

Paweł JANKOWSKI 

Uniwersytet Warszawski
pawel.lukasz.jankowski@gmail.com

FILOZOFIA POLITYCZNA HEGLA W INTERPRETACJI JOACHIMA RITTERA

ABSTRACT **Hegel's Political Philosophy in Joachim Ritter's Interpretation**

This article outlines Joachim Ritter's attempt to detach Hegel's political and social philosophy from its Marxist interpretation. The first section examines the differences between the reception of Hegel's legacy by Ritter and by the Frankfurt School. The latter views Hegel primarily as a forerunner of Marx, while Ritter perceives Hegel as committed theorist and advocate of modern state and civil society. The second section focuses on Ritter's attitude towards the post-revolutionary society. In particular, it explores Ritter's interpretation of the concept of modern university and interest in history as a reaction to rapid modernization. The last section turns to Ritter's criticism of the rejection of the contemporary social and political realities – represented by both right-winged reactionaries and far-left progressivists – and also demonstrates Ritter and his School's contribution to intellectual legitimization of the post-war German Federal Republic.

Keywords: Ritter, Hegel, Marx, modernization, secularization

Słowa kluczowe: Ritter, Hegel, Marks, modernizacja, sekularyzacja

Shlomo Avineri w przedmowie do swojej monografii *Hegla teoria nowoczesnego państwa* stwierdził, że myśl Hegla jest inspiracją dla wielu nurtów, takich jak socjalizm, liberalizm czy faszyzm, ale nie dla konserwatyzmu¹. Być może najbliższa konserwatywizmowi, choć w jego dość umiarkowanej i godzącej się na postęp odsłonie, jest interpretacja myśli Hegla dokonana przez Joachima Rittera, która to stanowi temat niniejszego artykułu. Ritter był ważną postacią w procesie odbudowy filozofii w zrujnowanych wojną Niemczech. Główne dziedziny jego badań to filozofia społeczna oraz polityczna Arystotelesa i Hegla. Wielu myślicieli tego okresu wobec kryzysu, którego główną manifestacją były dwudziestowieczne totalitaryzmy, a także idącej za nim straty zaufania do nowoczesnych ideologii, zaczęło szukać recepty w koncepcjach teoretycznych greckiej *polis*. Powrót Rittera do filozofii antycznej wpisuje się natomiast jedynie częściowo w ten trend, nie stracił on wiary w postęp i oświecenie. Starał się szukać raczej tego, co w tradycjach klasycznych i nowożytnych jest wspólne w gwarantowaniu ludzkiej wolności. Ritter jest również o tyle istotny, że odniósł sukces także na polu dydaktycznym, kształcąc całe pokolenie uczniów – nie tylko w dziedzinie filozofii – którzy są określaniani mianem szkoły Rittera. Najważniejszymi postaciami z tego grona są Ernst-Wolfgang Böckenförde, Hermann Lübbe, Odo Marquard czy Robert Spaemann.

Celem niniejszego artykułu jest usytuowanie Ritterowskiej interpretacji Hegla (z pewnymi elementami rozwinięcia koncepcji mistrza przez jego uczniów) na tle dwóch innych istotnych we współczesnej nauce kierunków: marksowskiego – kontynuowanego przez szkołę frankfurcką (głównie w osobach Herberta Marcuse'a i Jürgen Habermasa) – oraz stworzonego przez Alexandre'a Kojève'a. Ten ostatni również nawiązuje do myśli Marksa, jednak w sposób dość mało ortodoksyjny i nacechowany znaczącym wpływem egzystencjalizmu Heideggera.

ODCZYTYWANIE HEGLA PRZECIWKO MARKSOWI

Monografia *Rozum i rewolucja* Marcuse'a ma istotne zasługi w rehabilitacji myśli Hegla. Udowadnia przede wszystkim, że faszystowskie próby aplikacji idei tego filozofa były oczywistym wypaczeniem jego koncepcji². Szkoła Frankfurcka jednak nigdy do końca nie zaaprobowała koncepcji Hegla, szczególnie pism z późniejszego okresu jego twórczości. Docenia go o tyle, o ile widzi w nim przygotowanie gruntu pod filozofię Marksa, z którego myślą wczesne dzieła Hegla miały wiele wspólnego. Rozwijana w okresie jenajskim Hegla dialektyka pracy była antycypacją opisywanego później przez Marksa procesu urzeczowiania pracy. Pogląd ten głosił, że pojawienie się nowoczesnych narzędzi (przede wszystkim fabrycznych maszyn) w gospodarce przemysłowej doprowadziło do sytuacji, w której człowiek stał się dowolnie wymiernym

¹ S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Warszawa 2009, s. 7.

² H. Marcuse, *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, przeł. D. Petsch, Łódź 1966, s. 379-387.

elementem procesu produkcji³. Dochodzi do uprzedmiotowienia pracy, która to dostaje się pod władzę kapitału. *W ten sposób praca zostaje podporządkowana sile, którą sama stworzyła*⁴. W późniejszym okresie twórczości Hegla wątki dotyczące pracy zeszły na dalszy plan. Zdaniem Habermasa Hegel, jako pruski urzędnik, nie był w stanie uświadomić sobie własnej tradycji intelektualnej, co uniemożliwiło mu uzyskanie perspektywy wykraczającej poza horyzont sposobu myślenia ukształtowany przez otaczające go stosunki społeczne. Osobą, której udało się tego dokonać, według Habermasa, miał być dopiero Marks⁵.

Przedmiotem krytyki Habermasa była teza Rittera z *Hegel und die französische Revolution*, według której [n]ie ma takiej drugiej filozofii, która byłaby w tym stopniu i aż po swoje najbardziej wewnętrzne pobudki filozofią rewolucji, jak filozofia Hegla. Przedstawiciel szkoły frankfurckiej uważał bowiem, że Hegel obawiał się raczej rewolucji jako takiej. Przystawszy na osiągnięcia wywalczone przez rewolucję francuską, zaczął się wycofywać z poglądów wypowiedzianych przede wszystkim we wczesnym okresie twórczości oraz tych części swojej teorii, które miały dużo bardziej rewolucyjny potencjał⁶.

Podstawą w marksistowskiej tradycji odczytywania Hegla jest kwestia dialektyki pracy, wywodząca się ze słynnego fragmentu *Fenomenologii ducha* dotyczącego pana i niewolnika⁷. Według Rittera nadanie pracodawcy i pracownikowi statusu osób oraz przyznanie im obu prawa własności – co nastąpiło dzięki zrównaniu wobec prawa dokonaniem przez rewolucję francuską – stworzyło relację w istotny sposób różną od dawnego stosunku między panem a niewolnikiem. Z tego też powodu Hegel miał odejść od powyżej wspomnianej metafory. Mimo trudności społecznych spowodowanych przez nowoczesną gospodarkę stosunek pracy, w którym obie strony występują jako równe sobie podmioty, jest warunkiem koniecznym uzyskania wolności⁸. Ponadto Ritter wskazywał na fragmenty *Zasad filozofii prawa* mówiące o poczuciu samodzielności i honorze członków społeczeństwa, które zapewnia im możliwość pracy⁹. Kolejnym zarzutem stawianym przez Rittera badaczom tradycji marksistowskiej było sprowadzanie przez nich całości ludzkiego bytu jedynie do kwestii systemu pracy i podziału klasowego, przy pomijaniu reszty ludzkiej substancji, która ma znaleźć swoje schronienie w sferze subiektywnej¹⁰.

³ J. Habermas, *Praca i interakcja. Uwagi do jenańskiej „Filozofii ducha” Hegla*, [w:] tegoż, *Teoria i praktyka*, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, Warszawa 1983, s. 212-214, 228, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.

⁴ H. Marcuse, *Rozum i rewolucja...*, s. 261.

⁵ J. Habermas, *Przyczynki do politycznych pisma Hegla*, [w:] tegoż, *Teoria...*, s. 198-199.

⁶ Tenże, *Hegłowska krytyka Rewolucji Francuskiej*, [w:] tegoż, *Teoria...*, s. 153-174.

⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2010, s. 132-140.

⁸ J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechts” §§ 34-81*, [w:] tegoż, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003, s. 277-279.

⁹ Tenże, *Hegel und die französische Revolution*, [w:] tegoż, *Metaphysik und Politik...*, s. 224.

¹⁰ *Tamże*, s. 231-232.

Kluczowym pojęciem w Ritterowskiej interpretacji Hegła jest rozdwojenie (*Entzweiung*), którego najściślejsza, ale bardzo skrótowa – bo słownikowa – treść została przedstawiona przez Ritтера w *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. W rekonstrukcji znaczenia terminu „rozdwojenie” pomaga jednak jego użycie w innych tekstach. Ritter postrzegał Hegła jako filozofa chcącego ująć w postaci filozofii swój czas, którym była epoka rewolucji francuskiej. Miał przy tym na celu pojmowanie rzeczywistości nie w sposób krytyczny, ale właśnie pozytywny, wynikający z przekonania, że kierujące nią zasady są wyrazem oraz potwierdzeniem istnienia kierującego światem rozumu. Zdaniem Rittera źródłem pojęcia rozdwojenia w historii idei jest myśl religijna, w której porządek boski i światowy funkcjonują jednocześnie i równoległe wobec siebie¹¹.

Pojęcie rozdwojenia pada niejednokrotnie w pracach Hegła. Ritter zwraca jednak szczególnie uwagę, że jego postać w nowoczesnym państwie została wyrażona w §184 *Zasad filozofii prawa: Idea w tym swoim rozdwojeniu używa obu momentom swoistej istnienia: szczegółowości nadaje prawo do wszechstronnego rozwoju i wyżywiania się, ogólności zaś prawo do tego, by być podstawą i konieczną formą szczegółowości oraz mocą władającą nią i jej ostatecznym celem*¹². Rozdwojenie, będące jedną z zasad urzeczywistnionego przez rewolucję francuską nowoczesnego społeczeństwa, jest siłą, która doprowadza do zniszczenia dotychczas istniejącej jedności ludzkiej egzystencji. Przejawia się też na różnych płaszczyznach. Pierwsza z nich to rozdwojenie między subiektywnością¹³ jednostki a obiektywnością cechującą społeczeństwo jako ogólność¹⁴. Do tej pierwszej sfery zaliczają się takie elementy jak religijność, obyczajowość i różnorodność sposobów życia, będąca wyrazem różnorodności tradycji kulturowych i pochodzenia.

W czasach nowoczesnej, kapitalistycznej gospodarki oraz oświeceniowego racjonalizmu dochodzi do radykalnego odczarowania świata, co prowadzi do przewartościowań uderzających w dotychczas najgłębsze i konstytutywne dla poszczególnych grup przekonania. Zaczynają one być postrzegane z punktu widzenia rozsądku (*Verstand*), czyli przedmiotowo. Przykładowo miejsca i przyrządy konieczne do kultu religijnego zostają sprowadzone do pozycji zabobonu czy nieistotnej zabawy. To, co było piękne, staje się tylko potencjalnym przedmiotem handlu – święty las drewnem, a świątynia blokami kamienia. Nowoczesne społeczeństwo, nadając każdemu człowiekowi prawo uczestnictwa w nim, stawia poza swoim obrębem to, co w poszczególnych społeczeństwach było uważane za piękne i boskie¹⁵.

¹¹ J. Ritter, *Entzweiung, entzweien*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. tenże, t. 2, Basel-Stuttgart 1971, s. 569.

¹² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, § 184, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

¹³ „Subiektywność” (*Subjektivität*) ma w języku niemieckim nieco inne znaczenie niż w polskim, w którym przede wszystkim jest przeciwieństwem „obiektywności”, bliższym „samowolności”. W języku niemieckim oznacza też „podmiotowość”, tak również tłumaczy *Subjektivität* Adam Landman w: G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, np. s. 48.

¹⁴ J. Ritter, *Entzweiung...*, s. 566.

¹⁵ Tenże, *Hegel und die französische...*, s. 213.

Nowoczesne społeczeństwo, takie, którego powstawanie w rewolucji francuskiej według Rittera opisywał Hegel, charakteryzują zatem dwa główne zjawiska. Pierwszym z nich jest maksymalne przyzwolenie na rozwijanie życia wewnętrznego, które składa się z sumienia, przekonań czy też wyznawanej religii. Były to wcześniej sprawy konstytutywne dla człowieczeństwa oraz traktowane przez jednostki jako najistotniejsza sfera ich życia. Zdobyczą rewolucji francuskiej jest nadanie wszystkim jednostkom równych praw i możliwości swobodnego kultywowania własnych tradycji, wierzeń, przekonań. Jednocześnie dochodzi do odebrania tym elementom egzystencjalnej wagi i zepchnięcia ich niejako do zacisza domowego¹⁶. Sytuacja ta, zgodnie z pojmowanym przez Rittera rozumieniem filozofii, powinna zostać przedstawiona pozytywnie, przede wszystkim pod względem poznawczym, poprzez wyciągnięcie z obserwacji rzeczywistości historycznej zasad nią rządzących. Zadaniem filozofii tradycyjnie miało być bowiem także ujęcie dwóch przeciwstawnych sobie ekstremów, światowego i boskiego, które muszą zostać przedstawione pozytywnie, jako całość ludzkiej egzystencji¹⁷. Zdaniem Rittera ten sposób wyrażania się należy raczej rozumieć jako umieszczanie przez Hegla państwa i polityki w ramach urzeczywistniania się (w znaczeniu arystotelesowskiej *actualitas*) w rzeczywistości historycznej bycia (*Sein*), rozumianego jako tożsamego z rozwijanymi w tradycji filozoficznej pojęciami rozumu (*Vernunft*) czy boskości (*das Göttliche*). Tego ostatniego określenia w podobny sposób używali Arystoteles czy św. Tomasz z Akwinu, którzy stosowali przymiotnik „boski” w odniesieniu do „filozoficznego życia” czy „teorii”, w odróżnieniu od poznania praktycznego i filozofii praktycznej¹⁸.

Dla Hegla maksymalne rozwinięcie wewnętrznej strony życia jednostek było koniecznym elementem zapewnienia wolności. Podkreślał on, że podmiotowość (*Subjektivität*) – którą uważał za stanowisko przygotowane przez reformację, a następnie rozwijane przez Kanta, Schellinga czy Fichtego – jest wielkim osiągnięciem historycznym filozofii niemieckiej i określał ją jako „zasadę Północy”. Fragment, w którym opisywał, że to, co w Niemczech zostało zachowane głównie w sercach i uczuciach¹⁹, odbierany był przede wszystkim – z racji wpływu lewicy heglowskiej na tradycyjne odczytywanie *Subjektivität* – jako ironiczna uwaga wymierzona w bierną postawę swojego własnego narodu. W przeciwieństwie do Francuzów, którzy w postaci rewolucji aktywnie kształtowali bieg historii, Niemcy mieli się oddawać częściej spekulacji i rezonerstwu. Ritter tymczasem uważał, że ustęp ten jest faktyczną pochwałą wspomnianych filozofów, których poglądy, będące wyrazem najdalej idącej autorefleksji i skierowania się wewnątrz siebie, nie zostały przez Hegla przekreślone, ale zawarte w jego systemie, jako jeden z fundamentów wolności. To właśnie w sferze podmiotowości, która ma pozostać poza jakąkolwiek ingerencją władz, została w systemie Hegla zachowana zasada

¹⁶ Tamże, s. 226-230.

¹⁷ J. Ritter, *Entzweiung...*, s. 569.

¹⁸ Tenże, *Hegel und die französische...*, s. 185-186.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 2, Warszawa 1958, s. 337-339, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

szczegółowości. Szczegółowość oznacza prawo każdej jednostki do zdobycia szczęścia oraz uznania. Przejawia się ona przede wszystkim pod postacią moralności i sumienia. Innymi słowy, podmiotowość oznacza sferę, w której jednostka działa, opierając się na własnych przekonaniach, nienarzucanych przez zewnętrzny autorytet. Nowoczesne państwo realizuje zasadę wolności, jeśli umożliwia nieskrępowaną realizację podmiotowości własnym obywatelom²⁰.

Ludzkość przed rewolucją francuską charakteryzowało poczucie uduchowionej jednostki. Określano się głównie na podstawie stosunku do Boga i stąd wywodzono swój stosunek do innych ludzi. Był to również okres estetycznej doskonałości i spójności. Zerwanie z ową totalnością ludzkiej egzystencji jest jednak konieczną ceną, jaką trzeba zapłacić, aby stworzyć nowoczesne społeczeństwo²¹.

Negatywne ujęcie rozdwojenia, jako siły zrywającej z historią lub podkreślającej jej niszczący charakter, jest jednym z niebezpieczeństw, w które zdaniem Rittera może paść filozofia. Z tego powodu należy postrzegać koncepcje Rittera, afirmatywne wobec pojmowania i opisywania rzeczywistości, jako polemikę z marksizmem, w którym rolę analogiczną do pojęcia rozdwojenia odgrywa alienacja (*Entfremdung*) – w tradycji marksizmu spełniająca przeciwstawną funkcję do, podkreślanego przez Rittera, heglowskiego rozdwojenia. Podczas gdy to drugie ma na celu uzyskanie w poznaniu filozoficznym jedności tego, co rozdwojone, to pierwsze podkreśla sprzeczności (*Widersprüche*), które muszą zostać przezwyciężone, aby odzyskać utraconą jedność²².

Nie oznacza to jednak, że Ritter przeczył powinowactwu Hegla z Marksem. Starał się raczej wskazywać, że Hegel dużo wcześniej rozpoznał wiele problemów, które stały się w późniejszych latach podstawą teorii Marksa. Chętnie akcentował to, co obydwu filozofów łączyło, natomiast prowadziło ich do innych rozwiązań. Ritter zwraca uwagę, że podobne i niewnoszące nic ponadto, na co zwrócił uwagę kilkadziesiąt lat wcześniej sam Hegel, opisy utraty przednowoczesnego świata i urzeczowienia relacji ludzkich można odnaleźć także w *Manifestie Komunistycznym* Marksa i Engelsa²³. Warto przytoczyć tutaj dłuższy fragment tego tekstu z racji dosadności jego sformułowań i bardziej literackiego ujęcia niż filozoficzne wywody Hegla: *Burżuazja, tam gdzie doszła do władzy, zburzyła wszystkie feudalne, patriarchalne, idylliczne stosunki. Pozrywała bezlitośnie wielorakie węzły feudalne, które przywiązywały człowieka do jego „naturalnego zwierzchnika” i nie pozostawiła między ludźmi żadnego innego węzła prócz nagiego interesu, prócz wyzutej z wszelkiego sentymentu „zapłaty gotówką”. Świątobliwe porywy zbożnego marzycielstwa, rycerskiego zapału, mieszczańskiego sentymentalizmu zatopiła w lodowatej wodzie egoistycznego wyrachowania. Godność osobistą zamieniła w wartość wymienną, a na miejsce niezliczonych, uwierzytelnionych dokumentami, uczciwie uzyskanych wolności, postawiła jedną, pozbawioną wszelkich skrupułów wolność handlu. Słowem, na miejsce*

²⁰ J. Ritter, *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, [w:] tegoż, *Metaphysik und Politik...*, s. 284-289.

²¹ Tenże, *Entzweiung...*, s. 566.

²² Tenże, *Hegel und die französische...*, s. 252.

²³ Tenże, *Person und Eigentum...*, s. 275.

wyzysku, osłoniętego złudzeniami religijnymi i politycznymi, postawiła wyzysk jawny, bezwstydną, bezpośredni, nagi. Burżuazja odarta z aureoli świętości wszystkie rodzaje zajęć, które cieszyły się dotychczas szacunkiem i na które spoglądano z trwożną czcią. Lekarza, prawnika, księdza, poetę, uczonego, zamieniła w swoich płatnych, najemnych robotników.

Burżuazja zdarta ze stosunków rodzinnych ich rzewnie sentymentalną zastoną i sprawadziła je do nagiego stosunku pieniężnego²⁴.

Dla Marksa i Engelsa społeczne więzy charakteryzujące dawny świat były więc tylko nadbudową, ukrywającą stosunki produkcji i ekonomiczny wyzysk jednych grup ludności wobec innych. Mimo swojej nienawiści do burżuazji przyznawali jej oni historyczną rolę jako kolejnego szczebla rozwoju, który zlikwidował dotychczasowe stosunki produkcji i finalnie spowoduje rewolucję, która utworzy bezklasowe społeczeństwo. Spaemann trafnie jednak zauważa, że to, co w *Manifeście komunistycznym* zostało przedstawione jako zafalszowująca prawdę o człowieku nadbudowa, stanowi dla Ritтера ludzką substancję, to, co w człowieczeństwie najważniejsze, co musi zostać zachowane również po ustanowieniu nowoczesnego społeczeństwa jako wyniku rewolucji francuskiej²⁵.

Kolejną płaszczyznę, w której należy się dopatrywać rozdwojenia, jest gospodarka. Ritter podkreśla, jak wielką wagę przywiązywał Hegel do rozwijanej w Wielkiej Brytanii ekonomii politycznej. Zdobywane przez nią ustalenia miały być właśnie przykładem takiego pozytywnego ujęcia praw rządzących nowoczesnym społeczeństwem. Hegel określał Adama Smitha „Keplerem” nowoczesnego społeczeństwa, ponieważ szkockiemu ekonomiście udało się, w pozytywny sposób, opisać zasady rządzące systemem zaspokajania wzajemnych potrzeb tak ściśle, jak niemiecki astronom zrobił to z ruchem planet²⁶. Zdaniem Rittera Hegel wydawał się świadomy nowych realiów gospodarczych formującego się kapitalizmu, w których dochodzi z jednej strony do kumulowania kapitału przez nielicznych²⁷, a z drugiej do powstania nowej grupy społecznej, jaką jest proletariat. Problem u Hegla stanowi natomiast brak odpowiedzi na pytanie o kwestie socjalne. Państwo powinno umożliwiać bogacenie się ludności, lecz jest dość bezradne wobec granic wzrostu i problemów ekologicznych²⁸. Kojève uważał, że Marks w swoim opisie proletariatu ma zasadniczo rację, nie sprawdziły się jedynie jego przewidywania co do tego, że jedynym rozwiązaniem ukazanego problemu jest rewolucja. Francuski filozof twierdził natomiast, że kapitaliści sami byli świadomi prawdziwości prognoz Marksa i zrekonstruowali system gospodarczy na jego modłę, zwiększając płacę i poziom życia robotników. Prowadzi to Kojève'a do konstatacji, że *Henry Ford był jedynym, autentycznym marksistą XX wieku*²⁹. Kryje się za tym poglądem przekonanie, że

²⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, Warszawa 2006, s. 34.

²⁵ R. Spaemann, *Emanzipation und Substantialität*, [w:] *Joachim Ritter zum Gedenken*, red. U. Dierse, Mainz 2004, s. 165, *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 4.

²⁶ J. Ritter, *Hegel und die französische...*, s. 221.

²⁷ Tenże, *Person und Eigentum...*, s. 267.

²⁸ Tenże, wypowiedź w dyskusji, [w:] E.-W. Böckenförde, *Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit*, Opladen 1973, s. 59-61, *Vortage*, 183.

²⁹ A. Kojève, *Kolonializm z perspektywy europejskiej*, „Kronos” 2014, nr 4(31), s. 6-7.

kapitalizm i komunizm są co do istoty identycznym sposobem myślenia, nieodzownie dążącym do konwergencji³⁰.

Ritter unikał raczej tak szeroko zakrojonych konstrukcji. Trzymał się natomiast konsekwentnie swojej interpretacji *Zasad filozofii prawa*, przede wszystkim podkreślając niezbędność własności prywatnej i nowoczesnej gospodarki wolnorynkowej, które opisał głównie w *Person und Eigentum*. Zdaniem Rittera Hegel jednoznacznie stwierdził konieczność istnienia własności prywatnej jako warunku wolności jednostki oraz odrzucał np. komunistyczne idee z *Państwa* Platona, mimo świadomości istnienia negatywnych stron kapitalizmu³¹. Należy również zauważyć uznanie dla dokonań rozwijanej przez Adama Smitha czy Davida Ricardo ekonomii politycznej oraz dla handlu i przemysłu jako instrumentów światowej ekspansji modelu nowoczesnego społeczeństwa burżuazyjnego. Ritter zwraca ponadto uwagę, że zrozumienie spraw gospodarczych przez Hegla było znacznie większe niż np. Fichtego i Schellinga, był też pierwszym ważniejszym filozofem, który umieścił ekonomię w istotnym miejscu swoich koncepcji³².

Ritter zdawał sobie co prawda sprawę z tego, że u Hegla brakuje rozwiązania problemu ubóstwa czy też pewnej koncepcji korekty kapitalizmu, której swojego rodzaju postacią jest zachodnioeuropejski model państwa socjalnego. W każdym razie Ritter nie starał się doszukiwać u Hegla na siłę podobnej odpowiedzi, gdyż w jego dziełach zdaje się jej nie być. Podejmując tę kwestię, zdaniem jednego z uczniów Rittera – Ernsta-Wolfganga Böckenförda, w poszukiwaniu teoretycznych korzeni państwa socjalnego, rozumianego jako taka właśnie korekta kapitalizmu, a nie jego zaprzeczenie, należy się zwrócić raczej do Lorenza von Steina.

Myśl Rittera pozwoliła na wykroczenie poza tradycję odczytywania, według której największą zasługą Hegla miało być przygotowanie drogi Marksowi. Należy też podkreślić, że nie było to sformułowanym przez Rittera celem badawczym, a zwyczajowa interpretacja nie stanowiła szczególnie przez niego podkreślanego punktu odniesienia w dyskursie naukowym. Nowe rozumienie koncepcji Hegla to efekt sumiennej pracy nad jego twórczością. Paradoksalnie ważnym motywem w tekstach Rittera było akcentowanie i podkreślanie elementów wspólnych, łączących Hegla z Marksem. Pewną rolę odgrywał tu niesprzyjający Hegłowi klimat intelektualny, oskarżano go m.in. o związki z faszyzmem, krytykowano za pochwałę nieograniczonej władzy państwa (żeby wspomnieć tylko Karla Poppera czy Bertranda Russella). Przedstawioną sytuację ilustruje wypowiedziane podczas pewnej dyskusji stwierdzenie Böckenförda, że tam, gdzie filozofia społeczna Hegla pokrywa się z myślą Marksa, woli on się powoływać na tego drugiego³³. Istotniejszy filozoficznie jest jednak inny aspekt dostrzegania podkreślenia zbieżności Hegla i Marksa w ich ujmowaniu określonych fenomenów społecznych, politycznych itd., ujęcie stawiające Hegla co najmniej w pozycji równorzędnego partnera

³⁰ Tenże, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, przypis na s. 455.

³¹ J. Ritter, *Person und Eigentum...*, s. 275.

³² Tenże, *Hegel und die französische...*, s. 221-223.

³³ E.-W. Böckenförde, wypowiedź w dyskusji, [w:] tegoż, *Die verfassungstheoretische...*, s. 61.

w dyskusji z Marksem. Otóż Ritter pośrednio stawia tezę, że Hegel nie był jedynie „poprzednikiem” Marksa, który nie dojrzał jeszcze do właściwej oceny sytuacji nowoczesnego społeczeństwa i nie doszedł do takich konkluzji jak Marks. Hegel miał świadomość istnienia alternatywy, jaką stanowi komunizm (przynajmniej w zakresie podziału własności) i jednoznacznie ją odrzucał. Mierząc się z Heglem i Marksem – dwoma kluczowymi filozofami społecznymi XX wieku – Ritter zdaje się twierdzić, że jedność spostrzeżeń doprowadziła do skrajnej odmienności recept. Pod tym względem Ritter wydaje się bardziej spójny od Kojève’a. Czytając prace tego ostatniego, czasem można bowiem zapomnieć, że Marks był przede wszystkim jednak krytykiem Hegla i sam siebie tak postrzegał. Należy stwierdzić, że Ritter ukazał wartość *Zasad filozofii prawa* jako dzieła określającego kształt zachodniego państwa mieszczańskiego gwarantującego uznanie wartości każdej jednostki, wolność jej sumienia oraz gospodarkę rynkową opartą na własności prywatnej. Odczytywanie Hegla przez Rittera bardziej przekonująco odpowiada na pytanie, dlaczego realizacja głoszonego przez Kojève’a „końca historii” (jeśli odniesiemy go do obecnej czy też domykającej się rzeczywistości historycznej) przyjęła formę społeczeństwa mieszczańskiego. Model ten udowodnił swoją wyższość nad państwami prowadzącymi odgórną, centralnie sterowaną modernizację. Nie oznacza to oczywiście, że Ritter był zwolennikiem jakiejś radykalnej formy kapitalizmu czy leseferyzmu gospodarczego. Jego wrażliwość np. na kwestie różnic społecznych, problematykę ekologii czy granic wzrostu świadczy raczej o sympatii dla europejskiego państwa dobrobytu.

HEGEL JAKO AFIRMATYWNY TEORETYK MODERNIZACJI

Interesującym wątkiem myśli Rittera dotyczącym problematyki rozdwojenia jest temat modernizacji w wymiarze globalnym. Najistotniejszym tekstem, który porusza to zagadnienie, jest *Europäisierung als europäisches Problem*, esej będący efektem profesury Ritteraw Stambule.

Główna teza Rittera głosi, że tak naprawdę Azja nie ma własnej przeszłości, gdyż tym, co ją w rzeczywistości współcześnie określa jako całość, jest jej kontakt z Europą. Stanowi jedność nie pochodzenia, a przyszłości. Przywódcy, tacy jak Atatürk, przeprowadzili rewolucje przeciwko dominacji mocarstw zachodnich, jednak tylko po to, żeby finalnie się do nich upodobnić w nieuchronnym postępie modernizacji. Zachodnich technologii i modelu gospodarczego nie można oddzielić od zachodnich zwyczajów. Należy przyjąć jedno i drugie. Dlatego Atatürk wiedział, że musi zrezygnować z arabskiego alfabetu i dokonać innych radykalnych odcięć od własnej tradycji. Takie procesy gwałtownej modernizacji spotykają się z jakimiś formami reakcji, jednak nie należy zbyt przywiązywać do nich wagi, gdyż kroki modernizacji są niemożliwe do zatrzymania. Ritter podkreślał, że jest to proces – choć często unika się tego określenia – europeizacji³⁴. W wyniku rewolucji francuskiej powstało zindustrializowane społeczeństwo

³⁴ J. Ritter, *Europäisierung als europäisches Problem*, [w:] tegoż, *Metaphysik und Politik...*, s. 321-327.

mieszkańskie, które jest predestynowane do tego, żeby stać się modelem dla całego świata, społeczeństwem światowym (*Weltgesellschaft*)³⁵.

Pod tym względem Ritter zdaje się w dużym stopniu zbliżać do konkluzji wywiezionych przez Kojève'a – których kontynuacją, mającą bardzo szeroki oddźwięk, był *Koniec historii* Fukuyamy. Ritter w swojej filozofii często starał się zachowywać afirmatywny stosunek do rzeczywistości, przy czym różnił się od Kojève'a w pewnym rozkładzie akcentów. U tego ostatniego koniec historii był co prawda konieczny, jednak jego opis jest dość gorzki. Uważał, że po próbie zanegowania swojej animalnej natury w toku historii człowiek finalnie do niej wrócił. Zdaniem Kojève'a uświadomienie sobie przez Hegla konsekwencji swojej wiedzy absolutnej wymagało porzucenia idei człowieka jako bytu odróżniającego się istotnie od przyrody jako takiej³⁶. Zbliżał się tu raczej do krytykowanej przez siebie koncepcji „ostatniego człowieka” Nietzschego, przedstawionej w *Tako rzecze Zaratustra*. Kojève nie okazywał aprobaty dla takiego ujęcia, uznawał je za odpowiadające prawdzie³⁷. Ritter odczytywał Hegla bardziej optymistycznie, stawiał opór radykalnym krytykom rzeczywistości, zarówno tym romantycznym czy sentymentalnym oraz wprost reakcyjnym (których skrajnym przykładem jest Julius Evola), jak i tym postępowym, wiecznie poszukującym jakiejś utopijnej postaci ludzkości, która ma się ujawnić w przyszłości.

Z tego też powodu Ritter sprzeciwiał się np. toposowi omijania miasta, który jego zdaniem wziął swój początek w *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego. Motyw ten został następnie podjęty m.in. przez Oswalda Spenglera czy – w nieco inny sposób – przez Heideggera w *Drogach lasu*, a także Jüngera w *Der Waldgang*. Postulowali oni odcięcie się od wielkiego miasta, szukanie spokoju od nowoczesnego świata w życiu na wsi lub w bliższym natury odosobnieniu. Ritter tymczasem podkreślał znaczenie, jakie Hegel przyznawał technice na zupełnie podstawowym poziomie, jako instrumentu opanowania natury i przez to podstawowego warunku do zapewnienia człowiekowi wolności. Ritter ponadto uważał, że filozofia może rozwijać się tylko w społeczeństwie, w kontakcie z innymi współobywatelami. Potwierdzenia tej postawy doszukuje się w stanowisku Sokratesa z platońskiego *Fajdrosa*³⁸. Ciekawą uwagę co do zasadności owego optymizmu stanowi natomiast pogląd Spaemanna – jednego z bardziej znanych uczniów Rittera. Propozycję, jaką przedstawił jego nauczyciel w tekście „*Naturrecht*” bei Aristoteles w kontekście nowoczesnych prób powrotu do prawa naturalnego, Spaemann określił jako „wielką myśl”. Ritter mianowicie krytykował nowoczesne próby powrotu do prawa naturalnego, które poszukują go w jakiejś gotowej postaci. Zdaniem Rittera prawo naturalne może zostać uzyskane jedynie w procesie hermeneutyki współcześnie istniejących systemów prawnych. Spaemann uznawał jednak, że taka metoda mogła być stosowana jedynie do „dobrych czasów”, do jakich zaliczyć należało pierwszych 15 powojennych

³⁵ Tenże, *Hegel und die französische...*, s. 222-223.

³⁶ A. Kojève, *Wstęp do wykładów...*, 463-464.

³⁷ A. Bloom, *Responses to Fukuyama*, „The National Interest” 1989, nr 16 (Summer), s. 19-21.

³⁸ J. Ritter, *Wielkie miasto*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 1994, vol. 22, nr 4, s. 149-152.

lat, okres będący *przerwą na złapanie oddechu* po tragedii nazizmu, czas, kiedy cywilizacja europejska stała się cywilizacją światową. Okres późniejszy miało już cechować kolejne przyspieszenie³⁹. Postawę Ritтера Spaemann tłumaczył charakterystycznym dla niego dystansem od radykalizowania trendów, co czynili np. Aldous Huxley czy George Orwell. Twierdził, że Ritter nie mógł przewidzieć ingerencji w ludzką genetykę i sam najprawdopodobniej krytycznie oceniałby rzeczywistość widzianą przez Spaemanna, jako realizację świata przedstawionego w *Nowym wspianym świecie* Huxley'a⁴⁰.

Rozdwojenie prowadzi do zerwania człowieka z własnymi korzeniami. Jego tradycja i kultura przestaje być istotna. Reakcją na ten proces staje się potrzeba zajęcia się historią i kulturową spuścizną, czego wyrazem był rozwój nauk humanistycznych i ich pojawianie się na uniwersytecie w XIX w. Stanowiły one swojego rodzaju odpowiedź na gwałtownie przeprowadzaną industrializację. Człowiek pierwszy raz w historii w taki sposób zaczął się obchodzić ze swoją przeszłością, zachowywać dawne elementy sztuki, zabytki, gromadzić przedmioty muzealne. Była to sytuacja bez precedensu, bowiem jeszcze w XVIII w. kościoły gotyckie i romańskie zwyczajnie przebudowywano, nie widziano wówczas potrzeby ich zachowywania. Ritter uważał za uzasadnione to, że mużulmanie wymazują wizerunki ze starożytnych fresków w Anatolii, jako niezgodne z ich religią⁴¹. Postawa Rittera skutkowałą zarzutami o popadanie w antykwaryczny rodzaj uprawiania historii, powodujący ucieczkę od teraźniejszości i przyszłości, opisany przez Nietzschego w tekście pt. *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*⁴². Ritter uważał proces ten za konieczną reakcję na postępujące zmiany historyczne. Kiedy człowiek zostaje wyrzuty ze swojej tradycji, skłania się ku większemu zainteresowaniu własnym pochodzeniem, czego kompensacją będą stanowić właśnie nauki humanistyczne⁴³. Podobną rolę należy przypisać sztuce. W realiach zindustrializowanego społeczeństwa ma ona stanowić dla człowieka jedynie urozmaicenie. Postęp techniczny, nowoczesne metody produkcji i życie w mieście nie są zdaniem Rittera z gruntu złe, jak utrzymywało z różnych powodów wielu krytyków nowoczesności. Utrata kontaktu z naturą ma być rekompensowana przez estetyczne postrzeganie krajobrazu – zjawisko właściwie nieistniejące w epoce przedindustrialnej⁴⁴.

Mimo istnienia znaczących podobieństw w odczytywaniu Hegla, jakie łączą Rittera z Kojève, należy zwrócić uwagę na dzielące ich różnice. Najważniejszą jest ocena roli filozofii i jej usytuowania w postrzeganiu dziejów. Odmienność spojrzenia widać wyraźnie na przykładzie interpretacji słynnego ustępu z przedmowy do *Zasad filozofii*

³⁹ R. Spaemann, *Aktualność prawa naturalnego*, przeł. D. Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, t. 2: *Szkola Rittera*, Toruń 1996, s. 108-110.

⁴⁰ Tenże, *Emanzipation...*, s. 169-170.

⁴¹ J. Ritter, *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii...*, s. 29-34.

⁴² H. Lübbe, *Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie*, [w:] *Joachim Ritter...*, s. 100.

⁴³ J. Ritter, *Zadanie nauk humanistycznych...*, s. 36-39.

⁴⁴ Tenże, *Krajobraz. O postawie estetycznej w nowoczesnym społeczeństwie*, przeł. C. Piecuch, [w:] *Studia z filozofii...*, s. 61-65.

prawa, gdzie Hegel stwierdza: *Aby powiedzieć jeszcze słowo o pouczeniu o tym, jakim świat być powinien, to poza wszystkim stwierdzić trzeba, że filozofia przychodzi zawsze za późno. Jako myśl o świecie pojawia się ona dopiero wtedy, kiedy rzeczywistość zakończyła już swój proces kształtowania i stała się czymś gotowym. To, czego uczy pojęcie, wykazuje nieuchronnie również historia, to mianowicie, że idealność występuje jako przeciwstawna rzeczywistości dopiero wtedy, gdy rzeczywistość osiągnęła swoją dojrzałość, i że idealność buduje sobie w postaci królestwa intelektualnego ten sam świat ujęty w jego substancji. Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świat, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić, można tylko coś poznać. Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem*⁴⁵.

Wykładnia tego fragmentu pokazuje różny sposób odczytywania dzieł Hegla. Dla Kojève'a podstawą interpretacji jest *Fenomenologia ducha*, do której kluczem ma być dość zagadkowy fragment odnoszący się do dialektyki pana i niewolnika (jest on bardzo istotny również dla tradycji marksistowskiej, która jednak rozumie go inaczej). Również sama systematyka *Fenomenologii ducha* wskazywać ma na to, że Hegel przestrzegał swoją myśl jako „wiedzę absolutną” (w ostatnim rozdziale tegoż dzieła). W interpretacji Kojève'a wyżej przywołany ustęp z przedmowy *Zasad filozofii prawa* jest potwierdzeniem jego rozważań dotyczących przekonania Hegla o finalności własnych poglądów⁴⁶. To właśnie Hegłowska „wiedza absolutna” ma być wspomnianą „sową Minerwy”, opisującą całość istotnych zdarzeń ludzkiej działalności. Myśl powyższa opierała się na założeniu, że w jego czasie historia dobiegła kresu i wszystkie możliwe stanowiska filozoficzne oraz egzystencjalne zostały wyczerpane⁴⁷.

Dla Rittera większą wartość ma natomiast nieco wcześniejszy fragment cytowanej już przedmowy do *Zasad filozofii prawa*: *Pojęciowe ujęcie tego, co jest, stanowi zadanie filozofii, gdyż tym, co jest, jest rozum. Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie dzieckiem swojej epoki: podobnie ma się rzecz z filozofią: jest ona swoją własną epoką ujętą w myślach. Taką samą głupotą jest przypuszczać, że jakakolwiek filozofia wykracza poza swój współczesny świat, jak że jednostka może przeskoczyć przez Rodos. Jeśli jej teoria rzeczywiście przekracza swój czas, jeśli jednostka buduje swój świat takim, jakim być powinien, to świat ten ma wprawdzie egzystencję, ale tylko w jej mniemaniu – w elemencie nader podatnym, któremu może umówić wszystko, co się chce*⁴⁸.

Kwestia historyczności zajmowała Rittera już na wczesnym etapie twórczości, w drugiej i trzeciej dekadzie ubiegłego stulecia. Uważał, że ludzkie poznanie jest ograniczone, nie odnosi się do rzeczy jako takich, tylko raczej do ich danego stanu w określonym momencie. Proces może być ujęty w jego aktualnym stadium, ale nie w jego całości⁴⁹. W sporze o to, czy zajmuje się tym, co ogólne (*das Allgemeine*), czyli niezależne

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, s. 21.

⁴⁶ A. Kojève, *Wstęp do wykładów...*, s. 458.

⁴⁷ *Tamże*, s. 325.

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii...*, s. 19.

⁴⁹ U. Dierse, *Geschichtlichkeit. Ritters frühe Arbeiten zu Cassirer und Dilthey*, [w:] Joachim Ritter..., s. 35-37.

od miejsca i czasu, czy tym, co historyczne (*das Historische*), czyli zmienne i zależne od uwarunkowań materialnych, politycznych, kulturowych, społecznych itp., Ritter konsekwentnie opowiadał się za drugim z powyższych stanowisk. Uważał, że teoria nie ma charakteru bezczasowego, natomiast jej zadaniem jest poznanie teraźniejszego czasu i współczesnej rzeczywistości historycznej. Dopiero dzięki temu to, co powszechne (*ein Universales*), może się stać zasadą i substancją⁵⁰. Podejmowanie pytań nurtujących dawnych filozofów jest zawsze czymś w swojej istocie nowym, prowadzącym poza to, co zostało przez nich przekazane, i na tym polega ich wartość i konieczność zachowywania⁵¹.

Zdaniem Joachima Rittera filozofia to dziedzina zachowująca ciągłość, jest rozwijana przez kolejne pokolenia filozofów, których prace w pewnym stopniu się łączą. Uważał, że w ten sposób on sam postępuje za Heglem. Tak też odbierał podziw Hegla dla Arystotelesa, który w I księdze *Metafizyki* przeprowadza analizę i krytykę presokratyków. Z kolei ich wysiłek pozwolił na rozwój filozofii attyckiej, która najpełniejszą formę przybrała według Hegla w dziełach Arystotelesa⁵². Stagiryta uważał presokratyków również za tych, którzy przejęli zadanie rozważania spraw najważniejszych od ich poprzedników, którymi byli poeci⁵³. Ukazywana przez Rittera wizja historii filozofii zakłada – w ślad za Heglem – postęp rozumu, uznając jednak wartość materiału przekazanego przez poprzedników, traktując go jako istotną treść również w późniejszych czasach. Porównując Rittera z Kojèvem, należy uznać, że tego pierwszego w dużo większym stopniu charakteryzuje w interpretacji myśli Hegla pozytywny stosunek do spuścizny filozoficznej. Według Francuza Hegel uważał się raczej za ostateczne ukoronowanie rozwoju filozofii, jej koniec. Wobec „wiedzy absolutnej” Hegla cała wcześniejsza filozofia okazuje się fałszywa⁵⁴. Koncepcje innych filozofów mają raczej wartość tylko dlatego, że dzięki ich działalności zostały wykorzystane wszystkie możliwe stanowiska⁵⁵.

ZNACZENIE FILOZOFII RITTERA W POWOJENNYCH NIEMCZECH

Zdaniem Rittera pojęcia metafizyki, spekulacji i teorii nabrały z czasem zniekształconego znaczenia. Łacińskie *cognitio speculativa* to odpowiednik greckiej *teorii*, czyli wolnej od konieczności obserwacji. Według Rittera Hegel dążył do odnowienia metafizyki w ujęciu Arystotelesa jako teoretycznej nauki o byciu. Oznacza ono jednak przede wszystkim rozumienie własnej epoki. Należy więc w obserwacji własnego czasu i rzeczywistości uchwycić działanie rozumu i dopiero na tej podstawie wyciągać wnioski

⁵⁰ J. Ritter, „Politik” und „Ethik” in der praktischen Philosophie des Aristoteles, [w:] tenże, *Metaphysik und Politik...*, przypis na s. 130.

⁵¹ U. Dierse, *Geschichtlichkeit...*, s. 41.

⁵² J. Ritter, *Aristoteles und die Vorsokratiker*, [w:] tegoż, *Metaphysik und Politik...*, s. 34-35.

⁵³ *Tamże*, s. 44-45.

⁵⁴ A. Kojève, *Wstęp do wykładów...*, s. 401.

⁵⁵ *Tamże*, s. 318.

dotyczące tego, co wieczne, a nie szukać punktu zaczepienia w innej rzeczywistości, np. myślowej rzeczywistości idealnej czy sentymentalnej tęsknocie za minionymi okresami historycznymi⁵⁶. Ritter w ogóle nie przyjmował istnienia poglądów zupełnie wolnych od historii czy też zasad niezależnych od miejsca i czasu, co widać w jego rozważaniach o prawie naturalnym. Po katastrofie dwudziestowiecznych totalitaryzmów, i idącym za nimi fiasko pozytywistycznej teorii prawa, pozytywizm nie był w stanie przekonująco zmierzyć się z problemem, jak uzasadnić nieposłuszeństwo wobec prawa stanowionego, które jest w oczywisty sposób niesprawiedliwe. Pojawiła się tendencja do powrotu do koncepcji prawa naturalnego, czego przykładem jest choćby tzw. formuła Radbrucha. Wszystkie te próby jednak, zdaniem Rittera, cechowała powierzchowność. Starły się one bowiem oprzeć swoje roszczenia na pojęciach „natury człowieka”, „prawa naturalnego” czy „prawa ponadpozytywnego” w ustalonej postaci, która miałaby być niezależna od czasu i miejsca. Według Rittera usiłowania znalezienia prawa naturalnego jako gotowej koncepcji prowadzą do pominięcia tego, co w nich najistotniejsze, czyli tego, w jaki sposób i na jakich podstawach one same powstawały⁵⁷.

Ritter występował w obronie metafizyki (rozumianej jako rozwijana przez kolejnych filozofów tradycja) przed dwoma poglądami. Jednym z nich była koncepcja radykalnie postępową, według której to, co w filozofii dawnej, staje się bezużyteczne w momencie, kiedy zostanie zastąpione przez nowe osiągnięcia. Dawna twórczość ma więc znaczenie tylko antykwaryczne. Treściowo jest bezużyteczna. Źródłem tego sposobu myślenia miała być już idea Kartezjusza, kontynuacją zaś choćby filozofia pozytywna Auguste'a Comte'a, w myśl której drogę rozwoju człowieczeństwa należy podzielić na trzy stadia: teologiczne, metafizyczne i pozytywne. Przejście do ostatniej fazy oznacza przewyżczenie dwóch poprzednich, od których należy się uwolnić i pozostawić je za sobą⁵⁸.

Drugim zagrożeniem jest według Rittera – reprezentowana choćby przez Nietzschego, a później Heideggera – tendencja do odszukiwania prawdziwych źródeł cywilizacji w zamierzchłej przeszłości. Nietzsche starał się sięgać do presokratyków, pomijając w swej interpretacji I księgę *Metafizyki* Arystotelesa, która zawiera filozoficznie opracowany opis ich dzieła. Nietzsche uważał Stagirytę za filozofa, który przeznaczył i oddalił od życia to, co u dawnych filozofów najbardziej wartościowe. Ritter krytykował zarówno podejście, jak i sam efekt prac Nietzschego na tym polu. Sądził bowiem, że jego odczytanie presokratyków nie doprowadziło go do odkryć różnych od interpretacji Arthura Schopenhauera czy filozofii doby romantyzmu, podobnie jak Nietzsche postulujących bliższe związanie z życiem i stawianie na silne uczucia. Analogiczną rolę odgrywało postępowanie Heideggera, który uważał, że źródła współczesnego nihilizmu zostały zawarte w metafizyce już u jej zarania. W celu ich wykrycia należy metafizykę i sposób jej przekazywania zdekonstruować, aby odzyskać to, co zostało utracone⁵⁹.

⁵⁶ J. Ritter, *Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität*, [w:] tegoż, *Metaphysik und Politik...*, s. 359.

⁵⁷ Tenże, „*Naturrecht*” bei Aristoteles, [w:] tenże, *Metaphysik und Politik...*, s. 140-146.

⁵⁸ Tenże, *Hegel und die französische...*, s. 212.

⁵⁹ Tenże, *Aristoteles...*, s. 35-38.

Obie wyżej wymienione tendencje doprowadzały do uznania terażniejszości za nieinteresującą z różnych przyczyn – dla postępowców zbyt obskurancją, a dla reakcjonistów zbyt sformalizowaną i dekadencją. Obie strony uważały terażniejszość za konieczną do odrzucenia i postulowały poszukiwania pożądanych wzorców poza nią. Dla Rittera stanowisko takie było nie do przyjęcia, postrzegał on filozofię jako hermeneutykę rzeczywistego świata. Pojęcie hermeneutyki – szeroko używane również przez m.in. Heideggera i Gadamera – nie zostało nigdzie przez Rittera jednoznacznie sformułowane. Sposób jego stosowania wskazuje, że uważał hermeneutykę za metodę poznawania i pojmowania terażniejszego, rzeczywistego świata, prowadzącą do odkrywania pozytywnych, rozumowych praw nim rządzących. Tak rozumiana hermeneutyka była dla niego równoznaczna z filozofią⁶⁰.

Hans-Georg Gadamer wypowiedział się z uznaniem o pracy Rittera *Hegel und die französische Revolution*, twierdząc, że jej zasługą jest uwolnienie badań nad społeczną filozofią Hegla od marksistowskich przesłanek i że sama stanowi duży wkład do filozofii społecznej. Między Gadamerem a Ritterem występowały jednak istotne różnice w zakresie metody pracy badawczej. Gadamer odczytywał fundamentalne dla kultury zachodniej myśli teksty bardziej ezoterycznie – jako wewnętrzny dialog pomiędzy najważniejszymi filozofami. Ritter postrzegał je natomiast w pierwszej kolejności historycznie, kładąc nacisk na ich dziejowy kontekst i uwikłanie w bieżące wydarzenia czy sytuację polityczną⁶¹.

Sceptyczna postawa szkoły Rittera wobec wydarzeń symbolizowanych przez rok 1968 była krytykowana przez Habermasa jako oparty na prawicy heglowskiej neokonserwatyzm, który tylko połowicznie pogodził się z nowoczesnością. Konserwatyści Republiki Bońskiej, zdaniem krytyków, mieli się odróżniać od konserwatystów Republiki Weimarskiej zgodą na naukowy i techniczny postęp, przemysłowo-kapitalistyczny system gospodarczy oraz państwo prawne, przy jednoczesnym odrzuceniu modernizacji w obszarze kultury. Negatywna ocena była spowodowana szczególnie podkreśleniem znaczenia elementów mających moc skalającą, jak religia czy etyczność. Takie ujęcie sprawy doprowadziło do uznania szkoły Rittera za niemiecką wersję reaganizmu czy thatcheryzmu⁶².

Odtworzone po wojnie Niemcy były państwem, które miało problem z uzyskaniem akceptacji ze strony całego społeczeństwa, również intelektualistów. Z jednej strony odrzucali je epigoni narodowego socjalizmu, którzy nie chcieli przyjąć państwa z okrojowaną przez mocarstwa okupacyjne konstytucją. Trudniejsza do przyjęcia była jednak krytyka ze strony lewicy, która widziała zgodę na uznanie mieszczańskiej RFN jako porzucenie postępu oraz rewolucji. Afirmatywna postawa Rittera i jego uczniów stanowiła, wobec obu ekstremów, intelektualną legitymizację dla powojennego państwa zachodniemieckiego.

⁶⁰ K. Gründer, *Ritters hermeneutische Philosophie*, [w:] *Joachim Ritter...*, s. 65-66.

⁶¹ H. Lübbe, *Affirmationen...*, s. 90-105.

⁶² M. Schweda, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule. Zur Einführung*, Hamburg 2015, s. 9-13.

KONKLUZJA I PRÓBA OCENY

Ritter podjął dość ambitną próbę odrodzenia filozofii praktycznej, która miała się opierać na hermeneutyce współczesnego świata, co stanowiło w filozofii tego czasu dość unikalne stanowisko. Większość ówczesnych myślicieli, szczególnie w obliczu doświadczeń XX-wiecznych totalitaryzmów, była raczej krytyczna wobec rzeczywistości. Dominował wśród nich głos, że rolą filozofii jako takiej jest właśnie krytyka, czyli stanowisko kładące nacisk na tropienie braku rozumności we współczesnej rzeczywistości historycznej lub doszukujące się struktur opresji, czego przykład można odnaleźć choćby w *Dialektyce oświecenia* Theodora Adorna i Maxa Horkheimera. Ritter, idąc w swoim mniemaniu drogą Hegla, postanowił znaleźć obraz właściwego państwa i społeczeństwa w otaczającej go rzeczywistości. Tę, wydawałoby się prostą i oczywistą, koncepcję Rittersa należy ocenić jako naprawdę interesującą i odważną intelektualnie. Bardziej konstruktywne czy optymistyczne wizje społeczeństwa w filozofii brały się raczej z nieobecnych rzeczywistości – np. utopijnych wizji przyszłości, idealizowanych obrazów czasów minionych lub chęci odnalezienia właściwej koncepcji natury człowieka. Wszystkim takim stanowiskom można jednak zarzucić eskapizm czy też formę szukania alibi w utopijnych wizjach (dotyczy to także konserwatyizmu, jeśli uznamy, że wyraża on pragnienie nie tyle zachowywania świata zastanego, co raczej tęsknoty do rzeczywistości utraconej). Niezależnie od pozycji filozoficznej mało który z wielkich myślicieli miał odwagę przyjąć afirmatywny stosunek do rzeczywistości. Należy jednak podkreślić, że interesującej próbie Rittersa brakuje dostatecznego ugruntowania filozoficznego. Jak już wcześniej stwierdzono, pod pewnymi względami Ritter był bliski Kojève'owi, lecz ten drugi uzasadniał swoją aprobatę nowoczesnego społeczeństwa nie wysoką jego oceną, a uznaniem, że jest ono koniecznym i nieuniknionym wynikiem procesu dziejowego. Tymczasem Ritter również w znacznej mierze akceptuje nowoczesne państwo i społeczeństwo, nie przedstawiając przy tym ani wystarczających racji, że są one godne pochwały, ani nie wykazując ich niezbędności. Brak mocniejszego fundamentu filozoficznego czy też punktu odniesienia, według których można by oceniać nowoczesne społeczeństwo i państwo, jest rażący choćby wobec współczesnego Rittersowi totalitaryzmu narodowo-socjalistycznego, który zdołał wyrosnąć na gruncie Republiki Weimarskiej. Wydaje się, że fiasko Rittersa w próbie odrodzenia filozofii, która wynajduje pozytywne zasady w hermeneutyce współczesnego świata, potwierdza brak kontynuacji tego ambitnego w swoim zamyśle projektu u któregoś z wybitnych jego uczniów. Böckenförde, Lübbe, Spaemann kierowali się różnymi drogami raczej do koncepcji klasycznego prawa naturalnego lub chrześcijaństwa jako punktów odniesienia do oceny nowoczesności. Marquard był może w jakiś sposób najbliższy Rittersowi, gdyż ograniczał się do pewnego rodzaju konserwatywnego sceptycyzmu, który wywodził się z konstatacji, że rzeczywistość jest bardzo skomplikowana, więc nie należy niczego zmieniać bez poważnych podstaw ku temu.

Habermas krytykował Rittera za prawicowy heglizm, tradycjonalizm i neokonserwatyzm. Uważał, że taka postawa stanowi kulturalną deprecjację nowoczesności⁶³. Wydaje się jednak, że bliższe zbadanie myśli Rittera⁶⁴ udowadnia, że jego konserwatyzm jest bardzo łagodny i dotyczy raczej sfery kulturalnej, jeśli nie estetycznej. Określenie Rittera jako konserwatywnego można zrozumieć ewentualnie również w takim sensie, że nie był on zwolennikiem wiecznej rewolucji i nieskończonego projektu emancypacji człowieka. W jego koncepcji nie ma również elementów wykluczających możliwość postępu, gdyż w ogóle pod względem poglądów na filozofię historii Ritter był oszczędny. Mimo to należy przypuszczać, że Habermas błędnie przypisuje Ritterowi motyw szczególnego zapatrzenia w przeszłość i próbę konstruowania wrogich nowoczesności prądów myślowych. Ritter w interesujący sposób stara się wyjaśnić fenomen powstania nauk humanistycznych, zainteresowania historią, ale również, niosącego znacznie mniejszy potencjał ideologiczny, dostrzeżenia estetycznego aspektu przyrody naturalnej. Wszystkie wymienione procesy zbiegły się z gwałtowną modernizacją i industrializacją, co uzasadnia pogląd Rittera, że stanowiły one jakąś formę reakcji czy radzenia sobie człowieka z wykorzystaniem z tradycji historycznej.

Warto przy tym zwrócić uwagę na elementy w myśli Rittera, które raczej stanowią zagrożenie dla tradycji czy konserwatyizmu w ogóle. Sprowadzenie tradycji, pochodzenia, kultury czy religii do rzędu eksponatów muzealnych i przedmiotu rozważań w salach wykładowych jest raczej dowodem na to, że przestały one stanowić egzystencjalną wartość dla jednostek ludzkich. Można je teraz dowolnie badać, opisywać i katalogować, właśnie dlatego, że nie budzą już żywszych emocji. Wszystkie kultury, religie, grupy narodowe i religijne stają się wobec siebie równe, ponieważ wszystko, co je określało i było dla nich konstytutywne, postrzega się już tylko jako obiekty muzealne i badawcze. Można nawet stwierdzić, że kompensacyjna rola, jaką tradycjom, obyczajom, wierzeniom itd. nadaje Ritter, stanowi raczej dowód potraktowania ich jako trybów nowoczesnej gospodarki. Cała spuścizna kulturalna okazuje się raczej rodzajem rozrywki czy nieszkodliwego hobby, sposobem na wytchnienie w niegościnnym dla człowieka i wyzutym z kontekstu historycznego świecie przemysłowym. Takie funkcjonalne umiejscowienie tradycji, obyczajów czy przede wszystkim religii może się okazać finalnie dla nich zabójcze. Innymi słowy, kompensacyjna teoria Rittera dowodzi, dlaczego współczesny człowiek potrzebuje kontaktu z tradycją, czy szerzej: historyczną spuścizną kulturową, natomiast w żadnej mierze nie potwierdza wartości czy prawdziwości treści w niej przekazywanych.

⁶³ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 91, *Horyzonty Nowoczesności*.

⁶⁴ Niniejszy artykuł ma stanowić przede wszystkim analizę myśli Rittera, być może zarzuty wrogiego nowoczesności tradycjonalizmu byłyby zasadne wobec mniej znanych uczniów Rittera, jak Günter Rohrmoser czy Bernard Willms, zob. M. Schweda, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule...*

BIBLIOGRAFIA

- Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Warszawa 2009.
- Bloom A., *Responses to Fukuyama*, „The National Interest” 1989, nr 16 (Summer).
- Böckenförde E.-W., *Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit*, Opladen 1973, *Vortage*, 183, <https://doi.org/10.1007/978-3-322-90090-6>.
- Dierse U., *Geschichtlichkeit. Ritters frühe Arbeiten zu Cassirer und Dilthey*, [w:] *Joachim Ritter zum Gedenken*, red. U. Dierse, Mainz 2004, *Abhandlungen der Geistes – und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 4.
- Gründer K., *Ritters hermeneutische Philosophie*, [w:] *Joachim Ritter zum Gedenken*, red. U. Dierse, Mainz 2004, *Abhandlungen der Geistes – und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 4.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, *Horyzonty Nowoczesności*.
- Habermas J., *Heglowska krytyka Rewolucji Francuskiej*, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, Warszawa 1983, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.
- Habermas J., *Praca i interakcja. Uwagi do jenańskiej „Filozofii ducha” Hegla*, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, Warszawa 1983, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.
- Habermas J., *Przyczynek do politycznych pisma Hegla*, [w:] J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, Warszawa 1983, *Biblioteka Myśli Współczesnej*.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2010.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, t. 2, Warszawa 1958, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Kojève A., *Kolonializm z perspektywy europejskiej*, „Kronos” 2014, nr 4(31).
- Kojève A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Lübbe H., *Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie*, [w:] *Joachim Ritter zum Gedenken*, red. U. Dierse, Mainz 2004, *Abhandlungen der Geistes – und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 4.
- Marcuse H., *Rozum i rewolucja. Hegel a powstanie teorii społecznej*, przeł. D. Petsch, Łódź 1966.
- Marks K., Engels F., *Manifest komunistyczny*, Warszawa 2006.
- Ritter J., *Aristoteles und die Vorsokratiker*, [w:] J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.
- Ritter J., *Entzweigung, entzweien*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t. 2, Basel–Stuttgart 1971.
- Ritter J., *Europäisierung als europäisches Problem*, [w:] J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.
- Ritter J., *Hegel und die französische Revolution*, [w:] J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.

- Ritter J., *Krajobraz. O postawie estetycznej w nowoczesnym społeczeństwie*, przeł. C. Piecuch, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, t. 2: *Szkola Rittera*, Toruń 1996.
- Ritter J., *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, [w:] J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.
- Ritter J., *Person und Eigentum. Zu Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechts” §§ 34-81*, [w:] J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.
- Ritter J., „*Naturrecht*” bei Aristoteles, [w:] J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.
- Ritter J., „*Politik*” und „*Ethik*” in der praktischen Philosophie des Aristoteles, [w:] J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.
- Ritter J., *Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität*, [w:] J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 2003.
- Ritter J., *Wielkie miasto*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 1994, vol. 22, nr 4.
- Ritter J., *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, t. 2: *Szkola Rittera*, Toruń 1996.
- Schweda M., *Joachim Ritter und die Ritter-Schule. Zu rEinführung*, Hamburg 2015.
- Spaemann R., *Aktualność prawa naturalnego*, przeł. D. Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, t. 2: *Szkola Rittera*, Toruń 1996.
- Spaemann R., *Emanzipation und Substantialität*, [w:] *Joachim Ritter zum Gedenken*, red. U. Dierse, Mainz 2004, *Abhandlungen der Geistes – und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 4.

Paweł JANKOWSKI – absolwent prawa i stosunków międzynarodowych na Uniwersytecie Warszawskim. Studiował również w Bonn i Getyndze. Zajmuje się niemiecką myślą polityczną i prawną.