

*Iz filozofije politike*Izvorni znanstveni rad
UDK 19 RITTER JOACHIM + 1(091)+17:32**Duhovne znanosti i praktična filozofija u djelu
Joachima Rittera ***Ante Pažanin
*Fakultet političkih nauka, Zagreb**Sažetak*

Već na primjeru sveučilišta i obrazovanja u modernom društvu pokazuje se točnom i zanimljivom Ritterova misao, da pojedinačne znanosti ne mogu preuzeti nekadašnju ulogu filozofije i metafizike, jer tu ulogu i zadaću danas mogu ispuniti samo duhovne znanosti. Moderno industrijsko društvo proizvodi te znanosti kao "organ" duhovne kompenzacije svoje vlastite "apstraktnosti i bezpovijesnosti". Po uzoru na Hegela, koji je posredovao jedinstvo antičke supstancijalnosti i novovjekovne subjektivnosti i na taj način riješio problem "razdvajanja" (Entzweiung) prošlosti i sadašnjosti, Ritter pomoću duhovnih znanosti pokušava očuvati i u modernom društvu tehnike održati živima predmoderne povijesne oblike i vrijednosti života koje tehnička proizvodnja razara i ostavlja izvan sebe. Ti oblici i vrijednosti su ranije njegovani u filozofiji, pravu, politici, umjetnosti itd. Otuda duhovne znanosti preuzimaju kako ulogu klasične vrhunske teorije i praktične filozofije tako i ulogu moderne hermeneutičke filozofije umjetnosti i razumijevanja povijesnog svijeta života. One istražuju i osmišljavaju raznolike oblike povijesnog ozbiljenja duha u onim sferama ljudskoga života koje se ne mogu svesti na prirodne i tehničke znanosti niti pomoću njih razumjeti. Iako su nastale nakon modernih eksperimentalnih prirodnih znanosti i duhovne su znanosti također moderne znanosti. Štoviše, one su odgovori na izazove modernih tehnologija. Stoga ne samo da duhovne znanosti u modernom društvu nisu suvišne nego su neizbježne, jer pomažu čovjeku da izdrži sva moderniziranja te time omogućuju i samo moderniziranje. U tom smislu Ritterovi nekadašnji učenici, prije svega Odo Marquard i Hermann Lübbe, aktualiziraju Ritterovu misao o kompenzaciji i razvijaju tezu o neizbježnosti duhovnih znanosti (Geisteswissenschaften) kao "pripovijedalačkih znanosti" (erzählende Wissenschaften). U povijesnom svijetu života "pripovijedanjem" naime razvijamo ne samo estetski smisao za lijepo i historijski smisao za prošlo i buduće, nego i naše orijentiranje u svijetu za odgovorno moralno i političko djelovanje.

U isto vrijeme kada su metafizika i politika proglašavane zastarjelima i mrtvima, tj. neprikladnima i nesposobnima za teoretsku filozofsku misao, Joachim Ritter piše studije o najvećim misliocima i metafizike i politike - o Aristotelu i Hegelu. Te će studije umnogome pripremiti i suoblikovati kako rehabilitaciju praktične filozofije u protekla tri desetljeća tako i sadašnju "obnovu" metafizike u evropskoj filozofiji. Za života Ritter je sabrao te studije i objavio ih 1969. godine pod zajedničkim naslovom *Metaphysik und Politik*. Neovisno o tome izražava li taj naslov primjereno sadržaj samih rasprava, i u

* Redakcija običajno ulomak iz studije Ante Pažanina koja je u cijelosti izašla kao predgovor

prijevodu smo zadržali naslov *Metafizika i politika*. O čemu je pritom riječ, najbolje će se moći prosuditi čitanjem i razmatranjem samoga djela.

Unaprijed se, međutim, može ustvrditi da ove Ritterove studije spadaju među najznačajnija povijesnofilozofska istraživanja našega stoljeća. U prilog tome govori kako nesmanjeni interes za samo Ritterovo djelo tako i uloga i značenje Ritterovih neposrednih učenika u suvremenoj filozofiji. Jedan od najznačajnijih njegovih učenika o tim studijama kaže: "One čine staro aktualnim time što njegovu povijesnu sadašnjost čine očitom. U svojem obraćanju antici i moderni, podrijetlu i budućnosti, one se ne odnose prema podrijetlu romantički niti prema budućnosti euforično. U čemu je moderni svijet ireverzibilan i u čemu mu je potrebna suglasnost te po koju cijenu on to jest - ovdje to postaje jasno u elementu filozofske teorije, koja obiluje zapažanjem i iskustvom. Intenzitet Ritterova zapažanja bio je svagda prisutan i u njegovim pripovijestima."¹

Ovaj sam predgovor zamislio kao uvod u Ritterovo djelo i stoga ga podijelio u 4 poglavlja: 1. Ritterov život i djelo, 2. Zadaća duhovnih znanosti i sveučilišta u modernom društvu, 3. Duhovne znanosti i praktična filozofija i 4. Neizbježnost duhovnih znanosti i aktualnost Ritterova povijesno-hermeneutičkog razumijevanja modernoga svijeta.

1. Ritterov život i djelo

Joachim Ritter rođen je 3. travnja 1903. u Geesthachtu, a umro je 3. kolovoza 1974. u Münsteru, gdje je od 1946. bio profesorom filozofije, dekanom Filozofskog fakulteta i rektorom Vestfalskog sveučilišta. Obavljanje akademskih dužnosti za Rittera nije bilo otaljavanje rutinskog posla, nego zdušno i savjesno ispunjavanje institucionalnih dužnosti, koje prihvaćamo kad na nas dođe red. Ritter je sam isticao samorazumljivost kako redosljedna tako i prihvaćanja tih dužnosti, a u njihovo ispunjenje je, po uzoru na najbolju njemačku tradiciju, unosio sve svoje znanje i umijeće, patos i marljivost, život i obvezanost. Svoje široko filozofsko-povijesno obrazovanje Ritter je stekao kod svoga učitelja Ernsta Cassirera te kod Ericha Rothackera i Heinza Heimsoetha. Prije rata napisao je knjige o Nikoli Kuzanskome (1927) i o Augustinu (1936), dok se poslije rata posvetio istraživanju Aristotela i Hegela pa (što pokazuje i njegov rad na *Historijskom rječniku filozofije*) i čitave filozofije. Ritterov *Historisches Wörterbuch der Philosophie* počeo je izlaziti 1971. godine. Do sada je izašlo šest svezaka. Nakon Ritterove smrti uredništvo je preuzeo njegov učenik Karlfried Gründer. Ako se izuzme rad na tom rječniku, Ritter je poslije rata napisao samo nekoliko knjiga i studija, i to: *Hegel und die französische Revolution* (1957, u nas prevedena u biblioteci Logos u Sarajevu 1967), *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (1963), *Metaphysik und Politik* (1969), *Subjektivität* (1974). Pa ipak, iako nije objavio mnogo, njegov utjecaj u suvremenoj filozofiji mjeri se s utjecajem najvećih mislilaca našega stoljeća. Slobodno se može reći, da nitko od filozofa 20. stoljeća danas nema tako brojnu i značajnu filozofsku školu kao Joachim Ritter. Njegovi nekadašnji učenici i suradnici čuvenog minsterskog Collegiuma Philosophicum, kojemu je Ritter stajao na čelu, danas su velikim dijelom vodeći filozofi u Saveznoj Republici Njemačkoj. Evo najznačajnijih: Günther Bien, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Lothar Eley, Wilhelm Goerd, Karlfried Gründer, Friedrich Kambartel, Martin Krile, Hermann Lübbe, Ulrich Luck, Wilfried Malsch, Odo Marquard, Ludger Oeing-Hanhoff, Willi Oelmüller, Günter Rohrmoser, Heinrich Schepers, Hans Joachim Schrimpf, Robert Spaemann, Michael Theunissen, Ernst Tugendhat, Rudolf Vierhaus. Od Jugoslavena su pored autora ovih

redaka, u Ritterovu Collegiumu Philosophicumu sudjelovali Danilo Pejović, Edo Pivčević i Vanja Sutlić.

Ritterovih predavanja o Hegelu i francuskoj revoluciji i danas se s divljenjem sjećam. Ta su se predavanja, iz kojih je nastala istoimena studija i knjiga, studijske godine 1956/57. prenosila razglasima u susjedne dvorane, jer je i auditorium maximum bio premalen da primi sve oduševljene slušatelje filozofije. Tome je, sigurno, pomogla i tema, ali razlog tolikom interesu i oduševljenju bilo je vrhunsko umijeće profesora Rittera da i najteže probleme filozofije učini živima i očitima, bilo pomoću velikih pojmovnih sinteza ili pak finim analizama i preciznim deskripcijama, a katkada jedinstvenim primjerom i dostojanstvenom gestom živog mudraca. Naši će čitaoci vidjeti da Ritterova pisana riječ nije tako jednostavna ni lako razumljiva kao što su bila razumljiva njegova predavanja, koja je on često znao popratiti slikovitom pričom i prekinuti pitanjem: "Was geschieht hier?" Pitanjem "Što se zbiva ovdje?" Ritter je zapravo uvodio svoje slušateljstvo u interpretaciju nekog filozofskog teksta ili problema pozivom na razmišljanje o čemu je tu uopće riječ, da bi nakon analize i obrazloženja interpretaciju zaključio rečenicom: "Das muss man sehen!" Naravno, "to se mora vidjeti" nije značilo nikakvo primoravanje autoritetom, nego poziv da svatko " vidi vlastitim očima" i doživi vlastitim duhom, tj. da iskusi i uvidi. Ritter je doista bio, kako reče Lübbe, "ein überzeugter und auch deshalb ein überzeugender Lehrer".²

Toga "osvjedočenog i stoga osvjedočujućeg učitelja" filozofije doživjeli smo i prilikom Ritterova gostovanja u Zagrebu. Bilo je to u proljeće 1957, kada je u dvorani broj X u glavnoj zgradi tadašnjeg Filozofskog fakulteta i Zagrebačkog sveučilišta studentima i nastavnicima filozofije i germanistike govorio o Aristotelu i predsokratovcima. Svoje slušatelje Ritter je ne samo osvjedočavao i oduševljavao za filozofiju, nego im je isto tako pomagao da uđu u filozofiju i život, da vlastitim umom vide ono bitno i dožive ono što je povijesno već potvrđeno kao vlastita duhovna tradicija.

Ritterovu nastavničku djelatnost na Sveučilištu u Münsteru i njegovu školu, zatim Ritterovo razumijevanje zadaće filozofije i načina filozofiranja, nedavno je ovako opisao Odo Marquard: "Tada »tj. 1947, kada je utemeljen i Collegium Philosophicum« Joachim Ritter počeo s predavanjem svoje *Filozofske estetike*, koja je - kao kompenzacijska teorija estetskoga - opisala i kritizirala 'poziciju mogućnosti'... Uostalom, to je bilo ono predavanje kojim je Ritter - još prije svojih kasnijih predavanja o praktičnoj filozofiji u kojima je on pozitivno formulirao svoj početni stav - dobio za učenike starije iz one šarolike i po stajalištima kontroverzne grupe koja je u kasnijoj institucionalnoj povijesti saveznorepubličke filozofije postala djelotvorna kao ono krilo hermeneutičkog mišljenja koje je rehabilitiralo praktičnu filozofiju: upravo kao Ritterovu školu, čija je životnost rezultirala i iz 'heterogenog sastava' Ritterova Collegiuma Philosophicuma, koji " - kako je zabilježio Spaemann - " ujedinijuje tomiste, evengelističke teologe, pozitiviste, logičare, marksiste i skeptike." Takva šarolikost Collegiuma Philosophicuma bila je moguća stoga "jer Ritter svoje učenike nije obavezivao na svoje vlastite teze. S ove strane njegovih teza od njega sam naučio: da je zapažanje važnije od izvođenja; da nitko ne može početi sasvim od početka, da svatko mora nastaviti: dakle smisao za ono povijesno; da se proturječnosti u slučaju potrebe moraju izdržati nasuprot pričinu njihova razrješenja; da su takve proturječnosti snažnije prisutne putem osoba nego putem lektira i da to zahtijeva: živjeti s tuđim stavovima i moći od njih učiti; dakle da je bolja šarolikija konstelacija filozofa; među ostalim smisao za institucionalno i za svoje dužnosti; i naposljetku: da je iskustvo - iskustvo života - nenadoknadivo za filozofiju. Iskustvo bez

filozofije je slijepo; filozofija bez iskustva je prazna: nikakvu filozofiju ne možemo zbiljski imati, ako nemamo iskustvo na koje je ona odgovor. Iskustvo međutim treba vremena. Stoga Ritterovi učenici u svojim sadržajnim tezama nisu konvergirali u studiju i u godinama naukovanja, nego tek desetljećima kasnije; kada su sa svoje strane raspolagali iskustvima koja su im sada Ritterove vlastite filozofske odgovore učinila plauzibilnima; u Ritterovoj školi postoji - to zapažam danas - konvergencija škole kao dugoročno kasno djelovanje. Tada, u vrijeme studija, ipak je u mišljenju postojala - ograničena jedino institucionalnim dužnostima i osjećajem one brižnosti koju je Ritter ukazivao svakome od nas - svaka sloboda; i ona da se bude spektik."³

Tako je Marquard u duhu poslijeratne "skeptičke generacije", kako bi rekao Schelsky, a u stilu svoje suvremene hermeneutičke skepse izložio način i najdublji smisao Ritterova filozofiranja i djelovanja. Dakako, skepsa tu nije poricanje istinske spoznaje i života, nego jedan od oblika suvremenog hermeneutičkog filozofiranja, koje zadaću filozofije vidi u "trajnom ophođenju samo s takvim mislima koje smo zapazili još u teškim stanjima života i s kojima se u slučaju potrebe može izdržati čitav život".⁴ A to je upravo ono što je Ritter mislio pod filozofijom iskustva što ga svatko kao iskustvo života sam stječe i prema vlastitu zapažanju razvija u povijesnom svijetu. U tom smislu je zapažanje važnije od izvođenja.

Iako Marquard govori o Ritterovoj školi, on pod tim ne misli ni neko zatvaranje u školsko filozofiranje, koje kao "izvođenje" odvaja od povijesnog svijeta života, ni neku monolitnu grupu akademskih disciplina, jer Ritter je, kao što smo mogli zapaziti već iz samog sastava njegova Collegiuma Philosophicum, imao učenike iz svih struka, od matematike do teologije, a svoje je suradnike nalazio u kolegama na različitim fakultetima. U vezi s tim ne može se ne spomenuti, a još manje zaobići, Ritterov udio ne samo u obnovi i osuvremenjivanju Sveučilišta u Münsteru⁵, nego ni njegov udio u

3 O. Maquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1984, str. 7-8.

4 Isto, str. 8-9.

5 Tako Lübke u spomenutoj *Laudatio* (v. bilj. 1) navodi da se Filozofski seminar na ponovno otvorenom Sveučilištu u Münsteru, kada u ratom razrušenom gradu nije bilo drugog prostora, nalazio u Ritterovu stanu u Sertürnerstrasse. Poznati povjesničar književnosti Benno von Wiese u svojim sjećanjima o kolegama na Sveučilištu u Münsteru kaže: "Jednoga ipak moram posebno istaknuti, mojega vršnjaka, filozofa Joachima Rittera, jer su između mojega i njegovog seminarara postojale trajne čvrste veze. Bio je sretan slučaj što su se povjesničar književnosti i filozof interesirali za srodna pitanja a obrađivali ih na različiti način. Mnogi Ritterovi učenici bili su i moji, i obrnuto. Znanstveni interes u povezanosti povijesti i estetike bio je onaj koji nas je povezivao. Ritterova filozofska kompetencija sezala je od Aristotela preko Nikole Kuzanskoga do Hegela. Ipak, on se nije zadovoljavao s poviješću filozofije; u svojim bavljenjima Hegelom i estetikom on je dospio do svojeg vlastitog stajališta, koje je funkciju lijepoga pokušao objasniti u vezi s modernim industrijskim društvom. Njegov mali spis koji je krčio putove o Hegelu i francuskoj revoluciji pokazuje mnogoznačno isijavanje toga dijalektičkog mišljenja usred velikih povijesnih obrata. U razgovoru on je bio pokretljiv, duhovit, pun paradoksnih dosjetki. Samo vanjštinom malen čovjek, mora da je i u svojem seminaru pokretao studente na govor i razgovor. On je imao potrebu za dijalogom jednako kao i ja. Otuda su se studenti tamo osjećali isto tako kod kuće kao kod mene. S njim sam se uvijek izvrsno razumijevao, premda je on naginjao privatnoj zatvorenosti i bio filozofsko-pedagoška a ne društvena narav. 'Estetika', koju mora da je studentima izlagao s mnogo pronicljivosti, nije objavljena kao knjiga. Njegov utjecaj ostao je u dijelovima, relativno rana smrt spriječila je zaokruženje njegova djela" (B. von Wiese, *Ich erzähle mein Leben*, Frankfurt 1982, str. 225). Slična mišljenja o Ritteru objavili su i drugi njegovi kolege, kao npr., Joseph Pieper (*Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945-1964*, München 1979, str. 28-29), ili znanci kao Toni Cassirer (*Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981). Iako kod Piepera i Cassirerove dominiraju subjektivna sjećanja, a ne "arhivističari" samih stvari, svakako je zanimljiv podatak da je Ritter bio "Hildegardov učenik".

izgradnji novih sveučilišta u Bochumu, Konstanci i Dortmundu. Ritterovi filozofski uvidi i praktičnost njegova duha dolaze pritom najbolje do izražaja. Nasuprot kratkovidnosti kako tehnološko-pragmatičkih i sociologističkih tendencija tako i suprotstavljanju njima pukim zahtjevom za univerzitetom kao srednjovjekovnom obrazovnom institucijom u smislu "universitas", Ritter je kao rektor Sveučilišta u Münsteru istakao posebno ulogu duhovnih znanosti kao onih znanosti koje, doduše, nisu neposredno korisne za podmirenje nužnih potreba modernoga industrijskoga društva, ali koje se međutim tiču obrazovanja i imaju svoj vlastiti život u raznim oblicima i stupnjevima nastave, te stoga valja odbaciti alternativu ili sveučilište, ili društvo i orijentirati se na ono što duhovne znanosti kao ničim nadoknadive znače za društvo.

Iz bavljenja tom problematikom nastala je poznata studija "Zadaća duhovnih znanosti u industrijskom društvu" (1963). Čini se da je ta studija najbolji uvod u cjelokupni Ritterov opus, pa ćemo je zbog toga, i, naravno, ne samo zbog toga, nego prvenstveno zbog zanimljivosti, temeljitosti i aktualnosti Ritterovih shvaćanja problematike koju razmatra, nešto opširnije prikazati u posebnom poglavlju.

2. Zadaća duhovnih znanosti i sveučilišta u modernom društvu

Polazeći od problematike suvremenog masovnog studiranja i "strukturalne krize sveučilišta", a distancirajući se od shvaćanja prema kojemu sveučilište "u sklopu modernoga industrijskoga društva treba da izgubi svoju funkciju" i da postane mjesto "obrazovanja u slobodi i usamljenosti" za čistu znanost, koja ne samo da nije vezana za svrhe društva nego, štoviše, stoji u proturječnosti sa zahtjevima "elementarnih nužnosti suvremene zbiljnosti", Ritter analizira takvu osnovnu pretpostavku modernog sveučilišta i ističe da ona "sa svoje strane stoji u velikoj, dvije i pol tisuće godina staroj tradiciji filozofije koja potječe iz Grčke" te da ona može važiti kao ideja "slobodne znanosti" koju treba obnoviti. Štoviše, grčka ideja slobodne znanosti kao "teorija" ili teoretska znanost bila je također već oslobođena veze s praksom i s umijećima. Ritter pritom upućuje na svoju studiju "Nauka o izvoru i smislu teorije kod Aristotela", jer Aristotel je prvi uveo pojam teorije, da bi je razlikovao od onih znanosti koje njoj prethode i koje stoje u službi "umijeća". Dok ove znanosti i umijeća imaju zadaću da čine stvari koje su za nas korisne i kojima mi možemo raspolagati, te su na taj način "svagda podređene praktičnim svrhama", dotle "teoretske znanosti", kao "ne nužna" i otuda "slobodna" spoznaja, "svoju svrhu nose u sebi samima". Teorija i "teoretske znanosti" napuštaju vezu s praksom zato "da bi to što jest pojmile kao 'biće' u onome što je ono 'o sebi' i 'kao ono samo', a ne u njegovoj korisnosti za nas. Gdje umijeća i njihove znanosti opskrbljuju ono 'nužno', teorija preuzima zadaću da u slobodnom spoznajnom sudjelovanju drži biće prisutnim."⁶

Pod teorijom ili "teoretskom znanošću" Aristotel dakle razumije metafiziku generalis kao ontologiju ili znanost o biću kao biću, on he on, ens qua ens, das Seiende als Seiendes. Teorija je promatranje ili zrenje bića o sebi kao onoga što čini biće bićem na njemu samome, o sebi i za sebe, a ne za nas u različitim oblicima njegove upotrebljivosti i korisnosti. U tom smislu metafizika kao ontologija pita za bitak bića. Ukoliko se pitanje o bitku bića postavi kao pitanje o najvišem biću, tada metafizika postaje teologija⁷.

6 J. Ritter, *Subjektivität*, Frankfurt 1974, str. 109-110. Studiju "Zadaća duhovnih znanosti u modernom društvu" Ritter je naime i sam uvrstio u svoju zbirku o subjektivitetu, pa citate iz nje označavam samo naslovom zbirke i brojem stranice.

7 O Aristotelovoj metafizici kao jedinstvenoj prvoj filozofiji, a o ovoj kao jedinstvu ontologije i teologije u miš predgovor Aristotelovoj *Metafizici*, Zagreb 1985, str. V-LIII i sljedeće.

U raznim svojim radovima Ritter u više navrata upućuje na značenje pojma "teorije" prije nego što ga je Aristotel prenio u područje znanosti i navodi da ta riječ još u Aristotelovo doba "u živoj govornoj upotrebi znači promatranje igara koje su se slavile u čast bogova"⁸. Tako Aristotel nastavlja na staru grčku tradiciju te stoga i njegov pojam teorije dobiva u toj tradiciji svoje legitimno mjesto, jer on pomoću pojma teoretske filozofije, koja pored prve filozofije kao metafizike obuhvaća još matematiku i fiziku, nastoji razložiti jednu povijesnu činjenicu, tj. "učiniti razumljivim, što to znači da je s filozofijom i s njom povezanim znanostima (fizikom, matematikom) k u polisu zatečenim praktičnim znanostima u njihovu svima poznatom značenju pridošla 'slobodna', 'ne nužna' znanost. 'Teoretska znanost' je tako za Aristotela - a to vrijedi u istom smislu i za Platona - kasnija od znanosti koje pripadaju praksi i njezinim umijećima"⁹.

Iz posljednje se rečenice vidi, da Ritter, bar za sada, ne luči praksu od poiesisa, nego joj čas pridaje svakidašnje značenje prakse kao tehničko-pragmatičkog djelovanja, a čas (joj pridaje) najšire značenje zbivanja u polisu uopće, pa čak i značenje kretanja općenito. Dakako, Ritteru je poznato Aristotelovo razlikovanje prakse ne samo od teorije nego isto tako od umijeća i poetičkog proizvođenja. Ovdje mu je, međutim, stalo jedino do razlike između primjenjivih znanja i znanosti koje se stječu radi koristi, a ne radi samog znanja na jednoj strani i teorije koja, na drugoj strani, nije nikakva primjena ni ničiji sluga nego se stječe kao znanje radi znanja. Taj izvorni smisao teorije izgubljen je u modernom shvaćanju koje svo znanje, pa tako i znanje vrhunske teorije, promatra kao "primjenju", tj. iz aspekta primjene i upotrebe. Ali, kao što ćemo još vidjeti, primjenjivost nije dostatna karakteristika za poimanje novosti moderne znanosti kao apriorne teorije koja konstituira "praksu". O izvoru i pojmu teorije u grčkoj filozofiji Ritter kaže: "Otuda se ni pitanje izvorno ne nalazi u 'primjeni' znanosti, proturječi li primjena njezinoj biti, ili pak u primjeni valja tražiti njezino vlastito određenje i njezinu svrhu. Štoviše, problem se nalazi u slobodnoj 'teoretskoj' znanosti; kao ono što 'ne služi upotrebi', i što je time 'beskorisno', ona, teoretska znanost je potrebna utemeljenja. To su dali Platon i Aristotel: teoretska znanost pripada polisu, da bi se za nj držale otvorenima, veze svijeta, u kojima on sa svojom praksom o sebi i 'uvijek već' stoji, a da ih ipak, ograničen na slijeđenje svojih praktičnih svrha i zadataka, ne može pojmiti kao svoj svijet i imati prisutnima. Tako teoretska znanost pridozla praktičnoj, da bi se poimajući 'sjetilo' onoga što ova nužno mora ispustiti i 'zaboraviti'. Na taj način, 'slobodna' i 'ne nužna' teorija za Aristotela pripada pozitivnoj praksi polisa i znanostima koje nose njegova umijeća. U njihovoj povezanosti ona preuzima funkciju, da izričito učini predmetom odnos prema svijetu koji je u praksi polisa pretpostavljen i impliciran. Ona je njegovo aktualiziranje."¹⁰

Nakon što je izložio izvorni smisao teorije i naznačio njezinu zadaću i funkciju u sklopu prakse polisa, Ritter pokazuje da taj "odnos teorije i prakse istodobno od početka nosi u sebi napetost", jer teoretska znanost kao znanost o "bitku" i "božanskome" jedina od svih znanosti dospijeva do "zrenja cjeline", pa se stoga i zove "božanskom znanostu" (episteme theologike) u razlici prema "ljudskoj znanosti" (philosophia anthropina) koja se bavi praktičnim životom u polisu. "Ta je napetost kod Aristotela", kaže Ritter, "još izgledana u jedinstvu polisa, utoliko je polis za njega mjesto u kojemu jedino ljudski bitak čovjeka ima zbiljnost, tako da ne može biti nikakvog života u božanskome i u poretku bitka koji istodobno nije uključen u 'građanski život' polisa."¹¹

8 J. Ritter, *Subjektivität*, str. 110.

9 Isto.

Poznato je kojim je putem išao razvitak nakon Aristotela i, posebno, nakon izumiranja antičkih grčkih polisa i građanskog života u njima. Skupa s tim i "teorija" je promijenila svoje mjesto i značenje. Ritter to ovako precizira: "S kršćanstvom je zatim 'teorija' i definitivno preuzeta u religiozni odnos čovjeka: *ona se time za stoljeća oslobađa od svoje izvorne pripadnosti praksi i njezinim umijećima*. Tome odgovara da prvi pojam prijevoda 'teorije'—'contemplatio' već rano može odšetati u polje unutrašnjeg, mističnog zrenja boga, dok se pojam 'cognitio spekulativa', koji nadomješta pojam teorije, odnosi isključivo na filozofiju, ukoliko se ona kao — kako reče Toma Akvinski— "slobodna, ne nužna nego božanska znanost sabire oko božanskoga." Iz toga Ritter zaključuje: "Tako je pojam spekulacije do danas, a da se nije uopće još spoznala veza s aristotelovskom 'teorijom', zadržao funkciju da se filozofski način spoznaje u pozitivnom i u negativnom smislu razlikuje od pojedinačnih znanosti."¹²

Taj filozofski način spoznaje i ulogu koju je teorija u svojem filozofskom značenju uvijek imala ne vide predstavnici pojedinačnih znanosti i moderne znanosti općenito, pa otuda oni ne vide ni u pitanjima odnosa sveučilišta i društva, kao ni u strukturiranju sveučilišta, svojevrsnu funkciju i posebno značenje filozofske "teorije" za samo moderno društvo i za ljudski život u njemu upravo kao ljudski život. Ritter to obrazlaže ovim riječima: "razlog tome nalazi se prvenstveno u samoj znanosti; ona se kao '*moderna*' znanost povijesno i činjenično konstituirala u emancipaciji od povezanosti s filozofskom teorijom. Spram nje ona je postala 'autonomna' u određenju, da su za nju dopustivi samo iskazi koji se posredno ili neposredno mogu utemeljiti iz principa koji počivaju u osnovi njezine metode, bez obzira na to što ono što je u njima iskazano može biti u metafizičkoj ili teološkoj vezi."¹³ Taj, u osnovi pozitivistički, način "utemeljenja" moderne znanosti karakterističan je za čitav njezin novovjekovni razvitak, posebno za nauku o napretku u 18. stoljeću (Fontenelle, Tyrgot, Condorcet i dr.), ali i za sve pravce filozofije i znanosti koji apstrahiraju "od svojih vlastitih povijesnih, teoloških i metafizičkih pretpostavaka", pa zvali se oni "revolucija načina mišljenja", kao kod Kanta, ili "temeljna revolucija koja označava muževno doba našega duha" — kao kod Comtea: "Ma koliko Kantova transcendentalna i Comteova pozitivna filozofija inače imaju među sobom malo zajedničkoga, obje polaze od toga da je moderna znanost mogla postići svoju sigurnost i posebni položaj samo zbog toga jer se odrekla 'da proдре u tajnu proizlaženja pojava', i time učinila sebe nezavisnom od tradicije metafizike i filozofske teorije te na taj način nezavisnom od svoga vlastita podrijetla."¹⁴

Predstavnici moderne znanosti i tehnike ne samo da jednostrano usmjeravaju moderni razvitak kao porobljavanje prirode, nego i "retrospektivno povijest evropske filozofije i znanosti reduciraju na sadržaje, koji su omogućili i pripremili praktičnu vladavinu čovjeka nad prirodom". Kada se tako reducirana moderna znanost i "pozitivna filozofija" u svojem "mijenjanju i usavršavanju svijeta" prošire i primijene na povijesni, moralni i politički svijet čovjekov, javlja se svemoć tehnike i apsolutna ugroženost ljudskog bitka. Ritter s pravom smatra velikim napretkom što su se moderna znanost i tehnika oslobodile zavisnosti i veze s metafizičkim pitanjima, ali isto tako s razlogom ne odobrava "kritičku destrukciju klasične filozofske tradicije", jer je ta "kritička destrukcija" nošena uvjerenjem da "vladavinom čovjeka nad prirodom, koja je konačno utemeljena i osigurana modernom pozitivnom znanošću, i metafizika i teologija gube svako značenje. Gdje društvo postaje bitkom čovjeka, tamo one treba da postanu bespredmetnima."¹⁵

12 Isto, str. 112.

13 Isto, str. 112-113.

Nasuprot pokušajima pozitivista da svu znanost i filozofiju reduciraju na pojedinačne znanosti, teorija je u 19. stoljeću u najvišem značenju te riječi bila zamijenjena "znanstvenimazorom na svijet"; ali i taj "izuzetak potvrđuje pravilo", budući da "znanost, ako se od nje još uopće očekuje neka 'teoretska' zadaća koja se ne može identificirati s njezinom praktičnom društvenom funkcijom, može tu zadaću misliti i predočiti samo na način, da znanost s njom ili mora postati metafizika ili mora nju nadomjestiti".¹⁶

Ritter s pravom smatra da je i ta alternativa ili–ili također pogrešna. Jer, kao što se pojedinačne znanosti danas ne mogu podređivati filozofiji i metafizici, tako isto one ne mogu preuzeti njihovu funkciju i značenje. Na primjeru sveučilišta i obrazovanja danas se najbolje vidi zašto se zadaća i uloga nekadašnje filozofske "teorije" ne može prenijeti na pozitivne znanosti, naime zato jer one već prema svojem metodičkom principu ne bi mogle ispuniti zadaću obrazovanja. Dakako, nju ne može ispuniti ni sama filozofija. Stoga Ritter zaključuje: Za ispunjenje te zadaće filozofiji "su od pomoći postale *duhovne znanosti*, utoliko se one ne mogu pridodati ni filozofiji ni društvenoj praksi. Otuđa se čini, da se i u razjašnjavanju odnosa sveučilišta i društva valja orijentirati prema njima i prema onome što one jesu i što one znače za društvo."¹⁷

Prvo što ovdje valja razmotriti je, dakle, pitanje: što su duhovne znanosti? I zatim: što one znače za moderno društvo? Ta su pitanja to zanimljivija što se u posljednje vrijeme vode rasprave o odnosu duhovnih i društvenih znanosti te o njihovu mjestu u sistemu znanosti¹⁸. U svojoj analizi i određenju duhovnih znanosti (*Geisteswissenschaften*) Ritter pokazuje da se pojam duhovnih znanosti u Njemačkoj javlja tek u 19. stoljeću. Prvi ga je u njemačkoj filozofiji, čini se, uveo Schiel u svojem prijevodu Millove *Logike* (1849), i to u metodičkoj namjeri kao oznaku za one znanosti koje se metodom i predmetom razlikuju od prirodnih znanosti. U opću znanstvenu upotrebu termin duhovnih znanosti ušao je pod utjecajem Wilhelma Diltheya, najprije kao "znanosti o čovjeku, društvu i državi" (1875), da bi se zatim u njih ubrojile sve znanosti koje izlažu i razumijevaju čovjekov povijesni duhovni svijet, kako se on prikazuje u raznolikim čovjekovim djelima u umjetnosti, filozofiji, religiji, pravu i politici. Time su izrazom duhovne znanosti obuhvaćena sva nastojanja od Rankeove filozofije i politike do Droysenove historike, tj. sve one znanosti kojih je predmet umjetnost, religija, država, jezik, povijest. U početku 20. stoljeća pojam duhovnih znanosti pokušalo se zamijeniti pojmom "kulturnih i povijesnih znanosti" (Rickert) ili "historijsko–etičkih znanosti" (Troeltsch).

Ritter razlaže zbog čega su se duhovne znanosti u Njemačkoj metodički konstituirale tek u 19. stoljeću i zašto su tako kasno "osvojile svoje pravo i svoje mjesto na sveučilištima"¹⁹. Iako su se one razvile nakon prirodnih znanosti, imaju pravo oni koji tvrde da 19. stoljeće nije samo doba prirodnih znanosti, nego isto tako i doba duhovnih znanosti. Ritter, međutim, tu tvrdnju dovodi u vezu s povijesnim razvitkom i sa zbiljnošću društva, koje istodobno "na jednoj strani znanost čini supstancijom i bazom svoje prakse u napredujućem procesu svoga poznanstvljenja, a na drugoj strani u duhovnim znanostima stvara klasu znanosti koje u odnosu prema čovjekovu povijesnom i duhovnom svijetu preuzimaju zadaću 'teorije' i tako postaju bazom obrazovanja, koje ne smjera

16 *Isto*, str. 116.

17 *Isto*, str. 119.

18 Tako Jürgen Mittelstrass u svome predavanju "Geisteswissenschaften im System der Wissenschaften" na kolokviju bivših stipendista Humboldtove zadužbine održanom u Beogradu 22–24. rujna 1986. aktualizira tu problematiku i pokušava razviti sistematizaciju suvremenih znanosti.

na praksu i tako se ne može ni utemeljiti iz njezinih svrhovitih zahtjeva²⁰. Iz kakvih se i čijih svrha i zahtjeva može pak utemeljiti obrazovanje u modernom društvu, ako to nije moguće iz svrha i zahtjeva znanstveno-tehničke prakse toga društva?

Da bi se odgovorilo na to pitanje, valja istražiti i vidjeti što je to što u samom modernom industrijskom društvu stvara potrebe, koje se ne mogu zadovoljiti pomoću pozitivnih znanosti i znanstveno-tehničke prakse, pa ono samo "zahtjeva da se povijesno duhovni svijet čovjekov drži prisutnim na način duhovnih znanosti i time u obliku teoretske znanosti koja se ne može pretvoriti u praksu"²¹. Preko tako sagledanog odnosa "tehničko-praktične" i "teoretske" znanosti Ritter dospijeva do suvremenog određenja "teorije". Pomoću duhovnih znanosti on zapravo čini očitom ulogu koju teoretska znanost ima u modernom društvu, ili još točnije: "koju funkciju znanost ovdje ispunjava u određenju teorije"²². Jer, i duhovne su znanosti, ističe s pravom Ritter, "takoder u strogom i točnom pojmu 'moderne' znanosti", jer ni one "u svojemu postavljanju pitanja i u svojoj metodi, neovisno o iznošenju teoloških i metafizičkih pitanja, kao istraživačke znanosti ne dopuštaju nikakvog utemeljenja koje se ne postiže pomoću njih samih"²³. Prema tome, duhovne znanosti nisu, kao što se to čini na prvi pogled i kao što se Ritteru i danas često podmeće, "inkorporacija spekulativne filozofske teorije i njezine tradicije od Grčke dalje"²⁴. Usprkos njihovu razlikovanju od prirodnih znanosti i drukčijoj metodi koja im omogućuje slobodu i nezavisnost od neposrednih zahtjeva društvene tehničko-znanstvene prakse, duhovne znanosti nisu "načelno manje tvrdile svoju nezavisnost i drugovrsnost nasuprot metafizici"²⁵ nego prirodne znanosti, te u tom smislu i jesu moderne znanosti. Međutim, "dok prirodne znanosti imaju sudbinu, da se u pitanju o njihovoj društvenoj funkciji može ostati pri njihovoj praktičnoj primjenjivosti (svejedno, da li se time opravdava ili ne opravdava određenje koje pripada njima samima), kod duhovnih znanosti to nije moguće. One su znanosti koje u horizontu nama uopće pristupačnog povijesnog vremena imaju za predmet i u historijskoj i hermeneutičkoj metodi posuvremenjuju samu povijest, jezik, umjetnost, pjesništvo, filozofiju, religije, a jednako tako i dokumentacije osobnog života. Što one spoznaju, a isto tako ni njihovo vlastito spoznavanje, nije praktikabilno. Na isti način to vrijedi za obrazovanje koje one posreduju. Njihova se nauka uopće može smisljeno utemeljiti samo ako spoznajuće sudjelovanje na onome što one svagda čine pristupačnim u stanovitim područjima svojih disciplina svoju svrhu nosi u samome sebi."²⁶

Duhovne znanosti, kao što vidimo su "teoretske znanosti", te u tom pogledu zadržavaju bitne karakteristike tradicionalne filozofske teorije. One su "slobodne" znanosti, jer se konstituiraju u "kritičkoj historijskoj i hermeneutičkoj metodi". One su, nadalje, kao i tradicionalna filozofska teorija, "ne nužne", jer nisu nužne za tehničko-znanstvenu praksu i općenito nisu primjenjive, tj. "praktikabilne". Pa ipak, one su kao i prirodne znanosti nastale na tlu modernoga industrijskoga društva, te kao i one imaju svoje mjesto u njemu, a nisu nikakvi "relikti i ostaci predindustrijskog svijeta"²⁷. One se doduše bave historijom ali "historija je kod njih svagda mnemozina koja održava

20 Isto, str. 125.

21 Isto.

22 Isto.

23 Isto, str. 125-126.

24 Isto, str. 125.

25 Isto, str. 126.

26 Isto, str. 126.

povezanost vlastitoga bitka, sjećanje u kojemu ostaje prisutno ono što pripada sadašnjosti kao njezina vlastita veličina i njezin vlastiti udes"²⁸.

Čitalac će možda pitati: kakva je to "historija", koja održava i time čuva "povezanost vlastitoga bitka"? i kakvo je to "sjećanje", koje posuvremenjuje "veličinu" i "udes" sadašnjosti kao njezinu vlastitost time što u sebi drži prisutnim ili prezentnim ono što pripada "sadašnjosti"? O čemu je tu zapravo riječ?

Da bi uveo u tu problematiku, Ritter navodi da se još u 18. stoljeću preuređivalo romaničke i gotičke crkve jer nije bilo razvijenog smisla za "historijsko", nego se sve željelo preoblikovati u "živo današnje". Zahvaljujući razvitku duhovnih znanosti, koje svoj predmet razumijevaju povijesno tj. u horizontu povijesti stanovitoga predmeta i kao "ono povijesno", moderni "historijski smisao" napušta "jedinstvo povijesti i historije (Einheit von Geschichte und Historie) koje neposredno pripada povijesnom opstanku" i nasuprot tom jedinstvu vrši "izuzimanje koje je dano samo u sklopu modernoga društva i civilizacije"²⁹. To znači da se sam moderni smisao historijski može razumjeti samo iz sistema znanosti, koji sistem odgovara modernom društvu.

Već smo vidjeli, da tom društvu pripadaju ne samo prirodne znanosti nego i od njih metodom i predmetom različite duhovne znanosti. Sada Ritter dodaje da duhovne znanosti "sa svoje strane u stvaranju horizonta vremena, koji nije ograničen nikakvim mjerilima i vrednovanjima sadašnjosti, postaju organom znanstvenog zaključivanja, osuvremenjivanja i očuvanja indiferentnih spram razlika vlastitog i tuđeg i, neovisno o zatečenim normama, načelno univerzalnih."³⁰

Kad ne bi bilo duhovnih znanosti i pomoću njih razvijenog historijskog smisla, hramovi prošlosti za modernog bi čovjeka bili puke zidine i stijenje. To oni, međutim, nisu ne samo za znanstvenike koji se njima bave nego ni za sve one koji u modernom svijetu rada posežu za duhovnim djelima prošlosti ne kao za dokolicom i razbibrigom, nakon kojih bi se moglo ponovno raditi i proizvoditi, nego kao za svojevrsnim doživljavanjem i iskustvom duha koji ima svoju svrhu u sebi³¹. U stilu svoje, u prvom poglavlju ovdje već spomenute podštapalice, Ritter o tome kaže: "Što se ovdje zbiva, ipak se u svojem temelju i u svojoj pozitivnosti neće razumjeti tako dugo dok se zadovoljavamo konstatacijom da se u doba industrijskoga društva pored prirodnih znanosti javlja i historijski smisao iz razloga koje se dalje ne može osvijetliti i koji su skriveni u dubini čudi i duha."³²

Ako su razlozi pojavljivanja historijskog smisla nepristupačni i skriveni prirodnim znanostima i svakidašnjem prirodnom stavu, oni, međutim, ne moraju ostati takvima i duhovnim znanostima i njihovoj historijsko-hermeneutičkoj metodi kao fenomenologiji zbiljskog zbivanja. Svoja razlaganja Ritter otuda zaključuje riječima: "Zbiljski događaj postaje shvatljiv tek onda kada se pođe od toga da *izgradnja znanosti o povijesti i povijesnom, duhovnom svijetu čovjeka pripada realnom procesu, u kojemu se moderno društvo u Evropi, a sada svugdje na zemlji, konstituira u emancipaciji od povijesnih svjetova prošlosti koji su mu prethodili.*"³³ Jer, gdje moderno društvo "u procesu mo-

28 *Isto*, str. 127.

29 *Isto*, str. 128.,

30 *Isto*,

31 Samo se time može objasniti i u nas probuđeni interes za historijske znamenitosti - ne samo za nove muzejske prostore i galerije nego prvenstveno za ponovno osmišljavanje "starih stvari", kao npr. Trga republike u Zagrebu, jer je riječ o očuvanju izvornog historijskog smisla, a ne o njegovu pukom preoblikovanju i moderniziranju.

32 I. Ritter, *Subjektivität*, str. 128.

derniziranja postaje čovjekovim svijetom, tamo ono svugdje i nužno u previranju, koje zahvaća unutrašnji i vanjski bitak čovjeka, dovodi u kretanje povijesnu postalost, dugo vremena stabilne i 'vječnim' smatrane pravne, etičke, religiozno sankcionirane poretke i strukture javnog i kućnog života; ono ih stavlja izvan sebe".³⁴

Problematiziranjem duhovnih znanosti, Ritter je na taj način dospio do najvećeg i najtežeg problema modernog svijeta kao modernog. To je problem "razdvajanja" (*Entzweiung*) prošlosti i sadašnjosti i pitanje mogućnosti njihova pomirenja i sjedinjenja. O tome je posebno riječ u priložima na kraju *Metafizike* i politike. Naime, umjesto da se moderno društvo, koje se u cjelom svijetu širi i pobjeđuje, potpuno prepusti jednostranosti apstraktne i bespovijesne znanstveno-tehničke proizvodnje i života, javljaju se duhovne znanosti, koje kao znanosti upravo toga modernoga društva preuzimaju općenitu funkciju da u "odnosu spram apstraktne zbiljnosti društva" postanu "organ njezine duhovne kompenzacije". Time duhovne znanosti posuvremenjuju "ono što je ljudski duh u toku svoje povijesti izgradio i stvorio kao sumu iskustava što ih je čovjek stekao sa sobom i sa svijetom, nasuprot realnom procesu, u kojemu tu društvo, da bi čovjeka oslobodilo do ljudskosti, provaljuje u povijesni svijet kao moć odvajanja, obrće ga i odvaja od sebe. Tako se može reći da samo društvo proizvodi duhovne znanosti kao organ koji može izmiriti svoju apstraktnost i bespovijesnost. Tome odgovara dijalektičko jedinstvo realnog udaljavanja i duhovnog nadoknađivanja. Ono postaje konstitutivno za duhovnu znanost."³⁵

Prema tome, Ritterova svjetskopovijesna zasluga sastoji se u tome, što je u doba procvata modernizacije suvremenog svijeta pokazao da se životni smisao za historiju kao za "sumu iskustava što ih je čovjek stekao sa sobom i sa svijetom", a koji se smisao u modernom društvu razvija istodobno s ubrzanim napretkom moderne tehnologije, ne smije prepustiti ni tehničkim ni prirodnim znanostima ni iracionalizmu i pragmatizmu svakidašnjice, nego da taj smisao i njegove zbiljske razloge valja istražiti, objasniti i razumjeti na njima primjeren način na razini suvremene svjetske povijesti pomoću duhovnih znanosti. Kada se danas o dvije vrste umnosti i o dvjema kulturama³⁶ govori kao o nečemu samom po sebi razumljivome, onda je to istinski nemoguće razumjeti bez Ritterovih nastojanja oko razvitka duhovnih znanosti i rehabilitacije praktične filozofije koja je na njihovu tragu uslijedila šezdesetih i sedamdesetih godina našega stoljeća. Da u tim nastojanjima, pa ni tada kada ih on naziva organom duhovne kompenzacije apstraktne tehničko-znanstvene zbiljnosti modernog društva, nije riječ ni o kakvom "nedjeljnom govoru" duha, kaže sam Ritter kad ističe da se duhovne znanosti prema industrijskom društvu ne odnose kao "blagdan prema radnom danu života". Dakako, duhovne znanosti, prema Ritteru mogu opravdati svoju "društvenu funkciju uopće samo na distanci spram prakse" kao tehničko-znanstvene proizvodnje, ali one se ne smiju zatvarati poput tradicionalne filozofske teorije u ezoterične sfere duha, jer u duhovnim znanostima riječ je tome "što one kao 'teorija' pružaju neposredno za društvo, a ne u nekom izdvojenom ezoteričnom prostoru duha"³⁷.

Tu se kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju, najbolje vidi uska povezanost duhovnih znanosti s praktičnom filozofijom Aristotelove provenijencije i njezinom načelnom političkom orijentacijom kao demokratskom, nikako elitističkom ili ezote-

34 Isto,

35 Isto, str. 132.

36 V. E. Vadbooth "Dva kultura" u "Dobro jutro" (Zagreb 1985) broj 2, str. 10-28.

ričkom³⁸. Da bi se to, međutim, pravo razumjelo, potrebno je vidjeti u kojemu se smislu moderne duhovne znanosti, kako Ritter dalje kaže, "bitno i načelno udaljavaju od onoga kako je Aristotel bio utemeljio odnos teorije i prakse"³⁹.

Kao što je poznato, samo teorija, i to njezin najviši oblik mudrost (*sophía*) kod Aristotela pripada "izdvojenom ezoteričnom prostoru duha", tj. mišljenju mišljenja kao onome "božanskome" u čovjeku. Utoliko se Ritterovo shvaćanje duhovnih znanosti kao "teorije" ne samo udaljava od određenja teorije kod Aristotela, nego se svojim najvećim dijelom približava i podudara s onim što Aristotel označava praksom kao etičko-političkim djelovanjem, koje je kod Rittera čakako pomiješano s jedinstvenom filozofskom teorijom u smislu Platona i još više u smislu Hegela, o čemu će biti govora u sljedećem poglavlju. Na to je već ovdje potrebno ukazati, jer Ritter u studiji koju analiziramo, kao što smo već spomenuli, pod praksom razumijeva modernu znanstveno-tehničku praksu, koja se odvija na osnovi moderne prirodne znanosti, a ne etičko-političku praksu Aristotelove praktične filozofije. Samo pod tom pretpostavkom točna je i jasna Ritterova misao da se duhovne znanosti udaljavaju od Aristotelova utemeljenja "odnosa teorije i prakse". Naime, Ritterov pojam "teorija" duhovnih znanosti obuhvaća problematiku tzv. teoretske i praktične filozofije, ukoliko one, kao u Aristotela, istražuju život koji u sebi ima svoju svrhu, bilo kao znanje radi znanja bilo kao znanje radi djelovanja i postizanja najvišeg dobra - u teoriji općenito najvišeg dobra, a u praksi kao djelovanju najvišeg dobra kao ljudskog dobra - dok "praksa" o kojoj Ritter govori više odgovara Aristotelovom pojmu proizvodnje ili tvorbe (*poiesis*) koja se postiže pomoću umijeća, zamjećivanja i iskustva. Čakako, taj pojam prakse valja ponovno razlikovati od prakse koja se u moderno doba vrši pomoću "teoretske" znanosti novoga vijeka i koja, različito od one u antičkoj proizvodnji, prethodi "praksi" i omogućuje je.

Otuda je samo pod pretpostavkom da se izrazi "praksa" i "praktično" shvaćaju u smislu Aristotelova poetičnog, tj. materijalno-proizvodnog života, koji nema svrhu u sebi nego u djelima i stvarima izvan proizvodnje - razumljivo Ritterovo kontrastiranje teorije i prakse u daljnjem izlaganju, kao i njegov zaključak da je Aristotelovo "utemeljenje filozofske teorije" polazilo "od *jednog* pojma znanosti koji obuhvaća praktične i teoretske znanosti i koji je izgrađen iz istih elemenata shvaćanja"⁴⁰. Ti elementi shvaćanja su očito kategorije teoretske znanosti, koja je, usprkos razlici u shvaćanju odnosa teorije i prakse u antičko i moderno doba, kao znanost doista tako povezana da se može govoriti o "jednom pojmu znanosti" koji obuhvaća "praktične i teoretske znanosti" u naznačenoj Ritterovoj koncepciji, ali ne i Aristotelovu praktičnu filozofiju kao svojevrsnu praktičnu "znanost" o etičko-političkom djelovanju, jer ovo se ne može razumjeti jedinstvenim kategorijama jedne znanosti, najmanje kategorijama jedinstvene onto-teologije, nego zahtijeva svojevrsno razumijevanje razboritosti praktičnog života kao znanja koje osvjeđuje i vlastitom snagom uvjerenja osposobljuje za etičko-političko djelovanje. Razboritost (*phronesis*), kako to najbolje pokazuje VI knjiga Aristotelove *Nikomahove etike*, načelno se razlikuje kako od umijeća (*tehne*) tako i od znanosti (*episteme*) i mudrosti (*sophía*), tako da ih je Aristotel zbog toga i strogo lučio kao različite načine otkrivanja istine. Pri tome valja istaknuti da od svih dijanoetičkih kreposti samo razboritost sudjeluje u konstituiranju etičkih kreposti, koje kod Aristotela i čine praksu kao etičko-političko djelovanje.

38 O politici i demokraciji v. A. Pažanin "Politika i demokracija u doba tehnike", u: "Politička misao", Zagreb, 1985, broj 3, str. 7-18.

39 I. Ritter, *Subjektivitet*, str. 134.

Dakako, pojmu prakse može se dati šire značenje. To čini i Aristotel. Tako on čak u svojoj *Politic*⁴¹ govori o praksi koja obuhvaća sve oblike zbiljnosti, dakle ne samo specifično ljudsku etičko-političku zbiljnost, nego svu zbiljnost, pa i tehničku praksu kao i vrhunsku teoretsku praksu mišljenja mišljenja. Tada je teorija najviši oblik prakse, onto-teolog ili metafizičar najbolji političar, mišljenje mišljenja viši oblik prakse nego razboritost, štoviše tako savršen oblik prakse da ljudima, kad bi bili bogovi, ništa drugo ne bi trebalo. Taj primat teorije i mišljenja Aristotel je utemeljio u I i XII knjizi *Metafizike* i u spisu *O duši*, jer one pokazuju prisutnost i blaženstvo božanskog mišljenja mišljenja u čovjeku.

Međutim, baš zbog toga što čovjek nije ni bog ni životinja, Aristotel ga određuje kao političko biće. I kao što čovjekov život u polisu ne svodi na životinjsko podmirivanje najnužnijih potreba, tako on ne odbacuje ni ono božansko u čovjeku, nego mu kao onome što se u nama pojavljuje kao najviša sposobnost i najbolji život daje prednost, a njegovo ozbiljenje smatra postizanjem najvišeg dobra općenito.⁴² Otuda on taj način života ne označava ljudskim, nego božanskim životom. Time pak nije ništa rečeno protiv svojevrstnosti praktične filozofije, jer ona najbolji način života i najviše dobro ne određuje iz horizonta božanskog mišljenja mišljenja i znanja radi znanja, nego iz horizonta ljudskog etičko-političkog djelovanja. U skladu s tim, ona najviše dobro određuje kao ljudsko a ne kao božansko dobro. Polis se tu pokazuje kao samodostatna i savršena zajednica slobodnih i jednakih ljudi, tj. kao mjesto ozbiljenja najvišeg dobra kao ljudskog dobra. To lučenje božanskog i ljudskog, teorije i prakse, *sophia*e i *phronesis*a kao dviju bitno različitih vrsta umnosti i dvaju bitnih i različitih načina života, a u skladu s tim i dvaju bitnih oblika postizanja najvišeg dobra, karakterizira Aristotelovu filozofiju, i kao takvu razlikuje je od svih drugih filozofija, posebno od svakog platonizma jedinstvene onto-teološke teorije koja postaje praktičnom time što se primjenjuje na razne sfere svijeta i života.

Taj ekskurs o Aristotelovoj praktičnoj filozofiji bio je potreban ne samo s obzirom na suvremene rasprave o teoriji i praksi nego i zbog točnog razumijevanja Ritterova djela *Metafizika i politika*. U nastavku na rečenicu o Aristotelovu utemeljenju filozofske teorije kao jedinstvene "praktične i teoretske znanosti" čitamo: "Biće što ga pred očima imaju praktična umijeća - koristeći ga - isto je biće što ga kao samo biće poima teoretska znanost."⁴³ Ritter, dakle, pri tome sam ima u vidu jedinstvo "teoretske znanosti" i "praktičnih umijeća", tj. raznih obrta i njihovih umijeća te koristi što ih njihova upotreba donosi čovjeku, a ne jedinstvo teorije i etičko-političke prakse, jer samo u određenju tehničkih i prirodnih bića Aristotel polazi od prirodnog svijeta i jedinstvene teoretske znanosti. Ritterove misli o jedinstvenoj "praktičnoj i teoretskoj znanosti" razvijene su, dakle, na tragu Aristotelovih shvaćanja u *Metafizici* i *O duši*, jer mu se ta znanost pokazuje kao ona koja je uzrokovana "jedinstvom prirode svijeta koja je čovjeku pristupačna u mogućnostima zamjećivanja i iskustva koji su mu dani od prirode"⁴⁴.

Naime, ono što su stvari u svojim uzrocima i počecima, to je, prema antičkom shvaćanju, uvijek već prisutno i "znano u praktičnom uvidu obrtnika i umijeća", tako da "teoretske" znanosti nastupaju naknadno, da bi ono što je u umijećima prije njih već pojmljeno, odredile kao "samo biće" i kao biće "o sebi", te na taj način dobiveni bitak bića oslobodile potreba i nužnosti života. Ritter s pravom ističe da se u modernom

41 Aristotel, *Politika* VII, 1325b 16 i d.

42 Aristotel, *Nikomahova etika*, X 7, 1177a 13 i d.

43 I. Ritter, *Subjektivizität*, str. 135.

društvu taj odnos teorije i prakse u temelju izmijenio. Praksa modernoga društva ne odvija se više pomoću umijeća i prenesenoga znanja i iskustva, nego pomoću prirodne znanosti. Zbog toga danas "praksa i društvo kao takvo dolaze u odnos prema prirodi, koja je pristupačna jedino u posredovanju znanosti i načelno ostaje zatvorena neposrednom zamjećivanju i iskustvu čovjeka koje nije uobličeno njezinim metodama"⁴⁵. Ta priroda moderne prirodne znanosti postaje objektom društvene prakse. Ova ne prethodi znanosti, nego slijedi nakon nje. Ritter to odlično vidi i s pravom ističe da je moderni čovjek, prvi put u povijesti, i u elementarnim područjima života upućen na znanost. "Time se", ističe on, "s modernim društvom obrnuo odnos prakse i znanosti koji je bio pretpostavljen u klasičnom pojmu teorije. Horizont svijeta ne pruža teoretskoj znanosti praksa u jedinstvu s iskustvom opstanka, nego je spoznaja zbiljnosti pomoću znanosti, koja je općenito nepristupačna neposrednom iskustvu opstanka, uvjet za to da moderna društvena praksa uopće tek postane moguća."⁴⁶

Razlučujući tu promjenu koja se zbila u modernom pojmu teorije, Ritter pokazuje da se odnos moderne znanosti i prakse ne može dovoljno odrediti pomoću pojma primjene, nego da je tu odlučna činjenica što se "znanost prema praksi odnosi kao teorija koja joj prethodi, konstituirajući je; na taj način ona kao slobodna spoznaja, koja nije upuštena u praksu nego je od nje nezavisna, postaje njezinom osnovom. Ta teorija je, međutim, istodobno odbacila od sebe ljepotu i božanstvenost klasične filozofije, i to ne zbog toga jer joj božansko više ništa ne znači, nego zbog toga jer je ona promijenila svoje mjesto. Ona je za društvo stupila na mjesto prirodnog i povijesnog zamjećivanja i iskustva."⁴⁷

S tom promjenom značenja i mjesta teorije u modernom društvu usko je povezano odvajanje svijeta rada kao objekta i prakse prirodnih i tehničkih znanosti od čovjekova povijesno-duhovnoga svijeta kao sfere duhovnih znanosti. Ta sfera se ne može reducirati na prirodnu zbiljnost društva, jer tek obje zajedno čine moderni svijet: "U različitosti zadataka, koji im pripadaju, obje znanosti na taj način imaju za društvo jednako značenje. U utemeljenju društvene prakse i u kompenzaciji njezine apstraktnosti, one spoznaju zbiljnost, koja je kao ta svijet društva."⁴⁸ I dalje: "Kao što bez spoznajuće teorije prirodne znanosti nije moguća vladavina nad prirodom, koja je konstitutivna za društvo, tako na drugoj strani apstraktnost, koja je s njom postavljena, zahtijeva duhovne znanosti, koje čovjeku u njegovu društvenom bitku osuvremenjuju substancijalne veze ljudskosti koje mu ne uzmaže dati društvo. U tome liži suvremeno određenje sveučilišta. Ono se razlikuje od svega što su sveučilišta i obrazovne institucije koje su usmjerene na teoretsku znanost bili u predmodernom svijetu."⁴⁹

Nasuprot shvaćanjima modernog sveučilišta kao "slobode u osamljenosti", štoviše kao proturječnosti samom modernom društvu, Ritter na tragu duhovnih znanosti kao modernih znanosti koje pripadaju modernom svijetu i vremenu vidi da sveučilište svoju ulogu i funkciju u društvu može ispuniti samo ako društvo istinski razumije duhovne znanosti u onome što one znače za samo društvo i što one pružaju modernom čovjeku a što mu ne može pružiti nitko drugi. Riječ je o obrazovanju ili izgradnji čovjeka u njegovom društvenom bitku i ljudskosti. Stoga, usprkos kritičkoj distanci prema Humboldtovu sveučilištu, Ritter prihvaća Humboldtovo određenje sveučilišta kao mjesta "nastave i istraživanja". Štoviše, "u sadašnjosti, koja je pokrenuta napetostima političkih

45 Isto, str. 136.

46 Isto, str. 136-137.

47 Isto, str. 137.

interesa i svjetonazornim i ideološkim suprotnostima, ono je - 'posljednje slobodno mjesto znanosti' (Humboldt) - za nju postalo institucijom koja jedina teoriji i obrazovanju daje mjesto, koja u sudjelovanju na tome ima svoju bit. U tom određenju ono se u funkciji koju je preuzelo za društvo ne može zamijeniti nikakvom drugom školom, stručnom školom, obrazovnom institucijom.⁵⁰

Zanimljivo je da se u studiji "Zadaća duhovnih znanosti u modernom društvu", usprkos značenju koje one imaju za praktični život i djelovanje suvremenog čovjeka, nigdje ne pojavljuje izraz praktična filozofija. Otuda bi mogao nastati dojam da je tradicionalna filozofija u Ritterovim duhovnim znanostima zamijenjena socijalnom filozofijom i socijalnom znanošću kao znanošću o društvu. Tako u vrlo bogatoj i informativnoj studiji o Hegelu i ulozi Rittera i njegove škole u recepciji i rehabilitaciji Hegela u suvremenoj filozofiji Henning Ottmann ističe, da je kod Rittera "društvo postalo centralno", a da je ne samo država obrađena "mačehinski", nego da su "čitave sfere apsolutnog duha" ostale isključene⁵¹. Ritterova zasluga i intencija, međutim - ako se njegovo "moderno društvo" ne reducira na "građansko društvo" u Hegelovu značenju, nego shvati kao svijet modernoga čovjeka - sastoji se u tome da se ništa ne isključi, već da se pomoću duhovnih znanosti "kompenzira" apstraktnost i bespovijesnost koje niču i rapidno se razvijaju u svim dijelovima suvremenog svijeta. Pomoću duhovnih znanosti Ritter želi da za naše vrijeme i na razini suvremene svjetske povijesti postigne ono što je Hegel za svoje vrijeme bio postigao neposrednim povezivanjem, štoviše, "poistovjećivanjem tradicionalne metafizičke teorije... sa spoznajom doba i sadašnjosti"⁵².

Ritteru je Hegel i u tom pogledu uzor. Da li je to danas više moguće i kako to postići, opravdana su pitanja suvremenog čovjeka, Ritter je to pokušao pomoću duhovnih znanosti kao organa kompenzacije, koja se u zbiljskom životu pokazuje kao način održavanja i čuvanja onih predmodernih povijesnih oblika života i vrijednosti u modernom društvu koje, kao samu metafizičku teoriju bitka, to društvo i njegova "spoznaja doba" inače ostavlja izvan sebe. Ritter to pokušava posredovati kao što je Hegel posredovao jedinstvo antičke supstancijalnosti i novovjekovne subjektivnosti. Ritterova je zasluga što se suprotstavio neopravdanoj redukciji svega znanja i teorije na prirodnu znanost, ekonomiju i socijalnu filozofiju, kako su se one razvile od Hobbesa preko Comtea do moderne sociologije, i što se na drugoj strani suprotstavio romantizmu unutrašnjosti i restauraciji prošlosti. On je u duhovnim znanostima u tom smislu vidio mogućnost ozbiljenja onih sposobnosti čovjekovih što su ih ranije njegovale i razvijale umjetnost, filozofija, pravo itd. One preuzimaju, posebno i prije svega, ulogu izvorne teorije i klasične politike kao dvaju bitnih načina slobodnoga ljudskoga života. Danas tu ulogu u filozofiji sve više preuzima i ima praktična filozofija kao rehabilitacija klasične filozofije politike, a u sferi umjetnosti fenomenološka estetika i hermeneutička filozofija umjetnosti, koje su se zapravo, jednim svojim dijelom u oba smjera, i razvile na tragu Ritterova tematiziranja problematike duhovnih znanosti.

Kao što smo rekli, Ritter je svoju nastavničku djelatnost poslije drugog svjetskog rata počeo predavanjima o "Filozofskoj estetici" i time otpočeo svoj rad na obnavljanju temeljnih vrijednosti evropske kulture koje su bile razrušene fašizmom i nacionalsocijalizmom. Taj svoj početak on je kasnije razradio i afirmirao u raspravama o

praktičnoj filozofiji, a da li će njegova *Estetika* ostati neobjavljena, kako je za sada s pravom primijetio von Wiese⁵³, odlučit će čuvari Ritterove literarne zaostavštine. Dakako, neki su dijelovi neobjavljene *Estetike* - npr. rasprava "O smijehu", "Pjesništvo i misao. Bilješke uz pjesništvo T. S. Eliota" i "Krajolik. O funkciji estetskoga u modernom društvu" - bili već objelodanjeni, a zatim tiskani u knjizi *Subjektivnost*. Ovdje, međutim, nećemo ulaziti u analizu i prikaz tih rasprava i estetske problematike, nego ćemo se zadovoljiti općenitom ocjenom koju o toj Ritterovoj knjizi daje Hermann Lübke: "Kao historičar i teoretičar filozofskih pretpostavaka i temelja modernog svijeta, Joachim Ritter je glavni interes bio usredotočio na analizu procesa koji su u povijesti toga svijeta oslobodili subjektivnost, individuuum i njegova prava, njegovu privatnost i njegovu unutrašnjost. To su procesi koji u svojim socijalnim, političkim i intelektualnim povratnim i usputnim djelovanjima istodobno ugrožavaju tu slobodno postavljenu subjektivnost, tako da ona, da bi se mogla održati, potrebuje zaštitu institucija i kompenzacije. Uloga umjetnosti u tom građanskom sklopu nakon romantizma bila je glavna tema filozofske estetike Joachima Rittera. Njegova posljednja knjiga s naslovom 'Subjektivnost', objavljena kratko vrijeme prije njegove smrti, vodi nas u te sklopove."⁵⁴

Ante Pažanin

*THE HUMANITIES AND PRACTICAL PHILOSOPHY IN THE WORK OF
JOACHIM RITTER*

Summary

Ritter's thought that individual sciences cannot take over the role once played by philosophy and metaphysics is seen to be correct on the example of the university and of education in modern society. For this task can be fulfilled today only by the humanities. Modern industrial society produces these discipline as an "organ" of the spiritual compensation for its own "abstraction and ahistoricity". Following the example of Hegel, who mediated a unity of the substantiality of antiquity and the subjectivity of the modern era and thus solved the problem of the "split" (Entzweiung) of the past and the present, Ritter, with the help of the humanities, tries to maintain and, in modern technical society, to keep alive the pre - modern historical forms and values of life, which technical production destroys and leaves behind. These forms and values were earlier cultivated through philosophy, law, politics, art, etc. Therefore, the humanities assume the role of classical supreme theory and practical philosophy as well as

the role of modern hermeneutic philosophy of art and that of the understanding of the historical life world. They study and give sense to the varied forms of the historical realizing of the spirit in those areas of human life that cannot be reduced to natural and technical sciences nor understood with their help. Although they came into being later than the modern experimental natural sciences the humanities are also modern disciplines. Indeed, they are the response to the challenge of modern technology. Therefore, not only are the humanities not unnecessary in modern society, they are indispensable; for they help man to endure all modernization and thus they make modernization itself possible. In this sense, Ritter's former pupils, primarily Odo Marquand and Hermann Lübke, revive Ritter's thought about compensation and develop the thesis about the inevitability of the humanities (Geisteswissenschaften) as "narrative sciences" (erzählende Wissenschaften). In the historical life world, namely, by "narrating" we do not only develop the aesthetic sense for the beautiful and the historical sense for the past and the future, but also our orientation in the world towards responsible moral and political action.