

A MÁSODIK VILÁGHÁBORÚ UTÁNI NÉMET LIBERÁL-KONZERVATÍV GONDOLKODÁSRÓL

Hörcher Ferenc:

Joachim Ritter és a Münsteri Iskola
Egy elhanyagolt fejezet a második világháború utáni német politikai
gondolkodás történetében

Balogh László Levente:

A szabadság kockázata
A szabadság, a jog, az állam és a vallás Ernst-Wolfgang Böckenförde
gondolkodásában

Görföl Tibor:

A filozófiai hagyomány politikai problematikája
Robert Spaemann és Josef Pieper hagyományfogalma

Jancsó András:

A funkcionális kritika
Kapcsolódási pontok Robert Spaemann és Joseph Ratzinger
gondolkodásában

André P. DeBattista:

Európa eszméje Joseph Ratzinger munkásságában

Olay Csaba:

A hermeneutikai hagyományfogalom
politikai aspektusai – Gadamer és Marquard

JOACHIM RITTER ÉS A MÜNSTERI ISKOLA

Egy elhanyagolt fejezet a második világháború utáni
német politikai gondolkodás történetében¹

Hörcher Ferenc

(NKE EJKK Politika- és Államelméleti Kutatóintézet,
HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófia Intézet)

ÖSSZEFOGLALÓ

A bevezető tanulmány rövid áttekintést nyújt Joachim Ritter német filozófus gondolkodásáról, érzékeltetve jelentőségét a második világháborút követő német szellemi életben, számba véve a köré csoportosuló gondolkodók néhány közös jellemzőjét, de utalva különbségeikre is. Ritter szellemi fejlődését olyan gondolkodók határozták meg, mint Heidegger, Cassirer, Dilthey vagy Durkheim. A háború előtti korszakában egy ideig a marxizmus hatása alá kerül, de Cassirernél Ágoston filozófiájáról doktorál. A náciizmusból hamar kiábrándul. 1946-tól a Münsteri Egyetemen tanít, itt alakul ki körülötte az a tanítványi és kollegiális kör, amely igen jelentős szerepet játszik a hatvanas, hetvenes évek német közgondolkodásában. Saját érett filozófiai tájékozódását Arisztotelész és Hegel iránti érdeklődése határozta meg. Legfontosabb kérdése, hogy a felvilágosodás, majd a francia forradalom után miként tudja a kultúra kompenzálni a vallás háttérbe szorulását. Az általa vezetett Collegium Philosophicum mint filozófiai műhely sajátossága az volt, hogy szemben a Frankfurti Iskolával, nem volt egy ideológiának alávetve. Az erőteljesebb hatásokat egy keresztény irányultság és egy liberális-konzervatív értékrend jelentette, de a tanítványok világnézetileg széles spektrumban szóródtak. Kortársai közül ki kell emelni a Gadamerhez és a Josef Pieperhez fűződő kapcsolatát. A tanítványok táborában pedig érdemes megkülönböztetni az olyan katolikus gondolkodókat, mint Böckenförde és Spaemann, és az olyan szkeptikus liberál-konzervatív szerzőket, mint amilyen Marquard és Lübke volt. Végül érdemes arra is utalnunk, hogy az előbbi csoporton keresztül Josef Ratzingernek is volt kötődése e körhöz.

Kulcsszavak: német szellemi élet ■ háború utáni viták ■ Joachim Ritter ■ Arisztotelész és Hegel ■ keresztény- és liberál-konzervativizmus ■ Ratzinger

BEVEZETÉS

A német politikai gondolkodás történetét vizsgálva a huszadik század első felére irányuló kutatás izgalmasabbnak tűnhet, mint a későbbi korszakok, hiszen a náciizmus nehezen magyarázható teljes áttörése nyilvánvalóan foglalkoztatja az utókort – elég csak Hannah Arendt, Lukács György vagy a Horkheimer–Adorno-szerzőpáros ilyen irányú rekonstrukciós kísérleteire

gondolni. Carl Schmitt és Heidegger a leggyakrabban idézett német gondolkodók közé tartoznak, s nyilvánvalóan mind a XX. század első felének gondolkodói. Noha Hitler bukása után a kereszténydemokrácia égisze alatt sikerült az új Németországot Nyugat-Németországgént újraépíteni, a háború utáni konszenzus megteremtésében kulcsszerepet játszó Münsteri Iskola teljesítményére csak mostanában kezd ráirányulni a figyelem. Persze a Joachim Ritter professzor körül a Münsteri Egyetemen verbuválódott társaság jó része nem kívánt közvetlenül bekapcsolódni a politikai vitába, ennyiben érthető, ha nem tulajdonítunk nekik közvetlen politikai hatást. Ám utólag úgy tűnik, hogy a rendszer stabilizálásában nagyon is jelentős szerepet játszott ez a mérsékelt jobboldali dominanciával rendelkező, ám világnézetiileg igencsak heterogén csoportosulás. Nem véletlen, hogy az utóbbi időben megélnékült a témával foglalkozó német nyelvű szakirodalom (Hacke, 2011; Schweda, 2015; Ingenfeld, 2016).²

A Politikatudományi Szemle tematikus számában most arról a kutatásról számolunk be, amelyet egy spontán módon összeállt, magyar dominanciájú kutatócsoporttal részben a HUN-REN BTK Filozófiai Intézetében, részben az NKE Eötvös József Kutatóközpontjának Politika- és Államelméleti Kutatóintézetében folytattunk, ennek a szellemi körnek a feltérképezése céljából. E bevezető feladata az, hogy bemutassa a kulcsszereplőket, egymáshoz fűződő kapcsolataikkal, valamint azt a szellemi közeget, amely az együtt gondolkodásuk nyomán kialakult, s valamifajta iskolaként mutatta meg együttműködésüket, miközben különbségeiket sem rejtette véka alá.

Segíthet a XX. századi német eszmetörténet térképén elhelyeznünk a Münsteri Iskolát, ha a Frankfurti Iskola jobbközép alternatívájaként gondolunk rá. A Frankfurti Iskola mára a német filozófiatörténet meghatározó iskolájává vált. Adorno, Horkheimer és Habermas, ezen iskola meghatározó gondolkodói pedig elfoglalták a helyüket a huszadik századi német politikai filozófiai kánonban. Bár Joachim Ritter, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Odo Marquard vagy Robert Spaemann egyéni teljesítményét mára szintén elismeri a szakma, ám közös szellemi műhelyük még nincs a helyén, különösen nem hazájukon kívül. Pedig az egyének gondolkodását is jobban értjük, ha azt is látjuk, hogy e munkájuk hogyan is kapcsolódik össze, s milyen inspirációk hatása alatt fejlődött ki olyanná, amilyen lett.

Ám a Münsteri Iskolának a Frankfurti Iskola alternatívájaként való értelmezése bizonyos fokig félrevezető is lehet. A pontos értelmezéshez szükség van egy fontos fogalmi megkülönböztetésre (Rumyantzeva, online). Eszerint az iskolára hivatkozhatunk történeti-intézményes, tehát tisztán akadémiai kontextusban, és politikai-polemikus céllal is. Az első az iskolaalapítás intézményes összetevőire koncentrált elemzést eredményezne, a második a korabeli politikai viták kontextusában végezhető el. Az első nem tud politikai filozófiai „programról”, a második viszont csak az iskola egy részét foglalja magába,

hiszen az apolitikus és a politikailag másként gondolkodók kikerülnek e megközelítés fényköréből. Mondandónk szempontjából fontos leszögezni: a jelen megközelítés nem valamifajta ideológiai küzdelmekre szakosodott műhelyként, egyfajta think tankként tekint a Ritter-iskolára, amely határozott politikai céllal tette volna kritika tárgyává a Frankfurter Iskolának a nyilvános vitákban élvezett monopóliumát. A jelen tanulmány ennél összetettebb történetet szeretne rekonstruálni: azt szeretné megmutatni, hogy a Münsteri Iskola a maga egészében és sokféleségében hogyan vált meghatározó jelentőségűvé a Német Szövetségi Köztársaság legitimációja szempontjából – egy olyan szemléletet kívánva meghonosítani, amely valóban természetes ellentéte a frankfurtiak harciasan leszűkítő ideológiájának.

Az alábbiakban először Joachim Ritterről, a kör kulcsfigurájáról esik szó. Mivel saját szocializációja is a háború előtt zajlott, fontosnak tűnik a kor néhány meghatározó gondolkodójához fűződő viszonya, elsősorban Heidegger és Cassirer hatása. Majd két kortársához fűződő kapcsolatáról esik szó, akik talán ismertebbek nála, s akik felől könnyebben értelmezhetővé tehető az ő filozófiai programja is. Végül rátérünk arra a hatásra, amit az iskola a német politikai közvéleményre tudott gyakorolni, hozzájárulva az 1968 utáni helyzetben a politika rehabilitációjához.

JOACHIM RITTER PÁLYAFUTÁSA

Joachim Ritter egy neves orvos gyermekeként született 1903-ban.³ Mindkét nagyapja evangélikus teológus volt, egyik elődje pedig jogászprofesszor. 1921-től tanult filozófiát, teológiát, német irodalmat és történelmet Heidelbergben, Marburgban, Freiburgban (Br.) és Hamburgban. Szellemi fejlődése szempontjából valószínűleg meghatározó jelentősége volt annak, hogy előbb Heideggernek, majd tanulmányai lezárásaként Cassirernek is tanítványa lehetett. *A tudós tudatlansága* címmel Cusanusról írt disszertációjával 1925-ben doktorált Cassirernél (Ritter, 1927). Köztudomású, hogy e két szerző, Heidegger és Cassirer, 1929-ben fontos vitát folytatott egymással Davosban, ennek a széles olvasóközönség által olvasható szövegváltozatát Ritter és egy Heidegger-tanítvány, Otto Friedrich Bollnow konszolidálta (Bollnow–Ritter, 1991).⁴ Tudni lehet, hogy a szövegváltozatot kettejük jegyzeteiből állították elő, így az nem az elhangzottak szövegű leírata, hanem „a két filozófus gondolatai helyett inkább azt tükrözi, miként őrződött meg egy filozófiai vita a kortársak emlékezetében” (Lengyel, 2015: 68.). Ritter a vitában Cassirer oldalán állt, pedig Heidegger sokak szemében korszerűbbnek tűnt, olyan gondolkodónak, aki az emberi létmód (*Dasein*) újszerű felvetésével az új generáció útkeresését, egzisztenciális fogódzókeresését jobban ki tudta szolgálni. Hozzá képest Cassirer egy idejétmúlt, széteső félben lévő nevelési hagyomány (*Bildungstradition*) kép-

viselőjének tűnt, aki a bevett és szokványossá vált polgári-humanista alapon állt. Ám maga Ritter sok irányba tájékozódott, s többek között Dilthey szellemtörténeti megközelítését és a Durkheim-féle társadalomtudományt is recipiálta. Fiatalon a marxizmus hatása alatt állt, 1931-ben megismerkedett Marx akkoriban kiadott korai gazdaság-filozófiai kézírataival, amelyek Lukács Györgyre is nagy hatást tettek. Schweda szerint Marx segítette Ritternek meghaladni a Heidegger–Cassirer-szembenállást, mivel a történetfilozófiai perspektíva túllendítette a szellem-élet és az értelem-történelem poláris ellentétét (Schweda, 2015: 19.). A marxizmus még állítólag valamifajta közvetlen politizálásra is sarkallhatta. Ám ez nem akadályozta meg abban, hogy 1932-ben Cassirernél habilitáljon egy Ágostonról írt munkával. Amikor a nemzeti szocialista hatalomátvétel megtörtént, az egy sokkal érzékenyebb egyensúlyozásra készítette a belső távolságtartás és a külső alkalmazkodás és beilleszkedés között. Cassirerhez fűződő szoros tanítványi kapcsolata, első felesége, a korán elhunyt Marie Einstein zsidó származása és marxista kötődései miatt gyanús személynek számított, a Gestapo házkutatást tartott nála és könyvtára egy részét elkobozta. Az akadémiai szférában is érzékelhető erőteljes nyomás hatására 1937-ben belépett a náci pártba, alapszervi tevékenységet is vállalt, de így sem kerülhette el, hogy 1939-ben katonai szolgálatra behívják. 1944-ben brit fogságba esett.

A háború után 1946-ban került a Münsteri Egyetem filozófiai tanszékére, ahol nyugdíjazásáig tanított. Előadásai a társadalomelmélet, a politikai filozófia és az esztétika területére estek. E területeket összekötve egy átfogó elméletet dolgozott ki, amit kompenzáció-elméletként szokás emlegetni (Griffero, 2020). Ez az elképzelés többek között azokban a beszélgetésekben körvonalazódott, amelyek az 1947-ben alapított Collegium Philosophicum intézményesített keretei között zajlottak le, két évtizeden keresztül. A CP egy olyan *Oberseminar*, vagyis a doktori és posztdoktori hallgatók számára vitaforumot biztosító szabad, meghívásos szeminárium volt, amely kutatói közösséget teremtett, mindenfajta gondolkodási indoktrináció nélkül – szemben például a Frankfurter Iskolával. Az iskola tevékeny tagjai között találunk „tomistákat, evangélikus teológusokat, pozitivistákat, logikusokat, marxistákat és szkeptikusokat” is.⁵

Tanári és műhelyalapítói tevékenysége mellett fontos megemlékeznünk a tudományszervezésben, az oktatáspolitikában betöltött szerepéről, és egy sok kötetes tudományos szótár létrehozásában vállalt vezető szerepéről is. Sajat egyetemén a filozófiai kar dékánja és az egyetem rektora is volt. Schweda olyan neveket emel ki Ritter kapcsolati hálójából, mint Erich Rothacker, Hans-Georg Gadamer és Hans Blumenberg (Schweda, 2015: 21.). A szakma jeleseivel igen gyümölcsöző együttműködést tudott kialakítani Ritter, s ez is közrejátszott abban, hogy egyre nagyobb tekintélyt és befolyást szerzett a németországi „szellemtudományi” kutatói közösségben.⁶ Így kerülhetett sor arra, hogy az

olyan reformmegyetemek alapítótestületeiben is szerepet vállalhatott, mint amilyen Bochum, Dortmund vagy Konstanz volt. A felsőoktatás mellett a helyi tudományos akadémiák is szívesen invitálták tagjaik sorába, így válhatott Ritter a Düsseldorfban és a Mainzban működő akadémiák tagjává. Ami pedig az oktatáspolitikát illeti, 1965-től részt vesz annak a tudományos tanácsnak a működésében, amely a felsőoktatás reformjával kapcsolatos elképzelések kidolgozását és véleményezését végezte. Végül elévülhetetlen érdemeket szerzett az 1971 és 2007 között 12+1 kötetben megjelent *Historisches Wörterbuch der Philosophie* főszerkesztői feladatának ellátása révén. Ezt a feladatot 1961-ben vette át, és haláláig töltötte be.⁷ Ritter az első kötet előszavában joggal utal Gadamer és Erich Rothacker szerepére a világviszonylatban legalaposabb filozófiai szótárfolyam elindításában. A dolog jelentőségét az adta, hogy ezzel, a kiváló összjátékra épülő csapatmunkában keletkezett kézikönyv-sorozattal hármójuk filozófiai triumvirátusa az új korszak gondolkodásának fogalmi alapjait tudta lerakni, a német intellektuális életben oly fontos szerepet játszó filozófia kulcsfogalmainak fogalomtörténeti és szellemtörténeti, a hagyományokat is árnyaltan kezelő újradefiniálásával.⁸

RITTER FILOZÓFIAI GONDOLKODÁSA: ARISZTOTELÉSZ ÉS HEGEL

Joachim Ritter gondolkodására két klasszikus filozófus gyakorolt meghatározó befolyást: Arisztotelész és Hegel. Ráadásul e két szerzőt úgy értelmezte, hogy mintegy összeegyeztette a felfogásukat, kibékítette őket egymással.⁹ Ez a kiegyezésre törekvés egyébként is jellemző volt gondolkodására, vagy inkább egy olyanfajta kompromisszumkészség, amely az ellentmondásokkal való együttélésen alapult. Arisztotelész felé minden valószínűség szerint a fiatal Heidegger terelte a figyelmét, többek közt épp Gadamertől tudjuk, hogy milyen fontos volt a 20-as években Heidegger számára a görög filozófus. Tulajdonképpen épp a gyakorlati filozófiát kidolgozó Arisztotelész lehetett a közös pont Ritter és Gadamer gondolkodásában is. De igazán a görög filozófus abban a '45 utáni intellektuális kontextusban vált számára fontossá, amelyet a gyakorlati filozófia rehabilitációjaként emlegetnek.¹⁰ Ritter valamifajta hasonlóságot érzékelt Arisztotelész Athénja és saját kora között.¹¹ Mindkettőt épp a hagyomány válsága határozta meg, amely megkérdőjelezte az apák és az elődök autoritását – épp e múlttal kapcsolatos elbizonytalanodás miatt játszik olyan fontos szerepet Ritter a hagyományra vonatkozó kortárs diskurzusban (Ritter, 1967; Ritter, 1969). Ritter szerint ebből a hagyománytörésből fakadó „legitimitás-válságból” fejlődik ki a gyakorlati filozófia, és ebből vezethető le a rehabilitációja is (Ritter, 1967: 124.). A klasszikus gyakorlati filozófia alapállítása szerint „az ember mint emberi lény a város (polisz) etikai és politikai rendjének alanya és mértéke” (Ritter, 1974c: 191.). A praxis, a gyakorlat-orientáltság

minden fejlettebb élőlényre jellemző. Az ember megkülönböztető jegye az értelem (*Vernunft*). Az emberi praxis ennek megfelelően az értelem jegyében áll. Ez az értelemvezérelt gyakorlat a város keretei között nyilvánulhat meg: az értelemvezérelt ember ennyiben eleve politikai lény. A polisz az emberi természet megvalósulásának a feltétele. A görög városállam jelentősége abban áll, hogy először biztosította az ember számára azt a társadalmi szerveződési formát, amely értelmes természetének megfelelt. E szerveződési forma gazdag a *techné* különféle megnyilvánulási formáiban, beleértve a „kézművesség, a mezőgazdaság, a hajózás, a hadviselés, a ház és az állam igazgatása, a gyógyítás művészete, a képzőművészet, a politika mint államvezetés minden területét” (Ritter, 1956; Ritter, 1969: 78.). A gondolkodó lény politikai lényként *homo faber*nek bizonyul.

Ritter szerint fontos sajátossága volt a polisztársadalomnak az, amit *ethosznak* neveztek: olyan szokások, intézmények, amelyek – Ritter szavával – a polgár életvilágát meghatározták. E szokásokon alapuló életvilágban ölt testet, kristályosodik ki fokozatosan a polisz alkotmánya, a maga tényleges, egyedi formájában. Az értelem hosszú távú sikerei mutatkoznak meg ebben a szférában, és a rövid távú egyéni értelem feladata az ebben való eligazodás, amikor az emberi világ értelmes politikai természete egyedi politikai feladatok megoldását igényli. Ez, a szokás és konvenció általi keretezettség még abban a helyzetben is érvényesül, amikor a hagyományok eredeti ereje már megtört. Arisztotelész leírásából azt tanulhatjuk meg – érvel Ritter –, hogy az értelmére támaszkodó ember „olyan közösségben él, amelynek lényege a törvény és a rend, az intézmények és az életszabályok által szabályozott emberi élet” (Ritter, 1961b; Ritter, 1969). Így jut el Ritter Arisztotelészre alapozva az ésszerű társadalmi gyakorlat (*Form der vernünftigen gesellschaftlichen Praxis*) fogalmához (Ritter, 1956; Ritter, 1969: 86). Az arisztotelészi tanítást aktualizálva Ritter mellett érvel, hogy az ember ésszerű kiteljesedésének útja a modernitás elidegenült körülményei között is annak a közösségi racionalitásnak a követése, mely a feladat megoldására és a kötelezettség teljesítésére ösztökél (Schweda, 2015: 56.). A saját és az általános közötti középút keresése ez, ha tetszik, a magán és a közérdek összehangolása: „Arisztotelész ezzel a középponttal foglalkozik; ebben találja meg a polgári életet mindazzal, ami hozzá tartozik; e ponton ugyanis az erkölcsi erény és a polgári hatékonyság a tényleges emberi lét-hez kapcsolódik.” (Ritter, 1956; Ritter, 1969: 89.). Ez azonban nem egyfajta múltba révedő nosztalgia nála. Épp ellenkezőleg, a múlt és a jövő pólusai közötti tudati megosztottságban (*Entzweiung*) élő modern ember számára kínál megoldást: „a szabadságra épülő állam objektív és általános intézményei, törvényei és szokásai, mint a szubjektív szabadság valósága” jelenik meg (Ritter, 1966; Ritter, 1969: 305.). Egy történetfilozófiai vonatkozás is összeköti Ritter szerint Arisztotelészt Hegellel: az emberi természet, s azon belül az értelem ugyanis először épp a görög poliszban vált történetileg is tudatossá.

Itt vezet át Ritter gondolatmenete Arisztotelész gondolkodásától Hegeléhez.¹² Számára ugyanis Hegel jogfilozófiáján keresztül vezet az út a modernitás értelmezéséhez. De ő meglehetősen sajátosan értelmezi Hegelt. Szerinte Hegel a francia forradalom által felvetett radikális kérdésre, a szabadság politikai megvalósításának kérdésére igennel válaszol (Ritter, 1957; Ritter, 1969: 196.). Természetesen egyéni szabadságról van szó, amelynek elsődleges értelme Hegelnél az egyén önmaga fölötti uralma. E szabadságot már a görög polisz próbálta érvényre juttatni, de a rabszolgaság intézménye lerontotta azt. A kereszténység tanítása Isten előtt minden embert egyenlőnek tekintett, de a császár ügyeibe nem engedett beleszólást. Végül a forradalom emelte fel az egyéni szabadságot a politika legmagasabb polcára. Ritter szerint Hegel mondanója a francia forradalommal kapcsolatban a történelmi folyamatok sajátos kontinuitása. A francia forradalomban ugyanis egyszerre folytatódik és szakad meg a nyugati történelem – ezt a kettőséget fejezi ki a megosztottság (*Entzweiung*) fogalma. A kivívott egyéni szabadság egyfelől a múlt kötöttségei alóli felszabadulást jelenti, ám ezzel együtt a szubsztantív élet esélyeit is radikálisan lecsökkenti. Az *Entzweiung* arra a kettős kötésre utal, amely a modernitást jellemzi: a modern ember a múlt tovább éléséhez és a szabad jövő reményéhez egyaránt ragaszkodik, ezért tudatában ezek egymással is összekapcsolódnak. Az emancipációt hirdető modernitás alapját persze a társadalom átalakulása teremti meg: az urbanizáció, a gyáripar és a világkereskedelem. Ezek azonban radikálisan átalakítják az egyének egymás közti viszonyait is, nagyrészt a fogyasztási szükségletek kielégítésére koncentrálva, ami elkerülhetetlenül szellemi értékvesztést is eredményez. A kialakuló szabadpiaccal és szabadkereskedelemmel a társadalom hagyományos hierarchiai ugyan leomlanak, de ami kialakul, az egy homogenizált, az elvont értelemben, vagyis jo-gaiban egyenlő tagokból álló modern társadalom. Az emberi együttélés egy emancipatorikus és egalitárius alkotmányformát alkot, elindulva a világtársadalom felé vezető hosszú úton, felszabadítva az embereket minden hagyományos kötődés alól, s felkészítve őket a természet uralására.

E társadalmi változásokkal párhuzamosan zajlik a szubjektivitás modern kultúrájának kialakulása. Ebben az észak-európai civilizáció és különösen a lutheri reformáció játszott kulcsszerepet. A protestantizmus keretei között egy olyan én kialakulása zajlott le, amely az bensődlegességében (*Innerlichkeit des Selbst*) alapozódik meg. E folyamat fontos állomása a belső előtérbe kerülése: amikor a szubjektum elvet minden külsődleges autoritást – konvenciókat, intézményeket és hagyományokat. E helyett minden igyekezetével azon van, hogy az „önmagává válás szubsztanciális szabadságát megtapasztalhassa” (Ritter, 1961c; 1974). Ugyanez a szubjektivizálódás zajlik le az esztétikai ítéletalkotással kapcsolatos nézetekben. „Kant [...] a művészi alkotást függetleníti a hagyományos, megtanulható modellektől és szabályoktól, és az esztétikai

ítéletet 'szubjektív fogalmakra' alapozza, mint például 'az ítéelőő, az ízlés, a képzelet, a gyönyör, a nemtetszés, az élvezet.'" (Ritter, 1971)

A modernitás az egyéneket egymástól elidegenítő tendenciáival szemben a társadalom megpróbál védekezni. Ebben a kontextusban nő meg a jelentősége Ritter szerint a szellemtudományoknak, beleértve a történelmet, a nyelveket, a művészetet, a költészetet, a filozófiát, a vallásokat, valamint az olyan dokumentációs formák tanulmányozását, amelyek egy-egy személyes életről adnak számot. Egy ilyen irányú érdeklődés szükségszerűen múltorientált, ezért megjelenésének a történeti érzék kialakulása a feltétele, amely a múlt iránti újfajta érzékenységet hoz magával. E múltorientált szellemtudományok nemcsak rekonstruálják, hanem meg is őrzik a múlt egy-egy szegmensét. A történeti tudás bővülése és egyetemi oktatása ebben az értelemben a modernitás kihívásaira adott válasz. A szabadság egyetemes megvalósulása a következő feladatot jelöli ki az ember számára: „a saját történelmi eredetvilágának erkölcsi, vallási és szellemi összefüggéseiben megalapozott személyes létét a társadalom és annak egyneművé változtatott és történelmi civilizációja által meg nem határozott egyéni létezésével hangolja össze” (Ritter, 1961a; 1974). Tehát a modern embernek saját, kétféle énjét kell egymással kibékítenie: a múltban gyökerező, konvencióvezérelt társas, és a modernitás homogenizáló közegében magára talált személyes énje között kell harmóniát teremtenie. Varga Péter szerint „a Ritter-iskola központi teoretikus eleme a kompenzációelmélet [...], amely az emancipáció és az elidegenedés dialektikáját próbálja leírni” (Varga, 2021: 138.). A modern társadalom történelemvesztett állapotát a szellemtudományos megismerésmóddal kell valahogy kompenzálni. Ám már ezt a felvetést is úgy értékelte a Ritterékkal szemben meglehetősen kritikus, olykor egyenesen ellenséges, de őket mindig politikailag értelmező Habermas, hogy ez egy „kétségbeesett, mert történetileg felvilágosult tradícionáliszmus” (Habermas, 1985: 91.). Ritter viszont úgy látja, az általa javasolt tudati munka, amely a múlt feltérképezésének céljára a szellemtudományok beszédmódját választja, lehetővé tesz „poszttradícionális” civilizációnk számára egy „valóban modern, tudományosan megalapozott és szubjektíven reflektált viszonyt a hagyományhoz”, s ezáltal a régiek tanításából a modernitás körülményei között is, mégiscsak okulhatunk.

A szellemtudományokon belül kitüntetett figyelemmel fordul Ritter az esztétika felé. Egyik példája Eliot: a modern urbánus közeg – főleg 1945-ben, amikor e témáról ír – csakugyan Átokföldje, ennyiben Eliot költészete érvényes és tanítása aktuális. Eliot költészete valamiképp az elveszett vallás nyelvének, a *mysterium veritatis*nak a pótléka (Ritter, 1974b: 94.). Az ipari társadalomban a tudomány veszi át a metafizika helyét, és értelmét veszíti a hit és a régiek bölcsessége is. Ebben a helyzetben a művészetnek új feladata támad: helyettesítenie, pótolnia kell mindazt a „varázslatot”, ami eltűnt. A társadalom ugyanis felismeri, hogy szüksége van a varázstalanítás valamilyen ellenszerére, s ez az

elvárás átalakítja a művészettel kapcsolatos elvárást. „A tudomány logikai igazsága mellett így jelenik meg Baumgartennél az érzés és a költészet 'esztétikai igazsága'” (Ritter, 1971: 558.). Ezt a felfogást Habermas „múltba révedő” (*rückwertsgewandte*) esztétikának nevezi, ami persze félreértés: Ritter, jövőorientált konzervatívként pont a modernkori megosztottság kiegyensúlyozására törekszik, mert szerinte nem lehetséges a múltba menekülni. A műalkotásnak nem esztétikai látszatvilágokat kell teremtenie, valamifajta eszképzizmus jegyében, hanem „a jelenben megjelenő jelzések szerveként” kell működnie (Ritter, 1974b: 101.). A művészet a valóság olyan aspektusaihoz enged hozzáférést, amelyek nélküle árnyékban maradnának, miután a tudományos megismerés számára hozzáférhetetlenek. Ennyiben tehát a művészet „varázslatával” való találkozás a valóság helyesebb ismeretéhez segít hozzá bennünket. Ennyiben Gadamer programjához nagyon hasonló elképzelés születik Ritter filozófiájában: úgy tűnik, szerinte is igaz, hogy a művészet valamilyen értelemben valóban kompenzálni képes a valóságnak a modernitásban elveszett metafizikai dimenzióját.

RITTER FILOZÓFIAI KAPCSOLATAI: GADAMER ÉS PIEPER

Miközben tagadhatatlan, hogy a Münsteri Iskola a Ritter körül csoportosult, ám nála egy generációval fiatalabb gondolkodókból áll, az iskola bemutatása előtt érdemes megemlítenünk két olyan gondolkodót is, akik Ritter generációjához tartoztak, és a szűkebb értelemben vett iskolához csak áttételesen kapcsolódtak. Láttuk már, hogy Gadamerrel és Rothackerrel hatékonyan együtt tudott dolgozni Ritter, ami arra vall, hogy Ritter tekintélye valószínűleg saját generációján belül is kivételes volt. Márpedig Gadamer a háború utáni német filozófiai élet meghatározó alakja volt, így a Ritter–Gadamer-tengely különösen fontos lehetett a korabeli német humántudományos diskurzusban. Ez a tengely akkor már biztosan létezett, amikor a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* projektjébe Ritter belépett. Hiszen ott épp Gadamertől kellett átvennie a stafétát, és erre nyilván épp az adott lehetőséget, hogy filozófiai gondolkodásuk és tájékozódásuk is hasonló lehetett. A vállalkozás több szempontból is kiemelkedik a korabeli szellemi élet teljesítményei közül, és leginkább a Koselleck-féle *Begriffsgeschichte*-hez hasonlítható. Ám míg az utóbbi szótár nagyon is határozott koncepciót érvényesített, vagyis önként vállalt egy módszertani béklyót, megvalósult változatában a *Historisches Wörterbuch* korántsem tekinthető egységes szemléletűnek. Vagyis a szócikkek szerzői viszonylag nagy szerzői szabadságot kaptak, a szerkesztők megbíztak a szerzők szakmai belátásaiban, ami nagyon is emlékeztethet bennünket a Ritter-iskola sokszínűségére, véleménypluralizmusára. Ennek ellenére, ahogy az iskola maga is

jól meghatározható évtizedek távlatából, tehát nem esik szét az iskola képviselőinek egyéni gondolkodására, ugyanúgy a *Historisches Wörterbuch* is sikeresnek bizonyult ama törekvés megvalósításában, hogy a háború előtti szellemiséget felváltsa az új politikai helyzethez is igazodó újfajta filozófiai szemlélet. A Ritter felelős szerkesztésével indult kötetsorozat nem kevesebbre vállalkozott, mint a szövetségi köztársaság politikai berendezkedésének filozófiai alapjait kívánta biztosítani, anélkül, hogy valami erőteljes ideológiai béklyó jellemezte volna – épp a sokféleség szabad kibontakoztatásában mutatva példát.

Ám Gadamer nem csupán tudománypolitikai szövetségesként érdekes Ritter mellett, hanem partikuláris filozófiai kérdések tárgyalásában is közel álltak egymáshoz. Ahogy láttuk, a münsteri filozófus maga is meghatározónak tartotta a hagyománytörést és a hagyomány mindezen túli továbbélését a modernitás filozófiai értelmezési keretében. Ugyanez elmondható Gadamer gondolkodásával kapcsolatban is, aki az *Igazság és Módszer* című, 1960-ban kiadott főművében külön fejezetben tárgyalja a hagyomány fogalmát, amely a szövegértelmezésből filozófiai kulcsfogalommá váló hermeneutika számára is döntő jelentőségű (Gadamer, 1984). Itt most nincs hely rá, de korábban explicit módon amellest érveltem, hogy Gadamer filozófiai hermeneutikája, és azon belül hagyományértelmezése egy konzervatív politikai filozófia megalapozása is (Horkay Hörcher, 2023).¹³

Gadamer mellett Robert Spaemann azonban egy másik szerzőt is megemlít, aki ezek szerint fontos volt Ritter filozófiai környezetében. Ez a szerző Josef Pieper, egy neves, bár Magyarországon szintén kevésbé ismert, noha magyarra is lefordított katolikus szerző, akiről Spaemann azt állítja, hogy Ritter számára „hídként szolgált Tamástól a jelenig” (Ritter, 2010). Pieper is Münsterben tanított, ahová ő is ugyanakkor, 1946-ban érkezett, mint Ritter, de neki erősebb volt a pozíciója a katolikus teológiai karon, mint a filozófia tanszéken. Alapvetően klasszikus skolasztikus tomista volt, a német teológiai hagyományhoz kötődött. De ahogy a szekuláris modernizmus kritikusat, Rittert, a protestáns Gadamert, úgy a katolikus Piepert is élénken foglalkoztatja a hagyomány és a hozzá fűződő viszonyunk. A katolikus tanításban persze megvan a szent hagyomány sajátos jelentése. Pieper azonban filozófiailag is szeretné megalapozni előadásában, majd az abból készült írott szövegben a hagyomány fogalmát.¹⁴ A hagyománnyal való foglalkozásban hármójuk, tehát Ritter, Gadamer és Pieper egyik fontos közös nevezőjét fedezhetjük fel. S az, hogy a fogalommal kapcsolatban leginkább az jellemzi őket, amit a Pieper 90. születésnapjára rendezett ülésszak anyagából kiadott kötet címe sugall, tudniillik *Felvilágosodás, a hagyományon keresztül* (*Aufklärung durch Tradition*), jelzi annak a konzervativizmusnak a jellegét és irányát, amelyet a Münsteri Iskolához köthetünk, s amely távol áll attól a szélsőséges neokonzervatív bűnbaktól, amelyet Habermas ácsolt hőseink műveiből, kreatív módon, saját céltáblájával.

KATOLIKUS RITTER-TANÍTVÁNYOK:
BÖCKENFÖRDE, SPAEMANN ÉS KÖZVETVE RATZINGER

Habermas persze már nem annyira Ritternek, hanem a tanítványoknak volt az ellenfele. Míg Ritter ugyanahhoz a generációhoz tartozott, mint Adorno, addig Habermas már Marquard, Böckenförde vagy Spaemann kortársa, vagy éppen azé a Josef Ratzingeré, aki közvetve, leginkább tanácsadóján, Robert Spaemannon keresztül szintén a Münsteri Iskolához kötődik, s akivel Habermas, igaz, jóval később, egy megváltozott politikai atmoszférában, de közvetlen filozófiai vitára is vállalkozott, mégpedig igencsak visszafogott hangnemben (Habermas–Ratzinger, 2007).¹⁵

Ratzinger bizonyos értelemben a Ritter-iskola fejlődésének egyik csúcspontja – olyan elágazódás, amely a Spaemann által művelt katolikus filozófián át vezetett el a katolikus teológia egyik kortárs csúcsteljesítményéig, s azon túl: XVI. Benedek pápai tisztségéig. Egy másik csúcspontja ennek a fejlődésnek az Ernst-Wolfgang Böckenförde által képviselt jogfilozófia, amely a Német Szövetségi Köztársaság alkotmánybíróságán is hatékony támaszává tudott válni az új német alkotmányosságnak. E két cím a kör befolyásának politikai-intellektuális dimenzióját is jelzi. Spaemann elsősorban a morális kérdések tradicionális katolikus indíttatású tárgyalásáról ismert, míg Böckenförde a szociáldemokrata párt révén nyerte el alkotmánybírói tisztségét, és elmondható róla, hogy alkotmánybírói gondolkodásmódja sok tekintetben baloldali, ugyanakkor katolikus szellemiségű is. A Böckenförde-paradoxonnal egy olyan fontos témát vetett fel, amely mind a mai napig a legfontosabb dilemmája a szekuláris államnak.¹⁶ Ez a nevezetes, s konzervatívok számára is kulcsfontosságú felismerés adta az apropót Habermas és Ratzinger beszélgetéséhez is.

SZKEPTIKUS RITTER-TANÍTVÁNYOK: LÜBBE ÉS MARQUARD

De fontos filozófiai szerepet töltött be Böckenförde és Robert Spaemann mellett Hermann Lübbe és Odo Marquard is. Igaz, Lübbe politikai karriert is befutott, hiszen Észak-Rajna-Vesztfáliában államtitkár lett a kulturális minisztériumban és a miniszterelnöki kabinet államtitkáraként is dolgozott. Lübbe Marquarddal állt közelebbi baráti kapcsolatban. Marquard pedig talán a legmeggyőzőbb képviselője a Ritter-iskola 68-at kritikával illető szárnyának.¹⁷ Ő maga jegyzi meg, hogy amikor 1968 kapcsán azt a programot fogalmazta meg magának, hogy meg kell védeni a polgáriasságot (*Bürgerlichkeit*), akkor tulajdonképpen túllépett azon a ritteri alaptézisen, amely szerint a hegeli filozófia forradalmi lenne, de az alap, a polgáriasság kategóriájának védelme Rittertől származik. Igaz, mások is hatással voltak Marquardra, így elsősorban Arisztotelész és Thomas Mann. Másfelől ő sokkal erőteljesebben volt szkeptikus és

ironikus, mint Ritter. A vele folytatott, magyarul is olvasható beszélgetésből az is kiderül, hogy 1968-ban nem volt rögtön elutasító a diáklázadással kapcsolatban, de egyrészt látta, hogy barátja Lübbe, milyen nehézségekkel kellett szembenézzen, másrészt úgy látta, hogy túlságosan is doktriner irányba fordul a lázadás ideológiája, amit ő már kifejezetten ellenzett. „A hatvannyolcasokkal az volt a baj, hogy hiányzott belőlük a humor, halálosan komolyan gondoltak mindent, amit pedig nagyon károsnak tartok, mert visszafelé is elsülhet.” (Szalai–Zuh, 2017: 154.)

Hermann Lübbe ugyanúgy szociáldemokrata politikai irányultsággal érkezik a politikai filozófia porondjára mint Marquard. Álláspontja akkor kezd közeledni a konzervatív felfogás felé, amikor elfogadja a józan ész és a konvencionális erkölcs szerepét a politikai mérlegelés során. A politikának a korban divatos technokratikus felfogásával szemben, egyfajta Schmittére emlékeztető decizionizmus áll a politikáról alkotott képe középpontjában. Szerinte a politikai döntés nem valamifajta racionális választás eredménye, hanem szubjektív, esetleges és kívülről nehezen értelmezhető, és nem összevethető más alternatívákkal. Mivel e döntések mélyről, az emberi lélek alaprétegeiből származnak, ezért olyan meggyőződések és elkötelezettségek határozzák meg, amelyek valamifajta polgári vallásról szóló beszédet, sajátos politikai teológiát is megalapozhatnak. E gondolkodásmódnak szintén megvan a szkeptikus összetevője: az ész mindenhatóságát valló, öncélú vita eredményessége felől alapvető kételyei vannak. A Habermas és Apel által hirdetett diskurzus-elmélet helyett Lübbe egy olyan elképzelést dolgozott ki, amelynek lényege, hogy a politikában is narratívák ütköznek, és ezek meggyőző ereje egyenes arányban áll identitást befolyásolni képes hatásukkal. Ezért fontos szerepet szán ő is annak a képzésnek, amely a humán tudományokon alapul, és valamiképp az elveszett hagyományok kompenzálására szolgálhat.

KONKLÚZIÓ: A MÜNSTERI ISKOLA ÉS A POLGÁRI VILÁG APOLÓGIÁJA

Ritter és a Münsteri Iskola jelentőségére csak utóbb ébredt rá a német szellemi élet. Ritter maga ugyan tekintélye és elismertsége révén képes volt jelentős befolyást gyakorolni a korabeli német felsőfokú oktatás- és tudománypolitikára, és feltehetőleg volt tanítványai útjait is egyengette, de a nyilvánosságban soha nem tudott olyan népszerűvé válni, mint Habermas és társai. Még Gadamer vagy Pieper népszerűségével sem versenyezhetett. Ennek ellenére e liberál-konzervatív gondolkodásmód mai, a német nyelvterületen érzékelhető recepciója az iskolát egyfajta társadalmi-politikai szerepvállalással, a polgáriasság filozófiájának kidolgozásával azonosítja.¹⁸

Bár a háborút követően a polgárság hanyatlását lehetett érzékelni, hamarosan fordult a történelmi széljárás. Ennek hátterében a német gazdasági cso-

da, a polgárság anyagi megerősödése és öntudatának visszaszerzése áll. A polgársággal kapcsolatos diskurzusban a történészeknek is fontos szerepük volt, a német különutasság értelmezése szempontjából a polgárság politikai szerepvállalása különösen fontos tényezőnek tűnt. Ám a *Bürgerlichkeit* alkotmányosan kiegyensúlyozó szerepének a hangsúlyozása a hatvanas évek diákmozgalmainak és a háttérükben kibontakozó balos terrorista tevékenység közegében vált igazán aktuálissá. Gehlen és Schelsky mellett a német nyelvű nyilvánosságban elsősorban Marquard kötelezte el magát a diáklázadásokkal kapcsolatos kritikai álláspont mellett. Erre is válaszul a Frankfurter Iskola köréből elsősorban Habermas lépett fel támadólag, a Münsteri Iskola egészét valamifajta neokonzervatív bunkerként mutatva be. Szerinte a polgári ideológia felmelegítése az anyagi jólét ígéretével csábított, s a tulajdonosi szemléletű individualizmus ideológiájaként szolgált. A Ritter-iskola által képviselt konzervativizmusból szerinte sajnálatosan hiányzott a szolidaritás eszméje éppúgy, mint egyfajta politikai etika.

E konstruált bűnbakkal szemben Marquard és Lübbe pozícióját úgy jellemzi a történetüket rekonstruáló Jens Hacke, hogy az nemcsak a polgárságot elutasító szocialista nézőpontot kritizálta vagy a polgári demokrácia szélsőbalos támadását, hanem a liberális polgáriasságot felszámolni igyekvő technokratikus törekvéseket is. Saját álláspontjukat Ritteréhez kötik, s „a polgári világ filozófiájaként” határozzák meg, amelyet a technokratikus tendenciákkal azonosuló, Gehlennek és Schelskynek tulajdonítható állásponttól is megkülönböztetnek. Hacke három dimenzióban is megpróbálja elhelyezni álláspontjukat (Hacke, 2011: 260–261.). Történetileg a századelő német konzervatív forradalmárjainak antiliberalis és polgárellenes hagyományával állítja szembe azt. Szellemtörténetileg olyan republikánusokéhoz sorolja ezt az álláspontot, akik a parlamentáris-liberális demokráciához és annak pluralisztikus kultúrájához lojálisak, vagyis például Weber, Jaspers vagy Helmuth Plessner felfogásához. A klasszika-filológiai kérdésekben pedig közvetlenül Ritteréhez köti azt. Ez utóbbit Hacke részletezi is: szerinte az *oikosz* és a *polisz* viszonyának elemzése során Ritter kifejti, hogy mi a hasonlóság a régiek és a modernek polgárfogalma között. Arisztotelésznél „a polgár részvétele a város ügyeiben” alkotmányosan biztosított. De „a szabadság ezen politikai jelentése maga nincs ismét politikailag alátámasztva.” Ezt az alátámasztást ugyanis csak a társadalomban szokásos társas viszonyok tudják biztosítani (Ritter, 1969: 73.). Hacke rámutat arra, hogy Ritter már Arisztotelésznél felfedezi a szabadság magánterületét is. Már az antik kontextusban felismeri „a polgári liberális állam rációját” (Hacke, 2011: 262.). Kérdése ugyanis azért tűnik különösen izgalmasnak az utókor szemszögéből, mert Ritter azt a felismerést előlegezi meg, amelyet aztán olyan frappánsan fog megfogalmazni a Böckenförde-paradoxon (Hacke, 2011: 319. l.). És Hegel gondolkodását épp ezen összefüggés alátámasztására találja alkalmasnak Ritter, mint „a magát konstituáló polgári társadalom filozófiáját”

(Ritter, 1974: 19). Marquard is ugyanezt mondja, csak retorikailag még kiéleztettebben, „A polgárság apológiája” kifejezéssel, ahogy hasonló irányba mutat Lübbe is, amikor *A polgár politikai filozófiájának aspektusait* elemzi (Lübbe, 1980: 221.). Az újabb szakirodalom hulláma azt igazolja, hogy a Münsteri Iskola számos emlékezetes eredménye, így a polgáriasság gondolata, a kompenzáció-elmélet és a Böckenförde-paradoxon, máig aktuális.

JEGYZETEK

- ¹ Köszönettel tartozom Robotka Andreának a tanulmány szöveggondozásáért.
- ² Mára elindult összegyűjtött munkáinak kiadása is: *Gesammelte Schriften von Joachim Ritter*, szerk.: Ulrich Dierse, Mark Schweda és Martin Ingenfeld.
- ³ Az alábbiakban a következő összefoglalásokra támaszkodom: Schweda, 2015; Marquard, 2023. Magyarul: Ante Pazanin, 1993.
- ⁴ A vitáról: Gordon, 2010: 109. Idézi: Lengyel, 2015. A vita 1929. március 26-án zajlott.
- ⁵ Spaemannra hivatkozva idézi Pazanin, 1993: 130.
- ⁶ A témáról részletesebben: Lübbe, 2006.
- ⁷ Erről a hatalmas vállalkozásról lásd: Tinner, 2010: 9–13.
- ⁸ Erről lásd: Aschenberg, 2003.
- ⁹ Ennek jelképes megnyilvánulása az, hogy rájuk vonatkozó írásait egy közös kötetben jelentette meg: Ritter, 1969. MP.
- ¹⁰ Erről lásd: Riedel, 1972, 1974; valamint Gutschker, 2002: 255–292.
- ¹¹ Az alábbiakban Schweda 2015-ös elemzésére támaszkodom.
- ¹² E tekintetben is Schweda elemzésére támaszkodom.
- ¹³ Gadamer gyakorlati filozófiájáról lásd: Horkay Hörcher, 2022.
- ¹⁴ Az 1957-ben elhangzott előadás első írott változata: Pieper, 1958. A bővített változat 1970-ből: Pieper, 1970. A témáról: Schindler, 2017.
- ¹⁵ Erről a vitáról lásd írásomat: Hörcher, 2014a. Az írás későbbi változata: Hörcher, 2014b.
- ¹⁶ „A szabadelvű, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga nem tud garantálni”. Böckenförde, 2020.
- ¹⁷ Marquarddal kapcsolatban a forrásom: Szalai–Zuh, 2017; Lásd még: Balogh, 2022.
- ¹⁸ E tekintetben természetesen Jens Hacke (2011) publikációja a meghatározó. Az alábbiakban én is rá támaszkodom.

IRODALOM

- Aschenberg, Reinhold (2003): *Ent-Subjektivierung des Menschen: Lager und Shoah in philosophischer Reflexion*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Balogh László Levente (2014): Szkepszis és kompenzáció – Odo Marquard politikai filozófiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 58 (2): 52–67.

- Bollnow, Otto Friedrich–Ritter, Joachim (1991): Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/Ma-in, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 274–296.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2020): Az állam kialakulása mint a szekularizáció folyamata. In: Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Állami jog és erkölcsi rend. Válogatott tanulmányok*. Fordította: Arató Balázs, Budapest, L'Harmattan.
- Gadamer, Hans-Georg (1984): Az autoritás és a hagyomány rehabilitálása. In: Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest, Gondolat.
- Gordon, Peter Eli (2010): *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, Harvard University Press.
- Griffero, Tonino (2020): *Compensation. International Lexicon of Aesthetics*, tavaszi kiadás, <https://lexicon.mimesisjournals.com/archive/2020/spring/Compensation.pdf>. <https://doi.org/10.7413/18258630079>
- Gutschker, Thomas (2002): *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05252-0>
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/Ma-in, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen–Ratzinger, Joseph (2007): *A szabadelvű állam morális alapjai*. Budapest, Gondolat Kiadói Kör.
- Hacke, Jens (2011): *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik, 2. Auflage*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Horkay Hörcher Ferenc (2022): Gadamer arisztotelianus gyakorlati filozófiájáról. *Jogelméleti Szemle*, 4. szám. 53–59. <https://doi.org/10.59558/jesz.2022.4.53>
- Horkay Hörcher Ferenc (2023): A hagyomány fogalma a huszadik századi filozófiában. Eliot, Scruton, Gadamer. *Kellék*, 69: 71–89. <https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.69.06>
- Hörcher, Ferenc (2014a): Communal Values in the New Hungarian Fundamental Law: The Habermas–Ratzinger Debate and the Use of the Humanities in Constitutional Interpretation, In: *Verfassunggebung in konsolidierten Demokratien: Neubeginn oder Verfall eines Systems?* (Constitution Building in Consolidated Democracies: a New Beginning or Decay of a Political System). Baden-Baden, Nomos. 346–364. <https://doi.org/10.5771/9783845251363-346>
- Hörcher, Ferenc (2014b): Prepolitical Values? Böckenförde, Habermas and Ratzinger and the use of the Humanities in Constitutional Interpretation. In: Hörcher Ferenc: *A bölcsészettudományok hasznáról/Of the Usefulness of the Humanities*. Budapest, L'Harmattan. 87–101.
- Ingenfeld, Martin (2016): Fortschritt und Verfall: Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter. *Modern Academic Publishing*. <https://doi.org/10.16994/bae>
- Lengyel Zsuzsanna Mariann (2015): Cassirer és Heidegger. Egy filozófiai vita hermeneutikai nézőpontból. In: Fehér M. István–Kiss Andrea–Laura–Lengyel Zsuzsanna Mariann–Nyíró Miklós (szerk.): *Vitában egymással: Filozófusok disputái, kontroverziái*. A filozófia útjai, 16. Budapest, L'Harmattan, 65–95.
- Lübbe, Hermann (1980): *Philosophie nach der Aufklärung: von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*. Düsseldorf–Wien, Econ Verlag.

- Lübbe, Hermann (2006): Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie. In: Lübbe: *Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland*. München, Wilhelm Fink, 152–168.
- Marquard, Odo (2003): *Ritter, Joachim, Neue Deutsche Bibliographie*, hg. von der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 21 BDe, Bd. 21, Berlin, 663–664., <https://www.deutsche-biographie.de/sfz74633.html>.
- Pazanin, Ante (1993): Szellemtudományok és gyakorlati filozófia Joachim Ritter munkásságában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1-2, 128–165.
- Pieper, Josef (1958): *Über den Begriff der Tradition*. Cologne, Westdeutscher Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-04297-6>
- Pieper, Josef (1970): Überlieferung: *Begriff und Anspruch*. München, Kösel.
- Riedel, Manfred (1972, 1974) (ed.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, I-II*. Freiburg, Rombach.
- Ritter, Joachim (1927): *Docta ignorantia; die theorie des nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*. Leipzig, B.G. Teubner.
- Ritter, Joachim (1956): Das Bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Paedagogik*, 12, 60–94. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 57–105.
- Ritter, Joachim (1957): *Hegel und die französische Revolution. Mit einer Bibliographie zur politischen Theorie Hegels von Karlfried Gründten*. Köln, Opladen. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 183–255. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-04257-0>
- Ritter, Joachim (1961a): Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. In: *Jahresschrift, der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster*, 11–39. Újra kiadva in: Ritter, 1974a: 105–140.
- Ritter, Joachim (1961b): „*Naturrecht*“ bei Aristoteles. *Zum Problem der Erneuerung des Naturrechts*. Stuttgart, Kohlhammer. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 133–179.
- Ritter, Joachim (1961c): Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität. In: *Anstöße* 5, 135–146. Újra kiadva in: Ritter, 1974a: 11–35.
- Ritter, Joachim (1966): Moralität und Sittlichkeit: Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik. In: Friedrich Kaulbach and Joachim Ritter (eds.): *Kritik und Metaphysik: Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*. Berlin–Boston, De Gruyter, 331–351. <https://doi.org/10.1515/9783111516271-021>. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 281–309.
- Ritter, Joachim (1967): „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 74, 235–253. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 106–132.
- Ritter, Joachim (1969): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Ritter, Joachim (1971): Ästhetik, ästhetische. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, I*. Kiadta Joachim Ritter, Basel, Schwabe, 555–580.
- Ritter, Joachim (1974a): *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Ritter, Joachim (1974b): Dichtung und Gedanke. Bemerkungen zur Dichtung T. S. Eliots. In: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 94–104.
- Ritter, Joachim (1974c): Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles. In: Manfred Riedel (ed.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 2: Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Freiburg, Rombach, 179–199.

- Ritter, Joachim (2010): Gespräch der Herausgeber mit Robert Spaemann. In: Joachim Ritter: *Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik*. Göttingen, Wallstein, 179–195.
- Rumyantzeva, Mary: *Intellectual context of the postwar Federal Republic of Germany. Joachim Ritter School*. Available online: https://www.academia.edu/95026921/Intellectual_context_of_the_postwar_Federal_Republic_of_Germany_Joachim_Ritter_School
- Schindler, D. C. (2017): Taking Truth for Granted: A Reflection on the Significance of Tradition in Josef Pieper. *Communio*, 44 (Winter): 690–717.
- Schweda, Mark (2015): *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*. Hamburg, Junius. <https://doi.org/10.3196/219458451669253>
- Szalai Zoltán–Zuh Deodáth (2017): Beszélgetés Odo Marquarddal, *Századvég*, 85: 143–157.
- Tinner, Walter (2010): Das Unternehmen „Historisches Wörterbuch der Philosophie“. In: Riccardo Pozzo–Marco Sgarbi (eds.): *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 9–13.
- Varga Péter András (2021): Joachim Ritter (1903–1974). *Vallástudományi Szemle*, 17 (1): 137–140. <https://doi.org/10.55193/RS.2021.1.137>