

**E-JOURNAL (2018)**  
**7. JAHRGANG / 1**

**zfl**

**FORUM**  
**INTERDISZIPLINÄRE**  
**BEGRIFFSGESCHICHTE**  
**(FIB)**

**ZENTRUM**  
**FÜR LITERATUR- UND**  
**KULTURFORSCHUNG**

Herausgegeben von Ernst Müller

**Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin**  
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin  
T +49(0)30 201 92-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

## **IMPRESSUM**

### **Herausgeber dieser Ausgabe**

Ernst Müller & Barbara Picht, Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL), [www.zfl-berlin.org](http://www.zfl-berlin.org)

### **Direktorin**

Prof. Dr. Eva Geulen

### **Redaktion**

Ernst Müller (Leitung), Herbert Kopp-Oberstebrink, Dirk Naguschewski, Tatjana Petzer, Barbara Picht, Falko Schmieder, Georg Toepfer, Stefan Willer

### **Wissenschaftlicher Beirat**

Christian Geulen (Koblenz), Eva Johach (Konstanz), Helge Jordheim (Oslo), Christian Kassung (Berlin), Clemens Knobloch (Siegen), Faustino Oncina Coves (Valencia), Sigrid Weigel (Berlin)

**Gestaltung** KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin  
**Lektorat** Gwendolin Engels, Georgia Lummert  
**Layout/Satz** Jakob Claus  
**Titelbild** D. M. Nagu

ISSN 2195-0598

© 2018 / Das Copyright liegt bei den Autoren.

# INHALT

- 4 EDITORIAL**
- 6 EINFÜHRUNG**  
Ernst Müller
- 9 ABY WARBURGS BEGRIFF DER ›ANTIKE‹**  
Claudia Wedepohl
- 15 ÜBERLEGUNGEN ZU ENTSTEHUNG, BEGRIFF UND METHODE VON ABY WARBURGS BILDERATLAS**  
Martin Tremml
- 22 DAS DENKEN DER ›NEUEN‹ FORM BEI ERNST CASSIRER**  
Dorothee Gelhard
- 30 ENTZWEIUNG VON ›VERITAS LOGICA‹ UND ›VERITAS AESTHETICA‹  
BEGRIFF UND BILDlichkeit IN JOACHIM RITTERS POLITISCHER  
HERMENEUTIK DER MODERNE**  
Mark Schweda
- 44 IKONOLOGISCHE TRANSGRESSIONEN DER BEGRIFFSGESCHICHTE UND  
IHRE HISTORISCHEN MOTIVE IM VERGLEICH 1930/1970**  
Falko Schmieder
- 50 BILD, BEGRIFF UND EPOCHE BEI KOSELLECK UND WARBURG**  
Barbara Picht
- 57 WORT-BILD-BEZIEHUNGEN IM ›REVOLUTIONÄREN ZEITALTER‹**  
Rolf Reichardt
- 72 SATTELZEIT UND SYMBOLZERFALL  
NACH DEM BRUCH: WANDEL UND KONTINUITÄT IN DER IKONOLOGIE  
DER ARCHITEKTUR**  
Christoph Asendorf
- 79 ABSATTELN DER ›SATTELZEIT‹?  
ÜBER REINHART KOSELLECK, WERNER HOFMANN UND EINE KLEINE KUNST-  
GESCHICHTLICHE GESCHICHTE DER GESCHICHTLICHEN GRUNDBEGRIFFE**  
Adriana Markantonatos
- 85 HISTORICAL SEMANTICS AND THE ICONOGRAPHY OF DEATH IN REINHART  
KOSELLECK**  
Faustino Oncina Coves

# ENTZWEIUNG VON ›VERITAS LOGICA‹ UND ›VERITAS AESTHETICA‹ BEGRIFF UND BILDlichkeit IN JOACHIM RITTERS POLITISCHER HERMENEUTIK DER MODERNE

Mark Schweda

Pünktlich zum Abschluss des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* flackerte eine Kontroverse um die Beziehung zwischen seinem Begründer und ersten Herausgeber Joachim Ritter und dessen Münsteraner Lehrstuhlnachfolger Hans Blumenberg auf. Den Ausgangspunkt bildete die theoretisch-methodologische Frage der Verhältnisbestimmung von Begriff und Metapher bzw. Begriffsgeschichte und Metaphorologie, an die sich jedoch zumindest andeutungsweise auch biographisch und wissenschaftshistorisch ausgerichtete Erwägungen anschlossen. So deutete Blumenbergs Schüler Anselm Haverkamp den Verzicht auf die systematische Aufnahme von Metaphern in die Nomenklatur des begriffsgeschichtlichen Nachschlagewerks als eine »aggressive Abwehrreaktion«. <sup>1</sup> Ritter habe die Sprengkraft der auf Unbegrifflichkeit hinauslaufenden Metaphorologie für eine auf Kontinuität und Nachvollziehbarkeit der philosophischen Überlieferung abzielende Begriffsgeschichtsschreibung gespürt und zu bannen gesucht. <sup>2</sup> Daran anknüpfend sprach Hans Ulrich Gumbrecht im Rückblick auf die begriffsgeschichtlichen Großunternehmen der ›alten‹ Bundesrepublik gar von der »›Barbarei‹ einer Konzentration auf das ›Überlieferungsgeschehen‹, die durch Ausschließen des sprachlosen Seins für die Generation der Kriegsteilnehmer eine bequeme Versöhnungsmöglichkeit mit der deutschen Geschichte eröffnet« habe. <sup>3</sup>

Nun hat Joachim Ritter selbst die Bedeutung der Metaphorologie für die Begriffsgeschichtsschreibung stets ausdrücklich anerkannt. Schon seine konzepti-

onellen *Leitgedanken und Grundsätze eines Historischen Wörterbuchs der Philosophie* zitieren an systematisch zentraler Stelle Blumenbergs *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, um »[i]n der kritischen Absetzung« von einem ungeschichtlichen, cartesianischen oder positivistischen Verständnis der Philosophie und ihrer Begrifflichkeit auf eine mögliche und notwendige »philosophische Begründung« der Begriffsgeschichte zu verweisen. <sup>4</sup> Und im Vorwort zum ersten Band des *Historischen Wörterbuchs* bekräftigt Ritter dann unter direkter Bezugnahme auf die *Paradigmen* die grundlegende Bedeutung der metaphorologischen Perspektive für die Begriffsgeschichtsschreibung, da »gerade die der Auflösung in Begrifflichkeit widerstehenden Metaphern ›Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe‹ haben und an die ›Substruktur des Denkens‹ heranzuführen, die die ›Nährlösung der systematischen Kristallisationen‹ ist«. <sup>5</sup> Entsprechend fällt die Entscheidung gegen die Aufnahme metaphorischer Ausdrücke auch »nicht leichten Herzens« und nur aufgrund der praktischen Einsicht, dass das zunächst als dreibändige Neubearbeitung des *Eisler* angelegte Wörterbuch »bei dem gegebenen Stand der Forschungen in diesem Felde überfordert würde und daß es besser sei, einen Bereich auszulassen, dem man nicht gerecht werden kann, als sich für ihn mit unzureichender Improvisation zu begnügen«. <sup>6</sup> Tatsächlich hatte Karlfried Gründer, Ritters Schüler und Nachfolger als Herausgeber, bereits 1967 unumwun-

1 So Hans Ulrich Gumbrecht: »Pyramiden des Geistes. Über den schnellen Aufstieg, die unsichtbaren Dimensionen und das plötzliche Abebben der begriffsgeschichtlichen Bewegung«, in: ders.: *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*, München 2006, S. 7–36, hier S. 15.

2 Vgl. Anselm Haverkamp: *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik*, München 2007, S. 147.

3 Gumbrecht: »Pyramiden« (Anm. 1), S. 30.

4 Joachim Ritter: »Zur Neufassung des ›Eisler‹. Leitgedanken und Grundsätze eines Historischen Wörterbuchs der Philosophie«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964), S. 704–708, hier S. 706.

5 Joachim Ritter: »Vorwort«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, hg. von Joachim Ritter, Basel 1971, S. V–XI, hier S. VIII.

6 Ebd., S. VIII f. Eine Argumentation, der Blumenberg selbst übrigens ausdrücklich zustimmt; vgl. Hans Blumenberg: »Beobachtungen an Metaphern«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971) 2, S. 161–214, hier S. 162.

den erklärt, dass die Metaphorologie »zentral«<sup>7</sup> zur Begriffsgeschichte gehört. Das *Historische Wörterbuch* selbst liefert dafür eine ganze Reihe einschlägiger Beispiele. Schließlich kann man keinen Band aufschlagen, ohne allenthalben auf die Bedeutung von Metaphorik für die philosophische Begriffsbildung aufmerksam zu werden, von der ›Ancilla theologiae‹ über das ›Buch der Natur‹ und die ›Kopernikanische Wende‹ bis hin zum ›(hermeneutischen) Zirkel‹.

Im Folgenden soll es nicht etwa darum gehen, die in ihren historisch-biographischen Unterstellungen und theoriepolitischen Stoßrichtungen mitunter reichlich undurchsichtige Auseinandersetzung um Begriffsgeschichte versus Metaphorologie aufzuarbeiten oder gar fortzuführen.<sup>8</sup> Stattdessen wird der Frage nach der Bedeutung und dem Verhältnis von Begriff und Bildlichkeit in Joachim Ritters eigenem philosophischem Denken nachgegangen. Im Zuge dessen dürfte sich auch seine Einschätzung der Metaphorik systematisch besser einordnen und zudem der in den programmatischen Äußerungen zum *Historischen Wörterbuch* bloß angedeutete Anspruch einer ›philosophischen Begründung‹ der Begriffsgeschichte im Rahmen einer »sich geschichtlich begreifenden Philosophie«<sup>9</sup> weiter erhellen lassen. Allgemein kommt an Ritter kaum vorbei, wer sich mit der Entstehung und Entwicklung der Begriffsgeschichte in Deutschland beschäftigt, auch und gerade in ihrem Verhältnis zu Theorien der Bildlichkeit. Als Schüler und Assistent Ernst Cassirers, Gast im Kreis um Aby Warburg und Mitarbeiter Erich Rothackers an dessen geisteswissenschaftlichem Wörterbuchprojekt stand er von Anfang an in Verbindung zu maßgeblichen Akteuren und Zentren begriffsgeschichtlicher wie bildwissenschaftlicher Arbeit.<sup>10</sup> Viele der hier empfangenen Anregungen fanden Eingang in sein eigenes Denken und damit letztlich auch in die konzeptionelle Anlage des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie*. Im Folgenden wird daher zunächst Ritters gedankliche Entwicklung inmitten der philosophischen Auseinandersetzungen der 1920er und 1930er Jahre nach-

gezeichnet. Im Anschluss werden seine politische Hermeneutik der Moderne und die in ihr begründete Verhältnisbestimmung von Begriff und Bildlichkeit, Wissenschaft und Kunst, Logik und Ästhetik in Grundzügen umrissen. Abschließend sollen am Beispiel ausgewählter Schüler Ritters einige wichtige Wirkungslinien seiner Überlegungen aufgezeigt werden.

## I. HINTERGRÜNDE: VON CASSIRERS SYMBOLTHEORIE ZUR HEGELIANISCHEN GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Joachim Ritters Studienzeit war von entscheidenden Kontroversen der Philosophie der Weimarer Republik geprägt. Dabei kam er zunächst vor allem mit Vertretern jener lebens- bzw. existenzphilosophischen und anthropologischen Strömungen in Berührung, die sich dezidiert von der szientistischen Ausrichtung des lange vorherrschenden Neukantianismus abwandten und im Namen des Lebens, der Existenz oder der Geschichte den Aufbruch zu neuen gedanklichen Ufern proklamierten. Wichtig wurden für ihn insbesondere die Verbindungen zu Erich Rothacker in Heidelberg, Heinz Heimsoeth in Marburg und Martin Heidegger in Freiburg.<sup>11</sup>

Als Ritter 1923 nach Hamburg ging, um sein Studium bei Ernst Cassirer zum Abschluss zu bringen, mochte damit auch eine gewisse Lösung von diesen frühen philosophischen Prägungen verbunden gewesen sein. Immerhin galt Cassirer seinerzeit als einer der bedeutendsten Vertreter des jüngeren Neukantianismus. Freilich hatte der Schüler Hermann Cohens und Paul Natorps damals längst begonnen, die ursprünglich erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretischen Fragestellungen der Marburger Neukantianer über die Naturwissenschaften hinaus auf die gesamte Bandbreite historisch vorfindlicher kultureller Gegebenheiten auszudehnen, in denen das Wirklichkeitsverständnis des Menschen seinen objektiven Niederschlag findet, von der Sprache über den Mythos bis zur Dichtung und bildenden Kunst. Der Kreis um Aby Warburg und die Hamburger Kulturwissenschaftliche Bibliothek spielte dabei eine wichtige Rolle als Anreger, Unterstützer und Gesprächspartner.<sup>12</sup> Nicht zuletzt im Austausch mit ihm vollzog sich

7 Karlfried Gründer: »Bericht über das Archiv für Begriffsgeschichte«, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 1967*, Wiesbaden 1967, S. 74–79, hier S. 76.

8 Vgl. dazu Margarita Kranz: »Blumenbergs Begriffsgeschichte. Vom Anfang und Ende aller Dienstbarkeiten«, in: Cornelius Borck (Hg.): *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg i. Br./München 2013, S. 231–253.

9 Ritter: »Vorwort« (Anm. 5), S. VII.

10 Vgl. auch die Einschätzung bei Ernst Müller/Falko Schmieder: *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Frankfurt a. M. 2016, S. 116.

11 Vgl. Mark Schweda: »Menschliche Natur und politische Wirklichkeit. Anthropologische Motive bei Joachim Ritter und seinen Schülern«, in: Herbert Kopp-Oberstebrink/Georg Toeffer (Hg.): *Konjunkturen der Philosophischen Anthropologie*, Nordhausen 2018 (in Vorbereitung).

12 Für Blumenberg ist Cassirers Hauptwerk geradezu »Theorie

die systematische Ausarbeitung jener theoretischen Konzeption, mit der Cassirer ab 1923 in seiner groß angelegten *Philosophie der symbolischen Formen*<sup>13</sup> an die Öffentlichkeit trat: eine transzendentalphilosophisch fundierte, anthropologisch, ethnologisch und semiotisch informierte Kulturphilosophie, die die neukantianische Perspektive aus ihrer einseitigen Fixierung auf das wissenschaftliche Erkennen löst, auf die Möglichkeitsbedingungen sämtlicher Arten menschlichen Weltauffassens bezieht und diese dabei als verschiedene kulturelle Ausformungen eines grundlegenden symbolischen Gestaltungsvermögens des Geistes begreift.<sup>14</sup>

Als Schüler und Assistent Cassirers verfolgte Ritter diese Transformation der neukantianischen Transzendentalphilosophie mit großer Aufmerksamkeit und Zustimmung. Im Frühjahr 1929 begleitete er Cassirer zu den Davoser Hochschulkursen und suchte dessen kulturphilosophischen Ansatz in einem kleinen Artikel gegen Heideggers Existentialontologie starkzumachen.<sup>15</sup> In einer eingehenderen Darstellung der *Philosophie der symbolischen Formen* von 1930 hebt er die für ihn selbst entscheidenden Gesichtspunkte hervor: Die zeitgenössische philosophische Diskussionslage sei dadurch bestimmt, »daß die herkömmliche Bedeutung der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslogik als Fundamentaldisziplin der Philosophie überhaupt in Frage gestellt«<sup>16</sup> werde. Doch während Ritter zufolge die lebens- bzw. existenzphilosophischen und anthropologischen Strömungen der Zeit »die Erkenntnis- und Wissensformen des Geistes« kurzerhand »in den emotional-vitalen Triebsschichten des menschlichen Seins selbst zu verankern« suchen und sie damit ebenso als Ausdruck des menschlichen Lebens in seiner jeweiligen existentiellen, soziokulturellen und historischen Verfasstheit deuten wie Mythos, Kunst oder Dichtung, schlägt Cassirer einen anderen Weg ein: Mit seinem Übergang von der

Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie zur Kulturphilosophie werde zwar ebenfalls »die traditionelle Verengung des Logos aufgegeben und durch die Analyse der ganzen geistigen Welt des Menschen mitsamt allen ihren Erkenntnis- und Wissensformen [...] ersetzt«.<sup>17</sup> Der wissenschaftliche Begriff verliere seine herausgehobene Stellung als letzter Maßstab und Bezugspunkt jeglicher Weltauffassung und werde als eine unter mehreren Formen der »symbolischen Repräsentation als des wesentlichen [...] die menschliche Vorstellungs- und Wirkwelt bedingenden Bildungsprinzips«<sup>18</sup> verstanden. Allerdings halte Cassirer gleichwohl weiter am idealistischen »Primat der Reflexion«<sup>19</sup> fest, sei doch »die symbolische Formung [...] die – funktionale – Einheit, die nicht nur den Aufbau der eigentlichen Gegenstandserkenntnis, sondern auch die vielschichtige geistige Welt des Menschen im ganzen und in allen ihren Phasen und Formen bildungsgesetzlich bestimmt«.<sup>20</sup> Ihr Wirken zeige sich in sämtlichen Bereichen menschlichen Weltauffassens von der einfachsten sinnlichen Erfahrung bis zur komplexen wissenschaftlichen Theorie. Schon »im Gebiet des Sehens wie des Wahrnehmens überhaupt« sei »die symbolische Ideation in der gleichen Weise mitbestimmend [...], wie sie es für die Sphäre des denkenden begrifflichen Erfassens« ist.<sup>21</sup>

Mit diesem Übergang von der Wissenschaftstheorie zur Kulturphilosophie sind für Ritter die »Grenzen des herkömmlichen erkenntnistheoretischen Idealismus überschritten«.<sup>22</sup> Allerdings scheint er im weiteren Fortgang seiner Überlegungen zu den historischen und soziokulturellen Ausprägungen des Geistes noch einen Schritt über seinen Lehrer hinauszugehen und so bald auch an gewisse Grenzen des idealistischen Ansatzes als solchen zu stoßen. War er zunächst noch mit Cassirer von der »ursprünglichen Unableitbarkeit der symbolischen Ausdrucks-, Darstellungs- und Bedeutungsform der geistigen Reflexion aus dem unmittelbaren Wirk- und Lebenszusammenhang«<sup>23</sup> ausgegangen, so räumte er jedenfalls schon einige Jahre später ausdrücklich ein, »daß der Geist geschichtlich ist und Geschichte hat«, sodass »die geschichtlich-vitalen Unterschiede, die alles geistige Verhalten bestimmen, auch das Erkennen nicht

dieser Bibliothek« (Hans Blumenberg: »Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974«, in: ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, S. 163–172, hier S. 165).

13 Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Berlin 1923–1929.

14 Vgl. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 1: *Die Sprache*, Berlin 1923, S. 8 f.; Bd. 2: *Das mythische Denken*, Berlin 1925, S. 8 f.; Bd. 3: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929, S. 16 f.

15 Vgl. Joachim Ritter: »Vorträge von Prof. Ernst Cassirer«, in: *Davoser Revue* 4 (1929) 7, S. 196–198.

16 Joachim Ritter: »Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen«, in: *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 6 (1930), S. 593–605, hier S. 593.

17 Ebd., S. 595.

18 Ebd., S. 596.

19 Ebd., S. 597.

20 Ebd., S. 603.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd., S. 600.

freilassen«:<sup>24</sup> Für die hier hervortretende Entwicklung war zunächst die vertiefte Auseinandersetzung mit Wilhelm Diltheys Arbeiten zur Geistesgeschichte von Bedeutung, zu der Ritter vor allem 1929/30 als Mitarbeiter Rothackers an dessen Vorhaben eines historisch angelegten ›Handbuchs der geisteswissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Grundbegriffe‹ gelangt sein mag.<sup>25</sup> Immerhin vertrat die geistesgeschichtliche Betrachtungsweise den umfassenden Anspruch, »den ganzen Inhalt des menschlichen Lebens und seine ganze Wirklichkeit als geschichtlich zu begreifen«.<sup>26</sup> Hinzu kam die von den Analysen zum mythischen Denken bei Cassirer und im Warburg-Kreis ausgehende Beschäftigung mit Lucien Lévy-Bruhls ethnologischen Forschungen zur *mentalité primitive*. Die darin gewonnenen empirischen Einsichten in die komplexen Zusammenhänge zwischen mythischem Bewusstsein und lebensweltlichen Praktiken verdeutlichten exemplarisch, wie stark die »ganze Welt der Bewußtseins- und Wissensformen als konkrete, lebendige, gegenwärtige oder historisch vergangene Zeitlichkeit mit dem gesellschaftlich-geschichtlichen Leben selbst verflochten«<sup>27</sup> ist. Und schließlich kam Ritter im Rahmen eines Gesprächskreises mit Ludwig Landgrebe, Hermann Noack und Siegfried Landshut Anfang der 1930er Jahre auch zu einer eingehenderen Auseinandersetzung mit Karl Marx und seinen frühen ökonomisch-philosophischen Schriften.<sup>28</sup> Sie eröffnete ihm eine geschichtsphilosophische Perspektive, die es ermöglichte, die gesellschaftlich-geschichtliche Bedingtheit allen menschlichen Bewusstseins anzu-

erkennen, ohne sich in den logischen Fallstricken des historischen oder kulturellen Relativismus zu verfangen. Marx' Geschichtsphilosophie habe »den ewigen Widerspruch der Philosophie auf einen zeitlich-historischen Widerspruch zurückgeführt«, der letztlich »durch die menschliche Praxis aufzuheben« sei.<sup>29</sup> So gelangte Ritter damals auf verschiedenen Wegen zunehmend zu dem Schluss, dass man »den Bereich des Erkennens selbst überschreiten« und »seine Verwurzelung im Realgeschehen [...] untersuchen« muss, um die Verschiedenheit der Formen menschlichen Weltauffassens zu erklären und die »Frage nach dem Ursprung« und dem »Grund ihrer Ausbildung« zu beantworten.<sup>30</sup> Im Hinblick auf eine angemessene Auffassung geistiger Leistungen und Gehalte war damit für ihn ein »wichtige[r] Schritt weiter getan«, der allerdings auch eine »Metabasis eis allo genos« darstellte und ihn somit letztlich vollends über den idealistischen Standpunkt hinausführte: »Wir müssen den Logos verlassen, um ihn zu verstehen.«<sup>31</sup> Ein Verständnis der geistigen Welt des Menschen in ihrer ganzen Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit erfordere die »genaue und gründliche Erforschung der beobachtbaren Verflechtung von Bewußtsein und Gesellschaft«.<sup>32</sup>

Die ›Machtergreifung‹ der Nationalsozialisten bedeutete in Ritters persönlichem und beruflichem Umfeld, seinem Verhältnis zu Cassirer und dem Warburg-Kreis sowie dem akademischen Werdegang des frisch habilitierten Privatdozenten eine Zäsur.<sup>33</sup> Wegen seiner ersten Ehe mit einer 1928 verstorbenen Verwandten Cassirers und Gerüchten um kommunistische Umtriebe in Parteikreisen beargwöhnt, sah er sich zunehmend politischen Anfeindungen und Bewährungsproben ausgesetzt. Sie führten in der Folge zwar durchaus zu gewissen äußeren Anpassungen und oberflächlichen Zugeständnissen des aufstrebenden Akademikers, nicht jedoch zu einer grundlegenden Richtungsänderung seiner gedanklichen Entwicklung.<sup>34</sup> An einer Reihe von kleineren

24 Joachim Ritter: »Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis«, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 12 (1938), S. 175–190, hier S. 181, 186.

25 Rothacker hatte sein Vorhaben schon 1927 im Warburg-Kreis vorgestellt und eine Zusammenarbeit angeregt. Vgl. Margarita Kranz: »Begriffsgeschichte institutionell – Teil II: Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949–1974)«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 54 (2012), S. 119–194, hier S. 141–152.

26 Joachim Ritter: »Über die antinomische Struktur der geisteswissenschaftlichen Geschichtsauffassung bei Dilthey« (1931), in: *Dilthey-Jahrbuch* 9 (1996), S. 183–206, hier S. 188.

27 Joachim Ritter: »Die Erkenntnistheorie der gegenwärtigen deutschen Philosophie und ihr Verhältnis zum französischen Positivismus (Durkheim-Schule)« (1932), in: *Dilthey-Jahrbuch* 9 (1996), S. 207–232, hier S. 214. Es handelt sich um das Manuskript eines Vortrags Ritters in der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg am 6. Februar 1932.

28 Vgl. Gunter Scholz: »Joachim Ritter als Linkshegelianer«, in: Ulrich Dierse (Hg.): *Joachim Ritter zum Gedenken*, Stuttgart 2004, S. 147–161.

29 Zit. nach ebd., S. 149 f.

30 Ritter: »Erkenntnistheorie der gegenwärtigen deutschen Philosophie« (Anm. 27), S. 215.

31 Ebd., S. 216 f.

32 Ebd., S. 232.

33 Vgl. Hans Jörg Sandkühler: »›Eine lange Odyssee‹. Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im ›Dritten Reich‹«, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2006), S. 139–179.

34 Vgl. Jens Thiel: »›Berührungspunkte zur nationalsozialistischen Weltanschauung sind in seinen Schriften nicht vorhanden‹. Joachim Ritter im ›Dritten Reich‹«, in: Mark Schweda/Ulrich von Bülow (Hg.): *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, Göttingen

Rezensionen aus dieser Zeit wird vielmehr die weitere Vertiefung des Gedankens der Geschichtlichkeit in Richtung einer hermeneutischen Philosophie greifbar, die den Blick verstärkt auf den »geschichtlichen Lebenskreis des Denkens«<sup>35</sup> lenkt. Der »Boden, auf dem die Philosophie wächst«, erscheint »als wesentlich für diese Philosophie selbst«.<sup>36</sup>

Tatsächlich zeigt bereits Ritters Besprechung eines philosophischen Wörterbuchs von 1937 ein Problem- und Methodenbewusstsein, das sich in wesentlichen Punkten mit dem deckt, das später in der Konzeption des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* zum Tragen kommt. Unter Verweis auf die »Notwendigkeit einer geschichtlichen Behandlung« philosophischer Begrifflichkeiten werden »Nominaldefinitionen und Worterklärungen« ebenso abgelehnt wie der »Rückgriff auf den ›Stand der Forschung‹«, weil gerade im »eigentlichen Philosophieren [...] Gegenstand und Erkenntnishaltung im Begriff nicht zu trennen sind, und weil nur dann die innere Mächtigkeit philosophischen Fragens sichtbar wird, wenn die es kennzeichnende Gegenwärtigkeit seiner großen abendländischen und antiken Überlieferung mitgesehen ist«.<sup>37</sup> Es liegt ganz auf der Linie dieses Übergangs vom transzendentalen Idealismus zu einer stärker historisch fundierten Sicht des Geistes und der Philosophie, wenn Ritter 1938 schließlich ausdrücklich die Geschichtlichkeit allen Denkens und damit auch des philosophischen einräumt und daher »die geschichtliche Entwicklung der Wissenschaften und ihre Einfügung in das lebendige Dasein der Völker und Zeiten als die unabdingbare Voraussetzung auch ihrer sachlichen Bedeutsamkeit verstanden« wissen will.<sup>38</sup> Dabei unterstreicht er allerdings immer wieder, dass es zugleich auch den »gegenteiligen Fehler« zu vermeiden gelte, nun kurzerhand die historische Betrachtungsweise zu verabsolutieren, um einen philosophischen Denker »einfach mit [...] ihn tragenden und in ihm gestaltend lebendigen Mächten gleichzusetzen« und seine Philosophie so zu einer zeitbedingten Weltanschauung zu relativieren.<sup>39</sup> Entsprechende Bestrebungen,

menschliches Erkennen ausschließlich als geschichtlich situiertes vitales Ausdrucksgeschehen existentiell, psychologisch oder soziologisch zu deuten, lehnt er weiterhin strikt ab, weil damit insbesondere die wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis in ihrem eigenen Anspruch verkannt und in ihrem weiteren Fortgang gehemmt werde. Entschieden kritisiert er etwa die lebensphilosophische Tendenz, »das Dasein vom Sein abzuspalten«, und die daraus resultierende »Einseitigkeit aller dem Sein entfremdeten Lebensphilosophie«.<sup>40</sup>

Allgemein sieht sich Ritter damals also mit »zwei in innerer Unverbundenheit nebeneinanderstehende[n] Deutungen des Logos«<sup>41</sup> konfrontiert: Die eine betrachte den menschlichen Geist allein im Verhältnis zu seinem Erkenntnisgegenstand und suche die universelle Geltung seiner Urteile zu sichern, indem sie ihm eine daseins- und zeitenthobene Struktur zuschreibe. Die andere verstehe den Geist dagegen bloß als Ausdruck des menschlichen Lebens in seiner jeweiligen historischen Verfasstheit und blende dabei den Sachbezug und Geltungsanspruch seiner Erkenntnisse aus. Ritter selbst hält beide Deutungsperspektiven zwar für einseitig, gesteht ihnen aber ihre je relative Berechtigung zu. Deshalb sucht er nach einem übergeordneten Standpunkt, »von dem aus es möglich wird, nach dem Zusammenhang der vital geschichtlichen und der sachlichen Bedeutung aller Erkenntnis [...] zu fragen«.<sup>42</sup> Dieser wird schließlich mit der für sein gesamtes Denken bahnbrechenden Einsicht erreicht, dass »[i]m Medium der menschlichen Erkenntnis [...] das Seiende selbst Geschichte« hat.<sup>43</sup> Sie impliziert zunächst eine hermeneutische Ontologie, nach der das Sein des Seienden niemals unmittelbar und voraussetzungslos gegeben ist, sondern erst »in der Auseinandersetzung mit einer vorgegebenen Natur- oder Lebensordnung zur Darstellung« kommt.<sup>44</sup> Erkenntnis und Seiendes gehören »in der Einheit ihrer Lebenswelt« als einer »den Menschen und seine Welt übergreifenden Einheit« zusammen.<sup>45</sup> Daraus ergibt sich sodann ein Verständnis von

2017, S. 291–309.

35 Joachim Ritter: Rezension zu: »Heinz Heimsoeth: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters«, in: *Deutsche Literaturzeitung* (1935), S. 358–363, hier S. 362.

36 Ebd.

37 Joachim Ritter: Rezension zu: »Heinrich Schmidt: Philosophisches Wörterbuch«, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 11 (1937), S. 215 f.

38 Ritter: »Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis« (Anm. 24), S. 182.

39 Joachim Ritter: Rezension zu: »Rudolf Odebrecht: Nikolaus von Cues und der deutsche Geist. Ein Beitrag zur

Geschichte des Irrationalitätsproblems«, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 8 (1934), Sp. 185 f.

40 Joachim Ritter: Rezension zu: »Balduin Schwarz: Der Irrtum in der Philosophie«, in: *Deutsche Literaturzeitung*, 11. Juli 1937, Sp. 1178–1181, hier Sp. 1181.

41 Ritter: »Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis« (Anm. 24), S. 178.

42 Ritter: Rezension zu: »Schwarz« (Anm. 40), Sp. 1181.

43 Ritter: »Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis« (Anm. 24), S. 189.

44 Ebd., S. 186.

45 Ebd., S. 188.

Geschichte, in dessen Rahmen »der geschichtliche Wandel des Lebens und des Menschen den Wandel des Seins in sich schließt«, da der »Wandel der Anliegen und Motive des fragenden und erkennenden Lebens« immer neue Perspektiven hervorbringt, mit denen »neben [...] die vorgegebenen Auffassungen und die in ihnen fixierten Seinsordnungen neue Seiten des Seins, neue Phänomene und andere Ordnungen treten«. <sup>46</sup> Unter dieser Voraussetzung eines im historischen Wandel lebensweltlich situierter Blickwinkel von immer neuen Seiten beleuchteten und so immer umfassender in Erscheinung tretenden Seins werden für Ritter letztlich »die Epochen der Völker zu Epochen der Geschichte der Welt«, verstanden als »Geschichte ihres Erscheinens«. <sup>47</sup> Es eröffnet sich eine weltgeschichtliche Betrachtungsweise, die der fortschreitenden Entfaltung und Ausdifferenzierung der gesellschaftlich erschlossenen Wirklichkeit in eine Vielfalt komplementärer Aspekte und Sphären nachgeht. In ihr scheint sich die existentielle Verwurzelung und historische Wandelbarkeit des menschlichen Geistes nunmehr mit dem Sachbezug und Geltungsanspruch seiner Erkenntnisse, die Anerkennung wissenschaftlicher Rationalität mit dem Bewusstsein ihrer Begrenzungen und Alternativen vereinbaren zu lassen. In diesem Sinne erklärt Ritter schon damals in Anspielung auf Hegel, die Gegenwart sei durch die »Entzweiung des Zeitalters in sich selbst« geprägt, eine historische »Bewegung«, in der jene »Bereiche [der Wirklichkeit], die durch die Verfahren der [exakten] Wissenschaften nicht erfaßt werden können [...], auf andere Wege der Erfahrung verwiesen werden«, etwa den »der Poesie [...] oder der Innerlichkeit, des Gefühls und Glaubens« sowie »der Geisteswissenschaften«, die er als »existentielle Antwort« auf den Siegeszug der neuzeitlichen, empirisch-experimentellen Naturwissenschaften deutet. <sup>48</sup> Cassirers symbolische Formen sind gleichsam in eine geschichtsphilosophische Perspektive gerückt.

## II. GRUNDLAGEN: BILD UND BEGRIFF IN JOACHIM RITTERS POLITISCHER HERMENEUTIK DER MODERNE

Nach dem Krieg, der Rückkehr aus der britischen Gefangenschaft und der Übernahme des Lehrstuhls für Philosophie in Münster knüpft Joachim Ritter an diese Überlegungen an und entfaltet sie zu einer um-

fassenden geschichtsphilosophischen Deutung der Gegenwart, einer politischen Hermeneutik der Moderne, die die geschichtliche Verfasstheit der modernen Gesellschaft philosophisch auf den Begriff zu bringen sucht. <sup>49</sup> In Auseinandersetzung mit Hegel begreift er die »Entzweiung« nun als die »Grundverfassung der neuen Zeit« überhaupt, die »Form der modernen Welt und ihres Bewußtseins«. <sup>50</sup> Dabei deutet er die mit naturwissenschaftlich-technischem Fortschritt und politischer Revolution einhergehende Emanzipation der modernen Zivilisation aus allen traditionellen Bindungen nunmehr zugleich als notwendige Bedingung für die vollständige Verwirklichung menschlicher Vernunft und Freiheit und erkennt sie als solche uneingeschränkt an. »Indem sie die geschichtliche Bestimmung der Menschen und das außer sich setzt, was sie als Angehörige verschiedener Völker und in der Verschiedenheit ihrer geistigen und religiösen Herkunft voneinander unterscheidet, wird sie universal« und kann »alle Menschen als Menschen umfassen«. <sup>51</sup>

Allerdings kommt es nach Ritter im gleichen Zuge unweigerlich auch zum Auseinandertreten der herkunftsgeprägten und zukunftsbezogenen Lebensbereiche und Wirklichkeitsperspektiven des menschlichen Daseins: Die moderne Gesellschaft »kann den Menschen als Menschen nur zum Subjekt des Rechts und des Staates machen [...], indem sie ihn aus seinem in Geschichte und Herkunft geborgenen Sein herauslöst«. <sup>52</sup> Dabei droht die gesellschaftliche Ausrichtung auf naturwissenschaftliche Objektivität, technisch-industriellen Nutzen und ökonomische Verwertung das geschichtlich überlieferte Bewusstsein für alle darüber hinausgehenden Aspekte der Wirklichkeit zu bloß subjektiven Ansichten oder gar abergläubischen Einbildungen herabzustufen. Die Tradition scheint ihre Geltung und Bindungskraft zu verlieren. Der Einzelne sieht sich »vor die schwierige Aufgabe« gestellt, »sein in den sittlichen, religiösen und geistigen Zusammenhängen der je eigenen

46 Ebd., S. 189.

47 Ebd.

48 Ebd., S. 188.

49 Vgl. Mark Schweda: »Metaphysik und Politik. Joachim Ritters Philosophie als ›Hermeneutik der geschichtlichen Wirklichkeit‹«, in: Mark Schweda/Ulrich von Bülow (Hg.): *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, Göttingen 2017, S. 170–192.

50 Joachim Ritter: »Hegel und die französische Revolution« (1956), in: ders.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969, S. 183–255, hier S. 213 f.

51 Ebd., S. 230.

52 Joachim Ritter: »Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft« (1963), in: ders.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1974, S. 105–140, hier S. 130 f.

geschichtlichen Herkunftswelt gegründetes persönliches Sein mit seiner durch die Gesellschaft und ihre überall homogene und geschichtslose Zivilisation gesetzten Existenz zusammenzuhalten«.<sup>53</sup>

Unter diesen geschichtsphilosophischen Vorzeichen erhält nun auch die Frage nach der Bedeutung von Begriff und Bildlichkeit bzw. Wissenschaft und Ästhetik in der modernen Gesellschaft für Ritter ihre Relevanz und ihr systematisches Gewicht. Tatsächlich bildet sie einen entscheidenden Ausgangs- und Bezugspunkt seines gesamten philosophischen Schaffens dieser Jahre. Schon die erste Veröffentlichung nach dem Krieg, ein noch in Gefangenschaft entstandener Aufsatz über T. S. Eliot, kreist um die Beziehung von Dichtung und Gedanke in der modernen Gesellschaft.<sup>54</sup> Und eine der frühesten Vorlesungen, die er als Ordinarius an der Universität Münster hält, ist der Einführung in die philosophische Ästhetik (1947/48) gewidmet.<sup>55</sup> Grundlegend ist auch in diesem Zusammenhang das zeitdiagnostische Motiv der Entzweigung: Die moderne Gesellschaft achtet ausschließlich »auf jenen Bereich der Wirklichkeit, der durch ihre Zwecke und die ihren Zwecken dienende Begrifflichkeit ausgesondert und fixiert wird«.<sup>56</sup> Indem sie das Seiende allein unter zweckrationalen Gesichtspunkten betrachtet und bearbeitet, verliert es für sie jeden Eigenwert und jede übergeordnete Bedeutung. Es wird zu einer Sache, über die der Mensch verfügt, um sie als Rohstoff, Werkzeug oder Ware zu eigenen Zwecken einzusetzen. Dabei bleibt jedoch die »nicht durch Menschen gesetzte und nicht dem Menschen folgende Ordnung« unbeachtet, die Ritter auch »die Ordnung Gottes und der Natur« nennt.<sup>57</sup> Die umfassenderen religiösen oder metaphysischen Verweisungszusammenhänge, in denen das Seiende vormals stand und die ihm seine jeweils eigene Würde und Bedeutsamkeit verliehen, etwa der wohlgeordnete Kosmos der antiken Philosophie oder die göttliche Schöpfungsordnung des Christentums, treten in den Hintergrund. »Die Wissenschaft übernimmt das Erbe der Metaphysik, des alten Glaubens und der alten Weisheit« und macht diese zugleich »überflüssig«.<sup>58</sup> Sie erhalten sich in der von

ihr bestimmten Welt allenfalls noch als eine Art innere Gewissheit, die in der wissenschaftlich-technischen Praxis der modernen Industriegesellschaft keine maßgebliche Rolle mehr spielt. »Der heilige Hain zerfällt«, wie Ritter im Anschluss an Hegel pointiert, »in Holz und Gefühl«.<sup>59</sup>

In dieser historischen Ausgangslage erlangen nach Ritter das Bild und die Bildkunst eine neue, spezifisch moderne Bedeutung und Funktion. In der antiken und mittelalterlichen Philosophie war Bildlichkeit ihm zufolge noch vorrangig im Rahmen der Ontologie als Lehre vom Sein des Seienden gedeutet und erörtert worden. In diesem Zusammenhang gehörte das »Bildsein« zunächst »zu den Dingen überhaupt« und stellte »ein elementares ontologisches Problem« dar.<sup>60</sup> Bildlichkeit galt hier nicht etwa als eine Angelegenheit menschlicher Gestaltung oder Deutung, sondern als seinsmäßige Bestimmung eines Seienden, »das Abbild von etwas anderem ist«.<sup>61</sup> Dabei waren die Bedeutung sowie der Stellenwert eines jeden Bildes letzten Endes durch die mimetische, also auf Nachahmung beruhende Beziehung auf sein Vor- bzw. Urbild bestimmt. Das Bild hatte demzufolge »sein Sein nicht in sich, sondern in dem, dessen Abbild es ist«.<sup>62</sup> Entsprechend wurde auch und gerade die Schönheit eines Bildes nicht in erster Linie als ein ästhetisches, vom menschlichen Gestalten oder Empfinden abhängendes Phänomen angesehen, sondern vielmehr ontologisch als die Erscheinungsweise des Seins des abgebildeten Seienden selbst und damit der »metaphysisch begriffenen Welt«<sup>63</sup> aufgefasst und erörtert. In diesem Sinne verwies Schönheit von Platon bis an die Schwelle zur Neuzeit letztlich auf die Seinsverfassung der »Welt in ihrer Vollkommenheit«<sup>64</sup> als wohlgefügter Kosmos und göttliche Schöpfungsordnung, die allein im vernünftigen philosophischen Begriff angemessen zu erfassen und darzulegen ist. »Das eigentliche Verhältnis zur Schönheit ist die Erkenntnis. Sie wird mit der theoria, der contemplatio des Philosophen angeschaut. Er vernimmt die Schönheit des Göttlichen«.<sup>65</sup> Demgegenüber erscheint »[d]as Kunstschaffen, d. h. hier die

53 Ebd.

54 Vgl. Joachim Ritter: »Dichtung und Gedanke. Bemerkungen zur Dichtung T. S. Eliots« (1945), in: ders.: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1974, S. 93–104.

55 Vgl. Joachim Ritter: *Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik*, hg. von Ulrich von Bülow/Mark Schweda, Göttingen 2010.

56 Ritter: »Dichtung und Gedanke« (Anm. 54), S. 94.

57 Ebd.

58 Ebd., S. 95.

59 Ritter: *Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik* (Anm. 55), S. 52.

60 Ebd., S. 14.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Joachim Ritter: Artikel »Ästhetik, ästhetisch«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, hg. von Joachim Ritter, Basel 1971, Sp. 555–580, hier Sp. 558.

64 Ebd., Sp. 559.

65 Ritter: *Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik* (Anm. 55), S. 20.

Nachahmung im Bilde, [...] sekundär. Es ist begrenzt und hat die Fragwürdigkeit der Wiederholung.«<sup>66</sup> Verständnis und Ausübung der Künste bleiben in Antike und Mittelalter stets vom Leitbild handwerklicher Kunstfertigkeit (*techné*) bestimmt. Ihre Aufgabe war es, in einem durch erlernbare Methoden geregelten Verfahren materielle Werke herzustellen, die eine im metaphysischen Begriff bereits rational erfasste Wirklichkeit in einem sinnlich wahrnehmbaren Medium illustrativ zur Darstellung bringen sollten. Aus dieser Bestimmung ergab sich die epistemische Unterordnung der Kunst unter den begrifflich-rationalen Wirklichkeitszugang der Philosophie sowie ihre »grundsätzliche Einschränkung [...] auf die Mimesis und so auf die Vergegenwärtigung des scheinenden Wesens, dessen Wahrheit im philosophischen Begriff hervorgebracht wird.«<sup>67</sup>

Im Übergang zur Neuzeit kommt nach Ritter dagegen ein neuartiges, genuin ästhetisch geprägtes Verständnis des Verhältnisses von Begriff und Bildlichkeit, Kunst und Wissenschaft auf. Zwar wurde die Art und Weise, in der das Seinsschöne den Menschen berührt, auch in der metaphysischen Tradition mitunter in ästhetisch anmutenden Ausdrücken als »Verzückung [...] und süsse Betroffenheit [...], Verlangen, Liebe, lustvolles Hingerissensein in der Begegnung mit dem Schönen.«<sup>68</sup> bestimmt. Allerdings hatte die sinnliche Erfahrung der Schönheit dabei keinerlei epistemischen Eigenwert, sondern galt als ein bloßer Vorschein, der die menschliche Seele ergreift, über alles Sinnliche erhebt und zur wahrhaften, nur mit der Vernunft zu erfassenden Vollkommenheit des Seins hinführt. Sie bildete demnach bloß den »Anfang der Bewegung, in welcher sich der Mensch »aufsteigend« aus dem Element des Empfindens löst und, es hinter sich lassend, dem Schönen selbst gemäß seinem philosophischen Begriff zuwendet.«<sup>69</sup> Demgegenüber prägt das mit dem Vordringen der empirisch-experimentellen Wissenschaften konfrontierte neuzeitliche Bewusstsein im sinnlichen Empfinden ein Sensorium für eine eigene, grundsätzlich nicht mehr begrifflich-rational zu erfassende und zu beschreibende Dimension der Wirklichkeit aus. In diesem Sinne geht die Herausbildung eines ästhetischen Weltverhältnisses für Ritter mit der Anerkennung einer »nicht mehr auf Logik reduzierbaren sinnlichen Erkenntnis« einher.<sup>70</sup> Ästhetik ist nicht länger lediglich *gnoseologia*

*inferior*, Lehre von den »unteren Erkenntnisvermögen«, die allenfalls verschwommen und täuschungsanfällig zu Bewusstsein bringen, was erst oder überhaupt nur der Verstand in seinen Begriffen und Urteilen »klar und deutlich« zu erfassen vermag. Sie steht vielmehr für die philosophische Reflexion eines eigenständigen, allein durch sinnliche Empfindung vermittelten Zugangs zur Wahrheit. Mit ihr »verliert [...] die Logik und die auf sie gegründete rationale Erkenntnis ihr Monopol.«<sup>71</sup> Neben die *veritas logica* tritt die *veritas aesthetica*. Parallel zum modernen Siegeszug der naturwissenschaftlich-technischen Rationalität und ihrer objektivierenden Erfassung und Nutzung der Wirklichkeit wird so zugleich »der Mensch in seinem empfindenden und fühlenden Verhältnis zur Welt [...] zum Subjekt, dem [...] die Wahrheit, die die seine ist, als ästhetische Wahrheit vergegenwärtigt wird.«<sup>72</sup> Infolgedessen verändern sich schließlich auch die Bedeutung und der Stellenwert der Kunst in der Moderne grundlegend. Als ästhetische Kunst erhält sie im Rahmen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation eine ausgleichende Funktion: Weil »die moderne Welt [...] durch die Versachlichung aller Lebensbezüge und damit der Dinge und der Natur gekennzeichnet« ist, fällt in ihr nun »dem Kunstwerk die universale Aufgabe zu, das in den sachlichen Bezügen der Nutzung und des Gebrauchs vergessene Wesen der Dinge zu bewahren.«<sup>73</sup> Das bedeutet, »daß Kunst ästhetisch die Vergegenwärtigung der sonst metaphysisch begriffenen Welt übernimmt.«<sup>74</sup> Im Medium kreativen Ausdrucks und sinnlichen Empfindens hält sie in einer Gesellschaft, die die Realität allein unter zweckrationalen Gesichtspunkten betrachtet, den alten Sinn für das Sein des Seienden und seinen übergreifenden Zusammenhang wach. Damit emanzipieren sich »die schönen Künste aus der Herrschaft der Vernunft und aus der für sie in einer zweitausendjährigen Tradition verbindlichen Einordnung in die [...] auf Einsicht und auf Anwendung von Regeln beruhende Kunst« und werden »zu dem Organ [...], in dem die Welt, die im Gemüt und Herz der sich der Aufklärung des Verstandes entgegengesetzten Innerlichkeit im Fühlen und Empfinden gegenwärtig ist, ausgesagt und dargestellt wird.«<sup>75</sup>

Auch wenn Ritter stets an dieser Deutung der Kunst und des Ästhetischen in der Moderne festhält,

66 Ebd.

67 Ebd., S. 160.

68 Ebd.

69 Ebd.

70 Ritter: Artikel »Ästhetik« (Anm. 63), Sp. 556.

71 Ebd., Sp. 557.

72 Ebd., Sp. 558.

73 Joachim Ritter: »Experiment und Wahrheit im Kunstwerk«, in: *Stahl und Eisen* 73 (1953), S. 92–99, hier S. 94.

74 Ritter: Artikel »Ästhetik« (Anm. 63), Sp. 558.

75 Ebd., Sp. 556.

verschiebt sich mit der Zeit doch der Wertakzent. In frühen Arbeiten scheint mitunter eine zivilisationskritische Sicht anzuklingen, in der die Entwicklung der modernen ästhetischen Kunst als Anzeichen für die »reale Entfremdung der Gegenwart« erscheint und »zur platonischen Umkehr zum Sein«<sup>76</sup> aufgerufen wird.<sup>77</sup> Demgegenüber erkennt Ritter den epistemischen Eigenwert des Ästhetischen später dann uneingeschränkt an und begrüßt die Ausdifferenzierung eines genuin ästhetischen Weltzugangs neben den begrifflich-rationalen Methoden der modernen Wissenschaften entsprechend als einen bedeutenden Fortschritt hin zu einem umfassenderen und reichhaltigeren Wirklichkeitsverständnis. Die auseinander tretenden Perspektiven der wissenschaftlichen Objektivität und der ästhetischen Subjektivität sind für ihn nun »komplementär aufeinander bezogen«, ergänzen sich also in der Weise, dass ihre Entzweigung selbst »die Form« ist, »in der sich unter der Bedingung der modernen Welt ihre ursprüngliche Einheit geschichtlich erhält«.<sup>78</sup> Erst in dieser »E[ntzweigung] der gegenwärtigen Welt hat sich [...] das Ganze der Vernunft zur vollen Entfaltung des Subjektiven und Objektiven gebildet«.<sup>79</sup> Deshalb wendet sich Ritter auch immer wieder gegen die zuerst in der Romantik aufkommende Vorstellung, dass die Kunst die moderne Entzweigung aufheben und die ursprüngliche Einheit damit nicht nur ästhetisch vergegenwärtigen, sondern real wiederherstellen könne und solle. Das romantische Bestreben, die Realität poetisch umzugestalten, also etwa mithilfe der Kunst einen neuen Mythos zu erschaffen, der den alten Zauber erneuern und die moderne Entzweigung auf diese Weise überwinden würde, erscheint ihm fehlgeleitet, weil es aus seiner Sicht die in der geschichtsphilosophischen Entzweigungsstruktur selbst liegende positive Bestimmung einer fortschreitenden historischen Entfaltung menschlicher Vernunft und Freiheit verkennt. In solchen restaurativen Tendenzen suche die moderne Subjektivität »eine Einheit zu gewinnen [...], die sie doch als eine Vergangene, nicht Gegenwärtige nur ästhetisch halten und geltend machen«<sup>80</sup> kann.

Damit tritt die ästhetische Kunst in Ritters Deutung der Moderne schließlich neben die historischen Geisteswissenschaften. Sie hat nicht nur denselben Ursprung, da sie auf »die gleiche Entzweigung« antwortet, »in der sich die Gesellschaft aus der ihr vorgegebenen geschichtlichen Herkunftswelt löst«.<sup>81</sup> Sie übt auch eine vergleichbare Funktion aus, »weil das, was sie aussagt und vorstellt, dem Menschen Zusammenhänge seines Seins [...] zugänglich macht, die ohne das Kunstwerk ungesehen bleiben, so wie uns ohne die Historie die Herkunft und das Werden unserer Welt unzugänglich sind, obwohl sie doch zu uns gehören«.<sup>82</sup>

So eröffnet Joachim Ritters politische Hermeneutik der Moderne letztlich eine integrative Sichtweise, in der das Verhältnis des Bildes zum Begriff in der modernen Welt als eines der komplementären Ergänzungen des Ausgeschlossenen oder doch Vernachlässigten bestimmt wird: »Es geht immer um das Vergessene, das Nicht-Beachtete und Nicht-Gehörte, das in die Unterscheidungen unseres Lebens eingestreut und eingelassen mitgeht. Es geht um das, was diese Unterscheidungen auslassen, die Welt des Zwischen, des Unbestimmten da, wo alles von der Bestimmtheit beherrscht wird«.<sup>83</sup> Dahinter steht das Streben nach einem möglichst unverkürzten und umfassenden philosophischen Blickwinkel, der weder mit der Perspektive der antiken Metaphysik noch mit denen der modernen Natur- bzw. Geisteswissenschaften oder der ästhetischen Kunst zusammenfällt, sondern diese in der Verschiedenartigkeit ihrer Welterschließung und der historisch nachvollziehbaren Abfolge und Sinnhaftigkeit ihrer Ausbildung und ihres Verhältnisses zueinander zu übergreifen vermag. In diesem Sinne betrachtet Ritter die Philosophie als eine anhaltende Auseinandersetzung mit den grundlegendsten Voraussetzungen des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses, das sich im Verlauf der europäischen Geschichte immerzu weiter entwickelt und differenziert, sodass auch seine philosophische Reflexion »im Wandel ihrer geschichtlichen Positionen und in der Entgegensetzung der Schulen und Richtungen [...] das ihr immanente Prinzip vernünftigen Begreifens zu immer reicherer Entfaltung bringt«.<sup>84</sup> Vor diesem Hintergrund erhält für ihn dann auch die Geschichte philosophischer Begrifflichkeiten

76 Ritter: *Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik* (Anm. 55), S. 63.

77 Vgl. Josef Früchtel: »Ohne Erlösungsversprechen. Joachim Ritters maßhaltende Ästhetik«, in: Mark Schweda/Ulrich von Bülow (Hg.): *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, Göttingen 2017, S. 256–273.

78 Ritter: »Hegel und die französische Revolution« (Anm. 50), S. 214 f.

79 Joachim Ritter: Artikel »Entzweigung«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hg. von Joachim Ritter, Basel 1972, Sp. 565–572, hier Sp. 570.

80 Ritter: Artikel »Ästhetik« (Anm. 63), Sp. 577.

81 Ritter: »Aufgabe der Geisteswissenschaften« (Anm. 52), S. 136.

82 Ritter: »Experiment und Wahrheit im Kunstwerk« (Anm. 73), S. 92.

83 Ritter: »Dichtung und Gedanke« (Anm. 54), S. 99.

84 Ritter: »Neufassung des Eisler« (Anm. 4), S. 707.

selbst eine philosophische Bedeutung. Weil das in der Philosophie reflektierte und ausformulierte Weltverständnis geschichtlich verfasst ist und im Laufe der Überlieferung einen immer klareren, differenzierteren und reichhaltigeren Ausdruck gewinnt, erscheint auch die »Geschichte des Begriffs als ein für die Erfüllung seiner Aufgabe wesentliches Element.«<sup>85</sup> Allgemein wird mit dem Gedanken einer im Fortgang der philosophischen Überlieferung entfaltenen Wahrheit die »Scheidewand zwischen System und Philosophiehistorie [...] durchlässig«, sodass

»die Zuwendung zur Geschichte der Philosophie nicht mehr nur als antiquarische Forschung verstanden wird, sondern positiv zur erinnernden Vergegenwärtigung geworden ist, in der antike und spätantike Philosophie, Patristik und Scholastik ebenso wie die Erneuerungsbewegung der Philosophie in Humanismus und Aufklärung seit dem 16. und 17. Jahrhundert und die spekulativen Theorien des Idealismus [...] in ihren Begriffen und Theorien eine noch nie erreichte Präsenz gewonnen haben als das, wovon und worin die Philosophie in ihren gegenwärtigen Aufgaben sprachlich und begrifflich lebt.«<sup>86</sup>

Vor diesem Hintergrund kennzeichnet Ritter die Beziehung der Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte gelegentlich auch als »Mnemosyne«: das »erinnernde Behalten, das nicht zuläßt, daß Gegenwart und Zukunft die Fülle des Wesens verlieren.«<sup>87</sup> Im Rückbezug auf die Philosophiegeschichte geht es demnach nicht nur um die möglichst getreue Rekonstruktion sachlich überholter Begrifflichkeiten und Lehrmeinungen in ihren jeweiligen historischen Kontexten. Vielmehr ist der Anschluss an das in ihnen ausbuchstabierte Wirklichkeitsverständnis auch systematisch notwendig, weil erst im Nachvollzug seiner Entwicklung verständlich gemacht werden kann, was in der philosophischen Auseinandersetzung der Gegenwart im Spiel ist und auf dem Spiel steht. Im Sinne dieser *Mnemosyne* bleibt für Ritter »[h]istorisches Erinnern« in der Philosophie grundsätzlich »nicht auf die Frage beschränkt, wie es gewesen ist«, sondern hat »immer auch die Aufgabe, das in die Gegenwart vergegenwärtigend einzuholen, dessen sie bedarf, um, was sie ist, begreifen zu können.«<sup>88</sup>

85 Ebd.

86 Ritter: »Vorwort« (Anm. 5), S. VIII.

87 Joachim Ritter: »Aristoteles und die Vorsokratiker« (1954), in: ders.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1969, S. 34–56, hier S. 49.

88 Joachim Ritter: »Die große Stadt«, in: ders.: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M.

### III. WIRKUNGEN: BEGRIFF UND BILD- LICHKEIT IN DER RITTER-SCHULE

Die beachtliche Wirkung Joachim Ritters hat sich zunächst weniger im Zuge einer direkten Auseinandersetzung mit seiner Philosophie selbst entfaltet als vermittelt über deren Aufnahme und Aneignung im Kreis seiner Schüler. In dem von Ritter 1947 begründeten Münsteraner Collegium Philosophicum wurden philosophische Motive und zeitdiagnostische Perspektiven entwickelt, die im akademischen Diskurs und der intellektuellen Landschaft der Bundesrepublik auf breiter Front wirksam geworden sind<sup>89</sup> und sich letztlich auch in dem aus diesem Kreis hervorgegangenen *Historischen Wörterbuch der Philosophie* niedergeschlagen haben.<sup>90</sup> Allerdings wurde Ritters politische Hermeneutik der Moderne unter seinen Schülern in ganz unterschiedliche Richtungen ausgelegt. Die Bandbreite der sich damit eröffnenden theoretischen Perspektiven auf das Verhältnis von Begriff und Bildlichkeit soll im Folgenden abschließend am Beispiel von Odo Marquard, Robert Spaemann und Max Imdahl aufgezeigt werden.

Odo Marquard gilt als einer der bedeutendsten und getreuesten Schüler Joachim Ritters. Verschiedentlich hat er Überlegungen Ritters aufgegriffen und ihnen in seiner charakteristischen ›transzendentalbel- letristischen‹ Ausformulierung zu beträchtlicher Resonanz verholfen. Bekannt geworden ist vor allem seine Aufnahme und Ausweitung des ritterschen Gedankens, dass die historischen Geisteswissenschaften und die ästhetische Kunst kompensatorisch gewisse Einseitigkeiten der modernen wissenschaftlich-technischen Zivilisation ausgleichen.<sup>91</sup> Tatsächlich entwickelt Marquard in Anknüpfung an die Ausführungen seines philosophischen Lehrers eine ganze »positive Kompensationstheorie des Ästhetischen«, die ihm zufolge »diejenige Ritters [...] ergänzt.«<sup>92</sup> Allerdings

1969, S. 341–354, hier S. 351.

89 Vgl. Jens Hacke: *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberal-konservative Begründung der Bundesrepublik* (2006), Göttingen 2010; Mark Schweda: *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*, Hamburg 2015.

90 Vgl. Margarita Kranz: »Der ›Große Ritter‹. Joachim Ritter und das ›Historische Wörterbuch der Philosophie‹«, in: Mark Schweda/Ulrich von Bülow (Hg.): *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seiner Schüler*, Göttingen 2017, S. 354–377.

91 Vgl. insb. Odo Marquard: »Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften« (1985), in: ders.: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, S. 98–116.

92 Odo Marquard: »Kunst als Kompensation ihres Endes« (1981), in: ders.: *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn u. a. 1989, S. 113–121, hier

wird dessen Ausgangsgedanke dabei aus seinem ursprünglichen theoretischen Kontext herausgelöst und in vollkommen anders geartete argumentative Zusammenhänge verpflanzt. Insbesondere wird die Notwendigkeit des ästhetischen Ausgleichs bei Marquard nicht mehr im theoretischen Rahmen einer geschichtsphilosophischen Deutung der Moderne, sondern im Rückgriff auf anthropologische Annahmen einer an Plessner und Gehlen angelehnten skeptischen Philosophie der menschlichen Endlichkeit begründet. Menschliche Wesen haben ihm zufolge nämlich allgemein den »lebensweltliche[n] Bedarf [...], in einer farbigen, vertrauten und sinnvollen Welt zu leben«, sodass eine Modernisierung ohne Ausgleich seiner Ansicht nach »ein menschlich unaushaltbarer Verlust« wäre.<sup>93</sup>

Mit dieser Auswechslung der theoretischen Grundlagen verändern sich indes auch Sinn und Stoßrichtung des gesamten philosophischen Ansatzes. Ritter selbst hatte dem Ästhetischen in der Moderne insofern eine *theoretische* Ausrichtung zugeschrieben, als es in der Nachfolge der antiken metaphysischen *theōria* in Kunst und Naturerfahrung Aspekte und Dimensionen der Wirklichkeit vergegenwärtigt, die in den ahistorischen Begriffen der modernen empirisch-experimentellen Naturwissenschaften und der auf sie gegründeten Industriegesellschaft als solche nicht mehr zur Geltung kommen. Bei Marquard hingegen scheint sich diese Funktionsbestimmung unter anthropologischen Vorzeichen gelegentlich beinahe ins Gegenteil zu verkehren: Die Kunst erhält hier die Aufgabe, angesichts der infolge der modernen Entzauberung »farblos werdenden Welt« für die »Ersatzverzauberung des Ästhetischen« zu sorgen.<sup>94</sup> Dabei stellt dieser kompensatorische Vorgang der »Ersatzverzauberung« an erster Stelle eine Reaktion auf gewisse praktische Bedürfnislagen des Menschen als solchen dar, besonders auf jenen bereits angesprochenen »lebensweltlichen Bedarf, in einer farbigen Welt zu leben«. Infolgedessen wird dann auch das Ästhetische bei Marquard zunächst nicht wie bei Ritter durch einen *theoretischen Sinn*, sondern in Analogie zu einer *therapeutischen Funktion* gekennzeichnet.<sup>95</sup> Kunst ist demnach keineswegs per se auf ein

Erfassen von Wirklichkeit ausgerichtet, sondern lässt dieses allenfalls insoweit zu, als es dem menschlichen Wohlergehen dient, dem in Marquards Augen indes nicht selten eher »ihre Vermeidungskraft, ihre Kompetenz fürs Ersparen«<sup>96</sup> zugutekommt. Entsprechend wird bei ihm auch vornehmlich das Potential der Kunst gewürdigt, gewisse »Exile der Heiterkeit« in einer ernster werdenden Realität zu schaffen, indem sie »den Ernst der Wirklichkeit zum Moment herunterspielt«.<sup>97</sup> Dagegen sieht Marquard den modernen »Weg in die *nicht mehr schöne Kunst*« kritisch, zumal wenn diese sich »artistisch aufs Schlimme« kapriziert.<sup>98</sup> Auf dieser Linie nähert sich seine Philosophie des Schönen und der Künste streckenweise der von Ritter verworfenen romantischen Ästhetik und ihrem Projekt einer poetischen Verklärung der Wirklichkeit an: Das Ästhetische wird zum »Organ [...] einer neuen Verzauberung«<sup>99</sup> der modernen Welt, in die das Schöne erst wieder »durch Kunst [...] hineingebracht werden«<sup>100</sup> muss. Zugleich kommt Marquard in dem Maße, in dem er das Ästhetische aus Ritters geschichtsphilosophischer Perspektive und der in ihr vorgezeichneten theoretischen Bestimmung löst und ihm eine anthropologisch begründete praktische Funktion zuschreibt, Hans Blumenbergs Deutung der Metaphorik näher.<sup>101</sup> So begreift er die – nicht zuletzt metaphorisch ermöglichte – »Entlastung« des Menschen »vom Absoluten«<sup>102</sup> als zentrales

S. 114 f.

93 Marquard: »Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften« (Anm. 91), S. 104.

94 Ebd., S. 105.

95 Vgl. Odo Marquard: »Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des 19. Jahrhunderts« (1963), in: ders.: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1982, S. 85–106, hier S. 104.

96 Ebd., S. 95.

97 Odo Marquard: »Exile der Heiterkeit« (1976), in: ders.: *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn u. a. 1989, S. 47–63, hier S. 50.

98 Odo Marquard: »Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst« (1968), in: ders.: *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn u. a. 1989, S. 35–46, hier S. 42.

99 Marquard: »Kunst als Kompensation« (Anm. 92), S. 115.

100 Odo Marquard: »Aesthetica und Anaesthetica. Auch als Einleitung« (1989), in: ders.: *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn u. a. 1989, S. 11–20, hier S. 13. Vgl. allerdings zur Korrektur dieser Position Odo Marquard: »Kunst als Antifiktio[n]. Versuch über den Weg der Wirklichkeit ins Fiktive« (1983), in: ders.: *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn u. a. 1989, S. 82–99, hier S. 98.

101 Vgl. etwa Hans Blumenberg: »Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik« (1971), in: ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart 1981, S. 104–136. Zu den einschlägigen Bezügen zwischen Blumenberg und Marquard vgl. auch Joachim Fischer: »Philosophische Anthropologie in der deutschen Philosophie nach 1945: Hans Blumenberg und Odo Marquard«, in: Gérard Raulet/Guillaume Plas (Hg.): *Philosophische Anthropologie nach 1945. Rezeption und Fortwirkung*, Nordhausen 2014, S. 151–172.

102 Odo Marquard: »Entlastung vom Absoluten. In memoriam Hans Blumenberg« (1996), in: ders.: *Philosophie des Stattdessen. Studien*, Stuttgart 2000, S. 108–120, hier insb. S.

Leitmotiv in Blumenbergs Philosophie und würdigt in seiner Laudatio auf den früheren Gießener Kollegen anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung entsprechend dessen philosophische Aufwertung der Metaphorik:

»Das cartesische Programm der Terminologisierung und Formalisierung der Wissenschaften ist unzureichend. Keine Wissenschaft kommt aus ohne Mythen und Bilder [...]. Und dies betrifft erst recht die Philosophie und ihre Prosa: jede ist mythenpflichtig, jede metaphernpflichtig. Wie beim Grog gilt: Wasser darf, Zucker soll, Rum muß sein, so gilt bei der Philosophie: Formalisierung darf, Terminologie soll, Metaphorik muß sein; sonst nämlich lohnt es nicht: dort nicht das Trinken und hier nicht das Philosophieren.«<sup>103</sup>

Auch Robert Spaemanns Verhältnis zur Philosophie seines Lehrers lässt sich ausgehend von seinen Stellungnahmen zu dessen Kompensationsgedanken rekonstruieren. Allerdings unterzieht Spaemann diese Gedankenfigur selbst einer grundsätzlichen Kritik. Dabei scheint er freilich wie schon Marquard vorauszusetzen, dass Ritter unter Kompensation eine Bewahrung von Traditionen versteht, die sich zu deren Gehalt und Geltungsanspruch indifferent verhält. Ihm zufolge sollte Ritters hermeneutische Philosophie der Moderne in erster Linie einer »kompensatorischen Pflege der Traditionsbestände«<sup>104</sup> dienen. Demnach käme etwa der geisteswissenschaftlichen Forschung die Aufgabe zu, im Gegenzug zur Ausbreitung der modernen, allein auf menschliche Bedürfnisbefriedigung ausgerichteten und darum geschichtslosen Industriegesellschaft die aus der alteuropäischen Herkunftswelt überlieferten metaphysischen und religiösen Traditionsgehalte als historische, von starken Geltungsansprüchen entlastete Bildungsgüter zu bewahren und zu vergewärtigen. Nur unter dieser Prämisse wird Spaemanns grundlegender Einwand gegen die Kompensationstheorie verständlich, »daß die Modernisierung inzwischen so weit fortgeschritten ist, daß man sich entscheiden muß: Man kann nicht mehr nur Traditionsbestände pflegen, man muß schon inhaltlich fragen, ob das, was bei Platon steht, die Wahrheit ist«.<sup>105</sup>

Diese allgemeine Perspektive bestimmt offenbar auch Spaemanns Vorbehalte gegen Ritters Überlegungen zur Bedeutung des Ästhetischen in der Moderne. Aus seiner Sicht hatte sein akademischer Lehrer die ästhetische Kunst ebenfalls als ein Bemühen betrachtet, das im Zuge der modernen Entzweiung verdrängte metaphysische Bewusstsein der Wirklichkeit in einer subjektivierten, von starken Wahrheitsansprüchen entlasteten Form zu bewahren. Ästhetische Produktion und Rezeption seien Ritter in diesem Sinne als Möglichkeiten erschienen, »das Entzweite zusammenzuhalten oder das Abgesonderte wieder integrieren zu können«.<sup>106</sup> Allerdings wendet Spaemann ein, dass eine derartige Aufgabenbestimmung das Ästhetische in Wahrheit überfordert und »die ästhetische Bewahrung keine wirkliche Bewahrung, sondern nur deren Simulation ist«.<sup>107</sup> Entsprechend hat er zwar einiges für Ritters frühe, stärker metaphysische Auffassung von Kunst und Ästhetik und den in ihr begründeten Aufruf zu einer Umkehr zum Sein übrig, verwirft jedoch ihre geschichtsphilosophische Weiterentwicklung: Die ästhetische Kunst vermöge die einst metaphysisch begriffenen Züge der Realität allenfalls illusionistisch nachzuempfinden und entspreche daher nie wahrhaft dem Substantiellen selbst, sondern bleibe im Grunde stets bloß ein minderwertiger und unweigerlich scheinhafter Ersatz: Das künstlerische Schaffen »kann letztlich nicht das ersetzen, worauf es am Ende ankommt«.<sup>108</sup> Es »ist immer Simulation« und »[n]icht ›the real thing‹«.<sup>109</sup> In der Tat bewegen sich auch Spaemanns verstreute eigene Überlegungen zur Bedeutung von Kunst und Ästhetik in diesem ontologisch-nachahmungstheoretischen Bezugsrahmen: »Das Kunstwerk« ist für ihn »ein Analogon des ›von Natur Seienden‹, weil es selbst ein Zentrum von Bedeutsamkeit ist, das wir wahrnehmen können und das sich für uns nicht erschöpft in dem, was es in unserem Lebenszusammenhang bedeutet.«<sup>110</sup> Allerdings bleibt dabei doch letzten Endes »das Ansichsein des Kunstwerks immer nur ein ›Für uns Ansichsein‹, ein gespieltes Ansichsein; und die Transzendenz, zu der es auffordert, eine immanente Transzendenz, die

112–114.

103 Odo Marquard: »Laudatio auf Hans Blumenberg«, in: *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch II/1980*, Heidelberg 1981, S. 53–56, hier S. 56.

104 Robert Spaemann: »Die Linke, die Rechte, das Richtige. Gespräch mit Robert Spaemann«, in: Claus Leggewie: *Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende*, Berlin 1987, S. 157–177, hier S. 159.

105 Ebd.

106 Robert Spaemann: »›Kunst ist immer Simulation‹. Gespräch mit Robert Spaemann«, in: Joachim Ritter: *Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik*, hg. von Ulrich von Bülow/Mark Schweda, Göttingen 2010, S. 179–195, hier S. 185.

107 Ebd., S. 195.

108 Ebd., S. 185.

109 Ebd., S. 195.

110 Robert Spaemann: »Was heißt: ›Die Kunst ahmt die Natur nach?‹« (2007), in: ders.: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze 2*, Stuttgart 2011, S. 321–347, hier S. 339f.

die echte nur fingiert.«<sup>111</sup> Anders verhält es sich nach Spaemann allenfalls mit der Erfahrung des Naturschönen, in der letztlich die innere Zweckstruktur des von Natur Seienden selbst zur Geltung kommt. In ihm »wird Sein als solches wahrgenommen und zum Gegenstand der Freude.«<sup>112</sup>

Schließlich hat Ritters politische Hermeneutik der Moderne nicht nur ganz verschiedene *philosophische* Perspektiven auf das Verhältnis von Begriff und Bildlichkeit sowie die Bedeutung der Kunst und des Ästhetischen in der modernen bürgerlichen Industriegesellschaft angeregt und geprägt. Von ihr sind darüber hinaus auch durchaus bedeutende gedankliche Anstöße für die praktische kunstgeschichtliche und kunstwissenschaftliche Forschung selbst ausgegangen. Sie sollen abschließend mit Blick auf den einflussreichen Kunsthistoriker Max Imdahl und seine Theorie des Sehens und der Ikonik zumindest schlaglichtartig aufgezeigt werden. Imdahl studierte von 1945 bis 1951 Malerei sowie Kunstgeschichte, Archäologie und Germanistik in Münster. In autobiographischen Erinnerungen erwähnt er gelegentlich die Verbindung zu Joachim Ritter, der seinerzeit in seinen großen Vorlesungen zur philosophischen Ästhetik seine Überlegungen zur Kunst, Bildlichkeit und ästhetischen Produktion und Rezeption entfaltete, und schildert den lebhaften Austausch mit verschiedenen Mitgliedern seines Schülerkreises.<sup>113</sup> Auch in der Literatur ist gelegentlich bereits auf den Einfluss Ritters auf Imdahls Denken hingewiesen worden.<sup>114</sup> Tatsächlich scheint sich dessen kunstgeschichtliche Perspektive in die von Ritter entfaltete philosophische Deutung der ästhetischen Kunst der Neuzeit als einer Gestalt der modernen Entzweigung zu fügen, in der die in den rationalen Begriffen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation nicht länger aussagbaren Dimensionen der Wirklichkeit im Medium sinnlichen Wahrnehmens und Empfindens auf neuartige Weise zur Geltung gebracht werden. Ausdrücklich verweist Imdahl etwa auf »die moderne Zeitkritik«, die »unse-

rer Gegenwart eine Verschiebung vom begrifflichen Denken zum sinnlichen Wahrnehmen« bescheinigt habe.<sup>115</sup> In seinem spezifischen Verständnis des ›Sehens‹ kommt eine entsprechende Aufmerksamkeit für die eigenständigen Dimensionen der visuellen Gestaltung und Wahrnehmung des Bildes, etwa für Farbfelder und Linienmuster, und die entsprechenden über die sprachlich vermittelbaren Sinngehalte hinausgehenden genuin ästhetischen Erlebnispotentiale von Bildlichkeit zum Tragen. Das gilt auch und gerade für die moderne, ungegenständliche Kunst, die Imdahl als einer der ersten deutschen Kunsthistoriker in die akademische Auseinandersetzung einbezog. »Das reine Sehen ist heute als eine geschichtlich gegebene Möglichkeit neuartiger Erfahrung aktuell«, wie er unter Verweis auf Ritters Aufsatz *Experiment und Wahrheit im Kunstwerk* ausführt, »und daher besteht heute ein Anlaß, dieses Sehen auch durch die Kunst zu bewirken.«<sup>116</sup> Die entsprechende Betrachtungsweise der Ikonik, die Imdahl in eingehender Auseinandersetzung mit den im Warburg-Kreis formulierten ikonographisch-ikonologischen Interpretationsmethoden von Warburg und Erwin Panofsky entwickelte, bringt genau diese genuin bildlichen Gesichtspunkte zur Geltung. Gerade die Hinwendung zu den begrifflich uneinholbaren Dimensionen des Kunstwerks lässt dessen eigentlichen visuellen Sinngehalt erfahrbar werden. Die ikonische Betrachtung sucht »eine Erkenntnis in den Blick zu rücken, die ausschließlich dem Medium des Bildes zugehört und grundsätzlich nur dort zu gewinnen ist«, die »Überzeugungskraft einer unmittelbar anschaulichen, das heißt ästhetischen Evidenz.«<sup>117</sup>

#### IV. SCHLUSS

Joachim Ritter und seine Schüler spielen sowohl in der Entwicklung der Begriffsgeschichte als auch in der der philosophischen Ästhetik des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle. Zum einen hat sich Ritters eigenes Denken in unmittelbarer Auseinandersetzung mit einschlägigen philosophisch-intellektuellen Strömungen der 1920er Jahre herausgebildet und dabei an zentrale Fragestellungen und Überlegungen ihrer Protagonisten angeschlossen. Zum anderen

111 Ebd., S. 344.

112 Vgl. Robert Spaemann: »Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Natur« (2004), in: ders.: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze 2*, Stuttgart 2011, S. 251–266, hier S. 257.

113 Vgl. etwa Max Imdahl: »Autobiographie« (1988), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Reflexion, Theorie, Methode*, hg. von Gottfried Boehme, Frankfurt a. M. 1996, S. 617–643, hier S. 623.

114 Vgl. Richard Hoppe-Sailer: »Rigide Zeitgenossenschaft. Max Imdahl und die Bochumer Sammlung zur Kunst der Moderne«, in: Verena Krieger (Hg.): *Kunstgeschichte und Gegenwartskunst. Vom Nutzen und Nachteil der Zeitgenossenschaft*, Köln 2008, S. 95–113, hier S. 104–106.

115 Max Imdahl: »Ernst Wilhelm Nay, ›Akkord in Rot und Blau‹« (1958), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Zur Kunst der Moderne*, hg. von Angeli Janhsen-Vukićević, Frankfurt a. M. 1996, S. 48–80, hier S. 49.

116 Ebd.

117 Max Imdahl: *Giotto. Arenafresken. Ikonographie – Ikonologie – Ikonik*, München 1980, S. 97.

wurden die dabei formulierten Ansätze Ritters ihrerseits im Kreis seiner Schüler aufgenommen und auf unterschiedliche Arten weiterentwickelt und entfalteten dabei weitverzweigte Wirkungen. So bildet die ›Ritter-Schule‹ auch hier einen wichtigen Durchgangspunkt philosophischer Motive und Konzepte der Zwischenkriegszeit in den akademischen Diskurs der Bundesrepublik.

Ritters akademischer Werdegang vollzog sich zunächst im Umfeld maßgeblicher Akteure und Zentren begriffsgeschichtlicher wie bildwissenschaftlicher Forschung der Weimarer Republik. Die frühen Verbindungen zu Rothacker, Heidegger, Cassirer und dem Warburg-Kreis sowie die sich hier entfaltenden kontroversen Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Geist und Leben, wissenschaftlichem Begreifen und symbolischer Repräsentation, vernünftiger Welterschließungskraft und kulturgeschichtlicher Wandelbarkeit menschlichen Denkens prägten seine eigene gedankliche Entwicklung nachhaltig. Seine Bemühungen um eine Vermittlung der theoretischen Gegensätze mündeten schließlich in eine geschichtsphilosophisch angelegte politische Hermeneutik der Moderne, die die historische Entwicklung des menschlichen Geistes und der Philosophie im Sinne einer fortschreitenden Ausdifferenzierung komplementärer Lebenssphären und Wirklichkeitsperspektiven deutet, zu der spezifisch modern auch das Auseinandertreten der ungeschichtlich anmutenden wissenschaftlich-technischen Rationalität der modernen Industriegesellschaft und der von historischem und ästhetischem Sinn getragenen Kultur der Subjektivität gehört. Dabei kann die Philosophie laut Ritter im Lichte ihrer Überlieferung wesentlich dazu beitragen, das sich hier weiter entfaltende menschliche Selbst- und Wirklichkeitsverständnis reflexiv zu klären und begrifflich-rational zu explizieren, ohne den ursprünglichen Bezug auf ein umfassendes Ganzes preiszugeben. Die damit vorgezeichnete geschichtsphilosophische Perspektive prägt noch seine Auffassung von Begriffsgeschichte und Ästhetik und geht letzten Endes auch in die Überlegungen zur konzeptionellen Anlage des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* ein. Auch ihnen liegt jenes »geschichtliche Selbstverständnis der Philosophie« zugrunde, nach dem diese die im Laufe ihrer Geschichte ausgebildeten Begrifflichkeiten und Perspektiven nicht einfach als historisch überholte und systematisch erledigte Altbestände hinter sich lässt, sondern »im Wandel ihrer geschichtlichen Positionen und in der Entgegensetzung der Schulen und Rich-

tungen [...] das ihr immanente Prinzip vernünftigen Begreifens zu immer reicherer Entfaltung bringt«. <sup>118</sup>

Nicht zuletzt durch die Vermittlung seiner Schüler hat Ritters Denken einen beträchtlichen Einfluss auf philosophische und geisteswissenschaftliche Debatten der Bundesrepublik ausgeübt. Infolge der Ausfällung der zugrunde liegenden geschichtsphilosophischen Perspektive ist es dabei allerdings zu ganz unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Begriff und Bildlichkeit, Ratio und Ästhetik bzw. Wissenschaft und Kunst gekommen. So stellt Odo Marquard die kompensations-theoretische Perspektive seines Lehrers von geschichtsphilosophischen auf anthropologische Grundlagen um und gelangt auf diesem Weg zu einer stärker praktisch ausgerichteten Deutung der spezifischen Leistungen der philosophischen Begrifflichkeit wie der ästhetischen Kunst im Rahmen einer skeptischen Philosophie der menschlichen Endlichkeit. Dagegen kritisiert Robert Spaemann Ritters politische Hermeneutik der Moderne und das in ihr angelegte Verständnis philosophischen Begreifens und ästhetischer Erfahrung vor dem Hintergrund eines metaphysischen Philosophieverständnisses als rein funktionalistische Würdigung von Traditionsbeständen in Form inhaltlich neutralisierter historischer Bildungsgüter. Bei Max Imdahl schließlich mögen Ritters philosophische Überlegungen zur Bedeutung und zum Verhältnis von Begriff und Bildlichkeit in der Moderne mit zu einer gesteigerten Aufmerksamkeit für die Eigenwertigkeit des Sehens und der genuin bildlichen Dimensionen zumal der modernen Kunst beigetragen haben. Wie auch immer man diese im Ausgang von Ritter eröffneten Perspektiven jeweils bewerten mag: Sie schließen jedenfalls weder das ›sprachlose Sein‹ aus noch erschöpfen sie sich in einem bloßen, um die gegenwärtige Wirklichkeit und das aktuelle Geschehen unbekümmerten Weiterspinnen der philosophischen Überlieferung. Stattdessen bezeugen sie auch und gerade mit Blick auf die moderne Bedeutung von Bild und Bildlichkeit auf die eine oder andere Weise allesamt die entschiedene Zeitgenossenschaft eines Denkens, das wahrhaft ernst macht mit dem hegelschen Anspruch, ›seine Zeit in Gedanken zu fassen‹.

---

118 Ritter: »Neufassung des Eisler« (Anm. 4), S. 707.