurde 1928 in der Stadt Stolp in Pommern geboren, besuchte 1940 bis 1945 eine NS-Kaderschule. Als 17-Jähriger kam er noch zum Kriegseinsatz und in Kriegsgefangenschaft. 1954 wurde er in Freiburg promoviert – bezeichnenderweise mit einer Arbeit über die „Skeptische Methode mit Blick auf Kant“ –, 1963 habilitierte er sich in Münster. Ab 1965 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1993 lehrte er an der Giessener Universität. Er war von 1985 bis 1987 Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, amtierte also sozusagen als oberster philosophischer Landesvertreter. Er erhielt unter anderem dem Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa.

In seiner Selbstinterpretation sieht er sich aufgrund des „frühen Irrtums“ in der Nazi-Zeit zum Gegner von „Dogmatismus und Absolutheitsillusionen“, sozusagen durch die Desillusionierung nach dem Krieg als Teil der „skeptischen Generation“ zum philosophischen Skeptiker geworden. Politischer tendiere er, so wieder Marquard selber, „auf liberale Weise zum Konservativen“.

1. Skepsis

Skepsis ist für Marquard als Tugend im Sinne von Aristoteles die Mitte zwischen zwei Lastern: dem absoluten Wissen und dem Nichtwissen. In der Philosophiegeschichte habe es neben den Dogmatikern, die die Wahrheit gefunden zu haben glaubten, zwei Spielarten der Skepsis gegeben – die akademische Skepsis (vertreten durch die von Platon gegründete Akademie als philosophische Schule in ihrer sich von Platon lösenden Spätphase), derzufolge es sicher feststand, dass man die Wahrheit prinzipiell nicht finden könnte; und daneben die von Pyrrhon vertretene Skeptikerschule, die sich als Suchende auf dem Weg zur Wahrheit verstanden. Marquard sieht sich als pyrrhonischer Skeptiker. Es gibt keine absolute Sicherheit – weder die, die Richtige schon zu besitzen, noch die, dass das Richtige prinzipiell nicht findbar sei. Marquard begründet seine Skepsis gegenüber absoluten Gewissheiten nicht nur philosophiegeschichtlich, sondern auch biografisch: der Krieg und die „Perennierung“, also die endlose Verlängerung, „meines

Erschreckens“ habe ihn dazu gebracht, „die Irritierung zur Position“ zu machen (Marquard 1986).

Zur Skepsis gehören für ihn drei Elemente, die ich in der Folge erläutern möchte: „Skepsis ist [...] Bereitschaft zur eigenen Kontingenz“ (Marquard 1986, S. 8). „Skepsis ist Usualismus“ (Marquard 1986, S. 7), „Skepsis ist der Sinn für Gewaltenteilung“ (Marquard 1986, S. 7).

2. Kontingenz

Kontingenz ist das, was auch anders sein könnte, das Zufällige, Nicht-Notwendige. Es gibt nun das Beliebige-zufällige, das in unserer Wahl liegt, und das Schicksals-zufällige, das nicht oder wenig durch uns änderbar ist – letzteres meint Marquard. Marquard betont z.B. die biografischen Zufälle, die ihn zur Philosophie brachten und sieht den Zufall positiv, nicht etwa als Feind von Freiheit und Würde des Menschen, sondern als das Menschliche schlechthin. Er wendet sich gegen jene Absolutmachung des Menschen, die wie bei Hegel durch Philosophie und Denken das Zufällige tilgen wollte – und auch gegen Sartres absolute Wahl, bei dem es heißt: Wir sind unsere Wahl. Der Mensch kann sich aber nicht durch seine Freiheit selbst erschaffen. In existenzialistischer Terminologie würde Marquard sagen: Wir sind mehr geworfen als von uns selbst entworfen, und in seiner Sprache: wir sind mehr Produkte unserer Zufälle als unserer Wahl, mehr unsere Zufälle als unsere Leistungen. Die Radikalisierung der Aufklärung in der deutschen Philosophie und dem Marxismus wollte, weil Gott als mäßigende Größe ausfiel, den Menschen absolut machen: wenn schon nicht heute unabhängig von Zufällen, so in Zukunft, in einer zu schaffenden schönen neuen Welt. Gegen dies Weltveränderungsprogramm setzte Marquard in fast christlich anmutender Weise die Endlichkeit des Menschen. Das menschliche Leben zu kurz, um alles frei wählen und sich neu schaffen zu können; deshalb sei die Akzeptanz von Zufälligkeit zentral.

3. Usualismus

Der Mensch ist endlich und begrenzt, folglich ist nicht alles durch Freiheit oder selbst gewählte Notwendigkeit bestimmt, sondern wesentlich Zufall – im Sinne eines uns von außen zufallenden, das wir in der Regel zu akzeptieren haben. Und diese äußeren Vorgegebenheiten sind das, was man ganz pragmatisch Üblichkeiten nennen kann – daher Marquards Begriff des Usualismus, bezogen auf das, was eben in einem bestimmten etwa sozialen oder historischen Kontext üblich, eben Usus ist. Diese Üblichkeiten als Konventionen und Traditionen, oft durch Institutionen fest geworden, sind unvermeidlich und eben menschlich – das heißt, sie sind der menschlichen Endlichkeit und Begrenztheit angemessen.

Gestatten Sie mir hier einen Exkurs zu Descartes und seiner provisorischen Moral, auf die sich Marquard bezieht. Descartes wollte durch den methodischen Zweifel alles neu gründen, ein Wissenssystem auf völlig sicheren und klaren Fundamenten mit mathematischer Gewissheit aufbauen – und daraus eine absolute, sozusagen mathematisch-exakte Moral entwickeln. Solange wir das System der Wahrheit aber noch nicht haben, müssten wir uns laut Descartes aber auf eine provisorische Moral mit pragmatischen Lebensregeln und der Orientierung eben an Üblichkeiten stützen.

Für Marquard ist aber dies Projekt des absoluten Wissens prinzipiell unmöglich – und der Versuch, es dennoch zu errichten, tendenziell totalitär und freiheitsberaubend. So wird bei ihm die provisorische Moral zur einzig möglichen. Hier zeigt sich sein

Konservatismus: Die Beweislast liegt immer bei jenen, die verändern wollen. Es ist nicht alles Bestehende – wie bei Radikalaufklärung a la Descartes – erst einmal solange ungültig, bis es nicht exakt letztbegründet ist. Vielmehr gilt das Übliche erst einmal, bis bewiesen, dass das Neue, das das bisher Geltende negiert, wirklich besser ist – also bis zum Beweis des Gegenteils.

4. Sinndiätetik als antirevolutionäre Tribunalisierungimmunisierung.

In diesem beweislustumkehrenden Üblichkeitspragmatismus passt auch Marquards Widerspruch gegen den ewigen Rechtfertigungszwang. Der Common Sense muss sich erst mal nicht rechtfertigen, das Selbstverständliche gilt erst einmal bis zu seiner Widerlegung. Problematisch sei es, alles immer dem Tribunal absoluter Vernünftigkeit auszusetzen. Marquards Tribunalisierungimmunisierung ist erst einmal anti-revolutionär: Wenn das Neue sich rechtfertigen muss und das Alte erst einmal einen Vertrauensvorschuss hat, ist radikale, gar revolutionäre Veränderung unwahrscheinlich gemacht.

Ein Mittel gegen den Veränderungsfuror ist auch das, was Marquard Sinndiätetik nennt. Man soll nicht jenseits der abgemessenen Bereiche unserer praktischen Lebensaufgaben und der durch ihre Bewältigung zu erreichenden kleinen Glücke – den großen und absoluten Sinn erwarten. Damit entwertet man nur den Alltagssinn und züchtet eine permanente Unzufriedenheit, die in gefährliche Gewalttätigkeit umschlagen kann.

Es gibt in unserem Leben nicht zu wenig Sinn, sondern durch unser Anspruchsdenken eine zu große Sinnerwartung, die notwendig zu Enttäuschungserlebnissen führen muss. Nicht der Sinnverlust, sondern das Übermaß des Sinnverlangens sei unser Problem. Deshalb verschreibt er uns eine Diät in Sachen Sinnanspruch.

Marquard variiert Wilhelm Busch: „Der Sinn – und dieser Satz steht fest – ist immer der Unsinn, den ich lasse“ (Marquard 1986, S. 33 und öfters). Sinn findet man gerade nicht direkt, sondern „auf dem Umweg über bestimmte Üblichkeiten und Pensen“, Gewohnheiten und Verrichtungen, die häufig „institutionalisierte Routinen“ sind (S. 44).

Wer den Sinn direkt und absolut sucht, die alltägliche Welt negativiert, ist bald in Glaubensbürgerkriege über das absolute Heil des Menschen verstrickt, ob religiös oder ideologisch-weltanschaulich. Hier hilft nur anti-revolutionäre Sinndiät, der Weg zu „jener pragmatischen Ernüchterung der Welt, zu der nicht die wildgewordene Aufklärung führt, die dadurch ein Aufregungs- und Sensationsdefizit erzeugt“ (Marquard 1986, S. 47). Marquard predigt nicht nur im Titel eines Aufsatzbandes den „Abschied vom Prinzipiellen“ (Stuttgart 1981) -, sondern an dieser Stelle auch den „*Abschied vom Sensationellen*“ (Marquard 1986, S. 47).

5. Universal- bzw. Multiversalgeschichte

Und ein weiterer Abschied, den Marquard als Sicherung gegen revolutionäre Bürgerkriege und blutige Umwälzungen fordert, ist der von der Geschichtsphilosophie – „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie“ war bezeichnenderweise auch ein zentrales Werk von Marquard betitelt (Frankfurt am Main 1973, 2. Auflage 1982).

Marquard hat Skepsis auch als Sinn für Gewaltenteilung bezeichnet. Damit ist nicht nur die politisch-staatliche gemeint – sondern auch die philosophisch-denkerische. Und dies hat auch ganz zentral mit den Fragen der Geschichtsphilosophie zu tun: der nach Universal- oder Multiversalgeschichte. Marquard plädiert immer für Vielheit gegen

Einheit oder gar Einzigkeit im Sinne des Ausschließlichen und Alleinseligmachenden. So wie es nicht die eine lineare, für alle geltende Fortschrittsgeschichte gibt – hier gegen Hegel, aber besonders Marx argumentierend – sondern nur die vielen Geschichten, in denen kein späterer geschichtlicher Zustand dem vorhergehenden notwendig überlegen ist, so muss es viele Geschichten, viele Philosophien, viele Wahrheiten geben. Marquard spricht vom „Lob des Polytheismus“, auch philosophisch argumentiert er für eine Vielgötterei, statt auf den einen, alleinseligmachenden Weg zu vertrauen, auf den notfalls alle verpflichtet und gezwungen werden. Wieder erscheint hier die Gefahr des Totalitären – ob faschistisch oder kommunistisch. Statt jenen auf die alleinseligmachende Wahrheit, in deren Besitz sie seien, pochenden Weltveränderer und angebliche Weltverbesserer zu vertrauen, sollte man lieber die Vielfalt des Status Quo akzeptieren. Marquard warnt vor der Gefahr, dass sich die Universalgeschichte zur Philosophie der Revolution radikalisiert – denn wenn die Vollendung des Menschen das Einheitsziel der Geschichte ist, muss diese vielleicht notfalls mit Gewalt herbeigeführt werden.

„Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert“, hat Marquard Marx korrigierend variiert, „es kommt aber darauf an, sie zu verschonen“ (Marquard ²1982, S. 13). Und diese Verschonung betrifft auch die zu bewahrende Buntheit der Welt. Statt den Fortschritts- und Vereinheitlichungsprozess der Moderne noch beschleunigen zu wollen, soll man lieber ein Lob der Trägheit anstimmen und den Fortschritt damit menschlich machen, indem man an das jeweils Vertraute, das Alte und Verschiedene anschließt.

6. Kompensation oder die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften

Und hier kommt, von seinem Lehrer Ritter übernommen, der Kompensationsgedanken ins Spiel.

Die Welt der Fortschrittsmoderne beschleunigt sich immer mehr. Statt diese Beschleunigung noch zu steigern – so die Progressiven und Neuerungssüchtigen – soll man die Gegenmächte der Entschleunigung pflegen. Das Lob der Trägheit ist hier kein Zurück als Anti-Moderne. Vielmehr handelt es sich um eine Kompensationsstrategie. Der notwendige Verlust wird kompensiert. Wenn Herkunft und Zukunft immer mehr auseinanderrücken braucht es neue Bindungskräfte – einen neuen Sinn für Kontinuität. Der historische Sinn, die Entwicklung eines Sensoriums für die Geschichte, erlaubt es, möglichst viel Herkunft in die Zukunft mitzunehmen. Marquard schreibt: „Kein Zeitalter hat mehr Vergangenheit vertilgt als unseres, kein Zeitalter hat zugleich mehr Vergangenheit festgehalten: museal aufbewahrt, konservatorisch gepflegt, ökologisch behütet, archivalisch gesammelt, archäologisch rekonstruiert, historisch erinnert“ (Marquard 1986).

So wird der Geisteswissenschaftler zum Museumswärter und der Museumsbesuch zur Tröstung gegen die Beschleunigung der Moderne. Gerade in der verschärften Moderne werden nun – so Marquard – die Geisteswissenschaften so nötig gebraucht wie noch nie. Er spricht von ihrer „Unvermeidlichkeit“: „Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften“ (Marquard 1986, S. 101)

Die Modernisierung, die durch experimentelle Naturwissenschaften und Technik geprägt ist, verursache lebensweltliche Verluste, welche die Geisteswissenschaften kompensieren. Die Welt der Experimente sieht von der subjektiven und partikulären Personen und ihren Lebensbedingungen ab, macht alles gleichförmig. Wenn von der Individualität und den besonderen Traditionen der Menschen immer mehr abstrahiert

wird, die geschichtlichen Herkunftswelten im Labor neutralisiert werden, trifft das den Kern des Humanen: Denn wir sind immer mehr unsere Traditionen als unsere Experimente. Um dies Besondere der Menschen angesichts der auf globalisierte Gleichförmigkeit hinauslaufenden Veränderung zu bewahren, braucht es die Geisteswissenschaften. Sie sind nicht experimentierend, sondern erzählend. Sie erzählen vielfältige Geschichten und beleben und erhalten so den ‚vertrauten Kram‘ der Menschen gegen die zunehmende Versachlichung der technischen Welt. Erzählend sensibilisieren sie, konservieren sie und orientieren sie. Sie bewahren Vielfalt und Vieldeutigkeit gegen den menschenfeindlichen Einheitswahn. Und dies ist das Kernanliegen Marquards in der Ritter’schen Tradition der bejahten Bürgerlichkeit.

Hermann Lübbe

Und ebenso bürgerlich, nur ein wenig politischer und ein bisschen christlicher, tritt uns mit Hermann Lübbe ein weiterer Ritter-Schüler entgegen.

Der 1926 im ostfriesischen Aurich geborene Philosoph studierte seit 1947 unter anderem eben in Münster bei Ritter Philosophie, aber auch Theologie und Soziologie. Er wurde in Freiburg promoviert und 1956 habilitierte er sich. Er wirkte an mehreren Universitäten, ab 1971 dann bis zu seiner Emeritierung in Zürich.

In den 60er Jahren übernahm er auch politische Funktionen und zwar im nordrhein-westfälischen Kabinett für die SPD – erst 1966-1969 als Staatssekretär im Kultusministerium, dann bis 1970 als Staatssekretär beim Ministerpräsidenten.

Anfang der 70er Jahre engagierte er sich dann – wie erwähnt – gegen die Folgen der Studentenrevolte, gegen eine aus seiner Sicht überbordende Reformpolitik, die er sogar in Zusammenhang mit dem Linksterrorismus brachte. In den Jahren 1975 bis 1978 fungierte er als Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland – wie dann ein Jahrzehnt später auch der ein bisschen jüngere Marquard.

Sein sehr weit gespanntes Werk – viel umfangreicher als die kurzen Essays Marquards – kann ich hier nicht umfassend beschreiben. Aber schon die Titel sprechen für sich und sind politisch-philosophisches Programm, die ich hier in Auswahl nennen will: *Hochschulreform und Gegenaufklärung* (1972), *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart* (1975) *Zwischen Trend und Tradition. Überfordert uns die Gegenwart?* (1981) *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft* (1987), *Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität* (1987), *Freiheit statt Emanzipationszwang. Die liberalen Traditionen und das Ende der marxistischen Illusionen* (1991), *Abschied vom Superstaat. Vereinigte Staaten von Europa wird es nicht geben* (1994) und schließlich: *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral* (2004).

Lübbe wendet sich wie allgemein die Ritter-Schule gegen totalitäre Ideologien, zu denen er den Neomarxismus zählt, aber auch gegen die rein technokratische Modelle. Er verteidigt den Common Sense, die Traditionen, die konventionelle Moral und die erfahrungsgesättigte Urteilskraft gegen einen gesinnungsethischen Moralismus, der leicht in revolutionäre Gewalt umschlagen könne.

Wie Ritter und Marquard spricht er von der kompensatorischen Kraft der Geisteswissenschaften, des Historismus, aber auch der Religion. Religion und Geschichtssinn bezeichnet er gar in einer paradox anmutenden Wendung als „Modernisierungsgewinner“. Der Fortschrittsprozess führe nicht zum Ende der Religion,

sondern erzeuge gerade Lebensprobleme, auf die sich nur religiös antworten lasse. Und die Dynamik der Moderne bringe gerade in einer Art dialektischer Logik eine vertieftes Vergangenheitsinteresse mit sich.

Die Historie wird bei Lübbe dann fast instrumentell in den Dienst genommen, um kollektiv Sinn zu stiften. „Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie“⁴ äußerte er sich etwa in einem Vortrag. Das Interesse an Geschichte und Geschichten habe damit zu tun, dass durch das Erzählen von Geschichten sich Großsysteme eine Identität geben, vergleichbar jenen individuellen Mini-Geschichten, welche auf den *identity-cards* implizit erzählt werden. Auch Großsysteme wie Völker haben solche unverwechselbaren kontingente Geschichten und damit Identitäten. Lübbes Identitätskonzept hat natürlich auch mit einer konservativen Strategie zu tun, sich gegen die Infragestellung von Identität oder größere Korrekturen bewahrend zu wenden. Kritische Geschichtsauseinandersetzung wirkt hier dysfunktional. Und nicht zufällig war es Lübbe, der das – wie er es nannte – „kommunikative Beschweigen“⁵ der NS-Vergangenheit in der frühen Bundesrepublik als notwendig zur Systemstabilisierung gegen die 68er verteidigte.

Lübbe war vielleicht unter den Ritter-Schülern der politisch klarste Vertreter einer Anti-Position zur Frankfurter Schule. Georg Kohler umriss den Gegensatz der beiden Schule in einer Rezension eines Buches von Lübbe kürzlich folgendermaßen:

„Frankfurter Schule contra Ritter-Schule; die utopische Energie der Aufklärung contra nachaufklärerischen, pragmatischen common sense; Habermas' diskursethisches Entwicklungsprojekt, unterwegs zur «vernünftigen Identität moderner Gesellschaften», contra «Fortschritt als Orientierungsproblem» (so ein Titel Lübbes aus den siebziger Jahren“ (Neue Zürcher Zeitung vom 13.4.2005)

Robert Spaemann

Und für sehr eindeutige Orientierung sorgte der katholische Philosoph Robert Spaemann. 1927 in Berlin geboren, wurde er 1952 in Münster promoviert, lehrte von 1962 bis 1973 in Stuttgart und Heidelberg sowie von 1973 bis zu seiner Emeritierung 1992 in München – ich hörte noch bei ihm.

Wenn man die Ritter-Schule bisher als gemäßigt Moderne-kritisch durch ihre Repräsentanten Marquard und Lübbe gehört hat, wird man bei Spaemann eine fast fundamentalistisch-antimodernistische Rückbesinnung auf Antike und Christentum finden. Zwar teilt er mit den anderen Ritterianern die Skepsis gegenüber den politischen Religionen, sprich Ideologien, der Neuzeit; doch ist er viel stärker ein metaphysischer Denker. Er will jene Teleologie rehabilitieren, die wie bei Aristoteles eine immanente Zielorientierung in den Dingen sieht, also aus dem faktischen Sein eine Neigung zu einem als moralisches Sollen interpretierten Ziel folgert. Und diese Ziel- und Zweckorientierung sieht er letztlich religiös in Gott fundiert. Bekannt wurde er sowohl durch seine grundsätzlichen ethischen Überlegungen als auch über seine deutlichen, ethisch-philosophischen Manerworte zu politischen Fragen: gegen Abtreibung, Sterbehilfe und Folgen der Gentechnik, aber auch gegen atomare Rüstung und den Kosovokrieg, gegen

⁴ Hermann Lübbe: Zur Identitätspräsentationsfunktion von Historie, in: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hrsg.): Identität, München 1979, S.277-292. Vgl. auch ders.: Was heißt: 'Das kann man nur historisch erklären'?, in: Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.): Geschichte - Ereignis und Erzählung, München 1973, S.542-554.

⁵ Hermann Lübbe, Der Nationalsozialismus im politischen Bewußtsein der Gegenwart, in: Martin Broszat u.a. (Hg.), Deutschlands Weg in die Diktatur. Internationale Konferenz zur nationalsozialistischen Machtübernahme im Reichstagsgebäude zu Berlin. Referate und Diskussionen. Ein Protokoll, Berlin 1983, S. 329-349

die Allmacht des ökonomischen Denkens wie gegen die Naturzerstörung. Der Philosoph Otto Kallscheuer hat Spaemann sogar vor 4 Jahren in einer Zeitungsrezension als „Der letzte Grüne“ betitelt und ihm die Rolle als potentieller Prophet einer „schwarz- grüne[n] Option [...] als modernisierungsskeptische Alternative“ zugeschrieben (Tu das Rechte nur. Der letzte Grüne – Robert Spaemanns kleine Schriften bieten philosophische Fundamentalopposition, in: Süddeutsche Zeitung vom 26.5.2001).

Günter Rohrmoser

Günter Rohrmoser nun schließlich schlug vielleicht noch mehr aus der moderaten Art Ritters. Er gilt lange als einer der Scharniere zwischen Rechtskonservatismus und Neuer Rechten – besonders als Vizepräsident des hier einschlägig wirkenden Studienzentrums Weikersheim.

Geboren ist er 1927 in Bochum, studierte in Münster, wurde 1955 promoviert, war dann Professor in Münster, Köln und Stuttgart-Hohenheim. Er galt zeitweise als Berater von Filbinger und Strauß – und kritisierte Kohl von rechts wegen der ausbleibenden geistig-moralischen Wende und der Versozialdemokratisierung der Union.

Mit Rohrmoser, zu dem es im „Handbuch Rechtsextremismus“ einen Eintrag gibt und zu dessen 70. Geburtstag ausgerechnet Horst Mahler die Laudatio hielt, erreicht die Ritter-Schule ihren rechten Rand.

Es bleiben uns nun allen die Fragen: Kann die Antwort auf die Moderne wirklich nur in kompensatorischer Identitätsbeschwörung oder rückwärtsgewandter Restituierung christlich-konservativer Werte bestehen? Und sind wir Philosophen und Geisteswissenschaftler wirklich nur Archivare eines Trost spendenden Museums und – wie Marquard meint: „Der Philosoph ist nicht der Experte, sondern der Stuntman des Experten: Seine Double fürs Gefährliche.“

Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.