

N Sz

13276=2

UNIVERSITÄTSSCHRIFT

Norbert Hilger

**Deutscher Neokonservatismus
– das Beispiel
Hermann Lübbes**

**NOMOS
POLITIK**



Deutscher Neokonservatismus – das Beispiel Hermann Lübbes

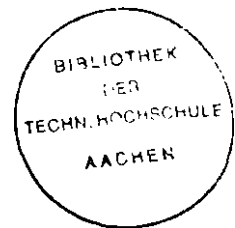
Von der
Philosophischen Fakultät
der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen

zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie
genehmigte Dissertation

vorgelegt von:

Norbert Hilger

aus Aachen



Referent: Universitätsprofessor Dr. phil. Kurt Lenk
Korreferent: Universitätsprofessor Dr. phil. Maximilian Kerner
Tag der mündlichen Prüfung: 6. Juni 1994

D 82 (Diss. RWTH Aachen)

Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Nomos Universitätsschriften

Politik

Band 60

Norbert Hilger

**Deutscher Neokonservatismus –
das Beispiel Hermann Lübbes**



Nomos Verlagsgesellschaft
Baden-Baden

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hilger, Norbert:

Deutscher Neokonservatismus – das Beispiel Hermann Lübbes / Norbert Hilger. – Baden-Baden : Nomos Verl.-Ges., 1995

(Nomos Universitätschriften : Politik ; Bd. 60)

Zugl.: Aachen, Techn. Hochsch., Diss., 1994

ISBN 3-7890-3863-6

NE: Nomos Universitätschriften / Politik

D 82 (Diss. RWTH Aachen)

1. Auflage 1995

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1995. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

Für Martina, Philip und Julian

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1 Einleitung	11
2 Liberaler "Selbstbehauptungskonservatismus"	23
3 Steuerungskrise statt Zielkrise	59
3.1 Metakritik der "Kritik der instrumentellen Vernunft"	59
3.2 Technokratie im "Phänotyp"	82
4 Lübkes politische Philosophie eines liberalen Dezisionismus	97
4.1 Liberaler und romantischer Dezisionismus	97
4.2 Legitimation durch Verfahren - Verfahren statt Legitimation	110
5 Politischer Moralismus und totalitäre Demokratie	133
5.1 Totalitäre Demokratie und liberale Demokratie	133
5.2 '68 und die Folgen	150
5.3 Zur ideologiepolitischen Funktion der Totalitarismustheorie im Neokonservatismus	166
6 Freiheitssicherung als staatliche Ordnungspolitik	173
6.1 Linksschmittianischer Etatismus	173
6.2 "Deutsche Freiheit"	197
6.3 Freie Wissenschaft im starken Staat	209

7	Neokonservative Ideologieplanung	221
7.1	Neoaristotelische common-sense-Philosophie	221
7.1.1	Sensus communis - sensus immunis	221
7.1.2	Paradigmawechsel	241
7.1.3	Politische Philosophie als Politik	255
7.2	Versöhnung mit der Wirklichkeit	265
7.2.1	Die Vernünftigkeit des Bestehenden	265
7.2.2	Die Kompensationstheorie und der innere Widerspruch des Neokonservatismus	281
7.2.3	Religion nach der Aufklärung: Kultur der Anerkennung	293
7.2.4	Konservative Politische Theologie	303
7.3	Aspekte kulturkonservativer common-sense-Restituierung	311
7.3.1	Der "humane Lebenssinn der Industriegesellschaft"	311
7.3.2	Konformismus der Affirmation	321
7.3.3	Tugendkonservatismus	343
7.3.4	Mut zur Vergangenheit	368
8	Schlußbemerkung	377
9	Literaturverzeichnis	383
10	Personenregister	415

Vorwort

In akademischen wie in öffentlichen Diskussionen ist die Meinung weit verbreitet, daß die intellektuelle und politische Orientierungskraft tradierter Gegensätze wie die zwischen links/rechts oder liberal/konservativ erschöpft sei. So tritt seit der sogenannten "Tendenzwende" die reflektierteste und politisch einflußreichste Variante innerhalb des breiten Spektrums konservativen Denkens in der (alten) Bundesrepublik mit dem Anspruch auf, das aufklärerische Erbe des Liberalismus zu bewahren und gegen die "Gebildeten unter seinen Verächtern" zu verteidigen. Als repräsentativ und geradezu paradigmatisch für diesen intellektuellen deutschen Neokonservatismus kann der Philosoph Hermann Lübbe mit seiner "politischen Philosophie des Bürgers" angesehen werden. Mit einer kritischen Rekonstruktion dieser politischen Philosophie verfolgt die vorliegende Darstellung die Absicht, in die begriffliche Nacht, in der bekanntlich alle Katzen grau sind, wieder etwas mehr Licht zu bringen und dem Begriff des Konservatismus wieder schärfere Konturen zu geben. Damit wird zugleich ein Orientierungs- und Interpretationsvorschlag angeboten, der helfen soll, nicht nur im akademischen Diskurs über Politik, sondern auch in politischen Diskussionen selber begrifflichen und ideenpolitischen "Eukettenschwindel" leichter zu erkennen.

Die vorliegende Arbeit ist im Sommersemester 1994 von der Philosophischen Fakultät der RWTH Aachen als Dissertation genehmigt worden. Danken möchte ich an dieser Stelle all jenen, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben, Herrn Prof. Dr. Kurt Lenk, der sie betreut hat, sowie Herrn Prof. Dr. Max Kerner, der durch meine Anstellung im Forum Technik und Gesellschaft der RWTH Aachen nicht nur für die notwendige materielle Voraussetzung gesorgt hat, sondern auch eine intensive Auseinandersetzung mit den Grundproblemen unserer technischen Zivilisation ermöglicht hat, die für das Verständnis des Lübbeschen Konservatismus von zentraler Bedeutung sind. Zu besonderem Dank verpflichtet bin ich meinen Familienangehörigen, vor allem meiner Frau, für die vielfältigen Entlastungen und die zahlreichen verständnisvollen Entbehrungen.

Aachen, im Februar 1995

Norbert Hilger

1 Einleitung

Die vorliegende Arbeit will einen Beitrag zur politikwissenschaftlichen Konservatismusforschung leisten, konkret zur Grundausrichtung konservativen Denkens in der Bundesrepublik Deutschland während der letzten 20 bis 30 Jahre. Aus dem breiten und seit der sogenannten Tendenzwende Anfang der 70er Jahre noch diffuser scheinenden Spektrum dessen, was als Selbst- und Fremdprädikation unter "(neo-)konservativ" firmiert,¹ soll eine Position herausgegriffen werden, die gemeinhin als die reflektierteste und aufgeklärteste Variante modernen Konservatismus' angesehen wird. Es ist nicht in erster Linie von politischem bzw. parteipolitischem Konservatismus die Rede, sondern von einem intellektuellen Konservatismus, der sich Helmut Dubiel zufolge gleichwohl als "ein das praktische Handeln der politischen Eliten orientierendes *Paradigma*" charakterisieren läßt, "in dem kulturelle Leitvorstellungen, sozialphilosophische Menschenbilder, sozialwissenschaftliche Theoriestücke und empirische Trendunterstellungen zu einem *politischen* Argumentationsgebäude verdichtet werden"².

Sein geistiges Zentrum hat dieser Neokonservatismus in der sogenannten Ritter-Schule, die aus dem 1947 von Joachim Ritter an der Universität Münster/Westfalen gegründeten "Collegium Philosophicum" hervorgegangen ist³ und in der ähnlich abweichende Positionen zusammengefaßt sind, wie in ihrem philosophischen und politischen Widerpart, der Frankfurter Schule. Den gemeinsamen philosophischen Ausgangspunkt der Ritter-Schüler bildet Hegels These der Entzweiung oder Entfremdung der modernen, bürgerlichen Gesellschaft von ihren traditionellen Herkunftsbeständen, die gegen alle Versuche ihrer restaurativen, vor allem aber ihrer revolutionären, linkshegelianischen Aufhebung als irreversibel verteidigt wird. Auf dieser gemeinsamen Prämisse haben sich zwei politisch-philosophisch unterschiedlich akzentuierte Varianten des intellektuellen (Neo-)Konservatismus herausgebildet: auf der einen Seite ein politisch-philosophisch vor allem durch Robert Spaemann und Günter Rohrmoser geprägter modernitätskritischer, christlich-fundamentalistischer Konservatismus; auf der anderen Seite ein funktionalistisch-technokratischer "Modernitätstraditionalismus"⁴, der - auf dem Boden traditioneller Moral - an der Spitze des (technischen) Fortschritts marschierend (Franz Josef Strauß) "den intellektuellen Konservatismus vom Ballast kulturkritischer Klage"⁵ befreit hat, wie sie noch für den älteren technokratischen Konservatismus Hans Freyers oder Arnold Gehlens charakteristisch war. Das intellektuelle Profil verleiht dieser im Vergleich zur christlich-fundamentalistischen wie erst recht zur völkisch-nationalistischen der Neuen

1 Symptomatisch die Antworten von 17 Schriftstellern, Politikern und Wissenschaftlern auf die Frage: Was heißt hier konservativ? in: DIE ZEIT, Nr.43, 16.10.1981, S.41-42.

2 Dubiel 1987a, S.477. (Hervorhebung im Original). Vgl. auch Mohler 1978a, S.79f.

3 Vgl. dazu: Collegium Philosophicum 1965, mit Beiträgen von u.a. Hermann Lübbe, Odo Marquard, Robert Spaemann, Günter Rohrmoser, Martin Kriele, Ernst-Wolfgang Böckenförde sowie: Gedenkschrift Joachim Ritter (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, H.65). Münster 1978 aus Anlaß des Todes von J. Ritter (3.8.1974), in der Hermann Lübbe die Laudatio (S.14-20) hält.

4 Zahn 1988, S.652.

5 Editorial: Ideologische Modernisierung der Rechten, in: Das Argument 30 (1988), H.5, S.631.

Rechten "modernsten" und "fortschrittlichsten" Spielart des Neokonservatismus eine politisch-philosophische Ausrichtung, die von dem Gießener Philosophen Odo Marquard, vor allem aber von dem zuletzt an der Universität Zürich lehrenden, mittlerweile emeritierten Philosophen Hermann Lübbe geprägt wird.

Am 31.12.1926 in Aurich (Ostfriesland) geboren, hat H. Lübbe Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaft in Göttingen, Münster und Freiburg i.B. studiert, 1951 bei Wilhelm Szilasi (Freiburg) über "Die Vollendung der Ding-an-sich-Problematik im Werke Kants" promoviert und sich 1956 nach Assistententätigkeit in Frankfurt, Köln und Erlangen (1951-1956) bei Wilhelm Kamlah (Erlangen) habilitiert mit: "Die Transzendentalphilosophie und das Problem der Geschichte. Untersuchungen zur Genesis der Geschichtsphilosophie (Kant, Fichte und Schelling)". Von 1956-1963 lehrte er als Privatdozent in Erlangen, Hamburg, Münster und Köln, von 1963-1969 als ordentlicher Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum und von 1969-1973 als ordentlicher Professor für Sozialphilosophie an der Universität Bielefeld. In der praktischen Politik war Lübbe, der sich daran zu erinnern glaubt, 1951 in die SPD eingetreten zu sein,⁶ von 1966-1969 als Staatssekretär im Kultusministerium von Nordrhein-Westfalen und von 1969-1970 als Staatssekretär beim Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen, Heinz Kühn, aktiv. Was ihn, seinem eigenen Bekunden nach, zum Rückzug aus der Politik und zur Rückkehr in die Wissenschaft bewogen hat, waren die Hochschulpolitik der nordrhein-westfälischen SPD mit ihrer Favorisierung der "Gruppenuniversität", die als Einschränkung der Forschungsfreiheit empfundenen Bestrebungen zur Politisierung und Demokratisierung von Wissenschaft und Universität durch die Studentenbewegung sowie die opportunistische Reaktion der offiziellen Stellen. In der von "deutschen Verhältnissen" verschont gebliebenen Schweiz wird er 1971 Nachfolger von Hans Barth als ordentlicher Professor für Philosophie und politische Theorie an der Universität Zürich.⁷ Mit dieser Rückkehr in die Wissenschaft zieht er sich jedoch keineswegs in den Elfenbeinturm zurück, und trotz des geographischen Ortswechsels bleibt er der Bundesrepublik nicht nur in akademischer Hinsicht verbunden als Präsident der Allgemeinen Deutschen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland (1975-1979), als Mitglied der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften zu Düsseldorf, der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz, der Akademie der Wissenschaften zu Berlin und des Deutschen P.E.N.-Clubs sowie als Mitherausgeber des "Historischen Wörterbuchs der Philosophie" (seit 1971) und der "Zeitschrift für Politik" (seit 1974). Auch die politische Entwicklung und Kultur der Bundesrepublik hat er - in seinem Selbstverständnis von politischer Philosophie vor allem auch als Politik, weswegen "der Politiker Lübbe niemals schweigt, wenn der Theoretiker spricht"⁸ - keineswegs aus den

6 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Patriotismus 1989, S.412. Folgt man O. Marquard, so hat Lübbe unterschiedliche politisch-philosophische Positionen durchlaufen: vom Fichteanismus (1951) zum Marxismus (1952), vom Marxismus zum reformistischen Sozialismus und von dort - nach dem Aufblühen der "Revolutionsromantik" in der SPD - zum "heute wohl originellsten Treuhänder wichtigster Motive der Philosophie Joachim Ritters" und der liberalen Aufklärungstradition. Damit praktiziert er in Marquards Augen die "besonnenste Form der philosophischen Aufklärung", die er gegen ihre "exaltierte" [Marquard 1986a] Form, wie sie insbesondere von seiten der Frankfurter Schule aus betrieben werde, verteidigt.

7 Vgl. dazu Lübbe, in: Schickel 1980, S.121ff.

8 Henrich 1979, S.664.

Augen verloren. Aus der geographischen und politischen Distanz seiner schweizerischen Wahlheimat hat er sich als politischer und zuweilen politisierender Philosoph bis auf den heutigen Tag immer wieder auf eine Art und Weise zu Wort gemeldet, die ihm den Ruf nicht nur eines Wortführers der fortschrittskonservativen "Fraktion" der Ritter-Schule und des "Erfinder[s] der 'Tendenzwende'"⁹, sondern des "hervorragendsten Vertreter[s] des westdeutschen Neokonservatismus"¹⁰ insgesamt eingetragen hat. Den Anfangspunkt dieser dem eigenen Verständnis nach von der Sorge um die "Liberalität herrschender Ordnung"¹¹ geleiteten und deshalb "neo-konservativen" Interventionen setzt Lübke mit seinem Engagement im "Bund Freiheit der Wissenschaft", dessen Gründungsvorsitzender (1970) er war¹² und der Dubiel zufolge den "organisatorische[n] Kristallisationskern"¹³ des bundesrepublikanischen Neokonservatismus bildet. Mit dieser verbandspolitischen Aktivität im "Bund Freiheit der Wissenschaft" sowie mit seinen programmatischen Beiträgen zum "Tendenzwendekongreß" 1974 in München¹⁴ und zum Forum "Mut zur Erziehung" 1978 in Bonn-Bad Godesberg¹⁵, dessen in neun Thesen programmatisch zusammengefaßte bildungspolitische Botschaft nicht nur von ihm mitunterzeichnet worden ist, sondern bis in die Terminologie hinein im wesentlichen seine Handschrift verrät - mit diesen Initiativen ist er zum führenden Kopf einer neokonservativen "Avantgarde" avanciert, die über diese drei Stationen Marksteine gesetzt hat, die auf der kulturellen, geistig-moralischen Ebene die politische Wende in Bonn 1981/82 mit-vorbereitet haben dürften.

Das, was sich in diesen den Zeitgeist prägenden Markierungen seit Anfang der 70er Jahre als "Neokonservatismus" herausgebildet hat, stellt sich in Lübkes Verständnis dar zum einen als Reaktion auf die Ende der 60er Jahre einsetzende ideologiepolitische Renaissance eines historisch längst gegenstandslos gewordenen, intellektuell durch die Vertreter der Kritischen Theorie, insbesondere Max Horkheimer und Jürgen Habermas, protegierten "Progressismus". Die Stoßrichtung dieses "progressistischen Traditionalismus", den Lübke als das gemeinsame ideologische Fundament der unterschiedlichen Formen "linker" Gesellschafts- und Technikkritik von den K-Gruppen der Studentenbewegung bis hin zu den neuen sozialen Bewegungen der 70er und 80er Jahre identifiziert, macht er in der politisch-moralischen Delegitimierung und radikaldemokratischen Transformation jener zweiten deutschen Demokratie fest, wie sie sich in den ersten beiden Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg herausgebildet hat. Zum anderen ist es die Kritik eines schwächlichen und servilen Zugeständnisses einer höheren demokratischen Legitimität an diesen "politische[n] Neodogmatismus"¹⁶ von seiten der politisch Verantwortlichen der sozialliberalen Regierung durch eine geschäftige, letztlich aber nur verschlimmernd wirkende Reformpolitik. In dieser doppelten Frontstellung definiert er sich als Verteidiger des liberalen Aufklärungserbes gegen die destruktiven, totalitären Folgen seiner "Überbietung", d.h. seiner Ausweitung auf weitere Lebensbereiche, und damit als

9 Diskussionsbeitrag H. Lenk, in: Lindner 1982, S.62.

10 Leggewie 1987, S.73. Vgl. auch Saage 1987, S.200.

11 Lübke 1987i, S.35.

12 Vgl. Lübke 1970.

13 Dubiel 1987a, S.476.

14 Vgl. Lübke 1975c.

15 Vgl. Lübke 1979f.

16 Lübke 1975, S.115.

Verteidiger bzw. Erneuerer der Normalitätsbedingungen einer liberalen politischen Kultur und Ordnung, die er im politischen und ökonomischen System der Bundesrepublik der 50er und 60er Jahre tatsächlich für verwirklicht und verbürgt ansieht. Wer also heute liberal sein wolle, der müsse konservativ sein bzw. werden.

Die Bedeutung dieser Kurzformel, die den Kern des von Lübke repräsentierten neokonservativen Selbstverständnisses auf den Punkt bringt¹⁷ und auch durch seine politische Biographie unterstrichen zu werden scheint, vergrößert noch die eh schon verbreitete Unklarheit darüber, was "konservativ" ist oder heißen soll. Zum einen deswegen, weil sowohl die These der Konvergenz des Konservatismus mit dem Liberalismus als auch die These der Divergenz oder Unversöhnlichkeit von Liberalismus und Konservatismus von konservativen wie von nicht-konservativen Autoren gleichermaßen vertreten wird (vgl. Kapitel 2). Zum zweiten mutet diese Formel angesichts der traditionellen ideengeschichtlichen und -politischen Gegensätzlichkeit von Liberalismus und Konservatismus widersprüchlich an. Diese Irritationen und Widersprüche lösen sich jedoch auf in der neokonservativen Interpretation der spätestens zu Beginn der 70er Jahre aufdringlich werdenden Krisenphänomene der westlichen industriellen Zivilisation. Dabei teilt Lübke deren gegenwartsdiagnostische Beschreibung als Disjunktion von "Kultur" und "Gesellschaft" mit seinen intellektuellen Gegenspielern im philosophischen und gesellschaftswissenschaftlichen "Diskurs der Moderne" (Habermas).¹⁸ Er begreift diese Krisenphänomene als zum Teil unvermeidliche Nebenfolgen eines realen, längst stattfindenden, nicht durch traditional konservative Kräfte aufgehaltenen und erst noch durchzusetzenden Fortschritts in der Verwirklichung der von allen geteilten Ziele und Zwecke "guten Lebens". Die Krise des Fortschritts hat danach nicht den Charakter einer politisch-moralischen "Zielkrise", sondern den einer technischen "Steuerungskrise". Diese erscheint ihrerseits als Ausfluß einer industriegulturspezifischen, komplexitäts- und fortschrittstempobedingten und insofern gegenüber Systemunterschieden und Weltanschauungen indifferenten kulturellen Orientierungs- und Identitätskrise, die sich in mannigfachen orientierungspraktisch relevanten Verlusterfahrungen niederschlägt. Angesichts dieser Simultaneität von Fortschrittskrise und Traditionskrise erweist sich - so die neokonservative Schlußfolgerung - das durch den Antagonismus von Fortschritt und Tradition bestimmte links-rechts-Schema, konkret das auf Befreiung von repressiven bzw. als repressiv empfundenen Bindungen zielende emanzipatorische Denken, als ein anachronistisch gewordenes, desorientierend wirkendes Relikt des 18. und 19. Jahrhunderts. In dem neuen politisch-ideologischen Orientierungssystem, das sich den strukturell grundverschiedenen Wirklichkeitsbedingungen angepaßt und die fraglichen Orientierungsmuster, Kategorien und Begriffe entsprechend um- bzw. neudefiniert, steht der Begriff des Konservatismus nicht mehr - wie im "progressistischen Traditionalismus" - für eine "autoritäre[r], privilegienverteidigende[r] Disposition"¹⁹. Er repräsentiert nunmehr eine pragmatische Haltung zur Wirklichkeit, die die Grundsätze praktischer Vernunft zur

17 Eine kurze, thesenartige Umschreibung dieses neokonservativen Selbstverständnisses findet sich etwa in Lübke 1975, S.62f. oder in Lübke 1987, S.23f.

18 Vgl. etwa Lübke 1986, S.23f., Lübke 1989, S.108ff. oder auch Bell 1976, Bell 1983; auf der Gegenseite vgl. etwa Dubiel 1983, S.21ff., Dubiel 1985, S.30ff., 39f., Dubiel 1986, Berger 1988, Offe 1986.

19 Fritzsche 1977, S.97.

Geltung bringt. Er fungiert somit als eine unentbehrliche Erhaltungsbedingung liberaler Aufklärung und Demokratie in ihrer konkreten Ausprägung der gesellschaftlich-politischen Ordnung der Bundesrepublik in den 50er und 60er Jahren. Diese sieht er durch die der progressistischen Denktradition verhafteten, in ihren Konsequenzen totalitären Aufklärungs-, Emanzipations- und Demokratisierungszumutungen gefährdet, die er in den unterschiedlichen, insbesondere auf Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft und Habermas' diskurstheoretisches Politik- und Demokratiemodell sich stützenden Formen "roter" und "grüner" Gesellschafts- und Zivilisationskritik ausmacht.

Sein ideologiepolitisches Instrumentarium bezieht dieser Neokonservatismus im wesentlichen aus den Traditionsbeständen der politischen Philosophien und Theorien Thomas Hobbes', Georg Wilhelm Friedrich Hegels und der Rechtshegler sowie Carl Schmitts, aus Arnold Gehlens und Helmut Schelskys Institutionentheorie und Intellektuellenkritik sowie aus Joachim Ritters Hegelinterpretation und Kompensationstheorie, die Lübke in der ideenpolitischen Absicht einer - "in einem bestimmten Wortsinne"²⁰ zu verstehenden - "Repolitisierung des Liberalismus"²¹ rezipiert und zu einer "politischen Philosophie des Bürgers" eklektisch zusammenfügt. Bei diesen politisch-philosophischen Traditionsbeständen und Orientierungsmaßstäben, die Lübke in seiner politischen Philosophie des Bürgers als funktional unentbehrliche Voraussetzungen für die Erhaltung bzw. Wiederherstellung der Norm(alität) und Liberalität einer politischen Kultur und Ordnung in der Tradition des liberalen Aufklärungsdenkens ausweist, handelt es sich im Verständnis des von ihm als wissenschaftlich-analytisch wie praktisch-politisch desorientierend zu den begriffsgeschichtlichen Akten gelegten "progressistischen" Konservatismusbegriffs dagegen um solche, die nicht den Motiven und Legitimationskontexten genuin liberalen, sondern vielmehr denen "traditionell" konservativen Denkens entstammen. Dieses kritische Konservatismusverständnis, das mit seinem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse die Motive des definitorischen Gegners modernen Konservatismus' repräsentiert und in den Ansätzen insbesondere von Karl Mannheim²², Martin Greiffenhagen²³, Helga Grebing²⁴, Richard Saage²⁵, Helmut Dubiel²⁶ und Kurt Lenk²⁷ entwickelt worden ist, soll auch in der hier vorliegenden Untersuchung des Lübkeschen Neokonservatismus als analytische Folie zugrundegelegt werden. "Konservativ" soll dieser Bestimmung nach ein - erst - in und an einer konkreten geschichtlichen Krisensituation sich aktualisierendes politisches und/oder soziales Denken und Handeln heißen, das auf die Erhaltung oder Wiederherstellung politischer, ökonomischer, sozialer Herrschaft(sverhältnisse) gegen emanzipatorische Bestrebungen ihrer Überwindung bzw. Minimierung gerichtet ist. In diesem Verständnis als dem Prozeß der Emanzipation und Demokratisierung immanente Gegenbewegung zielt konservatives Denken nicht unbedingt auf die Revidierung jeweils erreichter Standards an Mündigkeit und Demokratie, in

20 Klegler 1985, S.511.

21 Bosshart/Campiche/Klegler 1985, S.490.

22 Mannheim 1984.

23 Greiffenhagen 1986.

24 Grebing 1971.

25 Saage 1974, Saage 1983.

26 Dubiel 1985.

27 Lenk 1980, Lenk 1989.

jedem Falle aber auf die Verhinderung ihrer Ex- und Intensivierung. Seine konkreten Inhalte und Strategien gewinnt es nicht im direkten, theoretisch angeleiteten Zugriff auf die Wirklichkeit, sondern stets nur indirekt aus einer sich der Mittel und Methoden seines definitorischen Gegners bedienenden Metakritik emanzipatorisch motivierter Kritik an überkommenen Verhältnissen und Traditionen im Stadium ihres kulturellen und sozialen Geltungsverlustes. Ideologisch ist er dabei so flexibel und wandlungsfähig wie die Bedingungen, die er verteidigt. Der Vorzug dieses Begriffs von Konservatismus, der ihn ideologiekritisch als herrschaftsstabilisierendes und -perpetuierendes historisches Krisenphänomen der bürgerlichen Gesellschaft faßt, besteht darin, daß er in der Unterschiedlichkeit und Diskontinuität seiner historischen Erscheinungsformen das Identische (pessimistische oder "realistische" Anthropologie, Institutionalismus und Etatismus, Autorität, Hierarchie und Ordnung, Theoriefeindschaft und Vernunftpessimismus, Konkretismus und Antiutopismus, Emanzipationskritik und Antiintellektualismus) festhält. Dadurch wird es möglich, das politische Denken und Handeln als konservatives in seinen herkunftsgeprägten Besonderheiten zu identifizieren, gegenüber dem "Denkstil" und den "Grundintentionen" (Mannheim) liberalen und sozialistischen Denkens begrifflich abzugrenzen und damit jene Selbst- und Fremdzuschreibungen als begriffliche Verwässerung und politische Verharmlosung zu entlarven, die dem Konservatismus die Motivstruktur der aufklärerisch-emanzipatorischen Denktradition gutschreiben wollen.

Zwar hat sich "Neokonservatismus" vor dem Hintergrund der Krise der wissenschaftlich-technischen Zivilisation Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre als Reaktion auf die Protestbewegungen in nahezu allen hochentwickelten westlichen Industrienationen herausgebildet. Bei allen Gemeinsamkeiten zwischen den nationalen Neokonservatismen, insbesondere auch zwischen dem deutschen und dem amerikanischen Neokonservatismus, hinsichtlich ihrer Entstehungsbedingungen, ihrer Wirklichkeitsinterpretationen und ihrer krisentherapeutischen Strategien und Maßnahmen sind die jeweiligen nationalen politischen Kulturen und damit die jeweiligen geistesgeschichtlichen Traditionen, aus denen neokonservatives Denken schöpft, zu verschieden, als daß von "Neokonservatismus" schon als von einem einheitlichen, identischen Phänomen, gar von einer "neokonservativen Internationale", gesprochen werden könnte. Das eigentlich Interessante und Charakteristische an den nationalen Neokonservatismen dürften denn auch - der Intention nach ganz im Sinne von Lübkes kulturkonservativem Anliegen, dem durch Herkunft geprägten jeweiligen unverwechselbaren Anders-Sein Geltung zu verschaffen - die ideengeschichtlichen und -politischen Unterschiede in ihrer Reaktion auf dieselben Probleme und Krisenphänomene der modernen Industriegesellschaft sein. Demnach wird das Besondere des deutschen intellektuellen Neokonservatismus in den geistesgeschichtlichen Quellen und politischen Traditionen eines spezifisch deutschen Konservatismus zu suchen sein, aus denen auch Lübke seine Vorstellungen über Politik, Staat und Gesellschaft, Demokratie, Freiheit und Selbstbestimmung sowie seine Strategien zur Bewältigung der industriegesellschaftlichen Herausforderungen bezieht.

Vor diesem Hintergrund wird in der Streitfrage, ob der hier zur Diskussion stehende deutsche Neokonservatismus auf Motive und Argumentationsmuster eines spezifisch deutschen Konservatismus, einschließlich des revolutionären Konservatismus der Zwischenkriegszeit, zurückgreift oder vollkommen gelöst von dieser Traditionsschiene

konservativen Denkens die Prinzipien des angloamerikanischen Modells liberaler Demokratie vertritt, Stellung bezogen. Es wird die These verteidigt, daß - unbeschadet der zahlreichen Parallelen zum amerikanischen Neokonservatismus und zum Neoliberalismus - das "jungkonservative" Erbe im älteren technokratischen Konservatismus der 50er und 60er Jahre und im technokratisch-dezisionsitischen Konservatismus der Tendenzwende weiterhin virulent ist. "Neokonservatismus" bezeichnet demnach die Option für eine "halbierte" Modernität, die affirmativ zur technisch-ökonomischen Basis und Rationalisierung der bürgerlichen Gesellschaft steht und ablehnend gegenüber den Impulsen kultureller Modernisierung eingestellt ist (Kapitel 2). Anhand des herrschaftsbezogenen Konservatismusbegriffs und der konträren Grundintentionen genuin liberalen und konservativen Denkens soll gegen die auch von Kritikern des Neokonservatismus vertretene Auffassung, daß es "nur ein Streit um Worte"²⁸ sei, ob man den intellektuellen Neokonservatismus als "(neo-)konservativ" oder als "(neo-)liberal" bezeichne, der Nachweis zu führen versucht werden, daß der von Lübke repräsentierte Neokonservatismus der Tendenzwende mit seinem liberalismusapologetischen Anspruch in der Tat "semantisch fast nur falsche Vorstellungen zu wecken vermag"²⁹. Es wird dabei nicht zuletzt aufgrund seiner politisch-philosophischen Quellgründe der Frage nachzugehen sein, ob bzw. inwieweit dieser von Lübke als Natur-, Tugend-, Kultur-, Struktur- und funktionaler Konservatismus oder Modernitätstraditionalismus charakterisierte, politisch angeblich im Liberalismus aufgegangene Neokonservatismus seinem eigenen Anspruch auch gerecht werden kann, mit den politisch-ideologischen Orientierungen, die er anbietet, Funktionen zu erfüllen, die eine unabdingbare Voraussetzung für die Erhaltung und Sicherstellung der liberalen Aufklärungstradition unter den Krisenbedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation darstellen. In engem Zusammenhang damit steht die Frage, ob und inwieweit Lübke als repräsentativ für eine Gruppe von Intellektuellen³⁰ anzusehen ist, die sich durch die vornehmlich jugendlichen Protest- und Emanzipationsbewegungen seit Ende der 60er Jahre dazu veranlaßt fühlten, von ihren bis dahin vertretenen liberalen und sozialdemokratischen Positionen und Einstellungen abzurücken und - um der Bewahrung der freiheitlich-demokratischen Ordnung der Bundesrepublik willen - zum Konservatismus zu konvertieren. Zu fragen wäre nicht nur nach den spezifischen Erfahrungen und Gründen, die zu diesem ideologischen Positionswechsel geführt haben, sondern auch danach, was Lübke konkret als liberale Errungenschaft für bedroht und für bewahrenswert bzw. erneuerungsbedürftig hält. Unter diesen leitenden Fragestellungen sollen in den einzelnen Kapiteln der vorliegenden Arbeit an seinen politik-, technik-, geschichts- und religionsphilosophischen Schriften exemplarisch die Grundzüge der neokonservativen Philosophie der Tendenzwende in ihrem Selbstverständnis als liberaler "Selbstbehauptungskonservatismus"³¹ rekonstruiert und mit den Mitteln immanenter

28 Dubiel 1985, S.131.

29 Kleger 1985, S.511.

30 Zu dieser zählen u.a. Odo Marquard, Helmut Schelsky, Kurt Sontheimer, Karl Steinbuch, Erwin K. Scheuch, Ernst Topitsch, Gerhard Szczesny, Hans Maier, Golo Mann, Thomas Nipperdey, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Martin Kriele, Alexander Schwan, Friedrich H. Tenbruck, Nikolaus Lobkowicz.

31 Lübke 1988h, S.11

Kritik auf ihre formal-logische "innere[n] Widerspruchslosigkeit"³² sowie auf die ihren Vorstellungen und Optionen zugrundeliegenden Wertorientierungen und -maßstäbe und deren "sinnhafte Struktur und ... sinnhafte[n] Konsequenzen"³³ befragt werden.³⁴

Im Mittelpunkt des 3. Kapitels steht das technokratische Moment in Lübbes politischer Philosophie, das er in seinen Grundzügen bereits in den 60er Jahren in der Gestalt des technokratischen Steuerungskrisen- und Normenbegründungsmodells als empirische Theorie der Technokratie im "Phänotyp" ausformuliert hat. Dieses Modell, das er in dem von Max Weber formulierten wissenschaftsmoralischen Prinzip der Werturteilsfreiheit verankert, beruht auf der Prämisse einer inhaltlichen Konvergenz von technischer Rationalität und praktischer Vernunft. Als Metakritik der paradigmatisch von Horkheimer geführten Positivismuskritik der Frankfurter Schule stellt es den Gegenpol zur "Zielkrisenphilosophie" "kritischer" Theorie dar. Vor dem Hintergrund der inhärenten Widersprüche und Verselbständigungstendenzen technisch-industrieller Modernisierung soll dieses Modell anhand der von M. Weber aufgestellten Kriterien einer wissenschaftlichen Werte- und Zielanalyse und -kritik auf seinen Anspruch der steuerungstechnischen Krisenbewältigung und Liberalitätskonservierung hin untersucht werden (Kapitel 3.1). Dabei wird die von Lübbe unter affirmativen, d.h. liberalisierenden und emanzipationsfördernden Vorzeichen gesehene wissenschaftlich-technische Rationalisierung oder "Versachlichung" von Politik als eine "weiche" Variante von Schelskys Techokratiemodell³⁵ interpretiert. Es soll gezeigt werden, daß Lübbes These einer weltanschaulich neutralen Technisierungstendenz bei allen Unterschieden zu Schelskys "Technischem Staat" zentrale Kategorien und Motive des älteren technokratischen Konservatismus aufnimmt. Sie erfüllt damit wie dieser die Funktion einer ideologischen Rechtfertigung der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung im industriegesellschaftlichen System der Bundesrepublik Deutschland, die das Gesellschaftlich-Politische am bzw. im Technischen unterschlägt (Kapitel 3.2).

Kapitel 4 behandelt Lübbes Begriff des Politischen in seinem "harten Kern", den er auf einer in liberaler Absicht rezipierten Theorie des politischen Dezisionismus in der Tradition von Th. Hobbes, M. Weber und C. Schmitt begründet und als liberalen oder pragmatischen Dezisionismus in der Synthese von reiner Technokratie und reinem Dezisionismus unter dem Primat des - unaufhebbaren - Politischen reformuliert. Konstitutiv für diesen liberalen Dezisionismus, den Lübbe nicht wie im "romantischen" Dezisionismus C. Schmitts auf den Ausnahme-, sondern auf den Normalzustand des demokratischen Rechtsstaates der Bundesrepublik bezieht, ist der auf der Trennung von kognitiver Geltung oder Begründung von Normen und ihrer sozialen Geltung oder (Durch-) Setzung beruhende Vorrang des Prinzips der Verfahrenslegitimität gegenüber dem der diskursiven Wahrheits- oder Konsenslegitimität: "Mehrheit statt Wahrheit". Darin erscheint die Begrenzung von Rechtfertigungsdiskursen - sei es unter technisch-organisatorischen Effizienzgesichtspunkten aufgrund von Zeitknappheit, sei es unter Freiheitswahrungsaspekten aufgrund herkunfts- und identitätszerstörender universalistischer Vernunft-

32 Weber 1988, S.151 (Herv.i.O.).

33 Ebd., S.508 (Herv.i.O.).

34 Vgl. dazu Ebd., S.149ff., 500, 503, 508.

35 Schelsky 1965.

ansprüche - als eine pragmatische Notwendigkeit mit rationalisierendem und liberalisierendem Effekt. Dieses (ideologie)pragmatisch von materialen Geltungsansprüchen "entlastende" dezisionistische Prinzip der Legitimation politischer Entscheidungen und Normen allein durch Verfahren und institutionalisierte Entscheidungskompetenz weist Lübke in Anlehnung an Niklas Luhmanns Legitimationskonzept als Essential und Normalitätsbedingung liberaler politischer Theorie und Praxis aus. Es soll im Vergleich mit Habermas' Legitimationsmodell als ein - im ideologiekritischen Verständnis - konservatives Prinzip herausgestellt werden, weil es - eine Legitimationskrise der bestehenden Ordnung und offiziellen Politik abstreitend - die Erhebung von Legitimations- und Demokratisierungsansprüchen als einen politisch-moralisch illegitimen Angriff auf die Legitimitätsvoraussetzungen liberaler Demokratie wertet.

Dieses in Kapitel 5 zu konkretisierende ideologiepolitische Motiv operiert mit dem dualistischen Interpretationsschema von Freund und Feind, von Liberalismus oder liberaler Demokratie versus Totalitarismus oder totalitäre Demokratie, das auf die Dichotomie von Normalzustand (Verfahrenslegitimität) und Ausnahmezustand (Konsenslegitimität) bezogen ist. Dieses Interpretationsmodell, das Lübke in seiner bereits 1962 entworfenen Typologie von Theorien des Politischen entwickelt hat, bestimmt seither maßgeblich sein politisches Philosophieren. Es wird darzulegen sein, wie Lübke anhand dieses Modells die Ende der 60er Jahre einsetzende Gesellschaftskritik und die Demokratisierungsforderungen "progressistischer" Strömungen von der neomarxistischen Studentenbewegung über die neuen sozialen Bewegungen bis hin zur Frankfurter Schule und zur Diskurstheorie von Karl Otto Apel und Jürgen Habermas auf den gemeinsamen ideologischen Nenner einer illiberalen, totalitären Moralisierung des Politischen bringt. Dessen hervorstechendstes Merkmal macht er fest an dem Mechanismus der historizistisch legitimierten Selbstermächtigung zur Liquidierung der Legitimitätsgrundlagen der bestehenden Ordnung im Namen der höheren Legitimität einer "postkonventionellen" Ausnahme- oder Zukunftsmoral. Mit seiner Kritik an der totalitären Tendenz der Zerstörung von liberaler Aufklärung und Demokratie durch die Ausweitung ihrer Prinzipien auf die ganze Gesellschaft, die er paradigmatisch in Marx' Emanzipationsverständnis angelegt sieht, bewegt er sich in den Bahnen konservativer Demokratie- und Intellektuellenkritik. Das soll nachgezeichnet werden an seiner Auseinandersetzung mit Habermas' diskurstheoretischem Demokratiemodell (Kapitel 5.1) und seiner "Entmythologisierung" der "kritischen Generation" als sozialpathologische Erscheinung der modernen Gesellschaft (Kapitel 5.2). Dabei wird der ideologie-politische Ort des Totalitarismusbegriffs innerhalb des intellektuellen Neokonservatismus zu bestimmen sein (Kapitel 5.3).

Auf die den Ausnahmezustand anzeigenden Demokratisierungs- oder Moralisierungstendenzen antwortet Lübke auf der Ebene des Politischen im "harten", dezisionistischen Kern mit dem Konzept eines starken Staates als neutralen, der Gesellschaft enthobenen Freiheitsgaranten. Diese Staatsvorstellung steht in der - für den deutschen Konservatismus seit dem 19. Jahrhundert konstitutiven - politiktheoretischen und staatsphilosophischen Tradition Hobbes', Hegels, der Rechtshegler sowie insbesondere C. Schmitts. Im Vergleich mit der ebenfalls an die Motive der traditionsreichen deutschen konservativen Staatsphilosophie anknüpfenden und für die konservative Politik- und Staatsvorstellung nach 1945 repräsentativen Position Ernst Forsthoffs, der den freiheitlichen Rechts-

staat dem totalitären Sozial"staat" gegenüberstellt, soll in Kapitel 6.1 geprüft werden, ob Lübkes Konzept einer linksschmittianischen, ordnungsstaatlichen Freiheitssicherung liberale Motive verfolgt und liberale Konsequenzen hat oder ob es nicht eher der konservativen Denktradition seiner Referenzautoren befangen bleibt und damit den Motiven konservativer Kritik am Sozialstaatsgedanken als Partizipations- und Demokratisierungsprojekt folgt. Mit derselben Fragestellung wird in Kapitel 6.2 Lübkes Verständnis von Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation konfrontiert, das zentrale Elemente traditionell konservativer Freiheitsvorstellung aufgreift, wie sie in der (rechts-) heglianischen Dialektik von Moralität und Sittlichkeit und in Gehlens und Schelskys Institutionentheorie vorliegen. An Lübkes Kritik der neomarxistischen "Hochschuldemokratisierungskampagne" sollen dann schließlich in Kapitel 6.3 die konkrete Ausrichtung des neokonservativen Etatismus und Institutionalismus und die damit verbundenen demokratietheoretischen Implikationen exemplifiziert werden.

Kapitel 7 behandelt die gegen die diagnostizierten Krisen- und Moralisierungstendenzen aufgegebenen Strategien und Methoden des Neokonservatismus, die auf der lebensweltlichen Ebene des Lübkeschen Politikbegriffs in der Gestalt einer neoaristotelischen Common-Sense-Philosophie angesiedelt sind. Sie bildet das normative Fundament, das dem harten dezisionistischen Kern dieses Politikverständnisses zugrundeliegt. In ihrer ursprünglichen Bedeutung bei Aristoteles war diese Philosophie als Medium des Mißtrauens und des Widerstands "von unten" gegen praxisfernes Experten- und Verfügungswissen welcher Art auch immer noch von einem kritisch-basisdemokratischen Impuls geleitet. Dagegen stellt sie in Lübkes neokonservativer Reformulierung - entgegen dem eigenen Mit- und Selbstbestimmungsanspruch - ein eher autoritäres Ordnungs- und Formierungspotential. Darin äußert sich der "common sense" (Gemein- oder Bürgersinn) als ein inhaltlich fixierter, ebenso theorieabstinenter wie rechtfertigungsunbedürftiger "sensus immunis", der sich aus einem durch die herrschende Institutionenmoral geprägten Fundamentalkonsens speist, mißtrauisch nurmehr gegenüber dem Mißtrauen, das dem Expertenwissen von Funktionseliten entgegengebracht wird (Kapitel 7.1.1). Die kulturkonservative Bewahrung und Erneuerung des zum Teil durch die Fortschrittsdynamik der industriellen Zivilisation, zum Teil durch die progressistischen Ideologien in eine Krise geratenen politischen und moralischen common sense wird als eine Strategie der administrativen Ideologieplanung und des Motivationsmanagements im Rahmen einer von staatsloyalen Intellektuellen und Eliten zu betreibenden offensiven Wertekulturpolitik interpretiert. Diese ist auf Anpassung und blindes Vertrauen hin angelegt und zielt darauf ab, die geistig-kulturelle Hegemonie und über diese die politische zu erringen. Darin kommt ein Paradigmawechsel innerhalb des bundesrepublikanischen Konservatismus zum Ausdruck, der nach der nun auch empirischen Widerlegung der älteren technokratischen These von der normativ-kulturellen Selbstintegrationsfähigkeit der modernen Industriegesellschaft den Akzent auf die Sinn-, Orientierungs- und Legitimationsfrage verlegt und den aktuellen Neokonservatismus der Tendenzwende vom älteren technokratischen Konservatismus der 50er und 60er Jahre abgrenzt (Kapitel 7.1.2). Dabei fallen der Philosophie ganz bestimmte ideenpolitische Funktionen zu, die Lübke als einen politischen Philosophen ausweisen und die in Kapitel 7.1.3 diskutiert werden.

In Kapitel 7.2 sollen die Elemente vorgestellt werden, die den in der neokonservativen Ideologieplanung zutage tretenden "Denkstil" prägen:

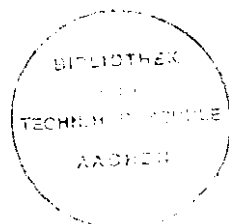
- das Prinzip der Legitimation durch Tradition, das auf Descartes' Theorie der "morale par provision" und auf den (rechts)hegelianischen Konkretismus rekurriert und in der sogenannten Beweislastverteilungsregel mit ihrer Vorab-Vermutung für die Vernünftigkeit des Bestehenden reformuliert wird (Kapitel 7.2.1);
- die an Joachim Ritters Hegelinterpretation anknüpfende Kompensationstheorie (Kapitel 7.2.2);
- die funktionalistische Bestimmung von "Religion nach der Aufklärung" als aufklärungs- und säkularisierungsindifferente und -resistente Kultur und Praxis der unbefragten Anerkennung kontingenter und prinzipiell unverfügbarer Lebensbedingungen, die den aufklärerischen, ideologiekritischen Religionsbegriff seinerseits als Ideologie entlarvt (Kapitel 7.2.3), sowie
- ein überkonfessioneller zivilreligiöser Minimalkonsens, der als politisch unverfügbare und unentbehrliche religiöse Legitimitätsbedingung des legitimatorisch nicht-autarken modernen, liberalen Staates ausgegeben wird (Kapitel 7.2.4).

Im Widerspruch zum neokonservativen Selbstverständnis dieser Elemente als Grundsätze praktischer Vernunft und als Bedingungen, Garanten und Medien der Bewahrung und Verteidigung von liberaler Aufklärung und Demokratie gegenüber hypertrophen Vernunft-, Erkenntnis-, Rechtfertigungs- und Emanzipationsansprüchen wird im einzelnen darzulegen sein, daß diese "Stilmittel" vielmehr Funktionen erfüllen, die als "konservativ" im "progressistischen" Konservatismusverständnis zu charakterisieren sind. Diese "traditionell" konservative Grundintention der "Wirklichkeitsvergötzung" wird im abschließenden Kapitel 7.3 an vier repräsentativen Anwendungsfällen der neokonservativen Strategie kultureller Hegemonialisierung aufgezeigt:

- Erstens an der Apologie des Modells und der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit des bürgerlich-kapitalistischen Industrialismus, die dem zur moralischen Pflicht erhobenen Vertrauen in das Steuerungswissen von Experten einen zentralen Stellenwert zuschreiben (Kapitel 7.3.1).
- Zweitens an Lübbes Kritik der Emanzipationspädagogik und der sozialliberalen Bildungsreformpolitik in den 70er Jahren ("Mut zur Erziehung"). In Anlehnung an Gehlens und vor allem an Schelskys Institutionentheorie läuft sie auf eine institutionelle "Entschärfung" und Domestizierung gesellschaftskritischer Reflexion hinaus. Zu diesem Zweck löst sie Begriffe wie Emanzipation, Mündigkeit, Kritik, Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung aus ihrem ursprünglichen aufklärerischen Bedeutungskontext heraus und deutet sie um in "Vehikel der Anpassung"³⁶ ans Vor-Gegebene (Kapitel 7.3.2).
- Drittens an Lübbes Kritik der "falsche[n] Glücksphilosophie"³⁷ der Emanzipationsideologie und des progressistischen Sozialstaatsverständnisses (Anspruchshypertrophie, inflationäre Kritik- und (Selbst-) Anklagebereitschaft). Diese Kritik erfolgt im Lichte einer Philosophie des guten und gerechten Lebens, in der Selbstbestimmung, Glücks- und Selbstverwirklichung, die sich an den traditionellen Werten und sekundären Tugenden

36 Marcuse 1965a, S.155.

37 Lübke 1982m, S.110.



der Mäßigung, der Bescheidenheit und des Verzichts orientierten, als Erfüllung von objektiven Ansprüchen Dritter in einer "blühenden Alltagskultur" begriffen werden. In ihr stellt sich die Daseinsbewältigung unter den Bedingungen der entwickelten Industriegesellschaft in zunehmendem Umfang als eine Sache der moralischen Eigenverantwortung des Einzelnen dar. Sie korrespondiert mit der Forderung nach politischer Enthaltsamkeit, unterschlägt die systemisch-strukturellen Bedingungen kapitalistischer Marktgesellschaften und "konserviert" sie mit moralischen Appellen (Kapitel 7.3.3).

- Viertens schließlich wird die (neo)konservative Wirklichkeitsvergötzung an Lübkes geschichtspolitischen Bemühungen um eine "Normalisierung" des Verhältnisses der Deutschen zu ihrer Vergangenheit demonstriert, die sich an erneuerungsfähigen "vaterländischen Traditionen"³⁸ orientiert. Damit wendet er sich zum einen gegen die Kritik der 68er Generation an der von ihm verteidigten Praxis der Bewältigung der nationalsozialistischen Vergangenheit durch die Elterngeneration. Zum anderen verteidigt er die Position der "Revisionisten" im jüngsten "Historikerstreit" gegenüber einer Kritik, die er von demselben, gegen das politisch-ökonomische System der Bundesrepublik gerichteten politisch-moralischen Delegitimierungsmotiv geleitet sieht, das er bereits bei der Vergangenheitsbewältigung der 68er Generation am Werke gesehen hat (Kapitel 7.3.4).

38 Lübke 1989, S.153.

2 Liberaler "Selbstbehauptungskonservativismus"

In seiner Interpretation von Hegels Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution benennt J. Ritter das Hauptproblem bzw. -dilemma der bürgerlichen Gesellschaft als der geschichtlichen Verwirklichung der seit der Französischen Revolution unumstößlich gewordenen Idee der Freiheit und des Selbstseins. Es besteht darin, daß sie die "geschichtlichen Substanzen des menschlichen Daseins"¹ dadurch, daß sie sie durch die ebenso irreversible "Entzweiung"² oder "geschichtliche[n] Diskontinuität von Herkunft und Zukunft"³ aus ihrer politischen Verbindlichkeit entläßt, als Gesellschaft nicht (mehr) garantieren, bewahren und wiederherstellen kann. Darin liegt die Gefahr begründet, daß die bürgerliche Gesellschaft in dem Maße, wie sie "in 'ungehinderter Wirksamkeit' 'fortschreitet' und so die in der Entzweiung freigesetzten und an sich geschichtlich erhaltenen Mächte des persönlichen Lebens, der Subjektivität und der Herkunft aus sich verdrängt und vernichtet"⁴, die Freiheit, die sie erst ermöglicht (hat), wieder zu zerstören droht.⁵

Dieser Sichtweise schließt sich Lübke unmittelbar an, wenn er die bürgerliche Gesellschaft dadurch gekennzeichnet sieht, daß sie im Prozeß der Aufklärung und Emanzipation die voraufklärerischen Sittlichkeitsnormen und Herkunftsbestände freigibt, der freien Selbstbestimmung der Subjekte anheimstellt und die Befreiung vom öffentlichen Bekenntniszwang zu diesen Traditionsbeständen als notwendige Bedingung subjektiver Freiheit begreift. Zugleich würde aber eine Radikalisierung oder "Überbietung" von Emanzipation mit diesen haltenden und sinngebenden Traditionsmächten die Bestandsvoraussetzungen der bürgerlichen Gesellschaft zerstören und dadurch die Freiheit, die die bürgerliche Gesellschaft ermöglicht, wieder aufs Spiel setzen. Aus der Einsicht in diese "Dialektik der Aufklärung", daß sie gerade dadurch, daß sie sich erfolgreich durchsetzt, Kräfte und Tendenzen freisetzt, die sie selber wieder bedrohen, folgert Lübke, "dass die Freiheiten einer aufgeklärten Lebensordnung an Voraussetzungen fortdauernder Lebendigkeit dessen gebunden bleiben, wovon die Aufklärung freisetzt und wovon sie zehrt, ohne es stiften zu können"⁶. So ist es für Lübke "ersichtlich ein Mißverständnis", daß das, "was wir kraft Emanzipation nicht mehr müssen, auch nicht mehr wollen sollten"⁷. Letztlich hingen Freiheit und Selbstbestimmungsfähigkeit nämlich von der "Treue in der Erfüllung von Ansprüchen einer Sittlichkeit" ab, die er von bewährten, common-sense-fundierten "kulturelle[n] Selbstverständlichkeiten"⁸, von traditionellen Wert- und Moralbeständen, insbesondere von Religion und Tugenden, bestimmt sieht.⁹ Dementsprechend

1 Ritter 1965, S.41.

2 Ebd., S.45.

3 Ebd., S.44.

4 Ebd., S.70.

5 Vgl. Ebd., S.24ff., 43f., 63ff., 109.

6 Lübke 1982h, S.49.

7 Lübke 1987i, S.216.

8 Ebd., S.217.

9 Vgl. Ebd., S.216f., Lübke 1987m, S.151.

möchte er den von Marquard postulierten "Abschied vom Prinzipiellen"¹⁰ nicht generalisieren.¹¹

Lübbes Realitätsdiagnose zufolge ist der zivilisatorische Fortschritt, der sich in zunehmend prekärer Weise nicht nur seiner naturalen und sozialen, sondern vor allem auch seiner kulturellen Grenzen nähert, ein realer, längst stattfindender Fortschritt. Demzufolge können die gegenwärtigen Probleme "moderner Wachstumsgesellschaften"¹² nicht mehr als solche eines durch verkrustete Strukturen und Traditionen gehemmten oder verhinderten und gegen diese erst noch durchzusetzenden Fortschritts aufgefaßt werden. Deren Krisenhaftigkeit in der gegenwärtigen Lage besteht vielmehr umgekehrt in einem fortschrittstempobedingten, mittlerweile bedrohliche Züge annehmenden progressiven Geltungsschwund von Traditionen, lebensweltlichen Erfahrungen, Vertrautheiten und Identitäten. Damit einher geht eine ebenso progressive Erschöpfung jener individuellen und institutionellen Kapazitäten, die für die Verarbeitung und lebensweltliche Einbindung der zivilisatorischen Neuerungen umso unverzichtbarer werden, je mehr sie durch die exponentiell anwachsende Beschleunigung des Zivilisationsfortschritts aufgezehrt und entwertet werden. Fortschrittsskrise und Traditionsverlust fallen zusammen.¹³

Das ist für Lübbe ein untrügliches Zeichen dafür, daß die analytische und orientierungspraktische Kapazität des traditionellen Fortschrittsbegriffs für die heutige gesellschaftlich-politische Wirklichkeit erschöpft ist. Die geschichtsphilosophischen Interpretations-, Orientierungs- und Aktionsmuster der europäischen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts, die durch die Antithetik von Fortschritt und Tradition, von Progressismus und Konservatismus, Revolution/Reform und Restauration, links und rechts geprägt sind, seien zwar den damaligen Wirklichkeitsbedingungen durchaus angemessen, erfolgreich und deshalb zweckmäßig und rational gewesen. Vor dem Hintergrund der heutigen soziopolitischen Bedingungen und Probleme hingegen, die von denen des 18. und 19. Jahrhunderts strukturell grundlegend verschieden seien, erweise sich die "aufgeklärte Legitimationsantithetik von Fortschritt und Tradition" als "definitiv erledigt"¹⁴. Mehr denn je setze Zukunftsfähigkeit Herkunftstreue voraus. Im heutigen Zeitalter der Nachaufklärung dennoch an dem antithetischen Legitimationsmuster von Fortschritt und Tradition als maßgeblicher Wirklichkeits- und Handlungsorientierung unbeirrt festzuhalten, sei demnach nicht nur anachronistisch und unzweckmäßig, sondern auch potentiell selbstzerstörerisch. Denn der kulturrevolutionäre Ikonoklasmus der Überwindung angeblich fortschritts- und emanzipationshemmender Traditionen würde in der heutigen Situation, in der es in Wirklichkeit nichts mehr zu revolutionieren gebe, offene Türen einrennen. Das hätte zwangsläufig zur Folge, daß die latenten fortschrittsimmanenten Orientierungs- und Identitätsprobleme einschließlich ihrer gesellschaftlich-politischen Destabilisierungseffekte noch bedrohlicher würden als sie es - modernitätsspezifisch - eh schon sind.¹⁵

10 Diskussionsbeitrag Marquard, in: Oelmlüder 1978a, S.200.

11 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Ebd., S.204.

12 Lübbe 1975, S.36f.

13 Vgl. Lübbe 1973, S.15, Lübbe 1975, S.46, 55, Lübbe 1980, S.16.

14 Lübbe 1975, S.55.

15 Vgl. Lübbe 1973a, S.23f., Lübbe 1987i, S.7, Lübbe 1983, S.61, Lübbe 1985b, S.22, Lübbe 1990, S.354.

Es bedarf also - so Lübbes Schlußfolgerung - einer politisch-ideologischen Neu- bzw. Umorientierung, die die in der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit längst vollzogene Transformation des Verhältnisses von Fortschritt und Tradition von einem antagonistischen in ein komplementäres auch auf der Ebene der handlungsrelevanten intellektuellen und ideologischen Basalorientierung nachvollzieht. Sie ist für Lübbes Situationsanalyse, seine Krisenstrategien und Ordnungskonzepte wie für sein Konservatismusverständnis von grundlegender Bedeutung.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung und soziale Geltung von Begriffen, Ideologien und Ismen, die "nicht zeitlos-ewige Größen"¹⁶, sondern variable, historische Kategorien sind, beruhe zwar auf ihrer "wirklichkeitsaufschließende[n] Kraft"¹⁷. Diese wird in der Anstrengung oder 'Arbeit des Begriffs' (Hegel) - so, wie er geschichtlich "durch die Plausibilität und Stringenz jener Genesis am stärksten beglaubigt ist"¹⁸ - jeweils neuen Erfahrungen und Situationen entsprechend so mobilisiert, daß sie diesen orientierungspraktisch gerecht wird. Wie etwas heißen darf oder soll, d.h. welche Wortgebrauchsregeln, semantischen Unterscheidungen und Zuordnungen sozial gelten sollen, hängt Lübбе zufolge aber auch vom ideenpolitischen Dissoziationspotential der Begriffe und Ismen ab und ist damit immer auch das Resultat eines politischen Streites oder "Kampf[es] um die Rettung der Worte vor dem Feind" mit dem Ziel, sie in ihrer 'wahren Bedeutung'¹⁹ zu erhalten bzw. wiederherzustellen.²⁰

"Das Interesse, anders als bisher zu unterscheiden und damit zuzuordnen, setzt sich im politischen Aktionszusammenhang im Kampf fürs So-und-nicht-anders-Heißen durch. Die Regeln, denen der Gebrauch geläufiger Worte bislang folgte, werden dabei modifiziert, so daß so zu heißen nunmehr etwas anderes zu sein heißt als zuvor."²¹

Von diesem Interesse geleitet, hat die sogenannte Tendenzwende Anfang/Mitte der 70er Jahre Lübbes Auffassung nach der fälligen Neubestimmung bzw. Verschiebung im Wortgebrauch und Bedeutungsgehalt der kategorialen Begriffe und Orientierungsmuster in der gegenwärtigen Fortschrittsskrise zum entscheidenden Durchbruch zunächst auf der intellektuellen, kulturellen Ebene verholten.²² Im Lichte dieser ideologischen Neu- bzw. Umorientierung erhalten dann die in der Aufklärungstradition stehenden Begriffe und Orientierungsmuster einen im Vergleich zu ihrer ursprünglichen Bedeutung veränderten, u. U. geradezu entgegengesetzten Sinn.²³

Den Kristallisationspunkt dieser Tendenzwende bildet eine Renaissance des Konservatismus, der sich als Reaktion auf die "ideologiepolitische Renaissance einer Progreßphilosophie"²⁴ konstituiert, die sich - intellektuell durch die "kritischen" Theoretiker der Frankfurter Schule mit angestoßen - Ende der 60er Jahre zunächst in der neomarxisti-

16 Lübбе 1965, S.15.

17 Ebd., S.22.

18 Ebd., S.14.

19 Lübбе 1972a, S.156.

20 Vgl. Kap. 7.1.2.

21 Lübбе 1975, S.144. Vgl. Ebd., S.140ff., Lübбе 1965, S.12ff.

22 Vgl. Lübбе 1975c, S.9f.

23 Vgl. dazu Kap. 7.3.2.

24 Lübбе 1981c, S.64.

schen Kulturrevolution niedergeschlagen habe. Dieser Konservatismus hat Lübbes Selbstverständnis nach "mit den traditionellen politisch-ideologischen Konservatismen, die sich im frühen 19. Jahrhundert herausgebildet haben, nichts mehr gemein. Es handele sich nicht mehr "um eine Präferenz für Altes aus der Perspektive identifizierbarer sozialer Gruppen, deren soziale Vorzugsposition an der Konservierung alter Bestände hing"²⁵. Genau mit diesem Bedeutungsgehalt des Konservatismus des 19. Jahrhunderts verende die neomarxistische Linke den Begriff des Konservatismus in der Tradition der "traditionalistischen Progreßphilosophie"²⁶ als Fremdprädikation in ideologiekritischer, tatsächlich aber diskriminierender Absicht. Er bezeichnet hier ein politisches Denken und Handeln, das auf die Verteidigung eines "nach geltenden Normen illegitimen Privilegienbesitz[es]"²⁷ ziele, obwohl sich politische Strömungen und Bewegungen in der gegenwärtigen Lage nicht mehr nach dem ideologischen links-rechts-Modell von Vergangenheits- oder Herkunftsorientiertheit auf der einen Seite und Zukunftsorientiertheit auf der anderen Seite klassifizieren und bewerten ließen. Der Grundirrtum der auf dem anachronistischen links-rechts-Modell beharrenden "progressistischen Denkfigur"²⁸ bestehe darin, daß sie die Negativfolgen des längst stattfindenden Fortschritts immer noch als "Folgen anhaltender Fortschrittsverzögerung"²⁹ begreife und die pragmatischen, naturschutzanalogen Maßnahmen zur Kompensation dieser Nebenfolgen gemäß der Bennschen Formel 'Rechne mit deinen Beständen'³⁰ als Emanzipationshindernisse auffasse. Demzufolge ist das progressistische Konservatismusverständnis in Lübbes Augen unter den heutigen Wirklichkeitsbedingungen objektiv gesehen analytisch wie orientierungspraktisch nicht nur hinfällig, sondern sogar politisch schädlich.³¹

Im Verlaufe der Tendenzwende sei dann der Begriff des Konservatismus "politisch wiederverwendungsfähig"³² geworden. "Inzwischen gilt es als progressiv, konservativ zu sein."³³ Dazu habe nicht zuletzt die Neue Linke selber beigetragen, indem sie pauschal und generalisierend alle rechts von ihr stehenden Positionen als "konservativ" in ihrem Verständnis etikettiert habe. Dadurch habe sie auf seiten der so Angesprochenen einer An- und Übernahme dieser Fremdzuschreibung als Selbstprädikation Vorschub geleistet habe, ohne daß diese sich allerdings mit deren sprachgebrauchspolitischen und inhaltlichen Zuschreibungen identifiziert hätten. In dem Streit um das, was "konservativ" heißen soll, der wie alle Auseinandersetzungen um adäquate Begrifflichkeit - auch in der Wissenschaft - den Charakter eines politischen, d.h. machtbedingten und machtleitenden, Kampfes trage, habe sich dann schließlich der alltagskulturelle Bedeutungsgehalt

25 Lübke 1988j, S.301. Als Marksteine dieses "intellektuellen Neokonservatismus" [Lübke 1987i, S.11] in der Bundesrepublik nennt Lübke neben dem Tendenzwendekongreß in München (1974) und den neun Thesen "Mut zur Erziehung" (1978) Schelskys intellektuelle Intellektuellenkritik (Schelsky 1975).

26 Lübke 1987i, S.26.

27 Lübke 1981c, S.61.

28 Lübke 1984c, S.76.

29 Lübke 1987i, S.26.

30 Lübke 1977, S.310.

31 Vgl. Lübke 1987i, S.7f., 23, Lübke 1987, S.27f., Lübke 1989, S.107. Analog Kielmansegg 1975, S.27f.

32 Lübke 1981c, S.65.

33 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lindner 1982, S.62.

oder "Gemeingebrauch"³⁴ von Konservatismus gegenüber dem ideologisch-stigmatisierenden Konservatismusverständnis der Randlinken durchgesetzt. "Konservativ" heißen bedeutet - der solchermaßen veränderten Wortgebrauchsregel zufolge - etwas anderes sein, als das, was "konservativ" bis dato hieß und war, nämlich - vor allem - das zu sein, was "liberal" heißt.

Eine affirmative Selbstbezeichnung und -darstellung als "konservativ" im gemeinen Verständnis sei nur sinnvoll, sofern die als konservativ prädierten Handlungsorientierungen zugleich als vernünftige gelten könnten, d.h. als das, "was mit Gründen von allgemeiner Geltung zu verteidigen ist"³⁵. Konservativ in diesem Wortgebrauchssinne bezeichnet demnach "eine Politik gemäß explizierbaren Grundsätzen praktischer Vernunft"³⁶. Diesen (Neo-) Konservatismus, einschließlich der durch ihn vergegenwärtigten kulturkonservativen Orientierungen, hält Lübke - bezogen auf das unzeitgemäß gewordene ideologiepolitische links-rechts-Modell - für ebenso "grundsätzlich politisch seitenneutral"³⁷ wie die Zivilisationsprobleme selber, auf die er antwortet, so daß er gewissermaßen einen überparteilichen Standpunkt zu vertreten beansprucht. Sich selber bezeichnen die Wortführer dieses intellektuellen Neokonservatismus denn auch mit wenigen Ausnahmen, zu denen auch Lübke zählt,³⁸ überwiegend nicht als Neokonservative. Sie sehen sich als Repräsentanten einer pragmatischen Position der Mitte, die sich kompromißlos gegenüber dem linken und dem rechten Extrem abgrenzt³⁹ und die nicht die Einstellung und Interessen einer privilegierten Minderheit, sondern die der "schweigenden Mehrheit" artikuliert. Diese sei 'strukturkonservativ'⁴⁰ orientiert, weil sie den in den massenhaften Wohlfahrtsgewinnen sich manifestierenden "humanen Sinn[s] des zivilisatorischen Fortschritts"⁴¹ und die bestehende, liberal verfaßte Industriegesellschaft, von der allein sie auch in Zukunft die Befriedigung ihrer Wohlfahrtsinteressen werde erwarten können, für bewahrenswert halte.⁴² Die intellektuellen Neokonservativen verstehen sich somit als Sprachrohr eines "Konservativismus der Bevölkerungsmassen"⁴³, als Agenten des "einfachen Mannes auf der Straße", dessen Interessen sie öffentlich geltend machen. Zwar sei die faktische Rezeption der Prinzipien und Maximen dieses Konservatismus rechts stärker als links; seine Wortführer sind - parteipolitisch - überwiegend ehemalige Liberale und Sozialdemokraten, wie Lübke selber, sowie Angehörige des im Jargon der Neuen Linken so genannten "Establishments". Trotzdem sei er nicht nur für alle politischen Positionen offen, sondern - weil eo ipso vernünftig - auch gleich gültig und verbindlich.⁴⁴ Dementsprechend hält Lübke es auch für adäquater und unmißverständlicher,

34 Lübke 1981c, S.61.

35 Ebd., S.62.

36 Lübke 1975, S.148.

37 Lübke 1986b, S.112. In demselben Wortsinne ist auch für O. Marquard "Konservatismus", wie er paradigmatisch in der Beweislastverteilungsregel zum Ausdruck komme, "ein ganz und gar unemphatischer Begriff" [Marquard 1981, S.16].

38 Lübke charakterisiert sich selber als "einen vom *behaviour* und von der Mentalität her vielleicht Konservativen" [in: Patriotismus 1986, S.412, Herv.i.O.]. Vgl. Lübke 1987i, S.23f.

39 Lübke 1987i, S.22.

40 Lübke 1989d, S.21.

41 Ebd., S.20.

42 Vgl. Lübke 1987i, S.40, Lübke 1989d, S.20f.

43 Lübke 1989d, S.20f.

44 Vgl. Lübke 1986b, S.115.

die sogenannte Tendenzwende statt als eine konservative Wende als eine "Wende zur Vernunft und zur Pragmatik der Vernunft"⁴⁵ zu bezeichnen: "die Vernunft selbst [wird, N.H.] zur konservativen Instanz"⁴⁶. Wenn nämlich vernünftig ist, was allgemein gültig ist bzw. Geltung hat, und konservativ die Prädisposition für diese Allgemeingültigkeiten ist, dann müssen vernünftige Handlungsorientierungen konservativ und konservative vernünftig sein.⁴⁷ Sie seien "funktional umso nötiger, je dynamischer die intellektuelle und kulturelle Evolution ohnehin sich vollzieht"⁴⁸, je mehr die dadurch verursachten zivilisatorischen Krisenphänomene Verhaltensweisen "naturschutzanaloger Struktur"⁴⁹ erforderten und je schwieriger es demzufolge werde, "die grundlegenden Verbindlichkeiten unserer politischen Ordnung zur Geltung zu bringen und mit jener entschiedenen Freiheit und unaufgeregten Sicherheit öffentlich zu vertreten, ohne die sie an Glaubwürdigkeit zwangsläufig einbüßen müssen"⁵⁰. Innerhalb des auf diese veränderte Lage abgestimmten neuen politisch-ideologischen Orientierungssystems bezeichnet dann "konservativ", "kulturell und ökologisch, institutionell und moralisch, die Prädisposition zum schonenden Umgang mit Ressourcen, die sich nicht restituierbar verknappen"⁵¹. Bei diesen handele es sich um bedrohte, unersetzliche und unverzichtbare Bedingungen der Funktionsfähigkeit und Zukunftsfähigkeit liberaler Systeme. Zu den konstitutiven Merkmalen liberaler Systeme gehört, daß sie von denselben Bedingungen, auf die sie ihrerseits zu ihrer Reproduktion und Stabilisierung angewiesen sind, freistellen und unmittelbar über sie nicht verfügen können, ohne ihre Identität als liberale politische und kulturelle Ordnung preiszugeben. Zu diesen Bestandsvoraussetzungen zählt Lübbe nicht nur die für jede humane Sozialordnung unerläßlichen "sekundären Tugenden", wie Pflichtbewußtsein, Disziplin, Mäßigung, Ordnung, Fleiß, Verzichts- und Opferbereitschaft, und die insbesondere vormodernen Herkunftsbestände, die sich dadurch als "klassische" herauskristallisieren, daß sie allem sozialen und kulturellen Wandel gegenüber ihre Aktualität, Authentizität und Gültigkeit behaupten. Zu diesen "grundlegenden Verbindlichkeiten" und "konservierungsbedürftigen zukunftsfähigen Herkunftsbeständen"⁵² zählen auch der zivilisatorische Fortschritt und das industrielle System selber.⁵³ Und schließlich ist heute die politisch-kulturelle Hegemonie dieses Konservatismus und damit die politisch-ideologische Vergegenwärtigung der Unverzichtbarkeit dieses Konservatismus als Liberalitätsbedingung in Lübbes Augen ihrerseits eine der wichtigsten Konservierungsaufgaben.⁵⁴ Konservativ ist dabei für Lübbe jene Einstellung zur wissenschaftlich-technischen Zivilisation, die die "Trauer über die Verluste an unwiederbringlich Gutem, die der Fortschritt kostet", kultiviert und die auf den abnehmenden Grenznutzen zivilisatorischer Fortschrittsprozesse mit einer Politik der Kompensation der schädlichen Nebenfolgen dieses Fortschritts reagiert, die auf Katastrophenvermeidung statt - reformerisch oder gar

45 Lübbe 1975c, S.23.

46 Bosshart/Campiche/Kleger 1985, S.490.

47 Vgl. Lübbe 1975, S.147ff., Lübbe 1981c, S.60ff., Lübbe 1983, S.149.

48 Lübbe 1987k, S.17.

49 Lübbe 1987i, S.26.

50 Lübbe 1975c, S.11.

51 Lübbe 1981c, S.66.

52 Lübbe 1987, S.27f.

53 Vgl. Ebd.

54 Vgl. Lübbe 1975, S.171.

revolutionär - auf utopische Glücksverwirklichung und weitere Wohlfahrtssteigerung ausgerichtet ist. Gleichzeitig läßt diese Haltung aber keinen Zweifel an der "praktische[n] Notwendigkeit" und "tatsächliche[n] Unaufhaltsamkeit des Fortschritts"⁵⁵, den es nicht erst noch durchzusetzen, sondern vielmehr "aushaltbar zu machen"⁵⁶ gelte.⁵⁷

Dieser Konservatismus ist erstens ein Naturkonservatismus, für den der beste Naturschutz der technisch-industrielle Fortschritt und - weil die ökologischen Probleme "industriegesellschaftsspezifisch"⁵⁸ und als solche indifferent gegenüber privatkapitalistischer oder planwirtschaftlich-sozialistischer Verfassung seien - eine hohe ökonomische Effizienz sind. Deshalb ist er in erster Linie eine Kritik der Kritik der "systemkritisch motivierten Umweltschützer"⁵⁹ an der kapitalistischen Marktwirtschaft. Es gibt nämlich aus Lübbes Sicht kein System, "das besser als das vorhandene geeignet wäre, uns die Herausforderung der ökologischen Krise annehmen zu lassen"⁶⁰. Mit dieser Option ist unmittelbar die zweite Option verknüpft, daß nämlich eine freiheitliche Demokratie überhaupt nur unter den Bedingungen einer auf Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhenden liberalen marktwirtschaftlichen Ordnung möglich sei. Danach steht und fällt die Existenz von Bürgerfreiheiten insgesamt mit der Freiheit des Privateigentums, der Freiheit des privaten wirtschaftlichen Handelns und der Freiheit des Marktes. Sie fällt aus neokonservativer Sicht mit einer Demokratisierung der Wirtschaft, die von dem totalitären Ideal geleitet sei, die liberale Entfremdung von privaten und kollektiven Interessen durch die Anwendung des politischen Prinzips des Mehrheitsentscheids aufzuheben und dadurch die liberale Marktwirtschaft in eine sozialistische Planwirtschaft zu transformieren.⁶¹

Zum zweiten konkretisiert Lübke diesen Neokonservatismus als einen "funktionalen Konservatismus"⁶², den er nicht nur als einen "Kulturkonservatismus"⁶³ im Sinne der von Erhard Eppler getroffenen Unterscheidung von Wert- und Strukturkonservatismus begreift. Als Kultur- oder Wertkonservatismus ist er zugleich, und zwar notwendigerweise, ein "struktureller Konservatismus"⁶⁴, der sich nicht nur auf Traditionsbestände bezieht, die sich der erhöhten zivilisatorischen Wandlungsdynamik gegenüber durch eine generationenübergreifende Geltungskonstanz auszeichnen, sondern auch die Institutionen dieser liberalen Ordnung und die Strukturen des Industriesystems protegiert. Er verfährt nach dem Grundsatz: "So viel Innovation wie nötig; so viel Konservierung zukunftsfähiger Herkunftssubstanz wie möglich"⁶⁵ oder anders ausgedrückt: "Beschränkung innovativer Praxis, statt auf Möglichkeiten, auf erwiesene Nötigkeiten"⁶⁶.

Als "konservativ" gilt demnach - drittens - die "Kultur der Erinnerung an das unver-

55 Lübke 1975, S.62.

56 Lübke 1974a, S.24.

57 Vgl. Lübke 1987i, S.25f.

58 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.61.

59 Lübke 1991, S.40.

60 Lübke 1987i, S.109.

61 Vgl. Ebd., S.23f., 108f., Lübke 1991, S.37ff., 59ff., 68f., Lübke 1975, S.64f., Lübke 1989f.

62 Lübke 1986b, S.112.

63 Lübke 1986, S.267.

64 Lübke 1987, S.39.

65 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mittelstraß 1987, S.166.

66 Lübke 1988j, S.297. Vgl. Ebd., S.297f., 301, Lübke 1987i, S.35, 109 sowie Kap. 7.2.2.

zichtbar Gute der Vergangenheit, die sich im politischen Willen zu seiner Rettung meldet"⁶⁷ und sich in einer "Praxis der Bewahrung des Unverzichtbaren gegen seine gegenwärtigen oder vorhersehbaren zukünftigen Gefährdungen"⁶⁸ äußere, deren wichtigstes Instrument für Lübke die Beweislastverteilungsregel ist. Um das Unverzichtbare überhaupt bewahren zu können, werde es angesichts der zunehmenden sozialen und kulturellen Wandlungsdynamik in zunehmendem Maße notwendig, über die bloße Bewahrung der noch haltgebenden Traditionen hinaus aus den resistent gebliebenen Traditionselementen "entlastende Traditionen neu zu bilden"⁶⁹, die intellektuellen Orientierungen zu selektieren und reformerisch einzugreifen, um die individuellen und institutionellen Innovationsverarbeitungskapazitäten nicht zu überlasten.⁷⁰ Das setzt zum einen voraus, daß die Revidierbarkeit und Revisionsbedürftigkeit von Traditionen grundsätzlich anerkannt ist. Zum anderen impliziert es, daß immer häufiger die gesellschaftlichen Geltungsbedingungen dieser funktional unentbehrlichen Traditionen erst wieder geschaffen, hergestellt werden müssen: "Wer, was er für gut, für unverzichtbar hält, unter bedrohlich sich verändernden Umständen retten will, muß die Bedingungen seiner Fortexistenz unter den veränderten Umständen schaffen, das heißt er verändert, insoweit, die Umstände kompensatorisch zusätzlich."⁷¹ Unter Umständen könne dieses Herstellen und Verändern der gesellschaftlichen Bedingungen revolutionären Charakter annehmen. Der Revolutionsbegriff ist hier jedoch nicht im Sinne einer emanzipatorischen, utopiegeleiteten Veränderung oder Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse und Strukturen zu verstehen, als die die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus "Revolution" paradigmatisch an der Französischen Revolution expliziert habe. "Revolution" wird vielmehr im klassischen, "kosmologischen Sinn" der Glorious Revolution im England des 17. Jahrhunderts verwendet als "die Wiederkehr oder Erneuerung eines alten Zustands"⁷², als "Rückkehr zum Ausgangspunkt"⁷³. In Krisenzeiten, die als geistig-kultureller Niedergang erscheinen, ist die praktisch-politische Ziel- und Wirkrichtung dieses konservativen Selbstverständnisses von Fortschritt und Revolution eine geistig-moralische Erneuerung, die die bestehende Sozialordnung in ihrem Kern nicht nur unberührt läßt, sondern strukturelle Umwälzungen gerade verhindern will.⁷⁴ Fortschritt resultiert folglich diesem Revolutionsverständnis nach nicht aus einem an Utopien und endgeschichtlichen Paradieszuständen orientierten Handeln, sondern "geschieht" vielmehr, und zwar dadurch, daß man,

67 Lübke 1975, S.67.

68 Ebd., S.62.

69 Ebd., S.37.

70 Vgl. Lübke 1987k, S.17.

71 Lübke 1975, S.62.

72 Lübke 1971a, S.20.

73 Lübke 1975, S.62. Vgl. Ebd., S.24f., 62, Lübke 1971a, S.19ff. Vgl. analog Mohler 1972, S.107, Greiffenhagen 1986, S.68f. In ähnlicher Weise bestimmt Gerd-Klaus Kaltenbrunner den Konservatismus aus einer anthropologischen Begründung heraus als einen heute notwendig "schöpferischen Konservatismus" [Kaltenbrunner 1982, S.7], der sich nicht mit dem Festhalten am jeweiligen Status quo begnügen dürfe, sondern in dem Wissen darum, "daß es darauf ankommt, Dinge zu vollbringen, die Wert sind, bewahrt zu werden" [Kaltenbrunner 1975, S.43], zu einer revolutionären Bewahrung der ewig gültigen Bedingungen des Menschseins, wie Tradition, Stabilität, Ordnung, Institutionen, vordringen müsse. Vgl. Kaltenbrunner 1974, S.9, 13, Kaltenbrunner 1975, S.9, 32ff., 43, 127.

74 Vgl. Gerstenberger 1969, S.34ff., 57f.

"was man ist, hat und bejaht, gegen seine akuten Gefährdungen verteidigt"⁷⁵. Bei Edmund Burke sieht Lübke dieses Fortschritts- und Revolutionsverständnis im Kontrast zu dem an der Französischen Revolution entwickelten als einen "klassischen Grundsatz des Konservatismus" ausformuliert. Danach müsse derjenige, der unter den temporalen Bedingungen der Moderne das Unverzichtbare und Bewahrenswerte bewahren wolle, "eingreifend-reformerisch"⁷⁶ tätig sein und bleiben.⁷⁷ Denselben Grundgedanken verfolge auch Hegels politische Philosophie und die seiner rechten Schüler in dem Bewußtsein, den revolutionären Durchbruch bereits hinter sich zu haben, und mit dem Willen, die durch abstrakte Prinzipien stimulierte Revolution zu verhindern und das revolutionäre Prinzip des Fortschritts mit dem konservativen Prinzip des Bewahrens in einer 'pragmatischen Dialektik'⁷⁸ zu vermitteln.⁷⁹ Ein zeitgenössisches Beispiel für die Anwendung dieses konservativen Grundsatzes liefert Lübkes Ansicht nach Helmut Schelsky, der "unter den Hochschulreformern der sechziger Jahre der radikalere Neuerer [war, N.H.], weil er der radikalere Konservative war"⁸⁰.

Mit diesem Verständnis von Fortschritt und Revolution greift Lübke auf ein für den revolutionären Konservatismus der Zwischenkriegszeit konstitutives Struktur- und Orientierungsprinzip zurück. Die Konservative Revolution betrachtet er als eine Zäsur innerhalb der Geschichte des deutschen Konservatismus, die Armin Mohler treffend als "Achsenzeit"⁸¹ bezeichnet habe. Der Konservatismus, der diese Achsenzeit passiert hat, unterscheidet sich grundsätzlich nicht nur von dem Altkonservatismus des 19. Jahrhunderts, der auf die romantisch-reaktionäre Wiederherstellung eines status quo ante zielte, sondern auch von der status-quo-orientierten, "falsche[n] restaurative[n] Bewahrung"⁸² eines von Mohler polemisch so genannten 'Gärtner-Konservatismus'⁸³, der sich auf ein "Hegen und Pflegen des von selbst Wachsenden unter gelegentlichem Ausrupfen von Unkraut"⁸⁴ beschränke.⁸⁵ Im Selbstverständnis der Konservativen Revolution wird somit das Konservative, einer Bestimmung Albrecht Erich Günthers folgend, auch nicht mehr 'als ein Hängen an dem, was gestern war, sondern als ein Leben aus dem, was immer gilt'⁸⁶, begriffen. In dieser Formulierung kommt das Problem und das von Greifenhagen so genannte "Dilemma" des modernen Konservatismus insgesamt zum Vorschein, das in Deutschland sich erstmals durch die vergleichsweise tiefgreifenden bzw. als tiefgreifend empfundenen Einschnitte infolge der Niederlage im Ersten Weltkrieg, des Übergangs zur Weimarer Demokratie sowie der technischen und sozioökonomischen

75 Lübke 1971a, S.20. Vgl. Ebd., S.19f.

76 Lübke 1982i, S.222.

77 Vgl. Ebd., S.222f., Lübke 1978a, S.126.

78 Lübke 1963, S.94.

79 Vgl. Ebd., S.94, 140f.

80 Lübke 1986d, S.68f. Zu Lübkes analogem kulturkonservativem Fortschritts- und Reformbegriff vgl. Kap. 7.3.1.

81 Lübke 1987i, S.19.

82 Ritter 1965, S.37.

83 Mohler 1974, S.24.

84 Mohler 1962, S.24.

85 Vgl. Lübke 1987i, S.17ff., Mohler 1974, S.26ff., Mohler 1978a, S.67f.

86 Günther, Albrecht Erich: Wandlungen der sozialen und politischen Weltanschauung des Mittelstandes, in: Der Ring, Berlin 4 (1931), H.22, Monatsbeilage 5: 'Deutsche Reden im Ausland', S.408-410, zit n. Mohler 1974, S.19.

Veränderungen so zugespitzt hatte, daß es dem Konservatismus nicht mehr möglich war, in der bisherigen Weise konservativ sein zu können. Es ließ sich nicht mehr leugnen, daß die Werte und gesellschaftlichen Zustände, denen der Konservatismus die Würde des ungebrochen Gültigen und fraglos geltenden Richtigen und Wahren verliehen hatte, im Niedergang begriffen bzw. dem geschichtlichen Wandel bereits zum Opfer gefallen waren. Infolgedessen hätte ein Konservatismus, der sich auf ein bloß passives Hegen und Pflegen des Bestehenden beschränkt hätte, dem das Bewahrenswerte längst entwichen war, eine realitätsflüchtige rückwärtsgewandte Utopie dargestellt. Diese Erkenntnis hat Konservative wie Arthur Moeller van den Bruck zu der Einsicht und dem - scheinbar paradoxen - Entschluß geführt, selber revolutionär werden zu müssen, d.h. in die bestehenden Verhältnisse aktiv, schöpferisch einzugreifen, um auf diesem Wege erst wieder die 'Dinge zu schaffen, die zu erhalten sich lohnt'⁸⁷ und damit den Boden zu bereiten, auf dem das Alte, Bewährte und Bewahrenswerte dann wieder neu wachsen können sollte.

Dieses "Moment des revolutionären Kopfsprunges"⁸⁸, das im Konservatismus der Nachachsenzeit zu einem Leitmotiv und -prinzip wird, hat - Greiffenhagen zufolge - der moderne Konservatismus von Beginn an in sich getragen.⁸⁹ Es "gehört notwendig zu seinem 'Begriff' und ist als Möglichkeit stets latent"⁹⁰. In seiner Untersuchung des deutschen Konservatismus im 19. Jahrhundert geht K. Mannheim davon aus, daß der moderne Konservatismus als Gegenbewegung von Aufklärung, Rationalismus und Französischer Revolution "zunächst nichts anderes als ein Reflexivwerden des Traditionalismus"⁹¹ oder 'natürlichen Konservatismus' gewesen ist, der als die "allgemein menschliche seelische Veranlagung"⁹², aus einem unmittelbaren, originären Erleben schöpfend am Althergebrachten festzuhalten, seiner selbst noch nicht bewußt war.⁹³ Im Unterschied zu Mannheims Annahme einer traditionalistischen Ur- oder Vorform des modernen Konservatismus geht Greiffenhagen von der Gleichursprünglichkeit von Konservatismus und Rationalismus aus. Von Konservatismus kann danach nur noch als von einem dem definitorischen Gegner von Anfang an reaktiv-dialektisch verbundenen und damit selber von Anfang an auf dem Boden der Aufklärung stehenden "Reflexionsdenken"⁹⁴ die Rede sein. Von Anbeginn kann der Konservatismus demnach immer nur als in einem reflexiv gebrochenen Verhältnis zum Traditionalen stehend aufgefaßt werden und nicht als ein ursprünglich einmal unmittelbares, bewußtloses (Er-) Leben. Der aufklärerische Geist, der das Selbstverständliche hinterfragt und auflöst bzw. diese Auflösung reflektiert, läßt dem Konservatismus als dem Anwalt dieser Selbstverständlichkeiten keine andere Wahl, als sich - wider Willen und Selbstverständnis - auf das Terrain der Aufklärung zu begeben und sich der Mittel und Methoden seines Widerparts zu bedienen, aber nicht um die Aufklärung über sich selbst aufzuklären, sondern um sie als Waffe gegen sie selber ein-

87 Moeller van den Bruck, Arthur: Das dritte Reich. Hamburg 1931, S.202, zit. n. Greiffenhagen 1986, S.243.

88 Greiffenhagen 1986, S.244.

89 Vgl. Ebd., S.241ff.

90 Ebd., S.244.

91 Mannheim 1984, S.111.

92 Ebd. S.93.

93 Vgl. Ebd., S.92ff., 106, 125f.

94 Greiffenhagen 1986, S.220.

zusetzen.⁹⁵ "Das konservative Denken ist aufklärerisches Denken, das sich gegen seine eigenen Konsequenzen wendet, ist 'irrationale Rationalität'."⁹⁶ Dieses gegenrevolutionäre Motiv läßt sich als ein durchgehend konstantes "Grundmuster konservativen Denkens" von Edmund Burke bis zu den heutigen Neokonservativen aufweisen. In der aktuellen Gestalt der Beweislastverteilungsregel äußert es sich darin, die Option für das Überkommene als Vernunftentscheidung und "das Aufgeklärtsein über das Ende der Aufklärung als das Aufgeklärteste überhaupt"⁹⁷ aufzufassen.⁹⁸ Dieser ideengeschichtlichen Erklärung der Genese und Denkstruktur des modernen Konservatismus entspricht die gesellschaftsgeschichtliche Bestimmung des Konservatismus von H. Grebing:

"Konservatismus ist ein Produkt der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Der Konservatismus entsteht nicht als ahistorisch-retrospektiver Gegenentwurf zur bürgerlichen Gesellschaft, sondern geht aus deren eigenen ideologischen Bedürfnissen insofern hervor, als die bürgerliche Gesellschaft selbst mit dem Konservatismus eine ihr inhärente Gegenstrategie gegen die ihr immanenten emanzipatorischen Momente, die die bürgerliche Gesellschaft über sich selbst hinausweisen, hervorbringt, und zwar bereits in einem historischen Zusammenhang, in dem gleichzeitig die alte Produktionsweise sich in der Auflösung befindet und die neue, die kapitalistische, sich durchzusetzen beginnt. Weder im Hinblick auf den Ursprung noch auf die weitere Entwicklung des Konservatismus dürfte dieser als Rechtfertigung vorkapitalistischer feudaler Produktionsverhältnisse schlechthin im Sinne einer schematischen Basis-Überbau-Zurechnung zu stationieren sein. Der Konservatismus ist vielmehr als ein integrierter Bestandteil der Genesis der bürgerlichen Gesellschaft selbst zu begreifen."⁹⁹

Aus der Bestimmung des Konservatismus als die dem Rationalismus - dem Begriff für abstrakt-systematisches Denken, kritische Reflexion und Theoriebildung - gleichursprüngliche Antithese folgt, daß die konkreten Inhalte, Werte und Ziele des Konservatismus nie als positive Daten unmittelbar und im vorhinein greifbar sind, sondern sich immer nur erst ex negativo aus dem, was Aufklärung infragestellt, erschließen lassen.¹⁰⁰ Das Spezifikum des modernen konservativen Denkens besteht - wie K. Mannheim hervorhebt - gerade darin, daß "das Konservative nicht *tragend*, originär schöpferisch, sondern in dem Sinne 'reaktiv' ist, als es seiner Selbst erst als Antithese (und zwar als Antithese zum Neuen) bewußt wird, und erst in dieser Form schöpferisch werden kann"¹⁰¹. So wie die Eule der Minerva, "das Wappentier der Konservativen"¹⁰², ihren Flug erst bei einbrechender Dämmerung beginnt, konstituieren sich konkrete Werte und Inhalte als spezifisch konservative erst dadurch, daß die Selbstverständlichkeit, die sie gehabt haben mögen bzw. die ihnen zugeschrieben wird, nicht mehr als gegeben vorausgesetzt werden kann. Gälte das, was als selbstverständlich, gleichsam als naturwüchsig ausgegeben wird, tatsächlich "selbstverständlich" und fraglos, dann bräuchte es nicht eigens als

95 Vgl. Ebd., S.62ff. 51ff., 69f. 352f., Schnädelbach 1986, S.41.

96 Greiffenhagen 1986, S.346.

97 Schnädelbach 1986, S.41.

98 Vgl. Lenk 1989, S.271ff. Zur Beweislastverteilungsregel vgl. Kap.7.2.1.

99 Grebing 1974, S.26f.

100 Vgl. Greiffenhagen 1986, S.66f., 82.

101 Mannheim 1984, S.71 (Herv.i.O.).

102 Schnädelbach 1986, S.41.

selbstverständlich (gelten sollend) eingefordert werden. Gerade die Tatsache, daß etwas als selbstverständlich reklamiert wird, deutet darauf hin, daß es sich eben nicht mehr von selbst versteht, sondern zweifelhaft geworden und damit bereits reflexiv gebrochen ist.¹⁰³ Nur wenn etwas darniederliegt, macht es Sinn, es wieder hochzuheben und hochzuhalten. Zu einem konservativen Wert kann demnach nur werden, was nicht mehr selbstverständlich ist, d.h. in seinem ursprünglichen Geltungsanspruch relativiert oder infragegestellt ist, sich bereits in einem Prozeß der Auflösung und des Geltungsverlustes befindet und sich dann nur noch ex post reflexiv als selbstverständlich einholen läßt.¹⁰⁴ Das historische oder Traditionsbewußtsein, dessen Stärkung von seiten des Konservatismus eine so große Bedeutung beigemessen wird, wäre demnach exakter als ein Traditionsverlustbewußtsein zu bezeichnen.¹⁰⁵ Und ersichtlich handelt es sich bei diesen Werten und Beständen, anders als Konservative glauben zu machen versuchen, nicht um zeitlos gültige, unentbehrliche Werte, sondern um Ergebnisse gesellschaftlicher Entscheidungen und Handlungen, die grundsätzlich fallibel und demnach kritisierbar und veränderbar sind.

Deshalb kommt der Konservatismus mit dem Versuch, die unbefragte Selbstverständlichkeit "traditionaler Substanz"¹⁰⁶ von de facto im Verfall Begriffenem erhalten zu wollen, immer zu spät. Dieses Dilemma, mit dem der Konservatismus in all seinen historischen Erscheinungsformen unausweichlich konfrontiert ist, verschärft sich evidenterweise in dem Maße, wie - mit Lübke - die zivilisatorische Innovationsrate pro Zeiteinheit und komplementär dazu auch die Verfalls- oder Veralterungsrate ansteigen. Dann erhöht sich nämlich die Wahrscheinlichkeit, daß der Konservative das Bewahrenswerte am Bestehenden zu einem Zeitpunkt entdeckt, in dem es ihm bereits entwichen ist. Weil das Vergangene sich dann nicht mehr restituieren läßt und auch das Bestehende nicht mehr als bewahrenswert angesehen werden kann, verlegt der Konservatismus den Akzent nun darauf, unter gewandelten historischen Verhältnissen Dinge und Zustände herzustellen, damit sie "ihrerseits wieder 'Natur' zu werden vermögen"¹⁰⁷ und ein Leben aus dem, was immer gilt, wieder möglich machen. Dieses widersprüchlich scheinende Verhältnis von rationalem "Machen" und organischem "Wachsen", von Revolution und Konservatismus hat Ernst Jünger auf die Formel von der "organischen Konstruktion" gebracht. Sie bezeichnet nach A. Mohler eine Haltung zur Wirklichkeit, die sich scharf vom universalistisch-utopischen Denken der Linken abgrenzt, das der Wirklichkeit eine abstrakte Idee überstülpe und sie in ihrer Totalität nach diesem Ideal glaube formen zu können, dadurch aber zwangsläufig zerstöre. Sie leite vielmehr im Sinne des spezifisch konservativen Revolutionsverständnisses das, was neu geschaffen werden soll, aus dem "Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit"¹⁰⁸ ab und mache es nicht gegen sie geltend, sondern halte es in Übereinstimmung mit ihr.¹⁰⁹ "Konservativ" steht hier für den "dritten Weg"

103 Vgl. Horkheimer 1986, S.41.

104 Vgl. Greiffenhagen 1986, S.66f.

105 Vgl. Ebd., S.162.

106 Lübke 1981c, S.15.

107 Mohler 1974, S.26.

108 Ebd., S.40.

109 Vgl. Ebd., S.39f., Mohler 1972, S.114ff., Greiffenhagen 1986, S.213ff., 243.

im Sinne des vermittelnden, höheren Dritten. Es ist weder links noch rechts, sondern steht in der der Wirklichkeit adäquaten "Mitte".¹¹⁰

Die Zuspitzung und Manifestwerdung des Dilemmas des Konservatismus in der Konservativen Revolution der Zwischenkriegszeit bedeutet Greiffenhagen zufolge streng genommen "das logische und historische Ende des Konservatismus in Deutschland"¹¹¹. Diese Diagnose sieht er dadurch bestätigt, daß der Konservatismus in der Bundesrepublik die Technokratiethese adaptiert und sich auf die Seite des kapitalistischen Industriesystems geschlagen hat. Das habe ihn auf dieser Ebene bis zur Ununterscheidbarkeit in seinem definitorischen Gegenspieler aufgehen lassen:

"Ob man die Vokabel 'konservativ' weiter verwendet oder nicht: Es kann keinen Zweifel darüber geben, daß er als politische Potenz im Liberalismus aufgegangen ist, durch seine rückhaltlose Bejahung des kapitalistischen Industriesystems und seiner 'Sachzwänge'. Was der deutsche Konservatismus innerhalb des Kultursystems an 'Werten' wieder in Erinnerung rufen und bewahren will, ist demgegenüber unerheblich und steht unter dem Gesetz, welches die Vergeblichkeit jeder 'Konservativen Revolution' besiegelt."¹¹²

Demgegenüber eröffnet Ingeborg Maus eine Sichtweise, in der das von Greiffenhagen als unausweichlicher, selbstnegatorischer Widerspruch des Konservatismus zwischen "Wachsen" und "Machen" begriffene Dilemma als Synthese aufgefaßt wird, in der die unterschiedlichen Aktionsformen des "Wachsens" und des "Machens" unterschiedlichen Wirklichkeitsebenen bzw. -bereichen zugeordnet und vermittelt werden. Mit dieser spezifischen Synthese von "Wachsen" und "Machen" hat - so Maus - der revolutionäre Konservatismus der Weimarer Zeit ein Prinzip entwickelt, das noch für die avanciertesten Formen des bundesrepublikanischen Konservatismus richtungsweisend ist.¹¹³ Dieses konservativ-revolutionäre Strukturprinzip ist dadurch gekennzeichnet, daß es linke Inhalte, Begriffe und Theoreme, wie etwa das marxistische Basis-Überbau-Modell, adaptiert und für konservative Zwecke fruchtbar macht, den technisch-industriellen Prozeß und das "gesellschaftliche Substrat"¹¹⁴ der Kategorie des organisch-evolutionären "Wachsens" subsumiert und diesem gegenüber ein konservatives Verhalten im ethymologischen Ursprungsinne des Bewahrens nahelegt. Der Begriff des Machens oder der Revolution im "kosmologischen Sinne" bezieht sich demgegenüber auf den politisch-institutionellen Rahmen, den normativ-kulturellen Überbau. Dessen Elemente stehen insofern zur Disposition von Veränderung und Erneuerung, als sie die Funktionstüchtigkeit der technisch-ökonomischen Basis, die ihrerseits als indisponibel, quasi als Naturphänomen, empfunden wird, nicht mehr zu gewährleisten vermögen.¹¹⁵ Damit distanziert sich die Konservative Revolution von der romantischen Technik- und Kapitalismuskritik des Altkonservatismus und nimmt eine für die technokratischen Varianten des Konservatismus in der Bundesrepublik wegweisende Haltung zur Moderne ein. Der Konservatismus arrangiert sich mit den Gegebenheiten der durch Wissenschaft, moderne Technik

¹¹⁰ Vgl. Hilger 1985, S.22f.

¹¹¹ Greiffenhagen 1986, S.375.

¹¹² Ebd., S.385. Vgl. Ebd., S.374f., 384.

¹¹³ Vgl. Maus 1983, S.90, 110f.

¹¹⁴ Ebd., S.110.

¹¹⁵ Vgl. Ebd., S.90f., 93f., 110.

und kapitalistische Industrie geprägten modernen Gesellschaft. Zugleich nimmt er eine unverändert rigide Frontstellung gegenüber der kulturellen Moderne ein, d.h. gegenüber den kritischen, transzendierenden Impulsen aufklärerisch-emanzipatorischen Denkens und Handelns zugunsten einer nach rückwärts stabilisierenden kulturellen Traditionalität.

Paradigmatisch vertritt diese konservativ-revolutionäre Grundhaltung Hans Freyer, einer der "intellektuellen Begründer der 'konservativen Revolution' in der Weimarer Republik"¹¹⁶, in "Revolution von rechts" (1931). Deren Quintessenz ist in der Vorstellung zu sehen, im Volk als dem Inbegriff vorindustrieller Gemeinschaftswerte, Tugenden und Traditionen verwurzelt zu sein und sich gleichzeitig "in der konstruktiven Welt der Technik und Organisation"¹¹⁷, die Freyer schon zu Beginn der 20er Jahre für irreversibel hielt, genauso heimisch zu fühlen. Die "Revolution von rechts" zielte noch auf die Transformation der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft auf dem Boden von Technik und Industrie in eine völkische Gemeinschaft, in der die Entfremdungserscheinungen des "sekundären Systems" überwunden und Technik und kapitalistische Ökonomie in den Dienst völkischer Selbstbehauptung gestellt werden sollten. Demgegenüber vertritt er in der "Theorie des gegenwärtigen Zeitalters" (1955) die kulturpessimistisch akzentuierte Auffassung, daß das perfektionierte sekundäre System nunmehr keine Alternative zur vorbehaltlosen Anpassung und Einfügung läßt und daß zugleich durch diese totale Selbstentfremdung das aus dem 'Schatz des Erbes'¹¹⁸ schöpfende Selbst- und Menschsein des Menschen zerstört zu werden droht.¹¹⁹ Diese Zeitdiagnose Freyers interpretiert Lübke in einem frühen Aufsatz als Exempel einer kulturpessimistischen und fortschrittskritischen "Verfallstheorie[n] romantischer Provenienz"¹²⁰, die den in der aufgeklärten Kulturkritik der klassischen Fortschrittstheorie angelegten Ausweg nach vorne, den dialektischen Umschlag, ausschließe.¹²¹ Deshalb sieht er in Freyers "Theorie des gegenwärtigen Zeitalters" eine "Theorie der resignierten Konservativen Revolution", die ihre eigene Lage widerspiegele.¹²² Das Hauptmotiv jedoch, das der "Theorie des gegenwärtigen Zeitalters" zugrundeliegt und nach R. Saage darin zu sehen ist, "eine traditionale Moral mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu versöhnen"¹²³, findet sich schon in Freyers "Revolution von rechts". Wie damals geht es ihm auch jetzt darum, die für das Industriesystem funktional notwendigen sekundären Tugenden und traditionellen Werte wie Gemeinschaftssinn, Ehr- und Pflichtgefühl, Disziplin, Gehorsams- und Opferbereitschaft etc. als Urquelle und Äußerungsformen der Humanität gegen ihre Widersacher, die Ideen von 1789 in ihren jeweiligen historischen Konkretisierungen, zu mobilisieren.¹²⁴

116 Saage 1983, S.224.

117 Freyer, H.: Revolution von rechts. Jena 1931, S.72, zit. nach Saage 1983, S.244.

118 Ebd., S.240, zit. nach Saage 1983, S.245.

119 Vgl. Saage 1983, S.204ff., 244f.

120 Lübke 1959, S.135.

121 Vgl. dazu Kap. 7.2.1.

122 Vgl. Lübke 1959, S.134ff.

123 Saage 1983, S.244.

124 Derselbe Tenor bestimmt auch E. Forsthoffs "Der totale Staat" (1933) wie seinen "Staat der Industriegesellschaft" (1971). Vgl. Saage 1983, S.188ff., insbesondere S.197. Mit analoger Stoßrichtung hat E. Jünger vor allem in "Die totale Mobilmachung" (1930) und in "Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt" (1932) eine technokratische Position bezogen, an deren Leitgedanke, der prinzipiellen Unvereinbarkeit von Technik und Demokratie, der technokratische Konservatismus nach dem Kriege anknüpft. Vgl. Greiffenhagen 1986, S.342 sowie Kap. 6.3.

In der "Revolution von rechts" fand die angestrebte Überwindung der bürgerlich-kapitalistischen Industriegesellschaft, die das kapitalistische Verwertungsprinzip und die kapitalistischen Eigentumsverhältnisse unberührt ließ, nur im Bewußtsein statt.¹²⁵ Genauso hat nach 1945 die technokratische Vorstellung, daß der technisch-industrielle Prozeß unabhängig von den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen einer eigenen Logik folge und deshalb nicht zur Disposition stehe, zum einen die gesellschaftlichen Herrschaftsinteressen und -verhältnisse, die hinter diesem Prozeß stehen und die er seinerseits stabilisiert, verdeckt und protegiert. Zum anderen hat sie Freyer in der Sicherung bzw. Erneuerung der psychisch-mentalenen Funktionsbedingungen des industriellen Systems - jenseits von 'rauschbärtigen Urtümeleien'¹²⁶ - die zentrale Aufgabe und Herausforderung des Konservatismus sehen lassen.¹²⁷

Das sind weniger Charakterzüge eines romantischen und resignierten Konservatismus, sondern vielmehr Kennzeichen eines technokratischen Konservatismus auf der Höhe seiner Zeit. Dieser zeichnet sich nämlich unter den Bedingungen der 50er und 60er Jahre gerade dadurch aus, daß er die Verteidigung und Stabilisierung des kapitalistischen Industriesystems nicht auf dem Wege eines bloßen Festhaltens am status quo verfolgt. Er setzt vielmehr auf 'soziale Rekonstruktion' und 'soziale Neuerung'¹²⁸, die auf ein dynamisches Gleichgewicht zwischen technisch-ökonomischer Entwicklung und sozialer Stabilität und Sicherheit (Wachstum, Wohlstand, Vollbeschäftigung) und auf ein systemkonformes Folgenlos-Machen von Dysfunktionalitäten und systemtranszendierenden Ereignissen abzielen.¹²⁹ Das läßt sich jenseits der unterschiedlichen Akzentuierungen und Deutungen, wie sie in den insbesondere von Freyer, Forsthoff, Gehlen und Schelsky vertretenen Varianten zu Tage treten, als ein gemeinsamer Grundzug hervorheben. Zwar äußern sich technokratische Konservative wie Freyer, Forsthoff und Gehlen besorgt über das humanitäts- und freiheitszerstörende Potential der modernen Technik, gleichzeitig schätzen sie aber ihr Ordnungs- und Stabilisierungspotential, die "systembildende Kraft technischer Rationalität und sachlogischer Strukturen"¹³⁰. Die technisch-industrielle Entwicklung wird dabei als ein sachgesetzlich-eigenlogisch sich vollziehender Prozeß¹³¹ in Analogie zur biologisch-organischen Evolution gesehen.¹³² Sie erfordert, diesen evo-

125 Im Denken der Konservativen Revolution sind schon seit Ende des 19. Jahrhunderts Antikapitalismus und Technikfeindschaft in eine "organizistische Entgegensetzung von 'Konkretem' und 'Abstraktem' transformiert worden, wobei die kapitalistische Einheit aus stofflicher Produktion und warenförmig-abstrakter Realisation der Werte ... zugunsten eines Dualismus von naturhafter Produktion und artfremden Parasitentums schließlich in 'schaffendes und raffendes Kapital' aufgesprengt [wurde, N.H.]" [Kreuder/Loewy 1987, S.23]. Vgl. auch Max Scheler mit der Gegenüberstellung von (englischem) Kapitalismus und (deutschem) Industrialismus [Scheler 1915, S.74] oder auch Sombart 1915 sowie Anm. 270 in diesem Kapitel.

126 Freyer, zit. n. Lenk 1989, S.236.

127 Vgl. Saage 1983, S.212ff., Lenk 1989, S.234ff., Maus 1983, S.110.

128 Zit. n. Grebing 1971, S.406.

129 Vgl. Ebd., S.403, 406ff.

130 Maus 1983, S.111. "Er [der technische Prozeß, N.H.] ist auf Normalität angelegt und erzwingt sie, wobei Normalität nicht als Unveränderlichkeit, sondern als Abwesenheit abrupter Veränderungen zu verstehen ist. Die Struktur der Industriegesellschaft dichtet sich gegen abrupte Ereignisse ab, nicht in dem Sinne, daß sie nicht passierten, sondern indem sie sie folgenlos macht - wie die événements in Frankreich im Mai 1968." [Forsthoff 1971, S.167].

131 "Der technische Prozeß", so Forsthoff stellvertretend, "produziert sich selbst, und das um keines anderen Zweckes als um seiner selbst willen." [Forsthoff 1973, S.187].

132 Vgl. dazu insbesondere Gehlen 1957, S.19.

lutionären Prozeß von einem übergeordneten Standpunkt aus, 'supertechnisch'¹³³, soweit als möglich zu antizipieren¹³⁴ und zu vollstrecken, zumindest aber sich ihm einzufügen und Schritt zu halten. Paradigmatisch für diesen technokratischen Konservatismus hat Gehlen mit dem zur "Superstruktur" sich verdichtenden technisch-industriellen Prozeß die Gerinnung der Geschichte in einen Zustand der ideengeschichtlich-kulturellen "Kristallisation", dem "posthistoire", verknüpft, in dem die Versprechen der Aufklärung in Erfüllung gegangen seien und ihr emanzipatorisch-utopisches Potential endgültig versiegt sei. Nunmehr komme es darauf an, statt kontrafaktischer Weltverbesserung die Folgen der erschöpften Aufklärung zu bewältigen und das Bestehende innerhalb seines Möglichkeitenspektrums (sozial-)technisch zu optimieren.¹³⁵ In diesem Sinne spricht er von der 'Union Gesellschaft-Staat-Wirtschaft' als einem 'Äquivalent der alten Naturordnung: nur an der Oberfläche durchsichtig, zur Mythenbildung anregend, zur Anpassung zwingend'¹³⁶. In ähnlicher Weise folgt in Schelskys Technokratiemodell die Transformation der Demokratie in die Technokratie weltanschaulich neutralen, rein technischen Sachgesetzmäßigkeiten und Rationalitätskriterien. Damit gehe ein bedeutsamer Funktionswandel der politischen Ideen und Ideologien einher. Galten diese im 19. Jahrhundert noch als dem Staat vorgeordnete Zielmarken, so fungieren sie im technischen Staat nunmehr als bloße Vehikel zur Manipulation und Anpassung an "das, was unter sachlichen Gesichtspunkten sowieso geschieht"¹³⁷. Das Programm dieses technokratischen Konservatismus heißt dann: "Naturschutz an den Bedingungen des [technisch-industriellen, N.H.] Fortschritts", der quasi als "Teil der Naturgeschichte"¹³⁸ mit naturgesetzlicher Unvermeidlichkeit real stattfindet. Er erscheint somit - die Konservatismus-Bestimmung H. Grebings konkretisierend, nach der der moderne Konservatismus die der Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft und "die dem historischen Prozeß der Demokratisierung immanente Gegenbewegung"¹³⁹ darstellt - als "die dem industrialistischen Fortschrittsmodell gegen alle industrialismuskritischen Reformversuche innewohnende Beharrungstendenz"¹⁴⁰.

Die Aktualität und Präsenz der Konservativen Revolution im technokratischen Konservatismus der Bundesrepublik, die personell durch Autoren der "ersten Stunde", wie H. Freyer, E. Forsthoff oder C. Schmitt, sowie durch eine zweite Generation von konservativen Intellektuellen ausgewiesen ist, die zur ersten Generation in "unmittelbarer Schülerschaft" stehe, läßt Dubiel von einem "technokratisch transformierten Jungkonservatismus"¹⁴¹ reden.¹⁴² Das jungkonservative Moment im Nachkriegskonservatismus

133 Lenk 1989, S.232.

134 Das ist die Funktion dessen, was Schelsky "metaphysische Dauerreflexion" nennt. Vgl. Schelsky 1965, S.471.

135 Vgl. Gehlen 1963, S.311ff., Habermas 1988, S.11f., Kreuder/Loewy 1987, S.22ff., Volz 1987, S.151, 153.

136 Gehlen, A.: Die Chancen der Intellektuellen in der Industriegesellschaft, in: Neue deutsche Hefte 17 (1970), S.8, zit. n. Greiffenhagen 1976, S.984.

137 Schelsky 1965, S.460.

138 Kreuder/Loewy 1987, S.35.

139 Grebing 1984, S.290. Vgl. Grebing 1974, S.26.

140 Meyer 1987, S.196. Vgl. Lübke 1982j, S.10.

141 Dubiel 1985, S.27.

142 Unter den Begriff des "Jungkonservatismus", der zunächst die qualitative Differenz zum Altkonservatismus ausdrückt, faßt A. Mohler eine Gruppierung innerhalb des revolutionären Konserva-

schlägt sich in der Rezeption des konservativ-revolutionären Strukturprinzips der unter Umständen revolutionären Bewahrung dessen nieder, was immer gültig bzw. unverzichtbar ist ("organische Konstruktion"). Von den konservativen Revolutionären der Zwischenkriegszeit weniger aus Technikeuphorie, sondern eher aus pragmatischem Kalkül heraus vorbereitet, haben zum Teil diese selber, zum Teil deren Schüler nun zwar die Aussöhnung mit dem technisch-industriellen System vollzogen. Ihre strikte Abwehrhaltung gegenüber dem "Projekt der Moderne" (Habermas), das gegenüber dem jeweils erreichten Entwicklungsstand von Demokratie und Emanzipation das in den universalistischen, politisch-kulturellen Motiven und Prinzipien der bürgerlich-liberalen Moderne und Aufklärungstradition angelegte emanzipatorische "Überschußpotential" einklagt, haben sie aber beibehalten.¹⁴³ Am deutlichsten kommt diese Halbherzigkeit in der Reaktionsweise des deutschen Neokonservatismus auf die Gesellschaftskritik und die Demokratisierungsforderungen der Studentenbewegung und der neuen sozialen Bewegungen zum Vorschein. Zwar seien - so Habermas - die Realitätsdiagnosen der amerikanischen intellektuellen Neokonservativen und ihre Reaktionsweise auf strukturell analoge Entwicklungstendenzen und Krisenphänomene westlicher Industriegesellschaften durch dieselbe Halbierung der Aufklärung gekennzeichnet.¹⁴⁴ Anders aber als die deutschen Neokonservativen, die in einem unverändert gebrochenen Verhältnis zu den "freiheitlichen und egalitären Traditionen der bürgerlichen Gesellschaften des Westens"¹⁴⁵ stünden, würden sie die "defensive Absicht" verfolgen, "die Identität einer liberalen politischen und kulturellen Tradition unter real nachbürgerlichen Bedingungen theoretisch zu fixieren"¹⁴⁶. Die deutschen Neokonservativen hätten "die Identifikation mit der gesellschaftlichen Moderne nicht in Begriffen einer unzweideutig liberalen Theorie vollzogen - die dann enttäuscht worden wäre"¹⁴⁷. Sie griffen vielmehr auf Motive, Theoreme und Argumentationsfiguren des politisch diskreditierten, liberalismusfeindlichen deutschen Konservatismus der Zwischenkriegszeit und derer zurück, die ihn nach 1945 mit entsprechend notwendig gewordenen Umakzentuierungen beerbt hätten - so, wenn sie die gesellschaftliche Modernisierung nach dem Vorbild der Gehlenschen Kristallisations- und post-histoire-These als aus den kulturellen Antrieben und dem "begrifflichen Horizont des

tismus in der Weimarer Republik, die zwar zahlreiche Überschneidungen und Gemeinsamkeiten insbesondere mit den "Nationalrevolutionären" und den "Völkischen" aufweise, auf die aber im Unterschied zu diesen die "gewohnte Deutung des Konservatismus als einer bewahrenden politischen Gesinnung" [Mohler 1972, S.138] noch am ehesten zutrefte. Den revolutionären Antrieb im Jungkonservatismus sieht Mohler aufgrund des vergleichsweise starken Einflusses des Christlichen und des juristischen Ordnungsdenkens deutlich schwächer ausgebildet. Die Gruppe der Jungkonservativen stelle die 'zivilsten' [Ebd., S.141], die 'bürgerlichsten' unter den konservativen Revolutionären, "die einzige, welche zu ihrer Umwelt, der Weimarer Republik, nicht in unveröhnlichem Gegensatz steht". Deshalb ist sie für Mohler auch "die einzige, von der es Brücken hindüber gibt". [Ebd., S.142]. Vgl. Ebd., S.138ff. Zum Personen- und Autorenkreis des Jungkonservatismus zählt Mohler u.a. A. Moeller van den Bruck, E. Forsthooff, H. Freyer, den TAT-Kreis und als eine Art Hintergrundfigur der Konservativen Revolution insgesamt C. Schmitt. Vgl. Ebd., S.240, 417ff.

143 Vgl. Habermas 1987, S.67. Vgl. Habermas 1985, S.39ff., Dubiel 1985, S.27f., Mohler 1972, S.143, Maus 1983, S.90, Beck 1988, S.292, Dubiel 1988, S.199ff., vgl. auch Habermas 1985, S.141ff.

144 Vgl. Habermas 1988, S.90.

145 Saage 1983, S.34.

146 Dubiel 1985, S.28.

147 Habermas 1985, S.39.

westlichen Rationalismus"¹⁴⁸ und des Liberalismus, dem sie entsprungen ist, herausgelöst betrachteten. Seitdem deren technokratische These bzw. Utopie einer Stabilisierung der Gesellschaft durch die immanente Entwicklungslogik weltanschaulich neutraler, metasozialer technischer Sachgesetzmäßigkeiten in einer kulturell erstarrten Moderne Ende der 60er Jahre nachhaltig dementiert worden ist, gehe es ihnen nun darum, diese als "sittliche Imperative"¹⁴⁹ normativ einzufordern und "eine von allen politisch-kulturellen Zwecksetzungen befreite, technokratische Modernisierung mit einer vordemokratischen Sollgeltung auszustatten"¹⁵⁰. Während der amerikanische intellektuelle Neokonservatismus als Reaktion auf den Bruch des liberalen Konsens der 50er Jahre und als Erneuerungsprogramm der streng individualistischen, liberal-kapitalistischen Tradition aufzufassen sei, müsse der deutsche intellektuelle Neokonservatismus in seinem Kern "als Antwort auf das Scheitern der technokratischen Utopie"¹⁵¹ der 50er und 60er Jahre verstanden werden und nicht als Abwehrstrategie gegen Bedrohungen herrschender Liberalität. Ähnlich charakterisiert Carl Amery diesen Neokonservatismus, der kompromittierte geistesgeschichtliche Argumentationsstränge deutschen Konservatismus' aufnehme, als "einen etwas kahlen Empirizismus, der zu einer seltsam freudlosen, aber positiven Bewertung der Schönen Neuen Welt des Pragmatismus der Adenauer-Ära zurückführt"¹⁵². Dessen Aufgabe sieht er darin, "die Technokratie und das Funktionieren der Zivilisationsmaschine auf der Basis des Parlamentarismus und der Verfassung gegen alles zu verteidigen, was nach grundsätzlicher Veränderung aussieht oder aussehen könnte"¹⁵³. Dabei würden die radikalliberalen und -demokratischen Positionen nicht als legitime Optionen im öffentlichen Diskurs respektiert, sondern nach denselben Mustern der intellektuellenkritik und der Freund-Feind-Unterscheidung, derer sich bereits die Konservativen in der Weimarer Zeit bedienten, als totalitär-terroristische Moralisierung der Politik diskriminiert und delegitimiert.¹⁵⁴

Den Vorwurf, daß sich die Ritter-Schüler und insbesondere H. Lübke von dieser - insbesondere auch von J. Ritter repräsentierten - Traditionslinie deutschen Konservatismus' der Zwischenkriegszeit kaum gelöst hätten¹⁵⁵ und also geistesgeschichtlich nicht in liberaler Tradition stünden, weist Lübke als den stereotypen Versuch sogenannter "kritischer" Intellektueller, den politischen Gegner politisch-moralisch zu diskriminieren und sich dadurch selber in eine ideologisch legitimierte politische Vorteilsposition zu bringen, energisch zurück.¹⁵⁶ Er gesteht zwar ein, daß Autoren wie E. Forsthoff und vor allem C. Schmitt in J. Ritters Collegium Philosophicum "nicht nur in ablehnender Absicht gelesen" worden seien, sondern durchaus "Wirkungsgeschichten und damit Aneignungsvorgänge" ausgelöst hätten, allerdings nicht - wie etwa bei A. Mohler gegenüber C. Schmitt - orthodox, in apologetischer Absicht. Vielmehr sei C. Schmitt nach der Regel

148 Habermas 1988, S.11.

149 Dubiel 1987a, S.478.

150 Dubiel 1985, S.28.

151 Dubiel 1987a, S.477.

152 Amery 1983, S.648.

153 Ebd., S.648.

154 Vgl. Dubiel 1985, S.27f., Habermas 1985, S.44f., Habermas 1982, S.18f., Grebing 1971, S.422f., Grebing 1978, S.383, Saage 1983, S.254, 272.

155 Vgl. Dubiel 1985, S.27.

156 Vgl. Lübke 1987i, S.12f., 18.

des Eklektizismus, das Gute aus seinen Schriften aufzunehmen und dabei Theorien und Philosophien von den "Belastungen einer Person durch Verwicklungen in totalitäre Regime"¹⁵⁷ klar zu trennen, kritisch, nämlich in liberaler Absicht, rezipiert worden, d.h. in umgekehrtem Richtungssinn sowohl zu der "anti- oder transliberalen"¹⁵⁸ Rezeption C. Schmitts durch die Linke als auch zum Antiliberalismus von Jungkonservativen und "Schmittianer[n] des nostalgischen Typs"¹⁵⁹, wie etwa dem A. Mohlers.¹⁶⁰

Eine liberale politische Ordnung ruht vor allem auf normativ-kulturellen Bedingungen, die sie selber aus sich heraus nicht garantieren und regenerieren kann. Diese Liberalitätsbedingungen werden zerstört, wenn Aufklärung, Demokratie und Emanzipation hypostasiert werden und in der ganzen Gesellschaft gelten sollen.¹⁶¹ Unter dieser Prämisse will Lübke den funktionalen oder strukturellen Konservatismus der Tendenzwende ausdrücklich als einen Konservatismus aus Sorge um den Liberalismus und die liberale Aufklärungstradition verstanden wissen, genauer als Anwalt und Hüter der Bedingungen der Liberalität der herrschenden bundesrepublikanischen Ordnung, die er in vorbildhafter und nahezu idealtypischer Weise in den 50er und frühen 60er Jahren verwirklicht sieht. Spätestens seit Ende der 60er Jahre führt sich nicht nur das Projekt industrieller Modernisierung immer deutlicher seine eigenen Grenzen vor Augen. Seither erhöhen auch die Linksintellektuellen unentwegt den gegenaufklärerischen Anspruch, das "politische und moralische Erbe der Aufklärung" exklusiv zu vertreten. Sie glaubten, dieses Erbe gegen seine heutigen Renegaten, die "sogenannten Liberalkonservativen"¹⁶², verteidigen zu müssen mit dem Ziel, die in Wirklichkeit fest in der liberalen Aufklärungstradition verankerte zweite deutsche Demokratie radikaldemokratisch oder neomarxistisch zu transformieren. Das habe die Einsicht gestärkt, daß unter den heutigen temporalen Bedingungen westlicher Industriegesellschaften liberal nur sein und bleiben könne, wer sich konservativ im beschriebenen Sinne verhalte. Diesem an der Spitze des (technisch-industriellen) Fortschritts marschierenden Neokonservatismus wird nicht gerecht, wer "(neo)konservativ" pauschal als Bezeichnung für "antidemokratisch" in dem Sinne verwendet, daß es darum ginge, einen jeweils erreichten historischen Entwicklungsstand von Demokratie und Emanzipation auf einen status quo ante zurückzuführen. Diese avancierte Variante des Nachachsenzeit-Konservatismus verteidigt vielmehr die "Alltagserfahrung realer Freiheit"¹⁶³, d.h. das historisch realisierte Maß an Emanzipation und (formaler) Demokratie, wendet sich aber entschieden gegen darüber hinausgehende Emanzipations- und Demokratisierungsbestrebungen.¹⁶⁴

Als ein aktuelles Beispiel für diesen Neokonservatismus hebt Lübke Schelskys intellektuelle Intellektuellenkritik, "Die Arbeit tun die anderen" (1975), hervor. Indem er darin die Verstöße der "sogenannten kritischen Intelligenz" gegen die institutionalisierten Ver-

157 Lübke 1989, S.310.

158 Ebd., S.311.

159 Ebd., S.322.

160 Vgl. Ebd., S.309ff.

161 Vgl. Lübke 1987i, S.23.

162 Lübke 1980b, S.30.

163 Lübke 1991, S.7.

164 Vgl. Saage 1983, S.229, Lübke 1987i, S.9, 33ff., Hornung 1973, S.403f., Kaltenbrunner 1975, S.30, 40, für den ebenso wie für Lübke diese Bewahrungsfunktion ein Beleg dafür ist, daß die heutigen Konservativen Liberale sind.

fahren und Regeln der modernen Reflexionskultur kritisiert, nehme er "als Verteidiger liberaler Kultur- und Lebensordnung gegen die gebildeten unter ihren neuen Verächtern"¹⁶⁵ die Position eines konservativ gewordenen Liberalen ein.¹⁶⁶ Klassisch sieht er den heutigen Neokonservatismus in dem "besorgten Konservatismus in der aufgeklärten liberalen politischen Theorie Hegels"¹⁶⁷ vorweggenommen. Auf der einen Seite habe Hegel die geistigen Grundlagen und Ideen der Französischen Revolution gutgeheißen und sich auf den Boden der durch sie geschaffenen geschichtlichen Resultate gestellt. Auf der anderen Seite habe er aus der Einsicht heraus, daß sich sowenig wie mit Revolution in Permanenz mit der Aufklärung als "ideologienpolitische[r] Dauertätigkeit"¹⁶⁸ leben lasse, kompromißlos gegen jene "Linksabweichler" Stellung bezogen, die den entscheidenden revolutionären Durchbruch noch vor sich zu haben meinten. Das waren für ihn jene "Geister des Liberalismus", die statt zufrieden zu sein, 'daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten', 'nichts Festes von Organisation aufkommen'¹⁶⁹ lassen wollten.¹⁷⁰ Paradigmatische Bedeutung für den aktuellen Neokonservatismus schreibt Lübbe in diesem Jahrhundert der politischen Philosophie seines Vorgängers auf dem Lehrstuhl für Philosophie und Politische Theorie in Zürich, Hans Barth, zu. Nicht unberechtigt sei er als Liberal-Konservativer eingestuft worden, "unmissverständlicher" und treffender sei jedoch, ihn als "politischen Philosophen in der Tradition des europäischen Liberalismus"¹⁷¹ zu charakterisieren. Den Konservatismus, den dieser Liberalismus notwendigerweise enthalte, bezeichnet Lübbe als "Selbstbehauptungskonservatismus"¹⁷², der sich nicht auf die Gegensätze zwischen "progressiven und weniger progressiven Liberalen"¹⁷³, zwischen bürgerlich-kapitalistischer und sozialistischer Gesellschaftsordnung bezieht, sondern auf den Politik und politische Philosophie im 20. Jahrhundert prägenden Gegensatz von Liberalismus und Illiberalismus oder Totalitarismus brauner oder roter Couleur.¹⁷⁴

Nach dem Vorbild des "besorgten Konservatismus" Hegels, des liberalen "Selbstbehauptungskonservatismus" Barths und in Analogie zu Schelskys Liberal-Konservatismus versteht sich auch Lübbe als ein zum (Neo-) Konservatismus konvertierter Liberaler. Er begreift sich nicht, wie in der neulinken Kritik an den "sogenannten Neokonservativen"¹⁷⁵, als ein 'enttäuschte[r]'¹⁷⁶, in die Arme des Konservatismus geflüchteter Liberaler, der die gesellschaftlich-politischen Verhältnisse der 50er und frühen 60er Jahre als die Norm und Normalität liberaler politischer Kultur und demokratischer Ordnung in der Bundesrepublik betrachtet habe, sich dann von der krisenhaften Realität seit Ende der 60er Jahre betrogen gefühlt und vor seinem eigenen Liberalismus, mit dem die

165 Lübbe 1984b, S.276.

166 Vgl. Ebd., S.276.

167 Lübbe 1976a, S.65.

168 Ebd., S.64.

169 Lübbe 1976a, S.65.

170 Vgl. Ebd., S.64f.

171 Lübbe 1988h, S.10.

172 Ebd., S.11.

173 Ebd., S.10.

174 Vgl. Ebd., S.10f. Vgl. auch Diskussionsbeitrag Bracher, in: Totalitarismus und Faschismus 1980, S.10ff.

175 Lübbe 1987i, S. 9.

176 Ebd., S.34.

Protestbewegungen seit Ende der 60er Jahre in ihren Demokratisierungsbestrebungen ernst gemacht hätten, Angst bekommen habe. Er läßt sich - zu Recht - nicht den von A. Mohler verächtlich so bezeichneten "Kerenskis der Kulturrevolution"¹⁷⁷ zurechnen, sondern sieht sich als "besorgte[n]"¹⁷⁸ Liberalen, der immer schon - und nicht erst seit dem Auftreten der "neototalitären" zweiten Jugendbewegung - vor den illiberalen, totalitären Konsequenzen historizistisch legitimierter Ausdehnung von Aufklärung und Demokratie auf die ganze Gesellschaft gewarnt hat.¹⁷⁹ Anti-Totalitarismus, und d.h. Anti-Marxismus und Anti-Kommunismus, zählt Lübke innerhalb des Freund-Feind-Antagonismus von Liberalismus versus Totalitarismus zu den konstitutiven Elementen liberalen Selbstverständnisses und zu den notwendigen Bedingungen der Selbsterhaltungsfähigkeit liberaler Systeme.¹⁸⁰ Sie bilden ein konstantes Motiv, das Lübkes politisches Philosophieren von Beginn an leitet und das sich je nach gesellschaftlich-politischer Lage in unterschiedlich scharfer Form artikuliert.¹⁸¹

Wie schon bei Hegel formiert sich dieser Neokonservatismus in dem Bewußtsein und in der Gewißheit, den revolutionären Durchbruch schon hinter sich zu haben, als Verteidiger der politischen und kulturellen Aufklärung gegen die "Linksabweichler". Diese hätten - statt sich der bereits zur Vernunft gekommenen Wirklichkeit entweder "akkommodierend" oder "resignierend"¹⁸² anzupassen¹⁸³ - die Aufklärungstradition 'auf ganzer Breite'¹⁸⁴ mobilisieren gewollt und dadurch dem selbstdestruktiven Totalitarismus materialer Demokratie Vorschub geleistet.¹⁸⁵ Die progressiv sich verstehenden kulturrevolutionären Positionen der "Linksabweichler", wie Lübke sie u.a., aber paradigmatisch, von Marx vertreten sieht, erhöhen - nicht anders als die revolutionären Konservativen - diejenige Vergangenheit zum Ideal, die zeitlich am weitesten zurückliegt. Daraus erkläre sich der revolutionäre Wille, alle anderen Vergangenheiten bis zu ihr zu liquidieren. Von diesem kulturrevolutionären Romantizismus hebt er die Vernunftposition der (Neo-) Konservativen ab, die "zum Muster diejenige Vergangenheit erheben, die unter allen verfügbaren Vergangenheiten die modernste ist"¹⁸⁶. Das ist in seinen Augen die durch wirtschaftlichen Wiederaufschwung, demokratischen Neubeginn und relative gesellschaftlich-politische Stabilität im Innern gekennzeichnete politische Ordnung der Bundesrepublik bis Mitte/Ende der 60er Jahre, bei der er sich intellektuell und politisch engagiert hat und die er als Angehöriger der von Schelsky so genannten "skeptischen

177 Mohler 1974, S.54.

178 Lübke 1987i, S.35.

179 Vgl. Lübke 1987i, S.35, Habermas 1985, S.31, 34, 39. Anlässlich Lübkes 60. Geburtstag (am 31.12.1986) würdigt O. Marquard Lübke als einen "besonnene[n] Mäher". Er sei kein Neokonservativer - im kritischen Sinne des Wortes -, sondern "ein Aufklärer, nur eben kein exaltierter, sondern einer, der mit common sense begabt, weiß: Erfolge der Aufklärung muß man - fortschrittskonservativ - bewahren." [Marquard 1986a].

180 Vgl. Lübke 1987i, S.2f., Lübke 1991, S.69.

181 Vgl. Lübke 1991, S.56ff., 69ff.

Das ist auch - Lübkes eigenen Angaben zufolge - einer der Gründe gewesen, die ihn 1951 zum Eintritt in die SPD bewogen haben. "Der Antikommunismus war absolut selbstverständlich für einen Sozialdemokraten." [Diskussionsbeitrag Lübke, in: Patriotismus 1986, S.412].

182 Lübke 1963, S.141.

183 Vgl. Ebd., S.50f., 140f.

184 Lübke 1987i, S.35.

185 Vgl. Ebd., S.23, 3ff.

186 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmlüller 1984, S.266.

Generation"¹⁸⁷ wohl als die "'goldene', die politisch friedlichste Zeit"¹⁸⁸ seines Lebens empfunden haben dürfte.

Mit seiner auf die Gleichzeitigkeit von Fortschritt und Traditionsverlust bezogenen These der Verschmelzung oder Symbiose von Liberalismus und Konservatismus steht Lübke bei weitem nicht alleine da. Sie wird von Protagonisten und Kritikern des (Neo-) Konservatismus gleichermaßen vertreten. Auf seiten des Konservatismus hat G.K. Kaltenbrunner die heutigen Konservativen als Liberale charakterisiert: weil sie liberal seien, seien sie konservativ.¹⁸⁹ Das Spezifische an diesem Konservatismus im nachliberalen Zeitalter, in dem "die Prämissen der liberalen Ideologie obsolet geworden sind"¹⁹⁰, bestehe darin, daß er "Kritiker und Erbe des Liberalismus"¹⁹¹ zugleich sei.¹⁹² Er verteidige "einige elementare liberale Errungenschaften", vor allem die des Rechtsstaates, der individuellen Freiheit, der Bürger- und Menschenrechte, gegen den dogmatisch erstarrten "Liberalismus der 'Emanzipation'"¹⁹³, der das Prinzip der Freiheit zu einem bloßen "Sichbefreien"¹⁹⁴ hypostasiere, wie gegen die nicht minder totalitären Technokratisierungstendenzen. Er komme dieser liberalitätsgarantierenden Funktion dadurch nach, daß er die Existenzbedingungen dieser liberalen Errungenschaften bewahre bzw. angesichts immer rascheren gesellschaftlichen Wandels durch u.U. tiefgreifende Eingriffe in den status quo zuerst wiederherstelle. Bei diesen Bedingungen, die der Liberalismus zerstöre, selber aber nicht garantieren und wiederherstellen könne, handele es sich um Bedingungen für "intakte Institutionen, nichtkatastrophischen Wandel und gehaltvolle Freiheit", um Tradition und geschichtliche Kontinuität, Stabilität, institutionelle Ordnung, Staat als "Statthalter des Prinzips Ordnung"¹⁹⁵, Freiheit als Bindung an Autoritäten und Institutionen, Pessimismus und Mißtrauen gegenüber utopischen Weltverbesserungsplänen und Machbarkeitsillusionen. Diesen Konservatismus der Liberalen bestimmt Kaltenbrunner als den "unwandelbare[n] Ausdruck dessen, was im Grunde unwandelbar bleibt; Bewußtsein von den elementaren Bedingungen gesellschaftlicher Stabilität, von den Konstanten menschlicher Natur überhaupt"¹⁹⁶.

In Anlehnung an Kaltenbrunner optiert auch Klaus Hornung für eine "kritische Konservativität in transzendental-soziologischer Absicht", und zwar als Position der "Gebildeten unter den Verächtern eines nur sozial-apologetischen Konservatismus" wie einer "eindimensionalen emanzipatorischen Sozialphilosophie". Was diesen "kritischen Konservatismus" Hornung zufolge kennzeichnet, ist die "Erhaltung und Sicherung des erreichten Maßes an Emanzipation, der Errungenschaften der großen westlichen Revolutionen, der Menschenrechte, der Gewissensfreiheit und des Rechtsstaates". Was er be-

187 Vgl. Schelsky 1957.

188 Schelsky 1973, S.82.

189 Vgl. Kaltenbrunner 1975, S.40.

190 Ebd., S.112.

191 Ebd., S.112f. (Herv.i.O.).

192 Ausdrücklich distanziert sich Kaltenbrunner von dem Antiliberalismus der Konservativen Revolutionäre der Zwischenkriegszeit. A. Moeller van den Bruck nennt er einen "reaktionäre[n] Schwärmer" [Ebd., S.21] aufgrund seines radikalen Antiliberalismus, der heute noch mehr als damals der Selbstaufhebung des Konservatismus Vorschub leiste. Vgl. Ebd., S.17.

193 Ebd., S.112.

194 Ebd., S.115.

195 Ebd., S.120.

196 Ebd., S.41. Vgl. Ebd., S.32ff., 111ff.

kämpft, ist "Marxens Fiebertraum der Verwirklichung des Gattungswesens des Menschen"¹⁹⁷ und die durch diesen Utopismus angeleitete totalitäre Überdehnung von Demokratie und Menschheitsidealen. Das weise den kritischen Konservativen als Liberalen aus: "Der Konservative ist heute *deshalb* liberal, *weil* er konservativ ist"¹⁹⁸ - "liberal" aber nicht im altliberalen Verständnis der Freiheit und Befreiung von staatlicher Repression. "Liberal" soll vielmehr - angesichts des "biblischen Wissen[s] um die Schwäche des Menschen" und angesichts der Bedrohung der Freiheit nicht mehr durch den Staat, sondern durch die Gesellschaft - die Einsicht in die Notwendigkeit eines freiheitssichernden Staates, von "intakte[n] Institutionen"¹⁹⁹, Autorität und Überlieferung bedeuten.²⁰⁰

Von einem historisch-soziologischen Ansatz aus gelangt Panajotis Kondylis²⁰¹ zu dem Ergebnis, daß von Konservatismus im eigentlichen, authentischen Sinne nur als von einer historisch einmaligen, auf das 16. bis 19. Jahrhundert beschränkten, soziologisch dem Adel und dem Klerus zuzurechnenden Rechtfertigungs- und Restaurationsideologie der agrarisch-feudalen Privilegienordnung gegen Absolutismus und bürgerliche Emanzipation gesprochen werden könne. Mit dem sozialen und politischen Niedergang von Adel und Klerus und der endgültigen Überwindung der ständisch-feudalen durch die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsformation sei dann auch der "*authentische* Konservatismus"²⁰² historisch geworden. Seither gebe es keine Konservativen in diesem klassischen Verständnis mehr, sondern nur noch Liberale. "Konservativ" werde nur noch in polemischer Absicht als Kennzeichnung der Linken für die "Feinde des Fortschritts" und als Selbstbezeichnung des Neoliberalismus zur Abwehr von Demokratisierungsbestrebungen und Sozialstaatsansprüchen verwendet.²⁰³

Von einer konservatismuskritischen Position aus schließt sich Claus Leggewie dieser Konservatismusinterpretation an.²⁰⁴ Diese Deutung überträgt er auf den Neokonservatismus, als den er in Anlehnung an H. Dubiel die Reaktion auf die empirische Falsifizierung der Sachgesetzmäßigkeits- und Kristallisationsthese des älteren technokratischen Konservatismus der 50er und 60er Jahre identifiziert. Darin unterscheidet er drei Richtungen, die der Neuen Rechten, die der 'Modernisierungstraditionalisten'²⁰⁵ (Lübbe, Marquard) und die der "alkonservative[n] Modernisierungskritik[er]"²⁰⁶ (Spaemann, Rohmoser). Gemeinsam sei den Modernisierungstraditionalisten und den alkonservativen Modernisierungskritikern die Frontstellung gegenüber dem auf Marx zurückgehenden Anspruch der Linken, das modernitätsspezifische Phänomen der Entfremdung zu überwinden. Während nun aber die Modernitätstraditionalisten die herrschende Industrie- und Fortschrittskultur als Vollendung der Aufklärung für zustimmungspflichtig und bewahrenswert hielten und ein instrumentell-funktionalistisches Verhältnis zu traditionellen Werten,

197 Hornung 1973, S.403.

198 Ebd., S.403 (Herv.i.O.)

199 Ebd., S.401.

200 Vgl. Ebd., S.401ff.

201 Vgl. Kondylis 1986.

202 Leggewie 1988, S.645 (Herv.i.O.).

203 Vgl. Ebd., S.645, Lenk 1989, S.27f.

204 Vgl. Leggewie 1988, S.645f.

205 Leggewie 1988, S.649. Diese Bezeichnung stammt von Marquard selbst. Vgl. Marquard 1986, S.16.

206 Leggewie 1988, S.649.

insbesondere zur Religion, einnehmen, ziele die altkonservative Modernitätskritik auf die prämodernistische Revision der universalistischen Aufklärungsideale im Namen einer von christlich-katholischen Fundamentalnormen und einer ontologischen Naturrechtsvorstellung bestimmten "substantiellen Ethik des guten und gerechten Lebens"²⁰⁷. Hier liegt nach Leggewie der "innere Dissens in der RITTER-Schule"²⁰⁸. Dabei lasse sich allein die fundamentalistische Modernitätskritik zu Recht als konservativ bezeichnen.²⁰⁹ Für Rohrmoser sind denn auch Modernitätstraditionalisten wie Lübke und Marquard nicht Konservative, sondern "klassisch-liberale Intellektuelle"²¹⁰.

Von einem mehr ideengeschichtlich-phänomenologischen Ansatz her kommt auch M. Greiffenhagen - wie oben bereits angedeutet - zu dem Schluß, daß der deutsche Konservatismus aufgrund seiner Zustimmung zum kapitalistischen Industriesystem wie zum politischen System auf dem erreichten Niveau an formaler Demokratie bis zur "völligen Unterschiedslosigkeit"²¹¹ "als politische Potenz im Liberalismus aufgegangen"²¹² sei.²¹³ Dieselbe Auffassung vertritt auch H. Dubiel. Der "alte Konservatismus" habe sich in seinen konkreten Erscheinungsformen und Gehalten als reaktionäre Gegenbewegung gegen die Innovations- und Emanzipationsschübe der bürgerlichen Gesellschaft herausgebildet, was ihn zum Antipoden des Liberalismus gemacht habe. Demgegenüber stehe der "neue Konservatismus ... auf dem Legitimitätsboden eben dieser bürgerlichen Gesellschaft", d.h. auf Technik, Kapitalismus und Demokratie, und verteidige sie gegen

"tendenziell nach-bürgerliche Bewegungen ... Der intellektuell avancierte Konservatismus hat ... die bürgerliche Gesellschaft eingeholt. Das macht ihn vom Liberalismus allmählich ununterscheidbar. Daher ist es auch nur ein Streit um Worte, ob man jenen intellektuell avancierten Konservatismus mit dem Etikett 'neokonservativ' oder 'neoliberal' belegt."²¹⁴

Für Lübke lassen die in seiner "politischen Philosophie des Bürgers" verankerten Grundzüge des intellektuellen Neokonservatismus der Tendenzwende keinen Zweifel daran, daß er ideengeschichtlich und - politisch nicht - wie die Kritiker unterstellten - an *Motive und Paradigmen des illiberalen Konservatismus der Zwischenkriegszeit anknüpft*, sondern vielmehr der liberalen Denk- und Aufklärungstradition verpflichtet ist. So sieht

207 Ebd., S.650.

208 Leggewie 1987, S.75.

209 Vgl. Leggewie 1988, S.647ff., Leggewie 1987, S.148ff.

210 Diskussionsbeitrag Rohrmoser, in: Leggewie 1987, S.56. Vgl. Lübke 1987i, S.7, 9, 22, Lübke 1975, S.61ff., Diskussionsbeitrag Lübke, in: *Patriotismus* 1986, S.412.

211 Greiffenhagen 1986, S.374.

212 Ebd., S.385.

213 Vgl. Ebd., S.374f., 379, 385.

214 Dubiel 1985, S.131. Ähnlich ist aus Frank Schulz' Sicht Neokonservatismus - gemessen an der für den Konservatismus signifikanten Option für einen starken, in die Gesellschaft eingreifenden Staat - nichts anderes als eine "Renaissance des orthodoxen Liberalismus mit einer Betonung des starken (aber nicht prozeßpolitisch intervenierenden [sic]) Staates" [Schulz 1984, S.136f.]. Damit sei er zugleich ein auf das kapitalistische System bezogener "'Status-Quo-Konservatismus'" [Ebd., S.131]. So wie der Konservatismus - Leo Kofler zufolge - durch seine Hinwendung zu Technik und Kapitalismus zunehmend liberal werde und damit in einen 'Liberal-konservatismus' [Kofler, L.: *Der Konservatismus*. Hamburg 1984, S.13, zit. n. Ebd., S.133] sich verwandle, so verbinde sich auf der anderen Seite der Liberalismus mehr und mehr mit dem Konservatismus zu einem 'Konservativliberalismus' [Ebd., S.14, zit. n. Ebd., S.133].

er "in einigen wichtigen Hinsichten"²¹⁵ Überschneidungen und Gemeinsamkeiten mit dem amerikanischen intellektuellen Neokonservatismus, nämlich im Hinblick auf: die politische Herkunft des Neokonservatismus aus dem liberalen oder sozialdemokratischen Spektrum; die Kritik der Studentenbewegung als Auslöser für die Konversion zum Konservatismus; auf die Vergegenwärtigung der totalitären Transformation von Demokratie, wenn ihr über das politische System hinaus Geltung verschafft werden soll; die Erinnerung an vorpolitische und -liberale Existenzbedingungen einer freiheitlichen, liberalen Ordnung, wie Bürgertugend und öffentliche Moral;²¹⁶ die Auffassung, daß Bürgerfreiheiten wesentlich von der Freiheit des Marktes abhängen; eine kompromißlose Frontstellung gegen Marxismus und Kommunismus als negative Integrationsmedien und "Selbsterhaltungsbedingung liberaler Systeme"²¹⁷ sowie einen von links als "neopositivistisch" diskreditierten Pragmatismus, der Politik auf common sense und Sachverstand statt auf historizistische Geschichts- und Fortschrittsphilosophien verpflichtet.²¹⁸

Die von den Kritikern des deutschen Neokonservatismus vertretene These der Divergenz zum amerikanischen Neokonservatismus und seiner Kontinuität mit dem "geschichtlich vorbelasteten deutschen konservativen Denken"²¹⁹ möchte Wolfgang H. Lorig in einer vergleichenden Studie über den deutschen und den amerikanischen Neokonservatismus widerlegen. Er gesteht zwar ein, daß durchaus Unterschiede in den Reaktionsweisen des deutschen und amerikanischen intellektuellen Neokonservatismus auf analoge Probleme hochentwickelter Industriegesellschaften bestehen und daß diese "von den abweichenden Traditionen und Entwicklungen ab[hängen], die jeweils in unterschiedlichen Kulturen gewachsen sind"²²⁰. Während der amerikanische Neokonservatismus "aus der eigenen politischen Kultur und einer kontinuierlichen Tradition demokratischen Denkens"²²¹ heraus argumentiere, könne der deutsche bei weitem nicht auf eine derart ausgeprägte und geschichtsmächtige Tradition und Kontinuität reform- oder liberalkonservativen Denkens zurückgreifen.²²² Die politische Kultur der Bundesrepublik sei vielmehr durch die in der "Sonderwegsdebatte" sich niederschlagende schwere Hypothek der deutschen Geschichte belastet. Diese Hypothek besteht für Lorig nun aber nicht in einem von ihm selber kritisierten latenten "Antipluralismus von rechts"²²³, wie er ihn bei Helmut Schelsky und Wilhelm Hennis vorfindet, die er zum Kreis der Neokonservativen rechnet. Sie kommt für ihn vielmehr darin zum Ausdruck, daß in der Bundesrepublik

215 Lübke 1987i, S.12.

216 Das ist nach Hans Vorländer einer der Hauptpunkte, die in den USA den Neokonservatismus vom Neoliberalismus unterscheiden. Während der Neokonservatismus die Fluktuation der Wertorientierungen und Einstellungen mit Skepsis betrachte, die Restituierung traditioneller Werte und Tugenden und eine metapolitische "civil religion" als Existenzbedingung liberaler Demokratie für unerläßlich halte, zeigten die Neoliberalen ein affirmatives Verhältnis zur kulturellen Moderne. Sie zeichneten sich aus durch "weltanschaulich-kulturelle Liberalität und postmaterielle Wertorientierungen" [Vorländer 1986, S.30], die Politik nicht auf einen zivilreligiösen, metapolitischen Bereich angewiesen sähen. Vgl. Ebd., S.30, 35f.

217 Lübke 1987i, S.24.

218 Vgl. Ebd., S.23ff.

219 Lorig 1988, S.9.

220 Ebd., S.123.

221 Ebd., S.125.

222 Vgl. Ebd., S.123, S.157.

223 Ebd., S.127.

anders als in den USA um das "richtige" Demokratieverständnis gestritten werde. Die deutschen Neokonservativen hätten sich in diesem Streit der Delegitimierung der liberalen Demokratie und ihrer selbst sowie der Zumutung zu erwehren, die Verfassung selber zur politischen Diskussion zu stellen. Die hohe Anfälligkeit der deutschen politischen Kultur gegenüber solchen - in ihrer Konsequenz totalitären - Grundsatzdebatten, "legitimitätspolitische[n] Ideologisierung"224 und Moralisierung indiziere "einen Mangel an demokratischem Selbstbewußtsein"225, an "Selbstsicherheit und Selbstverständlichkeit liberalen Geistes"226 und an "gefestigten Traditionen politischen Grundkonsenses"227.

Diese Unterschiede zwischen dem amerikanischen und dem deutschen Neokonservatismus sind für Lorig aber offenbar zu vernachlässigen angesichts der "prinzipielle[n] Übereinstimmungen"228 in den Zielen, Inhalten und Argumentationsmustern. Dieser Befund ist das Ergebnis einer methodischen Vorgehensweise, die das Selbstverständnis des amerikanischen intellektuellen Neokonservatismus als Maßstab und Identifikationskriterium für die Auszeichnung politisch-ideologischer Positionen in der Bundesrepublik als "(neo)konservativ" nimmt und die er ihrerseits aufgrund der "strukturellen und ideellen Gemeinsamkeiten"229 zwischen der politischen Kultur der USA und der erfolgreich in das Wertesystem der westlichen Demokratien integrierten Bundesrepublik für gerechtfertigt hält.230 Die weitgehende Annäherung an den amerikanischen Neokonservatismus impliziert - so Lorigs Schlußfolgerung - den Bruch des deutschen Neokonservatismus mit den historisch belasteten illiberalen Formen und Traditionen konservativen Denkens in Deutschland und läßt ihn - ganz so wie er sich selber sieht - als "Erbe des politischen und sozialen Liberalismus"231 erscheinen.232

Stärker als die Gemeinsamkeiten wiegen dagegen für die Kritiker die Unterschiede zwischen dem deutschen und dem amerikanischen Neokonservatismus, die im wesentlichen auf den Unterschieden in der Geschichte und den geistig-kulturellen Traditionen beruhen, auf die sie zurückgreifen und aus denen sie ihre geistig-intellektuelle und politische Identität beziehen.233 "Das spezifisch Deutsche am heutigen Konservatismus in Deutschland scheint vor allem seine Entwicklungsgeschichte zu sein."234 Es erschließt sich erst vor dem Hintergrund der Besonderheiten der deutschen Geschichte, einer ver-

224 Ebd., S.123.

225 Ebd., S.122.

226 Ebd., S.128.

227 Ebd., S.122. Vgl. Ebd., S.28ff., 122f., 125f.

228 Ebd., S.160.

229 Ebd., S.13.

230 Vgl. Ebd., S.14, 58ff., 126f. Unter dieser methodischen Prämisse ist es dann auch nur konsequent, wenn er Autoren wie Ernst Forsthoff, Karl Friedrich Fromme, Armin Mohler, Johannes Gross, Rüdiger Altmann, Walter Leisner, Joachim Ritter, Arnold Gehlen oder Günter Rohrmoser nicht "zur Gruppe der neokonservativen Intellektuellen" [Ebd., S.127] zählt.

231 Ebd., S.163.

232 Vgl. Ebd., S.79, 162ff. Den Erkenntniswert dieses Verfahrens mag man daran ablesen, daß z.B. W. Hennis trotz seiner antiparteienstaatlichen Affekte deshalb den Neokonservativen zugerechnet werden könne, weil er sich selber "nach wie vor als 'Freund des Parteienstaates'" [Hennis, W.: Politischer Wandel - Stichwort der Demoskopie, in: E. Noelle-Neumann, E. Piel (Hg.): Eine Generation später. Bundesrepublik Deutschland 1953-1979. München, New York, London, Paris 1983, S.46, zit. n. Ebd., S.127] bezeichnet.

233 Vgl. Habermas 1985, S.39, Böhret 1979, S.86ff.

234 Puhle 1983, S.60.

gleichsweise verspäteten Industrialisierung und Nationalstaatsbildung, dem Ausbleiben einer bürgerlichen Revolution und dem damit zusammenhängenden, ungebrochenen, bis ins 20. Jahrhundert hineinreichenden mentalitätsbestimmenden Einfluß feudaler, obrigkeitsstaatlicher Wertorientierungen und Denkhaltungen.²³⁵ Die politische Vormachtstellung der alten, feudal-aristokratischen Eliten gegenüber den bürgerlichen Kräften hat wesentlich dazu beigetragen, daß sich "in Deutschland vor 1945 kein bürgerlich-kapitalistisch orientierter Liberal-Konservatismus herausgebildet hat", sondern ein Konservatismus, der "antiliberal, überwiegend antibürgerlich, antiparlamentarisch und ... antikapitalistisch"²³⁶ war.²³⁷ Erst mit der Zäsur von 1945 hat auch der deutsche Konservatismus mehrheitlich eine Neuorientierung vollzogen, die ihn eine affirmative Einstellung zu parlamentarischer Demokratie, Wirtschaftsliberalismus, technischer Zivilisation, westlichen Werten und Westintegration und damit eine enge Anlehnung an Grundpositionen des angelsächsischen Liberalkonservatismus hat einnehmen lassen.²³⁸

Der deutsche Neokonservatismus in der von Lübke repräsentierten Spielart nimmt zwar eine uneingeschränkt affirmative Haltung zur modernen Technik, zur (industrie-)kapitalistischen Marktwirtschaft und zur demokratischen Ordnung der Bundesrepublik in der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit der Adenauerära als deren Ideal- oder Normalzustand ein. Er bekennt sich zu den Grundwerten und Grundsätzen des angelsächsischen Demokratietypus (Repräsentationsprinzip, Parlamentarismus, Pluralismus, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung) und konvergiert in nicht wenigen Punkten mit dem amerikanischen intellektuellen Neokonservatismus. Aber er reagiert doch auf dieselben Krisenphänomene hochtechnisierter westlicher Industrienationen nicht mit denselben Mitteln und nach denselben Kriterien wie der amerikanische Neokonservatismus. Er stützt sich nicht auf die liberale oder liberalkonservative Tradition in Deutschland, die Lübke bei August Wilhelm Rehberg oder Friedrich von Gentz aufgehoben sieht,²³⁹ sondern greift auf die mit den Namen Hobbes, Hegel, C. Schmitt, Gehlen verbundenen politisch-philosophischen Deutungs- und Argumentationsmuster, Motive, Ordnungsvorstellungen und Krisenbewältigungsstrategien zurück. Diese Bestände, die er bezogen auf die heutigen gesellschaftlichen Bedingungen aktualisiert und kompiliert, gehören nicht zu denjenigen Traditionsbeständen der politischen Kultur der USA, die für die demokratische Ordnung und das demokratische Selbstverständnis der Bundesrepublik konstitutive Bedeutung erlangt haben, und auch nicht zum Standardrepertoire des amerikanischen intellektuellen Neokonservatismus. Sie repräsentieren vielmehr konstitutive und relativ konstante Elemente eines spezifisch deutschen, d.h. nur vor dem Hintergrund der Besonderheiten der deutschen Geschichte verstehbaren, Konservatismus.²⁴⁰ Abgesehen davon, inwieweit es überhaupt Sinn macht und begrifflich gerechtfertigt ist, von einem in liberal- bzw. reformkonservativer Denktradition (Edmund Burke, Friedrich von Gentz,

235 Vgl. Ebd., S.52f.

236 Ebd., S.47.

237 Vgl. Ebd., S.47f. Zur politischen Marginalisierung des Liberalismus zwischen 1871 und dem Ende des 1. Weltkrieges vgl. Plessner 1959, Lübke 1962b, S.351ff., Bläuler 1993, S.159ff.

238 Vgl. Puhle 1983, S.55ff.

239 Vgl. Lübke 1987i, S.15.

240 Vgl. Kleger 1985, S.513, Habermas 1985, S.54.

Lorenz von Stein) verwurzelten 'Konservatismus der Freiheitsbewahrung'²⁴¹ zu reden: konservatives Denken hat insbesondere in Deutschland in seinen jeweiligen gesellschaftlichen Materialisationen von den Romantikern über die konservativen Revolutionäre bis hin zu den technokratischen Konservativen, wenn nicht dem eigenen Verständnis und Anspruch nach, so doch von der inneren Logik und "Sinnadäquatheit"²⁴² her die Funktion einer Rechtfertigungsideologie der jeweils überkommenen Herrschaftspositionen und Privilegien gegenüber Liberalisierungs- und Demokratisierungsansprüchen und -bestrebungen ausgeübt.²⁴³

In seiner auf den deutschen Konservatismus des 19. Jahrhunderts bezogenen Analyse hat K. Mannheim betont, daß bei allen Konvergenzen und Verschmelzungen von liberalem und konservativem Denken die "Differenz der historischen Ausgangspunkte und die Differenz der Grundintentionen ... zu gewaltig [ist, N.H.], als daß eine *völlige Synthese* erreichbar wäre"²⁴⁴. Diese Verschiedenheit lasse sich am deutlichsten nicht an den wechselnden Inhalten, sondern an der in Relation zu diesen eher nur geringfügig sich ändernden Form des Denkens aufzeigen.²⁴⁵ In den inhaltlich z.T. höchst unterschiedlichen historischen Erscheinungsformen des deutschen Konservatismus im 19. und 20. Jahrhundert manifestierten sich im Hinblick auf ihre herrschaftsapologetische Funktion identische, über die Zeit hinweg relativ invariable Grundannahmen, Motive, Verhaltens- und Reaktionsmuster, die in latenter oder offener Abwehrhaltung gegenüber konstitutiven Prinzipien und Ideen liberalen Denkens, nicht aber unbedingt gegenüber dem *historischen* Liberalismus, stünden. Unter diesen, dem Liberalismus gegenüber antithetischen Grundzügen konservativen Denkens²⁴⁶ lassen sich - im Hinblick auch auf die Frage nach der Konvergenz oder Divergenz zum amerikanischen intellektuellen Neokonservatismus - folgende Gegensatzpaare herausgreifen.

Im Zentrum des deutschen Konservatismus steht heute wie damals ein in der Fehlbarkeit und Endlichkeit des Menschen (pessimistische Anthropologie) begründeter Institutionalismus. Demzufolge wird der Einzelne erst dadurch frei, daß er sich an überindividuelle Subjekte oder Führungsmächte bindet und sich ohne äußeren Zwang aus innerem Antrieb heraus von ihnen in Zucht nehmen läßt. Freiheit realisiert sich so durch die Einsicht in die Notwendigkeit bzw. Vernünftigkeit des institutionell repräsentierten Vorgegebenen und Überkommenen. Die Institution *par excellence* ist für den Konservatismus der starke Staat, der als neutrale politische Zwangsgewalt und Ordnungsmacht über das "System der Bedürfnisse" hinausgehoben und von gesellschaftlichen Übergriffen abgeschirmt gedacht wird. In ihm und durch ihn gelangt der einzelne erst zu sich selbst. Historisch gesehen haben demgegenüber - wie oben skizziert - dieser Institutionalismus und die darin eingebundene Staatsauffassung stets in dem Sinne gewirkt, daß sie dem jeweils Überkommenen die Würde des Ewigen oder Vernünftigen verliehen und die darin

241 Krockow, Chr. Graf v.; Herrschaft und Freiheit. Politische Grundpositionen und bürgerliche Gesellschaft. Stuttgart 1977, zit. n. Lorig 1988, S.157.

242 Mannheim 1984, S.56.

243 Vgl. z.B. Fritzsche 1977, S.97.

244 Mannheim 1984, S.74 (Herv.i.O.).

245 Vgl. Ebd., S.73ff.

246 Zu diesen Grundsätzen und Antinomien von Liberalismus und Konservatismus vgl. Lenk 1989, S.40ff., 284ff.

jeweils aufgehobenen Herrschaftsstrukturen und -interessen gegenüber Emanzipations- und Autonomieansprüchen verteidigt haben. Mit dem Wertprimat und Vorrang der Institutionen gegenüber dem Individuum stellt der Konservatismus das Gegenmodell zum Liberalismus dar, der nicht die Institutionen, sondern das autonom gedachte Individuum als Subjekt der Geschichte und der Vernunft wie als Maß der Freiheit und aller Politik begreift und demnach dem Individuum prinzipiell den Vorrang gegenüber den Institutionen einräumt. Für den Liberalismus sind die Institutionen und Traditionen gegenüber dem Individuum und seinen legitimen Autonomie- und Freiheitsansprüchen rechtfertigungspflichtig und nicht umgekehrt diese gegenüber jenen. Was dem Konservatismus öffentliche Sicherheit, Ruhe und Ordnung, Autorität und Gemeinschaft bedeutet, ist dem Liberalen Freiheit und Autonomie des Subjekts. Entsprechend hegt der Liberale ein tiefes Mißtrauen gegenüber dem Staat und den Verfügungsansprüchen von Institutionen. Individuelle Freiheit ist für den Liberalen nicht in erster Linie "Freiheit *im* Staat oder *durch* den Staat", sondern "Freiheit *vom* Staat"²⁴⁷. Die Leitidee des Liberalismus, individuelle Freiheit und Autonomie gegen Restriktionen zu verteidigen, verknüpft mit der Erwartung, daß die Möglichkeit der uneingeschränkten Entfaltung des einzelnen auf allen Gebieten zugleich auch der sittlichen, kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Höherentwicklung des Gemeinwesens zugute kommen werde, verleiht ihm den Charakter einer "antiautoritären Emanzipationsbewegung"²⁴⁸, deren konkrete Form von den jeweiligen geschichtlichen Bedingungen abhängt. Dazu schreibt K. Mannheim:

"Die tiefste treibende Kraft der liberalen Aufklärungsideen lag ... darin, daß sie sich stets an den freien Willen wandten und ein Unbedingtheitserlebnis wach hielten. Nun besteht aber das Eigentümliche des *konservativen Bewußtseins* darin, daß es gerade diesem Erlebnis die Spitze nahm und ... gerade im bewußten Gegensatz zum liberalen dem *Bedingtheitsbewußtsein* einen pathetischen Akzent verlieh."²⁴⁹

Dementsprechend kennzeichnet den Konservatismus ein ebenso tiefes Mißtrauen gegenüber dem autonomen Individualismus und dem Prinzip der kritischen Reflexion, die primär als Medium der Zersetzung staatlich-institutioneller Ordnung und überlieferter Werte verdächtigt werden.²⁵⁰ Liberal ist demgegenüber - wie Lübke selber hervorhebt - das Recht, für sich in Anspruch nehmen zu dürfen, in Wort und Tat zu tun und zu lassen, was einem beliebt, solange dadurch nicht das gleiche Recht anderer verletzt wird. Das schließt das Recht des Irrtums bzw. das Verbot ein, den Irrtum um (vermeintlich) "höhere[r] Güter"²⁵¹ willen zu sanktionieren oder gar zu unterbinden²⁵² sowie die Gewährleistung des liberalen Prinzips der öffentlichen Diskussion. Konservativ ist dagegen die Beschränkung dieses individuellen Freiheitsrechtes, die Aufrichtung von Schranken der Reflexion und Kritik und eine ordnungsstaatliche bzw. dezisionistische

247 Lenk/Franke 1987, S.62 (Herv.i.O.).

248 Künzli 1971, S.45.

249 Mannheim 1985, S.197f. (Herv.i.O.).

250 In diesem Sinne rechnet es Lorig dem Neokonservatismus in der Bundesrepublik als ein hohes Verdienst an, "den Freiheitsbegriff von der Verhaftung in neuzzeitliche Autonomie- und Emanzipationsvorstellungen" (Lorig 1988, S.165) befreit und auf diese Weise den Liberalismus gerettet zu haben.

251 Lübke 1961, S.350.

252 Vgl. Ebd., S.350ff.

Begrenzung der "ewige[n] Diskussion"²⁵³ im höheren Interesse stabiler Institutionen, die sich - so Habermas - im Kern gegen dessen "anarchistische[n], also machtauflösende[n] Konsequenzen"²⁵⁴ wendet. Damit verbindet sich eine Kritik von Intellektuellen bzw. nonkonformen Minderheiten, die nach dem dichotomen Freund-Feind-Modell als potentielle Staatsfeinde behandelt werden.

Besteht "das eigentliche Ziel liberaler Ethik und Politik"²⁵⁵ darin, für die größtmögliche Zahl das größtmögliche Glück zu erzielen, so stellen sich für den Konservatismus Glück, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung immer nur indirekt im Tun des institutionell und traditional vorgeformten "Rechten" ein. Gegenüber einer an der liberalen Utopie zukünftigen Glücks orientierten Politik favorisiert der Konservatismus eine strikt antiutopistische, an der traditional legitimierten gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit orientierte Realpolitik oder pragmatische Politik der Welterhaltung vor bzw. statt einer Politik der Weltverbesserung.²⁵⁶

Diese Differenzpunkte zwischen Konservatismus und Liberalismus sind auch für das Verhältnis zwischen dem deutschen Neokonservatismus und dem, was in den USA "neokonservativ" heißt, aufschlußreich. Die amerikanischen 'neo-conservatives' oder 'libertarians'²⁵⁷ berufen sich auf die durch Roosevelts "New-Deal"-Liberalismus und Johnsen's "Great Society" unterbrochene und verfälschte liberale Ursprungstradition und wollen diese besitzindividualistische, liberal-kapitalistische Basisideologie der amerikanischen politischen Kultur in einer höchst widersprüchlichen Symbiose mit vormodernen Wertorientierungen erneuern. Dabei ist ihnen das für den deutschen Konservatismus signifikante institutionalistisch-etatistische und damit tendentiell antiindividualistische Moment eher fremd.²⁵⁸

Vor dem Hintergrund der liberalen Kontrapositionen zum konservativen Denken in Deutschland wirft die von Lübke in explizit proliberaler Absicht rezipierte Liberalismuskritik Carl Schmitts die Frage nach dem Verständnis von "Liberalismus" auf, das C. Schmitts unverhohlenen antiliberalistisch motivierter Politiktheorie zugrundeliegt. C. Schmitt hat den zeitgenössischen Parlamentarismus der Weimarer Republik als einen Anachronismus kritisiert, weil unter den geschichtlichen Bedingungen der Massendemokratie seine geistigen Prinzipien ihre Glaubwürdigkeit und Gültigkeit definitiv eingebüßt

253 Schmitt 1979, S.80.

254 Habermas 1989, S.25.

255 Lenk/Franke 1987, S.62.

256 Kaltenbrunner zufolge gehört es offenkundig zur liberalkonservativen Sicherung liberaler Errungenschaften, "aktuelle Nöte und Leiden zu lindern" und nicht primär das "größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl oder ein Optimum an 'Lebensqualität' zu bewirken". Mit anderen Worten: "Wichtig ist nicht, gesund zu werden, sondern mit seinen Krankheiten zu leben." [Kaltenbrunner 1975, S.126]. Zum ganzen vgl. Lenk 1989, S.21, 30ff., Lenk 1980a, S.105ff., Lenk/Franke 1987, S.61ff., 77ff., Lenk 1980, S.16f., Grebing 1978, S.385ff., Döhn 1977, S.12ff., Künzli 1971, S.45ff., Kaltenbrunner 1975, S.126f., Lübke 1962, S.80f., 88f., Lübke 1963, S.50f., Lübke 1980b, S.33f., Lübke 1975, S.63.

257 Bosshart/Campiche/Kleger 1985, S.496.

258 Vgl. Vorländer 1986, S.30, 37ff., Lipset 1987, S.7ff. "Unter Konservatismus", so Lipset, "fassen die Amerikaner eine ganz andere Weltanschauung [als die Europäer, die damit Staatlichkeit, Gemeinschaftswerte und Solidarität verbinden, N.H.], nämlich das, was Europäer immer Liberalismus genannt haben, das heißt eine zutiefst anti-staatliche Einstellung, die die Tugenden des laissez-faire zum wichtigsten Wert erhebt." [Lipset 1987, S.3].

hätten: die der Öffentlichkeit, der Diskussion, der Rede-, Presse- und Versammlungsfreiheit. Im Kern ist für ihn die Krise des Parlamentarismus eine Krise seines geistig-ideellen Fundaments, des Liberalismus, und somit Ausdruck des unaufhebbaren Widerspruchs zwischen "liberalem Einzelmensch-Bewußtsein und demokratischer Homogenität"²⁵⁹. Was er als Liberalismus kritisiert, ist die "individualistisch-humanitäre Moral und Weltanschauung"²⁶⁰, die er in der parlamentarischen Demokratie von Weimar verkörpert sieht. C. Schmitts Kritik gilt dabei vor allem dem liberalen Prinzip der öffentlichen Diskussion. Mit "Diskussion" meint er dabei nicht "Verhandeln", "Verständigung" und "Kompromißbildung" als Mittel und Wege zur Durchsetzung eigener Interessen gegen andere, sondern ein auf rationaler Argumentation beruhendes Überzeugen und Überzeugen-Lassen von der Wahrheit oder Richtigkeit im Kampf der Meinungen. Damit falle der Liberalismus hinter die politische Wirklichkeit im Zeitalter der Massendemokratie zurück. Statt sich der unausweichlichen politischen Entscheidung, wer Freund und wer Feind ist, zu stellen, glaube die 'diskutierende Klasse'²⁶¹, die politische Entscheidung "durch eine ewige Diskussion ewig suspendieren"²⁶² zu können, während sie damit in Wirklichkeit ihrer eigenen Negation, dem Sozialismus, ins offene Messer renne.²⁶³

Für "Schmittianer des nostalgischen Typs", die wie Mohler in ihrem Antiliberalismus direkt an C. Schmitt und die konservativen Revolutionäre dieser Zeit²⁶⁴ anknüpfen, steht "Liberalismus" in gleicher Weise für eine Geisteshaltung, die in den Ideen von 1789 und den unterschiedlichen Aktualisierungsformen des abstrakt-universalistischen, gesinnungsethisch-utopischen Denkens zum Ausdruck komme. Die Quintessenz dieser Geisteshaltung besteht für Mohler in einem 'Konformismus der Negation'²⁶⁵. Dieser "Pseudo-Liberalismus"²⁶⁶, der um einer gesinnungsethisch fundierten abstrakten Freiheit willen die konkrete oder wirkliche Freiheit zerstöre, von allen Bindungen und damit von der Wirklichkeit selber befreien wolle, sei strikt zu trennen von dem echten, auf Bindung angelegten Liberalismus.²⁶⁷ Liberalismus ist für Mohler ein Synonym für "Rousseauismus". Der Liberale repräsentiert in seinen Augen die Figur des rousseauschen Zauberlehrlings, der in seiner Unwissenheit und Unbelehrbarkeit die jakobinischen Geister ruft, die er dann nicht mehr los wird und denen er selber als erster zum Opfer fällt.²⁶⁸

259 Schmitt 1961, S.23.

260 Ebd., S.18.

261 Schmitt 1979, S.76.

262 Ebd., S.80.

263 Vgl. Ebd., S.69ff., Schmitt 1961, S.9ff., 18, 23, 41ff.

264 Für Georges Sorel etwa ist "der Kampf gegen den Individualismus und Rationalismus der Aufklärung der geistige Ausgangspunkt seines Lebens gewesen ..., das in allen seinen Phasen nur diesen einen Gegner kannte." [Lichtheim, G.: Nachwort, in: Sorel 1981, S.357]. Dessen Verdienst sieht C. Schmitt darin, daß er mit seinem Mythos der Gewalt und des Generalstreiks die geistesgeschichtliche Grundlage für eine "Theorie vom Mythos" [Schmitt 1961, S.80] gelegt hat, die sich gegen den absoluten Rationalismus des Marx'schen Sozialismus wie gegen den relativen Rationalismus des liberalen Parlamentarismus wendet [vgl. Ebd., S.78ff.]. A. Mohler rühmt ihn als eine Art "spiritus rector" der gesamteuropäischen Konservativen Revolution und als den "unerbitlichste[n] und konsequenteste[n] antiliberalen[n] Denker, den diese zwei Jahrhunderte hervorgebracht haben" [Mohler 1978b, S.82]. Und H. Schelsky fühlt sich Sorel in seinen "metatheoretischen Grundüberzeugungen" [Schelsky 1973, S.16] am meisten verpflichtet.

265 Mohler 1965, S.28.

266 Ebd., S.30.

267 Vgl. Mohler 1978a, S.94ff., Mohler 1981, S.35ff.

268 Vgl. Marcuse 1980, S.21, Mohler 1965, S.26ff., 166f., Mohler 1974, S.56f., 60f., Mohler

Dieser Antiliberalismus der konservativen Revolutionäre der ersten und der zweiten Generation bezieht sich jedoch nicht auf den ökonomischen Liberalismus, die geschichtliche Verwirklichung des liberalen Leitprinzips der Freiheit als staatlich garantiertes Privateigentum an den Produktionsmitteln, auf die Prinzipien der kapitalistischen Produktionsweise und die Stellung und "ökonomische Funktion des Bürgers"²⁶⁹ in ihr. Er richtet sich vielmehr gegen eine Überdehnung des individualistisch-humanitären Ethos, das als Anspruchsmentalität und "Konsumentenmoral" (Sorel) kritisiert wird.²⁷⁰ Herbert Marcuse hat vor dem Hintergrund von italienischem Faschismus und aufsteigendem Nationalsozialismus im Festhalten am staatlich garantierten Privateigentum an den Produktionsmitteln das "stabile Zentrum"²⁷¹ des "historischen Liberalismus"²⁷² ausgemacht, um dessen Verteidigung willen er sich mit politisch autoritären, antiliberalen Mächten und Strömungen zu verbünden und seine Ideale zu opfern bereit sei.²⁷³ Im autoritären Staat, der nach der Angleichung des Konservatismus an die kapitalistische Wirtschaftsform die Freiheit der Wirtschaft vom Staat und den Rückzug des Staates aus der Wirtschaft und der Sozialpolitik verkündet und den C. Schmitt als qualitativen totalen Staat dem bloß quantitativen totalen Staat gegenüberstellt, artikuliert sich Hermann Heller zufolge eine "politische[n] Willensrichtung", die sich am treffendsten als "autoritärer Liberalismus"²⁷⁴ kennzeichnen lasse und die in der Präsidentialregierung von Papens politisch Gestalt angenommen habe.²⁷⁵ Der von H. Heller und H. Marcuse beschriebene feste Kern des historischen Liberalismus macht die Sympathie verständlich, die Neoliberalen konservativen, wie etwa den von C. Schmitt entwickelten, ordnungspolitischen Strategien entgegenbringen.²⁷⁶

1978a, S.95f., 102, 200.

269 Marcuse 1980, S.25.

270 Vgl. Ebd., S.23ff., Lenk 1971, S.116, Gehlen 1986, Döhn 1977, S.12ff., 20, Gerstenberger 1969, S.37f., Hansen 1988, S.9ff. Paradigmatische Bedeutung kommt auch hier Sorel zu, den Michael Freund als einen Exponenten des ökonomischen Liberalismus charakterisiert. Vgl. Freund 1972, 142f. Sorels Anliegen war die Erneuerung der auf dem technischen Fortschritt basierenden industriekapitalistischen Produktionsgesellschaft unter der Herrschaft der "Kapitalistenklasse" [Sorel 1981, S.98], die sich ihm als ein gegenüber dem sozialen Klassengegensatz in einer kapitalistischen Ordnung völlig indifferent erscheinendes moralisches Problem stellte. Erneuert werden sollten die für das Funktionieren des industriekapitalistischen Systems unerlässlichen Werte und kriegerischen Tugenden einer "Produzentenmoral", wie Opfer- und Verzichtsbereitschaft, Gehorsam, Pflichtbewußtsein, Disziplin ..., gegenüber einer vom utopisch-rationalistischen Geist der "intellektualistischen Philosophen" [Ebd., S.32f.] propagierten "Konsumentenmoral", die für den moralischen Verfall des Bürgertums und die Auflösung der abendländischen Grundwerte und -institutionen von Religion, Recht, Vaterland, Eigentum und Familie verantwortlich zeichne. Vgl. Ebd., S.90ff., 94ff., 107, 154, 215ff., 268ff., 275f., 279ff., 302ff., 355ff., Freund 1972, S.95ff., 135f.

271 Marcuse 1980, S.22.

272 Ebd., S.21.

273 Vgl. Ebd., S.21f.

274 Heller 1933, S.295.

275 Vgl. Ebd., S.294ff.

276 So ist C. Schmitt als 'Kronzeuge' [Haselbach 1988, S.140] für die ordnungspolitische Komponente im Reaganismus rezipiert worden. Er könne "in dieser Perspektive ... sogar als ein moderner Liberaler, als ein Verteidiger der liberalen Eigentumsordnung erscheinen" [Ebd., S.139f.]. Denselben Muster einer Symbiose von Konservatismus und Liberalismus, von starker, autoritärer Staatlichkeit auf der einen Seite und Eigentum und marktwirtschaftlicher Freiheit auf der anderen Seite folgt auch das in den 50er Jahren entworfene Konzept der "Formierten Gesellschaft". Vgl. auch Lenk 1989, S.207ff.

Um beurteilen zu können, ob der von Lübke erhobene Anspruch einer liberalismusapologetischen Rezeption C. Schmitts und anderer, die konservative Denktradition repräsentierender Autoren, wie Th. Hobbes, G.W.F. Hegel, A. Gehlen oder J. Ritter, zu Recht besteht bzw. in welchem Sinne er zu verstehen ist, und um die Frage nach der Konvergenz bzw. Divergenz von Konservatismus und Liberalismus angesichts der offenkundigen Begriffsverwirrung beantworten zu können, bedarf es eines adäquaten, trennscharfen Konservatismusbegriffs. Der Verwendung von "Konservatismus" als Positions- und politischer Kampfbegriff gemäß alltagssprachlicher Bedeutungszuschreibungen, die Lübke als Vorzug preist²⁷⁷ und durch die Tendenzwende rehabilitiert sieht, haftet ein hoher Grad an semantischer Entgrenzung, Unschärfe und Beliebigkeit an,²⁷⁸ denn: "Was sie im konkreten Falle besagen sollen, wird von demjenigen entschieden, der sie verwendet."²⁷⁹ Unter Konservatismus wird dann verbucht, was sich selber als konservativ versteht.²⁸⁰

In Lübkes Verständnis stellt der Konservatismus eine pragmatische, common-sense-fundierte und damit theorieabstinente Haltung oder Prädisposition praktischer Vernünftigkeit dar, deren gesellschaftliche Funktion er in der Apologie der modernen Industriegesellschaft und ihrer Liberalität sieht. Infolgedessen verwirft er die Bemühungen, den Konservatismus über seine ursprüngliche Bedeutung als "politische Kampfvokabel"²⁸¹ hinaus als eine theoriefundierte politikwissenschaftliche Kategorie zu konzipieren und ihn dadurch begrifflich trennscharf zu machen, als Stigmatisierungsstrategie desorientierter Randlinker. Denn im Mittelpunkt dieser Schärfung des Konservatismus-Begriffs steht die Kategorie der Herrschaft, konkret der Dualismus bzw. die geschichtliche Dialektik von Herrschaftsstabilisierung und Herrschaftsüberwindung und die damit verknüpfte Frage nach Privilegienverteidigung und -abbau, die sich Lübkes Auffassung nach unter den heutigen Wirklichkeitsbedingungen gar nicht mehr stellt. "Konservatismus" bezeichnet hier einen "analytischen Strukturbegriff"²⁸², "der von einer Funktionsanalyse gesellschaftlicher Institutionen und Organisationen sowie sozialer Bewegungen ausgeht und dabei jeweils nach ihrer Wirkung für historische Entwicklung bzw. Stabilisierung des Status quo fragt"²⁸³. Er identifiziert sie in ihrer jeweiligen historischen Erscheinungsform als Ausdruck eines strukturell verwandten, relativ invariablen, auf Überwindung oder Verteidigung von Herrschaft(ssstrukturen) ausgerichteten Handelns. "Konservativ" soll danach "ein politisches und/oder soziales Denken, Verhalten und/oder Handeln [heißen, N.H.], das sich zwecks Verteidigung sozialer Positionen gegen Angriffe und einschneidende Veränderungen sozialer und politischer Strukturen, Regeln, Normen und Institutionen von bestehender Herrschaft wendet"²⁸⁴.

Das bedeutet nicht, daß Konservatismus als ein immobilistisches Beharren auf dem

277 Vgl. Lübke 1981c, S.61.

278 Vgl. dazu Schumann 1983a, S.371f., Saage 1987, S.199f.

279 Ebd., S.370f.

280 Vgl. Schumann 1983a, S.370ff., Greven 1980, S.27f. Ein prägnantes Beispiel für diese Beliebigkeit im Umgang mit dem Begriff des Konservatismus liefert Lorig 1988; vgl. oben S. 47f.

281 Schumann 1983a, S.372.

282 Ebd., S.375.

283 Greven 1980, S.28.

284 Schumann 1983a, S.375. Vgl. Ebd., S.372ff., Greven 1980, S.27ff., Grebing 1974, S.26f., 32, 45f. Vgl. auch die Diskussion in Schumann 1983, S.26ff.

jeweiligen Status quo, als ein Bewahren um des bloßen Bewahrens willen, zu verstehen ist. Konservativ ist nicht schon oder nur der, der im ethymologischen Wortsinne "bewahrt". Ausschlaggebend für die Zuschreibung "konservativ" ist vielmehr, was mit welchen Mitteln die Funktion der Stabilisierung und Verteidigung von Herrschaft gegenüber Ansprüchen und Bestrebungen der Befreiung von ihr erfüllt. Diese erfordert nicht nur eine bewahrende Praxis, sondern genauso Reformen und Veränderungen, die eine herrschaftsstabilisierende und systemkonforme Anpassung an gesellschaftlichen Wandel zu leisten vermögen. Konservativer Widerstand erhebt sich nur gegen die als "Systemtranszendierung" oder "Systemzerstörung" empfundene Veränderung oder nur schon Infragestellung jeweils bestehender Herrschaftsstrukturen.²⁸⁵ Dabei ist moderner Konservatismus als dem Prozeß der Demokratisierung immanente Gegenbewegung "nicht notwendig antidemokratisch im Sinne des Abbaus von Demokratie, wohl aber ... notwendig gegen ihre Ausweitung gerichtet"²⁸⁶.

Dem herrschaftsbezogenen strukturellen Konservatismusbegriff zufolge läßt sich konservatives Denken nicht klassen- oder schichtenspezifisch durch einen mechanistischen Schluß von der agrarisch-feudalen Basis auf den Konservatismus als ihrem ideologischen Überbau bestimmen. Dasselbe gilt für das Verhältnis von bürgerlich-kapitalistischem Industriesystem und Liberalismus. Von der Zustimmung zur technisch-ökonomischen Basis kann nicht schon automatisch auf ein liberales Selbstverständnis und die Zustimmung zu den emanzipatorischen Implikationen der Industrialisierung geschlossen werden.²⁸⁷ Diese Folgerung liegt jenen Fremd- und Selbstbestimmungen von Konservatismus zugrunde, die davon ausgehen, daß die Gegensätze zwischen Konservatismus und

285 Vgl. Schumann 1983a, S.375f.

286 Saage 1974, S.41. Vgl. Lübbe 1987i, S.9, 33f. Vgl. dazu auch Iring Fetschers Unterscheidung von konservativ und rechtsradikal: "Konservativ wollen wir Theorien, Bewegungen und Ideologien nennen, die auf die Aufrechterhaltung eines in der Gegenwart noch existierenden politischen und sozialen Zustands gerichtet sind und zu diesem Zweck Parteien und Personen kritisieren, die auf eine mehr oder minder radikale Revision dieses status quo in Richtung auf weitergehende Demokratisierung von Staat und Gesellschaft hinzielen. Im Unterschied hierzu sollen rechtsradikal Theorien, Bewegungen und Ideologien genannt werden, die auf das Rückgängigmachen eines in dieser Gesellschaft bereits erreichten Zustands der politischen und sozialen Demokratisierung abzielen, wobei sie sich im allgemeinen auch außerlegaler Mittel zu bedienen entschlossen sind (auch wenn sie das nicht immer offen bekennen)." [Fetscher 1967, S.13].

287 Vgl. Schumann 1983a, S.376, Lenk 1989, S.286, Greven 1980, S.29f. So hatte etwa im 17. Jahrhundert die New Gentry innerhalb der englischen Aristokratie die bürgerlich-liberalen Prinzipien im Bereich der Ökonomie übernommen, politisch und gesellschaftlich aber an den privilegiensichernden feudalen Prinzipien festgehalten. Und genauso wenig läßt sich E. Burke allein schon deswegen als ein Liberaler klassifizieren, weil er die ökonomisch-materielle Basis des aufkommenden Konkurrenzkapitalismus als irreversible historische Gegebenheit hingenommen hat. Vgl. Grebing 1974, S.23, 29ff. Die konservativen Revolutionäre der Zwischenkriegszeit hatten sich zum Teil mit den durch Kapitalismus und moderne Technik geschaffenen historischen Gegebenheiten, denen der Altkonservatismus des 19. Jahrhunderts noch unversöhnlich gegenübergestanden hatte, arrangiert, ohne aber eine ebenso affirmative Haltung gegenüber den darin angelegten politisch-kulturellen Modernisierungsimpulsen einzunehmen. Ähnliches gilt für jenen technokratischen Konservatismus, wie er in den 50er und 60er Jahren von Autoren wie A. Gehlen, H. Freyer, E. Forsthoff, H. Schelsky vertreten worden ist. Sie akzeptierten die im Wechselspiel von Wissenschaft, Technik und kapitalistischer Produktionsweise formierten industriegesellschaftlichen Superstrukturen. Ihre Eigengesetzlichkeit gewährleistete in ihren Augen aber nicht nur Stabilität und Ordnung, sondern wurde auch als Stimulanz destruktiver Tendenzen gesehen, denen ihrer Überzeugung nach mit liberalen und demokratischen Mitteln nicht beizukommen sei. Vgl. Lenk 1989, S.286 sowie oben S.35ff.

Liberalismus in der gegenwärtigen Krise des kapitalistisch-industriellen Systems und Fortschrittsmodells überwunden sind und Konservatismus sich vom Liberalismus nicht mehr unterscheiden läßt bzw. in ihm aufgegangen ist. Demgegenüber soll hier die Verteidigung jeweils bestehender Herrschaftsverhältnisse als das zentrale Kriterium und Identifikationsmerkmal konservativen Denkens begriffen werden, das - wie dies auch Lübke tut²⁸⁸ - als ein reaktiv gegen die Folgen der Aufklärung sich wendendes, seinerseits reflexives Denken verstanden werden muß. Bei aller Konstanz und Kontinuität seiner Argumentationsmuster ist es in seinen konkreten historischen Formen und Inhalten so flexibel und anpassungsfähig wie die jeweiligen historischen Formen und Inhalte von Herrschaft selbst, an deren Auflösungstendenzen es sich jeweils heranbildet.²⁸⁹ Unter diesen Voraussetzungen scheint es erstens plausibler, ja zwingend zu sein, "Konservatismus" statt als historisch einmaliges Epochenphänomen²⁹⁰ oder als anthropologisch-ontologische Konstante²⁹¹ als ein situationsspezifisches Krisenphänomen²⁹² aufzufassen; zweitens werden konservatives Denken und aufklärerisch-liberales Denken in einem antithetischen Verhältnis zueinander wahrgenommen, das sich auf der ideellen Ebene im Antagonismus ihrer leitenden Prinzipien und Begriffe widerspiegelt;²⁹³ drittens wird der alltagssprachlichen Naivität und Beliebigkeit, schon als konservativ aufzufassen, was sich selber als konservativ bezeichnet, und damit der semantischen Auf-

288 Vgl. Lübke 1987i, S.13f., 23, Lübke 1991, S.56.

289 "Gerade in dieser Beweglichkeit den je unterschiedlichen konkreten Anforderungen gegenüber bewähren sich konservative Muster, um die jeweiligen Besitztitel und Privilegien, d.h. Herrschaftsverhältnisse erst der spätfudalen, dann der bürgerlichen Gesellschaft als das zugleich faktische und Normative auszuweisen und Emanzipationsbewegungen gegenrevolutionär aufzufangen, soweit die ideologischen Kräfte reichen." [Fritzsche 1977, S.98]. Der Konservatismus kann so "zum Träger fast beliebiger sozialer Abwehr- und Gestaltungsanweisungen ... werden" und den hohen Bedarf insbesondere kapitalistischer Industriegesellschaften an "elastische[n] ideologische[n] Auffangnetze[n]" [Ebd., S.89] befriedigen. Diese Elastizität oder Flexibilität, die eines der konstanten Strukturmerkmale des modernen Konservatismus darstellt, kann er nur dadurch gewährleisten, daß er auf konsistente Theoriebildung weitestgehend verzichtet. Folglich versteht er sich als eine theorielos aus common-sense-Wissen schöpfende Haltung oder Prädisposition. Gleichwohl ist er - als ein dem Rationalismus gleichursprüngliches "Reflexionsdenken" - zur Anstrengung des Begriffs und zu systematischem Denken gezwungen. Er favorisiert deshalb die eklektische Kompilierung von philosophischen, theoretischen und ideologischen Versatzstücken und (positiv)-wissenschaftlichen Erkenntnissen aus unterschiedlichen Disziplinen und preist diese dann - wie Lübke - als aufklärerische Tugend. Vgl. z.B. Lübke 1987i, S.38, Schumann 1983, S.19f.

290 Vgl. Lenk 1989, S.13f.

291 Als anthropologisch-ontologische Kategorie bezeichnet "Konservatismus" eine Verhaltensweise oder Haltung, die die Natur des Menschen widerspiegelt und zeitlos gültige Werte und Maßstäbe jenseits der jeweiligen konkreten soziohistorischen Bedingungen repräsentiert. "Konservativ" ist hier "ein Leben aus dem, was immer gilt." (A.E. Günther). Vgl. Lenk 1989, S.14f.

292 Als ein historisches, auf die konkreten gesellschaftlich-politischen Situationen bezogenes Krisenphänomen repräsentiert "Konservatismus" ein "historisch modifizierbares Arsenal von ideologischen Argumentationsmustern" [Lenk 1989, S.16]. Diese werden - seit der Französischen Revolution - als Antwort auf tatsächliche oder vermeintliche Bedrohungen einer jeweils gegebenen sozialen Ordnung und der Wertvorstellungen unterschiedlicher sozialer Gruppen, Schichten oder Klassen, die an der Aufrechterhaltung des Überkommenen interessiert sind, mobilisiert und variiert. So ist im konservativen Selbstverständnis Kaltenbrunners "Konservatismus" durch die "jeweilige kritisch-revolutionäre Herausforderung" definiert als "eine in bestimmten Krisensituationen immer wiederkehrende Möglichkeit ethisch-politischen Engagements, die sich den unterschiedlichsten konkret-historischen Daseinsverhältnissen anbietet und erst an diesen ihr materiales Substrat findet" [Kaltenbrunner 1975, S.29]. Vgl. Lenk 1989, S.14ff., Greiffenhagen 1986, S.67, 165, Grebing 1971, S.27.

293 S.o., S.50ff.

weichung des Konservatismusbegriffs entgegengewirkt werden können, wie sie nicht nur in der Paralisierung von Konservatismus und Liberalismus, sondern auch in dem von E. Eppler geprägten Begriff des "Wertkonservatismus"²⁹⁴ zum Ausdruck kommt; und nicht zuletzt können auch politisch-ideologische Positionen, die - historisch gesehen - ehemals liberale markieren bzw. aus einem liberalen Ursprungskontext stammen und sich ihrem eigenen Verständnis nach nicht als konservative, sondern ausdrücklich als aufgeklärt, liberal, human, fortschrittlich begreifen, als solche mit konservativen Funktionen und Implikationen identifiziert werden.²⁹⁵ K. Mannheim hat in seiner Konservatismusanalyse ausdrücklich darauf hingewiesen, daß für die Identifizierung politisch-ideologischer Positionen als konservative die Grundintention ihrer Verwendung ausschlaggebend sei, weil nämlich "ein Begriff seine konservative Prägung aufrechterhält, wenn er gelegentlich von liberalen Autoren gebraucht wird"²⁹⁶. Genauso kann die Verwendung von Begriffen und Argumentationen, die dem Spektrum liberalen politischen Denkens angehören, wie etwa Freiheit, Selbstbestimmung etc., über ihre konservative Instrumentalisierung und Umwertung hinwegtäuschen.²⁹⁷ Nicht der Konservatismus geht im Liberalismus auf, sondern - eher umgekehrt - liberale Positionen rücken unter veränderten Bedingungen in konservative Stellungen ein.

294 Vgl. Eppler 1975. "Wertkonservativ" als Bezeichnung für das Bewahren-Wollen von Lebenswertem und ökologischen Lebensvoraussetzungen für bare Münze nehmen, verdoppelt das konservative Selbstverständnis. Die Sorge des Konservatismus um die traditionellen Wertbestände ist offensichtlich nicht von der Sorge um die Erhaltung ihrer Authentizität und Substanz geleitet, denn dann müßte er konsequenterweise eine Veränderung der herrschenden gesellschaftlichen Strukturen und Verhältnisse befürworten, die diese Werte in ihrer kulturellen und sozialen Geltung bedrohen oder aushöhlen. So werden diese Werte denn auch funktionalistisch interpretiert und für die Bewahrung und Stabilisierung genau dieser gesellschaftlichen Verhältnisse instrumentalisiert. Zudem sind das, was hier mit "wertkonservativ" assoziiert wird, "weder Konservative oder ihrer Tradition vorbehaltene Wertvorstellungen noch ihrem Wesen nach überhaupt politisch-konservative Positionen" [Schumann 1983a, S.378], sondern vielmehr genuin liberale und sozialistische. Dasselbe betrifft auch Lübkes Bestimmung von "konservativ" als "Kultur der Trauer über die Verluste an unwiederbringlich Gutem, die der [ebenso unaufhaltsame wie unwiderstehliche, N.H.] Fortschritt kostet" [Lübke 1975, S.62], sowie seiner Besetzung des Begriffs der "Lebensqualität" als "konservative Alternative" zum "Fortschritt in seiner harten Bedeutung als Produktivitätswachstumsvorgang" [Ebd., S.61]. Ähnliche Versuche, "den Konservatismusbegriff in eine demokratische, emanzipatorische Perspektive zu retten" [Fritzsche 1977, S.97], finden sich auch bei Fetscher 1976 und bei Krockow 1971, S.98ff. Gemeinsam ist solchen begrifflichen Bestimmungen, daß sie den Konservatismus - gewollt oder ungewollt - als eine unverzichtbare Bedingung einer demokratischen, humanen Ordnung rehabilitieren und damit als politische Kraft verharmlosen. Denn sie unterschlagen, daß "Konservatismus ... geschichtlich-gesellschaftlich von seinem Interesse und seinen ideologischen Ausformungen autoritärer, privilegiertenverteidigender Disposition nicht abgelöst werden" [Fritzsche 1977, S.97] kann. Vgl. Ebd. S.96f., Saage 1974, S.37ff.

295 Vgl. Schumann 1983a, S.376, 380, Fritzsche 1977, S.78f.

296 Mannheim 1984, S.58. Vgl. Ebd., S.56ff.

297 Vgl. Kap. 7.1.2 und 7.3.2.

3 Steuerungskrise statt Zielkrise

3.1 Metakritik der "Kritik der instrumentellen Vernunft"

Paradigmatisch für die pragmatische oder konservative Wende zur Vernunft ist Lübbes Metakritik linker Fortschritts- und Technokratiekritik, als deren intellektuelles Fundament er Max Horkheimers "Kritik der instrumentellen Vernunft"¹ betrachtet. Darin analysiert und kritisiert Horkheimer die subjektive oder instrumentelle Vernunft als das (be)herrschende Rationalitätsverständnis der industriellen Zivilisation. Sie beschränke sich auf die Steigerung der technischen Effizienz und tendiere deshalb dazu, "eben jene Substanz der Vernunft zu vernichten, in deren Namen für den Fortschritt eingetreten wird"², und damit "das Ziel zunichte zu machen, das er [der Fortschritt, N.H.] verwirklichen soll - die Idee des Menschen"³. Indem sie Vernunft auf methodisch kontrollierte und formal-logische "Klassifikation von Tatsachen und Berechnung von Wahrscheinlichkeiten"⁴ reduziere, begnüge sie sich damit, "einem gegebenen Zwecke die richtigen Mittel zuzuordnen"⁵. "Sie legt", so Horkheimers Schlußfolgerung, an der sich Lübbes Kritik entfacht, "der Frage wenig Bedeutung bei, ob die Ziele als solche vernünftig sind." Eine als vernünftig ausweisbare Unterscheidung von Zwecken könne es demnach nur dann geben, wenn sie den Status von Mitteln zu einem ihnen übergeordneten Zweck hätten, wenn sich der Ziel- bzw. Wertekonflikt in ein technisches Problem (der Mittelwahl) transform(ul)ieren lasse, das dann nach technischen (Effektivitäts-) Kriterien und Regeln lösbar sei. Die Unterscheidung der Zwecke als Zwecke entziehe sich demnach notwendig vernünftiger Diskussion und Verfahren. Sie müsse folglich "a priori irrational"⁶ sein. Dort, wo "alles zum bloßen Gegenstand und deshalb letztlich zu ein und demselben [wird, N.H.], ein Element in der Kette von Mitteln und Effekten", werde die materiale Rationalität in ihren Grundbegriffen zunehmend formalisiert, neutralisiert, entsubstantialisiert und damit "wesentlich 'funktional'", so daß sie sich beliebigen Interessen und Zwecken hergebe. So könnten solche Zwecke, "die den traditionellen humanitären Werten entgegengesetzt sind, ... sich im Namen des 'gesunden Menschenverstandes' auf die neutralisierte, ohnmächtige Vernunft ... berufen."⁷ Diese positivistische Beschränkung von Vernunft auf bloße Mittelrationalität, die die Möglichkeit einer rationalen Begründung der Ziele und Normen selbst, auf die sie gerichtet sei, bestreite und ihre Geltendmachung irrationaler politischer Dezision überlasse, tendiere dazu, den ihr inhärenten "antiphilosophische[n] Geist"⁸ zu stärken, in Mythologie zurückzuschlagen und dadurch totalitäre Herrschaft zu befördern, der sie schließlich selber zum Opfer falle.⁹

1 Horkheimer 1986.

2 Ebd., S.14.

3 Ebd., S.13.

4 Ebd., S.33.

5 Ebd., S.17.

6 Ebd., S.15.

7 Ebd., S.33.

8 Ebd., S.59.

9 Vgl. Ebd., S.15ff., 33f., 59ff., Horkheimer/Adorno 1984, S.2ff., 25ff.

Lübbes Interpretation zufolge nehmen Horkheimer und, ihm folgend, Habermas¹⁰ mit dieser Kritik der "Zielreflexionsabstinenz"¹¹ instrumenteller Vernunft Bezug auf eine zentrale Aussage M. Webers im Kontext der Werturteilsfreiheitsdiskussion, wonach es in Normen- und Zielkonflikten 'keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art [gibt, N.H.], welches hier eine Entscheidung geben könnte'¹². Verhielte es sich tatsächlich so, wie die Auslegung dieser Behauptung M. Webers durch die linke Positivismuskritik nahe zu legen scheint, daß die technische Vernunft als ein eigenständiger Sach- und Zuständigkeitsbereich darauf beschränkt wäre, technische Mittel für Zwecke bereitzustellen, deren Begründung ihrerseits dem davon abgegrenzten, ebenso eigenständigen Zuständigkeitsbereich praktischer Vernunft obliegen und zu diesem in einem Verhältnis der Exklusion bzw. Verdrängung und Absorbierung stehen würde, dann wäre - so Lübke - die Kritik der instrumentellen Vernunft in der Tat vollauf berechtigt. Und entsprechend wäre die Forderung berechtigt, die technische Intelligenz unter politische Kontrolle zu stellen.¹³ In Wirklichkeit aber beruhe diese Sicht "kritischer" Theorie auf einem methodischen Mißverständnis M. Webers. Mit seiner im Werturteilsfreiheitspostulat erhobenen wissenschaftsmoralischen und -politischen Forderung der normativ-kulturellen und institutionellen Trennung von Wissenschaft und Politik habe M. Weber nämlich keinen Zweifel daran gelassen, daß von der prinzipiellen Unfähigkeit der positiven Wissenschaften, Wertkonflikte zu entscheiden, keineswegs auf ihre Unfähigkeit zu rationaler, methodischer Generierung und Begründung von praktischen Handlungsnormen geschlossen werden könne.¹⁴

Dem tatsächlichen Sinn und Gehalt von M. Webers Methodenlehre ebenso wie den realen Verhältnissen scheint es Lübke demnach angemessener, technische und praktische Vernunft im Rückgriff auf die entsprechende terminologische Unterscheidung von Technik und Politik in der praktischen Philosophie der Antike nach "sozialen Handlungsprämissen" statt nach "materieller, sachlicher Zuständigkeit"¹⁵ zu unterscheiden: "Technisch"

10 Vgl. Habermas 1963, S.241-243. "Weil sich Rationalität dieser [positivistisch halbierten, N.H.] Art auf die richtige Wahl zwischen Strategien, die angemessene Verwendung von Technologien und die zweckmäßige Einrichtung von Systemen (bei *gesetzten* Zielen in *gegebenen* Situationen) erstreckt, entzieht sie den gesamtgesellschaftlichen Interessenzusammenhang, in dem die Strategien gewählt, Technologien verwendet und Systeme eingerichtet werden, der Reflexion und einer vernünftigen Rekonstruktion. Jene Rationalität erstreckt sich überdies nur auf Relationen möglicher technischer Verfügung und verlangt deshalb einen Typ des Handelns, der Herrschaft, sei es über die Natur oder Gesellschaft, impliziert." [Habermas 1969, S.49 (Herv.i.O.)]. In dem Maße nun, wie Wissenschaft und Technik zur ersten Produktivkraft werden und - in der Terminologie Habermas' - die Subsysteme instrumentell-technischen Handelns den normativ-institutionellen Rahmen symbolisch vermittelten kommunikativen Handelns "kolonisieren" und absorbieren sowie ein adaptives Verhalten erzwingen, in dem Maße überlagere und verdränge das Interesse an der wissenschaftlichen Verfügung über natürliche und gesellschaftliche Prozesse das praktische Interesse am Emanzipationspostulat der Aufklärung. Wissenschaft und Aufklärung würden selber zur Legitimationsgrundlage. Sie leisteten einem "technokratischen Bewußtsein" [Habermas 1969, S.84] Vorschub, dem die "Differenz zwischen Fortschritten in Systemen zweckrationalen Handelns und emanzipativen Veränderungen des institutionellen Rahmens - zwischen technischen Fragen und praktischen" [Ebd., S.100] als aufgehoben erscheint. Vgl. Habermas 1963, S.232.

11 Lübke 1975, S.87.

12 Weber 1988, S.508, zit. nach Lübke 1977a, S.75, vgl. Horkheimer 1986, S.17.

13 Vgl. Lübke 1975, S.82ff., Lübke 1977a, S.74ff., Lübke 1978h, S.338.

14 Vgl. Lübke 1975, S.81f., Lübke 1977a, S.75, Weber 1988, S.149ff.

15 Lübke 1975, S.118.

soll danach solches Handeln heißen, das auf Ziele oder Zwecke bezogen ist, über die bei allen Beteiligten ein Konsens besteht und das sich durch Regelmäßigkeit und Wiederholbarkeit auszeichnet.¹⁶ Unter Dissensprämissen hingegen, die die Wiederherstellung von Zielkonsens erforderlich machten, habe Handeln praktischen Charakter dann, wenn die Mobilisierung guter und zwingender Gründe die Lösung des Konsensproblems erwarten lasse; politischen Charakter habe es dann, wenn der Zwang dieser guten Gründe einen Konsens nicht zustandebringen könne und/oder wenn in einer Situation die Zweck-Mittel-Relationen nicht in dem Maße durchrationalisiert seien, daß sich aus ihnen evidenterweise ergeben würde, was praktisch zu tun sei, so daß letztlich eine "Entscheidung gemäß Machtverhältnissen" unvermeidlich werde. Die in Fällen praktischen Handelns aufzubietenden Gründe "sind aber inhaltlich zumeist Argumente, die konfligierende Zwecke mit dem Hinweis auf ihre Eignung als Mittel für Zwecke empfehlen, die man als gemeinsame unterstellt". Das bedeute, daß es bei praktischen Fragen nicht um die Festlegung inhaltlich gänzlich neuer oder bislang unterschlagener Ziele gehe, sondern um die Festlegung derselben, inhaltlich gültigen Ziele. Nachdem diese strittig geworden sind, würden sie nur dann wieder konsensfähig, wenn sie sich als Mittel in bezug auf ihnen jeweils übergeordnete konsentierende Zwecke nach den "logischen und geschäftsordnungsgemäßen Regeln"¹⁷ technischer Verfahren, d.h. - bezogen auf den Konsens über die Zwecke der jeweils höheren Stufe - "technisch nach Gesichtspunkten seiner [des Konsens, N.H.] Zweckrationalität"¹⁸ verhandeln ließen.¹⁹ Vor dem Hintergrund dieser begrifflichen Unterscheidung kann Lübbe dann die durch die Kategorie der instrumentellen Vernunft unterstellte Auffassung, daß technokratische Politik, indem sie "an der Beseitigung von Dysfunktionalitäten und an der Vermeidung von systemgefährdenden Risiken"²⁰ orientiert sei, eben "nicht an der *Verwirklichung praktischer Ziele*, sondern an der *Lösung technischer Fragen* orientiert [sei, N.H.]"²¹, als unzumutbar und desorientierend kritisieren. Vielmehr fallen aus Lübbes Sicht "'praktische' Fragen, das heißt Konsensbildungsprobleme"²², und technische Fragen inhaltlich zusammen. In Habermas' Begrifflichkeit übersetzt: technisches Handeln ist eo ipso in dem institutionellen Rahmen verständigungsorientierten kommunikativen Handelns eingebunden und durch diesen legitimiert.

So sei beispielsweise eine auf die Vermeidung von Dysfunktionalitäten beschränkte, technisch betriebene Wirtschaftspolitik bzw. -administration nicht anders zu verstehen als aus einem allgemeinen Konsens darüber, welche Leistungen und Ziele das Wirtschaftssystem erfüllen soll. Dabei räumt Lübbe ein, daß es zwar durchaus zutreffen mag, "daß die erwarteten Leistungen, in bezug auf die Konsens unterstellt wird, vom System gar nicht erbracht werden können; ... andere als die erwarteten viel wichtiger wären; ... die Leistungen unseres Wirtschaftssystems, obwohl wir sie einhellig zu schätzen pflegen, mit Nebenfolgen anwachsend prekärer Art verknüpft [sind, N.H.]" . Daß es sich hier aber

16 Vgl. Lübbe 1977, S.56f.

17 Lübbe 1975, S.118.

18 Ebd., S.120.

19 Vgl. Lübbe 1972b, S.18f., 26f., Lübbe 1975, 116ff.

20 Habermas 1969, S.77.

21 Ebd., S.77 (Herv. i. O.).

22 Lübbe 1975, S.120.

nicht um eine inhaltliche Divergenz von technischer und praktischer Vernunft handle, lasse sich immer wieder daran ablesen, daß, wenn die "Konsensprämisse der bis dahin insoweit technisch betriebenen Wirtschaftsadministration"²³ schwinde, praktische und politische Fragen virulent würden. Bei diesen gehe es einzig darum, *dieselben* Ziele und Zwecke in einer entsprechend modifizierten Hierarchie von Zweck-Mittel-Relationen neu zu vermessen, so daß auf der kognitiven Ebene evident werde und sich insoweit als vernünftig und notwendig ausweisen lasse, was wir (technisch) tun müßten, um erreichen zu können, was *alle* "im Horizont unbestrittener moralischer und rechtlicher Selbstverständlichkeiten"²⁴ auf den einzelnen Stufen der Zweck-Mittel-Hierarchie bis hin zu den höchsten Zwecken *einvernehmlich* wollten. Nach diesem Modell technischer Normenbegründung und -konfliktlösung lassen sich in Normen- und Willenskonflikten die konfliktlösenden Normen nur aus dem übergeordneten gemeinsamen Willen oder "Oberzwecke[n]"²⁵ zweckrational herleiten und begründen, der sich in letzter Instanz in der "Grundnorm"²⁶ artikuliere: "Gut und in Frieden leben!"²⁷. Jede Norm - als generelle Handlungsvorschrift oder -regel - und ihre Begründung hätten somit eine technische oder technologische Struktur und Funktion, einen "technischen Sinn"²⁸. Danach sei die Begründung oder Rechtfertigung auch von moralischen Normen unproblematisch und geradezu trivial. Wenn sie nach diesem technischen Verständnis problematisch ist, dann nicht deshalb, weil es an methodischen Begründungsregeln und an allgemeingültigen ethischen Prinzipien fehle, sondern einzig deshalb, weil das Wissen über die daraus gewonnenen Annahmen über die Wirklichkeit unzureichend sei. Das eigentliche Problem liegt für Lübbe vielmehr in der sozialen Durchsetzung und Inkraftsetzung von Normen, die nicht Sache wissenschaftlicher Begründungs-, sondern politischer Entscheidungspraxis sei.²⁹

Dadurch, daß für Lübbe die positive Wissenschaft in ihrer praktischen Bedeutung auf die Beantwortung "technologische[r] Fragen" beschränkt ist, "indem sie Zwecke unter dem Gesichtspunkt ihrer Funktion in der Hierarchie der Zwecke technologisch zu überprüfen lehrt", trage sie zur Rationalisierung von "Zweckfestsetzungsdebatten"³⁰ bei. Und wenn es sich um technische Fragen handelt, dann lasse die "Curiositas"³¹, das gegenüber jeglichen praktisch-politischen Aspirationen und Interessiertheiten völlig neutralisierte und ausschließlich an den methodischen Standards und Kriterien positiver Wissenschaft und formaler Logik orientierte "ungebundene Interesse für das, was der Fall ist"³², den höchsten praktischen Nutzen erwarten.³³ Und unter dem Geltungsprimat der Curiositas gegenüber dem Relevanzprinzip gilt: "Wer für die Wahrheit der Erkenntnis und für nichts als diese Wahrheit verantwortlich sein soll, bedarf der Entlastung von der unmittelbaren

23 Ebd., S.119.

24 Lübbe 1986, S.50.

25 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Apel/Lübbe 1984, S.59.

26 Lübbe 1978b, S.49.

27 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Apel/Lübbe 1984, S.62.

28 Ebd., S.59. Vgl. Lübbe 1972b, S.18f., Lübbe 1975, S.119f., Lübbe 1978b, S.48f., Lübbe 1986, S.48ff., Lübbe 1990, S. 351ff.

29 Vgl. Lübbe 1978b, S.38f., 44, Lübbe 1978c, S.118, Lübbe 1979, S.181f., Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Apel/Lübbe 1984, S.72f.

30 Lübbe 1976a, S.71.

31 Lübbe 1980b, S.43.

32 Lübbe 1985f, S.57.

33 Vgl. Ebd. S.57f.

praktischen Verantwortung für dasjenige, was aus dieser Wahrheit möglicherweise politisch und weltanschaulich folgt."³⁴

Der Sinn des Werturteilsfreiheitspostulats besteht jedoch Lübbes Auffassung nach nicht, wie die Kategorie der instrumentellen Vernunft insinuiert, darin, die praktische Bedeutung wissenschaftlicher Praxis gleichgültig gegenüber politisch-moralischen Normen "auf neutrale Sachberichterstattung sowie Empfehlungen technologischer Art"³⁵ zu reduzieren. Ebenso wenig entspreche dessen Sinngehalt die "parasitäre Nutzung" der Wissenschaft "für beliebige politische Zwecke"³⁶. Dieser besteht für Lübke vielmehr darin, daß Wissenschaft ihre Normengenerierungsfunktion und spezifische politisch-moralische Verantwortung - nämlich in ihrer Praxis, d.h. in ihren kognitiven Gehalten, nichts anderes gelten zu lassen als das, was nach methodologischen Regeln und Gesichtspunkten der Fall ist - in Orientierung an ganz bestimmten, vorgegebenen Normen wahrzunehmen hat, die sich als unbestrittene politische, moralische und rechtliche Selbstverständlichkeiten oder Gemeinplätze darstellen. Demnach unterscheidet er die "legitime Berufung auf Interessen, an denen die Wissenschaft sich zu orientieren habe", von einer illegitimen "Berufung auf Dogmen". Von letzterer ist dann die Rede, wenn "sie sich statt auf Interessen, deren Dasein und Recht Gemeinplatzcharakter hat, auf Interessen beruft, deren objektive Existenz im Kontext von Theorien ermittelt ist, deren institutionell-parteilicher Geltung man sich vorab unterworfen hat"³⁷. Da die vorgegebenen Normen aus seiner Sicht nicht Resultat, sondern Prämisse technischer Normenbegründung sind und sich in ihnen die - eo ipso rechtfertigungsunbedürftige und -unfähige - Identität der Subjekte und ganzer Systeme manifestiert, könnten sie auch nicht Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion und Kritik sein, sondern müßten vorausgesetzt und theoriefrei gehalten werden. Dadurch werde die Antwort auf die Frage nach den letztinstanzlich geltenden Zwecken von der liberalitätszerstörenden Zumutung, sie theoretisch abzusichern und verbindlich zu machen, befreit und - liberalitätsfördernd - trivialisiert. Allein in dieser Hinsicht hält Lübke die linksideologische These von der technokratischen Zielreflexionsabstinenz in der Tat für zutreffend und den von ihr kritisierten Sachverhalt durchaus für zweckmäßig. Denn jedes soziale System sei aus seiner "Selbsterhaltungsraison"³⁸ heraus prinzipiell unfähig, sich selbst, seine eigene Identität in Frage zu stellen und in Rechtfertigungsdiskursen erst noch zu approbieren.³⁹

Eine zentrale Grundvoraussetzung für eine hohe technologische Normenbegründungs- und -generierungspotenz theoriebildender Wissenschaften, d.h. der Natur-, Technik- und Sozialwissenschaften, besteht nach Lübke darin, daß es sich um ein "sachlich distinkt und sozial oder politisch konventionell gestelltes Problem" im Horizont kultureller Selbstverständlichkeiten handelt. Darüber hinaus müsse die vorgeschlagene konfliktlösende Norm "die Endgestalt einer einfachen Handlungsregel haben, deren Realitätsannahmepremissen einer harten Begründung und deren technische Mittel einer strengen Wirkungs-

34 Lübke 1962b, S.363.

35 Lübke 1985f, S.63f.

36 Ebd., S.63.

37 Lübke 1975, S.150.

38 Lübke 1973e, S.98.

39 Vgl. Lübke 1972, S.38, Lübke 1976a, S.71, Lübke 1977, S.239f., Lübke 1986, S.45ff., Lübke 1985f, S.63ff.

kontrolle fähig sind". Und schließlich müsse ihr "Politisierungsgrad" gering sein, d.h. die von ihr "geschädigten Interessen [müssen, N.H.] einen politisch marginalen Charakter haben"⁴⁰. Gemessen an diesen Bedingungen, verfügten die Natur- und Technikwissenschaften evidenterweise über eine ungleich höhere Normengenerierungskompetenz als die Sozialwissenschaften.⁴¹ Demnach scheint Lübbe das wissenschaftliche Normenbegründungspotential in erster Linie eine Funktion kultureller Selbstverständlichkeiten zu sein. Je schwächer die Geltung und Integrität der primär und ursprünglich außerakademischen Kompetenzen und Normen des politischen und moralischen common sense und je komplexer und diffuser die soziopolitische Wirklichkeit ist, umso höher ist die Werturteils-, d.h. Politisierungs- und Ideologisierungsanfälligkeit in den Wissenschaften. Dabei seien die Sozialwissenschaften aufgrund ihres spezifischen Gegenstandsbereiches schon "von Natur" aus durch eine höhere Ideologiefanfälligkeit gekennzeichnet als die Natur- und Technikwissenschaften, in denen in der Regel ein Werturteilsstreit aufgrund der festen Anbindung ihrer kognitiven Innovationen an die "universalkonsensgefestigte[n]"⁴² praktischen Orientierungen und Interessen erst gar nicht entstehe.⁴³ Aufgrund der common-sense-Bedingtheit der wissenschaftlichen Praxis sei der Werturteilsstreit nicht nur ein wissenschaftsinterner, methodologischer Streit, sondern vor allem auch ein politischer. Er induziere eine Geltungsschwäche des politisch-moralischen Selbstbewußtseins einer Gesellschaft. Das erklärt Lübbe, warum der Werturteilsstreit der 20er und der 60er Jahre dieses Jahrhunderts⁴⁴ - aus evidenten Gründen - ein spezifisch und überwiegend deutsches Problem gewesen sei.

Um den Werturteilsstreit zu entschärfen, d.h. dem insbesondere deutschen Phänomen entgegenzuwirken, politische, ideologische, religiöse Ziele und Interessen als wissenschaftlich approbierte auszugeben und dadurch totalitäre Politisierungstendenzen heraufzubeschwören, bedürfe es von seiten der Wissenschaft nicht einer "Elfenbeinturmesotetik"⁴⁵. Erforderlich und normalisierend sei vielmehr die "Öffnung der akademischen Öffentlichkeit zur politischen Öffentlichkeit"⁴⁶ und die (Wieder-) Anbindung an die von ihr repräsentierten bzw. zu repräsentierenden Selbstverständlichkeiten integrier Bürgermoral. Werturteilsfreiheit und damit ein Höchstmaß an methodisch disziplinierter technischer Normenbegründungspotenz hängen demnach in erster Linie ab von einer gefestigten bürgerlichen politischen Kultur und nicht primär von "der Erfüllung des Objektivitätspostulats"⁴⁷. Objektivität sei ihrerseits erst und nur möglich, wenn die überkommene bürgerliche Kultur fraglos anerkannt und verinnerlicht sei: "Je weniger der praktische Horizont kognitiver Betätigungen zweifelhaft ist, umso leichter konstituiert sich

40 Lübbe 1988d, S.53.

41 Gemessen an diesem Ideal erfahrungswissenschaftlicher Theoriebildung und Technologisierungskapazität, das er zur Norm rationaler Generierung und Begründung von Zielen und Handlungsvorschriften für die soziale Praxis erhebt, erweisen sich die Kultur- und Geisteswissenschaften, die als historisch-ideographische Disziplinen keine Theorien ausbilden, die sich in technische Handlungsregeln transformieren ließen, zu rationaler Zweck- und Normenbegründung als "eo ipso unfähig" [Lübbe 1981f, S.76]. Vgl. Kap. 7.2.2.

42 Lübbe 1981f, S.73.

43 Vgl. Ebd., S.71ff.

44 Vgl. Weber 1988, S.146ff, 489ff., 582ff, Adorno u.a. 1972.

45 Lübbe 1981f, S.77.

46 Ebd., S.69.

47 Ebd., S.70. Vgl. Ebd., S.64ff., 69, 77.

subjektive Prädisposition zur Erfüllung methodischer Objektivitätspostulate.⁴⁸ Es müssen also Lübkes Ansicht nach die "konventionellen und traditionellen Moralen" gegenüber den "Wirklichkeitsannahmen von modernen Hochideologien"⁴⁹ gesichert werden. Denn letztere nähmen mit Hilfe gesamtgesellschaftlicher "Supertheorien" - die "ihres dubiosen methodologischen und empirischen Status wegen erwiesenermaßen als Medium besonders effizienter Korruption der Wissenschaften zur Ideologie"⁵⁰ fungierten - für ihre ideologischen Wahrheitspräntionen, die auf die liberalitätsgarantierende konventionelle Moral zersetzend wirkten, den Status der Wissenschaftlichkeit in Anspruch. Im Idealfall sind die (Sozial)Wissenschaften also reine Produktions- und Funktionswissenschaften,⁵¹ die anstelle theoretisch angeleiteter Selbstvergewisserung die "Praxis des als 'Pragmatismus' beschönigten tagtäglichen Durchwurstelns"⁵² zugunsten der herrschenden Eliten in Politik, Verwaltung, Wirtschaft und Wissenschaft befördern und das, was politisch längst beschlossene Sache ist, im nachhinein legitimieren.⁵³

Angesichts der unbestreitbaren und auch von Lübke keineswegs geleugneten Häufung prekärer Fortschrittsnebenfolgen scheint ihm der Begriff der "instrumentellen Vernunft" als Erklärungsmodell für die gegenwärtigen zivilisatorischen Krisenphänomene sowie für die Genese moderner totalitärer Herrschaft eine gewisse Plausibilität zuzukommen. "In Wahrheit" handele es sich jedoch um eine "vollendete Scheinplausibilität".⁵⁴ Mit der begrifflichen Differenzierung von praktischer und technischer Vernunft sind die Weichen für die Analyse und Deutung so gestellt, daß die Vorstellung, die die These der Zielreflexionsabstinenz vermittelt, technisches Handeln könne sich - längerfristig - überhaupt von konsentierten Zielen und Zwecken "emanzipieren", so daß praktische und technische Vernunft inhaltlich divergieren oder gar in Widerspruch zueinander geraten könnten, in der Tat als scheinplausibel erscheint. Entsprechend erscheint ihm dann auch die aus dem Begriff der instrumentellen Vernunft abgeleitete und für nötig erachtete Überwindung der "traditionellen" Theorie durch eine "kritische" Theorie als unangemessen und desorientierend.⁵⁵

Es ist in Lübkes Augen "ein anthropologisch ebenso wie sozialtheoretisch außerordentlich unwahrscheinlicher Fall", daß "Menschen in der Lage sein sollten, wissenschaftliche und technische Kompetenz dauerhaft und breitenwirksam mit vollkommener moralischer und politischer Indifferenz gegenüber Zwecken zu verbinden, denen sie mit ihrer Kompetenz dienen"⁵⁶. Wenn nun Ziele und Zwecke auf längere Sicht nicht mehr konsensfähig und vernünftig sind bzw. zu sein scheinen, dann werde die technische Intelligenz ihr Engagement bei diesen Zwecken solange stormieren, bis ein neuer Konsens über dieselben Ziele wiederhergestellt sei. Demzufolge sei "die Vorstellung einer politischen Existenz leidenschaftlicher Fachidioten"⁵⁷, wie sie die Kritik der instrumentellen Ver-

48 Lübke 1985n, S.242.

49 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft 1985, S.199.

50 Lübke 1985f, S.65.

51 Vgl. Schelsky 1965, S.449f.

52 Offe 1981, S.104.

53 Vgl. Ebd., S.103f.

54 Lübke 1986, S.276.

55 Vgl. Lübke 1976b, S.63f.

56 Lübke 1986, S.276.

57 Lübke 1975, S.97f.

nunft suggeriere, "ein irreales Konstrukt"⁵⁸: "In liberalen Kulturen repräsentiert technische Intelligenz nicht moralisch debilen Fachidiotismus, vielmehr Kompetenz für die Emendation der Zweckrationalität unseres Handelns im Gemeinsamkeitshorizont moralischer Selbstverständlichkeiten."⁵⁹ Zum einen sei es nämlich - historisch-empirisch gesehen - die Zustimmungspflichtigkeit der durch den technisch-industriellen Fortschritt realisierten und/oder in Aussicht gestellten Ziele und Zwecke der Wohlfahrts- und Lebensqualitätssteigerung, der Befreiung von physischer Arbeitsbelastung, der sozialen Sicherheit und des sozialen Friedens, die ihn als eine "aufdringlich bewertungsunabhängige Realität unserer Epoche"⁶⁰ und damit seinerseits als zustimmungspflichtig ausweisen.⁶¹ Zum anderen liege es in der "Natur" oder der Substanz des technischen Fortschritts begründet, daß er "an sich" bzw. "aus sich heraus" politische und soziale Emanzipation nicht nur begünstige, sondern sogar erzwingen und auf totalitäre Tendenzen und Verhältnisse zersetzend wirke.⁶² Zwar gibt Lübbe zu bedenken, daß das Interesse an der Ausweitung politischer Freiheit von Herrschaft, "die wir nicht wollen", "mit großer Wahrscheinlichkeit" mit dem sich stärker artikulierenden Interesse an der "Sicherung unserer Selbsterhaltungschancen unter Normalbedingungen" konfliktieren werde. Das scheint die Auffassung nahe zu legen, daß die Sicherung der Überlebensbedingungen die Einschränkung oder Einfrierung politischer Freiheit notwendig machen könnte. Entscheidend aber ist für Lübbe, daß längerfristig und im ganzen der Fortschritt von Technik und Industrie nicht möglich sein wird, wenn nicht auch die "politische und soziale Emanzipation" voranschreitet, denn "unter den Bedingungen hierarchisch-autokratischer Strukturen [kann, N.H.] die Leistungskraft auch der technischen Intelligenz sich nicht entfalten". Politische und soziale Emanzipation sind aber nicht nur Bedingungen des technisch-industriellen Fortschritts. Vor allem gilt umgekehrt - und das ist Lübbes "generelle These" -, "daß der technisch-industrielle Fortschritt in seiner planungstechnischen Steigerung sich gegenüber den Strukturen vergangener oder auch zukünftiger illegitimer Herrschaft nicht technokratisch-neutral verhält, sondern schon von sich aus im Widerspruch zu ihr steht und so schon von sich aus ihre Zersetzung erzwingt"⁶³. Der "technische Fortschritt als solcher"⁶⁴ hat aus Lübbes Sicht also die Eigenschaft, nicht nur totalitären Tendenzen gegenüber resistent und immun zu machen, sondern bereits etablierte totalitäre Verhältnisse zu untergraben und politische Liberalität und Freiheit gleichsam zu erzwingen.⁶⁵

58 Ebd., S.98.

59 Lübbe 1984d, 16.

60 Lübbe 1975, S.60.

61 Vgl. Lübbe 1982c, S.51, Lübbe 1975, S.60.

62 Vgl. Lübbe 1971a, S.23, Lübbe 1986g, S.1053.

63 Lübbe 1971a, S.23.

64 Lübbe 1986g, S.1053.

65 Vgl. auch Lübbe 1987i, S.82f. Zu Beginn der 60er Jahre äußert er sich trotz der "Weltbürgerkriegssituation" [Lübbe 1962, S.93] des Kalten Krieges hoffnungsvoll und optimistisch zu den politischen Befriedungswirkungen und den entideologisierenden Effekten des bloßen Fortschreitens von Wissenschaft, Technik und Ökonomie [vgl. Ebd., S.94]. Mit derselben Erwartungshaltung sieht er auch den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus in den ost- und südost-europäischen Ländern und in der Sowjetunion Ende der 80er, Anfang der 90er Jahre, den er nicht zuletzt auf die informationstechnische Entwicklung zurückführt [vgl. Lübbe 1991, S.13]. Dementsprechend hält er die heutige Orwell-Rezeption als Schreckensutopie totalitärer Technokratie für eine Fehlinterpretation und vertritt seinerseits die entgegengesetzte These, daß Orwells

Diesen emanzipatorischen Impetus des technischen Fortschritts sieht Lübke nicht zuletzt durch die "berufsstandsspezifische Moral"⁶⁶ der technischen Funktionseliten verbürgt, vermittelt ihrer politisch neutralen "Funktionsmacht"⁶⁷ die Funktionstüchtigkeit lebensnotwendiger und wohlfahrtsbedingender technischer Infrastruktursysteme auch unter Extrembedingungen zu sichern. Die emanzipatorisch wirkende politische Neutralität dieser technischen Sachkompetenz und Funktionsmacht sei jedoch keineswegs politisch indifferent.⁶⁸ Er sieht sie vielmehr durch eine Prädisposition für das bestehende politische System gekennzeichnet, dem die technischen Funktionseliten von Berufs wegen aus ihrem "Desinteresse ... an den Zwecken ..., für die sie in Anspruch genommen werden"⁶⁹, ihre Dienstleistung erbringen. Diese Komplementarität von technischer Funktionstüchtigkeit und Emanzipation werde jedoch nur solange gewährleistet sein, wie die Experten, die Wissenschaftler des "positivistischen" Typs und die Angehörigen der technischen Funktionseliten, die durch die ideologiekritische "Begründungsmoral"⁷⁰ geschult und durch die Fachkompetenz positiver Wissenschaft ausgewiesen seien, von der unmittelbaren Verantwortung für die sozialen Folgen ihres Tuns entlastet seien, nicht mit gesinnungsethischen Verantwortungsforderungen konfrontiert und der intellektuellen und politischen Vormundschaft kritischer Intellektueller unterstellt würden. Die praktisch-politische Verantwortung der Wissenschaftler beschränkt sich dabei auf die "Bereitstellung, Kontrolle und Emendation der Wirklichkeitsannahmepremissen"⁷¹ praktischen Entscheidens und Handelns in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft und auf die theoretisch-kognitiven Folgen dieser (theoretischen) Praxis. Ihrer emanzipatorischen Funktion und speziellen sozialen und politischen Verantwortung kann die technische Intelligenz demnach nur solange gerecht werden, wie ihr nicht zugemutet wird, über die sach- und fachkompetente Bereitstellung von steuerungstechnischen Lösungen für vorgegebene gesellschaftliche Teilprobleme hinaus die gesellschaftlichen Voraussetzungen und politischen Verwendungszusammenhänge ihres Tuns und ihrer konkreten Dienstleistungsfunktion kritisch zu reflektieren⁷² und sich öffentlichen Relevanz- und Rechtfertigungsansprüchen zu unterwerfen.⁷³

Die prekären Nebenfolgen des realen technisch-zivilisatorischen Fortschritts sind Lübkes Auffassung nach falsch verstanden, wenn sie - wie das von Lübke aus der Horkheimerschen Kritik der instrumentellen Vernunft hergeleitete sogenannte Zielkrisenmodell

"1984" als Cassandra gelesen werden müsse, die vor dem heute nur noch von links drohenden Totalitarismus warnt. Vgl. Lübke 1986g, S.1052f., Lübke 1990d, S.26f.

66 Lübke 1975, S.114.

67 Ebd., S.110.

68 Vgl. Ebd., S.109ff.

69 Ebd., S.97.

70 Lübke 1981d, S.84.

71 Lübke 1987j, S.119.

72 Das ist nach Urs Jaeggi das Bild des 'systemkonformen Spezialisten. Dieser Spezialist soll die politisch zu denkenden Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen seiner Arbeit nicht reflektieren; man wünscht sich diesen Fachmann kompetent, aber beschränkt; aktiv, aber folgsam; intelligent, aber unwissend in allem, was über die unmittelbare Funktion hinausgeht; unfähig, den Blick von der begrenzten Aufgabe abzuwenden. Der für die herrschende Klasse nützlichste Typ wäre die Kombination von höchstem Sachwissen mit geringen gesellschaftlichen Interessen und Kenntnissen.' [Jaeggi, Urs: Kapital und Arbeit in der Bundesrepublik. Frankfurt/M. 1973, S.270, zit. n. Ullrich 1977, S.247].

73 Vgl. Lübke 1974b, S.183f., Lübke 1985f, S.57ff., Lübke 1975, S.111f., Dubiel 1985, S.119f.

glauben machen wolle - als "Probleme fehlender Zielvorgabe"⁷⁴, als Ausdruck eines ziellosen oder ziellos gewordenen Rationalisierungsprozesses, "als Folgen einer zielreflexionslosen amorali-schen Machergesinnung"⁷⁵ aufgefaßt werden.⁷⁶ Die destruktiven Nebenfolgen seien vielmehr Ausdruck einer (technischen) Steuerungskrise - metaphorisch formuliert: "Wenn jemand bemüht ist, rasch voranzukommen, und kommt, weil er zu stark beschleunigte, gleichwohl nicht ans Ziel, so sagen wir ja auch nicht, daß der Betreffende nicht wußte, was er wollte; wir sagen, er hätte vorsichtiger fahren sollen."⁷⁷ Diese Sichtweise ergibt sich konsequent aus der Prämisse eines prinzipiellen Zielkonsens technischen Handelns und des technischen Charakters jeder Norm und Zweckbegründung sowie unter der Annahme, daß in Analogie zum common-sense-nahen alltagskulturellen Bereich "auch für die common-sense-fernen Abläufe in großdimensionierten, komplexen ökonomischen und sozialen Systemen hoffnungsvoll Wiederholung und Regelmäßigkeit"⁷⁸ unterstellt werden kann.

Anfangs hat Lübke gegenüber der Kritik an der Wachstumsphilosophie als Erscheinungsform zielindifferenten instrumenteller Vernunft die Vernünftigkeit der Ziele, auf die diese Wachstumsphilosophie ausgerichtet gewesen sei, solange noch als selbstverständlich betrachten wollen, wie dieses Wachstum (noch) nicht in aufdringlicher Weise (selbst-) destruktive Effekte hervorrief. Wenn diese aufdringlich werden sollten und der Wachstumskurs dennoch weiterverfolgt würde, dann sei damit nicht gesagt, "wer gleichwohl in der beanstandeten Richtung weitergeht, lege der Frage der richtigen Richtung wenig Bedeutung bei. Es ist anstoßloser zu sagen, er halte die *falsche* Richtung noch immer für die richtige."⁷⁹ Auf der einen Seite gesteht Lübke ein, daß der Wachstumskurs als Mittel zur Einlösung der vorgegebenen Ziele auch ohne explizite Anbindung an diese - und dann eventuell auch gegen sie - weiterlaufen und - objektiv gesehen - als "falsche Richtung" erkennbar werden kann, so daß es durchaus naheliegend scheint, daraus die Forderung oder gar Notwendigkeit eines Kurs- oder Richtungswechsels herzuleiten. Auf der anderen Seite beharrt er auf dem Rezept: "Spur halten und vorsichtig [das Tempo, N.H.] drosseln."⁸⁰ Daß nun aber die falsche Richtung noch für die richtige gehalten wird bzw. die Geschwindigkeit des technisch-industriellen Fortschritts auf dem Weg zu den fraglos geltenden Zielen sich weiter erhöht, so daß dieser von der Fahrbahn abkommen könnte, hat seinen eigentlichen Grund in Lübkes Augen nicht darin, daß die instrumentelle Vernunft überstrapaziert worden wäre, "sondern eher ihre mangelnde Inanspruchnahme bringt die Gefahr"⁸¹. "Es ist diese instrumentelle Vernunft [des Fachmannes, N.H.], die wir benötigen, um die Rationalität unserer Handlungen in hochkomplexen Sozialsystemen zu sichern."⁸² Ob es um die ökologische Zukunftsvorsorge, um die Sicherheit technischer Systeme oder um Verfalls- und Unsicherheitserscheinungen in öffentlich-politischen Zusammenhängen infolge fortschrittsbedingten Abbaus

74 Lübke 1982k, S.46.

75 Lübke 1985f, S.72.

76 Vgl. etwa Lübke 1982a, S.51f.

77 Lübke 1977a, S.25f.

78 Lübke 1980a, S.120.

79 Lübke 1975, S.98 (Herv. N.H.).

80 Lübke 1980, S.26. Vgl. auch Lübke 1982c, S.52.

81 Lübke 1975, S.98.

82 Lübke 1981d, S.83.

sozialer Kontrollmechanismen geht - stets handele es sich um technische Probleme bzw. um nur technisch lösbare Probleme.⁸³ Die unleugbaren Probleme moderner liberaler Industriegesellschaften indizieren Lübbes Auffassung nach nicht Rationalitäts- und Legitimationsmängel der praktizierten "pragmatischen Politik in der Technokratie". Er führt sie vielmehr grenznutzen-theoretisch auf eine exponentiell verlaufende Beschleunigung technisch-industriellen Fortschritts und sozialen Wandels sowie auf eine zunehmende Komplexität und Interdependenz des industriegesellschaftlichen Systems zurück. Sie erhalten so den Charakter von modernitätsspezifischen, systemneutralen technischen Steuerungsproblemen. Demnach besteht aus Lübbes Sicht ein Defizit an - eo ipso common-sense-fundiertem - technischem Steuerungswissen, und entsprechend bedarf es einzig "besserer Technologien"⁸⁴, d.h. einer Steigerung und verbesserten Nutzung des wissenschaftlich-technischen Sachverstandes und Steuerungspotentials vor allem in den Bereichen von Politik und Ökonomie, um die - vermeintlich - unvermeidlichen Schädlichkeitsnebenfolgen überhaupt bewältigen bzw. prophylaktisch verhindern zu können.⁸⁵ "Denn sie [die instrumentelle Vernunft, N.H.], wer sonst, hätte ja längst nachweisen können, daß die ungehemmte Entfaltung der Produktionskräfte das Ziel des guten Lebens, auf das man sie bezogen glaubte, gemäß Mechanismen gefährdet, für deren Beherrschung es weniger der Moralisten als der Technologen bedarf."⁸⁶ Allein der pragmatisch an den bewährten Zielvorgaben und Sinngehalten des common sense orientierte Sachverstand versetze erst in die Lage, sagen zu können, was man technisch tun solle bzw. müsse, um "mit den Nebenfolgen des zustimmungsfähigen Fortschritts fertig zu werden und unsere Potentiale zur Steuerung des Fortschritts auf die durchaus bekannten, alten Ziele hin zu erhöhen"⁸⁷. Letztlich werde von ihm auch die Sicherung unserer Freiheit abhängen, die Lübbe frei von politisch-moralischen Konnotationen als die durch gesellschaftliche Arbeit und Produktivitätssteigerung vermittelte Chance zur "Kontrolle und Beherrschung unserer Selbsterhaltungsbedingungen" bestimmt. Seit spätestens Mitte des 20. Jahrhunderts verdichte sich zwar die Erfahrung, daß der "planungstechnisch bedingte Zuwachs an Produktivität unserer gesellschaftlichen Arbeit"⁸⁸ Freiheit in diesem Sinne als Selbsterhaltungschance untergründig zu konterkarieren droht. Das gibt Lübbe jedoch keinerlei Anlaß, an der realen Fortschrittsnatur auch der gegenwärtigen wissenschaftlich-technisch-industriellen Wachstumsprozesse zu zweifeln. Dennoch oder gerade

83 Vgl. Lübbe 1989b, S.39.

84 Lübbe 1974a, S.23.

85 Vgl. z.B. Lübbe 1972, S.42, Lübbe 1974a, S.23, Lübbe 1973e, S.100f., 103, Lübbe 1976b, S.68, Lübbe 1982b, S.35.

86 Lübbe 1975, S.98. So bewirken die empirischen Technokratisierungstendenzen Lübbes Auffassung nach nicht - wie die ideologische Technikkritik unterstelle - einen Reflexionsverzicht auf die gesamtgesellschaftlich relevanten Ziele. Im konventionellen Verständnis der "zukunftsorientierten, insbesondere planungstechnischen Verlängerung unserer Handlungsketten" [Lübbe 1972, S.41] durch Experten in Politik, Verwaltung und Ökonomie setzten sie die Reflexion auf die politischen Ziele und deren technische und gesellschaftliche Bedingungen überhaupt erst frei. So sei etwa die ökologische Krise nicht der vermeintlichen Zielindifferenz und Immoralität der instrumentellen Vernunft anzulasten. Durch diese habe die ökologische Krise als solche überhaupt erst aufgedeckt werden können. Und nicht "irgendeine neue, postkonventionelle Moral von Moralexperten" [Lübbe 1990d, S.147] werde diese Krise meistern können, sondern einzig das an konventioneller Moral orientierte Expertenwissen. Vgl. Ebd., S.143ff.

87 Lübbe 1974a, S.24.

88 Lübbe 1971a, S.21.

deswegen beharrt er auf der Unumgänglichkeit von Planung und ihrer Intensivierung - "egal, ob sie der Freiheit förderlich oder gefährlich ist"⁸⁹.

Das Selbsterhaltungsinteresse gebietet nach Lübbe den "Pragmatismus einer Politik der Kompensation kritischer Fortschrittsnebenfolgen"⁹⁰, "der sich auf die Logik des Sachzwangs beruft" und nicht auf transzendente Utopien. Darin kommt für ihn die "Sachleidenschaft" in der Politik zum Ausdruck und damit einhergehend die "Genugtuung ..., sich dem Realitätsprinzip unterworfen zu haben"⁹¹. Dieser Pragmatismus vollzieht sich im Rahmen eines als ungebrochen gültig begriffenen "tradierten Normensystems, das in Orientierung an Prinzipien der Normenfortbildung pragmatisch den Erfordernissen sich ändernder realer Lagen und expandierender Handlungsmöglichkeiten angepaßt wird"⁹². Er trage dem erfahrungsgesättigten stabilen Kern der klassischen Fortschritts- und Geschichtstheorie mit der Einsicht Rechnung, daß der gesellschaftliche Prozeß in seiner Totalität weder theoretisch noch praktisch-technisch eingeholt werden kann, der Wandel gesellschaftlicher Systeme in seiner Gesamtheit also nicht als planungstechnische Umsetzung transzendenter Ziele und Ideale erklärt werden kann. Er lasse sich einzig als - nicht unmittelbar intendierbares - Resultat von selbsterhaltungsmotivierten Anpassungsleistungen an variable, kontingente "Umweltbedingungen" plausibel machen, die wissenschaftliche Vermessung und technische Planung, Steuerung und Kontrolle immer nur in isolierten gesellschaftlichen Teilbereichen und -prozessen zuließen.⁹³ Nachdem Lübbes Auffassung nach die großen emphatischen Zielperspektiven, wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und dergleichen, im heutigen Zeitalter der Nachaufklärung "der Sache nach"⁹⁴ längst gegenstandslos geworden sind, könne die Aufgabe dieser pragmatischen "Praxis prospektiver Selbsterhaltung"⁹⁵ in liberalen, parlamentarischen Demokratien nicht in der Setzung neuer Werte und Ziele bestehen. Ihre Aufgabe sei auch nicht die "Aufhebung sogenannter menschlicher Selbstentfremdung, ... die Verwirklichung der besten aller möglichen Welten, sondern die Verhinderung des Eintritts der schlechtesten"⁹⁶ und das Bemühen, "zahllose, längst bekannte und zumeist schmerzliche, weil regelmäßig teure Fälligkeiten"⁹⁷, wie etwa Verzichtleistungen, Anspruchsreduktionen oder Vertrauen in Expertenkompetenz, "auch effektiv zum Inhalt des jeweils politisch entscheidenden öffentlichen Willens zu machen"⁹⁸. Deshalb erscheint es Lübbe als notwendig, die "technologisch geübte[r] praktische[r] Denkweise" der technischen Intelligenz gegenüber derjenigen der "räsionierenden Intelligenz"⁹⁹ öffentlich aufzuwerten. Vor allem auch in der Politik müsse sie durch die Etablierung der technischen Intelligenz in den politisch-administrativen Entscheidungszentren zur Geltung gebracht werden,¹⁰⁰

89 Ebd., S.20.

90 Lübbe 1981d, S.86.

91 Lübbe 1978a, S.107.

92 Lübbe 1986, S.270.

93 Vgl. Lübbe 1973e, S.102f.

94 Lübbe 1971a, S.18.

95 Lübbe 1971, S.82.

96 Lübbe 1971a, S.17.

97 Lübbe 1976b, S.69.

98 Lübbe 1972b, S.16. Vgl. Lübbe 1971, S.80ff., 88, 90, Lübbe 1975, S.55, Lübbe 1982c, S.51f., Lübbe 1983c, S.154f., Lübbe 1971a, S.17, 20f.

99 Lübbe 1974b, S.188.

100 Vgl. Lübbe 1973e, S.98f.

"weil einzig sie [d.h. die Steuerungsexperten, N.H.] das komplizierte Netz von Wirkungen, Rückwirkungen und günstigenfalls auch Nebenwirkungen, als das die wissenschaftliche Praxis heute das Ganze unserer gesellschaftlichen Existenz durchzieht, in seiner Struktur zu erkennen vermögen"¹⁰¹.

Was die Selbsterhaltung letztlich gefährdet, ist in Lübbes Augen weniger der technisch-industrielle Fortschritt bzw. "die *Richtung der Entwicklungslogik* moderner Rationalisierungsvorgänge"¹⁰², sondern die Unterminierung des Konsens über die leitenden Ziele und Werte der praktizierten Politik in "Ideologiediskussionen" durch die Konfrontation mit ideologischen Ziel- und Legitimationsanforderungen. Denn im Selbstverständnis von Lübbes pragmatischem Steuerungskonzept sind die Ziele, d.h. die Richtung des Fortschritts, unter Normalbedingungen immer schon als vernünftig, zustimmungsfähig und damit als selbstverständlich vorausgesetzt.¹⁰³ So steht für ihn außer Frage, "dass die grossen Zielorientierungen unseres sozialen Lebens, anstatt im Nebel verschwunden zu sein, unverändert ihren jedermann erkennbaren Ort auf der Gemeinplatzebene haben"¹⁰⁴. Weil nämlich im Rückblick auf die letzten 200 Jahre evident sei, "wofür der technische Prozeß gut und wieso er ein Fortschritt ist, braucht niemand Belehrung über die Ziele, auf die er gerichtet sein sollte"¹⁰⁵. Sie sind kritischer Reflexion und Diskussion nicht nur nicht bedürftig, sondern - mehr noch - ausdrücklich davor in Schutz zu nehmen. Ihre kulturelle Selbstverständlichkeit und politisch-moralische Integrität entbindet sie von dem Zwang, ihre Vernünftigkeit und Legitimität nachweisen zu müssen. Ihre Begründung sei "nichtig"¹⁰⁶ und theoretisch trivial, d.h. ausdrücklich nicht aus "komplexen 'Theorien' des gesellschaftlichen und geschichtlichen Ganzen"¹⁰⁷ abzuleiten. Moral, die in ihrer Gemeinsinnorientiertheit "sich regelmäßig von selbst versteht"¹⁰⁸, und die interessegeleitete pragmatische oder strategische Rationalität koinzidierten in einer prästabilierten Harmonie, die am besten der Marktmechanismus zu gewährleisten in der Lage sei. Wenn nun aber vor dem Hintergrund dieser für die "Normalität normaler Lebensverfassung" konstitutiven Koinzidenz von "Moral und Interesse"¹⁰⁹ und der tatsächlichen Zielkonformität des technischen Fortschritts die Befragung dieser selbstverständlichen Zielvorgaben auf die von ihnen beanspruchte Vernünftigkeit hin eingeklagt werde, dann werde praktische Vernunft common-sense-transzendent und das öffentliche Leben "intellektuell, anklagebereit - eben moralistisch"¹¹⁰. In Lübbes Steuerungskrisenmodells erscheint somit schon die bloße Funktionstüchtigkeit und technische Effizienz des Systems vom Wirtschaftsapparat über den bürokratischen Apparat bis hin zur "Staatsmaschine" als Ausweis der Vernünftigkeit und Legitimität der Politik pragmatischer Selbsterhaltung.¹¹¹

Horkheimers Begriff der instrumentellen Vernunft hat in Lübbes Augen geradezu

101 Lübbe 1972b, S.16.

102 Kleger 1990, S.80 (Herv.i.O.).

103 Vgl. z.B. Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Apel/Lübbe 1984, S.60.

104 Lübbe 1980, S.24.

105 Lübbe 1975, S.108.

106 Lübbe 1978a, S.17.

107 Ebd., S.106.

108 Lübbe 1990, S.359.

109 Ebd., S.357.

110 Lübbe 1985a, S.27.

111 Kritisch dazu vgl. Horkheimer 1986, S.15, 94ff., Horkheimer/Adorno 1984, S.29ff., 75f.

paradigmatische Bedeutung für die als durchaus modernitätsspezifisch angesehene Neigung zur Moralisierung des kulturellen Verhältnisses zur wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Lübke betrachtet ihn als eine Schlüsselkategorie im Rahmen einer auf "Systemüberwindung" ausgerichteten "geschichtsphilosophisch induzierten Klassensoziologie"¹¹² des intellektuellen Neomarxismus. In der akademischen Kulturrevolution habe sie die ideologische Rechtfertigung für die programmatische Forderung einer Transformation der Universität in eine Instanz entgrenzter, institutionenfreier Dauerreflexion und "moralisch-politischer Gesellschaftskritik"¹¹³ geliefert. Die Hochschule sei darin zur vierten politischen Gewalt avanciert, vermittle derer dann die selbsternannten intellektuellen Zielreflexionsexperten, die "Propheten des Lustprinzips"¹¹⁴, die "politische[n] Pfadfinder, ideologische[n] Wegweiser, utopische[n] Horizonteröffner"¹¹⁵ sich dazu ermächtigt hätten, die als "positivistisch" desavouierte 'bürgerliche[n]'¹¹⁶ Wissenschaft zu politisieren. Diese als Demokratisierung ausgegebene Politisierung sei darauf ausgerichtet gewesen, die mit absolutem Wahrheits- und Geltungsanspruch versehenen 'richtigen'¹¹⁷ Ziele und eine neue Moral für eine "ganz neue[n] Gesellschaft und eine ganz andere[n] Republik"¹¹⁸ verbindlich zu machen. Darin eingeschlossen sei das privilegierte Wissen um den einen Königs-Weg aus der Misere. Daraus entspringe mit innerer Notwendigkeit die Neigung, die mit dem anklägerischen, polit-pädagogischen Vorwurf des "Fachidiotismus"¹¹⁹ belegte naturwissenschaftlich-technische Intelligenz auf diese Ziele und den Weg dorthin zu verpflichten.¹²⁰

Mit dem Verbot der kritischen Reflexion auf die als selbstverständlich vorausgesetzten Ziele, das Lübke für eine notwendige Bedingung politischer Liberalität hält, bestätigt er nicht nur den Einwand Horkheimers gegen das Modell technokratischer Normenbegründung, wonach Zwecke nur als Mittel in Betracht kommen und aufgrund ihrer Funktionalität präferiert, modifiziert oder aufgegeben werden, ohne darüber zu reflektieren, ob sie selber vernünftig sind. Wenn Lübkes eigener Bestimmung zufolge "Prozesse der Gegenauflklärung ... Prozesse anwachsenden Bekenntniszwangs und sich ausdehnender Kritikverbote [sind, N.H.]"¹²¹, dann fällt sein Verdikt der Gegenauflklärung, das er über die Protagonisten einer kritisch auch und vor allem auf sich selber reflektierenden Auflklärung verhängt, auf ihn selber zurück. Insoweit folgt das Lübkesche Steuerungskrisenmodell nicht dem aufklärerischen Gedanken, daß etwa die neuzeitliche positive Vernunft als ein tragendes Element von Auflklärung und 'Entzauberung' von Welt sich auch über sich selber wird aufklären müssen, um der inhärenten Gefahr von Auflklärung vorzubeugen, in Mythologie umzuschlagen und das Gegenteil von dem zu bewirken, was sie eigentlich intendiert.

112 Lübke 1977a, S.70.

113 Lübke 1976b, S.103.

114 Lübke 1983, S.140.

115 Lübke 1980a, S.237.

116 Lübke 1977a, S.70.

117 Ebd., S.73.

118 Lübke 1976b, S.68.

119 Lübke 1986, S.259.

120 Vgl. Lübke 1976b, S.63f., 67f., 113, Lübke 1981d, S.87f., Lübke 1983, S.95ff., 139f., Lübke 1977a, S.70, 73, 80f., Lübke 1982d, S.337, Lübke 1975, S.115f., Maier/Zöllner 1970.

121 Lübke 1978, S.9.

Mit dem Verbot, Sinn und Ziele des bestehenden Industriesystems zum "Gegenstand eines Expertenwissens"¹²², d.h. zum Gegenstand kritischer Gesellschaftstheorie, zu machen, bleibt er selbst hinter den Anforderungen und Möglichkeiten einer (erfahrungs-) wissenschaftlichen Ziel- und Werteanalyse und -kritik zurück, wie sie M. Weber in seiner Wissenschaftslehre aufgezeigt hat. Dies wiegt umso schwerer, als Lübke selber ausdrücklich betont, daß der Essenz der Weberschen Wissenschaftsmethodologie einzig ein Verständnis empirischer Sozial- und Kulturwissenschaften entspricht, das ihnen genau jene Kompetenz der Normenbegründung und -kritik konzidiert, deren potentiell "systemkritische" Konsequenz ihn offenbar dazu veranlaßt, sie ihnen letztlich wiederum mit dem Argument liberalitätszerstörender totalitärer Tendenzen vorzuenthalten bzw. nur partiell - auf bestimmte Ziele und Werte beschränkt - zuzugestehen.¹²³ So erschöpft sich nach M. Weber die wissenschaftliche Kritik von Zielen, Idealen und Werturteilen nicht in einer "technischen Kritik"¹²⁴. Diese vermag zum einen eine Antwort zu geben auf "die Frage der Geeignetheit der Mittel bei gegebenem Zwecke", vermittels derer "indirekt die Zwecksetzung selbst, aufgrund der jeweiligen historischen Situation, als praktisch sinnvoll oder aber als nach Lage der gegebenen Verhältnisse sinnlos"¹²⁵ kritisiert werden kann. Zum anderen kann sie "die Folgen feststellen, welche die Anwendung der erforderlichen Mittel neben der eventuellen Erreichung des beabsichtigten Zweckes ... haben würde"¹²⁶, um so eine "Abwägung von Zweck und Folgen des Handelns gegeneinander"¹²⁷ zu ermöglichen. Im Hinblick auf die Entscheidung für oder gegen ein bestimmtes Handeln, die ihrerseits nicht mehr in den Kompetenzbereich von empirischer Wissenschaft falle, könne Wissenschaft über die technische Kritik hinaus "die gewollten Zwecke und die ihnen zugrunde liegenden Ideale" in ihrem Zusammenhang und ihrer Bedeutung nicht nur verstehbar machen, "sondern vor allem auch kritisch 'beurteilen' lehren." Einer solchen Kritik, die auf eine "formal-logische" Untersuchung der "inneren Widersprüchlichkeit des Gewollten" beschränkt ist, weist M. Weber den Zweck und die Aufgabe zu, "dem Wollenden ... zur Selbstbesinnung auf diejenigen letzten Axiome [zu verhelfen, N.H.], welche dem Inhalt seines letzten Wollens zugrunde liegen, auf die letzten Wertmaßstäbe, von denen er unbewußt ausgeht oder - um konsequent zu sein - ausgehen müßte."¹²⁸ Diese zuletzt genannte kritische Funktion wissenschaftlicher Werte- und Zielanalyse und -diskussion, die Lübke eher restriktiv bzw. selektiv handhabt, nimmt in M. Webers Wissenschaftslehre deshalb einen so hohen Stellenwert ein, weil fast regelmäßig "bei der Diskussion der Mittel nicht nur sich zeigt, daß die Einzelnen unter jenem vermeintlich eindeutigen Zweck ganz Verschiedenes verstanden haben"¹²⁹, sondern "daß der genau gleiche Zweck aus sehr verschiedenen letzten Gründen gewollt wird und daß dies auf die Diskussion der Mittel von Einfluß ist."¹³⁰ Es geht also - M. Weber zufolge - "um die Wahl der Zwecke (und nicht: der 'Mittel' bei fest gegebenem Zweck), gerade

122 Lübke 1982a, S.90.

123 Vgl. z.B. Lübke 1986, S.48.

124 Weber 1988, S.150 (Herv.i.O.).

125 Ebd., S.149.

126 Ebd., S.149f. (Herv.i.O.).

127 Ebd., S.150.

128 Ebd., S.151. (Herv.i.O.).

129 Ebd., S.500.

130 Ebd. (Herv.i.O.).

darum also, in welchem Sinn die Wertung, die der Einzelne zugrunde legt, eben *nicht* als 'Tatsache' hingenommen, sondern zum Gegenstand einer wissenschaftlichen *Kritik* gemacht werden könne"¹³¹. Dabei widerspricht er energisch jeglichem Ansinnen, "daß man sich bei irgendeiner ... durch Konvention geschaffenen faktischen Selbstverständlichkeit gewisser noch so weit verbreiteter praktischer Stellungnahmen wissenschaftlich beruhigen dürfe. Die spezifische Funktion der Wissenschaft scheint mir gerade umgekehrt: daß ihr das konventionell Selbstverständliche zum *Problem* wird."¹³²

Oberste Ziele und Werte, wie etwa "gut und in Frieden leben", ebenso wie Ziele "mittlerer Reichweite", wie etwa Steigerung der Arbeitsproduktivität oder Wohlfahrtsmehrung, sind demnach in ihrem Bedeutungsgehalt zu heterogen, als daß sie sich als das Einvernehmliche und Selbstverständliche ausweisen ließen, "*wonach alle Menschen ja immer schon streben*"¹³³. In der Regel bedeuten sie nicht nur für die an der Konfliktbereinigung unmittelbar Beteiligten einerseits und für nicht-beteiligte Betroffene andererseits etwas unter Umständen völlig Verschiedenes. Selbst unter den beteiligten Interessengruppen sind diese Ziele keineswegs unstrittig und mit gleichem Bedeutungsgehalt besetzt.¹³⁴ Das macht nach M. Weber gerade den "*politischen* Charakter[s] eines Problems" aus, das eben "*nicht* auf Grund bloß technischer Erwägungen aus feststehenden Zwecken heraus zu erledigen ist"¹³⁵. Es erfordert vielmehr den - politischen - Streit über die "*regulativen* Wertmaßstäbe selbst"¹³⁶ wie über die "*konkrete* Gestaltung der Wertbeziehung"¹³⁷, die durch stetigen Wandel gekennzeichnet sind. Das bedeutet für die empirische Wissenschaft - und damit auch für die technische Normenbegründung -, daß sie niemals "den Schein der Selbstverständlichkeit [der regulativen Wertmaßstäbe, N.H.] für Wahrheit nehmen"¹³⁸ darf.

Die Einvernehmlichkeit und Einheitlichkeit der obersten Zwecke und Normen, die die letztlich entscheidende Bedingung dieses technokratischen Steuerungs- und Normenbegründungsmodells darstellt und die Lübke als common-sense-legitimierte Gemeinplätze annimmt bzw. voraussetzt, ist in der sozio-politischen Wirklichkeit moderner, insbesondere liberaler Gesellschaften, eher die Ausnahme als der Normalfall. So demonstrieren die zum Teil heftigen Auseinandersetzungen um die Grundausrichtung der weiteren technisch-industriellen Entwicklung und die Symbolisierung des (gesellschaftlichen) Fortschritts, in denen Lübke selber "Kombattant" ist und Stellung bezieht, daß die vorherrschenden Wertvorstellungen und obersten Ziele keineswegs unstrittig, einvernehmlich, sondern einem ständigen Wandel unterworfen sind und je nach Bedürfnis- und Interessenpräferenz höchst kontrovers ausgelegt werden können.¹³⁹

Wenn es in der politischen Wirklichkeit auch üblich ist, Konflikte nach dem von Lübke favorisierten technischen Normenbegründungsmodell zu lösen, so läßt sich daraus

131 Ebd., S.501 (Herv.i.O.).

132 Ebd., S.502 (Herv.i.O.), vgl. auch Ebd., S. 152f., 527.

133 Diskussionsbeitrag Apel, in: Apel/Lübke 1984, S.80 (Herv.i.O.).

134 Vgl. Ebd., S.79f., Kleger 1990, S.80, Zimmerli 1990, S.122, Kohler 1988, S.44, Weber 1988, S.526f.

135 Weber 1988, S.153 (Herv.i.O.).

136 Ebd., S.153.

137 Ebd., S.213 (Herv.i.O.).

138 Ebd., S.153.

139 Vgl. Kohler 1988, S.44.

nicht schon der Schluß ziehen, daß hier auch tatsächlich nur technische Probleme vorliegen. Es sei denn, man unterstellt - wie Lübbe dies mit der Strukturbestimmung aller Normen als technische tut - "ein Kontinuum der Rationalität in der Behandlung technischer und praktischer Fragen"¹⁴⁰ und damit - unter Normalbedingungen - eine Koinzidenz von Moralität und Interesse, von praktischer und instrumenteller Vernunft, die eine Reflexion über die moralischen Ziele und Gehalte technischen Handelns überflüssig machte.¹⁴¹ Nach Auffassung der diskursi-theoretischen Gegenspieler Lübbes handelt es sich dabei um die "Versuchung aller Realpolitik"¹⁴², das Problem der ethischen Normenbegründung herunterzuspielen und auf ein Problem der "strategischen Interessenvermittlung"¹⁴³ zu reduzieren. Die Pointe dieser Reduktion liege darin, daß die in der Tat problem- und reibungslosere, bloß strategische Vermittlung der Interessen Beteiligten durch die Ausrichtung auf nächste gemeinsame Zwecke unterstelle, daß damit eo ipso der Rekurs auf den obersten Zweck des guten Lebens garantiert sei. Dabei werde dieser oberste Zweck seinerseits rationaler Begründbarkeit bzw. Rechtfertigungsbedürftigkeit entzogen, so daß sich die ihm untergeordneten Zwecke als Mittel zweckrational diskutieren ließen. Unter dieser Prämisse stellt sich dann das Problem der Normenbegründung in der Tat als ein bloß technisches Problem der Bestimmung von Normen als zweckrationale Instrumente für die Verwirklichung eines bereits feststehenden einvernehmlichen Zweckes dar¹⁴⁴ und damit als ein "im Grunde ... triviales Geschäft"¹⁴⁵ - im eigentlichen Sinne des Wortes.

Weil in dem "geschlossenen System" von Zweck-Mittel-Relationen die Zwecke a priori den Status von Mitteln, von bereits realisierten Zwecken haben, werden kontrafaktische Zieloptionen, abweichende Auslegungen der vermeintlich unstrittigen Zwecke, alternative Wertorientierungen und gesellschaftliche Rationalitäts- und Legitimationsansprüche gegenüber den schon festgesetzten Normen, etablierten Institutionalisierungsformen und Entscheidungsstrukturen als Randbedingungen und isolierbare bzw. zu eliminierende Störfaktoren effizienzorientierter sachrationaler Zweck-Mittel-Kalkulation behandelt.¹⁴⁶ Dadurch ist gewährleistet, daß das Faktische in seiner Grundsubstanz und -struktur normativ fest- und fortgeschrieben werden kann. Im Wilhelminischen Deutschland - so M. Weber kritisch - habe man diese Tendenz der Anpassung, die sich über die Anpassung der Menschen an die erfolgsversprechenden Mittel zur Realisierung "ihrer letzten Ideale" hinaus auf die Preisgabe dieser Ideale selbst erstreckte, 'Realpolitik'¹⁴⁷ genannt. Die Aufgabe der Wissenschaftler hat M. Weber dabei ausdrücklich nicht darin gesehen, "dies noch zu unterstützen, indem sie sich als Beifallssalve der jeweiligen 'Entwicklungstendenz' konstituieren und die 'Anpassung' an diese ... zu einem durch die Autorität einer 'Wissenschaft' angeblich gedeckten Prinzip machen"¹⁴⁸.

Ähnlich gibt Hans Albert zu bedenken, daß die linke Kritik am Pragmatismus, wonach

140 Habermas 1969, S.123.

141 Vgl. Lübbe 1990, S.357f., Lübbe 1990d, S.146f.

142 Diskussionsbeitrag Apel, in: Apel/Lübbe 1984, S.81.

143 Ebd., S.81 (Herv. i. O.).

144 Vgl. Ebd., S.59ff., 79ff., Diskussionsbeitrag Apel, in: Teamdiskussion 1984, S.276f.

145 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Apel/Lübbe 1984, S.72.

146 Vgl. Hubig 1981, S.171ff.

147 Weber 1988, S.513.

148 Ebd., S.513f.

dieser einen eigenen Bereich rational(isiert)er Mittelwahl von der ihm komplementären, notwendig irrationalen Dezision über die obersten Ziele abgrenze, zwar auf einem "Mißverständnis der Technologie"¹⁴⁹ beruhe. In Wirklichkeit sei sie nämlich sehr wohl einer rationalen wissenschaftlichen Begründung nicht nur der möglichen Mittel, sondern ebenso der möglichen Ziele fähig, während nur die Entscheidung selber sowohl über die Ziele als auch über die Mittel nicht rationalisierbar sei. Dennoch treffe diese Kritik

"ohne Zweifel noch am ehesten zu, wenn man den Einfluß der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die sozialtechnologische Sphäre beschränken und die Zielsetzungen mehr oder weniger der kritischen Diskussion entziehen wollte, wie es plausibel erscheinen mag, wenn man den praktischen Bereich analog zum axiomatischen Systemideal - also: *more geometrico* - zu rationalisieren sucht, und zwar so, daß dabei alle Entscheidungen auf oberste nicht mehr begründbare Zielsetzungen zurückgeführt werden, zu denen man sich allenfalls bekennen kann"¹⁵⁰.

Die Immunisierung scheinbar rechtfertigungsunfähiger, von selbst sich verstehender, weil common-sense-fundierter Zwecke gegenüber - vor allem auch wissenschaftlicher - Reflexion und Kritik ist Albert zufolge nicht einer inhärenten Eigenschaft von Werten und Zielen geschuldet. Darin äußere sich vielmehr die Weigerung, (noch weiter) über sie zu diskutieren, so daß sie sich eher als das beabsichtigte Resultat von "Strategien der Dogmatisierung"¹⁵¹ von Werten und der apologetischen Rechtfertigung "sozialer Tatbestände"¹⁵² plausibel machen lasse.¹⁵³ Mit dem Verbot der Reflexion über Werte und Ziele verfolgt Lübke demnach offenbar den Zweck, eine ganz bestimmte Form ihrer Auslegung vorab zu privilegieren und dadurch zugleich die mit ihnen verbundenen "sozialen Tatbestände" anerkennungspflichtig zu machen. Darin äußert sich genau das, was er selber als das grundlegende Strukturmerkmal moderner illiberaler Ideologien ausmacht: der von bestimmten, partikularen Interessen geleitete "Wille, Gewißheit zu erlangen"¹⁵⁴.

Demgegenüber ist Albert zufolge das Hauptanliegen des Kritischen Rationalismus, den auch Lübke als seine wissenschaftstheoretische und sozialphilosophische Ausgangsposition reklamiert,¹⁵⁵ "nicht die technologische Rationalisierung *im Rahmen gegebener Zielsetzungen*, sondern die *Kritik des Gegebenen*, das heißt: der sozialen Verhältnisse, der herrschenden Glaubensüberzeugungen und Wertorientierungen, der dominierenden Zielsetzungen und Methoden"¹⁵⁶. Dem Anspruch des Kritischen Rationalismus nach rangiert "zweifelsfrei" die sozialkritisch gegen Vorgegebenes gerichtete "Aufklärungsfunktion" von Wissenschaft vor ihrer "Steuerungsfunktion"¹⁵⁷. D.h. vorrangig soll Wissenschaft zur "Kritik von mehr oder weniger fest verwurzelten Überzeugungen aller Art, auch von Wertorientierungen und politischen Meinungen und schließ-

149 Albert 1972, S.85.

150 Ebd., S.120 (Herv.i.O.).

151 Ebd., S.71.

152 Albert 1976, S.89.

153 Vgl. Ebd., S.89, Albert 1972, S.70f., Albert 1969, S.74.

154 Albert 1969, S.73. Ausführlich dazu vgl. Kap. 5 und 7.1.1.

155 Vgl. Kleger/Kohler 1990, S.30.

156 Albert 1972, S.120f. (Herv.i.O.).

157 Ebd., S.121.

lich auch zur Sozialkritik"¹⁵⁸ befähigen. Diese würden dann nicht als Dogmen, sondern als Hypothesen begriffen, die kontrafaktische Alternativen nicht von vornherein ausschließen. Für die Moralphilosophie bedeute dies, daß ihre Aufgabe nicht darin bestehen könne, die jeweils herrschende Moral zu rechtfertigen, sondern sie zu kritisieren und so zu verbessern.¹⁵⁹

Zugleich wird mit dem Verbot der Reflexion über common-sense-approbiierte Ziele tendentiell auch ein Verbot über die Frage nach der Geeignetheit bzw. Angemessenheit der Mittel und Wege zu diesen Zwecken verhängt. Damit wird die Frage nach der Veränderungsbedürftigkeit der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen und Verhältnisse, in denen diese Mittel und diese Form von Rationalität sich materialisiert, institutionalisiert und verselbständigt haben, erst gar nicht zugelassen. So betont Lübbe in bezug auf den "industriegesellschaftlichen Kapitalismus"¹⁶⁰, dessen Legitimität er in der breiten Zustimmung der Massen aufgrund der durch ihn bewirkten evidenten Lebensvorteile begründet sieht, daß die "real wirksam gewordenen regulativen, näherhin selbstregulativen Mechanismen der sozialen Systemerhaltung und Systemfortbildung ... transzendental-reflektierenden Universalisierbarkeitstests gar nicht zugänglich"¹⁶¹ seien.

In diesem Zusammenhang kommt dem für das Steuerungskrisenmodell konstitutiven, dem Selbstverständnis "traditioneller" Theorie verpflichteten "Begriff des handlungsnebenfolgenbedingt abnehmenden Grenznutzens technischer Rationalität"¹⁶² die Funktion zu, an den zum Teil schon überschrittenen definitiven "Grenzen des Wachstums" den zunehmend als Belastung erfahrenen geschichtstheoretisch erklärbaren Sachverhalt einsichtig zu machen, daß die Resultate rationalen Handelns zu den Intentionen dieses Handelns in der Regel quer stehen. Dieser handlungstheoretische Zugang wird - wie Lübbe selber eingesteht - umso unzureichender, je mehr mit der Beschleunigung der Fortschrittsdynamik der Grad der systemischen Vernetzung und Komplexität anwächst. Er läßt die aktuellen Krisenphänomene moderner Industriegesellschaften nur als "unvorhergesehene[r] oder unvorhersehbare[r] und unvermeidliche[r] Schädlichkeitsnebenfolgen"¹⁶³ eines ebenso unwiderstehlichen wie unaufhaltsamen und irreversiblen technisch-industriellen Fortschritts verständlich werden. So wie dieser Fortschritt als ein naturhafter Vorgang erscheint, so erhalten auch die Nebenfolgen den Charakter einer Naturnotwendigkeit, die halt in Kauf genommen werden müßten, wenn der erreichte Lebensstandard und die Lebensvorteile, die sich diesem Fortschritt verdanken, erhalten bleiben sollten. Auf diese Weise soll verhindert werden, daß dem "Technisierungsprozeß"¹⁶⁴ kulturell die Qualität eines realen Fortschritts und der modernen "Industriekultur" ihr "humaner Lebenssinn"¹⁶⁵ abgesprochen werden.¹⁶⁶

Insofern erweist sich Lübbe eher als ein Apologet der bestehenden kapitalistischen

158 Ebd., S.89f.

159 Vgl. Albert 1969, S.75f.

160 Lübbe 1990d, S.153.

161 Lübbe 1990, S.363.

162 Lübbe 1987a, S.16.

163 Lübbe 1983c, S.154.

164 Lübbe 1982j, S.8.

165 Lübbe 1983c, S.154.

166 Vgl. Lübbe 1987i, S.147. Ausführlicher dazu vgl. Kap. 7.3.1.

Industriegesellschaft und damit als Anwalt ganz bestimmter gesellschaftlicher Interessen und Verhältnisse, was nicht unbedingt mit seinem Anspruch auf Verteidigung politischer Liberalität vereinbar ist. Was nämlich für M. Weber eine Voraussetzung und ein Hauptbestandteil von Liberalität und individueller Freiheit war, daß man sich bei keiner "faktischen Selbstverständlichkeit ... wissenschaftlich beruhigen dürfe", erscheint bei Lübke als ein Einfallstor ideologischer Zersetzung liberaler, "demokratische[r] Kultur"¹⁶⁷. Für ihn dokumentiert sich allein "im Rückgebundensein an werturteilsstabilisierte moralische und politische Geltungen außerhalb der akademischen Räume" "liberale Unbefangenheit", die innerhalb der akademischen Räume "werturteilsunbekümmerte analytische Potenz"¹⁶⁸ freisetze. Danach wäre M. Webers Wissenschaftslehre, auf die sich Lübke ansonsten stützt, in diesem - für M. Weber selber - zentralen Punkt vorzuhalten, daß sie illiberale Tendenzen befördere. Gegenüber Lübkes Auslegung wäre festzuhalten, daß aufgrund der Differenzierung und des Pluralismus der Werte, die moderne Gesellschaften als moderne kennzeichnen, gleiche bzw. gleichlautende Zwecke "aus sehr verschiedenen letzten Gründen gewollt"¹⁶⁹ werden. Dies wirkt sich entsprechend auf die Diskussion und Wahl der für die Zweckrealisation geeigneten und erforderlichen Mittel und die dabei jeweils in Kauf zu nehmenden unter Umständen höchst unterschiedlichen potentiellen und tatsächlichen Folgen aus. Infolgedessen ist die Reflexion auf die Zwecke selber, die im technischen Normenbegründungsmodell als vernünftig vorausgesetzt werden, in modernen Gesellschaften als eine - dem Sinn und der Tradition liberaler politischer Theorie und Philosophie nach - konstitutive Forderung von Liberalismus und Liberalität zu betrachten. So wird etwa die Kritik am Pragmatismus als der "Fähigkeit, den Sachverstand und die Könnerschaft für diejenigen Zwecke zu mobilisieren, die der moralische und politische common sense uns vorgibt"¹⁷⁰, und die Lübke als "einen schlimmen, potentiell folgenreichen Angriff auf die politisch-kulturellen Bedingungen einer Demokratie" empfindet, nicht nur als berechtigt, sondern sogar als notwendig betrachtet werden müssen.

(1) Zum einen nämlich wachsen - Lübkes Zivilisationsanalyse zufolge - mit der wissenschaftlich-technischen Innovationsmenge und -rate pro Zeiteinheit zugleich die Möglichkeiten und die Reichweite praktischen Handelns. Dadurch erhöht sich komplementär der Bedarf an moralischer und rechtlicher Normierung der neuen Möglichkeiten. Immer weniger vermag nun aber der common sense diesen Bedarf zu decken. "Common sense" - das ist Lübkes Bestimmung nach "eine Instanz lebenspraxisbewährter Handlungsregeln in Kombination mit der Fähigkeit ..., die Situation ihrer Anwendbarkeit zu identifizieren (Urteilkraft)"¹⁷¹. Praktische Urteilskompetenz besitzen Subjekte danach nur, "sofern sie zu den realen Bedingungen ihrer physischen und sozialen Existenz eine anschauungs-gesättigte, lebenserfahrungsstabilisierte Beziehung unterhalten"¹⁷². Derselbe wissenschaftlich-technisch-industrielle Fortschritt, den der common sense - gemäß der von

167 Lübke 1982a, S.90.

168 Lübke 1985n, S.242.

169 Weber 1988, S.500.

170 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.73.

171 Lübke 1980a, S.119.

172 Lübke 1985h, S.14. Ausführlicher dazu vgl. Kap. 7.1.1.

Lübbe so genannten "Schumacher"-Metapher¹⁷³ - lebensweltlich beurteilungs- und integrationsfähig halten soll, ist nun aber dadurch gekennzeichnet, daß er die traditionellen Orientierungen und lebensweltlichen Erfahrungen, auf denen die common-sense-Kompetenz beruht, unweigerlich in dem Maße entwertet, wie er sich beschleunigt und expandiert. Das Komplexitäts- und Interdependenzniveau moderner Gesellschaften steigt an. Der "urteilkrafttranszendente[n]"¹⁷⁴ Erwartungs- und Informationshorizont dehnt sich in Relation zum effektiv wahrnehmbaren und common-sense-geleiteten Entscheidungs- und Handlungsraum überproportional aus. Traditionen und Erfahrungen veralten schneller als daß neue heranwachsen können bzw. sich erneuern lassen. Dadurch werden - so Lübbe - die Folgen und Nebenfolgen politischer und sozialer Entscheidungen für "jedenmann"¹⁷⁵ immer weniger einsichtig, so daß "lebenspraxisbewährter common sense ... nicht mehr die Instanz (ist, N.H.), die uns angesichts solcher Lagen zu orientieren vermöchte"¹⁷⁶. Und wenn schließlich auch noch das von Lübbe als gesellschaftlich unverzichtbar reklamierte Vertrauen in die Solidität von Expertenkompetenz als Kompensat fortschreitenden common-sense-Kompetenzverlustes mehr und mehr schwindet,¹⁷⁷ dann wird man, wenn überhaupt, immer weniger von einer unstrittigen Basis common-sense-approbierter gemeinsamer Zwecke ausgehen können.

(2) Zum zweiten folgt der von Lübbe favorisierte "Pragmatismus einer Politik der Kompensation kritischer Fortschrittsnebenfolgen" dem Politikkonzept des "piecemeal social engineering" (Popper), das sich auf eine Status-quo-orientierte Politik der Risikovermeidung in kleinen Schritten beschränkt. Dieser Politiktypus ist nach Lindblom¹⁷⁸ nicht dadurch charakterisiert, daß für definierte, vorgegebene Zwecke die zu ihrer Verwirklichung adäquaten Mittel erarbeitet und ausgewählt werden, wie auch das auf Lübbes Zielkonsensprämisse technischen Handelns beruhende handlungstheoretische Zweck-Mittel-Schema nahelegt. Vielmehr werden umgekehrt vor dem Hintergrund der jeweiligen Gegebenheiten und Mißstände in zunehmendem Umfang die vorhandenen Mittel sondiert, nach denen sich dann die Bestimmung der konkreten Zwecke richtet.¹⁷⁹ Das hat Gehlen bereits in den 50er Jahren als Charakteristikum der modernen Technik herausgestellt. Er hebt hervor, "daß ... bis heute eine qualitative Veränderung in dem vor sich gegangenen ist, was Technik heißt"¹⁸⁰. Dieser Qualitätswandel besteht für ihn darin, "daß der stürmische Fortschritt der modernen Technik ... in engstem Zusammenhang mit den

173 Danach steht dem Laien nicht die Kompetenz zu, über die Experten-Kunst des Schuhmachens selber zu urteilen, sondern nur kraft des "common-sense-nahen Jedermannsurteils" [Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.73] darüber zu befinden, wo der Schuh drückt.

174 Lübbe 1981c, S.49.

175 Lübbe 1980, S.14.

176 Ebd., S.15. Vgl. Ebd., S.12, Lübbe 1983, S.54f., Lübbe 1987c, S.32f., Lübbe 1989a, S.24, Lübbe 1987j, S.113, Lübbe 1989b, S.35ff.

177 Vgl. Lübbe 1972b, S.109, Lübbe 1983, S.55. Ausführlicher dazu vgl. Kap. 7.3.1.

178 Vgl. Lindblom 1975.

179 Vgl. Böhret 1979, S.286f. Daß dabei die ursprünglichen Ziele als legitimatorische Fassade für unter Umständen ganz andere Ziele und Interessen fungieren, bestätigen die Ergebnisse der organisationssoziologischen Forschung. Die technischen Verwaltungsregeln tendieren als Mittel dazu, selber zum Zweck zu werden, sich vom ursprünglichen Verwaltungszweck abzukoppeln und diesem möglicherweise entgegenzuwirken. Vgl. etwa Mayntz 1968.

180 Gehlen 1957, S.11.

Naturwissenschaften und der kapitalistischen Produktionsweise erfolgt [ist, N.H.]“ und daß diese drei sich seit dem 17./18. Jahrhundert wechselseitig voraussetzenden und stimulierenden Faktoren "funktionell im Zusammenhang"¹⁸¹, als "Superstruktur"¹⁸², gesehen werden müssen.¹⁸³ Zum besseren Verständnis der modernen Technik empfiehlt er "eine Art Achsendrehung der Fragestellung", denn:

"Es handelt sich immer weniger darum, für schon definierbare Zwecke die technischen Mittel der Herstellung, für vorgegebene Gegenstandsgebiete die besten Erkenntnismethoden zu finden ..., sondern umgekehrt: die Darstellungsmittel, Denkmittel, Verfahrensarten selbst zu variieren, durchzuprobieren, bis zur Erschöpfung aller Möglichkeiten ins Spiel zu bringen und zu sehen, was dabei herauskommt. Auch in der Technik geht man natürlich, wie früher, oft noch von Zwecken aus und sucht die Mittel dafür: man sucht etwa nach der Methode der Geräuschkämpfung eines Motors Daneben aber und anscheinend zunehmend wichtig gibt es die umgekehrte Art der Problemstellung, nämlich die Frage, was sich Unvorhergesehenes aus einer gegebenen Verfahrensart herausholen läßt. ... Es geht darum, was man mit gegebenen Techniken, Methoden (auch geistigen), die man selbst wieder variiert, alles machen kann, ohne vorgegebenen Zweck, durch bewegliches Durchprobieren."¹⁸⁴

Im Kontext dieser industriellen Superstruktur läßt sich technische Rationalität nicht mehr als - mit dem instrumentellen Zweck-Mittel-Modell faßbar - Handlungsrationaltät plausibel machen. Sie muß vor allem auch als Systemrationalität¹⁸⁵ begriffen werden. Nur in diesem Sinne wird etwa - Bader u.a. zufolge - M. Webers zentrale These der prinzipiellen Disjunktion zwischen formaler und materialer Rationalität, der 'absoluten Indifferenz gerade der formal vollkommensten Rationalität der Kapitalrechnung gegen alle, wie immer gearteten, *materialen* Postulate'¹⁸⁶ überhaupt verständlich. Implizit habe M. Weber die formale Rationalität der Kapitalrechnung im eigentlichen Sinne nicht handlungsrationale als eine *genuine Leistung der Wirtschaftssubjekte* verstanden und expliziert, sondern systemrational als eine solche des Marktsystems, die die Voraussetzung und den Rahmen für die formal rationale Geldrechnung der Einzelsubjekte darstellt. Diese ist

181 Ebd., S.13.

182 Ebd., S.11.

183 Vgl. Ebd., S.12f.

184 Ebd., S.28f. Vgl. auch Ullrich 1977, S.49ff. und Kap. 3.2., Anm. 296.

185 Sie beschreibt die "Rationalität" und Eigenlogik ausdifferenzierter sozialer Prozesse und Teilsysteme, die durch rationale Handlungsstrategien sozialer Akteure zwar induziert und vermittelt, aber nicht unmittelbar intendiert ist und sich gegenüber ihren ursprünglichen Absichten und Zielen und ihren Bedürfnissen zunehmend verselbständigt. Diese verselbständigten sozialen Prozesse legen ihrerseits - dem subjektivem Wollen weitgehend entzogen - die individuellen und gesellschaftlichen Anschlußhandlungen und Handlungsmöglichkeiten fest. Gesellschaftliche Prozesse, wie sie technische Entwicklungen darstellen, vollziehen sich denn auch weitgehend "bewußtlos", d.h. losgelöst von dem konkreten Wollen und den konkreten Bedürfnissen der Einzelsubjekte gleichsam hinter deren Rücken, und erscheinen ihnen als von Sachgesetzen bestimmte fremde Mächte. Subjektiv mögen dann technische Funktionseliten zwar der festen Überzeugung sein, den emanzipatorischen Leitziele tatsächlich zu dienen, das Gute nicht nur zu wollen, sondern auch tatsächlich zu tun. In der gesellschaftlichen Realität wird dieser gute Wille jedoch in vielfältiger Weise von den strukturellen Zwängen verselbständigter Bürokratisierungs-, Verwertungs- und Kommerzialisierungsprozesse gebrochen.

186 Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. rev. Aufl., besorgt v. Johannes Winckelmann. Tübingen 1972, S.59, zit. n. Bader/Berger 1987, S.289 (Herv.i.O.).

somit am allerwenigsten eine Sache ihres guten Willens und Wollens, sondern liegt vielmehr in den Zwängen und der Mächtigkeit begründet, die diese Form von (formaler) Rationalität in ihren jeweiligen strukturellen Verfestigungen ausübt. Das bedeutet,

"daß eine bestimmte Versorgung nicht Ziel eines Erwerbsbetriebs oder gar der Erwerbsbetriebe in ihrer Gesamtheit ist, sondern in der Produktion absatzfähiger Güter eine tatsächliche Versorgung zustandekommt, die allein unter der formal rationalen Maßgabe der Rentabilität für die einzelnen Erwerbsbetriebe [nach den Gesetzen des Marktsystems, N.H.] und somit für diese unabhängig von jedem möglichen Maßstab materialer Rationalität erfolgt"¹⁸⁷.

In gleicher Weise wird auch die Entlastung von physischer Arbeitsbelastung im nachhinein zwar als ein Ergebnis des produktionstechnischen Fortschritts betrachtet werden können, nicht aber - wie Lübke unterstellt - als dessen vorrangiges Ziel und eigentliche Triebkraft. Sie läßt sich eher als Nebenprodukt der produktionstechnischen Entwicklung rekonstruieren und plausibel machen, die - nicht ausschließlich, aber maßgeblich - den Rentabilitäts- und Verwertungszwängen der kapitalistischen Produktionsweise unterworfen ist, denen sich die wirtschaftenden Subjekte und Betriebe fügen müssen, wenn sie nicht an dieser ökonomischen Realität scheitern wollen.¹⁸⁸ Dabei hat wiederum M. Weber deutlich gemacht, daß vornehmlich die 'Marktmacht-Interessenten'¹⁸⁹ an einer gegenüber materialen Zielen und Prinzipien abgeschotteten, nach formal rationalen Kriterien organisierten Verwaltung interessiert seien, weil sie deren materiellen Interessen und Vormachtstellung am meisten zugute komme.¹⁹⁰ Insofern ist dann auch Horkheimers These der Zielreflexionsabstinenz instrumenteller Vernunft nicht als Ziel(reflexions)abstinenz, sondern als Zielreflexionsabstinenz zu lesen.

(3) Kritikbedürftig ist die von Lübke favorisierte Technisierungsstrategie des steuerungstechnischen Pragmatismus schließlich hinsichtlich ihres Krisenbewältigungsanspruchs. Sie scheint das Gegenteil von dem zu bewirken, was sie intendiert. Erstens läßt die in exponentiellen Steigerungsraten verlaufende Beschleunigung wissenschaftlich-technischer Rationalisierung den jeweiligen wissenschaftlich-technischen Steuerungsbedarf schneller wachsen als das auf dem jeweiligen Stand des wissenschaftlichen Wissens und technischen Könnens verfügbare und mobilisierbare Steuerungs- und Problemlösungspotential.¹⁹¹ Zweitens zerstört diese wissenschaftlich-technische Rationalisierung mit den überkommenen Orientierungen und Erfahrungen fortschreitend die kulturellen Bedingungen der dem zivilisatorischen Innovationsdruck standhaltenden common-sense-Kompetenz, die sie kompensieren soll. Drittens schließlich bewegen wir uns - wie Lübke ausdrücklich betont - gegenwärtig in weiten Bereichen auch an den kulturellen Grenzen dieses Fortschritts und damit an den Grenzen der Kompensierbarkeit der von ihm selber immer neu erzeugten prekären Nebenfolgen.¹⁹² Nun ist das technische Steuerungspoten-

187 Bader/Berger 1987, S.289. Vgl. Ebd., S.245ff., 288f.

188 Vgl. Fetscher 1985, S.520f.

189 Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., rev. Aufl., besorgt v. J. Winckelmann. Tübingen 1972, S.439, zit. n. Bader/Berger 1987, S.458.

190 Vgl. Bader/Berger 1987, S.458f., Habermas 1969, S.117ff., Horkheimer 1986, S.33f., 48ff.

191 Vgl. Lübke 1973, S.15, Lübke 1979c, S.80f., Lübke 1986, S.263ff., Lübke 1986b, S.110f., Lübke 1987i, S.167f., Lübke 1978h, S.334.

192 Vgl. etwa Lübke 1978h, S.330, Lübke 1982i, S.8, Lübke 1989, S.109ff., Lübke 1982g,

tial in Politik und Ökonomie seit der Horkheimerschen Kritik zwar enorm gesteigert worden, aber weder ist dadurch der von Lübke selber anfangs noch als "falsche Richtung" erkannte Wachstumskurs korrigiert worden, noch haben sich die schädlichen Nebenwirkungen industriekapitalistischen Wachstums abgeschwächt. Sie haben sich ganz im Gegenteil in dem Maße verschärft, wie das technische Potential zu ihrer Bewältigung expandiert ist und weiter expandiert und sich der Wachstumskurs eher mit erhöhter als mit reduzierter Geschwindigkeit unbeirrt fortsetzt. Dieser empirisch unbestreitbare Befund legt den Schluß nahe, daß das technokratische Steuerungsmodell den eigenen Anspruch, die bestehenden Zivilisationsprobleme einzig technisch lösen zu können, nicht nur nicht hat einlösen können. Mehr noch trägt die Generalisierung und Forcierung des steuerungstechnischen Problemlösungsmodus offensichtlich dazu bei, das Tempo zivilisatorischer Wandlungsprozesse, worin Lübkes Diagnose zufolge die eigentliche Ursache für die Häufung prekärer Fortschrittsnebenfolgen zu sehen ist,¹⁹³ noch weiter zu erhöhen, statt zu drosseln. Dadurch wird zugleich die Entkopplung der systemischen Funktionsimperative von den traditionellen Sinn-, Wert- und Deutungsmustern, die konservative Autoren für die Integration und Stabilität einer jeden Gesellschaft als unabdingbar ansehen, vorangetrieben und deren Entwertung und Liquidierung beschleunigt. Und nicht zuletzt werden auch die von Lübke für notwendig gehaltene "Vermeidung von Extremspezialisierungen" und die Bewahrung von "Plastizität"¹⁹⁴ unterlaufen. Infolgedessen erweist sich das mit dem pragmatischen Steuerungskonzept gekoppelte neokonservative Programm der Erneuerung und Wiederbelebung entwerteter Traditionen als widersprüchlich und selbstparalyisierend.¹⁹⁵

3.2 *Technokratie im "Phänotyp"*

Die stetige Verschärfung des Mißverhältnisses zwischen dem jeweils erforderlichen und dem jeweils verfügbaren technischen Planungs- und Steuerungspotential ist für Lübke im wesentlichen ein "Problem der Organisationstechnik wissenschaftlicher Politik- und Verwaltungsberatung"¹⁹⁶. Entsprechend bedürfe es vornehmlich verbesserter, praxisnäherer wissenschaftlicher Theorien sowie einer Erhöhung der Umsetzungsgeschwindigkeit dieses wissenschaftlichen Wissens in politisch-administratives Handeln, die dem Wandlungstempo der gesellschaftlichen Realität angepaßt ist. Die Forcierung wissenschaftlich-technischer Rationalisierung von Politik und Verwaltung, die sich im Aufstieg der technischen Intelligenz und ihrer Etablierung in den Entscheidungszentren des politisch-administrativen Systems niederschläge, sei unweigerlich mit strukturellen Veränderungen in Politik und Verwaltung verbunden, die er für die Integrität und Stabilität einer demokratisch-liberalen Ordnung eher als förderlich denn als gefährlich einschätzt. Überhaupt sind Lübkes Auffassung nach demokratische Systeme nur dann (über-)lebensfähig,

S.17ff., Lübke 1982c, S.52f.

193 Vgl. etwa Lübke 1983, S.133.

194 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lindner 1982, S.77.

195 Vgl. dazu Kap. 7.2.2.

196 Lübke 1973e, S.100.

wenn "zwingende Sachverhalte zustimmungsfähig und näherhin mehrheitsfähig bleiben"¹⁹⁷. In Wirklichkeit bewirkt die wissenschaftlich-technische Rationalisierung von Politik eine Verschiebung des für parlamentarische Demokratien konstitutiven Gleichgewichts zwischen Exekutive und Legislative zugunsten der Exekutivinstanzen, die ihren Wissens- und Informationsvorsprung in einen Machtvorsprung ummünzen. Sie konfrontieren das Parlament mit einer "Politik der vollendeten Tatsachen" und höhlen wichtige seiner traditionellen Kompetenzen und Funktionen aus, wie etwa die der Gesetzgebung oder die der demokratischen Kontrolle der Exekutive. Diese scheinen aufgrund der diagnostizierten Tendenz einer pragmatischen Technokratisierung¹⁹⁸ sowie angesichts der Notwendigkeit, die steuerungstechnischen Defizite zu egalisieren, eher störend bzw. überflüssig zu sein, zumal der wissenschaftlich-technische Sachverstand seiner Auffassung nach per se an den gemeinsamen, konsentierten Zielen orientiert ist und es ohnehin überwiegend nicht um Inhalte und Zielrichtungen geht, sondern allein um "Fragen der logischen und geschäftsordnungsmäßigen Regeln"¹⁹⁹.

Dieser in der Logik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation begründete Strukturwandel des Politischen manifestiert sich in Lübkes Augen am deutlichsten in der realen Tendenz einer fortschreitenden Versachlichung vormals noch politisch entschiedener Fälle und Situationen. Die Wirklichkeitsannahmen, die das politische Entscheiden und Handeln anleiten und deren Rationalität verbürgen, ließen sich in der zunehmend sich verwissenschaftlichenden Zivilisation immer weniger durch den Rekurs auf die erfahrungsgesättigte praktische Urteilskraft sichern. In ihr hänge die Gültigkeit von Wirklichkeitsannahmen und damit die Rationalität politischer Entscheidungen wesentlich und in zunehmendem Umfang von common-sense-fernem wissenschaftlichem Sachverstand und Expertenwissen ab, wodurch politisches Handeln in zunehmendem Maße den Kriterien technischer Rationalität unterworfen werde. Spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges sei in zunehmendem Maße evident, "daß mit dem Fortschritt von Wissenschaft und technischer Industrie der unsachliche Entscheidungsspielraum irrationaler Politik immer kleiner wird"²⁰⁰. Die Autorität des politischen Herrschaftswillens weiche gegenüber der Logik und den Zwängen des Sachverständes immer weiter zurück, so daß der Erfolg staatlich-politischer Entscheidungen und Handlungen immer stärker zu einer Funktion "richtige[r] Informationen"²⁰¹ statt herrschaftlichen Willens werde.²⁰² "Die Beziehung auf Herrschaft, die dem politischen Handeln wesentlich ist, zersetzt sich unter der Herrschaft der Logik."²⁰³ So seien in der gegenwärtigen industriellen Zivilisation "die wesentlichen Entscheidungen, die das gesellschaftliche Dasein des Menschen bestimmen, durch die prästabilisierte Harmonie (oder auch Disharmonie) des gesellschaftlichen Ganzen vorentschieden. Sie wirken als Sachzwang, dessen Logik gar keinen

197 Lübke 1982k, S.45.

198 Diese bestimmt Lübke im Gegensatz zum ideologischen Gebrauch dieses Wortes als Zielreflexionsabstinenz positiv als die "Trends zur zukunftsorientierten, insbesondere planungstechnischen Verlängerung unserer Handlungsketten durch administrative und politisch tätige Experten und die analogen Trends zur Reform der Prozesse politischer Willensbildung" [Lübke 1972, S.41].

199 Lübke 1975, S.118. Vgl. Lübke 1973e, S.98ff., 103, Lübke 1972, S.39ff.

200 Lübke 1962a, S.34.

201 Ebd., S.36.

202 Vgl. Ebd., S.20f., Lübke 1963, S.168, Lübke 1987k, S.32f.

203 Lübke 1972b, S.19.

Widerspruch zuläßt."²⁰⁴ In dieser Diagnose der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die er Anfang der 60er Jahre unmittelbar nach der Veröffentlichung von Helmut Schelskys Technokratiemodell²⁰⁵ stellt, kommt er zu dem Schluß, daß das, was zu Francis Bacons und Saint-Simons Zeiten noch (technokratische) Utopie war, heute weitgehend Realität geworden sei. Entsprechend der Gewichtsverlagerung im Verhältnis von irrationaler Politik und rationalem Pragmatismus, von Politiker und Sachverständigem seien Begriffe wie "Herrschaft", "Befehl", "politischer Wille" als analytische Kategorien nicht mehr adäquat und sinnvoll.²⁰⁶

Lübbe hält den Prozeß der Technokratisierung im "Phänotyp", dessen Substanz er in der "Rationalität des Pragmatischen"²⁰⁷ ausmacht, nicht nur für einen notwendigen, sondern auch für einen - im Kontrast zur Technokratie als Idee oder Idealtypus sowohl in ihren utopisch-programmatischen Varianten, als auch in ihren analytisch-prognostischen Varianten - begrüßenswerten und zustimmungspflichtigen Vorgang. Explizit macht Lübbe seine Technokratiekritik aber nur an den Entwürfen F. Bacons, Saint-Simons, der Positivisten des 19. Jahrhunderts und des Marxismus-Leninismus fest.²⁰⁸ Die Technokratiethorie teile zwar mit der kommunistischen Theorie die Idee einer gesellschaftlichen Gleichheit oder Bedürfnisgerechtigkeit als Voraussetzung für die Entpolitisierung des Verteilungsproblems. Insoweit sei sie als integraler Bestandteil der kommunistischen Ideologie zu betrachten: "Der vollendete Kommunismus setzt die vollendete Technokratie voraus."²⁰⁹ Das bedeute aber umgekehrt nicht, daß die Technokratie eine kommunistische Ideologie sei. Der antidogmatische und -utopische Pragmatismus ihres "Phänotyps" impliziere vielmehr eine dem klassischen liberalen Modell entsprechende "Ordnung der Gerechtigkeit"²¹⁰, in der sich die natürlichen Leistungsunterschiede und Ungleichheiten zwischen den Menschen unmittelbar in sozialen Statusunterschieden äußern können sollen. Sie folge damit der bürgerlichen Idee eines privat verantworteten individuellen Glücksstrebens auf der Grundlage der bestehenden, bürgerlich-kapitalistischen Eigentumsordnung, die Lübbe anders als in sozialistischen Theorien nicht zur Disposition gestellt sehen will.²¹¹ Im Unterschied zum moralischen Rigorismus der kommunistischen Ideologie gewährleiste sie eine moralische Freizügigkeit - soweit die Sachzwänge sie (noch) zulassen. Damit grenzt Lübbe sie deutlich von der als terroristisch eingestuften Glücksidee ab, die - seiner Klassifikation politischer Theorien zufolge - allen Formen politischen Moralismus' zugrundeliege.²¹²

Eine ebenso kritische Auseinandersetzung mit Schelskys "technischem Staat" führt

204 Lübbe 1980c, S.19.

205 Vgl. Schelsky 1965.

206 Vgl. Lübbe 1962a, S.34ff.

207 Lübbe 1962a, S.34.

208 Vgl. dazu Kap. 5.1.

209 Lübbe 1962a, S.34.

210 Ebd., S.28.

211 In diesem Sinne will auch Armin Mohler die heutige Vorstellung von "Technokratie" von ihrer ursprünglichen Bedeutung in der Anfang der 30er Jahre (1932/33) sich formierenden "Technocracy-Bewegung" um Howard Scott in den USA unterschieden wissen. Diese hatte seiner Einschätzung nach den Charakter einer stimmigen Heilslehre, die von der grenzenlosen Produktionskapazität der modernen Industrie die Überwindung des Leistungsprinzips als Distributionsprinzip und damit der freien Marktwirtschaft erwartete. Vgl. Mohler 1974a, S.252ff.

212 Vgl. Lübbe 1962a, S.33f. sowie Kap. 5.

Lübbe jedoch nicht, obwohl er in seinen kritischen Bemerkungen zur Technokratietheorie einen dezisionistischen Vorbehalt anmeldet, der sich auch bzw. erst recht gegenüber der von Schelsky in kaum zu überbietender Deutlichkeit und Radikalität vertretenen technokratischen Entpolitiserungs- und Entideologisierungsthese²¹³ geradezu als Antithese lesen läßt.²¹⁴ Statt dessen charakterisiert er ihn in einer posthumen Würdigung als einen "Anti-Ideologe[n]", der den "Zwang der Sachgesetzmäßigkeiten ... als Entlastungsvorgang analysiert", entsprechend affirmativ kommentiert und so das "Prinzip Erfahrung" gegen das "Prinzip Hoffnung", d.h. die bestehende Industriegesellschaft gegen Großtheorien einer idealen Zukunftsgesellschaft, verteidigt habe. Und wenn er ihn deswegen als einen "Verteidiger liberaler Kultur und Lebensordnung gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern"²¹⁵ rühmt, als Liberalen, der konservativ geworden ist bzw. konservativ werden mußte, um liberal sein bzw. bleiben zu können, dann beschreibt er damit zugleich seinen eigenen Standpunkt.²¹⁶ Das, was Lübbe und ihm zufolge Schelsky als liberale Ordnung bewahrenswert erscheint, ist offenbar die durch die Technokratie im Phänotyp gekennzeichnete gesellschaftlich-politische Ordnung der Bundesrepublik in den 50er und 60er Jahren. So ist Schelsky Anfang der 70er Jahre angesichts verstärkter Demokratisierungs- und Politisierungstendenzen nicht ohne rückblickende Wehmütigkeit und Besorgnis davon überzeugt, daß "die Generation der bundesrepublikanischen Bürger, die heute über 40 Jahre alt ist, ... sehr bald die zwei Jahrzehnte zwischen 1949 und 1969 als die 'goldene', die politisch friedlichste Zeit ihres Lebens betrachten [wird, N.H.]"²¹⁷. Deren Vorbildcharakter ist in Schelskys und Lübbes in etwa zeitgleich Anfang der 60er Jahre formulierten Technokratiethesen dokumentiert. Sie spiegeln - ihrem Selbstverständnis als Angehörige der "skeptischen Generation" zufolge - eine im Grundsatz analoge Rezeption und Verarbeitung dieser gesellschaftlich-politisch relativ stabilen und konfliktarmen Phase in der Geschichte der Bundesrepublik wider.

Das, was Lübbe mit der Technokratie im "Phänotyp" als empirischen Befund vorstellt, stimmt in weiten Teilen mit dem überein, was Schelsky als empirische Basis seines Technokratiemodells ausgibt.²¹⁸ Und auch in der Einschätzung dieses Befundes besteht im Grundtenor Einigkeit zwischen beiden Autoren. Zu dem von ihnen diagnostizierten Technokratisierungsphänomen nehmen sie eine durchaus affirmative und optimistische Grundhaltung ein. So ist in Lübbes Augen die Technokratie aufgrund ihrer pragmati-

213 Vgl. insbesondere Schelsky 1965, S.456: "Der Sachzwang der technischen Mittel, die unter der Maxime einer optimalen Funktions- und Leistungsfähigkeit bedient sein wollen, enthebt von diesen Sinnfragen nach dem Wesen des Staates. Die moderne Technik bedarf keiner Legitimität; mit ihr 'herrscht' man, weil sie funktioniert und solange sie optimal funktioniert. Sie bedarf auch keiner anderen Entscheidungen als der nach technischen Prinzipien; dieser Staatsmann ist daher gar nicht 'Entscheidender' oder 'Herrschender', sondern Analytiker, Konstrukteur, Planender, Verwirklichender. Politik im Sinne der normativen Willensbildung fällt aus diesem Rahmen eigentlich prinzipiell aus, sie sinkt auf den Rang eines Hilfsmittels für Unvollkommenheiten des 'technischen Staates' herab."

214 Vgl. Lübbe 1962a, S.20f., 35f., Lübbe 1972b, S.21f.

215 Lübbe 1984b, S.276.

216 Vgl. Kap. 2.

217 Schelsky 1973, S.82.

218 Schelskys Modell des "technischen Staates" beansprucht zwar den Status eines Idealtypus, sieht sich aber durch empirische Fakten abgesichert, die mit "eindeutigen prognostischen Erwartungen" [Dubiel 1986a, S.6] in die Zukunft extrapoliert werden.

schen Rationalität "zweifelloos kein geeigneter Boden für das Wachstum politisch-totalitärer, weil pragmatisch grundloser Feindschaftsverhältnisse", die, wie Horkheimers Begriff der "instrumentellen Vernunft" unterstelle, in ihrer Logik angelegt seien. In bezug auf diese innere Resistenz gegenüber politischen Moralismen, Ideologien und totalitären Freund-Feind-Unterscheidungen erscheint Lübke "schon das pure Faktum der fortschreitenden Szientifizierung, Technisierung und Ökonomisierung unserer Weltgesellschaft [als, N.H.] politisch hoffnungsvoll"²¹⁹.

In der Perspektive des traditionellen industrialistischen Fortschrittsmodells deutet Lübke auch den gegenwärtig sich vollziehenden Übergang zur sogenannten Informationsgesellschaft als einen Liberalisierungsprozeß, der sich ihm - seitdem Wissenschaft und Technik in die "materielle Basis"²²⁰ der gesellschaftlichen Entwicklung eingerückt und zur primären Produktivkraft aufgestiegen sind - als "ein in letzter Instanz technisch bedingter Vorgang"²²¹ darstellt. Indem er dem wissenschaftlich-technischen Prozeß und dem modernen Industriesystem eine "immanente Vernunft"²²² zuschreibt, deren "aufgeklärte Diktatur" er aufgrund ihrer Entlastungseffekte zustimmend kommentiert, ist es nur konsequent, wenn er die Auffassung vertritt, daß "unsere Lebenspraxis einschließlich unserer Wissenschaftspraxis [...] sich in einem elementaren Sinne dieses Wortes [...] freier [vollzieht, N.H.], soweit sie von der berechtigten Überzeugung getragen ist, daß der einschlägige Lauf der Dinge in eine zustimmungsfähige Zukunft hinein selbststeuernd ist"²²³. Der Fortschritt von Technik und Industrie erscheint aus Lübkes Sicht als ein Prozeß, der sich an sich sachgesetzlich-neutral vollzieht. Folglich sind für ihn auch die Probleme, die dieser Fortschritt ebenso unbestreitbar wie unvermeidbar miterzeugt, "industriegesellschaftsspezifisch und somit gänzlich neutral gegenüber dem Unterschied von marktwirtschaftlich organisierten Systemen einerseits und Systemen zentraler Wirtschaftsplanung andererseits"²²⁴.

Mit dieser Diagnose und Bewertung technokratischer Tendenzen stimmt Lübkes Version der Technokratietheorie in der Grundausrichtung mit der Schelskys überein. In der sozialen Wirklichkeit moderner Industriegesellschaften - so Schelsky - nehme die Zahl der Fälle, Situationen und Bereiche stetig zu, die nicht mehr politisch, d.h. aufgrund von Verteilungs-, Wert- und Interessenkonflikten, entschieden würden, sondern aufgrund von wissenschaftlich-technischen Sachgesetzmäßigkeiten, die "unter der Maxime einer optimalen Funktions- und Leistungsfähigkeit bedient sein wollen" und "keiner anderen Entscheidung als der nach technischen Prinzipien"²²⁵ bedürften.²²⁶ Zugleich beharrt Lübke

219 Lübke 1962, S.94. Mit dieser eher optimistischen Einschätzung des technischen Prozesses, die jedoch keineswegs frei von skeptischen Einschränkungen ist, hebt sich Lübke von den pessimistischen, kulturkritischen Untertönen ab, die in den Zivilisationsanalysen technokratischer Konservativer wie Gehlen, Forsthoff oder Freyer mitschwingen, obwohl auch sie sich auf die Seite von Wissenschaft, Technik und Industriesystem schlagen in der Hoffnung, daß die Technik die gesellschaftsstabilisierende und disziplinierende Funktion wahrnehmen werde, die in früheren Zeiten etwa von Staat, Religion, Tradition erfüllt wurde.

220 Lübke 1971, S.91.

221 Lübke 1986g, S.1053.

222 Lübke 1962a, S.19.

223 Lübke 1977a, S.68.

224 Lübke 1980, S.61.

225 Schelsky 1965, S.456.

226 Vgl. Lübke 1962a, S.19ff., 35f. Die positive Wissenschaft, so Schelsky, "ist zur Substanz des

aber in scharfer Abgrenzung von Schelskys Technokratiethese mit seinem dezisionistischen Vorbehalt gegen eine Totalrationalisierung von Politik, d.h. eine vollständige Auflösung von Politik in Technik, auf einem prinzipiell nicht-rationalisierbaren Rest bzw. Kern von Politik und damit auf der Unaufhebbarkeit und dem prinzipiellen Vorrang des Politischen gegenüber dem Technischen. Von Anfang an äußert er sich skeptischer gegenüber den technischen Entpolitisierungs- und Entideologisierungshoffnungen als Schelsky, der seine technokratische Entpolitisierungs- und Entideologisierungsthese erst unter dem Eindruck der 68er Bewegung und der neuen sozialen Bewegungen revidiert.²²⁷

Die weitgehende Übereinstimmung in Diagnose und Interpretation zwischen Schelsky und Lübke läßt es trotz der Divergenzen auf der begrifflich-konzeptionellen Ebene als gerechtfertigt erscheinen, das von Lübke als realsoziologisch verstandene Konzept eines pragmatischen Kompromisses zwischen Technokratie- und Dezisionismusmodell²²⁸ in seiner technokratischen Komponente als eine "weiche" Variante von Schelskys "harter Technokratiethese" zu bezeichnen. Das heißt, daß die Kritik, die gegen Schelskys Realitätsanalyse und -deutung sowie gegen sein als "Manifest des 'technokratischen Konservatismus'"²²⁹ charakterisiertes Technokratiemodell vorgebracht worden ist, im Grundsatz auch auf Lübkes "weiche Technokratiethese"²³⁰ zutrifft. Denn ob es sich um die "harte" Technokratiethese einer totalen oder um deren "weichere" Variante einer Partialrationalisierung handelt - als Beschreibung der dominanten Entwicklungstendenz in modernen Industriegesellschaften ist die technokratische Sachzwangthese empirisch wie aus systematischen Gründen allemal problematisch.²³¹

M. Weber zufolge ist eine Voraussetzung für technisches Handeln - "wobei hier 'Technik' in einem allerweitesten Sinne als rationales Sichverhalten überhaupt ... gemeint ist"²³² - "die absolute Eindeutigkeit des feststehenden Zweckes"²³³, die ein streng linear-kausales Verhältnis zwischen Mittel und Erfolg impliziert. In eben diesem Sinne begreift auch Lübke technisches Handeln als ein regelhaftes, wiederholbares, verlässliches, auf unstrittige Zwecke bezogenes Handeln, die allen Beteiligten gemeinsam sind.²³⁴ Danach ist ein Mittel dann "wirklich bedingungslos als das 'technisch richtigste' auch zu wer-

praktischen Lebens selbst geworden" [Schelsky 1965, S.464]. Sie ist 'Industrie' im Saint-Simonschen oder Comtschen Sinne eines universellen Herstellens und Konstruierens einer neuen, künstlichen Welt, in der der Mensch - im Sinne von Gehlens "Resonanzphänomen" - sein eigenes Sein und Selbstverständnis vermittelt Arbeit und Technik objektiviert; "der Mensch ist sich selbst als soziales und als seelisches Wesen" [Ebd., S.449] eine wissenschaftlich-technische Produktionsaufgabe geworden, die von der immanenten Logik technischer Rationalität diktiert wird [vgl. Ebd., S.449f.]: "Die maximale Leistungshöhe, die technische efficiency, ist der Richtungspunkt der Synthese, die den modernen technischen Fortschritt steuert." Es sind die "kommandierenden Bedürfnisse der technischen Entwicklung selbst [...], die darauf ausgehen, überall 'the best one way', das Höchstmaß an technischer Leistungsfähigkeit zu finden und zu verwirklichen" [Ebd., S.445].

227 Vgl. Schelsky 1975.

228 Vgl. Lübke 1971, S.11, Kap. 4.1., S.101.

229 Dubiel 1986a, S.7.

230 Zimmerli 1990, S.120.

231 Vgl. Greven 1987, S.517, Lederer 1979, S.113, Gebauer 1973, S.83, Schluchter 1985, S.221ff.

232 Weber 1988, S.527.

233 Ebd., S.526.

234 Vgl. Lübke 1977, S.56f. Zum Technikbegriff in der neueren Techniksoziologie vgl. Anm. 296.

ten"²³⁵, wenn bei konstanten Zwecken und sozialen Strukturen die Mittel, zwischen denen zu wählen ist, funktional äquivalent sind. Wenn aber schon in einfacheren, im engeren Sinne (maschinen-)technischen Systemen der sachlogische best-one-way eher eine Idealvorstellung als Wirklichkeit ist, dann gilt dies erst recht für soziale Systeme, auf die die naturwissenschaftlich-experimentellen Rahmen- und Grundbedingungen technischer Systeme, wie etwa die Isolierbarkeit oder Konstanthaltung von Einflußgrößen, nicht anwendbar sind.²³⁶ Die These von der technischen Sachgesetzlichkeit unterschlägt gerade die qualitative Differenz zwischen den konstitutiven Bedingungen technischen und gesellschaftlich-praktischen Handelns, indem sie das naturwissenschaftliche Erklärungs- und Prognosemodell auf nicht-technische, gesellschaftlich-praktische Bereiche anwendet. Der Zugriff auf geschichtliche und gesellschaftliche Phänomene und Prozesse erfolgt aufgrund derselben Kriterien und Prinzipien selbsterhaltungsmotivierter und erfolgskontrollierter Rationalisierung der technischen Mittel zur Effektivierung der Herrschaft über die Natur. Es entsteht der Eindruck, als sei die Differenz zwischen Naturbeherrschung und Gesellschaftsorganisation aufgehoben. Gesellschaft und Geschichte erscheinen als Natur und wie diese als nach denselben technischen Regeln und Kriterien eines best-one-way rationalisierbar und beherrschbar. So sieht auch Lübkes Steuerungskrisenphilosophie das Problem in der "Beherrschung des Zivilisationsprozesses"²³⁷ mittels technischen Fach- und Sachwissens. Das, was sich dem methodischen und begrifflichen Instrumentarium des positivistischen Wissenschafts- und Rationalitätskonzeptes als das Nicht-Meßbare, -Formalisierbare, -Quantifizierbare entzieht, wird dabei dem Bereich des Politischen zugeschlagen, dessen Optionen und Entscheidungen als prinzipiell nicht rationalisierbar erscheinen, "für die es Instanzen irdischer Vernunft nicht gibt"²³⁸. "Zum Gegenstand politischen Handelns wird primär das, was der Evidenz der Allgemeingültigkeit ermangelt und eben deswegen eine Entscheidung verlangt, die in ihrem Bekenntnissinn Fronten errichtet, die ebensowenig rationalisierbar sind wie sie selber."²³⁹

In der technokratischen These einer Technisierung von Politik und Gesellschaft im Sinne eines weltanschaulich neutralen, sachgesetzlich und insoweit metaszozial und -historisch sich Bahn brechenden technischen best-one-way, wird Politik - als der "irdischer Vernunft" entrückte, jenseitige Bereich - wenn nicht in seiner Gesamtheit, so doch bis auf ein notwendiges Minimum reduziert und substituiert. Die Struktur und Entwicklungsrichtung der Gesellschaft werden (prä-) determiniert. Die Technokratiethese läßt sich folgerichtig aus dem im positivistischen Wissenschafts- und Rationalitätsverständnis angelegten technikdeterministischen Vergesellschaftungsmodell herleiten, das den Varianten des "älteren technokratischen Konservatismus"²⁴⁰ der 50- und 60er Jahre zugrundeliegt.²⁴¹ Dessen Kerngedanke ist die Auffassung eines dualistischen Verhältnisses von

235 Weber 1988, S.529 (Herv.i.O.).

236 Vgl. Greven 1987, S.515, Ropohl 1973, S.69.

237 Lübke 1984i, S.21.

238 Lübke 1962a, S.21.

239 Ebd., S.20f.

240 Saage 1983, S.25.

241 Otto Ullrich stellt diese technikdeterministische Sichtweise als die - formal - gemeinsame Prämisse einer quer zum traditionellen links-rechts-Schema sich herausbildenden, wachstumsorientierten "bürgerlich-marxistische(n) industriestruktur-konservative(n) Allianz" [Ullrich 1980, S.41] heraus. Was diese Allianz aus technokratischem Konservatismus, orthodoxem Marxismus und der

Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, von Wissenschaft und Technik einerseits und Gesellschaft andererseits. Dieser dualistischen Konzeption zufolge, die vom Primat der heute maßgeblich von Wissenschaft und Technik bestimmten Produktivkräfte ausgeht, stellt sich der Industrialisierungsprozeß als eine linear-kausal verlaufende Entwicklung dar - von der Akkumulation wissenschaftlichen Wissens bis hin zu dessen Transformation in Technologien zwecks Optimierung des ökonomischen Nutzens.²⁴² Sie erweckt dadurch den Anschein, als vollziehe sich die technisch-industrielle Entwicklung losgelöst von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, Bedingungen und Formationen gleichsam naturwüchsig. Mit dem seit gut 200 Jahren eingefahrenen Weg der wachstumsorientierten "Szientifizierung, Technisierung und Ökonomisierung" gelten dann auch dessen industriegesellschaftliche Strukturen als ebenso naturwüchsig und ohne realistische Alternative. Gesellschaft und gesellschaftlicher Wandel erscheinen so notwendigerweise als soziale Technik-Folge, als evolutionäre, selbsterhaltungsbedingte Anpassungsleistung an die Sachzwänge des wissenschaftlich-technischen Rationalisierungsprozesses, an den "Kreislauf der sich selbst bedingenden Produktion", den Schelsky als das "innere Gesetz der wissenschaftlichen Zivilisation"²⁴³ bestimmt.²⁴⁴ Was gesellschaftlich bedingt bzw. vermittelt und mithin veränderbar ist, wird so als technisch bedingt und sach-notwendig und damit als unwiderstehlich ausgegeben.

Gegenüber dem Dualismus des technikdeterministischen Vergesellschaftungsmodells hatte schon Marx in seiner Politischen Ökonomie stärker differenziert. Er unterscheidet zwischen der technisch-instrumentellen Rationalität, die - in der Auseinandersetzung mit der Natur - die Realisierung vorgegebener Ziele unter gegebenen Bedingungen aufgrund von technischen Effizienzkriterien beschreibt, und der ökonomisch-strategischen Rationalität, die - im Verwertungsprozeß - mögliche Handlungs- und Verhaltensalternativen gemäß gesellschaftlicher Interessen und Normen selektiert,²⁴⁵ so daß er "den institutionellen Rahmen der Gesellschaft in den Produktionsverhältnissen wiedererkennen ... konnte"²⁴⁶. Diese Marxsche Unterscheidung, die eine dialektische Beziehung zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zugrundelegt, ist nun aber in dem "abstrakten Begriff von Rationalisierung"²⁴⁷ in M. Webers Rationalisierungstheorie²⁴⁸, in

Sozialdemokratie der 2. Internationale wie jener der 70er Jahre zusammenhalte, sei die Auffassung eines - von Selbsterhaltungszwängen bzw. utopisch-teleologischen Vorstellungen bestimmten - Fortschritts von Technik und Industrie, der seinerseits als quasi-naturgesetzlich, gesellschaftsextern und -determinierend erscheint. Organisation und Kontrolle von Gesellschaft würden analog der Herrschaft über die Natur als eine technische Aufgabe begriffen. Dem entspreche der Glaube an die Unverzichtbarkeit der "Großen Industrie" sowie das Interesse an der Bewahrung der bestehenden industriellen Superstrukturen. Vgl. Ebd., S.35ff., Kreuder/Loewy 1987, S.33ff., Habermas 1969, S.96.

242 Vgl. Lübke 1971, S.54, Lübke 1984i, S.36.

243 Schelsky 1965, S.449.

244 Vgl. Greven 1987, S.513, Narr 1980, S.36.

245 Vgl. Habermas 1969, S.62.

246 Ebd., S.73.

247 Ebd., S.74.

248 So sieht M. Weber die Trennung der Arbeiter von den Produktionsmitteln und die der Beamten von den Verwaltungsmitteln in der 'Natur der heutigen Technik' [Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen 1924, S.499, zit. n. Bader/Berger 1987, S.488] begründet. Er unterschlägt damit die sozioökonomischen Gründe bzw. interpretiert sie als "technische Bedingungen optimaler formaler Rationalität" [Bader/Berger 1987, S.489]. Darin liegt der "eigentliche Grund" [Ebd., S.487] für M. Webers These vom 'Gehäuse der Hörigkeit' als

der Theorie der nachindustriellen Gesellschaft²⁴⁹ wie in den (Ver)Gesellschaft(ung)s-vorstellungen des technokratischen Konservatismus in der 'härteren' wie in der 'weicheren' Version²⁵⁰ wieder eingezogen.

Am Rationalisierungsbegriff M. Webers hat Marcuse kritisiert, daß er die spezifischen materialen Wertsetzungen des Kapitalismus - wie freie Unternehmung, formell 'freie' Arbeit und die Trennung der Arbeiter von den Produktionsmitteln - "in die 'reinen' Definitionen der formalen Rationalität"²⁵¹ habe einfließen lassen und dadurch bürgerlich-kapitalistische Rationalität als technische ausgewiesen habe. Der Kapitalismus ist demzufolge für Marcuse das - alles andere als rein technisch bedingte - "verschwiegene Original"²⁵², aus dem M. Weber seinen Begriff der formalen Rationalität entwickelt habe. Die so verstandene formale Rationalität erscheint bei M. Weber auf der analytischen Ebene wie in der gesellschaftlichen Wirklichkeit in einer indifferenten und antinomischen Beziehung zur materialen Rationalität.²⁵³ Diesem Auseinanderfallen von formaler und

dem Fluchtpunkt formaler Rationalisierung in Fabrik und Staat, die er - weil als *technische* Notwendigkeit verstanden - für ebenso irreversibel wie schicksalhaft hält, so daß er keine andere Möglichkeit erkennen kann, als sich ihr ohnmächtig zu fügen.

- 249 Denselben dualistischen Grundgedanken folgt auch Daniel Bells "konzeptuelle[s] Schema" [Bell 1975, S.112] einer nachindustriellen Gesellschaft. In ihm ist die dialektische Verknüpfung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen in der Marxschen Theorietradition aufgebrochen und analytisch in zwei voneinander unabhängige Bereiche oder 'Achsen' aufgespalten, die auch logisch getrennt voneinander zu betrachten seien. Gegenüber den gesellschaftlichen Produktivkräften, die in ihrem jeweiligen Entwicklungsstand als die "bestimmende Achse der Gesellschaft" [Ebd., S.85] aufgefaßt werden, werden die gesellschaftlichen Bedingungen und (Produktions-)Verhältnisse nunmehr als - gesellschaftstheoretisch - zunehmend randständiger werdende Kategorien behandelt. Diese konzeptionelle Vorentscheidung für eine Betrachtung der Industriegesellschaft als Widerspiegelung oder Emanation der Produktivkräfte ist mit derselben Fehlannahme belastet wie M. Webers Rationalisierungstheorie, nämlich gesellschaftlich Bedingtes als technisch Bedingtes zu begreifen. Auf diese Weise wird die kapitalistische Prägung der Industriegesellschaft - vor allem auch in ihren Produktivkräften - unterschlagen bzw. als historisch obsolet erklärt. Vgl. Ebd., S.10 ff., 78f., 85, 114f.

- 250 Stellvertretend für die gemeinsame Prämisse der verschiedenen Positionen technokratischen Konservatismus illustriert Forsthooffs 'Staat der Industriegesellschaft', daß sich die "technische Realisation" [Forsthoff 1971, S.31] nicht aus den Produktionsverhältnissen, aus dem kapitalistischen Verwertungsprozeß deuten und verstehen lasse, sondern einzig aus der immanenten Logik des technischen Prozesses selber. Die Epoche der "sozialen Realisation" [Ebd., S.32] erscheint aus dieser Sicht als unwiderruflich überwunden, so daß auch ihre Begriffe, Deutungsmuster und Ideologien als obsolet zu betrachten seien. Auf diese Weise läßt sich zum einen bestreiten, daß die bestehende bundesrepublikanische Ordnung noch eine kapitalistische ist. Zum anderen lassen sich Marxismus und alle Neomarxismen als "ideologische Nachhutgefechte" [Ebd., S.48] ohne Bezug zur sozialen Wirklichkeit verwerfen. Vgl. Ebd., S.31ff., 35f., 48, Saage 1983, S.22. Auf dieser Linie argumentiert auch Lübbe, wenn er "jene Literatur [kritisiert, N.H.], die aktuelle Probleme, die in Wahrheit industriegesellschaftsspezifisch sind, als 'kapitalistisch' identifiziert und entsprechend dem Sozialismus, speziell dem marxistisch geprägten, für die Lösung nun sogar der ökologischen Probleme die größere Kompetenz zuspricht" [Lübbe 1984i, S.22], die Lübbe allein der real existierenden Marktwirtschaft konzidiert. Dabei erscheint der Markt als das Prinzip der Industriegesellschaft, das den 'Kapitalismus' hinter sich gelassen zu haben scheint. Demgegenüber scheidet der Sozialismus - in der Reduktion auf den ökonomischen Aspekt der Zentralverwaltungswirtschaft - als alternatives Gesellschafts- und Problemlösungsmodell praktisch aus. Im Unterschied zu Bell kalkuiliert Lübbe jedoch nicht mit einer Transformation hin zu einer postindustriellen Gesellschaft, sondern mit einer "weitere[n] Expansion des industrieförmig produzierten Anteils unserer zivilisatorischen Lebensbedingungen" [Lübbe 1984i, S.31].

251 Marcuse 1965, S.178.

252 Bader/Berger 1987, S.481.

253 Vgl. Ebd., S.246.

materialer Rationalität entspricht die Unterstellung der "Neutralität" der technischen Vernunft gegenüber allen ihr äußeren materialen Wertsetzungen"²⁵⁴. Gegenüber dieser der Sachgesetzlichkeitstheorie inhärenten Neutralitätsbehauptung bestimmt Marcuse die Technik als ein "geschichtlich-gesellschaftliches Projekt"²⁵⁵. Danach sind es nicht die jeweiligen gesellschaftlichen An- und Verwendungszusammenhänge, die eine an und für sich neutrale Technik oder technische Rationalisierung von außen und im nachhinein für bestimmte Interessen und Zwecke instrumentalisieren. In der Technik selber sei von Beginn ihrer Konstruktion und Konstitution an - wenn auch in vermittelter Weise - eingeschrieben, "was eine Gesellschaft und die sie beherrschenden Interessen mit dem Menschen und mit den Dingen zu machen gedenken"²⁵⁶. In ihr manifestiere sich "die jeweils herrschende gesellschaftliche Vernunft"²⁵⁷. Im neuzeitlichen "Entwurf" ist - Marcuse zufolge - die Wissenschaft aufgrund ihrer pragmatisch-instrumentalistischen Auffassung der Natur "als potentielles Mittel, als Stoff für Kontrolle und Organisation"²⁵⁸ "a priori Technologie und das Apriori einer spezifischen Technologie - nämlich Technologie als Form sozialer Kontrolle und Herrschaft"²⁵⁹. Die reine, wertfreie Wissenschaft sei zwar nicht unvermittelt auf konkrete praktische Zwecke gerichtet, wohl aber bewege sie sich in dem "instrumentalistischen Horizont"²⁶⁰, von dem sie abstrahiere.²⁶¹ Dabei liefere sie durch die Beherrschung der Natur, die in diesem instrumentellen Horizont stattfinde, zugleich die Begriffe und die Instrumente für die Herrschaft des Menschen über den Menschen.²⁶² Herrschaft stabilisiert sich somit nicht nur "vermittels der Technologie, sondern als Technologie"²⁶³. Sie erscheint als die Form, in der politische Herrschaft heute auftritt und die sie verschleiert. Technische Rationalität ist politische Rationalität. Technik erweist sich somit nicht nur als Produktivkraft, sie scheint selber Produktionsverhältnis zu sein.²⁶⁴

In ähnlicher Weise sieht auch Adorno die Entwicklung der Produktivkräfte heute maßgeblich durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse "imprägniert", die nicht nur Eigentums-, sondern auch Administrationsverhältnisse sind. Er wendet sich damit gegen das - vulgär-marxistische - Paradigma der "Industriegesellschaft", wonach der Entwicklungsstand der Produktivkräfte das Wesen der Gesellschaft bestimme, so daß sie als zweite Natur erscheint,²⁶⁵ "als die technisch notwendige Organisationsform einer rationalisierten Gesellschaft"²⁶⁶. Darin bleibt der eminent gesellschaftlich-politische Charakter von Herrschaft und Zugriffen auf die Produktivkräfte unter dem Schleier der technologischen Neutralität rein sachlicher Notwendigkeiten verborgen. Die Verdinglichungstendenz, die Wissenschaft und Technik als gesellschaftlichem Projekt inhärent ist und der

254 Marcuse 1965, S.178.

255 Ebd., S.179 (Herv.i.O.).

256 Ebd., S.179.

257 Ebd., S.180.

258 Marcuse 1985, S.168.

259 Ebd., S.172 (Herv.i.O.).

260 Ebd., S.172.

261 Vgl. Horkheimer/Adorno 1984, S.77.

262 Grundlegend dazu Horkheimer/Adorno 1984.

263 Marcuse 1985, S.173 (Herv.i.O.).

264 Vgl. Ebd., S.18, 168ff., Marcuse 1965, S.170, 178ff., Lenk 1986, S.49.

265 Vgl. Adorno 1969, S.20ff.

266 Adorno 1986, S.51 (Herv.i.O.).

industriegesellschaftlichen Entwicklung den Schein der Objektivität verleiht, wird im dualistischen, technikdeterministischen Analysemodell schon als Prämisse eingeführt.²⁶⁷ Dem technokratischen Konservatismus in seiner "harten", "älteren" ebenso wie in seiner "weichen", "neueren" Version wird somit dieselbe ideologiekritische Frage zu stellen sein, die Marcuse an M. Webers Theorie der formalen Rationalisierung richtet, ob die als technisch ausgewiesenen, d.h. von der Sache selbst verlangten Notwendigkeiten "wirklich und wesentlich 'technologische' sind, oder ob sie nicht vielmehr der technologische Schleier spezifisch gesellschaftlicher Interessen sind"²⁶⁸.

Zum einen ist die in der technokratischen Sachgesetzlichkeitsthese enthaltene prognostische Erwartung einer Technisierung der Politik durch die reale großtechnisch-industrielle Entwicklung und ihre verschärfte Politisierung insbesondere seitens der neuen sozialen Bewegungen empirisch widerlegt worden.²⁶⁹ Zum anderen erfüllt sie dadurch, daß sie den technischen Prozeß dem gesellschaftlichen Bedingungsgefüge entkoppelt und die bestehende soziale Ordnung als die der wissenschaftlich-technischen Sachlogik adäquate soziale Form ausgibt, die als ebenso "natürlich" erscheint wie diese, die Funktion einer Rechtfertigungsideologie des bestehenden industriegesellschaftlichen Systems.²⁷⁰

Die Orientierung an dem von Lübke favorisierten technokratischen Steuerungskrisenmodell, für das "schon das pure Faktum der fortschreitenden Szientifizierung, Technisierung und Ökonomisierung [...] politisch hoffnungsvoll"²⁷¹ im Sinne einer fortschreitenden sozialen und politischen Emanzipation bzw. Befriedung und Entlastung ist, schließt die Möglichkeit einer Rezeption und Analyse der industriegesellschaftlichen Probleme und Krisenphänomene als Manifestationen einer im technisch-industriellen Prozeß selber begründeten Struktur- oder "Systemkrise"²⁷² von vornherein aus. Auf der Grundlage der begrifflichen Unterscheidung von praktischer Vernunft und technischer Vernunft und unter der Prämisse prinzipieller Zielkonformität der technisch-industriellen Entwicklung ist die Realitätswahrnehmung im Horizont des Steuerungskrisenmodells in der Weise prädisponiert, daß die zivilisatorischen Probleme nur als technische Probleme in den Blick kommen, die auch nur eine technische Lösung zulassen.²⁷³ Solche Lösungsalternativen, die über die human- und sozial-technischen insofern hinausgehen, als sie sich auf die industriegesellschaftlichen Verhältnisse, Strukturen und Institutionen und die in ihnen manifest gewordene vorherrschende Form von Rationalität und Fortschritt selber

267 Vgl. Ullrich 1977, S.432f.

268 Marcuse 1965, S.172.

269 Vgl. Dubiel 1986a, S.7ff.

270 Vgl. Schluchter 1985, S.296f.

271 Lübke 1962, S.94.

272 Bericht Kommission Zukunftsperspektiven 1983, S. 8.

273 Vgl. Habermas 1963, S.241. Als einen exemplarischen Anwendungsfall für die Bewältigung von zivilisatorischen Problemlagen nach Maßgabe des Steuerungskrisenmodells stellt Lübke den dramatischen Rückgang der Felchenbestände im Bodensee vor, der nicht - wie common-sense-nah zu vermuten gewesen wäre - auf die Verschmutzung des Bodenseewassers zurückzuführen gewesen sei. Erst Fachleute hätten als Ursache ausfindig machen können, "daß die Felchen ... wegen der drecksbedingten Entrophierung des Bodenseewassers derart viel Nahrung fanden, daß sie weit über ihre altbekannte Größe hinaus wuchsen, nunmehr schon als jungfräuliche Fische in den Maschen der Netze hängen blieben und somit zum Laichen keine Gelegenheit mehr fanden" [Lübke 1984d, S.16]. Entsprechend konnte die moralisch gebotene, sachgerechte und "unter gegebenen Umständen einzig praktikable[n] technische[n] Lösung des Problems" [Ebd., S.17] nur darin bestehen, per ministeriellem Erlaß die Größe der Netzmaschen zu erweitern.

beziehen, kommen in diesem Modell nicht in Betracht. Die "regulativen Wertmaßstäbe selbst"²⁷⁴ werden ebensowenig zur Disposition öffentlicher Diskussion gestellt wie die Struktur und die Richtung des eingefahrenen Fortschritts- und Wachstumsmodells. Das ist nicht zuletzt auch deswegen der Fall, weil die technisch-industrielle Entwicklung aufgrund ihrer "immanenten Vernunft", ihrer Unwiderstehlichkeit, Unausweichlichkeit, Unaufhaltsamkeit und praktischen Notwendigkeit²⁷⁵ mitsamt den gesellschaftlichen Strukturzusammenhängen, innerhalb derer sie sich vollzieht, den Charakter einer "black box" zugeschrieben erhält. Dadurch werden sie nicht nur gesellschaftlich-politischer Verfügbarkeit, sondern auch kognitiver und theoretischer Durchdringung entrückt. Sie werden als "Teil der Naturgeschichte"²⁷⁶ gleichsam exkulpiert und tabuisiert, so daß für sie weiterhin jene "Unschuld" der Produktivkräfte²⁷⁷ reklamiert werden kann, die immer schon mehr eine Wunschvorstellung gewesen ist, als daß sie den realen Verhältnissen jemals entsprochen hätte. Dementsprechend lassen sich die zivilisatorischen Krisenphänomene auch nur als "unvorhersehbare" und "unvermeidliche" Nebenfolgen des technischen Fortschritts fassen. Diese kommen nur isoliert gegenüber ihrem Entstehungskontext in Betracht, und ihnen kann immer erst ex post mit allenfalls kompensatorischen Maßnahmen begegnet werden.²⁷⁸

Die These von der Neutralität und Unschuld der Technik und dem black-box-Charakter der wissenschaftlich-technischen Zivilisation verweist die Suche nach den Krisenursachen auf den ideologisch-kulturellen "Überbau". So bestimmt Lübke die industriegesellschaftlichen Probleme als Ausdruck einer in der temporalen Struktur des Fortschritts angelegten kulturellen Orientierungs- oder Sinnkrise.²⁷⁹ Dieser Diagnose entsprechend ist die Bewältigung der industriegesellschaftlichen Mißstände und Krisen primär eine Frage der "richtigen" Orientierung. Demzufolge werden all jene Positionen als ungerechtfertigt und letztlich krisenverschärfend, totalitär und (selbst-) zerstörerisch verworfen, die im Widerspruch zum technikdeterministischen Steuerungskrisenmodell das Selbstverständnis technisch-industrieller Rationalisierung als realen Fortschritt infragestellen und der in denselben Bahnen und Strukturen verlaufenden Strategie der steuerungstechnischen Kompensation von vermeintlich unvermeidlichen Zivilisationsproblemen die geforderte und notwendige Akzeptanz vorenthalten.²⁸⁰

In dem hier in seinen Grundzügen skizzierten "technokratischen Gesellschaftsdenken"²⁸¹ steht ein ideologisches Argumentationspotential zur Verfügung, das sich dazu eignet, über die ökonomischen, sozialen und politischen Herrschaftsverhältnisse, Asymmetrien und Ungerechtigkeiten den Schleier des technisch-sachlogisch Notwendigen zu werfen und die jeweils bestehenden Verhältnisse in ihrer Grundsubstanz systemkonform und -funktional zu stabilisieren und normativ fortzuschreiben. Obwohl sich Lübke des Dilemmas und der unübersteigbaren Grenzen wissenschaftlich-technisch-industrieller

274 Weber 1988, S.153.

275 Vgl. Lübke 1987i, S.143f.

276 Kreuder/Loewy 1987, S.35.

277 Vgl. Strasser/Traube 1982, S.261f.

278 Vgl. Beck 1986, S.326f.

279 Vgl. etwa Lübke 1983c, S.154f.

280 Vgl. Kap. 7.3.1.

281 Bader/Berger 1987, S.54.

Rationalisierung vollauf bewußt ist, hält er dennoch an der Unverzichtbarkeit des Monopols technischer Problemlösung fest, die die Krisenursachen nicht behebt, sondern nur ihre Symptome abtildern will. Solange dieses technokratische Steuerungs- oder Kompensationsmodell im Sinne der Selbsterhaltungsräson "funktioniert" und ihm die Ausblendung der strukturellen oder systemischen Krisenursachen gelingt - solange zumindest scheint gewährleistet zu sein, daß das industriegesellschaftliche Fortschritts- und Rationalisierungsmodell zusammen mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, die an ihm hängen, unberührt bleibt.²⁸² So bezieht sich denn auch Lübbes Behauptung, daß der Fortschritt real, weil tatsächlich zielgerichtet sei, im wesentlichen auf "das Funktionieren der gesellschaftlich zentralen Infrastruktursysteme"²⁸³.

Arnold Gehlen hat die gesellschaftliche Wirklichkeit in der Bundesrepublik der 50er und 60er Jahren als 'ein Äquivalent der alten Naturordnung [beschrieben, N.H.]: an der Oberfläche durchsichtig, zur Mythenbildung anregend, zur Anpassung zwingend'²⁸⁴. Das scheint den Verdacht zu bestärken, "daß sich erst im technokratischen Denken das Charakteristikum bürgerlicher Ideologie: - Marx zufolge - die Darstellung der bestehenden kapitalistischen Produktionsverhältnisse als naturnotwendige, rein ausprägt"²⁸⁵. Das hat den technokratischen Konservatismus als der modernsten Form konservativen Denkens, für dessen ältere Fassung die keineswegs homogenen Positionen Gehlens, Freyers, Forsthoffs und Schelskys als repräsentativ anzusehen sind und dessen jüngere Version u.a. von Lübbe vertreten wird, zum "relevantesten Hüter des Status quo"²⁸⁶ avancieren lassen.²⁸⁷ Er steht in der Tradition des modernen Konservatismus, den H. Grebing als immanenten Bestandteil der bürgerlichen Gesellschaft begreift und dessen "historische Funktion"²⁸⁸ sie darin festmacht, "im Kontext der bürgerlichen Gesellschaft unter der Voraussetzung der Affirmation der ökonomischen Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft sozialen Einfluß und politische Herrschaft zu stabilisieren und tendenziell zu perpetuieren"²⁸⁹.

Daß auch die von Lübbe vertretene "weiche Technokratiethese" dieser apologetischen Funktion bzw. Wirkung konservativen Denkens Vorschub leistet, wird in seiner Warnung vor der "sozusagen arteigene[n] Ideologie der Technokratie" deutlich, die "als Logik der Tatsachen tarnt, was doch wie eh und je Politik ist"²⁹⁰. Es geht ihm dabei allerdings nicht darum, die Technokratisierung selber bzw. die Behauptung technischer Sachgesetzmäßigkeiten generell als Ideologie zu kritisieren. Sie sind ihm als solche - positivistischer Ideologiekritik folgend²⁹¹ - über jeglichen Ideologieverdacht erhaben. Seine Warnung zielt vielmehr darauf ab, die real existierende pragmatisch-technokratische Ord-

282 Vgl. Lenk 1986, S.49, Grebing 1971, S.403ff., Ullrich 1977, S.394f., Strasser/Traube 1982, S.256f., Narr 1980, S.36f.

283 Klegler 1990, S.64.

284 Gehlen, A.: Die Chancen der Intellektuellen in der Industriegesellschaft, in: Neue deutsche Hefte 17 (1970), Nr. 125, H.1, S.8, zit. n. Greiffenhagen 1986, S.334.

285 Bader/Berger 1987, S.54.

286 Saage 1974, S.47.

287 Vgl. Grebing 1971, S.371ff., Greiffenhagen 1986, S.316ff., Saage 1983, S.7ff., 181ff., 202ff., 228ff.

288 Grebing 1974, S.45.

289 Ebd., S.45f.

290 Lübbe 1962a, S.38.

291 Vgl. Habermas 1963, S.241ff.

nung der Industriegesellschaft "im Interesse ihrer Selbsterhaltung gegen die Machtergreifung der Ideologie" der "Systemüberwinder" in Schutz zu nehmen. Insofern fällt auf Lübkes eigene weiche Technokratiethese zurück, was er seinerseits kritisch gegen die "arteigene Ideologie der Technokratie" vorbringt, daß sie nämlich, "um den Gegner a priori zum Schweigen zu bringen, als Logik der Tatsachen tarnt, was doch in Wirklichkeit wie eh und je Politik ist"²⁹². Denn in keinem Fall sozialer Praxis, auch nicht in der wissenschaftlichen Praxis, sind es - wie Lübkes Differenzierung nahelegen scheint - wirkliche, von bloß scheinbaren, ideologisch suggerierten strikt zu unterscheidende Sachgesetzmäßigkeiten, die die Entwicklung etwa der Produktions- oder der Waffentechnologie bestimm(t)en, die darüber befinden, ob Kalkar ans Netz geht oder der kerntechnischen Energiegewinnung gegenüber der solartechnischen ein Vorrang einzuräumen ist -

"weiß der Teufel, wie jemand auf die Idee kommen kann, es gäbe auch nur in einer der politischen Fragen, um die tagtäglich gestritten wird, eine technikbedingte 'Sachgesetzmäßigkeit', nach der man sie richtig oder falsch entscheiden könnte. Hier gibt's kein Richtig oder Falsch, hier gibt es immer nur das, was den einen mehr nützt als den andern."²⁹³

Technik und technische Entwicklung sind entgegen der deterministischen Auffassung, die sie als *indifferent und neutral gegenüber dem jeweiligen gesellschaftlich-politischen Bedingungsgefüge* sowie 'als mythisches Subjekt des gesellschaftlichen Prozesses'²⁹⁴ erscheinen läßt, in jeglicher Hinsicht als durch gesellschaftliche Einflüsse vermittelt zu begreifen. Sie sind als ein sozialer Prozeß, ein gesellschaftlich-geschichtliches Projekt aufzufassen, so daß "technologische[n] Notwendigkeiten ... immer zugleich Erscheinungsweisen von gesellschaftlichen darstellen"²⁹⁵; "die gesamte Entwicklung der Technologie [ist, N.H.] selbst gesellschaftlich determiniert"²⁹⁶. Technokratie ist also immer Politik, ein politisches Projekt, d.h. von interessen geleiteten Wert- und Verteilungskonflikten bestimmt. Weil die These von der zunehmenden Entscheidung aufgrund von Sachgesetzmäßigkeiten nicht nur "empirisch unhaltbar", sondern auch "prinzipiell falsch"²⁹⁷ ist, und weil Politik in Technik immer und von Anfang an involviert ist und

292 Lübke 1962a, S.38.

293 Greven 1987, S.518.

294 Euchner, W.: Rezension von Ernst Forsthoff, Der Staat der Industriegesellschaft, in: Archiv des öffentlichen Rechts 99 (1974), S.181, zit. n. Saage 1983, S.22.

295 Adorno 1986, S.313.

296 Ebd., S.311f. Vgl. Greven 1987, S.514, 517f., Gebauer 1973, S.87, Lenk 1986, S.49, Ropohl 1973, S.70, Böhret 1986, S.18. Das ist auch die nahezu einhellige Auffassung der neueren sozialwissenschaftlichen Technikforschung, z. B.: Böhme, Gernot: Technostrukturen in der Gesellschaft, in: Technik und sozialer Wandel. Verhandl. d. 23. Deutschen Soziologentages (1986), hg. v. Burkhardt Lutz i. Auftr. d. Deutschen Gesell. f. Soziologie. Frankfurt/M., New York 1987, S.53-65, Wolfgang Krohn, Werner Rammert: Technologieentwicklung: Autonomer Prozeß und industrielle Strategie, in: Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandl. d. 22. Deutschen Soziologentages (1984), hg. v. Burkhardt Lutz i. Auftr. d. Deutschen Gesell. f. Soziologie. Frankfurt/M., New York 1985, S.411-453, Rammert, Werner: Soziale Dynamik der technischen Entwicklung. Theoretisch-analytische Überlegungen zu einer Soziologie der Technik am Beispiel der "science-based industry". Opladen 1983, Rammert, Werner: Technikgenese. Stand und Perspektiven der Sozialforschung. Zum Entstehungszusammenhang neuer Techniken, in: KZSS 40 (1988), S.747-761, Rammert, Werner: Technik aus soziologischer Perspektive. Opladen 1993, Peter Weingart (Hg.): Technik als sozialer Prozeß, Frankfurt/M. 1989.

297 Greven 1987, S.517.

aufbewahrt bleibt, läßt sich Politik auch nicht nur partiell durch Technik ersetzen. Die Technokratie- oder Sachgesetzlichkeitsthese, die die unterschiedlichen Varianten des technokratischen Konservatismus eint, ist selber eine Form politischer Ideologie mit tendenziell "antiemanzipatorische[r] Funktion", weil sie die Technik als eine den gesellschaftlichen Wandel (prä-) determinierende, weltanschaulich neutrale, "substantialisierte Kategorie"²⁹⁸ auffaßt und unterstellt, daß soziale und politische Emanzipation "entweder nur auf Kosten der technischen Verfügungsgewalt möglich oder aber [wie dies Lübbe tut, N.H.] mit dieser Ausdehnung identisch ist"²⁹⁹.

Wissenschaft und Technik erfüllen nach Habermas zwar als "Ersatzideologie für die abgebauten bürgerlichen Ideologien"³⁰⁰ wie diese die Funktion, "die Thematisierung gesellschaftlicher Fundamente zu verhindern"³⁰¹ und die Herrschaft und Herrschaftsansprüche der alten Eliten zu rechtfertigen - nur nicht mehr idealistisch als "Herrschaft des Geistes", sondern eher materialistisch als "Herrschaft des technizistischen Kalküls"³⁰². Sie unterscheidet sich jedoch von ihnen u.a. dadurch, daß sie "nicht mehr *nur* Ideologie"³⁰³ ist, weil der Anspruch des "guten Lebens" im Sinne einer Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen für eine wachsende Zahl durch die technisierte Massenproduktion nicht mehr nur ein leeres Versprechen geblieben ist.³⁰⁴ Aber es trifft nicht zu, "daß die Abschaffung des Hungers schon die Realisierung der Freiheit, die Beseitigung der Massenarmut die Emanzipation der Massen darstelle"³⁰⁵. Sieht man einmal von den "Schädlichkeitsnebenfolgen" technisch-industrieller Modernisierungsprozesse ab, so erhöht nach Marcuse gerade die Steigerung des materiellen Wohlstands und Komforts die Bereitschaft, sich den Zwängen des Systems freiwillig zu unterwerfen. Umso größer ist dann die Wahrscheinlichkeit, daß es gelingt, die Disjunktion von Kultur und Gesellschaft, von "Interaktion" und "Arbeit" (Habermas) in der Form einer "repressive[n] Entsublimierung"³⁰⁶ der oppositionellen, emanzipatorisch-transzendenten Impulse systemfunktional und -stabilisierend einzuebnen, so daß in der einen Dimension technologischer Rationalität das technokratische "Glückliche Bewußtsein"³⁰⁷ verfestigt wird, dem das Wirkliche immer auch schon als das Vernünftige erscheint.³⁰⁸

298 Lederer 1979, S.113.

299 Schluchter 1985, S.297. Vgl. Gebauer 1973, S.84ff., Greven 1987, S.514, Strasser/Traube 1982, S.245.

300 Habermas 1969, S.93.

301 Ebd., S.89.

302 Grebing 1976, S.116.

303 Habermas 1969, S.89 (Herv.i.O.).

304 Insofern wird also die von Lübbe immer wieder zitierte Evidenz der Lebensvorzüge, die dem Fortschritt von Wissenschaft, Technik und Industrie zu verdanken sind, keineswegs in Abrede gestellt, wie Lübbe der "linken" Technikkritik pauschal unterstellt.

305 Habermas 1979, S.324.

306 Marcuse 1985, S.92.

307 Ebd., S.98.

308 Vgl. Ebd., S.43f., 52f., 68f., 76ff., Marcuse 1965a, S.150f., 155, 157.

4 Hermann Lübbes politische Philosophie eines liberalen Dezisionismus

4.1 Liberaler und romantischer Dezisionismus

Im Kontext von Lübbes "politischer Philosophie des Bürgers"¹ erscheint Politik als ein arbeitsteiliges Unternehmen, das sich im wesentlichen aus zwei komplementären Elementen zusammensetzt, die jeweils ihren "spezifischen Ort"² haben: einem "systemischen" und einem stärker alltagskulturell-"lebensweltlich" ausgerichteten Teil. Der lebensweltliche Politikbegriff ist durch eine neoaristotelische common-sense-Philosophie geprägt, die einen bürgerlichen Werte- und Tugendkatalog als "Unterfütterung" und Quelle der "systemischen" Bereiche von Politik, Ökonomie und Technik bereitstellt.³ Demgegenüber repräsentiert der "systemische" Politikbegriff den "harten Kern"⁴ des Politischen, den ein in der Tradition von Hobbes, Hegel, den Rechtsheglianern, M. Weber und C. Schmitt verankertes dezisionistisches Konzept von Politik, Staat und Demokratie und ein damit eng verbundener, an die Institutionentheorien von Gehlen und vor allem von Schelsky angelehnter Institutionalismus bilden. Jeweils für sich alleine vermögen der systemische und der lebensweltliche Politikbegriff das Charakteristische an Lübbes intellektuellem Neokonservatismus nicht adäquat wiederzugeben, zumal der aristotelische und der dezisionistische Strang politischen Denkens nicht ohne weiteres harmonieren.⁵

Die dezisionistische Konzeption des Politischen in der Moderne beruht auf einer wissenschaftslogisch und methodologisch im Werturteilsfreiheitsprinzip begründeten Grenzziehung zwischen positiver Wissenschaft und Politik. Sie bilden Lübbes Auffassung nach trotz ihrer wechselseitigen Verschränkung in der sozialen Realität zwei eigenständige, "methodisch und institutionell elementar verschiedene Handlungssorten"⁶, deren prinzipielle Inkommensurabilität sich in unterschiedlichen Logiken, Rationalitätsmustern, Funktionen, professionellen Habitualitäten und situativ-sozialen Prämissen manifestiere.⁷

Die nachaufgeklärt existierende wertneutrale Wissenschaft charakterisiert Lübke als die "Praxis der Erforschung der Realitätsbedingungen"⁸ in Natur und Gesellschaft. Ihr Prinzip ist der durch die Idee der theoretischen Neugierde (Curiositas) legitimierte radikale methodische Zweifel, den jenseits aller Interessiertheiten allein die Wahrheit dessen interessiert, was nach methodischen Regeln so und nicht anders ist. Wissenschaft sei infolgedessen kompromißlos und rücksichtslos gegenüber sozialen, politischen, moralischen Ansprüchen, Bekenntnissen, Traditionen und Autoritäten. Entsprechend sei die wissenschaftliche Praxis der Theoriebildung in der Regel frei von Entscheidungszwängen und

1 Vgl. Lübke 1980a, S.211ff.

2 Kleger/Müller 1986, S.108.

3 Vgl. dazu ausführlicher Kap. 7.

4 Kleger/Müller 1986, S.107.

5 Vgl. Ebd., S.107f.

6 Lübke 1979, S.173.

7 Vgl. Lübke 1971, S.25, 59ff., Lübke 1972, S.32f.

8 Lübke 1972b, S.44.

zeitlichen Fristsetzungen. In ihrem Zugriff auf die Wirklichkeit abstrahiere sie von dem komplexen Gesamtzusammenhang und beschränke sich grundsätzlich auf isolierte Detailprobleme, die dadurch erst wissenschaftlicher Bearbeitung zugänglich würden. Damit sei die Bedeutung und Funktion von Theoriebildung für die außerwissenschaftliche Praxis auf Technologie oder technische Rationalisierung beschränkt. Entsprechend sei sie von der "Verantwortung für das Ganze"⁹ wie überhaupt von "unmittelbarer praktischer Verantwortung"¹⁰ für die gesellschaftlichen Folgewirkungen ihres Tuns entlastet. Unmittelbar verantwortlich sei sie nur ihrer eigenen, der theoretischen Praxis.¹¹

Die von der wissenschaftlichen grundverschiedene "Handlungssorte" des Politischen auf der "systemischen" Ebene sieht Lübke dadurch gekennzeichnet, daß sie im Unterschied zur Wissenschaft für die Komplexität und Totalität der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und Praxisbereiche - so u.a. auch der wissenschaftlichen Praxis - verantwortlich zeichnet. In dieser Verantwortlichkeit ist sie an die "praktischen Notwendigkeiten, sozialen Gegebenheiten und zeitlichen Bedingungen"¹² gebunden. Als die "Urgesteinsbasis menschlicher Existenz"¹³ habe das Politische seinen Ort in solchen Situationen und Fällen, "für die es Instanzen irdischer Vernunft nicht gibt"¹⁴. Das sind solche Fälle, die sich nach den Kriterien technisch-instrumenteller Vernunft nicht (weiter) rationalisieren ließen, also die Bedingungen zweckrationalen Handelns nicht erfüllen: die Einvernehmlichkeit oberster Zwecke und Werte und ihre technologische Beherrschbarkeit.¹⁵ Politik bezeichnet somit zum einen "die Praxis, im Streit der Meinungen und Interessen durch Erzeugung von Zustimmungsbereitschaften einen entscheidungs- und handlungsfähigen Willen aufzubauen"¹⁶. Zum anderen hat sie die Aufgabe, Machtlagen - unter Normalbedingungen parlamentarischer Demokratien in Form von "Stimmenmehrheiten"¹⁷ - zu schaffen, die in die Lage versetzen, in Konfliktsituationen zu Entscheidungen zu kommen, die sich letztlich nicht auf unpolitische Weise, d.h. etwa aufgrund zwingender Gründe und Argumente, herbeiführen lassen.¹⁸ Wesentlich für Politik ist danach, daß sie intentional, auf praktische Handlungen und Wirkungen bezogen ist.

M. Weber hat das dezisionistische Modell des Verhältnisses von Wissenschaft und Technik einerseits und Politik andererseits auf der Grundlage der im Werturteilsfreiheitspostulat formulierten qualitativen Differenz zwischen Tatsachenaussagen und Werturteilen am Typus bürokratischer Herrschaft paradigmatisch dargelegt.¹⁹ Danach ist die formal-rationale Sachverwaltung - so perfekt sie auch sein mag - stets nur Mittel für Zwecke, deren Geltung und Verbindlichkeit sich in letzter Instanz einer Entscheidung verdanke, die von den "letzten höchst persönlichen Axiom[en] des Glaubens und der

9 Lübke 1971, S.58.

10 Ebd., S.24 (Herv.i.O.).

11 Vgl. Ebd., S.22ff., 58.

12 Ebd., S.26.

13 Lübke 1972b, S.26.

14 Lübke 1962a, S.21.

15 Vgl. Lübke 1971, S.54f., 58, 60f., Lübke 1972b, S.18, 26f.

16 Lübke 1971, S.55.

17 Lübke 1972b, S.44.

18 Vgl. Ebd., S.18f.

19 Vgl. Weber 1988, 475ff., Weber, 1985, S.126ff.

Wertideen²⁰ geleitet sei und sich einer rationalen Diskussion und Begründung grundsätzlich entziehe. Der Rationalität der Mittelwahl korrespondiere die Irrationalität der politischen Entscheidung über die maßgeblichen Ziele und Normen.²¹ So sehr die "Herrschaft" von Sachlogik und Fachwissen auch expandieren mag, eine reine, totale bürokratische Herrschaft sei schlechterdings unmöglich. "Die bürokratische Herrschaft hat ... an der Spitze unvermeidlich ein mindestens nicht *rein* bürokratisches Element."²² In jedem Fall sei der bürokratische Apparat der hoheitlichen Gewalt und Verfügungsmacht der "höchsten Spitzen der politischen Verbände"²³ unterworfen. Wissenschaft und Technik seien Instrument und Funktion von Politik. Was politische Entscheidung und Herrschaft charakterisiere, sei nicht Fachwissen und die Logik zweckrationaler Verfügung über vergegenständlichte Prozesse, sondern der davon grundverschiedene, die eigene Rationalität und Gesetzlichkeit des Politischen konstituierende Selbstbehauptungs- und Machtwille.

Der prinzipielle Primat der Politik über Wissenschaft und Technik mit der strikten Trennung und Arbeitsteilung zwischen politischem Führertum und rationaler Sachverwaltung ist auch für C. Schmitts Auffassung des Verhältnisses von Politik und Technik konstitutiv. Das gegenwärtige Zeitalter ist in C. Schmitts geistesgeschichtlichem Paradigmenmodell das Zeitalter der Technik.²⁴ Es scheint, als sei die Technik der Inbegriff und das Medium der "absoluten[n] Entpolitisierung" und des ewigen Friedens. Für C. Schmitt ist dieser Glaube an die Technik jedoch eine "dumpfe[n] Religion der Technizität"²⁵, ein vulgärer "Massenglaube[n] eines antireligiösen Diesseits-Aktivismus"²⁶. In Wirklichkeit ist für ihn die Technik "kulturell blind"²⁷: sie sei "immer nur Instrument und Waffe"²⁸ und somit beliebig instrumentalisierbar. Sie könne "revolutionär und reaktionär sein, der Freiheit und der Unterdrückung dienen, der Zentralisation und der Dezentralisation"²⁹. Aus sich selber heraus sei sie zu keinerlei Entscheidung fähig, und sie entbehre jeglicher politischen Führungs- und Ordnungskompetenz.³⁰ Sie ist demzufolge nicht neu-

20 Weber 1988, S.153.

21 Vgl. Weber 1988a, S.547f., Habermas 1969, S.121, Marcuse 1965, S.173ff.

22 Weber, 1985, S.127 (Herv. i. O.).

23 Weber 1988, S.477.

24 C. Schmitt rekonstruiert die europäische Geschichte der letzten 4 Jahrhunderte als eine Stufenabfolge verschiedener geistiger Zentralgebiete - vom theologischen des 16. Jahrhunderts über das metaphysische des 17. Jahrhunderts, das humanitaristisch-moralische des 18. Jahrhundert bis zum ökonomisch-technischen Zentralgebiet des 19. und 20. Jahrhunderts mit einer zunehmenden Dominanz des technischen Denkens schon im 19. Jahrhundert. Diese Abfolge der Zentralgebiete begreift C. Schmitt nicht im Sinne einer "kultur- und geistesgeschichtliche[n] 'Dominanten-theorie'" [Schmitt 1963, S.80] oder eines evolutionären Fortschrittsmodells, sondern als einen Prozeß, der von der Hoffnung geleitet sei, durch den Wechsel in ein neues Zentralgebiet mit neuen Eliten, Überzeugungen, Denkweisen und Handlungsstrategien die unüberwindbaren Konflikte und Kämpfe des alten Zentralgebietes zu neutralisieren und zu entpolitisieren. Dabei werde das neue Gebiet unverzüglich selber zum Kampfgebiet, das die Suche nach einem neuen, befriedenden Zentralgebiet inspiriere.

25 Schmitt 1963, S.94.

26 Ebd., S.93.

27 Ebd., S.91.

28 Ebd., S.90.

29 Ebd., S.91.

30 Deshalb - so C. Schmitt - sei G. Sorel "nicht Ingenieur geblieben, sondern ein *Clerc* geworden" [Ebd., S.91, Herv. i. O.].

tral im Sinne der in sie hineinprojizierten Entpolitisierungshoffnungen. Vielmehr begreift C. Schmitt sie aufgrund ihrer Sachgesetzlichkeit und politischen Neutralität als die Sphäre, die einen eminent politischen Charakter annehmen könne. Entsprechend bedürfe es einer starken Politik, die sich dieses "großartige[n] Instrumentarium[s] der neuen Technik"³¹ bediene.³²

Diese Bestimmung des Politischen im geistig-kulturellen Zeitalter der Technik aus dem Jahre 1929 hat Lübbe für seine Konzeption des Verhältnisses von Politik und Wissenschaft/Technik in der Nachkriegszeit fruchtbar gemacht.³³ Seiner Realitätsdiagnose zufolge läßt sich die Rationalität praktischen Handelns in der wissenschaftlichen Zivilisation immer weniger durch Berufung auf den common sense gewährleisten. In "objektiv"³⁴ zunehmendem Maße bedürfe es methodisch disziplinierten wissenschaftlichen Fachwissens, um die handlungsleitenden und rationalitätsverbürgenden Wirklichkeitsannahmen eruieren zu können.³⁵ Schon in seinen frühen Schriften betont er, daß die wissenschaftlich-technische Rationalisierung bereits in einem Maße vorangeschritten sei, daß die politische Entscheidung als Ausdruck des "herrschenden Wille[ns] letzter Instanz"³⁶ immer seltener werde. Folglich werde die unterstellte Dominanz oder Superiorität des souveränen Politikers über den Sachverständigen abgeschwächt. Tendentiiell verkehre sich dieses Verhältnis, je mehr der Erfolg politischen Handelns von "richtige[r] Information"³⁷ statt vom Herrschaftswillen abhängе und "der Fachmann in die Rolle des Unentbehrlichen und neutralen Unangreifbaren eintritt"³⁸. Diese Tendenz hat Schelsky als einen grundlegenden Qualitätswandel von Politik, Herrschaft und Staat in seinem technokratischen Modell idealtypisch ausgezogen.³⁹

Zwar stimmt Lübbe seiner begrifflichen Unterscheidung zwischen praktischer Vernunft und technischer Vernunft zufolge dem im technokratischen Modell behaupteten

31 Ebd. S.93.

32 Vgl. Ebd., S.80ff.

33 Vgl. Lübbe 1971, S.11, Kleger 1990, S.101.

34 Lübbe 1987k, S.33.

35 Vgl. Lübbe 1972b, S.30f., Lübbe 1987k, 32f.

36 Lübbe 1962a, S.20.

37 Ebd., S.36.

38 Ebd., S.21.

39 Politik - verstanden als Herrschaft von Menschen über Menschen - wird Schelsky zufolge unter technokratischen Bedingungen in zunehmendem Umfang zum Begriff "für das, was aus sachlich notwendigen Gesichtspunkten sowieso geschieht" [Schelsky 1965, S.460], d.h. für den bloßen Vollzug dessen, was sich aus dem Zwang der Sachen selber in der Gestalt des wissenschaftlich approbierten technischen 'best one way' [Ebd., S.458] mit unausweichlicher Notwendigkeit ergibt. Herrschaft von Menschen über Menschen in welcher Form und auf welcher Ebene auch immer - einschließlich des letztinstanzlich maßgebenden staatlich-politischen Herrschaftswillens - werde gegenstandslos und löse sich auf in eine interessenfreie, weltanschauungsneutrale 'Verwaltung von Sachen' [Schelsky 1973, S.58], in "funktionale Autorität" (Gehlen). Der politische Staat "mutiere" in den "technischen Staat" [Schelsky 1965, S.457], dessen Souveränität sich nicht mehr an der Verfügung über das physische Gewaltmonopol oder den Ausnahmezustand bemesse, sondern an der Verfügung über die zur höchsten Effektivität gesteigerten wissenschaftlich-technischen Mittel und Möglichkeiten einer Gesellschaft. Entschieden werde nicht mehr aus politischen (Herrschafts-) Motiven heraus, sondern nach technischen Prinzipien. Weil im technischen Staat niemand mehr im traditionellen Verständnis herrsche, sei der Staatsmann oder Politiker "Analytiker, Konstrukteur, Planender, Verwirklichender" [Ebd., S.456], kurz: 'Techniker des Staates' [Ebd. S.457]. Vgl. Ebd., S.452ff.

"Kontinuum der Rationalität in der Behandlung technischer und praktischer Fragen"⁴⁰ grundsätzlich zu. Auch hält er die tendentielle Zersetzung der für das Politische konstitutiven "Beziehung auf Herrschaft" durch die "Herrschaft der Logik"⁴¹ einschließlich der Umkehrung im Verhältnis von Politiker und Fachmann für einen modernitätsspezifischen und zustimmungspflichtigen Tatbestand - soweit es sich um eine Beschreibung der Realität handele, die sich von utopischen Überschüssen und prognostischen Extrapolationen freihalte. Aber ebenso wie C. Schmitt, der sich in gleicher Weise gegen eine kulturpesimistische Technikfeindschaft wie gegen einen "technizistischen Optimismus"⁴² wendet, beharrt auch Lübbe gegenüber dem technokratischen Massenglauben an ein 'Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen'⁴³ auf dem Primat des Politischen über Wissenschaft und Technik und damit auf der Unentbehrlichkeit des Entscheidungsbegriffs für die politische Praxis.⁴⁴ Daß sich nämlich Politik im traditionellen Sinne vollends rationalisieren, d.h. in Wissenschaft, Technik und Sachverwaltung auflösen ließe und sich wie in Schelskys 'technischem Staat' im administrativen Vollzug des sachlich Notwendigen erschöpfte, hält er schon aus grundsätzlichen Erwägungen heraus für illusionär.⁴⁵ Lübbes Differenzierung von praktischem und technischem Handeln nach unterschiedlichen sozialen Handlungsprämissen zufolge kommt dem praktischen bzw. dem politischen Handeln ein zeitlicher und logischer Vorrang zu. Technisches Handeln setzt also per definitionem und in jedem Fall einen politisch vermittelten Zielkonsens voraus, auf den es sich beziehen können muß, um überhaupt als 'technisches' gelten zu können. Dabei hat das Politische zum einen eine eigene Rationalität, die für "Instanzen irdischer Vernunft" nicht faßbar sei. Zum anderen ist für Lübbe das Politische nicht nur ebenso unentbehrlich wie rationales Fachwissen, sondern als eine anthropologisch-substantielle Kategorie auch unaufhebbar. In dieser an C. Schmitts Begriff des Politischen angelehnten Bestimmung vertraut Lübbe auf die "Residuen des Politischen ...", die gleichsam als eine Urgesteinsbasis menschlicher Existenz jeden Versuch, sie im Medium rationalisierender Aufklärung aufzulösen, zum Glück standhalten⁴⁶. Aber ebensowenig wie das Modell der "entpolitierte[n] Techno'kratie" der sozialen Wirklichkeit entspreche, sowenig stellen für ihn sowohl die im idealtypischen dezisionistischen Modell konzipierte Beziehung zwischen Politik und Wissenschaft/Technik als auch die absolute, reine Entscheidung im "romantischen" politischen Dezisionismus C. Schmitts eine "rein empirische Größe" dar. Eine der Wirklichkeit hochtechnisierter liberaler Industriegesellschaften adäquate Theorie des Politischen ist für Lübbe einzig als eine "pathetische Theorie des Kompromisses" möglich, die den "tatsächliche[n] ethisch-politische[n] Ort des Entscheidungsbegriffs ... irgendwo in der Mitte zwischen technokratischem und dezisionistischem Ideal"⁴⁷ habe.

Kategorial bestimmt Lübbe "Politik" als Faktum der Herrschaft von Menschen über Menschen. Herrschaft - in M. Webers formaler Bestimmung als "die Chance, für einen

40 Habermas 1969, S.123.

41 Lübbe 1972b, S.19.

42 Schmitt 1975, S.81.

43 Lübbe 1971, S.11.

44 Vgl. Ebd., S.59, Lübbe 1972b, S.22f., 31, 39.

45 Vgl. Lübbe 1971, S.55ff., Lübbe 1986, S.260f.

46 Lübbe 1972b, S.26.

47 Lübbe 1971, S.11.

Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden"⁴⁸ - sei politisch, wenn sich der ihr zugrunde liegende "Wille zum herrschenden Willen"⁴⁹ gegenüber konkurrierenden Herrschaftswillen als "der herrschende Wille letzter Instanz"⁵⁰ zur Geltung bringe bzw. zur Geltung gebracht habe. Politische Herrschaft läßt sich nach M. Weber nicht auf konkrete Zwecke und inhärente, "'objektive' Sinnbezüge"⁵¹ festlegen. Er definiert sie vielmehr durch das spezifische Mittel der institutionell im modernen Staat monopolisierten legitimen Gewaltsamkeit. Sie erscheint als eine spezifische Form von Machtausübung, die auf Befehlsgewalt kraft Autorität und 'von allen Motiven und Interessen absehende[r] schlechthinige[r] Gehorsamspflicht'⁵² beruht. Was dem letztinstanzlich maßgebenden Herrschaftswillen mithin Geltung verschafft, ist Lübbe zufolge nicht die Unwiderstehlichkeit von inhaltlich-rationaler Begründung oder die Logik der Sachen, deren Evidenz zwingend sei, einen alternativen politischen Willen nicht zulasse und damit die für politische Verhältnisse konstitutive Gegnerschaft bzw. Feindschaft beseitige.⁵³ Es sei vielmehr die Entscheidung, die für ihn wesentlich sei. Sie wurzle in der machtbegründeten faktischen "Kraft und Fähigkeit, sich diese Geltung zu verschaffen"⁵⁴: *auctoritas non veritas facit legem*. Es ist die 'grundlose *Selbstbestimmung* des Willens'⁵⁵, als die Hegel Souveränität bestimmt, 'in welcher das Letzte der Entscheidung liegt'⁵⁶. Der in dieser geistesgeschichtlichen und staatsphilosophischen Tradition verankerte Begriff der Entscheidung, die in freiheitlich-demokratischen Ordnungen an Verfahren und Regeln gebunden und durch die Legalität dieser Verfahren und Regeln legitimiert ist, ist das konstitutive Moment und zentrale Wesensmerkmal von Politik im "systemischen" Sinne. Wichtig ist hier nicht so sehr, *wie* - inhaltlich, nach welchen Kriterien und mit welcher Begründungsqualität - entschieden wird, sondern vielmehr, *daß* - nach Kompetenz, Recht und Ordnung - eine Entscheidung getroffen wird. Um sozio-politische Wirklichkeit überhaupt angemessen erschließen und die Struktur und "Natur" rationalen Handelns unter Zeitknappheitsbedingungen transparent und einsichtig machen zu können, ist für Lübbe der Begriff der Entscheidung "brauchbar und sogar unentbehrlich"⁵⁷. Denn eine vernünftige politische und moralische Praxis setze die Einsicht voraus, "daß die Notwendigkeit zu handeln stets weiter reicht als das Wissen, über das wir die Rationalität unseres Handelns zu sichern hoffen"⁵⁸. Diesen Sachzusammenhang zwischen unausweichlichem Handlungszwang auf der einen Seite und prinzipiell begrenzter bzw. unzulänglicher menschlicher Erkenntnismöglichkeit und -fähigkeit auf der anderen Seite macht - so Lübbe - die Theorie des Dezisionismus geltend.

48 Weber 1985, S.28. Vgl. Ebd., S.541ff.

49 Lübbe 1962a, S.20.

50 Ebd., S.20.

51 Ferber 1970, S.51.

52 Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen 1972, S.542, zit. n. Bader/Berger 1987, S.430. Vgl. Bader/Berger 1987, S.426ff., Weber 1988a, S.557.

53 Vgl. Lübbe 1962a, S.20.

54 Ebd., S.20.

55 Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Sämtliche Werke*, Bd.7, §279, S.381, zit. n. Greiffenhagen 1986, S.186 (Herv.i.O.).

56 Ebd., S.186.

57 Lübbe 1971, S.11, vgl. Lübbe 1990, S.340.

58 Lübbe 1980a, S.8.

Lübbes philosophisches und politisches Interesse ist seit den 60er Jahren⁵⁹ darauf gerichtet, aus den unterschiedlichen historischen Formen des Dezisionismus die vernünftige Substanz herauszufiltern, um den Begriff der Dezision unter dem Primat der praktischen Vernunft über die theoretische Vernunft als einen demokratietheoretischen Begriff in einem pragmatischen oder "liberalen Dezisionismus" zu reformulieren. Ausdrücklich bestimmt er dieses Interesse an Begriff und Theorietradition des Dezisionismus als ein liberales, auf die "institutionellen Voraussetzungen liberaler politischer Systeme"⁶⁰ gerichtetes Interesse.⁶¹ Entsprechend wird der von Lübke paradigmatisch repräsentierte, "überaus modernitätsbewußte[n] Neokonservatismus" der Tendenzwende ideenpolitisch und in seinem Kern als "Repolitisierung des Liberalismus"⁶² interpretiert.⁶³ In seinem Bestreben, das dezisionistische Grundprinzip als pragmatische Notwendigkeit und als *conditio sine qua non* einer freiheitlich-liberalen Ordnung einsichtig zu machen, greift er vor allem auf den traditionalistischen Dezisionismus in Descartes' "Theorie der 'morale par provision'"⁶⁴ zurück, auf den moralischen Dezisionismus in Kants Moraltheorie und den politischen Dezisionismus in Hobbes' und M. Webers, aber auch in C. Schmitts Politiktheorie.

In Lübkes "Phänomenologie der Entscheidung"⁶⁵ hat der Begriff der Entscheidung seinen systematischen Ort auf der von der Ebene der theoretischen Erkenntnis streng geschiedenen Ebene der Praxis oder Erfahrung. Der Fall, in dem hier die freie souveräne Entscheidung *kraft auctoritas* fällig und unausweichlich werde, habe die formal einheitliche Struktur einer "existentiellen Notsituation der Ungewißheit und Unsicherheit des Weges zum Ziel des höchsten Gutes"⁶⁶. In solchen Lagen *müsse* unter Zeitdruck - so oder so - politisch oder moralisch gehandelt und somit entschieden werden, *ohne sich* zuvor noch rechtzeitig - soweit dies überhaupt möglich sei - diskursiv legitimerter zwingender Gründe oder theoretisch-kognitiver Gewißheiten versichert zu haben, die die Dezision überflüssig machen könnten. "Die Theorie ... hinkt in praktischen Situationen fälliger Dezisionen nach."⁶⁷ Konkret handelt es bei diesem Typus der Entscheidung um einen im Falle bedrohter politischer, moralischer oder physischer Selbsterhaltung unaufhebbaren und unaufschiebbaren Akt. "Die Entscheidungssituation ist auch in den harmlosen Fällen stets eine Ausnahmesituation, insofern, als die Regeln, Gesetze, Meinungen, Traditionen, an denen man sich normalerweise orientieren kann, nicht mehr weiterhelfen: man ist auf sich selber verwiesen."⁶⁸ Der "klassische Fall"⁶⁹ der Entscheidung, die in solchen Ausnahmesituationen fällig wird, ist der des Verirrten, dem die Selbsterhaltungsraison gebiete, sich - unverzüglich - unter mindestens zwei gleichgültigen Möglichkeiten oder Richtungen exklusiv und definitiv auf eine festzulegen: *tertium non datur*. Durch den

59 Vgl. Lübke 1971, Lübke 1976, Lübke 1989, S.309ff.

60 Lübke 1990, S.337.

61 Vgl. Ebd., S.337.

62 Bosshart/Campiche/Kleger 1985, S.490.

63 So auch Kleger 1985, S.511.

64 Lübke 1971, S.27.

65 Lübke 1971, S.19.

66 Lübke 1968, S.579.

67 Ebd., S.578.

68 Ebd., S.18.

69 Ebd., S.17.

Akt der Entscheidung werde der "Graben mangelnder theoretischer Gewißheit"⁷⁰ übersprungen, die diese oder jene Richtung als die rettende erweisen könnte.⁷¹ Und wenn schließlich die inhaltlich wie immer geartete Entscheidung definitiv sei, dann sollte man sie - Descartes' Theorie der provisorischen Moral zufolge - 'nicht mehr als unzweifelhaft, sondern als ganz wahr und ganz sicher ansehen'⁷².

In seiner Rezeption der dezisionistischen Theorietradition hat sich Lübbe stets mit Nachdruck für eine Rehabilitierung des politischen Dezisionismus C. Schmitts eingesetzt,⁷³ der von einer "im Kern politisch interessierte[n] Kritik"⁷⁴ von links kompromittiert worden sei und weiterhin kompromittiert werde. Diese Kritik diskreditiere Theorie und Praxis des Dezisionismus dadurch, daß sie im Kurzschluß von der Theorie des Dezisionismus auf die Praxis Faschismus und Nationalsozialismus als Praxis dieser Theorie ausweise und dies durch C. Schmitts politische Biographie bestätigt sehe.⁷⁵ Damit sei dann die Argumentationsbasis geschaffen, um die Theorie als Ganze zu verwerfen und gleichsam das Kind mit dem Bade auszuschütten.⁷⁶ Als kompromittierend kritisiert Lübbe darüber hinaus den im Kontext der ideologischen Positivismus- und Technokratiekritik der Frankfurter Schule und der neomarxistischen Neuen Linken erhobenen Vorwurf gegen den Dezisionismus, Fluchtbürg des "politischen Irrationalismus"⁷⁷ und Legitimationsprinzip wahrheitsindifferenter Willkürentscheidungen zu sein.⁷⁸ Die Entscheidung, die die Theorie des Dezisionismus zum Gegenstand hat, sei zwar von rationaler Begründung und Rechtfertigung dispensiert und in diesem Sinne "blind". Sie sei aber dennoch nicht irrational, sondern - im Gegenteil - "praktisch vernünftig"⁷⁹. Denn wenn aus unaufschiebbaren Gründen der Selbstbehauptung die Einsicht in die Unvermeidlichkeit der Abkürzung von "Prozesse[n] der Emendation der rationalen Grundlagen unseres Handelns"⁸⁰ durch einen Akt der Entscheidung rational sei, dann sei diese Entscheidung ihrerseits rational:⁸¹ "In Entscheidungssituationen waltet ein 'Primat der praktischen Vernunft'."⁸²

Mit dieser gegen "linke" Positivismus- und Dezisionismuskritik gerichteten Rehabilitierungsstrategie wendet er sich auch gegen die Auffassung, daß der, dem "die liberale

70 Lübbe 1968, S.578.

71 Darauf wird im nächsten Kapitel noch gesondert einzugehen sein.

72 Lübbe 1976, S.955.

73 Wenn es zutrifft, daß die über C. Schmitt verhängte "Nachkriegsquarantäne" [Hansen 1988, S.13] erst nach seinem Tod aufgehoben worden ist und er seither nicht mehr nur in der "Sündenbock-Rolle" [Ebd., S.14] im Kontext der Vergangenheitsbewältigungsfrage gesehen wird, dann gehört Lübbe zu den wenigen, die ihn noch zu Lebzeiten nicht in dieser Rolle rezipiert haben.

74 Lübbe 1971, S.9.

75 Ausführlicher dazu vgl. Kap. 5.2.

76 Vgl. Lübbe 1971, S.9f.

77 Lübbe 1976, S.949.

78 So beispielsweise Habermas: "In letzter Instanz kann sich das politische Handeln nicht rational begründen, es realisiert vielmehr eine Entscheidung zwischen konkurrierenden Wertordnungen und Glaubensmächten, die zwingender Argumente entraten und einer verbindlichen Diskussion unzugänglich sind ... Gerade die Rationalität der Mittelwahl geht zusammen mit der erklärten Irrationalität der Stellungnahme zu Werten, Zielen und Bedürfnissen" [Habermas 1969, S.121].

79 Lübbe 1972b, S.27.

80 Lübbe 1990, S.340.

81 Vgl. Lübbe 1971, S.21, Lübbe 1972b, S.27f., Lübbe 1990, S.340.

82 Lübbe 1968, S.578.

Demokratie am Herzen liegt, ... Carl Schmitt nicht [braucht, N.H.]⁸³. Gemäß der alten aufklärerischen Tugend des Eklektizismus⁸⁴, das Gute und Wahre aufzuheben, auch wenn es rechts liegt, verfolgt er die Absicht, die klassischen, "wahren" Einsichten und Elemente der Schmittschen Politiktheorie für seine Theorie des pragmatischen oder liberalen Dezisionismus fruchtbar zu machen. So legt Lübke seinem liberalen Dezisionismus oder "Münsterschen Links-Schmittianismus"⁸⁵ den rechtsstaatlichen Primat der Norm(alität) gegenüber der Ausnahme als Zurechnungspunkt des Politischen zugrunde. Er markiert damit einen wichtigen Differenzpunkt zu dem von ihm kritisierten "romantischen" Dezisionismus der Zwischenkriegszeit.

C. Schmitt hat vor dem Hintergrund der Krisen und Umbrüche in der Zwischenkriegszeit den Ausnahmezustand nicht als Grenz- und Ausnahmefall, sondern als "das praktisch-existentielle Prius gegenüber der Norm"⁸⁶ bestimmt und als den eigentlichen Ort und maßgeblichen Zurechnungspunkt des Politischen konzipiert: "Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme."⁸⁷ Der Ausnahmezustand sei der existentielle Fall, der die existentielle Frage nach dem Sein oder Nichtsein definitiv stellt. Im existentiellen Fall, dessen Präzedenzfall der Staaten- oder der Bürgerkrieg ist, offenbare sich erst das Politische. Dessen konstitutives Wesensmerkmal und eigenständiges Kriterium ist in C. Schmitts politischer Theorie des Dezisionismus der höchste Grad der Assoziation und Dissoziation von öffentlichem Freund und öffentlichem Feind - mit einem Begriff von politischer Feindschaft als der "seinsmäßige[n] Negierung eines anderen Seins"⁸⁸. Politisch ist bzw. wird demnach alles Denken und Handeln, das sich an der permanent gegebenen Möglichkeit einer kriegesischen Auseinandersetzung orientiert. Die politische Entscheidung ist somit eine existentielle, "eine reine, nicht raisonnierende, also aus dem Nichts geschaffene absolute Entscheidung"⁸⁹. Der Begriff der Entscheidung bildet die Essenz der gegenrevolutionären Staatsphilosophie in der Tradition Joseph de Maistres, Louis G.A. Bonalds und Donoso Cortez'. Sie ermächtige den Souverän, d.h. den, der über den Ausnahmezustand entscheidet, die bestehende Rechtsordnung des liberalen Rechtsstaates zu suspendieren, um die Normalität der höherwertigeren, substanzhaften Ordnung des klassischen Staates wiederherzustellen. Denn allein dieser sei als die Verkörperung der politischen Einheit des Volkes über der unpolitischen Sphäre der Gesellschaft stehend in der Lage, Friede, Ruhe, Ordnung und Sicherheit im Innern zu garantieren und nach außen die politische Einheit des Staatsvolkes zu formieren. Nicht die Souveränität des Gesetzes im Verständnis der rationalistisch-rechtsstaatlichen Lehre ist der Zurechnungspunkt, von dem aus sich bestimmt, "was eine Norm und was normative Richtigkeit ist"⁹⁰. Das ist vielmehr die durch die - aller Normativität vorausliegende - Substanz des absolut gesetzten Rechts legitimierte Souveränität des vor-

83 Sonthheimer, K.: Der Macht näher als dem Recht. Zum Tode Carl Schmitts, in: DIE ZEIT, 19.4.1985, S.7, zit. n. Hansen 1988, S.14.

84 Vgl. Kap. 7.2.2.

85 Lübke 1989, S.310.

86 Lübke 1971, S.8.

87 Schmitt 1979, S.22.

88 Schmitt 1963, S.33.

89 Schmitt 1979, S.83.

90 Ebd., S. 43.

rationalistischen, integren Staates.⁹¹ Was Lübbe an diesem Dezisionismus mit demselben Begriff, mit dem C. Schmitt die "ewige Diskussion"⁹² der Romantiker verwirft, als das "Romantische" kritisiert, ist die auf Dauer gestellte "Freiheit der souveränen Entscheidung"⁹³, die auf der Privilegierung der Ausnahme gegenüber der Norm(alität) des demokratischen Rechtsstaates beruht und das Prinzip der Diktatur gegen das rationalistisch-liberale Prinzip der Diskussion ausspielt.⁹⁴

Im Unterschied zu diesem romantischen Dezisionismus bestimmt nach Lübbe Descartes' (Entscheidungs-) Theorie der morale par provision die Normalität nicht als Ausnahme und als solche vom Ausnahmezustand her. Sie gehe vielmehr vom Vorrang der Norm gegenüber der Ausnahme aus. Unter dieser Prämisse erscheint die Ausnahme als der Fall, "in dem sich stets der Versuch empfiehlt, mit einem Minimum an Abweichung von den unsicher gewordenen Regeln des Gewöhnlichen auszukommen"⁹⁵. Das geschehe mit Hilfe von Notstandsregeln, die die potentiellen Ausnahmefälle soweit als möglich vorwegzunehmen, zu neutralisieren und zu normalisieren geeignet seien. Den Entscheidungsbegriff dieser an der Normalität des demokratischen Rechtsstaates orientierten Entscheidungstheorie grenzt Lübbe als grundverschieden von dem Entscheidungsbegriff des politischen Dezisionismus in der gegenrevolutionären Staatsphilosophie ab. Er bezeichne den Akt der Abstimmung oder Stimmenzählung im Anschluß an die Diskussion und nicht die Diktatur, die Diskussion erst gar nicht zuläßt. Abstimmungsdektionen seien so auch anders als im diktatorischen Dezisionismus kompromißorientiert, und sie transformierten Verhältnisse politischer Feindschaft in solche politischer Gegnerschaft.⁹⁶ In dieser Ausrichtung auf den politischen Normalzustand liegt - so Heinz Kleger und Georg Kohler - "eine Welt zwischen jeder Art des politischen Existentialismus Schmittscher Prägung und dem affirmativ auf den neuen bundesrepublikanischen Staat bezogenen 'Linksschmittianismus' Lübbes"⁹⁷.

Den situativen Bedingungen politischer Entscheidungspraxis, die Lübbe in kritischer Distanzierung vom "romantischen" Dezisionismus eines C. Schmitt im Rekurs auf Descartes' Theorie der provisorischen Moral expliziert, entspricht die politische und sozio-ökonomische Realität der Bundesrepublik in den 50er und 60er Jahren. Die 20er Jahre waren noch durch Krisen und Bürgerkriegsgefahr gekennzeichnet, die den realen historischen Bezugspunkt von C. Schmitts Theorie bildeten und den Dezisionismus dieser Zeit dazu veranlaßten, die Ausnahme nicht mehr als Ausnahme von der Norm, sondern selber als die Norm zugrunde zulegen.⁹⁸ Demgegenüber haben in den 50er und 60er Jahren wirtschaftlicher Aufschwung, Wohlfahrtssteigerung, relative soziale Stabilisierung und politische Konfliktlosigkeit im Innern den Ausnahmezustand gleichsam in Vergessenheit geraten lassen.⁹⁹ Für diese frühe Phase in der Geschichte der Bundesrepublik kann

91 Vgl. Ebd., S.11ff., 18f., 31f., 43f., 69ff., Schmitt 1963, S.10f., 26ff.

92 Schmitt 1979, S.80.

93 Lübbe 1971, S.8.

94 Vgl. Lübbe 1971, S.7ff., 29, Schmitt 1979, S.80ff.

95 Lübbe 1971, S.28.

96 Vgl. Ebd., S.28ff.

97 Kleger/Kohler 1990, S.22.

98 Vgl. Lübbe 1971, S.7f.

99 Vgl. Saage 1983, S.15ff.

Lübbes politische Hoffnung als symptomatisch angesehen werden, die er in die "fortschreitende[n] Szientifizierung, Technisierung und Ökonomisierung unserer Weltgesellschaft"¹⁰⁰ gesetzt hat. Es ist dies nicht zuletzt die Hoffnung auf eine progressive Marginalisierung der Ausnahmesituation als der realen Möglichkeit einer akuten Gefährdung politischer, moralischer oder physischer Selbsterhaltung und auf die damit verbundene Neutralisierung und Relativierung politischer Feindschafts- in liberale Gegnerschaftsverhältnisse. Bei aller Zuversicht bezüglich der realen technokratischen Entpolitisierungs- und Neutralisierungstendenzen in den 50er und 60er Jahren sowie der Wirksamkeit eines präventiven, normalitätssichernden Notstandsreglements gibt er jedoch grundsätzlich zu bedenken, daß es eine endgültige Versicherung gegen den Ausnahmefall nie wird geben können. Jenseits einer Ästhetisierung oder Romantisierung der Ausnahme lasse sich nämlich "nicht leugnen, daß auch der Kompromißbereiteste nicht Herr ist über die Entscheidungen dessen, der sich auf die Kompromisse nicht einlassen will"¹⁰¹ - "das ist", so Lübke, "die Wahrheit des Dezisionismus, die auch die stärkste Sympathie für den Normalfall nicht zum Irrtum erklären kann"¹⁰².

Auf dieser "Wahrheit des Dezisionismus", wie sie C. Schmitt in seiner Bestimmung des Politischen im technischen Zeitalter deutlich ausgesprochen hat, beruht auch Lübkes prinzipielle Skepsis gegenüber der optimistisch akzentuierten Technokratiethese. Danach seien Ideologien im Zuge der vollkommenen Entpolitisierung von Ideologien von ursprünglich handlungsleitenden Ziel- und Weltanschauungssystemen im 19. Jahrhundert zu nachgeordneten Rechtfertigungs- und Motivationsvehikeln im 20. Jahrhundert für die Beseitigung von Schwierigkeiten bei der Anpassung an das, "was unter sachlich notwendigen Gesichtspunkten sowieso geschieht"¹⁰³, dysfunktionalisiert worden. Zwar stimmt ihn die empirische Tendenz der Versachlichung und d.h. der Entideologisierung "politisch hoffnungsvoll"¹⁰⁴. Der Ost-West-Gegensatz als ideologisch bestimmter "Gegensatz totaler politischer Feindschaft"¹⁰⁵ ist für ihn aber ein Beweis dafür, daß die Logik der Sachen der Macht der Ideologien strukturell unterlegen sei und mithin nicht von einem "Ende der Ideologien" die Rede sein könne. Nicht Francis Bacons Formel 'Scientia et potentia in idem coincidunt'¹⁰⁶ bringe die Wirklichkeit in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation auf den Begriff, sondern Hobbes' Formel 'The sciences, are small Power'¹⁰⁷. Hinzu komme die immanente Gefährdung einer technokratischen Ordnung: Tendenzen der Versachlichung begünstigten Tendenzen der Ideologisierung. Nicht trotz, sondern aufgrund seiner sachgesetzlichen Neutralität bilde das technokratische "System des Schweigens"¹⁰⁸ den optimalen Nährboden für das Wachstum von Ideologien,

100 Lübke 1962, S.94.

101 Lübke 1971, S.30.

102 Ebd., S.31.

103 Schelsky 1965, S.460. Vgl. Ebd., S.459f. In Schelskys Technokratie-Modell entspricht dieser Funktionswandel politischer Ideen und Ideologien der Degradierung oder Depotenzierung von Politik "auf den Rang eines Hilfsmittels für Unvollkommenheiten des 'technischen Staates'" [Ebd., S.456]. Ähnlich auch Gehlen mit seiner These der "kulturellen Kristallisation" im bzw. zu einem "posthistoire". Vgl. Gehlen 1963, S.311ff.

104 Lübke 1962, S.94.

105 Lübke 1962a, S.36.

106 Bacon, F.: *Novum Organon*. 2. Aufl. Oxford 1889, S.192, zit. n. Lübke 1962a, S.23.

107 Hobbes, Th.: *Leviathan*. London 1953, S.44, zit. n. Ebd., S.22.

108 Lübke 1962a, S.38.

die sich dann seiner bemächtigen und als Sachzwang ausgeben, was realiter Politik sei und immer schon Politik gewesen sei.¹⁰⁹

Die immer weiter- und tieferreichende wissenschaftliche Erkenntnisfähigkeit und technische Handlungsmacht, die Erkenntnis, Wissen, Können und Erfahrung, Erfahrungshorizont und Erwartungshorizont immer weiter auseinandertreibt und die Zukunft ungewisser als je zuvor erscheinen läßt, markiert Lübkes Zivilisationsdiagnose zufolge an der Wende zu den 70er Jahren den Eintritt in "eine gänzlich neue mentalitäts- und bewußtseinsgeschichtliche Epoche"¹¹⁰. Signifikant sei ein Geltungsverlust von Erfahrungen, Traditionen und kulturellen Selbstverständlichkeiten, von Werten und Institutionen, der sich definitiven Grenzen näherte oder sie bereits überschritten habe. In dem Maße, in dem sich mit fortschreitender wissenschaftlich-technischer Rationalisierung die ihr inhärenten und nur scheinbar paradoxen Dilemmata verschärfen, in dem Maße scheinen diejenigen situativen Bedingungen Normalität zu werden, unter denen sich der Typus der existentiellen Entscheidung, dem Lübke unter den Bedingungen der 60er Jahre noch einen Ausnahmestatus zuschreibt, als eine modernitätsspezifische Dauererscheinung aufdrängt. Mit den fortschrittsbedingten Traditions- und Orientierungsverlusten erhöht sich nämlich Lübkes Interpretation zufolge die Gefahr, daß der durch antiliberalen Ideologien lancierte Ausnahmezustand in der Gestalt der "dauerdiskussionsbewirkten Entscheidungsunfähigkeit"¹¹¹, die C. Schmitt am Weimarer Parlamentarismus scharf kritisiert hat, die Normalität der zweiten deutschen Demokratie durchbrechen könnte. Wenn Lübke auch die Begriffe von Politik und Entscheidung nicht von der Ausnahme her, sondern von der Norm(alität) des Rechtsstaates her definiert, so konzidiert er in diesem Fall der freien souveränen Entscheidung, "die das Gesetz nicht befolgt, sondern stiftet"¹¹², ihr volles Recht als ultima ratio zur Restituierung von Normalität und Frieden.

In der friedensstörenden Ausnahmesituation, in der die "dezisionistische Wahrheit" zur Geltung kommt, wird - so Lübke - das "generelle[n] Problem des politischen Machiavellismus"¹¹³ aktuell, die Frage nämlich, ob der Zweck bzw. welcher Zweck die Mittel heiligen soll oder darf. Dieser Zweck, der in dem im präventiven Notstandssystem nicht "vorgesehenen" außerordentlichen Fall den Einsatz entsprechend außerordentlicher, d.h. normalerweise illegitimer Mittel legitimiert, ist die "Herstellung einer Normalsituation"¹¹⁴, d.h. die "Begründung von Institutionen ..., die nach pragmatischen Kriterien, strategisch-zweckrational, eine freie und friedliche Ordnung des sozialen Lebens zu sichern geeignet sind"¹¹⁵. Politisch ist für Lübke eine Normalsituation durch den Primat der Verfahrenslegitimität, durch "Institutionentreue und Regelkonvenienz"¹¹⁶ definiert:

"Das bedeutet, daß wir in einer politischen Normalsituation zur Anerkennung höchstrichterlicher Urteile, zur Anerkennung von Entscheidungen des Gesetzgebers

109 Vgl. Ebd., S.36ff., Lübke 1986, S.260f. Zu den unterschiedlichen Akzentuierungen im Verhältnis von Politik und Ideologien einerseits und Technik andererseits innerhalb des technokratischen Nachkriegskonseratismus vgl. Greiffenhagen 1986, S.327ff., insbes. S.336ff.

110 Lübke 1990d, S.31.

111 Lübke 1989, S.317.

112 Lübke 1971, S.8f.

113 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1978, S.181.

114 Ebd., S.180.

115 Ebd., S.181.

116 Lübke 1987j, S.65.

und schließlich zur Anerkennung politischer Machtkonstellationen, die sich über Wahlen und Koalitionsverhandlungen bilden, nicht nur dann bereit sind, wenn wir diese Urteile, Gesetzgebungsakte und machtpolitischen Mehrheitsbildungen für gerecht, vernünftig und zweckmäßig halten, sondern eben auch dann, wenn wir inhaltlich all dieses nicht finden, aber die Integrität der institutionellen Verfahren nicht in Frage gestellt sehen möchten."¹¹⁷

Hinter dem primären Ziel und Interesse der inneren Friedenssicherung treten die inhaltlich-materialen Ansprüche von Normen und Idealen zurück. Der Wille zum Frieden rangiere als handlungsleitendes Prinzip vor dem Freiheits- und Gerechtigkeitswillen auch und vor allem dann, wenn Gerichtsurteile und politische Mehrheitsentscheidungen - hin und wieder - als Verstoß gegen die normativ-materiellen Legitimitätsansprüche und Interessen empfunden oder konkret erfahren würden. Das setzt jedoch - so Lübbe - bei den Bürgern die "überwiegende[r] Gewißheit [voraus, N.H.], daß Recht und Freiheit geschützt und gesichert sind"¹¹⁸ und ein "Mindestniveau befriedigter Geltungsansprüche"¹¹⁹ tatsächlich erreicht und gewährleistet ist.

Der Ausnahmezustand, "den wir selbst proklamieren"¹²⁰, sei dagegen dann angezeigt, wenn verfahrensmäßig korrekt, d.h. legal zustandegekommene Entscheidungen diese Gewißheit über die Erfüllung der materialen Geltungs- und Wahrheitsansprüche nicht mehr in dem Ausmaß verbürgen könnten, daß der "Integrität der institutionellen Verfahren im Konfliktfall" ein höherer Stellenwert eingeräumt werden könne als der "Konvergenz ihrer Entscheidungsergebnisse mit dem eigenen Urteil darüber ..., wie diese Entscheidungsergebnisse nach Kriterien materialer Gerechtigkeit hätten ausfallen sollen oder müssen"¹²¹. Wenn sich in einem solchen Zustand "materialer Unzumutbarkeit"¹²² diese Entscheidungsergebnisse nicht verfahrensmäßig revidieren ließen, dann erscheint Lübbe der Friedensbruch durch den Bruch mit der Legitimität der institutionalisierten Verfahren als die einzige und letzte Möglichkeit, die Geltung dieser materialen Ansprüche wieder auf ein Niveau zu heben, das es erlaube, sie wieder hinter die "Legitimitätsdominanz"¹²³ der institutionalisierten Verfahren zurücktreten zu lassen. Der Sinn und Zweck, der den Einsatz illegitimer Mittel rechtfertige, sei die Sicherung bzw. Wiederherstellung der politischen Normalität, die darauf ausgerichtet sei, den durch die Legitimitätsdominanz materialer Gerechtigkeits- und Wahrheitsansprüche definierten Ausnahmezustand auf Dauer zu verhindern. In diesem Verständnis sei die Formel "der Zweck heiligt die Mittel" die traditionsreiche Rechtfertigungsfigur für das Handeln im Ausnahmefall. Sie sei für liberale Demokratien konstitutiv und entsprechend in Artikel 20 Abs. 4 GG verankert als das Recht zum Widerstand gegen "jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, ... wenn andere Abhilfe nicht möglich ist"¹²⁴.

117 Lübbe 1980a, S.268.

118 Lübbe 1981e, S.45.

119 Lübbe 1990, S.343.

120 Lübbe 1980a, S.269.

121 Lübbe 1981e, S.45.

122 Lübbe 1985h, S.36.

123 Lübbe 1987f, S.75.

124 Zit. n. Lübbe 1985h, S.36.

4.2 *Legitimation durch Verfahren - Verfahren statt Legitimation*

Die Differenz von Verfahrenslegitimität und Wahrheitslegitimität in Lübbes "politischer Philosophie des Bürgers" spiegelt die für die politische Theorie des pragmatischen Dezisionismus konstitutive Unterscheidung von Normalzustand und Ausnahmezustand wider. Ihr entspricht die stärker wissenschaftsphilosophisch und methodologisch ausgerichtete Trennung von Normenbegründung einerseits und Normen(durch)setzung andererseits. Damit sind zwei prinzipiell verschiedene Ebenen und Bedeutungen der Geltung von Normen, ihre kognitive und ihre soziale, angesprochen. Danach kommt einer Norm kognitive Geltung zu, wenn sie aufgrund zwingender sachlicher Argumente und Gründe und nach den Regeln der formalen Logik und Deduktion gegenüber konkurrierenden Normen als wohl bzw. besser begründet ausweisbar ist und insofern eine zuverlässigere und angemessenere Wirklichkeitsbeschreibung und -annahme bietet. Soziale Geltung erhält eine Norm dadurch, daß sie in entsprechend legitimierten Institutionen und Verfahren rite beschlossen und für allgemeinverbindlich erklärt wird.¹²⁵

Diese Unterscheidung bildet die Folie, auf der Lübke die Habermassche Kritik des politischen Dezisionismus, wie dieser ihn paradigmatisch von M. Weber und C. Schmitt, als dessen legitimen Schüler,¹²⁶ vertreten sieht, sowie dessen diskurstheoretisches Politikmodell kritisiert. Dem sachlichen Gehalt von Habermas' Dezisionismuskritik, derzufolge sich politische Entscheidungen 'zwingender Argumente' und einer 'verbindlichen Diskussion'¹²⁷ prinzipiell entziehen, stimmt Lübke zwar ausdrücklich zu - allerdings im Unterschied zu Habermas' Einschätzung unter affirmativen Vorzeichen als Grundbedingung politischer Liberalität.¹²⁸

Wie bereits angesprochen, sitzt Lübkes Auffassung nach die linke Technokratie- und Dezisionismuskritik einem methodischen Mißverständnis M. Webers auf. Es entspreche nämlich nicht dem im Werturteilsfreiheitsprinzip enthaltenen Sinn von M. Webers Konzeption des Verhältnisses von Wissenschaft und Politik, wenn M. Webers Behauptung, in politischen, d.h. in Normen- und Zielkonflikten könne 'keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art' eine Entscheidung herbeiführen, in der Weise ausgelegt werde, als würde damit prinzipiell die rationale, kognitive Begründbarkeit von Handlungsnormen geleugnet, so daß Politik als die Praxis notwendigerweise irrationaler Dezisionen aufzufassen sei. Die Grundunterscheidung zwischen Normenbegründungsverfahren und Normendurchsetzungs- bzw. -inkraftsetzungsverfahren mache vielmehr evident, daß für M. Weber die rationale Begründung und Begründbarkeit von Normen¹²⁹ eine empirisch unbestrittene Trivialität gewesen sei. Es gebe nämlich den Fall - insbesondere in parlamentarisch organisierten Systemen - nicht, daß der praktische Geltungsanspruch von Normen erhoben würde, ohne daß für diesen nicht zugleich auch rationale Gründe und Begründungen geltend gemacht würden. M. Webers

125 Vgl. Lübke 1978b, S.39, Lübke 1978c, S.119f.

126 Vgl. Habermas 1965, S.81.

127 Habermas, zit. n. Lübke 1976, S.949.

128 Vgl. Lübke 1989, S.315.

129 "Rational" bedeutet dabei formal rational, rationell: vorgegebenen Zwecken werden unter gegebenen Bedingungen die Mittel und Möglichkeiten zugewiesen, die den höchsten Effizienzgrad in der Zielrealisation in Aussicht stellen.

These beziehe sich denn auch nicht auf die kognitive Ebene der sachlich-logischen Begründung und Geltung von Normen, sondern auf ihre soziale und politische Durchsetzung und Geltung.¹³⁰

Im Normalfall könne also davon ausgegangen werden, daß Normen, die soziale Geltung besitzen, sich zuvor in Normenbegründungsverfahren als begründet ausgewiesen haben.¹³¹ Dabei sieht Lübbe die Normenbegründung deshalb als *unproblematisch* an, weil er sie rein technisch als logische Deduktion aus vorgegebenen Zielen und Zwecken begreift, hinter der die Frage nach der Qualität ihrer Begründung zurücktritt.¹³² Problematisch ist dagegen Lübbes Auffassung nach allein die Normen(durch)setzung, weil es in keinem Fall, auch unter politischen Normalbedingungen nicht, die Begründung und Begründungsqualität einer Norm sei, die sie sozial verbindlich mache. Selbst in dem eher seltenen Fall, daß "zwingende Argumente" in Normenbegründungsverfahren völliges Einvernehmen über eine Norm beschafften, oder in dem für Lübbe nur fiktiven Fall einer *gelingenden Letztbegründung* wären es nicht diese Argumente, die den Grund für die soziale, politische Geltung dieser Norm bildeten. Das, was sich also in Normenbegründungsverfahren nach logischen und erfahrungswissenschaftlich-technischen Kriterien als sachlich richtig und zwingend erwiesen habe, *erlange nicht schon deshalb auch politische Geltungskraft*. Dafür sind Lübbe zufolge exklusiv Verfahren und Kriterien zuständig, die von denen der kognitiven Normenbegründung grundverschieden sind.¹³³ Eine Norm kann danach in der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit erst und nur zur Geltung kommen, wenn sie in eigens dafür vorgesehenen Normendurchsetzungsverfahren dann auch tatsächlich durchgesetzt worden ist. Denn das Fachwissen reiche über die Analyse und Erkenntnis dessen, was ist und was unter gegebenen Bedingungen und Zielsetzungen sein könnte oder müßte, nicht hinaus. Das, was tatsächlich sein soll, lasse sich aus dem Fachwissen nicht deduzieren, sondern erfordere in jedem Falle eine Entscheidung. So steckt Forsthoff zufolge auch in der "subtilsten und kompliziertesten Sachregelung ... ein dezisionistisches Element"¹³⁴. Wenn auch die wissenschaftlich-technische Rationalisierung den Spielraum *originärer politischer Dezisionen einschränke*, so trete auch und gerade dann um so klarer der nie aufhebbare Kern dessen hervor, was nicht weiter analysierbar und rationalisierbar sei und nicht anders als Ort und Gegenstand von Politik sein könne, "auf Grund von Machtlagen zu Dezisionen zu kommen"¹³⁵. Grundsätzlich und

130 Vgl. Lübbe 1976, S.957ff.

131 Vgl. Lübbe 1979, S.181. Damit kann im Umkehrschluß allen faktisch geltenden Normen allein aufgrund ihrer bloßen formalrechtlichen Geltung vorab die Vermutung ihrer Vernünftigkeit ausgesprochen werden, die dann - wie noch in Kapitel 7.2.1 zu zeigen sein wird - mittels der sogenannten Beweislastverteilungsregel nicht mehr revozierbar ist, sondern nur noch bestätigt werden kann.

132 Vgl. Diskussionsbeitrag Habermas, in: Oelmlüller 1978, S.130, Diskussionsbeitrag Krings, in: Ebd. S.140. Die "konstituierenden Bedingungen gelingender Diskurse haben ... exakt denselben Status wie die Regeln der Geometrie in bezug auf die Tischplattenfabrikation" [Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Ebd., S.212]. Normenbegründungen, die nicht diesen Rationalitätskriterien strategischen Handelns genügen, sondern als praktische Diskurse im Habermasschen Verständnis verständigungsorientierten, kommunikativen Handelns geführt werden, kommen in Lübbes Auffassung von Normenbegründung offenbar gar nicht vor. Vgl. Schäfer 1978, S.104.

133 Vgl. Lübbe 1977a, S.77f., Lübbe 1978b, S.44.

134 Forsthoff 1965, S.228.

135 Lübbe 1972b, S.25. Vgl. Lübbe 1962a, S.20f., Lübbe 1976, S.959, Lübbe 1990, S.342, Habermas 1969, S.124f.

generell gilt also im Selbstverständnis des dezisionistischen Politikkonzepts, daß die soziale Geltung von Normen nicht schon durch ihre kognitive Geltung verbürgt ist, daß vielmehr

"die Verbindlichkeit verbindlicher Geltungsansprüche, denen wir politisch und juristisch unterliegen, gerade nicht die Verbindlichkeit verbindlicher Diskussionen und zwingender Argumente, vielmehr nichts anderes als die Verbindlichkeit von Entscheidungen ist, deren Legitimität auf der Legalität der Verfahren beruht, über die sie in Kraft gesetzt worden sind"¹³⁶.

"Die rechtliche Kraft der Dezision", so C. Schmitt, "ist etwas anderes als das Resultat ihrer Begründung"¹³⁷.

Neben diesem prinzipiellen, wissenschaftstheoretisch fundierten Grund, dem anthropologischen Argument der Sterblichkeit des Menschen¹³⁸ und dem an Effizienzgesichtspunkten orientierten Zeitnotargument bringt Lübbe mit dem "Imperativ der Minimalisierung von Universalisierbarkeitsanforderungen"¹³⁹ unter "Freiheitskonservierungsgesichtspunkten"¹⁴⁰ einen ideologiepragmatischen Beleg für "die Unausweichlichkeit eines dezisionistischen Elements im politischen Handeln"¹⁴¹ vor. Das Liberale an dem von ihm favorisierten Dezisionismus expliziert er als einen "Pragmatismus der Diskursbegrenzung"¹⁴², weil "jede Entscheidung ..., in Relation zum Diskurs, nichts anderes als ein pragmatischer Akt seiner Begrenzung [ist, N.H.]"¹⁴³. Dieser dezisionistische Imperativ folge der liberalen oder konservativen Maxime: "soviel Gemeinsamkeit aus Anerkennung von unabdingbaren Ansprüchen universeller Geltung wie nötig, soviel Verschiedenheit kraft kontingent wirksamer Herkunftsprägung wie möglich"¹⁴⁴. Er bringe eine Selbsterhaltungsbedingung liberaler Systeme zur Geltung. Diese beruhe auf der Einsicht, daß sich Konflikte, die sich auf Ideologien beziehen, d.h. auf konträre, die Identität politischer Subjekte konstituierende Wirklichkeitsannahmeprämissen, kognitive Orientierungssysteme und Grundwerte, zwar prinzipiell in theoretisch-transzendenten Diskursen diskursiv-konsensuell bewältigen ließen, in praktischen Diskursen jedoch "diskursiv ... unzugänglich"¹⁴⁵ seien.¹⁴⁶ Dem stehe der Versuch gegenüber, das, was inkompatibel und "diskursiv unzugänglich" ist, dennoch in "Fundamentaldiskursen"¹⁴⁷, Theorie- und "Ideologiediskussionen, Grundwertdebatten, Menschenbildrepräsentationen"¹⁴⁸ und

136 Lübbe 1989, S.315. Anders formuliert: "nicht die sachlichen Gründe, und auch nicht der logische Ableitungszusammenhang zwischen begründenden Sätzen stiftet die Verbindlichkeit der Normen, deren Geltung wir unterworfen sind, sondern die anerkannte Legitimität der Instanzen, die über die politische Kompetenz der Normensetzung verfügen" [Lübbe 1976, S.959]. Vgl. auch Lübbe 1978b, S.44ff., Lübbe 1979, S.181, 187.

137 Schmitt 1979, S.42.

138 Vgl. Lübbe 1979, S.197.

139 Lübbe 1978c, S.125.

140 Ebd., S.121.

141 Lübbe 1976, S.959.

142 Lübbe 1978c, S.123.

143 Ebd., S.121.

144 Lübbe 1985i, S.25.

145 Lübbe 1978c, S.122.

146 Vgl. Ebd., S.121ff., Lübbe 1978a, S.95f.,

147 Lübbe 1978c, S.121.

148 Lübbe 1978a, S.97.

"Zielreflexionsveranstaltungen"¹⁴⁹ kompatibel zu machen. Dadurch würden das identitätsprägende herkunftsbedingte Anderssein der Subjekte und d.h. die rechtfertigungs-unfähigen, unterschiedlichen kontingenten Herkunftsprägungen gemäß entgrenzter universalistischer Gleichheits- und Emanzipationspostulate weggearbeitet, um sie "zu reiner Vernünftigkeit zu verflüssigen"¹⁵⁰. Das habe zwangsläufig "Identitätskapitulation"¹⁵¹ und damit letztendlich die Zerstörung der Freiheit zur Folge.¹⁵²

Wenn politische Legitimation und diskursive Konfliktlösung immer nur im Rahmen des je eigenen ideologischen Systems auf der Basis eines Konsens über die maßgeblichen Wirklichkeitsannahmeprämissen möglich ist, die der Diskussion und politischen Disposition entzogen sind und einen privilegierten, institutionellen Schutz genießen, dann ist es für liberale Systeme von existentieller Bedeutung, festzulegen, "was wir für diskussionsfähig halten und was nicht"¹⁵³, "was wir in letzter Instanz wollen oder nicht wollen können"¹⁵⁴. Das festzulegen, sei "stets eine politische Entscheidung"¹⁵⁵. Je stabiler der "Elementarkonsens"¹⁵⁶ über diejenigen Welt-Anschauungen, Grundwerte und Identitätsrepräsentationen sei, die "das Ensemble der Gründe [bilden, N.H.], auf die eine herrschende politische Ordnung den Anspruch ihrer Legitimität stützt"¹⁵⁷, um so größer sei das als Liberalitätskriterium fungierende Maß an Aufklärungs-, Diskussions- und Rechtfertigungsunbedürftigkeit und umso schwächer sei die Tendenz zu dissozierender und freiheitsgefährdender Politisierung von Konfliktlösungen.¹⁵⁸ Der Hauptakzent werde demzufolge darauf liegen müssen, bei allen notwendigen und unvermeidlichen Homogenisierungs- und Egalisierungsprozessen gerade diejenigen kognitiven Orientierungsmuster "scharf" zu machen, die historisch kontingente Unterschiede des gesellschaftlichen Seins und die Freiheit der Subjekte prägen. Diese gelte es von solchen "Grundsätzen und Zielen abzugrenzen, die in eine andere Richtung weisen"¹⁵⁹ und "die mit dem

149 Ebd., S.108.

150 Lübke 1989, S.186.

151 Lübke 1978a, S.97.

152 Vgl. Lübke 1989, S.186, Lübke 1982h, S.59f., Lübke 1980b, S.34 sowie Kap. 5.1.

153 Lübke 1978a, S.99.

154 Lübke 1973, S.17. Vgl. davon abweichend Lübkes frühere Auffassung darüber, was als ein essentielles Kennzeichen einer liberalen politischen Kultur und Ordnung angesehen werden müsse, in Lübke 1961.

155 Lübke 1978a, S.99. In dieser Hinsicht verhält es sich in der Politik nicht anders als in der Religion. Die kulturelle Geltung religiöser Bekenntnisse und die durch sie bewirkte Einheit des religiösen Lebens beruhen Lübke zufolge nicht auf einem - gelungenen diskursiver Rechtfertigung ihrer Wahrheitsansprüche sich verdankenden - Konsens, sondern auf der institutionellen Garantie ihrer Texte. Religiöse Institutionen stifteten die Einheit ihrer Gläubigen in bezug auf den verbindlichen Bekenntnistext, der seinerseits einem den Regeln der Hermeneutik, der Logik und der traditionellen "Begründungs-Moral" [Lübke 1986, S.248] folgenden "hermeneutischen Pluralismus" [Ebd., S.249] freigegeben sei und den religiösen Institutionen den "nötigen Diskursentlastungszwang" [Ebd., S.246] verschaffe. Demgegenüber hätte es eine identitäts- und "einheitsauflösende Bedeutung, wenn man die institutionelle Einheit des religiösen Lebens, statt über die Einheit der institutionell geltenden Texte, über die Einheit ihres Verständnisses zu garantieren versuchen wollte" [Ebd., S.250]. Die Einheit des religiösen Lebens lasse sich nicht durch "diskursbewirkten Konsens" herstellen, sondern nur durch "rituelles Bekenntnis" [Ebd., S.246]. Vgl. Ebd., S.246ff.

156 Lübke 1978a, S.103.

157 Lübke 1973, S.17.

158 Vgl. Lübke 1978a, S.102f.

159 Lübke 1978a, S.125.

naheliegenden Ziel der Erhaltung und Festigung des Systems unserer demokratischen und sozialen Republik nicht harmonisieren, sondern konkurrieren"¹⁶⁰. Gegenüber der neomarxistischen Ideologie wie der Diskursphilosophie läßt sich Lübkes Auffassung nach die Selbstbehauptung liberaler Identität und Ordnung nicht gewährleisten, wenn die Diskussion über die eigenen ideologischen Grundorientierungen und Legitimitätsbedingungen freigegeben wird.¹⁶¹

Die Identität und Freiheit zerstörende Konsequenz der Entgrenzung von Begründungs- und Rechtfertigungsdiskursen sowie der Homogenisierung und Generalisierung von Normen über das nötige Mindestmaß hinaus erfordere denn auch nicht kommunikativen Widerspruch, sondern Diskursverweigerung, "kommunikativen Widerstand". Wer sich nämlich - wie die Verantwortlichen der sozialliberalen Regierung dies getan hätten - auf Ideologiediskussionen einlasse, der sei zwangsläufig zu Konzessionen bereit, die politisch teuer zu stehen kämen. Kommunikativer Widerstand hat dagegen in Lübkes Augen den pragmatizierenden und liberalisierenden Effekt, "daß er den Kommunikationsaufwand minimalisiert, der erforderlich ist, um zwischen konfligierenden Subjekten eine Basis gemeinsamer Realität von maximaler Interpretationsunbedürftigkeit zu finden"¹⁶², auf der eine Konfliktlösung in Normenbegründungsdiskursen überhaupt erst möglich sei. Kommunikativer Widerstand bedeutet denn auch für ihn nicht das Ende von Kommunikation, er sei vielmehr seinerseits eine "transzendente Bedingung von Diskursen"¹⁶³ überhaupt, die sie davor schütze, terroristisch zu werden.¹⁶⁴

In diesem "Pragmatismus der Diskursbegrenzung" äußert sich Lübke zufolge eine pragmatische, bürgerliche Friedensrason, die mit dem Hobbesschen Satz "auctoritas, non veritas facit legem" die Quintessenz der politischen Theorie des Dezisionismus wiedergibt. Den historischen Hintergrund dieser klassischen wie programmatischen Formel des Dezisionismus, die Lübke als eine "Friedensformel"¹⁶⁵ begreift, bilden die konfessionellen Bürgerkriege zu Beginn der Neuzeit, deren politische Besonderheit er im Aufeinan-

160 Ebd., S.126. Vgl. Lübke 1978c, S.125.

161 Vgl. Lübke 1978a, S.115ff., Lübke 1987i, S.70f. Deshalb ist für ihn auch der ideologische Antikommunismus nicht ein Hindernis, sondern eine unverzichtbare Bedingung einer Politik der Entspannung und friedlichen Koexistenz.

162 Lübke 1978c, S.124.

163 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1978a, S.202.

164 Vgl. Lübke 1978c, S.123ff., Lübke 1979, S.199f. Ein Fall, der die Voraussetzungen "kommunikativen Widerstands" erfüllt, ist für Lübke die von den Jusos seinerzeit entfachte Theoriediskussion. Diese habe sich nämlich nicht auf "Theorien, die wirklich welche sind" [Lübke 1978a, S.92], bezogen, nämlich auf solche, die zur Rationalisierung des praktisch-politischen Handelns beitrügen und den innerparteilichen Konsens festigten. Sie habe sich vielmehr auf Theorien über das Ganze der Gesellschaft bezogen, die die Welt aus einem Punkt zu erklären und zu kurieren beanspruchten, mit der Absicht, die inneren Widersprüche und Legitimationsschwächen des "kapitalistischen" Systems in systemüberwindender Absicht offenzulegen. Die einzig angemessene Reaktion auf solche Diskurszumutungen der Jusos konnte Lübkes Ansicht nach denn auch nur darin bestehen, anhand des "anspruchsvolleren Theoriebegriff[s]" positivistischer Provenienz den "Windeicharakter[s]" [Ebd. S.113] ihrer "Theorien" nachzuweisen und sie als 'Spinner' [Ebd., S.111] zu entlarven. "Es genügt, den gesellschaftspolitischen Progressismus der Vollsozialisten als politisch verantwortungslos zurückzuweisen, weil er mehr bewirken und anrichten würde, als wir technisch, organisatorisch und politisch mit den institutionellen Mitteln unserer parlamentarischen Demokratie zu beherrschen vermöchten" [Ebd., S.125f.]. Vgl. Ebd., S.40f., 91ff., 106, Lübke 1983, S.115ff.

165 Lübke 1986, S.81.

dertreffen von konkurrierenden, mit absolutem Wahrheitsanspruch auftretenden und deshalb unversöhnlichen religiösen Heilswahrheiten sieht. In dieser Situation bringe Hobbes' religionspolitischer Dezisionismus die Einsicht zur Geltung, daß sich der (Bürger-) Friede nicht mehr in der politischen Einheit des wahren Glaubens würde wiederherstellen lassen können, sondern einzig durch die politische Neutralisierung der religiösen Wahrheitsansprüche. Hobbes, den Protagonisten des staatskirchenrechtlichen Absolutismus, rezipiert Lübbe eklektisch als Toleranztheoretiker und Klassiker liberaler politischer Theorie. Die liberalen bzw. liberalismusvorbereitenden Elemente des Hobbesschen Dezisionismus macht er zum einen an der Geltung eines auch für den absolutistischen Staat unverfügbaren "Glaubenskonsensminimum[s]"¹⁶⁶ fest: "that Jesus is the Christ"¹⁶⁷. Zum zweiten sei es prinzipiell unmöglich geworden, die exklusiven Wahrheitsansprüche der Konfessionen argumentativ oder durch physischen Zwang über einen Minimalkonsens hinaus konsensfähig zu machen und zu halten. Für die politische Einheit sei schließlich noch über das Glaubenskonsensminimum hinaus eine öffentlich verpflichtende Religion unerläßlich gewesen, deren Geltung der Souverän, um den öffentlichen Frieden gewährleisten zu können, angesichts der Inkommensurabilität der konkurrierenden Bekenntnisse nicht inhaltlich-material legitimieren konnte, sondern autoritativ verfügen mußte. Diese friedentiftende Festlegung kraft Autorität des absolutistischen Souveräns repräsentierte zwar - so Lübbe - eine vorliberale und "voraufgeklärte Gewißheit"¹⁶⁸. Zugleich habe es sich jedoch auch um eine aufklärungs- und "liberalismusvorbereitende Zuversicht"¹⁶⁹ gehandelt. Denn was Lübbes Hobbes-Interpretation zufolge diesen religionspolitischen Dezisionismus innerhalb des staatskirchenrechtlichen Absolutismus als die strukturelle Essenz und die klassische Grundlegung liberaler politischer Theorie und Praxis, nämlich als deren "entscheidungstheoretische Substanz"¹⁷⁰, ausweist, ist die durch die Religionskriege historisch erstmalig vermittelte Grunderfahrung und -problematik moderner Politik bzw. von Politik in der Moderne. Es ist die Erfahrung, daß sich im Zuge der historisch unwiderruflichen Ausdifferenzierung der vor-modernen Glaubenseinheit der politische Friede in einem Gemeinwesen auf Dauer nicht mehr durch die Verpflichtung auf allgemeinverbindliche (Glaubens-) Wahrheiten sichern läßt. Friede sei *nur noch möglich durch die Entkopplung und scharfe Trennung von Frieden und Wahrheit*, konkret: durch den Triumph des "politische[n] Wille[ns] zum Frieden über den Willen zum politischen Triumph der Wahrheit"¹⁷¹. Hauptfunktion und -inhalt liberaler Politik in der Moderne ist somit die Sicherung des Friedens als des "höchsten politischen Gutes"¹⁷² bzw. *die Selbsterhaltung des bürgerlichen Gemeinwesens in einem unemphatisch-pragmatischen, von allgemeinverbindlichen Wahrheitsansprüchen abstrahierenden Sinne*. Dabei liegt für Lübbe die "liberalismusvorbereitende Zuversicht" darin, daß die Entscheidung des Souveräns darüber, welche Bekenntnisse und Wahrheiten öffentlich gelten und verpflichtend sein sollen, *sich nicht mit materialen Wahrheits- oder Geltungs-*

166 Ebd., S.80.

167 Ebd., S.80. Zu diesem Aspekt vgl. Kap. 7.2.4.

168 Ebd., S.81.

169 Lübbe 1989, S.313.

170 Lübbe 1976, S.950.

171 Ebd., S.952.

172 Lübbe 1962, S.87.

ansprüchen legitimiert, weil diese immer auch einen öffentlichen Bekenntnis- und Gesinnungszwang verfügten. Der Souverän rechtfertige seine Entscheidung vielmehr einzig "pragmatisch mit Friedenszwecken"¹⁷³, d.h. kraft seiner Autorität. Nach der Erfahrung der konfessionellen Bürgerkriege sei die Selbstbescheidung des politischen Willens auf Friedenssicherung und Selbsterhaltung nunmehr eine Einsicht und Erkenntnis des "‘gesunde[n]’, pragmatisch denkende[n] Menschenverstand[es]". Friede könne seither nicht mehr als ein normativ gehaltvolles, allgemeinverbindliches letztes Menschheitsideal begriffen werden, das es in die Praxis umzusetzen gelte. Friede könne nur noch den "negativen Zustand der Gewaltvermeidung im politischen Konfliktverhältnis von Subjekten divergierender Interessen" bedeuten, ohne dieses selber - ein für allemal - aufheben zu können. Es könne in der Politik einzig nur noch um die "Vermeidung größerer Übel"¹⁷⁴ gehen. Liberalisierend wirke diese Selbstbescheidung deshalb, weil dann "Machthaber immer nur soziale, institutionelle Geltung von Normen beanspruchen [können, N.H.], während sie die Frage, ob es sich auch um vernünftig begründete Normen handelt, dahingestellt sein lassen müssen"¹⁷⁵. Darin sieht Lübbe eine wesentliche Bedingung für die Verhinderung der illiberalen Identifikation oder Personalunion des Machthabers mit dem Rechthaber.¹⁷⁶ Demzufolge verpflichte der Souverän die herrschaftsunterworfenen Subjekte nur zur Anerkennung der politisch-sozialen Geltung der öffentlichen Verbindlichkeiten und Wahrheiten, d.h. zur Anerkennung und Befolgung des Faktums, daß sie qua auctoritas bzw. ordnungsgemäß politisch in Kraft gesetzt worden sind und deshalb verbindlich sind. Dadurch würden sie von der Zumutung entlastet, darüber hinaus auch noch die inhaltlich-materialen Gründe und Begründungen dieser Wahrheiten - gewissensinnerlich - anerkennen zu müssen und somit deren Legitimität statt die der Autorität des Souveräns bzw. die der legalen Entscheidungsverfahren zu ihrem politischen Geltungsgrund zu erheben. Den Subjekten werde so die moralische und religiöse Freiheit des Gewissens und der Gesinnung konzidiert, sich zu anderen Wahrheiten als den offiziell geltenden zu bekennen. Dieses Zugeständnis folge nicht einem moralischen Postulat, sondern der Einsicht in die prinzipielle politische Unbezwingbarkeit des Gewissens und des autonomen moralischen Willens des Individuums.¹⁷⁷ Diese "politische Emanzipation der moralischen Autonomie"¹⁷⁸ der Subjekte, die eines der Kernelemente des klassischen Liberalismus bildet, sieht Lübbe in Hobbes' politischer Theorie der Schutz- und Friedensherrschaft theoretisch begründet.

Durch die in Hobbes' dezisionistischer Trennung von Frieden und Wahrheit klassisch als liberales Grundprinzip formulierte moralische Freiheit und Autonomie der Individuen sieht Lübbe die Wahrheitsfähigkeit politischer Fragen keineswegs bestritten. Sie werde dadurch erst institutionell gewährleistet und diskursfähig. Denn nur unter der Bedingung, daß in parlamentarischen Demokratien in letzter Instanz einzig die Legitimität der Legalität institutionalisierter Entscheidungsverfahren, d.h. "Mehrheit und nichts als die Mehrheit

173 Lübbe 1986, S.81.

174 Lübbe 1987i, S.46.

175 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmlüller 1978a, S.188. Vgl. Ebd., S.187f.

176 Vgl. Lübbe 1987i, S.51.

177 Vgl. Lübbe 1962, S.89, Lübbe 1976, S.250ff., Lübbe 1986, S.78ff., Lübbe 1985h, S.35.

178 Lübbe 1962, S.89.

verpflichtend ist"¹⁷⁹, stehe den Angehörigen der unterlegenen Minderheit frei, die *materialen Entscheidungsgründe* der jeweiligen Mehrheit vollständig zu verwerfen und für sich eine andere als die politisch geltende Wahrheit - privat - für wahr zu halten. Einzig unter dem Primat des dezisionistischen Mehrheitsprinzips könne die jeweils unterlegene Minderheit ihre abweichenden Auffassungen in den institutionalisierten Verfahren öffentlich artikulieren und "die Gewißheit ... in Anspruch nehmen, daß die Wahrheit sich dermaleinst schon ihre Mehrheit zu verschaffen wissen werde"¹⁸⁰. Wenn diesem antithetisch strukturiertem Modell des politischen Dezisionismus zufolge "nichts anderes"¹⁸¹ soziale Verbindlichkeit stiftet und politisch zwingend ist als die durch die Legalität institutionalisierter Verfahren und Regeln legitimierte Entscheidung oder Normdurchsetzung, wenn in diesem Verständnis "Mehrheit und nichts als Mehrheit verpflichtend ist"¹⁸², dann kommt der inhaltlich-materialen Begründung und Begründungsqualität der Normen letztlich keinerlei konstitutive Bedeutung für ihre soziale Durchsetzung und faktische Geltung zu. Freiheitliche Demokratie ist demnach einzig als formale Demokratie möglich, in der es primär darauf ankommt, daß nach institutionalisierten Regeln und Legalitäten entschieden wird und nicht, von welcher inhaltlichen Qualität diese Entscheidungen bzw. deren Begründungen sind.¹⁸³

Dieser Vorstellung liegt M. Webers Unterscheidung von legaler, traditionaler und charismatischer Herrschaft als den drei Idealtypen legitimer Herrschaft zugrunde. Wesentlich für den neuzeitlich dominanten Typus legaler Herrschaft, an den Lübke anknüpft, ist die soziale Geltung einer Norm unabhängig von ihrem Inhalt allein aufgrund und kraft ihres formal legalen Zustandegekommenseins. Der Legitimitätsanspruch legaler Herrschaft liegt in ihrer puren Legalität begründet. Ihm entspricht auf seiten der Beherrschten ein Legitimitätsglaube, der die Rechtmäßigkeit dieser Herrschaftsform deshalb anerkennt, weil und sofern sie legal ist, mit dem positiven Recht in Einklang steht.¹⁸⁴ Es ist also allein die Rechtsförmlichkeit und institutionelle (Ein-)Gebundenheit des dezisionistischen Aktes, die beliebige Inhalte als Normen und Pflichten legitimieren und öffentlich verbindlich machen. Daher ist es gleichgültig, ob diese die guten Gründe und zwingenden Argumente auf ihrer Seite haben, die in der vorangegangenen Debatte für sie geltend gemacht worden sind. Soziale Verbindlichkeit stiftet nicht die einwandfreie Begründung und Rechtfertigung einer Entscheidung, sondern die legalisierte Entscheidungskompetenz. Die Legitimität politischer Entscheidungen und der herrschenden politischen Ordnung beruht entsprechend auf der Anerkennung der etablierten Verfahren und Methoden, die diese Entscheidungskompetenzen zuteilen und die Instanzen autorisieren, und nicht auf der Anerkennung der Maßstäbe und Inhalte dieser Entscheidungen selbst. "Nicht ein materialer Universalkonsens ist die Legitimationsbasis der Rechtsgemeinschaft, vielmehr der anerkannte Formalismus von Verfahrensregeln."¹⁸⁵

Der privaten Freiheit des politisch gehorsamspflichtigen Individuums korrespondiert

179 Lübke 1990, S.342.

180 Lübke 1989, S.316f.

181 Ebd., S.315.

182 Lübke 1990, S.342.

183 Vgl. Lübke 1987i, S.33f., 43f.

184 Vgl. Bader/Berger 1987, S.438f., Weber 1985, S.19f., 122ff., Weber 1988, S.475ff.

185 Lübke 1988, S.229.

auf der Seite des Freiheit gewährenden Souveräns eine "Entlastung", wenn nicht von der materialen Rechtfertigung dessen, was er als verbindlich festsetzt, so doch von der Verpflichtung, das solchermaßen vor materialen Geltungsansprüchen als legitim und vernünftig Ausgewiesene auch zur Maxime seines Handelns zu machen. Entsprechend beruhen die Geltung politischer Entscheidungen und die Gehorsamspflicht der Herrschaftsunterworfenen einzig darauf, daß der Souverän kraft faktischer Souveränität und Kompetenz entschieden hat - und zwar unter expliziter Abstraktion von der inhaltlich-materialen Begründung der Entscheidung und Gehorsamsverpflichtung. Es liegt in der Konsequenz des von dem pragmatischen Friedenskalkül angeleiteten, institutionell garantierten prinzipiellen Verbots, die erhobenen Wahrheitsansprüche politisch anerkennungspflichtig zu machen, daß "der gewissensbestimmte Einspruch des 'moralisierenden Bürgers' in Fragen der 'Technik realer Friedensstiftung'"¹⁸⁶ als ein illiberaler und illegitimer Angriff auf die Domäne staatlich-politischer Friedenssicherung verurteilt wird.

Zwar soll die Zumutung, eine Norm zu befolgen, auf der Zustimmung zu den guten Gründen beruhen, mit denen sie sich legitimiert. Andererseits aber ist - so Lübbe - für die Theorie des Dezisionismus aufgrund der prinzipiellen Differenz zwischen der Notwendigkeit zu handeln und der stets unzulänglichen Fähigkeiten, die Bedingungen rationalen Handelns in ausreichendem Umfang zu erschließen, "keine moralische Erziehung vernünftig, die nicht eine Erziehung zur Fähigkeit einschliesse, in begründeten Fällen ein Handeln an Normen zu orientieren, die nun einmal (sozial) gelten, obwohl ihre Begründung dunkel oder ersichtlich mangelhaft ist". Insofern ist für ihn "die Integrität der Normeninkraftsetzungsverfahren im Regelfall sozial wichtiger ... als die Solidität der Begründung der Norm, deren soziale Geltung verfahrensmäßig inkraft gesetzt worden ist. Genau darauf beruft sich die Legitimität des Mehrheitsprinzips"¹⁸⁷. Das soll nicht nur für den Fall von Begründungsmängeln gelten. Die scharfe Trennung von Normenbegründung und Normeninkraftsetzung, die die Dezision zum letztlich ausschlaggebenden Moment macht, soll vielmehr prinzipiell gewährleisten, "daß sonnenklare Begründungsberichte nicht immer zur tätigen praktischen Einsicht zwingen"¹⁸⁸.

Bezüglich dieser gründe- und begründungsfreien Bereitschaft zur Anerkennung von politischen Entscheidungen und Normen knüpft Lübbe an Luhmanns Konzept der Legitimation durch Verfahren an,¹⁸⁹ das den Legitimitätsbegriff neu definiert und von der alt-europäischen Erblast befreien will, die noch an der Wahrheit oder Gerechtigkeit des Entscheidungsinhalts als Maßstab und eigentlichem Ziel rechtlich geregelter Verfahren festhält.¹⁹⁰ Es ist nämlich Luhmann zufolge hochkomplexen modernen Gesellschaften angemessener, "Wahrheit" eher als einen "sozialen Mechanismus"¹⁹¹ aufzufassen, der die Funktion hat, Vorstellungen oder "reduzierte Komplexität" "auf Grund intersubjektiv zwingender Gewißheit"¹⁹² zu übertragen. Die Probleme moderner Gesellschaften lassen sich jedoch weniger denn je auf diese Weise bewältigen. Einen der Wahrheit funktional

¹⁸⁶ Kleger/Müller 1986, S.100.

¹⁸⁷ Lübbe 1979, S.185.

¹⁸⁸ Ebd., S.189, Vgl. Lübbe 1979, S.188f.

¹⁸⁹ Vgl. Lübbe 1979, S.185.

¹⁹⁰ Vgl. Luhmann 1989, S.1f.

¹⁹¹ Ebd., S.23.

¹⁹² Ebd., S.24.

äquivalenten Mechanismus der Übertragung reduzierter Komplexität sieht Luhmann in dem Mechanismus der Macht. Macht motiviere, bestimmte Vorstellungen, deren Auswahl allein auf Entscheidung beruht, als für das eigene Verhalten verbindliche positive Rechtsnormen zu übernehmen. Dieser Modus - entscheidungsbedingter - intersubjektiver Übertragung sei jedoch im Unterschied zur Übertragung aufgrund von Wahrheit, die "selbstevident"¹⁹³ sei, so daß sich das Problem der Begründung, Motivierung und Anerkennung gar nicht stelle, auf besondere Gründe angewiesen. Luhmann geht davon aus, "daß im Verfahren solche zusätzlichen Gründe für die Anerkennung von Entscheidungen geschaffen werden"¹⁹⁴. Die eigenständige Legitimationskraft von Verfahren wird dabei als eine funktionale Notwendigkeit komplexer Gesellschaften begründet. Auf der Komplexitätsstufe moderner Gesellschaften werde ein politisches System seine Funktionstüchtigkeit und Stabilität sowie eine "glatt abfließende Entscheidungspraxis"¹⁹⁵ immer weniger dadurch sichern können, daß es seine Entscheidungen im Rückgriff auf die natur- und vernunftrechtlichen Verfahrenskonzeptionen legitimiert, sondern einzig durch "Generalisierung des Anerkennens von Entscheidungen"¹⁹⁶. "Es kommt ... weniger auf motivierte Überzeugungen als vielmehr auf ein motivfreies ... Akzeptieren an"¹⁹⁷, d.h. darauf, "daß Betroffene aus welchen Gründen auch immer die Entscheidung als Prämisse ihres eigenen Verhaltens übernehmen und ihre Erwartungen entsprechend umstrukturieren". Die generalisierte Bereitschaft zu motivlosem Akzeptieren von Verfahrensentscheidungen unabhängig von ihrem "Befriedigungswert"¹⁹⁸ und auch gegen die Interessen der Betroffenen beruht Luhmann zufolge ihrerseits auf einem Lernprozeß. Dieser sei dann als erfolgreich einzuschätzen, wenn die zu übernehmenden Verhaltensprämissen und Erwartungen "gleichsam automatisch, von innen heraus, beachtet und wie eine (willkommene oder unwillkommene) Tatsache behandelt" würden. Die so zustande gekommene Anerkennung beruhe nicht auf Frei-Willigkeit, "persönlich geglaubte Richtigkeit der Entscheidungen" und Zustimmung, "sondern im Gegenteil auf einem sozialen Klima, das die Anerkennung verbindlicher Entscheidungen als Selbstverständlichkeit institutionalisiert und ... als Folge der Geltung der amtlichen Entscheidung ansieht"¹⁹⁹. Wenn die eigenständige Legitimationskraft von Verfahren gerade in der Abkopplung und Isolierung gegenüber materialen (Wahrheits-) Überzeugungen und -Ansprüchen besteht, dann sind auch der Gehorsam und die Loyalität der Herrschaftsunterworfenen gegenüber den Verfahrensentscheidungen wie gegenüber der gesellschaftlich-politischen Ordnung im ganzen grund- und motivlos.²⁰⁰ Für diese Form der Legitimierung politischer Entscheidungen ist dann aber die angemessenere Bezeichnung nicht Legitimation durch Verfahren, sondern "Verfahren statt Legitimation"²⁰¹. Sie setzt nämlich voraus, daß die "Subjekte gänzlich von sich selbst, von ihren normativen Ansprüchen an staatliche und gesellschaftliche

193 Ebd., S.23.

194 Ebd., S.25.

195 Ebd., S.34.

196 Ebd., S.32 (Herv.i.O.).

197 Ebd., S.32.

198 Ebd., S.33.

199 Ebd., S.34.

200 Vgl. Ebd., S.28ff., 119f.

201 Heidorn 1982, S.118.

Bedingungen ebenso wie von ihren materiellen Interessen [abstrahieren, N.H.]”²⁰².

Luhmann bemängelt zwar an M. Webers rationalem Legitimitätskonzept, daß es keine Antwort auf die Frage nach dem Zustandekommen und den Bedingungen der Möglichkeit rationalen Legalitätsglaubens gibt.²⁰³ Dieser gegen M. Webers rationales Legitimitätskonzept zu Recht erhobene Einwand trifft aber im Grundsatz auf Luhmanns eigene und damit ebenso auf Lübbers Legitimitätsauffassung insofern zu, als beide an dem Grundgedanken der Legitimität rationaler, legaler Herrschaft festhalten, daß nämlich die Legitimität politischer Entscheidungen, Normen und Herrschaft unabhängig von normativen Ansprüchen allein auf ihrer Legalität beruht und beruhen soll. Sie setzen damit immer schon voraus, was erklärungsbedürftig ist: die tatsächlich vorhandene Bereitschaft zur Anerkennung von verfahrenslegitimierten Entscheidungen.²⁰⁴

Es trifft zwar zu, daß es die verfahrensmäßige und formalrechtliche Inkraftsetzung von Normen ist, die sie sozial verbindlich macht, und daß in der real-politischen Entscheidungspraxis partiell von normativ-materiellen Legitimitätsansprüchen und -begründungen abstrahiert wird. Gleichwohl ist aber für jedes Herrschaftsverhältnis auf Seiten der Herrschenden ein Anspruch auf Legitimität oder Rechtmäßigkeit ihrer Herrschaft und auf Seiten der Herrschaftsunterworfenen ein Legitimitätsglaube oder die Anerkennung des Legitimitätsanspruchs der Herrschenden konstitutiv. Von diesem Legitimitätsglauben hängen Bestand und Dauer legitimer Herrschaft ab. Anerkennung und Loyalität der Beherrschten gegenüber einer politischen Herrschaft und Ordnung lassen sich demnach nicht allein schon oder primär durch den Verweis auf das formalrechtlich legale Zustandekommen von Entscheidungen und Normen sichern - so bedeutsam dieser formalrechtliche Aspekt der Entscheidung und Inkraftsetzung für eine rechtsstaatliche Ordnung auch ist. Insbesondere in der neuzeitlichen Demokratie muß die formalrechtlich korrekte Entscheidung und Inkraftsetzung von Normen zwar als eine notwendige, kann aber nicht als eine hinreichende Bedingung für ihre soziale Geltung im Hinblick auf die Gewährleistung dauerhafter Anerkennung und Loyalität seitens der Herrschaftsunterworfenen angesehen werden. Die formale Korrektheit der Entscheidung oder Normsetzung allein ist noch keine Garantie für freiheitliche und vernünftige Verhältnisse, so wenig wie umgekehrt die bloße Gewißheit heherner Werte und Ziele. Um plausibel machen zu können, wie Legalität Legitimität erzeugt und was die Beherrschten motiviert, dem auf pure Legalität von Verfahren reduzierten Legitimitätsanspruch Glauben zu schenken, wird man nicht umhin können, anzunehmen, daß sich dieser Legalitätsglaube seinerseits auf materiale Ansprüche, Erwartungen und Normen beruft.²⁰⁵

Wenn Luhmann auch hervorhebt, daß das Legitimitätsphänomen heute nicht mehr über ein "konsentiertes Rechtsverhältnis", "individuelle[r] Nutzenkalkulation"²⁰⁶ und gesellschaftliche Wertvorstellungen zu fassen ist, so gesteht er umgekehrt ein, daß Verfahren "allein niemals aus[reichen], um Legitimität des Entscheidens ... zu bewirken"²⁰⁷. Er bringt dann materiale Geltungsansprüche als Grundlage der Verfahrenslegitimation

202 Ebd., S.107.

203 Vgl. Luhmann 1989, S.28f.

204 Vgl. Kopp/Müller 1980, S.220.

205 Vgl. Bader/Berger 1987, S.437ff., 443ff., Kopp/Müller 1980, S.107.

206 Luhmann 1989, S.167.

207 Ebd., S.199.

wieder ins Spiel, wenn er die Grenze der Umstrukturierung von Erwartungen an der Identität und "Selbstdarstellung"²⁰⁸ der Adressaten festmacht.²⁰⁹ Zwar betont er, daß beliebige Inhalte unabhängig von ihrem materialen Gehalt allein aufgrund einer Entscheidung positive Rechtsgeltung erlangen können. Zugleich bestätigt er jedoch die grundlegende Bedeutung von normativ-materiellen Gründen und Ideologien indirekt gerade dadurch, daß er die inhaltliche Offenheit und Ungewißheit der Entscheidungen als die eigentlich legitimationsstiftende Kraft von Verfahren begreift.²¹⁰

Auch Lübbe gesteht die Unzulänglichkeit der Reduktion des Legitimitätsglaubens auf bloßen Legalitätsglauben implizit ein, wenn er behauptet und fordert, daß die "Geltung des Mehrheitsprinzips ... die Bereitschaft zur Anerkennung der sozialen Geltung von Normen unabhängig davon voraus[setzt, N.H.], ob man diesen Normen auch kraft ihrer Begründung zustimmen vermag"²¹¹. Denn diese Anerkennungsbereitschaft ist dann nicht "motivlos", sondern beruht ihrerseits auf der Gewißheit, daß auf dem legalen Verfahrensweg die ideellen und materiellen Ansprüche und Interessen auch befriedigt und erfüllt werden. Im Normalfall ist es nämlich - so Lübbe - eines der

"Lebensgesetze der Politik, daß die Wahrscheinlichkeit, daß wir uns auf jenem Mindestniveau befriedigter Geltungsansprüche [befinden, N.H.], das uns zur Anerkennung der Legitimität der Legalität fähig macht, mit der Selbstverständlichkeit zunimmt, mit der für die herrschenden Legalitäten Verfahrenslegitimität und nichts als diese in Anspruch genommen wird."²¹²

Demzufolge sieht Lübbe inhaltlich-materiale Geltungsansprüche für die politische Normendurchsetzungspraxis nicht deshalb als bedeutungslos an, weil sie unterdrückt oder ignoriert, sondern deshalb, weil sie in den institutionalisierten rechtsförmlichen politischen Entscheidungsverfahren tatsächlich berücksichtigt und befriedigt würden. Es wird unterstellt, daß der Konsens über Ziele, Werte und Verfahrensformen als Legitimationsbasis der praktizierten Politik in den westlichen Industriegesellschaften als faktisch gegeben und unbestritten vorausgesetzt werden könne und müsse. Solange also die formalrechtlichen Verfahren und Regeln intakt sind und anerkannt werden, solange wird man davon ausgehen können, daß es streng genommen gleichgültig ist, was inhaltlich durchgesetzt und öffentlich verbindlich wird. Denn wenn bzw. weil die Verfahrenslegitimität unbestritten ist, ist auch ein Mindestniveau an materialen Geltungsansprüchen - im großen und ganzen - tatsächlich befriedigt, das wiederum bei den Beherrschten den Legitimitätsglauben an das Prinzip der *Legitimation durch Verfahren* sichert. Weil die Form der Entscheidung korrekt ist, die Entscheidungsergebnisse auf legalem Wege zustande gekommen sind, kann dem Inhalt der Entscheidung vorab die Vermutung seiner Ver-

208 Ebd., S.34.

209 Vgl. dazu etwa Ebd., S.34, 141, 193, 198ff. Ausdrücklich klammert er in Analogie zur "Durkheimische[n] Frage nach den nicht-vertraglichen Grundlagen des Vertrags" auf der Ebene der Gesellschaft die Frage nach den nicht-verfahrenseigenen Grundlagen des Verfahrens auf der Ebene des Staates aus. Statt dieser Frage nachzugehen, die in die "dornigen Probleme einer allgemeinen Theorie der Gesellschaft" führe, geht es ihm ausschließlich darum, "eine zweite Grundlage für eine Kontrolle der liberalen These [der Legitimation bindender Entscheidungen durch Verfahren, N.H.] in einer soziologischen Theorie des Verfahrens zu gewinnen" [Ebd., S.VII].

210 Vgl. Heidorn 1982, S.95ff., Habermas 1971, S.242ff.

211 Lübbe 1979, S.185.

212 Lübbe 1990, S.343f.

nünftigkeit und Richtigkeit ausgesprochen werden. Es ist nicht nur so, daß für Lübbe die "Legitimität herrschender Legalität und sonstiger faktisch wirksamen Regulierungen ... zumeist eine Frage ihrer faktischen Akzeptanz kraft massenhaft erfahrener, dauerhaft gewährleisteter Lebensvorteile einschließlich ihrer rechtlichen, faktisch akzeptable Gerechtigkeitsstandards sichernden Gewährleistung" ist. Generell gilt seiner Auffassung nach für das System des "sogenannten Spätkapitalismus"²¹³, daß die traditionellen Tugenden und sittlichen Normen sowie die "real wirksam gewordenen regulativen, näherhin selbstregulativen Mechanismen der sozialen Systemerhaltung und Systemfortbildung ... transzendentalreflektierenden Universalisierbarkeitstests gar nicht zugänglich [sind, N.H.]"²¹⁴.

Indem Lübbe auf den Primat der reinen Verfahrenslegitimität - als Realitätsdiagnose und Postulat - insistiert, geht er davon aus, daß wesentliche Voraussetzungen für den Vorrang der Legitimation durch Verfahren tatsächlich erfüllt sind. Zu diesen gehören nicht nur eine weitgehende Einlösung von materialen Geltungsansprüchen bzw. die Gewißheit der Herrschaftsunterworfenen, daß diesen Ansprüchen auf dem Verfahrenswege Genüge getan wird, sondern auch eine relative Konfliktfreiheit der Entscheidungssituationen und -materie oder eine unmittelbare Sinnzuschreibung an die Verfahren selbst.²¹⁵ Ebenso wie Luhmann setzt Lübbe voraus, was es zu erklären gilt, nämlich die Bereitschaft zur Anerkennung von verfahrenslegitimierten Entscheidungen und das im großen und ganzen tatsächliche Gelingen herrschender Verfahrenslegitimation. Es ist demzufolge nur konsequent, wenn er all jene Diagnosen zurückweist, wonach sich heute die auf dem Primat der Verfahrenslegitimität beruhende politische Ordnung kapitalistischer Demokratien in einer Rationalitäts- und Legitimationskrise befinde, die durch materiale Niveauunterschreitungen gekennzeichnet sei.²¹⁶ Lübbe behauptet und postuliert dagegen die in der Geltungsdominanz und - vermeintlichen - Selbstverständlichkeit des Prinzips der Verfahrenslegitimität zum Ausdruck kommende Normalität und Rationalität der bestehenden Ordnung und der praktizierten Politik. Es ist bereits gezeigt worden, daß Lübbe auf der Seite der Normenbegründung die Begründung bzw. Rechtfertigung der sozial verbindlichen Normen als unproblematisch und trivial hinstellt, weil sie angesichts tatsächlich vorgegebener unstrittiger Ziele und Zwecke den Charakter von Deduktionen habe, die sich an dem erfahrungswissenschaftlichen Zweck-Mittel-Schema orientieren. Damit wird die Legitimationsfrage auf ein rein technisches Problem verkürzt, und es werden wichtige

213 Ebd., S.363.

214 Ebd., S.363. Vgl. Lübbe 1987i, S.216f.

215 Vgl. Offe 1976, S.86f.

216 Darin treffen sich aus entgegengesetzten Richtungen kommend die neoaristotelische praktische Philosophie und die Kritische Theorie in ihrer Kritik an der Theorie und Praxis des formalistischen Legitimationskonzepts. In seiner Ausrichtung auf das oberste Ziel der Selbsterhaltung, auf Effizienzsteigerung, Funktionstüchtigkeit und Erhaltung des gesellschaftlichen Systemzusammenhangs sei es mit Rationalitäts-, Zielreflexions- und Legitimationsdefiziten konfrontiert, welche sich entsprechend in kulturellen Orientierungskrisen, politischen Legitimationskrisen und gesellschaftlichen Destabilisierungstendenzen niederschlugen. Folgerichtig postulieren sie eine Re-Teleologisierung, -Ethisierung oder -Normativierung von Politik, die sich im einen Fall an den sittlichen Grundwerten und Leitprinzipien der praktischen Philosophie und klassischen politischen Philosophie (Gemeinwohl, politische Gerechtigkeit, Tugenden ...) orientieren soll und im anderen Fall an den emanzipatorisch-utopischen Impulsen der Aufklärung. Vgl. Klegler/Kohler 1990, S.16, Klegler 1990, S.63ff., Schubert 1981, S.75ff., 83ff., 95.

Aspekte und Veränderungen der sozio-politischen Wirklichkeit insbesondere seit Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre ausblendet.²¹⁷ Die vor allem auf das politische System durchschlagenden zivilisatorischen Krisenerscheinungen, die Lücke gar nicht bestreitet, erscheinen im Deutungskontext seines technokratischen Steuerungskrisenmodells im Kern als technische Steuerungs- und Effizienzdefizite herrschender Politik, die sich durch verstärkte technische, organisatorische und administrative Anstrengungen überwinden lassen würden. In dieser technokratischen Perspektive bemißt sich die Vernünftigkeit, Sinnhaftigkeit und Legitimität der herrschenden politischen Ordnung und der praktizierten pragmatischen Steuerungspolitik in der Hauptsache an der Funktionstüchtigkeit, Effizienz und technischen Rationalität von Bürokratie und kapitalistischer Wirtschaft.²¹⁸

Die Entwicklung in den 50er und 60er Jahren konnte dieser Vorstellung von einer gesellschaftlich-politischen Norm(alität), die sich auf die unbefragte Geltungsdominanz der Verfahrenslegitimität und Integrität der bestehenden Institutionen stützt, noch eine gewisse Plausibilität und Glaubwürdigkeit verleihen. Mit der spätestens Ende der 60er Jahre aufbrechenden Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Industriegesellschaften schwindet dieser Vertrauens- und Loyalitätsbonus der Legitimation politischer Entscheidungen allein aufgrund von Verfahrensregeln. Die selbstlegitimierende Kraft von Verfahren und das motivlose Akzeptieren derart verfahrenslegitimierter Entscheidungen erweisen sich mehr und mehr als Schein.²¹⁹ Die vor dem Hintergrund dieser krisenhaften Entwicklungstendenzen sich formierenden sozialen Bewegungen und Protestformen können als Ausdruck dafür angesehen werden, daß das - unbestimmte - Mindestniveau an Geltungsansprüchen, das erreicht sein muß, damit die verfahrenslegitimierten Legalitäten und das Prinzip der Legitimation durch Verfahren als selbstverständlich anerkannt werden können, offenkundig unterschritten worden ist bzw. der Konsens über die leitenden Ziele und Wertvorstellungen selber wie über die etablierten Verfahren und Institutionen brüchig geworden zu sein scheint. Unter diesen Bedingungen läßt sich dann politische Herrschaft umso weniger auf der Basis der eingefahrenen rechtsstaatlichen Verfahren hinreichend legitimieren, so daß die Abkapselung der institutionalisierten Verfahren gegenüber den öffentlich geltend gemachten materialen Rechtfertigungsansprüchen eher krisenverschärfend wirkt.²²⁰

Zweifel an der Legitimität und Sinnhaftigkeit einer die "Entwicklung hin zu einer intransparenten Gefahren-Gesellschaft ohne demokratische Technikkultur"²²¹ unterstützenden Politik, wie sie sich in Staats- und Parteienverdrossenheit, Parlamentarismuskritik, Entstaatlichungstendenzen, dem Aufkommen der Neuen Sozialen Bewegungen etc. äußern, sind dagegen für Lücke keineswegs Indizien dafür, daß die institutionalisierten Verfahren die materialen Mindestansprüche nicht mehr einlösen. Er hält sie ebenso wie die aus unterschiedlichen Positionen erhobenen Legitimationsforderungen gegenüber dem politischen Entscheidungssystem und der technokratischen Krisenvermeidungspolitik für

217 Vgl. Kleger 1990, S.79.

218 Vgl. Habermas 1976, S.41.

219 Vgl. Offe 1976, S.87.

220 Vgl. Heidorn 1982, S.117f.

221 Kleger 1990, S.78. Vgl. dazu generell Beck 1986.

unberechtigte und unbegründete Einwände, die im Selbstverständnis seines Politik- und Legitimationskonzepts "von den normsetzenden Instanzen nicht als solche Rechtfertigungsanforderungen an sich behandelt werden können, sondern in normative Randbedingungen für zweckrationale Entscheidungskalküle umdefiniert werden müssen"²²². Die als Steuerungsdefizite diagnostizierten Probleme, mit denen die fraglos legitimationsunbedürftige herrschende Politik konfrontiert ist, können sich Lübkes Interpretationsmodell zufolge nur dann zu Legitimationsengpässen oder gar -krisen ausweiten, wenn, was in Wirklichkeit Steuerungsdefizite sind, als politisch-moralische Ziel- und Rationalitätsdefizite ausgegeben und wenn entsprechend überzogene Erwartungen und Ansprüche materieller wie vor allem ideeller Art ideologisch stimuliert werden. Legitimationskrisen sind demnach für Lübke Ausdruck und Folge einer hauptsächlich von machtbessenen, politmoralistischen (Links-) Intellektuellen gesteuerten, in ihrem Charakter pathologischen und in ihrer Wirkung destruktiven Ideologie, die die identitätstabilisierende Kompensation von Erfahrungen eines selbstverschuldeten moralischen Versagens bei der Bewältigung der Herausforderungen der modernen Zivilisation verspricht.²²³

Der Geltungsprimat der Verfahrenslegitimität in der Gestalt des Mehrheitsprinzips, wonach "Mehrheit und nichts als Mehrheit verpflichtend ist"²²⁴, ist für die Legitimation politischer Herrschaft umso weniger hinreichend, "je offensichtlicher der Dissens und die Divergenz darüber wird, was konstitutiv ist für das 'gute und gerechte Leben'"²²⁵. In der gegenwärtigen, von Habermas als "neue Unübersichtlichkeit" charakterisierten Übergangsphase westlicher Industriegesellschaften²²⁶ wird denn auch über bislang unbefragte gemeinsame Grundüberzeugungen gestritten. Der traditionelle Fortschrittskonsens des klassischen Industrialismus wird durch die Konfrontation mit "ökologische[n] und lebensweltliche[n] Unversehrtheitsansprüchen"²²⁷ brüchig, so daß sich ein Kanon von politischen Zielen, moralischen Werten und Tugenden, die als unversehrte, kulturelle Selbstverständlichkeiten von allen als Basiskonsens geteilt würden, immer weniger voraussetzen läßt. Wird dennoch auf der ungebrochenen Gültigkeit dieses Basiskonsens beharrt, dann wird gerade dadurch die Legitimationskraft des Mehrheitsprinzips überfordert.²²⁸ Abgesehen von dem Verlust dieser Geltungsbedingung läßt sich das Mehrheitsprinzip insbesondere in der heutigen Lage angesichts des unkalkulierbaren Risiko- und Gefahrenpotentials moderner Groß-Technologien auch aus sozialstrukturellen Gründen nicht mehr uneingeschränkt aufrechterhalten. Denn der von Lübke hervorgehobene liberalisierende, freiheitsgarantierende Sinn und Effekt des Mehrheitsprinzips besteht darin, daß der unterlegenen Minderheit die Möglichkeit offensteht, ihrerseits die Mehrheitsposition zu erlangen und vorangegangene Mehrheitsentscheidungen revidieren zu können. Dieser liberale Sinn des demokratischen Mehrheitsprinzips geht verloren, wenn Mehrheitsentscheidungen über großtechnisch-industrielle Projekte und Entwicklungen die Zu-

222 Ebd., S.79 (Herv. i. O.).

223 Vgl. dazu Kap. 5.1. und 5.2.

224 Lübke 1990, S.342

225 Kohler 1988, S.XIII.

226 Vgl. Dubiel 1985, S.17f., Beck 1986, S.9f., 12ff.

227 Guggenberger/Offe 1983, S.7.

228 Vgl. Ebd., S.5ff.

kunft de facto prä-determinieren und unter veränderten Mehrheitsverhältnissen praktisch nicht mehr zu korrigieren, geschweige denn zu revidieren sind.²²⁹

Damit Verfahren legitimieren können, müssen sie ihrerseits legitimiert sein, d.h. auf Gründe verweisen können, die die Klientel dahingehend zu überzeugen in der Lage sind, daß die erhobenen Legitimitätsansprüche auf diesem Verfahrensweg eingelöst werden können. Die bloße Legalität von Verfahren kann also politische Herrschaft, politische Entscheidungen und sozial verbindliche Normen nicht unmittelbar aus sich heraus legitimieren, als ob die inhaltlich-materiale Qualität ihrer Rechtfertigung keine Rolle für ihre soziale Geltung und Durchsetzung spielte bzw. von der formalen Durchsetzung sich entkoppeln ließe.²³⁰ Verfahren können immer nur indirekt vermittels eines ihnen zugrunde liegenden Legitimitätsglaubens, d.h. auf der Grundlage einer "übergreifenden, gemeinschaftsverbürgenden Identitätsdefinition"²³¹ legitimieren. Davon hängt die Legitimität oder "*Anerkennungswürdigkeit*"²³² nicht nur der politischen Entscheidungen und Normen, sondern auch der institutionalisierten legalen Verfahren und Regeln selber, aus denen sie hervorgegangen sind, wesentlich oder gar letztinstanzlich ab.²³³ Das bedeutet, daß die legalen Verfahren nicht minder kritikfähig, rechtfertigungspflichtig und revidierbar sind als die durch sie approbierten Normen.

Dem versucht Habermas mit einem rekonstruktiven oder "prozeduralen Legitimitätstypus"²³⁴ Rechnung zu tragen, der zwischen dem empiristischen und dem auf metaphysische Wahrheiten verweisenden normativistischen Legitimationsbegriff vermittelt. Nach der unwiderruflichen Auflösung der Einheitlichkeit des religiösen Weltbildes mit dem Übergang zur Neuzeit und der Ausdifferenzierung in den Pluralismus relativ autonomer Wertsphären und Weltbilder können daher - Habermas zufolge - "weder vorletzte noch letzte Gründe"²³⁵ als Legitimitätsgrundlage politischer Herrschaft und Ordnung fungieren. An deren Stelle komme heute allein den "*formalen Bedingungen der Rechtfertigung selber legitimierende Kraft*"²³⁶ zu, d.h. allein der "Prozedur der Meinungs- und Willensbildung, die gleiche Freiheiten über allgemeine Kommunikations- und Teilnahmerechte sichert"²³⁷. Das kennzeichne den prozeduralen Legitimitätstypus als das neuzeitliche, evolutionär am höchsten entwickelte "Niveau der Rechtfertigung". Es legt die "formale[n] Bedingungen der Akzeptabilität von Gründen [fest, N.H.], welche den Legitimationen Wirksamkeit, ihre konsenserzielende und motivbildende Kraft verleihen"²³⁸. Wenn auf diesem neuzeitlichen Rechtfertigungsniveau die formalen Regeln und Kommunikationsvoraussetzungen selber Legitimitätsgrundlage sind, dann können beliebige Geltungsansprüche, Ziele und Inhalte, Organisations- und Institutionalisierungsformen

229 Vgl. Ebd., S.10, Kohler 1988, XIIIff., Staff 1987, S.158f., Preuß 1982, S.344f., 364f.

230 Das durch den modernen Staat geschaffene Recht muß sich - so Böckenförde - "material legitimieren ...", will es die regelmäßige freiwillige Befolgung bei seinen Adressaten finden, die wiederum Bedingung seiner sozialen Geltung und der Wirksamkeit staatlicher Sanktionsmittel ist" [Böckenförde 1991, S.7].

231 Kopp/Müller 1980, S.107.

232 Habermas 1976, S.39 (Herv. i. O.).

233 Vgl. Apel 1984, S.132, 136, Habermas 1976, S.43, Heidorn 1982, S.100ff., 117.

234 Habermas 1976, S.44. Vgl. Ebd., S.39, 42f.

235 Ebd., S.46.

236 Ebd., S.43 (Herv. i.O.).

237 Habermas 1989, S.21.

238 Habermas 1976, S.44. Vgl. Habermas 1989, S.34, Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.105f.

zustimmungsfähig und anerkennungswürdig sein. Sie können dies nur noch deshalb - und das markiert bei den grundsätzlichen Übereinstimmungen mit Lübbe hinsichtlich der Letztbegründungsfrage und der Verfahrenslegitimation einen Hauptdifferenzpunkt zu Lübbes Auffassung -, weil sie unter den legitimationsbeschaffenden formalen Bedingungen diskursiver Willensbildung aller Betroffenen, die nur den Zwang des besseren Arguments zuläßt, die Vermutung für sich in Anspruch nehmen könnten, verallgemeinerungsfähige Interessen zu repräsentieren und von nur partikularen zu unterscheiden. Damit ist für Habermas die Frage nach der Organisationsform von Demokratie noch keineswegs - wie Lübbe unterstellt²³⁹ - zugunsten des identitären Demokratietyps vorab entschieden. Sie werde vielmehr in der als Lernprozeß aufgefaßten prozeduralen Legitimation selber erst beantwortet werden können.²⁴⁰ Wenn in diesem Prozeß kein Zwang herrschen soll, außer dem des besseren Arguments, dann ist dieser Zwang als tatsächlicher Zwang zur Zustimmung in der Gestalt historizistisch legitimer Selbstermächtigung zu gewaltsamer Formierung, wie Lübbe ihn versteht,²⁴¹ mißverstanden: "denn Argumente zwingen nicht, sie bewegen allenfalls, indem sie rational motivieren; rationale Motivation beläßt die Freiheit zu Ja/Nein-Stellungnahmen"²⁴².

"Die Argumentation zeichnet sich ... dadurch aus, daß sie die Prinzipien, nach denen sie verfährt, stets mit zur Diskussion stellt. Insofern läßt sich die Kritik nicht von vornherein auf Rahmenbedingungen möglicher Kritik festlegen. Was als Kritik gelten kann, darüber läßt sich immer nur anhand von Kriterien befinden, die im Prozeß der Kritik erst gefunden, geklärt und möglicherweise wieder revidiert werden. Das ist die Dimension umfassender Rationalität, die, einer Letztbegründung unfähig, sich gleichwohl in einem Zirkel der reflexiven Selbstrechtfertigung entfaltet."²⁴³

Wird die Wahrhaftigkeit politischer Entscheidungen und Normen nicht bestritten, wie dies auch Lübbe tut, dann beruht nach Habermas eine faktische, empirische Zustimmung zu Normen, deren Geltungsanspruch nicht in argumentativ-diskursiven Verfahren auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit hin überprüft wird, sondern - wie bei Lübbe - aus rechtfertigungsfreien Traditionen abgeleitet wird, auf Gewalt. Sie ist für ihn Ausdruck 'normativer Macht'²⁴⁴. Weil in diesem Fall einer begründeten Antwort auf die Frage nach der Rechtmäßigkeit ausgewichen werde, könne legitime Herrschaft nicht begründet von illegitimer Herrschaft unterschieden werden, so daß Konsens auch illegitime Herrschaft sanktionieren könne.²⁴⁵ Die soziale Geltung von Normen ist immer auch eine Funktion ihrer Begründung nicht nur und nicht in erster Linie nach logischen und technischen Rationalitätskriterien als vielmehr nach den für praktische Diskurse ausschlaggebenden

239 Vgl. Kap. 5.1.

240 Vgl. Habermas 1976, S.43ff., Kopp/Müller 1980, S.214.

241 Für Lübbe hat "das Ideal der universalen Kommunikationsgemeinschaft tatsächlich potentiell terroristische Konsequenzen ..., wenn man es ohne pragmatische Einschränkung zum Ziel politischer Weltveränderung erhebt" [Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmlücker 1978, S.211] wie er Habermas - unausgesprochen - unterstellt.

242 Kleger 1990, S.75. Vgl. Ebd., S.74f.

243 Habermas 1972, S.253f.

244 Habermas, J.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt/M. 1973, S.153, zit. n. Bader/Berger 1987, S.447.

245 Vgl. Habermas 1976, S.45f.

Maßstäben kommunikativer Rationalität. Eine solche Begründung ist stets in soziale Praxis eingebunden, ja selber eine Form sozialer Praxis. Deshalb lassen sich Normenbegründung und Normendurchsetzung in der soziopolitischen Wirklichkeit nicht in der Weise voneinander abtrennen, wie Lübbes dezisionistisches Politikkonzept dies tut.²⁴⁶ "Sobald es etwas zu entscheiden gibt und solange es etwas zu entscheiden gibt, sind ethische Kriterien unvermeidlich im Spiel."²⁴⁷

Zwar begreift Lübbe in seinem Konzept des pragmatischen Dezisionismus Diskussion und Dezision nicht wie im romantischen Typus des politischen Dezisionismus, der Diktatur ist und Diskussion erst gar nicht zuläßt, und nicht wie in dessen - seiner Meinung nach - ebenso romantischem diskurstheoretischen Gegenmodell als einander ausschließende "politische Verfahrensalternativen"²⁴⁸, sondern als komplementäre "institutionalisierte Verfahrensschritte"²⁴⁹; In der parlamentarischen Demokratie bringt der dezisionistische Akt der Abstimmung oder Stimmenzählung die vorausgegangene Debatte zum Abschluß, in der - informell in der Öffentlichkeit und formell im Parlament und in den Ausschüssen - diskursiv-argumentativ um die Best-Begründung dessen gerungen worden ist, was sozial verbindlich sein soll.²⁵⁰ Wenn aber die politische Theorie des Dezisionismus die Unverbindlichkeit der in der Entscheidungsbegründung angeführten *materialen Geltungs- und Gerechtigkeitsansprüche für die soziale Geltung der Entscheidung* behauptet und postuliert, aus denen überdies "in soweit nichts herzuleiten [ist, N.H.]"²⁵¹; wenn also die Normenbegründung zur Normendurchsetzung letztlich nichts beitragen kann und somit "nichts anderes"²⁵² als die Legitimität der institutionalisierten Verfahren legitimationswirksam ist bzw. sein darf,²⁵³ dann erscheint die von Lübbe als *Verfahrensschritte* vorgestellte Folge von Normenbegründung (Diskurs) und Normendurch- bzw. -inkraftsetzung (Dezision) vielmehr als Aufeinanderfolge zweier unvermittelter, separater Gegenstandsbereiche und Prozesse. Die Beziehung zwischen Diskussion und Dezision stellt sich nicht dar als spannungsreiche Wechselbeziehung zwischen den Verfahren und den Wertmaximen, auf die sie bezogen sind und deren reflexive Selbstvergewisserung und Versöhnung als unverändert aktuelle und ständige Aufgabe von Aufklärung anzusehen wäre.

Für Lübbes dezisionistisches Politikkonzept ist zwar der für die Theorietradition des politischen Dezisionismus signifikante Hiatus zwischen Begründung und Entscheidung charakteristisch, zwischen dem, was im Sinne des technokratischen Normenbegründungsmodells als rational begründbar gilt, und dem, was jenseits der Grenze formallogischen, zweckrationalen Kalküls einzig Sache einer Entscheidung sein kann, deren Rationalität nicht von dieser Welt ist²⁵⁴ und die sich dementsprechend auch nicht nach deren

246 Vgl. Kleger 1990, S.79, dazu kritisch: Mittelstraß 1972, S. 46ff., Diskussionsbeitrag Alexy, in: Oelmlüller 1978a, S. 197f., Diskussionsbeitrag Vossenkuhl, in: Ebd., S.206f.

247 Narr 1985, S. 72.

248 Lübbe 1989, S.318.

249 Ebd., S.317.

250 Vgl. Lübbe 1990, S.341.

251 Lübbe 1972, S.42.

252 Lübbe 1989, S.315.

253 Vgl. Apel/Lübbe 1984, S.75f., Lübbe 1978g, S.187.

254 Vgl. Lübbe 1962a, S.21.

Maßstäben rationalisieren läßt.²⁵⁵ Daraus läßt sich jedoch nicht schon, wie Otfried Höffe dies in seiner Kritik an Lübbes Dezisionismus tut,²⁵⁶ der Schluß ziehen, daß er letztlich nicht den auf den Normalzustand bezogenen "transzendental-phänomenologischen" Dezisionismus repräsentiert, sondern den vom Ausnahmezustand her sich definierenden "existenzphilosophische[n]"²⁵⁷ Dezisionismus, der durch einen dem "normativen Nichts" entspringenden und allein von der "naturalistische[n], quasi-biologische[n] Norm Selbsterhaltung"²⁵⁸ geleiteten Voluntarismus charakterisiert ist. Der dezisionistische Akt der sozialen Durch- und Inkraftsetzung von Normen in Lübbes liberalem Dezisionismus entzieht sich nämlich nicht der "*veritas* gewisser kategorischer Ansprüche"²⁵⁹, die als Normalitätsbedingungen der bestehenden politischen Ordnung vorausgesetzt werden.

So orientiert die Descartessche "Theorie der 'morale par provision'"²⁶⁰, auf die sich Lübbes Konzept des liberalen Dezisionismus bezieht, die politische und moralische Praxis an den "überlieferten Grundsätze[n] traditional geltender Sittlichkeit"²⁶¹ einschließlich der "praktischen Notwendigkeiten, sozialen Gegebenheiten und zeitlichen Bedingungen"²⁶². Sofern die Geltungs- und Orientierungskraft der "Regeln des Gewöhnlichen", der überkommenen Werte, Traditionen und Institutionen noch ungebrochen bzw. noch insoweit intakt ist, daß die Abweichungen von der Norm minimal sind, ist für Lübke nicht der "überanstrengte Entscheidungsbegriff des Dezisionismus"²⁶³ die Regel, der "das Ganze der Existenz" durchherrscht. Die Regel sind für ihn dann vielmehr Entscheidungen von der Sorte, die in privaten und öffentlichen Streit- und Zweifelsfällen virulent werden, in denen "dritte" Instanzen, die das Entscheidungsmonopol besitzen und deren höchste der Staat ist, die im fraglichen Einzelfall "'entscheidende[n]' Gründe"²⁶⁴ aus Traditionen und konventionellen Normen und Regeln ableiten.²⁶⁵ Was er als den "klassische[n] Fall" der eigentlichen Entscheidung"²⁶⁶ ausweist, illustriert er an Descartes' Verirrten-Metapher: "Wenn überhaupt etwas Rettung bringt, so ist es der unverzügliche Entschluß, 'so geradewegs wie möglich immer in *derselben* Richtung zu marschieren', und die Wahl dieser statt jener Richtung ist eine Dezision."²⁶⁷ "Man trifft auf Scheidewege, jedoch weiß man längst, in welche Richtung zu gehen ist."²⁶⁸ Diese Art

255 Vgl. Lübke 1979, S.188.

256 Vgl. Höffe 1979, S.373ff.

257 Ebd., S.336.

258 Ebd., S.378.

259 Kohler 1990, S.48 (Herv.i.O.).

260 Lübke 1971, S.27.

261 Lübke 1976, S.954.

262 Lübke 1971, S.26. Ähnlich wird für Bernard Willms unter der Prämisse, daß der Staat das "Allgemeine" und "insofern die Wirklichkeit von Normativität" [Willms 1979, S.200] ist, die "Option für das Bestehende ... unter jeder denkbaren Begründungsforderung zur eigentlichen Rationalität, und es sind die Optionen für die Abweichung oder die ausgedachten Alternativen, die zunehmend zu einer bloßen Dezision werden, deren Irrationalität zunehmend der Rationalisierung bedarf - ein Geschäft freilich, auf das sich der Intellektuelle versteht. Die Philosophie rationalisiert nicht - sie denkt, bestimmt die Lage und rechnet mit den Beständen." [Ebd., S.201]

263 Lübke 1971, S.13.

264 Ebd., S.17.

265 Vgl. Ebd., S.13ff.

266 Ebd., S.17.

267 Lübke 1976, S.955 (Herv. N.H.), analog Lübke 1971, S.27.

268 Lübke 1971, S.14.

von Entscheidung ließe sich angemessener mit einer Theorie der Wahl²⁶⁹ oder der "Entschlossenheit" plausibel machen. "Entscheidung" meint hier nämlich nicht die unausweichliche Festlegung auf eine von alternativen Möglichkeiten, ohne daß man sich zuvor vergewissert haben könnte, welche die richtige ist,²⁷⁰ sondern die Entschlossenheit zum Handeln. Als "entschlossen" gilt für Lübbe, wer sich - einmal entschieden - darüber im klaren ist bzw. sein sollte, "was er will und entsprechend handelt"²⁷¹, bzw. sich so verhält, als ob seine Wahl die richtige ist.²⁷² Die Umschreibung des dezisionistischen Prinzips mit der Descartesschen Verirrtenmetapher macht deutlich, daß das Wesentliche an dieser Entscheidung offenbar nicht darin zu sehen ist, daß es letztlich gleich-gültig sei, wie, d.h. nach welchen Kriterien, entschieden wird und daß es nur darauf ankomme, daß irgendeine Entscheidung getroffen wird. Die Wahl fällt nicht auf irgendeine, sondern auf eine ganz bestimmte, nämlich dieselbe, bereits eingeschlagene bzw. vorgegebene Richtung.²⁷³

Die "veritas" der kategorischen Ansprüche, denen Lübbes liberaler Dezisionismus folgt, ist also die "veritas" traditional legitimerter, vor allem voraufklärerischer Sittlichkeitsnormen, die als Traditionen der Rechtfertigung durch Vernunftprinzipien prinzipiell entzogen sind. Es ist gerade nicht die "veritas" der in Habermas' diskursivem, prozeduralem Legitimationsmodell als verallgemeinerungsfähige Interessen ausgewiesenen Vernunftansprüche.²⁷⁴ Demgegenüber unternimmt der Lübbe-Schüler Georg Kohler mit der Differenzierung des Entscheidungsbegriffs in wahrheitsempfindliche persönliche Handlungsentschlüsse und wahrheitsunempfindliche institutionelle Beschlüsse den Versuch, Lübbes pragmatischen Dezisionismus eine "diskurslogisch[e]"²⁷⁵ Basis nachzuweisen. In der traditionellen Zugangsweise zum Entscheidungsproblem über das sogenannte Zweinstanzenmodell konstituieren sich Kohler zufolge praktische wie theoretische Urteile durch die voluntas, die dann zum Zuge kommt, wenn der Intellekt nicht mehr ausreicht. Die voluntas wird dabei dem Intellekt gegenüber nicht nur als selbständig und unabhängig, sondern auch als überlegen aufgefaßt. Diesem Modell nach präsentiert sich der Dezisionismus C. Schmitts als ein Voluntarismus, der die politische Entscheidung als die nicht weiter reduzierbare, normativ gesehen aus dem Nichts geborene Unterscheidung von Freund und Feind erscheinen läßt. Die "In-Geltung-Setzung"²⁷⁶ von praktischen wie von theoretischen Normen beruht nun aber - so Kohler - in keinem Fall auf einer "selbstherrlichen Aktion einer gegenüber dem Intellekt eigenständigen voluntas"²⁷⁷, die - weil das, was gelten soll aufgrund von Gründen gelten soll - die entscheidenden Gründe selber "setzen" würde. Primär handele es sich vielmehr um "Vollzüge[n] und Erfahrun-

269 Vgl. Rombach 1973, S.361ff. Schnädelbach zufolge handelt es sich solange nicht um Dezisionismus, den "bestimmte Neoaristoteliker gern dramatisieren", wie "das Entscheidungselement in Rationalität kontextuell eingebunden ist" [Schnädelbach 1986, S.58]. Analog spricht Lompe in Abgrenzung von C. Schmitts Dezisionismus von einem "'kalkulierten' oder 'reflektierten' Dezisionismus" [Lompe 1972, S.146].

270 Vgl. Lübbe 1971, S.18f.

271 Ebd., S.18.

272 Vgl. Ebd., S.25ff.

273 Vgl. Ebd., S.18f.

274 Vgl. etwa Lübbe 1987i, S.7f.

275 Kohler 1990, S.51.

276 Ebd., S.43.

277 Ebd., S.43 (Herv.i.O.).

gen des Intellekts"²⁷⁸, um Gewichtungen und Abwägungen von besseren und schlechteren Gründen, um (Selbst-)Vergewisserung und Abarbeitung von Zweifel. Denn menschliches Handeln sei durch den unentrinnbaren Vernunftanspruch, das Richtige und Beste tun zu wollen, konstituiert. Dieser Anspruch verkörpere das Gemeinsame, das *voluntas* und *intellectus*, Deizision und Diskussion miteinander verknüpfe. Wenn also Entscheidungen oder Entschlüsse "als Annahmen von Aussagen über das Richtige und Beste zu charakterisieren sind, dann *geschehen alle Entscheidungen im Horizont der Rationalität*" und damit "*a priori auch im Medium intersubjektiver Anerkennung und Kritik*"²⁷⁹, d.h. in möglichen Diskursen: "Mit jedem Entschluß antizipieren wir ... notwendigerweise, das heißt mit in der Struktur der Rationalität selbst verankerten Gründen, zugleich die vielleicht bloß implizite, aber objektive Zustimmung möglicher Diskurspartner."²⁸⁰ Jede persönliche Entscheidung unterstehe somit *a priori* den in den Menschenrechten formulierten moralisch-sittlichen Bedingungen eines rationalen Diskurses, in dem allein die intersubjektive Überprüfung ihres Vernunft- und Richtigkeitsanspruches möglich sei. Diskursbegrenzung durch verfahrensmäßigen Beschluß, die für den "Diskurs der Vielen" sinnvoll und notwendig sei, erweise sich im Falle des persönlichen Entschlusses als widersinnig, weil dieser nämlich aufgrund seiner Wahrheitsempfindlichkeit prinzipiell nur innerhalb der Grenzen diskursiver Rationalität möglich sei: Das "Zu-Tun-Richtig-Finden" und das "Tun-Wollen" bzw. praktische Tun sind "ein und derselbe Vorgang"²⁸¹. Die von Kohler als "prinzipiell[e]"²⁸² eingestufte Differenz zwischen Beschluß und Entschluß löst sich jedoch auf und wird relativ, wenn er den wahrheitsunempfindlichen Beschluß denselben diskursiven Vernunft- und Rechtfertigungsbedingungen unterworfen sieht wie den persönlichen Entschluß. Damit ist die "Idee universaler Rechtfertigbarkeit" dann auch die "höchste und letzte Instanz für die Akzeptierbarkeit oder Nichtakzeptierbarkeit all jener verfahrenstechnischen Metanormen, durch die man unter Endlichkeitsbedingungen Diskurse in Beschlüsse überführt". Ohne diese Rückkoppelung, Einbindung und Vermittlung gerate das Mehrheitsprinzip als parlamentarisches Beschlußverfahren leicht zum "Herrschaftsinstrument einer Mehrheitsdiktatur"²⁸³. Wenn Lübke - so Kohler - diesen Zusammenhang in dieser Deutlichkeit auch nie explizit gemacht habe, so habe er ihn in der Sache dennoch nie bestritten.

Dem Urteil seiner Kritiker zufolge repräsentiert Lübkes Legitimationskonzept dagegen einen "autoritären Legalismus"²⁸⁴. Dieser neige dazu, im vorrangigen Interesse am inneren Rechtsfrieden die Idee und Legitimität des demokratischen Rechtsstaates auf dessen Legalität zu reduzieren, so daß der Eindruck entstehen müsse, als würde schon das bloße Funktionieren und die Garantie einer faktischen Rechtsordnung ihre Rechtmäßigkeit begründen. Er leiste staatlicher 'Law-and-Order-Politik' Vorschub, die jede, auf die universalen Vernunftprinzipien und Legitimitätsgrundsätze des demokratischen Rechtsstaates

278 Ebd., S.44.

279 Ebd., S.46 (Herv.i.O.).

280 Ebd., S.46.

281 Ebd., S.50.

282 Ebd., S.49.

283 Ebd., S.53.

284 Habermas 1984, S.19.

sich berufende Form von Kritik und alternativer Politik "ordnungsfunktionalistisch"²⁸⁵ sanktioniere, den öffentlichen Meinungsstreit ideologiepragmatisch beschneide und eine "staatsreue Gesinnung"²⁸⁶ als Ausweis demokratischer Gesinnung und Verfassungstreue bestimme.²⁸⁷ Darin kommt nach Habermas "jener eigentümliche Hobbesianismus"²⁸⁸ zum Vorschein, der Politik in den Alternativkategorien von "Ordnung" und "Bürgerkrieg" denkt und sich bis in die Gegenwart hinein als ein durchgehendes Grundmotiv deutschen konservativen Politikverständnisses nachweisen läßt.²⁸⁹

285 Böhler 1984, S.31.

286 Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.24.

287 Mit dieser Auffassung von Demokratie, für die eine "*pragmatische[n] und dezisionistische[n] Selbstgenügsamkeit* in Fragen der Orientierung demokratischer Politik und in der Frage rationaler Normenbegründung" [Böhler 1984, S.30 (Herv.i.O.)] charakteristisch sei, repräsentiert Lübke - der Einschätzung Böhlers nach - eine "legalistisch moderierte[r] Form" [Böhler 1988, S.171] von C. Schmitts antirepublikanischem Politik- und Demokratieverständnis. Vgl. Habermas 1984, S.21ff., Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.24f., 44f., Böhler 1984, S.30f., Böhler 1984a, S.280f.

288 Habermas 1984, S.21.

289 Vgl. Lenk 1989, S.34, Lenk 1980, S.17f., Greiffenhagen 1986, S.186f.

5 Politischer Moralismus

5.1 Totalitäre Demokratie und liberale Demokratie

Bereits 1960 entwirft Lübbe eine Typologie des Politischen bzw. von Theorien des Politischen, von der Walter Chr. Zimmerli annimmt, daß sie "mutatis mutandis - sein Denken bis heute bestimmt"¹. In dieser Typologie, in der er das Politische als das Faktum der Herrschaft von Menschen über Menschen bestimmt², erscheint Hobbes religionspolitischer Dezisionismus als das klassische Vorbild liberaler Politik und Politiktheorie in der Neuzeit. Er geht darin von zwei Oberklassen politischer Theorie aus, die er danach unterscheidet, ob sie als Motiv des politischen Herrschaftswillens das Interesse der Herrschenden zugrunde legen oder das der Beherrschten.

In der ersten dieser beiden Theorieklassen faßt Lübbe politische Herrschaft als Ausbeutungs- und Unterdrückungsherrschaft, als Tyrannis, deren Theorie Politik als Lehre der technischen Mittel machtpolitischer Selbstbehauptung bestimmt und sich in der äußeren und inneren "Paralyse des Widerstandswillens der Beherrschten"³ äußert.⁴ Die zweite Klasse von Theorien des politischen Herrschaftsfaktums, die den Ausgangspunkt der meisten relevanten politischen Theorien bilde, spaltet er in zwei Theorietypen auf, die aufgrund ihres unterschiedlichen Herrschaftszweckes und Menschenbildes die Antipoden moderner Politiktheorie bilden. In ihnen ist die "Leitdifferenz"⁵ von liberaler Demokratie und illiberaler, totalitärer Demokratie, die Lübbes politische Philosophie von Beginn an wie ein roter Faden durchzieht und für seine Rehabilitierung des Dezisionismus im Kontext der Technokratiediskussion grundlegend ist, systematisch verortet. Der Typus politischer Schutz- und Friedensherrschaft, den Lübbe in Hobbes' politischem Dezisionismus in klassischer Weise repräsentiert sieht, geht davon aus, daß der Mensch naturgemäß und deshalb unaufhebbar egoistisch und zum Bösen fähig ist. Oberster Zweck und Orientierungspunkt politischer Herrschaftspraxis sei nicht die Verwirklichung von Glück und gutem Leben, sondern Selbsterhaltung, d.h. Friedenssicherung durch den Freiheit gewährenden staatlichen Schutz des Menschen vor seinesgleichen - individuell und kollektiv.⁶ Das ist für Lübbe auch das Klassisch-Liberale an der politischen Theorie Hegels und am Rechtsheglianismus.⁷ Der zweite Typus politischer Theorie konzipiert Politik als Liquidierung von Politik im definierten Sinne. Ausgehend von einer optimistischen Anthropologie, sei ihm die Verwirklichung eines glücklichen und guten Lebens unmittelbarer und letzter Zweck von Politik.

Unter diesen Typus fällt zum einen die Technokratietheorie. Sie repräsentiere einen traditionsreichen und bis heute hin orientierungswirksamen Strang in der modernen poli-

1 Zimmerli 1990, S.118.

2 Vgl. Lübbe 1962, S.77

3 Lübbe 1962, S.82.

4 Vgl. Ebd., S.78, 80ff.

5 Kleger 1990, S.65.

6 Vgl. Lübbe 1962, S.78ff., 91ff., Lübbe 1963, S.194f.

7 Vgl. Ebd., S.96, Lübbe 1962c, S.11f.

tischen Theorie- und Ideengeschichte, dem Lübbe als Quintessenz und Leitmotiv die Formel 'Industrie und Glück'⁸ voranstellt. Die Technokratietheorie sehe im menschlichen Ausbeutungsinteresse den eigentlichen Grund politischer Herrschaft von Menschen über Menschen, das solange als virulent angenommen werde, wie die verfügbaren und unmittelbar mobilisierbaren materiellen Güter in Relation zu den menschlichen Bedürfnissen knapp sind. Unter Knappheitsbedingungen sei die Verteilung des Arbeitsprodukts ein politisches Problem. Ihrem Selbstverständnis nach ziele die technokratische Eliminierung des Politischen darauf ab, durch den Fortschritt von Wissenschaft, Technik und Industrie die Produktion und Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit in dem Maße zu steigern, daß das Knappheitsproblem hinfällig wird und der freien Glücksverwirklichung der Menschen und der gesellschaftlichen Gleichheit - als der "Gleichheit der Chance zur Befriedigung ihrer ungleichen Bedürfnisse"⁹ - nichts mehr im Wege steht. Erst unter diesen Bedingungen wissenschaftlich-technisch-industriell ermöglichter materieller Güterfülle werde dann das menschliche Ausbeutungsinteresse im eigentlichen Wortsinne gegenstandslos. Das Verteilungsproblem werde entpolitisiert, und politische Herrschaft gehe über in Sachverwaltung.¹⁰ Im Modell und Programm der Technokratie sei es der durch den technisch-ökonomischen Sachverstand angeleitete "Wille zur Prosperität", der den Staat konstituiert. Dadurch daß der Staat Planungs-, Organisations- und Produktionsfunktionen zwecks Glücks- und Wohlfahrtssteigerung, d.h. gesellschaftliche Funktionen, wahrnehme, werde die Grenzlinie zwischen Staat und Gesellschaft durchlässig. Der Staat werde in die Gesellschaft hinuntergezogen und dadurch entpolitisiert, die Gesellschaft "entliberalisiert"¹¹.

"So verwandelt sich die gesellschaftliche Anarchie des laissez faire - laissez aller, die nur im Verhältnis zur politischen Repressionsgewalt des Staates denkbar war, in die höhere Anarchie eines nicht mehr dualistischen Systems, aus dem die Herrschaft des Menschen über den Menschen verschwindet, indem durch Organisation und Planung die Sachherrschaft des Menschen perfekt wird."¹²

Von Francis Bacon und Claude Henri Saint-Simon¹³ über die "positivistischen

8 Lübbe 1990d, S.23.

9 Lübbe 1962a, S.33.

10 Vgl. Lübbe 1962, S.79f., Lübbe 1962a, S.32f.

11 Lübbe 1962a, S.28.

12 Ebd., S.29. Vgl. Ebd., S.27f., 30, Lübbe 1962, S.80.

13 In F. Bacon und Saint-Simon sieht Lübbe die klassischen Repräsentanten der Technokratie-Idee. Bacon projiziert in "Neu- Atlantis" (1627) die Utopie eines technokratischen Friedensreiches, das er ausdrücklich nicht mehr als Inhalt und Resultat eines politischen (Herrschafts-)Willens konzipiere. Er führe es vielmehr auf den Fortschritt und die Vervollkommenheit der auf naturwissenschaftlichem Wissen basierenden technischen Verfügungsmacht des Menschen über die Natur zurück, die die im politischen Herrschaftswillen investierte Energie von diesem abziehe, auf ihre Zwecke umleite und "alle politischen Feindschaftsverhältnisse" [Lübbe 1982k, S.40] auflöse. Anknüpfend an Bacons technokratische Utopie, hat Saint-Simon die Idee der Technokratie oder des Industrialismus als eine wissenschaftlich-technisch fundierte Evolutions- oder Fortschritts-theorie formuliert, die etwa auch Auguste Comtes Soziologie zugrundeliegt. Angetrieben durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt, werde die industrielle Produktions- und Produktivitätssteigerung die Lebensverhältnisse der Menschen verbessern, die Gesellschaftsordnung vervollkommen und einen der Wissenschaft und dem Industrialismus inhärenten Friedenszustand bewirken. Im Unterschied zu Bacon könne Saint-Simons technokratische Projektion zum einen angesichts der beginnenden Industrialisierung auf ein empirisches Fundament verweisen. Zum anderen orientiere sich die technokratische Liquidierung des Politischen nicht exklusiv an der Baconschen

Schwärmer fürs Unpolitische"¹⁴ im 19. Jahrhundert¹⁵ und die analytisch-prognostischen Technokratiethoretiker des 20. Jahrhunderts¹⁶ bis hin zum Marxismus und Marxismus-Leninismus¹⁷ verfolgt Lübbe den gemeinsamen politischen Grundgedanken der Technokratie, die für die bürgerlich-liberale Existenz konstitutive Unterscheidung von Politik als Herrschaft von Menschen über Menschen und Arbeit als Herrschaft von Menschen über Natur und Sachen zugunsten letzterer aufzuheben.

Die zweite Sorte politischer Theorie, die Lübbe unter dem Theorietypus der Liquidierung des Politischen behandelt, ist die Theorie der "politisierte[n] Moral"¹⁸. Sie reprä-

Formel 'Tantum possumus quantum scimus' [Lübbe 1962a, S.23]. Vielmehr sei sie als eine politische Idee konzipiert, als ein politisches Programm, das die Regierung den "industriellen Produzenten" [Saage 1986, S.55], den Unternehmern, Ingenieuren und Arbeitern, anvertraue, wodurch Staat und Politik im herkömmlichen Sinne sich wandeln und hinfällig würden. Vgl. Lübbe 1962a, S.21ff., Lübbe 1982k, S.39ff.

14 Lübbe 1972b, S.21.

15 Als Weltanschauung - so Lübbe - implizieren der Positivismus und "undialektische Materialismus" eine in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts relevant gewordene politische Theorie (Ernst Haackel, David Friedrich Strauß, Ludwig Büchner, Friedrich Jodl, Wilhelm Ostwald u.a.), die nicht eine solche von "Bürgern [sei, N.H.], welche die Macht im Staate ergriffen hätten, sondern im Gegenteil die Philosophie solcher, deren politisches Selbstbewußtsein den Inhalt hat, in der positiven Vernunft der Wissenschaft über ein Prinzip zu verfügen, das den Entwurf einer besseren politischen Ordnung erlaubt, als der gegenwärtige Staat sie darstellt" [Lübbe 1963, S.140]. Weil ihnen dieser traditionell legitimierte Staat die Wirklichkeit des Fortschritts von Wissenschaft, Technik und Industrie hinter die Wirklichkeit des Sittlichen, die er - (rechts-)heglianisch - exklusiv zu repräsentieren und der Gesellschaft vorzugeben beansprucht, ungerechtfertigterweise zurücktreten lasse, versagten sie ihm die ihm gebührende geistig-ideologische Loyalität. Die Gesellschaft werde selber als Ort und Souverän ihrer Sittlichkeit begriffen, und der Staat erscheine nur mehr als neutrales Instrument des Willens und Bedürfnisses der Gesellschaft nach politischer Freiheit und Sicherheit nach innen und außen. Die politische Philosophie des Positivismus und Materialismus stelle sich positiv dar als das einer "positivistische[n] Ethik" des Glücks [Ebd., S.153] verpflichtete technokratische Programm, das mit dem gesellschaftlichen Fortschritt zusammenfallende menschliche Glücksstreben gemäß den objektiven Erkenntnissen und Maßstäben der positiven Wissenschaften technisch-industriell zu rationalisieren, Die Objektivität, Interessenlosigkeit und Überparteilichkeit dieser wissenschaftlich-technischen Reformvernunft lasse partikuläre Interessenpolitik, politischen Willen und politische Führung als zunehmend anachronistisch und vernunftwidrig erscheinen. Sie erzwingen ihre Auflösung und unbedingten Gehorsam gegenüber der Sachgesetzlichkeit des technisch-industriellen Progresses. Vgl. Ebd., S.145ff., 153ff., 164ff.

16 Prägnant ist Schelskys Technokratiethorie; vgl. dazu Schelsky 1965.

17 Im Marxismus und Marxismus-Leninismus nimmt Lübbes Interpretation zufolge die Technokratie als politisches Programm einen zentralen Stellenwert ein. Der Übergang vom Sozialismus in den kommunistischen Endzustand werde zwar nicht als ein durch technisch-industriellen Fortschritt bewirkter evolutionärer Prozeß aufgefaßt. Solange das Knappheitsproblem im sozialistischen Stadium aktuell sei, solange werde auch die politische Repressionsgewalt als unverzichtbar angesehen. Aber genuin technokratisch sei die in Lenins Formel: "Kommunismus ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung" avisierte Forcierung des technisch-industriellen Fortschritts, der diejenige Güterfülle erzeugen solle, die es erst möglich mache und erlaube, endlich und endgültig auf politische Herrschaft von Menschen über Menschen zu verzichten und den politischen Staat absterben zu lassen. Insofern sei die "vollendete Technokratie" [Lübbe 1962a, S.34] Bedingung des kommunistischen Zustands, ohne mit der kommunistischen Ideologie identisch zu sein. Dennoch sind für Lübbe die Verbindungslinien und Affinitäten zwischen Marxismus-Leninismus und Technokratie-Idee bzgl. der Einebnung von Politik in Arbeit evident, wie sie etwa in der symbolischen Repräsentation zum Ausdruck kommen: die Staatswappen der der marxistisch-leninistischen Ideologie verpflichteten Länder tragen die Symbole der Arbeit, Hammer und Sichel bzw. Zirkel, und nicht Raubtiere als die traditionellen Symbole des Politischen. Vgl. Lübbe 1982k, S.40, 42f., Lübbe 1990d, S.21ff.

18 Lübbe 1962, S.80.

sentiere die in Relation zur Technokratieidee ungleich aggressiveren "Strukturen des moralisch-politischen Totalitarismus"¹⁹, den Lübke zunächst in der "Weltbürgerkriegssituation"²⁰ des Kalten Krieges in der Theorie und Praxis des Marxismus-Leninismus und dann auch seit Ende der 60er Jahre in verschiedenen Variationen "linker" Zivilisations- und Gesellschaftskritik für unvermindert aktuell und gefährlich hält. Entsprechend gilt dieser "am meisten herrschende[n] Politik"²¹ seine besondere Aufmerksamkeit.

Die innere gesellschaftlich-politische Entwicklung der Bundesrepublik in den 50er und 60er Jahren sieht Lübke noch durch eine für den Normalzustand liberaler, demokratischer Ordnung konstitutive "prästabilisierte Harmonie zwischen Sacherfordernissen und ihrer Mehrheitsfähigkeit"²², durch die unstrittige Legitimitätsdominanz der Verfahren und durch die Integrität und Stabilität der bestehenden Institutionen gekennzeichnet. Vor diesem Hintergrund waren die "Wahrheit des Dezisionismus" und das Thema des "politischen Machiavellismus" nurmehr von akademischem Interesse. Das änderte sich Ende der 60er Jahre, Anfang der 70er Jahre mit dem Aufkommen neuer sozialer Bewegungen. Mit ihrer Reaktionsweise auf die objektiven, insbesondere auch kulturellen Krisenphänomene in hochtechnisierten, liberal verfaßten Industriegesellschaften seien sie - Lübkes Interpretation zufolge - vom Normalitätsideal der 50er und 60er Jahre abgewichen, indem sie politische Ansprüche wieder unmittelbar, d.h. außerhalb der bestehenden Verfahren und Institutionen, geltend machten und durch ideologisch prätendierte Wahrheiten legitimieren wollten.²³ Das politisch Prekäre an diesen destruktiven Fortschrittsreaktionen²⁴, das den "politischen Machiavellismus" als zeitlich befristetes, pragmatisches Ausnahmehandeln (re-) aktualisiert, ist Lübkes Auffassung nach ein politischer Moralismus. Dieser dürfe nicht als ideologische (Re-) "Moralisierung der Politik"²⁵ mit der common-sense-geprägten Moral in der Politik verwechselt werden. Mit diesem Terminus bezeichnet Lübke erstens "die Selbstermächtigung zum Verstoß gegen die Regeln des gemeinen Rechts unter Berufung auf das höhere Recht der eigenen, moralisch besseren Sache"; zweitens "die politische Praxis des Umschaltens vom Sachargument aufs Argument gegen die Person"; drittens die damit eng verknüpfte Neigung, "Schwierigkeiten des Lebens in der modernen Zivilisation statt auf die Kompliziertheit moderner Lebensverhältnisse auf die moralische Schuld beteiligter Personen zurückzuführen", Sachprobleme also für Moralprobleme zu halten, die sich per definitionem immer nur auf das individuell Verantwortbare und Erfahrbare beziehen lassen. Damit einhergehend werden die Schädlichkeitsnebenfolgen der industriellen Zivilisation als Ausdruck ihrer verfallsgeschichtlichen Neigungsrichtung aufgefaßt²⁶; viertens schließlich steht "politischer Moralismus" für "das Bemühen, die Verbesserung eines politischen Zustands von der Verbesserung moralischer Binnenlagen ... zu erwarten, statt von der Verbesserung unserer rechtlichen und politischen Institutionen"²⁷.

19 Ebd., S.91.

20 Ebd., S.93.

21 Ebd., S.92f.

22 Lübke 1982k, S.45.

23 Vgl. Lübke 1987i, S.51f.

24 So der Titel von Lübke 1987i.

25 Lübke 1985h, S.43.

26 Vgl. Lübke 1987j, S.121.

27 Lübke 1985a, S.14. Vgl. auch Lübke 1987j, S.120f.

Dieses spezifisch moderne Phänomen des politischen Moralismus bilde den "moral-theoretischen Kern"²⁸ und das ideologische Grundprinzip und Fundament "totalitärer politischer Theorie und Praxis"²⁹, das nicht nur in totalitären Systemen, sondern durchaus auch in liberalen wirksam sei. Es bezeichnet die identischen ideologischen Voraussetzungen und Argumentationsstrukturen von ansonsten - hinsichtlich theoretischem Status, Zielsetzung und Selbstverständnis - zum Teil höchst disparaten politischen Ideen, Theorien und Bewegungen, die zwangsläufig - und zwar theorie- bzw. ideologiekonsequent³⁰ - in einer totalitär-terroristischen politischen Praxis eskalierten. Diese totalitär-terroristische "Strukturidentität"³¹ expliziert Lübbe anhand von Hegels Theorie des "Freiheits-terrors"³², die auf das Tugendregiment der Jakobiner gemünzt ist, und anhand von Poppers Historizismus-Theorem. Diese beiden Theorien sind für seine eigene Theorie des politischen Totalitarismus und seine Kritik an Horkheimers Begriff der instrumentellen Vernunft als Explikandum totalitärer politischer Verhältnisse von grundlegender Bedeutung.

Horkheimer hat das Phänomen des modernen politischen Totalitarismus auf eine der positivistisch halbierten Vernunft komplementäre und inhärente moralische Indifferenz gegenüber den Zwecken, die sie faktisch in Dienst nehmen, zurückgeführt. Demgegenüber lassen sich aus Lübbes Sicht die totalitären Intellektuellenverfolgungen und "politisch motivierten Massentötungen"³³ nicht aus moralischer Rückständigkeit oder aus Indifferenz gegenüber den Zielen, aus Zynismus, Heuchelei oder bloß krimineller Gesinnung erklären. Sie resultierten vielmehr aus der Gesinnungsintensität, dem moralischen Rigorismus einer Gläubigkeit, die sich über den traditional bestimmten moralischen Gemeinssinn, auf dem die instrumentelle Rationalität beruhe, hinwegsetze.³⁴ Der moderne politische Terror sei also - wie bereits Hegel in seiner Terrortheorie paradigmatisch dargelegt habe - ein eminent "moralisches Phänomen". Er sei nicht nur kriminell im strafrechtlichen Sinne, sondern habe in seinem Kern eine politische Qualität. Er resultiert Hegel zufolge nicht schon aus dem universellen Geltungsanspruch des Freiheitsprinzips an sich, sondern erst aus dem mit der "Subjektivität des guten Gewissens"³⁵ auftretenden hypertrophen Anspruch, das Reich der Freiheit und Tugend politisch ein für allemal und unvermittelt, d.h. lösgelöst von verfahrensmäßigen und institutionellen Bindungen, in die Tat umzusetzen.³⁶ Das "gute Gewissen beim Töten"³⁷ ist für Lübbe das "anthropologische Geheimnis"³⁸ des Terrors. Es bildet für ihn den "springende[n] Punkt" in der Erklärung modernen politischen Totalitarismus und Terrors, und es verbindet in seinen Augen "unsere aktuellen, politisch gänzlich bedeutungslosen Kleinterroristen mit dem

28 Lübbe 1985a, S.21.

29 Lübbe 1985h, S.37.

30 Vgl. Lübbe 1977, S.295.

31 Lübbe 1987i, S.289.

32 Lübbe 1978d, S.129.

33 Lübbe 1992a, S.1.

34 Vgl. Lübbe 1985a, S.14ff., 21f., Lübbe 1987j, S.16, Lübbe 1975, S.86ff., Lübbe 1978a, S.20f., Lübbe 1984d, S.11ff., Lübbe 1977a, S.71f.

35 Lübbe 1978d, S.127.

36 Vgl. Lübbe 1978d, S.128ff., 138f., Lübbe 1980a, S.247f., Lübbe 1990c, S.244ff.

37 Lübbe 1990, S.348.

38 Lübbe 1975, S.96.

Großterrorismus der einschlägigen Funktionäre totalitärer Einheitsparteien, die die Macht im Staat ergriffen haben"³⁹. Die moralisch bedingte Gewißheit, selber das Gewissen zu sein, ohne es weiterhin haben zu müssen,⁴⁰ verschaffe dem terroristischen Subjekt eine geschichtsphilosophisch fundierte, mit absolutem Wahrheits- und Geltungsanspruch auftretende und von Popper als historizistisch bezeichnete kanonisierte Ideologie. Diese gibt vor, eine dem Geschichtsprozeß inhärente, teleologisch auf einen idealisierten Endzustand der Menschheitsentwicklung hin festgelegte Plan- und Gesetzmäßigkeit zu (er-)kennen. Die heilsgeschichtliche Utopie sichere ihrem Subjekt die privilegierte, exklusive Einsicht und Erkenntnisfähigkeit dieser ideologischen Geschichtswahrheiten sowie das Interpretationsmonopol der "wahren" Lehre. Dadurch weiß es sich als konkretes historisch-politisches Subjekt der Geschichte und als (Einheits-)Partei der "Zukunftsmenschheit in gegenwärtiger Vorhutsgestalt"⁴¹ ermächtigt und verpflichtet, die ideologischen Heilsgewißheiten und "wahren" Menschheitsinteressen planmäßig gegen alle Widerstände, mit allen Mitteln und ohne Skrupel politisch zu vollstrecken.⁴² Widerspruch wirke ihrer Kritikimmunität und Geltungsautarkie wegen stabilisierend auf die ideologische Rechtgläubigkeit und habe "eo ipso politischen Charakter; er zeigt den Feind an"⁴³. Den höchsten Intensitätsgrad ideologischer und politischer Polarisierung bewirkten dabei die bei den universellen Menschheitszielen des Friedens, der Freiheit und der Selbstbestimmung des Individuums engagierten "progressistischen" Ideologien. Dem Unüberbietbarkeitsanspruch ihrer Ziele und der Absolutheit ihres Wissen und Willens entsprechend erhalte der Feind den Charakter eines letzten oder absoluten (Menschheits-) Feindes. Mit dessen Liquidierung in einem letzten Kampf, in dem der Zweck die Mittel heilige, werde erst der Weg frei für die Errichtung eines "definitiv konfliktbereinigten Dauerfriedenzustand[es]"⁴⁴.

Ob es sich um den naturphilosophisch legitimierten rassentheoretischen Nationalsozialismus oder den sozialphilosophisch legitimierten klassentheoretischen Marxismus-Leninismus handelt, um die Terrorpraxis der Jakobiner oder um den "absolute[n] Idealismus"⁴⁵ der deutschen Jakobiner, Fichtes und Marx⁴⁶, oder um die neomarxistische,

39 Lübbe 1990, S.348.

40 Vgl. Marquard 1981, S.32f.

41 Lübbe 1989d, S.25.

42 Vgl. Lübbe 1987f, S.287ff., Lübbe 1985a, S.18, 21, Lübbe 1979e, S.60f., Lübbe 1980a, S.264f., Lübbe 1971, S.78ff., 111ff., Lübbe 1990c, S.247ff., Lübbe 1988j, S.291f., Lübbe 1992a, S.1ff., Lübbe 1990d, S.134ff., Lübbe 1986, S.68.

43 Lübbe 1985h, S.35.

44 Lübbe 1987i, S.52. Vgl. Lübbe 1985a, S.22, Lübbe 1972b, S.79, Lübbe 1971, S.114, Lübbe 1980a, S.248, Lübbe 1986, S.65f. Mit dieser Interpretation orientiert sich Lübbe offensichtlich an C. Schmitts Unterscheidung von wirklicher und absoluter Feindschaft, an der dieser den wesentlichen Unterschied zwischen dem klassischen oder "Staaten-Krieg" des 18. und 19. Jahrhunderts (Clausewitz) und dem "revolutionären Parteien-Krieg" [Schmitt 1975, S.53] des 20. Jahrhunderts (Lenin) festmacht. Diese Differenz besteht nach C. Schmitt zum einen darin, daß der revolutionäre Parteienkrieg, der im Namen von Menschheitszielen geführt wird und für den kein Preis zu hoch ist, den Feind nicht nur als politischen Feind, sondern darüber hinaus als moralischen Scheusal ..., das nicht nur abgewehrt, sondern definitiv vernichtet werden muß" [Schmitt 1963, S.37, Herv.i.O.]. Zum anderen werde im revolutionären Parteienkrieg "nicht nur eine Linie, sondern das ganze Gebäude der politischen und sozialen Ordnung in Frage [gestellt, N.H.]" [Schmitt 1975, S.57]. Vgl. Ebd., S.53ff., 93ff.

45 Lübbe 1992a, S.9.

"spätrousseauistische" "zweite deutsche Jugendbewegung"⁴⁷ Ende der 60er Jahre, die Friedensbewegung und die radikalen Formen einer ökologischen oder "grünen" Zivilisations-, Wissenschafts- und Technikkritik, oder um die Apelsche und Habermassche Diskurstheorie - all diesen der "Klasse" des politischen Totalitarismus zugeschlagenen Bewegungen und Ideen ist nach Lübbe der ideologisch-historizistische Mechanismus der moralischen Selbstlegitimierung und politischen Selbstermächtigung zur direkten Aktion gemein. Sie alle zielten darauf ab, die jeweilige herkunftsgeprägte Gemeinmoral und politische Legitimität der bestehenden Ordnung aufzukündigen und durch eine postkonventionelle ideologische "Zukunftsmoral"⁴⁸ oder "Ausnahmemoral"⁴⁹ zu ersetzen. Damit kennzeichnet Lübbe konkret das Bestreben, unter den auf die Frühgeschichte der Bundesrepublik zutreffenden Bedingungen politischer Normalität, d.h. angesichts tatsächlich gewährleisteter Freiheitsrechte und gesicherten Friedens, den Vorrang der Legitimität materialer Freiheits- und Gerechtigkeitsansprüche gegenüber der Legitimität der institutionalisierten Verfahren und dem Willen zum Frieden in der unemphatischen Bestimmung als Abwesenheit und Unterbindung des *bellum omnia contra omnes* zu postulieren. Das ist seiner Auffassung nach die Proklamation des Ausnahmezustandes in Permanenz. Dieser den Ausnahmezustand zum Normalzustand erhebende Legitimitätswechsel, der die ideologische Legitimität der bestehenden liberalen Ordnung negiere und mit der Insinuation verbunden sei, daß sie ihre Legitimität erst noch herstellen müsse, ist in Lübbes Augen die "rechtstheoretische Quintessenz revolutionär-totalitärer Herrschaft"⁵⁰ und "in den Konsequenzen die denkbar entschiedenste Delegitimierung der liberalen Demokratie"⁵¹. In der Bürgerkriegsperspektive von Hobbes' religionspolitischem Dezisionismus, dessen strikte Trennung von Frieden und Wahrheit Lübbe als die "entscheidungstheoretische Substanz"⁵² liberaler Theorie und Praxis bestimmt und aus der sich die Klassifizierung der politischen Ideen und Strömungen gemäß dem dichotomen Schema von Verfahrenslegitimität und Wahrheitslegitimität, von Normalzustand und Ausnahmezustand, von Liberalismus und Totalitarismus, von formaler, liberaler Demokratie und materialer, totaler Demokratie in zwei strikt voneinander getrennte "Klassen" ergibt, gelangt er zu der Diagnose, daß wir uns heute - angesichts der Renaissance der marxistischen Doktrin in der akademischen Kulturrevolution - "in einer Situation [befinden, N.H.], die uns, *mutatis mutandis*, in der Struktur präntendierter Verbindung von Frieden und Wahrheit von Hobbes her schon vertraut ist"⁵³. So wie zu Hobbes' Zeiten der Versuch, Bürgerfrieden wieder auf der politischen Verbindlichkeit inkommensurabler religiöser Glaubenswahrheiten zu gründen, Friede und Freiheit zerstört hätte, so hat Lübbes Interpretation zufolge auch das Bestreben der Neuen Linken, die soziale Geltung politischer Entscheidungen an den kognitiven Zwang "diskursiv ermittelter Wahrheiten" zurückzubinden, "entweder to-

46 Vgl. etwa Lübbe 1978f., S.145f.

47 Lübbe 1978d, S.133.

48 Lübbe 1987j, S.36.

49 Lübbe 1985a, S.21.

50 Lübbe 1988h, S.12.

51 Lübbe 1985h, S.37. Vgl. Ebd., S.33f., 36f., Lübbe 1980a, S.261ff., 268ff., Lübbe 1991, S.33, Lübbe 1987i, S.90ff.

52 Lübbe 1976, S.950.

53 Ebd., S.953.

talitäre oder anarchistische Konsequenzen"⁵⁴. Unter dem Legitimitätsvorrang "zwingender" Argumente und "verbindlicher" Diskussionen erhebe sie den exklusiven politischen Geltungsanspruch der radikalen "Weltvereinfachungsformel[n]"⁵⁵ des Marxismus, die mit dem Privateigentum an den Produktionsmitteln den einen Punkt zu kennen vorgibt, aus dem sich die Welt erklären und ein für allemal kurieren lasse. Auf der Grundlage dieser Ideologie, die als wissenschaftlich begründet ausgewiesen werde und mit den gemeinsinnfähigen Zielvorgaben schlechthin unvereinbar sei, erkläre sie sich mit Hilfe des oben beschriebenen polit-moralistischen Selbstrechtfertigungsmechanismus zum exklusiven "Hüter der aufgeklärten Traditionssubstanz"⁵⁶ und zum alleinigen Repräsentanten der wahren Volksinteressen. In der absoluten Selbstgewißheit des moralisch höheren, weil als Menschheitsinteresse deklarierten Rechts der eigenen Sache leiste sie der Identifizierung von ideologischen Rechthabern und politischen Machthabern Vorschub, die zur Errichtung einer platonischen Erziehungsdiktatur und zur Aufhebung der liberalen Entfremdung oder Nicht-Identität von individuellen und kollektiven Interessen neige.

So besteht denn auch Lübbes Auffassung nach das Ziel der "sogenannte[n] kritische[n] Geschichtsphilosophie" in der "praktische[n] Aufhebung aller menschlichen Selbstentfremdung"⁵⁷ durch die Verabsolutierung des Emanzipationsprinzips. Das ist aus der Sicht der Ritter-Schule, die im Anschluß an Hegel und J. Ritters Hegelinterpretation von der positiv bewerteten und auf Dauer zu stellenden Entzweiung oder Entfremdung von Herkunft und Zukunft, von Subjektivität und Objektivität, von Staat und Gesellschaft als einer notwendigen und unverzichtbaren Bedingung von Freiheit ausgeht, der Weg, der im "politischen Totalitarismus"⁵⁸ und in der Zerstörung der Freiheit in liberalen Systemen endet.⁵⁹ Die Subjekte würden dazu verpflichtet, das "wahre" Glück und das "richtige" Leben gemäß der verabsolutierten universalistischen (Menschheits-)Moral als mit dem eigenen Glücksinteresse identisch zu erkennen und zu verwirklichen. Dadurch solle nicht nur das als moralisch korrumpierend und als Hinderungsgrund kollektiver Glücksverwirklichung aufgefaßte privatistische Glücksstreben in der Versöhnung von individuellem und kollektivem Wohl überwunden werden. Zugleich würde damit der Grund, der politische Herrschaft als Schutz des Menschen vor seinesgleichen erst nötig mache, endgültig beseitigt sein. Wird nun aber - wie Lübke in Anlehnung an die politische Philosophie Hegels und der Rechtshegler betont - Moral als die Praxis guten und richtigen Lebens, die immer nur "Praxis des Individuums"⁶⁰ sein kann, zum unmittelbaren Zweck von Politik, dann werde die bürgerliche Gesellschaft als die Sphäre des Unpolitischen und als die Summe der moralischen Einzelsubjekte zu einem verbindlich vorgegebenen politisch-moralischen Gesamtwillen kollektiviert und total. Die Frieden

54 Ebd., S.958.

55 Lübke 1979f, S.118.

56 Lübke 1980b, S.30f.

57 Lübke 1971a, S.24.

58 Lübke 1962, S.91.

59 "Was die Vollendung der Aufklärung sein sollte, zerstört sie durch Wegschaffung der Gründe, die uns einzig ihre Freiheiten schätzen lassen, und sie zerstört damit diese Freiheiten selbst" [Lübke 1982h, S.61]. Vgl. Ritter 1965, S.45ff., 60f., 70f., 101f., Lübke 1962, S.91, Lübke 1987i, S.46f.; vgl. auch Gehlen 1963, S.232ff., Schelsky 1965, S.468f. sowie Kap. 6.2.

60 Lübke 1963, S.195.

und Freiheit sichernde institutionelle Grenze, die Politik und Moral, Staat und Gesellschaft als zwei unterschiedliche Sphären mit je eigenen Regeln, Rationalitäten und Gesetzmäßigkeiten voneinander trenne, verflüchtige sich und werde schließlich eingezogen. Die total werdende Gesellschaft inkorporiere sich den Staat, instrumentalisieren ihn für ihre Zwecke und treibe ihn so über seinen genuinen politischen Zweck der Selbsterhaltung und Friedenswahrung hinaus. Die Verschmelzung beider Bereiche scheint für Lübke nur "von unten" als Moralisierung oder Vergesellschaftung von Politik und Staat vorstellbar zu sein, als die - mit Hegel - "zwangsläufige Folge des Versuchs, den Willen des Staates mit dem allgemeinen Willen der Gesellschaft vermittlungslos zu identifizieren". Dies bewirke umgekehrt eine "Politisierung des Privatesten und Innerlichsten"⁶¹, d.h. die Politisierung der Moral und damit schließlich die "politische Diktatur der Moral". Dadurch werde die terroristische Glücksverwirklichung in Gang gesetzt, die den "Emanzipationsbegriff der Freiheit" durch die Überwindung der liberalen 'Freiheit von ...' durch die absolute, totalitäre 'Freiheit zu ...' ⁶² zerstöre.⁶³ In dieser These von der Zerstörung bürgerlichen Friedens und bürgerlicher Freiheit durch die Moralisierung der Politik und die komplementäre Politisierung der Moral, die der auf dem Prinzip der Volkssouveränität beruhenden Basis- oder Fundamentaldemokratisierung als inhärente Konsequenz unterstellt werden, kommt die für das konservative Denken charakteristische Furcht vor Chaos, Bürgerkrieg und Revolutionierung der bestehenden Ordnung zum Ausdruck. Daß Totalitarismus immer von der Gesellschaft her kommt und überhaupt nur als ein gesellschaftliches Phänomen, als "Aufstand der Massen", möglich sei, erweist sich als ein typisch konservatives Argumentationsmuster.⁶⁴

Dieses konservative Motiv liegt auch Gehlens Polemik gegen eine Hypertrophierung der "humanitär-masseneudaimonistischen Gesinnungsmoral"⁶⁵ zugrunde, wie er sie in "Moral und Hypermoral"⁶⁶ führt. Dieses humanitaristische Ethos übersteige seinen auf die familiäre Sphäre begrenzten Geltungsbereich, usurpiere den ihr wesensverschiedenen eigenständigen Ethosbereich des Staatlich-Politischen und unterwerfe ihn der Heteronomie ihrer femininen, pazifistischen und egalitären Maximen. Dadurch weiche sie das Institutionenethos des Staates und die alten "politischen Staatstugenden"⁶⁷ des Dienstes,

61 Lübke 1971, S.107.

62 Lübke 1962, S.91.

63 Vgl. Lübke 1963, S.194f., Lübke 1971, S.107f., Lübke 1962, S.80, 91, Lübke 1987i, S.46ff., 52f.

64 Vgl. Lenk 1989, S.186ff., 197ff. Nach ForsthoFF ist das Totalitäre dem Recht und Ordnung garantierenden und erst dadurch Freiheit ermöglichenden Staat wesensfremd. Das totalitäre Prinzip, 'alles, was innerhalb der Staatsgrenzen geschieht, ... hoheitlich zu regeln und der totalen Herrschaft zuzurechnen, ... ist nicht Sache des Staates gewesen, nicht einmal in den Zeiten des Absolutismus' [ForsthoFF 1971, 2. Aufl., S.54, zit. n. Saage 1983, S.270]. "Total kann nur eine Partei sein, die sich zur Volksbewegung ausgeweitet hat" [ForsthoFF 1971, S.54], den Staat usurpiere, für ihre Zwecke instrumentalisieren und so in einen "wirklich totalen Staat[es]" [ForsthoFF 1968a, S.151] der Schwäche verwandele. Vgl. ForsthoFF 1971, S.54. Zuvor schon hat C. Schmitt betont, daß "nicht der Staat, sondern immer nur eine Partei ... Subjekt und Träger eines Totalitarismus sein kann" [Schmitt 1973, S.366, Herv.i.O.] und daß es "heute keine totalitären Staaten, sondern nur totalitäre Parteien [gibt, N.H.]" [Ebd., S.366]. Vgl. auch Schmitt 1975, S.21.

65 Gehlen 1986, S.149.

66 Gehlen 1986.

67 Ebd., S.148f.

des Gehorsams, der Treue, der Pflicht und des Patriotismus, alles, was Größe, Ehre und Würde hat, auf. Mit der Aushöhlung der Autorität und Entscheidungskompetenz des Staates schwäche sie die Institution, die in letzter Instanz die kollektive Selbstbehauptung, Sitte, Ordnung und (personale) Freiheit verbürgen könnten.⁶⁸

Durch diese Entgrenzung universalistischer Vernunft und materialer Gerechtigkeitsansprüche sieht auch Lübbe die seit Ende der 60er Jahre sich ausbreitenden "Neototalitarismen" geprägt. Deren gemeinsamen Impetus macht er bei allen Unterschieden im Detail in der radikaldemokratischen Transformation der bloß 'formale[n]'⁶⁹ zweiten deutschen Demokratie aus. "Formale Demokratie" - das ist in seinen Augen eine notwendige Bedingung liberaler Demokratie, die dem Prinzip des liberalen Dezisionismus folgend, von "verbindlichen Diskussionen" und "zwingenden Argumenten" abstrahiere zugunsten einer ideologiepragmatischen Diskursbegrenzung in den institutionalisierten Verfahren und Regelwerken. Gemäß seiner Bestimmung von "Liberalismus" als maximale Minimalisierung von Universalisierbarkeitsanforderungen und von politisch-demokratischer Willensbildung, von Rechtfertigungszwängen und Entscheidungszuständigkeit⁷⁰ fungiert das Modell formaler Demokratie in seiner politischen Philosophie des Bürgers als liberale Antithese zum identitären, auf Rousseau und Marx zurückführenden Modell radikaler oder totalitärer Demokratie.⁷¹ Mit der Studentenbewegung läßt Lübbe die ideologiepolitische Renaissance dieses totalitären Demokratiekonzepts beginnen, die seinem Urteil nach den Begriff der Demokratie "von einem Legitimations- und Organisationsprinzip der Staatstätigkeit zu einem Grundprinzip des Aufbaus der Gesellschaft"⁷² umfunktioniert habe - Dies sei in Orientierung an dem romantisch-totalitären Ideal der "Durchdemokratisierung aller Lebensbereiche"⁷³ geschehen und "unter Inanspruchnahme des regel-sprengenden höheren Rechts der guten Gesinnung, die an ihrer inhaltlichen Übereinstimmung mit den realen Interessen aller keinen Zweifel läßt"⁷⁴. Ihr Ziel sei es gewesen, die liberale Aufklärungsidee über liberale "Nötigkeitsminima"⁷⁵ hinaus 'auf ganzer Breite'⁷⁶ zu mobilisieren und - mit liberalitätzerstörenden Konsequenzen - zu überbieten in der festen Überzeugung, alles "Althergebrachte"⁷⁷ als angebliches Emanzipationshindernis liquidieren zu müssen.⁷⁸ Die Gesellschaftsidee, die dieser Demokratievorstellung entspricht, ist in Lübbes Augen die Idee eines "Hans Dampf in allen politischen Gassen", d.h. die Idee einer den liberalen Demokratiegedanken pervertierenden - demokratistischen - Gesellschaftsordnung, "in der jeder, prinzipiell mißtrauisch, an allen Entscheidungen, die ihn betreffen, aktiv mitwirken sollte"⁷⁹. Die "radikaldemokratische

68 Vgl. Ebd., insbes. S.79, 82ff., 91ff., 109ff., 141ff. Kritisch Lenk 1989, S.193ff., Habermas 1979, S.318, 323.

69 Lübbe 1978a, S.80.

70 Vgl. z.B. Lübbe 1985h, S.39.

71 Vgl. Lübbe 1989d, S.26, Lübbe 1985h, S.40, Lübbe 1975a, S.68.

72 Lübbe 1974c, S.7.

73 Lübbe 1988a, S.24.

74 Lübbe 1987i, S.65.

75 Lübbe 1991, S.36.

76 Lübbe 1987i, S.35.

77 Lübbe 1985h, S.33.

78 Zu diesem Aspekt konservativer Demokratiekritik vgl. auch Schelsky 1973, S.46ff.

79 Lübbe 1973a, S.28. Vgl. auch Böckenförde 1991, S.226f. In demselben Sinne hat aus rechtskonservativer Warte A. Mohler geltend gemacht, daß die bürgerliche Leistungsgesellschaft, die sich

Theorie⁸⁰, mit der die revoltierenden Studenten ihre Selbstermächtigung zum gewaltsamen Verstoß gegen die Verfahren und Institutionen der formalen Demokratie der Bundesrepublik legitimierten, habe als Gegenbewegung den Neokonservatismus mobilisiert. Diesem erscheint nur schon der abschätzig verwendete Prädiktor 'formaldemokratisch' als "der eigentliche Indikator für Tendenzen der Transformation aufgeklärter politischer Öffentlichkeit in die Illiberalität"⁸¹. Die Erhaltung der formalen Demokratie als einer "Bedingung[en] der Liberalität herrschender Ordnung" im Angesichte dieser radikalen Demokratisierungsaspirationen zählt Lübbe zu den zentralen Herausforderungen und Aufgaben dieses Neokonservatismus, die Konservative heute als "besorgte"⁸² Liberale ausweisen.⁸³

Das "linke" Demokratisierungsideal, das dann auch mit Willy Brandts programmatischer Formel "mehr Demokratie wagen"⁸⁴ Eingang in die praktische Politik gefunden hat, enthält Lübbes Ansicht nach die illiberalisierend wirkende Zumutung einer "radikale[n] Politisierung aller Sachzusammenhänge"⁸⁵. Diese verkehre die "zustimmungsfähige Politisierung"⁸⁶ der Bürger in der liberalen Nachkriegsdemokratie, die er durch "Institutionentreue und Regelkonvenienz"⁸⁷, durch eine Minimalisierung dessen, was politisch-demokratisch entschieden werden sollte, und durch eine damit einhergehende Minimalisierung politischer Partizipationsansprüche gekennzeichnet sieht,⁸⁸ in ihr Gegenteil. Sie verschärfe die politischen Konflikte und Fronten in immer weiteren Bereichen der Gesellschaft, steigere liberale politische Gegnerschaft in totale politische Feindschaft und lasse am Ende liberale Demokratie in Totalitarismus umschlagen. Das ist eine traditionsreiche konservative Lesart der Dialektik der Aufklärung, wie sie bereits Hegel in seiner Theorie des "Freiheitsterrors" dargelegt hat. Danach lassen die zum "universallegitimierenden Endzweck"⁸⁹ hypostasierten universellen Vernunft- und Moralansprüche und -prinzipien Aufklärung und Emanzipation entgrenzen und - und zwar notwendig - in Totalitarismus und Terror umschlagen. Nach diesem Muster setzen auch in Lübbes Augen die neulinken oder "neudeutschen"⁹⁰ Demokratisierungsforderungen "Selbstzerstörungstendenzen der politischen Aufklärung selber"⁹¹ frei. Damit erwiesen sie sich ihrerseits als gegenaufklärerisch oder, genauer, als nachaufgeklärt-antimodernistisch.⁹²

als einzige Gesellschaftsform mit der wissenschaftlich-technisch-industriellen Zivilisation verträglich, mit egalitären Demokratievorstellungen schlechterdings unvereinbar sei: "das 'Räte'-System des unmittelbaren Mitredens von jedem über jedes ist nun einmal in einer extrem arbeitsteiligen industriellen Gesellschaft nicht möglich" [Mohler 1974, S.29]. Vgl. auch Hornung 1973, S.404. In offenkundigem Widerspruch zu dieser Kritik demokratischer Partizipationsforderungen steht Lübbes demokratietheoretische Konzeption des common sense. Vgl. Kap. 7.1.1, S.229.

80 Lübbe 1988a, S.21.

81 Lübbe 1980b, S.33.

82 Lübbe 1987i, S.35.

83 Vgl. Ebd., S.31ff., 51, Lübbe 1976, S.960, Lübbe 1988a, S.21, 24f.

84 Lübbe 1978a, S.77.

85 Lübbe 1974c, S.18.

86 Ebd., S.79.

87 Lübbe 1987j, S.65.

88 Vgl. Lübbe 1987h, S.149.

89 Lübbe 1978d, S.131.

90 Lübbe 1988a, S.21.

91 Lübbe 1980b, S.31.

92 Vgl. Lübbe 1987i, S.23, Lübbe 1978a, S.77ff., Lübbe 1985h, S.39f., Lübbe 1986a, S.442.

Die "Originalgestalt"⁹³ und Quelle der "spätmarxistischen" Selbstzerstörung liberaler Aufklärungstradition im Namen von Menschheitszielen macht Lübke in dem geschichtsphilosophisch begründeten politischen Avantgardismus Marx' und des Marxismus fest.⁹⁴ Marx liefert seiner Ansicht nach als "geistiger Erzvater des Totalitarismus unseres Jahrhunderts"⁹⁵ das Paradebeispiel für einen "gesinnungsethischen deutschkulturellen Moralismus" oder "eschatologischen Moralismus"⁹⁶, der eine säkularisierte Form des traditionellen Theodizee-Gedankens darstelle und in unüberbietbarer Prägnanz in der Formel "deutsch sein, heiße, eine Sache um ihrer selbst willen tun", zum Ausdruck komme. In Marxens Schrift "Zur Judenfrage"⁹⁷ findet Lübke dieses Theodizee-Motiv der "Meta-Moralisierung"⁹⁸ des Wirklichkeitsverhältnisses paradigmatisch und programmatisch dargelegt als Überbietung liberaler politischer Emanzipation durch die menschliche Emanzipation,⁹⁹ d.h. als Überwindung der bürgerlichen durch die proletarische Revolution, der Freiheit des Eigentums durch die Freiheit vom Eigentum, der Freiheit der Religion durch die Freiheit von der Religion. Die Freiheit zerstörenden Folgen dieses Programms "kulturrevolutionärer Vollemmanzipation"¹⁰⁰ sieht er in der Transformation herkunftsgeprägter konventioneller Identität in die postkonventionelle Identität einer "herkunftsindifferenten Einheitsmenschlichkeit"¹⁰¹, die durch eine entfremdungsfreie Existenz in uneingeschränkter kommunikativer (Herrschafts-) Freiheit gekennzeichnet sein sollte.¹⁰² Die Quintessenz dieses revolutionären Projekts habe schon vor Marx Heinrich Heine in seiner revolutions- und terrortheoretischen Charakteristik der deutschen idealistischen Philosophie in kritischer Absicht auf den Punkt gebracht. Darin habe er vor dem Fanatismus 'bewaffnete[r] Fichteaner' gewarnt, die sich 'weder durch Furcht noch durch Eigennutz' davon abhalten ließen, 'auch die letzten Wurzeln der Vergangenheit auszurotten'.¹⁰³ Bei Marx sollte sich dieser Fanatismus an dem Ziel der Menschheitsemanzipation entzünden, die - Lübkes Interpretation zufolge gleichbedeutend mit der Befreiung von *allen*, als Emanzipationshemmnisse aufgefaßten kontingenten Herkunftsprägungen - den Charakter einer "Zwangsemanzipation"¹⁰⁴ annehme.¹⁰⁵

93 Lübke 1980b, S.33.

94 "Marxens Fiebertraum der Verwirklichung des Gattungswesens Mensch ist ja", so Hornung 1973, S.403, "das eigentlich totalitäre, menschenfeindliche Ideal".

95 Lübke 1962c, S.11.

96 Lübke 1985a, S.28. Daß es Marx mit seinem Engagement bei den Emanzipationszielen der Aufklärung um Ziele und Zwecke ging, die sich von den völkisch-nationalistischen Ideen von 1914, auf die diese Formel gemünzt war, grundlegend unterschieden, scheint in Lübkes totalitarismustheoretischem Ansatz nicht von Bedeutung zu sein.

97 Marx, K.: Zur Judenfrage, in: K. Marx, Fr. Engels: Werke, Bd.1. Berlin 1977.

98 Lübke 1988c, S.417.

99 Die terroristischen Implikationen dieses Konzepts der revolutionären Überbietung der bürgerlichen Aufklärung, die die jakobinische Schreckensherrschaft praktisch vorexerziert habe, illustriert Lübke anhand der "Hygiene-Metaphorik" als "Säuberung". Ursprünglich ein humanitär motiviertes Instrument zur "Reinigung der Gesellschaft vom Tod", verwandelten die Jakobiner die Guillotine in ein terroristisches Instrument zur "Reinigung der Gesellschaft durch den Tod" [Lübke 1992a, S.5].

100 Lübke 1981a, S.1033.

101 Lübke 1980b, S.34.

102 Vgl. Kap. 7.3.2, S.327f.

103 Zit. n. Lübke 1981a, S.1032.

104 Lübke 1987i, S.49.

105 Vgl. Lübke 1980b, S.34, Lübke 1985a, S.28f., Lübke 1981a, S.1032f., Lübke 1992a, S.8f.

Dieselbe totalitäre Tendenz, die Liberalität der in den 50er und 60er Jahren herausgebildeten formaldemokratischen Normalität der Bundesrepublik radikaldemokratisch zu zerstören, erkennt Lübbe auch im Habermasschen Diskursmodell.¹⁰⁶ Der Anspruch nämlich, die öffentliche Geltung von Normen statt durch legale Verfahren durch diskursiv zu ermittelnde zwingende Argumente zu legitimieren, sei nicht nur mit dem Dilemma konfrontiert, daß diese Diskurse, "die ja ausnahmslos bis zum Universalkonsens geführt werden müßten", mehr Zeit erforderten als erfahrungsgemäß zur Verfügung steht. Vor allem könnten sie ihren Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch, über den sich ein Universalkonsens nie werde erzielen lassen können, nicht anders als "in Berufung auf seine höhere Einsicht antizipatorisch unterstellen"¹⁰⁷. In Analogie zu der von Marx idealisierten "Herrschaft der aufgeklärten Supernorm der sogenannten 'kommunikativen Freiheit'"¹⁰⁸ habe auch das Habermassche "Ideal der universalen Kommunikationsgemeinschaft tatsächlich potentiell terroristische Konsequenzen"¹⁰⁹, wenn bzw. weil es zum verbindlichen "Fernziel der Weltveränderung"¹¹⁰ erklärt werde. Damit sei die kulturevolutionäre Zumutung verbunden, "sich fürs Tun des Üblichen öffentlich zu rechtfertigen"¹¹¹ und eine vollständige "Kommunikationskompetenz"¹¹² durch restlose Emanzipation aus *allen* kulturellen Herkunftsprägungen zu vermitteln.¹¹³ Die illiberalen Konnotationen des diskurstheoretischen Zwangs "zwingender Argumente" sieht Lübbe darin, daß aufgrund des prätendierten Monopols auf die Wahrheit diskursiver und politischer Zwang kurzgeschlossen werden und das liberale Recht und die "Freiheit ..., die Legitimität dieses Zwangs öffentlich zu bestreiten"¹¹⁴, bestritten wird. Es genüge dann nicht, die politische Entscheidung als solche anzuerkennen. Sie erzwingt auch ein Bekenntnis der Wahrheitsansprüche, auf die sie ihre Legitimität stützt.¹¹⁵ Gegenüber diesem Konzept identitärer Demokratie, das die herrschaftslegitimierende Wahrheit nicht mehr nur als eine leere Hülse behandle und die Gewissen und die Gesinnung der Subjekte unmittelbar und total in Pflicht nehme, gewinnt Lübbe dem staatskirchlichen Absolutismus Hobbes' trotz dessen potentiell totalitärer Identität von Macht- und Rechthaberschaft geradezu "liberale Züge" ab. Hier seien nämlich noch die "Freiräume privater Innerlichkeit und Häuslichkeit"¹¹⁶ gewahrt gewesen.

Diese Argumentation beruht auf der Annahme bzw. Unterstellung, daß das Diskursmodell, wie es von Apel und Habermas entwickelt worden ist, den Zwang "zwingender" Argumente und "verbindlicher" Diskussionen als einen "*tatsächlichen* Zwang zur Herbei-

106 Vgl. Lübbe 1989d, S.24.

107 Lübbe 1987i, S.53.

108 Lübbe 1984c, S.75.

109 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1978, S.211.

110 Ebd., S.212.

111 Ebd., S.362.

112 Lübbe 1984c, S.75.

113 In dieselbe Richtung weist auch Marquards Kritik der Diskurstheorie, die durch die "Ubiquisierung des Rechtfertigungsverlangens" [Marquard 1986, S.11] einer philosophischen "Übertribunalisierung der menschlichen Lebenswirklichkeit" [Marquard 1979, S.341], ähnlich der politischen "Tribunalsucht" [Marquard 1986, S.12] der Jakobiner, Vorschub leiste. Vgl. auch Marquard 1986, S.121ff.

114 Lübbe 1989, S.317.

115 Vgl. Lübbe 1977a, S.78f.

116 Lübbe 1987i, S.51.

führung von Zustimmung"¹¹⁷ auffasse und einklage, während doch im Selbstverständnis von Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns und auch dem Sinngehalt dieser Theorie nach dieser "tatsächliche Zwang" ja gerade vermittelt kommunikativen, verständigungsorientierten Handelns gebrochen werden soll, weil nämlich Argumente nicht zwingen, sondern allenfalls bewegen, "indem sie rational motivieren"¹¹⁸. Gegenüber dieser polemisch-verzerrenden Stilisierung des Diskursmodells zu einem theoriekonsequenten politischen Totalitarismus erklärt Lübbe das als Ausdruck praktischer Vernünftigkeit ausgewiesene dezisionistische Konzept ideologiepragmatischer Diskursbegrenzung bzw. -verweigerung und das darauf beruhende Prinzip "Mehrheit statt Wahrheit" zum nicht-hintergehbaren "Grundprinzip antitotalitärer Liberalität" schlechthin. Dieses sei mithin nicht als eine provisorische Hilfseinrichtung anzusehen, die noch solange in Kauf genommen werden müßte, wie "wir, von Emanzipationsmängeln gezeichnet, noch nicht zu voller demokratischer Diskurskompetenz erweckt und entwickelt wären"¹¹⁹.

In seinem Kern ist das auf dem "Ideal der Durchdemokratisierung aller Lebensbereiche"¹²⁰ beruhende Prinzip diskursiver Wahrheits- oder Konsenslegitimation Lübbes Auffassung nach das "Ideal der Ersetzung institutioneller politischer Willensbildung durch die revolutionäre"¹²¹, die sich "institutionenfrei-unmittelbar"¹²² bzw. gegen die bestehenden Institutionen und Regeln zur Geltung bringt.¹²³ Symptomatisch für diesen traditionsreichen illiberalen "Anti-Institutionalismus"¹²⁴ ist in Lübbes Augen ein "Anti-Legalismus"¹²⁵. Wenn Freiheit, deren Preis die Treue zu den Institutionen ist, "ihrerseits zum Gewinn der Emanzipation aus institutionellen Treuebindungen umdefiniert wird"¹²⁶, den Institutionen der ihnen gebührende Respekt vorenthalten und eine auf dem Pflicht- und Dienstethos beruhende affirmative Institutionen- und Staatsgesinnung der Bürger aufgeweicht werde,¹²⁷ dann verlieren in seinen Augen die Institutionen ihre "moralische Substanz". Institutionentreue werde dann notwendigerweise zum "Unbegriff"¹²⁸, und die so von den Treuepflichten entkoppelten Freiheitsansprüche der Bürger tendierten dazu, maßlos zu werden. Demokratisierungspostulate schlugen dann leicht ins Gegenteil um, mit

117 Kleger 1990, S.74 (Herv.i.O.).

118 Ebd., S.75. Vgl. Ebd., S.74f.

119 Lübbe 1989, S.316. Vgl. auch Lübbe 1990, S.342.

120 Lübbe 1991, S.68.

121 Lübbe 1990, S.342.

122 Ebd., S.343.

123 Nicht anders sieht auch Kaltenbrunner die institutionenkritische, auf dem liberalen Wertprimat des Individuums gegenüber den Institutionen beruhende Auffassung, wie sie Adorno gegenüber Gehlens anthropologisch begründetem Institutionalismus vertritt, als Ausdruck eines in Freiheitszerstörung umschlagenden Antiinstitutionalismus. Vgl. Kaltenbrunner 1974, S.10ff., Grenz 1974.

124 Lübbe 1980b, S.33.

125 Lübbe 1987i, S.60.

126 Ebd., S.214.

127 E. Forsthoff beklagt, daß dem Staat jene positive metaphysische "Staatsgesinnung" [Forsthoff 1973, S.190] seiner Bürger vor allem durch die "moderne metaphysikfreie Mentalität" [Ebd., S.191] im Zeitalter der "technischen Realisation" abhanden gekommen sei, derer er aber unbedingt bedürfe, um Staat sein zu können. Vgl. Ebd. S.190f. In dieselbe Richtung weist auch Gehlens Klage über die Hypertrophierung des humanitaristischen und eudaimonistischen Ethos, die das Institutionen- und Staatsethos als Voraussetzung von Verhaltenssicherheit und Stabilität untergrabe. S.o., S. 141f.

128 Lübbe 1987i, S.214.

dem Ergebnis, daß aus Eigentum Volkseigentum werde, aus der "freien Presse ... politisch kontrollierte Wahrheitsverwaltung", aus der "liberalen Demokratie ... die Volksdemokratie"¹²⁹.

Diesen "traditionsreiche[n] deutsche[n]" Anti-Institutionalismus und -Parlamentarismus sieht Lübke politisch durch die studentische Kulturrevolution repräsentiert. Akademisch sieht er ihn in Habermas' Ideal einer "wahren" Demokratie angelegt, deren Institutionen 'verschwebende[n] Netze[n]' 'aus zerbrechlichster Intersubjektivität'¹³⁰ glichen, obwohl Habermas gegenüber jeglichem kulturrevolutionären Ikonoklasmos ausdrücklich die Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit von Institutionen und institutionalisierten Verfahren demokratischer Willens- und Meinungsbildung betont. Mit seiner demokratietheoretischen Position, die um der politischen und individuellen Freiheit willen für eine "Verflüssigung" - nicht eine "Verflüchtigung" - von Institutionen "in der Macht öffentlicher Diskurse"¹³¹ optiert und die Prozesse ihrer Um- und Neubildung auf Dauer gestellt sehen will,¹³² bewegt er sich zwischen dem "affirmativen Institutionalismus" der Konservativen und dem "Anti-Institutionalismus"¹³³ auf der Linken.¹³⁴ Diese Verflüssigung der Institutionen erscheint Lübke bis in die Gegenwart hinein als eine Bedrohung für die bestehende freiheitliche Ordnung, auch wenn sich ihm im Rückblick die zweite deutsche Demokratie als stark genug erwiesen hat, diesem "residualen Antiliberalismus"¹³⁵ zu widerstehen.¹³⁶

"Der schwärmerische Politekel vor der liberal-demokratischen Zumutung, institutionell Mehrheit vor jener Wahrheit, als deren Repräsentanten man sich weiß, gelten lassen zu sollen, der von diesem Ekel erfüllte Formalismus-Vorwurf an die Adresse der verfahrensrechtlich sich bindenden politischen, administrativen und juridischen Entscheidungsinstanzen, der verbreitete Mangel an Institutionentreue somit und die Neigung zur Bewunderung aktiver Verfahrensverächter als Zeitgenossen und Bür-

129 Lübke 1991, S.33. Vgl. Lübke 1991, S.31, 34, 36, Lübke 1987i, S.214f. Der gleiche Argumentationsduktus findet sich bei Schelsky 1973, etwa S.54, 81.

130 Habermas, J.: Universität in der Demokratie - Demokratisierung der Universität, in: Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt/M. 1969, S.129, zit.n. Lübke 1981b, S.23.

131 Habermas 1989, S.31.

132 "Einziger Inhalt des Projekts [des demokratischen Rechtsstaates, N.H.] ist die schrittweise verbesserte Institutionalisierung von Verfahren vernünftiger kollektiver Willensbildung, welche die konkreten Ziele der Beteiligten nicht präjudizieren können." [Habermas 1989, S.34]

133 Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.12.

134 Vgl. Habermas 1989, S.18ff., 29ff., Habermas 1985, S.202f., Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.12f., 126f.

135 Lübke 1988a, S.24.

136 Vgl. Ebd., S.21, 24f. Empfindet Lübke - eigenem Bekunden zufolge - nach dem Bankrott des real existierenden Sozialismus und seiner marxistisch-leninistischen Ideologie "eher ... Rührung" [Lübke 1990, S.349], so habe ihn die große öffentliche Resonanz spätmарxistischer Ideologisierung Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre eher verblüfft, ohne daß er dem studentischen Totalitarismus ein politisch erhebliches Gewicht beigemessen hätte [Lübke 1988a, S.22]. Sein Engagement im "Bund Freiheit der Wissenschaft" etwa, in dessen Programm die Rettung des Staates vor den kulturrevolutionären Systemüberwindern im Mittelpunkt steht, spricht dagegen eher die Sprache eines um den Fortbestand der bestehenden Ordnung ernsthaft Besorgten. Auch hinter seinem Plädoyer für mehr "Mut zur Erziehung" steht die dumpfe Perspektive der Systemzerstörung. Überhaupt läßt sich der kompromißlose Widerstand gegen die vermeintlichen Feinde der herrschenden Ordnung als ein Leitmotiv seiner politisch-philosophischen Schriften herausstellen. Texte, in denen dies in inhaltlicher und sprachlicher Form deutlich zum Vorschein kommt, sind z.B.: Lübke 1970, Lübke 1972b, Lübke 1973, Lübke 1974, Lübke 1976b, Lübke 1978a, Lübke 1979f., Lübke 1985a, Lübke 1987j,

ger höherer moralischer Sensibilität - das alles sind Spätfolgen jenes politromantischen Aufbruchs, als den sich mir insoweit die Studentenbewegung im Rückblick darstellen will."¹³⁷

Zu diesen Spätfolgen zählt Lübke auch den gegen die NATO-"Nachrüstung" in den 80er Jahren gerichteten zivilen Ungehorsam der (neuen) Friedensbewegung und der Anti-AKW-Bewegung. In der liberalen Praxis wird Habermas¹³⁸ und Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel¹³⁹ zufolge der zivile Ungehorsam zwar strafrechtlich geahndet, nicht aber auch politisch-moralisch als verfassungs- oder systemfeindlicher Akt disqualifiziert. Ihm wird vielmehr der Status einer - gemessen an der *Idee* des demokratischen Rechtsstaates - durchaus legitimen, gezielten Aufkündigung des Gehorsams gegenüber immer nur einzelnen, als illegitim empfundenen positiven Rechtssätzen und Legalitätsstrukturen eingeräumt, die im Namen derselben Idee und Grundsätze der insgesamt als legitim anerkannten und grundsätzlich bejahten rechtsstaatlichen Ordnung erfolgt.¹⁴⁰ Diese Legitimitätskonzession an den zivilen Ungehorsam beruht im wesentlichen auf der erfahrungsgesicherten Fallibilität von formal legal zustande gekommenen Entscheidungen und der Transformation universalistischer Prinzipien in positives Recht und damit auf der Einsicht, daß Demokratie nur als ein offener und unabgeschlossener Prozeß aufgefaßt werden kann.¹⁴¹ Demgegenüber sieht Lübke in dem zivilen bürgerlichen Ungehorsam von "Zufahrtsbesetzern, Baugeländeokkupanten und Antizapfenstreichaktivisten" eine Erscheinungsform jenes totalitären politischen Moralismus, der mit seinem Anspruch auf die "höhere moralische Legitimität"¹⁴² materialer Demokratie - in struktureller Analogie zu Hitlers Präferenzverteilung 'Menschenrecht bricht Staatsrecht'¹⁴³ - die Legitimität der bestehenden rechtsstaatlichen Ordnung insgesamt negiere. Dem "Anti-Legalismus" der heutigen "Widerstands- und Ungehorsamsenthusiasten"¹⁴⁴ spricht Lübke entschieden jegliche moralische Berechtigung und Legitimität ab, weil die bestehenden Verhältnisse, gegen die er sich richte, nicht die im Art. 20 Abs. 4 GG genannte Bedingung erfüllen, die allein politischen Widerstand und 'Legalitätsbruch'¹⁴⁵ als ultima ratio auch moralisch rechtfertige und fordere. Deshalb ist ziviler Ungehorsam seiner Auffassung nach nicht nur Ausfluß einer Zerrüttung der "moralischen und politischen Urteilskraft"¹⁴⁶, sondern seinerseits - potentiell - jener Test- oder Ernstfall des demokratischen Rechtsstaates, der zivilen Ungehorsam in den Kategorien von politischer Freundschaft und Feindschaft behandelt und in dem das Verfassungsrecht auf Widerstand zur Anwendung kommt und zur moralischen Pflicht wird.¹⁴⁷

137 Lübke 1988a, S.24.

138 Vgl. Habermas 1984.

139 Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.22ff.

140 Vgl. Habermas 1984, S.16f., 23f., Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.22f.

141 Vgl. Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.41ff., Habermas 1984, S.24f., Böhler 1988, S.172ff.

142 Lübke 1987i, S.61.

143 Lübke 1987j, S.64.

144 Lübke 1987i, S.58.

145 Lübke 1985h, S.36.

146 Lübke 1987i, S.58. Vgl. Ebd. S.56ff., 61, Lübke 1985h, S.36ff.

147 Vgl. Habermas 1984, S.16ff., Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.26ff. In einer viel subtileren Form macht Lübke die "Ersetzung von Politik durch moralisierende Demonstration guter Gesinnung" als belastende Spätfolge der 68er Generation in Deutschland bis in die 90er Jahre hinein in einer "Politik des permanent schlechten Gewissens" fest: Von der Frage des Asylrechts bis hin

Auf der Grundlage dieser Dichotomie von liberalem Dezisionismus und totalitärer Diskursethik spielt Lübbe die in den westlichen Industrienationen etablierte formale Demokratie als die eigentliche und einzige Form freiheitlicher Demokratie gegen alle basis- oder radikaldemokratischen Ansätze einer In- und Extensivierung von Emanzipation und Demokratie aus, die von ihrer ideellen Struktur her als totalitär-terroristisch klassifiziert werden und denen jegliche Legitimität abgesprochen wird.¹⁴⁸ Diese Apologie der Normalität und "Liberalität herrschender Ordnung"¹⁴⁹ unterstellt, daß politische Aufklärung und das Optimum an materialen Freiheits- und Gerechtigkeitsansprüchen und an Zwecken guten Lebens, die sich unter den gegebenen Bedingungen auch verwirklichen lassen, in den Institutionen und Verfahren formaler Demokratie bereits Realität geworden sind. Es gibt mithin nichts mehr, was am Bestehenden im Grundsätzlichen änderungsbedürftig wäre. Unter dieser Annahme lassen sich dann die von den politischen Machthabern und Eliten qua legalisierter Kompetenz getroffenen Entscheidungen ebenso wie die etablierten Verfahren und Institutionen selber und die in ihnen materialisierten Interessen und überkommenen Wertvorstellungen von demokratischen Rechtfertigungsansprüchen entlasten, gegenüber Legitimitätszweifeln abschirmen und vor Forderungen einer Emanzipation von überflüssiger "Herrschaft, die wir nicht wollen"¹⁵⁰, in Schutz nehmen.¹⁵¹ Verfahren dienen nämlich nach Luhmann nicht nur der Entscheidungsproduktion, sondern zugleich auch "ganz unmittelbar der Konfliktdämpfung, der Schwächung und Zermürbung der Beteiligten, der Umformung und Neutralisierung ihrer Motive"¹⁵² sowie der "Absorption von Protesten"¹⁵³. Sie sollen verhindern, daß das politische System statt "Horizont des Entscheidens zu bleiben"¹⁵⁴, selber zum Entscheidungsthema wird. Mit dem dezisionistischen Prinzip der ideologiepragmatischen Diskursbegrenzung, das ein - dem eigenen Anspruch nach - von liberalitätsbewahrenden Motiven geleitetes Verbot kritischer Reflexion und öffentlicher Rechtfertigungsdiskurse gemäß universalistischer Vernunftansprüche über gesellschaftlich-politische Ziele und Legitimitätsgrundlagen verhängt,¹⁵⁵ rückt Lübbe unweigerlich in die Nähe von C. Schmitts antiliberalistisch motivierter Kritik der "ewige[n] Diskussion"¹⁵⁶. Diese bezieht sich nämlich von der Sache her auf das Prinzip der kommunikativen, verständigungsorientierten Vernunft, das Habermas als unabdingbare Voraussetzung einer demokratischen Ordnung unter "nachmetaphysischen" Bedingungen begreift.¹⁵⁷

zum Problem von Bundeswehreinsätzen außerhalb des NATO-Gebietes folge auf die "moralisch hochfahrende Anspruchserhebung ('Das ist mit uns nicht zu machen') das "klammheimliche Arrangement mit der kruden Wirklichkeit", das "zum Zynismus [wird, N.H.], der mit feiner Lebensart sich bekanntlich stets gut trägt" [Lübbe 1993].

148 Vgl. Klegler 1990, S.67.

149 Lübke 1987i, S.35.

150 Lübke 1971a, S.23.

151 Vgl. Offe 1976, S.81ff.

152 Luhmann 1989, S.4.

153 Ebd., S.173.

154 Ebd., S.196.

155 Vgl. Habermas 1985, S.50f.

156 Schmitt 1979, S.80.

157 Vgl. Habermas 1981. Vgl. ausführlicher dazu Kap. 2, S.52f.

5.2 '68 und die Folgen

Das Charakteristische und Besondere am politischen Moralismus der neomarxistischen Kulturrevolutionäre von 1968, der neuen sozialen Bewegungen und der Diskursethiker hält Lübke nicht für originär politisch bedingt. Primär handele es sich um "ein Phänomen der Sozialpathologie moderner, dynamischer und hochkomplexer Gesellschaften"¹⁵⁸, das gleichwohl "objektive Gründe"¹⁵⁹ habe. Allein schon die sachgesetzliche Neutralität des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, die die moderne Industriegesellschaft als ein "System des Schweigens"¹⁶⁰ kennzeichne, bilde den idealen Nährboden für das Wachstum und Gedeihen von Ideologien, obwohl er doch dem technischen Fortschritt "an sich" einen ideologiekritischen und totalitäre Herrschaftsverhältnisse zersetzenden Effekt zuschreibt.¹⁶¹ Bei den "objektiven Gründen", die "Ideologieneubildungsprozesse"¹⁶² stimulieren und die gegen Ende der 60er Jahre eine deutlich anwachsende öffentliche Resonanz der "Propheten des Prinzips falscher Hoffnung" und der Protagonisten einer "'kritischen' Theorie"¹⁶³ begünstigt hätten,¹⁶⁴ handelt es sich in Lübkes Augen weder um Phänomene gesellschaftlich-politischer Stagnation oder der restriktiven Handhabung gesellschaftlich-politischer Mitbestimmungsforderungen in der Kanzlerdemokratie des "CDU-Staates", um ein zunehmend klarer ins öffentliche Bewußtsein tretendes Auseinanderdriften von Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit. Noch handelt es sich bei diesen objektiven Gründen um Dysfunktionalitäten und Aporien kapitalistischer Ökonomie von steigender Arbeitslosigkeit über sinnlosen Konsumismus bis hin zu ungehemmter Ressourcenvergeudung und Umweltverschmutzung, die nach einer längeren ökonomischen Wachstums- und Prosperitätsphase wieder stärker hervortreten und auf das staatlich-politische System delegitimierend wirken. Es handelt sich auch nicht um Tendenzen eines Wertewandels hin zu "postmaterialistischen" Orientierungen und Lebensformen.¹⁶⁵ Vielmehr sieht Lübke die "objektiven Gründe" für die Tendenz zum politischen Moralismus in den unvermeidlichen, vor allem auch geistig-kulturellen Begleiterscheinungen, die technisch-industriellen Modernisierungsprozessen und Aufklärung insgesamt innewohnen. Die durch wissenschaftlich-technische Informationsakkumulation bedingte Steigerung industriegesellschaftlicher Komplexität und Dynamik führe zu einer Reihe von Verlusterfahrungen - von dem Verlust unmittelbarer Erfahrung über den Verlust des Vertrauens in die Solidität technischen Expertenwissens bis hin zu einem die "Angstbereitschaft"¹⁶⁶ steigernden und von Lübke als Hauptfaktor "aktueller Ideologiebildungsprozesse"¹⁶⁷ eingeschätzten progressiven Zukunftsgewißheitsschwund. Diese Verlusterfahrungen mündeten ein in eine kulturelle Orientierungs-

158 Lübke 1985a, S.22.

159 Lübke 1987i, S.68.

160 Lübke 1962a, S.38.

161 Vgl. Lübke 1962a, S.36ff.

162 Lübke 1986b, S.112.

163 Lübke 1986, S.279.

164 Vgl. Lübke 1975, S.77f.

165 Vgl. Lübke 1986d, S.9.

166 Lübke 1986, S.265.

167 Lübke 1986b, S.108.

krise, die sich auf Dauer zu einer Identitätskrise ausweite.¹⁶⁸ Deren Quintessenz besteht nach Lübbe in einer Überforderung der individuellen und institutionellen Innovationsverarbeitungskapazitäten durch eine dem progressiven Traditionsgeltungsschwund komplementäre Verkürzung der Reichweite politisch-moralischen common sense, die sich in einer intellektuellen und emotionalen Selbstdistanzierung von den wissenschaftlich-technisch-industriellen Lebensbedingungen äußere. Diese modernitäts-spezifische Gefahr der Identitätsdiffusion und des Selbstverlustes und die nicht nur für sogenannte "spätkapitalistische", sondern für "hochdifferenzierte[n] Wachstumsgesellschaften"¹⁶⁹ insgesamt typischen Konsens- und Legitimationsprobleme erhöhten die Anfälligkeit gegenüber Angeboten ideologischer Identitäts(re)stabilisierung, wie denen des "Spätmarxismus"¹⁷⁰, deren Erfolgsgeheimnis in ebenso simplen und radikalen wie realitätsfernen Lösungen liege.¹⁷¹ Es besteht also -so Lübbe - ein positives Korrelationsverhältnis zwischen "Versachlichungstendenzen einerseits und Ideologisierungstendenzen andererseits"¹⁷². Je mehr sich dabei der kulturelle Grenznutzen zivilisatorischer Evolutionsprozesse verringere, desto größer sei die Tendenz zur "Moralisierung technologie- und wissenschaftspolitischer öffentlicher Debatten"¹⁷³. Das signifikante Merkmal dieser als "Identitätskrisenphänomen"¹⁷⁴ gedeuteten Moralisierungstendenz besteht nach Lübbe in dem Versuch und Anspruch, die objektiv belastenden Implikationen industriegesellschaftlicher Hyperkomplexität und Dynamisierung gemäß jenem oben beschriebenen Mechanismus historizistischer Selbstlegitimierung und Selbstermächtigung zu kompensieren und "verunsicherte Subjektivität"¹⁷⁵ zu restabilisieren.¹⁷⁶ In der Tat werde durch diese Form radikal simplifizierender Welterklärung und Komplexitätsreduktion, die mit dem "scharfen Schwert guter Gesinnung ... den verhedderten Knoten moderner zivilisatorischer Lebensrealität"¹⁷⁷ glaube durchschlagen zu können, jene kompensatorische und entlastende Funktion erfüllt. In Wirklichkeit habe diese Kompensation jedoch den Charakter einer "Pseudokompensation"¹⁷⁸. Sie stabilisiere nicht die Orientierungssicherheit

168 Vgl. Lübbe 1976b, S.82f., Lübbe 1976a, S.68f.

169 Lübbe 1975, S.55.

170 Ebd., S.168.

171 Vgl. Ebd., S.167f.

172 Lübbe 1986, S.261f. Vgl. auch Lübbe 1988d, S.55. Diese Komplementarität liegt nach Lübbe schon M. Webers Befürchtung totaler weltanschaulicher Polarisierung zugrunde: "Je reiner sich die technisch-wissenschaftliche Zivilisation in ihrer Eigengesetzlichkeit durchsetzt, desto stärker wird der reaktive Wunsch, ihrer Immanenz durch Selbstverpflichtung auf Ziele zu entkommen, die ihr transzendent sind." [Lübbe 1965, S.70]. Wolfgang Schluchter zufolge hat aber M. Weber den technisch-industriellen Apparat selber als die Instanz gesehen, die, indem sie "funktionale[r] Wertorientierungen" [Schluchter 1985, S.267] produziert, Ideologien hervorbringt.

173 Lübbe 1987c, S.35.

174 Lübbe 1976b, S.113.

175 Lübbe 1975a, S.73.

176 Vgl. Lübbe 1976b, S.85f., Lübbe 1972b, S.53ff., Lübbe 1974c, S.18, Lübbe 1973e, S.104, Lübbe 1975a, S.72ff., Lübbe 1980a, S.229f., Lübbe 1983, S.115ff.

177 Lübbe 1987j, S.84f.

178 Lübbe 1985a, S.27. O. Marquard bezeichnet dies als eine Form der "Inkompetenzkompensation", die entweder reine "Nostalgie ohne Kompetenz d.h. absolute Inkompetenz mit schönen Gefühlen ist" oder "Kompetenz ohne Nostalgie d.h. absolute Kompetenz mit erhabenen Ansprüchen" [Marquard 1981, S.32], entweder Flucht aus dem "Gewissenhaben" in absolute Inkompetenz oder Flucht in das "Gewissensein". Letztere ist nach Marquard die säkularisierte Form der "absolute[n] Richterposition" [Marquard 1979, S.340] Gottes, in der der Mensch, ermächtigt durch die "absolute Legitimationsphilosophie", die "menschliche[n] Lebenswirklichkeit" "absolute[r] An-

common-sense-gefestigter Bürger, sondern vielmehr die historizistische Selbstgewißheit terroristischer Subjekte. Sie bringe nicht den pragmatischen Willen zur Geltung, der sich den realen Problemen und den konkreten Wirklichkeitsbedingungen stellt. In ihr äußere sich vielmehr eine politisch und moralisch irrationale Reaktion auf die objektiven Schwierigkeiten, weil sie zur Flucht vor und aus der Realität in Scheinwelten und Scheinwirklichkeiten anleite. Was diesen "Neo-Utopismus"¹⁷⁹ charakterisiert, ist Lübbes Deutung nach nicht der "Mut zur Veränderung, zum Wandel und zur Bewegung"¹⁸⁰. Entgegen ihrem Selbstverständnis handle es sich bei diesen neo-utopistischen, progressistischen Theorien und Bewegungen nicht um solche, die "zusätzliche Bewegung schaffen wollen". Sie seien vielmehr, ganz im Gegenteil, durch die Weigerung gekennzeichnet, "längst in Gang befindliche Bewegungen noch weiterhin mitzuvollziehen"¹⁸¹. In ihnen äußere sich die Sehnsucht nach einem "Zustand[s] geschichtsloser Stille in der Vollendung. Man hat das Werden satt und will endlich sein"¹⁸². So ist es in Lübbes Augen einer der bis heute hin herrschenden Mythen der 'kritischen Generation'¹⁸³, daß der "Muff von 1000 Jahren", gesellschaftlicher Immobilismus und ausgebliebene Reformen in der Adenauerära die Studenten auf die Barrikaden getrieben hätten und daß erst infolge des studentischen Protestes eine Hochschulreformpolitik in Gang gebracht worden sei. Hier besteht nach Lübbe in Wirklichkeit überhaupt kein kausaler Zusammenhang. Was die Studentenrebellion ausgelöst habe, seien vielmehr die als Überforderung empfundenen Anpassungszwänge gewesen,¹⁸⁴ die aus der erhöhten Zivilisationsdynamik resultierten. Diese gingen ihrerseits nicht zuletzt auf eine bereits in den 50er Jahren in Gang gesetzte "sehr dynamische[n] Hochschulreformpolitik"¹⁸⁵ zurück, die an die zustimmungsfähigen Traditionsbestände der deutschen "akademisch-universitären Kultur"¹⁸⁶ angeknüpft habe.¹⁸⁷

klage" [Ebd., S.341] und Legitimationszumahmung unterwerfe. Vgl. Ebd., S.340f.

179 Lübbe 1972b, S.75.

180 Lübbe 1978h, S.335.

181 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Stiftung für Kommunikationsforschung 1979, S.48.

182 Lübbe 1972b, S.75. Das ist Marquard zufolge "revolutionäre Eschatologie im Resignationspelz" [Marquard, O.: Temporale Positionalität. Zum geschichtlichen Zäsurbedarf des Menschen, in: Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, Poetik und Hermeneutik XII. München 1987, S.349, zit. n. Kersting 1989, S.178].

183 Lübbe 1988a, S.17.

184 Ähnlich begreift auch E. Forsthoff die Studentenbewegung als Ausdruck von Anpassungsschwierigkeiten und -verweigerungen gegenüber der durch den technisch-industriellen Prozeß hervorgerufenen abstrakten Realität. Die weiterhin an den Kategorien der "sozialen Realisation" orientierten Ideologien, die durch den technischen Fortschritt objektiv gesehen bedeutungslos geworden seien, seien zwar an sich folgenlos geblieben. Sie seien jedoch von desorientierten Studentenkreisen emotionalisiert und zu neuen Irrationalismen übersteigert worden, so daß ihnen am Ende, um nicht folgenlos zu bleiben, "nur die Flucht nach vorne: der Terror" [Forsthoff 1971, S.162] geblieben sei. Wenn er auch den Niedergang der traditionellen, ordnungswahrenden Staatlichkeit beklagt, so vertraut er doch - anders als Lübbe - auf das nicht minder hohe Stabilisierungs- und Abwehrpotential der Industriegesellschaft gegenüber solchen Angriffen. Vgl. Ebd., S.160ff.; vgl. auch Mohler 1974, S.39f.

185 Lübbe 1988a, S.17.

186 Lübbe 1982d, S.336.

187 Vgl. Lübbe 1973, S.16, Lübbe 1972b, S.60ff. Daß die Universitätsreform nicht durch die Studentenbewegung ausgelöst worden sei, sieht Lübbe nicht zuletzt dadurch bestätigt, daß die aus Beschwichtigungsbewegungen heraus unternommenen hochschulreformerischen Konzessionen an die Studenten deren kulturrevolutionärem Protest nicht den Wind aus den Segeln zu nehmen vermocht hätten. Sie hätten ihm vielmehr im Gegenteil umso stärker Auftrieb gegeben und damit

In der Weigerung und Unfähigkeit, "eine wandlungstempobedingte Orientierungskrise zu ertragen"¹⁸⁸ und sich dem "herrschenden Zwang zum fortlaufenden Anders-Sein-Müssen"¹⁸⁹ zu beugen, macht Lübke den sozialpathologischen, common-sense-enthaltenen Charakter fest, dessen ideale Entfaltungsbedingungen er in den Bildungsinstitutionen, vornehmlich in der Universität, vorfindet.¹⁹⁰ Die Universität ist nämlich für ihn der vergleichsweise am stärksten lebenserfahrungsverdünnte, von praktischer Verantwortung weitgehend entlastete und zu ungehinderter Reflexion und Kritik freigestellte soziale Raum. Dabei würden die eh schon bestehenden Schwierigkeiten, in der "akademischen Sonderwelt" "erfahrungsgesättigte Orientierungen zu gewinnen, leistungs begründete Selbstachtung aufzubauen und seiner selbst in stabilen Lebensbeziehungen sicher zu werden"¹⁹¹, durch den bildungspolitisch geförderten Daueraufenthalt in ihr zusätzlich verschärft. Hier würden deshalb auch die zivilisationspezifischen Phänomene der (Selbst-) Entfremdung, des Orientierungs- und Identitätsverlustes am intensivsten wahrgenommen, intensiver noch als in der bürgerlichen Arbeitswelt selbst. Dementsprechend sei hier die Anfälligkeit gegenüber Ideologien, die die Restabilisierung praktischer Orientierungssicherheit versprechen, größer als in anderen Lebensbereichen.¹⁹² Infolgedessen nimmt es für Lübke nicht Wunder, daß die internationale Jugend- und Intellektuellenbewegung Ende der 60er Jahre im akademischen Milieu ihren Ursprung und Kern hatte. Aus diesem "sozialpathologischen Zusammenhang"¹⁹³ heraus wird dann für Lübke auch die "akademische[n] Konjunktur des Neomarxismus"¹⁹⁴ bzw. des "intellektuellen Spätmarxismus"¹⁹⁵ verständlich. Die Faszination, die von diesem ausging, bestand seiner Ansicht nach nicht darin, daß man aus den politisch-ökonomischen Schriften K. Marx' "sonderliche Aufschlüsse über unsere Gegenwart"¹⁹⁶ hätte gewinnen können. Sie lag für ihn vielmehr in der simplifizierenden Welterklärung des Neomarxismus und seiner heilsgeschichtlichen Verheißung eines posthistoire, die die ideologischen Heilmittel gegen die Leiden an der Moderne bereitstellte und so zum wirkmächtigsten "ideologischen Immediatstabilisator desorientierter Subjektivitäten im Jugend- und Intellektuellenmilieu"¹⁹⁷ avancierte.¹⁹⁸

deren Desorientierung und deren ideologische Reaktion darauf noch verschärft. Vgl. Lübke 1976b, S.84f., Lübke 1973, S.16, Schatz 1973, S.227f.

188 Lübke 1980, S.19f.

189 Lübke 1972b, S.75.

190 Vgl. Lübke 1980, S.13f., Lübke 1985a, S.22f.

191 Lübke 1980a, S.228.

192 Vgl. Lübke 1973c, S.5, Lübke 1976b, S.83, Lübke 1980a, S.227ff., Lübke 1982d, S.343.

193 Lübke 1980a, S.230.

194 Ebd., S.229f.

195 Lübke 1980, S.13.

196 Lübke 1978h, S.336.

197 Lübke 1982a, S.84.

198 Vgl. Lübke 1975, S.16f., Lübke 1980a, S.229f., Lübke 1974c, S.18. Diesem kulturrevolutionären Neoutopismus sind aus Lübkes Sicht die zur Subkulturbildung neigenden und in idealisierte Vergangenheiten flüchtenden Formen des Aussteigertums funktional und strukturell äquivalent. Im Unterschied jedoch zum politisch ambitionierten neomarxistischen Utopismus zollt er den von der industriellen Zivilisation sich in alternative Lebensformen zurückziehenden Gruppen Respekt und Legitimität, solange sie nicht zugleich auch Leistungen des Systems in Anspruch nehmen, dem sie den Rücken kehren, und solange sie sich nicht der Selbsttäuschung hingeben, ihre alternative Lebensform zum politischen Modell für die industrielle Gesellschaft zu erheben, in deren Nischen sie überhaupt nur als Randgruppenkultur existieren könnten. Vgl. Lübke

Die Theorien, Ideologien und Bewegungen "von der spätmарxistischen Polit-Ökonomie bis zur sogenannten kritischen Friedensforschung"¹⁹⁹, "von den Jugendbewegungen bis zu Teilen unserer Bürgerinitiativen"²⁰⁰ betrachtet Lübke als Erscheinungsformen jenes progressistischen Traditionalismus, der längst nicht mehr zeitgemäße "historisch-politische[r] Interpretations- und Aktionsmuster des 18. und 19. Jahrhunderts"²⁰¹ wiederbeleben wolle. Die daraus abgeleitete Anleitung zur Flucht in die Zukunft vor den "ewigen Änderungs- und Anpassungszwängen"²⁰², die Lübke ihnen zur Last legt und als sozialpathologisch ausweist, äußere sich in der weit verbreiteten Neigung, Sachprobleme, nämlich die Krisenphänomene der industriellen Zivilisation, für Moralprobleme zu halten. Sie würden nicht nach den Parametern des Steuerungskrisenmodells als zum Teil prinzipiell unvorhersehbare und unvermeidlich sich einstellende Schädlichkeitsnebenfolgen des realen Fortschritts von Wissenschaft, Technik und Industrie betrachtet, der seinerseits an den unstrittigen Zielen von Gemeinplatzcharakter orientiert sei. Sie würden auch nicht als Ausdruck eines komplexitäts- und temporalitätsbedingten Mangels an instrumenteller Vernunft, d.h. an positiv-wissenschaftlichem Wissen und steuerungstechnisch-organisatorischem Können, begriffen.²⁰³ Stattdessen würden sie im moralistischen Zugriff der Zielkrisenphilosophie auf eine - angeblich - positivistisch bedingte Gleichgültigkeit gegenüber den ursprünglichen Zielen, auf einen Mangel an Moral, Verantwortung und guter Gesinnung bei "Machern" und "Technokraten" in Industrie, Administration und Wissenschaft zurückgeführt. Diese Kompensationsstrategie, zivilisatorische Mißstände und Probleme, wie die ökologische Krise oder die Möglichkeit atomarer Selbstvernichtung, als Probleme der stets subjektbezogenen Moral zu thematisieren, wirkt in der Tat subjektiv entlastend und restabilisierend, objektiv hingegen krisenverschärfend. Sie entfache die leidenschaftliche Suche nach schuldigen Subjekten und schaffe eine Atmosphäre der Feindseligkeit durch die Erhöhung wechselseitiger Anklagebereitschaft. Pragmatismus schlage dann um in Gesinnungsintensität. An die Stelle der argumentativen Auseinandersetzung in der Sache trete die "Argumentation ad hominem"²⁰⁴, die desavouierend wirkende Entrüstung und Empörung über die Person, die unangenehme Wahrheiten beim Namen nenne, auf zwingende Sachnotwendigkeiten aufmerksam mache oder sich bloß erdreiste, vom offiziellen Zeitgeist abweichende Auffassungen zu vertreten.²⁰⁵ Die Bewältigung der Probleme werde nicht so sehr von wissenschaftlichen, technischen, institutionell-organisatorischen, rechtlichen Fortschritten und Verbesserungen erwartet, als vielmehr von "der Verbesserung moralischer Binnenlagen"²⁰⁶ der Subjekte, d.h. ihres guten Willens und ihrer guten Gesinnung. Das erklärt Lübke die Konjunktur von moralischen Appellen, die zur inneren Umkehr und zu einer Verantwortung aufrufen, welche für Handlungsfolgen reklamiert wird, "die weit über die Reichweite

1978h, S.336, Lübke 1990d, S.129f., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Stiftung für Kommunikationsforschung 1979, S.48f.

199 Lübke 1982c, S.49.

200 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Stiftung für Kommunikationsforschung 1979, S.48.

201 Lübke 1973a, S.23.

202 Lübke 1978h, S.336.

203 Vgl. Kap. 3.1.

204 Lübke 1990, S.354.

205 Vgl. Lübke 1988d, S.57.

206 Lübke 1990d, S.205.

unserer individuellen oder auch institutionellen Handlungsmacht hinaus sich erstrecken"²⁰⁷. Zu den Bedingungen und Grenzen "pragmatisch sinnvolle[r]"²⁰⁸ Verantwortung für soziale Handlungsfolgen, die zu ignorieren insbesondere den "technokratischen" Wissenschaftlern, Ingenieuren und Bürokraten vorgehalten werde, zählt Lübbe funktionstüchtige Kontrollinstanzen und Institutionen sowie eine intakte öffentliche Moral, die - mit entsprechender Sanktionsgewalt ausgestattet - die Wahrnehmung und Zurechnung von Verantwortlichkeit gewährleisten. Darüber hinaus könne die Verantwortung von Personen wie von Institutionen nur soweit reichen, wie ihre faktische Handlungsmacht reicht. Gemessen an diesen Kriterien traditioneller Verantwortungsethik²⁰⁹ könnten demnach für die "Schädlichkeitsnebenfolgen" des zivilisatorischen Fortschritts "moralisch zurechenbare, individuelle Verantwortlichkeiten"²¹⁰ und auch institutionelle Verantwortung immer weniger geltend gemacht werden. Denn infolge der wissenschaftlich induzierten zunehmenden Reichweite technisch-instrumentierten Handelns, der exponentiell ansteigenden Wachstums- und Innovationsraten sowie anwachsender Systemkomplexität, -interdependenz und -dynamik lassen sich die Handlungs(neben)folgen immer weniger vorhersehen. In dem selben Maße schwinden auch die Bedingungen der Möglichkeit, konkrete Verantwortung wahrzunehmen und zuzurechnen.²¹¹ Lübbe befürchtet, daß sich unter diesen Bedingungen zunehmender Nicht-Verantwortbarkeit ein "Zustand organisierter Verantwortungslosigkeit"²¹² herausbilden könnte. Diese Gefahr liegt nun aber für ihn nicht darin begründet, daß für die Folgewirkungen des real stattfindenden Fortschritts von Wissenschaft, Technik und Industrie wie für die Folgewirkungen des steuerungstechnischen Potentials, dessen Steigerung er für die kompensatorische Bewältigung dieser Fortschrittsfolgen favorisiert, niemand mehr zur Verantwor-

207 Lübbe 1986, S.275.

208 Lübbe 1980d, S.7.

209 Vgl. Weber 1988, S.505.

210 Lübbe 1987j, S.77.

211 Vgl. Lübbe 1980d, S.7ff., Lübbe 1981d, S.80ff., Lübbe 1974b, S.178ff. Das hält Lübbe jedoch nicht davon ab, in seiner Kritik der emanzipationspädagogischen Reformbestrebungen Anfang der 70er Jahre auf der Aufrechterhaltung der personalen Kategorien von Schuld, Verdienst, Versagen zu beharren und die emanzipationspädagogische Option, individuelle Negativverfahren statt auf persönliche Schuld stärker auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zurückzubeziehen, als Angriff auf die Grundlagen demokratischer Ordnung zu verwerfen. Vgl. Lübbe 1974, S.54f. Wenn sich Lübbes Realitätsdiagnose zufolge der Erfolgswert von Entscheidungen, insbesondere solcher, die sich auf komplexe Gegenstände und Prozesse beziehen, nicht mehr bestimmen, geschweige denn garantieren läßt, ihr Erfolg vielmehr Gott anheim gestellt werden muß, letztlich also der Gesinnungswert über den Erfolgswert der Entscheidung triumphiert; [vgl. Lenk 1984, S.6f.] und wenn es infolgedessen der Entlastung "von der untragbaren Verantwortung für die Totalität der Folgen unserer Handlungen" [Lübbe 1976, S.957] bedarf, dann steht dazu Lübbes Forderung, daß "man den Zuständigkeitsbereich moralischer Selbstbestimmung und damit auch der moralischen Verantwortlichkeiten so weit wie möglich ziehen [muß, N.H.]" [Lübbe 1990b, S.53], nur scheinbar in Widerspruch. Sie bezieht sich nämlich auf Kants moraltheoretischen Dezinisionismus, wonach angesichts der prinzipiellen Unverfügbarkeit der Erfolgsbedingungen und der Nicht-Verantwortbarkeit der Handlungsnebenfolgen allein der gute Wille bleibt, "nach bestem Wissen und Gewissen" [Lübbe 1968, S.575] "zu tun, was uns in jedem Fall zu tun möglich ist und was zugleich auch ohne empirisch-pragmatische Erfolgskontrolle unbedingt richtig ist" [Ebd., S.576]. Was "unbedingt richtig" ist, das ist ein Handeln, das an den "Maximen der Lebensklugheit" [Ebd., S.576], den jeweils "allgemein verbindliche[n] Pflichten" [Ebd., S.575] und Selbstverständlichkeiten traditionaler Moral orientiert ist, deren Geltungskraft jedoch modernitätsspezifisch mehr und mehr schwindet. Vgl. dazu Kap. 7.3.3, S.350.

212 Lübbe 1974b, S.177.

tung gezogen werden kann. Sie sind nämlich als solche weder intendiert noch - Poppers erkenntnistheoretischer These zufolge - prinzipiell vorhersehbar. Zudem scheint der Einzelne trotz fortschreitender Individualisierung, Pluralisierung und Differenzierung nurmehr "Durchgangsstation von Systemfunktionen"²¹³ und ohnmächtiges Objekt institutioneller Zwänge zu sein. Erst recht liegt diese Gefahr für ihn nicht darin, daß Entscheidungen getroffen werden, obwohl ihre gesellschaftlich-politische Unverantwortbarkeit gewiß ist. Es scheint ihn auch nicht so sehr die hinlänglich bestätigte Erfahrung zu beunruhigen, daß partikuläre Rationalitäten in kollektive Irrationalitäten umschlagen. Und er sieht die Gefahr auch nicht, wie U. Beck, darin, daß angesichts von Gefährdungen und "normalen Katastrophen"²¹⁴ durch großtechnisch-industrielle Systeme deren Nichtzurechenbarkeit gerade durch die Beibehaltung und Anwendung der auf die "technisch handhabbaren Kleinrisiken"²¹⁵ zugeschnittenen Maßstäbe und Kategorien des klassischen Industrialismus in den "konkreten, institutionell verfaßten Verantwortlichkeiten"²¹⁶, wie Schuld, Kausalitäts- oder Verursacherprinzip, Versicherungsgedanke oder technisch-bürokratische Norm(alis)ierung und Kontrolle, festgeschrieben wird. So nimmt etwa das Verursacherprinzip, das "die Rechtsgrundlage der Gefahrenabwehr" bildet, die Verursacher der Systemgefährdungen, die es zur Rechenschaft ziehen soll, de facto in Schutz. Letztlich kommt diese "organisierte Unverantwortlichkeit"²¹⁷ und "institutionalisierte[n] Nichtbewältigung"²¹⁸ faktisch den Machtinteressen der "technokratisch-industriellen Eliten"²¹⁹ am meisten zugute.²²⁰ "Organisierte Verantwortungslosigkeit" stellt sich in Lübbes Augen vielmehr ein als die Konsequenz einer moralistischen "Verantwortungsgesinnung"²²¹, die sich in erster Linie gegen die Angehörigen der technischen Funktionselite richtet. Sie mute ihnen eine konkrete Verantwortung für die gesellschaftlichen Folgen ihres wissenschaftlichen und technischen Tuns zu, die sie - im pragmatischen, d.h. im Gemeinsinn des Wortes - gar nicht verantworten könnten.²²² Dadurch würden die common-sense-gefestigten, "konkreten, institutionell verfaßten Verantwortlichkeiten", die Beck für die "organisierte Unverantwortlichkeit" mit verantwortlich macht, zerstört. Darüber hinaus würde dem "ideologischen Irrationalismus"²²³ und dem intellektuellen Vormundschafts- und politischen Macht- und Kontrollanspruch der "ideologischen Rechthaber"²²⁴ gegenüber der technischen Intelligenz Vorschub geleistet.

213 König/Greiff 1981, S.134.

214 Vgl. Perrow 1987.

215 Beck 1988, S.112.

216 Lübbe 1974b, S.177.

217 Beck 1988, S.11 (Herv.i.O.).

218 Ebd., S.112.

219 Ebd., S.109.

220 Vgl. Ebd. S.11, 96ff., Beck 1989, S.5ff.

221 Lübbe 1990d, S.205.

222 Vgl. Lübbe 1985f, S.59. So ist es Lübbe zufolge common-sense-fern, davon auszugehen, "daß es einem Kernkrafterzeuger möglich sein soll, Verantwortung für Entscheidungen tragen zu können, vor deren Nebenfolgen, nach der physikalischen Natur der Sache, Schutz über Jahrtausende gewährleistet sein müßte" [Lübbe 1982i, S.7]. Legt man den Maßstab der von Lübbe immer wieder beschworenen traditionellen Moral an, dann erweist sich viel eher die Tatsache als common-sense-fern, daß eine solche Entscheidung im Wissen um die Unverantwortbarkeit ihrer Folgewirkungen und bei durchaus vorhandenen Alternativen dennoch getroffen worden ist.

223 Lübbe 1974b, S.180.

224 Ebd., S.177.

Symptomatisch für diesen moralischen Rigorismus ist in Lübbes Augen die Warnung, daß man nicht alles machen dürfe, was man technisch machen könne. Dieser Vorwurf enthalte die implizite Unterstellung, die zivilisatorischen Krisenphänomene resultierten daraus, daß die "Macher[n], Manager[n] oder sonstigen Agenten des Zivilisationsprozesses"²²⁵ sich moralisch gerechtfertigt sähen, ungeachtet aller moralischen Schranken alles technisch zu realisieren, wozu immer sie technisch in der Lage seien bzw. allein deswegen, weil sie dazu technisch in der Lage seien.²²⁶

Dieselbe Struktur und Funktion "moralisierende[r] Dämonisierung" hat nach Lübbe die Aufforderung, endlich Frieden mit der Natur zu schließen. Sie laste die ökologische Krise einem moralischen Verfall des kulturellen Naturverhältnisses der industriellen Zivilisation an, deren "Geist ... ein Geist des Krieges gegen die Natur [sei, N.H.]"²²⁷. Aber auch hier mache die pragmatische und ökologiehistorische Sichtweise evident, daß die Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlagen nicht einer defizienten Naturmoral zuzuschreiben sei,²²⁸ sondern ein "humanes Dauerproblem" darstelle. Daß die heutigen ökologischen Probleme ernster seien als in früheren Zivilisationen, liege lediglich an der ungleich größeren "naturalen Eingriffstiefe"²²⁹ des an den gemeinsamen Zielen orientierten technisch-industriellen Handelns.²³⁰ Eine größere Gefahr als von den ökologischen Problemen selbst und von der tendentiellen Selbstdestruktivität einer auf Wachstum und Verwertung beruhenden Wirtschaftsweise geht Lübbes Ansicht nach von der das Eigenrecht einer vorindustriellen, unversehrten Natur idealisierenden, rückwärtsgewandten Utopie des "ökologischen Moralismus"²³¹ oder "Spät-Rousseauismus"²³² aus. Diese verfehme nämlich die wissenschaftlichen, technischen und organisatorischen Kompetenzen und Instrumentarien, deren Preisgabe katastrophale Folgen hätte und ohne deren In- und Extensivierung eine Eindämmung der ökologischen Schädlichkeitsnebenfolgen gar nicht möglich sei.²³³ Die politische Extremform dieses Spät-Rousseauismus sieht Lübbe in einer sich verdichtenden "Neigung zum Öko-Terror"²³⁴. Dessen Wahrscheinlichkeit schätzt er dabei umso größer ein, je weiter das vorindustrielle Naturideal geschichtlich zurückliegt. Umso radikaler falle dann die Delegitimierung der bestehenden industriellen Zivilisation aus, und umso intensiver sei die Gesinnung, mit der die Spät-Rousseauismen sich ermächtigten, die propagierte Umkehr auch politisch zu vollziehen.²³⁵

225 Lübbe 1990, S.362.

226 Vgl. Lübbe 1990d, S.193ff., Lübbe 1985f, S.70ff., Lübbe 1974c, S.20ff., *Diskussionsbeitrag* Lübbe, in: Stiftung für Kommunikationsforschung 1984, S.51.

227 Lübbe 1989d, S.22.

228 Es trifft nach Lübbe vielmehr das Gegenteil zu: Der Komplementarität von Modernisierung und Historisierung zufolge erscheint ihm die wissenschaftlich-technische Zivilisation kulturell als eine Zivilisation, die von einer ausgeprägten Naturmoral und von naturkonservativen Motiven geprägt ist. Vgl. Lübbe 1986c, S.13f.

229 Lübbe 1986c, S.12.

230 Vgl. Ebd., S.12f.

231 Lübbe 1989d, S.23.

232 Lübbe 1987n, S.73.

233 So auch Mohler 1981, S.72, 91ff.

234 Lübbe 1987j, S.90.

235 Vgl. Lübbe 1990d, S.199ff., Lübbe 1987j, S.93ff., Lübbe 1987i, S.149ff., Lübbe 1987n, S.72ff. Eine weitere Erscheinungsform dieses intellektuell auf Horkheimers Kategorie der instrumentellen Vernunft zurückgeführten politischen Moralismus ist in Lübbes Augen der "Nuklearpazifismus" [Lübbe 1989c, S.233] der Friedensbewegung. Demgegenüber gesteht er den

Lübbes Kritik dieses sozialpathologischen Moralismus, den er an Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft exemplifiziert, den er der Dämonisierung und Delegitimierung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation bezichtigt und in einen kausalen Zusammenhang mit den terroristischen Aktionen in den 70er Jahren stellt, nimmt dabei geradezu verschwörungstheoretische Züge an. So desavouiert er die mit dem Begriff der instrumentellen Vernunft operierende Zivilisationskritik als "ein ins neurotische treibendes Reflexionssyndrom pietistischer Herkunft"²³⁶, als "ein politisch gezieltes Märchen zur Rechtfertigung des von Helmut Schelsky analysierten ideologischen Machtanspruchs von Teilen unserer rasonnierenden Intelligenz"²³⁷. Er entlarvt sie als ein "irreales Intellektuellenkonstrukt"²³⁸, mit dem die in den akademischen "Räsonnierinstitutionen", Volkshochschulen und "Redaktionsstuben der Dritten Programme"²³⁹ an die Schalthebel der ideologischen Macht gelangte "linke Medienintelligenz"²⁴⁰ ihre faktische Desorientiertheit und Kapitulation vor der Kompliziertheit der Welt zu kompensieren bzw. zu kaschieren und dem Verlust ihres "Geltungs- und Publizitätsmonopol[s]"²⁴¹ an die aufsteigende technische Intelligenz gegenzusteuern versuche. Mit der Denunziation der "kritische[n] Intelligenz" als "gegenaufklärerische[n] Dunkelmänner"²⁴², "gesellschaftskritische[r] Besserwisser"²⁴³, "Zielfindungsexperten"²⁴⁴, "reaktionäre[n] Autonomie-Fetischisten", "bildungspolitische[n] Schwarmgeister"²⁴⁵, "ideologische[r] Zielvorgabespezialisten"²⁴⁶, "Seinsankläger", "Faktenkritiker" und "Kontingenzprotestler"²⁴⁷ knüpft Lübke an Schelskys Verschwörungsmodell der "Priesterherrschaft" einer Intellektuellen-Klasse an,²⁴⁸ dessen "sachliches Recht" seiner Auffassung nach von der "Übertreibung in polemischer Absicht"²⁴⁹ unberührt bleibe.²⁵⁰ Sowohl hinsichtlich der Argumentationsstruktur als auch der Terminologie steht Lübke mit seiner intellektuellen Intellektuellenkritik, die er als einen zentralen Bestandteil des Neokonservatismus bestimmt,²⁵¹ fest verankert in der Tradition konservativer Intellektuellenschelte.²⁵²

beiden Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki sowie der Strategie der nuklearen Abschreckung, einschließlich des SDI-Projekts, eine - gemessen an den Kriterien seiner Steuerungskrisenphilosophie - moralische und mit ihr zusammenfallende - selbsterhaltungsmotivierte - pragmatische Legitimität zu.

236 Lübke 1990, S.357.

237 Lübke 1978h, S.338 (Herv.i.O.). Nicht anders erkennt Gehlen hinter der von ihm diagnostizierten Moralphypertrophie das Motiv und den Anspruch der "Gegenaristokratie der Intellektuellen" [Gehlen 1986, S.168] auf Okkupation der politischen Macht im Staate.

238 Lübke 1990d, S.195.

239 Lübke 1976b, S.54.

240 Lübke 1987i, S.37.

241 Lübke 1973e, S.95.

242 Lübke 1972b, S.53.

243 Lübke 1974a, S.16.

244 Lübke 1980a, S.93.

245 Lübke 1972b, S.69.

246 Lübke 1978a, S.106.

247 Lübke 1986, S.272.

248 Vgl. Schelsky 1975, Lübke 1980, S.24.

249 Lübke 1984b, S.276.

250 Vgl. auch Lübke 1987i, S.37.

251 Vgl. Ebd., S.37.

252 Vgl. z.B. Lübke 1976b, Sorel 1981, S.190ff., 268ff., Gehlen 1986, S.150ff., 168, Bell 1975, S.366, Nipperdey 1990, S.30f.; kritisch Dubiel 1985, S.105ff., Fetscher 1967, S.19f., Saage 1983, S.246ff., Habermas 1985, S.45f., Kreuder/Loewy 1987, S.44ff., Lederer 1979, S.151ff.

Statt die gesellschaftlichen Widersprüche "historisch zu begreifen"²⁵³ und auszuhalten, statt sich ernsthaft um eine konstruktive, pragmatische Lösung realer Probleme innerhalb des bestehenden Institutionen- und Regelsystems zu bemühen, verfolgten die linken Kulturrevolutionäre das politisch-strategische Ziel der 'Systemüberwindung'²⁵⁴, d.h. der Errichtung einer "ganz anderen, nämlich nachliberalen Republik"²⁵⁵ und "einer ganz anderen Demokratie"²⁵⁶. Dabei seien sie zumindest in der Hinsicht realistisch genug gewesen, erkannt zu haben, daß sie ihr Ziel mit der klassisch-revolutionären Strategie der direkten Aktion oder einem 'Marsch auf Rom'²⁵⁷ unter den heutigen Bedingungen nicht würden erreichen können. Physischer Terror sei erst die "Endstation"²⁵⁸. Die vorrangig *intendierte Wirkung des studentischen Terrors sei nicht physischer, sondern moralischer* Natur gewesen. "Nicht in Kaufhäusern oder Polizeistationen wirft er [der Terrorist, N.H.] ... seiner Primärintention nach seine Bomben, sondern ins öffentliche Bewußtsein."²⁵⁹ Demzufolge zielte denn auch die "Strategie der Systemüberwindung" auf die "Eroberung eines ideologischen Monopols in den ... Bewußtseinsbildungsinstitutionen", die Schelsky mit dem historisch in einer ganz bestimmten Weise besetzten Terminus der 'Machtergreifung'²⁶⁰ belegt. Darin, und nicht im herrschenden Alltags- oder "Klein-Terrorismus"²⁶¹, sehen die neokonservativen Kritiker der Studentenbewegung die größere und eigentliche Gefahr. Die auf diese Weise inszenierte und gesteuerte Revolution sei - wie Lübke mit Schelskys Worten hervorhebt - "auf leisen Sohlen"²⁶² als Bewußtseinsrevolution durch kulturelle, ideologische Hegemonialisierung dahergekommen. Charakteristisch für sie sei "die Demonstration der totalen Nichtidentität mit der freiheitlichen politischen Ordnung"²⁶³ gewesen, deren "traditionsreiche und ideologische Legitimität"²⁶⁴ zu negieren ihr tatsächlich auch gelungen sei. Politisch gefährlicher als die physische Terrorgewalt selber ist in Lübkes Augen die Kritik an unbefragt geltenden moralischen und politischen Grundwerten des bestehenden Systems deshalb, weil ein politisches System in seiner Existenz bedroht sei, wenn ihm die von ihm beanspruchte Legitimität abgesprochen und zugemutet werde, diese erst noch herzustellen. Danach wird das, was hier mit "Systemüberwindung" bezeichnet ist, schon als "Revolution" begriffen, "sofern diese noch nicht auf die Machtzentren des bekämpften Systems, sondern vorab auf die geistigen Grundlagen seiner Legitimität zielt"²⁶⁵. Das zeigt ihm in liberalen Systemen den Ausnahmezustand an.²⁶⁶ Wenn die totale Nichtidentität mit den Legitimitätsgrundlagen der bestehenden liberalen politischen Ordnung, die Lübke als intellektuellen Grundzug der studentischen Protestbewegung ausmacht, die geistig-moralische Wur-

253 Freund 1972, S.183.

254 Lübke 1973, S.14.

255 Lübke 1979f, S.111.

256 Lübke 1978a, S.25.

257 Schelsky 1973, S.22.

258 So der Titel von Lübke 1978a.

259 Lübke 1980a, S.271.

260 Schelsky 1973, S.23.

261 Lübke 1973, S.14.

262 Lübke 1973, S.18.

263 Ebd., S.14.

264 Lübke 1974c, S.19.

265 Lübke 1973, S.14.

266 Vgl. Ebd., S.14, 18, Lübke 1987i, S.42, Schelsky 1973, S.20ff., Maier/Zöller 1970.

zel des politischen Terrorismus ist und überhaupt die "Basis menschlicher Engagement- und Handlungsfähigkeit"²⁶⁷ schlechthin zerstört, dann bedeutet dies zunächst, daß die unbefragte Übereinstimmung mit diesen Legitimitätsvoraussetzungen, d.h. mit den legalisierten Verfahren und Institutionen, als die zentrale Normalitätsbedingung einer liberalen politischen Ordnung anzusehen ist. Dabei sind der liberalitätzerstörende "Anti-Institutionalismus" und "Anti-Legalismus", den er den neulinken Kulturrevolutionären vorwirft, jedoch nicht im streng wörtlichen Sinne zu verstehen, so als hätten sie sich über sämtliche bestehende Institutionen und Legalitätsstrukturen hinweggesetzt. Ein wesentlicher Grundzug der revolutionären Strategie der Systemüberwindung bestand nach Schelsky vielmehr in einem "Wechsel von systemkonformen und systemfremden Angriffsmitteln"²⁶⁸. Um ihre ideologischen und politischen Herrschaftsansprüche erfolgreich durchzusetzen, hätten sich die kulturrevolutionären Rädelführer nicht nur der "Taktik ... der permanenten, kontrollierten kleinen Regelverletzung"²⁶⁹ bedient. Sie seien gleichzeitig dem Prinzip der 'Revolution durch Verfahren'²⁷⁰ gefolgt, Legalität als eine taktische "Waffe des Bürgerkrieges"²⁷¹ zu instrumentalisieren, was - C. Schmitt zufolge - für die kommunistische Revolutionsstrategie seit Lenin charakteristisch ist.²⁷² Mit dieser Taktik hätten sie die Freiheitsrechte und Freiräume, die in besonderem Umfang die Bildungsinstitutionen gewähren, in exzessiver Weise für sich in Anspruch genommen. Sie hätten die politischen und moralischen Grundwerte und Ansprüche der bestehenden Institutionen und ihrer Repräsentanten übersteigert, mit der Absicht, sie der moralischen Defizienz und politischen Illegitimität zu überführen und die geltenden Verfahrensregeln als "formalistisch" bloßzustellen.²⁷³ Rein formal hätten sie sich legal verhalten, jedoch den herkömmlichen Funktionssinn dieser Institutionen und Regeln zerstört. So sei etwa der liberale "Pragmatismus der Reformpolitik"²⁷⁴ mit reformpolitisch zu realisierenden Forderungen, die faktisch systemsprengende Wirkungen gehabt hätten, in der Absicht konfrontiert worden, ihn als realiter reformfeindlich zu entlarven.²⁷⁵

Weil diese systemverachtende Dauerkritik, die im Unterschied zum Links- oder Rechtsextremismus keineswegs den Strafbestand der Verfassungsfeindlichkeit erfüllt, Lübkes Einschätzung nach "schlimmer als Tausende von Kommunisten im Staatsdienst"²⁷⁶ ist, und weil niemand zum Terroristen werde, dem nicht vorher der Sinn für die bestehende Ordnung genommen worden sei, steht fest, wer der Hauptfeind liberaler Systeme ist. Es ist weder der bombenwerfende Terrorist noch der orthodoxe Ideologe oder die Protestbewegung als solche. Es ist vielmehr jene räsonnierende, hermeneutische

267 Lübke 1974, S.49.

268 Schelsky 1973, S.36.

269 Lübke 1973, S.19.

270 Schelsky 1973, S.36.

271 Schmitt 1973, S.447.

272 Vgl. Ebd., S.447f.

273 So wie sich schon bei K. Marx "unter der Oberfläche eines emanzipatorischen Humanismus eine Ideologie totaler Herrschaft verborgen" [S.16] habe, so gibt es für Ernst Topitsch auch "heute keine wirksamere Tarnung und Waffe des Willens zur totalen Macht ... als die hehernen Ideale der Menschheitsbefreiung und Menschheitsbeglückung" [Topitsch 1978, S.15].

274 Lübke 1973, S.18.

275 Vgl. Lübke 1973, S.18f., Schelsky 1973, S.25f., 28f., 36f.

276 Lübke 1979a, S.21.

Intelligenz, die zwar nicht dem harten Kern des "ideologische[n] Extremismus"²⁷⁷ zuzurechnen sei, wohl aber - wenn auch ungewollt, so doch mit gutem Gewissen - durch ihre Gesellschaftskritik aus einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse heraus de facto die Grundfesten liberaler Demokratie erschüttere, Systemverachtung und Staatsverdrossenheit schüre und dadurch den "Inkubationsraum totalitärer Ideologien"²⁷⁸ schaffe. Vor allem die "kritischen" Intellektuellen der Frankfurter Schule hätten durch ihr systemverachtendes "innerakademisches Seminargeschwätz"²⁷⁹ über "repressive Toleranz" (Marcuse) oder über die angebliche moralische Indifferenz und Zielblindheit technischer "Fachidioten" jenem ideologischen Dogmatismus und Rigorismus der akademischen Kulturrevolutionäre - wenn auch wider Willen - Vorschub geleistet, dem sie selber als erste zum Opfer gefallen wären, hätte er die politische Macht erlangt.²⁸⁰ Dasselbe gilt für die als "Scheiß-Liberale[r]"²⁸¹ gescholtenen Intellektuellen von der Sorte eines Walter Jens, die ihre Rolle nicht als systemfunktionale Sinnstifter und "Feldgeistliche[r]"²⁸² des technischen Fortschritts definieren, sondern als "sokratische[r] Warner, als swiftsche[r] Satiriker, als kraussche[r] Nörgler"²⁸³. Die Geisteshaltung, die diese Intellektuellen repräsentieren, charakterisiert Schelsky als die der "politisch-werthaft eingestellten Liberalen"²⁸⁴. Diese sieht Lübke in ihrer Essenz durch das Recht auf Irrtum in Wort und Tat und durch die Freiheit, "sich beliebigen Autoritäten zu unterwerfen, soweit der Gehorsam, den sie verlangen, keines anderen Rechte verletzt"²⁸⁵, gekennzeichnet. In einer frühen Schrift (Lübke 1961) verteidigt er diese Haltung noch engagiert gegen eine katholisch-konservative Liberalismuskritik. Dort hatte er als Folge einer Einschränkung dieser Liberalität noch die Tendenz zur Transformation des demokratischen Staates in einen autoritären Staat ausgemacht²⁸⁶ und das Ansinnen zurückgewiesen, "gegen diesen 'Liberalismus' mit dem Hinweis auf die Nazityrannei als seine vermeintliche Konsequenz zu polemisieren"²⁸⁷. Davon ist später nicht mehr die Rede. Angesichts demokratischer Mitbestimmungs- und Emanzipationsforderungen, deren Verfassungskonformität und Legalität gar nicht bestritten wird,²⁸⁸ wird nun dieselbe Liberalität zur Zielscheibe einer neokonservativen Kritik, die in ihr den geistig-moralischen Steigbügelhalter revolutionärer Systemveränderer sehen will. Die gegen die katholisch-konservative Liberalismuskritik noch verteidigte Liberalität wird - zunächst - auf der Ebene der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Argument, die Liberalität der herrschenden Ordnung zu verteidigen, durch die Ausgrenzung systemkritischer Positionen gemäß dem Freund-Feind-Schema²⁸⁹ restringiert. Dadurch sieht Albrecht Wellmer "die Substanz des libera-

277 Lübke 1974c, S.19.

278 Bracher 1987, S.8.

279 Lübke 1978a, S.8.

280 Vgl. Lübke 1978a, S.7f., 87f., Lübke 1975, S.77f., Lübke 1979a, S.20f., Lübke 1973e, S.94f., Schelsky 1973, S.27, Schatz 1973, S.226.

281 Jens 1993.

282 DOKUMENTATION 1992.

283 Jens 1993.

284 Schelsky 1973, S.26. Vgl. Ebd., S.26f.

285 Lübke 1961, S.350.

286 Vgl. Ebd., S.351.

287 Ebd., S.352.

288 Vgl. Lübke 1979a, S.21.

289 Ein konkretes Beispiel für diese konservative Praxis aus dem Bereich der Wissenschaftspolitik,

len Rechtsstaates bedroht"²⁹⁰. Aus der Perspektive der "Endstation Terror" rekonstruiert Lübke diesen als eine in den universalistischen Moralansprüchen linksgerichteter Gesellschaftskritik und Protestbewegungen angelegte Resultante und unterstellt damit, wenn nicht eine Kausalität, so doch eine signifikante Kontinuität und Verwandtschaft.²⁹¹ Unter einer solchen Prämisse läßt sich dann dieses Kritik- und Protestpotential, ungeachtet seiner Konformität mit den ideellen Grundlagen der freiheitlich-demokratischen Ordnung des Grundgesetzes, in ähnlicher Weise delegitimieren und kriminalisieren wie seine vermeintliche Konsequenz, der Terrorismus. Infolgedessen erscheint es als gerechtfertigt, die restriktiven staatlich-politischen Maßnahmen zur Bekämpfung des Terrorismus auch auf diejenigen auszudehnen, die einer *Gesinnungsverwandtschaft* und einer gewissen Sympathie mit den Terroristen verdächtigt werden können, und, um schon den Anfängen zu wehren, künftig Kritik- und Protestpotentiale der "Linken" schon im Keim zu ersticken. Darin kommt die typisch konservative Verfahrensweise zum Vorschein, den Boten für die schlechte Nachricht zu strafen, die stets dazu gedient hat, die gesellschaftlichen Verhältnisse, die den kritisierten Mißständen zugrundeliegen, von Kritik und Veränderung auszunehmen.²⁹²

Eine "entscheidende Ursache der sich seit mehr als zehn Jahren unverändert ausbreitenden politisch-moralischen Desintegration unseres Gemeinwesens"²⁹³ sieht Lübke nicht nur in einer Kritik der Intellektuellen. Darüber hinaus hätten zahllose "politisch verantwortliche Repräsentanten unserer liberalen Demokratie"²⁹⁴ aus falsch verstandener Liberalität oder "Progressivität" den "traditionsreichen Intellektuellen-Degout vor liberalen, offenen Gesellschaftssystemen"²⁹⁵ moralisch privilegiert und dem "abstrakten Universalismus radikal-demokratischer Ansprüche"²⁹⁶ eine höhere demokratische Legitimität konzidiert.²⁹⁷ Dieser "konzessionistische[n] Opportunismus"²⁹⁸, in dem die "Servilität"²⁹⁹, die Feigheit und Selbstverachtung der politisch Verantwortlichen und des Systems, das sie repräsentieren, zum Ausdruck komme,³⁰⁰ ist für Lübke die Kehrseite des politischen Moralismus, dem dieser Konzessionismus sich beuge. Dieser sei wie jener Ausfluß einer Schwäche "der moralischen Substanz unseres politischen Systems"³⁰¹ und des "deutschen demokratischen Selbstgefühls"³⁰², deren Grund in dem historisch evidenten Mangel an zustimmungsfähigen Vergangenheitsbeständen in der jüngeren deutschen Geschichte begründet liege. Staat bzw. Establishment haben Lübkes Auf-

die mit der moralisierenden Methode der "Gesinnungskontrolle" [S.189] operiert und dabei die ansonsten immer wieder reklamierten Standards und Gütekriterien wissenschaftlicher Forschung hintanstellt, liefert Hans-Ulrich Wehler 1988a, S.189ff.

290 Wellmer 1982, S.275.

291 Vgl. Lübke 1977, S.7.

292 Vgl. Wellmer 1982, S.266, Karstedt-Henke 1980, S.218ff.

293 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.72.

294 Lübke 1979f, S.111.

295 Lübke 1987i, S.42.

296 Lübke 1979f, S.111.

297 Ähnlich Mohler 1965, S.218ff.

298 Lübke 1972b, S.62.

299 Lübke 1981c, S.19.

300 "Man läßt sich rhetorisch in die Kniekehlen treten und beugt sich alsdann dem typischen Reaktionsritual, das kritische Engagement der Tretenden noch zu rühmen." [Lübke 1972b, S.83].

301 Lübke 1978a, S.15.

302 Lübke 1988a, S.22.

fassung nach die Entschlossenheit vermissen lassen, auf die Delegitimierung der Geschichte und der demokratischen Ordnung der Bundesrepublik "normal, das heißt gemeinwohlorientiert und gelassen und somit entschieden zu reagieren"³⁰³. Sie hätten darauf verzichtet, "die politischen und moralischen Geltungsansprüche, die aus den ersten fünfundzwanzig Jahren der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland sich herleiten ließen"³⁰⁴, politisch zur Geltung zu bringen. Sie hätten es versäumt, für die zustimmungspflichtigen Traditionen und Institutionen, die er für die Gewährleistung der politischen Handlungsfähigkeit in liberalen Demokratien als unentbehrlich ansieht, von Rechtfertigungsdiskursen freigestellte öffentliche Anerkennung einzufordern. Diese Hemmung, "Flagge zu zeigen", habe auf der einen Seite den Glaubwürdigkeits- und Vertrauensverlust in die politische Selbstbehauptungsfähigkeit dieser Ordnung und damit die "Verachtung der liberalen Demokratie"³⁰⁵ gefördert. Darin und nicht so sehr in den Strukturen und Funktionsmechanismen des ökonomischen und politisch-administrativen Systems sieht Lübbe die Gründe für die Ausweitung unbestreitbarer Legitimationschwächen des liberalen Staates zu einer in den 70er Jahren manifest werdenden Legitimations- oder "Unregierbarkeitskrise". Die Schwäche und Nachgiebigkeit des liberalen Staates habe auf der anderen Seite umso entschlossenerer Verteidiger der bedrohten herrschenden Liberalität des politischen Systems der Bundesrepublik, wie etwa H. Schelsky, zu "BRD-Konservativen"³⁰⁶ gemacht.³⁰⁷ Der Terror der 70er Jahre ist somit für Lübbe eine, "wenn auch nicht notwendige Extremfolge fortschreitenden Verzichts vieler Politiker, die demokratisch legitimierte Autorität dieses Staates gegen diejenigen geltend zu machen, die ihm diese Legitimität im Namen einer ganz anderen Demokratie mit Worten und Taten bestreiten"³⁰⁸.

Zwangsläufig, d.h. theoriekonsequent und im Sinne einer strengen Kausalität, hat dagegen aus Lübbes Sicht die auf Marx zurückgeführte Emanzipationsphilosophie eine terroristische Praxis zur Folge. Von den totalitär-terroristischen Praxisformen des "real existierenden Sozialismus" schließt Lübbe unmittelbar auf die Marxsche "Leitphilosophie"³⁰⁹ als auf ihren geistigen Urheber. Zum einen sei die politische Praxis in der avisierten Einheit von Theorie und Praxis als "naturgetreue" Widerspiegelung der esoterischen Marxschen Philosophie aufzufassen. Zum anderen sei diese Theorie nicht erst unter Lenin in eine "politische Ideologie totalitären Typs" transformiert worden, sondern

303 Lübbe 1986d, S.163.

304 Ebd., S.164.

305 Lübbe 1978a, S.9. Ein markantes Beispiel für diesen Zusammenhang sieht Lübbe in der seiner Auffassung nach offiziellen konzessionistischen Hochschulpolitik der sozialliberalen Regierung, die die Kulturrevolutionäre mit ihren Demokratisierungsforderungen durch Reformzugeständnisse in ihren Protestaktionen und Maximalforderungen beschwichtigen zu können glaubte. Indem sie jedoch dadurch die Veränderungsgeschwindigkeit der bereits in den 50er Jahren in Gang gebrachten Hochschulreform weiter erhöht habe, habe sie das genaue Gegenteil bewirkt, nämlich eine Verschärfung der studentischen Desorientiertheit, ihrer Ideologiegläubigkeit, ihrer Systemverachtung und ihres gesinnungsintensiven Protestaktionismus. Vgl. Lübbe 1988a, S.23, Lübbe 1972b, S.83f., Lübbe 1979a, S.21, Lübbe 1973, S.16.

306 Lübbe 1986d, S.164.

307 Vgl. Lübbe 1978a, S.9, 15, 17f., 24f., 89, Lübbe 1981c, S.15, 18ff., Lübbe 1988a, S.22, Lübbe 1986d, S.163f., Lübbe 1979f, S.111.

308 Lübbe 1978a, S.25.

309 Lübbe 1991, S.96.

schon von Marx selber, der seine Philosophie als 'eine Waffe' gesehen habe, deren 'Gegenstand ... ihr *Feind* [ist, N.H.], den sie nicht widerlegen, sondern *vernichten* will'³¹⁰. Unter diesen Prämissen gelangt Lübke zu dem Schluß, daß die sozialistische Praxis nicht trotz, sondern wegen ihrer Theorie terroristisch geworden und deshalb letztlich auch gescheitert ist. "Alle marxistisch-leninistischen Unfreiheiten sind nicht trotz der 'guten Absichten' von Marx zustande gekommen, sondern in ihrer besonders konsequenten Praktizierung."³¹¹ Deswegen macht Lübke auch in den Sozialwissenschaften, sofern sie nicht dem positivistischen Kriterium "harte[r] ... Theoriebildung"³¹² genügen, sondern mehr in den Bereich des 'wilden Philosophierens'³¹³ und "allgemeine[n] Intellektuellenraisonnement[s]"³¹⁴ fallen, "eine Quelle allerersten Ranges für das menschliche Unglück"³¹⁵ aus. Aufgrund des genetischen Kurzschlusses von Theorie und Praxis werde nach dem Zerfall der sozialistischen Systeme in Ost- und Südosteuropa auch ihre ideologische Basis zerfallen. Das Interesse an Marx werde dann nurmehr rein historischer Natur sein, nämlich in seiner Vergegenwärtigung als "Klassiker einer politischen Theorie des totalitären Musters"³¹⁶ sowie als Theoretiker einer schon durch den sozialdemokratischen Revisionismus längst widerlegten Ökonomie liegen.³¹⁷ Der "Sozialismus marxistischen Prägung"³¹⁸, den Lübke von dem antimarxistischen und -kommunistischen "Sozialismus" der westlichen Sozialdemokratie abgrenzt, wird also in Zukunft nicht anschußfähig und revitalisierbar sein. Schon der Versuch, ihn in welchen Variationen auch immer als praktische Alternative zum liberal-kapitalistischen Projekt erneuern zu wollen, ist in Lübkes Augen von vornherein totalitarismusverdächtig.³¹⁹

Gegenüber dem hier zugrundegelegten genetischen Kurzschluß von Theorie und

310 Marx, K.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx/Engels Werke, Bd.1, Berlin 1977, S.380, zit. n. Lübke 1992a, S.8 (Herv.i.O.).

311 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lübke 1985, S.255. Diese Schlußfolgerung habe die Kritische Theorie nicht gezogen. In kritischer Distanz zum real existierenden Sozialismus habe sie Marxens Theorie kritisch "als reflexionskulturelles Medium der Kritik vermeintlich unbefreiter kultureller und gesellschaftlicher Praxis im real existierenden Kapitalismus" [Lübke 1991, S.108] rezipiert. Im Verhältnis zum orthodoxen Marxismus ist der Marxismus der Kritischen Theorie in Lübkes Augen nurmehr ein "inkonsequenter Marxismus" [Diskussionsbeitrag Lübke, in: Schickel 1980, S.132], zumal sie sich - im Unterschied zur kulturrevolutionären studentischen Linken - des notwendigen und "definitiven Scheitern[s]" der neomarxistischen Klassenkampf- und Revolutionsromantik vollauf bewußt gewesen sei. Insofern repräsentiert die Kritische Theorie in Lübkes Augen "das zur Philosophie gewordene unglückliche Bewußtsein der intellektuellen Linken in der Vorahnung dieses Scheiterns" [Lübke 1991, S.111] - und nicht etwa in der Erfahrung des massenhaften "*Glückliche[n] Bewußtseins[s]*" [Marcuse 1985, S.98 (Herv.i.O.)] im durchrationalisierten "Gehäuse der Hörigkeit". Wenn sie sich vom orthodoxen Neomarxismus der Kulturrevolutionäre distanzieren und diesen, wie z.B. Habermas, als 'linken Faschismus' kritisieren, dann - so Lübke -, um den kausalen Zusammenhang zwischen der Marxschen Theorie bzw. dem Marxismus und dem "studentischen Neototalitarismus" [Diskussionsbeitrag Lübke, in: Schickel 1980, S.132] zu verschleiern bzw. zu dementieren. Vgl. Lübke 1991, S.108, 111.

312 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lübke 1985, S.254.

313 Ebd., S.255.

314 Ebd., S.254.

315 Ebd., S.255.

316 Lübke 1990f, S.147.

317 Vgl. Ebd., S.146f.

318 Lübke 1991, S.73.

319 Vgl. Lübke 1991, S.73f. Vgl. auch die "Senghaas-Debatte" im Leviathan: Senghaas 1990 und die kritischen Kommentare zu Senghaas, in: Leviathan 18 (1990), H.2, S.197-212, sowie Narr 1990.

Praxis und der daraus abgeleiteten ideologienpolitischen Schlußfolgerung besteht nach Lenk die Quintessenz der linkshegelianischen Auffassung der Einheit von Theorie und Praxis vielmehr darin, jenen revolutionären Voluntarismus überwunden zu haben, der die Welt nach Maßgabe der Wünschbarkeiten einer gegenüber der konkreten Wirklichkeit indifferenten, abstrakten Theorie glaubt(e) verändern zu können. Insbesondere Marx habe unmißverständlich betont, daß es nicht ausreicht, 'daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen'³²⁰. Es bedarf also eines praktischen Bedürfnisses und Wollens, damit die Theorie, die ihrerseits dieses Bedürfnis artikuliert, praktisch werden kann.³²¹

So offensichtlich der real existente Sozialismus, insbesondere unter Stalin, hinter dieser Marxschen und linkshegelianischen Einsicht zurückgefallen ist, so fragwürdig ist Lübbes Behauptung, daß diese totalitäre Praxis das in die Tat umgesetzt habe, was schon Marx theoretisch unter dem Deckmantel emanzipatorischer Menschheitsideale vorweggenommen habe. Lübbe selber hat im Zusammenhang der Verteidigung des politischen Dezisionismus gegen die seiner Auffassung nach kompromittierende Kritik der Frankfurter Schule darauf hingewiesen, daß eine schlechte Praxis noch nicht beweise, daß die Theorie, auf die sie verweist oder die sie als Praxis dieser Theorie ausdrücklich verwirklicht zu haben vermeint, falsch sei. Es lasse sich allenfalls vermuten, daß einzelne ihrer Elemente falsch sein könnten. "Außerdem kommt es vor, daß eine Praxis, die sich an ihrer Theorie orientiert, nicht deswegen in die Irre geht, weil sie beachtet, was diese Theorie sagt, sondern umgekehrt deswegen, weil sie unbeachtet läßt, was sie sagt."³²² Wenn sich auch eine totalitäre Praxis auf eine Theorie beruft, so empfehle es sich, diese Theorie relativ unabhängig von den praktischen Konnotationen zu betrachten. Zum einen nämlich kämen auf diese Weise erst ihre Wahrheitsmomente zum Vorschein, deren Einsicht zur Sensibilisierung gegenüber ihren praktisch-politischen Mißbrauchsmöglichkeiten beitragen könnte. Zum anderen sei eine Theorie nicht deswegen schon widerlegt, weil sie vom politischen Gegner stammt oder weil es eine totalitäre Praxis gegeben hat, die sich auf sie berufen hat.³²³ Die hier reklamierte politische Unschuld der Theorie bezieht Lübbe allerdings nicht auf das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Marxschen, linkshegelianischen Theorietradition, sondern auf das Verhältnis zwischen den konservativen bzw. konservativ-revolutionären Theorien etwa Carl Schmitts oder Martin Heideggers und dem Nationalsozialismus. In diesem Fall plädiert Lübbe für eine klare Trennung zwischen theoretisch-philosophischer Erkenntnis und persönlichem politisch-ideologischem Engagement bei den Nazis.³²⁴ Durch diese Trennung und biographisch-morali-

320 Marx, K.: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx/Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften. Berlin 1955, S.21, zit. n. Lenk 1972, S.20.

321 Vgl. Lenk 1972, S.20ff. Analog betont auch C. Offe, daß die Marxsche Forderung der Einheit von Theorie und Praxis falsch verstanden sei, wenn der Theorie die Aufgabe angesonnen werde, Handlungsanleitungen zu entwickeln, die das praktische Handeln präskriptiv oder deduktiv präjudizieren sollten. Sie bestehe nicht in einer normativen Theorie über die Praxis, sondern in einer analytischen "Theorie der Praxis" [Offe 1978a, S.244 (Herv.i.O.)], die ihr das eigene Bild vor Augen führe, um über die Bewußtmachung der gesellschaftlichen Bedingungsbeziehungen und Mißstände bestenfalls Ansätze bzw. Perspektiven praktischen Handelns aufzuzeigen. Vgl. Ebd., S.244.

322 Lübbe 1971, S.9f.

323 Vgl. Ebd., S.10f.

324 Vgl. Lübbe 1989, S.310, Lübbe 1988, S.232.

sche Fixierung werden politisch interessante Fragen der Diskussion entzogen, so etwa ob bzw. inwieweit die staatsrechtlichen und politiktheoretischen Positionen C. Schmitts die nationalsozialistische Machtpolitik intellektuell bereits vorweggenommen bzw. vorbereitet haben; ob die darin enthaltene Opposition gegen das "Weimarer System" und die offene Sympathie für faschistische Strömungen (Sorel, Mussolini) dem Nationalsozialismus geistig, ideologisch nicht mit den Weg bereitet hat; ob das, was für C. Schmitts politische Theorie in Anschlag zu bringen wäre, mutatis mutandis nicht auch für andere Theorien aus dem Umkreis der "Konservativen Revolution" geltend gemacht werden könnte³²⁵ und ob bzw. inwieweit hier überhaupt von ideologischem Mißbrauch die Rede sein kann - denn das, was für "linke" Ideen gilt, kann von "rechten" nicht in Anspruch genommen werden, daß nämlich dem "Bemühen um soziale Freiheit nicht angelastet werden kann", daß "Tagträume zur Beute der Betrüger werden"³²⁶. Lübkes unterschiedliche Vorgehensweise bei "linken" und "rechten" Ideen und Theorien läßt sich demnach auch nur aus der ideologiepolitischen Absicht erklären, auf der einen Seite der gesamten marxistisch-sozialistischen Theorietradition jeglichen aufklärerischen Gehalt und Impetus abzuspüren. Auf der anderen Seite geht es ihm offensichtlich darum, die von den praktischpolitischen und moralischen Hypothesen ihrer Autoren abgesonderten und in die Tradition liberaler Aufklärung gestellten "wahren" oder gültigen Elemente konservativer Theorien zu bewahren bzw. zu rehabilitieren.

5.3 *Zur ideologiepolitischen Funktion der Totalitarismustheorie im Neokonservatismus*

Auf Lübkes Totalitarismusbegriff trifft zu, was er selber in seiner 1965 erschienen Schrift über die ideenpolitische Geschichte des Säkularisierungsbegriffs an den Versuchen kritisiert, den Nationalsozialismus anhand des Säkularisierungstheorems zu erklären. Diese Erklärung entspringe nämlich "der 'ignava ratio', der faulen Vernunft, welche nach Kant aus dem Interesse denkt, sich die Erforschung und Kenntnisnahme der spezifischen Ursachen ihres Erkenntnisobjektes zu ersparen"³²⁷. So wie dem säkularisierungstheoretischen Ansatz die entlastende ideenpolitische Funktion zukommt, den Nationalsozialismus als ein gesamteuropäisches Phänomen erscheinen zu lassen, so daß "die spezifisch deutschen Züge der nationalsozialistischen Herrschaft im Nebel allgemeiner Theorien vom Aufstieg religiös emanzipierter, ideologierter Massen verschwanden"³²⁸, so ist auch der analytische und heuristische Wert des Totalitarismusbegriffs, wie Lübke ihn verwendet, umstritten. Ausgehend von der historizistischen Legitimationsfigur "geschichtsphilosophischer Selbstermächtigung zur Rolle des privilegierten Geschichtssubjekts", die er als eine notwendige Bedingung und ein Hauptidentifikationsmerkmal modernen politischen Totalitarismus' und Terrors ansieht, behauptet er eine identische ideologische Struktur und funktionale Äquivalenz von linkem und rechtem Totalitarismus. Hinter

325 Vgl. etwa Münkler 1990, S.289f., Haselbach 1988, S.132.

326 Glaser 1974, S.23.

327 Lübke 1965, S.114.

328 Ebd., S.113.

dieser Konvergenz treten die von ihm ausdrücklich eingeräumten "höchstgewichtigen Unterschiede"³²⁹, wie sie zwischen Links- und Rechtstotalitarismus, vor allem zwischen Nationalsozialismus und Marxismus-Leninismus, bezüglich des theoretischen Status, der Inhalte und Ziele sowie der sozioökonomischen Bedingungen bestehen, als nurmehr marginale Einflußfaktoren zurück.³³⁰

Bedeutsamer als die analytischen Schwächen des Totalitarismusbegriffs, die hier nicht weiter diskutiert werden sollen, ist dessen ideologepolitische Funktion. Die moralische Delegitimierung linker Kritik am etablierten politisch-ökonomischen System der Bundesrepublik und die "Entlastung" von der nationalsozialistischen Hypothek durch den im sogenannten Historikerstreit von konservativer Seite unternommenen Versuch einer Revision des bundesrepublikanischen Geschichtsbildes können als zwei der wichtigsten dieser Funktionen betrachtet werden.

Der Anti-Totalitarismus bildet nach dem Untergang des Dritten Reiches als Anti-Kommunismus bzw. -Marxismus, der Habermas zufolge die politische Mentalität der Deutschen seit dem Kaiserreich nachhaltig geprägt hat,³³¹ die - so Lübke - "triviale"³³² Bedingung der Selbstbehauptung und -erhaltung liberaler Systeme und das unverzichtbare Medium ihrer negativen Selbstidentifikation und -legitimation.³³³ Als die "offizielle Ideologie der Bundesrepublik"³³⁴ wurde er in der "Weltbürgerkriegssituation"³³⁵ des Kalten Krieges zunächst nach außen gewendet. Seit Mitte der 60er Jahre und mit dem Beginn der Entspannungspolitik wird dann die Alternative von liberaler Demokratie und totalitärer Demokratie zunehmend als Kriterium der Freund-Feind-Unterscheidung im Innern verwendet.³³⁶ Der prinzipiellen Unvereinbarkeit von liberaler Demokratie und Kommunismus und der totalitär-terroristischen Implikationen der (neo-)marxistischen Ideologie wegen solle und dürfe der offizielle Antikommunismus/-marxismus als ein "unverzichtbares Element der Verteidigung unserer eigenen politischen Lebensordnung"³³⁷ nach außen wie nach innen nicht zur Disposition von Ideologie- und sogenannten Theoriediskussionen gestellt werden.³³⁸ Der totalitären Transformation der "Liberalität der herrschenden Ordnung" verdächtig ist schon, was sich "auf der Ebene ... der Analyse oder Vorstellungen von 'Sozialismus als Demokratie' resp. 'Demokratie als Sozialismus'"³³⁹ Marxscher Kategorien und Begriffe bedient. Insgesamt wird "das *aufklärerische* Erbe in sozialistischen Strömungen"³⁴⁰ unterschlagen bzw. ausdrücklich negiert.³⁴¹ Positionen, die - wie etwa der Kritischen Theorie oder der Diskursethik - eine

329 Lübke 1987i, S.289.

330 Vgl. Lübke 1986, S.66ff., Lübke 1986a, S.455ff., Lübke 1987i, S.287ff. Einen knappen Überblick über Entwicklung und Stand der Diskussion über den Totalitarismusbegriff geben Kershaw 1989, S.43-87, insbes. S.69-75, sowie Lieber 1991.

331 Vgl. Habermas 1985, S.265.

332 Lübke 1987i, S.24.

333 Vgl. Ebd., S.24, Lübke 1978a, S.121.

334 Kershaw 1989, S.31.

335 Lübke 1962, S.93.

336 Vgl. Offe 1978, S.210, Habermas 1982, S.17.

337 Lübke 1987i, S.71.

338 Vgl. Ebd., S.71f.

339 Kleger/Müller 1986b, S.251.

340 Kleger 1990, S.66 (Herv.i.O.).

341 Vgl. z.B. Lübke 1991b, S.4, Lübke 1978h, S.336.

"abweichende" Auffassung über das "Verhältnis von Liberalismus, Demokratie und sozialer Gerechtigkeit"³⁴² vertreten und aus ihrem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse heraus im *Uneingelösten der Ideen von 1789 die eigentliche Aufgabe demokratischer Politik* sehen, werden nicht nur systemfeindliche und -zerstörerische Konsequenzen, sondern auch systemfeindliche und -zerstörerische Absichten unterstellt. Lübke gesteht zwar ein, daß er mit der Kontrastierung von Liberalismus und Totalitarismus "zu Stilisierungen neige"³⁴³ und daß ein "maximalisierter Totalitarismusverdacht intellektuelle Auseinandersetzungen ... schließlich verunmöglichen muß"³⁴⁴. Zum einen aber habe dieser Dualismus auch in dieser Schärfe seine Berechtigung, weil es hier um die Bildung prägnanter Begriffe und nicht um die Beschreibung der politischen Wirklichkeit gehe. Als Mittel zur Beschreibung der Wirklichkeit ist der Begriffsdualismus von Liberalismus und Totalitarismus jedoch nur dann und solange brauchbar, wie dieser Dualismus in der politischen Wirklichkeit seine Entsprechung findet. In der Tat hat in Lübkes eigener Wahrnehmung dieser realpolitische Gegensatz auch durch die Spannungspolitik und die Beendigung des Kalten Krieges nichts an Aktualität und Schärfe eingebüßt. Selbst ein Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus würde diesen Begriffsdualismus unentbehrlich machen, um den politischen Hauptkonflikt des 20. Jahrhunderts alsdann historisch zu vergegenwärtigen und eine demokratische Erneuerung zu gewährleisten.³⁴⁵ Zum anderen weist er den Vorwurf des polarisierend und politisierend wirkenden "maximalen Totalitarismusverdacht[s]"³⁴⁶ gegen ihn zurück. Dieser treffe allein auf jenen "penetranten Politmoralismus" zu, der zur Durchsetzung von "aktuellen strategischen politischen Zwecken" "den jeweiligen Gegner tunlichst braun oder bannerrot einfärbt"³⁴⁷. Deshalb hält er in der ideenpolitisch durch den Antagonismus von Liberalismus und Totalitarismus eröffneten Bürgerkriegsperspektive den "maximalen Totalitarismusverdacht nach innen"³⁴⁸ auch gegen die "linke" Kritik am Totalitarismusbegriff für vollauf berechtigt. Denn diese untergrabe mit der Negation der durch ihn festgeschriebenen antikomunistischen Basislegitimität der bundesrepublikanischen Ordnung deren politische Selbsterhaltungsfähigkeit.³⁴⁹ Orwells literarische Schreckensutopie führt seiner Auffassung nach die Analogien zwischen dem Nationalsozialismus, der mit dem Dritten Reich untergegangen sei, und dem nunmehr allein noch aktuellen "stalinistischen Internationalsozialismus"³⁵⁰ vor Augen. Dadurch sieht er die Unentbehrlichkeit des gegenüber den Kategorien des ideologisch-politischen Links-Rechts-Schemas indifferenten Totalitarismusbegriffs ausdrücklich bestätigt. Demgegenüber entlarvt er die im Rahmen der kritischen Geschichtswissenschaft unternommenen Versuche, diesen Begriff durch den analytisch - angeblich - ergiebigeren Faschismusbegriff zu ersetzen, als das "eigener Diktaturbereitschaft"³⁵¹ entspringende Interesse, von den ideologischen Gemeinsamkeiten

342 Kleger 1990, S.65.

343 Lübke 1990, S.345.

344 Ebd., S.347.

345 Vgl. Lübke 1991b, S.4.

346 Kleger 1990, S.65.

347 Lübke 1990, S.347.

348 Kleger 1990, S.65.

349 Vgl. Lübke 1989, S.318f.

350 Lübke 1986g, S.1050.

351 Lübke 1987i, S.77.

linken und rechten Totalitarismus', die auch auf sie selber zuträfen, abzulenken.³⁵² "Wer den Totalitarismus-Begriff ... als Waffe Kalter Krieger denunziert, tut das deswegen, weil er totalitäre Herrschaft für gerechtfertigt hält, sofern sie geeignet ist, uns den rechten, nämlich links definierten Menschheitszielen näher zu bringen."³⁵³ Lübbe betont zwar ausdrücklich, daß es in einer liberalen politischen Kultur moralisch unzulässig sei, die heutigen "Anti-Legalisten ... braun oder orthodoxierot einzufärben"³⁵⁴ und die für die neulinke "Gegenaufklärungsschelte" typische "dreiste und ... vergiftende politisch-moralische Zweiteilung unserer Intelligenz" in Aufklärer und "Aufklärungsrenegaten" zu übernehmen. Nichtsdestotrotz verfährt er seinerseits nach genau diesem moralisierenden Zuordnungsmuster, wenn er die "räsonnierende Intelligenz" aufgrund ihres vermeintlichen "Anti-Legalismus" als "Nachfahren"³⁵⁵ derer tituliert, die bereits 1933 gegen die liberale Aufklärungstradition mobil machten.³⁵⁶

In diesem Zusammenhang ist die zweite der oben angesprochenen ideologie-politischen Funktionen des Lübbeschen Totalitarismusbegriffs zu sehen, die - wenn auch in einer subtileren Weise - der ideologischen Funktion des von ihm kritisierten Säkularisierungstheorems nicht unähnlich zu sein scheint.³⁵⁷ In unübertroffener Deutlichkeit kommt diese funktionale Äquivalenz in Ernst Noltes These zum Ausdruck, daß "der 'Klassenmord' der Bolschewiki das logische und faktische Prius des 'Rassenmords' der Nationalsozialisten"³⁵⁸ gewesen sei. Daraus leitet er für die Geschichtsschreibung des Dritten Reiches u.a. die Forderung ab, es im Kontext der aus der Industriellen Revolution hervorgegangenen 'Befreiungsbewegungen' zu analysieren, "denen es in gewisser Weise selbst zugehörte"³⁵⁹. Auf der einen Seite hat Lübbe zu dieser Frage in einer seiner frühen Veröffentlichungen Stellung genommen und deutlich gemacht, "daß der Nationalsozialismus keineswegs ein Kind dieser Aufklärung ist"³⁶⁰, sondern sie vielmehr verketzert habe. Hans Barth, sein Vorgänger auf dem Züricher Lehrstuhl für Philosophie und Politische Theorie, habe - so Lübbe in einer Würdigung des politisch-philosophischen Wirkens H. Barths - Versuche, den Nationalsozialismus kausal auf den Bolschewismus zurückzuführen und ihn "als Antibolschewismus sozusagen zu legitimieren"³⁶¹, als Übernahme eines Hauptideologems der nationalsozialistischen Selbstlegitimation stets zurückgewiesen. Auf der anderen Seite hebt er hervor, daß nicht der Grad der Emanzipiertheit aus Bindungen traditionaler Moral dem Nationalsozialismus hat widerstehen lassen, sondern der Grad der Übereinstimmung mit den überlieferten Moralbeständen. Dementsprechend empfiehlt er, bei der Suche nach den geistig-moralischen Wurzeln totalitären Terrors und "Rassen"- bzw. "Klassen"-Mords "bei der Aufklärung, und zwar speziell beim Terror der Französischen Revolution anzuknüpfen"³⁶². Letztlich erscheint

352 Vgl. Ebd., S.75ff., Lübbe 1978a, S.121f., Lübbe 1986g, S.1050.

353 Lübbe 1978a, S.121.

354 Lübbe 1985h, S.38.

355 Lübbe 1980b, S.31.

356 Vgl. Lübbe 1980b, S.31, Lübbe 1987j, S.71f.; ähnlich Lübbe 1987i, S.62f.

357 Vgl. Lenk 1989, S.203f.

358 Nolte 1987a, S.45.

359 Nolte 1987, S.33.

360 Lübbe 1961, S.352.

361 Lübbe 1988h, S.12.

362 Lübbe 1992, S.13.

damit das Emanzipationsmotiv als geistige Quelle des Nationalsozialismus, das er im Rahmen seiner Totalitarismustheorie als historizistische Selbstermächtigungsideologie expliziert und mit dem jakobinischen "Freiheitsterror" und dem Marxschen Programm der "Zwangsemanzipation" beginnen läßt. In der totalitarismustheoretischen Analogisierung des Nationalsozialismus mit Marxismus und Kommunismus erschienen zum einen der jakobinische Freiheitsterror und die Marxsche Vollemanzipation als das Original totalitärer politischer Herrschaft - zuerst linker und dann auch rechter Provenienz. Zum anderen stellt aus dieser Sicht der Marxismus-Leninismus nach dem Untergang des Nationalsozialismus die politisch nunmehr einzig aktuelle totalitäre Ideologie und den gemeinsamen Feind dar, der er eigentlich immer schon gewesen ist. Gegen die Gleichsetzung von Nationalsozialismus und Sozialismus ist der kritische Einwand erhoben worden, daß sie auf eine Art Relativierung und Exkulpation der nationalsozialistischen Periode hinauslaufe und mit einer solchermaßen entsorgten Vergangenheit die Basis für eine nationale Identitätsstiftung bereite, die sich an bislang als kompromittiert geltenden Traditionen orientiere.³⁶³ In Lübbes politischer Philosophie erfordert eine solche Kritik - als Ausdruck politischen Moralismus' - liberalitätsbewahrende Diskursverweigerung. Weil nämlich seiner Ansicht nach "das Moralische sich inzwischen wieder von selbst versteht"³⁶⁴, in dessen Geltungsbereich die moralische Unzulässigkeit der unterstellten Entlastung und Relativierung gar nicht zweifelhaft sei, ist es - weil nicht sein kann, was nicht sein darf - für ihn eine "Dreistigkeit"³⁶⁵, wenn - wie im "Historikerstreit" gegen die sogenannten Revisionisten - solche Vorwürfe dann dennoch erhoben werden.³⁶⁶ Dabei bedient sich Lübke seinerseits der von ihm als polit-moralistisch kritisierten Argumentationsstrategie, vom Sachargument auf das Argument ad hominem umzuschalten und sich darüber zu empören, daß jemand eine solche Auffassung vertritt und Kritik übt. Unter dem maximalisierten Totalitarismusverdacht, der auf einen gemeinsamen Nenner zwingt, was sich in wesentlichen Punkten gegenseitig ausschließt, steht dann das Habermassche Diskursmodell der von Joseph Goebbels proklamierten 'veredelte[n] Demokratie' als gleichgesinnt zur Seite. Ähnlich rangieren die partiellen Legalitätsbrüche der alten und vor allem neuen Friedensbewegung durch zivilen Ungehorsam auf derselben Qualitätsstufe wie die mit Hitlers Formel aus "Mein Kampf" 'Menschenrecht bricht Staatsrecht'³⁶⁷ legitimierten Legalitätsbrüche der Nationalsozialisten.³⁶⁸ Die neokonservative Strategie der "Ge-

363 Vgl. Saage 1987, S.221, Lenk 1989, S.203f., Wehler 1988a, S.205f., Habermas 1982, S.265f., Adorno 1963, S.131f. sowie Kap. 7.3.4.

364 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Broszat 1983, S.377.

365 Lübke 1990a, S.495.

366 Vgl. Ebd., S.494f., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Broszat 1983, S.376f., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Patriotismus 1986, S.413.

367 Lübke 1985h, S.37.

368 Vgl. Ebd., S.37f., Lübke 1987j, S.65. Daß der von Lübke erhobene Verdacht der Moralisierung auf ihn selber zutrifft, scheint auch dadurch bekräftigt zu werden, daß der 1. Teil von Lübke 1985a, in dem er die ideologische Struktur des nationalsozialistischen und marxistisch-leninistischen Totalitarismus expliziert, und der daran anschließende 2. Teil, in dem er die Moralisierungstendenzen in liberalen Systemen aufdeckt, nicht isoliert voneinander zu sehen sein dürften. Man wird mit Hans Meyer vermuten dürfen, daß hier nicht ohne Absicht ein Zusammenhang hergestellt ist, der politische Positionen, wie sie z.B. DIE GRÜNEN vertreten, ideologisch in die Nähe des Nationalsozialismus rückt, um nachzuweisen, daß universalistische Normen in der Politik, wenn sie ernst genommen werden und nicht bloß Leerformeln sein sollen, aus denen "in soweit nichts herzuleiten [ist, N.H.]" [Lübke 1972, S.42], totalitär-terroristische Folgen zeitigen

schichtsphilosophierung" oder "Historisierung" verfährt nach der für Lübbes Metakritiken insgesamt charakteristischen Methode, sich ihre Feindbilder erst zu konstruieren, um sie alsdann umso schonungsloser demonstrieren zu können.³⁶⁹ Sie erweist sich als Strategie der "moralische[n] Diskreditierung"³⁷⁰ der Kritischen Theorie, der Diskursethik und der Studenten-, Öko- und Friedensbewegung, hinter der die Absicht steht, das bestehende System gegen Kritik und Veränderung schon im Vorfeld abzudichten.

Daß auf Lübbe unter anderen Vorzeichen zurückfällt, was er selber als Moralismus kritisiert, liegt wohl nicht zuletzt in einer von ihm selber in einer Rezension eines Buches von Jakob Hommes³⁷¹ beschriebenen allgemeinen Tendenz zur "Assimilierung" an die Struktur der kritisierten Denkweise begründet. Danach verfährt Hommes aus einem idealistischen Selbstverständnis heraus in formaler Analogie zur marxistischen Gegenposition, indem er die "Position des theoretischen Gegners ... zur Position des praktischen Feindes" macht. Dies geschieht dadurch, daß die theoretische Kritik der abweichenden Auffassung der "praktische[n] Kritik ihrer angeblichen Folgen"³⁷² unterstellt wird, die gegnerische Theorie also von den ihr unterstellten Absichten und Folgen aus gesehen wird.³⁷³ Auf diese Weise würden nahezu unausweichlich auf der philosophischen Ebene Freund-Feind-Verhältnisse erzeugt, die die philosophische Auseinandersetzung zu einem Bestandteil des "ideologisch-praktischen Kampfes"³⁷⁴ machten. Hier lasse sich dann die allgemeine Neigung beobachten, daß die Kritik des totalitären Denkens selber totalitäre Züge annimmt, weil die "Gewalt, die das totalitäre Denken darin beweist, daß es denjenigen, der sich gegen es wehrt, indirekt leicht zu derselben Struktur des Denkens bewegt, um deren Kritik es gerade zu tun war"³⁷⁵.

und deshalb besser aus der Politik herauszuhalten sind. Vgl. Diskussionsbeitrag Meyer, in: Lübbe 1985a, S.80. Wenn zudem - Lübbes Argumentation folgend - der Schluß von der logischen Geltung von Normen auf ihre soziale Geltung und die Identifizierung mit einem transzendentalen Subjekt eine totalitär-terroristische Struktur aufweist, dann fällt der beispielsweise gegen Habermas' Diskurstheorie gerichtete Terrorismusvorwurf auf Lübbe selber zurück. So hat Wolfgang Kuhlmann angemerkt, daß die von Lübbe als Bedingung freiheitlicher Ordnung geforderte Trennung von Normenbegründung und Normendurchsetzung selber einen 'Sollenssatz' mit Geltungsanspruch darstellt. Geht man davon aus, daß Lübbe nicht als "empirisch kontingentes Subjekt" spricht, sondern als transzendentales, das diesen Geltungsanspruch als Richtigkeitsanspruch verfißt, "dann stellt sich heraus, daß das, was er attackiert, von dem, was er selbst tut, gar nicht so sehr verschieden ist" [Diskussionsbeitrag Kuhlmann, in: Oelmüller 1978a, S.209].

369 Vgl. Naumann 1979, S.65.

370 Kersting 1989, S.174.

371 Krise der Freiheit. Hegel - Marx - Heidegger. Regensburg 1958.

372 Lübbe 1960, S.53.

373 Genau diesem Muster folgt auch die Totalitarismustheorie, die die "teleologische[n] Tendenz [beschreibt, N.H.], das Ergebnis des in Frage stehenden Komplexes bereits vorauszusetzen, noch bevor die Bedingungen der Herausbildung desselben untersucht worden sind" [Kershaw 1989, S.75].

374 Lübbe 1960, S.55.

375 Ebd., S.45f.

6 Freiheitssicherung als staatliche Ordnungspolitik

6.1 Linksschmittianischer Etatismus

Mit der von Lübke diagnostizierten Verdichtung totalitärer Moralisierungstendenzen seit Ende der 60er Jahre treten mit dem Ernstfallbewußtsein, der "Wahrheit des Dezisionismus", dem Freund-Feind-Denken und dem starken Ordnungsstaat die Paradigmen und Kategorien des politischen Dezisionismus C. Schmitts stärker in den Vordergrund von Lübkes politischem Philosophieren. Im Ausnahmezustand hält er sie für äußerst nützlich, ja unentbehrlich, um den "Liberalismus wiederum gegen strukturell totalitäre Geltungsansprüche"¹ verteidigen zu können. Deren Renaissance kann als ein Hauptmerkmal des Neokonservatismus der Tendenzwende angesehen werden.² In seiner Liberalismusapologetisch intendierten und als "linksschmittianisch"³ charakterisierten C. Schmitt-Rezeption verwahrt sich Lübke allerdings gegen den von Habermas oder auch von Saage erhobenen Vorwurf⁴ "jungkonservativer Nostalgie"⁵, der ihm ein gebrochenes Verhältnis zu den freiheitlich-liberalen Traditionen unterstellt. Ausdrücklich grenzt er sich gegen die "Schmittianer des nostalgischen Typus" ab, denen - wie etwa A. Mohler, der Lübkes C. Schmitt-Rezeption als "Causerie improvisée"⁶ kritisiert - an einer solchen eklektischen Rezeption C. Schmitts als Klassiker "für die Erneuerung liberalen politischen Denkens"⁷ wohl nichts gelegen sei.

Linksschmittianisch bezeichnet dabei in Lübkes Selbstverständnis die Affirmation des Liberalismus, den C. Schmitt negiert hat, dessen Genese und elementare Wesenszüge er bei ihm gleichwohl in unübertroffener Prägnanz beschrieben findet. Was im einzelnen an der Lektüre C. Schmitts den Sinn für das Liberale schärfe, sei zum einen die auf Hobbes' pragmatische Friedensraison rekurrierende Option für die öffentliche Geltung von Normen nicht aufgrund ihrer strukturell totalitären Wahrheitsansprüche, sondern aufgrund ihrer pragmatisch an Selbsterhaltung und Friedenssicherung orientierten faktischen Inkraftsetzung in legalen, institutionalisierten Abstimmungsverfahren nach dem Mehrheitsprinzip. Zum anderen mache C. Schmitt evident, daß es für die Selbsterhaltungsfähigkeit liberaler politischer Systeme angesichts einer politischen Realität, in der es Feinde der liberalen Demokratie gibt, unerlässlich sei, am Freund-Feind-Denken festzuhalten⁸ und sich verfassungsrechtlich und politisch auf den Notzustand einzustellen.

1 Lübke 1989, S.315.

2 Vgl. etwa Saage 1983, S.22ff., 252ff., 256, Lenk 1989, S.218ff., Offe 1978, S.210, Habermas 1985, S.50f.

3 Kleger 1990, S.103.

4 Vgl. Habermas 1985, S.39f., Saage 1983, S.34.

5 Lübke 1989, S.311.

6 Ebd., S.322.

7 Ebd., S. 312.

8 Eher wohlwollend - ohne über die praktisch-politischen Implikationen zu reflektieren - charakterisiert Kleger die Wiederbelebung von C. Schmitts Freund-Feind-Kategorie als "eine dualistische Art der Zuspitzung, die in der Dramatisierung politischer Konfliktualität beziehungsweise 'des Anderen' auch als Gegner, der Entscheidungen zu akzeptieren hat, begründet liegt" [Kleger 1990, S.105].

Die Bestimmung des äußeren wie auch des inneren Feindes ist nach C. Schmitt Sache eines "normalen Staates"⁹ in seiner Zuständigkeit für die Gewährleistung des Normalzustandes, d. h. für die Sicherung von Frieden, Ruhe, Ordnung und Sicherheit. Im Sinne dieser Funktionsbestimmung des Staates ist dann schließlich linksschmittianisch die Option für den 'starken Staat'¹⁰ und damit für den Primat des Staatlich-Politischen gegenüber dem Gesellschaftlich-Moralischen, wie Lübbe ihn paradigmatisch in Hobbes' klassisch-liberaler Theorie politischer Schutz- und Friedensherrschaft begründet sieht.¹¹ Der starke Staat fungiere als Garant für die Freiheit des Bürgers gegenüber der "Zugriffsmacht der organisierten gesellschaftlichen Gruppen"¹² und damit für die "liberale Tendenz ... fortschreitender Ausweitung derjenigen religiösen, weltanschaulichen, kulturellen und moralischen Lebensinhalte, die man nicht zur Disposition des politischen Souveräns gestellt wissen möchte, und über die ... nicht mehr innerhalb des politischen Systems entschieden werden soll"¹³. Die politischer Disposition entzogenen bzw. zu entziehenden Lebensbereiche sollten ihrerseits der - durch die Bürger- und Menschenrechte verbrieften - freien Selbstbestimmung und privaten Verantwortung der Individuen überlassen sein. Dieser klassisch-liberalen Auffassung von Freiheit als Schutz- und Abwehrrecht des Individuums gegenüber staatlichen Hegemonialansprüchen zufolge müsse es auch in Zukunft darum gehen, den "Bereich dessen, was im politischen Prozeß staatlich zu regeln bleibt, auf Nötigkeitsminima zu begrenzen"¹⁴. In modernen demokratischen Systemen bedeute dies, daß das, was im Namen liberaler Freiheitsrechte und -ansprüche geschieht, selbst dem maßgeblichen politischen Volks- oder Mehrheitswillen, wie er sich in der Legislativgewalt des Parlaments zur Geltung bringt, entzogen, d.h. nicht mehrheitsfähig, nicht rechtfertigungsfähig und "genau in diesem Sinne auch nicht demokratisierbar"¹⁵ sei. Als "Faustregel" gilt: "so viel Zuständigkeit demokratisch gebildeten Mehrheitswillens wie nötig; so viel mehrheitsentscheidungskompetenzfreie Lebenswirklichkeit wie möglich"¹⁶.

Dabei läßt sich Lübbe aber nun nicht zu jenen "Altliberalen" zählen, die - so K. Hornung - "immer noch die Schlachten von gestern [fechten, N.H.]", indem sie dem Staat als Freiheitsfeind mißtrauen und "dabei die tausendfachen Anschläge auf die Person und Würde aus dem Raum der Gesellschaft, etwa von seiten der sich immer frecher gebärdenden Kommandohöhen der meinungsbildenden Medien oder aus dem Erziehungswesen mit seinen polypenartig sich ausbreitenden Institutionen [übersehen, N.H.]"¹⁷. Die Freiheit des Individuums scheint auch ihm mehr durch gesellschaftliche Tendenzen und Kräfte bedroht zu sein, die sich über staatliche Organe und Institutionen zur Geltung zu bringen versuchen, als durch den Staat selbst. Deshalb beharrt er in ausdrücklicher Abwehrhaltung gegenüber jenen Konzepten, die die Auffassung vertreten, daß sich die Bürger- und Menschenrechte unter den heutigen Bedingungen nur über ihre liberale Negativ-

9 Schmitt 1963, S.46.

10 Lübbe 1989, S.320.

11 Vgl. Lübbe 1962.

12 Lübbe 1989, S.321.

13 Ebd., S.314f. Vgl. Ebd., S.312ff.

14 Lübbe 1991, S.36.

15 Ebd., S.33.

16 Lübbe 1985h, S.39. Vgl. Lübbe 1991, S.31ff., 36.

17 Hornung 1973, S.404.

bestimmung hinaus als politische Teilhaberechte und positive Rechtsansprüche auf radikal-demokratischem oder zivilgesellschaftlichem Wege garantieren und einlösen lassen, auf der Notwendigkeit eines starken Staates und stabiler Institutionen. Innerhalb der politischen Theorienklasse der Schutz- und Friedensherrschaft weist er ihn als liberalen bzw. liberalitätsgarantierenden Staat aus, der die für alle verbindlichen und von allen anzuerkennenden universellen politischen, moralischen und juristischen Verbindlichkeiten zugunsten des herkunftsgeprägten Verschieden- oder Andersseins der Subjekte soweit wie möglich begrenze.¹⁸ Als liberaler Staat, der seiner eigenen Legitimitätsbedingungen nicht mächtig ist, bedürfe er eines zivilreligiösen Legitimitätsfundaments, das ihn in letzter Instanz Gott und nicht dem demokratischen Souverän gegenüber verantwortlich sein läßt.¹⁹ Als die Verkörperung und Monopolisierung des Politischen, das Lübbe in seinem Kern substantialistisch als die "irdischer Vernunft"²⁰ entrückte "Urgesteinsbasis menschlicher Existenz"²¹ definiert, repräsentiere er den hoheitlichen, "politische[n] Staat". Er stelle das der gesellschaftlichen Sphäre enthobene neutrale, "formale Ordnungsprinzip der Gesellschaft"²² dar, die "politische[n] Repressionsgewalt"²³, die negativ auf polizeiliche Funktionen der Wahrung von Ruhe, Sicherheit und Ordnung zum Zwecke der Friedens- und Freiheitssicherung festgelegt und beschränkt sei und dadurch die Gesellschaft als freie, bürgerliche Gesellschaft im klassisch liberalen Sinne des freien Spiels der Interessen und Kräfte praktisch erst möglich mache und vor ihrer den Bürgerkrieg provozierenden Politisierung und Totalisierung in Schutz nehme.²⁴

Die von Lübbe vertretene Auffassung des Staates und des Dualismus von Staat und Gesellschaft bildet den Angelpunkt einer von Hobbes (*De cive*, 1642) ausgehenden "politischen Philosophie des Bürgers", die - so Lübbe - eine bis auf den heutigen Tag gültige Bestimmung von Begriff, Status und Existenz des Bürgers liefert. Bürger sind danach diejenigen, die sich der legitimen Zwangsgewalt des neuzeitlichen Staates unterwerfen und dadurch erst Freiheit "erhalten". Seinerseits entlaste er sie von den "Zwängen politischer Selbstbehauptung"²⁵, schütze sie gegenüber äußeren Feinden, sichere im Innern den Frieden und setze sie als Gleiche vor dem Gesetz (Citoyen) für die Zwecke selbstverantworteter Subsistenzsicherung, Vermögensmehrung und Glücksverwirklichung auf der Grundlage der Institution des Eigentums (Bourgeois) frei.²⁶ Hier wird der Staat nicht wie in der für das moderne Politikverständnis wegweisenden Tradition der Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts als Einrichtung und "säkularisierte[s] Kunstprodukt"²⁷ der Gesellschaft aus dem Willen und den Interessen der Menschen selber heraus begriffen. Er wird auch nicht als die eine Seite derselben Medaille gesehen, deren andere die Gesellschaft ist, nicht als integrativer Bestandteil der gesellschaftlichen Totalität oder gar als Spiegelbild der jeweils herrschenden gesellschaftlich-ökonomischen

18 Vgl. Lübbe 1991, S.68f.

19 Zur Notwendigkeit der zivilreligiösen Unterfütterung des liberalen Staates vgl. Kap. 7.2.4.

20 Lübbe 1962a, S.21.

21 Lübbe 1972b, S.26.

22 Lübbe 1962a, S.28.

23 Ebd., S.29.

24 Vgl. Ebd., S.28f., Lübbe 1962, S.86f.

25 Lübbe 1980a, S.218.

26 Vgl. Ebd., S.211ff., 218f.

27 Saage 1990, S.184f.

Verhältnisse. Er erscheint vielmehr genetisch wie funktional als deren Bedingung.²⁸ Als historisch-genetisches und funktionales Apriori erhält er damit tendentiell den Status einer dem menschlichen Willen, der Kontrolle und Disposition der Gesellschaft entzogenen Seinssphäre über und außerhalb der Gesellschaft mit einer ursprünglichen und eigenständigen Machtvollkommenheit.²⁹ So hat denn auch Hegel den Staat als die "Wirklichkeit der sittlichen Idee"³⁰ bestimmt.

Im Kontext seiner politischen Philosophie des Bürgers rezipiert Lübbe Hegels politische Theorie als eine Theorie der Bedingungen bürgerlicher Freiheit(en), die zwar vom Stil her konservativ, vom Inhalt her aber progressiv und durch denselben liberalen Grundgedanken gekennzeichnet sei, wie die politische Theorie Hobbes'. Er nimmt sie, wie vor ihm schon J. Ritter³¹, vor solchen Interpretationen in Schutz, die sie als eine Philosophie und Apologie der Restauration kritisieren. Er schließt sich seinerseits der rechtshegelianischen Interpretation von Karl Rosenkranz an, derzufolge Hegel den preußischen Staat als Hüter und nicht als Unterdrücker von "Vernunft, Aufklärung und Fortschritt"³² verteidigt habe.³³ Hegel habe aus dem Verlauf der Französischen Revolution die liberale Einsicht gewonnen, daß sich die Freiheit der Bürger nur dann verwirklichen lasse, wenn "die durch politische Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft befreite potentielle politische Gewalt dieser Gesellschaft"³⁴ institutionell gebrochen und dadurch verhindert werde, daß sich der Wille der Gesellschaft unvermittelt und unmittelbar zum Willen des Staates erhebe. Hegel hatte - so Lübbe - "einen entschiedenen Begriff von politischer Freiheit" "als eine[r] Realität, die den Staat als solchen zum Subjekt hat, von ihm her das bürgerliche Leben der Gesellschaft erfüllend und bestimmend"³⁵. Indem er den "Staat als solchen" zum vollziehenden Subjekt von Freiheitsgewährung und -entzug erhebt, bezieht er deutlich Stellung gegen einen Begriff von Freiheit und Liberalismus, "dessen Subjekt das postulierende Volk" ³⁶ selbst ist, das sich anmaße, in die staatliche Domäne von Friedensstiftung und Freiheitssicherung einzudringen.³⁷ Denn im Prinzip der Volkssouveränität sieht Hegel - und im Prinzip folgt ihm Lübbe darin³⁸ - den Keim zu der theoretisch von Fichte und Rousseau entwickelten und praktisch von Robbespierre vollzogenen Politisierung der Gesellschaft mittels der Politisierung der Moral - als der "Politisierung des Privatesten und Innerlichsten", d.h. "der Tugend und der Gesinnung" - angelegt, die die "liberale 'Entfremdung'"³⁹ oder "Nicht-Identität von individuellen und kollektiven Interessen"⁴⁰, von Gesellschaft und Staat aufhebe. Es ist diese Entfremdung,

28 Vgl. Hegel 1955, §29 S.45, §279 S.244, §256 S.207.

29 Vgl. Lübbe 1962, S.86, Saage 1990, S.184f.

30 Hegel 1955, §257 S.207.

31 Vgl. Ritter 1965, Ritter 1974a.

32 Lübbe 1963, S.41.

33 Vgl. Ebd., S.41, 50, Lübbe 1964, S.194f., Kleger/Müller 1986, S.106.

34 Lübbe 1971, S.107.

35 Lübbe 1963, S.48.

36 Ebd., S.51.

37 Vgl. Hegel 1955 über die fürstliche Gewalt, S.240ff., insbes. §279 S.244f., §281 S.249f., §301 S.262.

38 Vgl. etwa Lübbe 1978a, S.208.

39 Lübbe 1971, S.107.

40 Lübbe 1987i, S.46f.

"als die die Freiheit des Bürgers der bürgerlichen Gesellschaft allein definierbar ist"⁴¹ und die allein ein Staat garantieren könne, der als das vollziehende Subjekt seiner (des Volkes) Freiheiten privilegiert ist. Insofern repräsentiert Hegels politische Theorie mit ihrer Option für das monarchische Prinzip und für den gegenüber der Gesellschaft souveränen, hoheitlichen Staat - der Interpretation der Rechtshegler wie Lübkes zufolge - "inhaltlich nicht eine Theorie der restaurativen Politik dieses Staates, sondern eine progressive Theorie der konstitutionellen Monarchie"⁴² - mit analoger "liberalismusvorbereitende[r] Zuversicht"⁴³ wie Hobbes' staatskirchlicher Absolutismus.⁴⁴

An diesem Staat, der als neutrale Ordnungsmacht über der Gesellschaft gedacht wird, hänge die physische wie geistig-moralische Selbstbehauptungsfähigkeit liberaler politischer Systeme gegenüber ihren inneren und äußeren Feinden. Dabei lehnt sich Lübke an C. Schmitt an, indem er das Ideal des klassischen Staates, das dieser in den Kontext seiner antiliberalen und -pluralistischen Theorie des politischen Dezisionismus stellt, unter umgekehrten, liberalen, Vorzeichen als "linksschmittianischen", 'starke[n] Staat'⁴⁵ rezipiert und von dem "anti- oder transliberalen"⁴⁶ Linksschmittianismus der Frankfurter Schule abgrenzt.⁴⁷

In C. Schmitts konservativer oder gegenrevolutionärer Staatsphilosophie, die wesentlich auf Hobbes' politischen Dezisionismus rekurriert und als der "Schlüssel zum Verständnis ... konservativer Staatsfreundschaft"⁴⁸ anzusehen ist, markiert die Unterscheidung zwischen dem "totalen Staat aus Stärke" und dem "totalen Staat aus Schwäche" die Differenz zur liberal-pluralistischen Staatstheorie. In dieser gelangen nach C. Schmitt die Parteien und Interessengruppen mit ihren Totalitätsansprüchen über das Parlament zur Herrschaft über den Staat. Diesen Ansprüchen wehrlos ausgeliefert, läßt er sich von ihnen "konsumieren" und zwingen, in alle Bereiche menschlichen Daseins zu intervenieren. Es gibt keine staatsfreie Sphäre mehr, "weil er überhaupt nichts mehr unterscheiden kann"⁴⁹. Der Staat als politische Assoziation ist den nicht-politischen Assoziationen als wesensgleich und "gleichursprünglich" nebengeordnet, so daß der qualitative Unterschied zwischen ihnen aufgehoben ist. Was bislang allein dem Staat vorbehalten war, wird gesellschaftlich, und was allein Sache der Gesellschaft war, wird auch staatlich. Der solchermaßen gesellschaftlich dominierte, expandierende Staat ist "*total in einem rein quantitativen Sinne, im Sinne des bloßen Volumens, nicht der Intensität und der politischen Energie*"⁵⁰. Diese Totalität des vergesellschafteten Staates, dem die Politisierung und Verstaatlichung der Gesellschaft komplementär ist und die sich C. Schmitt als eine unausweichliche Konsequenz der demokratischen Entwicklung darstellt, war für ihn das Grundübel des Weimarer Parteienstaates. Demgegenüber ist der Staat, der bestrebt ist, sich der jeweiligen, insbesondere der neuen technischen Mittel zur

41 Lübke 1971, S.108.

42 Lübke 1963, S.50.

43 Lübke 1989, S.313.

44 Vgl. Ebd., S.48ff., Lübke 1971, S.106ff.

45 Lübke 1989, S.320.

46 Ebd., S.311.

47 Vgl. Ebd., S.311, 313f., 322, Kleger 1990, S.109.

48 Lenk 1989, S.291.

49 Schmitt 1973, S.361.

50 Ebd., S.361 (Herv.i.O.).

Steigerung seiner politischen Macht zu bemächtigen, "total im Sinne der Qualität und der Energie"⁵¹. Das ist für C. Schmitt "das sichere Kennzeichen des wirklichen Staates"⁵². Er ist nicht Objekt der Gesellschaft, sondern souveränes, interesseenthobenes Herrschaftssubjekt, das den von der Sphäre des Unpolitischen qualitativ verschiedenen und deutlich abgetrennten Bereich des Politischen, das Ganze, den "Bereich der objektiven Vernunft"⁵³ verkörpert. Nach außen hin repräsentiert er die politische Einheit des Volkes, die er anderen souveränen Staaten gegenüber als Neutraler, Freund oder Feind verteidigt. In seinem Innern gewährleistet er kraft seiner faktischen Machtvollkommenheit und Autorität den Normalzustand, d.h. Frieden, Ruhe, Ordnung und Sicherheit, weil er klar zwischen (innerem) Freund und Feind zu unterscheiden weiß und "keinerlei staatsfeindliche, staatshemmende oder staatszerspaltende Kräfte" zuläßt. Insofern ist "jeder echte Staat ein totaler Staat"⁵⁴, ein qualitativ totaler Staat aus Stärke, und als solcher repräsentiert er den klassischen, den "normalen Staat[es]"⁵⁵. Das Charakteristische an ihm besteht darin, daß seine Autorität und Herrschaftsgewalt es ihm erlauben, sich aus den gesellschaftlichen Angelegenheiten herauszuhalten, so daß sich z.B. eine 'gesunde Wirtschaft im starken Staat'⁵⁶ frei entfalten kann. Im Falle einer potentiellen Gefährdung des Systems jedoch kann er ordnungstiftend in alle gesellschaftlichen Bereiche intervenieren, ohne sich von partikularen gesellschaftlichen Interessen vereinnahmen zu lassen. Dieser Staat bezeichnet bei C. Schmitt das an die konkrete historische Epoche seit den konfessionellen Bürgerkriegen des 16. Jahrhunderts gebundene oberste politische Ordnungsprinzip.⁵⁷ In dieser historischen Konkretion zählt er den Staat zu den Institutionen, "die noch Träger einer geschichtlichen Substanz und Kontinuität sein können": "Dabei ist es", so C. Schmitt, "wichtig zu wissen, daß solche Institutionen nicht restituierbar sind, wenn die Kette der Tradition einmal zerrissen ist"⁵⁸. Dies zu verhindern, sei der Sinn von institutionellen Garantien, die Institutionen und Rechte verfassungsrechtlich abschirmen, indem sie sie gegenüber parlamentarischen Mehrheitsentscheidungen schützen und damit der politischen Willensbildung entziehen.⁵⁹

In struktureller Analogie zu C. Schmitts Charakteristik des klassischen, "normalen Staates" bestimmt Lübke den linksschmittianischen, starken Staat im Inneren als den "liberalitätsgarantierenden Ordnungsrahmen des gesellschaftlichen Pluralismus". Er allein nur sei in der Lage, die Freiheit der Individuen vor der "Zugriffsmacht der organisierten gesellschaftlichen Gruppen"⁶⁰ in Schutz zu nehmen und die Liberalität der herrschenden Ordnung als den politischen Normalzustand zu sichern, der seinerseits von der Stabilität und Integrität der bestehenden Institutionen, genauer von der Koinzidenz von Bürger-

51 Ebd., S.361 (Herv.i.O.).

52 Ebd., S.360.

53 Ebd., S.365.

54 Ebd., S.361.

55 Schmitt 1963, S.46. Vgl. Ebd., S.10f., 23ff., 44ff., Schmitt 1973, S.360ff., 365f.

56 Hennig 1988, S.176 in Anspielung auf Schmitt, C.: Starker Staat und gesunde Wirtschaft, in: Mitteilungen des Vereins zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen, Nr. 1 n.F. H. 21 (1932), S.13-32.

57 Vgl. Schmitt 1973, S.375ff., 383. Analog Forsthoff 1976, S.14f., 36.

58 Schmitt 1973, S.385.

59 Vgl. Ebd., S.153, 155.

60 Lübke 1989, S.320.

freiheit und Bürgerpflicht zur Institutionentreue abhängen.⁶¹ Das zwingt ihn geradezu, den inneren Feind der herrschenden Ordnung, deren Institutionen im politischen Normalzustand die Freiheit der Individuen verbürgen, zu identifizieren und ihm kompromißlos entgegenzutreten.⁶² Als Alternative zu diesem politischen Staat komme - angesichts des zugrundegelegten pessimistischen Menschenbildes - nur die im Theorietypus der "politisierten Moral" skizzierte Aufhebung der Entzweiung von Staat und Gesellschaft im totalen oder totalitären Staat als der total gewordenen Gesellschaft in Frage.⁶³ Offenkundig hat also der starke, linksschmittianische Staat, der die totalitären Tendenzen gesellschaftlicher Unterwanderung und Usurpation der staatlichen Sphäre abwehren und dadurch die Freiheitsansprüche und konkreten Freiheiten der Bürger garantieren können soll, das Schmittsche Ideal des qualitativ totalen Staates zum Vorbild und Hobbes' Leviathan als "analytische Folie".⁶⁴ Er müßte danach über die Machtmittel verfügen und eine "metaphysische Allgegenwärtigkeit" und Autorität besitzen, die erforderlich wären, um sich gegenüber parlamentarisch vermittelter gesellschaftlicher Einflußnahme und demokratischer politischer Willensbildung und Partizipation tendentiell abzuschotten sowie die gesellschaftlichen Bereiche sich selber überlassen zu können. Der Macht und Autorität dieses Staates entspräche eine Loyalität und Staatsgesinnung seitens der Bürger, die sie im Wissen um die jederzeit aktualisierbare staatliche Zwangs- und Sanktionsgewalt bemüht sein ließe, nicht gegen die staatlich repräsentierte "objektive Vernunft" zu verstoßen. Insofern ist ein qualitativ starker Staat als "drohendes Schwert" über der Gesellschaft die Voraussetzung für das, was Lübke als Liberalisierungsprozeß charakterisiert: die maximale Minimierung staatlich-politischer, konkret: mehrheitsdemokratisch legitimierter parlamentarischer Entscheidungen und Eingriffe in die gesellschaftliche Sphäre - und d.h. die Abschirmung der Exekutivinstanzen gegenüber parlamentarisch vermittelten gesellschaftlichen Einflüssen auf die "Staatsgeschäfte". Dahinter steht offenbar die Befürchtung, daß ein Zuviel an politischer Freiheit, d.h. an demokratischer Teilhabe aller an der staatlich-politischen Entscheidungsgewalt, dazu führe, daß der Staat als Adressat und Erfüllungsinstanz gesellschaftlicher Interessen und Ansprüche vereinnahmt, politisch depotenziert⁶⁵ und zu einem hypertrophen, quantitativ totalen (Sozial- oder Interventions-) Staat aufgebläht werden könnte, der die gesellschaftlichen Freiheiten, insbesondere die des kapitalistischen Wirtschaftens, ersticken würde. Wo nämlich, wie in der bundesrepublikanischen Ordnung der 50er und 60er Jahre, "Freiheitsrechte bereits gelten und wirksam sind"⁶⁶, hat Lübkes Auffassung nach "das Ideal der Durchdemokratisierung aller Lebensbereiche"⁶⁷, das seit Ende der 60er Jahre zum handlungsleitenden Motiv avancierte, totalitäre, freiheitszerstörende Konsequenzen: "Aus Eigentum wird dann, demokratisiert, das Volkseigentum, aus der freien Presse, die demokratisierte,

61 Vgl. dazu Kap. 6.2.

62 Vgl. Lübke 1989, S.318ff.

63 Vgl. Ebd., S.314.

64 Saage 1983, S.269.

65 Vgl. Lübke 1973d, S.22.

66 Lübke 1991, S.33.

67 Ebd., S.68.

nämlich politisch kontrollierte Wahrheitsverwaltung und schließlich aus der liberalen Demokratie als demokratisierte Demokratie die Volksdemokratie.⁶⁸

Der linksschmittianische Staat repräsentiert einen Staat, der Leviathan genug wäre, alle zu schützen und das gesellschaftliche Leben sich selber zu überlassen, aber auch die gesellschaftlichen und persönlichen Freiheiten einzuziehen. Was ihn vom liberalen Nachtwächterstaat, dessen Zwangscharakter sich noch an den Rechten des Individuums und dem jeweils erreichten Ausmaß an bürgerlicher Freiheit orientierte, unterscheidet, ist der Primat von Ordnung und institutioneller Stabilität.⁶⁹ Dieses von Lübbe als liberal und liberalitätsgarantierend deklarierte Konzept der Freiheitssicherung als staatliche Ordnungspolitik hat seine ideengeschichtlichen Wurzeln und konzeptionellen Vorbilder in der politischen Philosophie Hegels und des Rechtshegelianismus sowie in der Theorie des politischen Dezisionismus von Hobbes bis C. Schmitt. Auf denselben politischen Theorien basiert auch die einschlägige konservative deutsche Staatsphilosophie, die bis in die jüngste Vergangenheit hinein auch die Philosophie des autoritären Ordnungs- und Machtstaates war. Sie hat sich nicht erst in ihrer praktisch-politischen Umsetzung bzw. Instrumentalisierung, sondern schon aus ihrer inneren Logik heraus als Negation des demokratischen Rechtsstaates erwiesen.⁷⁰ Auf dieselben ideengeschichtlichen und politiktheoretischen Prämissen, institutionellen Mechanismen und formalen Strukturelemente greift auch nach 1945 ein moderner, technokratisch-dezisionistisch akzentuierter Konservatismus zurück, dessen Staatsvorstellung im Hinblick auf die Sicherung der Freiheit unter den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft exemplarisch an einem seiner Protagonisten, E. Forsthoff, nachgezeichnet und mit Lübbes Politik- und Staatsvorstellung in Beziehung gesetzt werden soll.⁷¹

Schon aufgrund der genetischen und formal-strukturellen Affinitäten zum konservativen Staats- und Freiheitsverständnis ist es zumindest fragwürdig, ob Lübbes Konzept ordnungsstaatlicher Freiheitssicherung ein liberales oder nicht viel eher ein typisch konservatives Prinzip und Motiv zum Ausdruck bringt, das sich im Politik- und Staatsdenken des deutschen Konservatismus bis in die Gegenwart hinein⁷² - wenn auch stets in situationsadäquaten Variationen - kontinuierlich durchgehalten hat und weiter wirksam ist. Die Antwort auf diese Frage wird davon abhängig gemacht werden müssen, ob dieses Politik- und Staatskonzept aufgrund seiner Prämissen und inneren Funktionslogik

68 Ebd., S.33.

69 Vgl. Lenk 1980a, S.106f., 111f. Im Hinblick auf denselben Anspruch, die Bedingungen herrschender Liberalität sicherzustellen, besteht auch für Kaltenbrunner eine zentrale Herausforderung für den Konservatismus darin, den "Sinn für Staatlichkeit, ... die Würde und Legitimität staatlicher Ordnung" zu erhalten und zu erneuern. Es bedürfe eines Staates, "der stark genug ist, die Probleme der technologischen Gesellschaft und der Ökologie zu meistern, die individuelle Freiheit seiner Bürger vor dem Zugriff unkontrollierter gesellschaftlicher Mächte zu sichern und selber nicht der Versuchung erliegt, alles und jedes regeln zu wollen" [Kaltenbrunner 1974, S.15].

70 Vgl. Lenk 1989, S.189ff., Lenk 1971, S.124f., 128, Greiffenhagen 1986, S.186ff., Habermas 1988, S.89, Lübbe 1963, S.147f.

71 Zu dem Kreis der diesem modernen Konservatismus zuzurechnenden Autoren, die in ihrer Politik- und Staatsvorstellung bzgl. der Prämissen wie der Schlußfolgerungen an die Hobbes-Schmitt-Linie anknüpfen, vgl. etwa Grebing 1971, S.104ff., 186ff., 234ff., 371ff., Lenk 1989, S.87ff., 164ff., 218ff., Saage 1983.

72 Im Konzept der "Formierten Gesellschaft"; vgl. Kreuder 1987, S.361f. (dort auch Literaturhinweise).

tatsächlich dem genuin liberalen und aufklärerischen Interesse und Prinzip der Befreiung aus "selbstverschuldeter Unmündigkeit", aus "Herrschaft, die wir nicht wollen"⁷³, dient oder nicht vielmehr dem konservativen Interesse an dem Geltungs- und Wertprimat stabiler Institutionen und an der von ihnen getragenen herrschenden Ordnung gegenüber dem liberalen Wertprimat des Individuums und dem demokratischen Bestreben, Herrschaft zu minimieren, Rechnung trägt. So wäre etwa zu fragen, ob individuelle Freiheit und Autonomie von denselben Institutionen, die sie überhaupt erst ermöglichen und garantieren können sollen, nicht restringiert oder gar eingezogen werden, wenn die Individuen in Wahrnehmung ihrer liberalen Freiheitsrechte diese Institutionen selber in Frage stellen.

Lübbes Konzept der Freiheitssicherung als Ordnungspolitik eines linksschmittianisch akzentuierten starken Staates über der Gesellschaft weist deutliche Parallelen zu zeitgenössischen Politik- und Staatsauffassungen konservativer Provenienz auf. Diese scheinen über die formalen Analogien zwischen C. Schmitts gegenrevolutionärer Staatslehre und Lübbes *linksschmittianischer Staatsvorstellung* hinaus auch ähnliche praktisch-politische Schlußfolgerungen zuzulassen. Als repräsentativ für diese neokonservative Vorstellung des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft kann Forstoffs "Staat der Industriegesellschaft" (1971) angesehen werden. Wie Lübke stellt sich auch Forsthoff in die ideengeschichtliche Hobbes-Schmitt-Linie. Für beide Autoren ist Freiheitssicherung nicht nur das zentrale Problem entwickelter Industriegesellschaften, sondern vor allem auch die "natürliche" Aufgabe eines souveränen Staates. Daher hat Forsthoff in seiner Carl-Schmitt-Rezeption nach dem 2. Weltkrieg einen weichenstellenden Paradigmawechsel vorgenommen, der ihn Lübkes Schmitt-Rezeption annähert.

Anfang der 30er Jahre noch setzte Forsthoff unter der Prämisse des Ausnahmezustandes in Permanenz dem liberalen Rechtsstaat der Weimarer Republik das Programm eines völkisch-metaphysisch überhöhten "wirklichen" oder totalen Staates entgegen, der - von der Mediatisierung durch gesellschaftliche Partikularinteressen befreit - die antagonistische und in sich gesplante Gesellschaft zu einer homogenen Volksgemeinschaft formieren sollte.⁷⁴ Demgegenüber schlägt er sich in seiner Analyse der bundesrepublikanischen Industriegesellschaft der 50er und 60er Jahre auf die Seite des Rechtsstaates. Er geht nun davon aus, daß der Politikbegriff C. Schmitts in seiner Ausnahmeorientierung unter den Bedingungen hochentwickelter Industriegesellschaften praktisch obsolet und nur mehr wissenschaftlich-theoretisch von Interesse ist. Weil nämlich das komplexe und vernetzte technisch-industrielle System überaus anfällig und empfindlich gegenüber Störungen ist, die den Bestand des Ganzen existentiell bedrohen können, und deshalb umso dringender auf ein störungsfreies Funktionieren angewiesen ist, lasse sich das Politische nicht mehr - wie in C. Schmitts Theorie des Politischen - auf den Ausnahmezustand hin konzipieren, der im nuklearen Zeitalter ohne Formierungseffekt und nur mehr als "furchtbare Katastrophe"⁷⁵ denkbar ist. In der modernen Industriegesellschaft könne Politik nicht anders, als sich an der Normalität ihres störungsfreien Funktionierens orientieren: "Er [der technische Prozeß, N.H.] ist auf Normalität angelegt und erzwingt sie, wobei Normalität

73 Lübke 1971a, S.23.

74 Vgl. Forsthoff 1933. Vgl. dazu Saage 1983, S.181ff.

75 Fach 1982, S.263.

nicht als Unveränderlichkeit, sondern als Abwesenheit abrupter Veränderungen zu verstehen ist"⁷⁶ - als Ausdruck "nicht-katastrophischen sozialen Wandels"⁷⁷.

Der technisch-industrielle Prozeß, dessen disziplinierende Effekte E. Jünger bereits in "Der Arbeiter" (1932) paradigmatisch beschrieben und vorweggenommen hat, avanciert nun an die Stelle des Staates zum Medium und Subjekt der gesellschaftlichen Integration und Stabilisierung. Die Einsicht in die Abhängigkeit der individuellen Existenz und Wohlfahrt von der Prosperität und dem reibungslosen Funktionieren des sich zum "sekundären System" (Freyer) verselbständigenden industriegesellschaftlichen Ganzen läßt die Funktionsimperative des technischen Prozesses als vitales Eigeninteresse erscheinen und erzwingt "Loyalität, Solidarität und Adaption"⁷⁸. Im Rückblick auf die 50er und 60er Jahre konstatiert er so einen neuen Typus von Stabilität, der in dem "harten Kern des sozialen Ganzen"⁷⁹, in Wachstum und Vollbeschäftigung, begründet liege und moderne Ideologien, die er gleichwohl stimuliert, folgenlos mache. Entsprechend verdanke sich im gegenwärtigen Zeitalter der "technische[n] Realisation"⁸⁰ der Staat, der sich mehr und mehr zu einem interventionistischen Daseinsvorsorge- und Verteilerstaat entwickelt habe und der in zunehmendem Maße auf wissenschaftlich-technischen Sachverstand angewiesen sei, um seine Funktionen überhaupt erfüllen zu können, primär der Funktionstüchtigkeit und Effizienz des industriegesellschaftlichen Leistungssystems statt einer metaphysischen Staatsgesinnung und eines sittlichen Gehorsamsanspruchs. Der bundesrepublikanische Staat der Industriegesellschaft repräsentiere zwar nicht mehr den integren Staat in der Tradition des 19. Jahrhunderts. Dementsprechend entbehre er jener Autorität und Souveränität, die ihn im Verständnis des Politischen bei C. Schmitt erst über den Ausnahmezustand verfügen und im Innern den Ansprüchen der Gesellschaft und dem "Anspruch der Gleichheitsregie"⁸¹ standhalten ließen. Dennoch steht für den Schmittianer Forsthoff nicht, wie noch seinerzeit für C. Schmitt, der Bürgerkrieg zu befürchten.

Derselbe technisch-industrielle Prozeß aber, der als Hauptstabilisierungsfaktor betrachtet wird und das - gemessen an diesem Staatstypus - genuin Staatliche am technischen Staat reduziere, lasse dessen Stärkung als umso notwendiger erscheinen.⁸² Denn zum einen sei das technisch-industrielle System trotz seines hohen Normalisierungs- und Disziplinierungseffektes, den Forsthoff etwa durch die erfolgreiche Absorbierung der "événements in Frankreich im Mai 1968" bestätigt sieht, von seiner inneren Logik und Rationalität her umso zerbrechlicher und störanfälliger, je entwickelter es ist. Infolgedessen müßte der Ernstfall - als Angriff auf den "harten Kern" der Industriegesellschaft -

76 Forsthoff 1971, S.167.

77 Ebd., S.35.

78 Ebd., S.47.

79 Ebd., S.165.

80 Ebd., S.30.

81 Gehlen 1986, S.100.

82 Für Forsthoff besteht "die Antinomie unseres Staates ... darin, daß er weithin Autorität ausschließt, aber für den Ernstfall ein unvergleichlich viel höheres Maß an Autorität fordert als alle früheren Staaten zuvor, weil der Ernstfall des modernen Staates, das abfallende Sozialprodukt, Kettenreaktionen auslöst, die nur durch eine sehr überlegene und mit wirklicher Autorität gepaarten Sachkunde ausgestattete Abwehr von höchster Hand bewältigt werden kann" [Forsthoff 1976, S.23f.]. Vgl. Forsthoff 1965, S.212f., 231, Forsthoff 1971, S.23ff., 47, 56f., 74ff., 81, 158f., 162f., 165f., 168, Forsthoff 1976, S.15f., Saage 1983, S.15ff.

eigentlich stets ins politische Kalkül mit einbezogen werden, um ihre Normalität - definiert als "Abwesenheit abrupter Veränderungen"⁸³ und als systemerhaltendes "dynamisches Gleichgewicht zwischen der Dynamik der Wirtschaft und den Erfordernissen der sozialen Sicherheit und Stabilität"⁸⁴ - gewährleisten zu können.⁸⁵ So wie für Forsthoff der extreme Fall nicht der Beweiskraft entbehrt,⁸⁶ so konzidiert auch Lübkes liberaler Dezisionismus der freien souveränen Entscheidung, "die das Gesetz nicht befolgt, sondern stiftet"⁸⁷, durchaus ihre Wahrheit als ultima ratio zur Restituierung der Normalität.

Ein zweiter Grund, der für Forsthoff Staatlichkeit um der individuellen Freiheit willen unerlässlich macht, liegt in der modernen Technik selber begründet. Ihr Wesen sieht er in ihrer Indifferenz gegenüber dem Humanen, in der Gefährdung der "elementaren Lebensbedingungen"⁸⁸ und der Negation der individuellen Freiheit, die auf feste Ordnung angewiesen sei, welche der technische Prozeß aufzulösen tendiere.⁸⁹ Trotz der unterschiedlichen Auffassung über die Kompatibilität von Technik und Freiheit stimmen Forsthoff und Lübke grundsätzlich darin überein, daß unter den Bedingungen der Industriegesellschaft die Bestimmung von Freiheit im liberalen Verständnis als negatives Abwehr- und Schutzrecht, als Befreiung von staatlicher Einwirkung und Bevormundung zu kurz greife. Sie wird zwar weiterhin unverändert als ein unverzichtbares Element der Freiheit, nicht aber schon als ihre hinreichende Bedingung gesehen, die für Forsthoff allein der Staat in dem auf Bodin und Hobbes zurückverweisenden Verständnis erfüllen könne.⁹⁰ Er erscheint ihm als die einzige Instanz, die überhaupt in der Lage ist, den technisch-industriellen Prozeß zu zügeln, die personale Freiheit, die Bedürfnisse und das "schlichte Interesse von jedermann" sowie "das Gemeinwohl im schlichsten Sinne des Wortes" gegenüber den "mächtigen organisierten Interessen"⁹¹ zu schützen.⁹² Dabei werde im gegenwärtigen Zeitalter der technischen Realisation - idealtypisch - nur noch derjenige Staat der - im Selbstverständnis und in der "Tradition des europäischen Staatsbegriffs"⁹³ - freiheitliche Staat sein können, der sich nicht mit der Technik identifiziere und technokratisch paralysiere. In der industriegesellschaftlichen Realität dagegen könne er aber die 'Wirklichkeit der konkreten Freiheit'⁹⁴ nur mehr bedingt verkörpern, weil sein Zugriff auf die Technik beschränkt sei.

Wenn Forsthoff auch einräumt, daß in der soziopolitischen Realität die Grenze zwischen reinem Fachwissen und politischer Dezision fließend und der technisch-industrielle

83 Forsthoff 1971, S.167.

84 Grebing 1971, S.403.

85 Vgl. Forsthoff 1971, S.58ff., 166f.

86 Vgl. Forsthoff 1973, S.190.

87 Lübke 1971, S.8f.

88 Forsthoff 1973, S.198.

89 Dabei beurteilt Forsthoff den technisch-industriellen Prozeß in seiner Ambivalenz deutlich skeptischer als Lübke, der etwa der informationstechnischen Entwicklung einen immanenten liberalisierenden und emanzipatorischen Effekt unterstellt. Vgl. Lübke 1991, S.9ff., Forsthoff 1971, S.215ff.

90 Vgl. Forsthoff 1976, S.14f., 36.

91 Forsthoff 1973, S.198.

92 Vgl. Forsthoff 1976, S.39, 41, 45.

93 Forsthoff 1971, S.211.

94 Ebd., S.226.

Prozeß der eigentliche Faktor gesellschaftlicher Integration und Stabilisierung geworden ist, so geht er ebenso wie Lübke von C. Schmitts Bestimmung des Politischen im Zeitalter der Technik aus. Das bedeutet, daß die Sicherung der Freiheit die prinzipielle Unauflösbarkeit des Politisch-Staatlichen in technische Sachregelungen und den prinzipiellen Primat der politischen Entscheidung über den Sachverstand voraussetzt. Mithin ist auch für ihn die technokratische Auffassung illusionär, daß sich staatlich-politische Entscheidungen in Sachentscheidungen durch Fachleute auflösen ließen. Das, was schließlich sein soll, lasse sich nicht umstandslos aus dem Fachwissen ableiten, sondern verlange in jedem Fall eine politische Entscheidung.⁹⁵ Der technokratische Versuch hingegen, Politik und Staat dennoch in die Industriegesellschaft zurückzunehmen und den Rechtsstaat in einen hypertrophen Sozialstaat als einen - quantitativ - totalen Versorgungsstaat aufzulösen, in dem dann die politische Herrschaftsfunktion der Sozial- und Verteilungsfunktion zum Opfer falle, habe notwendig freiheitszerstörende, totalitäre Konsequenzen.

Bereits zu Beginn des Industrialisierungsprozesses hat Lorenz von Stein mit dem Konzept des "sozialen Königtums" den veränderten Bedingungen der Freiheit und dem Wandel des Freiheitsbegriffs Rechnung getragen. E.W. Böckenförde zufolge ist von Steins 'Königtum der sozialen Reformen'⁹⁶ "nicht ein abstraktes Postulat, nicht Erfordernis des theoretischen Systems, nicht Flucht aus dem Antagonismus der Gesellschaft: es ist die einzige, aber auch echte *Chance* des geschichtlichen Königtums, wenn es überleben will"⁹⁷. Vor dem Hintergrund des sozialen Klassenantagonismus der bürgerlichen Gesellschaft bestehe die konkrete Bestimmung und die Zukunft des Königtums darin, "aus einer übergeordneten Position heraus selbsttätig zu handeln im Sinne der sozialen Reform"⁹⁸. Im Namen des allgemeinen Interesses gegenüber den nur besonderen Interessen erscheint das "soziale Königtum" als die einzige Macht, die zwischen den unversöhnlichen gesellschaftlich-politischen Interessen und Zielen der besitzenden und der abhängigen Klasse zu vermitteln und so den latenten Bürgerkrieg, der der bürgerlichen Gesellschaft immanent sei, friedens- und ordnungsstiftend zu verhindern in der Lage sei.⁹⁹ Es rechtfertige sich nicht aus Gottesgnadentum und monarchischem Prinzip. Es stehe vielmehr fest auf dem Boden und auf der Höhe der gesellschaftlich-geschichtlichen Entwicklung. Gleichwohl sei es "durch seine unangreifbare Stellung dem gesellschaftlichen Interessenkampf enthoben, sein Interesse richte sich daher auf den Staat selbst, auf die Verwirklichung des staatlichen Prinzips"¹⁰⁰ und damit auf die Abschottung des Staates gegen Übergriffe gesellschaftlicher Interessen.¹⁰¹

Darin sieht auch Forsthoff die Quintessenz der Steinschen "Konzeption des monarchischen Sozialstaats"¹⁰² und seine Leitbildfunktion für den modernen Sozialstaat des 20. Jahrhunderts. Der Monarch verkörpert für ihn jene Autorität, die er in Hobbes' Formel

95 Vgl. Ebd., S.23ff., 43f., 46ff., Forsthoff 1965, S.211ff., 215ff., 223ff., 228f., Forsthoff 1973, S.188f., 198.

96 Stein, L.v.: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, Bd. 3. Leipzig 1850, S.49, zit. n. Böckenförde 1991, S.197.

97 Böckenförde 1991, S.196 (Herv.i.O.).

98 Ebd., S.196.

99 Vgl. Ebd., S.193ff.

100 Ebd., S.194.

101 Vgl. Lenk 1989, S.93ff.

102 Forsthoff 1968a, S.159.

"auctoritas non veritas facit legem" als die "prägnanteste Formulierung der Staatlichkeit"¹⁰³ und als das genuine Merkmal "echte[r] Staatlichkeit"¹⁰⁴ ausweist. Autorität sei die Voraussetzung dafür, daß der Staat als neutrale Gewalt über dem gesellschaftlichen Interessenkampf die staatsbürgerliche Gleichheit gegenüber den totalitären Bestrebungen der gesellschaftlichen Kräfte gewährleisten könne. Denn diese versuchten, sich des Staates zu bemächtigen, um ihre besonderen Interessen als das allgemeine Interesse verbindlich zu machen. Das hätte zur Folge, daß mit der staatsbürgerlichen Gleichheit auch die individuelle Freiheit und die sozialen Unterschiede aufgehoben würde.¹⁰⁵

Weil die individuelle Freiheit nicht durch den Staat, sondern allein durch eine 'mit Sicherheit totalitär werdende[n] Gesellschaft'¹⁰⁶ bedroht zu sein scheint und ihre Sicherung letztlich keine Alternative zu einer über-gesellschaftlichen, neutralen staatlichen Ordnungspolitik lasse, optiert Forsthoff für den kompromißlosen Vorrang des Rechtsstaates gegenüber dem Sozialstaat, der durch die einschlägigen Artikel des Grundgesetzes zweifelsfrei vorgegeben sei. Denn der Sozialstaat ist Forsthoffs Auffassung nach außerstande, "echte Autoritätsbeziehungen"¹⁰⁷ auszubilden. Es ist für ihn ein "ehernes Gesetz ... daß die Staatlichkeit in dem Maße abgebaut wird, in dem sie sich in Sozialstaatlichkeit verwandelt"¹⁰⁸. Heute, da staatliche Autorität vor allem durch die Abhängigkeit von der Wirtschaft und durch die Einflußnahme organisierter Interessengruppen in einem Maße untergraben werde, daß das 'gesellschaftliche[n] Catch as catch can'¹⁰⁹ zu befürchten sei, hält er einen starken Staat für noch unentbehrlicher als in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, wenngleich er die Chancen für einen solchen Staat eher skeptisch einschätzt. Analoges gilt für die Wahrung des Gemeinwohls, das Forsthoffs Ansicht nach nur "von einem Standort ... außerhalb der Industriegesellschaft" zur Geltung gebracht werden könne, den von jeher immer der Staat innehatte. Auch hier zeichnet er eine eher pessimistische Perspektive. Der Staat könne seiner genuine Verantwortung für das Gemeinwohl nur bedingt nachkommen, weil ihm das "ethisch-sittliche Profil"¹¹⁰ und die erforderliche Autorität fehle, sich gegen mächtige gesellschaftliche Interessen durchzusetzen. Deshalb sei es mit dem Gemeinwohl nicht gut bestellt.¹¹¹

Rechts- und Sozialstaat beschreiben in Analogie zu C. Schmitts Unterscheidung von starkem und schwachem Staat konträre Relationen des Einzelnen zum Staat. Während der Rechtsstaat dadurch gekennzeichnet sei, die Freiheit des Individuums auf der Grundlage der bestehenden Verhältnisse zu gewährleisten und es in seiner Situation sich selber zu überlassen, bezeichne der Sozialstaatsbegriff die gewährende Funktion der Teilhabe als

103 Forsthoff 1976, S.14.

104 Forsthoff 1968a, S.159.

105 Vgl. Ebd., S.158f., Forsthoff 1976, S.14f.

106 R. Herzog: Einleitung, in: Evangelisches Staatslexikon, 1966, S.XXXVII, zit. n. Forsthoff 1976, S.35.

107 Forsthoff 1976, S.22.

108 Ebd., S.33.

109 Forsthoff, zit. n. Schatz 1973, S.225.

110 Forsthoff 1976, S.49.

111 Vgl. Ebd., S.39, 41ff., 49. So auch der Tenor von Gehlens sozialstaatskritischer Klage über den Autoritätsschwund des Leviathan durch die "Grenzüberschreitung" des staats- und politikfremden familialen, "humanitär-eudaimonistischen Ethos" [Gehlen 1986, S.110] mit dem zunehmenden Einfluß partikularer gesellschaftlicher Interessen auf den Staat und die (große) Politik. Vgl. Ebd., S.79ff., 103ff.

Rechtsanspruch gegenüber dem Staat. Im Hinblick auf die Präferenzverteilung von Rechts- und Sozialstaat wird der Geltungsanspruch sozialstaatlicher Funktionen der Daseinsvorsorge und Güter(um)verteilung, die dienender und nicht herrschaftlicher Natur seien und sich mit dem Auseinanderdriften von beherrschtem und effektivem Lebensraum als eine objektive Notwendigkeit aufdrängen, an ganz bestimmte Voraussetzungen geknüpft. Sozialstaatliche Normen dürften nicht den Status sozialer Grundrechte anstreben, auf der verfassungsrechtlichen Ebene nicht gegen die rechtsstaatliche Ordnung verstoßen und müßten sich - wie die Bismarcksche Sozialpolitik als Vorbild "echter" Sozialstaatlichkeit - auf der Verwaltungsebene auf den entpolitisierenden und "demokratiefreien" technischen Sachverstand von Experten beschränken.¹¹²

Das auf Teilhabe und Gewährung hin ausgerichtete Sozialstaatsprinzip erweist sich Forsthoffs Ansicht nach mit der vorrangigen, auf Freiheit und Gewährleistung ausgelegten "Logik und Struktur der rechtsstaatlichen Verfassung"¹¹³ als unversöhnlich, wenn das "Soziale" im und am sozialen Rechtsstaat nicht in seiner "unpolemisch[en]" Bedeutung auf die bestehende Güterverteilung und Sozialordnung und die "im Recht verwirklichten Institutionen und Normen"¹¹⁴ bezogen ist,¹¹⁵ sondern im polemischen Wortgebrauch sich gegen "das bestehende System der Güterverteilung"¹¹⁶ und "den gesellschaftlichen und politischen status quo"¹¹⁷ richtet.¹¹⁸ Letzteres sei dann der Fall, wenn die sozialstaatlichen Prinzipien der Daseinsvorsorge, der sozialen Sicherheit und Teilhabe nicht als solche behandelt würden, die der Staat gewährt, sondern den Status verbindlicher, einklagbarer Grund- oder Freiheitsrechte beanspruchten, die dem Staat vor- und aufgegeben seien. Das würde "die Verfassung in eine Knetmasse in den Händen von Ideologen verwandeln" und unweigerlich das Ende der "Gewißheit der gesetzmäßigen Freiheit"¹¹⁹ bedeuten. Die (rechts-)staatliche Gewährleistungsfunktion bezöge sich dann nurmehr auf das, "was von der jeweiligen Mehrheit und ihrer Regierung als sozial verstanden wird"¹²⁰.

Dagegen sind - so Forsthoffs grundsätzlicher Einwand - gesellschaftliche Kräfte prin-

112 Dem pflichtet auch Böckenförde bei. Es entspreche v. Steins Konzept des sozialen Königtums, daß die Auflösung des Klassengegensatzes nicht auf der Verfassungsebene anzusetzen habe, denn verfassungsrechtlich sei die Freiheit verwirklicht. Sie sei vielmehr eine Sache der Verwaltung. Das Sozialstaatsprinzip habe demnach seinen Ort auf der administrativen und nicht auf der verfassungsrechtlichen Ebene. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung werde - so Böckenförde - Forsthoffs These plausibel, Rechts- und Sozialstaat seien (auf der Verfassungsebene) unvereinbar. Mit der rechtsstaatlichen Verfassung sei nämlich "die Freiheit in dem Maße verwirklicht, daß ein Fortschritt darüber hinaus weder sinnvoll noch möglich ist" [Böckenförde 1991, S.200], so daß es einzig darauf ankommen könne, die sozialen Voraussetzungen für die Realisierung dieser Freiheit für alle zu schaffen; und das könne nur eine Sache der Administration sein. Vgl. Böckenförde 1991, S.200, Forsthoff 1968, S.171ff., 178f., 198ff., Forsthoff 1968a, S.45ff., 150f., Forsthoff 1976, S.26f., 35.

113 Forsthoff 1971, S.78.

114 Forsthoff 1968, S.199.

115 "Der Rechtsstaat ist Sozialstaat ... auf der Basis eines bestehenden Systems der Güterverteilung, an dem nichts geändert wird." [Forsthoff 1976, S.18].

116 Forsthoff 1968, S.199.

117 Ebd., S.186.

118 Vgl. Ebd., S.186f.

119 Forsthoff 1971, S.78.

120 Forsthoff 1968, S.187. Vgl. Ebd., S.187ff., Forsthoff 1971, S.77ff., 81.

zipiell außerstande, "echt soziale Entscheidungen zu treffen"¹²¹. Soziale Entscheidungen seien nämlich "echte[r] Sachentscheidung[en]"¹²², die sich aus den "Gegebenheiten und Notwendigkeiten der Sache unter objektiver Abwägung des Für und Wider"¹²³ ergäben und nicht notwendigerweise eine Funktion organisatorischer Macht oder parlamentarischer Mehrheitsverhältnisse seien. Um zu verhindern, daß Staat und Demokratie von den "jeweils sozial Mächtigen im Dienste ihrer Zwecke instrumentalisiert ... werden" und der quantitativ total werdende Staat die individuelle Freiheit erstickt, plädiert Forsthoff für den freiheitlichen Rechtsstaat. Für diesen sei Hobbes' Leviathan vorbildhaft, der den Staat als eigenständige Sphäre des Politischen über die gesellschaftliche Sphäre hinaushebe und ihm eine von gesellschaftlich-demokratischer Kontrolle dispensierte Machtfülle und Herrschaftsgewalt zugestehe. Diese erlaube es ihm erst, die gesellschaftlichen Prozesse, insbesondere die des kapitalistischen Wirtschaftens, sich selber zu überlassen und sich seinerseits von gesellschaftlicher Einmischung in die genuin staatlich-politische Aufgabe, Ordnung und Sicherheit zu gewährleisten, freizuhalten. Diesen Staat präsentiert Forsthoff als "Prototyp der den deutschen Verhältnissen angemessenen parlamentarischen Demokratie"¹²⁴. Als Gegengewicht zu der der Vergesellschaftung des Staates als inhärent unterstellten totalitären Tendenz - der vergangenen "braunen", vor allem aber der umso aktuelleren "roten" und später dann der "grünen" - erweise er sich als mit unterschiedlichen Regierungsformen kompatibel, wenn sie nur die private Freiheit der Bürger als "Distanz des einzelnen zum Staat"¹²⁵, d.h. als Freiheit *von* Politik unter der Bedingung der bestehenden Sozialordnung gewährleisten.¹²⁶ Damit wendet er sich gegen die Auslegung des sozialen und demokratischen Rechtsstaates als Leitprinzip und Postulat der Partizipation und Demokratisierung von Staat und Gesellschaft.¹²⁷

Denselben Prämissen und Motiven folgt auch Lübke in seiner Sozialstaatskritik. Einerseits erkennt er die Notwendigkeit staatlicher Daseinsvorsorge in der von Forsthoff dargelegten administrativen Form an. Andererseits begreift er das auf Erweiterung von Teilhabe und Demokratisierung hin ausgerichtete Sozialstaatsverständnis, das sich in einer an den Staat als "Glücksanspruchserfüllungsinstanz"¹²⁸ adressierten Politisierung von Glückserwartungen und einer in der In- und Extensität überzogenen eudaimonistisch-hedonistischen Anspruchshaltung widerspiegele, als ein totalitäres Potential zur Zerstörung der Liberalität der herrschenden staatlichen Ordnung.¹²⁹ Zwar ließen sich die Freiheit des Privateigentums an den Produktionsmitteln und die Freiheit des privaten wirtschaftlichen Handelns "schwerlich ein für allemal mit universellem Geltungsanspruch beantworten"¹³⁰. Dennoch gehören sie für Lübke als klassische liberale Ansprüche und integrale Bestandteile der Bürger- und Menschenrechte, die der "Disposition von politi-

121 Forsthoff 1968a, S.158.

122 Ebd., S.159.

123 Ebd., S.158.

124 Forsthoff 1968a, S.160.

125 Forsthoff 1971, S.78.

126 Vgl. Forsthoff 1968a, S.158ff.

127 Vgl. Forsthoff 1968, S.200, Forsthoff 1976, S.17, 27. Repräsentativ für das von Forsthoff kritisierte Sozialstaatsverständnis vgl. Abendroth 1968, S.119, 121, 127f. 131f., 138ff.

128 Lübke 1982m, S.110.

129 Vgl. Lübke 1991, S.33f.

130 Lübke 1991, S.37.

schen Entscheidungen in Parlamenten und Räten"¹³¹ prinzipiell entzogen sein müßten, zweifellos zu den "unabdingbaren Gehalten freiheitlicher politischer Lebensordnung"¹³². Schon die ökonomische Ineffizienz des zusammengebrochenen real existierenden Sozialismus ist für ihn ein empirischer Beleg dafür, daß die "Alltagserfahrung realer Freiheit nicht zuletzt die Erfahrung funktionsfähiger Märkte ist"¹³³. Insofern sind aus Lübkes Sicht "auch sonstige Freiheiten gefährdet ..., wenn diese Freiheit wirtschaftlichen Handelns nicht gewährleistet ist"¹³⁴. Angesichts dieses Junktims zwischen der durch den Rechtsanspruch auf Eigentum an den Produktionsmitteln konstituierten privatkapitalistischen Wirtschafts- und Marktfreiheit auf der einen Seite und der "Freiheitlichkeit einer grundrechtsorientierten Demokratie"¹³⁵ auf der anderen Seite erscheint es ihm als "verblüffend realitäts- und gemeinsinnfern", daß viele deutsche Intellektuelle immer noch die "Demokratisierung aller Lebensbereiche"¹³⁶ fordern, wenngleich er betont, daß die "Auseinandersetzung um diese Argumentation ... als politisch unabgeschlossen gelten [müsse, N.H.]"¹³⁷. D.h. konkret: die Freiheit, die liberale Marktwirtschaft gewährt, läßt sich nach seinem Dafürhalten nur gewährleisten, wenn das durch das Tauschprinzip geregelte Marktsystem gegenüber Mitbestimmungs- und Mitentscheidungsansprüchen politischer Demokratie abgeschirmt ist.

Die Stilisierung von ökonomischer oder Marktfreiheit zum Kriterium für marktexterne Freiheit(en) beruht nach Offe auf einer "vulgär-materialistischen Unterstellung"¹³⁸, der schon die historische Erfahrung entgegenstehe, daß die Freiheitsansprüche des Citoyen durch die Entfaltung von Erwerbs- und Marktfreiheit in vielfacher Hinsicht restringiert worden sind.¹³⁹ So hat auch M. Weber über die freiheitsrestringierende Tendenz der okzidentalischen Rationalisierung hinaus, die er in der Metapher vom "Gehäuse der Hörigkeit" veranschaulicht, darauf hingewiesen, "daß durchaus keine wechselseitig fördernde Beziehung zwischen hochkapitalistischer Industrialisierung und der liberalen Demokratie und ihren Bürger- und Menschenrechten besteht"¹⁴⁰. Eher im Gegenteil hielt er es für *'höchst lächerlich, dem heutigen Hochkapitalismus ... Wahlverwandschaft mit 'Demokratie' oder gar mit 'Freiheit' (in irgendeinem Wortsinne) zuzuschreiben'*¹⁴¹. Freiheit und Demokratie seien vielmehr gegenüber dem kapitalistischen Herrschaftszusammenhang erst noch und immer wieder zu erringen und durchzusetzen. Das bedeute nicht, daß den "Freiheiten des 'Bourgeois'"¹⁴² keine emanzipatorische Funktion mehr zukomme, wohl

131 Ebd., S.7.

132 Ebd., S.37.

133 Ebd., S.7.

134 Ebd., S.69.

135 Ebd., S.37.

136 Ebd., S.7.

137 Ebd., S.37. Vgl. Ebd., S.7, 16, 37f., 68f.

138 Offe 1978, S.222.

139 Vgl. dazu auch Döhn 1977, S.48ff.

140 Narr 1990, S.425.

141 M. Weber: Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland, in: Max Weber. Gesamtausgabe. Im Auftr. d. Kommiss. f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte d. Bayer. Akad. d. Wiss. hg. v. H. Baier, Bd. 10: M. Weber: Zur russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905-1912. Hg. v. W.J. Mommsen in Zusammenarbeit mit D. Dahmann. Tübingen 1988, S.270, zit. n. Narr 1990, S.425 (Herv. durch Narr).

142 Offe 1978, S.223.

aber, daß Marktfreiheit und freie Verfügung über politisch garantiertes Privateigentum an den Produktionsmitteln nicht als eigentlicher Quellgrund und als Kristallisationszentrum von bürgerlicher und überhaupt von menschlicher Freiheit begriffen werden könnten, Freiheit sich nicht auf Marktfreiheit und Privateigentumsgarantie reduzieren lasse.¹⁴³

Zwar ist für Lübbe freiheitliche Demokratie nur unter den Bedingungen einer freien, kapitalistischen Marktwirtschaft möglich. Die radikale neoliberale Auffassung jedoch, eine den "sicheren sozialen Frieden bewirkende Verteilungsgerechtigkeit" lasse sich allein durch den Marktmechanismus gewährleisten, kritisiert er als "weltfremd"¹⁴⁴. Sie mache den Liberalismus eher nur unglaublich, weil dieser die Frage der sozialen Gerechtigkeit gar nicht thematisiere. Dadurch werde das marktwirtschaftliche System nicht diskreditiert, es sei vielmehr unbedingt auf die Ergänzung durch das sozialstaatliche Element angewiesen. Dabei ließen sich die nur sozialstaatlich zu befriedigenden Ansprüche auf soziale, materielle Wohlfahrt ohne die unbestreitbar höhere Effizienz des marktwirtschaftlichen Systems nicht verwirklichen, so daß sich im Sozialstaatsgedanken ein manifestes Interesse an der Aufrechterhaltung der marktwirtschaftlich-kapitalistischen Ordnung äußere.¹⁴⁵ Signifikant dafür, daß Lübbe den Sozialstaatsgedanken auf die Bewahrung der bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung festlegt, ist dessen Spezifizierung als "sozialistische" Orientierung. Unter "Sozialismus" versteht Lübbe dabei "selbstverständlich nicht den Sozialismus marxistischer Prägung"¹⁴⁶, der - ebenso wie der Nationalsozialismus - seinen systematischen Ort in der Totalitarismustheorie habe und von dem er in einem genetischen Kurzschluß von der Idee auf die Praxis annimmt, daß der Zusammenbruch seiner politischen Wirklichkeit die Idee nun endgültig widerlegt habe. "Sozialismus", wie Lübbe ihn versteht, ist explizit als "Antimarxismus und Antikommunismus"¹⁴⁷ definiert. In der industriellen Zivilisation zählt er "Sozialismus" zusammen mit "Liberalismus" und "Konservatismus" zu den politisch-ideologischen Orientierungsmustern, die sich heute nicht mehr wie noch im 19. Jahrhundert in einem Ver-

143 Vgl. Ebd., S.221ff.

144 Lübbe 1991, S.72.

145 Vgl. Ebd., S.38f. Aufgrund dieser erwiesenermaßen höheren ökonomischen Effizienz räumt Lübbe liberalen Systemen auch einen "ökologiepolitischen Vorzug" [Lübbe 1987i, S.108] gegenüber sozialistisch-planwirtschaftlichen Systemen ein. Er gesteht zwar ein, daß sich die ökologischen Probleme nicht mit den Mitteln und Methoden des Marktes alleine lösen lassen, daß die in der privatkapitalistischen Kostenrechnung nicht aufgeführten externen Güter "ausbeutungsbedroht" sind und die dabei anfallenden Kosten externalisiert und "sozialisiert" werden. Eine größere Gefahr für die Umwelt als von der kapitalistischen Wirtschaftsweise geht Lübbes Auffassung nach jedoch von den "systemkritisch motivierten Umweltschützern" aus, die im 'Profitinteresse' [Lübbe 1991, S.40] die Hauptantriebskraft der Umweltzerstörung und Ressourcenvernichtung ausmachen und die Bewältigung des Ökologieproblems von einer sozialistischen Transformation der kapitalistischen Marktwirtschaft erwarteten. In Wirklichkeit sei jedoch das auf privatem Gewinnstreben basierende kapitalistische Marktsystem nicht erst aus Gründen der ökonomischen Effizienz, der politischen Durchsetzbarkeit und der Informationsfreiheit, der Publizierbarkeit und Politisierbarkeit von Ökologieproblemen für deren Lösung unverzichtbar. Schon von der Ideologie her hätten Anliegen des Umweltschutzes in sozialistischen, d.h. für Lübbe in orthodoxen, marxistisch-leninistischen Systemen aufgrund des Zwangs zur Produktions- und Produktivitätssteigerung nicht den Stellenwert, der ihnen in liberalen Systemen zukomme, die es erlaubten, "sich zu Produktionszwecken in gehörriger Weise pragmatisch zu verhalten" [Lübbe 1989f, S.5], d.h. Nutzen und Nachteil von Produktions- oder Produktivitätssteigerung gegeneinander abzuwägen. Vgl. Lübbe 1989f, Lübbe 1991, S.16f., 26, 40f., Lübbe 1987i, S.99ff., Lübbe 1982j, S.8f.

146 Lübbe 1991, S.58.

147 Ebd., S.74.

hältnis gegenseitiger Exklusion politisch behaupten könnten, sondern vielmehr in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander stünden. Sie repräsentieren - so Lübke - *einander wechselseitig ergänzende Funktionen*, "deren simultane Erfüllung zu den Erhaltungsbedingungen des politischen Gesamtsystems gehört"¹⁴⁸. Die spezifische Funktion des von ihm so genannten Sozialismus erklärt er aus der Entstehungsgeschichte des Industrialismus. Dabei sieht er den eigentlichen Entstehungsgrund des Sozialismus weder in der Armut und dem Elend der Massen noch in dem partikularen Interesse an der systemperpetuierenden Überbrückung der dem Kapitalismus inhärenten Widersprüche und Selbstzerstörungstendenzen durch staatlich-politische Interventionen, sondern in dem durch den industriellen Fortschritt geschaffenen "Wohlfahrtsertrag". Damit erst sei Sozialismus als "politische Massenbewegung[en]"¹⁴⁹, die die Verteilung der industriegesellschaftlichen Wohlfahrtsgewinne unter den Aspekten der Gerechtigkeit und des sozialen Friedens - und zwar innerhalb der bestehenden institutionellen Verfahren - zum Gegenstand politischer Forderungen und Auseinandersetzungen mache, historisch möglich und funktional notwendig geworden.¹⁵⁰ Ein wesentlicher Grundsatz dieses Sozialismus besteht nach Lübke somit darin, daß er sich "konservativ zum Wohlfahrtsnutzen moderner Industriegesellschaften"¹⁵¹, und d.h. zur ökonomischen Freiheit und ihrer idealen Verfassung, der kapitalistischen Marktwirtschaft, verhalte, deren ökonomische Effizienz die umverteilungsfähigen Wohlfahrtsgewinne erst ermögliche. Damit erscheint die bestehende kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung trotz ihrer unbestreitbaren Widersprüche und negativen sozialen Auswirkungen - von der "Sozialen Frage" des 19. Jahrhunderts bis zur "Neuen Armut" heute - als politisch und moralisch zustimmungspflichtig. Sie wird somit grundsätzlicher Veränderung von vornherein entzogen, wenn nicht die herrschende Liberalität auf dem Spiel stehen soll. Durch die apodiktische Gleichsetzung von Marktfreiheit und "anderen Freiheiten", von Kapitalismus und Demokratie, die als elementare Bestandteile des ideologischen Grundkonsenses liberaler Systeme jeglicher Diskussion entzogen sein sollen, erhebt er die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer - durch formalrechtliche Gleichheit abgesicherten - Ungleichheit des Tauschverhältnisses zwischen Kapital und Arbeit zum "Naturzustand"¹⁵².

Mit diesem Sozialismusverständnis greift Lübke auf Motive des Neukantianischen Sozialismus und des sozialdemokratischen Revisionismus zurück. Diese charakterisiert er wesentlich durch den reformerischen Willen, die revolutionäre Transformation der kapitalistischen Gesellschaft, wie sie der 'vulgärmarxistisch[e]'¹⁵³ oder 'dogmatische[r] Sozialismus' propagiere, zu verhindern, ohne jedoch den reformsozialistischen Vorstellungen des Demokratischen Sozialismus von einer Demokratisierung der Wirtschaft und einer sozialen Demokratie zu folgen. Sozialismus wird hier nicht als ökonomisch-materialistische Theorie gesellschaftlicher Entwicklung, sondern als ethisches Ideal und

148 Ebd., S.57. Vgl. Ebd., S.56ff. "Nur wer liberal, konservativ und sozialistisch zugleich ist, kann sich heute noch beim Wähler dauerhaft politisch empfohlen halten." [Ebd., S.58].

149 Ebd., S.71.

150 Vgl. Ebd., S.38f., 56ff., 69ff.

151 Ebd., S.72.

152 Vgl. Döhn 1977, S.48.

153 Lübke 1963, S.114.

"'Postulat' der praktischen Vernunft"¹⁵⁴ begriffen, das "die Wirklichkeit des Normativen, in der die Freiheit der sittlichen Entscheidung definiert ist"¹⁵⁵, und damit "das bestehende Ganze und Allgemeine des Staates und der Gesellschaft"¹⁵⁶ gegenüber der Partikularität des marxistischen Klassenkampfes zur Geltung bringt. Während die Neukantianer aber etwa den ökonomischen Materialismus noch als eine "Theorie kausaler Erklärungen historischer Fakten"¹⁵⁷ akzeptierten, hält Lübbe es für "höchst unwahrscheinlich, dass wir aus Flugschriften des Vormärz und aus hundertjähriger Politökonomie sonderliche Aufschlüsse über unsere Gegenwart zu gewinnen vermöchten"¹⁵⁸. Vor allem aber brachten die Neukantianer mit der Idee des Sozialismus noch die Differenz von Sein und Sollen zum Ausdruck. So hielten sie an der Einsicht fest, "daß die politische Emanzipation des Menschen zum Bürger gleichen Rechts durch das Institut des unbeschränkten Privateigentums faktisch verhindert wird", daß also die Wirklichkeit in Widerspruch zum Ideal des Sozialismus, zum "Ideal politisch realisierten Daseins des Menschen als Selbstzweck"¹⁵⁹ steht. Demgegenüber erscheint aus Lübbes Sicht das Bürgerrecht auf Privateigentum an den Produktionsmitteln und die darauf beruhende marktwirtschaftliche Ordnung nicht als Hindernis, sondern vielmehr als eine notwendige Bedingung und als Inbegriff bürgerlicher Freiheit(en) schlechthin.¹⁶⁰

Mit der Option für den Freiheit gewährleistenden Rechtsstaat gegen den Teilhabe gewährenden Sozial-"Staat" bringt Forsthoff die "Quintessenz konservativer Sozialstaats-theorie"¹⁶¹ zum Ausdruck. Sie beruht auf einer revolutionstheoretischen Interpretation des Sozialstaatsgedankens¹⁶² als Egalisierungs- und Demokratisierungsprojekt in Staat und Gesellschaft. In ihr äußert sich die konservative Befürchtung, daß die emanzipatorisch-partizipatorische Auslegung des Sozialstaatsgedankens einem 'demokratischen Despotismus'¹⁶³ Vorschub leisten werde, durch den die gesellschaftlichen Kräfte den Staat usurpieren und für die allgemeinverbindliche Durchsetzung ihrer partikularen Interessen funktionalisieren würden. Dieser Vergesellschaftung des Staates, die die herrschaftlichen Funktionen "echter" Staatlichkeit in einem quantitativ total werdenden Sozial-"Staat" auflöse und mit der nach Lübbe eine Entliberalisierung der Gesellschaft korrespondiert,¹⁶⁴ sind in konservativer Optik systemtranszendierende, totalitäre Tendenzen inhärent. Dieser Tendenz sozialstaatlichen Totalitarismus' stellt Forsthoff nach 1945 das Konzept eines Rechtsstaates als des nunmehr einzigen Hortes und Hüters der Freiheit, genauer der besitzbürgerlichen Freiheit, und der bestehenden bürgerlich-kapitalistischen Eigentums- und Sozialordnung gegenüber.¹⁶⁵ Diese Vorstellung freiheitlicher Rechts-

154 Ebd., S.115.

155 Ebd., S.114.

156 Ebd., S.116.

157 Ebd., S.114.

158 Lübbe 1980, S.21. Analog vgl. Lübbe, in: Schickel 1990, S.141, Lübbe 1971a, S.19.

159 Lübbe 1963, S.115.

160 Vgl. Ebd., S.98f., 107ff., 113ff.

161 Lenk 1989, S.221. Allgemein zur konservativen Sozialstaatskritik vgl. Grebing 1971, S.238ff.

162 Vgl. dazu Saage 1983, S.259ff.

163 Hornung 1990, S.13.

164 Vgl. Lübbe 1962a, S.28.

165 Das ist formal dasselbe Motiv, das Forsthoff 1933 für den "totalen Staat" gegen den liberalen Rechtsstaat der Weimarer Republik hat optieren lassen: "nach wie vor geht es um die Sistierung von Demokratisierungs- und Emanzipationsprozessen" [Saage 1983, S.197].

staatlichkeit ist ideengeschichtlich in eine Tradition des Staatsdenkens eingebunden, die sich von Bodin und Hobbes über die Rechtsheglieren und Lorenz von Stein bis hin zu C. Schmitt erstreckt.¹⁶⁶ Was die Staatlichkeit dieses Rechtsstaates und damit seine Funktion und Fähigkeit wesentlich bedingt, die Freiheit des einzelnen im beschriebenen Sinne garantieren zu können, die Forsthoff nicht durch den Staat, sondern allein durch den "drohenden gesellschaftlichen Totalitarismus"¹⁶⁷ gefährdet sieht, ist ein neutraler Standpunkt ober- bzw. außerhalb des gesellschaftlichen Interessenpluralismus und -konfliktes.¹⁶⁸

In grundsätzlicher Übereinstimmung mit der durch Forsthoff repräsentierten konservativen Sozialstaatskritik ist auch für Lübke eine freiheitlich-demokratische Ordnung nur möglich innerhalb der bestehenden Wirtschafts- und Sozialordnung, die auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln und der Freiheit des wirtschaftlichen Handelns von interventionsstaatlichen Reglementierungen und selbst von demokratisch-majoritär legitimierte politischen Entscheidungen beruht. Deren Liberalität hängt dabei wesentlich von dem linksschmittianisch rezipierten starken Staat ab, der dem gesellschaftlichen Pluralismus enthoben und gesellschaftlichen Einflüssen entzogen gedacht ist. Ähnlich Forsthoff hält er in derselben Traditionslinie konservativer Politik- und Staatsvorstellung an der klassisch durch Hobbes, Hegel und die Rechtsheglieren begründeten Auffassung staatlicher Politik und des dualistischen Verhältnisses von Staat und Gesellschaft als einer der notwendigen Bedingungen für eine freiheitliche politische Theorie und Praxis im Kern fest, obwohl er eingesteht, daß man bezweifeln könne, "ob sich die Trennung von Staat und Gesellschaft, wie sie in der Theorie von Hobbes vorliege, auf die gegenwärtige Situation übertragen lasse"¹⁶⁹. Denn bereits die "Soziale Frage" im 19. Jahrhundert hatte - wie Lübke in seiner apologetischen Rekonstruktion der politischen Theorie der Hegelschen Rechten zeigt - innerhalb des neukantianischen Reformsozialismus zur Einsicht in die schon von Marx theoretisch vorweggenommene Unzulänglichkeit der klassisch-liberalen Theorie geführt. Das Ausmaß und der Grad der Verwirklichung der liberalen Freiheitsrechte hing wesentlich von den konkreten gesellschaftlich-materiellen Bedingungen, von Besitz- und Eigentumsverhältnissen ab, von denen die liberale Vertrags-

166 Vgl. Lenk 1989, S.92ff., Forsthoff 1976, S.29, 36, 41.

167 Forsthoff 1976, S.37.

168 Zu dieser Variante konservativer Sozialstaatskritik vgl. auch Saage 1983, S.266ff. Derselbe Topos der Freiheitssicherung als staatliche Ordnungspolitik findet sich auch bei G.-K. Kaltenbrunner, der ebenso wie Lübke davon überzeugen will, daß man heute konservativ sein müsse, um liberal sein zu können. Auch für Kaltenbrunner ist es unter den Bedingungen hochtechnisierter Industriegesellschaften illusorisch geworden zu glauben, das Wohl aller und die individuelle Freiheit des Bürgers ließen sich noch nach dem frühliberalen Modell der Minimierung staatlicher Macht und staatlichen Einflusses auf die gesellschaftliche Sphäre gewährleisten. Die Freiheit des Bürgers scheint ihm heute vielmehr durch den "Zugriff unkontrollierter gesellschaftlicher Mächte"[Kaltenbrunner 1974, S.15] gefährdet zu sein. Einzig der Staat als "Statthalter des Prinzips Ordnung" [Kaltenbrunner 1975, S.120], als dessen Schwundstufe der allzuständige interventionistische (Sozial-) Staat erscheint, soll die individuelle Freiheit vor diesen Zugriffen wirksam schützen, die ökologischen Gefahren bannen und den "Fortbestand unserer Zivilisation"[Ebd., S.121] sichern können. So schwierig es auch sein mag, den "Sinn für Ordnung"[Ebd., S.119] und damit den Sinn für Staatlichkeit zu restituieren - weder der klassisch liberale Staatsminimalismus noch die gesellschaftlich-totalitäre Aufblähung des Staatsapparates (von unten) können aus Kaltenbrunners Sicht eine humane Alternative bieten. Vgl. Ebd., S.120f., 145f., Kaltenbrunner 1974, S.15.

169 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Kuhn/Wiedemann 1962, S.123.

Theorie in der Trennung von Bourgeois und Citoyen abstrahierte. Der systembewahrende und -immanente Ausgleich der gesellschaftlichen Ungleichheiten und Antagonismen, die die bürgerliche Gesellschaft aus sich hervortreibt und über sich hinauszutreiben tendiert, hat den Staat zum "verantwortliche[n] Subjekt der Lösung sozialer Probleme"¹⁷⁰ werden lassen und damit zur Intervention in den gesellschaftlichen Bereich genötigt. Indem die im liberalen Verständnis privat zu verantwortenden materiellen Voraussetzungen zur faktischen Wahrnehmung der individuellen Freiheitsrechte ihrerseits Gegenstand politischer Willensbildung und staatlichen Handelns werden, büßt das Private seinen privaten Charakter ein.¹⁷¹

Seither, spätestens mit dem Übergang vom liberalen zum organisierten Kapitalismus, stellt sich die Struktur und Funktion des Staates im Verhältnis zur Gesellschaft in der Weise dar, daß der wechselseitigen Durchdringung von Staatlich-Öffentlichem und Gesellschaftlich-Privatem im massendemokratischen Interventions- und Daseinsvorsorgestaat zu einer "funktionalen Einheit" mit dem dualistischen Subordinations- und Sphärenmodell längst nicht mehr beizukommen ist. De facto ist die gesellschaftliche Sphäre bis in den privaten Lebensbereich hinein direkt oder indirekt staatlich-politisch reguliert. Es liegt nämlich in der "Logik" vor allem der kapitalistischen Marktrationalität, daß sie über ihre natürlichen Re-Produktionsressourcen hinaus auch ihre kulturellen aufzehrt. Aus ihren eigenen Funktionsprinzipien heraus ist die kapitalistische Gesellschaft also nicht in der Lage, diese Bedingungen zu sichern und wiederherzustellen. Die "Reproduktion der materiellen und gesellschaftlichen Reproduktionsbedingungen"¹⁷² ist deshalb zunehmend in staatliche Regie übergegangen.¹⁷³ Der Durchkapitalisierung der Gesellschaft ist somit eine "Durchstaatlichung der Gesellschaft"¹⁷⁴ komplementär, deren Kehrseite sich als die Vergesellschaftung des Staates beschreiben läßt.¹⁷⁵

Offensichtlich entbehren demokratisch verfaßte kapitalistische Industriegesellschaften der soziologischen Voraussetzungen, die es erlaubten, vom Staat als von einem *pouvoir neutre*, einem neutralen Dritten gegenüber den gesellschaftlichen Konfliktparteien zu sprechen. Staat und Gesellschaft lassen sich nurmehr analytisch als trennbare, in der sozialen Realität aber wechselseitig aufeinander bezogene, interpenetrierende Teilsysteme ein und derselben gesellschaftlichen Totalität begreifen. Überhaupt hat die Vorstellung eines neutralen Staates über der Gesellschaft der historischen Realität noch nie entsprochen, sondern erweist sich von Beginn der bürgerlichen Gesellschaft an als Ideologie, als "die Lebenslüge des Obrigkeitsstaates" (Gustav Radbruch).¹⁷⁶ Lübke gesteht zwar ein, daß die Grenzziehung zwischen Staat und Gesellschaft "ohnehin in Reinheit einzig theoretisch existiert hatte"¹⁷⁷. Ähnlich ist auch für Forsthoof der Dualismus von Staat und Gesellschaft "irreal geworden, seitdem die Interessengegensätze quer durch

170 Lübke 1963, S.96f.

171 Vgl. Böckenförde 1991, S.186ff., Döhn 1977, S.48ff.

172 Hirsch/Roth 1986, S.64.

173 Vgl. dazu Kap. 7.1.2.

174 Hirsch/Roth 1986, S.64.

175 Vgl. Ebd., S.58ff., 142ff., Offe 1973a, Offe 1973.

176 Vgl. Abendroth 1968, S.126ff., Grebing 1971, S.117, 120, 128, Lenk 1980a, S.114ff.

177 Lübke 1963, S.97.

Staat und Gesellschaft hindurchgehen"¹⁷⁸ und Staat, Wirtschaft, Technik und Gesellschaft zu einer "Funktionseinheit"¹⁷⁹ und "industriellen Superstruktur" (Gehlen) miteinander verschmolzen sind. Infolgedessen läßt sich der Staat immer weniger als das hoheitlich entscheidende Dritte plausibel machen, sondern nurmehr als "Komplementärfunktion" der Industriegesellschaft, des technisch-ökonomischen Prozesses. Aber dennoch begreift Forsthoff den Staat in dieser Funktionseinheit weiterhin als das neutrale höhere Dritte, das jenseits der konkurrierenden gesellschaftlichen Partikularinteressen das Interesse des Ganzen zur Geltung bringen, sich und damit die Freiheit des einzelnen vor den totalitären Ansprüchen der Gesellschaft schützen soll. Genauso hält auch Lübke an der analytisch zwar unangemessenen, orientierungspraktisch-politisch dafür aber offenkundig umso notwendigeren Trennung von Staat und Gesellschaft fest, die ja die Quintessenz der auf Hobbes, Hegel und die Rechtshegler basierenden "politischen Philosophie des Bürgers" darstellt und gerade auch für C. Schmitts Ideal eines starken Staates, an das Lübke anknüpft, von konstitutiver Bedeutung ist.¹⁸⁰

Angesichts der Verflechtung von Staat und Gesellschaft unter den Bedingungen moderner, massendemokratischer Industriegesellschaften erscheint diese Auffassung vom Staat und seiner Suprematie über der gesellschaftlichen Sphäre als eine "bloße[n] Abstraktion mit stark idealisierenden Zügen"¹⁸¹. Sie kann als die geradezu klassische "Utopie der Konservativen"¹⁸² angesehen werden, insbesondere jener (Neo-) Konservativen, deren Politikvorstellung sich auf der Hobbes und C. Schmitt umfassenden Traditionsschiene bewegt. Auf diese Variante des Neokonservatismus in der Bundesrepublik trifft mithin jene Charakteristik nicht oder nur bedingt zu, für die der Neokonservatismus im Unterschied zum klassischen Konservatismus eine "Renaissance des orthodoxen Liberalismus"¹⁸³, nichts weiter als ein - angesichts einer durch die Friktionen kapitalistischer Marktvergesellschaftung notwendig gewordenen Stärkung staatlicher Interventionstätigkeit - "völlig überholter Manchesterkapitalismus" sei. Er hänge dem liberalen "Mythos vom 'Nachtwächterstaat'" an und habe mithin die "'konservative Hoffnung' auf den Staat" aufgegeben. Das Konservative an dieser Hoffnung ist nach F. Schulz die Option für den "reproduktiv tätigen Staat"¹⁸⁴, für eine paternalistische Wohlfahrtsstaatlichkeit, wie sie etwa noch Adam Müller oder Lorenz von Stein vertreten hätten. Zwar lasse die Rede von der "Unregierbarkeit" auf ein "autoritäres Staatsverständnis"¹⁸⁵ schließen. Da aber die Reduzierung von Sozialstaatlichkeit zugunsten einer Stärkung der Eigenverantwortung und individuellen Tüchtigkeit, die allerdings fest in einer traditionellen Kultur eingeschweißt sein sollen, gefordert wird, lasse sich die klassische konservative Staatsbejahung im Neokonservatismus nicht wiederfinden.¹⁸⁶

In der Tat nimmt zumindest die von Lübke repräsentierte Variante des Neokonserva-

178 Forsthoff 1976, S.35.

179 Ebd., S.29.

180 Vgl. Ebd., S.41, 45, Lenk 1989, S.95.

181 Saage 1983, S.270.

182 Lenk 1989, S.43.

183 Schulz 1984, S.136f.

184 Ebd., S.138.

185 Ebd., S.135.

186 Vgl. Ebd., S.134ff.

tismus in ihrem Politik- und Staatsverständnis eine kritisch-ablehnende Haltung gegenüber dem Wohlfahrtsstaat ein. Sie knüpft dabei aber nicht - wie Schulz unterstellt - an den "vulgären laissez-faire-Gedanken Amerikas der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts"¹⁸⁷ an, sondern an die den deutschen Konservatismus prägende, mit den Namen Hobbes, Hegel und C. Schmitt verbundene Tradition des Politik- und Staatsdenkens. Innerhalb dieses auf den Primat des Politischen insistierenden Neokonservatismus ist die Hoffnung auf den Staat trotz der skeptischen bis pessimistischen Einschätzung seiner tatsächlichen Realisierungschancen sehr wohl lebendig. Sie erwächst der Sorge um den Staat¹⁸⁸ bzw. der Klage über den Verlust von Staatlichkeit und Regierbarkeit in einer Situation, in der mit Bezeichnungen wie "Staatsversagen", "Entstaatlichung", "Entzauberung des Staates", "Entgrenzung des Politischen" die Auflösung des traditionellen Politikmonopols des Staates und damit der Trennung von staatlich-politischer und gesellschaftlich-privater Sphäre symbolisiert wird.¹⁸⁹ Dieser Staat, auf den sich die Sorge und Hoffnung des Neokonservatismus bezieht, ist nun aber nicht der investive Interventionsstaat. Neigt dieser doch - C. Schmitts typologischer Differenzierung zwischen dem quantitativ totalen Staat aus Schwäche und dem qualitativ totalen Staat aus Stärke zufolge - dazu, sich von gesellschaftlichen Kräften vereinnahmen zu lassen und zum allzuständigen, quantitativ totalen Staat auszuweiten, der nicht mehr den Namen "Staat" verdiene. Er ist vielmehr ein an Hobbes' Leviathan und C. Schmitts qualitativ totalen Staat orientierter Ordnungsstaat, der - wie der von Lübke favorisierte linksschmittianische starke Staat - als Verkörperung und eigentliches Subjekt des Politischen die bestehende Ordnung im Namen des Gemeinwohls gegen ihre inneren und äußeren Feinde verteidigen und die Freiheit des einzelnen durch Kontrolle und Begrenzung des gesellschaftlichen Pluralismus vor dem Zugriff mächtiger Interessengruppen in Schutz nehmen soll, ohne sich seinerseits der Einflußnahme und Kontrolle gesellschaftlicher Kräfte und daraus erwachsender totalitärer Tendenzen der Demokratisierung und Vergesellschaftung aussetzen zu müssen.¹⁹⁰

187 Ebd., S.136.

188 Vgl. Lenk 1989, S.218ff.

189 Ulrich Beck zufolge vollzieht sich in der Konsequenz erfolgreicher politischer Modernisierung, der Durchsetzung von Bürgerrechten und demokratischen Partizipationsansprüchen sowie infolge des ungeheuren gesellschaftlichen Veränderungs- und Gefährdungspotentials der erfolgreich durchgesetzten technisch-industriellen Modernisierung eine Entgrenzung des traditionell Staatlich-Politischen, in der sich ein "tiefgreifender Systemwandel des Politischen" [Beck 1986, S.311 (Herv.i.O.)] abzeichne. Sie komme einer "Revolution im Gewande der Normalität" gleich, weil die Funktionen gesellschaftlicher Gestaltung und Steuerung de facto weitgehend von den Institutionen des im traditionellen Sinne Politischen auf den Bereich des im Verständnis des klassischen industriegesellschaftlichen Modells nicht-politischen, technisch-ökonomischen Systems übergegangen seien. Die Rollen- und Funktionszuschreibungen verkehrten sich: "Das Politische wird unpolitisch und das Unpolitische politisch" [Ebd., S.305 (Herv.i.O.)], ohne daß die traditionelle Grenzziehung zwischen Politischem und Nicht-Politischem aufgehoben worden wäre. Vgl. Ebd., S.300ff.

190 Vgl. Saage 1983, S.269f. Der starke Staat, der in Lübkes Liberalisierungsprogramm die maximale Minimalisierung dessen, was demokratisch legitimierten Entscheidungen zugänglich sein darf, gewährleisten soll, hat unter den Bedingungen moderner Massendemokratie eine antipluralistische und -parlamentarische Stoßrichtung. Das Parlament als die Instanz, die den Volkswillen politisch repräsentiert, in die staatlich-exekutive Sphäre "einschleust" und die Exekutive demokratischer Kontrolle unterstellen soll, muß ihm als eine potentielle Gefährdung seiner Autorität erscheinen. Es bildet gleichsam die Achillesverse im Konzept eines starken politischen Staates in einer gewaltenteiligen liberalen und sozialen Demokratie. Vgl. Wasser 1977, S.524. Das erklärt auch Lübkes positive Einschätzung einer Stärkung der Exekutive auf Kosten der Legislativ-

Die im Zuge der konservativen Tendenzwende mit der "Entlastung" des sozialstaatlichen Sicherungssystems eingeschlagene Richtung trägt zwar in der Tat neoliberale Züge. Zum einen haben aber schon die geistigen Väter der sozialen Marktwirtschaft das liberale und das konservative Moment zu einer nur scheinbar widersprüchlichen Einheit vermittelt. So hat etwa Wilhelm Röpke als Komplement des marktwirtschaftlichen Prinzips mit Nachdruck die funktionale Notwendigkeit von Antimaterialismus, Bindung, sekundären Tugenden und traditionellen, alltagskulturellen Milieus und Gemeinschaftsformen geltend gemacht, die gegen ihre industriegesellschaftliche Aufzehrung zu schützen seien und die heute im Mittelpunkt konservativer Gesellschaftslehre stehen.¹⁹¹ Diese Verknüpfung von Konservatismus auf der politischen und kulturellen Ebene und Liberalismus im ökonomischen Bereich, von gesellschaftlicher Stabilität einerseits und wirtschaftlich-technischer Dynamik und besitzbürgerlicher Freiheit andererseits, findet sich nicht nur bei Neoliberalen, wie Walter Eucken, Wilhelm Röpke, Alfred Müller-Armack oder auch Ludwig Ehrhardt, "der zugleich ein Rhapsode ökonomischer Freiheit und ein Prediger der formierten Gesellschaft war"¹⁹². Sie ist auch für ausgewiesenermaßen konservative Autoren, wie etwa Ernst Forsthoff, Rüdiger Altmann¹⁹³ oder Armin Mohler¹⁹⁴ signifikant.

Zum anderen scheint die konservative Hoffnung auf den starken Staat keineswegs durch die auf den ökonomischen Bereich beschränkten neoliberalen Akzente enttäuscht zu werden, sondern vielmehr nach dem Vorbild von C. Schmitts Vorstellung einer "gesunden Wirtschaft in einem starken Staat" neuen Auftrieb erhalten zu können.¹⁹⁵ Der ökonomische Wettbewerb auf dem Weltmarkt und vor allem die Verletzlichkeit sowie das Risiko- oder besser Gefahrenpotential großtechnologischer Systeme eröffnen nach Joachim Hirsch und Roland Roth die Perspektive auf einen gegenüber gesellschaftlichem Einfluß und öffentlicher Kontrolle sich abschirmenden 'autoritären Etatismus'¹⁹⁶. Als exemplarisch hierfür kann das Konzept einer konservativen Modernisierungspolitik angesehen werden, wie es in dem Bericht der "Kommission Zukunftsperspektiven" entwickelt worden ist. Unter dem vorrangigen Ziel, die internationale ökonomische Wettbewerbsfähigkeit zu sichern, erscheint es dieser "neokonservative[n] Subsidiaritäts- und Staatsphilosophie"¹⁹⁷ als notwendig, unter der Regie eines ordnungspolitisch starken und souveränen Staates die erforderlichen Tugenden, Verzichts- und Gemeinschaftswerte politisch zu revitalisieren. Gleichzeitig plädiert sie angesichts der Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen dafür, den massen- und sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaat durch die Aufwertung von Eigenverantwortung und Leistung sowie mittels subsidiär

kompetenzen infolge der verstärkten wissenschaftlich-technischen Rationalisierung von Politik und Verwaltung seit den 50er Jahren. Vgl. dazu Kap. 3.2.

191 Vgl. Lenk 1989, S.208f.

192 Zundel 1982. Vgl. Ehrhardt, L.: Die "Formierte Gesellschaft", in: Gesellschaftspolitische Kommentare 7 (1965), Ders.: Die "Formierte Gesellschaft" weist in die Zukunft, in: Bulletin des Presse- und Informationsdienstes der Bundesregierung Nr. 95 vom 2.6.1965.

193 Vgl. Altmann, R.: Die Formierte Gesellschaft, in: Gesellschaftspolitische Kommentare 16 (1966), Grebing 1971, S.252f., 408ff.

194 Vgl. Hilger 1985, S.43f.

195 Vgl. Hennig 1989, S.170ff., 176.

196 Hirsch/Roth 1986, S.143. Vgl. Ebd., S.139ff., 146ff.

197 Hennig 1989, S.172.

organisierter Formen der "Hilfe zur Selbsthilfe" zurückzustutzen und die parasitäre Anspruchsmentalität zu überwinden.¹⁹⁸

6.2 "Deutsche Freiheit"

Lübbes Konzept der Freiheitssicherung als staatliche Ordnungspolitik steht im Kontext einer auf Gehlen und Schelsky zurückgehenden Theorie stabiler Institutionen,¹⁹⁹ die das anthropologisch fundierte bürgerliche Pendant zur sozio-ökonomisch begründeten marxistischen Entfremdungstheorie repräsentiert. Hier hat auch der Begriff der Freiheit seinen systematischen Ort. Mit derselben eklektischen Methode, keine Wahrheit liegen zu lassen, nur weil sie rechts aufgefunden wird, mit der Lübke C. Schmitts Theorie des politischen Dezisionismus fruchtbar macht, rezipiert er auch Gehlens Institutionentheorie. Diese Vorgehensweise gewährleiste, daß die "Klangfarbe" dieser Theorie nicht für ihre "Melodie" gehalten und so mit dem kulturkritischen Tenor nicht zugleich auch ihr wahrer Kern verworfen werde. Genau diese mangelhafte Unterscheidungsfähigkeit hält er "allen Emanzipationstheoretikern"²⁰⁰ vor, die, wie etwa Habermas²⁰¹, Gehlens Institutionentheorie unter den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft als Ausdruck einer 'nachgeahmten Ursprünglichkeit' in die Nähe der nationalsozialistischen Ideologie rückten, als alt-neue Freiheitsgefährdung von rechts hinstellten und so als ganze pauschal diskreditierten. Demgegenüber folgt Lübke Schelskys kritischer Rezeption von Gehlens Institutionentheorie, in der er deren wahren Kern, deren Melodie, nämlich die "anthropologische Herleitung der Institutionen" und die "Erklärung kultureller Dynamik aus der Expansion von Handlungsspielräumen durch progressive institutionelle Entlastung"²⁰², als Basis einer Theorie der Bedingungen von Freiheit aufnimmt, ohne sich jedoch Gehlens kulturkritischem und -pessimistischem Urteil über die institutionen- und damit freiheitszerstörenden Implikationen "chronisch" gewordener Subjektivität oder Reflexion anzuschließen.²⁰³

Gehlens Institutionentheorie geht in ihrem für Lübke zustimmungsfähigen Gehalt von der anthropologischen Prämisse aus, daß der Mensch seiner Natur nach ein der instinktleiteten tierischen Verhaltenssicherheit entbehrendes, "riskiertes und unstabiles, affektüberlastetes Wesen"²⁰⁴ ist und infolgedessen auch nicht "weiß, ... was er ist"²⁰⁵, so daß er sich nicht unmittelbar verwirklichen kann. "Der Mensch kann zu sich und seinesgleichen ein *dauerndes* Verhältnis nur *indirekt* festhalten, er muß sich auf einem Umwege,

198 Vgl. Ebd., S.170ff., Saage 1985, S.573ff., Saage 1987, S.214ff., Kap. 7.3.3.

199 Nach seinem Wechsel nach Münster (1960) wandte sich Schelsky verstärkt der Institutionentheorie zu, deren Verbindung Lübke mit der am Normalzustand orientierten linksschmittianischen Staatsauffassung im Umkreis der Ritter-Schüler als "bruchlos" charakterisiert. Vgl. Kleger 1990, S.99, 100.

200 Lübke 1989, S.326.

201 Vgl. Habermas 1979.

202 Lübke 1989, S.326.

203 Vgl. Lübke 1989, S.323ff.

204 Gehlen 1986, S.97.

205 Ebd., S.100.

sich entäußernd, wiederfinden, und da liegen die Institutionen.²⁰⁶ Institutionen resultieren aus dem für alle menschlichen Gesellschaftsformen charakteristischen Umschlagen ursprünglich unmittelbarer, zweckgerichteter sozialer Handlungsprozesse und -gefüge in eine "selbstzweckartige Eigengesetzlichkeit"²⁰⁷, die sich gegenüber diesen verselbständige und Resultate hervorbringe, die zu den intendierten querständen und nicht vorhersehbar seien. Das, was institutionalisiert sei, habe "*Selbstwert im Dasein*"²⁰⁸, wenn bzw. weil sich das Verhalten an dessen Sosein, dessen unbefragt hingenommener und nicht zu verändernder Wirklichkeit orientiere.²⁰⁹ Die Eigengesetzlichkeit von Institutionen entfremde die Menschen zwar von den Ansprüchen ihrer eigenen, unmittelbaren Subjektivität. "Entfremdung" wird hier aber nicht wie bei Marx oder in der marxistischen bzw. materialistischen Theorietradition als ein sozioökonomisch bedingtes Phänomen begriffen, das die Freiheit der Individuen restringiere und durch dessen Aufhebung sich erst Freiheit verwirklichen lasse. "Entfremdung" erscheint bei Gehlen vielmehr als ein für die Lebensfähigkeit des instinktarmen und triebüberschüssigen Wesens "Mensch" notwendiger und positiv bewerteter anthropologischer Vorgang. Es ist nämlich für Gehlen ein verhängnisvoller Irrtum, "nicht vom Menschen, sondern vom Individuum, vom Ich" auszugehen und zu glauben, die Idee des Menschen sei in einer "unmittelbaren Subjektivität lebbar"²¹⁰. Er wendet sich damit gegen die "Fichtesche Formel von der 'verlorenen Freiheit'"²¹¹, die die Entfremdung durch die Eigengesetzlichkeit institutioneller Ordnung als Freiheitsverlust beklagt. Danach gewinne der Mensch Freiheit erst wieder dadurch, daß er "*die Verfügungsgewalt über die ihm entglittenen Produkte seiner eigenen Selbsttätigkeit wiedererlangt*"²¹², und zwar vermittelt einer "großen Reflexionsbewegung"²¹³, die alle Bewußtseinsgehalte einschließlich dem als entfremdet und notwendig Erscheinenden im Subjekt, im Ich begründet sieht und ihm auf diesem Wege seine Freiheit wiederzugeben verspricht. Diese zuerst von Fichte formulierte Vorstellung von Entfremdung und Freiheit habe die gesamte idealistische Philosophie von Hegel bis Feuerbach beeinflusst, und sie reiche über Marx, dessen Entfremdungstheorie bloß deren materialisierte Variante darstelle, bis hin zu Sigmund Freud und Erich Fromm. Das Allgemeine und Verbindende der "Fichteschen Formel" ist in Gehlens Augen der "substantielle Idealismus", der die Freiheit des Menschen als Freiheit des Individuums unmittelbar realisieren wolle und so einen letztlich politischen Antrieb habe, der, wenn auch ungewollt, zum "Schrittmacher der Guillotine"²¹⁴ werde.²¹⁵

Als 'kulturelle[n] Verhaltensmuster'²¹⁶, die das Verhalten und Handeln des Menschen habitualisieren, von der Sinnfrage, von Reizüberflutung, Reflexionslast, Affektreaktionen und Entscheidungszumutungen entlasten und seine Außenwelt wie sein Innenleben

206 Gehlen 1963, S.245 (Herv.i.O.).

207 Ebd., S.204.

208 Gehlen 1986a, S.15 (Herv.i.O.).

209 Vgl. Ebd., S.15f.

210 Gehlen 1963, S.244.

211 Ebd., S.234.

212 Ebd., S.126 (Herv.i.O.).

213 Ebd., S.126.

214 Ebd., S.244.

215 Vgl. Ebd., S.126ff., 232ff.

216 Gehlen 1986, S.96.

durch eine "wohlthuende Fraglosigkeit"²¹⁷ stabilisieren, so daß er vor sich und seinesgleichen sicher ist, haben Institutionen Gehlen zufolge "ihr eigenes Recht"²¹⁸. Sie "dürfen Forderungen stellen, weil sie uns aufrecht halten"²¹⁹. Sie würden selbst als "Sollgeltung gelebt"²²⁰; ihre Ansprüche würden zu denen der Menschen selber²²¹. Dadurch, daß sich die Menschen von den Institutionen als den Entäußerungen und Vergegenständlichungen ihrer selbst "verbrennen" und "konsumieren" ließen, gelangten sie erst zu "Distanz zu sich selbst und zu dem, was sich so zufällig im Kopf und im Herzen abgelagert hat"²²². "Wenn man sagt, der Dienst an den Institutionen sei 'Entfremdung', so ist das ganz richtig, aber diese Entfremdung ist die Freiheit"²²³, die eine "vielleicht höhere[n] Art von Freiheit" darstelle als die, "die in 'Selbstbetätigung' bestünde, in dem 'Ich, das sich selbst setzt' Fichtes"²²⁴.

Gehlen's "ontologisierte[r] Entfremdungskategorie"²²⁵ zufolge sind Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung nur durch Institutionen möglich, die genetisch wie kausal immer schon vorgeordnet sind und sein müssen. Wenn Institutionen in dieser Sichtweise, der Lübbe mit Schelsky folgt, gegenüber der bewußten und unmittelbaren Subjektivität, den ursprünglichen Bedürfnissen und Zwecksetzungen das zum "*Selbstwert im Dasein*"²²⁶ verselbständigte, habitualisierte Handeln und Verhalten zur Geltung bringen, dann gilt als Maß für Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen der Grad seiner (Selbst-) Ent- oder Verfremdung in den 'Hintergrundserfüllung'²²⁷ stiftenden Institutionen. In diesem Verständnis ist Freiheit nicht als das "arbiträr Subjektive"²²⁸, als das von autonomen Subjekten selber und willentlich Errungene bzw. "Genommene" denkbar, sondern nur als das von kollektiven Übersubjekten Konzedierte und durch sie entsprechend Restringierbare und Revozierbare aufzufassen. Sie läßt sich nicht unmittelbar, an den bestehenden Institutionen vorbei und schon gar nicht gegen sie, verwirklichen, sondern wird den Subjekten nur auf indirektem Wege durch freiwillige Bindung an die freiheitsgenerierenden und -verbürgenden Institutionen und durch pflichtgetreue Erfüllung ihrer Verbindlichkeiten und Ansprüche gleichsam "zuteil". Frei werden - so Gehlen - kann der einzelne "nur im Rahmen seiner Pflicht"²²⁹ und nicht durch unmittelbare Subjektivitätsansprüche.²³⁰

Im Kontext seiner politischen Philosophie des Bürgers bestimmt Lübbe Freiheit als Freiheit der Bürger, die auf der Einsicht in die politische Unbezwingbarkeit ihres autonomen moralischen Willens beruhe. Die "politische Emanzipation der moralischen Auto-

217 Ebd., S.98.

218 Ebd., S.96.

219 Ebd., S.75.

220 Ebd., S.96.

221 Vgl. dazu auch Gehlen 1986a, S.35ff.

222 Gehlen 1986, S.75. Vgl. Ebd., S.75, 95ff., 100, Gehlen 1963, S.198f., 232ff., Gehlen 1986a, S.29ff., Lenk 1986, S.46ff.

223 Gehlen 1986, S.75.

224 Gehlen 1963, S.245.

225 Lenk 1986, S.47.

226 Gehlen 1986a, S.15 (Herv.i.O.).

227 Ebd., S.15.

228 Ebd., S.29.

229 Ebd., S.28.

230 Vgl. Ebd., S.7ff., Lenk 1989, S.33f., 38, 43.

nomie"²³¹ hebt Lübbe als eines der Kernelemente des klassischen Liberalismus hervor. Er bestimmt sie als das in den individuellen Freiheitsrechten einzig durch das gleiche Recht aller anderen begrenzte Recht eines jeden Bürgers, "nach Religion und Konfession, nach Sprache und regionaler Sonderkultur, nach Weltanschauung und politischer Meinung, nach Parteizugehörigkeit und sonstiger Gruppenbildung, nach Bildungsinteresse, ja nach Präferenzen des Aufenthalts ein anderer sein zu dürfen"²³². Freiheit bezeichnet hier nicht die *positiv* bestimmte Freiheit zu etwas, sondern stets nur die "jeweils *negativ* bestimmte Freiheit von Verbindlichkeiten"²³³ und als solche nicht die abstrakte, "große Freiheit", sondern immer "nur" die konkrete, "tatsächliche Freiheit"²³⁴ im Plural. In dieser Bestimmung als liberales Abwehrrecht ist Freiheit die Freiheit des einzelnen von dem Anspruch und der Zumutung, ihm den Inhalt seiner Freiheit, d.h. die selbstbestimmte Entscheidung für oder gegen welche konkreten Autoritäten und "Götter" auch immer, verbindlich vorzuschreiben. Liberal ist demnach für Lübke der Staat, der ausdrücklich von solchen Zumutungen absieht und das gesellschaftliche Leben "quasi anarchisch"²³⁵ sich entfalten läßt. Solange die Freiheitsrechte und Freiheiten des jeweils anderen nicht beeinträchtigt und verletzt würden, sei die Frage nach Wahrheit und Irrtum in Wort und Tat "rechtlich überhaupt irrelevant"²³⁶. Ein Rechtsanspruch auf Unterdrückung des Irrtums komme dagegen einem Rückfall hinter den erreichten Stand politischer Aufklärung und Liberalität gleich, widerspreche liberalen und demokratischen Prinzipien und befördere eine politische Praxis, die dazu führe, "diesen Staat [der Bundesrepublik, N.H.] autoritär zu modifizieren"²³⁷.

Zwar sieht Lübke die Freiheit der Bürger bezüglich ihrer praktischen Realisierungschancen maßgeblich von der "Entschiedenheit ihres politischen Willens"²³⁸ bestimmt. Aber als der Anspruch auf Befreiung bzw. Abwehr von "rechtfertigungsunfähiger Fremdbestimmung"²³⁹ und von "Herrschaft, die wir nicht wollen"²⁴⁰, sei Freiheit nicht schon durch den bloßen Freiheitswillen an sich verbürgt. Freiheit sei überhaupt nur möglich und könne der Gefahr ihres selbstzerstörerischen Umschlagens in Unfreiheit und Illiberalität nur entgehen, wenn vorab "gewisse Wahrheiten und sonstige Verbindlichkeiten"²⁴¹ als Ermöglichungsbedingungen ihrer selbst anerkannt seien.²⁴² Diese Wahrheiten, die älter seien als die Aufklärung selbst, auf denen sie selber beruhe und die sie vor dem Umschlagen in "totalitären Illiberalismus" behüten können sollten, sind Lübkes Einschätzung nach durch die kulturevolutionäre Abräumwut des Neomarxismus Ende der 60er Jahre verschüttet worden. Diese Wahrheiten im Interesse "aufgeklärte[r] politische[r] Liberalität"²⁴³ wieder freizulegen und "wider ihre Verächter unter den Intellek-

231 Lübke 1962, S.89.

232 Lübke 1990d, S.167.

233 Lübke 1971, S.136, (Herv. N.H.).

234 Ebd., S.136.

235 Lübke 1962a, S.28.

236 Lübke 1961, S.350f.

237 Ebd., S.351. Vgl. Ebd., S.350f.

238 Lübke 1971, S.136.

239 Lübke 1987i, S.213.

240 Lübke 1971a, S.23.

241 Lübke 1987i, S.8.

242 Vgl. Lübke 1971, S.137.

243 Lübke 1987i, S.9.

tuellen"²⁴⁴ zu verteidigen, sieht er als eine zentrale Aufgabe der "sogenannten Neokon-servativen"²⁴⁵.

Eine dieser freiheitsbedingenden und insofern erneuerungsbedürftigen Wahrheiten lautet: 'Der Preis der Freiheit ist die Treue.'²⁴⁶ Sie soll in Erinnerung rufen, daß Freiheit nicht mit der "Emanzipation aus treuegebundenen Lebensverhältnissen"²⁴⁷ identisch sei und daß - im Blick auf die "Eichmänner" - der Schluß von der Realität der Treue in Unfreiheit auf das Ideal der Freiheit ohne Treue ein falscher Schluß sei. Es bestehe vielmehr ein konstitutiver Zusammenhang zwischen Freiheit und Treue zu den Institutionen, Regeln und Verfahren einer bestehenden Ordnung, derart, daß sich die Freiheitsansprüche der Bürger nur durch stabile und zweckmäßige Institutionen und unter der Bedingung gewährleisten ließen, daß die Treue- und Verpflichtungsansprüche, die diese Institutionen ihrerseits an die Subjekte stellen, erfüllt würden.²⁴⁸ Die Erfüllung dieser Verpflichtungen sei dabei nicht frei. Unter Bedingungen politischer Normalität stünden Freiheitsansprüche und Pflichterfüllung gegenüber den Institutionen nicht in Konflikt miteinander. Die Treue zu den Institutionen verbinde den Freiheitsanspruch mit dem Friedensgebot bzw. binde Freiheit an Frieden und Sicherheit zurück, indem sie die materialen Freiheitsansprüche der "vorrangigen Legitimität der institutionalisierten Verfahren zur Abänderung des Legalitätsrahmens unserer Freiheit"²⁴⁹ unterstellt. Die Integrität und Stabilität der institutionellen Ordnung und Verfahren - deren Primärfunktion Gehlen zufolge darin zu sehen ist, Sicherheit, Stabilität, Regelmäßigkeit, kurz: "Selbstwert im Dasein" auf Dauer zu stellen - sei demnach "im Regelfall sozial wichtiger"²⁵⁰ als deren materiale Begründungsqualität.

In der auf Gehlens anthropologisch fundierter Entfremdungstheorie beruhenden Vorstellung kommt es zuallererst darauf an, daß die Institutionen intakt und stabil sind. Eine bestehende Ordnung ist tendentiell deshalb schon für legitim zu halten und als eine freiheitliche Ordnung anzusehen ist, weil und sofern ihre Institutionen funktionieren, stabil sind und Ruhe und Sicherheit gewährleisten. Demgegenüber ist die Frage ihrer materialen Rechtfertigung ebenso wie die "Frage der historischen Funktion und Legitimität von Dauer und Ordnung bzw. Tradition und Autorität"²⁵¹ offenbar von untergeordneter Bedeutung. Darin kommt ein Institutionalismus zum Ausdruck, der zum Standardrepertoire konservativen Staatsdenkens gehört.²⁵²

Mit diesem Institutionalismus redet Lübke nicht der Festschreibung des institutionellen Status quo oder gar einer Unveränderlichkeit von Institutionen das Wort. Er räumt vielmehr ein, daß eine den Frieden sichernde Ordnung hinter den legitimen Freiheitsansprüchen zurückfallen kann, so daß die Wahrung bzw. Wiederherstellung von Frieden in Freiheit den Bruch mit dem Frieden und den ihn verbürgenden Institutionen und Verfah-

244 Ebd., S.212.

245 Ebd., S.9. Vgl. Ebd., S.8f.

246 Ebd., S.209.

247 Ebd., S.210.

248 Vgl. Ebd., S.213, Lübke 1971, S.136f.

249 Lübke 1987i, S.215.

250 Lübke 1979, S.185.

251 Saage 1983, S.242.

252 Vgl. Lenk 1989, S.33ff., Steinvoth 1981, S.209, 222f.

ren verlangt. Institutionentreue als Preis der Freiheit impliziert also nicht Friedenspflicht und Institutionentreue um jeden Preis; gleichwohl "hält [sie, N.H.] den Unterschied zwischen Normalzustand und Ausnahmezustand scharf". Institutionentreue ist demnach zwar eine notwendige und unverzichtbare, nicht aber schon eine hinreichende Voraussetzung für Freiheit. "Wahre Schätzung der Freiheit" setze nämlich über Institutionentreue hinaus Treue gegenüber - wiederum nur institutionell vermittelbaren - Tugend- und Sittlichkeitsansprüchen voraus, "deren Erfüllung nicht Freiheit, vielmehr über Freiheit hinaus Lebensglück sichert"²⁵³ und Sache freier Selbstbestimmung unter Freiheitsbedingungen sei. Das aus dem Willen zur Freiheit und der Treue zu ihren institutionellen Bedingungen nicht ableitbare positive "Wozu" der Selbstbestimmung im Zustand des gewährleisteten Freiheitsanspruchs sei dann "nicht [mehr, N.H.] Inhalt unserer Freiheitsphilosophie", sondern "Inhalt unserer Philosophie des guten Lebens"²⁵⁴.

Hierfür sei die Vergegenwärtigung vorausklärerischer Wahrheiten umso bedeutsamer, als der zivilisatorische Modernisierungsprozeß durch eine Steigerung der Wohlfahrt und die Verkürzung der Lebensarbeitszeit zu einer objektiven Ausweitung der Freiheit im unemphatischen Sinne der nicht unmittelbar politisch oder moralisch bestimmten individuellen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit beigetragen habe, die sich in Geld und Zeit quantifizieren und messen lasse. Vormoderne Lebensverhältnisse hatten - so Lübke - noch den "Vorzug"²⁵⁵ - ohne diese damit romantisieren zu wollen -, daß in ihnen der Druck der alternativlosen objektiven Daseinsnotwendigkeiten so stark war, daß die Einzelsubjekte wenig Anlaß hatten, sich selbst zum Problem zu machen, und so in ihrer Binnenbefindlichkeit stabilisiert waren. Diese notwendige Binnenstabilisierung sei in modernen Gesellschaften problematisch geworden, weil mit dem beschleunigten Verfall sozialer und kultureller Selbstverständlichkeiten, den Institutionen, Traditionen und Kontrollmechanismen, sowie der komplementären Expansion der individuellen Dispositionsmöglichkeiten und -freiräume die Zahl der Lebensumstände und -verhältnisse anwachse, die die niemals zuvor freier existierenden Subjekte sich selber zuschreiben müßten. Selbstbezogenheit, freie Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung seien also zu einer modernitätsspezifischen, unhintergehbaren Notwendigkeit geworden.²⁵⁶

Lübkes Philosophie des guten Lebens zufolge ist nun aber "Selbstverwirklichung" wie "Glück" "kein direkt intendierbares Handlungsziel"²⁵⁷. Sie könne sich immer nur indirekt "im Tun des Rechten und Notwendigen"²⁵⁸ einstellen, d.h. vermittelt der freiwilligen, pflichtgetreuen Erfüllung derjenigen sachlichen und personalen Ansprüche und Zwecke von "unbestreitbar objektiver Sinnfülle"²⁵⁹ und moralischer wie rechtlicher

²⁵³ Lübke 1987i, S.215.

²⁵⁴ Ebd., S.216. Aspekte dieser als neoaristotelisch und pragmatisch charakterisierten Philosophie, auf die in Kapitel 7 noch ausführlicher einzugehen sein wird, werden im folgenden insoweit vorweggenommen, als sie für die Frage nach dem Stellenwert und der sozialen Funktion stabiler Institutionen hinsichtlich des urliberalen Anspruchs auf Freiheit und Autonomie des Individuums von Bedeutung sind.

²⁵⁵ Lübke 1984e, S.5.

²⁵⁶ Vgl. Lübke 1984e, S.5, Lübke 1986b, S.115ff., Lübke 1986c, S.50ff., Lübke 1989e, S.84ff., Lübke 1989b, S.40.

²⁵⁷ Lübke 1987m, S.147.

²⁵⁸ Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1978a, S.171.

²⁵⁹ Lübke 1986e, S.56.

Gebotenheit, die sich unter den je gegebenen Lebensverhältnissen aufdrängen. Konkret hingen vernünftige Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung davon ab, inwieweit es gelinge, "aus Freiheit Ansprüche [zu, N.H.] konstituieren ..., die man nicht selber hat, die vielmehr als Ansprüche von Personen und Sachen, auf die man sich eingelassen hat, sich mit einer gewissen Unabweisbarkeit an einen richten und deren Erfüllung dann sinn-evident ist"²⁶⁰. Nur und erst durch die freiwillige Bindung an solche Ansprüche und Verbindlichkeiten, die den Subjekten gegenüber einen "Selbststand"²⁶¹ erlangt haben und als solche - nach Gehlens Bestimmung - Institutionen darstellen, könnten die Subjekte sich den für ihre Binnenstabilisierung erforderlichen "Außenhalt[s]"²⁶² verschaffen. Er entlaste sie von der neurotisierend wirkenden Versuchung, sich unmittelbar durch die Beziehung auf sich selbst als konkretes praktisches Handlungsziel selbst zu realisieren. "Wer sich durch die Erfordernisse seiner objektiven Lebensumstände, sozusagen, konsumieren lässt, gewinnt sich gerade in dieser Selbsthingabe."²⁶³ Dadurch sei er in der Lage, dem modernitätsspezifischen objektiven Zwang zur Selbstverantwortung und Selbstverpflichtung durch die "Achtsamkeit auf die sittliche Qualität der Selbstverwirklichung als freier Selbstbestimmung zu sinnvollem Tun"²⁶⁴ gerecht zu werden. Als letztinstanzlich maßgebliche Bezugsgröße für Selbstverwirklichung ebenso wie für Selbstbestimmung, Emanzipation und Mündigkeit fungiert dabei der unhintergehbare "Wille[n] Gottes"²⁶⁵. Weil nämlich die Geschichte und das Dasein der Menschen von kontingenten und insofern von prinzipiell unverfügbaren, d.h. "nicht selbstbestimmungskonstituiert[en]"²⁶⁶ Bedingungen und Beständen geprägt seien, "kann [man, N.H.] das Leben nicht definieren durch seine Beziehung auf sich selbst"²⁶⁷. Es lasse sich nur "erfahren", und zwar dadurch, daß man den "Willen Gottes" erfüllt.

Diese Interpretation, die sich an Gehlens Begriff der Freiheit als intrinsisch motivierte Selbstverpflichtung des Einzelsubjekts auf die höheren Ansprüche von Institutionen anlehnt, hat ihre Originalgestalt in Hegels Rechtsphilosophie. Hegel bestimmt darin Freiheit als freien Willen, der zwei Momente in sich vereinigt. Das ist einerseits das Moment des Unbestimmten oder Allgemeinen, das auf der im freien Willen des Ich begründeten prinzipiellen Fähigkeit und Möglichkeit beruht, von allen Zwecken und Bestimmungen abstrahieren zu können, und andererseits das Moment der Festlegung, "Bestimmtheit" oder "Besonderung: 'indem es [das "Ich", N.H.] sich bestimmt, es dennoch bei sich selbst bleibe und nicht aufhöre, das Allgemeine festzuhalten: dieses ist dann der konkrete Begriff der Freiheit"²⁶⁸. Die Vermittlung dieser beiden Momente, die erst Freiheit in diesem Sinne begründet, ist von bestimmten Verträglichkeitsbedingungen abhängig. Un-

260 Lübke 1986c, S.55.

261 Lübke 1987m, S.147.

262 Lübke 1986, S.232.

263 Lübke 1987b, S.350. "Sich von Institutionen konsumieren zu lassen", so Gehlen, "gibt einen Weg zur Würde für jedermann, und wer seine Pflicht tut, hat ein Motiv, das von jedem anderen her unbestreitbar ist." [Gehlen 1986, S.75].

264 Lübke 1989e, S.84.

265 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1978a, S.172.

266 Lübke 1986, S.176.

267 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1978a, S.172.

268 Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: Ders.: Werke in 20 Bänden, Red. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel. Frankfurt/M. 1969-71, §72), zit. n. Steinvoth 1989, S.174.

zureichende, wenngleich notwendige Bedingungen der Verträglichkeit dieser beiden Momente von Freiheit sind nach Hegel zum einen das abstrakte Recht, das sich auf die äußeren, materiellen Dinge bezieht, aber nicht den für seine Anerkennung und Dauerhaftigkeit erforderlichen Zugriff auf die innere Natur des Menschen hat. Sowenig das Recht für sich alleine Freiheit begründen kann, sowenig ist die zweite Freiheitsbedingung, die Moralität oder 'Selbstbestimmung der Subjektivität'²⁶⁹, hinreichend.

Hegel hat die Subjektivität und moralische Autonomie des Individuums als das Prinzip der Moderne, als 'den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit'²⁷⁰ erkannt und grundsätzlich anerkannt. Schon die erfahrungsge-sättigte Einsicht in die politische Unbezwingbarkeit des 'subjektiven Selbstbewußt-seins'²⁷¹ hat ihn - Lübbe zufolge - für die Freiheit und Unantastbarkeit des Gewissens als der höchsten moralischen Entscheidungsinstanz des autonomen Subjekts "gegen die Heteronomie der geltenden Sittlichkeit"²⁷² eintreten lassen. Das ist für Lübbe ein Beweis mehr, daß Hegel nicht als der Apologet der Restauration, sondern vielmehr als der "philosophische Altliberale"²⁷³ einzustufen sei. Die 'Freiheit der Subjektivität'²⁷⁴ ist für Hegel die Quelle der Neuerungen und des Fortschritts und zugleich die Quelle von Ver-lusterfahrung, Entfremdung, Antinomien und (Selbst-) Zerstörungstendenzen,²⁷⁵ der Grund des Guten wie des Bösen.²⁷⁶ Aufgrund der inhärenten Tendenz zum Umschlagen der freien subjektiven Selbstgewißheit in Gewalt und Selbstzerstörung, die Hegel empirisch durch die Französische Revolution bestätigt sieht, könne und dürfe sie nicht "selbst die Instanz des Urteils über 'das Gute'"²⁷⁷ sein (wollen). Die letztlich entscheidende Instanz, die zugleich die hinreichende Verträglichkeitsbedingung der beiden Momente der Freiheit darstellt, ist für Hegel das Sittliche, das er bestimmt als "ein, über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes, Bestehen ..., die *an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen*"²⁷⁸. Die vollendetste Form der Sittlichkeit, in der die Freiheit 'zu ihrem höchsten Recht kommt'²⁷⁹, sei der Staat. Das Besondere des modernen Staates besteht nach Hegel darin, "das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten"²⁸⁰, das besondere Interesse mit dem allgemeinen in Übereinstimmung zu bringen.²⁸¹ Als der höchste 'an und für sich all-gemeine[n] Zweck[e]'²⁸², habe der Staat 'das höchste Recht gegen die Einzelnen ..., deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staates zu sein'²⁸³. Weil in der politischen

269 Ebd., §104 a), zit. n. Ebd., S.182.

270 Hegel, G.W.F.: Suhrkamp-Werkausgabe, Bd.7, S.233, zit. n. Habermas 1988, S.29.

271 Lübbe 1964, S.194.

272 Ebd., S.196.

273 Ebd., S.195.

274 Hegel, G.W.F.: Suhrkamp Werksausgabe, Bd., 7, S.439, zit. n. Habermas 1988, S.27.

275 Vgl. Habermas 1988, S.25ff.

276 Vgl. Hegel 1955, § 139 S.124f.

277 Lübbe 1964, S.197 (Herv.i.O.).

278 Hegel 1955, § 144 S.142 (Herv.i.O.). Vgl. Steinvorth 1989, S.170ff., 178ff.

279 Hegel, Philosophie des Rechts, §258, zit. n. Steinvorth 1989, S.198.

280 Hegel 1955, §260 S.215 (Herv.i.O.).

281 Vgl. Ebd., §261 S.217.

282 Hegel, Philosophie des Rechts, §256, zit. n. Steinvorth 1989, S.204.

283 Ebd., §258, zit. n. Ebd., S.198 (Herv.i.O.).

Philosophie Hegels der Staat als die "Wirklichkeit des substantiellen Willens"²⁸⁴, die "Wirklichkeit der konkreten Freiheit"²⁸⁵ und in Relation zur Gesellschaft das Apriori ist, kann der Einzelne überhaupt nur im und durch den Staat zu sich kommen, sich selbst bestimmen und frei werden: 'indem er [der Staat, N.H.] objektiver Geist ist, hat das Individuum nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist'²⁸⁶. Aus dem im Staat zusammengefaßten sittlichen Ganzen "empfängt" die Moralität der Einzelsubjekte ihren konkreten Inhalt, so daß - unter Bedingungen politischer Normalität - die Moralität mit der institutionell repräsentierten "geltenden Sittlichkeit"²⁸⁷ zusammenfällt. Diese moralischen, religiösen, kulturellen Normen lassen sich in einer der Hobbes'schen Friedenspragmatik verpflichteten, aufgeklärten politischen Kultur zwar nicht mehr politisch-rechtlich verbindlich machen. Nichtsdestotrotz ist - so Lübke - evident, daß die Individuen einzig in der freiwilligen Selbstverpflichtung auf diese Normen und Inhalte die Freiheit schätzen lernen und ihr in freier Selbstbestimmung geführtes Leben als das bessere Leben erfahren können.²⁸⁸ "Das Individuum hat ... in der Pflicht ... seine *Befreiung* ... In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit."²⁸⁹ Es kommt also darauf an, daß die sittlichen Pflichtanforderungen der staatlich-institutionellen Ordnung in den besonderen Willen der Einzelsubjekte aufgenommen und frei von politischem Zwang als eigener Wille und eigenes Wollen aus freien Stücken verinnerlicht und erfüllt werden.²⁹⁰ Das Prinzip der Subjektivität wird zwar ausdrücklich anerkannt. Die Moralität und der autonome Wille des Individuums sollen und müssen sich frei entfalten und an den Institutionen der Sittlichkeit "reiben" können. Das soll aber nur insoweit zulässig sein, als sie sich diesen, die als Verkörperung der substantiellen Ziele und Zwecke der Gesellschaft grundsätzlich nicht zur Disposition stehen, fügen und nicht "*selbst* die Instanz des Urteils über 'das Gute'" sein wollen.²⁹¹

So läßt sich aus Lübkes Sicht etwa die Verweigerung des Kriegsdienstes - der Hegelschen Dialektik von Sittlichkeit und Moralität, von Staat und Gewissen zufolge²⁹² - nicht als individueller Rechtsanspruch mit Art. 4, Abs. 1 GG, der die Unverletzlichkeit der Gewissensfreiheit garantiert, begründen. Denn weil es eine "herkömmliche Selbstverständlichkeit [sei, N.H.], daß kein Staat die Erfüllung von Pflichten, von denen jedenfalls herkömmlich seine eigene Existenz abhängig war, in beliebigem Umfang privaten Gewissensentscheidungen überlassen kann"²⁹³, könne und dürfe er die gewissensbe-

284 Hegel 1955, §258 S.208.

285 Ebd., §260 S.214.

286 Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, Bd.7, §258, zit. n. Greiffenhagen 1986, S.190.

287 Lübke 1964, S.206.

288 Vgl. Lübke 1987i, S.216.

289 Hegel 1955, §149 S.145 (Herv.i.O.). Vgl. auch Ebd., §150 S.145.

290 Vgl. Lübke 1963, S.145ff., Lübke 1964, S.206, Lenk 1971, S.57ff.

291 Vgl. Steinvorth 1989, S.188f., Hegel 1955, §29 S.45, §126 S.114, §132 S.117, §260 S.214, §270 S.230, 232. "Die *Subjektivität*, welche als Auflösung des bestehenden Staatslebens in dem seine Zufälligkeit geltend machen wollenden und sich eben so zerstörenden Meinen und Rasonieren ihre *äußerlichste* Erscheinung hat, hat ihre wahrhafte Wirklichkeit in ihrem Gegenteile, der *Subjektivität*, als identisch mit dem substantiellen Willen, welche den Begriff der fürstlichen Gewalt ausmacht" [Ebd., §320 S.278 (Herv.i.O.)].

292 Vgl. Ebd., §137 S.121ff.

293 Lübke 1964, S.202.

gründete Verweigerung dieser Pflichterfüllung als einklagbaren Rechtsanspruch nicht anerkennen. Das adäquate Verhalten des Staates gegenüber dem abweichenden Gewissen, das die geltende Sittlichkeit und institutionelle Ordnung in Frage stellt, sei vielmehr das der Toleranz, um höhere Güter, nämlich Frieden, die öffentliche Ordnung, Sicherheit und Ruhe, nicht zu gefährden, sofern diese durch Toleranzgewährung nicht gefährdet werden. Lübbe konzediert der klassischen Toleranzidee eine "pragmatische Raison"²⁹⁴ und einen liberalen bzw. liberalismusvorbereitenden Gehalt.²⁹⁵ Dabei erscheint die Toleranzkapazität und damit das Ausmaß an Freiheit und Liberalität umso größer, je stärker der Staat ist.²⁹⁶

Diese Auflösung des Spannungsverhältnisses von Sittlichkeit und Moralität, von Staat und Gewissen in der politischen Philosophie Hegels und der Rechtshegler, die Lübbe in die toleranztheoretische, liberale Denktradition stellt, impliziert einen 'starken Institutionalismus'²⁹⁷, in dem viel stärker das konservative als das liberale Freiheitsverständnis zum Ausdruck kommt. Die geradezu klassische "Utopie des Konservativen" ist nämlich der dem Gewissen und den gesellschaftlichen Partikularinteressen entthronete, zu Toleranz befähigte starke Staat, wie Lübbe ihn in den politischen Theorien von Hobbes und Hegel vorfindet und an den er mit seiner Option für einen linksschmittianischen starken Staat anknüpft. Dem Liberalen schwebt dagegen das "größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl, eine Synthese von optimaler individueller Freiheit und Rechtssicherheit"²⁹⁸ vor. Der Grundgedanke konservativen Freiheitsverständnisses findet sich bei Hobbes²⁹⁹, der - so B. Willms - erstmals diese "harten Konsequenzen der immanent zu denkenden Freiheit"³⁰⁰ gegenüber dem selbstbezüglichen, abstrakten Freiheitsverständnis deutlich gemacht habe.³⁰¹ Es ist die Auffassung, daß Freiheit, Selbstbestimmung und

²⁹⁴ Lübbe 1971, S.139.

²⁹⁵ In Lübbes Interpretation repräsentiert Hobbes' religionstheoretischer Dezisionismus innerhalb des historischen Prozesses, der die Freiheit des religiösen Bekenntnisses als einen in den Bürger- und Menschenrechten verbürgten Rechtsanspruch gegenüber dem Staat institutionalisiert, "eine Vorform späterer Gewährleistung der Toleranz gegenüber abweichenden subjektiven religiösen Wahrheitsüberzeugungen" [Lübbe 1976, S.952]. Aufgrund der Einsicht in ihre (politische) Nichterzwingbarkeit sei dabei dem religiösen Gewissen von Staats wegen ein Freiraum gewährt worden, in dem sich die dissentierenden Bekenntnisse frei betätigen konnten und staatlich geduldet wurden, solange sie privat blieben und nicht öffentlichen Rechts- und Geltungsanspruch erhoben. Vgl. Lübbe 1986, S.76ff. Ausgeschlossen von dieser religiösen Toleranz war dagegen der Atheist, weil er "nicht in jener Furcht des Herrn lebt" [Lübbe 1971, S.140], die Lübbe als eine Bedingung für die dauerhafte Anerkennung jener moralischen Verbindlichkeiten ansieht, die der politisch-sozialen Ordnung zugrunde liegen. Vgl. Ebd., S.139f.

²⁹⁶ Vgl. Lübbe 1964, S.197ff., 207.

²⁹⁷ Henrich, D.: Einleitung, in: G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Frankfurt 1983, S.31, zit. n. Habermas 1988, S.53.

²⁹⁸ Lenk 1989, S.43.

²⁹⁹ Vgl. Lenk 1980, S.17f.

³⁰⁰ Willms 1986, S.80.

³⁰¹ Vgl. Willms 1986, S.79, 81, Kaltenbrunner 1975, S.119ff., 137, 139. So charakterisiert Kaltenbrunner den modernen, aufgeklärten Konservatismus als "eine sehr komplexe Philosophie. Er ... benützt Argumente einer realistischen Anthropologie, denkt in Ordnungen und Institutionen, bejaht sogar, horrible dictu, einen gewissen Grad menschlicher Entfremdung und versteht sich dennoch als eine Philosophie der Freiheit - einer Freiheit allerdings, die er nur dann für lebbar erachtet, wenn sie ... ein Gegengewicht in Bindung und Hingabe an überindividuelle Ordnungen hat." [Ebd., S.150].

Mündigkeit die "Institutionalisierung von Ordnungsmacht und Zwangsgewalt"³⁰² im Staat, der latent Leviathan bleibt, und das Eingebunden-Sein in die so konstituierte überindividuelle, institutionelle Ordnung voraussetzen, weil der Mensch endlich und unaufhebbar zum Bösen fähig sei. Demnach gilt diesem Freiheitsverständnis der liberale Wertprimat des Individuums gegenüber den Institutionen als Zeugnis eines "dekadenten Liberalismus"³⁰³, in dem die "Unfähigkeit zur Freiheit"³⁰⁴ durchschlage. Weil er Freiheit aus dem Prinzip der selbstbezüglichen, "freischwebenden" oder "freiflottierenden" Subjektivität herleite, leiste er totalitären Tendenzen Vorschub, die die Loyalität und Treue zum Staat und zur institutionellen Ordnung und damit die Bedingungen der Freiheit zerstörten.³⁰⁵ Ähnlich liegt auch für Lübbe die Priorität in dem für moderne Gesellschaften konstitutiven Spannungsverhältnis von Fortschritt und Ordnung schon aus anthropologischen Gründen auf seiten der Ordnung: Denn

"wenn ... im Bewußtsein der Bürger Ordnung und Fortschritt auseinandertreten und in Widerspruch zueinander zu geraten scheinen, dann werden sie, nicht weil sie reaktionär, post- oder präfaschistisch, sondern weil sie Menschen sind, der Ordnung den Vorzug geben. Das ist eine eherne politische Logik, nach der nicht umhinkommt, die Ordnung zu wollen, wer den Fortschritt [will, N.H.]".

Anderenfalls würden die Ordnung wie der Fortschritt durch die "Herrschaft totalitärer Romantiker der Zukunft einerseits oder autoritärer Romantiker der Vergangenheit andererseits"³⁰⁶ zerstört.

Das konservative, auf dem rechtsheglianischen Institutionalismus gründende Freiheitsverständnis geht offenbar nicht von dem liberalen Gedanken des autonomen Individuums aus, das allen gesellschaftlichen Verhältnissen vorausliegend gedacht wird und aus dessen Selbstentfaltungsinteressen, Bedürfnissen und Vorstellungen sich die Bildung, Kontrolle und Veränderung der sozialen Institutionen ableiten und vor dem sie sich zu rechtfertigen haben.³⁰⁷ Vielmehr wird den Rechten und der "Vernunft" von Institutionen, der staatlichen Selbsterhaltungsräson, den systemisch-institutionellen Integrations-, Funktions- und Reproduktionsbedingungen und -erfordernissen ein Vorrang und höherer Stellenwert gegenüber den Rechten und der Vernunft des Individuums beigemessen.³⁰⁸ Nicht die Institutionen sind Funktion der Freiheit und Autonomie des Individuums, sondern umgekehrt, die Individuen sind Funktion ihnen immer schon vorgegebener bzw. als vorgegeben gedachter Institutionen.³⁰⁹ Sie sind ihnen gegenüber rechtfertigungs-

302 Willms 1986, S.79.

303 Kaltenbrunner 1975, S.123.

304 Willms 1986, S.80.

305 Vgl. Kaltenbrunner 1975, S.123f., Willms 1986, S.80f.

306 Lübbe 1972b, S.68.

307 Vgl. dazu etwa Böckenförde 1991, S.179, 183f.

308 Vgl. Lübbe 1962 und die kritischen Diskussionsbeiträge zu Lübbes Phänomenologie des Politischen in Kuhn/Wiedemann 1962.

309 "Es war" - so Caspar von Schrenck-Notzing - "immer ein Erkennungsmerkmal der Konservativen, daß sie sich an Institutionen orientierten, während die linken Gefühls- und Gesinnungsgemeinschaften den - den Institutionen vorgeordneten - 'Menschen' auf den Schild erhoben" [Schrenck-Notzing 1962, S.58]. Armin Mohler bestimmt in Abgrenzung von den status-quo-orientierten "Gärtnerkonservativen" die rechte Gegenposition gegenüber den fälschlicherweise als "Neue Linke" bezeichneten "modernen Liberalen" (Mohler 1978, S.20) folgendermaßen: "Die Rechte stellt dem liberalen Gerede von Freiheit, Individuum und Emanzipation die sehr reale Er-

pflichtig, während die je herrschende institutionelle Ordnung ihrerseits der Rechtfertigungspflicht entoben wird.³¹⁰ Freiheit gewinnen die Individuen erst dadurch, daß sie die Institutionen geltender Sittlichkeit zuerst anerkannt und sich - unter Zurückstellung ihrer bloß subjektiven Interessen - mit ihnen identifiziert haben müssen, bevor diese sie aus ihrer Autorität ins selbstbestimmte "Tun des Rechten" "entlassen" können.³¹¹

Dadurch werden der Freiheit und Autonomie des Individuums definitive Grenzen gesetzt, jenseits derer sie ihre Berechtigung und Legitimität verlieren. Die Freiheit der Individuen im liberalen Verständnis als die Freiheit von der Heteronomie des Staates und überindividueller Kollektivsubjekte und als das Recht, alles tun und lassen zu dürfen, wenn und solange dadurch nicht die gleichen Rechte und Freiheiten anderer Individuen verletzt werden, wird in eine bestimmte, ihr vorgegebene, "geltende Sittlichkeit" hinein- und festgestellt, die sie tendentiell in eine sittlich-substantielle Freiheit verwandelt. In dieser sittlichen Fundierung bezeichnet individuelle Freiheit die freiwillige, pflichtgetreue Erfüllung der Ansprüche, die die Institutionen der geltenden Sittlichkeit - an erster Stelle der Staat - erheben. Sie äußert sich in einer Art von "vorausilemendem Gehorsam", und zwar nicht aufgrund äußeren Zwangs, sondern aus innerer Überzeugung und Einsicht in die Notwendigkeit, sich mit dem staatlich-institutionell "geoffenbarten" und repräsentierten Wirklichen oder Notwendigen als dem Vernünftigen zu versöhnen, wodurch die Individuen über die Orientierung an ihrem eigenen Selbst und an Zielen, die sie sich selber setzen, hinausgeführt werden.³¹² Die Autonomie des Individuums wird dadurch tendentiell "von einem Prinzip der Moralität zum bloßen Moment der Sittlichkeit"³¹³, wobei der Versuch, sich in Wahrnehmung dieses Prinzips vom herrschenden Institutionenethos zu distanzieren, in der dichotomen Freund-Feind-Kategorie verhandelt wird. Freiheit und Autonomie erscheinen als mit "Fundamentalopposition"³¹⁴ identisch. Das ist die Quintessenz einer "politische[n] Institutionenethik"³¹⁵, die nach Herbert Schnädelbach die Konservativen seit Hobbes und Hegel mit den Neoaristotelikern verbindet und verbündet.³¹⁶ Aus Lübkes Sicht ist dagegen die maximale Übereinstimmung mit der institutionellen Wirklichkeit als der sich darin vergegenständlichenden Vernunft, "Ruhe und Ordnung"³¹⁷, auf die Hegels politisch-philosophisches Interesse ausgerichtet sei, nicht eine Bedingung der Restauration, sondern eine Bedingung wohlverstandener Liberalität. Dieser Wirklichkeitssinn und "Konkretismus"³¹⁸ kennzeichne den Rechtshegli-

fahrung entgegen, daß der Mensch ein sterbliches Wesen ist, das der Bindung bedarf, und zwar in jedem Bereich, von seiner praktischen Tätigkeit hinauf in die höheren geistig-seelischen Zonen. Womit in den Mittelpunkt jeder Politik die Unterscheidung der falschen von den richtigen Bindungen rückt." [Ebd., S.20].

310 Vgl. Lübke 1986, S.254.

311 Vgl. Erklärung 1979, S.163, Lenk 1989, S.33f., 38f., 43, Lenk 1980a, S.105ff.

312 Vgl. Lenk 1989, S.33f., 89f., Lenk 1972, S.12, Steinvorth 1989, S.220ff.

313 Schnädelbach 1986, S.53.

314 Ebd., S.53 (Herv.i.O.).

315 Ebd., S.54.

316 Vgl. Ebd., S.53f., 61f.

317 Lübke 1962c, S.10.

318 Ebd., S.9.

anismus als "politisch-liberales, an der Klassik gebildetes bürgerliches Bewußtsein"³¹⁹ von den Bedingungen bürgerlichen Friedens und bürgerlicher Sicherheit.³²⁰

6.3 Freie Wissenschaft im starken Staat

Freiheitssicherung als staatliche Ordnungspolitik im Rahmen dieses Institutionalismus läßt das genuin liberale Interesse am Primat der Freiheit und Autonomie des Individuums gegenüber vor allem institutionellen Zwängen und Restriktionen hinter dem hier als konservativ ausgewiesenen Interesse an staatlich-institutioneller Bewahrung und Fortschreibung der bestehenden Gesellschaftsordnung zurücktreten und ist bereit, es im Konfliktfall zu restringieren. Was das konkret bedeutet, demonstriert Lübbes Auffassung von der Rolle und Funktion der Universität in der Auseinandersetzung mit der im Umkreis der Studentenbewegung erhobenen Forderung nach Demokratisierung der Hochschule.

Er geht dabei aus von der Idee der Universität bei Kant und vor allem bei Humboldt, die die Wissenschaft als eine institutionalisierte, eng mit den Bedürfnissen und Zwecken des Staates verknüpfte Staatsveranstaltung konzipieren. Der Staat, dessen Zweck in der "Konstitution, Erhaltung und Förderung der Bedingungen [besteht, N.H.], die die Freiheit des bürgerlichen Lebens sichern"³²¹, garantiere auch die Freiheit der Wissenschaft. Gerade dadurch, daß die staatlich-institutionell geschützte, selbstzweckbestimmte wissenschaftliche Praxis von den unmittelbaren Zwecken des Staates und des bürgerlichen Lebens freigestellt sei, befördere sie die bürgerlichen Freiheiten, Humanität und "Bürgerkompetenz"³²² und stelle so indirekt den höchsten Nutzen für den Staat selber in Aussicht.³²³ In Anlehnung an dieses Universitätskonzept begreift auch Lübke die Universität als eine Anstalt und Veranstaltung des Staates, der ihr die verfassungsrechtlich verbrieftete Freiheit von Forschung und Lehre garantiert und das Recht auf Selbstverwaltung zugesteht. Der Autonomiestatus der Forschung sei nun aber keineswegs Selbstzweck. Autonomie - "in konservativer Gestimmtheit in Orientierung am 18. Jahrhundert"³²⁴ als Freiheit vom Staat - werde ihr staatlicherseits aus der Erfahrung und Überzeugung heraus eingeräumt, daß sie dem als Staatszweck in staatlichen Institutionen zur Geltung gebrachten Allgemeinwohl am effektivsten diene. Sofern also die Freiheit der Forschung letztlich durch die Erfüllung der Gemeinwohlinteressen gerechtfertigt ist, werde der Staat seine "schwache[n] Forschungsinitiativkompetenz" nur unter der Bedingung beibehalten können und dürfen, daß sich die "'autonomen' Forschungsträger ... willens und fähig erweisen, den in letzter Instanz vom Staat zu vertretenden allgemeinen forschungspolitischen Notwendigkeiten zu entsprechen". Mit anderen Worten: "Der Autonomiestatus der Forschung in Deutschland ist nicht konservierbar, wenn das Interesse an dieser Autonomie gegen die Interessen des Staates zur Geltung gebracht

319 Ebd., S.10.

320 Vgl. Ebd., S.9ff.

321 Lübke 1989, S.190.

322 Ebd., S.173.

323 Vgl. Ebd., S.167f., 172ff., 190, 194.

324 Lübke 1973d, S.22.

wird.³²⁵ Eine solche Inkongruenz ist Lübbes Einschätzung nach in verstärktem Maße seit Ende der 60er Jahre zu beobachten. Es sind vor allem zwei Gründe, die es seiner Meinung nach erforderlich machen, die staatlichen Interessen und Ansprüche gegenüber der autonomen universitären Forschung stärker zur Geltung zu bringen.

Angesichts der zunehmenden Notwendigkeit forschungspolitischer Planung in einer auf wissenschaftlich-technisch bedingte Neuerungen angewiesenen Industriegesellschaft stellt sich Lübbe die forschungspolitische und -planerische Zurückhaltung des Staates aus pragmatischen Erwägungen heraus als eine "ungünstige Situation"³²⁶ dar. Der zunehmende Bedarf an wissenschaftlich-technischer Politikberatung, an wissenschaftlich-technischem Wissen für die politisch-administrative Steuerung gesellschaftlicher Prozesse erfordere u.a. eine verstärkte und gezielte staatliche Planung und Steuerung von Forschungsinvestitionen, in deren Rahmen sich etwa die Auftragsforschung als ein überaus zweckmäßiges Mittel erwiesen habe, sowie eine funktionale Differenzierung von Forschung und Lehre.³²⁷ Die objektive Notwendigkeit, die wissenschaftspolitische Interventions- und "Forschungsinvestitionskompetenz" des Staates zu stärken und auszudehnen, impliziere zwar eine Einschränkung bzw. Relativierung universitärer Autonomie und Selbstverwaltung. Dadurch werde die Freiheit der Wissenschaft selber jedoch nicht eingeschränkt, sondern vielmehr unter veränderten Bedingungen erst wieder gesichert.³²⁸

Mit dieser notwendigen staatlichen Kontrolle seien die im Kontext der neomarxistischen "deutsche(n) Hochschuldemokratisierungskampagne"³²⁹ erhobenen universitären Autonomie- und gesellschaftlichen Kontrollansprüche unvereinbar. Danach sollte die Selbstverwaltung der Hochschulen, die bis dahin internen institutionellen Zweckmäßigkeitsgründen unterworfen war, gemäß der Idee der Gruppenuniversität demokratisiert werden und d.h. als ein "Prozess politischer Interaktion ihrer im Verhältnis zueinander maximal paritätisch etablierten Stände"³³⁰ organisiert werden. Das ist in Lübbes Augen die kulturrevolutionäre Überbietung der als technokratisch diskreditierten Hochschulreform der 50er und 60er Jahre. Sie zielt darauf ab, die Universität intern - und mit ihr die Wissenschaft - zu politisieren und als "ein im wesentlichen sich selbst verantwortlicher Staat im Staat"³³¹ mit eigenständiger wissenschaftspolitischer Kontroll- und Entscheidungskompetenz umzufunktionieren, "gegenüber der sie aushaltenden Gesellschaft eine politische Sondernorm" zur Geltung zu bringen und kraft dieser "Funktionen einer vierten politischen Gewalt, nämlich einer sogenannten Kritikgewalt zu erfüllen"³³². Dieser neototalitäre Versuch, die Universität durch Demokratisierung zu politisieren, trage dazu bei, sie den ihr extern auf- und vorgegebenen (Staats-) Zwecken gegenüber zu "entfremden" und die wissenschaftspolitische Kompetenz den "neofeudalen akademischen Institutionen"³³³ und dem dort herrschenden "gesinnungspolitischen Polit-Aktivismus"³³⁴ zu

325 Ebd., S.23.

326 Ebd., S.22.

327 Vgl. Ebd., Lübbe 1973c, S.7, Lübbe 1976b, S.88f.

328 Vgl. Lübbe 1972, S.42, Lübbe 1973e, S.100f., Lübbe 1973c, S.6f.

329 Lübbe 1981b, S.21.

330 Ebd., S.14.

331 Lübbe 1976b, S.50.

332 Lübbe 1982d, S.343.

333 Lübbe 1976b, S.88f.

334 Lübbe 1988a, S.24.

überantworten. Dadurch werde nicht nur die Leistungsfähigkeit universitärer Wissenschaft korrumpiert und ihrem Ansehen in der Öffentlichkeit geschadet.

Der "Bund Freiheit der Wissenschaft" ist in seinem Gründungsauf³³⁵, den Lübke mit unterzeichnet hat, sogar davon überzeugt, daß sich hinter den Reformforderungen der neomarxistischen Ideologen in Wirklichkeit die "Lähmung und Vernichtung" der bestehenden Institutionen verberge. "Vor einer solchen Gefahr stehen heute die Hochschulen der Bundesrepublik: Vor der gleichen Gefahr könnte morgen der Staat stehen". Denn die Forderung der Demokratisierung und Politisierung der Wissenschaft zielt explizit darauf ab, die Hochschulen in "ein Manövrierefeld zur Vorbereitung des Vernichtungskampfes gegen die 'spätkapitalistische' Gesellschaft"³³⁶ umzuwandeln.³³⁷ Dabei stelle die "Verwechslung von Demokratisierung mit politischer Depotenzierung demokratisch zentral verantworteter staatlicher Gestaltungsmacht für die Bewältigung der anstehenden Aufgaben einer Reorganisation der bestehenden Forschungsorganisationsstrukturen"³³⁸ einen eklatanten Verstoß gegen die Idee der Demokratie wie gegen die Idee der Universität dar. Diese basieren - in Lübkes Verständnis - auf der "elementare[n] Unterscheidung von Institutionen, die nach Aufgabe und Zielsetzung entweder mitgliedsinteressenunabhängig oder, auf der anderen Seite, mitgliedsinteressenbestimmt sind". Bei letzteren handele es sich um politische Institutionen. Ersteren geht es dagegen um die zweckmäßigste Erfüllung von Diensten und Funktionen, die von den Interessen und Zielen ihrer Mitglieder unabhängig sind. Sie hätten deswegen auch in ihrem "Binnenverhältnis"³³⁹ weder einen politischen Charakter noch seien sie demokratisch und demokratisierbar, sondern vielmehr hierarchisch strukturiert. Die Verteilung von Rechten und Pflichten sei - bezogen auf die Institutionenfunktion - nicht eine Sache demokratischer Mehrheitsregelung, sondern einzig "eine Frage organisatorischer Zweckmäßigkeit"³⁴⁰, bei der

"man nicht in erster Linie auf die Verfassung rekurren, vielmehr den politischen common sense bemühen [sollte, N.H.], der in Normallagen einer gefestigten Demokratie stets finden wird, daß in Einrichtungen dieser Demokratie ... die interne Verteilung von Rechten und Pflichten zwischen den Angehörigen dieser Einrichtungen sich nach den Zweckmäßigkeitsvorgaben der erwarteten Leistungen richten muß"³⁴¹.

Infolgedessen erscheint ihm die "deutsche Hochschuldemokratisierungskampagne"

³³⁵ Auf dem Gründungskongreß des BFW in Bonn Bad Godesberg am 8.11.1970.

³³⁶ Maier/Zöllner 1970, S.7.

³³⁷ Die Befürchtung, daß die Krise der Universität in eine Krise des Staates umschlagen könne, bildete Lübkes Einschätzung nach denn auch den Anlaß für die Gründung des "Bundes Freiheit der Wissenschaft". Er charakterisiert ihn als eine "Sammlungsbewegung" gegen die Bedrohung der Freiheit der Wissenschaft, "gegen den Kleinterror der Extremisten und ihrer Mitläufer", "gegen die reaktionären Autonomie-Feischisten, gegen die bildungspolitischen Schwarmgeister, gegen den Widerstand der ideologischen Radikalen" [Lübke 1972b, S.69] und gegen die Bedrohung des freiheitlichen Staates.

³³⁸ Lübke 1973d, S.22.

³³⁹ Lübke 1981b, S.18.

³⁴⁰ Ebd., S.19.

³⁴¹ Ebd., S.20.

aus der common-sense-gefestigten Perspektive seiner schweizerischen Wahlheimat als "lebensfremd"³⁴² und als "evidente[r] Absurdität"³⁴³.

Helmut Schelsky expliziert diese Unterscheidung als eine Folgeerscheinung des Gewaltenteilungsprinzips in komplexen, arbeitsteiligen Gesellschaften. Die mehr oder weniger autonomen, ausdifferenzierten Institutionen bearbeiten ihm zufolge ihre spezifischen Funktionen - idealiter - "verhältnismäßig unabhängig von der allgemeinen politischen Willensbildung" allein nach Sachlichkeitskriterien. "An die Stelle eines politischen Mehrheitswillens tritt als Verantwortungsrahmen für die institutionellen Entscheidungen der Sachverstand und die Anerkennung der Sachgesetzlichkeiten."³⁴⁴ Ihre Legitimität bestehe in der Erfüllung von Sachinteressen, die von politischen Aspekten und Motiven zu abstrahieren habe. "Mehr Demokratie" - als auf dem Prinzip der Volkssouveränität beruhende Partizipationssteigerung und Extensivierung des Majoritätsprinzips - führe nicht zu mehr Freiheit, sondern politisiere vielmehr die "als 'apolitisch' angesehenen Institutionen"³⁴⁵. Sie leiste dadurch einer Polarisierung und Konfliktsteigerung, Rationalitätseinbußen und einer "Entsachlichung der Institutionen" und schließlich einer "'Totalisierung' der Politik" Vorschub, so daß "diese Institutionen alle zu einem Kampfplatz für die Herrschaftsabsichten derer werden, die sich weniger der jeweiligen Sache der betreffenden Institution als der Machtergreifung in ihr zugunsten 'gesellschaftspolitischer' Zielsetzungen verpflichtet fühlen"³⁴⁶. Schelskys Auffassung nach wird "die Grundforderung des Liberalismus [d.h. die Freiheit der Person, N.H.] nicht durch Demokratie oder Maßnahmen der 'sozialen Gerechtigkeit' erfüllt", sondern in erster Linie durch "'gute' Institutionen", durch "die Schaffung jener 'pouvoirs neutres'"³⁴⁷. Diese machten unabhängig von partikularen Ansprüchen und Mitgliedsinteressen das dem Realitätsprinzip Entsprechende und sachlich Gebotene geltend. Deshalb hält er es für dringend erforderlich, das "Führungspersonal" in den Institutionen von dem Kampf "um sogenannte 'Machtbehauptung' auf dem Felde der Mehrheitsdemokratisierung"³⁴⁸ zu entlasten, um so das von politischen Interessen und Gesinnungen unabhängige Sachlichkeitsethos und die Funktionstüchtigkeit dieser Institutionen gewährleisten zu können.³⁴⁹

Mit seiner Steuerungskrisenphilosophie folgt Lübke in der Grundausrichtung Schelskys technokratischer These von der objektiven Tendenz entpolitisierender Versachlichung. Ihr wird die Funktion zugeschrieben, die "politischen Gewalten ... in Instanzen der Selbstverwaltung"³⁵⁰ zu verwandeln. Hier entschieden dann nicht mehr politische Faktoren (Herrschaft, Interesse, Überzeugung) und demokratische Kriterien, sondern die an vorgegebenen und unstrittigen Zwecken orientierte "Sachverständigenantwort"³⁵¹. Der Versuch, solche nicht-politischen (Verwaltungs-) Institutionen entgegen ihren Zweck-

342 Ebd., S.19.

343 Ebd., S.20. Vgl. Ebd., S.18ff.

344 Schelsky 1973, S.58.

345 Ebd., S.53.

346 Ebd., S.54. Ähnlich Nipperdey 1990, S.30f.

347 Schelsky 1973, S.81.

348 Ebd., S.59.

349 Vgl. Ebd., S.50, 52ff., 57ff., 81, 85.

350 Lübke 1972b, S.19.

351 Lübke 1984i, S.22.

ken, die ihnen extern vorgegeben sind und die ihren Mitgliedern nicht zur Disposition stehen, durch Demokratisierung zu politisieren, korrumpiere sie in ihrer Leistungsfähigkeit.³⁵²

Insoweit als die Evidenz und Unausweichlichkeit des sachlogisch einzig Richtigen die Notwendigkeit parlamentarisch-demokratischen "Raisonnements" tendentiell überflüssig machen, nehme die bestehende Ordnung technokratische Züge an. Als technokratische sei sie "strukturell undemokratisch". Das bedeutet für Lübke aber "selbstverständlich gar nicht, sie sei autoritär, diktatorisch oder was heute sonst 'undemokratisch' genannt wird"³⁵³. Offensichtlich schließt sich Lübke mit dieser Einschätzung des Verhältnisses von wissenschaftlich-technischer Rationalisierung und Demokratie der These Schelskys an, derzufolge technische Rationalisierungsprozesse eine schleichende Entsubstantialisierung des klassischen Demokratieideals bewirken bzw. angesichts einer zunehmenden Überforderung intellektueller Aufnahme- und rationaler Argumentations- und Urteilsfähigkeit des Einzelnen infolge stetig wachsender Informationsdichte und Systemkomplexität gleichsam erzwingen.³⁵⁴ In seinem idealtypisch gefaßten Technokratiemodell hat Schelsky die Perspektive wissenschaftlich-technischer Rationalisierung als Aufhebung aller traditionellen Formen von Politik "im Sinne der normativen Willensbildung"³⁵⁵ im und durch den technischen Staat beschrieben. Demzufolge werde auch die "klassische Auffassung der Demokratie als eines Gemeinwesens, dessen Politik vom Willen des Volkes abhängt"³⁵⁶, durch freie Willensbildung und die prinzipielle Möglichkeit der Wahl und Entscheidung zwischen alternativen Zielen und Wegen konstituiert ist, gegenstandslos. Die Erfordernisse, die die in den Institutionen des technischen Staates zusammengefaßten Sachinteressen und -zwänge stellten, entzögen der Demokratie ihre Substanz, ohne daß diese selber als antidemokratisch motiviert bezeichnet werden könnten. Die technokratische Transformation der Demokratie vollziehe sich vielmehr jenseits politischer Ideologien im alten Gemäuer des demokratischen Staates.³⁵⁷

Diese Auffassung des Verhältnisses von Technik und Demokratie steht in der Tradition einer für den "Nachachsenzeit-Konservatismus" und insbesondere für den technokratischen Konservatismus richtungsweisenden Theorie der Technokratie. In ihr ist die Inkompatibilität von Technik und Sachverstand auf der einen Seite und Demokratie bzw. Demokratisierung auf der anderen Seite konstitutiv, was - M. Greiffenhagen zufolge erstmals E. Jünger expliziert habe.³⁵⁸ Das unterscheidet sie von der Klasse utopischer Technokratiethorien grundlegend, in denen - wie etwa bei Saint-Simon oder den sozialistischen Modellen - der Fortschritt von Wissenschaft, Technik und Industrie mit der Ausweitung von Freiheit und Demokratie positiv korreliert.³⁵⁹ Während diese die

352 Vgl. Lübke 1981b, S.18ff. Kritisch zur Entlastung der Funktionsebenen in "mitgliedsinteressenunabhängigen" Steuerungsinstitutionen von demokratischer Willensbildung und Kontrolle, die als charakteristisch für die Politik- und Demokratievorstellung der Vertreter der "Unregierbarkeitsthese" anzusehen ist, vgl. Heidorn 1982, S.236ff., insbes. S.244f., Offe 1979, S.301.

353 Lübke 1962a, S.38.

354 Vgl. Schelsky 1965, S.459.

355 Ebd., S.456.

356 Ebd., S.459.

357 Vgl. Ebd. S.458ff.

358 Vgl. Jünger 1930.

359 Vgl. Greiffenhagen 1986, S.342f., Saage 1986, S.52ff.

wissenschaftlich-technisch bedingte Entpolitisierung als Absterben des Staates begreifen, behält Schelskys technischer Staat das Machtmonopol moderner Staatlichkeit. Als technischer Staat dürfte er konsequenterweise keine nicht-technischen Ziele und Funktionen zulassen, insgeheim gesteht er aber die Notwendigkeit traditionaler Herrschaftsfunktionen des Staates ein. Der Staat bleibt damit maßgebliches politisches Herrschaftssubjekt im "traditionellen" Sinne. Vom Absterben des Staates ist in Schelskys Technokratie-modell denn auch nicht die Rede. Was in Schelskys Technokratietheorie abstirbt, ist vielmehr die Demokratie.³⁶⁰ Das Modell des technischen Staates repräsentiert also das Gegenmodell zum demokratischen Staat. Als Kristallisationszentrum technischer Mittel und Sachgesetzmäßigkeiten, das normativen und politischen Faktoren gegenüber als indifferent und immun erscheint, so daß sich ihm die ideologiekritische Frage des *cui bono* gar nicht stellt, ist diese Argumentationsfigur geradezu prädestiniert, die bestehenden Herrschaftsverhältnisse gegenüber Kritik abzuschließen und zu immunisieren. So können denn auch Schelskys Auffassung nach die "alten 'Herrschenden'"³⁶¹ in ihren Stellungen und Positionen verbleiben, weil es sich bei diesen nur noch um leere Hüllen handele.

Vor dem Hintergrund dieser Auflösung des Verhältnisses von Demokratie, Freiheit und Technik, derzufolge institutionell vermittelte Sachlichkeit Freiheit gewährleiste, während Demokratisierung institutionelle Sachlichkeit untergrabe und damit auch Freiheit bedrohe, ist auch Lübkes Nachruf auf Schelsky zu lesen. Darin würdigt er ihn als einen "Verteidiger liberaler Kultur und Lebensordnung", weil er dem "Prinzip Erfahrung" folgend den "Zwang der Sachgesetzmäßigkeiten ... als Entlastungsvorgang"³⁶² analysiert und als Freiheitsbedingung verteidigt habe.³⁶³ Zwar äußert Lübke einen entschiedenen Vorbehalt gegenüber einer vollständigen Aufhebung von Politik und Ideologien in Sachgesetzmäßigkeiten. Gleichwohl ist die in seiner eigenen "weichen" Technokratietheorie diagnostizierte Versachlichungstendenz bezüglich des Verhältnisses von Demokratie, Freiheit und Technik in Verbindung mit dem auf eine traditionsreiche konservative Parlamentarismuskritik verweisenden Primat eines starken Ordnungsstaates, der die Freiheit des Individuums gegenüber der Zugriffsmacht der organisierten gesellschaftlichen Interessengruppen sichern können soll, mit denselben Konnotationen belegt. Sie erscheint als ein institutionell gebundener und vermittelter Vorgang der Entlastung bzw. Kompensation von zivilisationsspezifischen Entscheidungszwängen, Urteils- und Entscheidungsüberforderungen des Individuums, durch den heute Freiheit - als Einsicht in die Notwendigkeit der Anpassung an das, was der Fall ist - erst ermöglicht werde. "Die immanente Vernunft der Verhältnisse übt eine aufgeklärte Diktatur aus, die das Subjekt von der Last, sich entscheiden zu müssen, befreit und sein Handeln durch die Evidenz des Richtigen mühelos macht."³⁶⁴ Wo dies - wie in der Bundesrepublik insbesondere der 50er und 60er Jahre - Lübkes Diagnose zufolge offenbar der Fall ist und wo zudem die unbestreitbaren Lebensvorteile den wissenschaftlich-technisch-industriellen Prozeß als einen realen Fortschritt bestätigen, scheint die Frage der moralischen und demokratischen Legitimität überflüssig (geworden) zu sein. "Sinnfragen stellen sich nicht im Kontext von

360 Vgl. Schluchter 1985, S.224.

361 Schelsky 1965, S.457.

362 Lübke 1984b, S.276.

363 Vgl. Ebd., S.276.

364 Lübke 1962a, S.19.

Lebenssituationen, in denen wir uns in unserem Tun und Lassen durch objektive Zwänge und Notwendigkeiten unabweisbar bestimmt finden."³⁶⁵

In einem Kommentar zu Lübbes Konzeption des Verhältnisses von Politik und Technik bringt W. Chr. Zimmerli die von Lübbe schon früh geäußerte "anti-ideologische Hoffnung"³⁶⁶, derzufolge schon die "fortschreitende Szientifizierung, Technisierung und Ökonomisierung"³⁶⁷ an sich politisch hoffnungsvoll sei, in Zusammenhang mit der (technokratischen) Utopie der Auflösung bzw. Reduzierung von Herrschaft von Menschen über Menschen, soweit sie den Erfordernissen politischer Schutz- und Friedensherrschaft nicht zuwiderlaufe. Gegenüber dieser Einschätzung scheint es plausibler zu sein, anzunehmen, daß diese politische Hoffnung von ihrer Grundaussrichtung her in ähnlicher Weise wie bei Gehlen, Schelsky, Forsthoff oder Freyer eher auf die steuerungstechnische "Austrocknung" von politischen "Zweckfestsetzungsdebatten"³⁶⁸, Grundsatzkonflikten und "Ideologiediskussionen"³⁶⁹ sowie auf die Eindämmung einer auf weitere Lebensbereiche ausgreifenden Demokratisierung zugunsten einer dynamischen Fest- und Fortschreibung des gesellschaftlich-politischen Status quo abzielt.

Für diese Auslegung scheint auch Lübbes Funktionsbestimmung von Universität und Wissenschaft zu sprechen. Die Universität gehört - der Idee der Universität und Lübbes Unterscheidung von Institutionen zufolge - zu jenen Institutionen, die nicht-politischen Charakter haben. Sie sind demnach nicht demokratisierbar und haben klar umrissene Zwecke und Funktionen zu erfüllen, die ihren Mitgliedern nicht zur Disposition stehen. Die Universität habe sich den praktischen Interessen und "eindeutigen Notwendigkeiten"³⁷⁰ zur Verfügung zu stellen, "die sich ihr gegenüber aus Verwaltung, Politik und Wirtschaft zur Geltung bringen"³⁷¹. Für sie gelte wie für alle übrigen Bildungsinstitutionen

365 Lübbe 1989e, S.85.

366 Zimmerli 1990, S.119.

367 Lübbe 1962, S.94.

368 Lübbe 1976a, S.71.

369 Lübbe 1978a, S.95.

370 Lübbe 1972, S.42.

371 Lübbe 1972b, S.37. Wohl nicht zuletzt aufgrund seiner traumatischen Erfahrungen mit den universitären Reformforderungen der Studentenbewegung spricht er sich für verstärkte, dem Stellenwert außeruniversitärer, insbesondere wirtschaftsinterner Forschung adäquate "drittmittelbegünstigte Forschungskorporativen" [Lübbe 1986j, S.253] zwischen Hochschule und Industrie und für einen Abbau von Barrieren zwischen "forschungspraktischer und unternehmerischer Tätigkeit" [Lübbe 1984f, S.12] aus, denn: "Daß Profitinteressen einerseits und Forschungsinteressen andererseits sich bissen - das ist ein überständiges spätmарxistisches Ideologem." [Lübbe 1986j, S.253]. Es sei offensichtlich, daß die "höhere[n] emanzipatorische[n] Zwecke" [Lübbe 1984g, S.48] der Forschung durch ihre Industrienähe nicht korumpiert würden. Vgl. Ebd., S.47f. In offenkundigem Widerspruch dazu nennt er an anderer Stelle als "institutionensoziologisch[e]" Bedingung von Forschungsfreiheit, daß man "die Interessen der Forschung möglichst unabhängig von den Instanzen halten [muß, N.H.], deren Interessen von den Ergebnissen der Forschung berührt sind" [Lübbe 1985j, S.156]. Von der Empirie und Funktionslogik industriekapitalistischer Systeme her ist die Interessenkonvergenz, die Lübbe konstatiert, in der Tat nicht zu bestreiten. Inwieweit sie jedoch etwa mit den eigenen aufklärerischen Ansprüchen und Zielen oder mit dem Werturteilsfreiheitspostulat "nachaufgeklärt" existierender Wissenschaft vereinbar ist, das ist eine Frage, die sich Lübbe deshalb nicht stellt, weil er von der Prämisse einer prästabilierten Harmonie von Sacherfordernissen und ihrer Mehrheitsfähigkeit als Normalfall und Norm liberaler Systeme ausgeht. Vgl. Lübbe 1986j, S.252f., Lübbe 1984f, S.11f.

nen, daß sie nur innerhalb und in Übereinstimmung mit der "politische[n] Kultur des Gemeinwesens" existenz- und funktionsfähig sei, in dem sie ihren sozialen Ort habe und dem sie ihr Dasein verdanke. Demzufolge sei sie verpflichtet, die "moralischen und politischen Anforderungen des bürgerlichen Lebens"³⁷² zu erfüllen. Im Hinblick auf das Verhältnis zur Politik ist freie Wissenschaft gemäß der Formel "the sciences, are small power" dem Primat des Politischen unterworfen und auf die politische Garantie- und Schutzmacht des Staates angewiesen. Darüber hinaus erscheint Lübke das Leben insbesondere in den universitären Bildungs- und Ausbildungsinstitutionen in einem vergleichsweise hohen Grad von den Ansprüchen und Erfordernissen der Alltagspraxis entlastet und entsprechend anfällig für Ideologien. Deshalb seien sie auf eine stabile politische Kultur mit einem starken politischen Selbstgefühl angewiesen. Bezüglich der in Staat, Gesellschaft und Familie geltenden "Gesittung"³⁷³ komme der Wissenschaft dann ihrerseits nicht Kritik-, d.h. kulturrevolutionäre Kontroll- und Richterfunktion zu, sondern eine kulturkonservative Repräsentationsfunktion, vermittels derer sie zur Stabilisierung der herrschenden Sozial- und Wirtschaftsordnung beitrage.³⁷⁴

Diese Repräsentations- und Reproduktionsfunktion gegenüber der herrschenden Ordnung erfüllt sie Lübkes Vorstellung nach auf zweierlei Weise. Zum einen falle den wissenschaftlichen Institutionen die Aufgabe zu, die "instrumentelle Vernunft des Fachmannes"³⁷⁵ in selbstverständlicher Orientierung an den gemeinsamen Zwecken auszubilden, die für die "Funktionserfüllung in Wirtschaft, Industrie und Verwaltung"³⁷⁶ und für die Selbsterhaltung (in) der wissenschaftlich-technischen Zivilisation unverzichtbar sei. Fachkompetenz sei nämlich umso notwendiger, als in einer wesentlich auf wissenschaftlichem Wissen beruhenden Welt der common sense immer weniger noch in der Lage sei, die Handlungsrationalität gewährleistenden Wirklichkeitsannahmen zu sichern. Wenn Expertenwissen die Funktion zufällt, den common-sense-Kompetenzverlust, den es seinerseits wiederum beschleunigt, zu kompensieren, dann ist offensichtlich und gleichsam selbstverständlich, daß das demokratische Gemeinwesen von den Wissenschaftsinstitutionen die Ausbildung in Sach- und Fachkompetenz und nicht in Kritikfähigkeit erwarten dürfe.³⁷⁷ Zum anderen repräsentiere nachaufgeklärte Wissenschaft als die Praxis methodisch disziplinierter, wertfreier Feststellung dessen, was unabänderlich der Fall ist, eine 'Begründungsmoral', die eine "Verstandeskultur" befördere und festige, welche in politisch-praktischen Kontexten die Verblüffungsresistenz gegenüber Ideologien erhöhe und so indirekt Bürgerkompetenz und Bürgersinn stärke. Die Wissenschaften, die hierfür in aller erster Linie infragekommen, sind Lübkes Auffassung nach - aufgrund ihrer gleichsam inhärenten Ideologiefreiheit - "natürlich"³⁷⁸ die verächtlich als "positivistisch" kritisierten Wissenschaften. Im Idealfall seien Wissenschaftler "Experten zur Lösung von Steuerungskrisen". Die "Expertokratie der Fachleute" sei zwar nicht unberechtigt in Verruf geraten. Dennoch ist es für ihn - als das fraglos größere

372 Lübke 1979, S.179.

373 Lübke 1982d, S.343.

374 Vgl. Ebd., S.343f., Lübke 1979, S.179.

375 Lübke 1981d, S.83.

376 Lübke 1986d, S.161.

377 Vgl. Lübke 1981d, S.83f.

378 Ebd., S.84.

Übel - mit den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaftsordnung schlechterdings unvereinbar, wenn in ihren wissenschaftlichen Institutionen "eine Expertenkompetenz für moralische und politische Zielsetzungen"³⁷⁹ ausgebildet werden sollte. Politisch-praktische Urteilskraft und Bürgersinn speisten sich nämlich nicht aus Expertenwissen, sondern aus eigener Lebenserfahrung.³⁸⁰ Insofern liege auf der Hand, daß die Bildungsinstitutionen als die am stärksten lebenserfahrungsverdünnten Räume in einer Gesellschaft am allerwenigsten als Vermittlungsinstanzen von Bürgerkompetenz und Bürgersinn geeignet seien. Demzufolge erweist sich für Lübbe die "neudemokratische" Erwartung als illusorisch und politisch gefährlich, Schule und Hochschule könnten die bevorzugten Orte sein, in denen sich Kritikfähigkeit und Zielfindungskompetenz mittels politologischer und soziologischer Makrotheorien erwerben ließe, um von hier aus politische Reformen in der Gesellschaft zu initiieren oder gar die bestehende Ordnung von Grund auf zu erneuern. "Supertheorien" dieser Art wirkten "ihres dubiosen methodologischen und empirischen Status wegen, erwiesenermaßen als Medien besonders effektiver Korruption der Wissenschaften zur Ideologie"³⁸¹. Sie seien ihrer systemtranszendierenden Stoßrichtung wegen "administrativ nicht verwendbar"³⁸² und in ihrem Ausgriff aufs Ganze potentiell totalitär.³⁸³

Da Wissenschaft als "small power" stets der Gefahr politisch-ideologischer Vereinnahmung ausgesetzt sei, bedürfe sie der legitimen staatlich-politischen Schutzmacht, die ihr die Freiheit und Unabhängigkeit von solchen Zwecken garantiere. Wenn die Sicherheit und der Spielraum dieser Freiheit primär als eine Funktion des Staates zu sehen sind, dann ist die Forderung nur konsequent, die Autorität und Macht des Staates zu stärken und gegenüber der freien Wissenschaft im Namen ebendieser Freiheit zur Geltung zu bringen. Für den "Bund Freiheit der Wissenschaft" besteht denn auch unter der Prämisse, daß "eine Institution, Staatsform oder gesellschaftliche Ordnung in ihrer Substanz erhalten bleiben soll"³⁸⁴, die wichtigste Forderung in der "Sicherung der staatlich kontrollierten Selbstbestimmung der ... Lehrkörper in allen Fragen der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Qualifizierung"³⁸⁵. Letztlich gehe es darum, zu verhindern, daß "mit der fragilsten seiner Institutionen [der Universität, N.H.] auch der Staat ins Wanken gerät, der trotz all seiner Schwächen die feste Basis aller künftigen Entwicklung sein muß"³⁸⁶. Zu diesem Zweck sollten die zuständigen politischen Instanzen und Funktionsträger dazu animiert werden, ihren versäumten "Freiheitsgewährleistungsverpflichtungen"³⁸⁷ gegenüber den Hochschulen wieder nachzukommen. Sie hätten dafür Sorge zu tragen, daß die Bedingungen erfüllt werden, die die Ansprüche des Staates an die Hochschulen und die Erfüllung durch diese sicherstellen.³⁸⁸ In diesem Sinne sieht Lübbe auch H. Schelskys

379 Ebd., S.85.

380 Vgl. Lübbe 1986d, S.164.

381 Lübbe 1985f, S.65.

382 Lübbe 1972b, S.35.

383 Vgl. Lübbe 1981d, S.82ff., Lübbe 1979, S.176ff.

384 Maier/Zöllner 1970, S.7.

385 Ebd., S.9.

386 Ebd., S.11.

387 Lübbe 1970, S.63.

388 Vgl. Ebd., S.63, 66, Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Politik und Wissenschaft 1972, S.73.

hochschulpolitisches Konzept, das er für die Reformen der 50er und 60er Jahre als paradigmatisch hervorhebt, von dem Grundgedanken geleitet, daß Universitätsreform nicht Gegenstand hochschulinterner Selbstverwaltung sein dürfe, sondern Aufgabe des Staates "nach ideeller Maßgabe institutionell unabhängiger Sachkenner" sein müsse. Nur so lasse sich auch die Unabhängigkeit der universitären Selbstverwaltung vor den Torheiten "neudemokratischer Autonomiebeflissenheit"³⁸⁹ schützen.

Die Art und Weise, in der hier Forschungsautonomie - auf der organisatorisch-institutionellen Ebene der Selbstverwaltung wie auf der inhaltlich-kognitiven Ebene - und Staatsinteresse aufeinander bezogen sind, macht deutlich, daß die Freiheit der Wissenschaft offenbar überhaupt nur insoweit gewährleistet und gesichert sein kann, als sie sich auf das letztinstanzlich durch den Staat repräsentierte Gemeinwohl und die herrschende "Gesittung" verpflichtet. Sie wird die steuerungstechnischen Funktions- und Stabilitätsanfordernisse des krisenhaften industriegesellschaftlichen Systems zu erfüllen haben, und zwar freiwillig aus eigenem Antrieb, ohne daß der Staat sie erzwingen müßte. Es steht ihr demnach nicht zu, gegenüber der ihr zugedachten gesellschaftlichen Repräsentations- und Reproduktionsfunktion eine gegen den als Gemeininteresse ausgegebenen Staatszweck und die industriegesellschaftlichen Funktionsimperative gerichtete kritisch-oppositionelle Funktion wahrzunehmen. Sollte sie sich dennoch diese Freiheit nehmen, dann ist der Staat - um der Höherwertigkeit der freiheitsgewährenden institutionellen Stabilität und Funktionstüchtigkeit der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung willen - nicht nur berechtigt, sondern sogar gefordert, die von ihm gewährleistete Freiheit der Wissenschaft einzuschränken. Er wird sie nur insoweit wieder zugestehen können, als die Wissenschaft den staatlichen Interessen und Ansprüchen genügt.

Das läßt aus Lübbes Sicht nicht nur die organisatorisch-institutionelle Trennung von Wissenschaft und Politik unberührt, sondern auch das wissenschaftsmoralische Gebot der Werturteilsfreiheit. Neueren Auffassungen in der Wissenschaftstheorie zufolge solle nur solche Wissenschaft "voraussetzungslos" heißen dürfen, deren Praxis von jeglichen außerwissenschaftlichen Interessen und Zwecken unabhängig sei. Nun stehe außer Frage, daß Wissenschaft prinzipiell nicht umhin könne, sich auf Werte, Zwecke und Interessen zu beziehen. Es wäre naiv, anzunehmen, "das, was man als Wissenschaftler tut, sei durch nichts als durch die Unmittelbarkeit wissenschaftlichen Interesses für das, was der Fall ist, konstituiert"³⁹⁰. Die neuere Bedeutung von voraussetzungsloser Wissenschaft wolle denn auch nur die Möglichkeit voraussetzungsloser Wissenschaft prinzipiell dementieren und die Unvermeidlichkeit und Legitimität der Berufung auf externe Interessen in der Wissenschaft herausstellen. Diese neue Wortgebrauchsregelung von "voraussetzungslos" habe in Wirklichkeit die ideologisch-politischen Absichten derer begünstigt, "die die Wissenschaft wieder an Prämissen derjenigen Art binden möchten, in bezug auf die man früher die Wissenschaft 'voraussetzungslos' nannte"³⁹¹, nämlich frei

389 Lübke 1986d, S.159.

390 Lübke 1981b, S.21. Nicht minder naiv ist in Lübbes Augen die Auffassung, "die diskursive Interaktion zwischen Repräsentanten hochschulinterner Interessengruppen sei die geeignete akademische Form, die politischgesellschaftlichen Verflechtungszusammenhänge wissenschaftlichen Tuns endlich offenzulegen und die daraus sich ergebenden Interessenkonflikte auszutragen" [Ebd.].

391 Lübke 1975, S.150.

von Dogmen und Ideologien zu sein. Die Rede von der Unabdingbarkeit und Legitimität wissenschaftlichen Werte- und Interessenbezugs fungiere als unverdächtiges Medium der "unauffälligen Nuancierung in der gewünschten Richtung"³⁹². So werde etwa in den hessischen Rahmenrichtlinien für den Sozialkundeunterricht die wissenschaftliche Praxis auf Zwecke, wie z.B. die 'Verantwortung vor der Gesellschaft', verpflichtet, die "kein identifizierbares institutionelles Subjekt"³⁹³ vorweisen könnten. Um eine höhere Widerstandsfähigkeit gegenüber solchen neodogmatischen Tendenzen zu erzielen, ergreift Lübke in dem politisch innerhalb der Wissenschaft zu entscheidenden Machtkampf um die maßgebliche Bedeutung von "voraussetzungslos" Partei für die, die für die alte Wortgebrauchsregel der Unabhängigkeit ausschließlich von Dogmen plädieren. Als legitim könne danach in einer liberalen Ordnung nur die Orientierung an solchen Werten, Interessen und Zwecken gelten, "deren Dasein und Recht Gemeinplatzcharakter hat"³⁹⁴, d.h. durch den herrschenden politischen und moralischen common sense approbiert sei. Nur im Bezug auf solche Zwecke und Werte sei Wissenschaft "voraussetzungslos" zu nennen, die auf ein "identifizierbares institutionelles Subjekt" verweisen könnten, damit "es der Wissenschaft [nicht, N.H.] selbst überlassen bleibt, sie auszulegen"³⁹⁵. Wenn Wissenschaft dagegen auf solche Ziele und Werte rekurriere, "deren objektive Existenz im Kontext von Theorien ermittelt ist, deren institutionell-parteilicher Geltung man sich politisch vorab unterworfen hat"³⁹⁶, dann untergrabe sie - wie die sogenannte "'kritische' Wissenschaftsphilosophie"³⁹⁷ - die institutionellen Voraussetzungen ihrer eigenen Freiheit und werde dogmatisch und intolerant.³⁹⁸

Dieser scharfen Trennung von common-sense-konformem, legitimem Interessen- und Wertebezug von Wissenschaft und common-sense-transzendenter, dogmatischer und insofern illegitimer Interessenorientierung von Wissenschaft entspricht konsequenterweise die Zurückweisung von Wissenschaftspluralismus. Die Forderung des Wissenschaftspluralismus, die nach Lübkes Auffassung viele "konsequent Liberale" teilen, diene nämlich letztlich nur den "Ausbreitungsinteressen des ideologischen Spätmarxismus, der Neuen Linken"³⁹⁹. Lübke befürchtet, daß die pluralistische Formel "Jeder bekenne oder wähle, was er will"⁴⁰⁰ als ideologiepolitisches Vehikel instrumentalisiert würde, um das Webersche Werturteilsfreiheitspostulat zu unterlaufen und hinterrücks einen Bekenntniszwang einzuführen. Eine an anderen als an herrschenden Werten und Zwecken orientierte wissenschaftliche Praxis verstößt nun aber nicht eo ipso gegen M. Webers wissenschaftsmoralisches Postulat. So sorgt sich Lübke denn auch in erster Linie nicht um die Einhaltung des methodischen Objektivitätsideals in den Wissenschaften. Seine Sorge gilt hauptsächlich der praktisch-politischen Funktion der Wissenschaften, in Orientierung an den ihnen vorgegebenen (Staats-) Interessen und Zwecken das bestehende System

392 Ebd., S.151.

393 Lübke 1977a, S.85.

394 Lübke 1975, S.150.

395 Lübke 1977a, S.85.

396 Lübke 1975, S.150.

397 Lübke 1977a, S.85.

398 Vgl. Lübke 1975, S.149ff.

399 Lübke 1972b, S.47.

400 Ebd., S.49.

(sozial-)technisch-pragmatisch zu rationalisieren und zu stabilisieren sowie kontrafaktische Zielsetzungen und Interessen als ideologisch abzuwehren.⁴⁰¹

⁴⁰¹ Vgl. Ebd., S.50f., Kap. 3.1, S.64f.

7 Neokonservative Ideologieplanung

7.1 Neoaristotelische common-sense-Philosophie

7.1.1 *Sensus communis - sensus immunis*

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß Lübbe den "überanstrengte[n] Entscheidungsbegriff des Dezisionismus"¹, der für C. Schmitt noch den Regelfall des Politischen darstellte, unter den soziopolitischen Bedingungen der Bundesrepublik Deutschland nur mehr als Ausnahme betrachtet². Der an der Descartesschen Verirrtenmetapher veranschaulichte Regelfall politischer Entscheidungspraxis bezeichnet danach die Situation, in der der Zwang zum Handeln keine Möglichkeit und Zeit zu einer hinreichenden materialen Begründung zuläßt, so daß es sich empfehle, 'so geradewegs wie möglich immer in derselben Richtung zu marschieren'³, d.h. an den überkommenen sittlichen Grundsätzen und Orientierungsmustern festzuhalten bzw. wieder anzuknüpfen.⁴ In Lübbes dezisionistischem Politikverständnis hängt zwar die Liberalität der bestehenden formaldemokratischen Ordnung wesentlich von der Stabilität und Integrität der institutionalisierten Verfahren ab, hinter denen die inhaltlich-materiale Dimension von Geltungsansprüchen, Normen und Zielen, von der Herrscher und Beherrschte entlastet werden, zurückzutreten hat. Das bedeutet aber nicht, daß es gleichgültig oder von untergeordneter Bedeutung wäre, welche In- und Gehalte konkret durch die Institutionen vermittelt werden. "Nicht jede *auctoritas* und Ordnung ist akzeptabel, sondern allein diejenige, die sich der *veritas* gewisser kategorischer Ansprüche fügt."⁵ Es geht Lübbe also um die "*richtige Einstellung*"⁶. Sie wird durch eine praktische "Philosophie des guten Lebens"⁷ vermittelt, konkret durch eine neoaristotelische common-sense-Philosophie, die innerhalb von Lübbes arbeitsteiligem Politikbegriff das normative Fundament, die "weiche", lebensweltliche Schale des "harten", systemischen Kerns des Dezisionismus bildet.

Mit der Unterscheidung von wissenschaftlich-theoretischer Erkenntnisfähigkeit auf der einen Seite und Lebensklugheit, praktischem Erkenntnis- und Urteilsvermögen auf der anderen Seite bringt Aristoteles zum Ausdruck, daß die Praxis nur bedingt theoriefähig und die Theorie entsprechend nur bedingt praxisrelevant sei. Die Theoriefähigkeit von Praxis werde allerdings zerstört, wenn die Praxisbedeutung der Theorie übersteigert

1 Lübbe 1971, S.13.

2 Vgl. Kap. 4.1.

3 Lübbe 1976, S.955 (Herv. N.H.).

4 Selbst die am Ernstfall als dem Regelfall des Politischen orientierte politische Entscheidung im Dezisionismus C. Schmitts entspringt streng genommen nicht einem "normativen Nichts" (vgl. Schmitt 1979, S.42f.), der es allein darauf ankäme, daß und nicht wie, d.h. nach welchen inhaltlichen Kriterien, entschieden wird. Implizit rekurriert auch C. Schmitts politischer Dezisionismus auf konkrete Wert- und Ordnungsvorstellungen, nämlich auf die "substanthafte[n] Ordnung" (Schmitt 1968, S.98) und antimodernistische Normativität des Katholizismus.

5 Kohler 1990, S.48 (Herv.i.O.).

6 Kleger 1990, S.73 (Herv.i.O.).

7 Lübbe 1987i, S.216.

werde, wie etwa in Hegels idealistischer Geschichtsphilosophie, im historischen Materialismus des orthodoxen Marxismus oder in der Systemtheorie. Daraus folgt etwa eine in der politiktheoretisch relevanten Unterscheidung von *prâxis* (Handeln) und *pofesis* (Herstellen) präzierte kritische Haltung gegenüber einem technokratischen Politikverständnis. Politik, die in der aristotelischen Philosophie ihren ontologischen Ort im Handeln hat, das seinen Zweck in sich selber trägt, wird tyrannisch, wenn die *pofesis*, das an - ihm äußerlichen - Zwecken orientierte wissenschaftlich-technische Herstellen, in der Politik dominant wird.⁸ Mit diesem Theorie-Praxis-Konzept hat die aristotelische praktische Philosophie keineswegs schon konservative Implikationen, sondern ist Schnädelbach zufolge vielmehr als "Fundamentaltheorie ... liberaler Demokratie"⁹ aufzufassen.

In Entsprechung zur aristotelischen Vorrangstellung der *prâxis* gegenüber der von ihr ontologisch verschiedenen *pofesis* und *epistême* begreift Lübke Politik und Wissenschaft trotz ihrer zunehmenden wechselseitigen Verschlingung als zwei prinzipiell verschiedene, letztlich inkommensurable Bereiche und Arten sozialen Handelns. Der auf isolierte Probleme bezogene wissenschaftlich-technische Sachverstand in modernen Industriegesellschaften nehme zwar an Gewicht und Bedeutung zu. Davon bleibe aber sein instrumenteller, dienender Status im Verhältnis zur Politik unberührt, deren Vorrang in der Verantwortung für das Ganze, insbesondere für das wissenschaftlich nicht Durchrationalisierte bzw. Durchrationalisierbare begründet liege. Das bedeutet, daß Politik, wenn sie sich auch des wissenschaftlichen Sachverstandes bedient, nicht auf den Formen und Methoden wissenschaftlicher Beweisführung und Rationalität beruhe, sondern auf den plausiblen, an der konkreten Lebenserfahrung bewährten "Topoi". Der Quellgrund der Politik ist demnach für Lübke der "gesunde[n] Menschenverstand"¹⁰. Anknüpfend an seine voraufklärerische, bis auf Aristoteles zurückgehende Bedeutung als das Vermögen, die äußeren Sinneswahrnehmungen und unmittelbaren Lebenserfahrungen zu einer einheitlich-konsistenten Wirklichkeitsorientierung zu integrieren, bestimmt Lübke den "gesunden Menschenverstand", den er ungeachtet der begriffsgeschichtlich ausgewiesenen Bedeutungsdifferenzierungen¹¹ mit "common sense", "Gemeinsinn", "Bürgersinn" synonym verwendet, als die "Instanz einer Urteilskraft, über die Subjekte verfügen, sofern diese zu den realen Bedingungen ihrer physischen und sozialen Existenz eine anschauungsgesättigte, lebenserfahrungsstabilisierte Beziehung unterhalten"¹². "Common sense" ist demnach für ihn der "Begriff der gemeinen Fähigkeit"¹³, die den traditional bewährten

8 Vgl. Schnädelbach 1986, S.43ff. Aus dieser aristotelischen Unterscheidung entwickelt W. Hennis zwei unterschiedliche Politikbegriffe, den Begriff der - modernen - 'Politik II' und den der traditionellen - 'Politik I' [Hennis 1971, S.521]. Im formalistisch auf Macht und Herrschaft reduzierten modernen Politikbegriff ist das technische oder *pofesis*-Verständnis von Politik vorherrschend. "Alles moderne politische Denken ist ... im Kern technisches Denken, Herstellungsdenken" [Ebd., S.518], das die Bindungen an die traditionellen sittlichen Grundwerte auflöse. Die Marx'sche Sozialphilosophie stellt Hennis' Auffassung nach nur den theoretisch und praktisch radikalsten Fall dieses formalistisch-technokratischen Politikverständnisses dar, das auch den Politikvorstellungen von Hobbes, M. Weber oder Schelsky zugrundeliege. Vgl. Hennis 1971, S.509ff., 516ff.

9 Schnädelbach 1986, S.44.

10 Lübke 1971, S.61.

11 Vgl. dazu Kleger 1986/7, Albersmeyer-Bingen 1986, S.22ff.

12 Lübke 1985h, S.41.

13 Lübke 1987c, S.28.

Lebenserfahrungen erwachsenen Lebensweisheiten, Konventionen, Riten, Tugenden und Institutionen, die als selbstverständlich gelten könnten und die, würde man ihnen zuwiderhandeln, eine alltagspraktische Lebensführung verunmöglichen würden, anzuerkennen und sich an ihnen zu orientieren.¹⁴

Es gehört nach Lübbe zu den trivialen Grundeinsichten und -prämissen neoaristotelischer *common-sense*-Philosophie, daß sich durch die Expansion und progressive Steigerungsrate wissenschaftlich induzierten technischen Sachwissens der moralisch-rechtliche Regelungsbedarf neu sich eröffnender Handlungsmöglichkeiten erhöht, der sich nicht durch Gemeinsinn und Gemeinerfahrung allein befriedigen läßt, sondern zunehmend auf *common-sense*-fremdes, esoterisches Sachwissen positiver Wissenschaften über komplexe Sachverhalte angewiesen ist. Zwar sei die "fachkompetente Richtigstellung zur Sache"¹⁵ insofern normativ relevant, als sie Normen generiere. Aber eine expertokratische "Sonderkompetenz"¹⁶ in praktischen Fragen stehe dem Wissenschaftler sowenig zu wie Experten insgesamt. Praktische Normen und politische Ziele unterständen in liberalen Gesellschaften einzig der allen gemeinen - wenn auch ungleich verteilten - praktischen Urteilskraft. Sie zum Gegenstand eines privilegierten, *common-sense*-transzendenten Expertenwissens zu machen, bedeute die Zerstörung der politischen Kultur in einer liberalen Demokratie.¹⁷ "Es gibt keinen ärgeren Angriff auf die politische Kultur einer Demokratie als die Erhebung der Ziele in der Demokratie zum Gegenstand eines ideologischen Expertenwissens."¹⁸ Im Horizont aristotelischer und neoaristotelischer politischer Philosophie sind Lübbes Verständnis nach liberale, offene Gesellschaften demnach solche, in denen die moralischen, politischen und sozialen Leitziele und Grundwerte, ebenso wie ihre Ziele und Zwecke "mittlerer Reichweite" (Arbeitsproduktivitätssteigerung, materielle Wohlstandsmehrung, sozialer Friede etc.) Gemeinplatzcharakter haben. D.h. sie beruhen auf der praktischen Urteilskraft und -souveränität des *common sense* und leiten sich ausdrücklich nicht aus gemeinsinntranszendierendem theoretischen und/oder ideologischen Experten- oder Sonderwissen ab.¹⁹

In dem Maße jedoch, in dem die handlungsleitenden und Handlungsrationaltät gewährleistenden Wirklichkeitsannahmen in zunehmendem Umfang von theoretischem Erkenntnisfortschritt und technischer Expertenkompetenz abhängen und sich immer weniger aus eigener Lebenserfahrung rekrutieren lassen, in dem Maße werden die Bedingungen der Möglichkeit zerstört, eine unmittelbare, anschauungsnahe Beziehung zu den realen Lebensvoraussetzungen zu unterhalten. Reichweite und Urteilskompetenz des *common sense* schwinden.²⁰ Die Institutionalisierung und Intensivierung wissenschaftlicher Politik- und Verwaltungsberatung etwa hat Lübbes Auffassung nach nicht die Funktion, "die traditionelle administrative *common-sense*-Orientierung endlich zu ratio-

14 Vgl. Lübbe 1971, S.58ff., Lübbe 1987c, S.28, Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Ebd., S.42, Lübbe 1982i, S.10.

15 Lübbe 1987j, S.119.

16 Ebd., S.116.

17 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.72, Lübbe 1980a, S.237.

18 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.72.

19 Vgl. Lübbe 1976b, S.69f.

20 Vgl. Lübbe 1987j, S.112f., 119, Lübbe 1990, S.349ff., Lübbe 1987c, S.32f.

nalisieren"²¹, sondern - umgekehrt - deren eingeschränkte Reichweite zu kompensieren. Dasselbe wissenschaftlich-technische Sachwissen, das den Kompetenzverlust des common sense kompensieren soll, treibt diesen aber letztlich umso weiter voran, je rascher es expandiert.²² Dieser Logik zufolge scheint sich in der heutigen Zivilisationskrise der Geltungsschwund des common sense offensichtlich definitiven Grenzen der Innovationsverarbeitungsfähigkeit - individuell wie institutionell - anzunähern. Dabei gilt Lübbes neoaristotelischer Bestimmung zufolge für eine liberale Demokratie prinzipiell, daß sich "Leistungen aus Expertenwissen" lebensweltlich und "kulturell nur integrationsfähig halten [lassen, N.H.], soweit wir sie in letzter Instanz nach ihrem Nutzen und Nachteil auf der Basis kulturellen Gemeinsinns beurteilungsfähig zu halten vermögen"²³. Das bedeute jedoch nicht, daß man sich den common sense als eine Instanz vorzustellen hätte, die den black-box-Charakter der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu "entzaubern" hätte und eine eigenständige Urteils- und Kritikkompetenz über das Expertenwissen selber, d.h. über die "theoretischen und technischen Gehalte"²⁴, ausbilden könnte.²⁵ Expertenwissen und Sachverstand sind dieser Vorstellung nach dem Zugriff des Gemeinsinns nicht nur auf der theoretisch-kognitiven Ebene entzogen. Sie bleiben ihm auch in ihren technologischen Manifestationen als black box verschlossen, obwohl sie insbesondere in ihren technischen Gehalten von gesellschaftlichen Interessen, Zielsetzungen und Wertvorstellungen nicht nur nicht zu trennen sind, sondern durch diese erst das geworden sind, was sie sind.²⁶

Die rigorose Theorieabstinenz und -unfähigkeit, mit der Lübke den common sense belegt²⁷, leistet der Vorstellung eines technischen Determinismus Vorschub, der letztlich

21 Lübke 1982i, S.10 (Herv.i.O.).

22 Vgl. etwa Lübke 1989, S.109f., 115 sowie Kap. 3.1.

23 Lübke 1987c, S.34.

24 Ebd., S.34 (Herv. N.H.).

25 Diesen Zusammenhang illustriert Lübke an der sogenannten Schumacher-Metapher, s.o. S.78f.

26 Vgl. dazu die in Kap. 3.2, Anm. 296, angegebene Literatur.

27 Aufgrund ihrer Theorieabstinenz stelle Lübkes common-sense-Philosophie dann auch eher eine "gewisse Reduktionsform[en] des Aristotelismus" dar, in der praktische Philosophie auf eine "Hermeneutik von Alltagsvorstellungen des Guten, Tugendhaften und Gerechten" beschränkt werde, wobei diese als ein "unveränderlicher Kern substantieller Sittlichkeit" [Habermas 1976, S.56] erschienen. Die strikte Trennung von theoretischem Expertenwissen und praktischem Alltagswissen läßt sich U. Beck zufolge in der heutigen großtechnologischen Risiko- oder, besser, Gefahrengesellschaft soziologisch weniger denn je halten. Immer weniger sei erfahrungs- und anschauungsgesättigtes Allgemeinwissen in der Lage, die sinnlich nicht mehr wahrnehmbaren Risiken und Schädlichkeitsnebenfolgen moderner Großtechnologie - rechtzeitig - wahrzunehmen und entsprechend zu orientieren. Um das, was sich eigener Anschauung und Erfahrung entzieht, dennoch wahrnehmen zu können, bedürfe es der Integration theoretischen Wissens über - common-sense-transzendente - Zusammenhänge und Prozesse in Natur und Gesellschaft in das Allgemeinwissen: "Chemische Formeln und Reaktionen, unsichtbare Schadstoffgehalte, biologische Kreisläufe und Reaktionsketten müssen das Sehen und Denken beherrschen, um gegen Risiken auf die Barrikaden zu gehen", so daß "eigenerfahrungsloses Allgemeinwissen ... zum bestimmenden Zentrum der Eigenerfahrung" (Beck 1986, S.96) werde. Ähnlich insistiert auch Paul Feyerabend im aristotelischen Sinne auf die Theoriefähigkeit von common sense, d.h. auf die Fähigkeit, sich im Rückgriff auf wissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden aus sich selber heraus erneuern und entwickeln zu können. Vgl. Klegler 1986/7, S.205f. Neuere wissenssoziologische Untersuchungen zeigen, daß die Grenzlinie, wie sie zwischen wissenschaftlichem und gemeinem Wissen gezogen wird, nicht mit der gesellschaftlich-institutionellen zusammenfällt. Sie verläuft vielmehr quer durch beide Bereiche. Diese beiden Wissensformen stehen deshalb auch nicht einander unvermittelt gegenüber, sondern sind vielmehr wechselseitig aufeinander bezogen zu

auf eine Entmündigung und Kapitulation des common sense vor dem technischen Prozeß der "Versachlichung" hinausläuft. Dabei sollte doch der common sense innerhalb des arbeitsteiligen, von Lübbe anhand der sogenannten Schumacher-Metapher illustrierten Modells von Theorie und Praxis im Bezug auf die gemeinsinnfähigen gemeinsamen Ziele "die Anschlüsse der uns im Fortschritt der Wissenschaft zuwachsenden Möglichkeiten an die stets schon vorweg vorhandene Wirklichkeit und deren Notwendigkeiten herstellen und kontrollieren"²⁸ sowie bezüglich ihrer lebensweltlichen Vor- und Nachteile validieren können.²⁹ Wenn nämlich die zivilisationstypischen Überforderungen und Unzulänglichkeiten der praktischen Urteilskompetenz im wesentlichen durch dasselbe wissenschaftlich-technische Expertenwissen, das sie verursacht, ausgeglichen werden sollen und dadurch ein Stück weit substituiert werden, dann werden Normen der Lebenspraxis de facto doch als Expertenurteile generiert, die den common sense vor vollendete Tatsachen stellen. Dem Experten kommt somit eine "Sonderkompetenz" in praktischen Fragen zu.³⁰ In dieser technokratischen Perspektive wird dem common sense zugleich ein Kritikverbot auferlegt, das sich nicht nur auf die "theoretischen und technischen Gehalte" von Expertenwissen bezieht. Es erstreckt sich vor allem auch auf die durch dieses Sachwissen (mit-)induzierten industriegesellschaftlichen "Superstrukturen", deren Komplexität und black-box-Charakter gegenüber die praktische Urteilskraft dann - vernünftigerweise - nur noch Anerkennung und Vertrauen entgegenbringen kann.

In der aristotelischen Vorstellung vom Eigenrecht und von der Andersartigkeit der theoretisch nie voll verfügbaren praxis und der theoretisch nicht hinreichend legitimierbaren Politik liegt nun aber ein prinzipieller Vorbehalt und Widerstand des common sense nicht nur gegenüber platonischem Philosophenkönigtum, sondern gegenüber elitärem Expertenwissen insgesamt.³¹ In Lübbes neoaristotelisch beeinflusster common-sense-Philosophie ist demgegenüber die Widerstandsfunktion des common sense nicht gegen praxisbestimmendes, theoriegeleitetes Expertenwissen an sich und gesellschaftliche Makrotheorien insgesamt gerichtet. Der common sense wird nicht gegen solche aufgeboten, die - wie etwa Luhmanns struktur-funktionalistische Systemtheorie oder Schelskys technokratisches Politik- und Gesellschaftsmodell - systemstabilisierend und -perpetuierend wirken.³² Der common sense, dessen emanzipationsideologische Verachtung Lübbe

denken. Damit ist eine Entwicklung angesprochen, die unter dem Begriff der "(Selbst-) Entzauberung der Wissenschaft" oder der "reflexiven Modernisierung" (Beck) thematisiert wird. Vgl. Bonß/Hartmann 1985, Beck 1986, S.251ff.

28 Lübbe 1971, S.61.

29 Vgl. Lübbe 1984b, S.276, Lübbe 1988b, S.263.

30 In diesem Sinne hat auch schon Schelsky gemeint, 'daß die Sachverhalte, die es zu entscheiden gilt, ja gar nicht mehr von einer vernünftigen Urteilsbildung des normalen Menschenverstandes oder einer normalen Lebenserfahrung her angemessen intellektuell zu bewältigen sind, wenn immer mehr 'Informationen' erforderlich sind, jede sachlich tiefer gehende Information die politische Urteilsbildung eher suspendiert als erleichtert' [Schelsky, H.: Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. Köln, Opladen 1961 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften, H.96), S.30f., zit. n. Greiffenhagen 1986, S.338].

31 Vgl. Schnädelbach 1986, S. 44.

32 So ist ausgerechnet H. Schelsky, der mit seiner Technokratiethese eine gesamtgesellschaftliche Theorie der grundlegenden Umstrukturierung von Politik und Gesellschaft gemäß der inhärenten Logik wissenschaftsinduzierter technischer Sachgesetzmäßigkeiten konzipiert hat, in Lübbes Augen "ein Anti-Ideologe, das heißt ein Mann lebenserfahrungsbegründeter Skepsis gegenüber Ansprüchen von Großtheorien, die auf Zukunftsgesellschaften spezialisiert sind". In der Tat würde

als "Ausdruck der Unfähigkeit [erscheint, N.H.], die Banalität des Lebens zu ertragen"³³, scheint offenkundig auf die emotionale Einwilligung und Fügung in die Sachzwänge gesellschaftlicher Strukturen ausgerichtet zu sein. Gegenüber den die gesellschaftliche Wirklichkeit prägenden, aus wissenschaftlich-technischem Expertenwissen generierten Notwendigkeiten hat das Gemeinwissen denn auch nicht eine aufklärerische, kritisch-oppositionelle Funktion, sondern eine affirmative, systemstabilisierende. So kommt es nach Lübbe darauf an, die strikte Trennung und Aufgabenteilung von common-sense-transzendtem Expertenwissen und Gemeinwissen anzuerkennen. Es gelte, "die spezifisch moderne Gemeinerfahrung ... unserer irreversiblen Angewiesenheit auf Vertrauen in ... die Verlässlichkeit der Leistungen aus Expertenwissen, die heute unser Leben real bedingen"³⁴ und - seiner Einschätzung nach - objektiv gesehen diese Verlässlichkeit auch erbringen³⁵, zu stärken. "Anerkennung von Sachgesetzmäßigkeiten ruiniert nicht den Bürgersinn, sondern erhöht die Effizienz von Planung und Steuerung."³⁶

Lübbes technikdeterministische Grundauffassung schließt strukturelle Eingriffe in den nicht nur auf der kognitiven Ebene als black box zu begreifenden "systemischen" Bereich von Wissenschaft, Technik und Ökonomie aus. Dem widerspricht es keineswegs, wenn er die krisenhafte Situation, in der die Evolutionsdynamik der "harten Faktenbasis" die unvermeidlichen Kompetenzverluste des common sense einer definitiven Grenze zuzutreiben scheint, jenseits derer sie sich dann kulturell und politisch-praktisch nicht mehr kompensieren lassen, durch "eine Stärkung der Repräsentanz derjenigen Moral, aus der unser Gemeinwesen tatsächlich lebt"³⁷ und auf die Gemeinsinn als Bürgersinn inhaltlich konkret festgelegt ist, glaubt auffangen zu können.³⁸ Wenn nämlich die politischen Ziele einer Gesellschaft ihren "geistigen und lebensmäßigen Ort"³⁹ in Traditionen und gelebter, konventioneller Moral haben, dann brauche man keine "falsche Angst vor Technokraten" zu haben. Dann sei nämlich sichergestellt, daß deren Fachwissen und technisches Können unter der Direktive des "common-sense-nahen Jedermannsurteils"⁴⁰ stehen. Und wenn, fortschrittsbedingt, die Reichweite des common sense schrumpft und die Experten einander widersprechen, dann sind es Lübbes Auffassung nach "wiederum Regeln gemeiner Erfahrung, die uns sagen, was dann zu tun ist". Es greife dann eine "vernünftige common-sense-Reaktion zweiter Stufe", die nahelege, "bis auf weiteres die Finger davon zu lassen"⁴¹. Die Geschichte der okzidental und industriekapitalistischen Rationalisierung und der Marktvergesellschaftung lehrt jedoch, daß sie sich über diese Urteils- und

Schelskys Technokratiemodell in der Praxis darauf hinauslaufen, das Überkommene als das Bewährte und Bewahrenswerte fortzuschreiben - allerdings nicht, wie Lübbe in seiner apologetischen Schelsky-Interpretation behauptet, aufgrund von "Bürgermehrheiten" [Lübbe 1984b, S.276], sondern ganz im Gegenteil aufgrund von technischen Sachzwängen, die alle herkömmlichen Formen von Politik überwinden und für demokratische Mehrheitsentscheidungen gerade keinen Raum mehr lassen.

33 Lübbe 1978a, S.129.

34 Lübbe 1987c, S.34.

35 Vgl. Ebd., S.34.

36 Lübbe 1984b, S.276.

37 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.72.

38 Vgl. Ebd., S.72f., Lübbe 1987c, S.34f.

39 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.72.

40 Ebd., S.73.

41 Lübbe 1987i, S.108.

common-sense-Kompetenz erster wie zweiter Stufe hinwegsetzen und sich gegenüber gemeinen, traditionellen moralischen Ansprüchen weitgehend rücksichtslos verhalten.

Lübbes Vorstellung nach beziehen liberale politische Systeme ihre Identität aus dem alltagspraktischen common sense. Danach haben ihre politischen und moralischen Ziele den Status gemeiner kultureller Selbstverständlichkeiten. Generell gelte, daß "alles Richtige ... längst bekannt [ist, N.H.]"⁴². Unter diesen Prämissen ist liberale Politik die Praxis, für diese gemeinsamen, zustimmungsfähigen Zwecke und die fälligen, sachnotwendigen Entscheidungen Zustimmung- oder Konsensbereitschaft zu beschaffen sowie die zu ihrer sozialen Durchsetzung erforderliche politische Macht zu erringen und zu behaupten. Liberale Demokratie laufe dagegen Gefahr, ihre Identität zu verlieren, wenn die öffentliche Geltung der "wohlbegründeten und erfahrungsgesättigten Vorurteile des common sense"⁴³ über die wissenschaftlich-technisch bedingten und insofern unvermeidlichen common-sense-Kompetenzverluste hinaus öffentlich bestritten wird und die Einsichten und Grundsätze, die er repräsentiert, mit Rechtfertigungszumutungen konfrontiert werden. Denn als Ausdruck und Inbegriff dessen, "was ohnehin jedermann längst bekannt ist"⁴⁴, bedürften die Bestände des common sense weder eigens der Begründung und Rechtfertigung nach wissenschaftlichen oder universalistisch-ethischen Maßstäben noch seien sie - als Traditionen - überhaupt begründungs- und rechtfertigungsbedürftig.⁴⁵

Dieser politische und moralische Pragmatismus, für den die Antwort auf die Frage nach den Zielen und der Gestaltung eines demokratischen Gemeinwesens nicht die Antwort von "Propheten, Visionären und Großideologen"⁴⁶, sondern einzig Sache des common sense sein dürfe, entspricht von der Argumentationsstruktur und Grundintention her dem, was A. Mohler anhand der "Stockwerk-Metapher" als typisch konservative Haltung ausweist. Für den Idealtypus des "homo politicus"⁴⁷ ist nach Mohler die Wirklichkeit in zwei separate Sphären aufgespalten. In der Sphäre des bewußten, systemisch-rationalen und selbstreflexiven Denkens und der politischen, moralischen, theologischen 'idées générales', dem sogenannten "Feiertagsstockwerk", sei er 'Cartesianer'. Im sogenannten "Alltagsstockwerk"⁴⁸ sei er der Realist, der, allein den Lebenserfahrungen und -weisheiten vertrauend, das in der jeweiligen Situation Notwendige tue. Was nun den "homo politicus" auszeichne, sei, daß er genau wisse, "wann er aufhören muß zu denken"⁴⁹, d.h. wann er vom rhetorischen Bekenntnis zu den Idealen des Feiertagsstockwerkes auf den Pragmatismus des Alltagsstockwerkes umschalten muß, "aus dem die eigentlichen politischen und geschichtlichen Antriebe kommen"⁵⁰. Nur durch diesen Akt der "ausgleichenden Vernünftigkeit"⁵¹ könne die zerstörerische Gewalt absorbiert werden, die immer dann entstehe, wenn der Versuch unternommen werde, vom Feiertagsstockwerk

42 Lübbe 1990, S.353.

43 Lübbe 1989, S.154.

44 Ebd., S.155.

45 Vgl. Lübbe 1990, S.353f., 359f., Lübbe 1987j, S.110.

46 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.73.

47 Mohler 1965, S.19.

48 Mohler 1963, S.38.

49 Mohler 1965, S.19.

50 Mohler 1974, S.197.

51 Mohler 1963, S.33.

eine direkte Brücke zum Alltagsstockwerk zu schlagen und die Wirklichkeit nach den abstrakten Prinzipien des Feiertagsstockwerkes zu modeln.⁵² Die "ausgleichende Vernünftigkeit" besteht offenkundig darin, universale Moral und materiale Rationalität in die Schranken bloßer Rhetorik zu verweisen und statt dessen die Sachzwänge und Traditionen des Alltagsstockwerkes für den allein politikrelevanten und -fähigen Faktor zu halten. Unter dieser Voraussetzung wird die praktische Bedeutung universaler Prinzipien und Ideen in der Politik und für die Politik nicht nur relativiert, sondern zugunsten "realpolitischer" Notwendigkeiten negiert.

Vor diesem Hintergrund gewinnt dann die politisch-philosophische Bedeutung des common sense, dem Lübbe in seiner politischen Philosophie des Bürgers eine "besonders wichtige Funktionsstelle"⁵³ zuweist, erst klare Konturen als Unterscheidungskriterium von liberaler Politik und Liberalität bewahrender Widerstandsgewalt einerseits und totalitärer Politik und Terrorgewalt andererseits. Liberale Politik schlägt dieser Unterscheidung nach ins Illiberale um, wenn in "Ideologiediskussionen", "Zielreflexionsveranstaltungen" und "Grundwertdebatten" die geltenden politisch-moralischen Ziele und die herrschende Moral zur Disposition gestellt werden, um kontrafaktische Zielperspektiven zu eröffnen und eine neue Moral zu etablieren. Ein Hauptmerkmal, das illiberale von liberalen Systemen unterscheidet, besteht Lübbe zufolge darin, daß sie "ihre Identität durch komplexe 'Theorien' des gesellschaftlichen Ganzen definieren"⁵⁴. Dementsprechend rekrutierten sich die leitenden Ziele nicht aus dem praktischen Vermögen und Wissen aller, sondern aus einer vermeintlich kritischen und höheren "Ausnahmemoral"⁵⁵, die die herrschende, konventionelle Moral transzendierende. Diese wiederum stimuliere ideologische Gläubigkeit und moralische Gesinnungsintensität, die die praktische Urteilskraft zerstörten, welche sich nicht in "postkonventioneller moralischer Reflexionskompetenz" äußere, sondern vielmehr in common-sense-fester "ideologischer Verblüffungsresistenz"⁵⁶. Infolgedessen erfüllt für Lübbe der Gemeinssinn, den er statt auf Moralismus auf "Moralistik", d.h. auf "elementare Lebenszwecke und Lebensführungsregeln"⁵⁷, zurückführt, eine ausgesprochen aufklärerische, ideologiekritische Funktion. Er erscheint darin als die Instanz, die orientierungspraktisch die Widerstandsfähigkeit gegenüber "ungemeinen Wirklichkeitszumutungen"⁵⁸ zu stärken und "ideologisch formierte totalitäre Herrschaft" zu brechen in der Lage ist, ohne daß er seinerseits eine "konkurrierende Ideologie zur Herrschaft ... bringen"⁵⁹ könnte.⁶⁰

Die Widerstandsgewalt des common sense richtet sich dabei nicht gegen die common-sense-enthobenen, aber systemstabilisierend wirkenden Theorien der "Technokraten", die die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit maßgeblich beeinflussen. Sie richtet sich einzig gegen kritische Gesellschaftstheorie und deren Protagonisten, die "primär räson-

52 Vgl. Mohler 1965, S.17ff., 26ff.

53 Lübbe 1990, S.349.

54 Lübbe 1978a, S.106.

55 Lübbe 1985a, S.18.

56 Lübbe 1987j, S.37.

57 Lübbe 1987j, S.87.

58 Lübbe 1990, S.353.

59 Ebd., S.350.

60 Vgl. Lübbe 1985h, S.42f., 95, Lübbe 1985a, S.16ff., Lübbe 1987j, S.87ff.

nierenden"⁶¹ Intellektuellen. Mit ihrem emanzipatorischen Interesse an einer aufgeklärten Praxis nimmt sie die Gegenposition ein zu Lübbes Bestimmung von liberaler Politik als Konsensbeschaffung durch Vergegenwärtigung und Behauptung eines unversehrten, klassisch-zeitlosen Bestandes an Werten und Prinzipien, die für den (Fort-) Bestand des industriellen Systems als unentbehrlich angesehen werden.⁶² In der Zivilisations- und Technikkritik der Frankfurter Schule,⁶³ insbesondere in Horkheimers "Kritik der instrumentellen Vernunft" und in Habermas' diskurstheoretischem Modell, glaubt er die Denkstruktur festmachen zu können, die er als Identifikationskriterium common-sense-transzendenter Ideologien bestimmt. Dabei stehen doch - so Schnädelbach - die Vertreter kritischer Theorie ebenso wie die Mehrheit der Neuen Linken und der neuen sozialen Bewegungen mit ihrer auf Öffentlichkeit und Basisdemokratie ausgerichteten Politikvorstellung Aristoteles näher als Platon. Aristotelisch sei es nämlich, in Angelegenheiten, die alle betreffen, der Öffentlichkeit mehr zu vertrauen als Intellektuellen, Philosophenkönigen wie Technokraten.⁶⁴ Und "ehe man den Aristoteles für den Schutzpatron der 'Tendenzwende' hält, sollte man sich vergegenwärtigen, daß zunächst einmal der *Anarchismus* als die radikalste Form liberalen Denkens aus aristotelischem Geiste geboren wurde"⁶⁵. In der Tradition des aristotelischen praxis-Konzepts stellt der common sense somit eher einen "rebellischen und von Hause aus radikaldemokratischen common sense des Mißtrauens gegenüber Obrigkeiten, Philosophen-Königen und 'neuen Technokratien'"⁶⁶ dar. In Lübbes neoaristotelischer Rekonstruktion bleibt dagegen von dessen kritischen, radikal- oder basisdemokratischen Impulsen letztlich nicht mehr viel übrig, wenn auch seine demokratietheoretische Applikation des common-sense-Begriffs eher das Gegenteil vermuten läßt. So bestimmt er common sense in demokratietheoretischer Rezeption und Aktualisierung als das, "was man, wenn nicht als gleichverteilt, so doch als gemein verteilt unterstellen muß, wenn anders man die Mehrung gemeiner Wohlfahrt wie durch nichts anderes durch freie Betätigung bürgerlicher Selbstbestimmungsakte erwartet"⁶⁷, und "wenn wir Mitwirkung und Mitentscheidung aller Betroffenen und Beteiligten - auf welchen institutionellen Ebenen auch immer - an der Regelung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten sollen für möglich halten können"⁶⁸. Der common sense repräsentiere jene "Bürgerkompetenz", deren Grundsätze altbekannte Trivialitäten seien und "die man ... unterstellen muß, wenn Programme der Ausweitung politischer Beteiligung als realistische Programme sollen gelten können"⁶⁹, die liberale Demokratie vor

61 Lübke 1973e, S.95.

62 Indem Lübke gemäß der Schumacher-Metapher auf denselben theorielosen common sense vertraut und sistiert, der progressive Geltungsverluste zu verzeichnen hat, neigt er dazu, ihn zu ideologisieren, "ohnmächtig ein bloßes *Gegenbild* zur zweckrational durchgeformten Lebenswelt zu beschwören und den komplementären Traditionalismus zu verstärken, den uns die Neokonservativen als Heilmittel gegen die unerwünschten Nebenfolgen der technisch-wissenschaftlichen Modernisierung empfehlen" [Schnädelbach 1986, S.55 (Herv.i.O.)]. Ausführlicher hierzu vgl. Kap. 7.2.2.

63 Vgl. etwa Lübke 1973e, S.95f.

64 Vgl. Schnädelbach 1986, S.44f., 48.

65 Ebd., S.48 (Herv.i.O.).

66 Kleger 1990, S.107.

67 Lübke 1987c, S.30.

68 Lübke 1985h, S.41.

69 Lübke 1989, S.155.

ihrer totalitären Überbietung zu bewahren in der Lage seien.⁷⁰ Daß er mit seiner neoaristotelischen common-sense-Philosophie in Wirklichkeit aber einer spezifisch deutschen Traditionslinie näher zu stehen scheint, in der - so Kleger - "common sense vornehmlich 'von oben' als 'gesunder Menschenverstand' zur Formierung von Ordnung angerufen wird"⁷¹, dafür gibt es eine Reihe von Anhaltspunkten:

Erstens hebt Lübke - mit Blick auf die Ermöglichungsbedingungen des Nationalsozialismus - ausdrücklich hervor, daß für die Deutschen nie ein Überschuß, sondern vielmehr ein Mangel an Law-and-order-Mentalität und Revolutionsfurcht typisch gewesen sei. Die Alltagskultur der Deutschen sei stets viel eher wild, anarchisch, überindividualisiert gewesen.⁷² Und in der Tradition des Deutschen Idealismus sei bis heute hin eine Philosophie dominant, die als akademische Schulungsinstanz der Reflexionskompetenz der politischen, bürgerlichen Kultur und Öffentlichkeit gegenüber weitgehend entfremdet existiere. Sie leiste einer "philosophischen Anspruchshypertrophie" Vorschub, für die Fichtes Moralismus, Vernunft- und "Weltverbesserungspathos"⁷³ als paradigmatisch gelten könne.⁷⁴ Marx, Engels und Lenin führen aus seiner Sicht diese Fichtesche Tradition fort, während Hegels Theorie für ihn das "Gegenbeispiel[e] produktiver Angepaßtheit der Theorie an die Vernunft der Verhältnisse"⁷⁵ repräsentiert.⁷⁶

Dieser Einschätzung zufolge betrachtet Lübke auch das blinde Vertrauen in die Sachentscheidungen von Experten als eine Tugend und als ein für liberale Demokratien funktional notwendiges Kompensat schwindender common-sense-Kompetenz. Das ist etwa für M. Greiffenhagen eher ein Indiz dafür, daß die politische Kultur der Bundesrepublik noch stark von der spezifisch deutschen, primär ordnungs- und staatsorientierten Politikauffassung geprägt ist. Dies äußere sich nicht zuletzt in den technokratischen Tendenzen der Verrechtlichung und der wissenschaftlichen Politikberatung, die er als "eine spezifisch deutsche Versuchung [begrift, N.H.], aus der Not einer fehlenden politischen Idee die Tugend einer Politik der 'Sachzwänge' zu machen". Sie entziehe den - vermeintlich - überparteilichen, interessenenthobenen Sachverstand, in seiner Funktion, das "Gemeinwohl" zu bestimmen, dem demokratischen Willensbildungsprozeß. Technokratisch war nämlich - so Greiffenhagen - die Vorstellung, "der preußisch-deutsche Obrigkeitsstaat sei neutral, stehe im Dienste keiner Interessen und sei nur auf das Wohl des Bürgers bedacht"⁷⁷.

Zweitens kann der common sense als Instanz bürgerlicher Selbstbestimmung angesichts seines Geltungs- und Funktionsverlustes, der sich mit der Expansion der wissen-

70 Vgl. Ebd., S.154f., Lübke 1988d, S.51.

71 Kleger 1990, S.107.

72 Vgl. Lübke 1988, S.235. So auch O. Marquard: "Eichmanns Schreibtischuntaten litten nicht an einem Zuviel, sondern an einem Zuwenig an Üblichkeiten" [Marquard 1986, S.126].

73 Lübke 1978f, S.145.

74 Vgl. Ebd. S.145. Mit derselben Stoßrichtung kritisiert auch Thomas Nipperdey als ein traditionsreiches deutsches Phänomen "die Diskreditierung des gesunden Menschenverstandes durch Intelligenz und Medien" [Nipperdey 1990, S.31] im Namen eines wirklichkeitsenthobenen Wunschenkens, worin er einen Hauptgrund für den deutschen Sonderweg sieht.

75 Lübke 1978f, S.145.

76 Vgl. Ebd., S.145ff.

77 Greiffenhagen 1991, S.24. Vgl. Ebd., S.22ff., analog Offe 1979, S.201, 310, Böhret 1979, S.86ff.

schaftlich-technischen Versachlichung unvermeidlich einstelle, immer weniger als hinreichende Bedingung und Ressource für die "Mitwirkung und Mitentscheidung aller Betroffenen und Beteiligten" vorausgesetzt werden. In der Konsequenz des von Lübke favorisierten Steuerungskrisenmodells erscheinen zwar die In- und Extensivierung des wissenschaftlich-technischen Steuerungswissens als Mittel zur Kompensation des Geltungschwunds dieser gemeinen Kompetenzen, wodurch dieser Geltungsverlust unweigerlich weiter forciert wird, sowie die verstärkte Einbeziehung der technologischen Intelligenz in die politisch-administrativen Entscheidungsinstitutionen und -prozesse als systemfunktionale Notwendigkeiten.⁷⁸ Demnach scheint ihm in praktischen Fragen die praktische Urteilskompetenz von Juristen und Politikern "ungleich vertrauenswürdiger"⁷⁹ zu sein als die Normengenerierungs- und -begründungskompetenz von "Technokraten". Deshalb räumt er der Urteils- und Entscheidungskompetenz von Juristen und Politikern einen Vorrang ein nicht nur gegenüber den wissenschaftlich-technischen Fachleuten, sondern auch gegenüber dem "einfachen", "gemeinen Bürger". Weil nämlich die politischen Entscheidungssituationen und -materien zu komplex und kompliziert sind, als daß sie dem "praktischen Alltagsurteil der Betroffenen"⁸⁰ noch zugänglich seien, rechtfertige, ja erzwingen dies die Entlastung von Partizipationslasten, Entscheidungs- und Rechtfertigungszumutungen durch die kompetenten Experten für's (All-) Gemeine.⁸¹ Dieser Entlastungseffekt, den Lübke als eine wichtige Funktion seines dezisionistischen Politikkonzepts ausweist, schlägt sich in einer positiv bewerteten pragmatischen Entpolitisierungs- und Entdemokratisierungstendenz nieder. Diese fällt mit jener Entwicklungstendenz zusammen, die Lübke in den Mittelpunkt der Programmatik und Geschichte des Liberalismus stellt und die er auf die Formel bringt: "so viel Zuständigkeit demokratisch gebildeten Mehrheitswillens wie nötig, so viel mehrheitsentscheidungskompetenzfreie Lebenswirklichkeit wie möglich"⁸². Abgesehen davon ist mit Josef Isensee anzumerken, daß der "praktische wie theoretische Sachverstand der Exekutive allerdings etwas anderes [ist, N.H.] als *common sense*"⁸³, so wie ihn Lübke selber bestimmt.

Drittens setzen Lübkes Auffassung nach demokratische Systeme eine "prästabilisierte[n] Harmonie zwischen Sacherfordernis und ihrer Mehrheitsfähigkeit"⁸⁴ voraus. In der politischen Realität verstärkte sich nun aber die Tendenz, daß die Politiker die fälligen Sachentscheidungen vertagen. Der Grund für diese Entwicklung liegt aus Lübkes Sicht nicht in den bestehenden Strukturen formaldemokratischer Entscheidungsfindung oder darin, daß es sich bei den anstehenden Sachentscheidungen in Wirklichkeit gar nicht um solche handelt. Er gesteht zwar ein, daß "das öffentliche Vertrauen in die Eignung der verfügbaren politischen, administrativen und juristischen Verfahren, Entscheidungen von ausreichender Rationalität noch zu garantieren"⁸⁵, nicht unberechtigterweise schwinde. Denn die Dynamik und Komplexität der technischen Zivilisation vermindere die Verläß-

78 Vgl. Lübke 1973e, S.98f.

79 Lübke 1987j, S.116.

80 Lübke 1982a, S.88.

81 Vgl. Lübke 1987j, S.115f.

82 Lübke 1985h, S.39.

83 Diskussionsbeitrag Isensee, in: Lübke 1987c, S.59 (Herv.i.O.).

84 Lübke 1982a, S.88.

85 Lübke 1985h, S.42.

lichkeit von Rationalitätsverbürgenden Aussagen über das, was der Fall ist, und bedrohe damit die Rationalität politischen Entscheidens. Dennoch insistiert er auf der ungebrochenen Legitimität und Rationalität der bestehenden formaldemokratischen Institutionen und Verfahren politischer Entscheidungsfindung, die einer Reform gar nicht bedürften. Ausgehend von der Zielkonsensprämisse technisch-strategischen Handelns kann Lübbe im Umkehrschluß von der Faktizität technischen Handelns auf einen faktisch gegebenen und wirksamen Konsens über gesellschaftlich-politische Ziele "mittlerer Reichweite" wie über die obersten Leitziele und -werte schließen, die nicht erst noch gefunden und ermittelt werden müßten. Auf der Grundlage dieser Normalitätsbehauptung der praktizierten Politik und der herrschenden gesellschaftlich-politischen Ordnung kann er nicht nur die aus dem Lager der Kritischen Theorie, sondern auch die von konservativen Vertretern der aristotelischen politischen Philosophie erhobene Kritik an seinem dezisionistisch-technokratischen Politikverständnis, wonach die praktizierte Politik in der Bundesrepublik durch Ziel-, Legitimations- und Rationalitätsdefizite gekennzeichnet sei, als unbegründet zurückweisen.⁸⁶

Den Grund für die demokratiegefährdende Disharmonisierung von Sacherfordernis und Mehrheitsfähigkeit sieht Lübbe vielmehr in geistigen und emotionalen Selbstdistanzierungstendenzen gegenüber der herrschenden Industriekultur und -gesellschaft. Diese führt er zum einen auf die temporale Struktur zivilisatorischer Rationalisierungsprozesse zurück, zum anderen auf die Desorientierungswirkung der unzeitgemäßen Zielkrisenphilosophie, die die Resorptionskapazität des demokratischen Systems zu überfordern drohe. Dabei verfährt er nach der traditionell konservativen Argumentationsstrategie, den Boten für die schlechte Nachricht zu strafen, wenn er den "frei im politischen Raum agierenden Bürgerinitiativen"⁸⁷ in ihrem Protest gegen großtechnische Projekte anlastet, den offiziellen Regierungen die politische Entscheidungs- und Handlungskraft zu rauben, so daß diese aufgrund ihres Stimmenmaximierungskalküls gezwungen seien, fällige Entscheidungen in lebenswichtigen Fragen politischer Zukunftsvorsorge hinauszuzögern.⁸⁸ So demonstrieren die Protestaktionen von Bürgerinitiativen aus seiner Sicht nicht "kritischen Bürgersinn, Wille zur Mitbestimmung, demokratische Kompetenz, Reife des politischen Urteils". In ihnen äußere sich vielmehr die realitätsflüchtige "Weigerung, überhaupt noch etwas zu tun"⁸⁹ angesichts zivilisatorischer Lagen, die so komplex und kompliziert seien, daß "lebenspraxisbewährter common sense"⁹⁰ als Appellationsinstanz für anstehende Entscheidungen, die ihre Folgewirkungen abschätzen und verantworten könnten, überfordert sei und somit ausfalle.⁹¹ Er spricht damit nicht den technischen und politischen Sachverständigen-Eliten, sondern der Öffentlichkeit als dem geistigen und sozialen Ort des Gemeinnsinns - zumindest partiell - sein Mißtrauen aus: "Es gibt die Öffentlichkeit als Gefahr"⁹² - dann nämlich, wenn sie ihre Meinungen und Positionen nicht an unverfälschten Primärerfahrungen und an durch diese bewährte common-sense-

86 Vgl. Hennis 1971, Kleger 1990, S.63ff., Schubert 1981, S.75ff.

87 Lübbe 1982a, S.87.

88 Vgl. Ebd., S.87ff.

89 Lübbe 1980, S.14.

90 Ebd., S.15.

91 Vgl. Ebd., S.14f.

92 Lübbe 1978g, S.35.

Prinzipien heranbilde und sich nicht mit der vorausgesetzten Vernünftigkeit der Wirklichkeit in Übereinstimmung befinde, konkret mit der durch Recht, Verfassung, Wissenschaft, Technik, Marktwirtschaft, Formaldemokratie und NATO konstituierten Wirklichkeit und Geschichte der Bundesrepublik. Eine solche informelle Öffentlichkeit erscheint ihm als Medium der für die Zukunftsfähigkeit liberaler Industriegesellschaften unabdingbaren Sicherung bzw. Wiederherstellung der geistigen und emotionalen Zustimmung zum wissenschaftlich-technischen Fortschritt und zu den Grundpfeilern der bundesrepublikanischen Ordnung eher ungeeignet, weil sie in ihrem Bestreben, öffentliche Aufmerksamkeit zu gewinnen, unweigerlich dazu neige, Sachliches mit Emotionalem zu vermengen.⁹³ Die Orientierung an common-sense-transzendenten Ideologien statt an common-sense-gefestigten Beständen verwandele öffentliche Meinung, die ihm einen ideologiefreien, unverfälschten Zugriff auf die Wirklichkeit darzustellen scheint, in den anderen "Aggregatzustand" der veröffentlichten Meinung, die ideologisch deformierte Erfahrung aus zweiter Hand repräsentiere. Beispielhaft für "veröffentlichte Meinung" sind für Lübbe etwa die spätkapitalismustheoretisch inspirierten "politisch-kulturelle[n] Randgruppentöne"⁹⁴, die seiner Auffassung nach der bundesrepublikanischen Ordnung die Zustimmungsfähigkeit verweigern und ihr die Zukunftsfähigkeit absprechen.⁹⁵ Wirksames Instrument zur Identifizierung und Differenzierung dessen, was öffentliche und was veröffentlichte Meinung ist, ist für Lübbe neben "besserer" oder richtiger Philosophie die Demoskopie, die, wie die im Allensbacher Institut praktizierte, selber common-sense-fundiert und frei von ideologischen Manipulationsabsichten sei.⁹⁶ Diese sei nicht nur ideologiekritisches Medium der Aufklärung über veröffentlichte Meinung, sondern auch über Demoskopie, denn auch Demoskopie sei, wie die Sinus-Studie über rechtsextremistische Einstellungen in der Bundesrepublik (1980) zeige, "einer absichtsgesteuerten Verzerrung von Meinungsbildern fähig"⁹⁷.

Nicht allein Lübbes Beschwörung des theorieabstinenten und -resistenten Alltags- und Herkunftswissens, das als letztinstanzliche Kontrollinstanz wissenschaftlich-technisch-industrieller Modernisierung fungieren soll, konfrontiert diesen common sense mit dem Vorwurf der ideologischen Rechtfertigung der eingeschlagenen Richtung und der bestehenden Strukturen des industriellen Systems. Auch im Hinblick auf die Frage nach der Integrität bzw. Korruptierbarkeit des politisch-moralischen common sense läßt sich etwa an der Rekonstruktion der (Vor-)Geschichte des Nationalsozialismus anhand des alltagsgeschichtlichen Ansatzes der "Nahsicht"⁹⁸ aufzeigen, wie wenig Primärerfahrung ein unverzerrter Zugriff auf die Wirklichkeit, so wie sie ist, zuzutragen ist⁹⁹ und wie prag-

93 Vgl. Ebd., S.35.

94 Lübbe 1989, S.154.

95 Vgl. Ebd., S.153f.

96 Vgl. Ebd., S.154ff., 158f.

97 Ebd., S.159. Vgl. Sinus 1980.

98 Diner 1988, S.66.

99 Hierfür gilt, was Adorno der empirischen Sozialforschung im allgemeinen und der Demoskopie im besonderen ins Stammbuch geschrieben hat, "daß die ermittelten Fakten nicht getreu die darunterliegenden gesellschaftlichen Verhältnisse spiegeln, sondern zugleich den Schleier ausmachen, durch den jene, und zwar notwendig, sich verhalten". Wird die öffentliche Meinung "absolut gesetzt", dann wird empirische Sozialforschung "selbst zur Ideologie" [Adorno 1972a, S.100].

matisch sich common-sense-orientiertes Verhalten und Handeln in ideologisch formierten Herrschaftsverhältnissen einrichten kann, sie stützt statt sie zu zersetzen. Damit wird deutlich, daß der Rekurs auf die als per se ideologiefrei und ideologiezerstörend ausgegebene Primärerfahrung und den an ihr herangebildeten common sense als wirksamstes Medium für die Herausbildung ideologischer "Verblüffungsresistenz"¹⁰⁰ problematisch ist. "Common sense" in Lübbes politischer Philosophie ist - als ein Konglomerat von rechtfertigungsunbedürftigen und -unfähigen, zeitlosen Orientierungsmustern - ideologischer Vereinnahmung gegenüber keineswegs von sich aus gefeit, vielmehr seinerseits als "diskursive[r] Platzhalter des Terminus 'Ideologie'"¹⁰¹ anzusehen.

Anders als in Lübbes Auslegung läßt sich der politisch-moralische common sense als etwas begreifen, das nicht von vornherein und ein für allemal auf universell gültige Prinzipien und Regeln der gemeinen Erfahrung in der Weise festlegbar ist, daß er per definitionem als liberale Antithese zu jeder Art totalitärer Ideologie fungiert. Hier konstituiert sich "common sense" jeweils erst dadurch als common sense, daß er je nach politischem Kräfteverhältnis mit spezifischen Inhalten und Wertvorstellungen "besetzt" wird¹⁰² und sich ständig wandelt, "indem er sich mit wissenschaftlichen Begriffen und mit philosophischen Meinungen anreichert"¹⁰³. Aus dieser Sicht läßt sich dann eher plausibel machen, wie es zur Manipulation und Vereinnahmung von Gemeinsinn kommen kann und was Menschen, wie etwa im Falle des Nationalsozialismus, dazu veranlaßt, "massenhaft in ganz außergewöhnlichem Maße gegen ihnen völlig klar bewußte, deutlich als verbindlich erkennbare Maßstäbe zu verstoßen"¹⁰⁴. Folgt man Lübbes Bestimmung, wonach der common sense lebenserfahrungsgesättigte traditionale Wertbestände repräsentiert, dann sind dies insbesondere in Deutschland die traditionsreichen "preußischen" Tugenden des Gehorsams, der Hingabe, der Opferbereitschaft, der Disziplin, der Ordnung etc., die die Internalisierung einer Law-and-order-Mentalität und die Herausbildung hierarchischer Strukturen befördert und gestützt haben. Vor diesem Hintergrund markieren die Machtübernahme durch die Nazis und ihre Berufung auf das "gesunde Volksempfinden" nicht so sehr einen radikalen Bruch mit dem seinerzeit herrschenden Gemeinsinn - es sei denn, man schlosse sich Lübbes oder auch Marquards gleichgesinnter Auffassung an, die Demokratiedefizite der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert auf einen Mangel an Law-and-order-Mentalität zurückzuführen. Ein Bruch besteht vielmehr mit dem, was Lübke selber in demokratietheoretischer Applikation unter common sense versteht.¹⁰⁵

Daß Gemeinsinn nicht schon von sich aus inhumaner Herrschaft widerstrebt, sondern durchaus Affinitäten bestehen, bekräftigt auch das Miligram-Experiment. Dessen Verdienst ist vor allem darin zu sehen, verdeutlicht zu haben, daß Menschen unter bestimmten Bedingungen und Einflüssen herrschende moralische Prinzipien und Normen zu verletzen bereit sind, ohne solche Verstöße unbedingt als solche zu empfinden. Das hat mit der von Lübke als ausschlaggebenden Grund angeführten gesinnungsintensiven

100 Lübke 1981c, S.39.

101 Kleger 1990, S.93f.

102 Vgl. Kleger 1985, S.519.

103 Gramsci 1986, S.67.

104 Kuhlmann 1988, S.10f.

105 S.o. S.229.

Selbstermächtigung durch die Wahrheitsprätentionen totalitärer Ideologien nichts zu tun. Zu den wichtigsten dieser Faktoren anomischen Verhaltens zählen auf kultureller Ebene unter der Bedingung des spezifisch modernen Werterelativismus Diskrepanzen und Konflikte zwischen moralischen Geboten einerseits und individuellen Nützlichkeitsabwägungen und Interessen andererseits. Paradigmatisch für diese Konflikte ist die in weiten Teilen gegenüber den überkommenen Moralvorstellungen emanzipierte kapitalistische Marktwirtschaft. Sie zwingt gleichsam auch den "Nicht-Machiavellisten"¹⁰⁶, sich machiavellistisch zu verhalten, d.h. wie der "einsame Wolf", dem es im Kampf aller gegen alle in erster Linie um eigene Vorteilsmehrung geht.¹⁰⁷ Wenn *common sense* lebenserfahrungsgesättigte Verhaltensmaximen darstellt, dann scheint genau dies eine *common-sense*-begründete Einsicht zu sein. Ungleich wichtiger für die Verletzung von moralischen *common-sense*-Regeln ist der insbesondere für die deutsche Politikgeschichte charakteristische Faktor der Hierarchie. Hierarchische Strukturen sind, wie das Miligramm-Experiment demonstriert, dadurch gekennzeichnet, daß der in der Spitze konzentrierten Autorität auch die Verantwortung zufällt. Entsprechend werden die zu Gehorsam verpflichteten untergeordneten Ebenen von moralisch verantwortlichem Handeln entlastet. Diese sozialstrukturellen Bedingungen, unter denen Menschen sich gezwungen sehen, Befehlen von oben oder unpersönlichen Funktionsimperativen zu gehorchen, die sie als selbstverantwortliche Individuen nicht verantworten würden bzw. könnten, bezeichnen nicht den durch politmoralistische Ideologien herbeigeführten Ausnahmefall. Sie stellen vielmehr den Dauer- bzw. Normalzustand arbeitsteilig-hierarchisch strukturierter Industriegesellschaften dar.¹⁰⁸ Von daher ist dann Lübkes Charakteristik des *common sense* als Widerlager ideologischer und totalitärer Tendenzen fraglich.

Viertens schließlich wird dem radikaldemokratischen Impetus der aristotelischen *common-sense*-Philosophie in Lübkes neoaristotelischer Rezeptionsweise unter den Bedingungen der einem ständigen Wandel unterworfenen modernen, pluralistischen Gesellschaft durch "die systematische Rückbindung der Ethik an ein jeweils je schon gelebtes Ethos"¹⁰⁹ die Spitze gebrochen. Die Rückbindung der Ethik an die jeweilige sittliche Wirklichkeit, die als die Wirklichkeit des Sittlichen durch Institutionen verkörpert und repräsentiert wird, manifestiert sich - Schnädelbach zufolge - in einer "politische[n] Institutionenethik"¹¹⁰, in der sich Neoaristoteliker und Konservative seit Hobbes und Hegel treffen und gegenseitig stützen.¹¹¹ In ihr kommen die identischen Motive einer Renaissance der aristotelischen praktischen Philosophie und des Dezisionismus von Hobbes bis C. Schmitt zusammen, Politik primär als Ordnungspolitik aufzufassen. Wenn sie auch die politische Ordnungsfunktion der Institutionen unterschiedlich herleiten und

106 Döbert 1980, S.49.

107 Vgl. Ebd., S.44ff.

108 Vgl. Ebd., S.53f.

109 Schnädelbach 1986, S.50 (Herv.i.O.).

110 Ebd., S.54.

111 Vgl. Kap. 6.2, S.207f. Derselbe konservative Impetus, der nach Schnädelbach in der aristotelischen und neoaristotelischen *Opōn* für das bewährte Überkommene aufgrund der Präferenz für die erfahrene, gelebte Praxis und die *phrōnesis* als die ihr entsprechende Art und Kompetenz der Erkenntnis gegenüber der Theorie angelegt ist, steckt auch im "Konkretismus" [Lübke 1962c, S.9] der politischen Theorie Hegels und der Rechtshegler. Vgl. dazu Kap. 7.2.1.

begründen, so gehen sie dennoch hinsichtlich der avisierten Wirkungen ihres konkreten Ordnungsdenkens durchaus konform.¹¹²

Die konkrete gesellschaftlich-politische Ordnung der Bundesrepublik sieht Lübke von einem besonders in den 50er und 60er Jahre stabilen Grundkonsens über die Ziele oberster und mittlerer Reichweite getragen. Deren Gemeinplatzcharakter und die Evidenz der Lebensvorteile, die sich ihrer technisch-industriellen Realisierung verdanke, implizierten nicht nur deren Zustimmungspflichtigkeit im Hinblick auf die Zukunft. Sie bestätigten auch den ungebrochenen positiven "Lebenssinn der Industriegesellschaft"¹¹³ und des wissenschaftlich-technisch-industriellen Fortschritts. Dieser Grundkonsens sei aufs engste verknüpft mit einem politischen und kulturellen "Elementarkonsens"¹¹⁴, der sich auf einen Satz von zeitlos gültigen Prinzipien, Werten, Regeln und Orientierungsmustern bezieht. Sie sind für Lübke schon deshalb zustimmungspflichtig, weil er sie nicht nur für die Liberalität der herrschenden Ordnung und in seiner politischen Philosophie des Bürgers für das 'System des Liberalismus'¹¹⁵ insgesamt als konstitutiv betrachtet, sondern - wie die "sekundären Tugenden" - für anthropologisch bedingt und unter *allen* gesellschaftlichen Umständen und Verhältnissen funktional für unerlässlich hält.¹¹⁶

Lübkes dezisionistischer Politikvorstellung zufolge ist nichttotalitäre Politik in der Moderne dadurch gekennzeichnet, daß die soziale Geltung und öffentliche Verbindlichkeit von Normen nicht auf den geltend gemachten Argumenten und Wahrheitsgründen, sondern völlig unabhängig von diesen auf "nichts anderem" beruhe als auf der Legalität formaler Verfahrensregeln. Darin sieht er den klassischen liberal-demokratischen Effekt angelegt, die Subjekte bzw. die unterlegene Minderheit von dem Zwang zu entlasten, über die Gehorsamspflicht gegenüber der mehrheitlich durchgesetzten Norm hinaus auch noch deren inhaltliche Richtigkeits- und Wahrheitsansprüche gewissensinnerlich anzuerkennen. Dieser Effekt wird ausgehöhlt, wenn dem - wie Lübke dies tut - ein in den Rang rechtfertigungsunbedürftiger kultureller Selbstverständlichkeiten erhobener, zustimmungspflichtiger Grundkonsens über Ziele, Wertbestände, Institutionen und Verfahrensprinzipien als unverzichtbares, bekenntnispflichtiges normatives Fundament vorgeschaltet¹¹⁷ und "die Lebensform westlich hochtechnisierter Industrienationen, insbesondere die Lebensform unserer bundesrepublikanischen Gesellschaft, einfach als ethisches Bezugssystem unterstellt"¹¹⁸ wird. Das ist Dietrich Böhler und Karl Otto Apel zufolge der Ausdruck einer auf Aristoteles zurückgehenden sogenannten "*pragmatischen politischen Sittlichkeit*"¹¹⁹, die Lübke als Kennzeichnung seiner politisch-philosophischen Position als durchaus zutreffend akzeptiert und auch begriffsgeschichtlich für zutreffend hält. Dabei sind dann auch die Motive des Gesetzesgehorsams nicht mehr gleichgültig. Wenn die als unverfügbar ausgegebenen formalen und sittlichen Grundlagen liberaler,

112 Vgl. Lenk 1989, S.39.

113 Vgl. Lübke 1990d.

114 Lübke 1974, S.54.

115 Kleger/Müller 1986b, S.246.

116 Vgl. Lübke 1974, S.54, Lübke 1987i, S.216f.

117 Vgl. Diskussionsbeitrag Apel, in: Teamdiskussion 1984, S.270f., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Ebd., S.271, Lübke 1990, S.350f.

118 Diskussionsbeitrag Böhler, in: Teamdiskussion 1984, S.267.

119 Ebd., S.267 (Herv.i.O.)

d.h. formaler, Demokratie gefährdet scheinen, gilt nicht mehr die *Maxime* "Mehrheit statt Wahrheit", sondern die Formel "Wahrheit statt Mehrheit", die den - befristeten - Ausnahmezustand liberaler Demokratie anzeigt. Diesen Fall, der die "Wahrheit" von Grundüberzeugungen und Konstituentien liberaler Aufklärung und Demokratie selbst gegen den erklärten politischen Mehrheitswillen zur Geltung zu bringen notwendig werden lasse, sieht Lübke z. B. durch die Bestimmungen der Hessischen Rahmenrichtlinien provoziert. Daß Kinder lernen sollten, individuelle Erfahrungen statt in den personalen Kategorien von Schuld, Versagen, Verdienst zu begreifen auf die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse zurückzubeziehen, kommt Lübke einem pädagogisch wie politisch unerlaubten Angriff auf die herrschende demokratische Ordnung gleich, denn: "Jede Demokratie lebt, unbeschadet der in ihr herrschenden Gegensätze, von einem politischen Elementarkonsens, von einer Übereinstimmung in grundlegenden Überzeugungen, und keine Demokratie kann auf die Dauer gedeihen, in der die jeweilige Mehrheit fortgesetzt diesen Elementarkonsens strapaziert."¹²⁰ Dadurch, daß der *common sense* in Lübkes praktischer politischer Philosophie auf diese Weise von vornherein inhaltlich-material festgelegt und gegenüber jeglicher Art theoretisch-systematisch angeleiteter Kritik und Veränderung hermetisch abgeriegelt ist, erscheint er als "ein zwar begrifflich komplexes, rhetorisch hingegen äußerst prägnantes Modell eines unversehrt-bürgerlichen Orientierungshorizontes"¹²¹. Mit dieser Unversehrtheit beansprucht er ungebrochene Gültigkeit. Nach Fritz Reusswig handelt es sich bei diesem *common sense*, der den Eindruck erweckt, als repräsentiere er einen "quasi naturwüchsigen Konservatismus", um die "in die achtziger Jahre gerettete[n] intellektuelle[n] Haltung der 'skeptischen Generation'"¹²², die als eine spezifische Verarbeitung der NS-Erfahrung zu den tragenden Elementen des heutigen Neokonservatismus gehört und mit ganz bestimmten gesellschaftlich-politischen Funktionen und Implikationen belegt ist.

Die Dekretierung eines dem parlamentarisch-demokratischen Diskussions- und Entscheidungsprozeß entzogenen, vermeintlich überparteilichen Bestandes von Werten, Zielen und Verfahrensprinzipien, wodurch liberale Demokratie überhaupt erst möglich sein soll, ist nun allerdings nichts Außergewöhnliches in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Bereits die verfassungspolitische Diskussion in der Gründungsphase der Bundesrepublik war von dem einvernehmlichen Gedanken beherrscht, einen überparteilichen, der Legislative vorgegebenen und entzogenen Wertekonsens als Ausdruck einer substantiellen, "überhistorisch gehaltenen Normalität"¹²³ institutionell abzusichern zu müssen.¹²⁴ Darin schlägt sich nach Rödel, Dubiel und Frankenberg "die spe-

¹²⁰ Lübke 1974, S.54. Vgl. weiter Lübke 1973, S.14, 18, 19, Lübke 1979a.

¹²¹ Kleger 1985, S.517.

¹²² Reusswig 1988, S.666.

¹²³ Lietzmann 1988, S.112.

¹²⁴ Darin drückte sich - Hans Lietzmann zufolge - "noch jenes Bedrohlichkeitsgefühl des bürgerlichen Konservatismus aus, jene bürgerliche Angst vor dem Chaos, vor dem Verlust politischer Homogenität der Führungsgremien, die auch Carl Schmitt als zentrale Motivation antrieb" [Lietzmann 1988, S.111]. Die verfassungsrechtliche und -politische Rezeption C. Schmitts kommt denn auch nach Lietzmann am deutlichsten in der Institutionalisierung des Bundesverfassungsgerichts zum Vorschein, das als überparteilicher und überparlamentarischer Hüter der Verfassungsgrundsätze aufgefaßt wird. Durch dessen Rechtsprechungspraxis seien die offenen Normen des Grundgesetzes zu einer 'objektiven Wertordnung' [Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.13] verfestigt und Demokratie inhaltlich-material fixiert worden. Das Bundesverfassungsgericht habe damit die

zifisch konservative Neigung [nieder, N.H.], die Eigenschaften der Unbedingtheit und Unverfügbarkeit auf eben die Instanzen zu übertragen, die über sie befinden"¹²⁵. Nicht mehr die Institutionen sind dann gegenüber den Bürgern rechtfertigungspflichtig, sondern diese gegenüber den Institutionen, wenn sich ihre Ansprüche nicht mit dem durch die Institutionen geschützten Grundkonsens und der durch sie repräsentierten Moral als vereinbar erweisen.¹²⁶ Gegenüber dieser institutionell repräsentierten konventionellen Moral erscheint kritische oder postkonventionelle Moral, die das, was als selbstverständlich und unbefragt geltend vorausgesetzt wird, kritischer Reflexion zugänglich machen will, und die darauf zielt, den Bann der Normativität des Faktischen zu durchbrechen, als funktions- und rechtlos. Darin bekundet sich das tiefe Mißtrauen gegenüber dem autonomen Subjekt, das (Neo-) Konservative und Neoaristoteliker zusammenführt und das sie die Moralität hinter die herrschende Institutionenmoral zurücktreten und auf eine bloß "subjektive Privatmoral"¹²⁷ verkürzen läßt.¹²⁸ Damit ist nach Schnädelbach die Neigung verbunden, "die Differenz zwischen Politik und Moral von der Politik her einzuziehen und im übrigen vor der Moralisierung der Politik zu warnen"¹²⁹. Sie eröffnet die Perspektive einer totalitären Verfügung "von oben", die Lübke ebenso wie C. Schmitt oder E. Forsthoff schon als Möglichkeit ausblendet. Hier ist nicht nur an das "totalitäre Potential"¹³⁰ zu denken, das Adorno oder Horkheimer in dem Anpassungszwang sehen, den die Institutionen der "verwalteten Welt" auf die Individuen ausüben. Eine totalitäre Gefahr kann nicht minder von einem starken Ordnungsstaat ausgehen, der antritt, die Freiheit der Individuen zu schützen, aber auch stark genug ist, diese Freiheit zu zerstören¹³¹ - ohne schon an die C. Schmitt vorschwebende Extremform des qualitativ totalen Macht-Staates zu denken.

Wenn Lübke die Moralisierung der Politik kritisiert, dann bedeutet das nicht, daß Politik von jeglicher Moral freigestellt sein sollte. Moral in der Politik ist nach Lübke vielmehr berechtigt und notwendig. Diese Moral, die Politik davor schützt, totalitär und terroristisch zu werden, ist die institutionell repräsentierte, auf den "elementaren Grundsätzen der politischen und moralischen Tradition"¹³² beruhende "herrschende[n] Allgemeinmoral"¹³³. Nur im Rahmen dieser als selbstverständlich und zustimmungspflichtig unterstellten Herkunftsmoral kann dann auch dem Gewissen seine Freiheit zugestanden werden.¹³⁴ Gewissensentscheidungen beruhen danach auf der Einsicht in das als "Inbegriff der Sittlichkeit" prätendierte "etablierte Ethos". Mit der Orientierung an moralischen Werten und emanzipatorischen Zielen, die vom herrschenden Institutionenethos

politische Rolle und Funktion der 'nicht mehr legitimierbare[n] Dezision des autoritären Souveräns' [Marcic, R.: Der verborgene Souverän, in: Politische Studien 65 (1972), S.677ff., zit. nach Lietzmann 1988, S.115] übernommen. Vgl. Lietzmann 1988, S.111ff.

¹²⁵ Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.13.

¹²⁶ Vgl. Ebd., S.12ff., Seifert 1982, S.329ff.

¹²⁷ Schnädelbach 1986, S.54.

¹²⁸ Vgl. Diskussionsbeitrag Böhler, in Böhler 1984a, S.281, Schnädelbach 1986, S.53f., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lübke 1985a, S.110.

¹²⁹ Schnädelbach 1986, S.54 (Herv.i.O.).

¹³⁰ Adorno 1963, S.139.

¹³¹ Vgl. Schatz 1973, S.15.

¹³² Lübke 1987j, S.35.

¹³³ Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mut zur Erziehung 1982, S.6 (Herv.i.O.).

¹³⁴ Vgl. Lübke 1987j, S.34, 37f.

abweichen, ist dann das Kriterium benannt, das das Engagement bei moralischen Geltungsansprüchen als gesinnungsethisches oder politmoralistisches Engagement bei einer postkonventionellen Sonder- oder Zukunftsmoral disqualifiziert. Es erlaubt, das unverfügbare, freie Gewissen staatlicherseits zu restringieren und die Abweichler "mit bestem Gewissen und mit dem Pathos, die wahrhaft guten Sitten zu verteidigen"¹³⁵, als Systemfeinde auszugrenzen.

In der aristotelischen Ursprungsbedeutung bezeichnet common sense die Instanz der Skepsis, der Kritik und des Mißtrauens gegenüber Expertenwissen aller Art. Demgegenüber wird er in Lübbes neoaristotelischer Rezeption primär als eine Instanz des Vertrauens in die Fachkompetenz und die Leistungen von Steuerungsexperten verstanden, das notwendig blind sein muß, weil dieses Fachwissen für die Urteilskraft und -reichweite des common sense prinzipiell unerreichbar ist. Als Kompetenz des Mißtrauens und der Kritik tritt er nur noch gegenüber jenen moralisierenden (Links-) Intellektuellen in Erscheinung, die den Steuerungsexperten und etablierten Funktionseliten in Politik, Verwaltung und Industrie mißtrauen und die - unterstellte - Sachnotwendigkeit ihrer Entscheidungen kritisch hinterfragen. Wenn selbst das Vertrauen als funktional notwendiger Sozialkitt in komplexen Gesellschaften nicht zuletzt auch infolge moralistisch aufgeladener, divergierender Expertenurteile zu ein und derselben Sache bröckelt, kann für Lübbe eine common-sense-gefestigte Reaktion auf die Zivilisationsprobleme nur dadurch zum Ausdruck gebracht werden, was er das "Moratoriums-Nein"¹³⁶ nennt. Es erhebe im Gegensatz zum common-sense-fernen, "moralisierende[n] Widerstands-Nein"¹³⁷ gerade nicht den hypertrophen Anspruch auf eine begründete Ablehnung oder Akzeptanzverweigerung. In ihm äußere sich vielmehr die common-sense-nahe Einsicht, daß auf ein begründetes Urteil verzichtet werden müsse und daß "intellektuelle Askese"¹³⁸ und Reflexionsverzicht gefordert seien, wenn die praktische Urteilsfähigkeit überfordert sei.

Durch die spezifische Vereinnahmung des common sense in Lübbes praktischer Philosophie verkümmert nicht bloß sein in der aristotelischen praktischen Philosophie angelegtes und als "Akt gemeinsinniger Klugheit"¹³⁹ ausgewiesenes kritisch-emanzipatorisches Potential, "der Indifferenz von gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen, hinter denen sich womöglich 'Systemimperative' und 'abbaubare Herrschaft' verstecken, zu mißtrauen"¹⁴⁰. Die gesellschaftlich-politische Funktion von Lübbes common-sense-Philosophie besteht ersichtlich nicht in der Beförderung von kritischer Gesellschaftsanalyse, demokratischer Partizipation und Emanzipation. Sie empfiehlt vielmehr zum einen eine unreflektierte, geradezu fatalistische Hinnahme und Erduldung scheinbar sachnotwendiger Entscheidungen und vorgegebener gesellschaftlicher Verhältnisse mit black-box-Charakter. In dem Maße, wie die 'Antworten des gesunden Menschenverstandes ... ihre Kategorien in solchem Umfang vom gerade Bestehenden [beziehen, N.H.]', tendieren sie dazu, 'dessen Schleier zu verstärken, anstatt ihn zu durchdringen'¹⁴¹. Zum anderen

135 Diskussionsbeitrag Böhler, in: Böhler 1984a, S.281.

136 Lübbe 1987c, S.35.

137 Kleger 1986/7, S.199.

138 Lübbe 19821, S.5; so schon Gehlen 1957, S.54.

139 Kleger 1986/7, S.199.

140 Ebd., S.199 (Herv.i.O.).

141 Adorno, Th.W.; Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Ders. u.a.: Der Positivismusstreit in der

äußert sich in Lübbes *common-sense-Philosophie* ein "neuer Normativismus"¹⁴². Mit seinem Bezug auf einen - mit dem mehrheitskulturellen Basiskonsens der bundesrepublikanischen Industriegesellschaft koinzidierenden - "substantiellen Konsens"¹⁴³, auf ewige Werte und unveränderliche Prädispositionen verfolgt er die "konservative[r] Absicht", keine andere Auslegung von common sense als *diese* zuzulassen, *diesen* common sense als die einzig denkbare und praktisch mögliche Form von common sense überhaupt gegenüber materialen Veränderungen abzusichern und Gesellschaftskritik zugunsten einer systemaffirmativen "sozialen und kulturellen Integration"¹⁴⁴ zu delegitimieren.¹⁴⁵ Darin unterscheidet sich Lübke grundsätzlich von jenem Verständnis von common sense, wonach es so viele common-sense-Vorstellungen wie unterschiedliche soziale Erfahrungskontexte und Erfahrungen gibt, die sich nicht zu einem einheitlichen, konsistenten Orientierungs- und Verhaltensmodell mit systemstabilisierender Wirkrichtung verdichten lassen, sondern sich durchaus auch kritisch gegen bestehende Institutionen und überlieferte Wertbestände richten können.¹⁴⁶ Common sense ist danach nicht vor-politischer Urgrund von Politik und Philosophie, sondern selber Produkt und Gegenstand philosophisch und politisch kontroverser Auseinandersetzungen. Er konstituiert sich als common sense jeweils erst durch die "Besetzung" mit spezifischen Wertvorstellungen und Inhalten. Als solcher ist er nie endgültig, sondern stellt immer nur *eine* - vorläufige - Erscheinungsform von common sense dar. Als ein historisches, ständigem Wandel unterworfenen Phänomen läßt sich somit nicht ein bestimmter common sense in der Gestalt eines dogmatischen Gefüges von ein für allemal gültigen Prinzipien und Regeln als einziger common sense fixieren. Mit demokratischen Grundsätzen ist die Vorstellung eines geschlossenen, "hermetischen" common sense am allerwenigsten vereinbar. Demokratische Gesellschaften zeichnen sich ja gerade durch eine Offenheit und Öffentlichkeit aus, die Kritisierbarkeit, Legitimationsbedürftigkeit und Veränderungsfähigkeit von common-sense-Vorstellungen voraussetzen und bewirken. Die neokonservative Fixierung des common sense auf aprioristische, traditionale Bestände verstößt gegen diesen demokratischen Grundsatz der Offenheit und errichtet - Kleger zufolge - "(Lern-)Blockaden"¹⁴⁷ für die Bewältigung der technisch-industriellen Rationalisierungsfolgen, die gerade offenen,

deutschen Soziologie. 11. Aufl. Darmstadt und Neuwied 1972, S.131, zit. n. Albersmeyer-Bingen 1986, S.176.

142 Kleger 1985, S.516.

143 Kleger 1990, S.97.

144 Kleger 1985, S.516.

145 Vgl. Ebd., S.516ff., Kleger 1990, S.96ff.

146 Vgl. Albersmeyer-Bingen 1986, S.36f., 233, Kebir 1986, S.77. Helga Albersmeyer-Bingen bestimmt den Begriff des common sense auf einer "konkret-inhaltlichen Ebene" als einen "historisch, gesellschaftlich und kulturell bedingten Bedeutungszusammenhang". Er "ist wertend, kann ideologisch verfestigend oder antizipatorisch wirken" und ist mit den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Interessen und Zielvorstellungen kompatibel. "Er umfaßt das Gesamt der durchschnittlich innerhalb einer Gesellschaft geteilten Ansichten, Gefühle und Meinungen und bewahrt das durchschnittlich vorhandene praktische und theoretische Wissen, die natürliche und soziale Umwelt betreffend". Davon unterscheidet sie auf einer "abstrakten Ebene" common sense als ein "formales Strukturprinzip menschlichen Denkens" [Albersmeyer-Bingen 1986, S.228] insgesamt, das allen Wissensformen, in welchem Bereich auch immer, zugrundeliegt. Auf dieser formalen Ebene sei common sense wertfrei und überzeitlich.

147 Kleger 1990, S.98.

dynamischen *Gemeinsinn* erfordere.¹⁴⁸ Offensichtlich hat der *common-sense*-Begriff in Lübbes konservativem Neoaristotelismus eine solche Tendenz zur Dogmatisierung und (Kritik-) Immunisierung. Für ihn gilt: "Das ideologische *Quid-pro-quo*, worin der normal-bürgerliche *common sense* nicht nur eine bestimmte Form, sondern *der common sense* schlechthin sei, läßt diesem keinen Spielraum: 'Bürgersinn' oder 'Pathologie', das sind die Pole dieses *common sense*."¹⁴⁹ In dieser Akzentuierung als Bürgersinn fungiert der *common sense* als universales Unterscheidungskriterium auf der Ebene des praktisch-politischen Handelns wie auf der politisch-philosophischen Ebene. Es stuft Geltungsverluste und Krisen dieses *common sense* tendentiell als kultur- und sozialpathologische Abweichungen vom "gesunden" Menschenverstand und von der durch ihn repräsentierten Norm(alität) liberaler politischer Ordnung ein und verortet sie innerhalb des dichotomen Klassifikations- und Interpretationsschemas von Liberalismus versus Totalitarismus auf der Seite des Totalitarismus. Gegenüber konventioneller Moral kritisch eingestellte - postkonventionelle - Moral wird so undifferenziert mit totalitärem Moralismus identifiziert. "Es ist, als habe sich der *sensus communis* unter der Hand in sein Gegenteil verwandelt: in einen *sensus immunis*", der die totalitäre "ideologische[n] Heilsgläubigkeit" durch eine "common-sense-Heilsgläubigkeit"¹⁵⁰ ausgetauscht habe.¹⁵¹ Obwohl Lübke ausdrücklich hervorhebt, daß unter Modernitätsbedingungen eine politische Homogenisierung von Lebensorientierungen totalitär sei,¹⁵² wird durch diese Transformation von *common sense* der für moderne Gesellschaften konstitutive Wertepluralismus eher unter negativen Vorzeichen als Desorientierung wahrgenommen, dem die kulturkonservative Vergegenwärtigung der "richtigen" Einstellungen und Orientierungen entgegengehalten wird. Demzufolge tritt die klassische Bedeutung von *common sense* als "die theoretische und praktische Urteilsfunktion des alltäglichen Denkens"¹⁵³ hinter jene für den deutschen Sprachgebrauch signifikante Bedeutungsvariante zurück, die *Gemeinsinn* als *Gemeinschaftssinn* akzentuiert.¹⁵⁴ Für die Festigung dieses Gemein(schafts)sinns sind dann die sogenannten sekundären Tugenden in der Tat unentbehrlich.

7.1.2 *Paradigmawechsel*

Je höher die als "Fortschritt" begriffene Zivilisationsdynamik und je größer der damit einhergehende Geltungsverlust von Traditionen ist, umso notwendiger, aber auch umso schwieriger ist für Lübke der "schonende Umgang mit kulturellen Ressourcen, die im Fluß der Dinge allenfalls halten"¹⁵⁵, bzw. die pragmatische Erneuerung zukunftsfähiger

148 Vgl. Ebd., S.94, Kleger 1986/7, S.214f., 222.

149 Kleger 1985, S.519 (Herv.i.O.).

150 Ebd., S.519.

151 Vgl. Ebd., S.517, 519, Kleger 1986/7, S.202ff.

152 Lübke 1983, S.55ff.

153 Albersmeyer-Bingen 1986, S.28.

154 Vgl. Ebd., S.26ff.

155 Lübke 1981c, S.15. Daß es heute eine unabweisbare Notwendigkeit sei, "mit den Beständen zu rechnen" [Kaltenbrunner 1974, S.10], bei denen es sich um Institutionen als Ausdruck menschlicher Grundbedürfnisse handele, ist auch für Kaltenbrunner eine fundamentale Einsicht, die der moderne, aufgeklärte Konservatismus der Tendenzwende zur Geltung bringe. Vgl. Ebd., S.9f.

Traditionen.¹⁵⁶ Eine derart "bewahrende Praxis"¹⁵⁷ sei bestrebt, "ein Maximum an Vergangenheit [des bestehenden Industriesystems in seiner liberalen kulturellen und politischen Verfassung, N.H.] als zukunftsfähig zu retten"¹⁵⁸. Zur anderen Seite hin nimmt sie eine kompromißlose Widerstandshaltung gegenüber Programmen einer als Aufklärung und Demokratisierung ausgewiesenen Politisierung und Ideologisierung ein, die die "liberale[r] Aufklärungstradition"¹⁵⁹ politisch und kulturell über das erreichte Optimum hinaustrieben und in den Illiberalismus totalitärer Demokratie umschlagen ließen. Das ist in Lübbes Augen das, was eine "konservative politische Verhaltensweise[n] stets ... definiert"¹⁶⁰ hat und auch die neukonservative unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht minder auszeichnet.¹⁶¹ Bei allen Traditionsbrüchen und aller berechtigten Traditionskritik geht sie von der Prämisse der unversehrten Orientierungskraft ganz bestimmter, für den Fortbestand der industriellen Zivilisation unverzichtbarer Traditionsbestände aus. Bei diesen Herkunftsbeständen handelt es sich um "Wahrheiten" und "Verbindlichkeiten"¹⁶², die die Aufklärung vor selbstzerstörerischer Überbietung in Schutz nähmen und "ohne deren kulturelle, öffentliche Geltung keine liberale Demokratie überlebensfähig wäre"¹⁶³ und die Funktionstüchtigkeit und der Fortbestand der technisch-industriellen Zivilisation gefährdet wären. Das sind - so Lübke - "selbstverständlich nicht ... die Wohlfahrts- und Emanzipationsgewinne"¹⁶⁴, die aufklärerischen Ideen und uneingelösten Utopien von 1789,¹⁶⁵ sondern jene traditionellen Sittlichkeitsbestände und "generellen Handlungs- und Verhaltensmaximen"¹⁶⁶, die älter sind als die Aufklärung. Bei diesen handele es sich um klassische, zeitlos gültige, durch "zahllose, strikt analoge Geschichten verbürgt[e]"¹⁶⁷ common-sense-Prinzipien und insofern - aus Lübkes Sicht - im wesentlichen um "konservative Handlungsmaximen"¹⁶⁸.

In diesem Zusammenhang kommt der besondere Stellenwert zum Vorschein, den Lübkes neoaristotelische common-sense-Philosophie mit der von Motiven eines konkreten politischen Ordnungsdenkens "von oben" geleiteten Besetzung und Ausrichtung von *common sense* innerhalb seines dezisionistischen Politikkonzepts einnimmt. Sie ist symptomatisch für einen "Paradigmawechsel"¹⁶⁹ innerhalb des Konservatismus, der den älteren technokratischen Konservatismus aus den 50er und 60er Jahren vom neueren der 70er und 80er Jahre unterscheidet. Sie kann somit als ein zentrales Identifikationsmerkmal und Unterscheidungskriterium des aktuellen Neokonservatismus angesehen werden.

156 Vgl. Lübke 1975, S.36ff., 55, Lübke 1983, S.59f.

157 Lübke 1987i, S.7.

158 Lübke 1984a, S.17.

159 Lübke 1987i, S.9.

160 Lübke 1984a, S.17.

161 Vgl. Lübke 1987i, S.7, 28ff.

162 Ebd., S.8.

163 Lübke 1989, S.154. So auch Kaltenbrunner 1975, S.112f.

164 Lübke 1987i, S.7.

165 Vgl. Lübke 1971a, S.18f.

166 Lübke 1974a, S.24.

167 Lübke 1980a, S.117.

168 Lübke 1974a, S.24. Vgl. Diskussionsbeiträge Lübke, in: *Mut zur Erziehung* 1982, S.6, Lübke 1987i, S.7ff.

169 Saage 1983, S.234.

Der "ältere technokratische Konservatismus"¹⁷⁰ der 50er und 60er Jahre (Freyer, ForsthoFF, Gehlen, Schelsky) ging noch von der Grundannahme aus, daß die wissenschaftlich-technische Industriegesellschaft ihre Integration und Reproduktion nicht nur auf der technisch-ökonomischen Ebene, sondern vor allem auch auf der *normativ-legitimatorischen* Ebene aus sich selber heraus, d.h. kraft der "Sachgesetzmäßigkeiten", der formalen Rationalität, der Effizienz und des reibungslosen Funktionierens der technischen Verfahren und Vollzüge zu leisten imstande sei, normativ-legitimatorische Defizite also erst gar nicht aufkommen lasse. Mit dem Fortschreiten der modernen, wissenschaftlich induzierten und industriell verwerteten Technik werden in der Vorstellung dieses technokratischen Konservatismus in einem auch die Legitimationspotentiale und affirmativen Einstellungen - en passant - mit-produziert und die normativen Ansprüche und Bedürfnisse mit-befriedigt. Der Mensch in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation konstruiere und produziere sie nämlich nicht bloß als Produktions- und Gütertechnik, sondern immer auch und notwendig "als 'Gesellschaft' und als 'Seele'". Soziale und geistig-psychische Probleme erweisen sich folglich als Anpassungsdefizite gegenüber dem technischen Prozeß, für die es wiederum nur (sozial- und human-) technische Lösungen geben könne. Im "Kreislauf der sich selbst bedingenden Produktion"¹⁷¹ des wissenschaftlich-technischen posthistoire scheint die Frage nach dem guten Leben wie die "Sinnfrage nach dem Wesen des Staates" gegenstandslos geworden zu sein: "Die moderne Technik bedarf keiner Legitimität; mit ihr 'herrscht' man, weil sie funktioniert und solange sie optimal funktioniert. Sie bedarf auch keiner anderen Entscheidungen als der nach technischen Prinzipien."¹⁷² Und weil der technisch-industrielle Prozeß - wie "die événements in Frankreich im Mai 1968" gezeigt hätten - auf Stabilität und Normalität angelegt sei und sie geradezu erzwingen, hat ForsthoFFs Ansicht nach das unvoreingenommene "Vertrauen auf den Bestand der Normalitätsvoraussetzungen heute Argumente für sich"¹⁷³.

In der Technokratiediskussion der 60er Jahre,¹⁷⁴ die sich an Schelskys empirisch-prognostisch intendiertes Modell des "Technischen Staates" (1961) entzündet hatte, ist der Schleier metasozialer Sachgesetzmäßigkeit, den die Technokratiehypothese über gesellschaftlich-politische Prozesse gelegt hat, bereits theoretisch gelüftet worden. In der Praxis hat die forcierte technokratische Steuerungspolitik zwar sozioökonomische Stabilitätsprobleme kurzfristig überwinden und niederhalten können. Aber entgegen ihrem objektivistischen Anspruch, durch die Bereitstellung wertneutralen Experten- und technischen Steuerungswissens die politischen Entscheidungsprozesse und Handlungsfelder zu versachlichen, d.h. politisch kontroverser Diskussion zu entrücken, hat die Verallgemeinerung und Expansion wissenschaftlich-technischer Deutungsmuster und Wirklichkeitsinterpretationen, die bis in den lebensweltlichen und intimen Bereich hineinreichen, eher das Gegenteil bewirkt. Sie hat neue "Risikolagen"¹⁷⁵ geschaffen und dadurch ihre ursprüng-

170 Ebd., S.25.

171 Schelsky 1965, S.449.

172 Ebd., S.456.

173 ForsthoFF 1971, S.167. Vgl. Ebd., S.47, 163, Schelsky 1965, S.449f., Saage 1983, S.230ff., 246f., Saage 1987, S.205ff.

174 Vgl. Koch/Senghaas 1970.

175 Offe 1973a, S.108 (Herv.i.O.).

liche Glaub- und Vertrauenswürdigkeit verspielt. In der sich Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre verschärfenden Krise der westlichen Industriegesellschaften laufen denn auch unterschiedliche Krisenstränge von der ökonomischen Rezession über die Verknappung nicht oder nur schwer regenerierbarer Ressourcen bis hin zur Akzeptanzkrise des Modells wie der Realität des technisch-industriellen Fortschritts zusammen. Darin schlägt sich das von Anfang an latent im Projekt und Prozeß der technisch-industriellen Rationalisierung und kapitalistischen Marktvergesellschaftung angelegte Grunddilemma nieder. Dieses Dilemma besteht darin, daß die sich funktional ausdifferenzierenden sozialen Handlungssysteme und Wertsphären dazu tendieren, sich zu verselbständigen und sich gegenüber ihren Umweltsystemen zunehmend "rücksichtsloser" zu verhalten. Sie "verzehren" sukzessive ihre eigenen sozialen, naturalen und kulturellen Funktionsbedingungen, von denen sie existentiell abhängig sind.¹⁷⁶ Die Abkopplung der gesellschaftlichen Funktionssysteme von den lebensweltlich-kulturellen Normen - von den Beständen traditionaler Moral bis hin zu den universalistischen Ideen und Ansprüchen der Aufklärung - läßt die Krise der Industriegesellschaft als eine Kulturkrise erscheinen und stimuliert gegenläufige Bewegungen.¹⁷⁷ Dabei bringt die wissenschaftlich-technische Rationalisierung der Politik selber die empirischen Belege bei, die die Prämissen ebenso wie die optimistischen Erwartungen einer zunehmenden Versachlichung und Entpolitisierung im Zeitalter der Nachaufklärung, wie sie Lübke an die diagnostizierte Technisierung im "Phänotyp" knüpft, falsifizieren. Mehr noch: die großtechnisch-industrielle Entwicklung von der Kerntechnik bis zur Gentechnik scheint die entgegengesetzte These zu stützen, daß die wissenschaftlich-technische Rationalisierung ihre Politisierung selber stimuliert und die Legitimationsproblematik radikalisiert statt überflüssig macht.¹⁷⁸

Herrschaft, insbesondere politische Herrschaft, ist nämlich auf Anerkennung und Loyalität seitens der Herrschaftsunterworfenen angewiesen. Das gilt insbesondere für den massendemokratischen Interventions- und Daseinsvorsorgestaat, wie er sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den modernen Gesellschaften des organisierten Kapitalismus als die maßgebliche gesellschaftliche Steuerungs- und Integrationsinstanz herausgebildet hat. Aufgrund seiner durch die technisch-administrative Steuerungs- und Krisenvermeidungspolitik noch forcierten Präention der 'Allzuständigkeit' bedarf er in besonderem Maße der Versicherung politischer Loyalität. Anderenfalls riskierte er gesamtgesellschaftliche Destabilisierung. Die Zunahme interventionsstaatlicher Kompetenzen und Funktionen und die damit einhergehende Ausweitung technisch-administrativer Steuerungspolitik erzwingen gleichsam die Abstraktion und Abschottung politischer Ent-

176 Markt und Administration, so Dubiel, verhalten sich zu ihren naturalen und moralischen Ressourcen "wie die große Industrie zu den fossilen Brennstoffen: sie werden im Zuge ihrer Expansion verbrannt" [Dubiel 1985, S.42].

177 Vgl. Lübke 1986, S.23f., Lübke 1989, S.108f., Offe 1986, S.99ff., 105f., Berger 1988, S.228, Dubiel 1986, S.273ff.

178 Vgl. Dubiel 1986a, S.7ff., Dubiel 1987, S.1045, Offe 1973a, S.122, Lutz 1987, S.38f., Weingart 1983, Beck 1986, Bonß/Hartmann 1985, Hirsch 1980. Im Mittelpunkt des Buches von Fred Hirsch steht, wie Thomas Meyer in seiner Rezension hervorhebt, die Beobachtung, daß "Legitimationsfragen, so insbesondere die Frage der Gerechtigkeit, ... für die Lösung zentraler Strukturprobleme ... erheblich an Bedeutung [gewinnen, N.H.]. Während vordem das Funktionieren gesellschaftlicher Systeme ihr Hauptlegitimationsargument bildete, zeigt Hirsch, wie zunehmend Legitimation Voraussetzung für erfolgreiches Funktionieren wird." [Meyer 1983, S.74].

scheidungen und Handlungen von soziokulturellen Wertbeständen, Sinngehalten und materialen Rechtfertigungsansprüchen.¹⁷⁹ Das wirkt sich Offe zufolge destruktiv auf die "Institutionen bürgerlicher Öffentlichkeit"¹⁸⁰ mit ihren Legitimations- und Orientierungsfunktionen aus, in denen sich das notwendige "affirmative Bewußtsein"¹⁸¹ ausbilden könnte. Der Legitimationsbedarf für staatlich-politische Entscheidungen wächst, während sich gleichzeitig das zur Verfügung stehende bzw. in den Institutionen bürgerlicher Öffentlichkeit generierbare Potential an "integrativer Symbolik"¹⁸² vermindert. In der ökologischen, ökonomischen und politischen Krise der kapitalistischen Industriegesellschaften läßt sich der anwachsende Bedarf an materialen Gründen und Argumenten, die einen stabilisierenden Legitimitätsglauben stiften könnten, sich aber gleichzeitig verknappen, immer weniger weder durch materielle, monetäre Entschädigungen noch allein durch verfahrenslegitimierte politisch-administrative Entscheidungen befriedigen bzw. kompensieren. Politische Herrschaft kann nämlich insbesondere dann, wenn sie von Dauer und nicht-terroristisch sein will, nicht umhin, ihrer Klientel gegenüber den Nachweis ihrer Legitimität zu erbringen, der sich nicht allein aus formalen Legitimationsquellen wie Geld und/oder Verfahren speisen kann, sondern wesentlich und unverzichtbar auf inhaltlich-materiale Begründungen und Rechtfertigungen angewiesen ist.¹⁸³

In der Diskrepanz zwischen wachsendem Legitimationsbedarf und schwindendem Legitimationspotential, die zusätzlich verschärft wird, wenn unter Krisenbedingungen die formalen Legitimationsquellen zu versiegen beginnen, bricht das von Offe so bezeichnete "*politische Dilemma der Technokratie*"¹⁸⁴ hervor. Es ist das Dilemma, das die technisierte Politik mit der staatlichen Politik im organisierten Kapitalismus teilt, zwecks Sicherstellung gesellschaftlicher Stabilität und Ordnung optimale Entfaltungs- und Reproduktionsbedingungen kapitalistischer Verwertungsinteressen bereitzustellen und dies als Realisierung des klassenneutralen Gemeinwohls glaubhaft zu machen. Sie ergänzen und verstärken sich gegenseitig in ihrer gesellschaftlichen Funktion bzw. Wirkung, von inhaltlich-materieller Rechtfertigung absehen zu müssen, aber nicht absehen zu können bzw. die objektiven Funktionserfordernisse des technisch-ökonomischen und des politisch-administrativen Systems (Systemintegration) mit den soziokulturellen Handlungsnormen (Sozialintegration) vermitteln zu müssen, aber nicht zu können.¹⁸⁵ Technische Rationalisierung der Politik erzeugt so eine durchaus systemfunktionale politische Apathie und Indifferenz, die jenseits einer gewissen Grenze in eine "politische[r] Entdisziplinierung"¹⁸⁶ oder Politisierung umzuschlagen drohe. Sie könnte so einer 'Entstaatlichung'¹⁸⁷ oder 'Entgrenzung'¹⁸⁸ des traditionellen staatlichen Politik- und Entscheidungsmonopols Vorschub leisten, wodurch dann die auf "*private[r] Kapitalverwertung und politische[r] Re-*

179 Vgl. Kötter 1986, S.12.

180 Offe 1973a, S.116.

181 Ebd., S.109.

182 Offe 1973, S.220.

183 Vgl. Ebd., S.219ff., Offe 1973a, S.108ff., Offe 1976, S.94ff., Kopp/Müller 1980, S.210ff. sowie Kap. 4.2.

184 Offe 1973a, S.108 (Herv.i.O.).

185 Vgl. Offe 1979, S.315f.

186 Offe 1973a, S.121.

187 Offe 1976b, S.99.

188 Beck 1986, S.304 (Herv.i.O.).

präsentation"¹⁸⁹ beruhende Stabilität des industriellen Systems gefährdet würde. Technokratische Politik wandert also ständig auf einem schmalen Grat zwischen destabilisierend wirkender politischer Apathie auf der einen Seite und genauso destabilisierend wirkender politischer Übermotivation und Partizipation auf der anderen Seite.¹⁹⁰

In der gegenwärtigen Krise treten die im Modus bürgerlicher Marktvergesellschaftung und technisch-industrieller Modernisierung angelegten, tendenziell selbstzerstörerischen Widersprüche aus ihrer Latenz heraus. In dem selben Maße wird in den konservativen Realitätsdiagnosen, Politik- und Gesellschaftsvorstellungen die technokratische Grundhaltung relativiert, wie sie mit ihrer positiven Einschätzung einer weiteren Entpolitisierung und politischen Befriedung durch den Prozeß der "Szientifizierung, Technisierung und Ökonomisierung" auch Lübkes "weicher" Technokratiethese zugrundeliegt.¹⁹¹ In den Vordergrund des konservativen Interesses tritt nun stärker die Sorge um die sinn- und identitätsstiftenden traditionellen Werte und Orientierungsmuster, die - wie Schelsky dann auch Anfang der 70er Jahre einräumt¹⁹² - nicht mehr automatisch mit der technischen Entwicklung reproduziert werden. Deren Erosion und die destabilisierenden Implikationen wissenschaftlich-technischer Rationalisierung von Politik beginnen die technokratischen Konservativen als das drängendste Problem hochtechnisierter Industriegesellschaften mit liberaler kultureller und politischer Verfassung wahrzunehmen.

Dabei begreift Lübke die nicht als Zielkrise, sondern als Steuerungskrise aufzufassende Zivilisations- oder Fortschrittskrise von ihrer Struktur her und in ihrem Kern als eine Orientierungskrise. Sie hat seiner Interpretation zufolge den Charakter einer Überforderungskrise des politischen und moralischen common sense, die sich auf die Dauer zu einer die bestehende Ordnung gefährdenden Identitätskrise ausweiten könne. Deren Ursache wird jedoch nicht in erster Linie in den gesellschaftlich-strukturellen Faktoren, den Funktionsmechanismen und -"gesetzen" der industriekapitalistischen Produktionsweise, des Marktsystems und des bürokratischen Apparates gesehen. Zwar begreift Lübke die zivilisatorischen Krisenphänomene als negative Begleiterscheinungen oder Nebeneffekte des real stattfindenden wissenschaftlich-technisch-industriellen Fortschritts. Er sieht sie aber als unvermeidliche Implikation der temporalen Verfassung dieses Fortschritts, die politischen Ideologien und den Unterschieden gesellschaftlicher Systeme und Organisationsformen gegenüber völlig indifferent sei. Soweit prekäre Fortschrittsnebenfolgen auf diese Fortschrittsdynamik zurückzuführen seien, hätten sie den Charakter modernitätstypischer und insofern unvermeidlicher "Widerfahrnisse". Auf diese lasse sich vernünftigerweise nicht anders reagieren, als daß man sich ihnen gegenüber, sofern sie sich steuerungstechnisch nicht weiter kompensieren ließen, religiös verhalte¹⁹³ und sie somit als solche hinnehme. In letzter Instanz führt die neokonservative

189 Offe 1973a, S.121 (Herv.i.O.).

190 Vgl. Offe 1973a, S.116, 121, Beck 1986, S.300ff.

191 Vgl. Lübke 1962, S.94.

192 In seiner Polemik gegen die 68er Bewegung gesteht er ihr zu, mit ihrer systemüberwindenden Strategie der 'Machtergreifung' in den "Institutionen der 'Sozialisation' und der 'Kommunikation'" [Schelsky 1973, S.23] begriffen zu haben, "daß die 'Vermittlung von Sinn' zum entscheidenden Herrschafts- und Stabilisierungsmittel der Gesellschaft hoher und komplexer Zivilisation geworden ist" [Ebd., S.24]. Vgl. Ebd., S.23ff.

193 Vgl. Kap. 7.2.3.

Interpretation die Orientierungskrise also auf geistig-moralische Einstellungen und Gesinnungen, auf den ideologischen "Überbau" selber zurück. Es sind nicht die systemischen Funktionsimperative und Zwänge technisch-industrieller Rationalisierung, die aus neokonservativer Sicht letztinstanzlich für die Zerstörung von Traditionen, common-sense-Wissen und lebensweltlichen Strukturen verantwortlich gemacht werden. Es sind vielmehr der Protest der Studentenbewegung und der neuen sozialen Bewegungen gegen diese destruktiven Tendenzen sowie die von dem Gedanken der Demokratisierung von/in Staat und Gesellschaft inspirierten reformpolitischen Bemühungen und Maßnahmen der sozialliberalen Koalition vor allem auf dem Bildungssektor.¹⁹⁴ Dementsprechend gilt das Hauptaugenmerk der konservativen Krisenanalyse und -interpretation den inneren Widersprüchen, den selbstzerstörerischen Tendenzen und den an den Verfassungsnormen und eigenen Ansprüchen gemessenen Dysfunktionalitäten technisch-industrieller Modernisierung, die Mitte/Ende der 60er Jahre nach zwei Jahrzehnten wirtschaftlichen Aufschwungs, steigenden Wohlstands und relativer gesellschaftlich-politischer Stabilität in einer paternalistischen Kanzlerdemokratie wieder deutlicher zum Vorschein gekommen sind. Die eigentliche Herausforderung für den Neokonservatismus stellt vielmehr die kritische Hinterfragung eben dieser Systemfehler durch die sogenannten "Spätmarxisten" und deren Demokratisierungsforderungen dar sowie der Lübbes Auffassung nach schwächliche und feige Legitimitätskonzessionismus der politisch Verantwortlichen gegenüber dieser "beflissenen demokratischen nouveau-riche-Mentalität"¹⁹⁵. Mit der emanzipationsideologischen, kulturevolutionären Überwindung von bewährten Traditionen und Institutionen habe dieser von Lübbecke als "traditionalistischer Progressismus" diskreditierte kulturelle Modernismus das modernitätsspezifische, unvermeidliche Maß an latenter Krisenhaftigkeit über die gesellschaftliche Toleranzgrenze und Absorptionskapazität hinausgetrieben. Er habe die Legitimitätsgrundlagen und Stabilitätsbedingungen der bis dahin im großen und ganzen funktionierenden Nachkriegsdemokratie untergraben und die latenten Legitimationsschwächen zu einer manifesten Legitimations- und (Un-)Regierbarkeitskrise aufgebläht.¹⁹⁶ Mit dieser Kriseninterpretation rückt Lübbecke stellvertretend für die neuen Konservativen der 70er und 80er Jahre von der normativ-legitimatorischen Selbstintegrations- und -reproduktionsprämisse des älteren technokratischen Konservatismus ab.¹⁹⁷ Als neues Paradigma konservativer Realitätsanalyse und -interpretation legen sie die durch die veränderte gesellschaftliche Wirklichkeit sich aufdrängende Annahme zugrunde, daß die entwickelte Industriegesellschaft allein nach Kriterien technischer Rationalität und Effizienz sich nicht werde integrieren lassen und die Sinn- und Legitimitätsbedürfnisse nicht werde befriedigen können. Je erfolgreicher sich die bürgerliche Gesellschaft im Hegelschen Verständnis durchsetzt, umso weniger ist sie imstande, aus sich selber heraus, d.h. aus den formalen Rationalitätskriterien und -prinzipien, die das technisch-ökonomische System und das administrative System konstituieren, die für ihre Reproduktionsfähigkeit und Bestandswahrung wie für ihre soziale

194 Vgl. dazu etwa Lübbeckes Kritik der Hessischen Rahmenrichtlinien für die Gesellschaftslehre in der Sekundarstufe I, Lübbecke 1976b, S.7ff.

195 Lübbecke 1981b, S.20.

196 Vgl. Lübbecke 1975, S.55, 167f., Lübbecke 1986, S.271, Lübbecke 1987i, S.148f., Lübbecke 1982g, S.16f., Leggewie 1988a, S.9. Ausführlicher dazu vgl. Kap. 5.2, S.161ff.

197 Vgl. dazu Saage 1983, S.248, Saage 1985, S.572.

Integration unerläßlichen normativ-kulturellen Voraussetzungen, die sie freisetzt, zu sichern, geschweige denn zu erneuern.¹⁹⁸

In quantitativer wie in temporaler Hinsicht übersteige das Ausmaß der zum Teil fortschrittstempobedingten Entwertung, zum Teil ideologisch verursachten Liquidierung dieser traditionellen Werte zunehmend ihre "natürliche" Regenerationsfähigkeit. Die Bewältigung der Fortschrittskrise, die für Lübke mit der Bewahrung der technisch-industriellen Zivilisation und der herrschenden liberalen politischen Ordnung zusammenfällt, werde dabei letzten Endes davon abhängen, ob und inwieweit es gelingen werde, die Krise des common sense zu meistern. Die kulturellen Voraussetzungen müßten bewahrt bzw. so erneuert werden, daß sie wieder "Natur" werden und den Status kultureller Selbstverständlichkeiten annehmen könnten. Dann könnte die evidente Sinnhaftigkeit der Industriekultur wieder ins Unterbewußte absinken und das Vertrauen ihr gegenüber wieder vorbehaltlos werden. Entscheidend ist also für Lübke die Frage, "wie sich die kulturelle Fähigkeit erhalten und stärken läßt, ... nüchtern und nichtsdestoweniger exklusiv sich an diejenigen Wahrheiten zu halten, die nach Tradition, Lebenserfahrung sowie nach Expertenurteil mit pragmatisch ausreichender Verlässlichkeit als solche gelten können"¹⁹⁹. Ähnlich sieht aus konservatismuskritischer Sicht H. Dubiel die "wichtigste neokonservative Problemfrage" darin, "wie ... die Ausbreitung einer postmaterialistischen, letztlich hedonistischen Alltagsethik eingedämmt und durch traditionelle Wertorientierungen ersetzt werden kann, die mit den funktionalen Erfordernissen des spätkapitalistischen Produktionsapparates kompatibel sind"²⁰⁰.

Auf diese Frage antwortet Lübke mit dem kulturkonservativen Konzept der Restituierung oder Erneuerung des common sense bzw. dessen, was er als common sense bestimmt. Politisch relevant und problematisch scheint aus neokonservativer Sicht nur das ideologisch bedingte Defizit an common-sense-Orientierung und -Kompetenz zu sein. Folgt man etwa dem von der badenwürttembergischen Landesregierung unter Ministerpräsident Lothar Späth herausgegebenen und von Lübke mitverfaßten "Bericht der 'Kommission Zukunftsperspektiven'", dann sind die Gründe in der akademischen Kulturrevolution, in der antiautoritären Erziehung und Bildungsreformpolitik der sozial-liberalen Koalition in den 70er Jahren, in der Etablierung einer "'kritischen' Kulturelite" insbesondere in den Massenmedien und den Institutionen des öffentlichen Sektors und in einer Überdehnung des Sozialstaats zu sehen. Diesen sei es zuzuschreiben, daß die ohne den "Anspruch auf persönliche Sinnevidenz und Lebenserfüllung"²⁰¹ auftretenden und für die bürgerliche Alltagspragmatik konstitutiven Pflicht-, Leistungs-, Bescheidenheits- und Akzeptanzwerte durch eine geradezu inflationäre Ausweitung und Hypostasierung der liberal-individualistischen Selbstentfaltungswerte aufgeweicht worden seien. In dieser normativ-kulturellen Schiefelage könne man sich immer weniger mit dem begnügen, was in der Alltagskultur "'von selbst' wächst"²⁰². Und weil auch nach dem Ende der sozial-liberalen Koalition trotz einer Tendenz zum Besseren der kulturelle Wertehaushalt noch

198 Vgl. Saage 1983, S.251, Kap. 3.1, S.81f.

199 Lübke 1986, S.278.

200 Dubiel 1985, S.34.

201 Bericht Kommission Zukunftsperspektiven 1983, S.38.

202 Ebd., S.45.

nicht wieder 'in Ordnung'²⁰³ gebracht sei, sei das politische System gezwungen, die gesellschaftssichernden Gründe und Motive selber zu produzieren. In diesem Sinne halten die Autoren des Berichts eine offensive "Wertekulturpolitik"²⁰⁴, die das "Unverzichtbare" unter Umständen revolutionär - im "kosmologischen Sinn"²⁰⁵ - bewahren soll, für unerlässlich. Deren Erfolg hänge jedoch wesentlich von Rahmenbedingungen ab, für die eine "realistische Ordnungspolitik"²⁰⁶ Sorge zu tragen habe.²⁰⁷ Die wertekulturpolitische Aufgabe wird in einer "sinnvolle[n]"²⁰⁸ Synthese von Pflicht- und Akzeptanzwerten auf der einen Seite und Selbstentfaltungswerten auf der anderen Seite gesehen. Diese Synthese eröffnet auch aus W.H. Lorigs konservatismusapologetischer Sichtweise im Hinblick auf die notwendige Versöhnung von individuellem Interesse und gesellschaftlichen Notwendigkeiten, von Besonderem und Allgemeinem eine ungleich "konstruktive[re]"²⁰⁹ Perspektive²⁰⁹ als das eher nostalgisch anmutende alld liberale Vertrauen auf die "Prinzipien liberalen bürgerlichen Zusammenlebens"²¹⁰. Das bedeutet dann angesichts des diagnostizierten Ungleichgewichts im Werthehaushalt, daß eine "realistische[n]" Wertekulturpolitik²¹¹ das Hauptaugenmerk auf die Förderung und alltagspraktische Einübung jener unterminierten instrumentellen Werte und Fähigkeiten wird legen müssen, durch die rationales und selbstverantwortliches Handeln erst ermöglicht werde.²¹²

Was hier als "Wertesynthese" ausgegeben wird, läuft wie bei Schelskys Vermittlung von 'Arbeitswissen' und 'Informations- und Orientierungswissen'²¹³ oder wie bei Mohlers Vermittlung von "Efficiency und Liberalität"²¹⁴ auf systemfunktionale Anpassung,

203 Ebd., S.43.

204 Ebd., S.44f.

205 Lübke 1971a, S.20.

206 Bericht Kommission Zukunftsperspektiven 1983, S.45.

207 Ähnlich setzt Böckenförde auf den Staat als Vermittler zwischen der negativen oder subjektiven Freiheit von äußerem Zwang und der positiven oder objektiven Freiheit, die die "substantielle[r] Verankerung" [Böckenförde 1991, S.63] und inhaltliche Festlegung, das "Wozu" der Freiheit bezeichnet, obwohl der Staat in seiner Funktion als Garant subjektiver Freiheit keine inhaltlich verbindlichen Orientierungen vorgeben dürfe, sondern dem einzelnen unter den Bedingungen des rechtlich abgesicherten weltanschaulichen und ethisch-geistigen Pluralismus die Möglichkeit und Freiheit eigener Wahl aus dem "konkurrierenden Angebot[s]" [Ebd., S.62] sichern solle. Wenn nämlich "solche[n] Vermittlungsträger[n]" [fehlen, N.H.], die die Hineinnahme dieser Gehalte ... in das Selbstbewußtsein zu bewirken vermögen, wird die Vermittlung selbst prekär" [Ebd., S.49]. Weil Freiheit im Sinne des "Bei-sich-selbst-sein-können[s] des Menschen" [Ebd., S.47] verlange, "daß die subjektive Freiheit nicht inhaltsloser Beliebigkeit überlassen bleibt, sondern verbindliche Orientierungspunkte findet", komme der "Darstellung und Pflege geistiger und ethisch-sittlicher Gehalte auch und gerade durch den Staat" - über die rechtsstaatliche Garantie der subjektiven Freiheitsrechte und die sozialstaatliche Schaffung der sozialen Voraussetzungen zur Verwirklichung dieser Freiheit für alle hinaus - eine zentrale Bedeutung zu. Dabei müßten die durch den Staat unter pluralistischen Bedingungen inhaltlich festgelegten Gehalte auf einen "Konsens der gemeinsamen Auffassungen" verweisen können, der jedoch nicht ein für allemal gesichert sei, so daß sich Böckenförde die Frage stellt, "wieweit er als notwendiges Ferment subjektiver Gemeinsamkeit ideenpolitisch neu hergestellt werden muß. Damit steht er freilich auch der Manipulation offen" [Ebd., S.55].

208 Bericht Kommission Zukunftsperspektiven 1983, S.44.

209 Lorig 1988, S.111.

210 Ebd., S.110.

211 Bericht Kommission Zukunftsperspektiven 1983, S.45.

212 Vgl. Ebd., S.38f., 43ff.

213 Zit. nach Saage 1983, S.234, vgl. Ebd., S.235f.

214 Mohler 1974, S.33f.

auf das freiwillige Mitmachen aller hinaus,²¹⁵ demgegenüber emanzipatorische Ansprüche zurückzutreten haben bzw. aufzugeben sind. Wenn nämlich die Entfaltung der Selbstbestimmungswerte auf den kulturellen und lebensweltlichen Bereich begrenzt bleiben und zudem an den objektiven Notwendigkeiten des Industriesystems ihre Korrektur und Grenze haben soll,²¹⁶ dann ist "Akzeptanz ... im Zweifelsfalle doch ganz einfach Anpassung und Unterordnung"²¹⁷.

Zwar kann unter gesellschaftstheoretischem Gesichtspunkt ausgeschlossen werden, daß der Neokonservatismus, der die Symptome der Krise als ihre Ursache ansieht, mit seiner Strategie der common-sense- und Traditions-Restituierung als (Wider-) Versöhnung von Industriesystem und traditionaler Moral die Krisenphänomene wird überwinden können.²¹⁸ Das bedeutet jedoch nicht schon, daß der Neokonservatismus mit seinem kulturkonservativen Konzept gegen die strukturell bedingten, selbstnegatorischen Implikationen technisch-industrieller Modernisierung praktisch nichts werde ausrichten können. Damit ist auch nicht gesagt, daß er an dem Widerspruch, als geistig-moralische Krise zu behandeln, was realiter Strukturkrise ist, scheitern werde und als Krisenbewältigungspotential und politisch relevante Kraft historisch und kategorial erschöpft sei.²¹⁹ Vor dem Hintergrund des "politischen Dilemmas der Technokratie" enden "Strategien zur Steigerung der administrativen Rationalität und Leistungsfähigkeit ... selbst bei der Einsicht, daß nicht so sehr ihre Rechenkapazität als vielmehr der Konsensvorrat, auf den sie angewiesen sind, nicht ausreicht"²²⁰. Und da sich der moralische und politische Gemeinsinn - industriekulturspezifisch - nicht mehr spontan aufgrund unmittelbarer Lebenserfahrung reproduziert, wird sich das politisch-administrative System angesichts der Legitimationsbedürftigkeit politischer Herrschaft in der Moderne gezwungen sehen, die Beweggründe für die unentbehrliche Massenloyalität seinen administrativen, technischen Planungs- und Steuerungsfunktionen gegenüber als "herrschaftliche Systemleistung"²²¹ selber "von oben" vermittelt staatlich-politischer Ideologieplanung, administrativer Wertpflege und Motivationsmanagement "künstlich" zu beschaffen und zu implementieren.

Am pointiersten vertritt Luhmann diese Auffassung von Legitimationsbeschaffung als Eigenleistung des politischen Systems in seinem Konzept der "Legitimation durch Verfahren", dem sich Lübke ausdrücklich anschließt. Konkret versteht Luhmann unter der Legitimation von Entscheidungen einen "institutionalisierten Lernprozeß"²²², der darauf abziele, die Erwartungshaltungen und Verhaltensweisen der Herrschaftsunterworfenen so umzustrukturieren, daß sie den mit den Entscheidungen gesetzten Anforderungen entsprechen. Auf diese Weise solle gewährleistet werden, daß die Entscheidungen vollkommen losgelöst von jeglichen normativen Ansprüchen und Motiven, so als seien sie "extern veranlaßt", als verbindlich anerkannt werden. Bleibt dieser Lernprozeß erfolglos, dann bedürfe es "neuer spezifischer Anreize von außen, um ein der Entscheidung ent-

215 Vgl. Ebd., S.32ff., Greiffenhagen 1986, S.341ff.

216 Vgl. dazu Greiffenhagen 1986, S.377ff., Kap. 7.3.3.

217 Zahn 1988, S.656.

218 Vgl. Offe 1979, S.311.

219 Vgl. Zahn 1988, S.656ff.

220 Offe 1979, S.310.

221 Offe 1976, S.84 (Herv.i.O.).

222 Luhmann 1989, S.36.

sprechendes Verhalten durchzusetzen"²²³. Das ist Luhmanns Auffassung nach eine Aufgabe, die "nicht dem Zufall überlassen bleiben kann"²²⁴, sondern in der Hauptsache vom und "im politischen System selber erarbeitet werden"²²⁵ muß.²²⁶ Zwar wird sich politische Herrschaft auf Dauer der im soziokulturellen System bereitgestellten materialen Gründe und Erwartungen nicht entziehen können. Aber zumindest kurzfristig scheinen sich Legitimationsdefizite auf dem Wege administrativer Stiftung und Sicherung des *Legitimitätsglaubens* bei den Herrschaftsunterworfenen durchaus erfolgreich überbrücken zu lassen. So zeigt die Erfahrung mit neokonservativer Politik in den 80er Jahren in England, den USA und der Bundesrepublik, daß es zumindest ansatzweise gelungen ist, die gesellschaftlichen Ansprüche und Erwartungen an den Staat der Industriegesellschaft systemfunktional zu reduzieren und die "prekäre Synthese von Modernität und traditionaler Moral"²²⁷ - unbeschadet des Fortbestehens und der Verschärfung der Krisenphänomene - ohne ernsthaft stabilitäts- und herrschaftsfährdende Loyalitätseinbußen zuwegezubringen.²²⁸

Nicht ohne Erfolg hat der Neokonservatismus es mithin mittels seiner - apologetisch auf die Funktionsbedingungen des herrschenden Systems bezogenen - kulturkonservativen Wertekulturpolitik verstanden, aus der Not des ihm von Greiffenhagen zugeschriebenen selbstzerstörerischen "Dilemmas" eine Tugend zu machen. Offensichtlich lassen sich die Legitimationsengpässe, die sich im Gefolge technokratischer Politik und technisch-industrieller Modernisierung ergeben, nicht allein von der Angebots- oder "Anerkennungsseite"²²⁹ her beheben. Anders als Habermas annimmt, der nach Offe die Legitimationsproblematik eine Ebene zu hoch, nämlich als ideelles oder Motivationsproblem, ansiedelt, sind also nicht allein die dem soziokulturellen System - als der quasi autonomen, durch politisch-administrative Ideologieplanung nicht manipulierbaren Legitimationsquelle - entwachsenden Loyalitätsmotive und Zustimmungsbereitschaften ausschlaggebend.

Ähnliche Vorbehalte wie Habermas gegen die Erfolgsaussichten administrativer Sinn- und Konsensbeschaffung hegt Lübbe auch selber, wenn er geschichtlich-politische Identität und politische Kultur als einen mehrheitlich durch historisch gewachsene Traditionsbestände geprägten Komplex und Fundus begreift, der sich politisch und administrativ nicht bzw. nur um den Preis kulturevolutionärer, systemverändernder Umbrüche beherrschen lasse. "Aus Kulturen lebt man, aber man hat sie nicht in Verfügungsgewalt."²³⁰ Nichtsdestotrotz wird für Lübbe die politische Kultur dann zunehmend ein primär "publizistisch-politisches Thema"²³¹, wenn es erstens fraglich erscheint, "ob liberale Systeme [noch, N.H.] unter Bedingungen einer politischen Normalsituation sich derer auf Dauer erwehren können, die in ihrer eigenen Mitte als Dauerzustand gerade den

223 Ebd., S.34.

224 Ebd., S.36.

225 Ebd., S.30.

226 Vgl. Ebd., S.30ff.

227 Saage 1983, S.230.

228 Vgl. Offe 1986, S.107, Reusswig 1988, S.668.

229 Kopp/Müller 1980, S.221.

230 Lübbe 1987i, S.203, Lübbe 1991d, S.183, 191.

231 Lübbe 1987i, S.204.

politischen Ausnahmezustand proklamiert haben", was primär "von der öffentlichen Zustimmung ab[hängt], mit der wir unsere öffentliche Ordnung in ihren Prinzipien gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern zu stützen bereit sind"²³²; wenn zweitens die wissenschaftlich-technische Sachrationalität alleine nicht ausreicht, um der kulturevolutionären Moralisierung und Dämonisierung der industriellen Zivilisation auf Dauer standhalten zu können;²³³ und wenn sich drittens Phänomene wie der

"Schwund jenes Gemeinsinns, der die Bürger gemeinwohlbedingte Wohlfahrtseinschränkungen zu akzeptieren bereit sein lassen könnte, abnehmende Repräsentanz wort- und federführender politischer Minderheiten für Lage und Einstellung der schweigenden Mehrheit, Permissivität als Konsequenz schwindender Möglichkeiten, Meinungen und Forderungen nach kulturell allgemein geltenden moralischen und politischen Standards zu validieren, Tendenzen der Zivilisationsdesertation und des politischen Aussteigertums, Zynismen und Vandalismen, ästhetisierende Anarchismen und aktionistische Terrorismen"

zu einer Krise der politischen Kultur verdichten. Dabei findet sich in Lübbes Schriften dieselbe Argumentationslogik, mit der der Bericht der "Kommission Zukunftsperspektiven" eine offensive Wertekulturpolitik rechtfertigt. Nach der Delegitimierung und "politisch-moralischen Desintegration unseres Gemeinwesens"²³⁴ durch die Studentenbewegung, die sozialliberale Reformpolitik und die neuen sozialen Bewegungen müsse es nun verstärkt darum gehen, "den Bürger und sein zutreffendes Vor-Urteil darüber, was unsere Demokratie wert ist, gegen kulturevolutionäre Korruption des politischen common sense zu verteidigen"²³⁵. Das ist Lübbes Auffassung nach Aufgabe der staatlich-politischen Instanzen und intellektueller Eliten. Er folgt darin Hegels Verständnis von Aufklärung als öffentliche Meinungsbildung in der Form "öffentlicher Mitteilung und Belehrung" des Volkes durch staatstragende Eliten mit dem Ziel und Zweck, eine "demokratische Politisierung der Gesellschaft zu verhindern"²³⁶, worin nach Dubiel die "vordemokratische[n] Unterscheidung zwischen meinungsbildenden intellektuellen Eliten und der passiven Bewußtseinsverfassung der Massen"²³⁷ zum Ausdruck kommt. Die regierende sozialliberale Koalition Anfang der 70er Jahre habe mit ihrer euphorisch aufgeputzten Reformpolitik eine Inflationierung hemmungsloser Ansprüche und überzogener Erwartungen an den Staat stimuliert. Sie habe die Geltungskraft der Verbindlichkeiten der parlamentarischen Demokratie in einer Weise geschwächt, daß die breite politische Mitte an der "Zukunftsfähigkeit unseres Systems"²³⁸ und der Fähigkeit der politisch Verantwortlichen zu zweifeln begonnen habe, "das Fällige zu tun"²³⁹. Um so mehr seien nun die Verantwortlichen in Politik und Verwaltung gefordert, die Legitimität ihrer politischen Gewalt und die dem demokratischen Prozeß vorgelagerten und zu entziehenden kategorialen Wertmuster und kulturellen Selbstverständlichkeiten, nachdem diese sich nicht mehr spontan kulturell reproduzieren, mit (mehr) Selbstbewußtsein und Nach-

232 Lübke 1980a, S.273.

233 Vgl. Lübke 1974c, S.19, Lübke 1989, S.281.

234 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.72.

235 Lübke 1978a, S.13.

236 Lübke 1971, S.103.

237 Dubiel 1985, S.20.

238 Lübke 1978a, S.84.

239 Ebd., S.85. Vgl. Lübke 1978a, S.84f.

druck öffentlich zu repräsentieren und politisch geltend zu machen. Darüber hinaus sollen sie auf den - seiner Meinung nach - noch unabgeschlossenen "Prozeß der öffentlichen Verständigung"²⁴⁰ über Nutzen und Kosten des zivilisatorischen Fortschritts Einfluß nehmen, nicht nur um die "Vertrauensbasis, auf deren Solidität die Zukunftsfähigkeit der technischen Zivilisation beruht"²⁴¹, dort, wo sie brüchig geworden ist, wieder zu festigen. Auf diese Weise sollen auch die als irreversibel angenommenen Selbstdistanzierungstendenzen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation so weit wie möglich eingedämmt, die intellektuellen und moralischen Orientierungen selektiert und entsprechend positiv oder negativ sanktioniert sowie die für die Sicherstellung des Gemeinwohls unerläßlichen Pflichten, Entbehrungen und Lasten offen und offensiv eingefordert werden. Denn nur durch die Unnachgiebigkeit einer staatlichen Wertekultur- und Ordnungspolitik könnten der unheilvolle Automatismus einer durch das ständige Nachgeben des Staates stimulierten Ermutigung zu immer weiterreichenden Forderungen durchbrochen sowie Glaubwürdigkeit und Identifikation wiederhergestellt und gesichert werden.²⁴² Darin besteht nach Lübke die öffentliche Aufgabe und Verantwortung staatsloyaler Intellektueller,²⁴³ denen es in der Tat gelungen zu sein scheint, die kulturelle Hegemonie und Definitionsgewalt von der 'institutionalisierte[n] Linken'²⁴⁴, sofern diese sie je besessen hat, zurückerobern zu haben.²⁴⁵

Politisch-strategisch zielt die neokonservative Wertekulturpolitik "von oben" auf die Erringung und Verteidigung kultureller Hegemonie als "aussichtsreichste Form der politischen Herrschaftsdurchsetzung"²⁴⁶. Sie ist im neokonservativen Selbstverständnis H. Schelskys etwa, dem Lübke im Grundsätzlichen folgt²⁴⁷, in formaler Analogie zur "Eroberung der Positionen der 'Sinn-Vermittlung'"²⁴⁸ durch die linken Kulturrevolutionäre konzipiert. Wer nämlich - Gramscis Konzept der "kulturellen Hegemonie" zufolge²⁴⁹ - die politische Macht und Herrschaft (zurück-) erobern und/oder verteidigen will,

240 Lübke 1983c, S.149.

241 Lübke 1984i, S.15.

242 Vgl. Lübke 1987i, S.198ff., Lübke 1987k, S.17, Diskussionsbeitrag Lübke, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.72, Diskussionsbeitrag Lübke, in: *Mut zur Erziehung* 1982, S.6, Dubiel 1985, S.20, Kleger 1985, S.518, Rödel/Frankenberger/Dubiel 1989, S.13, Rothe 1987, S.46, Kleger/Müller 1986, S.200f.

243 Aus den genannten Versäumnissen der politisch Verantwortlichen hat der "Bund Freiheit der Wissenschaft", der nach Dubiel den "organisatorische[n] Kristallisationskern" [Dubiel 1987a, S.476] der bundesrepublikanischen Neokonservativen bildet, seine Legitimation bezogen. Auf dem Gründungskongreß am 18.11.1970 in Bad Godesberg hat Lübke in einem Strategiepapier dessen Ziele und Methoden umrissen. Um die Träger der politischen Gewalt, die staatstragenden Parteien und Institutionen, wieder zur (Staats-) Raison zu bringen und zum entschlossenen Durchgreifen gegen den "ideologischen Extremismus" [Lübke 1970, S.64] der akademischen Kulturrevolutionäre zu bewegen, sei es u.a. notwendig, daß der "Pegel der allgemeinen Verunsicherung und auch des Unmuts steigt" [Ebd., S.65]. Dazu bedürfe es eines entsprechenden politischen Engagements des "Bundes Freiheit der Wissenschaft", das vor allem darin bestehen solle, die öffentliche Meinung zu "machen". Vgl. Ebd., S.63ff.

244 Mohler 1965, S.217.

245 Vgl. Habermas 1982, S.21.

246 Schelsky 1973, S.24.

247 Vgl. etwa Lübke 1973, S.18.

248 Schelsky 1973, S.24.

249 Vgl. dazu Leggewie 1987a, S.290ff., Kebir 1986, S.74ff. Vor diesem Hintergrund ist auch die neokonservative Revision des Geschichtsbildes im jüngsten "Historikerstreit" zu sehen. Vgl. dazu Kap. 7.3.4.

der wird die intellektuelle und politische Kultur und vermittels dieser die Alltagskultur beherrschen, d.h. über die geistig-kulturelle Autorität und Macht verfügen müssen, Themen als gesellschaftlich-politisch relevante zu bestimmen und inhaltlich zu "besetzen", die Vergangenheit zu interpretieren sowie die Begriffe und handlungsleitenden Wirklichkeitsdefinitionen vorzugeben.²⁵⁰

"Nicht die Sachprobleme allein, sondern zugleich auch die besondere Art ihrer Integration ins öffentliche Bewußtsein, unter welchen Gesichtspunkten man die Probleme anspricht oder begreift, bestimmt das Maß und die Grenzen politischer Möglichkeiten und entscheidet über die Potentiale der Bereitschaft zur politischen Zustimmung bei Abstimmungen oder Wahlen. Nicht nur physische oder ökonomische Grenzen, sondern auch die durch öffentlich wirksame Begriffe und Schlagwörter gesetzten Grenzen unserer Vorstellungskraft bestimmen das Maß des politisch Durchsetzbaren."²⁵¹

Dieser Kampf um die kulturelle Hegemonie wird denn auch von seiten der Neokonservativen vor allem mit sprach- oder wortgebrauchspolitischen Waffen geführt,²⁵² dessen politische Radikalität und Polarisierungstendenz Habermas in Anspielung auch auf Lübbe von einem "paramilitärischen Einsatz an der semantischen Bürgerkriegsfront"²⁵³ reden läßt. Ein hervorstechendes Merkmal dieser neokonservativen Strategie besteht darin, daß Kategorien und Begriffe, die ihre Ursprungsbedeutung und ihren geistigen Ort in den politischen Ideen der "Linken" haben und - wie Mündigkeit, Emanzipation, Selbstbestimmung, individuelle Autonomie, Freiheit, Fortschritt, Solidarität etc. - zum Kontingent der Aufklärungs- und liberal-individualistischen Selbstentfaltungswerte gehören, nicht etwa negiert und verworfen werden. Sie werden vielmehr in einen konservativen Argumentations- und Bedeutungskontext übersetzt und so umgedeutet, daß sie den Funktionsimperativen des Industriesystems genügen, die darin präsente Vernünftigkeit des Wirklichen nicht übersteigen und die Inflationierung von Ansprüchen und Erwartungshaltungen insbesondere im Hinblick auf weitergehende Aufklärung und Demokratisierung eindämmen.²⁵⁴ Hinter dieses funktionalistische Motiv der gesellschaftlichen Stabilisierung und Integration tritt dann der Wahrheitsanspruch und das Interesse an der inhaltlichen Substanz der zu restituierenden Werte zurück.²⁵⁵ Mit dieser Strategie knüpft der Neokonservatismus an das konservativ-revolutionäre Paradigma an, auf der Überbau-Ebene die unverzichtbaren, für die als organisch wachsend vorgestellte technisch-ökonomische Basis funktional notwendigen kulturellen Voraussetzungen erst wieder zu "machen", zu "schaffen". Diese Anpassungsleistungen auf der Überbau-Ebene erfolgen allerdings nicht mehr wie in den Vorstellungen der konservativen Revolutionäre der Weimarer Zeit in der Form revolutionärer Umwälzungen und Brüche, sondern nach pragmatischen Gesichtspunkten mehr als 'schleichende Erosion'²⁵⁶.

250 Vgl. Dubiel 1985, S.19, Habermas 1982, S.21.

251 Lübbe 1974c, S.6f.

252 Vgl. Lübbe 1972a, S.137ff., insbes. S.150f., 162.

253 Habermas 1982, S.21.

254 Vgl. Maus 1983, S.111, 162, Kleger/Müller 1986, S.108, Kebir 1986, S.75f., Offe 1979, S.316.

255 Vgl. dazu Kap. 7.2.2.

256 Habermas, J.: Wissenschaft und Technik als Ideologie. Frankfurt/M. 1971, zit. n. Maus 1983, S.111.

In diesem Kampf um die gesellschaftlich-kulturelle Definitionsmacht geht es im Kern um die Fixierung der Legitimationsansprüche und -niveaus politischer Herrschaft und um das Erbe Hegels²⁵⁷, das die Neokonservativen mit der rechtsheglianischen Position als dem Inbegriff der *"politische[n] Vernunft"*²⁵⁸ für sich gegenüber den linksheglianischen Abweichlern beanspruchen.²⁵⁹ Dabei ist es ihnen offenbar gelungen, mit der "orientierungspraktischen" Wende, die auf die Restaurierung der in den 50er und frühen 60er Jahren vorherrschenden und - aus konservativer Sicht - im Gefolge der 68er Bewegung verschütteten und korrumpierten Werteordnung hinausläuft und sich im "kosmologischen Sinn" als 'Konservative Kulturrevolution'²⁶⁰ bezeichnen ließe, der politischen Wende von 1982/83 den Boden zu bereiten.²⁶¹

Exemplarisch läßt sich diese neokonservative Umdeutungs- und Hegemonialisierungsstrategie an den neun Thesen "Mut zur Erziehung"²⁶² und an den Erscheinungsformen einer "blühenden Alltagskultur"²⁶³ aufzeigen. Deren gemeinsamer Nenner ist in dem Bestreben zu sehen, die individuellen Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungswerte so zu deklinieren, daß sie auf die privaten und vorpolitisch-halböffentlichen Bereiche und "mediating structures" beschränkt bleiben. Hier sollen sie als die Fähigkeit eingübt werden, die institutionellen Funktionsimperative als ureigenstes Motiv und Wollen des einzelnen aufzufassen und zu erfüllen. Ein drittes Beispiel liefert die Diskussion über den Umgang mit der deutschen Geschichte,²⁶⁴ die im sogenannten Historikerstreit ihren jüngsten Höhepunkt erfahren hat. Zuvor sollen jedoch Lübbes Selbstverständnis der Aufgaben politischer Philosophie (7.1.3) sowie die Prinzipien und "Stilmittel" (7.2.) vorgestellt werden, die den exemplarischen genannten Strategien neokonservativer Hegemonialisierung zugrundeliegen.

7.1.3 Politische Philosophie als Politik

Für die konservative "Tendenzwende" kommt der Philosophie als esoterischer, professioneller Philosophie und exoterischer, praxislegitimierender Philosophie eine führende Rolle und zugleich eine eminent politische Bedeutung zu. Die Nötigkeits- und Entfaltungsbedingungen von Philosophie sind nämlich Lübbes Deutung nach Orientierungskrisen. Eine ihrer Hauptfunktionen sieht er folglich in der "Bewältigung von Orientierungskrisen, die ihren Grund in Unzulänglichkeiten bislang maßgebender Prämissen unserer Orientierungspraxis haben"²⁶⁵. Mit der gegenwärtigen Zuspitzung der Orientierungskrise zu einer latenten Identitätskrise infolge der zunehmenden Beschleunigung des zivilisatori-

257 Vgl. Lübke 1962c, S.10.

258 Kleger/Müller 1986, S.108 (Herv.i.O.).

259 Vgl. Lübke 1972a, S.160.

260 Kaltenbrunner 1982, S.10. So benennt Kaltenbrunner das Programm und Leitmotiv des von ihm herausgegebenen Herder-Taschenbuchmagazins INITIATIVE.

261 Vgl. Hirsch/Roth 1986, S.11f., Leggewie 1988a, S.4, Habermas 1985, S.261.

262 Vgl. Kap. 7.3.2.

263 Vgl. Kap. 7.3.3.

264 Vgl. Kap. 7.3.4.

265 Lübke 1978f, S.143.

schen Wandels wachse der Bedarf an Philosophie. Diese krisenbedingt gestiegene Nachfrage nach Philosophie habe eine Krise der Philosophie hervorgerufen - nicht weil sie überflüssig geworden sei, sondern weil sie überfordert sei.²⁶⁶ Daraus muß zunächst gefolgert werden, daß sie die ihr angetragene Aufgabe des "Orientierungskrisenmanagement[s]"²⁶⁷ nicht zureichend und befriedigend erfüllen kann.

Aus ihrem spezifischen Verhältnis zu den exoterischen Philosophien, auf die sich die esoterische Fachphilosophie als ihren - ihr logisch und zeitlich vorausliegenden - Gegenstand bezieht, ergibt sich für Lübbe ihre spezifische Leistung und Funktion als "methodologische, topische und historische Disziplin"²⁶⁸. Auf der Metaebene kultiviere sie jene intellektuelle Reflexions- und Argumentationskompetenz, die nicht auf die wissenschaftliche, politische, moralische und sonstige Praxis selber unmittelbar Bezug nimmt, sondern auf deren "begriffliche[n], kategoriale[n] und pragmatisch-gesetzmäßige[n] Voraussetzungen"²⁶⁹. Die Praxis professionellen Philosophierens in dieser Funktionsbestimmung als "Kunst des Entwurfs und der Neuorganisation von Orientierungssystemen"²⁷⁰ sei somit wesentlich die Anstrengung oder 'Arbeit des Begriffs'²⁷¹. Diese bestehe darin, jene Bedingungen, Symbolsysteme und Muster, die jegliche Praxis in letzter Instanz orientierten, "durch die jeweils darüber vorentschieden ist, wie wir die Wirklichkeit überhaupt wahrnehmen können und wie nicht und was insofern überhaupt eine orientierungspraktische Bedeutung gewinnen kann und was nicht"²⁷², und die durch eine solche Selektion soziale Komplexität reduzieren, zu vergegenwärtigen und zu ändern, sobald sie nicht mehr als "fraglose[r] Prämissen"²⁷³ gelten könnten. Eine derartige Änderung der sich als unzureichend oder unzureichend herausstellenden Orientierungsmuster könne endogen erzwungen sein, weil sich - in der Orientierung an diesen - neue Wirklichkeitserkenntnisse oder Orientierungsperspektiven eröffnen hätten. Sie könne aber auch exogen bedingt sein, weil sich die Wirklichkeit selber, die praktischen Bedürfnisse und Erfahrungen, die Absichten und Zwecke verändert hätten. In beiden Fällen sei die Philosophie gefordert, das für Normalitätsbedingungen konstitutive Entsprechungsverhältnis von symbolischen Orientierungssystemen bzw. -elementen und der durch sie symbolisierten Wirklichkeit wiederherzustellen.²⁷⁴

266 Vgl. Ebd., S.144, Lübbe 19821, S.10f.

267 Lübbe 1973c, S.4. Weit radikaler als Lübbe diagnostiziert O. Marquard die Krise der Philosophie als Resultat ihres fortschreitenden Kompetenzverlustes: nachdem sie sukzessive ihre "Heilskompetenz" als "ancilla theologiae", ihre "technologische Kompetenz" als "ancilla scientiae" und ihre "politische Kompetenz" als "ancilla emancipationis" [Marquard 1981, S.25] verloren habe und nun zu guter Letzt auch noch ihre "Erinnerungskompetenz" [Ebd., S.27] einzubüßen scheine, verbleibe ihr nurmehr die "Inkompetenzkompensationskompetenz" [Ebd., S.29]. Diese tritt nach Marquard in 2 Grundformen in Erscheinung, in der des "Skeptizismus" und in der des "Dogmatismus" [Ebd., S.32]. Vgl. Ebd., S.25ff. Zur analogen Dichotomisierung bei Lübbe vgl. weiter unten S.258ff.

268 Lübbe 1978e, S.VII.

269 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1987, S.249.

270 Lübbe 1974c, S.11.

271 Hegel, G.W.F.: Philosophie des Geistes, 6. Aufl. Hamburg 1952, S.57, zit. n. Lübbe 1965, S.15.

272 Lübbe, in: Schickel 1990, S.143.

273 Lübbe 1978e, S.V.

274 Vgl. Lübbe 1974c, S.8f., Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1987, S.249f., Lübbe 1978f, S.131ff., 141ff., Lübbe 1990, S.360. Diese Orientierungsfunktion der Philosophie veranschaulicht Lübbe anhand der Kartographie-Metapher. Vgl. Lübbe 1982g, S.13ff.

Soweit die Philosophie reine Theorie sei und sich vom esoterischen Interesse an der interessenlosen, auf Einsicht und Wirklichkeiterschließung ausgerichteten Anstrengung des Begriffs leiten lasse, sieht Lübke sie zwar wie alle übrigen Praxisformen auch von der "Logik des Politischen"²⁷⁵ bestimmt, d.h. von Kämpfen um Selbsterhaltung, Einfluß und Herrschaft über Personen und Institutionen. Der Streit darum, wie etwas heißen solle, sei nämlich ein politischer Streit, der durch *interessengeleitete und machtgestützte* faktische Durchsetzung eines Willens in der jeweiligen Öffentlichkeit entschieden werde.²⁷⁶ Als die Selektionsinstanz für das, was auf der Meta- oder Symbolebene "aus unserem Weltbild sozusagen herausfällt"²⁷⁷, stelle die Philosophie aber praktisch-politisch einen zwar keineswegs irrelevanten, aber doch eher unwichtigen Faktor dar.

Dagegen ist Lübkes Auffassung nach Philosophie insbesondere als politische Philosophie nie nur methodisch kontrollierte reflexive Repräsentation dessen, was so und nicht anders ist,²⁷⁸ nie nur ihre Zeit in Gedanken gefaßt im Sinne ihrer bloßen Widerspiegelung. Philosophie erfülle zugleich auch immer die ideologische Funktion einer "wissenschaftliche[n] Hilfsinstanz bei der politischen Einrichtung gruppenspezifisch 'herrschender' Lehren"²⁷⁹, weil die jeweilige gesellschaftlich-politische Wirklichkeit unter orientierungspraktischen Gesichtspunkten der Gegenstand ihrer Praxis sei, weil Politik auf identitätsstiftende und integrationsfördernde Ideologien angewiesen sei und weil "Orientierung" in der praktischen Philosophie als Metapher für Aussagen verwendet werde, die in Vermengung deskriptiver und präskriptiver Elemente "sagen, sowohl was der Fall ist wie was zu tun ist"²⁸⁰. Dadurch daß sie mit der normativ-praktischen Frage konfrontiert sei, was sein solle und was zu tun sei, nehme sie mit deren Beantwortung, gleich unter welchen Vorzeichen, politisch relevanten Einfluß. In den Fällen, in denen sich die Frage der "kulturell jeweils massgeblichen Orientierungen letzter Instanz"²⁸¹, die eine konkrete Ordnung legitimieren, stelle, sei sie in Relation zur esoterisch-akademischen Philosophie politisch ungleich wirkungsvoller. Sie sei dann von einem praktischen Willen geleitet, "der die Philosophie dienstleistungshalber betreibt". Gegenüber politischen Mächten, Kräften und Ideen, in deren Dienst sie sich stelle bzw. die sie in Dienst stellten, bewahre sie ihre Freiheit dadurch, daß sie Distanz zu ihnen wahre und "das Interesse an der Theorie zur Funktion des Interesses an ihren vermeintlichen oder erhofften praktischen Konsequenzen macht"²⁸². "In der Erkenntnis der allgemeinen Bedeutung des besonderen Falles bewährt sich die politische Philosophie als Philosophie und in der Fähigkeit, dem Allgemeinen die Form eines konkreten Willens zu geben, als Politik."²⁸³

275 Lübke 1965, S.20.

276 Vgl. Lübke 1975, S.140f.

277 Lübke, in: Schickel 1990, S.143.

278 Mehr noch gelte das für die Moralphilosophie: "Als Moralistik oder moralische Essayistik ist Moralphilosophie überhaupt gar keine wissenschaftliche Disziplin." [Lübke 1983a, S.547]. Deren Tradition und öffentliche Funktion würden zerstört, wollte man sie verwissenschaftlichen.

279 Lübke 1975, S.11.

280 Lübke 1982g, S.9. Dem Begriff der "Ideologie", der mit dem "Ballast theoretischer Reflexionen" [Lübke 1982g, S.10] beschwert sei, zieht Lübke den Begriff der "Orientierung" vor, weil dieser aufgrund seiner "pragmatisch-durchsichtigen Herkunft" [Ebd., S.11] "gänzlich frei" von "polemischen Anmutungsqualitäten" [Ebd., S.10] sei.

281 Lübke 1988h, S.9.

282 Lübke 1965, S.18.

283 Lübke 1963, S.13.

Als Politik konstituiert sie politische Wirklichkeit jedoch nicht unvermittelt aus eigener Kompetenz und Mächtigkeit heraus, sondern indirekt als 'Epiphänomen'²⁸⁴ über die Interpretation und Bildung öffentlicher Meinung und politischen Bewußtseins.²⁸⁵

Weil sich die gegenwärtige Zivilisationskrise aus neokonservativer Sicht letztlich als eine Krise der geistig-moralischen Orientierungen darstellt und sich die Frage nach den Mustern relevanter Wirklichkeitsorientierung in Theorie und Praxis als eine philosophische Frage stellt, ist für Lübbe die Frage entscheidend, ja von existentieller Bedeutung, welche Philosophie eine Gesellschaft hat bzw. haben soll, was letztlich wiederum eine politische Frage sei.²⁸⁶ Die Konturen der Philosophie, die Lübbes Vorstellung nach den für eine liberale Ordnung konstitutiven Orientierungsrahmen absteckt, kommen schärfer noch als in der Charakteristik ihrer positiven Merkmale und Aufgaben in ihrer Bestimmung ex negativo als - ideologiepolitisches - Abwehr- und Widerstandspotential gegenüber jener Sorte von Philosophie zum Vorschein, die er im Kontext der Totalitarismustheorie als illiberale Ideologie der Gegenaufklärung bezeichnet. Ein charakteristisches Erkennungsmerkmal dieses Philosophietypus besteht nach Lübbe darin, daß er nicht ein "vorausgeklärtes Relikt"²⁸⁷ darstellt, sondern das Resultat einer der Aufklärung innewohnenden Selbstzerstörungstendenz. Es handele sich um "jenes Intellektuellenprogramm[s]"²⁸⁸, das sich auf Traditionen, Texte und Theorien berufe, die mit einem aus - vermeintlich - höheren Prinzipien wie Klasse, Rasse, Vernunft, Menschheit etc. abgeleiteten absoluten Erklärungs-, Wahrheits- und politischen Geltungsanspruch aufträten und den Monopolanspruch auf die Aufklärer-Rolle erhöhen. Die Erkenntnis- und Heilsgewisheiten, die diese Traditionen, Texte und Theorien verkündeten, hätten den Charakter kanonisierter, gegenüber Kritik immunisierter und bekenntnispflichtiger Doktrinen. Sie leisteten einer "philosophischen Anspruchshypertrophie"²⁸⁹ Vorschub, die paradigmatisch in der Philosophie des Deutschen Idealismus ausgebildet worden sei und hier am klarsten in der Marxschen Philosophie als dem "wichtigste[n], weil folgenreichste[n] Beispiel"²⁹⁰ dieses Deutschen Idealismus zum Ausdruck komme.²⁹¹

In diesem politischen Moralismus des Vernunft-, Menschheits- und Weltverbesser-

284 Ebd., S.10.

285 Vgl. Ebd., S.9f., 13, Lübbe 1965, S.15ff., 21, Lübbe 1983a, S.549, Lübbe 1988h, S.9, Kleger/Köhler 1990, S.12.

286 Vgl. Lübbe 1976b, S.79f.

287 Lübbe 1986a, S.442.

288 Lübbe 1987i, S.9.

289 Lübbe 1978f, S.145.

290 Ebd., S.147.

291 Marx' "Kapital" und andere politökonomische Schriften repräsentieren Lübbes Verständnis nach den ideologisch-gegenaufklärerischen Modus der Komplexitätsreduktion und Identitätsrestabilisierung. Indem er endgeschichtliche Heilsgewisheiten als theoretische Wirklichkeitsannahmen institutionell gegenüber anderen absolut setze und politisch verbindlich anerkannt und verwirklicht sehen möchte, hintergehe es die zentrale Errungenschaft des traditionellen, liberalen Aufklärungsprogramms. Denn - nach der Aufklärung - könne als aufgeklärt nur gelten, "wer im kognitiven Realitätsverhältnis an der Wahrheit, nicht aber daran interessiert ist, sie so und nicht anders anzutreffen" [Lübbe 1987i, S.184]. Als gegenaufklärerisch in diesem Sinne sieht Lübbe auch die von den Jusos Anfang der 70er Jahre in die SPD hineingetragene Theoriediskussion. Theorien seien hier nicht funktional für die Gewinnung von Technologien zur Lösung "objektive[r] Probleme" verwendet worden, sondern in der derzeit "aktuellen Reideologisierungsepoche" subjektiv für "das Problem, zu dem man sich selbst geworden ist, so daß der erhoffte Gewinn an Selbststabilisierung und nicht die Erfahrung ... den Theoriebildungsprozeß steuert" [Lübbe 1976a, S.69].

rungepathos ist dann Philosophie der liberalen Aufklärungstradition in gegenaufklärerische Ideologie als Legitimationsinstanz totalitärer politischer Herrschaft transformiert. Dieser "schlimmen" Philosophie folge - wie die Geschichte des modernen Totalitarismus zeige - die schlimme Praxis auf dem Fuße. Das gilt Lübkes Ansicht nach nicht nur für die Ideologie des Nationalsozialismus und für die Ideologie des Marxismus-Leninismus, sondern auch für die Spielarten des Neo-Marxismus, für die Diskursphilosophie und die in der Kritischen Theorie bei Horkheimer prototypisch vorliegende "Zielkrisenphilosophie". Ein gemeinsames Strukturmerkmal bestehe darin, daß sie nicht nur ihre ideologischen Wirklichkeitsdefinitionen und Wahrheitsansprüche mit dem Siegel der Wissenschaftlichkeit versähen, sondern sich selber als Ergebnis von Wissenschaft ausgäben.²⁹² Dabei teilten sie jedoch keineswegs - und das mache sie zu gegenaufklärerischer Ideologie - die für die erfolgreich durchgesetzte Aufklärung konstitutive politisch-moralische und religiöse Gleichgültigkeit auf der kognitiven Ebene, die Wirklichkeit, so wie sie "unabwendbar"²⁹³ sei, anzutreffen und nicht anders. Sie setzten sich vielmehr reinen Gewissens über den Widerstand der Realität und das "Prinzip Erfahrung" hinweg. Nach dem Motto, daß das, was nach Maßgabe der Ideologie nicht wahr sein dürfe, nicht wahr sein könne, legten sie dogmatisch fest, daß "Tatsachen" diese und keine anderen sind und daß das auf diesem Wege dekretierte "So-und-nicht-anders-Sein der Realität"²⁹⁴ politisch und moralisch verbindlich sei.²⁹⁵ Hier bildeten nicht mehr institutionell geschützte Distanz zur politischen und moralischen Praxis, methodisch disziplinierte Anstrengung des Begriffs, Sachlichkeit und logisch-argumentative Stringenz die Leitlinien und Leitmotive philosophischer Praxis. Es gehe vielmehr um die 'Sammlung der Geister'²⁹⁶, um Bekenntniszwang und die Demonstration von Gesinnungsintensität, die Infragestellung, Kritik und Widerspruch - als häresieverdächtig - erst gar nicht zuließen. Begriffe würden in politisch frontenbildende, Freund und Feind dissoziierende Parolen verwandelt und politische Philosophie in "Ideenpolitik"²⁹⁷, in - politischen - Kampf um Selbsterhaltung, Einfluß und Herrschaft von Ideen und Idealen transformiert.²⁹⁸

Es ist - so Lübke - diese als Legitimationsquelle des modernen Totalitarismus geschichtsmächtig gewordene Philosophie als Ideologie, deren Kritik die Philosophie Hans Barths zu politischer Philosophie gemacht und den Schwerpunkt seines philosophischen Interesses gebildet habe.²⁹⁹ Auf der Grundlage des dichotomen ideenpolitischen Klassifikationsschemas von Liberalismus und Totalitarismus führt Lübke dessen politisch-philosophisches Vermächtnis fort, die essentiellen orientierungspraktischen Prämissen und Bedingungen einer aufgeklärten liberalen Ordnung - reflexiv - zu vergegenwärtigen und - philosophiepolitisch - zu verteidigen bzw. entsprechend zu modifizieren.³⁰⁰ O. Marquard würdigt diese Praxis des Philosophierens anläßlich Lübkes 60. Geburtstag am

292 Vgl. Lübke 1986a, S.453.

293 Lübke 1986, S.279.

294 Lübke 1975, S.18.

295 In derselben Weise argumentiert auch Nipperdey 1980, S.36ff.

296 Eucken, R.: Zur Sammlung der Geister. Leipzig 1913, zit. n. Lübke 1965, S.20.

297 Lübke 1965, S.21.

298 Vgl. Ebd. S.19ff., Lübke 1978f, S.145ff., Lübke 1975, S.7f., 11, 20f., Lübke 1980b, S.31, Lübke 1988h, S.9f.

299 Vgl. Lübke 1988h, S.9f.

300 Vgl. Ebd., S.9ff.

31.12.1986 als "die besonnenste Form der philosophischen Aufklärung, die wir heute haben". Sie sei nämlich nicht "exaltiert", sondern "fortschrittskonservativ"³⁰¹ oder "modernitätskonservativ[e]"³⁰² mit der Sicherung der Errungenschaften der liberalen Aufklärung befaßt. Bei den bewahrenswerten bzw. erneuerungsbedürftigen Orientierungspraktischen Prämissen - für die generell gelte, daß sie stets vorab entschieden, "was aus der ineffablen Fülle dessen, was der Fall ist, ins Bild dessen, was der Fall ist, überhaupt Eingang finden kann und was nicht"³⁰³ - handle es sich um die "herrschenden moralischen Selbstverständlichkeiten"³⁰⁴, die überlieferten Bestände des common sense. Infolgedessen sei die Philosophie, die eine bürgerlich-liberale Gesellschaft als bürgerliche Gesellschaft habe bzw. haben müsse, in ihrer Funktion als "Orientierungskrisenmanagement" zugleich "Repräsentant(in) des Gemeinnsinns einer Bevölkerung"³⁰⁵. Als solche sei sie hauptsächlich philologisch arbeitende Philosophiegeschichte, die als "institutionell gesicherte Kennerschaft philosophiehistorischer Präzedenzfälle"³⁰⁶ bei der Lösung von Orientierungskrisen, die zu den heutigen eine strukturelle Ähnlichkeit aufwiesen, einen "Fundus begründeter Einsichten"³⁰⁷ bereitstelle.³⁰⁸ Dementsprechend begreift Lübke philosophische Orientierungsleistungen als "Ortsbestimmungen durch Herkunftsrekonstruktion oder Wiedererkennung, Bestandsaufnahmen, Erkundungen und Vermessungen von Unbekannten im Ausgang von Bekannten"³⁰⁹.

Als zentrale "Disziplin der Gemeinnsinnexplikation"³¹⁰ ist (politische) Philosophie nach Lübkes Verständnis - weil die "Wirklichkeit ... ja ohnehin [ist, N.H.], wie sie ist"³¹¹ - ohne politisch-moralisches Interesse, "in der Praxis der Begründung von Annahmen über die Wirklichkeit zu diesen und keinen anderen Annahmen zu gelangen"³¹². Zugleich fördere sie, fest verankert im bürgerlichen Gemeinnsinn, Anpassung an die "Vernunft der Verhältnisse"³¹³. Sie begreift sich als "Aufklärung", und zwar als "philosophiepolitische[r]"³¹⁴ Widerstand gegen gegenaufklärerische Philosophien, Theorien und Prozesse: als "kompensatorisch fällige Gegen-Gegen-Aufklärung"³¹⁵. Die esoterische Philosophie sei gefordert, "sich zur Teilnahme an den öffentlichen Orientierungsdebatten [zu, N.H.] befähigen"³¹⁶ und der exoterischen Philosophie beizustehen, die Grundregeln überlieferter Gemeinmoral - sofern sie nicht mehr als selbstverständlich gelten - öffentlich lebendig zu halten und gegen Angriffe ideologischer Gegenaufklärung zu verteidigen.³¹⁷ Dem professionellen Philosophen falle damit die privilegierte Rolle des Anwalts und

301 Marquard 1986a.

302 Kleger/Kohler 1990, S.24.

303 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1987, S.249.

304 Lübke 1983a, S.554.

305 Lübke 1988c, S.257.

306 Lübke 1978f, S.137.

307 Ebd., S.137f.

308 Vgl. Lübke 1973c, S.4.

309 Lübke 1981c, S.54.

310 Lübke 1988c, S.257.

311 Lübke 1977, S.299.

312 Ebd., S.298f.

313 Lübke 1978f, S.145.

314 Lübke 1973b, S.22.

315 Lübke 1973c, S.9. Vgl. Lübke 1975, S.8, 11.

316 Lübke 1974a, S.10.

317 Vgl. Lübke 1973b, S.20ff., Lübke 1974a, S.10, Lübke 1990, S.360.

Hüters moralistischer Tradition zu,³¹⁸ deren Vergegenwärtigung nicht in argumentativ-informatorischer, sondern in ritueller Form erfolge und nicht moralische, sondern primär rhetorische Kompetenzen verlange.³¹⁹ In der Rolle des "Spezialisten für's jeweils vorzusetzende Allgemeine"³²⁰, das den wissenschaftlichen, öffentlich-politischen wie privaten Praxiszusammenhängen zugrundeliege, sieht Lübke ihre Aufgabe nicht darauf beschränkt, "die aktuelle Philosophie ihrer Gesellschaft zu beobachten, theoretisch zu disziplinieren und zu korrigieren; in eminenten Fällen greifen sie steuernd in die Orientierungsprozesse, die öffentlich ablaufen, ein". Sie sollten dabei nicht bloß als "Moderatoren der öffentlichen philosophischen Diskussion"³²¹ fungieren, sondern darüber hinaus mit der - politischen Willen und Identität präformierenden - "Rechtfertigung für unser Tun und Lassen"³²² betraut werden. Sie hätten den Funktionseliten im ideenpolitischen Kampf gegen die progressistischen Traditionalismen, die sich der unzeitgemäß gewordenen Aufklärungsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts verpflichtet fühlten, "ideologeanalytische Aufklärungskurse" zu geben und sich als "verbandspolitische Grundsatzredner", als "Generalist[en] in staatsnahen Räten und Kommissionen"³²³ sowie als Ghostwriter von Politikern zu engagieren.³²⁴ Philosophie ist hier dann nicht mehr als die Praxis und Kompetenz unvoreingenommener, politisch-moralisch neutraler, professioneller Reflexion auf die jeweiligen Voraussetzungen und Auswirkungen gesellschaftlicher Praxis gefragt, sondern primär als ideenpolitisches Instrument im Kampf um die für die politische Herrschaft bedeutsame Kulturhoheit. Ihr wird "eine konkrete, praktisch-politische Orientierungsleistung"³²⁵ angesonnen, die Philosophie und Aufklärung konzeptionell auf die Vermeidung von Orientierungskrisen durch bewußtseinsstabilisierende und identitätssichernde Restituierung von traditionellen Orientierungsmustern festlegt. Wie sich an dem von Lübke abgesteckten Tätigkeitsfeld des Philosophen ablesen läßt, nimmt sie Züge politischer Pädagogik an:³²⁶ Als Gegen-Gegen-Aufklärung sei Philosophie "per se ein politisches Geschäft"³²⁷, d.h. "ein Kampf der strategischen und taktischen Finesse, der sublimen ideenpolitischen Machiavellismen und gelegentlich auch des durch-

318 Vgl. Lübke 1987j, S.69.

319 Vgl. Lübke 1990, S.359ff.

320 Lübke 1978f, S.140.

321 Lübke 1974c, S.8.

322 Lübke 1978f, S.140.

323 Ebd., S.141.

324 Diese Rolle eines politischen Philosophen spielt Lübke selber in vorbildhafter Weise: als Staatssekretär im Kultusministerium von Nordrhein-Westfalen (1966 - 1969) und als Staatssekretär beim Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen (1969 - 1970); hochschulpolitisch als Mitbegründer des "Bundes Freiheit der Wissenschaft"; kulturpolitisch als Wegbereiter der bundespolitischen "Wende" von 1982/3 auf dem Tendenzwende-Kongreß in München (1974); bildungspolitisch als Mitinitiator des Kongresses "Mut zur Erziehung" (1978); als Mitautor des Berichts der Kommission "Zukunftsperspektiven gesellschaftlicher Entwicklungen" (1983), der im Auftrage der baden-württembergischen Landesregierung unter Lothar Späth, mit dem ihm ein enges, persönliches Verhältnis verbindet [vgl. dazu Lübke 1990e, S.35], erstellt wurde; als geschichtspolitischer Kombattant der Noltes, Stürmer und Hildebrandts im jüngsten "Historikerstreit"; sowie schließlich als geschäftiger Jubiläums- und "verbandspolitischer Grundsatzredner" bei Arbeitgeberverbänden, Unternehmern, Medizinem, Ingenieur- und Naturwissenschaftlern.

325 Diskussionsbeitrag Oelmüller, in: Oelmüller 1988, S.296.

326 Vgl. dazu Horkheimer 1986, S.155, 171.

327 Lübke 1978, S.27.

brechenden großen Pathos, das schweigende Mehrheiten mobilisiert und die bestellten Hüter der geltenden Wahrheit zumindest mundtot macht"³²⁸.

Ihre "konservative In-Dienstnahme"³²⁹ blendet die Funktion von Philosophie und Aufklärung als Medien produktiver intellektueller Verunsicherung und als Widerspruch oder "Negation" nicht nur "der absoluten Ansprüche der herrschenden Ideologie", sondern auch "der dreisten Ansprüche der Wirklichkeit"³³⁰ aus. Mit dem Eintritt in das Zeitalter der Nachaufklärung scheint Aufklärung in der Kantschen Tradition der Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit ihre Berechtigung verloren zu haben. Attackiert wird Aufklärung als Aufklärung von Aufklärung über sich selbst, als kritische Reflexion auf die selbstproduzierten und zu "objektiven" Mächten verselbständigten sozialen Prozesse. So bleiben die restriktiven und destruktiven Tendenzen, die mit derartigen Verselbständigungsprozessen verbunden sind, wie etwa die der wissenschaftlich-technisch-industrieller Rationalisierung, von Kritik weitgehend verschont.³³¹ "Philosophie", so Adorno, "hätte den Schein des Selbstverständlichen wie den des Unverständlichen aufzulösen"³³² und der Zumutung, die Rechtmäßigkeit des jeweils Bestehenden allein schon aufgrund seiner Faktizität anzuerkennen, zu widerstehen. Sie gäbe sich in ihrem aufklärerischen Anspruch selbst preis, wenn "sie dem sich gleichsetzt, was von ihr erst ein Licht empfangen sollte"³³³. Demgegenüber kommt sie in Lübkes Verständnis - als Pragmatismus oder in der Fremdbezeichnung als Neo-Positivismus³³⁴ - gerade darin erst zu ihrer Bestimmung, daß sie das offenbar nicht mehr selbstverständliche Selbstverständliche (be)hütet. Philosophie wird auf die Anpassung an die durch Herkommen vorab immer schon als vernünftig legitimierte Wirklichkeit reduziert. Darin bestätigt sich, daß Philosophie, die sich in dieser Weise dienstbar macht, 'am Ende immer Magd realer Mächte'³³⁵ ist, und zwar die der jeweils herrschenden.³³⁶

328 Ebd., S.27f.

329 Lenk 1973, S.13.

330 Horkheimer 1986, S.170. Vgl. auch Adorno 1963, S.14.

331 Vgl. Lenk 1973, S.13f., Habermas 1988a, S.64, Türcke 1989, S.17f., Saage 1987, S.225f., Wellmer 1969, S.135ff. In Heft 3 der Zeitschrift "Freiheit der Wissenschaft" aus dem Jahre 1980 umreißt Werner Siebeck in den einleitenden Bemerkungen zu den nachfolgenden Aufsätzen von H. Lübke, R. Spaemann und Th. Nipperdey zu dem Thema "Aufklärung und Gegenaufklärung" die (neo)konservative Grundposition in Form von rhetorischen Fragen: "Gehören nicht zum Humanum auch Werthaltungen, die weder begründungsfähig noch begründungsbedürftig sind? Ist am Ende allein derjenige aufgeklärt, der zugleich über die Aufklärung aufgeklärt ist?"

332 Adorno 1963, S.21.

333 Ebd., S.19. Zu dieser Kritik der Philosophie als "Dienerin des Bestehenden" [Horkheimer 1986, S.19] und dem Lübkes Auffassung kontrastierenden Begriff von Aufklärung und Philosophie aus der Sicht der Kritischen Theorie vgl. Adorno 1963, insbes. S.13f., 17ff., 21, Adorno 1972b, S.143, Horkheimer 1986, S.64, 91f., 153ff., insbes. S.169ff., 174, 204, Horkheimer/Adorno 1984, insbes. S.3, 7ff., 42ff., Rösen/Lämmert/Glotz 1988. Ähnlich die Differenz im Aufklärungs- und Philosophieverständnis des Kritischen Rationalismus bei Hans Albert: "Unter dem Gesichtspunkt des Fallibilismus kann es nicht die Aufgabe der Philosophie sein, den gegenwärtigen Zustand der Erkenntnis oder der Moral zu rechtfertigen, indem sie ihn 'transzendental' oder auf irgendeine andere Weise unterbaut und dadurch dogmatisiert." [Albert 1969, S.68].

334 Vgl. Lübke 1987i, S.24.

335 Dahrendorf, R.: Die Denunziation der Aufklärung, in: DIE ZEIT, Nr.14, 28.3.1975, S.3, zit. n. Fritzsche 1980, S.160.

336 Aufgrund dieser Affinität "der" Philosophie (zum) zu den Herrschenden ist nach Marquard eines ihrer zentralen Charaktermerkmale das Parasitäre; der Parasit ist für ihn das "Status-Symbol" [Marquard 1981, S.31] des Philosophen.

Signifikant für dieses Verständnis von Philosophie als "Anpassungsphilosophie"³³⁷ ist Lübkes Idealisierung einer maximalen "Aufklärungsunbedürftigkeit". Als Modifizierung und/oder Neuorganisation der kognitiven Wirklichkeitsannahmeprämissen ist Aufklärung jenseits individueller und institutioneller Innovationsverarbeitungskapazitäten "identitätskrisenträchtig"³³⁸. Das vorrangige Interesse an maximaler Orientierungssicherheit und Identitätsstärke gebietet - Lübkes Auffassung nach - eine maximale "Aufklärungsunbedürftigkeit", weil nur sie identitätsgefährdende Orientierungsrevolutionen vermeiden und gleichzeitig "objektiv bedingtem permanenten Neuorientierungsdruck"³³⁹ Rechnung tragen könne. "Aufklärungsunbedürftigkeit" setze ihrerseits eine "Daueraufgeklärtheit"³⁴⁰ voraus, die - auf einem "theorieleeren Pragmatismus"³⁴¹ beruhend - die Geltung von Theorien und relevanten Wirklichkeitsannahmeprämissen statt von inhaltlich-materialen Gründen von institutionalisierten Verfahren abhängig mache, "unter deren Beachtung unsere Annahmen über die Wirklichkeit als begründete Annahmen gelten sollen"³⁴². Aufklärung könne sich demnach nur leisten, wer das Interesse an "der Geltung der Regeln, die uns methodisch den Prädiktor der Wahrheit zu gebrauchen verstaten oder eben das nicht verstaten", über das ideologisch präformierte "Interesse daran, daß die Wahrheit diesen und keinen anderen Inhalt habe"³⁴³, triumphieren lasse, und "alles, was er für wahr hält, ständig zu ihrer Disposition gestellt hält"³⁴⁴. Ihren Hauptimpuls bestimmt Lübke somit als "Kritik an den Bedingungen der Unmöglichkeit von Kritik", d.h. als "kritik-ermöglichende Kritik"³⁴⁵. Die Radikalität und Rigorosität, mit der sich diese Kritik gegen den Geltungsanspruch der ideologischen Apriori dogmatisierter Traditionen, Texte und Theorien richtet, gilt jedoch nicht generell und in jeder Hinsicht.³⁴⁶ Nicht was kritisierbar sei, solle auch kritisiert werden, sondern nur das, was kritikbedürftig sei. Lübke hebt völlig zu recht hervor, daß Kritik und "Aufklärung ohne Rücksicht auf die herrschenden Zustände"³⁴⁷ eher das Gegenteil von dem bewirken, was sie anzustreben vorgeben. Während die Vertreter der Kritischen Theorie gerade deswegen auf der Aufklärung der Aufklärung auch über sich selbst insistieren, kommt Lübke zu dem Schluß, daß Kritik an der positivistisch ermittelten Wirklichkeit und deren Bestands- und Funktionsvoraussetzungen, die als Bedingungen der Möglichkeit liberaler Systeme ausgegeben werden, dem vorrangigen Interesse an der Systemerhaltung entsprechend moderater bzw. ganz ausfallen müsse.³⁴⁸ Damit werden Philosophie und Aufklärung, anders als sie in der Kritischen Theorie verstanden werden, auf den Widerstand gegen ideologische Absolutheitsansprüche beschränkt und gleichsam "halbiert".³⁴⁹

337 Lenk 1973, S.12.

338 Lübke 1976a, S.69.

339 Ebd., S.70.

340 Ebd., S.71.

341 Ebd., S.72.

342 Ebd., S.70.

343 Lübke 19871, S.292.

344 Lübke 1976a, S.70. So auch Nipperdey 1980, S.38.

345 Lübke 1975, S.14.

346 Vgl. dazu auch Lübkes Unterscheidung zweier Arten dogmatisierter Tradition in Kap. 7.2.1.

347 Lübke 1978, S.30.

348 Vgl. Lübke 1975, S.12ff.

349 Vgl. Lübke 1980b, S.34, Horkheimer 1986, S.169f. In diesem Zusammenhang hat Lübkes Bestimmung von Religion nach der Aufklärung als die Kultur der Kontingenzbewältigung [Vgl.

In der skizzierten Funktionsbestimmung der von Lübbe repräsentierten pragmatischen common-sense-Philosophie als nach- und daueraufgeklärte Gegen-Gegen-Aufklärung äußert sich Schnädelbach zufolge die "konservative Grundintention"³⁵⁰, die in ihren Möglichkeiten - angeblich - ausgereizte Aufklärung aufgeklärt zu denunzieren. Eng damit verbunden ist die Rollenzuweisung an den Philosophen als "Ideenpolitiker", als Philosophenkönig ohne unmittelbare politische Herrschaftsgewalt und als Hüter des in den überlieferten Institutionen aufbewahrten, in einen "sensus immunis" verwandelten "sensus communis"³⁵¹. Formell bedient sich Lübbe dabei derselben Methoden, die er als strukturelle Merkmale gegenaufklärerischer Ideologie auszeichnet.³⁵²

Kap. 7.2.3] ihren ideologiepolitischen Ort. Religion fungiere hier als "Medium ..., das in besonderer Weise befähigt es auszuhalten, daß die Wahrheit immer wieder einmal anders, aber nicht so ist, wie man gern ein für alle Mal hätte, daß sie es sei" [Lübbe 1987, S.285].

350 Schnädelbach 1986, S.41.

351 Kleger 1985, S.519.

352 Vgl. Margreiter 1980, S.438.

7.2 Versöhnung mit der Wirklichkeit

7.2.1 Die Vernünftigkeit des Bestehenden

Zu den wichtigsten der konservativen Handlungsmaximen, die "klassische", vormoderne, voraufklärerische Einsichten und Grundorientierungen repräsentieren und Regeln des politischen und moralischen common sense auf Grundsätze bringen, zählt Lübbe die "Wahrheit", die im "Geltungsgrund des Traditionsarguments"¹ liege, das er als ein seinerseits in der "Tradition der Vernunft"² stehendes Argument nachweisen möchte. "Vernunft" nennt er dabei "das Ensemble der Verfahren für die Legitimierung unserer Annahmen über die Wirklichkeit und unsere damit zusammenhängenden Praxis-Regeln"³. Die Vernünftigkeit der Legitimierung durch Empirie, die sich vor allem in der durch die moderne Wissenschaft konstituierten technischen Zivilisation immer aufs neue als ein zuverlässiges Legitimationsverfahren bewähre, stehe außer Zweifel. Das mache jedoch Verfahren der Legitimierung durch Tradition nicht hinfällig. Diese seien vielmehr unverzichtbar, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse und unsere geschichtliche Identität viel zu komplex seien, als daß es überhaupt möglich wäre, sie in der Totalität ihrer Prämissen und Faktoren in Frage zu stellen, auf ihre Vernünftigkeit hin zu überprüfen und erst praktisch gelten zu lassen, wenn der positive Nachweis fürs Ganze gelungen sei.⁴ Das unabwiesbare anthropologische Faktum der Sterblichkeit des Menschen, demzufolge Zeit und individuelle wie soziale Kapazitäten im Vergleich zu dem, was eine vollständige Erfassung und Rationalisierung des Ganzen unserer Existenz erfordern würde, prinzipiell knappe - und immer knapper werdende - Ressourcen seien, erlaube eine an den Rationalitätsstandards positiver Wissenschaft orientierte Vernunftbegründung stets nur im Detail. Infolgedessen könne man in der Politik wie in der Wissenschaft - im ganzen gesehen - nicht umhin, von einer - in Anlehnung an eine Formulierung des Staatsrechtlers Martin Kriele⁵ - prinzipiell "widerlegbaren Vermutung für die Vernünftigkeit des Bestehenden auszugehen"⁶. Aus der letztlich anthropologisch bedingten Einsicht heraus, daß sich die Vernünftigkeit des gesellschaftlichen Ganzen argumentativ weder nachweisen noch widerlegen lasse, ist es demnach für Lübbe zweckmäßig und in diesem Sinne vernünftig, nicht der Übereinstimmung mit Tradiertem und Bestehendem die Pflicht zur Rechtfertigung aufzuerlegen, sondern - umgekehrt - der "Entscheidung, von ihnen abzuweichen"⁷. Die Last der Begründung wird also jenen aufgebürdet, die bewährtes Bestehendes verändern und Neues durchsetzen wollen. Und solange die Vermutung der Richtigkeit oder Vernünftigkeit herrschender Wirklichkeitsannahmen und "gegebener Zustände"⁸ in

1 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1978a, S.204.

2 Lübbe 1973a, S.26.

3 Ebd., S.27.

4 Vgl. Ebd., S.26ff.

5 Vgl. Kriele 1970, S.18. Entsprechend spricht Marquard vom 'Kriele-Trick' [Diskussionsbeitrag Marquard, in: Oelmüller 1978a, S.200].

6 Lübbe 1975, S.24.

7 Lübbe 1986, S.116.

8 Lübbe 1975, S.63.

"harte[n] Legitimierungsverfahren"⁹ nicht widerlegt werden könne, solange gelte das Traditionsargument, d.h. solange sei es vernünftig, auf die unterstellte Vernünftigkeit des Traditionalen zu vertrauen.¹⁰ Das ist der Grundgedanke der sogenannten Beweislastverteilungsregel, die für Marquard wie für Lübbe das spezifisch Konservative an der "Tendenzwende" ausmacht.¹¹

Der Traditionsbegriff, wie Lübbe ihn innerhalb dieses Konzepts traditionaler Legitimierung verwendet, ist nicht substantialistisch, sondern pragmatisch oder funktionalistisch verstanden.¹² "Tradition" bestimmt er als "die Instanz, auf die wir uns zur Legitimierung unserer Orientierungen berufen müssen, sofern wir der Menge und Komplexität der uns faktisch leitenden Orientierungen wegen die Last simultaner Begründungen ihrer Richtigkeit gar nicht tragen können"¹³. Kennzeichnend für Traditionen sei, daß sie als "orientierungssichernde, handlungs- und verhaltensleitende kulturelle Selbstverständlichkeiten von generationenüberdauernder Geltung"¹⁴ weder reflexionsbedürftig noch überhaupt rechtfertigungsfähig seien. Sie gälten nicht aufgrund guter Gründe oder erfolgreich bestandener Eingangstests, sondern einzig "wegen der Evidenz der Unmöglichkeit, ohne sie auszukommen"¹⁵. Das Maß ihrer Gültigkeit sei ihre Lebenstauglichkeit, die sich immer nur ex post an den konkreten Lebenserfahrungen überprüfen lasse. Deshalb könne auch die Bindung an Traditionen stets nur "blind"¹⁶ als vorreflexive bzw. unreflektierte Verinnerlichung erfolgen.¹⁷ Als geronnene Erfahrung enthielten sie stets mehr, "als die Vernunft jeweils aktuell konstruieren könnte"¹⁸, so daß liberale Politik dadurch gekennzeichnet sei, daß sie dem "Prinzip Erfahrung" anstatt dem entgegengesetzten "Prinzip Hoffnung" folge und damit der Tradition mehr (ver)traue als der Vernunft und kritischer Reflexion.

Auf derselben Argumentationslinie und mit derselben Stoßrichtung bringt die Beweislastverteilungsregel auch für O. Marquard die in der Sterblichkeit des Menschen begründete Einsicht in die "Unvermeidlichkeit von Traditionen"¹⁹ und "die Bereitschaft, gemäß den 'Sitten der Väter' zu leben, d.h. ... nach Üblichkeiten zu handeln"²⁰, zu öffentlicher Geltung. Sie verfehle das "Recht der nächsten Dinge gegenüber den letzten"²¹, des Einzelnen, Konkreten gegenüber dem Prinzipiellen, Absoluten. Martin Kriele, Hans Blumenberg und Niklas Luhmann zitiert er als Kronzeugen dieser Beweislastverteilungsregel, nach der das, was ist, ist und bleibt, "was es ist, wenn es nicht durch erforschliche

9 Lübbe 1973a, S.29.

10 Vgl. Ebd., S.27ff., Lübbe 1975, S.24f., 43, 62f., Lübbe 1986, S.115f.

11 Vgl. Marquard 1981, S.14, Lübbe 1971, S.97.

12 Vgl. Lübbe 1975, S.38, Lübbe 1983, S.59, Reusswig 1988, S.666.

13 Lübbe 1977, S.329.

14 Lübbe 1981c, S.14.

15 Lübbe 1986, S.254. Die systemtheoretische Version dieses funktionalen Traditionsverständnisses sieht Lübbe in Luhmanns Begriff des Vertrauens expliziert, das dieser als einen 'Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität' [Lübbe 1975, S.42] bestimmt. Vertrauen - in diesem Verständnis nicht eine emotionale Kategorie, sondern eine Rationalisierungsstrategie - entlaste von Rechtfertigungs- und Entscheidungszumutungen. Vgl. Lübbe 1973a, S.28, Lübbe 1975, S.42.

16 Lübbe 1983, S.57.

17 Vgl. Ebd., S.57f.

18 Lübbe 1989, S.106.

19 Marquard 1981, S.17.

20 Ebd., S.16.

21 Ebd., S.14. Ebenso Kaltenbrunner 1975, S.127.

Ursachen geändert wird; darum muß man nicht mehr begründen, warum es ist und nicht vielmehr nichts, sondern nur noch, warum es anders wird, falls es anders wird"²². Das ist seiner Auffassung nach die Quintessenz der sogenannten Tendenzwende, die eine "Wende zur Skepsis"²³ markiere, die ihrerseits zum Konservativen tendiere, das er in dem unemphatischen Sinne verstanden wissen will, den in der medizinischen Praxis die konservative Behandlungsmethode hat: "lege artis schneidet man nur, wenn man muß (wenn zwingende Gründe vorliegen), sonst nicht, und nie alles"²⁴ - oder in Lübbes Terminologie: "soviel zusätzliche Veränderung wie nötig, soviel Konservierung zukunftsfähiger Herkunftssubstanz wie möglich"²⁵. Dabei bezieht sich das, was nötig und möglich ist, offensichtlich nicht auf Vernunftgründe und uneingelöste Versprechen des Grundgesetzes, sondern bemißt sich an den Funktions- und Bestandserfordernissen des industriekapitalistischen Systems. Die als konservativ in diesem Sinne begriffene Skepsis richtet sich gegen jene in Marquards Augen bis dahin dominante "prinzipielle Philosophie" von der der "Geschichtsphilosophen" bis zu derjenigen der "Diskursphilosophen"²⁶, die alles Faktische zu einer prinzipiellen Rechtfertigung vor ein höherwertiges Trans- oder Kontrafaktisches zwingt. In ihrer systematischen "Faktizitätsvermiesung"²⁷ werde sie blind für die Wirklichkeit, und in der daraus erwachsenden absoluten Selbstgewißheit, das Gewissen zu sein, "das die Wirklichkeit haben soll"²⁸, neige sie zur "Übertribunalisierung der Wirklichkeit"²⁹. Mit dieser Wende zur Skepsis vollziehe sich der "Abschied vom Prinzipiellen"³⁰ zugunsten des Provisorischen als dem Üblichen, d.h. den "Traditionen, Sitten, Usancen des Wissens und Handelns"³¹. Der Beweislastverteilungsregel zufolge, die das Faktische als das "Apriori des Prinzipiellen"³² rehabilitiert, müsse sich die prinzipielle Philosophie erst selber rechtfertigen, bevor sich das Faktische vor ihr rechtfertigen könne - wobei aber auch dann noch der "endliche Swenigel" immer schon vor dem "transzendente[n] Hase[n]"³³ da, d.h. tot, wäre.³⁴

Die Tradition der Vernunft traditionaler Legitimierung nach dem Beweislastverteilungsverfahren sieht Lübke außer durch Aristoteles³⁵ vor allem durch Descartes' Theorie der "morale par provision" und Hegels Rechtsphilosophie verbürgt. Descartes' Theorie der "morale par provision" zufolge kann sich die aufs Ganze bezogene politisch-morali-

22 Marquard 1981, S.77, Vgl. Ebd., S.77f.

23 Ebd., S.17.

24 Ebd., S.16.

25 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lübke 1985a, S.111.

26 Marquard 1981, S.17.

27 Marquard 1979, S.338.

28 Marquard 1981, S.17 (Herv.i.O.).

29 Ebd., S.17.

30 Ebd., S.17 (Herv.i.O.).

31 Marquard 1986, S.124.

32 Marquard 1981, S.17.

33 Ebd., S.18.

34 Vgl. Ebd., S.14ff., Marquard 1986, S.7f., 11, 124f.

35 Aristoteles zufolge kann das, was alle oder die meisten behaupten, als wahr und richtig gelten. Das mag zwar - so Lübke - nicht immer für zutreffend gehalten werden können, obwohl wir Demokraten seien. Dennoch ist er der Auffassung, daß die aristotelische Behauptung richtig, ja trivial ist und daß sich aus der aristotelischen Traditionstheorie eben jene im Beweislastverteilungsverfahren kodifizierten "Regeln für ein Verfahren der Legitimierung von orientierungsleitenden Wirklichkeitsannahmen" [Lübke 1975, S.40] in Wissenschaft und Politik ableiten lassen. Vgl. Ebd., S.39ff., Lübke 1973a, S.26.

sche Praxis aufgrund der Endlichkeit des Menschen und der gegenüber materialen Begründungs- und Rechtfertigungsansprüchen stets weiterreichenden Notwendigkeit zu handeln nicht an dem für die wissenschaftliche Praxis der Theoriebildung konstitutiven Prinzip des radikalen Zweifels und der harten Legitimierung nach erfahrungswissenschaftlichen Kriterien orientieren. Prinzipiell außerstande, alle relevanten orientierungsleitenden Wirklichkeitsannahmen traditionsfrei zu legitimieren, sei sie vielmehr gezwungen, sich an die "überlieferten Grundsätze traditional geltender Sittlichkeit" zu halten, "die als bewiesene Voraussetzung gelten können"³⁶. Die Geltung dieser traditionellen Sittlichkeit ist dabei aufgrund der evidenten Unmöglichkeit, ohne sie leben zu können, nur dezisionistisch begründbar. Deshalb müsse ihre Geltung und Vernünftigkeit vorausgesetzt werden, ohne sich vorher inhaltlich-material durch 'zwingende Argumente'³⁷ in einer 'verbindlichen Diskussion'³⁸ ausgewiesen haben zu können.³⁹

Der Hegelsche Satz: "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig"⁴⁰, bringt die Quintessenz der Beweislastverteilungsregel auf eine prägnante Kurzformel. Er kennzeichnet die politische Theorie Hegels und der Hegelschen Rechten - so Lübke - als

"eine Theorie der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit, welche diese von vornherein für vernunftvermittelt ansieht und daher keine politische Theorie für vernünftig hält, welche die Vernunft der Wirklichkeit nicht in sich aufnimmt, um alsdann als Programm und Entwurf die Vernunft der Wirklichkeit rein entgegenzustellen"⁴¹.

Der politische Wille, den sie anleite, bleibe so in der Übereinstimmung und der "geschichtlichen Intimität mit einer Wirklichkeit, in der ohnehin anzustehen schien, was man forderte, und deswegen forderte man es"⁴². Er stehe "im Kontext von Traditionen des allgemein Anerkannten und Geltenden"⁴³. Folglich sei die rechtshegelianische politische Theorie Ausdruck und Verkörperung dessen, was ist und nicht dessen, was sein sollte oder müßte. Infolgedessen fungiere sie auch nicht als Stimulanz politischer Bewegungen und Aktionen. Politische Ideen und Programme träten hinter dem Vorgegebenen zurück. In Lübkes Rekonstruktion dieser Theorie grenzt sich deren "Konkretismus"⁴⁴ zur einen Seite gegenüber dem - etwa durch Fichte und Marx verkörperten - abstrakt-utopischen, revolutionären Willen ab und zur anderen Seite gegenüber dem Willen der Reaktion. Dieser Konkretismus erscheint als eine politische Philosophie oder Theorie der reformerischen Mitte, die die jeweiligen historischen Formen des konservativen Prinzips auf der einen Seite und die des revolutionären Prinzips auf der anderen Seite zu einer höheren Einheit vermittele⁴⁵ und darin ihre "produktive Angepaßtheit ... an die Vernunft

36 Lübke 1976, S.954.

37 Ebd., S.954f.

38 Ebd., S.955.

39 Vgl. Ebd., S.954f., Lübke 1971, S.25ff., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1978a, S.204, Lübke 1987i, S.7f. Vgl. dazu auch Marquard 1986, S.122ff.

40 Hegel 1955, S.14.

41 Lübke 1963, S.141.

42 Ebd., S.24.

43 Ebd., S.42.

44 Lübke 1962c, S.9.

45 Vgl. Ebd., S.9f., Lübke 1963, S.24, 46ff., 94, 98f., 115f., 140f., Lübke 1992, S.143. Stellver-

der Verhältnisse"⁴⁶ dokumentiere.⁴⁷ Aus Lübbes Sicht repräsentiert Hegel mit seiner politischen Theorie beispielhaft die Position eines "traditional verfaßten Progressismus ..., der die entscheidenden Durchbrüche hinter sich weiß", also nicht mehr in der Erwartung der Revolution lebt, sondern sich postrevolutionär begreift. Entsprechend sensibel und rigoros reagiert Hegel auf 'die Geister des Liberalismus', d.h. auf den linksabweichlerischen Jungheglianismus, der 'nichts Festes von Organisation aufkommen' lasse und so die 'Bewegung und Unruhe' auf Dauer stelle. Das ist Lübbes Einschätzung nach der "besorgte[n] Konservatismus in der aufgeklärt-liberalen politischen Theorie Hegels"⁴⁸.

Der "heglianische[n] Kompromißpragmatismus"⁴⁹, der den politischen Willen mit der jeweils herrschenden gesellschaftlich-politischen Ordnung in Übereinstimmung hält, erweist sich als das konstitutive Prinzip, das die unterschiedlichen Spielarten rechts-heglianischer politischer Theorie wie ein roter Faden durchzieht. Während er Reformen, sofern sie innerhalb und in Übereinstimmung mit der durch den Staat repräsentierten Ordnung, Vernunft und Sittlichkeit bleiben, nicht nur duldet, sondern für notwendig hält, wird der utopisch-spekulative Wille, der gegen die herrschende Ordnung von "außen" eine vermeintlich bessere, ideale Ordnung setzt, als der ideologisch-besserwisserische Wille im eigentlichen Wortsinne "ausgeschlossen". Im Gegensatz zu dieser Auffassung der politischen Philosophie Hegels und des Rechts-Heglianismus, den Staat als das "verlässliche Subjekt öffentlicher Sittlichkeit"⁵⁰ anzuerkennen, habe um die Jahrhundertwende die Philosophie der Positivisten und Materialisten "den Anspruch der Gesellschaft auf Souveränität über ihre eigene Sittlichkeit"⁵¹ geltend gemacht. Sie habe damit den Ort der Sittlichkeit in die Gesellschaft verlegt und somit den Staat nur mehr als "pragmatisch zu verstehendes Instrument"⁵² der Gesellschaft und ihrer Bürger begriffen. Sie habe einem "geistig-sittlichen Rückzug[s] der in dieser Vernunft gebildeten Bürger aus dem Staat" Vorschub geleistet. Dabei sei der bestehende Staat zwar anerkannt geblieben, ihm sei aber der Respekt verweigert worden, der einem sittlichen Staat im Hegelschen Sinne "selbstverständlich gebührt"⁵³. Sie sei deshalb eine "Philosophie des Widerstandes gegen

tretend für die Auffassung von Hegels Schülern auf der Rechten steht die Charakterisierung von Hegels politischem Denken durch den Marburger Neukantianer Friedrich Albert Lange (1828-1875), derzufolge die preußisch-deutsche Restauration bis 1830 von Hegel eigentlich nicht als Restauration verstanden worden sei. Die geistigen Errungenschaften der Französischen Revolution seien nicht einfach negiert worden. Vielmehr seien die entgegengesetzten "Kräfte des politischen Fortschritts und der Bewahrung" in dem Bündnis von aufsteigendem Bürgertum und niedergehendem Adel auf eine "pragmatische" Weise, "die dem praktisch-politischen Willen Hegels und seiner Zeitgenossen entsprang und entsprach" [Lübbe 1963, S.94], versöhnt worden. Die zeitgenössische Mitte habe die konstitutionelle Monarchie gebildet, die den 'republikanischen Radikalismus' Rousseaus und den 'legitimen Absolutismus' [Ebd., S.47] Hallers in sich aufgehoben habe.

46 Lübbe 1978f, S.145.

47 Vgl. Hegel 1955, S.14ff., Ritter 1965, S.35ff.

48 Zit. nach Lübbe 1976a, S.65. Vgl. Lübbe 1971, S.96f. Diesen Konservatismus, in dessen Tradition Lübbe sich stellt, charakterisiert Klegler als die Position einer "liberal-konservativ gesonnen[n] Hegelsche[n] Mitte" [Klegler 1985, S.513], der er außer Lübbe und Marquard auch Autoren wie Reinhard Klemens Maurer oder Günter Rohrmoser zurechnet.

49 Lübbe 1963, S.141.

50 Ebd., S.145.

51 Ebd., S.150.

52 Ebd., S.146.

53 Ebd., S.147.

die ideologische Integration in den herrschenden Staat"⁵⁴ gewesen. Diese Identifikationsverweigerung habe zu jener geistig-ideellen Entfremdung und Isolation gegenüber der durch diesen Staat repräsentierten gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit beigetragen. Darin schlagen sich in Lübbes Augen die weltverbesserisch-sektiererischen Züge der positivistischen Philosophie etwa eines Ernst Haeckel oder Wilhelm Ostwald nieder.⁵⁵ Demgegenüber seien die "philosophischen Idealisten des politischen Liberalismus" mit der Wirklichkeit in Übereinstimmung geblieben, "indem sie sie, sei es resignierend, sei es sich akkomodierend, jedenfalls respektierten"⁵⁶.

Die Beweislastverteilungsregel, in der für Lübke die sogenannte Tendenzwende wie in einem Vergrößerungsglas sichtbar wird, bringt aus seiner Sicht einen "Grundsatz pragmatischer Politik"⁵⁷ und damit jenes mit konservativen Verhaltensweisen identische Potential praktischer Vernunft zur Geltung. Weil sie nicht die Richtigkeit des Bestehenden behauptet,⁵⁸ sondern nur eine "Primärvermutung"⁵⁹ seiner Richtigkeit und Vernünftigkeit äußere und weil das traditionelle politisch-ideologische Gegensatzpaar von "Fortschritt" und "Tradition" heute historisch obsolet geworden sei, könne sie nicht als "konservativ" in der traditionellen Verwendungsweise dieses Wortes bezeichnet werden. Dann würde sie nämlich die Position des Traditionalismus bzw. der Restauration repräsentieren, die beabsichtige, "alles beim alten zu lassen"⁶⁰, d.h. unter den temporalen Bedingungen der modernen Gesellschaft Traditionen in ihrer ursprünglichen Substanz und Form - im eigentlichen Wortsinne - zu konservieren bzw. wiederherzustellen. Damit erfüllte sie "den Tatbestand der intellektuellen Flucht in die Archaik vormoderner, 'substanzieller' Lebensverhältnisse"⁶¹. Den Vorwurf des Traditionalismus, der gegen den u.a. von ihm vertretenen Neokonservatismus der Tendenzwende erhoben worden ist,⁶² weist Lübke denn auch energisch zurück. Dieser treffe vielmehr die "linke" These von der Hemmung des Fortschritts durch Traditionen. In dem Anspruch, mit Hilfe der geschichtlich längst überwundenen politisch-ideologischen Orientierungsmuster des 18. und 19. Jahrhunderts die aus grundverschiedenen strukturellen Bedingungen erwachsene aktuelle Orientierungskrise ein für allemal zu bewältigen, äußere sich ein Ultra- oder "Stockkonservatismus"⁶³ von links, ein "Konservatismus des utopischen Denkens"⁶⁴, der die Aufklärungs- und Fortschrittstradition des 18. und 19. Jahrhunderts mythologisiere. Geradezu klassisch sieht Lübke diesen "progressistischen Traditionalismus" im Herrschaftsbereich des Marxismus-Leninismus ausgeprägt. An diesem dogmatisch-biblizistischen, "postrevolutionären Konservatismus" könne exemplarisch studiert werden, "was Konservatismus heißt"⁶⁵. Dieselbe dogmatische Struktur und restaurative

54 Ebd., S.151.

55 Vgl. Ebd., S.140f., 145ff.

56 Ebd., S.141.

57 Lübke 1971, S.97.

58 Vgl. Lübke 1975, S.23f.

59 Lübke 1977, S.329.

60 Lübke 1975, S.62.

61 Lübke 1990, S.351.

62 Vgl. Habermas 1985, S.65, Offe 1979, S.310.

63 Lübke 1987i, S.31.

64 Lübke 1976a, S.69.

65 Ebd., S.64.

Funktion kennzeichnet Lübbes Ansicht nach auch den längst nicht mehr nur akademisch-esoterischen, "intellektuellen Spätmarxismus"⁶⁶ der Neuen Linken in der Bundesrepublik als Vehikel eines "intellektuellen Entlastungshandelns ... Auf der Suche nach der verlorenen Identität wird der Rückgriff auf die ideologiepolitischen Interpretamente der Aufklärung zum Griff nach Mitteln intellektueller Selbstheilung in Orientierungskrisen"⁶⁷, die eine "ideologische Immediatstabilisierung"⁶⁸ mit illiberalen, totalitären Konsequenzen verschaffe.⁶⁹

Lübbes Auffassung nach kann und soll die Beweislastverteilungsregel "konservativ" also nur in dem Verständnis heißen, das - wie in Hegels "Kompromißpragmatismus" - die Vorabanerkennung des Bestehenden als einen Akt aus reiner Vernunft, die sogenannte Tendenzwende als eine "Wende zur Vernunft und zur Pragmatik der Vernunft"⁷⁰ und somit "Konservatismus" als ein Prinzip "praktischer Vernunft"⁷¹ begreift.

Die in den Regeln des Beweislastverfahrens zum Ausdruck gebrachte "Erörterungs-Moral"⁷² entspreche der an den Standards harter, empirischer Legitimierung orientierten "Begründungsmoral". Der Positivismus als die Philosophie der positiven Wissenschaften kultiviere diese Moral, indem er beständig an die Begründungslasten erinnere, "die übernimmt, wer etwas behauptet"⁷³, was ihn gleichsam zum natürlichen Feind jeglicher Ideologie mache.⁷⁴ In der Politik äußere sich die Vorherrschaft der positivistischen Begründungsmoral in der Weise, daß "Politik, die Neues will, ... die Gründe, ihr dauerhaft zuzustimmen, in Gestalt überzeugender Erfolge vorgeben [müsse, N.H.]"⁷⁵. Weil diese sich - bezogen auf vorgegebene Zwecke - immer erst post festum als solche qualifizieren lassen, wird soziale Geltung nur erlangen können, was mit der politisch-sozialen Wirklichkeit in Einklang steht. Zwar müsse - wie Marquard betont - jede Veränderung an Vorhandenes anknüpfen und alles "Transfaktische"⁷⁶ von Faktischem ausgehen. In der politischen Praxis wird dieser Übergang zum Transfaktischen jedoch durch die Beweislastverteilungsregel verunmöglicht, wenn das Faktische, d.h. Traditionen oder "Üblichkeiten", nicht überwiegend den Status des veränderbaren "*Beliebigkeitszufällige[n]*" hat, sondern den des nicht wähl- und änderbaren, kaum entrinnbaren "*Schicksalszufällige[n]*"⁷⁷, das einem nur widerfahren könne und zu dem man sich nicht anders verhalten könne, als daß man sich ihm fügt. Die Form, in der das vorzugsweise geschehe, sei Religion im Sinne des funktionalistischen Traditionsverständnisses als Kultur der Bewältigung des Kontingenten durch schlichthinnige Anerkennung der

66 Lübke 1983h, S.101.

67 Ebd., S.34.

68 Lübke 1975, S.37.

69 Vgl. Lübke 1973a, S.23f., 34f., Lübke 1975, S.34ff., Lübke 1977, S.296f., Lübke 1990c, S.248, ähnlich auch Kaltenbrunner 1975, S.141, Kaltenbrunner 1982, S.9 sowie Kap. 5.

70 Lübke 1975c, S.23.

71 Lübke 1987i, S.26.

72 Lübke 1975, S.25.

73 Lübke 1977, S.298.

74 Vgl. Lübke 1977, S.298f., Lübke, in: Schickel 1990, S.131.

75 Lübke 1978a, S.203.

76 Marquard 1979, S.336.

77 Marquard 1986, S.128 (Herv.i.O.). In diesem Kontingenzverständnis ist dann gemeint, wenn Marquard sagt: "Wir Menschen sind stets mehr unsere Zufälle als unsere Wahl." Das ist Marquard zufolge für "unsere geschichtliche Normalität" [Ebd., S.131] kennzeichnend.

Sinnhaftigkeit dessen, was prinzipiell unverfügbar sei, d.h. zweckrationalen Handlungssinnzuschreibungen sich entziehe.⁷⁸

Lübbe ist der Auffassung, daß alle orientierungsrelevanten und funktionstüchtigen Traditionen der institutionellen Garantie und Repräsentation bedürfen. Für sie gilt somit, was für den von ihm als eine unverzichtbare Bedingung liberaler politischer Ordnung angesehenen Institutionalismus gilt, daß nämlich die Erwartung, daß von dem, was institutionell verbürgt sei, "jederzeit vernünftige Rechenschaft gegeben werden könne" bzw. solle, eine "institutionenfremde Erwartung"⁷⁹ sei. Die Geltung aller wichtigen politischen und kulturellen Institutionen beruhe nämlich nicht zuletzt auf der "Anerkennung ihrer zustimmungsfähigen Herkunft"⁸⁰, die sich nicht durch (Selbst-) Rechtfertigung, sondern durch Repräsentation zur Geltung bringe, deren Inhalt der Ritus⁸¹ selber sei. Institutionen und Traditionen, die sich nicht in angemessener Weise durch Ritualisierung repräsentieren und statt dessen erhöhtem Rechenschafts- und Relevanzkontrolldruck nachgeben, bewirken aus Lübbes Sicht eine Schwächung ihres Identitätsbildungspotentials, des Zugehörigkeitsgefühls bei den Bürgern und schließlich des politischen Selbstgefühls. In der konservativen Terminologie ist dieser Sachverhalt in dem Begriff der "Unregierbarkeit" zusammengefaßt.⁸²

Nun läßt Lübbe keinen Zweifel daran, daß sich unter den Bedingungen stetigen gesellschaftlichen Wandels eine dauerhafte Geltung und Stabilität von Traditionen nicht durch fundamentalistische Traditionsbeschwörung sichern läßt. Sie wird allein von einer dynamischen Traditionsfort- und -umbildung erwartet, die die Geltungsansprüche der Traditionen historisch relativiert, ohne daß dadurch - so der Anspruch - deren Substanz preisgegeben würde. Ein unentbehrliches Medium derart dynamischer Traditionsfortbildung ist aus Lübbes Sicht eine gefestigte Kultur dauerhaft institutionalisierter Reflexion, wie sie Schelsky in seiner Institutionentheorie als eine "institutionale Stabilitätsbedingung moderner Kultur"⁸³ expliziert habe. So wie die in den Institutionen "mitinstitutionalisierte Reflexivität" diese Institutionen - im Sinne des Hegelschen "Kompromißpragmatismus" - gegenüber der sozialen Veränderungsdynamik "produktiv anpassungsfähig hält"⁸⁴ und dadurch stabilisiere, so solle sie auch die dynamische Stabilisierung von Traditionen gewährleisten können.⁸⁵ Das eigentliche Motiv von Schelskys später Intellektuellenkritik habe denn auch darin bestanden, die aufgeklärte Kultur, wie Lübbe sie mit Schelsky in der Bundesrepublik der 50er und 60er Jahre für weitgehend eingelöst hält, gegen die Verletzung der institutionalisierten Verfahren und Regeln der Reflexion und Beweislastverteilung zu verteidigen. Mehr noch als der Studentenbewegung habe diese Kritik den Zugeständnissen demokratischer Legitimität gegolten, die die Repräsentanten des politischen Systems diesem studentischen Kulturrevolutionismus zollten. Die Bewahrung der

78 Vgl. Ebd., S.128ff., Marquard 1981, S.18, Marquard 1979, S.336f. Ausführlicher dazu vgl. Kap. 7.2.3.

79 Lübbe 1986, S.254.

80 Lübbe 1982d, S.338.

81 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1984, S.243f.

82 Vgl. Lübbe 1980b, S.33f., Lübbe 1982d, S.338, Lübbe 1986, S.254.

83 Lübbe 1989, S.332.

84 Ebd., S.329.

85 Vgl. Ebd., S.329f., Schelsky 1970, S.21.

"reflexionsinstitutionellen Bedingungen dieser liberalen politischen Kultur" sei das Hauptanliegen von Schelskys "späte[m] Konservativismus"⁸⁶ gewesen. Zum einen scheinen aber jene Regeln institutionalisierter Reflexion, die etwa in der Wissenschaft intellektuelle Sachlichkeit und Interesse- bzw. Werturteilsfreiheit gewährleisteten und um deren Schutz und Verteidigung es Schelsky einzig gegangen sei, für ihn selbst keineswegs bindend gewesen zu sein. Jedenfalls beanspruchte er für sich "das Recht des Soziologen, ohne Rücksicht auf fachinterne theoretische oder empirische Perfektionskriterien politisch handlungsorientierende Überlegungen ... vortragen zu können"⁸⁷. Abgesehen davon verlangt die institutionalisierte Dauerreflexion als Traditionsfortbildungsmedium an erster Stelle nicht ein Engagement bei den Inhalten, sondern "Treue zu den Institutionen"⁸⁸. Deren Funktion ist gerade darin zu sehen, das "Überschußpotential" kritischer Reflexion und Rechtfertigungsdiskurse im Sinne der dezisionistischen Diskursbegrenzung zu absorbieren und auf eine - in E. Epplers Verständnis - strukturkonservative Perpetuierung der überkommenen Institutionen und Traditionen mitsamt den in ihnen aufgehobenen Herrschaftsverhältnissen und -potentialen umzulenken.⁸⁹

Für Lübke sind Traditionen, deren soziale Geltung durch institutionelle Schutzgarantie verbürgt ist, dogmatisierte Traditionen. Dabei unterscheidet er zwei grundverschiedene Arten dogmatisierter Tradition, eine für liberale Systeme zulässige, ja notwendige Form pragmatischer Dogmatisierung, von der dann die Rede sein soll, wenn die Aktualität und Zukunftsfähigkeit von Traditionen zweifelsfrei ist. Davon grenzt er eine liberalitätszerstörende Dogmatisierung von Ideologien ab, d.h. von Traditionen, aus denen sich bei allen hermeneutischen Aktualisierungsbemühungen keine innovatorischen und orientierungspraktisch relevanten Impulse mehr für die wirklichkeitsgerechte Bewältigung neuer Lagen ziehen lassen.⁹⁰ Paradigmatisch für diese Form der ideologischen Traditionsdogmatisierung ist in seinen Augen die politische Kanonisierung der geschichtlich längst überholten Emanzipations- und Fortschrittstradition des 18. und 19. Jahrhunderts.

Aufklärung als die "Kritik des institutionalisierten Geltungsanspruchs von Texten ..., die in Identifikationsprozessen kanonische Bedeutung erlangt haben"⁹¹, d.h. also die "öffentliche Kündigung des institutionell geschützten Geltungsanspruchs von Traditionen"⁹², wird aus Lübkes Sicht jedoch nur im letztgenannten Fall der ideologischen Traditionsdogmatisierung durch den "progressistischen Traditionalismus" nötig und sinnvoll. Im Normalfall, d.h. in dem für liberale Systeme charakteristischen Fall pragmatischer Dogmatisierung von Traditionen, ist Aufklärung für ihn ort- und funktionslos. Denn dann sei bereits ein Grad an Aufgeklärtheit realisiert, den er an der Solidität und Stabilität des Konsens darüber festmacht, daß die politische Verbindlichkeit neuer Orientierungen bzw. erneuerter Traditionen auf nichts anderem gründen darf, als auf der Verbindlichkeit der institutionalisierten Verfahren, als deren wichtigste er das Beweislastverteilungsverfahren hervorhebt. Aufklärung in diesem Verständnis positivistischer Be-

86 Lübke 1989, S.333.

87 Schelsky 1973, S.12.

88 Lübke 1986, S.254.

89 Vgl. Schelsky 1970, S.25, Schelsky 1965a, S.267f.

90 Vgl. Lübke 1973a, S.30f.

91 Lübke 1975, S.14.

92 Ebd., S.45.

gründungsmoral äußere sich als eine "Kultur des Desinteresses ..., daß die Wirklichkeit so und nicht anders sei". Ihr komme die konkrete Funktion zu, orientierungsgefährdende Orientierungs- und Bewußtseinsrevolutionen zu vermeiden. Soweit es ihr also gelinge, durch die Verpflichtung auf die Regeln des Beweislastverteilungsverfahrens eine evolutionäre Fortbildung und Erneuerung der Traditionen dauerhaft sicherzustellen, schaffe sie einen Zustand der "Daueraufgeklärtheit"⁹³, der im Hinblick auf ideologische wie objektive Neuorientierungszwänge einer maximalen "Aufklärungsunbedürftigkeit"⁹⁴ gleichkomme.⁹⁵

Die Prämiierung und Immunisierung des als bewährt und bewahrenswert empfundenen Alten, Überkommenen gegenüber davon abweichenden, kontrafaktischen Ideen, Zielen und Orientierungsmustern erfüllt dieselben formalen Strukturmerkmale, die Lübbes Unterscheidung nach allein der ideologischen Form der Dogmatisierung vorbehalten sind. Dieses Argumentationsverfahren, das - so Offe - "dem 'Seminar-Marxismus' allenthalben und zurecht um die Ohren geschlagen wird", nämlich die Freiheitlichkeit einer Ordnung nicht an ihren eigenen Maßstäben, sondern an dogmatisierten "Traditions-Tatsachen"⁹⁶ zu messen, ist auch für Lübbes kulturkonservatives Konzept der traditionellen Legitimierung kennzeichnend. H. Albert zufolge ist Dogmatisierung als "eine Möglichkeit der menschlichen und sozialen Praxis überhaupt"⁹⁷ dadurch charakterisiert, daß sie die "theoretische Funktion der Weltorientierung" hinter einer "Abschirmfunktion"⁹⁸ zurücktreten läßt. Sie erhebe die institutionell repräsentierten Orientierungsmuster - und mit ihnen die sie verbürgenden Institutionen - zur inneren Pflicht und immunisiere sie gegenüber Kritik, die als häretisch oder pathologisch verurteilt werde.

"Der Zweck der Installierung von Dogmen ist nicht so sehr die Lösung von Problemen der Erkenntnis oder der Moral als die Zurückweisung inadäquater, das heißt: von den betreffenden Autoritäten als gefährlich angesehener Lösungen, die Diffamierung von Alternativen. Sie richtet sich gegen die freie Erwägung solcher alternativer Lösungen und soll der Fixierung der von diesen Autoritäten akzeptierten Problemlösungen und damit gleichzeitig der Existenzsicherung der mit dem betreffenden Glaubenssystem verbundenen Institutionen durch Ausschaltung von Andersgläubigen, also von Individuen, die sich den betreffenden Autoritäten nicht unterwerfen wollen, dienen."⁹⁹

Dogmatisierung tendiert danach zu "geschlossenen Systemen", zur Formierung im Innern und zur Ausgrenzung des Nonkonformen, wobei die äußere Form nicht unbedingt und nur die der physischen Gewalt und des Terrors sein muß. Derartige Dogmatisierungs- und Abschließungstendenzen sind nun aber Albert zufolge "nicht ein Gebot der Logik oder irgendeiner anderen objektiven Instanz, sondern ein Diktat des Willens und der Interessen und Bedürfnisse, die hinter ihm stehen"¹⁰⁰.

93 Lübbe 1976a, S.70.

94 Ebd., S.72.

95 Vgl. Lübbe 1973a, S.29f., Lübbe 1976a, S.70ff.

96 Offe 1978, S.220.

97 Albert 1969, S.73.

98 Ebd., S.95.

99 Ebd., S.97 (Herv.i.O.).

100 Ebd., S.73. Vgl. Ebd., S.73, 94ff.

Die Option für das in der Beweislastverteilungsregel "materialisierte" Prinzip der traditionellen Legitimierung kann als Plädoyer für die normative Fest- und Fortschreibung des Faktischen charakterisiert werden. Neuerungen werden zwar prinzipiell zugelassen, aber erstens nur insoweit, als Überkommenes unter ständig sich verändernden Bedingungen seine praktische Orientierungsfähigkeit verliert. Zweitens darf es sich bei diesen Neuerungen nicht um solche handeln, die über die evolutionäre Fortschreibung des als bewahrenswert angesehenen Bestehenden hinausgehen und kontrafaktische Alternativen anbieten. Allein das gelebte Ethos und die vorgegebenen Verhältnisse kommen als Ausgangs- und Bezugspunkt politischen Handelns infrage - abgesichert durch eine "politische Institutionenethik", die Neokonservatismus und Neoaristotelismus verbindet. "Den Spielraum determiniert das schon Vorhandene als *fait accompli*"¹⁰¹, so daß die "überschüssigen" Kulturelemente sich ihm akkomodieren müssen und es als das bereits Vernünftige verdoppeln.¹⁰² Politik reduziert sich damit auf eine "inkrementale Veränderung der Ausgangslage"¹⁰³. Die politische Hermeneutik, die Tradition reflexiv weiterbildet, hat den Charakter einer 'Wirklichkeitshermeneutik'¹⁰⁴, die von der paradigmatisch von Hegel formulierten konkretistischen Auffassung getragen ist, daß das Vernünftige in der Tradition, in der Geschichte angelegt und im Faktischen bereits zu sich gekommen sei.¹⁰⁵

Die Anerkennung der Rechtfertigungsunbedürftigkeit von Traditionen sowie die kulturelle und politische Geltung des Grundsatzes, "daß der Eintritt in Diskurse zur Begründung des eigenen Verharrens in kontingenten Traditionen niemandem zugemutet werden darf"¹⁰⁶, sind für Lübke zentrale Kennzeichen und Kriterien für die Aufgeklärtheit und Liberalität einer politischen Kultur und Ordnung. Das traditionale Legitimationsargument erhebt als Ausweis und Inbegriff von Vernunft, Aufgeklärtheit und Liberalität die Aufforderung, der Abweichung vom Konventionellen oder "Üblichen" die Beweispflicht aufzuerlegen und sich an der jeweils vorgegebenen, faktischen Moral zu orientieren, ohne daß darüber eigens Rechenschaft abgelegt werden müßte bzw. könnte. Damit leistet es der Tendenz Vorschub, ganz bestimmte Orientierungsnormen bzw. Wertekonfigurationen gegenüber konkurrierenden Orientierungssystemen und Moralens zu privilegieren und zur allein und für alle verbindlichen Norm zu erheben. Eine derartige Dogmatisierung der herrschenden oder konventionellen Moral steht nun aber im Widerspruch mit dem für moderne, demokratische Gesellschaften konstitutiven Pluralismus keineswegs homogener und harmonisierender Moralens und Orientierungsmodelle. Die faktische Pluralität, Vieldeutigkeit und Heterogenität von Orientierungsangeboten macht eine Wahl und Entscheidung möglich, wenn nicht gar unumgänglich. Davon eine begründete Antwort auf die Frage zu erwarten, warum diese und nicht jene gelten soll, ist eine Grundforderung demokratisch verfaßter Gesellschaften.¹⁰⁷

101 Marquard 1981, S.78.

102 Vgl. Marcuse 1985, S.98, Marcuse 1965a, S.151, 155, 157.

103 Rahmeyer, F.: Kritik der Politikkonzeption des Kritischen Rationalismus, in: G. Lührs u.a. (Hg.): Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie II. Berlin, Bonn-Bad Godesberg 1973, S.283, zit. n. Greiffenhagen 1979, S.26.

104 Kleger/Müller 1986b, S.242.

105 Vgl. Mannheim 1985, S.199ff., Schnädelbach 1986, S.50ff., Kleger/Müller 1986b, S.241f.

106 Lübke 1980b, S.34.

107 Vgl. Diskussionsbeitrag Zimmerli, in: Oelmüller 1979, S.352f., Diskussionsbeitrag Welsch, in: Oelmüller 1988, S.292f., Diskussionsbeitrag Spinner, in: Ebd., S.304, Kersting 1989, S.173.

Außerdem ist es eine empirisch zur Genüge abgesicherte Tatsache, daß der Geltungsanspruch traditionaler Normen infrage gestellt wird, weil sie als restriktiv erfahren oder empfunden werden. Dann ist der Punkt erreicht, an dem das, was bis dahin womöglich fraglos und unbefragt galt, sich nicht dogmatisch auf eine vormalige Selbstverständlichkeit und prinzipielle Nichtbegründbarkeit zurückziehen kann, sondern gezwungen ist, sich argumentativ-diskursiv zu rechtfertigen. Dagegen beschafft sich der Neokonservatismus mit seiner Denunziation der Diskursphilosophie als einer "absolute[n] Legitimationsphilosophie"¹⁰⁸ eine strategische Argumentationsbasis. Von dieser aus läßt sich dann nicht nur die oberste Richterfunktion demontieren,¹⁰⁹ die Kant¹¹⁰ der kritischen, auf sich selbst reflektierenden Vernunft zugewiesen hat. Diese gesteht nämlich dem Traditionalen und dem Faktischen - insbesondere dann, wenn Anspruch und Realität auseinanderklaffen - nicht schon aufgrund ihrer bloßen Faktizität Vernünftigkeit zu, sondern unterzieht diesen Vernunftanspruch genauso einer kritischen Überprüfung, wie den des Neuen. Von dieser Argumentationsbasis aus lassen sich auch Begründungs- und Rechtfertigungs(an)forderungen von vornherein bequem als unzulässige Zumutungen zurückweisen, indem sie der Zerstörung der Liberalität der herrschenden Ordnung verdächtigt werden.¹¹¹ So ist es Lübkes Auffassung nach ein groteskes und zerstörerisches "Ideal einer Bürger-Existenz"¹¹² und zudem ein Exempel "pädagogische[r] Selbstbestimmungshochstapelei"¹¹³, wenn, wie in den nordrheinwestfälischen Richtlinien für den Politikunterricht (1973), unter dem obersten Lernziel "Emanzipation" die Gesamtheit der vorgegebenen gesellschaftlichen Normen und Institutionen der freien Überprüfung, der Anerkennung oder Ablehnung anheimgestellt werden soll. Dadurch, daß im Gegensatz zu Kant nicht das Überkommene sich vor der Vernunft zu rechtfertigen hat, sondern umgekehrt, die kritische Potenz und Instanz der Vernunft vor dem Überkommenen, wird - so R. Saage - die "transzendente Bedingung der Befreiung des Menschen von seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit"¹¹⁴ eingezogen. Darin schlägt sich das utopiekritische, im Kern gegen die universalistischen Ansprüche der Aufklärung und der Französi-

108 Diskussionsbeitrag Wellmer, in: Oelmüller 1979, S.356. Nach Marquard verfährt die Diskursphilosophie in der Weise, daß "alles was nicht (durch Konsens des herrschaftsfreien Diskurses) erwiesenermaßen, d.h. absolut, gut ist und also böse sein könnte (das sind alle vorhandenen Handlungsorientierungen), ... so zu behandeln [ist, N.H.], als ob es wirklich böse ist, und zwar solange, bis es durch den absoluten Diskurs ... konsensual, d.h. absolut, als gut rechtfertigt ist" [Marquard 1986, S.122f.], wobei "alles Vorhandene vorsorglich negiert" [Ebd., S.123] werde.

109 Kant ist demnach für Marquard der philosophische Robespierre der Deutschen und seine "Kritik der reinen Vernunft" das "Initialbuch des transzendentalrevolutionären Idealismus", der alles vor den 'Gerichtshof der Vernunft' zitierte und dadurch die "Tribunalsucht der Französischen Revolution" [Marquard 1986, S.12] stimuliere. Die jakobinische Tradition zieht sich aus Marquards Sicht von Fichte und Marx bis hin zu Apel und Habermas. Vgl. Ebd., S.12f.

110 'Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.' [Kant, I: Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil. Vorrede zur ersten Auflage, in: Ders.: Werke in zehn Bänden, Bd. 3, hg. v. W. Weischedel. Darmstadt 1968, S.13 (Herv.i.O.), zit. n. Saage 1983, S.236].

111 Vgl. Diskussionsbeitrag Wellmer, in: Oelmüller 1979, S.356f., Saage 1983, S.236f.

112 Lübke 1976b, S.24.

113 Ebd., S.26.

114 Saage 1983, S.236.

schen Revolution gerichtete Motiv konservativen Denkens nieder,¹¹⁵ das sich folgerichtig aus der konkretistischen Grundhaltung ergibt. Darin macht R. Spaemann mit J. Habermas einen elementaren Grundzug aus, der die Ritter-Schüler bei allen sonstigen Unterschieden eint.¹¹⁶

In seiner 1959 vorgetragenen Kritik an H. Freyers "Theorie des gegenwärtigen Zeitalters" (1955) macht Lübke noch die "kritische Theorie" der klassischen Kulturkritik eines Rousseau, Fichte oder Kant geltend. Diese sei noch "Kritik der Gegenwart" gewesen und habe mittels des für sie konstitutiven Prinzips der Dialektik "das in dieser enthaltene Moment des Negativen als den Zwang [gedeutet, N.H.], der die Gegenwart nötigt, sich in eine bessere Zukunft hineinzuentwickeln". Sie habe also eine "Anweisung des Menschen auf die Zukunft"¹¹⁷ enthalten. Er kritisiert nun an Freyers Theorie, daß sie die technisch-industrielle Entwicklung als einen Prozeß fortschreitender Entfremdung und Entmenslichung zu einem hermetisch sich abdichtenden, übermächtigen "sekundären System" begreife. Sie ziehe sich resignativ auf die ursprünglichen, noch nicht funktionalisierten Kräfte im Menschen und im "geschichtlichen Erbe" zurück und suspendiere das dialektische Moment und eine "Wendung zur besseren Zukunft"¹¹⁸.

Bereits in seiner seit Anfang der 60er Jahre verfochtenen Steuerungskrisenphilosophie, vor allem aber in seiner Reaktion auf die Studentenbewegung und die neuen sozialen Bewegungen der 70er Jahre verabschiedet er dann seinerseits den aus der Kritik am Bestehenden hervorgehenden dialektischen Umschlag in eine "bessere Zukunft", ohne jedoch in Kulturpessimismus und Resignation zu verfallen. Der Begriff "Dialektik", den Lübke "am liebsten zu den philosophiehistorischen Akten legen [würde, N.H.]"¹¹⁹, hat für ihn nunmehr die schlichte systemtheoretisch-kybernetische Bedeutung der selbstregulativen Reproduktion des Systems im Sinne des steuerungstechnischen Pragmatismus prospektiver Selbsterhaltung.¹²⁰

Im Horizont des durch die "Tendenzwende" zum Durchbruch verholfenen neuen philosophisch-ideologischen Orientierungssystems, das die gegenwärtige Fortschrittskrise als Traditionskrise interpretiert und an die Stelle der unzeitgemäß und unzuverlässig gewordenen Antithetik von Fortschritt und Tradition tritt, ist dann der

"Gestus des Aufbruchs zu neuen Ufern, die Proklamation der großen Alternative ... in der Regel eine intellektuelle Protuberanz von Frustrations-Erfahrungen derjenigen, die das 19. Jahrhundert in sich noch allzuwenig überwunden haben und daher noch immer verneinen, daß Ideen, Utopien, Visionen geeignete Führungs- und Steuerungsgrößen des gesellschaftlichen Prozesses seien ... Das Zeitalter des großen intellektuellen Imperialismus der Eroberung des Bewußtseins mit Ideen und Utopien ist der Sache nach vorbei."¹²¹

Die aufdringlich werdende Erfahrung des an seine Grenzen stoßenden, real stattfin-

115 Vgl. etwa Mohler 1978a, S.190ff., Mohler 1981, S.35ff., Nipperdey 1990, S.32, Lenk 1989, S.21, 46f., 276f., Bell 1983, S.172.

116 Vgl. Leggewie 1987, S.150, 158f.

117 Lübke 1959, S.135, so auch Lübke 1960, S.56f.

118 Lübke 1959, S.135. Vgl. Ebd., S.134ff.

119 Lübke, in: Schickel 1990, S.140.

120 Vgl. Kap. 3.1, Lübke 1988b, S.253f., Lübke, in: Schickel 1990, S.137ff.

121 Lübke 1971a, S.18. Vgl. Ebd., S.17ff.

denden Fortschritts erzwingt gleichsam die von Lübke als ein Grundprinzip des Neokon-servatismus ausgewiesene Maxime, der "Katastrophenvorbeugung Priorität vor der Verwirklichung konkreter Utopien, das heißt vor der Verpflichtung aufs unerprobte vermeintlich Bessere"¹²², einzuräumen. Schon aus dem erkenntnistheoretischen Grund, daß unter den heutigen Bedingungen einer verwissenschaftlichten Zivilisation, in der Wissenschaft der zentrale Faktor des sozialen Wandels ist, wissenschaftliches Wissen prinzipiell nicht vorhersehbar ist, ist - so Lübkes Schlußfolgerung - die "Möglichkeit konkret-utopischen Vorblicks auf künftige Zustände der Gesamtgesellschaft ... verwehrt"¹²³. Der pragmatische Antrieb zur Verhinderung angebbarer Übel und zum schonenden Umgang mit sich stetig verknappenden nicht-restituierbaren Ressourcen entspringe einer als spezifisch konservativ ausgegebenen "Kultur der Trauer über die Verluste an unwiederbringlich Gutem, die der Fortschritt kostet"¹²⁴. Dieser Pragmatismus erscheint Lübke "politisch sicherer als die Orientierung an Vorstellungen unbekannten Glücks"¹²⁵. Im Unterschied nämlich zu Schreckens- oder "Unheilsutopien"¹²⁶, die - common-sense-nah - die "produktive Funktion ... als Cassandra"¹²⁷ erfüllten und dadurch "pragmatisierend und liberalisierend"¹²⁸ wirkten,¹²⁹ haben Heils- oder Glücksutopien Lübkes Auffassung nach einen politisch "entpragmatisierend[en]"¹³⁰ Effekt. Diesen liege die Vorstellung zugrunde, daß der Mensch das Subjekt seiner eigenen Geschichte sei bzw. sein solle. Was den einen als ein signifikantes Merkmal liberalen und sozialistischen Denkens gilt,¹³¹ ist aus Lübkes Sicht die alte geschichtsphilosophische Idee, die die Gegenwart im Lichte eines ideologisch prätendierten menschheits- oder heilsgeschichtlichen Endzustandes in düsteren Farben male und vermittels komplexer "Theorien" über das Ganze der Gesellschaft, den Verlauf und das Telos der Geschichte "strategisch und planungstechnisch"¹³² zu überführen trachte. Damit wird die Notwendigkeit rationaler Planung nicht dementiert, solange sie sich pragmatisch auf Teilbereiche beschränke und sich nicht zur totalen Planung aufschwinde, die - wie Lübke in Anlehnung an Freyer¹³³ hervorhebt - totale politische Herrschaft zur Voraussetzung und zur Folge hat.¹³⁴ Glücks- oder Heilsutopien - so die Schlußfolgerung - fungierten allemal und notwendig als "intellektuelle Hefe totalitärer Bewegtheit"¹³⁵ und als Legitimationsvehikel totalitärer Herrschaft.¹³⁶

122 Lübke 1991, S.65.

123 Lübke 1971, S.92. Vgl. Ebd., S.91f., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Stiftung für Kommunikationsforschung 1979, S.49.

124 Lübke 1975, S.62.

125 Ebd., S.63. Vgl. Lübke 1981c, S.66f., Lübke 1987, S.38f., Lübke 1987i, S.30f.

126 Lübke 1983, S.45.

127 Ebd., S.46.

128 Lübke 1986g, S.1048.

129 "Man darf aufatmen, wo man statt solcher vollkommenen Heilsversprechen Blut-, Schweiß- und Tränen-Reden vernimmt. Diese nämlich dienen, wie historisch erwiesen ist, gerade nicht der Begründung totalitärer Herrschaft, vielmehr der Verteidigung gegen sie." [Ebd., S.1048].

130 Lübke 1983, S.47.

131 Vgl. etwa Mannheim 1985, S.191ff., Lenk 1989, S.213.

132 Lübke 1971, S.78.

133 Vgl. Freyer 1933.

134 Vgl. Lübke 1971, S.63f., 80ff., Lübke 1971a, S.16f.

135 Lübke 1986g, S.1048.

136 Vgl. Ebd., S.1048f., Lübke 1983, S.45ff., Lübke 1981c, S.66, Lübke 1971, S.89, Lübke 1988j, S.290f.

Utopisches Denken wird statt als dialektische Enthüllung des im Bestehenden angelegten möglichen Besseren¹³⁷ als eine der geschichtlichen Wirklichkeit abstrakt gegenübergestellte Projektion einer "Zukunftsgesellschaft vollkommener Befreiung aus allen herkunftsbedingten Lebensverhältnissen"¹³⁸, als "absolute Legitimationsprüfung"¹³⁹ begriffen und unter den prinzipiellen Verdacht geschichtsphilosophisch legitimierten Totalitarismus' gestellt. Dadurch wird die positivistische Maxime bekräftigt und "Erkenntnis zur bloßen Reproduktion dessen ..., was ohnehin vorhanden ist"¹⁴⁰. Politik nimmt einen "negativen Charakter"¹⁴¹ an und beschränkt sich auf systemerhaltendes Krisenmanagement.¹⁴² Die "Frage nach dem Unabgegoltenen der Französischen Revolution"¹⁴³ gilt angesichts des erfolgreich durchgesetzten Fortschritts als objektiv erledigt und stellt sich nur noch "ideologische[n] Besserwisser[n]"¹⁴⁴. Und auch die erfahrungsgesicherte Erkenntnis, "daß das Mögliche [in der Politik, N.H.] sehr oft nur dadurch erreicht wurde, daß man nach dem jenseits seiner gelegenen Unmöglichen griff"¹⁴⁵, büßt Lübbes Interpretation zufolge ihre orientierungspraktische Relevanz ein. Es steht damit von vornherein fest, daß es keine guten Gründe und rationalen Argumente für Neuerungen oder Veränderungen geben kann, die sich nicht nahtlos in das Überkommene einfügen. Die bestehende gesellschaftlich-politische Ordnung muß somit als die im großen und ganzen erfolgreiche Erfüllung der Postulate der Aufklärung, als die bereits "in die reale Wirklichkeit des 'hic et nunc' versenkte, in ihr sich konkret auswirkende Idee"¹⁴⁶ betrachtet werden. Infolgedessen kommen ganz im Sinne von Gehlens These der "kulturellen Kristallisation"¹⁴⁷ nur noch hier und da (sozial)technische Ausbesserungen in Frage. Dem pragmatischen "muddling through" der herrschenden politischen Praxis können also keineswegs Rationalitäts- und Legitimationsmängel unterstellt werden. Wer im Zeitalter der Nachaufklärung dennoch der Auffassung ist, "eine andere politische Organisationsform sei möglich und notwendig, um die Versprechungen der Aufklärungstradition in einer gegenüber der gegenwärtigen Gesellschaft angemessenen Weise einzulösen"¹⁴⁸, der macht sich jenes Polit-Moralismus verdächtig, den Lübke als realitätsflüchtiges, romantisches Pseudokompensat des zunehmenden Zukunftsgewißheitsschwundes und des "herrschenden Zwang[s] zum fortlaufenden Anders-Sein-Müssen"¹⁴⁹ kritisiert. Er macht sich zum Systemfeind, dem gegenüber dann Diskursverweigerung die einzig angemessene Reaktionsweise zu sein scheint.¹⁵⁰

Das ist auch die Botschaft der von Lübke favorisierten Steuerungskrisenphilosophie.

137 Vgl. Horkheimer 1989, S.660f., Hülst 1977, S.534, 539f.

138 Erklärung 1979, S.163 (These 1).

139 Marquard 1979, S.337. Vgl. Marquard 1981, S.14ff.

140 Adorno 1972, S.68, Horkheimer/Adorno 1984, S.26ff.

141 Habermas 1969, S.77 (Herv.i.O.).

142 Vgl. Ebd., S.77f., Marcuse 1965a, S.151, 155, 157.

143 Habermas 1989, S.8.

144 Erklärung 1979, S.164 (These 4).

145 Weber 1988, S.514. Vgl. Ebd., S.513ff.

146 Mannheim 1985, S.201 (Herv.i.O.).

147 Gehlen 1963, S.311ff.

148 Wellmer 1979, S.394.

149 Lübke 1972b, S.75.

150 Vgl. Wellmer 1979, S.393ff., Lübke 1972b, S.75ff., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Stiftung für Kommunikationsforschung 1979, S.48f.

Unter der Prämisse des prinzipiellen Zielkonsens und abnehmenden Grenznutzens technischen Handelns erscheinen nämlich die definitiven Grenzen des materiellen Wachstums und industriellen Fortschritts im Kern als definitive Grenzen der Realisierbarkeit der universalistischen Ziele selbst. Wenn gilt, "daß der Verwirklichung der ... Ziele [d.h. der Entlastung von physischer Arbeitsbelastung, Steigerung der Arbeitsproduktivität, Mehrung der Wohlfahrt, Sicherung des sozialen Friedens etc., N.H.] wie ihrer Vereinbarkeit bei Strafe prekärer Fortschrittsnebenfolgen Grenzen gesetzt sind"¹⁵¹, dann müsse der abnehmende Grenznutzen als ein Indiz dafür gesehen werden, daß die Ziele, auf die Wissenschaft, Technik und Industrie wie selbstverständlich verpflichtet seien, ihr Optimum erreicht hätten. Die prekären Nebenfolgen erscheinen dann als Ausdruck einer Maßlosigkeit bei den Emanzipations- und Zielansprüchen, "als Nebenfolge verabsolutierter Zielsetzung"¹⁵². Zugleich bekommt auf diese Weise die Technik als bloßes Mittel zur Realisierung ihr vorgegebener Zwecke ihre "Unschuld" bestätigt.¹⁵³ Letztlich erscheint also die diagnostizierte Zivilisationskrise nicht durch Prozesse technisch-industrieller Modernisierung, sondern durch kulturelle Modernisierungsforderungen verursacht. Demzufolge wird dann auch die von Lübke avisierte Reduzierung der zivilisatorischen Fortschrittsdynamik, die Schonung knapper Ressourcen und die Eindämmung von belastenden Fortschrittsnebenfolgen nur dann erfolgreich sein können, wenn es gelingt, Zielbescheidenheit und Utopieverzicht, d.h. Einrichtung im Gegebenen, Zufriedenheit mit dem Erreichten, Bescheidenheit und Maßhalten, konsensfähig zu machen.

Die Beweislastverteilungsregel, die das antiutopische Motiv institutionalisiert, spricht das Überkommene von der Verpflichtung frei, seine ihm aufgrund bloßer Faktizität zugestandene Vernünftigkeit nachzuweisen, kraft derer es immer schon im Recht ist. Sie tendiert dazu - wenn auch die Widerlegbarkeit des Gegebenen prinzipiell eingeräumt wird -, das Gegebene aufgrund 'seiner zufälligen Konkretheit als Weltordnung hinzunehmen und als etwas Unproblematisches zu empfinden'¹⁵⁴. Damit verschweigt sie, daß das jeweils Bestehende immer nur die eine gesellschaftlich-politisch Realität gewordene Möglichkeit unter mehreren ist und daß es sich bei Traditionen in jedem Fall um zeit- und situationsgebundene Problemlösungen mit hypothetischem Charakter handelt, die prinzipiell fallibel und damit kritikfähig und -bedürftig sind.¹⁵⁵ Denn in modernen Industriegesellschaften ist nicht das Kontinuität und Stabilität verbürgende Traditionale, das Konventionelle, das Selbstverständliche normal oder - in Marquards Worten - "üblich". Normal ist vielmehr eine durch die "harte Faktenbasis"¹⁵⁶ des wissenschaftlich-technisch-industriellen Prozesses, vor allem auch durch die kapitalistische Wirtschaftsweise angetriebene Veränderungsdynamik, die alle bestehenden und neugebildeten Verhältnisse und

151 Lübke 1980, S.25.

152 Lübke 1975, S.109. Vgl. Ebd., S.109, Lübke 1985a, S.27, ähnlich Kaltenbrunner 1975, S.8f., Kaltenbrunner 1975a, S.807f.

153 Vgl. etwa Reusswig 1988, S.667.

154 Mannheim, K.: *Ideologie und Utopie*, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1952, S.199, zit. n. Greiffenhagen 1978, S.18. Vgl. Lenk/Neusüß 1962, S.92.

155 Nach Fend ist es dieser reflexiv auch auf sich selber bezogene "konsequente Fallibilismus" [Fend 1984, S.100], der die pädagogischen Reformbemühungen seit Anfang der 70er Jahre in erster Linie bestimmt hat und nicht das seitens des Neokonservatismus unterstellte Motiv einer marxistisch-sozialistischen Systemtransformation. Vgl. Ebd., S.100f.

156 Lübke 1975, S.59.

Vorstellungen ständig umwälzt,¹⁵⁷ so daß das Unkonventionelle, das Unübliche "üblich" wird. Bezeichnenderweise sind es nun aber nicht die Protagonisten dieser Veränderungen und Unüblichkeiten, denen die Fürsprecher der Beweislastverteilungsregel die Beweislast auferlegen - obwohl Lübbe angesichts des abnehmenden Grenznutzens zivilisatorischer Fortschrittsprozesse ausdrücklich auf die sich erhöhenden Begründungslasten verweist, "die zu tragen hat, wer sich technologiepolitisch um öffentliche Zustimmung zu anstehenden Neuerungen bemühen muß"¹⁵⁸. Nicht die, die in Politik, Verwaltung, Industrie und Wissenschaft durch ihre Entscheidungen etwa über neue "Schlüsseltechnologien" unkalkulierbare Veränderungen und Unüblichkeiten auslösen bzw. guten oder schlechten Gewissens inkaufnehmen, sind beweispflichtig, sondern die, die - wie etwa Habermas - die Legitimierungspflichtigkeit dieser Veränderungen einfordern.¹⁵⁹ Die Beweislasten in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind so verteilt, daß nicht die Protagonisten technisch-industrieller Neuerungen den Nachweis der Unbedenklichkeit ihres Tuns zu führen haben, sondern umgekehrt die Kritiker ihnen die Bedenklichkeit ihres Tuns bzw. der Folgen ihres Tuns nachweisen müssen. Das hat zur Folge, daß "die einen, um Gehör zu finden, beweisen [müssen, N.H.], was sie nie beweisen können, während die anderen eben aufgrund derselben Unbeweisbarkeit der Folgen ihrer Taten genau im Gegenteil tun können, was sie wollen"¹⁶⁰. Die prinzipiell eingeräumte Widerlegbarkeit des Bestehenden wird damit praktisch durch die faktische, strukturell bedingte Unbeweisbarkeit, die nicht zuletzt auch durch das von Lübbe immer wieder zitierte Popper-Theorem gestützt wird, ad absurdum geführt,¹⁶¹ so daß sich an der gegebenen Wirklichkeit nichts Gravierendes ändert. Wäre dagegen die Verbindlichkeit politischer Entscheidungen über technische Neuerungen tatsächlich an sich erhöhende Begründungsanforderungen gebunden, dann könnte dies in der Tat einem "Umsturz der (Macht)Verhältnisse"¹⁶² gleichkommen.¹⁶³ Das ist aber schon in Lübbes dezisionistischem Politikkonzept ausgeschlossen, wonach die Verbindlichkeit der Entscheidung ja gerade von den guten Gründen, die geltend gemacht worden sind, unabhängig bleiben muß.

7.2.2 Die Kompensationstheorie und der innere Widerspruch des Neokonservatismus

Den eigentlichen Grund für die Verabschiedung des utopischen Denkens erblickt Lübbe in derselben temporalen Verfassung der Moderne, die Reinhart Koselleck als das Auseinanderdriften von traditional geprägtem 'Erfahrungsraum' und zukunftsorientiertem 'Erwartungshorizont'¹⁶⁴ charakterisiert hat¹⁶⁵ und die die Entstehung des utopischen

¹⁵⁷ Vgl. Türcke 1989, S.70f.

¹⁵⁸ Lübbe 1983c, S.150.

¹⁵⁹ Vgl. Diskussionsbeitrag Kernig, in: Oelmüller 1979, S.367f.

¹⁶⁰ Beck 1988, S.258.

¹⁶¹ S.o. S.277f. Zu Lübbes Vorwurf des machtpolitisch motivierten Moralismus gegen die Forderung, das Nichtverantwortbare verantworten zu sollen, vgl. Kap. 5.2, S.157ff.

¹⁶² Beck 1988, S.286.

¹⁶³ Vgl. Ebd., S.272ff., 285ff.

¹⁶⁴ Lübbe 1977, S.254.

¹⁶⁵ Vgl. Ebd., S.254f., 271f.

Denkens überhaupt erst ermöglicht hat. Die progressive Beschleunigung ihrer Evolutionsdynamik, deren "letztinstanzliche[r] Grund"¹⁶⁶ Lübbes Auffassung nach im realen Fortschritt des technologisch transformierbaren, praktisch nutzbaren (natur-)wissenschaftlichen Wissens beruht,¹⁶⁷ bewirkt eine progressive "chronologische Schrumpfung der Gegenwart"¹⁶⁸. Das bedeutet, daß sich jene Zeitspanne, über die hinweg gesellschaftliche Strukturen, wissenschaftliche Wirklichkeitsannahmen, technische Infrastruktursysteme, künstlerische Produktionsstile, Lebensverhältnisse und Lebensstile relativ konstant sind, immer mehr verkürzt.¹⁶⁹ Das Bewußtsein und die Erfahrung einer ständig sich erhöhenden Neuerunggsgeschwindigkeit läßt die Gegenwart jedesmal als Übergang oder Durchgangsstadium hin zu einer von ihr strukturell verschiedenen Zukunft erscheinen, die als die generell unvorhersehbare, prinzipiell kontingente und "gesellschaftsformationsindifferente"¹⁷⁰ Unbekannte in zunehmend kürzeren Zeitabständen in die Gegenwart einbricht. Damit einher geht eine zeitliche Expansion der Vergangenheit, die - als "entwertete" Gegenwart - zeitlich gesehen immer näher an die Gegenwart heranrückt, d.h. Gegenwart wird immer früher Vergangenheit und "museumsreif". Entsprechend wächst die "Reliktmenge", d.h. die Menge dessen, was - parallel zur Erhöhung der Innovationsgeschwindigkeit - (ver)alt(et) ist, und damit die "Menge der genetisch ungleichzeitigen Zivilisationselemente in der Gegenwart". "Am Maß der Fortschrittlichkeit der Moderne haben wir zugleich ein Maß ihrer Vergangenheitsproduktivität."¹⁷¹

Dieser zivilisatorischen Fortschrittlichkeit erwächst Lübbes Wirklichkeitsdeutung zufolge erst dann, wenn die durch sie bewirkten strukturellen Veränderungen "aus dem Blickpunkt einer Generation unübersehbar ... werden"¹⁷² und die Entfremdungseffekte und Vertrauensverluste die Grenze des Zumutbaren überschreiten, das historische Bewußtsein, d.h. das Interesse, die kontingenten und unterschiedlichen Herkunftsprägungen kompensatorisch zu bewahren und zu vergegenwärtigen. Das sind diejenigen Bestände, aus denen allein sich Identität als das individuelle und kollektive Anders-Sein bilden könne, die gleichzeitig aber durch die Nivellierungs- und Egalisierungstendenzen herkunftsindifferenter universalistischer Menschenrechtsforderungen und Vernunftansprüche sowie technisch-industrieller Rationalisierungs- und Modernisierungsprozesse überlagert und eingegeben würden. Modernisierung und Historisierung, Fortschritt und Tradition stünden demnach nicht in einem Verhältnis der Gegensätzlichkeit, sondern der Gleichursprünglichkeit und Komplementarität zueinander - derart, daß die Intensivierung und Extensivierung herkunftsneutraler und -tilgender Modernität das Interesse an "Renaissancen kontingenter Herkunftskulturen"¹⁷³ steigere.¹⁷⁴ Als "Medium der Identi-

166 Lübbe 1982, S.73.

167 Vgl. etwa Lübbe 1980, S.10.

168 Lübbe 1986, S.266.

169 Vgl. Lübbe 1987, S.34.

170 Lübbe 1986, S.264.

171 Lübbe 1990d, S.109. Vgl. Lübbe 1987e, S.152, Lübbe 1987i, S.159ff., Lübbe 1988j, S.283ff., Lübbe 1986, S.109, 263ff., Lübbe 1987, S.34.

172 Lübbe 1988f, S.12.

173 Lübbe 1986h, S.72.

174 Das lasse sich ablesen an den denkmalschützerischen Aktivitäten, der ansteigenden Zahl von Museumsbauten und -besuchern, historischen Ausstellungen und Gedenkfeiern, an Nostalgie- und regionalistischen Autonomiebewegungen. Vgl. etwa Lübbe 1977, S.316ff.

tätsvergewisserung"¹⁷⁵, das eigene und fremde Vergangenheit präsentiere und "zuschreibungsfähig"¹⁷⁶ halte, den anwachsenden kulturellen Vertrautheitsschwund kompensiere und den "Gefahren temporaler Identitätsdiffusion"¹⁷⁷ vorbeuge, sei dieser kulturelle (Neo-)Historismus funktional unentbehrlich. Zukunftsfähigkeit setze Herkunftstreue voraus, die "uns in bezug auf die Folgelasten von Modernisierungsprozessen besser standhalten [läßt, N.H.]"¹⁷⁸. Mit dieser Funktionsbestimmung des historischen Bewußtseins knüpft Lübke an eine von J. Ritter 1961 formulierte These an.¹⁷⁹

Darin geht Ritter aus von Hegels Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft als der Macht der unaufhebbaren "Entzweiung" des gesellschaftlichen und des geistig-geschichtlichen Seins des Menschen. Die durch theoriebildende Wissenschaft und Technik geprägte moderne industrielle Gesellschaft selber bringe jenes Organ hervor, das notwendig sei, um ihre "reale Geschichtslosigkeit"¹⁸⁰ und 'Abstraktheit'¹⁸¹ zu kompensieren und gegenüber ihren strukturellen Homogenisierungs- und Nivellierungseffekten die geistig-geschichtliche Herkunftswelt und "die substantiellen Zusammenhänge des Menschseins"¹⁸² lebendig zu halten. Dieses ihrem eigenen Boden erwachsende "Organ ihrer geistigen Kompensation"¹⁸³ sind für Ritter die Geisteswissenschaften.¹⁸⁴ Im Unterschied zu Ritters Charakteristik ist es aus Lübkes Sichtweise nicht die Geschichtslosigkeit der modernen Gesellschaft, die die geschichtlichen Herkunftswelten einebnet, sondern vielmehr ihre "historisch einzigartige Geschichtlichkeit"¹⁸⁵, d.h. eine im Vergleich zu ihren Herkunftsbeständen ungleich höhere Entwicklungsdynamik. Diese Herkunftsbestände, die Gegenstand des historischen Interesses und der historischen Kulturwissenschaften seien, seien nämlich nicht, wie Ritters Kontrastierung von Geschichtlichkeit und Geschichtslosigkeit nahelege, ausschließlich vormoderner, sondern im wesentlichen auch moderner Provenienz. Dadurch werde die Plausibilität der Ritterschen Kompensationsthese und der Funktionsbestimmung der historischen Kulturwissenschaften nicht widerlegt, sondern nachdrücklich bekräftigt.¹⁸⁶ So avanciert der von Ritter eingebrachte Kompensationsbegriff in Lübkes und Marquards Rezeption zum "Schlüsselbegriff der Philosophie der Modernisierungsprozesse"¹⁸⁷. Marquard hat dessen Zentralität und Allgegenwärtigkeit in seiner "Philosophie der Kompensation"¹⁸⁸, der Lübke seine "uneingeschränkte Zustimmung"¹⁸⁹ ausspricht, anthropologisch begründet. Als Mängelwesen und "Defektflüchter" sei der Mensch "homo compensator"¹⁹⁰. Mit dieser Bestim-

175 Lübke 1988f, S.12.

176 Lübke 1984h, S.280.

177 Lübke 1982i, S.9.

178 Lübke 1985b, S.22.

179 Vgl. Lübke 1985d, S.87, Lübke 1990, S.354, Lübke 1977, S.22f., 304ff., Lübke 1987c, S.39f., Lübke 1987h, S.144ff., Lübke 1977a, S.35f., 44ff.

180 Ritter 1974, S.130.

181 Ebd., S.129.

182 Ebd., S.139.

183 Ebd., S.132.

184 Vgl. Ebd., S.128ff.

185 Lübke 1977, S.311.

186 Vgl. Lübke 1992, S.286f., Lübke 1977, S.310ff., Lübke 1986, S.107ff.

187 Marquard, 1986, S.27. Vgl. Lübke 1978h, S.332ff.

188 Marquard 1988, S.17.

189 Lübke 1990, S.370.

190 Marquard 1986, S.27.

mung des Kompensationsbegriffs als "anthropologische[n] Fundamentalkategorie"¹⁹¹ in Verbindung mit der gleichgewichtstheoretischen Annahme der Selbststabilisierung von Systemen durch Ausbalancierung von Gleichgewichtsstörungen¹⁹² bildet der Kompensationsbegriff den Kern einer modernitätstraditionalistischen "Nichtkrisentheorie der Moderne", für die die moderne Welt "mehr Nichtkrise als Krise"¹⁹³ und deshalb zustimmungsfähig ist.¹⁹⁴

Im Kompensationsmodell der Ritter-Schüler Lübke und Marquard ist die Kompensationskategorie nicht wie noch bei Ritter allein auf die kulturellen Universalisierungs- und Homogenisierungsfolgen der in Analogie zu Naturvorgängen als irreversibel und irresistibel angenommenen Prozesse technisch-industrieller Modernisierung beschränkt. Sie wird darüber hinaus und vor allem als eine "geschichtsphilosophiekritische Kategorie"¹⁹⁵ verwendet, aus der sich mittelbar ihre kulturpolitische Funktionsbestimmung herleitet. Sie wendet sich gegen den krisentheoretischen Impetus und die universalistischen Geltungsansprüche kultureller Modernisierungsprozesse, revolutionärer Theorien und politischer Avantgardismen. Diese schnitten - wie der Ende der 60er Jahre aufgetretene, durch utopiegeleitete Demokratisierungs- und Emanzipationszumutungen stimulierte "Negationskonformismus ... beim großen Nein zur modernen, zur bürgerlichen Welt"¹⁹⁶ - die Gegenwart von den "letzten Wurzeln der Vergangenheit"¹⁹⁷ ab und setzten dadurch einen kulturrevolutionären, terroristischen Ikonoklasmus frei.¹⁹⁸ Die Überschreitung der Grenzen der Emanzipationszumutung, die durch die Grenzen der Kompensationsfähigkeit des historischen Bewußtseins und der historischen Kulturwissenschaften markiert seien, zeigt Lübke - exemplarisch für kulturelle Modernisierungsprozesse insgesamt - an dem durch die Studentenbewegung neu entfachten künstlerischen Avantgardismus auf. Dadurch, daß dieser dem jeweils Neuen den Geltungsvorrang gegenüber dem Überkommenen einräume, nur schon weil es neu ist, verzehre er sich in der Produktion immer neuer Kunstformen und -stile in immer kürzer werdenden Zeitabständen praktisch selbst. Er erzeuge fortwährend und unweigerlich, was er in seinem ahistorischen Impetus eigentlich überwinden möchte, nämlich Vergangenheit. Wenn schließlich die kulturrevolutionäre Innovationsbeschleunigung ein Ausmaß erreicht habe, daß die Vergangenheit die Gegenwart zeitlich einhole, die Werke der modernen Künstler also schon veraltet seien, ehe ihre Farbe getrocknet sei, dann sei "die Kapazität des gemeingebildeten historischen Bewußtseins zur genetischen Aufbereitung simultaner Ungleichzeitigkeiten hoffnungslos überfordert"¹⁹⁹. Die anwachsende Reliktmenge an Kunstwerken, -formen und -stilen in ihrer historisch-genetischen Ordnung erfassen zu können, werde immer mehr zur Angelegenheit von immer weniger Experten. Für den Laien bleibe dagegen als ange-

191 Ebd., S.26.

192 Vgl. Marquard 1988, S.17, Groh/Groh 1990, S.1063, Kersting 1989, S.182.

193 Marquard 1988, S.17.

194 Vgl. Ebd., S.13ff., Marquard 1986, S.11ff., insbes. S.24ff., 98ff., Groh/Groh 1990, S.1062f., Kersting 1989, S.181ff.

195 Kersting 1989, S.183.

196 Marquard, 1988, S.16.

197 Lübke 1988i, S.155.

198 Vgl. Lübke 1980a, S.148f., 151ff., Lübke 1987e, S.154f., Schnädelbach 1988, S.36, Habermas 1988, S.90, 92f.

199 Lübke 1989g, S.14.

messene kulturelle Reaktionsweise auf den "überforderten historischen Sinn[s]"²⁰⁰ nur die in der liberalen Aufklärungstradition kultivierte "intellektuelle Erztugend"²⁰¹ des Eklektizismus. Diese bezeichnet Lübbe als die von Rechtfertigungszwängen befreite und dem "Recht subjektiver Vorlieben"²⁰² folgende Auswahl aus der anwachsenden historisch-kulturellen Reliktmenge.²⁰³

Prämodern in der biblischen Formel 'Prüfet alles und behaltet das Gute' vorweggenommen, habe den europäischen Aufklärern der Eklektizismus als "Zentraltugend aufgeklärter Intelligenz" gegolten, die sich "gegen den Dogmatismus kanonisierter Texte" wandte. In dieser antidogmatischen Tradition sieht Lübbe auch den "postmoderne[n] Eklektizismus". In der Postmoderne, d.h. in der historisierten und sich selber historisierenden Kultur der Moderne, versteht er darunter eine intellektuelle Haltung, die die Zumutung von kulturellen Fortschritts- oder "Avantgard-Normen"²⁰⁴ zurückweist, das jeweils Neue, das aufgrund der wandlungstempobedingt wachsenden Menge des gleichzeitig Neuen und seiner kulturellen Vergleichgültigung zunehmend unverbindlicher wird, dennoch als allgemeinverbindlich anerkennen zu sollen. Die eklektische Haltung soll, was sich offensichtlich nur auf kulturelle Modernisierungsprozesse bezieht, die Möglichkeit sichern helfen, "sich der Verbindlichkeitswirkung von Modernisierungsprozessen partiell zu entziehen"²⁰⁵, um frei von "zivilisatorischer Universalität"²⁰⁶ der jeweils andere sein zu können, als der er durch seine spezifische Herkunftsgeschichte geprägt und festgelegt sei. Er repräsentiert als Gegenprinzip eines radikalen Avantgardismus einen "strukturellen Konservativismus"²⁰⁷, der sich mit der Maxime, "Altes besser zu finden als Neues"²⁰⁸, an den aus dem Militärischen stammenden Avantgardismus-Begriff anlehnt. Danach ist "die Vorhut, die sich ganz vorn befindet, nur ein kleiner und nicht selten verlorener Haufen ... Die marschbereite Mehrheit verharrt in Bereitstellungsräumen, und nicht selten verlangen die Informationen, die von der Vorhut zurückgekommen, daß man, statt ihr zu folgen, sich einzuigeln und am erreichten Platz zu behaupten habe."²⁰⁹ Dabei folgt dieses "Einigeln" im Bestehenden unter Verzicht auf jene "umfassende[n] Prüfungskompetenz"²¹⁰, die Lübbe für den Eklektizismus der Aufklärung und seines prämodernen Originals noch als charakteristisch ansieht. Denn "wenn die Menge des Guten ohnehin schon sehr groß ist und überdies noch sich ständig fortschrittsabhängig erweitert, werden die Unkosten der Prüfung in Permanenz schließlich größer, als der Vorteil denkbarer Entdeckung von etwas noch Besserem es jemals sein könnte"²¹¹. Der Geltungsmodus des präferierten Alten ist der der Traditionalität. Deren Geltungskriterium ist nicht die Vernünftigkeit ihrer apriori in Rechtfertigungsprozeduren

200 Lübbe 1992, S.112.

201 Ebd., S.6.

202 Lübbe 1991c, S.330.

203 Vgl. Ebd., S.322ff., 328ff., Lübbe 1992, S.75ff., 91f., Lübbe 1988i, S.159.

204 Lübbe 1987d, S.815.

205 Lübbe 1987e, S.160.

206 Lübbe 1986h, S.72.

207 Lübbe 1988j, S.301.

208 Lübbe 1987d, S.815.

209 Lübbe 1991c, S.325.

210 Ebd., S.330.

211 Lübbe 1988i, S.163. Vgl. Lübbe 1987d, S.814f., Lübbe 1987e, S.160, 164ff., Lübbe 1988j, S.297, Lübbe 1992, S.110ff., Lübbe 1986h, S.70, 72ff.

ermittelten Zustimmungsfähigkeit, sondern die Vernünftigkeit ihrer aposteriori als Rechtfertigungsunfähig sich erweisenden lebenspraktischen Unumgänglichkeit. So erheben dieser Eklektizismus und Neohistorismus der Postmoderne auch nicht die Beliebigkeit des "anything goes" zum Prinzip. Je schwerer es dem historischen Bewußtsein falle, angesichts der Zivilisationsdynamik unüberbietbar Gültiges zu schaffen und "reale Genseen"²¹² in der desorientierend wirkenden pluralistischen Fülle des gleichzeitig existierenden Ungleichzeitigen dem Alltagsverstand plausibel zu machen, umso bedeutsamer werde Klassik. Klassik bezeichnet Lübke als das alte, alterungsresistente Unvergängliche, dem unabhängig von partikularen Interessen der Status evolutionärer Errungenschaften (Parsons) zufällt, die sich ex post als überlebensnotwendig erweisen. "Klassik ist, was den Fortschritt aushält, und je irresistibler der Fortschritt sich Bahn bricht, umso nachdrücklicher bringt sich zugleich Klassik in ihrer erprobten Unüberholbarkeit durch den Fortschritt zur Geltung."²¹³

In der strengen Arbeitsteilung zwischen theoriebildenden, nomothetischen Erfahrungswissenschaften als 'challenge' und hermeneutischen Geistes- und Kulturwissenschaften als 'response'²¹⁴, spiegelt sich die für die neokonservative Gesellschaftslehre charakteristische Halbierung der Moderne wider. Den historischen Kulturwissenschaften²¹⁵ fällt die apologetische Aufgabe zu, durch ihre Erinnerungsarbeit die kulturellen Schäden technisch-industrieller Modernisierung abzufedern, das industrielle System vor "bewußtseinerhellender Reflexion"²¹⁶ in Schutz zu nehmen, dessen Tradition als zustimmungspflichtig normativ fortzuschreiben und zugleich jene traditionellen kulturellen Bestände und Einstellungen zu restituieren, die für dessen Funktions- und Reproduktionsfähigkeit notwendig sind. Als gesellschaftlicher Modernisierungsfaktor und eigenständige Innovationskraft kommen die historischen Kulturwissenschaften gar nicht in Betracht.²¹⁷ Eine kritisch gegen die industriesystemaffirmative Festlegung auf kulturelle Entsorgung von Industrialisierungsschäden gerichtete Auffassung geistes- bzw. kulturwissenschaftlicher Praxis, die sich einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse verpflichtet fühlte, stellt aus konservativer Sicht schon die "kulturrevolutionäre Zumutung"²¹⁸ dar, die historischen Kulturwissenschaften auf "Konsensbildung in praktischen Fragen"²¹⁹ und auf "den Marsch in die Zukunft"²²⁰ politisch zu verpflichten.²²¹ Die Eliminierung des kritischen Potentials aus den kompensatorisch relevanten Kulturwissenschaften ist nicht zuletzt eine Konsequenz aus Lübkes Geschichtstheorie. Dieser zufolge ist nämlich Geschichte das dem Willen und rationalen Handeln von konkreten historisch-politischen Subjekten gegenüber indifferente Kontingente, das einem - wie das Schicksal - "wider-

212 Lübke 1989g, S.15.

213 Lübke 1992, S.115.

214 Marquard 1986, S.101.

215 Die geisteswissenschaftlichen Disziplinen, auf die allein die Kompensationstheorie anwendbar sei, engt Lübke auf die historischen Kulturwissenschaften ein, wobei er darunter diejenigen versammelt, "auf die die Kompensationstheorie der sogenannten Geisteswissenschaften einzig anwendbar ist" [Lübke 1992, S.283].

216 Kleger/Müller 1986b, S.512.

217 Vgl. Schnädelbach 1988, S.37, 40f., Groh/Groh 1990, S.1065f., Kersting 1989, S.185f.

218 Lübke 1977a, S.38.

219 Ebd., S.52.

220 Ebd., S.34f.

221 Vgl. Ebd., S.38ff.

fährt". Weil sich infolgedessen aus der Geschichte keine Lehren ziehen ließen, außer der, daß man aus ihr nichts lernen könne, liegt es nahe, den historischen Kulturwissenschaften die Aufgabe zuzuweisen, das (Vor-) Gegebene mit seinen Widersprüchen und Mißständen als das Kontingente und damit handlungsrational Unzugängliche zu erfahren, anzuerkennen und auszuhalten.

Dieser affirmativen Funktion²²² der historischen Kulturwissenschaften entspricht ihre Beschränkung auf "die Kunst der Wiedervertrautmachung fremd gewordener Herkunftswelten" durch das Erzählen von "Sensibilisierungsgeschichten", Bewahrungsgeschichten²²³ und "Orientierungsgeschichten"²²⁴, die nicht nur sagen, wie es war, sondern auch, "wie es weiter gehen könnte und sollte"²²⁵. Diese Funktionsbestimmung nimmt das Einverständnis mit dem industriellen System in seiner konkreten Entwicklungsrichtung als Ergebnis bereits vorweg.²²⁶ Wenn etwa "die moderne Verköstlichung der Welt ... durch die spezifisch moderne Entdeckung und Apotheose der unberührten Landschaft und die Entwicklung des Sinns für die Natur"²²⁷ kompensiert werden soll, dann werden dadurch die prekären Äußerungsformen und Folgen dieser "Verköstlichung" nicht beseitigt, sondern eher verschleiert. Der Kulturkonservatismus der Kompensationstheorie wirkt somit "modernisierungsschadenkonservativ". "Ihre Vertreter setzen ... gegen ihre erklärten Absichten die Menschen dem Zugriff jener 'Alleingeschichte' aus, die heute weltweit dominant ist: der Alleingeschichte eines technisch-industriellen Fortschritts, dessen Eigendynamik als unvermeidlich angenommen und hingenommen wird."²²⁸ Daran zeigt sich des weiteren, wie

222 Vgl. etwa Lübke 1977, S.165.

223 Marquard 1986, S.105.

224 Ebd., S.106.

225 Marquard 1988, S.15. An dieser Stelle kann nur darauf hingewiesen werden, daß mit dieser deskriptive und präskriptive Elemente vermengenden Funktionsbestimmung der historischen Kulturwissenschaften auf die Kompensationstheoretiker zurückfällt, was Lübke der kritischen Geschichtswissenschaft vorhält, nämlich sich der Konsensbildung in praktischen Fragen anzudienen. Damit verstoßen sie gegen M. Webers Objektivitätskriterium für historische Kulturwissenschaften, wonach diese sich einer Antwort auf die Frage zu enthalten hätten, "ob diese [politischen, künstlerischen, literarischen, sozialen, N.H.] Kulturercheinungen es wert waren und sind, zu bestehen" [Weber 1988, S.600 (Herv.i.O.)]. Vgl. Ebd., S.147ff., Kocka 1988a, S.185, 194, siehe auch Lübke 1977, S.195, Lübke 1979b, S.56.

226 Vgl. Kersting 1989, S.185f., Kocka 1988, S.96f.

227 Marquard 1986, S.27.

228 Groh/Groh 1990, S.1066. Derartige Einwände gegen die Kompensationstheorie weist Lübke entschieden zurück. Zum einen sei Kritik etwa an der industriellen Verschmutzung der Umwelt, soweit sie erforderlich sei, nicht Sache irgendeiner Wissenschaft, erst recht nicht der Geistes- und Kulturwissenschaften, sondern einzig Sache "der gesunden Sinne" [Lübke 1992, S.299], die für die Umsetzung der gemeinsinnfähigen Technologien benötigt würden. Diese wiederum könnten nur die theoriebildenden Wissenschaften bereitstellen und nicht die Geisteswissenschaften. Zum anderen erfülle die Kompensationstheorie schon deshalb nicht die von ihren Gegnern unterstellte Funktion einer Apologie des bestehenden industriellen Systems, weil sie Lübkes Überzeugung nach in Wirklichkeit die "Nötigkeitsbedingungen der historischen Kulturwissenschaften [benennt, N.H.], die diese ... gänzlich indifferent gegenüber rezenten Versuchen sein lassen, sie ideologiekritisch auszumünzen" [Ebd., S.297]. Diese seien es vielmehr, die die ideologiekritische Absicht verfolgten, in der Orientierung an dem überholten Dualismus von "progressiv" und "konservativ" die ungebrochene Gültigkeit des Gegensatzes von kritischer Theorie und traditioneller Theorie glauben zu machen. Dahinter erkennt Lübke den in Kapitel 5.1 beschriebenen totalitären Mechanismus der historizistisch legitimierten moralischen Selbstermächtigung von Subjekten zur politischen Realisierung ihrer mit dem Sinn und Endzweck der Geschichte als identisch

"idealistisch ... doch die Neue Linke [war, N.H.], als sie - kulturevolutionär - den Überbau (vulgo: den Geist) gegen die Basis mobilisieren wollte. Die besseren Materialisten, das sehen wir jetzt, sind die Neuen Konservativen. Sie überlassen die Basis sich selbst und kurieren die unvermeidlichen Schäden im Überbau. Neben den Atommeiler stellen sie das Heimatmuseum."229

Die - bezogen auf das herrschende industriegesellschaftliche System - strukturkonservative, apologetische Funktion der Beweislastverteilungsregel und der neokonservativen Kompensationstheorie ergibt sich aus Lübbes Realitäts- bzw. Kriseninterpretation. Diese liefert von ihrer Struktur her ein typisches Exempel für die konservative Wahrnehmung und Sicht der gesellschaftlichen Wirklichkeit und damit auch für eine daraus sich ableitende innere Widersprüchlichkeit des Neokonservatismus im Hinblick auf seinen kulturkonservativen Anspruch. Eingriffe in die strukturelle Verfassung der "harte[n] Faktenbasis"230 von Wissenschaft, Technik und Industrie, die aufgrund der theoretisch einholbaren Erkenntnisse über den Zusammenhang zwischen progressiver Traditionsentwertung und industriegesellschaftlichen Strukturen, Organisationsprinzipien und Funktionsmechanismen erforderlich wären, damit die für unverzichtbar gehaltenen traditionellen Werte und Tugenden (Mäßigung, Bescheidenheit, Ehrlichkeit, Pünktlichkeit, Fleiß, Disziplin, Bindung, Gehorsam ...) wieder zur Geltung kommen und tatsächlich gelebt werden könnten, stehen für Lübbe gar nicht zur Diskussion. Nicht nur, daß ihm die moderne Industriegesellschaft in ihren "systemischen" Superstrukturen nicht nur in theoretischer Hinsicht, sondern vor allem auch in technisch-praktischer Hinsicht als eine dem expertokratischen Sachverstand vorbehaltene, irresistible und irreversible "black box" und damit einer Schicksalsmacht vergleichbar erscheint. Zum liberalen System, wie es realtypisch in den industriekapitalistischen westlichen Demokratien existiert, gibt es für Lübbe keine realistische Alternative, die die ökologischen, kulturellen und sozialen Krisenerscheinungen besser bewältigen und die Zukunftsfähigkeit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation in Frieden und Freiheit sicherstellen könnte. Deshalb ist der von Lübbe repräsentierte Neokonservatismus nicht nur ein Kultur- oder Wertkonservatismus. Er ist zugleich auch ein auf das industriekapitalistische Institutionensystem bezogener Strukturkonservatismus im Epplerschen Sinne.²³¹ Die Notwendigkeit dieses institutionellen oder Struktur-Konservatismus rechtfertigt Lübbe mit dem technokratischen Argument, daß "Superstrukturen" in Politik und Industrie zwar "nicht problemlos", aufgrund ihres "industriegesellschaftsspezifisch[en]" Charakters aber politisch-ideologisch neutral seien. Deshalb sieht er in der Kritik dieses Strukturkonservatismus nur den "marxistische[n] Pferdefuß", "die ökonomische Investitionskompetenz der Großunternehmungen" durch die nicht nur ökonomisch unterlegene "planwirtschaftliche Investitionskompetenz"232 zu ersetzen.

In dieser Gleichzeitigkeit von Wert- und Strukturkonservatismus, die auf die Interpretation der industriegesellschaftlichen Krisentendenzen nicht nur als kulturell, geistig-

erkannten Zwecke gegen alle Widerstände. Vgl. Ebd., S.294, 296ff.

229 Michel 1988, S.30.

230 Lübbe 1975, S.59.

231 Vgl. Lübbe 1987i, S.108f.

232 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.61.

moralisch sich äußernde, sondern auch bedingte zurückgeht, offenbart sich der innere Widerspruch dieses Neokonservatismus. Die traditionellen Wertbestände und Tugenden, die für die Stabilität und Funktionsfähigkeit des Industriesystems als unerlässlich gelten, werden durch dieses Industriesystem sukzessive verbraucht. Der Neokonservatismus beansprucht, sie nicht zuletzt dadurch zu bewahren bzw. wiederherzustellen, daß er gleichzeitig diese industriegesellschaftlichen Strukturen, in und zwischen denen diese Werte zermalm werden, gegenüber Veränderungen in Schutz nimmt. Nun müssen aber die Strukturen vor allem im technisch-ökonomischen Bereich als die eigentliche Triebfeder der progressiven Traditionsentwertung angesehen werden. Wenn diese unangetastet bleiben sollen, dann ist ersichtlich, daß sich die von Lübke als das Grundproblem entwickelter Industriegesellschaften ausgemachte wachsende Schwierigkeit, entlastende Traditionen zu bewahren, noch weiter verschärfen muß.²³³ Das auf der geistig-moralischen, bewußtseinsmäßigen Ebene ansetzende kulturkonservative Programm, "traditionale[r] Substanz"²³⁴ zu bewahren bzw. durch hermeneutisch-reflexive Dynamisierung so zu tradieren, daß sie in ihrem Kern erhalten bleibt, ist - folgt man Offe - mit dem sich allen Gesellschaften stellenden Grundproblem ihrer Reproduktion und Integration konfrontiert, das - idealtypisch - zwei alternative Lösungswege zuläßt: entweder werden die subjektlos hinter dem Rücken der Subjekte wirkenden Strukturen und Funktions-"gesetze" des sozioökonomischen Systems der Kontrolle und Steuerung durch das subjektbezogene, sinnorientierte und normengeleitete Handeln unterworfen, oder sie werden diesem gegenüber abgeschottet. Lübke geht aus von der faktischen common-sense-Fundiertheit und -Orientierung des technisch-industriellen Prozesses und diagnostiziert keine inneren Widersprüche, sondern nur abnehmenden Grenznutzen zivilisatorischer Fortschrittsprozesse. Für C. Offe besteht demgegenüber das Charakteristische am kapitalistischen System darin, daß es die beiden alternativen Wege gleichzeitig verfolgt. Es ist damit in das systemimmanente unaufhebbare Dilemma verstrickt, daß es "von den Regeln des Handelns und den Sinnbezügen der Subjekte abstrahieren muß und zugleich nicht absehen kann"²³⁵, weil der Subjektcharakter der menschlichen Arbeitskraft, die beide Momente, das Funktionieren wie das Handeln, in sich vereint, unaufhebbar ist. Die von Neokonservativen beklagte "Unregierbarkeitskrise" ist von daher eine strukturell bedingte, latent stets vorhandene Konstante kapitalistischer Gesellschaften. Weil die neokonservative Therapie der Traditionserneuerung nach den Regeln der Beweislastverteilung zugleich an diesen Systemstrukturen festhält und ausdrücklich deren Konservierungsbedürftigkeit einfordert, verhindert sie de facto eine Lösung der Probleme, die sie zu erbringen beansprucht. Was die eine Hand gibt, nimmt die andere wieder.²³⁶ Da-

233 Vgl. Fetscher 1983, S.23, 25, 32, Fetscher 1984, S.18, Greiffenhagen 1986, S.381.

234 Lübke 1981c, S.15.

235 Offe 1979, S.315.

236 Vgl. Ebd., S.313ff. Vgl. auch Wolf-Dieter Naris Kritik des inneren Widerspruchs zwischen Lübkes institutionellem und Wert- oder Kulturkonservatismus, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.60f. Dieselbe Verwechslung von Ursache und Wirkung liegt auch dann vor, wenn die Positionen und Kräfte, die dem beklagten konsumistischen Hedonismus und der Generalisierung des utilitaristischen Denkens kritisch auf den Grund gehen, als deren Urheber diskreditiert werden. Vgl. Fetscher 1984, S.15, Greiffenhagen 1986, S.381. Das kritisiert auch Habermas an Gehlen, der die "Phänomene eines neuen Wohlstandsprivatismus" fälschlicherweise dem Subjektivismus der universalistischen Moral anlastet, weil er die Traditionen und Institutionen zerstört - während Habermas' Auffassung nach die kritisierten Phänomene überhaupt erst durch die "Neutralisierung

durch, daß für die Neokonservativen das Geltungskriterium der favorisierten traditionellen Werte und Tugenden nicht diskursiv ermittelte "ungezwungene Zustimmung"²³⁷ ist, sondern deren - scheinbar - rechtfertigungsunfähige bzw. -bedürftige Evidenz, bleibt die Glaubwürdigkeit ihrer moralischen Postulate fragwürdig. Es kann mithin bezweifelt werden, daß sie sich als verallgemeinerungsfähig erweisen könnten und daß alle sie befolgen würden. Daraus zieht Offe die "meta-ethische Schlußfolgerung"²³⁸, daß eine moralische Lösung gesellschaftlicher Ordnungs- und Integrationsprobleme umso aussichtsloser scheint, je mehr die entsprechenden moralischen Maximen dogmatisch verfügt statt diskursiv offen gehalten werden.²³⁹

Vor diesem Hintergrund erweist sich für Habermas der "historisch aufgeklärte[n] Traditionalismus"²⁴⁰, wie ihn J. Ritter und in dessen Gefolge u.a. auch Lübbe als Konzept der dynamischen Bewahrung "traditionaler Substanz" befürworten und der "verblühten" Traditionen neues Leben einhauchen will, als ein paradoxes und verzweifelteres Unterfangen.²⁴¹ Wenn nämlich die strukturellen Bedingungen "traditionaler Substanz" schwinden, dann schwindet auch die Substanz aus den Traditionen, die sich *als* Traditionen nicht fortschreiben oder erneuern lassen. Das gilt erst recht in der heutigen Situation, in der die Traditionsbestände nicht mehr existieren, die in der Vorstellung der neokonservativen Krisenbewältigungsstrategie die technisch-industriekapitalistische Modernisierung kulturell re-integrieren könnten, weswegen H. Dubiel die neokonservative Gesellschaftskritik als "romantisch" charakterisiert.²⁴²

und Entpolitisierung" [Habermas 1979, S.325] der universalistischen Moral entstehen konnten.

237 Offe 1986, S.107.

238 Ebd., S.108.

239 Vgl. Ebd., S.107f.

240 Habermas 1985, S.41.

241 Vgl. Ebd., S.41, 183.

242 Vgl. Dubiel 1986, S.278. Ähnlich Kleger/Müller 1986b, S.251 (Herv.i.O.): "Die Apologie des kulturellen Systems der Werte, welche die erforderlichen Leistungen und Kompensationen einer hochkomplexen modernen Zivilisation ermöglicht haben, birgt freilich die Gefahr, daß sich der Schwerpunkt auf dieser Ebene des Werte-Diskurses tatsächlich wieder zugunsten effektiv restaurativer Tendenzen in Gesellschaft, Kirche und Staat verschiebt." So wäre denn auch der von Lübbe entschieden zurückgewiesene Vorwurf der Traditionsbeschwörung nicht einmal unberechtigt, wenn etwa - wie in den Thesen "Mut zur Erziehung" - gegenüber einer verwissenschaftlichten und professionalisierten schulischen Erziehungspraxis eine Erziehung gefordert wird, die "dieselben kulturellen Selbstverständlichkeiten" geltend zu machen habe, "in deren Anerkennung wir alle vor und außerhalb der Schule stets schon erzogen sind" [Erklärung 1979, S.165 (These 9)]. Damit wird auf ein vorindustrielles Erziehungsverständnis zurückgegriffen und ein Niveau bürgerlicher Aufklärung und Emanzipation unterboten, das durch die Ausdifferenzierung der Erziehungsfunktion aus dem familialen Lebenszusammenhang gekennzeichnet ist. Bestimmt durch die industriegesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionserfordernisse in der arbeitsteiligen bürgerlichen Gesellschaft ist schulische Erziehung auf die Vermittlung von Werten und Verhaltensmustern gerichtet, die mit den im familialen, lebensweltlichen Nahbereich vorherrschenden nicht nur nicht übereinstimmen, sondern z.T. sogar unverträglich sind. In dem Maße, wie mit dieser funktionalen Spezialisierung Wissenschaft und rationales Denken für schulische Erziehung konstitutiv werden, nimmt auch die Wahrscheinlichkeit zu, daß die reklamierten alltagskulturellen Selbstverständlichkeiten kritisch reflektiert und aufgelöst werden. Vgl. Benner 1978, S.22f., 70f. Das neokonservative Programm der Vergegenwärtigung vor allem voraufklärerischer Traditionen in einer hochtechnisierten Industriegesellschaft scheint auf eine 'rückwärtsgewandte Modernität' [Dahrendorf, R.: Kulturpessimismus versus Fortschrittshoffnung, in: Habermas, J. (Hg.): Stichworte zur 'geistigen Situation der Zeit', Bd.1. Frankfurt/M. 1979, S.223, zit. nach Lorig 1988, S.106] hinauszulaufen, in der wichtige Errungenschaften und Emanzipationsgewinne der bürgerlichen Aufklärung und damit Grundvoraussetzungen einer liberalen und humanen Gesellschafts-

Da die traditionellen Wertbestände in ihrer geschichtlichen Kontinuität und Authentizität unter- und gebrochen sind, lassen sie sich nurmehr innerlich als "privatisierte[n] Glaubensmächte"²⁴³ einfordern und bewahren.²⁴⁴ Es spricht einiges dafür, daß auf Lübke selber zutrifft, was er als ein konstitutives Merkmal für politischen Moralismus bestimmt und kritisiert, nämlich "das Bemühen, die Verbesserung eines politischen Zustands von der Verbesserung moralischer Binnenlagen, also durch Verbesserung und Intensivierung unserer Gesinnung zu erwarten, statt von der Verbesserung unserer rechtlichen und politischen Institutionen"²⁴⁵. Lübkes neokonservativer Kriseninterpretation zufolge hängt nämlich eine realitätsgerechte Bewältigung der zivilisatorischen Probleme und Herausforderungen in letzter Instanz von der "richtigen" intellektuellen und emotionalen Einstellung ab, d.h. von der Orientierung an "*der herrschenden Allgemeinmoral*"²⁴⁶. Demnach geht es primär darum, die moralische Selbstbestimmungsfähigkeit zu stärken, d.h. die durch traditionale Werte und Tugenden vermittelte Common-Sense-Fähigkeit, sich selber anstatt die gesellschaftlichen Verhältnisse zu ändern,²⁴⁷ sowie Zuversicht als eine "moralische Verpflichtung"²⁴⁸ anzusehen, während diese common-sense-Kompetenzen "industriekulturspezifisch" sukzessive aufgebraucht werden. Die industriegesellschaftlichen Strukturen werden nicht zur Disposition politischer Veränderungen gestellt. Statt dessen sollen die traditionellen kulturellen Selbstverständlichkeiten und "richtigen" Einstellungen des common sense, wie etwa blindes Vertrauen in Expertenkompetenz, das das aufklärerische Erbe kritischen Denkens hinter sich läßt, oder die "Mäßigung unserer Ansprüche"²⁴⁹, die dem utilitaristischen Nutzenmaximierungskalkül als einem dominanten Strukturprinzip bürgerlich-kapitalistischer Marktvergesellschaftung diametral entgegenstehen,²⁵⁰ dadurch wiederbelebt werden, daß sie in Akten mutiger Erziehung postuliert, gelehrt und dann schließlich bekannt werden.²⁵¹ Der Effekt solcher moralischen Appelle ist, "daß in der Welt alles beim alten bleibt"²⁵².

Ginge es Lübke tatsächlich um die Sicherstellung traditionaler Wertsubstanz, dann

ordnung eingezogen werden würden.

243 Habermas 1988, S.91.

244 So sieht Jürgen Mittelstraß die Gefahr, daß sich zwei gegeneinander abschottende Kulturen herausbilden bzw. verfestigen könnten: "auf der einen Seite eine wissenschaftlich-technische Kultur mit starken Fortschrittsimpulsen ..., auf der anderen Seite eine Residualkultur, in der wir am Ende auch noch mit mythischen Orientierungen im Kopf mehr oder weniger nur als Privatleute leben" [in: Mittelstraß 1987, S.169].

245 Lübke 1985a, S.14.

246 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mut zur Erziehung 1982, S.6 (Herv.i.O.).

247 Vgl. etwa Lübke 1986, S.272, Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1986, S.142f., Kap. 7.3.3.

248 Lübke 1987, S.52.

249 Lübke 1985a, S.27.

250 "Wir alle haben gelernt, daß es gut ist, nicht asketisch zu leben, soziale Interessen zu verfolgen oder sich politisch durchzusetzen. Unsere Sozialisation ist eher hedonistisch und vorteilsuchend als asketisch und gemeinschaftsbezogen." [Böhret 1987, S.6]. Zu dem von Konservativen beklagten Verschwinden traditionaler Werte, Einstellungen und Verhaltensweisen in einer "gänzlich vom Prinzip der individuellen materiellen Nutzenmaximierung bestimmten Gesellschaft" [Ebd., S.14] vgl. Fetscher 1984a, S.11ff.

251 Vgl. dazu ausführlicher Kap. 7.3.2.

252 König/Greif 1981, S.133 (Herv.i.O.). Vgl. Diskussionsbeitrag Narr, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.78, Diskussionsbeitrag Schnädelbach, in: Oelmüller 1988, S.276, Rothe 1987, S.54.

würde dies unter Umständen tiefgreifende Umstrukturierungen und Richtungsänderungen vor allem im technisch-ökonomischen Bereich erfordern,²⁵³ die er ja gerade vermeiden will. Zwar macht er bestimmte zeitlos gültige "Wahrheiten" und "sonstige Verbindlichkeiten"²⁵⁴ als unverzichtbare Bestandsvoraussetzungen liberaler Systeme geltend. Dabei soll die Substanz der Traditionen trotz ihrer modernitätsspezifischen historischen Relativierung bzw. Brechung an den Bedingungen der modernen Zivilisation bewahrt werden. Dennoch pflegt er eher einen funktionalistischen Umgang mit der Tradition. Dieselbe Halbherzigkeit, die der Neokonservatismus im Verhältnis zur Moderne einnimmt, legt er auch gegenüber den Werten und Traditionen an den Tag, als deren Anwalt er sich ausgibt. Wenn nämlich das, was als erhaltenswert erkannt wird, in seinem ursprünglichen Bedeutungsgehalt nicht mehr bewahrt oder wiederhergestellt werden kann, dann kann es nicht mehr um die Tradierung dieses authentischen Sinngehalts und Geltungsanspruchs, um die Sicherung der geistig-kulturellen Genese und Kohärenz von Traditionen gehen.²⁵⁵ Relevant und interessant werden dann für den Neokonservatismus Traditionen nurmehr unter dem Gesichtspunkt des Pragmatischen oder Zweckmäßigen, d.h. hinsichtlich ihres Funktionswertes für gesellschaftliche und politische Integrations- und Stabilitätsbedürfnisse,²⁵⁶ was sich paradigmatisch an Lübbes funktionalistischer Religionsphilosophie aufzeigen läßt.²⁵⁷ "Der Konservative wird zum funktionalistischen Soziologen, der z.B. nach der Integrationsleistung 'einer Religion der Väter', nicht aber nach diesen oder jenen theologischen Inhalten fragt."²⁵⁸ In dieser funktionalistischen Ausrichtung sind dann die vermittelten Wertorientierungen, wie W. Schluchter an M. Weber aufzeigt, "gerade wegen ihrer Funktionalität nicht zu wirklicher Sinnvermittlung fähig, sie sind entsubstantialisiert, Gespenster"²⁵⁹. Wenn auch die genuinen inhaltlichen Geltungsansprüche der Traditionen hinter ihrem Anpassungs- und Stabilisierungswert zurücktreten,²⁶⁰ so bedeutet das nicht schon, daß - wie M. Greiffenhagen annimmt - die Vergangenheit "als ein Arsenal prinzipiell beliebiger Gehalte angesehen [wird, N.H.], aus dem man sich Brauchbares für diesen oder jenen Zweck heraus sucht"²⁶¹. Denn die stabilisierende Wirkung von Traditionen ist stets an bestimmte inhaltliche Präferenzen gebunden. Unter dem funktionalistischen Aspekt kommen nämlich aus dem breiten Repertoire an Traditionen und Werten nur solche in konservativen Betracht, die das für den Fortbestand und die Funktionstüchtigkeit des westlichen Industriesystems als unverzichtbar angesehene normativ-kulturelle Integrationspotential bereitzustellen vermögen. Da-

253 Vgl. Diskussionsbeitrag Narr, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.60f.

254 Lübke 1987i, S.8.

255 Vgl. Lübke 1991c, S.329f.

256 "Ideen der Vergangenheit" werden im neokonservativen Diskurs als "idealistische Vokabeln" ohne praktische Verbindlichkeit und Sollensgeltung für das Handeln in der aktuellen Gegenwart wiederbelebt. Die Aushöhlung ihrer Substanz durch die industriegesellschaftliche Entwicklung beläßt ihnen nurmehr die Funktion innerpsychischer Kompensation: "Auf die Not des isolierten Individuums antwortet die affirmative Kultur mit der allgemeinen Menschlichkeit, auf das leibliche Elend mit der Schönheit der Seele, auf die äußere Knechtschaft mit der inneren Freiheit, auf den brutalen Egoismus mit dem Tugendreich der Pflicht." [Glaser 1974, S.21].

257 Vgl. dazu Kap. 7.2.3.

258 Greiffenhagen 1986, S.380.

259 Schluchter 1985, S.267.

260 Vgl. Greiffenhagen 1986, S.164, 380, Dubiel 1985, S.42f., Habermas 1985, S.52f.

261 Greiffenhagen 1986, S.380.

nach unterscheidet Lübke in seinem Konzept der dynamischen Traditionsbewahrung zwischen weiterhin orientierungsrelevanten und fortschreibungsfähigen Traditionen einerseits und historisch überwundenen andererseits. Ersteren rechnet er solche, vor allem vormoderne, Traditionen zu, wie etwa Vertrauen oder die sogenannten sekundären Tugenden, die sich als alterungsresistente klassische Wertbestände von zeitloser Gültigkeit und Nötigkeit erwiesen hätten. Sie sind zwar mit unterschiedlichen Inhalten kompatibel, historisch betrachtet weisen sie aber eine auffallend hohe Affinität zu mehr repressiven Kontroll- und Ordnungsfunktionen auf, die ganz bestimmte inhaltliche Ausrichtungen präjudizieren, andere dagegen ausschließen. Zur zweiten Sorte von Traditionen zählt er demgegenüber die emanzipatorischen Werte und Traditionen, wie die von 1789, die - weil wissenschaftlich-technisch realisiert - "der Sache nach"²⁶² als relevante Orientierungs- und Zielmarken längst hinfällig geworden seien.

7.2.3 Religion nach der Aufklärung: Kultur der Anerkennung

In Lübkes kulturkonservativem Konzept des schonenden Umgangs mit kulturellen Herkunftsbeständen, die für die Erhaltung der liberalen politischen Kultur und Ordnung als unentbehrlich anzusehen sind, kommt der Religion eine herausragende Bedeutung zu. Kant, so Lübke, hatte - unter den seinerzeitigen gesellschaftlichen Bedingungen des preußischen Staatskirchentums nicht zu Unrecht²⁶³ - 'Religion als Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote'²⁶⁴ charakterisiert und in dieser Funktion als ein kirchenpolitisches Instrument zur "Sicherung und Beförderung der Volksmoral"²⁶⁵ kritisiert.²⁶⁶ Ähnlich Kants Religionsbegriff macht auch Rousseaus Konzept einer 'religion civile'²⁶⁷ einen Minimalkonsens religiöser Wahrheitsansprüche aus friedenspragmatischen Gründen politisch verbindlich und bindet damit Bürgerrechte ans religiöse Bekenntnis. Dem liegt der funktionale Gedanke zugrunde, daß Religion und Gottesglaube der für den Zusammenhalt des Gemeinwesens unerläßlichen Bürgermoral, d.h. der Pflichttreue, der Tugendhaftigkeit, dem Gesetzesgehorsam etc., förderlich seien. In dieser Funktionalisierung von Religion als Legitimationsinstanz für Bürgermoral repräsentiere Rousseaus Zivilreligion noch ein früheres Stadium religiöser und politischer Aufklärung. Erst mit der durchgesetzten, erfolgreichen religionspolitischen Aufklärung seien die religiösen Wahrheitsansprüche politisch neutralisiert und in der Gestalt des Religionsfreiheitsrechtes als Entscheidungskriterium für die Zu- oder Aberkennung des Bürgerrechtsstatus unerheblich gemacht worden.²⁶⁸

Die Ergebnisse religionspolitischer Aufklärung lassen Lübkes Ansicht nach das Korrelationsverhältnis von Religion und Frömmigkeit auf der einen und Moral auf der anderen

262 Lübke 1971a, S.18.

263 Vgl. Lübke 1982h, S.55f.

264 Kant, I.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: Ders.: Werke (Ed. E. Cassirer), Bd. VI, S.302, zit. n. Lübke 1986, S.207.

265 Lübke 1986, S.207.

266 Vgl. Lübke 1982h, S.51, Lübke 1986, S.206ff.

267 Lübke 1986, S.82.

268 Vgl. Ebd., S.82ff., 89f.

Seite, wonach "der fromme Mensch ein guter Mensch" sei und umgekehrt mit dem "Verfall religiöser Kultur"²⁶⁹ ein Niedergang moralischer Regeltreue korrespondiere, unberührt. Dieser auch empirisch erhärtete Zusammenhang von Religion und Moral²⁷⁰ besagt Lübke zufolge jedoch nicht, daß Religion auf diese Funktion, moralische Regeln kulturell zu stabilisieren, reduzierbar sei. Zwar sei "Moral nicht lebbar, wenn wir in eins mit der Geltung ihrer Grundsätze und Regeln nicht zugleich auch die unverfügbare Kontingenz der Umstände anerkennen, von denen abhängt, ob sie uns begünstigt oder uns zu Verzichtern, ja zur Aufopferung zwingt"²⁷¹. Dennoch bildeten Religion und Moral begrifflich Gegensätze. Der Grund für kulturelle Blüte oder kulturellen Niedergang von Religion liege demnach auch nicht in ihrem wie auch immer zu bewertenden jeweiligen gesellschaftlichen, moralischen Nutzen, der eher einen willkommenen Sekundäreffekt darstelle.²⁷² Primär sei sie vielmehr "aus einem ganz anderen Grunde da"²⁷³. So wenig sich Religion also begrifflich und funktional in Moralität erschöpfe, so wenig lasse sie sich auf die ideologische Funktion reduzieren, durch die falsche religiöse Vertröstung auf ein himmlisches Jenseits politische Herrschaftsverhältnisse, gesellschaftliche Zwänge, Ungerechtigkeiten und Mängellagen im Hier und Jetzt gegenüber Kritik und Legitimationsansprüchen abzuschirmen. Sie erschöpfe sich auch nicht darin, Gehorsam, Disziplin und Massenloyalität gegenüber einer bestehenden politischen Herrschaftsordnung - jenseits vernunftgeleiteter Erkenntnis und Einsicht - zu erzeugen und zu sichern.²⁷⁴ Zwar müsse es "prinzipiell jederzeit möglich sein"²⁷⁵, Religion in herrschafts- und ideologiekritischer Absicht zu thematisieren. Solche Kritik hingegen, die Religion allein als ein ideologisches Vehikel betrachte, um daraus die Folgerung zu ziehen, daß anstatt Frömmigkeit radikale Aufklärung und soziales, politisches Engagement vonnöten seien, um diese Mängel beheben zu können und damit langfristig die "vormodernen, voraufgeklärten Nötigkeitsgründe"²⁷⁶ von Religion aufzuheben, stellt in Lübkes Augen einen eklatanten Realitätsverlust dieser radikalen Religionskritik selber dar. Sie dokumentiere die bereits in der Kantschen Religionsphilosophie gedanklich angelegte, von Marx bis Freud dann systematisch vorangetriebene, in ihrer praktischen Konsequenz totalitäre Illusion

269 Lübke 1986, S.99.

270 So gelte es etwa demoskopischen Untersuchungen zufolge als erwiesen, daß 80% der deutschen Katholiken es für moralisch unzulässig halten, soziale Vergünstigungen, wie Krankengeld oder Arbeitslosenunterstützung, 'in Anspruch [zu, N.H.] nehmen, auf die man kein Recht hat' [Diskussionsbeitrag Noelle-Neumann, in: Lübke 1985a, S.93].

271 Lübke 1986, S.217.

272 Unter dieser Prämisse lasse sich dann auch plausibel machen, daß Säkularisierungsprozesse nicht durch innerreligiöse Verfallsprozesse bedingt seien bzw. diese widerspiegeln. Folglich ließen sie sich auch nicht mittels moralischer Disziplinierungsstrategien aufhalten oder revidieren. Säkulare und religiöse Kultur könnten mithin nicht als Gegensätze begriffen werden. Vielmehr seien Säkularisierungsprozesse Modernisierungsprozesse, d.h. Prozesse sozialer und kultureller Differenzierung, die den kulturellen Geltungsbereich und politischen Verbindlichkeitsanspruch von - in diesem Falle - religiösen Regeln und Lebensformen einschränkten, aber nicht auflösten. Ihnen schreibt Lübke für die religiösen Institutionen einen entlastenden Effekt zu, "ohne die sie in modernen Gesellschaften sich totalitär verändern müßten" [Lübke 1986, S.106]. Vgl. Ebd., S.99ff.

273 Ebd., S.100.

274 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1984, S.231, Diskussionsbeitrag Piepmeier, in: Ebd., S.231f., Piepmeier 1984, S.84ff.

275 Lübke 1986, S.134.

276 Ebd., S.144.

einer durch vervollkommnete Vernunft, Aufklärung und Emanzipation realisierbare Souveränität und Autarkie des Menschen über seine gesamten Daseins- oder Lebensbedingungen.²⁷⁷ Demgegenüber hält Lübbe es für "ebenso trivial wie lebenspraktisch fundamental, daß Emanzipationspostulate sich auf unsere existentielle und ontologische Nichtautarkie gar nicht erstrecken können"²⁷⁸. Das unbestreitbare Fortdauern von Religion nach der erfolgreich durchgesetzten Aufklärung habe demnach seinen Grund nicht in Emanzipationsdefiziten und "Zwangsneurosen", sondern in einem anthropologisch bedingten "aufklärungsindifferenten Realismusbedarf[s]"²⁷⁹. Dieser lasse sich nicht anders als durch Religion als der "kulturelle[n] Form humaner Beziehung"²⁸⁰ zu eben jenen Daseinsbedingungen und Lebenstatsachen befriedigen, auf die wir uns "nicht wirklichkeitsverändernd-praktisch, vielmehr statt dessen religiös beziehen"²⁸¹. Damit greift Lübbe den nachaufgeklärten Religionsbegriff auf, wie ihn Schleiermacher vorweggenommen und seinerzeit gegenüber Kants Religionsbegriff geltend gemacht habe, wonach Religion "in einem 'höhern Realismus' 'alles was ist', als 'notwendig' anzuschauen, somit 'alles heilig' zu machen"²⁸² lehre und 'weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl'²⁸³ sei.²⁸⁴ Diesem Religionsbegriff entspreche ein Verständnis von Religionsfreiheit als "politische Freiheit der verfassten Religion selbst"²⁸⁵, das sich aus dem Kantschen und vor allem dem Marxschen Religionsbegriff nicht ableiten lasse. In dessen logischer Konsequenz erscheine Religionsfreiheit nur als "politische Emanzipation von der Religion"²⁸⁶ denkbar.

Das spezifisch Religiöse an dieser kulturellen Verhaltensweise zu den "Unverfügbarkeiten des Lebens"²⁸⁷ bringt Lübbe auf den Begriff der "Kontingenzbewältigungspraxis"²⁸⁸, ohne den Anspruch erheben zu wollen, damit das Phänomen "Religion" begrifflich vollständig abgedeckt zu haben.²⁸⁹ Er möchte damit lediglich eine Funktion von Religion herausgreifen, die seiner Auffassung nach gleichwohl eine "Kernfunktion"²⁹⁰ und zugleich die "kulturelle[n] und humane[n] Substanz"²⁹¹ von Religion nach der Aufklärung repräsentiert und der er einen dementsprechenden Stellenwert innerhalb seiner "funktionalistischen Religionstheorie"²⁹² einräumt. Deren einziger

277 Vgl. dazu Kap. 7.3.2, S. 327f.

278 Lübbe 1986, S. 138.

279 Ebd., S. 141.

280 Ebd., S. 145.

281 Ebd., S. 148. Vgl. Ebd. S. 133ff., 143ff.

282 Lübbe 1986, S. 210. Die Schleiermacher-Zitate stammen aus: Schleiermacher, F.D.E.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799, in: Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. H.-J. Birkner u.a. Erste Abteilung, Bd. 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799. Hg. v. G. Meckenstock. Berlin, New York 1984, S. 213, 218, zit. n. Lübbe 1986, S. 210.

283 Schleiermacher, S. 211, zit. n. Lübbe 1986, S. 210.

284 Vgl. Lübbe 1986, S. 210, Lübbe 1982h, S. 52f.

285 Lübbe 1982h, S. 57.

286 Ebd., S. 57 (Herv. N.H.).

287 Lübbe 1986, S. 148.

288 Ebd., S. 149.

289 Vgl. Lübbe 1990, S. 364.

290 Lübbe 1980a, S. 74.

291 Lübbe 1989, S. 178.

292 Lübbe 1980a, S. 74. Mit der funktionalistischen Religionstheorie verfolgt Lübbe die Absicht, die religiöse Form der Lebenspraxis unter Abstraktion von den materialen Wahrheitsansprüchen, den Konfessionen und Institutionen der historischen Religionen von den nicht-religiösen begrifflich

Zweck besteht eigenem Bekunden nach²⁹³ darin, die radikale Religionskritik, die die kulturrevolutionäre Befreiung von der Religion als einen emanzipatorischen Prozeß in Aussicht stellt, auf einer prinzipiellen Argumentationsebene als einen ebenso "unsinnig[en]"²⁹⁴ wie illusionären "illiberalen Fanatismus"²⁹⁵ mit zwangsläufig totalitär-terroristischer Eskalation zu widerlegen. Dagegen möchte er die "konservative These" geltend machen, daß Religion als Kontingenzbewältigungspraxis eine schlechterdings aufklärungs- und säkularisierungsindifferente und -resistente Funktion von ebenso aufklärungsindifferenter anthropologisch-ontologischer und humaner Nötigkeit erfüllt. "Es gibt keine Emanzipation von der Religion. Keine Richtung des Fortschritts weist in eine religionslose Zukunft."²⁹⁶ Die unter allen Umständen gegebene Nötigkeit von Religion bestehe darin, die unhintergehbaren Kontingenzen des Lebens, der Geschichte und der Welt anzuerkennen. Bei diesen Kontingenzen handelt es sich um "absolute Kontingenz[en]"²⁹⁷, die sich im Unterschied zu relativen Kontingenzen auf solche Bedingungen oder Zufälligkeiten menschlichen (Da-)Seins beziehen, die prinzipiell weder in revolutionärer oder reformerischer noch in bewahrender Absicht technisch-organisatorisch, politisch oder moralisch in Handlungssinn transformierbar sind. Zu den wichtigsten und markantesten dieser "Lebenstatsachen", die vor jeglicher Normierung "unhintergehbare Elemente unserer Identität bereits festgelegt haben"²⁹⁸, zählt Lübbe die,

"daß wir dieser und kein anderer sind, ... daß wir nach unseren regionalen und nationalen, rassischen und muttersprachlichen, ja zumeist auch religiösen und konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen diese und keine andere Identität haben, ... daß die Umstände, von denen unsere Dispositionsmöglichkeiten abhängen, ihrerseits indisponibel sind, daß wir sterben müssen ..., daß die Wahrheit diese und keine andere ist ..., daß, was der Fall ist, sich so und nicht anders verhält, daß ... überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts"²⁹⁹.

Demgegenüber sind relative Kontingenzen dadurch gekennzeichnet, daß sie sich nach Maßgabe rationaler Handlungsentwürfe und -regeln in Handlungssinn überführen lassen.³⁰⁰ Absolute Kontingenzen hingegen lassen sich nach Lübbe nicht anders bewältigen, als daß man sie in ihrer prinzipiellen Handlungssinntranszendenz anerkennt, und

zu unterscheiden. Vgl. Lübbe 1986, S.241ff.

293 Vgl. Lübbe 1986, S.227.

294 Ebd., S.227.

295 Lübbe 1981a, S.1033.

296 Lübbe 1975, S.171.

297 Lübbe 1986, S.156.

298 Ebd., S.159.

299 Ebd., S.16. Vgl. Ebd., S.14ff., 105f., 128ff., 149ff., 166, 174f., 226ff., Lübbe 1988e, S.423f., Lübbe 1980a, S.69ff., Lübbe 1990, S.364ff., Lübbe 1984b, S.72, Lübbe 1982h, S.52. Lübbe möchte den Kontingenzbegriff als eine "metaphysische Kategorie [verstanden wissen, N.H.], die auf den Begriff bringt, was in der Unmöglichkeit, auf die Frage, wieso überhaupt etwas sei und nicht vielmehr nichts, eine Antwort in Kategorien der Handlungsrationaliät zu geben, erfahren wird" (Lübbe 1986i, S.173). Demgegenüber ist etwa in Luhmanns Theorie sozialer Systeme der Kontingenzbegriff als eine soziologische Kategorie auf die relativen Kontingenzen bezogen. Als das, "was weder notwendig ist noch unmöglich ist", erhält er einen prospektiven, utopischen Akzent, eine Anweisung auf Veränderung. Er bezeichnet "Gegebenes ... im Hinblick auf mögliches Anderssein; ... Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen" (Luhmann 1988, S.152). Vgl. auch Luhmanns Auffassung von Kontingenzbewältigung als soziologische Aufklärung, ebd., S.468 sowie S.47, 83f.

300 Vgl. Lübbe 1986, S.153f.

zwar so, als habe man sich dem Willen Gottes zu fügen, als begeben man sich in Gottes Hand. "Gottvertrauen"³⁰¹, "Frömmigkeit"³⁰², "Sich-Fügen in Gottes unerforschlichen Ratschluß"³⁰³ - so lauten die Termini, die Lübbe zur Präzisierung dieser Kultur der Anerkennung, der Zustimmung und Anpassung an das unabänderliche Vorgegebene und Geschehende verwendet. Deren religiöse Qualität, die aufgrund der Einsicht in die auch in Zukunft ausgeschlossene rationale Bemächtigung ihrerseits einen "rationale[n] psychische[n] und kulturelle[n]"³⁰⁴ Akt darstelle, äußere sich zum einen darin, daß der Inhalt der Kontingenzbewältigung durch Religion im "Kultus"³⁰⁵, im Ritus selber bestehe, in dem nichts diskutiert, rechtfertigt, hergestellt oder verändert werde. Der Ritus verschaffe den notwendigen, entlastenden "Außenhalt[s]"³⁰⁶, der das Subjekt von seiner Selbstbezüglichkeit befreie, denn: "Auch im Falle mißlingenden Lebens bleibt man, in letzter Instanz, auf *Akzeptanz statt auf Protest oder auf Selbstanklage* verwiesen."³⁰⁷ Zum anderen ist die religiöse Qualität dieser Anerkennung nicht so sehr in einem widerwilligen Sich-Fügen, Ertragen oder Erdulden zu sehen. Sie bestehe vielmehr in einem emphatischen, gottvertrauenden Aufnehmen, Akzeptieren und Verinnerlichen des - vorab - als sinnvoll und vernünftig unterstellten, prinzipiell Unverfügbaren mit Gelassenheit, Heiterkeit und Ruhe³⁰⁸ - dem Spruch Hiobs folgend: 'Der Herr hat's gegeben; der Herr hat's genommen; der Name des Herrn sei gelobt.'³⁰⁹

Den lebenspraktischen Sinn, den die religiöse Haltung zur Wirklichkeit vermittele, macht Lübbe an der Einsicht fest, daß sich "Leben", "Geschichte", "Welt" in ihrer Gesamtheit nicht in Analogie zu Handlungs- oder Funktionssinn³¹⁰ oder sprachlich bzw. symbolisch vermitteltem semasiologischen Textsinn denken und gemäß eines ihnen inhärenten Sinn- und Rationalitätspotentials in praxi verändern lassen. Statt dessen könnten die Subjekte immer nur sich selbst in ihrer inneren Einstellung zu den "handlungs- und textsinntranszendent[en]"³¹¹ Beständen oder Kontingenzen ändern. In deren bedingungslosen Anerkennung werde erst die "richtige[r] Einstellung zum Leben" gewonnen, könnten die "Wirkungen richtigen Lebens"³¹² sich mitteilen und überhaupt erst Lebensfähigkeit erlangt werden.³¹³ "Daß Leben, wenn es Anspruch auf handlungs-

301 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Lindner 1982, S.76.

302 Lübbe 1986, S.288.

303 Lübbe 1989b, S.24.

304 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Lindner 1982, S.76.

305 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1984, S.244.

306 Lübbe 1986, S.232.

307 Ebd., S.177 (Herv.i.O.).

308 Schleiermacher (vgl. Anm.282), S.220, zit. n. Lübbe 1986, S.210.

309 Hiob 1,21, zit. n. Lübbe 1988e, S.424. Vgl. Lübbe 1980a, S.79, Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1984, S.243f.

310 Lübbe 1986, S.181.

311 Ebd., S.191.

312 Ebd., S.167.

313 Vgl. Ebd., S.161, 164ff., 179ff., Lübbe 1987a, S.24, 27, 32f., Lübbe 1988e, S.408ff., 413. Somit ist "Gottvertrauen ... die rationale psychische und kulturelle Reaktion auf evolutionäre Prozesse, die, weil sie, wenn auch gerichtet, so doch niemals zielgerichtet sind, auch nicht im Sinne von Kurskorrekturen auf diese Ziele hin steuerbar sind" [Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Lindner 1982, S.76].

sinnanalog gedachten Sinn erhebt, schließlich aufhört, lebensfähig zu sein - das ist der zentrale komplementäre Gedanke."³¹⁴

In dem Versuch, den Sinn des Lebens und der Geschichte dennoch handlungs- und textsinnanalog zu validieren, erkennt Lübke das traditionelle Motiv der Theodizee. In einer über den moralischen common sense und das durch ihn nahegelegte Wirklichkeitsverhältnis sich hinwegsetzenden "Meta-Moralisierung"³¹⁵ denke sie die Zustimmung zur tatsächlichen Beschaffenheit des Lebens und der Welt als von ihrer moralischen Rechtfertigung in herrschaftsfreien Diskursen abhängig. Das moralisierende Wirklichkeitsverhältnis der Theodizee begreife "die Ordnung dieser Welt ... als eine moralische Ordnung"³¹⁶. In der Konsequenz dieser Grundannahme neige das Theodizeemotiv dazu, die Tatsache moralisch und physisch bedingter "Lebensunzuträglichkeiten"³¹⁷ "als ein höherer Zwecke wegen zuzulassendes oder wie immer sonst moralisch rechtfertigungsfähiges Übel zu denken"³¹⁸ und - statt auf das "Walten Höherer Gewalten"³¹⁹ oder auf Defizite der moralischen Selbstbestimmungs- und -verantwortungsfähigkeit der Subjekte - auf schuldhaftes Verhalten Dritter zurückzuführen. Zusätzlich verstärkt wird diese Neigung durch die Tatsache, daß der aus praktischem Handeln resultierende Anteil an den eigenen Lebensbedingungen in der entwickelten industriellen Zivilisation geschichtlich unüberboten ist. Die politisch prekäre Tendenz kontingenzverleugnender Moralisierung, in der Lübke das Leitmotiv und gemeinsame Strukturprinzip historizistischer Geschichtsphilosophien als säkulare Äquivalente der theologisch-metaphysischen Theodizee erblickt,³²⁰ beobachtet er in abgeschwächter Form auch in liberalen Systemen. Sie äußere sich in der wachsenden Bereitschaft, die Verhältnisse anzuklagen, "als deren Opfer man sich erfährt". Dadurch werde ein "Gestus des Forderns"³²¹, eine Anspruchsmentalität stimuliert, die im Mittelpunkt konservativer Sozialstaatskritik steht.³²² Religion nach der Aufklärung in der Charakteristik als Kontingenzerkennungsverpflichtung insistiere auf "die Nichterweislichkeit der moralischen Ordnung der Welt"³²³ und wolle vor den Lebenssinn und -fähigkeit zerstörenden Implikationen ihrer (der Welt) Moralisierung warnen und bewahren. Mithin sei sie - bei allen Parallelen und Analogien zur ideologischen Kultur, die im Hinblick auf Hierarchisierung, dogmatische Ursprungstexte, Reliquienkult, Ritus etc. durchaus bestünden³²⁴ - falsch verstanden, wenn sie als ein orientierungspraktisches Konkurrenzunternehmen zu den Hoch-Ideologien begriffen werde.

314 Lübke 1988e, S.413.

315 Lübke 1986, S.198.

316 Lübke 1988e, S.423.

317 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1986, S.142f.

318 Lübke 1986, S.198.

319 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1986, S.143.

320 Hegel habe seine Geschichtsphilosophie zwar auch als 'Theodizee' bezeichnet. Wo er aber von der 'Vernunft in der Geschichte' spreche, sei - im Unterschied zur ideologischen Geschichtsphilosophie etwa Marx' - nicht diejenige "konkreter handelnder individueller oder kollektiver Subjekte" [Lübke 1986, S.205] gemeint, sondern die, die in der Einsicht zur Geltung komme, daß ohne konditionsfreie Anerkennung des Unverfügbaren vernünftiges Handeln nicht möglich sei. Vgl. Ebd., S.205f., Lübke 1986i, S.172.

321 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1986, S.143.

322 Vgl. Lübke 1986, S.195ff., Lübke 1988e, S.414ff., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1986, S.142f., Lübke 1986i, S.170ff. Vgl. dazu ausführlicher Kap. 7.3.3, S.357f.

323 Lübke 1988e, S.423.

324 Vgl. Lübke 1986a, S.447ff.

Es gibt - so Lübke apodiktisch - kein säkulares ideologisches Äquivalent, das die (kultur)religiöse Funktion substituieren könnte.³²⁵ Hochideologien haben Lübkes Religionsphilosophie zufolge vielmehr den Status von "Anti-Religionen"³²⁶. Sie erscheinen als säkulare Formen der Aufklärungsverweigerung oder Gegenaufklärung. Religion, die aufgrund ihrer politischen Neutralisierung und der völligen Vergleichsgültigung gegenüber den Zumutungen wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritte und Weltbildrevolutionen nachaufgeklärt existiere,³²⁷ falle nun ihrerseits die "Rolle einer Schutzmacht der Aufklärung"³²⁸ und ihrer Errungenschaften in Politik und Gesellschaft zu. "So oder so ist ohne Religion und somit ohne stabile Kultur der Akzeptanz dessen, was unabwendbar ist, wie es ist, Aufklärung gar nicht dauerhaft lebbar."³²⁹ Sie befördere nämlich die "Verblüffungsfestigkeit"³³⁰ und Resistenz gegenüber ideologisch-moralistischer, weltanschaulicher Kontingenznegation und Weltbildzumutung und stärke dadurch Realitätssinn und Realitätsfähigkeit, d.h. die Fähigkeit, das, was nach positiv-wissenschaftlichen Kriterien der Fall ist, als gegeben hinzunehmen:³³¹ "nur fromme Leute sind zu jener Rationalität fähig, die man braucht, um gegen die Verlockungen großer Propheten resistent zu sein"³³². Weil also liberale Gesellschaften auf die Integrität kulturreligiöser Geltungsansprüche existentiell angewiesen seien, werde jedem Versuch, die politisch längst neutralisierte Religion darüber hinaus auch noch kulturell zu neutralisieren, notfalls mit politischen Mitteln Widerstand geleistet werden müssen.³³³

Unter der Prämisse der unversöhnlichen Gegensätzlichkeit von Ideologie und Religion nach der Aufklärung erscheint aufgeklärte Religionskritik als Ideologiekritik, der Lübke während der Aufklärungsepoche im 18. und 19. Jahrhundert ihre historische Daseinsberechtigung durchaus zugesteht, nur mehr als eine *quantité négligeable*³³⁴ und in der radikalen Version von Marx oder Freud als ein empirisch-historisch wie systematisch-anthropologisch widerlegter Irrtum. Die Rollen sind nunmehr vertauscht. Nicht mehr die Religion sitzt auf der Anklagebank, sondern die Kritik der Religion. Nicht mehr die Religion ist dem Ideologievorwurf bzw. -verdacht ausgesetzt, sondern die Kritik an ihr. Das Kontingenztheorem fungiert dabei als der ideologiekritisch-strategische Hebel, mit dem sich "die religionskritischen Argumente eines Feuerbach, Marx oder Freud ... zu obsoleten Überbleibseln der abgestandenen Weltanschauung des 19. Jahrhunderts"³³⁵ deklarieren lassen. Demgegenüber läßt sich die nachaufgeklärte religiöse Haltung zur Wirklichkeit ihrerseits explizit als aufgeklärte Vernunftposition ausweisen.

Nun könnte Religion angesichts der zunehmenden ungewollten "Schädlichkeitsnebenfolgen" des technisch-industriellen Fortschritts als eine *Instanz der Kritik an den positiv-*

325 Vgl. Lübke 1986, S.228, 336.

326 Ebd., S.56.

327 Vgl. dazu etwa Lübke 1981, S.66ff., Lübke 1984, S.12f., Lübke 1980a, S.60f., Lübke 1986, S.10ff., 62.

328 Lübke 1987, S.292.

329 Lübke 1986, S.279.

330 Lübke 1981d, S.89.

331 Vgl. Lübke 1986, S.56, 63, 195ff., 236ff., 280, Lübke 1986a, S.447ff., Lübke 1981d, S.88f., Lübke 1984, S.3f., Lübke 1987, S.285.

332 Lübke 1981d, S.89.

333 Vgl. Lübke 1986, S.90, 327.

334 Vgl. Lübke 1990, S.364f.

335 Jung 1992, S.1126.

wissenschaftlichen Geltungs- und Vernunftansprüchen und ihren technisch-industriellen Manifestationen bzw. Verdinglichungstendenzen aufklärerische Funktionen wahrnehmen³³⁶ und in Anknüpfung an die humanistischen Impulse der jüdisch-christlichen Tradition versuchen, Kontingenz durch Handeln zu bewältigen.³³⁷ Dagegen kommt in Lübbes funktionalistischer Perspektive eine Auffassung oder Philosophie von Religion ausschließlich als theodizee- oder geschichtsphilosophisch legitimierte Moralisierung der Wirklichkeit mit politisch totalitär-terroristischen Konsequenzen in der Praxis in Betracht, d.h. als eine Re-Politisierung von Religion.

An Lübbes Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis ist die funktionalistische Engführung kritisiert worden, da sie begrifflich nicht klar gegenüber anderen lebenspraktischen Formen abgegrenzt sei, die ebenfalls - wie etwa die geschichtliche, die philosophische oder die stoische - eine anerkennende Einstellung zu den absoluten Kontingenzen einnehmen.³³⁸ Bedeutsamer noch ist diese begriffliche Unschärfe und Undifferenziertheit in einer anderen Hinsicht. Das auf absolute Daseinskontingenzen bezogene und beschränkte religiöse Sich-Verhalten zur Wirklichkeit wird - wie der Begriff der "Kulturreligion" signalisiert - unter der Hand entgrenzt und auf relative Kontingenzen ausgedehnt, die so als absolute, indisponible erscheinen. Der Bedeutung nach zu urteilen, die Lübbe der bedingungslosen Anerkennungspflichtigkeit prinzipieller Unverfügbarkeiten beimißt, handelt es sich bei diesen offenbar nicht nur und in erster Linie um solche von Geburt, Tod, physisch-psychischer Existenz an sich und geschichtlich-kultureller Herkunft. Anderenfalls bräuchte er diesem Aspekt nicht eine so hohe Aufmerksamkeit zu widmen, es sei denn, er kritisierte - was aber nicht geschieht - die vorherrschenden zivilisatorischen Interessen und Tendenzen, die jene Technologien und deren industriekapitalistische Verwertung vorantreiben, welche - wie die Atomenergie oder die Gentechnologie - das Potential enthalten, eben diese Unverfügbarkeiten disponibel zu machen. Im Kontext der entwickelten Industriegesellschaft, für deren "Lebensfähigkeit die angeblich bloß pragmatische, in Wirklichkeit aber weitgehend unproblematisierte Expansion des Machbaren" konstitutiv ist, wird somit Religion in Lübbes funktionalistischer Bestimmung insofern problematisch und widersprüchlich, als durch sie die technisch-industrielle Bewältigung absoluter Kontingenz "nicht nur geduldet, sondern sogar moralisch gerechtfertigt"³³⁹ wird. Wie weiter unten ausgeführt³⁴⁰,

336 Vgl. Diskussionsbeitrag Rüsen, in: Oelmlüller 1984, S.143f., Peukert, in: Ebd., S.244, Piepmeyer 1984, S.80ff., 88ff. "Es gehört geradezu zu den gesellschaftskritischen Aufgaben der Theologie in den Prozessen der Aufklärung, die Vorstellung einer völlig säkularisierten und in diesem Sinne durchrationalisierten Gesellschaft als den eigentlichen Mythos zu entlarven, den eine undialektische Verabsolutierung von Aufklärung immer wieder hervortreibt." [Metz 1983, S.904].

337 Vgl. Jung 1992, S.1129ff. Vor dem Hintergrund der industriegesellschaftlich erzeugten Erfahrung mannigfaltiger Orientierungs- und Sinnverluste scheint Lübbes funktionale Bestimmung von Religion ihre Zentralität zu verlieren. So läßt sich eine Vielzahl von religiösen Motiven und Formen beobachten, in denen es nicht um die bloße Anerkennung von Daseinskontingenzen und Lebensunzuträglichkeiten geht, sondern vielmehr um Sinnsuche und "Therapie eines als defizitär erlebten subjektiven Zustandes" [Will 1988, S.11. Vgl. auch Jung 1992, S.1128]. Dabei tendiert nach Herbert Will die "zeitgenössische Religiosität" zu einem "Subjektivismus und Individualismus" [Will 1988, S.12], wonach sich jeder auf dem "'Markt' der religiösen Möglichkeiten" [Ebd., S.11] seinen subjektiven Bedürfnissen und Wünschen entsprechend "bedienen" könne. Vgl. Ebd., S.11f.

338 Vgl. Angehrn 1987, S.287f.

339 Kleger/Müller 1986b, S.250.

fordert Lübbe im Kontext der technisch-industriellen Zivilisation "Risikoakzeptanz" gegenüber Unglücksfällen und Katastrophen, wie etwa Auschwitz oder Tschernobyl, religiös als "Sich-Fügen in Gottes unerforschlichen Ratschluß"³⁴¹ zu verstehen. Dieses religiöse In-Beziehung-Setzen beschränkt sich offenbar nicht allein auf die Unumgänglichkeit, derartige Unglücks- und Unfälle als solche, wenn sie denn geschehen sind, als einen "Bestand von schlechthinniger Unverfügbarkeit"³⁴² hinzunehmen - unabhängig davon, ob ein Subjekt moralisch oder rechtlich belangt werden kann oder nicht. Es erstreckt sich zugleich auch auf die Bedingungen ihres Zustandekommens. Weil die Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation als ein per se dem moralischen common sense verpflichteter und durch ihn approbierter realer Fortschrittsprozeß zu verstehen sei, bedürften die "aufgeklärte Diktatur"³⁴³ der wissenschaftlich-technischen Rationalisierung und Sachgesetzlichkeiten und der von ihr ausgehende unhintergehbare Zwang zur Anpassung³⁴⁴ "freier Anerkennung"³⁴⁵. So steht für Lübbe außer Zweifel, daß "auch für Schelsky die Entwicklung der Industriegesellschaft nicht ein moralisch erblindeter Selbstlauf", sondern immer schon durch den Gemein Sinn legitimiert gewesen sei. Daher erhält die "Anerkennung von Sachgesetzlichkeiten"³⁴⁶ einen religiösen Sinn³⁴⁷ und den Charakter einer sittlichen Verpflichtung, die den Gemein- oder "Bürgersinn" nicht ruiniere, sondern vielmehr stärke. Gefestigter Bürgersinn, der - so Lübbe - Sachgesetzlichkeiten und -notwendigkeiten nicht hinterfragt und in Frage stellt, "erhöht die Effizienz von Planung und Steuerung"³⁴⁸ auf die common-sense-gestützten Ziele hin, deren Resultate ihrerseits wiederum der Anerkennung bedürften. Seit alters her sei nämlich Religion und nicht Moral oder Politik die einzig rationale Form, sich kontingenten, nicht (mehr) verantwortungsfähigen bzw. verantwortbaren Handlungsfolgen gegenüber in Beziehung zu setzen.³⁴⁹ Das zeichnet sie als einen vielseitig verwendbaren Mechanismus der kompensatorisch mäßigenden und entdramatisierenden Entlastung durch institutionelle und rituelle "Hintergrundserfüllung" (Gehlen) aus,³⁵⁰ den hochkomplexe Industriegesellschaften in besonderem Maße benötigen. Im kulturreligiösen Verhältnis zur Wirklichkeit erscheint dann die bürgerlich-kapitalistische Industriegesellschaft als ein im Ergebnis eher schicksalhafter oder naturhafter Phänomen. Als solches gestattet es weder eine - als common-sense-zerstörende Moralisierung des Wirklichkeitsverhältnisses diskreditierte - gesellschaftstheoretische Analyse und Kritik noch steht es zur Disposition gesellschaftlicher, politischer Praxis und Formen der Kontingenzbewältigung durch handlungssinnfähige und vernunftgeleitete Veränderungen. In der begrifflich

340 Vgl. Kap. 7.3.1, S.320f.

341 Lübbe 1989b, S.24.

342 Ebd., S.25.

343 Lübbe 1962a, S.19.

344 Habermas charakterisiert diese Art der Anpassung als "passive[r] Anpassung", die im Unterschied zu aktiver Anpassung "Produkt einer naturwüchsigen Entwicklung" [Habermas 1969, S.94] sei. Diese folge nicht einem geplanten, zweckrationalen Handeln, das die Umwelt sich - statt sich der Umwelt - anzupassen verstehe. Vgl. auch Weber 1988, S.515.

345 Müller 1990, S.296.

346 Lübbe 1984b, S.276.

347 Vgl. Lübbe 1988e, S.413.

348 Lübbe 1984b, S.276.

349 Vgl. Lübbe 1987j, S.99, 111.

350 Vgl. Lübbe 1986, S.177.

unscharfen Bestimmung von Religion als Kontingenzerkennungsverpflichtung ist die Tendenz angelegt, handlungsrational disponible Kontingenzen wie prinzipiell unverfügbare zu behandeln. Das prädestiniert sie dazu, eine jeweils bestehende gesellschaftlich-politische Ordnung mit ihren geschichtlich nicht mehr notwendigen Beständen und Potentialen an Herrschaft, Zwang und Ungerechtigkeit zu rechtfertigen und zur "Wirklichkeit an sich" zu mythologisieren.³⁵¹ Im ideologiekontingenten Streit um die kulturelle Hegemonie geht es Lübbe somit auch nicht nur oder primär um die "unentrinnbar[en]"³⁵² und unverfügbaren Daseinskontingenzen. In erster Linie geht es ihm wohl um die "freie Anerkennung" der von Marquard so genannten "Beliebigkeitszufälligkeiten" der kapitalistischen Industriegesellschaft, der "'Sachabhängigkeit' von der arbeitsteilig organisierten 'naturwissenschaftlich-technischen Kompetenz'" sowie der "'gesellschaftliche[n] Modernisierung' insgesamt mit der ihr inhärenten Interessen- und Machtstruktur und Entwicklungsrichtung"³⁵³ als handlungssinnanalog prinzipiell nicht veränderbare "Schicksalszufälligkeiten".³⁵⁴

Das Plädoyer für die auf religiöser Anerkennung statt auf vernunftgeleitetem Erkennen beruhende Haltung zur Wirklichkeit bildet A. Mohler zufolge ein Grundaxiom konservativer Denkweise und Weltanschauung, das allen geschichtlichen Erscheinungsformen modernen Konservatismus zugrundeliegt.³⁵⁵ Von der Sterblichkeit oder Endlichkeit des Menschen wird auf die Begrenztheit der menschlichen Vernunft- und Erkenntnisfähigkeit geschlossen, dem es aus "prinzipiellen und tatsächlichen Gründen nicht möglich" sei, "das Ganze unserer gesellschaftlichen Existenz"³⁵⁶ rational, d.h. theoretisch-systematisch-begrifflich, zu erschließen, zu planen und zu beherrschen. Allein schon der Versuch, "die Welteinrichtung ... nach den Maßen unserer Vernunft" zu denken und nach Maßgabe abstrakter Vernunftprinzipien und Ideale zu rationalisieren, ist in Lübbes Augen "Häresie"³⁵⁷ und hat in der Praxis zwangsläufig totalitäre und terroristische Konsequenzen.³⁵⁸ Den prominentesten und unverändert wirkmächtigsten Fall einer solchen "Versuchung der Gottähnlichkeit"³⁵⁹ repräsentiert Lübbes Auffassung nach das in der Marxschen Theorie angelegte Programm einer durch den Fortschritt der Produktivkräfte

351 Als beispielhaft für diese Entgrenzung des Begriffs absoluter Kontingenz zur ideologischen Rechtfertigung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse kann Lübbes Erklärung realer sozialer Ungleichheit als authentischer Ausdruck realisierter (Start-) Chancengleichheit angesehen werden. Durch sie sei die freie Entfaltung kontingenter, "höchst ungleich verteilter und überdies gleichverteilungsunfähiger, bemühungsresistenter Inkompetenzen" [Lübbe 1986b, S.54f.] und Kompetenzen erst ermöglicht worden. Soziale Ungleichheit erhält so als Differenzierungsfolge realisierter Chancengleichheit einen "privilegienfreien" und insofern "quasi natürlichen" [Lübbe 1976b, S.116] Charakter. Um sie sozial erträglich zu machen, bedürfe es der Religion, die sie als durch kontingente, d.h. naturgegebene, Prädispositionen bedingte Indisponibilität anerkennungsfähig mache und ihr, wie diesen, den Status der Naturgegebenheit verleihe.

352 Lübbe 1977, S.202.

353 Zahn 1988, S.656.

354 Vgl. Lübbe 1989b, S.24f., Lübbe 1977, S.201f., Marquard 1986, S.128f., Lenk 1989, S.49f., Kleger/Müller 1986a, S.12f., Kleger/Müller 1986b, S.250ff.

355 Vgl. Hilger 1985, S.7ff.

356 Lübbe 1971a, S.17.

357 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1984, S.244.

358 Vgl. Lübbe 1987a, S.33, Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1984, S.244. "Die Vorstellung der Identität von Denken und Sein", so A. Mohler, "hatte ... Gottähnlichkeit" [Mohler 1983].

359 Ebd., S.221.

bewirkten sukzessiven Transformation der gegebenen Lebensvoraussetzungen und -verhältnisse in Handlungs- oder Arbeitsergebnisse. In den menschlichen Arbeitsprodukten würde dann die "existentielle und ontologische Nichtautarkie"³⁶⁰ in einer "ontologisch vollendeten Daseinsautarkie"³⁶¹, in der der Mensch 'sein Dasein sich selbst verdankt'³⁶², aufgehoben und damit die Nötigkeitsbedingung von Religion historisch obsolet sein.³⁶³

Gegen diesen "Intelligibilitätswahn"³⁶⁴ macht Lübke den Konkrektismus und Pragmatismus der avancierten Form modernen Konservatismus' geltend, wonach nicht nur rationales Handeln, sondern auch das Erkennen immer nur in Teilbereichen und -aspekten der gesellschaftlichen Wirklichkeit, nie aber im Ganzen möglich sei.³⁶⁵ Das Charakteristische an der konservativen Weltanschauung ist dabei darin zu sehen, daß das Nicht-Rationale an der Wirklichkeit nicht nur als empirischer Tatbestand begriffen wird. Es erscheint darüber hinaus als das Nicht-Rationalisierbare, als "Weltanschauung", die "Partei ergreift für die 'Macht des Schicksals'"³⁶⁶ und Vernunft nicht anders begreifen kann als ein die faktische Wirklichkeit ideell bloß verdoppelndes, nurmehr technisches Potential ihrer Klassifizierung und Ordnung gemäß der positivistischen Begründungsmoral.³⁶⁷ Mit der Verpflichtung auf die ihrerseits als vernünftig ausgewiesene, ungeprüfte "freie Anerkennung" der Wirklichkeit, so wie sie unabänderlich sei, stellt die konservative Haltung zur Wirklichkeit das Gegenmodell zu der an Kant anschließenden emanzipatorischen "Idee der autonomen Ratio"³⁶⁸. Vor dieser obersten Gerichtsinstanz muß sich ausweisen, was als vernünftig gelten will: "Niemals folgt schon aus der puren Existenz einer Tatsache oder Notwendigkeit ihre Anerkennung, vielmehr muß aller Anerkennung die freie Erkenntnis des Anzuerkennenden als eines Vernunftgemäßen vorangehen."³⁶⁹

7.2.4 Konservative Politische Theologie

Zwar sei Religion "nicht für alles im Leben zuständig"³⁷⁰, wohl aber für das "kontingente Ganze der Voraussetzungen unseres Lebens"³⁷¹. Insofern sei sie nicht sektoral und institutionell begrenzt, sondern als konfessionsneutrale, überkonfessionelle "Kulturreligion"³⁷² integral und universal in allen Lebensbereichen präsent. Als solche repräsentiere sie

360 Lübke 1986, S.138.

361 Ebd., S.136.

362 Marx, Engels: Die deutsche Ideologie, in: Dies.: Werke, Bd.3, S.21, zit. n. Lübke 1989b, S.23.

363 Vgl. Lübke 1986, S.135ff., Lübke 1987a, S.25f., Lübke 1989b, S.23f., Lübke 1988e, S.411f., Mohler 1978a, S.195.

364 Mohler 1983.

365 Vgl. Lübke 1968, S.576, Lübke 1973e, S.102f., Lübke 1971a, S.17f.

366 Lenk 1989, S.49.

367 Wo die Wirklichkeit "als das schlechthin Unerkennbare, Unfaßbare, Arationale" definiert wird, da "hat die menschliche Vernunft nur eine einzige Funktion: diese Wirklichkeit zu klassifizieren, sie einzuteilen und zu ordnen" [Lenk 1989, S.45f.].

368 Marcuse 1980, S.27.

369 Ebd., S.28. Vgl. Ebd., S.27ff., Lenk 1989, S.45ff., 264, Klemperer 1969, S.849f.

370 Lübke 1986, S.171.

371 Ebd., S.172.

372 Ebd., S.281.

"diejenigen Bestände öffentlicher Kultur wie auch persönlich-privater Lebenskultur ..., die historisch-genetisch unseren religiösen Traditionen zu verdanken sind und die sich unbeschadet ihrer Säkularisierungsgestalt, in der sie der Bestimmungsmacht religiöser Institutionen längst entzogen sind, ohne eine gewisse fortdauernde Lebendigkeit diffundierter religiöser Kräfte kaum halten ließen"³⁷³.

Diesen Begriff der Kulturreligion nach der Aufklärung, der die kulturell diffundierten religiösen Herkunftsbestände als unabdingbare Erhaltungsbedingungen der Errungenschaften liberaler Aufklärung normativ auszeichnet, spezifiziert Lübbe im Bezug auf den staatlich-politischen Bereich durch den Begriff der Zivilreligion. Im Kontext seiner "politischen Philosophie des Bürgers" stellt er einen zentralen Aspekt politischer Legitimität dar. Er vergegenwärtigt hier den in der "liberal-konservativen Staatstheorie" "ebenso unwidersprechlich[en] wie fundamental[en]"³⁷⁴ Sachverhalt, daß der liberale Staat von Voraussetzungen lebt, die er freigibt und - indem er sie freigibt - selbst weder kontrollieren noch garantieren kann. Was also den Staat als liberalen auszeichne und unverwechselbar mache, sei die explizite politische Anerkennung und verfassungsrechtliche Verankerung seiner "legitimatorischen Nicht-Autarkie"³⁷⁵, d.h. seine Angewiesenheit auf eine externe Legitimation. Dieser Verzicht auf vollständige und permanente Selbstlegitimation liege in der Einsicht begründet, daß der Versuch, die eigenen Legitimitätsgrundlagen dennoch politisch verfügbar zu machen, erfahrungsgemäß und aus grundsätzlichen Erwägungen heraus die - seit Hobbes - friedenspragmatische Trennung von sozialer Geltung und Wahrheit wieder aufhebe und dadurch den liberalen Staat und mit ihm die liberalen Freiheiten und Freiheitsrechte zerstöre.³⁷⁶ Der der Gesamtheit seiner Legitimitätsgrundlagen politisch nicht mächtige Staat werde somit Freiheit nur dann gewährleisten können, wenn er sich statt politisch zivilreligiös auf sie beziehe.

Der Begriff der Zivilreligion, wie Lübbe ihn verwendet, bezeichnet Religion nach der Aufklärung, d.h. im Stadium erfolgreich durchgesetzter religionspolitischer Aufklärung. Damit grenzt er ihn von der vorausgeklärten Verwendungsweise etwa bei Rousseau ab, der unter "religion civile" einen Kanon von Glaubenssätzen (Existenz Gottes, Unsterblichkeit der Seele, Jüngstes Gericht) versammelt und als bekenntnispflichtige Wahrheiten politisch verbindlich gemacht habe, weil er sie für Gesetzestreue, Pflichtbewußtsein und Loyalität der Bürger gegenüber der politischen Ordnung als unentbehrlich betrachtete. Infolgedessen würden dem Bekenntnisverweigerer Bürgerrechte und Bürgerstatus vor-enthalten. Der Gottlose werde hier zum Feind von Staat und Gesellschaft.³⁷⁷

Was Lübbes nachaufgeklärte Zivilreligion jedoch formal mit der vorausgeklärten Zivilreligion gemein hat, ist die Auszeichnung eines Bestandes von als "gemeinwohlerheblich"³⁷⁸ unterstellten, maximal minimalisierten universalkonsensfähigen, überkonfessionellen religiösen Orientierungen und Gehalten.³⁷⁹ Dieses politisch implementierte

373 Ebd., S.286. Vgl. Ebd., S.121, 327, Lübbe 1981a, S.1033, Lübbe 1985c, S.149, Lübbe 1990, S.365.

374 Lübbe 1981d, S.57.

375 Ebd., S.58.

376 Vgl. Ebd., S.57ff., Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1984, S.265.

377 Vgl. Lübbe 1981d, S.42.

378 Ebd., S.46.

379 Vgl. Lübbe 1986, S.82ff., 308f., Lübbe 1981d, S.42f.

und institutionell ortlose³⁸⁰ zivilreligiöse Kontingent umfasse nun aber nicht, wie die in den USA gebräuchliche Verwendungsweise nahelege, "das Insgesamt der ideellen Bestände, auf die sich die Legitimität des Staates gründet und die symbolisch diese Legitimität repräsentieren"³⁸¹. Ebenfalls grenzt er den Zivilreligionsbegriff gegenüber jener europäischen Deutungsweise ab, die darunter "den Sinnzusammenhang gesellschaftlich vermittelter Lebenswelten"³⁸² faßt, so daß ihm jede Ideologie vom hypostasiierten Vernunftglauben über Nationalismus, Faschismus, Nationalsozialismus und Marxismus-Leninismus bis hin zur Technokratie und zum wissenschaftlich-technischen Fortschritt subsumiert werden könnte.³⁸³ Im Unterschied zu dieser Verwendungsweise des Zivilreligionsbegriffs als Kategorie der Moralität und als Sinnressource oder Medium der gesellschaftlichen Integration und Stabilisierung begrenzt Lübke ihn auf

"diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten ..., durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner Existenz hergestellt wird und durch die darüber hinaus der Grund benannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen läßt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll"³⁸⁴.

Diese Symbole legitimierten die legitimatorische Nichtautarkie des liberalen Staates.

Das Interesse an den zivilreligiösen Gehalten der politischen Kultur, die formelhaft im Grundgesetz (Präambel), in verschiedenen Landesverfassungen, in Amtseiden, in Politikerreden, in der Form von Kruzifixen in öffentlichen Gebäuden etc. religiöse Verantwortung gegenüber Gott statt gegenüber politischen Instanzen und Idealen geltend machen, sei dabei ein "unmittelbar ... religiöses Interesse"³⁸⁵ nicht der Religionen und Konfessionen, sondern des freiheitlichen Staates selber. In Verfassungsrang lasse der zivilreligiöse Minimalkonsens das politische "Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimiert"³⁸⁶ erscheinen. Unter nachaufgeklärten Bedingungen handele es sich bei diesen zivilreligiösen Beständen demnach nicht um Staatskirchenrecht, Religionsrecht oder gar Kirchenrecht, sondern um "religiöses Staatsrecht"³⁸⁷.

In dieser Funktionsbestimmung als "religiöser Legitimitätsgarant"³⁸⁸ ist die nachaufgeklärte Zivilreligion in Lübkes Augen nicht ein Mittel zur sittlichen Fundierung und

380 Vgl. Lübke 1981d, S.53.

381 Ebd., S.55. Vgl. Döbert 1988, S.67ff.

382 Lübke 1981d, S.56.

383 Vgl. Ebd., S.55f., Lübke 1986, S.307, 320, Lübke 1987I, S.282, Moltmann 1984, S.76, Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.130, Schwager 1986, S.44ff., Beck 1986, S.53, 344f.

384 Lübke 1981d, S.56.

385 Ebd., S.47.

386 Ebd., S.57.

387 Ebd., S.47. Vgl. Ebd., S.43, 46f., 52ff., Lübke 1986, S.309ff., 316ff., 325. Im Unterschied zu Luhmanns systemtheoretischem Ansatz, der die Generierung und Spezifizierung von Wertorientierungen als eine gleichberechtigte Funktion der ausdifferenzierten sozialen Teilsysteme bestimmt, sieht Lübke den ideenpolitischen und sozialen Ort der Zivilreligion im nach wie vor als "Steuerungszentrum der gesellschaftlichen Entwicklung" [Kleger/Müller 1986b, S.226] projizierten Staat. Vgl. Ebd., S.222ff., Döbert 1988, S.70ff.

388 Lübke 1981d, S.60.

(Wieder-) Aufrüstung des Staates, nicht "verlängerter ... Arm Gottes"³⁸⁹. Und sie betreibe auch nicht, wie die Vertreter einer "erneuerten Politischen Theologie"³⁹⁰ fälschlicherweise glauben machen wollten, eine erneute "*Religiofizierung der Politik*"³⁹¹ und eine damit einhergehende Wiederbelebung von 'politischen Religionen'³⁹², wie etwa der des deutschen Nationalismus um die Jahrhundertwende oder der des Nationalsozialismus.³⁹³ Eine solche, die Errungenschaften der liberalen Aufklärung hintertreibende Repolitisierung der Religion gehe vielmehr von dieser erneuerten Politischen Theologie aus, die den "intellektuellen Wunsch[es]"³⁹⁴ hege, die religiöse Polarisierung wieder zur politischen zu machen. Darunter versammelt Lübbe sämtliche politische Bewegungen von der Theologie und Kirche der Befreiung über radikaldemokratische und neomarxistische Strömungen bis hin zum orthodoxen Marxismus-Leninismus, die er strukturell durch denselben totalitären Anspruch gekennzeichnet sieht, ihre letztinstanzlichen Geltungsansprüche politisch unmittelbar geltend zu machen. Im Dementi dieses totalitären "legitimationspolitische[n] Selbstversorgungsanspruch[s]"³⁹⁵, den die Zivilreligion im Rückverweis auf die Gott anheimzustellenden Unverfügbarkeiten politisch neutralisiere, fungiere sie als "ein Medium der Pragmatisierung und Rationalisierung der Politik" und damit als "Liberalitätsgarant"³⁹⁶ und nicht als ein Vehikel der (Re-) Sakralisierung der Politik.³⁹⁷

Unter Politischer Theologie versteht Lübbe hier eine "Theologie politischer oder politisierter Religion"³⁹⁸, die sich in dieser Bedeutungszuschreibung von dem von C. Schmitt verwendeten Begriff der Politischen Theologie grundlegend unterscheide. Dieser habe ihn als analytische Methode zur Erforschung der Transformation theologischer in juristisch-staatstheoretische Begriffe und Konzepte und ihrer strukturellen Analogien und Parallelen benützt. Was ihn dazu veranlaßt habe, seine Souveränitätslehre (1922)³⁹⁹ mit "Politischer Theologie" zu überschreiben, sei der paradigmatische Stellenwert von Hobbes dezisionistischem Konzept einer politischen Neutralisierung der Religion für seine Theorie des Politischen unter den Bedingungen der Moderne, die eine Politische Theologie im erstgenannten Wortsinne zur Illusion habe werden lassen.⁴⁰⁰ Daß C. Schmitts Politische Theologie mehr enthält als "ein Programm gelehrter Forschungen zur Säkularisierungsgeschichte zentraler theologischer Begriffe"⁴⁰¹, wird deutlich, wenn sie im Kontext seiner Theorie der Gegenrevolution betrachtet wird, deren theologische Legitimation er an der von Donoso Cortez beschworenen Entscheidungsschlacht zwischen Katholizismus und atheistischem Sozialismus expliziert und die nach Rödel, Frankenberg

389 Scheit 1984, S.344.

390 Lübbe 1981d, S.59.

391 Moltmann 1984, S.72 (Herv.i.O.).

392 Ebd., S.71.

393 Vgl. Ebd., S.71f., Metz 1983, S.903f.

394 Lübbe 1982f, S.661.

395 Lübbe 1981d, S.62.

396 Ebd., S.60.

397 Vgl. Ebd., S.59ff., Lübbe 1986, S.323ff., Lübbe 1982e, S.26f.

398 Lübbe 1983b, S.48.

399 Vgl. Schmitt 1979.

400 Vgl. Lübbe 1983b, S.46ff., Lübbe 1982f., S.661f.

401 Lübbe 1983b, S.48.

und Dubiel den "Schlüssel zu seiner Theorie des Politischen"⁴⁰² darstellt. Nach der Erosion der religiösen Legitimitätsgrundlagen politischer Herrschaft sind für C. Schmitt alle Versuche, die mit der Zerstörung der theologischen Legitimität zum Ausbruch gebrachten politischen Grundkonflikte vermittels säkularer Ersatzlegitimitäten - der Metaphysik (17. Jahrhundert), der Aufklärung (18. Jahrhundert), der Ökonomie (19. Jahrhundert) und der Technik (20. Jahrhundert) - zu neutralisieren, notwendig zum Scheitern verurteilt. Denn diese Konflikte, die für ihn nichts anderes sind als historisch unterschiedliche Erscheinungsformen derselben konfessionellen Grundkonflikte, betrachtet er als unaufhebbar. In seiner verfallstheoretisch konzipierten Modernitäts- und Säkularisierungskritik bildet der Begriff der Politischen Theologie weiterhin den Referenzpunkt, in dessen Licht die aufklärerische Idee einer eigenständigen, innerweltlichen Legitimation von Politik als Erbsünde und "eine Art zweiten Sündenfall"⁴⁰³ erscheint. Die Analogiebildung zwischen theologischer und rechtswissenschaftlicher Begrifflichkeit verleihe seiner gegenrevolutionär intendierten Souveränitätslehre und Politiktheorie, derzufolge allein der über den Ausnahmezustand entscheidende, mit diktatorischen Vollmachten ausgestattete Souverän, der Staat, den in der säkularisierten Moderne latent angelegten Bürgerkrieg verhindern können soll, eine "unmittelbar theologisch motivierte" "Tiefendimension"⁴⁰⁴. Nach Kleger und Müller gehört Lübke jenen "Ziviltheologen" an, für die C. Schmitt eine "massgebliche Hintergrundfigur"⁴⁰⁵ darstellt. Diese in der Traditionslinie Hobbes-Schmitt stehende politische Theorie ist laut Kleger und Müller durch eine 'Metaphysizierung des Politischen' charakterisiert, die offenbar "auf eine politische Theologie angewiesen bleibt, die am Begriff der Allmacht Gottes festhält"⁴⁰⁶. Dabei wird die theologisch konzipierte Transzendenz Gottes und des christlichen Glaubens im Zuge ihres säkularisierungsbedingten Geltungs- und Autoritätsverlustes - und darin besteht nach Lenk die "Quintessenz heutiger konservativ intonierter 'politischer Theologie'"⁴⁰⁷ - radikal ins Diesseitige gewendet. "Transzendenz ... [schrumpft, N.H.] zur bloßen Verdoppelung des empirisch vorgegebenen sozialen und politischen Zustands."⁴⁰⁸ An die Stelle Gottes tritt die "Vergötzung dessen, was der Fall ist"⁴⁰⁹. Die ursprünglich religiös-theologisch begründete konservative Kritik an Aufklärung und Emanzipation nimmt also im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung ihrerseits säkularisierte Gestalt an.⁴¹⁰

Der Konzeptualisierung der nachaufgeklärten Zivilreligion als "religiöses Staatsrecht"

402 Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.131f.

403 Ebd., S.131.

404 Habermas 1987, S.110. Vgl. Ebd., S.110f., Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.130ff., Moltmann 1984, S.77, Kleger/Müller 1986b, S.258f., Schmitt 1979, S.49ff.

405 Kleger/Müller 1986, S.87 (Herv.i.O.).

406 Ebd., S.247. Ilse Staff zufolge bedeutet politische Theologie bei C. Schmitt den Versuch, die politische Einheit durch die existentielle Deizision des Staates in der Gestalt einer "quasi-göttliche[n] Person" [S.200] zu erzwingen, die sich durch absolute, in der substantiellen Einheit der Nation gründende und jeder Normierung vorausgehende Werte legitimiert. In dieser Einheit des totalen Staates sei gerade die Trennung von privatem und öffentlichem Bereich, wie sie für Hobbes' politische Theorie konstitutiv sei, aufgehoben. Hier hätten die Freiheit des Individuums und der liberale Pluralismus subjektiver Wertüberzeugungen kein Daseinsrecht. Vgl. Staff 1984, S.195ff.

407 Lenk 1989, S.293.

408 Ebd., S.264.

409 Ebd., S.293.

410 Vgl. Ebd., S.264, 292f.

zufolge können die Legitimität und Liberalität moderner, säkularisierter Politik und staatlicher Ordnung nicht sichergestellt werden, wenn sie nicht in bezug auf diejenigen ihrer Voraussetzungen, die sie nicht garantieren können, auf eine letztinstanzlich religiöse Legitimierung zurückverweisen. Darin kommt - Dubiels Urteil zufolge - sehr wohl das konservative und antilibérale Motiv und Interesse zum Tragen, "den Prozeß der Legitimitätsbildung an seiner Quelle zu (re-) sakralisieren"⁴¹¹. Es ist gerade diese im Rekurs auf die Verantwortung nicht vor dem demokratischen Souverän, sondern vor Gott - "was immer das heißen mag"⁴¹² - legitimierte Verzichtleistung auf legitimatorische und politische Totalitätsansprüche, die sich theoretisch als ein unanfechtbares Legitimationsvehikel gerade für solche Totalitätsansprüche eignet. Sie hat sich auch praktisch als ein derartiges ideologisches Instrument bewährt, wenn es darum ging, demokratisch nicht (mehr) legitimierbare Herrschaftsansprüche und -verhältnisse zu rechtfertigen. Auf der Ebene der symbolischen Repräsentation beruht nämlich demokratische Politik in der Moderne auf der Säkularisierung der religiös-metaphysischen Legitimitätsgrundlagen vormoderner politischer Herrschaft. Die vormoderne symbolische Einheit, in der - legitimiert durch eine jenseitige, unverfügbare Sakralordnung - die Gesellschaft der fürstlichen Machtposition "inkorporiert" gedacht wurde, zerfällt. Die Gesellschaft "imaginiert" sich als aus der Heteronomie der Machtstelle "de-korporiert". Die Stelle der Macht über sich selber symbolisch frei bzw. offen haltend, wird sie ihrer selbst mächtig und "instituiert" sich selber als autonome Zivilgesellschaft gemäß dem republikanischen Ideal der Selbstbestimmung und gemeinsamen Selbstregierung. Dies geschieht vermittels der Herausbildung einer eigenständigen Sphäre des Öffentlich-Politischen, die sich strikt diesseitig-innerweltlich aus ihren eigenen Prinzipien heraus legitimiert. Der "meta-politische[n] Konsens"⁴¹³ läßt sich unter diesen "nachaufgeklärten" Bedingungen nicht mehr aus absolut gesetzten und unverfügbaren religiös-transzendentalen, zivilreligiösen, traditionellen, legalistischen oder zweckrationalen Legitimierungen symbolisch gewinnen. Er kann sich nurmehr aus dem nachtraditionalen, nachmetaphysischen Modus "prozeduraler Legitimation" (Habermas) herausbilden, dessen konstitutives Moment in der vorgängigen "Legitimität der Debatte über das Legitime und Illegitime" zum Ausdruck kommt und keiner externen, jenseitigen Legitimitätsgarantie bedarf. Zu den Grundvoraussetzungen oder -implikationen dieses thematisch, sozial und zeitlich stets offenen und unabgeschlossenen öffentlichen Diskurses gehört u.a., "daß es weder einen obersten Zensor noch eine höchste Autorität gibt, daß weder eine selbsternannte Avantgarde noch eine gewählte Mehrheit den Meinungsstreit autoritär schlichtet oder abschließt und damit die Öffentlichkeit endgültig entmachtet"⁴¹⁴. Demnach kann also von Politik in der Moderne "erst dann die Rede sein, wenn ein - sei es religiös, sei es metaphysisch - drapiertes Absolutes im öffentlichen Raum keine Geltung mehr beanspruchen kann"⁴¹⁵.

Zwar lebt der liberale Staat in der Tat von Voraussetzungen, auch geistig-moralischen, die er nicht garantieren und nicht selber aus sich heraus erzeugen kann, die zum einen dem autonom gedachten Individuum anheimgestellt sind und zum anderen in den syste-

411 Dubiel 1987, S.1046.

412 Scheit 1984, S.345.

413 Dubiel 1990, S.125.

414 Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.106.

415 Ebd., S.130. Vgl. Ebd., S.105f., Habermas 1989.

mischen Funktionszusammenhängen von Markt und Administration zerrieben werden. Bei diesen zu einer "zweiten Natur" geronnenen Wert- und Sozialtatsachen und ihren moralisch und sozialintegrativ relevanten Implikationen handelt es sich gleichwohl um geschichtliche Phänomene und Prozesse, die nicht prinzipiell menschlicher Verfügung entzogen sind, sondern bloß faktisch aus dem demokratischen Prozeß politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung ausgeschlossen sind. Es ist mithin nicht ersichtlich, daß und warum der liberale, demokratische Staat die (vermeintliche) "Leerstelle politischer Letztlegitimierung"⁴¹⁶ nur durch den zivilreligiösen Verweis auf ein - diesseitig-innerweltlichen Legitimierungsbemühungen entrücktes - jenseitiges Absolutes besetzen könne und dürfe und sich nicht selber in seinen eigenen Institutionen und Verfahren mittels der symbolischen Praxis der autonomen Zivilgesellschaft sollte legitimieren können. Was den liberalen Staat kapitalistischer Marktgesellschaften kennzeichnet, ist nicht so sehr eine legitimatorische Nicht-Autarkie, sondern vielmehr eine funktionale Nicht-Autarkie. Es sind nicht Legitimitätsgrundlagen, auf die dem liberalen Staat ein reflexiv-argumentativer und politischer Zugriff grundsätzlich verwehrt wäre. Es sind vielmehr - u.a. - normative Funktionsbedingungen (Bürgermoral), derer er faktisch nicht Herr ist und auch nicht Herr werden kann, solange er die gesellschaftlichen Strukturen und Verhältnisse protegiert, die ihm eben diese normativen Voraussetzungen entziehen.⁴¹⁷

Der von Lübke herausgestellte liberalisierende, pragmatizierende und rationalisierende Effekt der kultur- und zivilreligiösen Verpflichtung auf die Anerkennung von Indisponiblen besteht demnach im wesentlichen darin, eine theoriegeleitete sozialwissenschaftliche Analyse und kritische Reflexion auf politische Legitimitätsdefizite, strukturelle Widersprüche, Herrschaftsverhältnisse und Ungerechtigkeiten der kapitalistischen Industriegesellschaft abzublocken. Diese werden auf diese Weise als etwas, "was angeblich ohnehin geschieht"⁴¹⁸, erträglich, so daß sie gar nicht als geschichtliche und damit als grundsätzlich veränderbare Phänomene wahrgenommen werden. So kann dem einzelnen gegenüber dem, was sowieso geschieht, "Gelassenheit"⁴¹⁹ und Zuversicht⁴²⁰ empfohlen werden. Es kann ihm politisch Mäßigung der Ansprüche und Erwartungen an den Staat und Loyalität gegenüber diesem Staat abverlangt werden, der in der Traditionslinie des politischen Dezisionismus im bezug auf den freiheitszerstörenden Ausnahmezustand als der "im Willen zur unbedingten Selbstbehauptung"⁴²¹ sich politisierende starke Staat konzipiert ist.⁴²²

416 Dubiel 1990, S.133.

417 Vgl. Ebd., S.134ff., 139, Döbert 1988, S.82f., Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.84ff., insbes. S.89f., 105f., 128ff., Habermas 1987, S.111, Habermas 1989, S.11ff.

418 Kleger/Müller 1986a, S.13.

419 Kleger/Müller 1986b, S.252.

420 Marquard spricht von einem "unabweislichen Fatalismusbedarf" [Marquard 1981, S.78].

421 Kleger/Müller 1986b, S.246.

422 Vgl. Ebd., S.237ff., 245, 252, Kleger/Müller 1986a, S.13, Kleger/Müller 1986, S.98ff. Das ist nach Kleger und Müller der gemeinsame politische Nenner oder Impetus dreier Varianten der "Religion des Bürgers", die hinsichtlich ihrer philosophischen und theologischen Begründungen differieren: der "modernitäts-skeptisch-spiritualistische[n] Variante" [Kleger/Müller 1986b, S.243 (Herv.i.O.)] (Robert Spaemann, Peter Koslowski), der "kulturprotestantisch-kulturreligiöse[n] Variante" (Hermann Lübke, Trutz Rendtorff) und der "mythenfreundliche[n] Variante" [Ebd., S.244 (Herv.i.O.)] (Hans Blumenberg, Odo Marquard). Zur Charakteristik vgl. Ebd., S.243ff.,

Nach Kleger und Müller charakterisiert den 'Ziviltheologen'⁴²³ der Anspruch, "die religiös-politischen Überzeugungen mit der richtigen gesellschaftlich-politischen Organisationsform zu verbinden"⁴²⁴. In Krisenzeiten, in denen der faktisch unterstellte religiöse Mehrheitskonsens brüchig zu werden drohe, laufe die in der politischen Theorie des De-zisionismus eingebundene Zivilreligion oder Religion des Bürgers⁴²⁵ Gefahr, "in eine *politische Religion* umzuschlagen, die zur Verteidigung höchster Werte und heiliger Güter sämtliche Kräfte zu mobilisieren weiß"⁴²⁶. Denn die Religion des Bürgers ist wie jede kollektiv wirkmächtige Religion nicht nur ein 'système d'idées', sondern auch ein 'système de forces' (Durkheim). Weil die politische Wirksamkeit zivilreligiöser Gehalte von der Lebendigkeit der konkreten Religionen und Bekenntnisse abhängt,⁴²⁷ deren kultureller Selbstverständlichkeitscharakter jedoch weitgehend geschwunden und deren soziokultureller Einfluß entsprechend rückläufig ist, läßt sich der zivilreligiöse Universal-konsens, wenn er denn eine notwendige Liberalitätsbedingung ist, nurmehr normativ einfordern und autoritär von oben durchsetzen. "Es kommt dann zu einer Abdankung liberaler Momente und zu einer gegenseitigen Verstärkung von Religion und machia-vellistischer Politik."⁴²⁸ Indem der unterstellte zivilreligiöse Mehrheitskonsens Züge einer "objektiven Wertordnung"⁴²⁹ annimmt, können die Abweichler vorschnell als öffentliche, politische Feinde stigmatisiert werden.⁴³⁰ Hier kommt dann dieselbe "prekäre[n] Doppelfunktion"⁴³¹ zum Vorschein, die Lübke schon für Rousseaus Kon-zept der Zivilreligion als kennzeichnend hervorhebt. Die Neutralität und Toleranz des Staates gegenüber den konkreten historischen Religionen und Konfessionen geht zu-sammen mit einer zur Intoleranz neigenden Voreingenommenheit des Staates zugunsten der als zivilreligiös ausgezeichneten Normen und Bestände. Diese sollen nicht nur kul-tureller Säkularisierung und demokratischer, volkssouveräner Legitimation entzogen sein. Sie lassen auch das Prinzip der Gewissensfreiheit nicht uneingeschränkt gelten:⁴³² "Ein Atheist könnte kein Bürger sein."⁴³³

Kleger/Müller 1986, S.92ff.

423 Kleger/Müller 1986, S.88f.

424 Ebd., S.89.

425 "Religion des Bürgers" steht nach Kleger und Müller für "einen vielschichtigen, aber doch ganz bestimmte Konturen aufweisenden Komplex von moralischen Überzeugungen und politischen Optionen, von gesellschaftlichen Klassifikations- und Wahrnehmungsmustern, die zusammen die Lebensführung eines staatsloyalen und selbstbeherrschten Bürgers bedingen" [Kleger/Müller 1986a, S.7].

426 Kleger/Müller 1987, S.40 (Herv.i.O.).

427 Vgl. Lübke 1981d, S.54.

428 Kleger/Müller 1987, S.40. Vgl. Ebd., S.40f., Kleger/Müller 1986b, S.246f.

429 Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, S.13.

430 Vgl. Moltmann 1984, S.76, Will 1988, S.6.

431 Dubiel 1990, S.128.

432 Vgl. Ebd., S.128.

433 Ebd., S.128.

7.3 Aspekte kulturkonservativer common-sense-Restituierung

7.3.1 Der "humane Lebenssinn der Industriegesellschaft"

Lübbes kulturkonservatives Konzept der Restituierung des common sense bezieht sich inhaltlich auf ein breites Spektrum von "Wahrheiten", Orientierungsmustern, Handlungsregeln, Verhaltensweisen und Herkunftsbeständen, die konservative Funktionen erfüllen und als solche - seinem Verständnis nach - unentbehrliche Voraussetzungen der Liberalität und Zukunftsfähigkeit der bestehenden Industriegesellschaft darstellen. Das reicht von den sogenannten sekundären Tugenden und Vertrauen über Religion bis hin zu den als "konservativ" prädierten Handlungsmaximen der Beweislastverteilungsregel, der gegen utopische Weltverbesserungspläne gerichteten pragmatischen Kompensation von Folgekosten und der erforderlichenfalls revolutionären Bewahrung des "Unverzichtbaren".¹

Da das eigentliche Problem der neokonservativen Krisenphänomenologie zufolge nicht primär technischer, sondern affektiver Natur ist, geht es in erster Linie darum, eine rationale Einstellung zu dieser Krise zu gewinnen. Zwar betont Lübke, daß das wissenschaftliche, technische und organisatorische Fachwissen für die Bewältigung der Zivilisationskrise unentbehrlich ist. Nicht das "Geltendmachen[s] wohlbekannter moralischer Regeln"² mache Moral, der er nur marginale Bedeutung zugestehen will,³ wirksam, sondern "vielmehr die Emendation der institutionellen, rechtlichen, sozialen und familiären Bedingungen, unter denen die Umsetzung moralischer Einsicht in tätigen Willen zum Regelfall werden kann"⁴. Dennoch behält für ihn "die Moral stets das letzte Wort"⁵. Die Bewältigung der zum Teil existentiell bedrohlichen Nebeneffekte industrieller Modernisierung hängt danach in letzter Instanz von der Orientierung an den "richtigen", der Lage angemessenen Einstellungen, Werten und Verhaltensmustern ab. Von entscheidender Bedeutung ist danach für Lübke, daß die herrschende Orientierungskrise statt in den Kategorien der sogenannten "Zielkrisenphilosophie" in den Kategorien der sogenannten "Steuerungskrisenphilosophie" wahrgenommen wird, daß sie als eine 'Entwicklungskrise' und nicht als eine 'Systemkrise'⁶ aufgefaßt wird.⁷ Der orientierungspraktische Sinn und Zweck, die Zivilisationskrise als Steuerungskrise wahrzunehmen, ist die Apologie des Modells wie der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Realität des Industrialismus nicht nur in seiner Vergangenheit, sondern vor allem für die Zukunft.⁸ Es sei nämlich evident, daß die industriegesellschaftlichen Lebensvorteile und -qualitätssteigerungen einzig dem Fortschritt von Wissenschaft, Technik und Industrie zu ver-

1 Vgl. Lübke 1974a, S.24, Lübke 1975b, S.18ff.

2 Lübke 1990, S.339.

3 Vgl. Ebd., S.358.

4 Ebd., S.339.

5 Lübke 1990d, S.224.

6 Bericht Kommission Zukunftsperspektiven 1983, S.8. Eine Systemkrise sei - so die "Kommission Zukunftsperspektiven" - durch eine "Kumulation von sich verschärfenden Widersprüchen, die innerhalb der bestehenden Grundinstitutionen prinzipiell nicht bewältigt werden können" [Bericht Kommission Zukunftsperspektiven 1983, S.8], gekennzeichnet.

7 Vgl. Lübke 1986, S.271f., Lübke 1982a, S.89f., Diskussionsbeitrag Lübke, in Lindner 1982, S.16, Lübke 1984i, S.15.

8 Vgl. Lübke 1983c, S.153ff., Bericht Kommission Zukunftsperspektiven 1983, S.29f.

danken seien. Dieser Fortschritt könne seinerseits in seiner ungeheuren Dynamik nur plausibel gemacht werden, wenn der "Technisierungsprozeß" nicht gemäß heute "grünrot umfunktionierte[r] Requisiten vorgestriger klassenkämpferischer Ideologien" als von partikularen Interessen, insbesondere von den "Profitinteressen der Mächtigen"⁹ gesteuert aufgefaßt wird, sondern als ein Prozeß, der an den kulturell ungebrochen gültigen, "lebenserfahrungsbegründeten"¹⁰ Sinn- und Zielvorgaben des politischen und moralischen common sense orientiert sei. Infolgedessen können aus Lübbes Sicht die kulturelle und soziale "Zustimmungsfähigkeit, ja Zustimmungspflichtigkeit"¹¹ dieses Fortschritts und somit seine reale Fortschrittsnatur nicht in Frage stehen.¹²

Die unbestrittenen Fortschrittskrisentendenzen gäben demnach weder das Recht, der industriellen Zivilisation den realen Fortschrittscharakter abzuspochen und ihre Herkunftsgeschichte als Irrweg zu rekonstruieren.¹³ Noch berechtigten sie zu der Annahme, daß - wie die stetige Steigerung des Lebens- und Wohlfahrtsstandards belege - die Ziele und Zwecke, auf die der technisch-industrielle Fortschritt verpflichtet sei, verfehlt würden und daß es utopischer Aufbrüche zu neuen, alternativen Zielen und eines radikalen Neuanfangs bedürfe, um den Fortschritt endlich durchzusetzen. Sie weisen Lübbes Deutung nach vielmehr darauf hin, "daß Trends zivilisatorischer Entwicklungen, die sich rechnerisch beliebig weit extrapolieren lassen, in der naturalen und kulturellen Realität sich schließlich stets an unüberschreitbaren Systemgrenzen brechen müssen"¹⁴. Wenn diese Trends die fortschrittsbedingten Lebensvorteile und Freiheitsgewinne nicht aufheben, so drohen sie sie doch zu restringieren. Eine kollektive Umkehr oder Richtungsänderung dagegen, die als logische Konsequenz der Zielkrisenphilosophie mit der Zustimmungsfähigkeit der Herkunftsgeschichte der industriellen Zivilisation auch ihre Zukunftsfähigkeit verwerfe, hätte angesichts der Irreversibilität der modernen Zivilisation, die den "*point of no return*"¹⁵ längst überschritten habe, katastrophale Folgen. Was demnach bleibe, sei - in Orientierung an den altbekannten gemeinsinnkonformen Zielen von der Arbeiterleichterung über die Wohlfahrtssteigerung bis hin zum sozialen Frieden - allein der Ausweg nach vorne, "durch die Industriegesellschaft mitten durch"¹⁶. Die Probleme, die durch die Technisierung hervorgerufen werden, ließen sich auch wieder nur mittels - mehr und verbesserter - Technik beheben und d.h. nur innerhalb des bestehenden Industriesystems lösen. Wissenschaft und Technik erfüllten dabei den "konservativen Zweck[e]", die common-sense-fundierte "Lebenskultur" zu bewahren. Dabei sei dieser Zweck - nicht trotz, sondern wegen der absoluten Fortschritts Grenzen in endlichen Systemen - "ohne mannigfachen zusätzlichen Fortschritt gar nicht erreichbar"¹⁷. Dahinter steht die den aktuellen Konservatismus als fortgeschrittenste Form konservativen Denkens auszeichnende Einsicht, daß sich das, was unverzichtbar und ewig gültig sei (d.h.

9 Lübke 1982j, S.8.

10 Lübke 1987i, S.143.

11 Lübke 1989e, S.80.

12 Vgl. Lübke 1980c, S.74f., Lübke 1982b, S.32f., 35, Lübke 1987i, S.142f.

13 Vgl. Lübke 1984a, S.17, Lübke 1983c, S.153.

14 Lübke 1987i, S.147.

15 Lübke 1987j, S.101 (Herv.i.O.).

16 Mohler 1974, S.28.

17 Lübke 1982j, S.10. Vgl. Lübke 1982b, S.35, 38, Lübke 1987j, S.101, Lübke 1987i, S.152f., Lübke 1984i, S.10.

Hierarchie, Ordnung, Stabilität, Autorität, Disziplin, Institutionentreue, Pflichterfüllung etc.), angesichts des stetigen gesellschaftlichen Wandels nicht mehr durch das Festhalten an überkommenen Gesellschaftszuständen bewahren lasse. Dies könne - nach dem Prinzip der "organischen Konstruktion" - nur mehr gelingen auf dem Boden der Industriegesellschaft oder - mit F.J. Strauß - an der Spitze des (technischen) Fortschritts marschierend, ohne 'dabei ... den Boden [der Tradition, N.H.] unter den Füßen zu verlieren'¹⁸.

An den Grenzen des Wachstums, die unter Lübbes Zielkonsensprämisse technischen Handelns den Umschlagpunkt von der Erfüllung des Zielloptimums zur regressiven Übererfüllung markieren, habe dieser Fortschritt immer weniger den Charakter eines Fortschrittsprozesses im emphatischen Sinne der Verwirklichung von Zukunftsidealen. Er erfülle vielmehr die Funktion einer prophylaktischen Krisen- und Katastrophenvermeidung, indem er die zahlreichen Verlusterfahrungen und "Schädlichkeitsnebenfolgen" beschleunigter Zivilisationsdynamik und zunehmender Zukunftsungewißheit nach (steuerungs)technisch-pragmatischen Kriterien kompensiere. In diesem Zusammenhang von "Fortschritt" zu reden, ist für Lübbe nur insoweit sinnvoll und zweckmäßig, als es sich um einen auf die Bewahrung des "humanen Lebensinn[s] der Industriegesellschaft"¹⁹ bezogenen "Fortschritt in der Kompensation fortschreitend prekärer Fortschrittsnebenfolgen"²⁰ handele.²¹ In der gegenwärtigen Krise des Fortschritts komme es demnach darauf an, den real stattfindenden Fortschritt bzw. dessen unvermeidliche Nebenfolgen aushaltbar zu machen. Dies geschehe vermittels eines an der Beweislastverteilungsregel orientierten "Pragmatismus der Politik der Kompensation kritischer Fortschrittsnebenfolgen"²², der die "Fähigkeit [bezeichnet, N.H.], den Sachverstand und die Könnerschaft für diejenigen Zwecke zu mobilisieren, die der moralische und politische common sense uns vorgibt"²³.

Diese Apologie der industriegesellschaftlichen Moderne und des industriellen Fortschrittsmodells gestattet es - Beck zufolge -, die nicht zu verleugnenden *Negativfolgen* als soziale vom technischen Prozeß getrennt zu begreifen und erst im nachhinein anzugehen. Über die *Schädlichkeitsnebenfolgen* und die Strategien ihrer Bewältigung kann dann frei diskutiert werden, ohne dabei die technische Entwicklung selbst, deren evidente gesellschaftliche Nützlichkeit über jeden Zweifel erhaben zu sein scheint, zur Disposition gesellschaftlich-politischer Eingriffe zu stellen.²⁴ "Die technische Entwicklung selbst bleibt unstrittig, entscheidungsverschlossen, folgt ihren immanenten Sachlogiken."²⁵ Das

18 Strauß, F.J.: Der wahre Liberale ist heute konservativ, in: Rheinischer Merkur, Nr. 29, 16.7.1982, S.3, zit. n. Lorig 1988, S.9. Vgl. Mohler 1974, S.28f.

19 So auch der Titel von Lübbe 1990d.

20 Lübbe 1977, S.326.

21 Vgl. Lübbe 1971, S.86ff., Lübbe 1974a, S.19ff.

22 Lübbe 1978h, S.338.

23 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.73. Diese kompensatorische Struktur ist nach Lübbe kennzeichnend für die Futurologie als "wissenschaftliche Prognostik" [Lübbe 1971, S.86], für die Technikfolgenabschätzung, für die wissenschaftliche Politik- und Verwaltungsberatung, für Reformpolitik insgesamt. Vgl. dazu Lübbe 1975c, S.17f., Lübbe 1980, S.17ff., 22f., Lübbe 1983, S.71ff., Lübbe 1971, S.85ff., Lübbe 1977, S.324ff., Lübbe 1988f, S.13, Lübbe 1978h, S.332ff., Lübbe 1982i, S.3, 8, 10.

24 Vgl. Beck 1986, S.326f.

25 Ebd., S.327.

technisch-industriekapitalistische System wird nicht nur - deskriptiv - als irreversibel ausgewiesen, es soll auch als ein "normativ-gehaltvolles Konzept"²⁶ in Zukunft gelten.²⁷ Dementsprechend sieht Lübke die Aufgabe der Politik darin, für diesen Pragmatismus, für den dazu erforderlichen "technologisch versierten Sachverstand[es]"²⁸ und für damit verbundene "zahllose, längst bekannte und zumeist schmerzliche, weil regelmäßig teure Fälligkeiten die Zustimmungsbereitschaft der Bürger zu gewinnen"²⁹. Im Mittelpunkt dieser kulturhegemonialen politischen Beschaffung von Zustimmungsbereitschaft steht die Festigung bzw. Wiederherstellung einer rationalen kulturellen Einstellung zur wissenschaftlich-technisch-industriellen Zivilisation und des industriegesellschaftlichen Fortschrittsmodells durch die Vergegenwärtigung bzw. Revitalisierung ihres "humanen Lebenssinns"³⁰. Diesen sieht er nicht durch die als unvermeidlich ausgegebenen Nebenfolgen, sondern vielmehr allein durch ideologische Wissenschafts- und Technikkritik bzw. -feindschaft verdunkelt. Dessen Apologie hält er keineswegs für "systemneutral"³¹. "Sie muß mit einer Apologie der Liberalität unseres politischen und wirtschaftlichen Systems verknüpft werden", nicht zuletzt deshalb, weil das marktfeindliche, zentralistisch-dirigistische Modell, das "marxistisch geprägte Ideologien"³² wie die rot-grüne favorisierten, einer Lösung der Nebenfolgenproblematik - ideologiekonsequent - gar nicht fähig sei.³³

Im Interpretationshorizont der Steuerungskrisenphilosophie erscheint die von Lübke diagnostizierte Tendenz einer zunehmenden emotionalen und intellektuellen Distanzierung der liberalen Gesellschaft und wissenschaftlich-technischen Zivilisation von sich selbst nun aber keineswegs als eine irrationale Reaktionsweise auf die gegenwärtigen zivilisatorischen Krisenerfahrungen. Dieser demoskopisch hinreichend dokumentierte Wandel im kulturellen Verhältnis zum technisch-industriellen Fortschritt und zum industriellen System müsse als kulturelle Reaktionsweise auf den abnehmenden Grenznutzen des Fortschritts begriffen werden. Er lasse sich als ein modernitätsspezifisches, irreversibles Phänomen und insofern als eine durchaus rationale Reaktion auf die ökologische und kulturelle Verteuerung weiterer zivilisatorischer Fortschritte zu den gemeinsamen Zielen hin verständlich machen, ohne dabei den Fortschrittscharakter dieser Prozesse in Abrede zu stellen.³⁴ In seiner "vernünftigen Substanz"³⁵ erscheint Lübke dann auch dieser

26 Schnädelbach 1988, S.37.

27 Ulrich Beck hat diese Option als "Reindustrialisierungsstrategie" [Beck 1986, S.361] charakterisiert. Vgl. Ebd., S.359ff.

28 Lübke 1976b, S.68.

29 Ebd., S.69. Vgl. Ebd., S.116f., Lübke 1978a, S.105f., Lübke 1980, S.22ff., Lübke 1978h, S.336, 338, Lübke 1987a, S.14ff.

30 Lübke 1983g, S.140.

31 Lübke 1982b, S.34.

32 Ebd., S.33.

33 Vgl. Lübke 1982b, S.32ff.

34 Vgl. Lübke 1987i, S.146f., 162, Lübke 1983c, S.150f. "Rational" ist in Lübkes Augen der Protest von Bürgern etwa gegen den Bau einer großtechnischen Anlage nur dann, "wenn er ein am bekannten St.-Florians-Prinzip orientierter Protest wäre, der nicht den Sinn der Anlage in Frage stellt, vielmehr lediglich ihre Folgelasten anderen aufladen möchte". "Irrational" wird für ihn dieser Protest dann, wenn er der bestehenden eine "Alternativzivilisation" entgegenstellt, d.h. dann, wenn er "sich diffus gegen die zivilisatorischen Lebensbedingungen [richtet, N.H.], unter denen die fragliche Anlage inzwischen im technischen Sinne als nötig erwiesen ist" [Lübke 1990d, S.33].

Einstellungswandel als ein "Pragmatisierungsvorgang"³⁶, der die zivilisatorischen Innovationen und veränderten Lebensvoraussetzungen vor dem Hintergrund der Grenznutzenerfahrung des Fortschritts dem zweckrationalen Kalkül unterzieht und ihre Vor- und Nachteile, ihre Chancen und Risiken gegeneinander abwägt.³⁷ Die moralisierenden und dämonisierenden Formen von Technikfeindschaft und Zivilisationskritik - wie etwa die Protestaktionen von "frei im politischen Raum agierenden Bürgerinitiativen"³⁸ - brächten die "für das demokratische System lebenswichtige prästabilisierte Harmonie zwischen Sacherfordernis und ihrer Mehrheitsfähigkeit"³⁹ aus dem Gleichgewicht. Im Unterschied dazu sei ein derart pragmatisiertes kulturelles Zivilisationsverhältnis deshalb vernünftig, weil die Skepsis und die Vorbehalte gegenüber der wissenschaftlich-technischen Zivilisation angesichts der Überforderung der bürgerlichen Urteilskraft und des zunehmenden Vertrauensverlustes in divergierendes Expertenwissen den Charakter einer Urteilsenthaltung, eines "Nein der Urteilsverweigerung" aufwiesen. Diese Skepsis habe nicht - wie dies die in der öffentlichen Diskussion gebrauchten Bezeichnungen der "Akzeptanzkrise" oder "Akzeptanzverweigerung" vermuten ließen - den Charakter eines "Nein der begründeten Ablehnung"⁴⁰. Es ist nämlich - Lübbes Überzeugung nach - "gefährlicher zu wissen, was man gar nicht wissen kann, als eben dieses zu wissen und entsprechend insoweit nichts zu wissen"⁴¹. Die naheliegende Konsequenz besteht dann für ihn darin, diesem "Meinungsmoratorium" oder "Moratoriums-Nein"⁴² "in einschlägigen Fällen" ein entsprechendes "Moratorium des Engagements"⁴³ folgen zu lassen.⁴⁴

Von der ideologisch motivierten randgruppenhaften Wissenschafts- und Technikfeindschaft, die Lübbes Einschätzung nach in Deutschland im Vergleich mit anderen europäischen Ländern ungleich stärker ausgeprägt ist,⁴⁵ grenzt er die pragmatischen Formen der zivilisatorischen Selbstdistanzierung oder des Akzeptanzverlustes ab, die er in der "Natur" der zivilisatorischen Entwicklungsdynamik und Komplexität begründet sieht. Sie indizieren aus seiner Sicht nicht eine Legitimations- und Legitimitätskrise des Industriesystems in dem Sinne, daß dem Modell wie der Realität und der Geschichte des Industrialismus die ursprünglich massenhafte Zustimmung entzogen werde. Viel banaler handele es sich um den psychologisch erklärbaren Sachverhalt, daß mit dem Anstieg des Wohlfahrtsniveaus und der technischen Handlungs- bzw. Gestaltungsmacht des Menschen auch dessen Ansprüche und Empfindlichkeiten gegenüber Nichterfüllung und Beeinträchtigungen zunähmen, ohne daß diesem subjektiven Einstellungswandel eine

35 Lübke 1983, S.104.

36 Lübke 1983c, S.151.

37 Vgl. dazu Lübke 1985e, S.4ff., Bericht Kommission Zukunftsperspektiven 1983, S.30f.

38 Lübke 1982a, S.87.

39 Ebd., S.88.

40 Lübke 1987, S.45.

41 Lübke 1975a, S.77.

42 Lübke 1987c, S.35.

43 Lübke 1975a, S.77.

44 Vgl. Ebd., S.76f., Lübke 1978a, S.108, Lübke 1987c, S.35, Lübke 1989b, S.33f., Lübke 1987m, S.132f., Lübke 1982a, S.87f.

45 Den Grund dafür sieht Lübke in einer "deutschen emotionalen Sonderentwicklung" [Lübke 1989, S.152] begründet, die von einer durch den Mangel an identifikationswürdigen Beständen der deutschen Vergangenheit bedingten Schwäche des politischen Selbstgefühls herrühre. Vgl. Ebd., S.151f.

objektive Verschlechterung der Lebensverhältnisse entspreche.⁴⁶ Überhaupt scheint das, was gemeinhin unter "Akzeptanzkrise" mißverstanden werde, Lübbes Ansicht nach ohnehin nur ein durch die veröffentlichte Meinung erzeugtes Scheinproblem zu sein.⁴⁷ Dort, wo diese veröffentlichte Meinung über die technisch-industrielle Entwicklung mit der eigenen Meinung, die sich an der - fortschrittstempobedingt schwindenden - Primärerfahrung bilde, in Beziehung gesetzt werde, würden Bereiche sichtbar, in denen sich das Akzeptanzproblem gar nicht stelle, weil hier eine höhere ideologische "Verblüffungsresistenz"⁴⁸ und Realitätsnähe herrsche. Das seien die Bereiche, in denen der praktische Nutzen technisch-industrieller Entwicklung und Erzeugnisse evident sei und durch Verkaufszahlen und kaufkräftige Nachfragequoten bestätigt werde.⁴⁹ Die Lebensvorteile und Lebensqualitätssteigerungen für eine immer größere Zahl während der letzten 200 Jahre ließen sich "in letzter Instanz einzig"⁵⁰ aus dem Fortschritt von Wissenschaft, Technik und Industrie erklären. Deren Dynamik und Ausbreitungserfolg wiederum lasse sich nur aus dem Engagement bei den zustimmungsfähigen, common-sense-approbieren Zielen und Zwecken erklären.⁵¹ Diese erfahrungsgesättigte Einsicht bildet für Lübke den "sozial und politisch angemessenen Hintergrund für die ... Erörterung der Schädlichkeitsnebenfolgen"⁵². Damit einher geht eine Rationalitäts- und Normalitätsbehauptung, die die gesellschaftlich-politische Realität der Bundesrepublik in den 50er und 60er Jahren idealisiert. Sie zielt darauf ab, Kritik am industriekapitalistischen System abzuwehren und die - angeblich - vom systemtranszendierenden Motiv der Delegitimierung der herrschenden Ordnung geleitete Aufblähung realer Probleme zu manifesten Systemkrisen zu entdramatisieren.⁵³

Dabei wird die Zustimmung zum industriellen Zivilisationsprozeß und zur industriellen Gesellschaft zu einer moralischen Pflicht und angesichts der - Lübkes Auffassung nach - übertriebenen Zivilisationskritik⁵⁴ auch bzw. erst zu einer moralischen Leistung.⁵⁵ Denn so bedrückend die zivilisatorischen Krisenphänomene auch sein mögen, Lübkes Ein-

46 Vgl. Lübke 1987i, S.145ff., Lübke 1989b, S.26f.

47 Marquard stellt "Schwierigkeiten beim Jasagen zur modernen Welt" [Marquard 1988, S.16] fest. Galt diese Welt, solange der Fortschrittsglaube noch nicht erschüttert war, als "absolute Nichtkrise", so werde sie heute "verfallsphilosophisch" als "absolute Krise" gesehen. Trotz aller Krisentendenzen ist aber aus Marquards Sicht die moderne Welt "mehr Nichtkrise als Krise". Dementsprechend bedürfe es auch einer "Nichtkrisentheorie der Moderne, die von der Fortschrittstheorie verschieden ist" und die in der "Philosophie der Kompensation" [Ebd., S.17] vorliege. Vgl. auch Kap. 7.2.2.

48 Lübke 1981c, S.39.

49 Vgl. Lübke 1980c, S.74ff., Lübke 1981c, S.38f.

50 Lübke 1981c, S.41.

51 Vgl. Lübke 1982m, S.105.

52 Lübke 1981c, S.41f.

53 Vgl. Klegler 1985, S.517f., Habermas 1982, S.17f. sowie Schelsky, der die Auffassung vertritt, "daß der inneren politischen und sozialen Situation der Bundesrepublik die 'Krise des spät-kapitalistischen Systems' politisch gezielt aufgedrückt und aufgezwungen ist", wobei "die Erzeugung des revolutionären Krisenbewußtseins selbst die politische 'Krise' ausmacht" [Schelsky 1973, S.15].

54 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mut zur Erziehung 1982, S.6.

55 Vgl. dazu Kap. 7.3.2, S.335ff. H. Dubiel sieht ein zentrales Merkmal der Tendenzwende-Konservativen darin, daß sie das, was die älteren technokratischen Konservativen noch als metasoziale, weltanschaulich neutrale Sachgesetzmäßigkeiten behaupteten, als "politisch-sittliche Imperative" [Dubiel 1986a, S.9] postulieren.

schätzung nach weisen die realen Lebenserleichterungen und -qualitätssteigerungen, die konkreten Nutzeffekte und die Zustimmungsfähigkeit der gemeinen Ziele den wissenschaftlich-technischen Prozeß - aus der Retrospektive betrachtet - als realen Fortschritt aus und erzwingen gleichsam ein affirmatives Herkunftsbewußtsein. Prospektiv gesehen lassen sich die Schädlichkeitsnebenfolgen technisch-industrieller Rationalisierung nur mit Hilfe desselben technischen Sachverständes und Steuerungswissens bewältigen.

Aufgrund dieser moralischen Zustimmungspflichtigkeit der industriellen Moderne einschließlich ihrer Herkunftsgeschichte wird Lübbes Ansicht nach auch die zivilisations- bzw. fortschrittoptimistische Zuversicht in ihre Zukunft bzw. Zukunftsfähigkeit zur "moralische[n] Verpflichtung"⁵⁶. Dies umso mehr, je stärker - fortschrittsbedingt - der Druck auf der moralischen Selbstbestimmungsfähigkeit des Bürgers lastet und je prekärer die Lage sei. Dieser Zukunftsoptimismus, die Zuversicht und "Gelassenheit"⁵⁷, die er als die angemessene Haltung propagiert, äußern sich konkret in der Aufforderung zum "Mut zur Affirmation"⁵⁸ des bestehenden Industriesystems und dessen pragmatisch-inkrementalistischer Fortschreibung.⁵⁹ In diesem Zusammenhang ist das Vertrauen in die leicht zerstörbare, aber nicht ersetzbare Legitimationsquelle der Tradition, in arbeitsteilig institutionalisierte Kompetenzen und in die sachliche Richtigkeit und Vernünftigkeit der so autorisierten Entscheidungen und Handlungen der Experten von zentraler Bedeutung. Generell zählt Lübke "Vertrauen" zu den wichtigsten Funktions- und Bestandsvoraussetzungen eines jeden sozialen Systems. Das gelte insbesondere für moderne Gesellschaften, die durch einen hohen Grad an sozialer Komplexität, funktionaler Differenzierung und Spezialisierung sowie wechselseitiger Abhängigkeit gekennzeichnet sind und in denen der zunehmende Zukunftsgewißheitsschwund in Lübbes Augen eine ideale "Projektionswand für endogen und exogen erzeugte Ängste"⁶⁰ abgibt. Unter diesen Voraussetzungen sei die funktionale Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit der common-sense-Kategorie "Vertrauen" als "Sozialkitt"⁶¹ und Basis, "auf deren Solidität die Zukunftsfähigkeit der industriellen Zivilisation beruht"⁶², evident. Lübke begreift sie als ein Medium der Pragmatisierung und Rationalisierung, weil sie im Luhmannschen Verständnis soziale Komplexität reduziere, von dem Zwang bzw. der Zumutung, an allen Entscheidungen, die einen selber betreffen, mitwirken zu sollen, entlaste und die "wachsende Inkongruenz von Sachabhängigkeit und individueller Sachkompetenz"⁶³ kompensiere.⁶⁴

Weil der common-sense-Bestand des Vertrauens in Lübbes common-sense-Philosophie affirmativ auf das bestehende kapitalistische Industriesystem und seine Funktionser-

56 Lübke 1987, S.52.

57 Lübke 1989, S.231.

58 Stein, G.: Nachwort, in: Lübke 1975b, S.22. Das ist als frohe Botschaft eines Vortrages von Lübke über die adäquate Reaktionsweise auf die herrschende Orientierungskrise gewürdigt worden: "Sie haben uns Mut gemacht, weiter mit nüchternem Sachverstand an unserem Ort unser Tageswerk zu tun, andererseits mit common sense für das gemeine Wohl tätig zu sein." [Ebd.].

59 Vgl. Lübke 1986, S.272, Lübke 1987, S.52, Lübke 1984a, S.18f., Lübke 1989d, S.23f.

60 Lübke 1985g, S.7.

61 Lübke 1983c, S.147.

62 Lübke 1984i, S.15.

63 Lübke 1983c, S.147.

64 Vgl. Ebd., S.147f., Lübke 1973a, S.28, Lübke 1975, S.42.

fordernisse bezogen ist, entsteht - unwillkürlich - das Dilemma, daß sich die common-sense-Ressource "Vertrauen" in dem Maße verknappt, wie ihr objektiver Bedarf wächst. Im Kontext der Steuerungskrisenphilosophie sollen nämlich die durch den zivilisatorischen Fortschritt bewirkten Kompetenzeinbußen des common sense durch denselben wissenschaftlich-technischen Sachverstand, der ihn ausgelöst hat und diesen Prozeß noch forciert, und - komplementär - durch die Stärkung des Vertrauens "in die Kompetenz der sachlich jeweils zuständigen Zivilisationsgenossen"⁶⁵ kompensiert werden.⁶⁶ Die common-sense-Kompetenz "Vertrauen" wird dann in dem Maße aufgezehrt und der unentbehrliche "Sozialkitt" bröckeln, wie wissenschaftlich-technisches Steuerungswissen intensiviert und extensiviert wird.⁶⁷

Beispielhaft und symptomatisch für diesen Vertrauensverlust ist in Lübbes Augen die kontroverse, moralisch aufgeladene öffentliche Auseinandersetzung zwischen Experten über ein und dasselbe Sachproblem. Die "Wahrheit im unemphatischen Sinn wohl begründeter Auffassungen in bezug auf das, was der Fall ist"⁶⁸, verflüchtigt sich und auch die sachrationale Problemlösungskompetenz der Experten stoße an ihre Grenzen. In dieser Situation lasse sich verstärkt beobachten, daß die Experten statt sich in den durch den common sense gezogenen Grenzen ihrer Urteilskompetenz einzurichten - und das ist in Lübbes Augen das politisch Prekäre an solchen Expertenstreits - vom Pragmatismus auf den Moralismus der guten, reinen Gesinnung umschalteten, der schnell bei der Hand sei, Schuldige und Feinde ausfindig zu machen.⁶⁹ Wenn also schon die Experten vor der zivilisatorischen Dynamik und Komplexität zu kapitulieren und statt sachlich zu argumentieren moralistisch zu streiten begönnen, dann sei die abnehmende Bereitschaft der Bürger, dem Sachverstand der Experten Vertrauen zu schenken, eine durchaus verständliche und keineswegs eine irrationale oder common-sense-ferne Reaktion.⁷⁰ Daraus läßt sich - gegen Lübbes Lesart - folgern, daß Vertrauens- oder Akzeptanzverluste von Expertenurteilen eigentlich als ein Indiz dafür angesehen werden müßten, daß der common sense, die praktische Urteilstkraft durchaus intakt ist.⁷¹ Insofern wäre die unter solchen Bedingungen dennoch erhobene Forderung nach vorbehaltloser Vertrauensbekundung in Expertenkompetenz und -leistungen ihrerseits als Ausdruck mangelnder common-sense-Kompetenz aufzufassen.

Demgegenüber ist Lübbes common-sense-Philosophie und kulturkonservative Strategie der common-sense-Restituierung zufolge "Gemeinbildung" unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation als (Rück-) Bildung von Vertrauen in die institutionalisierte Kompetenz und die Leistungen von Sachverständigen, "die heute unser Leben real bedingen"⁷², konzipiert. Rechtfertigungsdiskurse sind dabei nicht nur über die kognitiv-theoretischen Gehalte, sondern auch über die technischen - und damit über die darin stets einbezogenen sozialen Struktur- und Funktionszusammenhänge der "black-

65 Lübke 1983c, S.147.

66 Vgl. Lübke 1987c, S.33f.

67 Vgl. Kleger 1986/7, S.198.

68 Lübke 1985h, S.42.

69 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1988, S.291.

70 Vgl. Lübke 1985h, S.41ff.

71 Vgl. Kleger 1990, S.88.

72 Lübke 1987c, S.34.

box-Zivilisation" - nicht nur empirisch, sondern auch normativ ausgeschlossen. Vertrauensbildung könne und solle - wie Lübbes Deutung der "sogenannten Akzeptanzkrise"⁷³ als überforderte Urteilskraft belegt - nicht auf begründeter Einsicht beruhen.⁷⁴ Vertrauen müsse vielmehr "blind"⁷⁵ erbracht werden, d.h. in reflexionsfreier Orientierung an keineswegs unzulänglich oder gar dysfunktional gewordenen,⁷⁶ sondern vielmehr ungebrochen gültigen Beurteilungsstandards und Mustern traditionaler Moral. Dabei stützt er sich auf Luhmann, dem ein gerade nicht auf begründetem Wissen beruhendes "generalisiertes Systemvertrauen"⁷⁷ als motivfreies, pauschales Akzeptieren amtlicher Entscheidungen, sozialer Komplexität und Dynamik für Funktionstüchtigkeit und Fortbestand ausdifferenzierter sozialer Systeme von so essentieller Bedeutung zu sein scheint, daß er - und dasselbe gilt dann auch für Lübbe - Gesellschafts- und Technikkritik für gefährlicher hält als die selbstdestruktiven Krisentendenzen und Nebenfolgen technisch-industrieller Modernisierung selbst. Während aus Habermas' Sicht "die Legitimität rechtsstaatlicher Institutionen letztlich auf das nicht-institutionalisierbare Mißtrauen der Bürger angewiesen ist" und durch "blinde Loyalität"⁷⁸ eher beschädigt wird, neigen Luhmann und Lübbe dazu, solches Mißtrauen und "Kritik ... als Angstretorik zu perhorreszieren und als 'Störfaktor im sozialen System' zu denunzieren". Sie erklären

"bereits die schlichteren Vorformen derselben wie Skepsis oder Mißtrauen, ja jedes Anzeichen von Nichtidentifikation zur Fahnenflucht und Ruhe zur ersten Bürgerpflicht ... - als sei schon die pure Frage, ob denn die Autopoiesis nur mit Atomantrieb funktioniere, der erste Schritt in den Untergang, als sei das System so fragil, daß schon der leiseste Zweifel, von offenem Widerstand ganz zu schweigen, es in seinen Grundfesten erschüttern könnte"⁷⁹.

Das ist eine Argumentationsweise, die Habermas zufolge für Neokonservative charakteristisch ist:

"An die Stelle der ökonomischen und administrativen Imperative, der sogenannten Sachzwänge, die immer weitere Lebensbereiche monetarisieren und bürokratisieren, immer weitere Beziehungen in Waren und in Objekte der Verwaltung verwandeln - an die Stelle der wirklichen Krisenherde der Gesellschaft rücken sie das Gespenst einer subversiv überbordenden Kultur."⁸⁰

Wenn "Vertrauen" im Sinne der fraglosen Blanko-Anerkennung von Entscheidungen nur schon aufgrund autorisierter Fachkompetenz und Amtlichkeit als alternativer Mechanismus staatlich-politischer Legitimation zur (basis-) demokratisch-emanzipatorischen Legitimationsidee favorisiert wird, dann arbeitet Lübbe dem zu, was Habermas als "Refeudalisierung der Öffentlichkeit"⁸¹ bezeichnet hat,⁸² und unterläuft damit seine eigene Bestimmung von common sense. Danach repräsentiert der common sense ein Potential,

73 Ebd., S.35.

74 Vgl. Ebd., S.34, Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Ebd., S.42.

75 Lübbe 1983, S.57.

76 So etwa Oelmüller in: Ders. 1988, S.288.

77 Luhmann 1989, S.193.

78 Habermas 1987, S.23.

79 Breuer 1987, S.122.

80 Habermas 1985, S.53.

81 Habermas 1990, S.299.

82 Vgl. Furth/Greiffrath 1977, S.57ff.

das die "Mitwirkung und Mitentscheidung aller Betroffenen und Beteiligten - auf welchen institutionellen Ebenen auch immer - an der Regelung ihrer gemeinsamen Angelegenheiten"⁸³ erst möglich mache.

Wo Vertrauen den Charakter begründungsfreier, blinder Gefolgschaft(streue) annimmt, ist sie im Kern ein religiöses Thema, d.h. Glaubenssache. Mehr als alle anderen ist daher auch die wissenschaftlich-technische Zivilisation in Lübbes Augen eine "glaubensdurchherrschte Welt"⁸⁴. Blindes, nicht auf Wissen, sondern auf Glauben beruhendes Vertrauen soll nicht nur die Beziehung der Bürger zu den rechtmäßigen politischen Entscheidungsträgern prägen, sondern vor allem auch das Verhältnis zu den "Repräsentanten 'instrumenteller Vernunft'". Letztere müßten in der arbeitsteilig gegliederten modernen Gesellschaft "ein professionelles Desinteresse ... an den Zwecken erzeugen, für die sie in Anspruch genommen werden"⁸⁵. So wie diese auf die Vernünftigkeit der politisch gesetzten Ziele und Zwecke vertrauten, seien umgekehrt nicht nur die Bürger, sondern auch die Politiker gezwungen, auf die Solidität und Sachrichtigkeit der eo ipso zielgerichteten Dienstleistungen der "Technokraten" zu vertrauen.⁸⁶ Was Lübbe als eine zustimmungsfähige Liberalisierungstendenz erscheint, sieht U. Beck eher mit Besorgnis. Wo - im Hinblick auf die Wissenschaft - Glaube und gefordertes Glaubensbekenntnis zur "zentralen Quelle für die soziale Durchsetzung von Geltungsansprüchen"⁸⁷ würden, sei es leicht möglich, daß sich - wie bereits M. Weber befürchtete⁸⁸ - (alt-neue) Glaubensmächte und Ideologien im Gewand der Wissenschaft bzw. Wissenschaftlichkeit wirksam gegen Kritik und Aufklärung abschließen. So sieht Beck den traditionellen industrialistischen Fortschrittsglauben als "eine Art irdische Religion der Moderne", der hinter den Standards und Ansprüchen von Modernität zurückbleibt. Er spreche nämlich die großtechnisch-industrielle Entwicklung von politisch-demokratischer Legitimation frei, und für die de facto "programmlose abstimmungsfreie Dauergesellschaftsveränderung ins Unbekannte"⁸⁹ verlange er "Vertrauen wider besseres Wissen"⁹⁰.

83 Lübbe 1985h, S.41.

84 Lübbe 1985i, S.41. In demselben Sinne argumentieren auch O. Marquard und P. Koslowski: 'Die wachsende Quote an Rationalität erzwingt eine wachsende Quote an Vertrauen und damit auch eine wachsende Disposition zum Glauben' [Marquard, Interview mit der 'Herder-Korrespondenz' 40 (1986), S.277, zit. n. Kleger/Müller 1987, S.46]. "Wenn in der 'Risikogesellschaft', so Koslowski, "Glauben wieder stärker an die Seite des Wissens tritt und wenn die Risikogesellschaft zu der Einsicht führt, daß man den Experten Glauben schenken können muß und nicht zur Einsicht durch Augenschein genötigt wird, ist dies nicht eine gefährliche Entwicklung, sondern eine Normalisierung." [Koslowski 1989, S.28f.].

85 Lübbe 1975, S.97

86 Vgl. Ebd., S.97.

87 Beck 1986, S.277.

88 "Niemand weiß noch, ... ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung [der okzidentalen Rationalisierung, N.H.] ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden." [Weber 1986, S.204].

89 Beck 1986, S.344.

90 Ebd., S.345. Vgl. Ebd., S.326ff., 344f. Für Dubiel steht denn auch die heute noch relevante "Vorstellung einer durch Wachstums- und Technikimperative überdeterminierten Politik" in einer Traditionslinie, die das "Gottesgnadentum, ... den Kult der Vernunft, einer hypostasierten nationalen Identität, die Proklamierung geschichtsphilosophischer Nahziele" [Dubiel 1987, S.1048] umfaßt. Diese zeichne sich nicht zuletzt durch das Bestreben aus, "die geschichtstranszendente Legitimierung der öffentlichen Sphäre mit säkularisierten Mitteln fortzusetzen" und damit die Idee einer innerweltlichen, "nachtraditionalen demokratischen Legitimation" [Ebd., S.1049, (Herv.i.O.)] politischen Handelns zu unterlaufen. Vgl. Ebd., S.1048f.

Zum Testfall dieses Vertrauens wird immer mehr die Anerkennung der schädlichen Nebenfolgen dieses Fortschritts. In diesem Sinne versteht und fordert Lübke Risikoakzeptanz gegenüber zivilisatorischen Unglücksfällen und Katastrophen religiös als "Sich-Fügen in Gottes unerforschlichen Ratschluß"⁹¹.

Je offensichtlicher die Vertrauensgründe bzw. Vertrauenswürdigkeit der institutionalisierten Fachkompetenz von Experten in Politik, Verwaltung, Wirtschaft und Wissenschaft durch Expertenstreits, aber wohl noch mehr durch die faktischen Krisentendenzen, die "normalen Katastrophen"⁹² großtechnologischer Projekte und Systeme, die inneren Widersprüche und selbstzerstörerischen Implikationen bürgerlich-kapitalistischer Marktvergesellschaftung ausgehöhlt werden, umso deutlicher offenbart sich der Konservatismus auf der einen Seite als Mechanismus der "Enttäuschungsverarbeitung"⁹³ und kompensatorischen Entlastung, als "theologienaher"⁹⁴ Trostspender. Auf der anderen Seite offenbart die Restituierung von common-sense-Kompetenz im allgemeinen und von Vertrauen im besonderen jenen moralisierend-appellativen Charakter, den Lübke den "linken" Zivilisationskritikern vorwirft.⁹⁵

7.3.2 Konformismus der Affirmation

Lübke distanziert sich mit Schelsky von Gehlens kulturpessimistisch akzentuierter Kritik am "modernen Subjektivismus"⁹⁶ als dem nicht institutionalisierbaren Ferment der Auflösung institutioneller Ordnung. Davon bleibt jedoch jenes für alle historischen Erscheinungsformen konservativen Denkens charakteristische tiefe Mißtrauen gegenüber dem liberalen Ideal des autonomen Individuums unberührt. Es steht als expressive, "freischwebende, hinterfragungskompetente Intelligenz"⁹⁷, als "sozial sozusagen frei flottierende Subjektivität"⁹⁸ und Reflexivität von vornherein unter dem Verdacht totalitärer Eskalation.

In Gehlens Institutionentheorie hat der institutionelle Entlastungsvorgang den Effekt, durch die Einengung des Möglichkeitspektrums und die Schaffung einer "wohlütige[n] Fraglosigkeit" unmittelbare Subjektivität zu binden und dadurch "geistige Energien nach oben hin frei[zusetzen]", die "in die Richtung der bestehenden Verhältnisse freigegeben"⁹⁹ und fruchtbar gemacht würden.¹⁰⁰ Zugleich werde in diesem Entlastungs- und Freisetzungsprozeß der "Antriebsüberschuß"¹⁰¹ verstärkt, der unter dem Einfluß des jüdisch-christlichen Monotheismus und der Aufklärung in der heutigen spätkulturellen

91 Lübke 1989b, S.24.

92 Vgl. Perrow 1987.

93 Lenk 1989, S.50.

94 Ebd., S.52.

95 Vgl. Kap. 5.2 und 5.3.

96 Gehlen 1986a, S.24.

97 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mut zur Erziehung 1982, S.5.

98 Schelsky, H.: Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Düsseldorf, Köln 1965, S.286, zit. n. Schluchter 1985, S.204.

99 Gehlen 1986, S.97.

100 Vgl. Gehlen 1963, S.229, Gehlen 1986a, S.31f.

101 Gehlen 1986, S.97.

Entwicklungsphase zu einer die unmittelbare Subjektivität hypostasierenden Reflexionskultur geführt habe, die den Geist von den Institutionen emanzipiere und die Ideen auf direktem Wege zu realisieren trachte. Ihre Substanz sei Kritik, die die "einverseelten"¹⁰² Selbstverständlichkeiten, die kulturellen Bindungen und die Treuepflichten gegenüber den Institutionen ins Bewußtsein hebe, wo sie "zerarbeitet und verdampft werden"¹⁰³. Und "wenn die Kritik zur Verfassung des Bewußtseins selber wird, nimmt der Prozeß die Form der Entropie an und strebt dem wahrscheinlichsten Zustand zu, nämlich dem der größten Unordnung"¹⁰⁴. Gemessen am Stabilitätsideal archaischer Kultur zieht Gehlen aus seiner Institutionentheorie die kulturkritische und -pessimistische Schlußfolgerung, daß die spätkulturelle, moderne reflexive Subjektivität des Individuums im Widerspruch zu Wesen und Funktion der Institutionen stehe. Sie lasse sich nicht institutionalisieren und müsse als die eigentliche Ursache eines allgemeinen Institutionen- und Kulturverfalls und damit einer existentiellen Bedrohung von Sicherheit und Freiheit angesehen werden. Diese Schlußfolgerung ist jedoch Schelsky und Lübke zufolge keineswegs zwingend.¹⁰⁵

In seiner Weiterbildung der Gehlenschen Institutionentheorie geht es Schelsky um die Frage nach den Bedingungen der Stabilitätssicherung von Institutionen unter dem Aspekt des sozialen Wandels. In diesem Zusammenhang formuliert er das institutionentheoretische Stabilitäts-"Gesetz des sich selbst produzierenden Kreislaufes von Bedürfnis und Institution"¹⁰⁶, das für die Technik wie für den Bereich der Kultur gelte. Innerhalb einer aufsteigenden Hierarchie von anthropologischer Bedürfnisstruktur und ihrer Institutionalisierung erzeugten *"die Institutionen jeweils höchsten Grades ... neue Bedürfnisse ..., die ihre institutionelle Erfüllung verlangen und damit immer neue Institutionen und damit wiederum neue Bedürfnisse aus sich hervortreiben"*¹⁰⁷. Im kulturellen Bereich repräsentiere die "Reflexionssubjektivität des Individuums"¹⁰⁸ die neueste, kulturell späteste Form des Selbst- und Weltbezugs und des Bewußtseinsbedürfnisses. Reflexion bzw. Dauerreflexion bezeichnet nach Schelsky die "dialektische[n], selbst- und fremdkommunikative[n] Dauerwachheit und -helligkeit des Bewußtseins"¹⁰⁹, vor der "traditionelle[n] Gegenständlichkeit"¹¹⁰ und Wahrheiten nicht länger bestehen könnten. Dabei geht Schelsky davon aus, daß die Entzweiung zwischen dem Allgemeinen, dem durch die Institutionen verkörperten 'objektiven Sinn'¹¹¹ und deren Ansprüchen auf der einen Seite und der kritisch-reflektierenden Subjektivität des Individuums auf der anderen Seite nicht wie bei Gehlen als eine kulturkritisch einzuschätzende nicht-institutionalisierbare, institutionenwidrige Inkompatibilität anzusehen sei, sondern vielmehr als *"die entscheidende Spannung unserer gegenwärtigen Kultur"*¹¹². Um die Institutionen angesichts der Verän-

102 Ebd., S.100.

103 Ebd., S.102.

104 Ebd., S.153.

105 Vgl. Schelsky 1970, S.22, Lübke 1989, S.326.

106 Schelsky 1970, S.20.

107 Ebd., S.20 (Herv.i.O.).

108 Ebd., S.21.

109 Schelsky 1965a, S.258.

110 Ebd., S.259.

111 Schelsky 1970, S.10.

112 Ebd., S.24 (Herv.i.O.).

derungsdynamik der modernen Zivilisation stabil und anpassungsfähig zu halten, dürfe dieses Spannungsverhältnis weder zur Seite der Institutionen noch zur Seite der Subjektivität hin einseitig aufgehoben werden. Es bedürfe vielmehr seinerseits der Institutionalisierung und Stabilisierung. Dabei ist Dauerreflexion als anthropologisch bedingtes "Bewußtseinsbedürfnis"¹¹³ für Schelsky nicht ein Medium der Zerstörung, sondern der dynamischen Stabilisierung von Institutionen. Reflexion sei nicht nur prinzipiell institutionalisierbar. Als menschliches Bedürfnis und aufgrund der "innere[n] Zweideutigkeit"¹¹⁴ und Selbsttäuschungsgefahr reiner reflexiver Subjektivität *müsse* sie auch institutionalisiert werden. Das geschieht - Schelsky zufolge - durch den Einbau neuer Institutionalisierungsformen in die tradierten Institutionen, durch den Wandel der traditionellen Funktionen in derselben äußeren institutionellen Form oder durch die Herausbildung neuer Institutionen, die die alten Institutionen als 'unverbindliche[r] Maßgeblichkeit'¹¹⁵ (Gehlen) neutralisieren und musealisieren.¹¹⁶

Die letztgenannte Möglichkeit der Institutionenbildung kommt praktisch jedoch nicht in Betracht, wenn Schelsky im Gefolge der anthropologischen Institutionentheorie und der Entfremdungsthese Gehlens unter Institutionalisierung "eine Stabilisierung von Verhaltensweisen als Trivialisierung und Banalisierung" versteht. Danach können "neue stabile Institutionen" erst entstehen, wenn menschliches, soziales Verhalten in diesen "Zustand der Trivialisierung und Banalisierung eingetreten"¹¹⁷ ist, d.h. wenn der "lebendige[n] Geist[es]"¹¹⁸, die bewußte, schöpferische Anstrengung sich selbst gegenüber entfremdet und in Gegenständen und Prozessen der Außenwelt entäußert hat. Schelskys "Gesetz des sich selbst produzierenden Kreislaufes von Bedürfnis und Institution" zufolge bedeutet dies, daß sich die Bedürfnisse und Ziele der Menschen, sich vom Naturzwang zu befreien, im "Kreislauf der *sich selbst bedingenden* Produktion"¹¹⁹ institutionell verselbständigen und ihnen in der Gestalt von Produktions-, Sozial- und Humantechnik(en) als ihre zweite, künstliche Natur entgegentreten. 'Die Technik ist ... der große Mensch, ein Abbild menschlichen Wesens, das uns aus der Außenwelt entgegentritt.'¹²⁰ Sie erscheint ihm im Sinne einer "neue[n] Identitätsphilosophie"¹²¹ als "alter ego"¹²², als Menschwerdung des Menschen und als Verwirklichung des Gattungsinteresses schlechthin. Es scheint, als sei Herrschaft - zumindest partiell - in und durch Technik zurückgenommen und in "funktionelle Autorität" (Gehlen) aufgelöst. Von dieser zweiten, künstlichen Realität, dem "sekundären System" (Freyer), das 'Geist von seinem Geist'¹²³ sei und als Sachzwang auf den Menschen zurückwirke, "konsumiert" zu werden bzw. sich "konsumieren" zu lassen, bedeutet somit Freiheit - als Einsicht in die Not-

113 Ebd., S.24.

114 Schelsky 1965a, S.262.

115 Ebd., S.271

116 Vgl. Ebd., S.270f., Schelsky 1970, S.20ff., 24.

117 Schelsky 1965a, S.264.

118 Ebd., S.266.

119 Schelsky 1965, S.449 (Herv. N.H.). Vgl. Gehlen 1986a, S.34f.

120 Gehlen, A.: Macht, einmal anders gesehen. Zürich o.J., S.45, zit. n. Schelsky 1965, S.479.

121 Lenk 1989, S.239.

122 Lenk 1986, S.51.

123 Freyer, H.: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart 1955, S.21, zit. n. Saage 1983, S.214.

wendigkeit und Unabdingbarkeit, den Ansprüchen und funktionalen Zwängen der technischen "Superstruktur" Folge zu leisten.¹²⁴

Angeichts dieses "neuen selbstschöpferischen Mit-der-Welt-eins-Sein[s]"¹²⁵, das einen 'metaphysischen Identitätswechsel'¹²⁶ erforderlich mache, bezeichnet Schelsky die "metaphysische Dauerreflexion" als eine "Form der Spiritualität"¹²⁷, die darauf abziele, der eigenen wissenschaftlich-technischen Vergegenständlichung "jeweils an geistiger 'Offenheit und Reflexion' immer ein Stück voraus zu sein"¹²⁸. Sie ist für Schelsky die der wissenschaftlichen Zivilisation angemessene Form der "Bildung". Weil Wissenschaft jedoch - als das "universelle Herstellen" durch Kopf- und Handarbeit - Industrie und so "zur Substanz des praktischen Lebens selbst" geworden sei, sei "Bildung" dem humanistischen Ideal zufolge nur in der "geistigen Überwindung", in einer "Art 'Transzendierung' der Wissenschaft selbst"¹²⁹ möglich.

Darunter versteht Schelsky mit Gotthard Günther den 'Abfluß der Reflexion' in die verselbständigten Mechanismen und (Super-) Strukturen, die keineswegs eine 'Verarmung des subjektiven Geistes' bedeute - im Gegenteil: 'Je mehr das Ich von sich abgibt und in den Mechanismus verbannt, desto reicher wird es an reflexiven Einsichten in sich selbst.'¹³⁰ Die Auslagerung von Reflexionsleistungen in die Mechanismen und Institutionen setze das Subjekt erst frei für eine 'tiefere Spiritualität', die 'ihm aus einer unerschöpflichen und bodenlosen Innerlichkeit immer neue Kräfte der Reflexion zufließen'¹³¹ lasse.¹³² So sieht Schelsky die kritisch reflektierende Subjektivität in den vielfältigen institutionellen Formen des Kulturbetriebs, der Massenkommunikation, des Tagungswesens oder des "Gesprächs"¹³³ "abgesättigt, befriedigt und ritualisiert"¹³⁴. Sie sei längst "zu der unvermeidlichen, trivial-lebensnotwendigen Hintergrund Erfüllung unseres Alltags geworden"¹³⁵. Die Auffassung hingegen, institutionalisierte Dauerreflexion sollte und könnte "den inneren Aufschwung der Person, die Lebendigkeit des Geistes und der Seele in ihrer Selbstkommunikation"¹³⁶ gewährleisten, beruht Schelsky zufolge auf einem tiefen Mißverständnis von der Funktion von Institutionen. Diese bestehe vielmehr im Gegenteil darin, den bewußten, kritischen Geist des Individuums in äußerlich-formal

124 Vgl. Gehlen 1986a, S.34, Schelsky 1965, S.449f., 464, Lenk 1989, S.238ff.

125 Schelsky 1965, S.469.

126 Günther, G.: Schöpfung, Reflexion und Geschichte, in: Merkur XIV (1960), S.649, zit. n. Ebd., S.468.

127 Schelsky 1965, S.471.

128 Ebd., S.465.

129 Ebd., S.464.

130 Günther, G.: Seele und Maschine. Augenblick, H.3/1. Stuttgart o.J., S.14, zit. n. Ebd., S.471.

131 Ebd., S.16, zit. n. Ebd., S.471.

132 Vgl. Schelsky 1965, S.464ff.

133 Vgl. dazu Schelsky 1965a, S.269f.

134 Schelsky 1970, S.24.

135 Schelsky 1965a, S.267. Damit behauptet Schelsky nicht nur, daß Reflexion und Kritik prinzipiell institutionalisierbar seien, sondern auch tatsächlich institutionalisiert sind. Konnte diese These unter den gesellschaftlich-politischen Bedingungen der 50er und 60er Jahre, auf die sich Schelsky 1965 (1957) und Schelsky 1970 beziehen, noch empirische und Plausibilitätsgründe geltend machen, so ist seit der 68er-Bewegung deutlich geworden, daß sich Reflexion und Kritik auf Dauer nicht ohne weiteres in dem von Schelsky beschriebenen Sinne institutionell domestizieren lassen. Vgl. dazu auch Lübke 1989, S.333 sowie Kap. 7.1.2.

136 Schelsky 1965a, S.267.

zunehmend "einheitliche Verhaltensformeln"¹³⁷ und -formen von "immer größerer Stereotypie"¹³⁸ absinken und gerinnen zu lassen.¹³⁹ Im Ergebnis scheint sich Schelsky damit Gehlens Auffassung von der ins Diesseits transzendierten Institution, wie sie am reinsten der "immitatorische[r] Ritus" repräsentiere, anzunähern:

"Das rituell darstellende Verhalten geht *nicht* mehr, wie sonst jedes menschliche Handeln, auf eine *Veränderung* des Gegenstandes ... Es geht also nicht mehr um ein Verbessern, Veredeln, Anreichern des Gegenstandes dieses Verhaltens, um irgendeine Veränderung, und es ist einsichtig, daß *allein ein solches nichtveränderndes Handeln die Vorstellung eines dauernden, zeitüberlegenen Daseins zu tragen vermag*."¹⁴⁰

So zielten denn auch die "kritischen Ansprüche" institutionalisierter Reflexion "gar nicht auf unmittelbare Sach- oder Weltveränderung der Institution", sondern auf ihre eigene Mitinstitutionalisierung, d.h. auf ihre dauerhafte Bewahrung innerhalb der Institution und des durch sie abgesteckten Rahmens. Vom Standpunkt direkter Institutionenveränderung aus gesehen, möge die Mitinstitutionalisierung kritischer Reflexion zwar "im Freiraum bloßer Äußerung und Mitteilung als nur ästhetisch, spielerisch oder rein verbal erscheinen". Gerade dadurch aber verhindere sie die durch den unmittelbaren, ungebundenen Veränderungswillen kritischer Subjektivität bedingte Revolutionierung der Institutionen, die stets nur neue "Funktionalität und Herrschaft" erzeuge. Ihr kritischer Impetus bestehe also - positiv ausgedrückt - darin, daß sie "Funktion und Herrschaft in ihnen [den Institutionen, N.H.] nicht unmittelbar angreift"¹⁴¹. Sie halte das konstitutive Spannungs- bzw. Entfremdungsverhältnis zwischen Subjekt und Institution aufrecht, mache es aushaltbar und stelle schließlich den Strukturwandel der bestehenden Institutionen als einen explizit nicht-revolutionären Wandel auf Dauer.

Kleger sieht mit Lübke in dieser "aufklärende[n] Überbietung"¹⁴² von Gehlens kulturpessimistischer Institutionentheorie durch Schelskys Konzept der Institutionalisierung von Reflexion insbesondere für die "politische Philosophie der Institutionen" eine deutliche Verschiebung "in Richtung *liberale politische Kultur*"¹⁴³. Wenn kritische Reflexion aber in Institutionen ritualisiert und funktional auf die Sicherung der in Institutionen verkörperten Herrschaft festgelegt ist, dann depotenziert sie 'sozial sozusagen frei flottierende Subjektivität' zum Sich-Einlassen auf das zum "Selbstwert im Dasein" transzendierte So-Sein der institutionellen Realität. Ihre kritischen und transzendierenden Impulse, die sich gegen das Beharren auf dem So-Sein der jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit auflehnen und auf eine über die dynamische Fortschreibung des Überkommenen hinausgehende Veränderung drängen, werden institutionell domestiziert und "abgeschliffen". Dadurch wird Reflexion "pädagogisch, erbaulich, zu etwas Entspannendem - ein Vehikel der Anpassung"¹⁴⁴, der Affirmation und Assimilation an die Zwecke und

137 Ebd., S.268.

138 Ebd., S.267.

139 Vgl. Ebd., S.266ff.

140 Gehlen 1986a, S.16 (Herv.i.O.).

141 Schelsky 1970, S.25.

142 Kleger 1990, S.100.

143 Ebd., S.100 (Herv.i.O.). Vgl. Lübke 1989, S.333.

144 Marcuse 1965a, S.155.

Funktionserfordernisse der etablierten Institutionen. Weil sie praktisch-politisch folgenlos ist, wirkt sie in erster Linie als ideeller Verstärker dessen, "was ist, gegenüber dem, was sein kann und sein sollte"¹⁴⁵.

"Sie [d.h. die Dauerreflexion, N.H.] mag zwar ein Instrument sein, restaurative Positionen zu erschüttern, doch gegenüber den Sachgesetzmäßigkeiten der wissenschaftlichen Zivilisation hat sie keine 'Macht'. Was sie produzieren kann, ist allenfalls individuelle Haltung, die Attitüde der Souveränität gegenüber dem, was sowieso geschieht."¹⁴⁶

Sie ist "inhaltlich eine leerlaufende Reflexion und von ihrer Struktur her ohne praktische Konsequenz"¹⁴⁷.

Kritik, die den institutionellen "Freiraum bloßer Äußerung und Mitteilung"¹⁴⁸ verläßt und die herrschenden Institutionen der Gesellschaft selber zur Diskussion stellt, scheint angesichts der inhärenten Sach- und Eigengesetzlichkeit der Institutionen und der anthropologischen Selbstentfremdungs- und Vergegenständlichungsprämisse nicht nur überflüssig zu sein, sondern überhaupt im Widerspruch zur Natur des Menschen zu stehen. Sie gerät so von vornherein in den Verdacht freiheitzerstörender Systemüberwindung. Institutionalisierte Dauerreflexion, die gerade nicht auf ihre institutionellen Bedingungen reflektiert, ist prädisponiert, die in den sozialen Institutionen aufgehobenen und "versachlichten" politischen und sozio-ökonomischen Asymmetrien und Herrschaftsverhältnisse zu verschleiern und als Inbegriff menschlicher Natur und Freiheit zu rechtfertigen. Das ist ein auf der anthropologischen Entfremdungsthese und Institutionentheorie Gehlens beruhender gemeinsamer Grundzug des technokratischen Konservatismus. Dieser verfolgt das identische Motiv konservativen Denkens, eine jeweils bestehende und als bewahrenswert erachtete gesellschaftliche Ordnung vor weitergehender Aufklärung, Kritik und Demokratisierung in Schutz zu nehmen.¹⁴⁹

Schelskys Konzept der institutionalisierten Dauerreflexion und Funktionalisierung solchermaßen institutionalisierter Reflexionskultur schließt sich Lübke ausdrücklich an.¹⁵⁰ Zum einen begreift er die Reflexivität der Subjektivität - im Unterschied zu Gehlen - als eine funktionale Notwendigkeit moderner Industriegesellschaften. Zum anderen betrachtet er deren ständige Mitinstitutionalisierung als eine Bestands- und Funktionsbedingung von Institutionen und damit als "institutionale Stabilitätsbedingung[en] moderner Kultur"¹⁵¹. Ihre primäre Funktion sieht er darin, die Institutionen "produktiv anpassungsfähig"¹⁵² und stabil zu halten. Institutionen repräsentierten Traditionen, die sich nie vollständig auf ihre Vernünftigkeit hin überprüfen ließen und "somit nie wegen ihrer erwiesenen Richtigkeit [gelten, N.H.], vielmehr wegen der Evidenz der Unmöglichkeit, ohne sie auszukommen"¹⁵³. Deshalb ist in Lübkes Augen die Vorstellung, von dem, was insti-

145 Ebd., S.151 (Herv.i.O.). Vgl. Ebd., S.151, 155, 157, ähnlich auch Schluchter 1985, S.203ff.

146 Schluchter 1985, S.204.

147 Ebd., S.203.

148 Schelsky 1970, S.25.

149 Vgl. Kap. 6.2, S.206ff.

150 Vgl. Lübke 1989, S.323ff.

151 Ebd., S.332.

152 Ebd., S.329.

153 Lübke 1986, S.254.

tutionell gesichert ist, jederzeit Rechenschaft zu verlangen, eine "institutionenfremde Erwartung"¹⁵⁴. Charakter und Funktion von Institutionen bestünden nämlich gerade darin, von Diskurs- und Rechtfertigungszumutungen und -zwängen zu entlasten, was die Mitinstitutionalisierung von Reflexion und Rechtfertigungsdiskursen aus konservativer Sicht zwingend notwendig erscheinen läßt.¹⁵⁵

Dem für konservatives Denken grundlegenden, bei Hegel und Gehlen paradigmatisch ausformulierten Institutionalismus folgend, kann der einzelne nur indirekt dadurch sich selbst verwirklichen, mündig und frei werden, daß er sich in den "selbstwertgesättigten"¹⁵⁶ Institutionen und Traditionen auf Dauer entfremdet, so daß deren Ansprüche zum eigenen Antrieb und zur Pflicht gegenüber einem selbst werden. Die Vorstellung hingegen, Selbstbestimmung und Emanzipation seien voraussetzungslos und ließen sich erst dadurch realisieren, daß die Subjekte sich erst von institutionellen Verbindlichkeiten befreien müßten, um "die sogenannte[r] menschliche[r] Selbstentfremdung"¹⁵⁷ überwinden zu können und dann frei von diesen institutionellen Imperativen allein auf ihre Verstandeskraft und Vernunftfähigkeit gestützt ihre eigenen Ziele, Ideen und Interessen durchsetzen zu können - diese Vorstellung ist für Lübke Ausdruck "mißverständener Souveränitätskompetenz", "pädagogisch abgesunkenes Kulturgut des sogenannten Deutschen Idealismus"¹⁵⁸, d.h. dessen, was Gehlen die "Fichtesche Formel"¹⁵⁹ zur Wiedergewinnung der verlorenen Freiheit nennt. Mit seinem der Kontrolle durch die realitätsverpflichtete, pragmatische Verstandeskraft entzogenen Vernunft- und "Weltverbesserungspathos" steht Fichte auch für Lübke repräsentativ für eine der bürgerlichen politischen Kultur und Öffentlichkeit gegenüber entfremdete "philosophische[n] Anspruchshypertrophie"¹⁶⁰.

Diesem institutionenfremden Mißverständnis individueller Autonomie und Freiheit liegt Lübkes Interpretation zufolge die "Idee des Durch-sich-selbst-Seins des Menschen"¹⁶¹ zugrunde, die er in Marx' radikaler Religionskritik paradigmatisch und - für

154 Ebd., S.254 (Herv.i.O.).

155 Diesen Mechanismus der Mitinstitutionalisierung von Reflexion, der prinzipiell für alle Lebensbereiche in modernen Gesellschaften Geltung beanspruchen dürfe und müsse, exemplifiziert Lübke am religiösen Leben. Die kulturelle Geltung religiöser Bekenntnisse beruht Lübke zufolge nicht auf einem - gelungener Rechtfertigung ihrer Wahrheitsansprüche sich verdankenden - Konsens, sondern auf der institutionellen Garantie ihrer Texte als solche. Religiöse Institutionen stifteten die Einheit ihrer Gläubigen in bezug auf den verbindlichen Bekenntnistext, der seinerseits einem "hermeneutischen Pluralismus" [Lübke 1986, S.249] freigegeben sei und nach den Regeln der Hermeneutik, der Logik und der traditionellen "Begründungs-Moral" [Ebd., S.248] den jeweiligen historischen Bedingungen entsprechend ausgelegt werden müsse, um nicht in die "kulturelle Selbstghettoisierung des Glaubens" [Ebd., S.249] zu verfallen. Demgegenüber hätte es eine einheitsauflösende Bedeutung, wenn man die institutionelle Einheit des religiösen Lebens, statt über die Einheit der institutionell geltenden Texte, über die Einheit ihres Verständnisses zu garantieren versuchen wollte" [Ebd., S.250]. Die Einheit des religiösen Lebens lasse sich nur durch "rituelles Bekenntnis" und nicht durch "diskursbewirkten Konsens" [Ebd., S.246] herstellen. Vgl. Ebd., S.246ff. Demselben Muster folgt Lübke auch im Bereich der Politik mit seiner Option für das Prinzip der Legitimation durch institutionalisierte Verfahren. Vgl. dazu ausführlicher Kap. 4.2.

156 Gehlen 1986a, S.24.

157 Lübke 1971a, S.17.

158 Lübke 1976b, S.27.

159 Gehlen 1963, S.234.

160 Lübke 1978f, S.145.

161 Lübke 1986, S.136.

alles nachfolgende neomarxistische bzw. auf Marx' Theorie rekurrierende politisch-philosophische Denken - programmatisch expliziert sieht. Mit der Forderung, die Emanzipation des Judentums durch die Emanzipation der Menschen vom Judentum, die *politische* Emanzipation durch die *menschliche* Emanzipation zu überbieten, habe er das Grundprinzip eo ipso illiberaler, totalitär-terroristischer "Totalemanzipation" formuliert. Was das Marxsche Emanzipationsverständnis als geradezu klassischen Fall ideologiegeleiteter Selbstzerstörung liberaler, aufgeklärter politischer Kultur und Öffentlichkeit erscheinen läßt, ist Lübbes Interpretation zufolge nicht nur der Anspruch, die liberale Entzweiung von kollektivem Interesse und individuellen Interessen zu überwinden und den Menschen durch die "Befreiung" von "allen kontingenten Herkunftsprägungen und -bedingungen" die (neue) Identität einer "herkunftsindifferenten Einheitsmenschlichkeit"¹⁶² zu oktroyieren. Es sei vor allem der mißverständene Autonomiegedanke, demzufolge die Menschen prinzipiell in der Lage seien, mittels des technisch-ökonomischen Fortschritts sich in Zukunft aus der Selbstentfremdung von den eigenen Daseinsbedingungen zu befreien, diese als Produkte ihres eigenen Schaffens restlos in ihre Verfügungsgewalt zu bringen und so endlich ein entfremdungsfreies, wirklich selbstbestimmtes Dasein zu führen. Mit diesem "Begriff einer ontologisch vollendeten Daseinsautarkie"¹⁶³ habe Marx den ebenso trivialen wie lebenspraktisch fundamentalen Tatbestand dementiert, daß der Mensch stets von prinzipiell indisponiblen und aufklärungsresistenten kontingenten Daseinsbedingungen abhängig sei und bleiben werde. Er habe damit den evidenten Tatbestand ignoriert, daß "Emanzipationspostulate sich auf unsere existentielle und ontologische Nichtautarkie gar nicht erstrecken können"¹⁶⁴, die sich in Wirklichkeit nur religiös bewältigen ließen.¹⁶⁵ Angesichts dieser ontologischen Nichtautarkie des Menschen und der prinzipiellen Nichtprognostizierbarkeit und Offenheit geschichtlicher Evolution könne die "aufgeklärte Idee einer Erziehung des Menschengeschlechts" nur insoweit als eine "erträgliche Idee" angesehen werden, als sie von der "Idee des Durchsich-selbst-Seins" des Menschen absehe. Die oberste Erziehungsinanz dürfe demnach weder mit dem Individuum noch mit einer gesellschaftlichen oder politischen Instanz besetzt werden, sondern müsse Gott vorbehalten sein. Mit dieser geschichtsphilosophischen Metaphorik will Lübke verdeutlichen, daß die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts nur als auf einen prinzipiell offenen, nicht planbaren, allein der "Unerschlichkeit göttlicher Ratschlüsse"¹⁶⁶ anheimgestellten Geschichtsprozeß bezogen vorstellbar sei. Anderenfalls schlage Vernunft um in den totalitären Zwang einer avantgardistischen Menschheitspädagogik.¹⁶⁷ Eine "göttliche Erziehung" biete dagegen die Gewähr, daß sich das "aufgeklärte Subjekt" zu "moralische[r] Selbstbestimmung"¹⁶⁸ emanzipiere und verpflichtet wisse. In dieser "wohlbestimmten alltagskulturellen Bedeutung"¹⁶⁹ stehe dann "Erziehung" für den Prozeß des - im formaljuristischen Sinne -

162 Lübke 1980b, S.34 (Herv.i.O.).

163 Lübke 1986, S.136.

164 Ebd., S.138.

165 Vgl. Ebd., S.15ff., 135ff., 174ff. sowie Kap. 7.2.3.

166 Lübke 1986a, S.461.

167 Vgl. dazu ausführlicher Kap. 5.

168 Lübke 1986a, S.461.

169 Lübke 1986, S.70.

"Erwachsenwerdens"¹⁷⁰, d.h. für den "Vorgang der Entlassung in die rechtliche Freiheit bürgerlicher Selbstbestimmung"¹⁷¹, in dessen Gelingen sich die "pädagogischen Autoritäten und sonstigen Emanzipationsgehilfen" überflüssig machten. Sie versetzte in den "Status uneingeschränkter Selbstverantwortlichkeit"¹⁷² bzw. Geschäftsfähigkeit, in dem das nunmehr erwachsene und insofern emanzipierte Subjekt für alles, was es tue oder unterlasse, voll haftbar sei und - rechtlich wie moralisch - zur Rechenschaft gezogen werde und nicht mehr auf die Einräumung mildernder Umstände hoffen könne.¹⁷³ In Lübbes Augen ist Freiheit das, was durch die Aneignung und Verinnerlichung der Fähigkeit zu vernünftiger, moralischer Selbstbestimmung gewonnen wird. Dabei stellt sich diese Selbstbestimmungsfähigkeit dar als eine unmittelbare Funktion der "Menge funktionstüchtiger Lebensmuster und Traditionen"¹⁷⁴ und "tugendkonservativer Lebensorientierung"¹⁷⁵. Vor diesem Hintergrund ist dann ist die vorrangige Aufgabe der Erziehung zur Selbstbestimmung gleichbedeutend mit einer "Erziehung zur Festigkeit ... in bezug auf diejenigen Orientierungen, die von grösserer Dauer sind"¹⁷⁶. Das sind Lübbes kulturkonservativer common-sense-Philosophie zufolge diejenigen überkommenen politischen und moralischen Normen und Gegebenheiten "geltender Sittlichkeit"¹⁷⁷, die älter sind als die Aufklärung und als kulturelle Selbstverständlichkeiten die Maßstäbe der westlichen, bürgerlich-liberalen Gesellschaft setzen.¹⁷⁸

Unter diesen Sittlichkeitsnormen hebt Lübke insbesondere die als faschistisch diffamierten sekundären Tugenden (Disziplin, Ordnung, Fleiß, Pflichterfüllung, Sauberkeit, Pünktlichkeit, Leistungs-, Opfer- und Verzichtsbereitschaft) hervor, die er nicht als situationsgebundene geschichtliche Phänomene mit zeitlich befristeter Geltung betrachtet, sondern als "über allen kulturellen Wandel hinweg"¹⁷⁹ gültige Universalien von "systemneutraler humaner Notwendigkeit"¹⁸⁰. Aus diesem Grund mißt er ihnen für die Herausbildung "persönlichkeitsstarke[r], selbstbestimmungsfähige[r] Erwachsene[r]"¹⁸¹ eine herausragende Bedeutung zu: "Nicht die Emanzipation aus der Geltung der sekundären Tugenden macht frei und selbstbestimmungsfähig, vielmehr die Prägung einer an primären Tugenden orientierten Erziehung durch sie."¹⁸² Folglich ist es Lübkes Ansicht nach eine "erziehungspolitische Selbstverständlichkeit"¹⁸³, daß der Lehrer als "Reprä-

170 Ebd., S.71.

171 Ebd., S.70.

172 Lübke 1986a, S.460.

173 Vgl. Lübke 1986, S.70ff., Lübke 1986a, S.460f.

174 Lübke 1985e, S.17.

175 Lübke 1986b, S.118. Weil die Fähigkeit zur Selbstbestimmung "wie von nichts anderem ... abhängt" [Lübke 1988k, S.39] als von der Prägung durch traditionelle Werte und Tugenden, kann Lübke den Konservatismus hinsichtlich dieser Werte und Tugenden als Maßstab der "Modernisierungsfähigkeit" [Diskussionsbeitrag Lübke, in: Weigelt 1986, S.70] ausgeben. Zur inneren Widersprüchlichkeit von Wert- oder Tugendkonservatismus und Strukturkonservatismus vgl. Kap. 7.2.2.

176 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mut zur Erziehung 1982, S.6.

177 Lübke 1976, S.954.

178 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mut zur Erziehung 1982, S.6, Lübke 1987i, S.8f., 216f.

179 Lübke 1988j, S.298.

180 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Weigelt 1986, S.69. Genauso Erklärung 1979, S.163 (These 3).

181 Lübke 1989, S.156.

182 Ebd., S.157. Vgl. Ebd., S.156f., Lübke 1986b, S.118, Lübke 1986, S.216, Lübke 1985a, S.30.

183 Lübke 1976b, S.21.

sentant der herrschenden Allgemeinmoral"¹⁸⁴ diese - in seiner Funktion als Lehrer - nicht infragestellen darf, sondern den Schülern als anerkennungspflichtig zu vermitteln verpflichtet ist. Entsprechend könne und dürfe die Schule immer nur die "politische und moralische Substanz"¹⁸⁵ und Wirklichkeit derjenigen Ordnung kulturell und institutionell repräsentieren und vermitteln, deren Schule sie sei.¹⁸⁶ Lübke vergegenwärtigt die gesellschaftliche Repräsentations- und Reproduktionsfunktion von Schule als genuine und selbstverständliche Funktion der Institutionen des Erziehungs- und Bildungssystems deshalb mit Nachdruck, weil die freiheitsbedingende Erhaltung und Verbesserung der Selbstbestimmungsfähigkeit zunehmend problematisch geworden sei. Denn mit der progressiven Entwertung kultureller Selbstverständlichkeiten im Zuge des technisch-industriellen Fortschritts näherten sich auch die geistig-kulturellen Kapazitäten der Individuen - aber auch der Institutionen - zur Verarbeitung der exponentiell anwachsenden Neuerungen ihren definitiven Grenzen. Damit werden genau jene kulturellen Grundvoraussetzungen sukzessive und unwiederbringlich zerstört, die gegeben sein müßten, damit dem modernitätsspezifischen, objektiv anwachsenden Druck zur Selbstbestimmung standgehalten werden und die Rate mißlingender Selbstbestimmung möglichst gering gehalten werden könnte. Dieser für die hochentwickelten westlichen Industrienationen signifikanten Situation eines real stattfindenden und seine eigene "Geschäftsgrundlage" "wegrationalisierenden" Fortschritts ist Lübkes Auffassung nach einzig und allein die kulturkonservative Maxime und Praxis angemessen, dasjenige an Überkommenem und Gegebenem zu halten, was zu halten ist.

Demgegenüber entlarvt er die Emanzipationspädagogik der 70er Jahre, die im Gefolge der Studentenbewegung in den Institutionen des Erziehungs- und Bildungssystems die kulturelle Hegemonie zu erringen im Begriff gewesen sei, als die in unmittelbarer Tradition des skizzierten Marxschen Modells der "Vollemanzipation"¹⁸⁷ stehende Theorie und Praxis eines pädagogisch wie politisch "unerlaubt(en)"¹⁸⁸ kulturrevolutionären Ikonoklasmus. Dieser renne gleichsam offene Türen ein und räume auf der Suche nach einer neuen Identität in einer neuen, ganz anderen Republik mit den sich ohnehin zunehmend verknappenden institutionalisierten Vorgegebenheiten und Traditionen auch noch die verbleibenden Voraussetzungen gelingender moralischer Selbstbestimmung und freiheitlicher Ordnung ab. Exemplarisch für diesen kulturrevolutionären Ikonoklasmus sind für Lübke die hessischen und nordrheinwestfälischen Rahmenrichtlinien für den Gemeinschaftskunde- bzw. Politikunterricht.¹⁸⁹ Mit den obersten Lernzielen "Emanzipation", "Selbstbestimmung", "Mitbestimmung" solle die Fähigkeit vermittelt werden, eigene Interessen, Bedürfnisse und Ansprüche ebenso wie eigene Probleme und Unzufriedenheit zu artikulieren und zur Geltung zu bringen, Kritik zu üben, 'das scheinbar Selbstver-

184 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mut zur Erziehung 1982, S.6 (Herv.i.O.).

185 Lübke 1974, S.53.

186 Vgl. Lübke 1974, S.53, Lübke 1976b, S.20.

187 Lübke 1981a, S.1033.

188 Lübke 1974, S.49.

189 Daß diese überhaupt über den institutionalisierten demokratischen Verfahrensweg regierungsamtlich werden konnten, erklärt Lübke mit dem Legitimitätskonzessionismus der politisch Verantwortlichen gegenüber "einer Gruppe von Kulturrevolutionären, die das verantwortliche Ministerium ihrer parteilich und publizistisch anerkannten Progressivität wegen politisch nicht mehr unter Kontrolle zu halten vermochte" [Lübke 1979f, S.118].

ständige zu problematisieren¹⁹⁰ und "keine Vorgegebenheiten unbefragt gelten zu lassen"¹⁹¹, sondern diese erst nach eigener Prüfung anzuerkennen oder abzulehnen.¹⁹² In diesem Emanzipations- und Erziehungskonzept sieht Lübke die Autonomieansprüche, die Selbstthematization und Selbstbezogenheit des Individuums in einer Weise überstrapaziert, daß die - freiheitsbedingende - Selbstverfremdung des Subjekts in den "Außenhalt" gewährenden Institutionen aufgehoben zu werden und in eine Verfremdung von diesen Institutionen umzuschlagen drohe.

Statt zu lernen, die Kontingenz der eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten anzuerkennen, sich mit ihnen abzufinden und sich in ihnen einzurichten,¹⁹³ würden repressive Sozialisationsbedingungen und Systemzwänge dafür verantwortlich gemacht, daß man nicht ist und kann, was man sein und können möchte oder sollte. Demzufolge könne die Lösung dieser Probleme, die jemand in Wirklichkeit "mit sich selbst hat"¹⁹⁴, nur in der Veränderung der bestehenden Institutionen und Verhältnisse bestehen.¹⁹⁵ Die vermeintlich emanzipatorische Maxime, "keine Vorgegebenheiten unbefragt gelten zu lassen", ist in Lübkes Augen "pädagogische Hochstapelei"¹⁹⁶ und Ausdruck eines manifesten Anti-institutionalismus in der geschichtsphilosophischen Tradition des transzendentalen oder 'absolute[n] Idealismus'¹⁹⁷ Marxscher Provenienz. Sie erhebe nämlich den Anspruch, die Anerkennung und Geltung der bestehenden Ordnung - und zwar in ihrer Gesamtheit - davon abhängig zu machen, ob sie sich vor dem Richterstuhl der Vernunft als vernünftig und gerechtfertigt ausweisen kann.¹⁹⁸ Dadurch, daß das, was ist, vorab und primär als ein defizienter Modus eines besseren Noch-nicht-Seins betrachtet werde, werde dem Bestehenden in seiner Totalität tendentiell der ihm normalerweise zustehende Vertrauensvorschuß auf seine Vernünftigkeit und Legitimität vorenthalten. Auf diese Weise rückten die real existierenden Mißstände, Widersprüche und Negativerfahrungen mit der herrschenden Ordnung in den Mittelpunkt des (bildungs-)politischen und pädagogischen Interesses. Dementsprechend sei die pädagogische Praxis fixiert auf das Dekuvrieren von Selbstverständlichkeiten als bloß "scheinbar", auf das Wegarbeiten von Vertrautheiten und Herkunftsbeständen, kurz auf die "systematische[n] pädagogische[n] Hintertreibung *jeder sozialen Identifikation ... mit Bestehendem und Gegenwärtigem*"¹⁹⁹. Dieses in den Richtlinien vertretene Emanzipationsverständnis repräsentiert - Lübkes Totalitarismus- und Terrortheorie zufolge - die ideologische Totalnegation und Totalrevision der bestehenden Ordnung, die sich historizistisch durch einen Idealzustand vollemanzipierter Zukunftsmenschheit legitimiert.²⁰⁰ Dadurch werde nicht nur eine wesentliche Voraussetzung für vernünftige Selbstbestimmung, sondern die "Basis menschlicher Engagement- und Handlungsfähigkeit" überhaupt zerstört. Nicht Freiheit und Selbstbestimmung wür-

190 Zit. n. Ebd., S.115.

191 Ebd., S.113. Analog Erklärung 1979, S.163f. (These 4).

192 Vgl. Lübke 1976b, S.22f., Lübke 1979f, S.112f.

193 Vgl. Lübke 1974, S.48.

194 Ebd., S.48.

195 Vgl. Ebd., S.48, Lübke 1976b, S.10.

196 Lübke 1976b, S.26.

197 Lübke 1992a, S.9.

198 Vgl. Lübke 1976b, S.23, 26.

199 Lübke 1974, S.48 (Herv.i.O.).

200 Vgl. Lübke 1986, S.71ff.

den gewonnen, vielmehr werde "ein streunender Hunger nach Chancen der Restabilisierung des floatenden Ich durch neue, andere Identifikation"²⁰¹ geschaffen. Die Schule werde auf diese Weise in eine Institution der "gesellschaftskritischen Dauerreflexion"²⁰² verwandelt, in eine "Institution programmierter Dekultivierung"²⁰³ und der "Distanzierungspraxis"²⁰⁴, die die Negation des Bestehenden an die Stelle der Identifikation mit dem Bestehenden zum Prinzip erkläre. Sie erziehe nicht zu "persönlichkeitsstarke[n], selbstbestimmungsfähige[n] Erwachsene[n]"²⁰⁵, sondern zu "gelangweilten, motivationsschwachen, identifikationsunfähigen Autisten"²⁰⁶. Dadurch werde die in der Temporalitätsstruktur der modernen Industriegesellschaft ohnehin schon latent angelegte Tendenz zur intellektuellen, emotionalen und kulturellen Selbstdistanzierung von der zivilisatorischen Realität, zur Desorientierung und Identitätsschwäche über das pädagogisch wie politisch erlaubte Maß hinausgetrieben.²⁰⁷

Selbstbestimmung setze nicht Distanzierung und Anerkennungsverweigerung gegenüber den institutionellen Vorgegebenheiten und Verbindlichkeiten voraus. Für sie wie für die politische und menschliche Handlungsfähigkeit insgesamt gelte vielmehr umgekehrt, daß man sich mit ihnen zuvor identifiziert, sie insgesamt als vernünftig anerkannt und angenommen haben müsse, bevor sie - gemäß der Beweislastverteilungsregel²⁰⁸ - immer nur im Detail, auf ihre Vernünftigkeit hin überprüft werden könnten. Insoweit also, als vernünftige, bürgerliche Selbstbestimmung die Vorab-Anerkennung des Vorgegebenen als vernünftig voraussetzt, könne die vorrangige und primäre Aufgabe der Erziehungs- und Bildungsinstitutionen nur darin bestehen, daß die konkrete Wirklichkeit mit ihren Institutionen und Normen als vernünftig, anerkennungspflichtig und verteidigungswürdig "gelehrt, erfahren und dann bekannt"²⁰⁹ werde.²¹⁰

Demgegenüber sei die Schule in den emanzipationspädagogischen Bildungsreformvorstellungen der 70er Jahre als eine Institution begriffen worden, deren vorrangige Aufgabe darin bestehen sollte, die Kultur, zu der sie eigentlich hätte erziehen sollen, zu problematisieren und infragezustellen. Sie sollte "Reformen einleiten, die die Gesellschaft über ihre politischen Institutionen nicht selber einleiten will"²¹¹, und habe so zu einer ganz anderen politischen Kultur und Gesellschaftsordnung als der bestehenden erziehen wollen. Auf diese Weise würde nicht nur die Fähigkeit zerstört, "sich mit derjenigen Wirklichkeit bekanntzumachen, die wir politisch nicht ändern, sondern einzig in Rech-

201 Lübke 1974, S.49.

202 Lübke 1974a, S.22.

203 Lübke 1976b, S.12.

204 Ebd., S.29.

205 Lübke 1989, S.156.

206 Lübke 1976b, S.11.

207 Vgl. Ebd., S.10ff., Lübke 1979f, S.112ff., Lübke 1974, S.48f., Lübke 1974a, S.21f.

208 Zur Beweislastverteilungsregel als Präsomtion der - angeblich immer nur provisorischen - Vernünftigkeit und Geltung des Bestehenden und der darin faktisch angelegten Konsequenz, die bestehende gesellschaftlich-politische Ordnung in ihrer "Substanz", in ihrem "Elementarkonsens" [Lübke 1974, S.54] gegen kontrafaktische Kritik und Veränderungsoptionen "wasserdicht" zu machen und nur solche Veränderungen zuzulassen, die über die Verfassungswirklichkeit nicht hinausgehen, vgl. Kap.7.2.1.

209 Lübke 1979f, S.113.

210 Vgl. Lübke 1974, S.49, Lübke 1976b, S.24ff., 31f.

211 Lübke 1979f, S.113. Analog Erklärung 1979, S.164 (These 7).

nung stellen können"²¹². Es ginge die Einsicht verloren, "dass man bis zur Änderung der Verhältnisse auch unter den Bedingungen bestehender Widersprüchlichkeiten leben lernt"²¹³ und "daß man auch lernen muß, sich selbst in derjenigen Misere noch zu akzeptieren, die in bezug auf einen selbst nicht mehr zu ändern ist"²¹⁴.

Obwohl bzw. gerade weil die moderne Industriegesellschaft sich in einer Identitäts- oder "Selbstgewißheitskrise"²¹⁵ befinde, die sich in den Bildungsinstitutionen widerspiegele, halten es Lübke und mit ihm die Mitunterzeichner der "Erklärung" zum Forum "Mut zur Erziehung"²¹⁶ für geboten, Schule auf die kulturelle Repräsentations- und gesellschaftliche Reproduktionsfunktion als ihre genuine und hauptsächliche zu verpflichten. Das bedeutet u.a., daß in ihr "dieselben kulturellen Selbstverständlichkeiten gelten [müssen, N.H.], in deren Anerkennung wir alle vor und außerhalb der Schule stets schon erzogen sind"²¹⁷. Aus diesem Grund wird der vor- und außerschulischen "erzieherische[n] Prägung"²¹⁸ durch die "gegenwärtigen Lebensumstände"²¹⁹ eine weitaus größere Bedeutung zugemessen als einer verwissenschaftlichten, professionalisierten schulischen Erziehung. Denn diese behindere eher "die Erziehung zur Fähigkeit, sich in der wissenschaftlichen Zivilisation an Gegebenheiten und Maßstäben zu orientieren, die eigener Erfahrung zugänglich sind"²²⁰, als daß sie sie fördere.

212 Lübke 1974, S.53.

213 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mut zur Erziehung 1982, S.6.

214 Lübke 1974, S.48.

215 Lübke 1974a, S.16.

216 Der Kongreß "Mut zur Erziehung" fand am 9. und 10.1.1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg statt. Die Beiträge sind veröffentlicht in: Mut zur Erziehung. Beiträge zu einem Forum am 9./10.1.1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg. Stuttgart 1979. Darin ist auch die außer von Lübke von Robert Spaemann, Hans Bausch, Golo Mann, Wilhelm Hahn und Nikolaus Lobkowicz unterzeichnete gemeinsame "Erklärung" enthalten (S.163-165). Der Kongreß "zählt zu den herausragenden Ereignissen der 'Tendenzwende'" [Leggewie 1987, S.155]. In seiner affirmativen Interpretation des Neokonservatismus bescheinigt W.H. Lorig den neun Thesen "in wichtigen Aspekten ein ausgewogeneres Urteil" [Lorig 1988, S.102], obwohl sie - durch die radikale Linke traumatisiert - unangemessene Vereinfachungen böten und hinter dem Argument, daß systembedingte Fehlentwicklungen eine Beseitigung eben dieser Systemfehler erfordere, gleich die Intention der Systemüberwindung sähen. Demgegenüber sehen die Kritiker in den neun Thesen "eine Parole des Aufbruchs von rechts" [Brunkhorst 1988, S.395]. Die neun Thesen können als das bildungspolitische Manifest und Programm des deutschen Neokonservatismus in Reaktion auf die emanzipatorische Erziehungswissenschaft und -praxis angesehen werden. Sie sind von Lübke nicht nur mitunterzeichnet worden, sondern scheinen vom gesamten Argumentationsduktus her bis in die Terminologie und Formulierungen hinein wesentlich seine Handschrift zu tragen. Ihre Einschätzung als eine "Wende zu Ordnung und Disziplin" [Hirsch, in: Mut zur Erziehung 1982, S.7], die vorrangige Aufgabe öffentlicher Schulen sein soll, wird von Lübke ausdrücklich bestätigt. Hans Lenk betrachtet Lübke denn auch als den "Erfinder der 'Tendenzwende'": "Der Bürger ist ihnen zu mündig gewesen, überfordert durch Emanzipationspostulate - und jetzt also 'zurück, marsch, marsch!'" [Diskussionsbeitrag Lenk, in: Lindner 1982, S.62]. R. Saages Auffassung nach folgen "die '9 Thesen' einem Paradigma ..., dessen Spuren bis zur 'konservativen Revolution' in der Weimarer Republik zurückverfolgt werden können". Danach würden - mit Freyer - die Menschen sich durch die Einbindung in einen 'konkreten Gemeinwillen' [Saage 1983, S.244] emanzipieren, d.h. in der Substanz des Volkes verwurzelt und 'trotzdem in der konstruktiven Welt der Technik und sozialen Organisation völlig zu Hause' [Freyer, H.: Revolution von rechts. Jena 1931, S.72, zit. n. Saage 1983, S.244] sein.

217 Erklärung 1979, S.165.

218 Lübke 1983, S.78.

219 Ebd., S.79.

220 Erklärung 1979, S.165 (These 8).

Demgegenüber muß zum einen der irreversible historische Tatbestand in Rechnung gestellt werden, daß sich die bürgerliche Gesellschaft in unterschiedliche, relativ autonome soziale Teilsysteme mit unterschiedlichen Funktionen, Rationalitätskriterien, Wertpräferenzen, Institutionalisierungsformen und Strukturen ausdifferenziert hat. Dabei läßt sich die Auslagerung von Erziehungsfunktionen aus der Familie in die Schule als eine durch die ökonomischen Produktions- und soziokulturellen Reproduktionserfordernisse der bürgerlich-kapitalistischen Industriegesellschaft bedingte funktionale Notwendigkeit plausibel machen. Aufgrund dieser funktionalen Differenzierung sind die Wertmuster und Fähigkeiten, die im familialen, lebensweltlichen Bereich dominant sind und vermittelt werden, wie Liebe, Zuneigung oder Solidarität, keineswegs identisch mit denjenigen, die primär im außerfamilialen, schulischen Erziehungsbereich vermittelt werden. Es käme somit einem romantischen Rückfall auf vor- bzw. frühbürgerliche Zustände gleich, wenn in der Schule "dieselben kulturellen Selbstverständlichkeiten gelten [sollten, N.H.], in deren Anerkennung wir alle vor und außerhalb der Schule stets schon erzogen sind"²²¹.

Zum anderen wird damit eine Kontinuität institutionell verkörperter kultureller Normen unterstellt, die im Widerspruch zu Lübbes eigener Realitätsdiagnose einer temporalen Gegenwartsschrumpfung steht. Mit der Beschleunigung der Zivilisationsdynamik und dem exponentiellen Anstieg der zivilisatorischen Neuerungsrate beschleunigt sich nämlich auch der Wandel der gesellschaftlichen Strukturen und Wertmaßstäbe. Ihre Geltungsdauer und d.h. die Zeitintervalle, innerhalb derer sie sich verändern, verkürzt sich zunehmend. Es kann deshalb immer weniger davon ausgegangen werden, daß "dieselben kulturellen Selbstverständlichkeiten" noch für die Dauer einer Generation Gültigkeit beanspruchen können, geschweige denn, daß sie sich ohne Substanzverlust intergenerativ tradieren lassen. Überdies nähert sich die individuelle Innovationsverarbeitungs-kompetenz, die wesentlich von stabilen Orientierungsmustern abhängt, aufgrund des modernitätsspezifischen progressiven Geltungsverlustes dieser Orientierungen definitiver Grenzen. Je mehr sie deswegen auf die Kompensation durch Vertrauen in common-sense-enthobene, d.h. unmittelbarer Lebenserfahrung entzogene wissenschaftlich-technische Fachkompetenz von Experten angewiesen ist,²²² umso problematischer wird die Orientierung "an Gegebenheiten und Maßstäben ..., die eigener Erfahrung zugänglich sind".

Die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse erscheinen Lübbe wenn nicht als das realisierte Ideal, so doch als das alternativlose, einzig punktuell verbesserbare Optimum freiheitlicher Ordnung. Die bestehende industriegesellschaftliche Ordnung ist für ihn bereits eine aufgeklärte, freiheitliche Ordnung. Emanzipation und Mündigkeit sind bereits Wirklichkeit.²²³ Mündigkeit zum Ideal und einzulösenden Ziel einer "emanzipatorischen" Erziehung zu erheben, ist dagegen in Lübbes Augen "Ausdruck der Unfähigkeit, die Banalität des Lebens zu ertragen"²²⁴. Wenn das Emanzipationsziel in der herrschenden

221 Vgl. Benner 1978, S.23, Kemper 1978, S.70f. Demgegenüber räumt Lübbe an anderer Stelle ein, "daß sie [die heutige Jugend, N.H.] für ihren Weg in die Zukunft sich weniger als je zuvor an bewährten Traditionen orientieren kann" (Lübbe 1985i, S.45).

222 Vgl. etwa Lübbe 1989, S.108ff.

223 Vgl. Lübbe 1978a, S.129.

224 Ebd., S.129. Mit dem gleichen Richtungssinn bestimmt O. Marquard "Mündigkeit" in seiner "Philosophie der Endlichkeit" (Marquard 1981, S.15 (Herv.i.O.)) und der "vorhandenen Üblich-

Ordnung bereits realisiert ist, kann Mündigwerdung nur darin bestehen, daß die nachwachsende Generation dem emanzipatorischen Drei-Schritt von Lehre-Erfahrung-Bekenntnis folgend, sich diese Ordnung zu eigen macht und verinnerlicht. Indem Lübke von einem grundsätzlich bereits im Hier und Jetzt ausbuchstabierten gesellschaftlichen (End-)Zustand als politischem und pädagogischem Zurechnungspunkt ausgeht,²²⁵ setzt er sich demselben Verdacht "ideologische[r] Besserwisser[ei]"²²⁶ aus, der in den Thesen "Mut zur Erziehung" gegen die emanzipatorische Erziehungsphilosophie vorgebracht wird. Erziehung nimmt dann tendentiell jenen Charakter an, den Lübke als Kennzeichen totalitärer Erziehungspraxis kritisiert, nämlich den der Entlassung in eine Zukunft, "die man selber bereits hinter sich hat"²²⁷. Mit der Auszeichnung der bestehenden Institutionen und Normen zum obersten Maßstab der pädagogischen und (bildungs-) politischen Praxis bringt er sich zudem in Widerspruch zur Idee der bürgerlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Freiheit. Diese läßt sich nach Humboldt nur dann verwirklichen, wenn das "allseitig gebildete[n] Individuum"²²⁸ der oberste Zweck und Richtwert gesellschaftlicher Ordnung und pädagogischer Praxis ist und nicht umgekehrt sich in der Erfüllung institutioneller Zwecke und Ordnungsfunktionen realisiert.²²⁹ Offensichtlich ist eine Erziehung zur Mündigkeit als vorbehaltlose Übereinstimmung mit den vorgegebenen Verhältnissen weniger an dem Ideal einer allseitigen Bildung des Individuums interessiert, an dem sich die Einrichtung der gesellschaftlichen Institutionen und Verhältnisse zu orientieren hätte. Aufgrund der Vorabnormierung von Emanzipation und Mündigkeit durch die herrschenden Vorgegebenheiten kehrt sich der Vorwurf, den Lübke mit den Autoren der Thesen "Mut zur Erziehung" gegen die Protagonisten der Emanzipationspädagogik erhebt, gegen sie selbst, daß sich nämlich hinter dem Erziehungsziel, die Kinder zu lehren, ihre eigenen Interessen zu artikulieren und wahrzunehmen, in Wahrheit die Durchsetzung ihrer eigenen politischen Vorstellungen und Interessen verbirgt.²³⁰ So sind denn auch die Motive, die die neokonservativen Autoren (wieder) Mut zur Erziehung einklagen lassen, nicht primär pädagogischer, sondern politischer Art. Der Kampf um die Schule ist "ein politischer Kampf um politische Machtpositionen"²³¹. Bestimmend ist "die politische Sorge"²³² um die Funktions- und Reproduktionsbedingungen dieser Gesellschaft und um die Absicherung der herrschenden Verhältnisse und der Interessen der in ihnen Herrschenden und damit die Sorge um die Funktion von Schule als Institution und Medium ihrer Reproduktion.²³³ Dahinter können und sollen dann die Ansprüche des Individuums und die Moral "stets ruhig ein Stück weit hinterherhinken"²³⁴.

Im Kontext dieses Verständnisses von Emanzipation und Mündigkeit bedeutet Erzie-

keiten" [Marquard 1986, S.125] als "Einsamkeitsfähigkeit", d.h.: der "endliche Mensch ... muß kontingent und aus Kontingenzen heraus existieren, die aber für ihn ... unverfügbare und kaum entrinnbare Schicksale" [Marquard 1981, S.18] seien. Vgl. Ebd., S.4ff., Marquard 1986, S.117ff.

225 Vgl. Kemper 1978, S.63f.

226 Erklärung 1979, S.164 (These 4).

227 Lübke 19871, S.292.

228 Benner 1978, S.21.

229 Vgl. Ebd., S.20f. sowie Kap. 6.2.

230 Vgl. Erklärung 1979, S.163f. (These 4).

231 Schmitt 1973, S.368.

232 Kemper 1978, S.57.

233 Vgl. Ebd., S.63f., Benner 1978, S.20.

234 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lübke 1985a, S.110.

hung zur Kritik- und Widerstandsfähigkeit nicht die Erziehung zu der Fähigkeit, Gegebenes kritisch zu hinterfragen. Sie bezeichnet vielmehr umgekehrt - Lübbes Liberalisierungspostulat der Mitinstitutionalisierung von Reflexion folgend - die Erziehung zu der Fähigkeit, das, was an Überkommenem als anerkennungspflichtig "gelehrt, erfahren und dann bekannt" worden ist, vor solcher Hinterfragung und Infragestellung in Schutz zu nehmen.²³⁵ Kritik und Widerstandsfähigkeit würden nämlich nicht durch ein vermehrtes Wissen um die "moralische und politische Disponibilität unserer Lebensverhältnisse"²³⁶ gestärkt, sondern durch "erzieherisch vorbereitete[r] Identifikation mit dem, was, wenn es angegriffen wird, als verteidigungswert erfahren wird"²³⁷. Diese Erfahrung und damit "Widerstandsfähigkeit" seien überhaupt nur möglich, wenn man sich in Übereinstimmung mit Herkunftsbeständen befinde. Der Grad der Übereinstimmung mit Überkommenem, und nicht der Grad der Emanzipiertheit, gilt als Maß für Kritik- und Widerstandsfähigkeit gegen freiheitsszerstörende Tendenzen.²³⁸ Distanzierende Kritik und "freischwebende" Reflexion wirken aus dieser Sicht eher dysfunktional und als "Zeitgeistverstärker"²³⁹. Denn weil in freiheitlichen Systemen unter Normalitätsbedingungen Kritik "wohlfeil"²⁴⁰ sei und in der Regel - politisch und moralisch - nichts koste, ja sogar durch öffentliche "Publizitätsprämien"²⁴¹ noch privilegiert werde, erhöhe sich der öffentliche Druck eines zeitgeistverstärkenden 'Konformismus der Negation'²⁴²: "Der Gestus permanenter und schließlich totaler Kritik ist zu einem stehenden Gestus geworden"²⁴³, der das, "was uns an residualer moralischer und politischer Substanz noch verblieben ist, hinter Wolken kritischer Reflexion zum Verschwinden bringt"²⁴⁴. Angesichts dieses Konformitätsdruckes verlange dann nicht die Negation, sondern die Zustimmung zu dem, was ist, Zivilcourage und diejenigen Tugenden des Mutes und der Tapferkeit, die erst unter Ausnahmebedingungen Kritik, die dann auch politisch nötig werde, zu einer "moralischen Leistung"²⁴⁵ werden ließen. Unter Bedingungen politischer Normalität und tatsächlich gewährleisteter Freiheit ist in Lübbes Augen die "moralische Privilegierung der Kritik das sicherste Mittel zur moralischen Korruption der Kritik"²⁴⁶, die eine Schwächung des politischen Selbstgefühls und des Elementarkonsens der herrschenden liberalen Ordnung bewirke. Deshalb erscheint es ihm politisch fahrlässig, die Instanzen und Fähigkeiten dieser Sorte von Reflexion und Kritik moralisch als fortschrittlich(er) zu privilegieren, wie dies von regierungsamtlicher Seite aus falschverstandener Liberalität während der Studentenrebellion tatsächlich geschehen sei.²⁴⁷ Den

235 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Mut zur Erziehung 1982, S.5, Lübbe 1979f, S.113.

236 Lübbe 1982m, S.108.

237 Lübbe 1979f, S.122.

238 So wie richtig verstandene Kritikfähigkeit, so setze auch die Ausbildung "vernünftige[r] Interessen" (Lübbe 1974, S.50] die Übereinstimmung mit dem Vorgegebenen voraus. Vgl. Erklärung 1979, S.163f. (These 4 und 5).

239 Lübbe 1981, S.593.

240 Lübbe 1983g, S.144.

241 Lübbe 1981, S.593.

242 Mohler 1964, S.42. Vgl. Lübbe 1972b, S.78.

243 Lübbe 1974c, S.17.

244 Lübbe 1983g, S.146.

245 Lübbe 1982m, S.108.

246 Lübbe 1978a, S.12.

247 Vgl. Lübbe 1972b, S.78, Lübbe 1978a, S.11f., Lübbe 1981c, S.20f., Lübbe 1982m, S.108. Diese politische Nachgiebigkeit der politisch Verantwortlichen nennt Lübbe als einen der Gründe

Widerspruch und Widerstand, der dagegen aufzubieten sei, will Lübke nicht auf die kognitive Ebene beschränkt sehen. Er sei auch politisch; er zeige an, wer Freund und wer Feind sei.

Seine konkrete soziale und politische Funktion erhält das neokonservative Verständnis von Emanzipation, Mündigkeit, Selbstbestimmungsfähigkeit und Kritikfähigkeit im Rahmen von Lübkes dichotomem Klassifikations- und Interpretationsschema von historischem Liberalismus versus historizistischem Illiberalismus bzw. Totalitarismus. In diesem antithetischen Entweder-Oder von Affirmation oder Negation, von Identität oder Nicht-Identität, das kein "tertium", keine Zwischentöne und Differenzierungen zuläßt, werden Reflexion und Kritik, die sich der Vereinnahmung und Funktionalisierung durch etablierte Institutionen widersetzen, pauschal diskreditiert. Sie werden als antiinstitutionalistische "gesellschaftskritische[n] Dauerreflexion"²⁴⁸ delegitimiert, als ideologische Verführung durch "freischwebende, hinterfragungskompetente"²⁴⁹, "gesellschaftskritische[r] Besserwisser"²⁵⁰, als gesinnungsethisch-historizistische Total-Negation der Legitimität des herrschenden politischen Systems, *aller* Herkunftsidentität, kulturellen Selbstverständlichkeiten und Institutionen, als Strategie der Systemüberwindung "auf leisen Sohlen"²⁵¹.

Wogegen diese konservative Denunziation kritischer Reflexion sich wendet, ist der Anspruch und das Vermögen vernunftbegabter, autonom gedachter Individuen, sich ihres Verstandes ohne (An-)Leitung eines anderen zu bedienen (Kant). Es ist der traditionelle aufklärerische Grundgedanke, Autorität und Fremdbestimmung auf ihre Berechtigung und Notwendigkeit im Hinblick auf das vorrangige Interesse allseitig gebildeter und frei sich entfaltender Individualität zu befragen und sie aus repressiven Ansprüchen und Verhältnissen herauszulösen. Mit dieser kritischen Grundhaltung und Wachsamkeit ist nicht schon notwendig das konkrete Ausmalen einer idealen Zukunftsgesellschaft oder -menschheit und nicht notwendig und automatisch eine terroristische Praxis verbunden. Sie impliziert auch keineswegs, daß von vornherein jegliche Identifikation mit allen Traditionen negiert, ein prinzipieller Antiinstitutionalismus vertreten und der Abbau aller Herrschaft und Autorität mit einem Schlag angestrebt wird, wie dies Lübkes unversöhnliches Alternativschema von wirklichkeitsgerechter Affirmation und realitätsflüchtiger Negation nahelegt.

Ähnliches gilt für das Problem der Identitätsbildung. Persönlichkeit, Individualität, Identität lassen sich Adorno zufolge nicht durch vorbehaltlose, unreflektierte Anpassung an gesellschaftlich-kulturelle Vorgegebenheiten und Leitbilder und als etwas vorweg Definiertes bzw. Definierbares gewinnen. Das gilt nicht nur für die primäre, sondern erst recht für die sekundäre Sozialisationsphase. Aus Lübkes Sicht ist es dagegen nicht nur in der vorpubertären und pubertären Phase ein "pädagogische[r] Aberglaube", Kritikfähig-

für seinen Rückzug aus seiner praktisch-politischen Tätigkeit als Staatssekretär im nordrhein-westfälischen Kultusministerium (1966-1969) und beim Ministerpräsidenten von NRW (1969-1970). Vgl. Lübke, in: Schickel 1990, S.121f. Ausführlicher dazu vgl. Kap. 5.2, S.162f.

248 Lübke 1974a, S.22.

249 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mut zur Erziehung 1982, S.5.

250 Lübke 1974a, S.16.

251 Lübke 1973, S.18. Vgl. Ebd., S.14, 19, Lübke 1979f., S.114, 119, Lübke 1976b, S.29, Lübke 1987i, S.54, Lübke 1989, S.185f., Lübke 1985i, S.25.

keit durch das Eintauchen in eine systematische "Hinterfragungskultur"²⁵² erzielen zu können. Auch in der zweiten Sozialisationsphase sollen die Sozialisations- und Bildungsinstitutionen dazu erziehen, das, was an Vorgegebenem gelehrt, erfahren und dann bekannt worden ist, statt zu hinterfragen, gegen Hinterfragung und Infragestellung zu verteidigen. In einer Erziehungspraxis, wie sie die emanzipationspädagogischen Ansätze anstreben, werde nämlich die pubertäre Phase auf Dauer gestellt und eine Kultur der Hinterfragung, Verweigerung, Distanzierung und Entlarvung geschaffen. Dadurch würden nicht Persönlichkeit, Individualität und Ich-Stärke befördert, sondern Autismus und "abstarkt-oppositionelle Gesinnungstüchtigkeit"²⁵³, die das Fundament totalitärer Herrschaft bilde.²⁵⁴

Paradigmatisch und programmatisch hat Kant in der Bestimmung von Aufklärung als Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit - selbstverschuldet nicht aufgrund mangelnder Verstandeskraft, sondern aufgrund mangelnden Mutes, sich ihrer zu bedienen - die "Idee eines autonomen, mündigen Menschen"²⁵⁵ formuliert. In ihr wird Mündigkeit als "die Fähigkeit und der Mut jedes Einzelnen, sich seines Verstandes zu bedienen"²⁵⁶, statt sich der (An-)Leitung anderer zu unterwerfen, begriffen. Das impliziert eine kritisch-reflektierte Auseinandersetzung mit der jeweils (vor)gegebenen Wirklichkeit und ihre selbständige, bewußte Aneignung, die nicht mit bloßer Negation zu verwechseln ist. Allein schon als bewußt-rationale "Realitätsprüfung" muß sich Mündigkeit im Kantschen Verständnis stets auf die Welt, so wie sie ist, einlassen, so daß sie unweigerlich immer auch ein "Moment der Anpassung"²⁵⁷ enthält. Wenn auch ohne Anpassung an Bestehendes ein Leben in dieser Welt nicht möglich ist, so sind doch aufgrund der faktischen Übermächtigkeit der institutionalisierten Ansprüche die gleichsam automatisch, via facti sich vollziehenden Zwänge zur Anpassung dominant.

Problematisch und belastend sei - so Adorno im Gespräch mit Gehlen²⁵⁸ - nicht so sehr ein Verfall von Institutionen, die aus anthropologischen Gründen unverzichtbare Entlastungsfunktionen wahrnehmen. Belastend sei vielmehr der heteronome Zugriff übermächtiger Institutionen auf den Einzelnen, der ihre Selbstbestimmung und Mündigkeit eher einschränke und ein Gefühl der Ohnmacht und des schicksalhaften Ausgeliefertseins aufkommen lasse. Es scheint dabei für Adorno ein "Urphänomen der Anthropologie heute"²⁵⁹ zu sein, daß sich die Menschen mit genau der Macht identifizieren, unter der sie leiden. Dieser Effekt werde angesichts eines ohnehin schon "allgegenwärtigen Konformismus"²⁶⁰ - und zwar eines "Konformismus der Affirmation" im Gegensatz zu dem von konservativer Seite aus diagnostizierten "Konformismus der Negation" - durch eine zusätzliche Forcierung der Anpassung ans Gegebene noch verstärkt. Umso dringlicher erscheint unter diesen Voraussetzungen eine Erziehung zum Widerstand gegen die

252 Diskussionsbeitrag Lübke, in: *Mut zur Erziehung* 1982, S.5.

253 Lübke 1979f, S.115.

254 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübke, in: *Mut zur Erziehung* 1982, S.5, Lübke 1976b, S.29.

255 Adorno 1970, S.112.

256 Adorno 1970a, S.140.

257 Adorno 1970, S.114.

258 Vgl. Grenz 1974, S.243, 245, 250f.

259 Ebd., S.251.

260 Adorno 1970, S.115.

Zumutungen vorbehaltloser Anpassung an Vorgegebenes aufgrund seines faktischen So-Seins bzw. -Gewordenseins.²⁶¹ Für die Ziele der Mündigwerdung und Identitätsbildung gilt unabhängig davon, ob man sich Adornos Interpretation anschließt oder Gehlens konservativer Gegenposition, die Schwächung und Niedergang der Institutionen beklagt:

"Erziehung wäre ohnmächtig und ideologisch, wenn sie das Anpassungsziel ignorierte und die Menschen nicht darauf vorbereitete, in der Welt sich zurechtzufinden. Sie ist aber genau so fragwürdig, wenn sie dabei stehen bleibt und nichts anderes als 'well adjusted people' produziert, wodurch sich der bestehende Zustand, und zwar gerade in seinem Schlechten, erst recht durchsetzt. Insofern liegt im Begriff der Erziehung zu Bewußtsein und Rationalität von vornherein eine Doppelschichtigkeit."²⁶²

So ist denn Mündigwerdung "nicht einfach das Aufmucken gegen jede Art von Autorität"²⁶³, als das sie von konservativer Seite her gerne mißverstanden wird. Genetisch wie logisch setzt sie die Identifikation mit dem Über-Ich und dessen Verinnerlichung voraus. Aus der Erfahrung, daß das Über-Ich dem herausgebildeten Ich-Ideal nicht entspricht, vollzieht sich dann Mündigwerdung im eigentlichen Sinne als durchaus schmerzhafter und konfliktbeladener Prozeß der Ablösung vom Über-Ich. Identitätsbildung, die es mit der aufklärerischen Idee des Menschen ernst meint, kann demnach nur als Anpassung an das Vorgegebene *und* als Widerstand gegen das Vorgegebene, als Identifikation *und* Distanzierung zugleich begriffen werden, nicht jedoch einseitig als Anpassung ans Vorgegebene und als Widerstand gegen den Widerstand gegen diese Anpassung.

Auch M. Weber hat auf der einen Seite die Unabdingbarkeit der Anpassung an den gleichsam schicksalhaft sich vollziehenden okzidental Rationalisierungsprozeß und die durch ihn geschaffenen objektiven Lebensstatsachen betont. "Anpassung" ist aber auch hier nicht wie bei Lübke und in den Thesen "Mut zur Erziehung" als vorbehaltloses, reflektionsfreies Sich-Einfügen in das Vorgegebene gemeint, sondern hat einen durchaus kritisch-oppositionellen Akzent. Mit dem Bild vom "Gehäuse der Hörigkeit" hat er die freiheitszerstörenden Tendenzen und Implikationen dieser Form der Rationalisierung in Fabrik und Staat zum Ausdruck gebracht. Gerade sie lassen ihn auf der anderen Seite im Namen des Individuums und des "liberalen Freiheitsbegriff[s]"²⁶⁴ auf die Unerläßlichkeit des individuellen Widerstandes gegen die "Macht der Tatsachen" insistieren.²⁶⁵ Darin besteht - unabhängig davon, wie nun die tatsächlichen Erfolgsaussichten dieses "heroischen Individualismus"²⁶⁶ zu beurteilen sind²⁶⁷ - das liberale Motiv und "kritische Ele-

261 Vgl. Ebd., S.112ff., 123f., Adorno 1970a, S.140, 143, 147, Wehler 1988a, S.143ff.

262 Adorno 1970, S.114.

263 Adorno 1970a, S.147. Vgl. Rothe 1987, S.22f.

264 Diskussionsbeitrag Offe, in: Gneuss/Kocka 1988, S.167. Vgl. auch Diskussionsbeitrag Momm-
sen, W.J., in: Gneuss/Kocka 1988, S.205.

265 Vgl. Weber 1988, S.513ff.

266 Diskussionsbeitrag Schluchter, in: Gneuss/Kocka 1988, S.180.

267 Für Habermas etwa ist der von M. Weber favorisierte verantwortungsethische Dezinismus
charismatischer Politiker und Privatunternehmer mit dem Dilemma konfrontiert, daß die fort-
schreitende Bürokratisierung, welche "eine optimale Mittelverwendung für autonom gesetzte
Zwecke gestatten soll, ... die Autonomie dieser Zwecksetzung selbst in Beschlag [nimmt, N.H.]"
[Habermas 1965, S.79]. Denn der okzidentale Rationalisierungsprozeß habe zwar die Welt ent-
zaubert und dadurch erst die Räume für individuelle Freiheit und Selbstbestimmung eröffnet.
Gleichzeitig tendiere er aber dazu, genau diese Freiräume wieder einzugrenzen. Vor dem Hinter-

ment im Werk von Max Weber²⁶⁸. Nach Lübbes Liberalitätsverständnis kann dagegen "Widerstand" nur als Widerstand gegen den Widerstand im Verständnis M. Webers gedeutet werden.

Hinsichtlich der politischen Normalitätsbedingungen aller - und somit auch liberaler - Systeme betont Lübke mit Bezug auf die Studentenbewegung ausdrücklich, daß es

"unwahrscheinlich [ist, N.H.], daß ein Zustand zum Normalzustand werden könnte, in welchem ein erheblicher Teil der Jugend und der wortführenden Intelligenz ihre Nicht-Identität mit dem herrschenden System in Permanenz bekundet oder die prospektive Identifizierung mit einem ganz anderen System, das aus dem bestehenden nicht entwickelt werden kann, bereits vollzogen hat ... Kein System ist auf Dauer existenzfähig, dem in Permanenz und mit der überwiegend gehörten Stimme entsprechend orientierter Intelligenz die traditionale und ideologische Legitimität abgesprochen wird und dem man insofern keine zustimmungsfähige Identität zubilligt."²⁶⁹

Mit diesem impliziten Identifikationspostulat - als Normalitätsbedingung auch der liberalen politischen Ordnung - scheint Lübke den von ihm selber beschriebenen und normativ eingeklagten Prozeß der Liberalisierung als Ausdehnung der von Politik und Staat freigesetzten und freizusetzenden Lebensbereiche zu unterlaufen. Als Leitfaden dieses Liberalisierungsprozesses hat er die auf Dauer gestellte Entzweiung oder Nicht-Identität von individuellen und kollektiven Interessen, von Gesellschaft und Staat herausgestellt. Dem entspricht das von Lübke als Kernprinzip liberaler politischer Ordnung bestimmte dezisionistische Prinzip der Trennung von Frieden und Wahrheit. Danach dürfen die Wahrheits- und Geltungsansprüche, die eine liberale politische Ordnung und ihre politischen Entscheidungen legitimieren, um des Frieden willen nicht öffentlich anerkennungs- und bekenntnispflichtig sein. Es sei vielmehr jedem unbenommen, in Wort und Tat zu tun und zu lassen, was ihm beliebt, solange dadurch nicht das gleiche Recht der anderen verletzt werde.²⁷⁰ Mit diesen als notwendige Voraussetzungen liberaler Demokratie bestimmten Faktoren konfligiert offensichtlich die Forderung, die Identifikation mit dem "herrschenden System"²⁷¹ und seinen "geistigen Grundlagen"²⁷² nicht nur zu lehren und zu erfahren, sondern dann auch noch zu *bekennen*. Von daher trägt sie Züge eines - diesem Liberalitätsverständnis nach - illiberalen Gesinnungszwangs.²⁷³ Das Identitäts-

grund dieses "Dominantwerdens technischer Kategorien" (Freyer) sowie des Übergangs zum organisierten Kapitalismus hätten sich Struktur und Stil staatlicher Politik in einer Weise gewandelt (Daseinsvorsorge-, Interventionsstaat), daß eine personalistisch akzentuierte Ethik des Widerstands eher hilflos und ohnmächtig wirke.

268 Diskussionsbeitrag Offe, in: Gneuss/Kocka 1988, S.168. Vgl. auch die Diskussionsbeiträge von Offe, Schluchter, Henrich und Mommsen, in: Ebd., S.167ff., 205. Lübke sieht dagegen das liberale Moment bei M. Weber in der - liberalen - "Entschlossenheit" [Lübke 1965, S.72], auf dem radikalen "Wertungsneutralismus" [Ebd., S.71] zu beharren und "an der Rationalität der modernen Zivilisation festzuhalten, die ihm durch nichts mehr als durch die 'Tyrannei der Werte' und des Wertens bedroht schien" [Ebd., S.72] und nicht durch diese Rationalität selber.

269 Lübke 1974c, S.19.

270 Vgl. Lübke 1961, S.350.

271 Lübke 1974c, S.19.

272 Lübke 1973, S.14.

273 Wenn "der Staat ... nicht mehr nur die Gesetzestreue seiner Bürger fordert, sondern sich ihrer positiven, die bestehende Ordnung behaftenden Gesinnung zu versichern sucht, gibt er ein Stück dessen auf, was seinen Freiheitscharakter ausmacht" [Böckenförde 1991, S.56] - von der Freiheit

postulat beschränkt sich nämlich nicht nur auf die etablierten formaldemokratischen Verfahren und institutionellen Einrichtungen. Es bezieht sich auch, wenn man den neun Thesen "Mut zur Erziehung" folgt, auf konkrete, als unverzichtbar ausgewiesene Werte, die durch die Institutionen und in letzter Instanz durch den Staat, der damit Züge eines sittlichen Staates annimmt, zur Geltung gebracht werden sollen. Damit wird dann gegen das liberale Verbot verstoßen, Werte und Werthaltungen inhaltlich verbindlich festzulegen.

Abgesehen davon bezieht sich die geforderte emphatische Identifikation mit dem herrschenden System offenbar nicht primär auf die Verfassungsnorm des Grundgesetzes, die - so Lübke - "in Normallagen einer gefestigten Demokratie" ohnehin hinter den "politischen common-sense"²⁷⁴ zurücktrete. Das sei nicht zuletzt deswegen so, weil heute aus emphatischen Prinzipien und Leitwerten wie Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit für die Praxis "in soweit nichts herzuleiten [ist, N.H.]"²⁷⁵. Vieleher scheint sie sich auf die Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik mit ihrer konkreten, Ruhe, Ordnung und Stabilität garantierenden staatlich-institutionellen Infrastruktur zu beziehen. Als der gesellschaftlich-politische Normalzustand, in dem Freiheit und Liberalität nicht erst noch hergestellt werden müßte, stellen sie das Optimum einer freiheitlich-demokratischen Ordnung dar. Deshalb sei sie auch gar nicht kritik-, geschweige denn revisionsbedürftig. Offensichtlich scheint es Lübke also in erster Linie um die Konformität mit der Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik und eine Auslegung der Verfassungsnorm zu gehen, die in der Gestalt eines verbindlichen, der öffentlichen Diskussion und politischen Disposition entzogenen Grundwertekonsens diese Wirklichkeit normativ festschreibt.²⁷⁶ Dahinter scheint die Verteidigung des liberalen Freiheitsprinzips, in Wort und Tat alles tun und lassen zu dürfen, solange dadurch die gleichen Rechte der anderen nicht in Mitleidenschaft gezogen werden, zurückzutreten. Diese Prioritätenverteilung läßt sich an einem Beitrag Lübkes zur Diskussion über den sogenannten Radikalerlaß veranschaulichen. Das repräsentative Beispiel einer jungen, von der Studentenbewegung inspirierten Bürgerin, die mit einem reformerischen Sozialismus sympathisiere und diesem die "höhere historische Legitimität" gegenüber der in diese Richtung zu transformierenden bundesrepublikanischen Gesellschaftsordnung zugestehende, demonstriert das Grundsätzliche: Obwohl sie weder gegen Verfassungsrecht und bestehende Gesetze verstoße noch "verfassungsschutzamtlich" belangt werden könne, sondern vielmehr verfassungsrechtlich verbriefte demokratische Grundrechte für sich in Anspruch nehme, ist sie in Lübkes Augen orientierungspraktisch zweifelsohne als eine Radikale, d.h. als eine Verächterin der Grundsätze unserer freiheitlichen Demokratie, einzustufen. Die Berechtigung, mit der Lübke solchen politisch-ideologischen Positionen die Legitimität abspricht, läßt sich nun nicht aus der Nonkonformität mit den freiheitlich-demokratischen Grundprinzipien des Grundgesetzes ableiten, weil diese Nonkonformität ausdrücklich zulassen, ja erwünschen und weil darin erst Liberalität zum Ausdruck gelangt. Sie hat ihren Grund offenbar in der Nonkonformität mit der konkreten Verfassungswirklichkeit. Die Identifi-

des Individuums ganz zu schweigen.

274 Lübke 1981b, S.20.

275 Lübke 1972, S.42.

276 Vgl. dazu Kap. 7.1.1.

kation oder Nicht-Identifikation mit der konkreten gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Wirklichkeit der bundesrepublikanischen Verfassungsnorm - und nicht mit dieser selber - ist also das Kriterium der am Freund-Feind-Schema orientierten Entscheidung darüber, wer/was innerhalb und außerhalb "unserer freiheitlichen Demokratie"²⁷⁷ steht. Es macht implizit geltend, daß nur der, der - in dem in den neun Thesen "Mut zur Erziehung" explizierten Sinne - affirmativ zur Wirklichkeit der konkreten Ordnung steht, sich in Übereinstimmung mit den Grundsätzen unserer freiheitlichen Demokratie befinden kann.²⁷⁸ Die Verfassungswirklichkeit wird zur Norm. Das Faktische gewinnt normativ-legitimatorische Kraft, so daß letztlich die bloße Existenz und nur schon das Funktionieren einer bestehenden Ordnung als Nachweis ihrer Rechtmäßigkeit ausreicht. Die "freiheitlich-demokratische Grundordnung wird damit auch offiziell immer mehr zu einem Synonym für die faktischen Machtverhältnisse und die ökonomischen Strukturen unserer Gesellschaft"²⁷⁹. Die durch die Institutionen und legalisierten Verfahrensregeln repräsentierte "etablierte[n] Sittlichkeit" erscheint dann als der "Inbegriff der Sittlichkeit"²⁸⁰. Verfassungstreue wird mit der Anerkennung der Verfassungswirklichkeit und mit Staatsloyalität gleichgesetzt bzw. verwechselt.

Das Hauptinteresse liegt also auf der Bewahrung der Verfassungswirklichkeit des herrschenden Systems - idealiter jener der 50er und frühen 60er Jahre - und der Sicherstellung seiner Funktions- und Reproduktionsbedingungen. Wenn die bestehende formal-demokratische Ordnung als das schon eingelöste und überhaupt realisierbare Optimum dessen ausgegeben werden kann, was die Verfassung an Emanzipationszielen aufgibt, dann lassen sich kritische Reflexion und der liberale Anspruch auf die maximale Freisetzung des Individuums von institutioneller Hegemonie und von "Herrschaft, die wir nicht wollen"²⁸¹, im Extremfall durch den Verdacht, wenn nicht gegen den Buchstaben, so doch gegen den Sinn der Verfassung verstoßen zu haben, mundtot machen,²⁸² was wiederum eine privilegierte Sinnaus- und -festlegungskompetenz und -instanz voraussetzt bzw. erfordert. Im Regelfall zielt die konservative Strategie darauf ab, kritisches Potential durch Mitinstitutionalisierung für die Stabilisierung und Verfestigung des Bestehenden fruchtbar zu machen. Dahinter steht im einen wie im anderen Fall die Sorge, eine "entfesselte" Subjektivität könnte die von Lübke als liberal und freiheitsgenerierend aufgefaßte Selbst-Entfremdung der Individuen in den Institutionen "überbieten". Das ist die allen Varianten konservativen Denkens gemeinsame Sorge um institutionell gewährleistete Ordnung und Stabilität, hinter der die Sorge um Rechte und Ansprüche des Individuums zurücktritt. Dieser konservativen Besorgnis entspricht das bei allen sonstigen Unterschieden innerhalb des diffusen Spektrums des modernen Konservatismus gemeinsame und durchgängige Primärinteresse an stabilen Institutionen und einem starken Staat, die - um stellvertretend A. Mohler zu zitieren - "gegenüber der immer totalitärer werdenden Gesellschaft ... den Rest an Freiheit wählender Bindung"²⁸³ sichern sollen. Der

277 Lübke 1979a, S.21.

278 Vgl. Ebd., S.20f.

279 Wellmer 1982, S.289.

280 Böhler 1984a, S.281.

281 Lübke 1971a, S.23.

282 Vgl. Wellmer 1982, S.289.

283 Mohler 1980, S.56.

Preis der Freiheit ist also nicht nur die Treue zu den Institutionen, den traditionellen sittlichen Werten und bewährten sekundären Tugenden, sondern auch die Bereitschaft und die Einsicht, im - vorrangigen - Interesse an der Integrität und Funktionstüchtigkeit der Institutionen auf verbriefte Bürger- und Grundrechte zu verzichten.²⁸⁴

7.3.3 Tugendkonservatismus

Dort, wo Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung im Verständnis des auf Gehlens Institutionentheorie und Hegels Rechts- und Freiheitsphilosophie rekurrierenden Institutionalismus gelingt, entfaltet sich in Lübbes Augen die "schöne Blüte der Alltagskultur"²⁸⁵. Darunter faßt er die unterschiedlichsten, im vor- oder unpolitischen Bereich angesiedelten Formen "freiwilligen Engagements bei Zwecken von unbestreitbar objektiver Sinnfülle"²⁸⁶ - von sportlichen Aktivitäten über gemeinnützige und gesellige Betätigungen in Verbänden und Vereinen (Feuerwehr, Sanitärergruppen, Schützen- und Gesangsvereinen etc.) bis hin zu karitativen "freien Gemeinschaftsbildungen"²⁸⁷ unter bzw. außerhalb des sozialstaatlichen Versorgungssystems (Nachbarschaftshilfen, Behindertenhilfe, Altenfahrten etc.). Eine "Renaissance der Gartenkultur"²⁸⁸, die keineswegs eine "Flucht in die unpolitische Idyllik"²⁸⁹, sondern vielmehr als ökologische Bewegung einen politischen Faktor darstelle,²⁹⁰ ist für ihn ein ebenso signifikantes Beispiel dieser blühenden Alltagskultur, wie eine - an Absatz- und Umsatzzahlen gemessen - ausgeprägte "Lesekultur", die alles umfaßt,

"was in den Zusammenhängen selbstverwirklichungsdienlicher Alltagskultur funktional nützlich, ja nötig ist: Gartenbauratschläge, Do-it-yourself-Literatur, Reisebücher und Wanderkarten, Pilzbestimmungsbücher und Mineralienkunde für Gebirgswanderer, Sprachbücher ..., schließlich dann und wann auch die großen Romane aus Klassiker-Editionen"²⁹¹.

Das Gemeinsame dieser alltagskulturellen Aktivitäten besteht darin, daß es sich Lübbes Ansicht nach um sinnvolle, lebenserfahrungsgesättigte Freizeittätigkeiten handelt. Diese entlasteten von der lebenserfahrungstranszendenten modernen Arbeitswelt, seien gleichwohl aber an die realen Lebensbedingungen zurückgebunden - so, daß das, "was frei getan wird, nicht vom subjektiven Zweck kompensatorisch-unentfremdeter Glückssuche und Selbstverwirklichung dominiert ist, sondern von Elementen objektiver Nütz-

284 Das ist die naheliegende Schlußfolgerung aus Schelskys Demokratisierungskritik. So betrachtet er die "exzessive Beanspruchung der individuellen Freiheits- und Grundrechte der Person [Schelsky 1973, S.28] als einen Mißbrauch, weil sie sie zum "Angriffsmittel gegen die legitimen Staatsaufgaben" umfunktioniert habe, die sich mit "einer überpeinlich formalen Wahrung der Freiheitsrechte des einzelnen" [Ebd., S.29] nicht erfüllen ließen. Vgl. Ebd., S.28f., 30f.

285 Lübbe 1989a, S.28.

286 Lübbe 1985e, S.15.

287 Lübbe 1986e, S.56.

288 Lübbe 1989a, S.28.

289 Lübbe 1985e, S.15.

290 Vgl. Ebd., S.14f.

291 Lübbe 1989a, S.28.

lichkeiten, Fälligkeiten, ja Notwendigkeiten"²⁹². In diesen Tätigkeiten biete sich die frustrationsbindende und binnenstabilisierende Chance, durch die Bewältigung sinnevidenter und Lebensernst verschaffender Aufgaben und Herausforderungen, die die physischen, psychischen und moralischen Kräfte beanspruchen, ohne sie zu überfordern, Freiheit - definiert als notwendigkeitseutlastete Frei-Zeit - in Lebens- oder Bürgersinn zu transformieren.²⁹³ Würden diese Herausforderungen erfolgreich bestanden, dann stelle sich ein Gefühl des Glücks ein.²⁹⁴ Der klassischen Lehre nach sei "Glück" nämlich nicht etwas, das sich "ohne den schweißtreibenden Umweg über die Realität"²⁹⁵ als unmittelbar erreichbares Handlungs- und Planungsziel verwirklichen ließe. Glück resultiere nicht aus der Erfüllung von Ansprüchen, die man selber hat, seitens Dritter, sondern - umgekehrt - aus der Erfüllung von "lebensmäßig unabweisbaren Ansprüchen"²⁹⁶, mit denen Dritte, d.h. die Wirklichkeit, Sachen und Mitmenschen, einen konfrontierten und "alsdann wie von außen her bestimmen und damit halten"²⁹⁷. Insofern sei Glück - jenseits der Freiwilligkeit, aus der nach Lübbe die Glücksgewinne einer blühenden Alltagskultur eigentlich hervorgehen - nicht unmittelbar intendierbare "Nebenfolge richtigen Lebens", "Sinnerfahrung in tätiger und gegebenenfalls auch leidender Zustimmung zu den Erfordernissen des Lebens"²⁹⁸, "die uns gegenüber einen Selbststand erlangt haben"²⁹⁹. Glück "widerfährt" demnach (nur) dem, der "sich durch die Erfordernisse seiner objektiven Lebensumstände, sozusagen, konsumieren lässt"³⁰⁰.

Aus der Retrospektive bekundet Lübbe, daß er dem Faktor Moral seiner geringen Bedeutung für die Bewältigung zivilisatorischer Probleme wegen ein lediglich untergeordnetes Interesse in seinen politisch-philosophischen Überlegungen habe zukommen lassen. Denn unter Normalbedingungen, die er für die Geschichte der Bundesrepublik, insbesondere in den 50er und 60er Jahren, als gegeben unterstellt, stehe außer Zweifel, daß "das Moralische sich regelmäßig von selbst versteht"³⁰¹. Die moralischen Regeln stimmten mit den Interessen und dem zweckrationalen, strategischen Handeln der Individuen überein. Dieser fundamentale Zusammenhang werde mißachtet, wenn die Zerstörung der Moral durch zweckrationales Handeln diagnostiziert und daraus gefolgert werde, daß "wir uns [via Reflexion, N.H.] vom 'strategischen' zum moralischen Handeln zu erheben hätten"³⁰². Zwar traut Lübbe dem Gewissen als der moralischen Entscheidungsinstanz im Persönlichkeitssystem und damit der Moral im Hinblick auf die

292 Lübbe 1983f, S.22.

293 "Sind einmal die Salatpflänzchen ... gesetzt, so wollen sie begossen sein." [Lübbe 1984i, S.47].

294 Ende der 50er Jahre hat Lübbe in seiner kritischen Rezension von Freyers "Theorie des gegenwärtigen Zeitalters" gegenüber Freyers Kritik der hedonistischen Konsumgesellschaft die durch den industriellen Produktionsfortschritt erst auf breiter Linie ermöglichte Befriedigung jener materiellen Bedürfnisse noch verteidigt, "die zur Natur des Menschen gehören und insofern seinem Glück dienen" [Lübbe 1959, S.138].

295 Lübbe 1984e, S.6.

296 Lübbe 1982m, S.113.

297 Lübbe 1989e, S.85.

298 Lübbe 1982m, S.113. Vgl. Lübbe 1984e, S.5f., Lübbe 1986e, S.55ff., Lübbe 1987m, S.147ff.

299 Lübbe 1985e, S.14.

300 Lübbe 1987b, S.350.

301 Lübbe 1990, S.359.

302 Ebd., S.358. Vgl. Ebd., S.357ff.

"Beherrschung unserer naturalen, sozialen, auch physischen Lebensbedingungen"³⁰³ und auf die Lösung der zivilisatorischen Gegenwartsprobleme nicht viel zu - obwohl gerade auch die systemischen Bereiche auf dem überkommenen moralischen common sense basieren sollen. Gleichwohl ist aber für ihn der Unterschied zwischen blühender Alltagskultur und destruktiver Dekultivierung mehr denn je von Moral und Gewissensentscheidungen abhängig. Denn je "moderner, das heißt emanzipierter und selbstbestimmter wir leben"³⁰⁴, umso gewichtiger würden in immer weiteren Lebensbereichen die moralischen Faktoren wie persönliche Eigenverantwortung, Schuld und Verpflichtung, um dem modernitätsspezifisch weiter anwachsenden Selbstbestimmungsdruck in vernünftiger und konstruktiver Weise standhalten zu können. Der mit dem zivilisatorischen Fortschritt sich erhöhende Zwang zur Selbstbestimmung des einzelnen erhöhe im Guten wie im Schlechten die Wahrscheinlichkeit, daß Lebenssituationen und -lagen entstünden, für die man nicht Dritte, weder das Schicksal noch die "gesellschaftlichen Verhältnisse" oder "das System", verantwortlich machen könne, die man statt dessen einzig sich selber zuschreiben müsse: Unter Normalitätsbedingungen wie in "prekären Lagen objektiver Ungewißheit wird schließlich der Faktor, der wir selber sind, zum ausschlaggebenden Faktor. Was das Subjekt selber zur Lage beiträgt, vermag in solchen Lagen objektiv den Ausschlag zu geben."³⁰⁵

Das trifft auf die genannten produktiven alltagskulturellen Tätigkeiten, die als Indizien für gelungene Selbstbestimmung und als Gradmesser für die Fähigkeit zu moralischer Eigenverantwortung gelten, in derselben Weise zu wie auf die "Erscheinungen alltagskultureller Dekomposition"³⁰⁶, wie etwa Alkoholismus, Drogensucht, Vereinsamung, "soziale[r] Verelendung"³⁰⁷, Jugendarbeitslosigkeit oder die Unfähigkeit, mit sich alleine sein zu können. Diese destruktiven alltagskulturellen Phänomene haben Lübkes Auffassung nach ihren eigentlichen Grund nicht in den Strukturprinzipien, Bewegungsgesetzen und Funktionsmechanismen der industriekapitalistischen Gesellschaftsformation. Sie sind vielmehr - "nicht ausschließlich, aber nicht zuletzt"³⁰⁸ - durch die moralische Unfähigkeit bedingt, den wachsenden Selbstbestimmungszwängen zu entsprechen.³⁰⁹

Diese Fähigkeit bzw. Unfähigkeit zu moralischer Selbstbestimmung, glücksträchtiger Lebensbewältigung und -sinnstiftung ist aus Lübkes Sicht von "natural wie sozial ungleich verteilt[en]" sowie prinzipiell gleichverteilungsunfähigen Kompetenzen abhängig, welche ihrerseits von dem Repertoire funktionstüchtiger und gültiger Traditionen sowie dem Ausmaß der Übereinstimmung mit diesen abhängig seien. Durch diese Faktoren wird auch die kulturelle Grenze individueller wie institutioneller Innovationsverarbeitungskapazität festgelegt, jenseits derer die genannten destruktiven "Erscheinungen alltagskultureller Dekomposition" schwerlich vermeidbar³¹⁰ seien. Die Gefahr destruktiver Grenzüberschreitungen ist Lübkes Zivilisationsanalyse zufolge der temporalen Verfas-

303 Ebd., S.354.

304 Lübke 1990b, S.53.

305 Lübke 1984a, S.13.

306 Lübke 1986e, S.57.

307 Lübke 1986b, S.117.

308 Lübke 1989a, S.29.

309 Vgl. Ebd., S.29, Lübke 1984e, S.6, Lübke 1986e, S.57, Lübke 1990, S.354f., 358.

310 Lübke 1986e, S.57.

sung moderner Gesellschaften inhärent. Für die sich auch weiterhin beschleunigende Zivilisationsdynamik sei nämlich das Dilemma charakteristisch, daß die Dispositionsfreiheiten und der Zwang zur Selbstbestimmung zunähmen. Zugleich verknäpften sich aber mit den überkommenen Lebensmustern und Orientierungen die Bedingungen der Möglichkeit vernünftiger Selbstbestimmung in zunehmendem Maße, obwohl diese durch die Herauslösung aus Vorgegebenem eigentlich erst möglich geworden sei. Diese Zuordnung von Selbstbestimmung und Traditionsorientierung macht deutlich, daß Selbstbestimmung nicht so sehr die freie Entfaltung des autonomen Individuums meint, die die Herauslösung aus institutionell repräsentierten traditionellen Bindungen bezeichnet, sondern in erster Linie als Selbstverantwortung und -verpflichtung diesen gegenüber akzentuiert ist. Vernünftige moralische Selbstbestimmung, die sich für Lübbe nicht darin äußert, daß sich das Individuum auf sich selbst bezieht und Ansprüche an Dritte stellt, sondern objektiven Ansprüchen Dritter genügt, sei auf intakte "Gewohnheiten"³¹¹, Traditionen und Institutionen angewiesen. Deshalb habe es - unter den Bedingungen der industriellen Zivilisation und unter dem Aspekt ihrer Zukunftsfähigkeit - selbstzerstörerische Konsequenzen, wenn auch noch die Traditionen und Institutionen, die der Zivilisationsdynamik noch standhalten, mutwillig umgestoßen würden. Die einzig adäquate Reaktions- und Verhaltensweise in dieser Lage sei ein Kulturkonservatismus, der "Wertkonservatismus" und "Strukturkonservatismus" in einem ist. Dieser zielt darauf ab, die Bestände zu sichern, d.h. die normativ-kulturellen und institutionellen Bedingungen sicherzustellen bzw. zu erneuern, "ohne die guter Wille [zu moralisch selbstverantwortetem Handeln, N.H.] eben nichts als guter Wille ist"³¹². Im Hinblick auf die Sicherung der Fähigkeit zu moralischer Selbstbestimmung ist für Lübbe das eigentlich Besorgniserregende weniger der Fortschrittsdynamik von Wissenschaft, Technik und kapitalistischer Industrie inhärente, modernitätsspezifische und insofern als quasi-naturgegeben hinzunehmende Geltungsverlust traditionaler Orientierungsmuster an sich. Was ihm Sorge bereitet, ist vielmehr die Konjunktur - seiner Auffassung nach - kulturrevolutionärer Emanzipationsideologien, die den funktional immer dringlicher werdenden Kulturkonservatismus, zu halten, was zu halten ist, gezielt und systematisch unterwanderten.

Diese Ideen propagieren nämlich seiner Einschätzung nach eine "falsche Glücksphilosophie", die im Widerspruch zur klassischen Glücksphilosophie zu einer direkten, anstrengungsfreien Glückserfüllung durch die Erhebung von Ansprüchen an Dritte, konkret an den Staat als "Glücksanspruchserfüllungsinstanz"³¹³, animiere. Sie suggeriere, auf diese Weise glücklich werden zu können, habe aber in Wirklichkeit für den einzelnen neurotische Konsequenzen.³¹⁴ Denn die Hypertrophierung von (Glücks-)Ansprüchen an den Staat, die "nach Tradition und Lebenserfahrung"³¹⁵ unerfüllbar seien, steigere den einzelnen in eine Selbstbezogenheit hinein. Sie nehme seine Selbstverfremdung in den "Außenhalt" gewährenden institutionellen Verbindlichkeiten zurück und untergrabe die Fähigkeit zur Vorabidentifikation mit diesen und damit die Fähigkeit vernünftiger Selbstbestimmung. Die wachsenden Selbstbestimmungszwänge würden dann nicht als eine

311 Lübbe 1987i, S.135.

312 Lübbe 1990, S.356.

313 Lübbe 1982m, S.110.

314 Vgl. Erklärung 1979, S.163 (These 2).

315 Lübbe 1982m, S.109f.

kräftermobilisierende Herausforderung erfahren, sondern als eine Resignation und Lähmung bewirkende Überforderung. Diese führe letztlich dazu, daß der einzelne den Sinn für die Wirklichkeit, seine durch Tradition geprägte Herkunftsidentität und schließlich sich selbst als moralisches Subjekt verliere und zerstöre.³¹⁶

Symptomatisch für diese Ohnmachts- und Selbstverlust Erfahrung ist Lübbes Ansicht nach die verstärkte Neigung, das, was in Wirklichkeit einem selbst zuzuschreiben ist, dem "System" anzulasten und sich als "Opfer der Verhältnisse"³¹⁷ zu empfinden. Dem entspreche - als kompensatorische Reaktion - die Erhöhung des Anspruchsniveaus und der Kritik- und Anklagebereitschaft gegenüber dem "System" und dem Staat. Dadurch werde die modernitätsspezifische Tendenz der intellektuellen und emotionalen Selbstdistanzierung von der industriellen Zivilisation, die Lübbe als eine durchaus (zweck-)rationale Reaktionsweise auf die Herausforderungen und Folgewirkungen sich beschleunigender zivilisatorischer Evolutionsprozesse beschreibt, definitiver kultureller und politischer Grenzen zugetrieben, jenseits derer die Existenz und Identität der herrschenden gesellschaftlich-politischen Ordnung ins Wanken gerieten.

Anhand des Grenznutzentheorems verdeutlicht Lübbe, daß in dem Maße, wie auf dem bereits erreichten Niveau des sozialen Wohlstands und Fortschritts ein weiterer Fortschritt den zusätzlichen lebenspraktischen Nutzen in Relation zu den dabei anfallenden ökologischen, ökonomischen, kulturellen und sozialen Kosten schmälert. Erwartungen, Unzufriedenheit, Empfindlichkeit und Kritikbereitschaft gegenüber dem "verursachenden" industriegesellschaftlichen System nehmen zu. Diese Tendenz werde dadurch verstärkt, daß aufgrund des tatsächlichen, am objektiven Zuwachs der Lebensvorteile meßbaren Fortschritts von Wissenschaft, Technik und Industrie gleichzeitig der Anteil derjenigen Lebensbedingungen und -verhältnisse, die nicht mehr der Natur, sondern eigenem Handeln und eigener Verantwortlichkeit zugeschrieben werden müßten, zunehme und damit die Toleranzschwelle gegenüber Enttäuschungen, Mißständen und Unzuträglichkeiten sinke. Für diesen Zusammenhang zwischen einem realen, tatsächlichen Zivilisationsfortschritt und erhöhter Kritikbereitschaft gelte gemäß der alltagspraktischen Lebensweisheit, die bei jeder Heimfahrt beobachtet werden könne, wonach mit der Nähe zum Ziel die Ungeduld wachse, daß bei der "Annäherung ans denkbare Optimum ... die verbleibenden Abstände rasch an Unerträglichkeit [gewöhnen, N.H.]"³¹⁸. Es sei gerade die 'Entlastung vom Negativen', die - wie Lübbe in Anlehnung an O. Marquard³¹⁹ betont - zur 'Negativierung des Entlastenden'³²⁰ ermuntere. Die angesichts der zunehmenden Schädlichkeitsnebenfolgen zivilisatorischen Fortschritts anwachsende Besorgnis, Angst und Kritik am industriegesellschaftlichen System erscheint Lübbe - vor dem Hintergrund eines modernitätsspezifisch abnehmenden Zukunftsgewißheitsschwunds und abnehmenden Grenznutzens zivilisatorischer Fortschritte - als eine objektiv unberechtigte, psychologisch erklärable Paradoxie. Er vertritt die "These ..., daß solche Besorgnis weitgehend unabhängig von den realen Gründen ist, die wir haben mögen,

316 Vgl. Ebd., S.111f.

317 Lübbe 1985e, S.8.

318 Lübbe 1989b, S.40.

319 Vgl. Marquard 1985.

320 Lübbe 1989a, S.30.

besorgt zu sein", daß sie also objektiv gesehen, d.h. gemessen an der weitgehenden Einlösung der traditionellen Fortschrittsziele, unberechtigt sei. Aber so ungerechtfertigt die mit wachsendem Wohlstand zunehmende Unzufriedenheit und Zivilisationskritik auch sein mag, allein die unvermeidliche Ungewißheit der Zukunft eignet sich Lübbes Auffassung nach ausgezeichnet als Projektionsfolie für "endogene Ängste"³²¹, die sich in eine "blinde Katastrophenangst und Kulturpanik"³²² hineinsteigern und die nach wie vor uneingeschränkt zustimmungspflichtige Industriekultur gefährden könnten.³²³

Die Dialektik von Selbstverwirklichung und Selbstverlust auf der Grundlage des Kausalzusammenhangs von wachsender Freiheit und zunehmender Selbstbestimmung als der objektiv anwachsenden Nötigkeit, 'Pflichten gegenüber uns selbst'³²⁴ geltend zu machen, und die grenznutzen-theoretisch erklärte Komplementarität von objektivem zivilisatorischem Fortschritt und erhöhter subjektiver Unzufriedenheit, Anspruchshaltung und Kritikbereitschaft gegenüber diesem realen Fortschritt illustriert Lübbe am Beispiel der Gesundheit.³²⁵ Was für diesen Bereich gilt, trifft analog auf alle anderen Lebensbereiche zu, die durch einen hohen zivilisatorischen Fortschritts- und Emanzipationsgrad gekennzeichnet sind. Wenn heutzutage der Grenznutzen des (apparate-) medizinischen Fortschritts abnimmt, dann bedeutet das Lübbes Auslegung zufolge zweierlei:

Zum einen wird mit dem Bezug auf eine mit dem Grenznutzenargument stillschweigend eingeführte definitive Sättigungsgrenze ein bestimmtes Gesundheitsbedürfnis normativ voraus- und festgesetzt. Dadurch wird eine Sichtweise nahegelegt, derzufolge die in Relation zu den großen Erfolgen überproportional anwachsenden sogenannten Fortschrittsnebenfolgen nicht Leistungsmängel oder gar eine Fehlentwicklung der modernen Medizin indizieren, sondern - im Gegenteil - geradezu naturnotwendig aus den erfolgreichen medizinisch-technischen Anstrengungen zur Erfüllung der Gesundheitsnorm resultieren. Die wachsende Skepsis und emotionale Selbstdistanzierung der modernen Medizin gegenüber erkennt Lübbe angesichts des fortschrittsbedingten Kostenanstiegs als eine durchaus zweckrationale Verhaltensweise an. Darin äußere sich allerdings nicht eine Anerkennungsverweigerung gegenüber der modernen Medizin an sich, deren Fortschritt die evidenten Lebensvorzüge und -qualitätsverbesserungen erst ermöglicht habe. Deshalb - so Lübbes zentrale Botschaft - ist die moderne Medizin, und Analoges gilt für andere Bereiche realen Fortschritts, trotz der gegenüber den Lebensvorzügen anwachsenden Kosten und Belastungen in ökologischer, ökonomischer, psychischer, kultureller und institutioneller Hinsicht und trotz der zunehmenden intellektuellen und emotionalen Distanzierungstendenzen in ihrer Grundstruktur und -richtung nach wie vor uneingeschränkt anerkennungspflichtig.³²⁶

Zum anderen nehme mit sinkenden Grenzerträgen die "gesundheitsfunktionale Bedeutung der Moral zu"³²⁷. Heute, da Gesundheit und Krankheit Lübbes Auffassung nach

321 Lübbe 1987, S.41.

322 Marquard 1985, S.117.

323 Vgl. Lübbe 1987, S.40ff.

324 Lübbe 1989e, S.86.

325 Vgl. Lübbe 1985e, S.9ff.

326 Vgl. Lübbe 1988c, S.257, 260, Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Oelmüller 1988, S.267, 269, Diskussionsbeitrag Spinner, in: Ebd., S.268.

327 Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Ebd., S.269. Vgl. Lübbe 1990b, S.52ff.

wie nie zuvor "moralische Größen"³²⁸ sind, wertet er den "gesundheitspraktische[n] Passivismus ..., Gesundheit zum Inhalt von Anforderungen ans System der medizinischen Versorgung [zu, N.H.] machen"³²⁹, als sicheres Indiz für Selbstverlust und moralische Selbstbestimmungsunfähigkeit. Er gesteht zwar ein, daß die Fortschritte in der modernen Medizin dazu beigetragen haben, die "traditionale Selbstverständlichkeit der Normen"³³⁰ im Gesundheitsbereich zu untergraben und die Gesundheitsnorm in die Höhe zu schrauben.³³¹ Der moderne Sozialstaat ist also generell mit dem Dilemma konfrontiert, daß er in dem Maße, wie er selber die gesellschaftlichen Ansprüche und Erwartungshaltungen stimuliert, diese immer weniger zu erfüllen in der Lage ist und somit zwangsläufig den Frustrations- und Unzufriedenheitspegel weiter anhebt. Nichtsdestotrotz begreift er die Hypertrophierung von Gesundheitsansprüchen, die einer Politisierung und Moralisierung von "Lebensunzuträglichkeiten"³³² Vorschub leiste, in der Hauptsache als mißlungene eigenverantwortliche Gesundheitsvorsorge.³³³

Das eigentlich ernsthafte Problem bilden für Lübke denn auch die politischen Implikationen dieser als übersteigert anmutenden Anspruchshaltung und Kritikbereitschaft. So betrachtet er die Emanzipationsideologie als eine "politisch effektuierte[n] Glücksphilosophie"³³⁴, die gemäß Friedrich Engels Diktum, daß 'die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selber machen' mögen, eine "Ermächtigungsformel"³³⁵ für beliebige praktisch-politische Forderungen darstelle. Sie setze sich über die prinzipielle Kontingenzbedingtheit von Glücksverwirklichung hinweg und bewirke deshalb das Gegenteil der avisierten Glücksgewinne. Mit der impliziten Unterstellung, daß die bestehenden gesetzlichen und moralischen Normen und damit die sie zur Geltung bringenden gesellschaftlichen Verhältnisse und Institutionen glücksverhindernd seien und deshalb durch glücksfördernde ersetzt werden müßten, verfolge sie die systemzerstörerische Absicht, die herrschende liberal-demokratische Ordnung zu delegitimieren.³³⁶ Dementsprechend besteht Lübkes Auffassung nach das Leitmotiv der Emanzipationspädagogik in Theorie und Praxis darin, in systematischer Weise 'das scheinbar Selbstverständliche zu problematisieren'³³⁷ und Vertrautheiten wegzuarbeiten. Das wird der Auffassung Lübkes und seiner Mitstreiter für einen neuen Mut zur Erziehung zufolge etwa dadurch bewirkt, daß die Schüler ihre eigenen Interessen und Bedürfnisse artikulieren und wahrnehmen lernen sollen. Dadurch würden sie aber in Wirklichkeit denen ausgeliefert, die sie für ihre politisch-ideologischen Interessen und Zwecke instrumentalisierten. Denn "bevor man eigene Interessen wahrnehmen kann, muß man in die Lebensverhältnisse eingeführt sein, in denen eigene Interessen erst sich bilden"³³⁸. Nur wenn man sich mit den normativen,

328 Lübke 1986f, S.20.

329 Lübke 1985e, S.10.

330 Lübke 1986e, S.53.

331 Vgl. Lübke 1989b, S.40.

332 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1986, S.142f.

333 Vgl. Lübke 1985e, S.9ff.

334 Lübke 1982m, S.111.

335 Lübke 1986, S.162.

336 Vgl. Lübke 1982m, S.111, Lübke 1986, S.162ff.

337 Lübke 1979f, S.115.

338 Erklärung 1979, S.164 (These 5).

institutionellen und sozialen "Vorgegebenheiten in Übereinstimmung"³³⁹ befinde, sei vernünftige Interessenbildung und "wahre" Glückserfahrung möglich. Sie folge nicht aus der staatlich-politischen Befriedigung individueller Glücks-, Gerechtigkeits-, Wohlfahrts- und Sicherheitsansprüche, sondern stelle im oder als "Tun des Rechten"³⁴⁰ sich ein, das unter diesen Prämissen immer nur im Rahmen von jeweils vorgegebenen kulturellen Selbstverständlichkeiten und gesellschaftlichen Bedingungen vorstellbar ist.³⁴¹ Zum einen wird dadurch der als inhaltlich offen definierte Glücksbegriff hinterrücks durch das Vorgegebene inhaltlich wieder aufgeladen und prädestiniert. Damit fällt der kritische Vorwurf an die Emanzipationsideologen, Glück als individuellen Anspruchsinhalt an Dritte aufzufassen, unter umgedrehten Vorzeichen auf Lübbe und die neokonservativen Mitautoren von "Mut zur Erziehung" zurück.³⁴² Das Streben nach Glück ist hier nicht am liberalen Motiv des größten Glücks der größten Zahl orientiert. Es soll mit der Erfüllung der Funktions- und Bestandserfordernisse der bestehenden institutionellen Ordnung, denen gegenüber individuelle Interessen im Zweifelsfall zurückzutreten haben, zusammenfallen und sich darin auch erschöpfen.³⁴³ Zum anderen kann heute, wie Hannah Arendt dargelegt hat, nicht mehr von - eine ungebrochene traditionale Kontinuität voraussetzenden - kulturellen Selbstverständlichkeiten die Rede sein, auf die man sich als Kriterien des "Rechten" und damit der Glücksverwirklichung noch berufen könnte.³⁴⁴

Gegenüber der Festlegung der Glücksverwirklichungsbedingungen auf das Vorgegebene hat Lübbe im Zusammenhang der hermeneutischen Explikation des dezisionistischen Moments in der Moralthorie Kants eingeräumt, daß - Kant zufolge - die Erfahrung von Glück und gutem Leben keineswegs schon durch die Erfüllung der moralischen Pflichten und eine zweckrationale, "pragmatische Kalkulation des Glücks aufs Ganze und auf die Dauer der Zeit gesehen"³⁴⁵ verbürgt sei bzw. tatsächlich bewirkt werden könne. Denn die naturalen und gesellschaftlichen Bedingungen, von denen abhängen, ob ein Handeln nach den moralischen und technischen Regeln Glückserfahrung vermittelt, seien in ihrer Gesamtheit weder kognitiv, geschweige denn praktisch vorhersehbar und verfügbar. Was unter dieser Voraussetzung im Hinblick auf die Verwirklichung guten und glücklichen Lebens einzig verfügbar sei, sei der gute Wille, die rigorose "Forderung des moralischen Gesetzes"³⁴⁶ zu erfüllen, "nach bestem Wissen und Gewissen nur in allgemeinverträglicher Absicht zu handeln"³⁴⁷. Dabei habe dieser Willensentschluß seinerseits angesichts der prinzipiellen Ungewißheit über die Begründung und die Erfolgsbedingungen für die Erfüllung dieser moralischen Gesetzesforderung den Charakter einer Dezision im Sinne der Descartesschen Verirrenmetapher. Das heißt, wer in der Erfüllung dieser rigorosen moralischen Forderung bzw. in dem guten Willen, sie zu erfüllen, das "Rechte" tut, dem ist sowenig Glückserfahrung sicher wie dem, der ihr nicht folgt. Und

339 Ebd., S.163 (These 2).

340 Lübbe 1982m, S.112.

341 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübbe, in: Mut zur Erziehung 1982, S.6, Lübbe 1982m, S.111f. - gleichlautend mit der zweiten der neun Thesen "Mut zur Erziehung", Erklärung 1979, S.163.

342 Vgl. Benner 1978, S.11, Kemper 1987, S.67.

343 Vgl. Saage 1983, S.240f.

344 Vgl. Brüggen 1987, S.101f.

345 Lübbe 1968, S.573.

346 Ebd., S.576.

347 Ebd., S.575.

wenn dieses moralische Gesetz auch nicht "ohne Rücksicht auf konkrete rechtliche und sittliche Verhältnisse bestimmbar"³⁴⁸ ist, so erschöpft es sich keineswegs in der vorbehaltlosen Konformität mit den institutionellen und sittlichen Vorgegebenheiten, wie dies in den neun Thesen "Mut zur Erziehung" nahegelegt wird.³⁴⁹ Das moralisch Gute hängt bei Kant nämlich nicht primär an einer politischen Institutionenethik, sondern an einer subjektiven Pflichtethik, wie sie im kategorischen Imperativ vorliegt, der die Vernunftfähigkeit des autonomen Subjekts zugrundelegt.

Das politische Delegitimierungsmotiv der Emanzipationspädagogik macht Lübke zudem darin fest, daß sie die Anspruchs- und Kritikspirale in systemzerstörerische Höhen schraube. *Die Schüler sollten ihre negativen Lebens- und Welterfahrungen statt auf moralische Kategorien wie 'persönliche Schuld, Versagen, Verdienst'*³⁵⁰ auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und Zwänge zu beziehen lernen, die dann von vornherein und pauschal für realiter individuell zu verantwortendes Versagen haftbar gemacht würden.³⁵¹ Das Skandalöse besteht dabei für Lübke offensichtlich nicht darin, daß gesellschaftliche Verhältnisse individuelle Leidenszustände verursachen, sondern vielmehr darin, daß diese Leidenszustände verursachenden gesellschaftlichen Verhältnisse aufgedeckt werden sollen. Darin sieht er nicht nur einen Verstoß gegen den der herrschenden liberalen Ordnung zugrundeliegenden und der Disposition auch der jeweiligen Mehrheit entzogenen "kulturellen Elementarkonsens"³⁵², sondern sogar einen Verstoß gegen die grundgesetzlich verankerte Würde des Menschen.³⁵³

Zu diesem kulturellen Elementarkonsens zählt Lübke auch das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit und der Chancengleichheit. Unter einer aus dem emanzipatorischen Gleichheits- und Gerechtigkeitsverständnis heraus geführten ideologischen Diskriminierung des Leistungsprinzips, die er zu den politisch prekären Langzeitwirkungen der kulturevolutionären "68er" rechnet, sei dieser Konsens zerbrochen. Diese Diskriminierungsstrategie äußere sich darin, daß den sozialen Differenzierungen und Ungleichheiten als den leistungsunterschiedsbedingten, unvermeidlichen Resultaten realisierter Chancengleichheit und damit den gesellschaftlichen Institutionen und Mechanismen leistungsorientierter Selektion und Differenzierung die erforderliche Anerkennung ihrer Legitimität vorenthalten werde. In der trügerischen Erwartung, die Gleichheit der Startchancen müsse die Gleichheit der Resultate und die Egalisierung der unterschiedlichen individuellen Fähigkeiten bewirken, diffamiere sie die umso schärfer sich herauskristallisierenden "faktischen, unaufhebbaeren Ungleichheiten"³⁵⁴ als Privilegierung sozialer Sonderinteressen. Damit dokumentiert sie Lübkes Urteil zufolge, daß sie *"die sozialpolitischen Implikationen des Vorgangs noch gar nicht begriffen hat"*³⁵⁵.

Lübke räumt zwar "objektiv begründete Fälle niederdrückenden Leistungsdrucks und

348 Ebd., S.574.

349 Vgl. Ebd., S.568ff.

350 Zit. n. Lübke 1974, S.53.

351 Vgl. Lübke 1976b, S.9ff., Lübke 1979f, S.114f.

352 Lübke 1974, S.54.

353 Vgl. Ebd., S.53f.

354 Lübke 1985i, S.21.

355 Lübke 1984f, S.10 (Herv.i.O.).

lebensfeindlicher Konkurrenzverhältnisse"³⁵⁶ ein. Die Ursache für die allgemeine bildungspolitische Klage Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre über erhöhten Leistungs- und Selektionsdruck und für "die fortschreitende Unfähigkeit eines Teils unserer Jugend, sich in leistungsdifferenzierte Systeme hineinzufinden" sieht er aber nicht in einer "generell feststellbare[n] Leistungsüberforderung objektiver Art"³⁵⁷. Sie liege vielmehr in einer Absenkung der Leistungsbereitschaft durch die kulturevolutionäre "Diffamierung der sekundären Tugenden"³⁵⁸ und des Leistungsprinzips als gerechtem Verteilungsprinzip von Sozialchancen. Überhöhte Leistungsanforderungen stellen seiner Auffassung nach vielmehr die emanzipatorisch ausgerichteten Schulcurricula, in denen die Kultur, der die Schule angehört und die sie zu vermitteln habe, anhand hyperkomplexer Themen in gesamtgesellschaftlicher Perspektive problematisiert und in ihrer Selbstverständlichkeit infrage gestellt würden. Dann nämlich, wenn dem Leistungsprinzip und den Leistungsanforderungen des - Startchancengleichheit gewährleistenden - politischen Systems die kulturelle Anerkennung versagt bleibe, würden "Motivationen zur leistungsorientierten Aneignung dieser Kultur"³⁵⁹ zersetzt und "die wettbewerbsbezogene Zumutung solchen Lernens zu einer neurotisierenden Last"³⁶⁰.

Demgegenüber macht Lübke den dialektischen Zusammenhang zwischen Egalisierung und sozialer Differenzierung und die Komplementarität von Gleichheits- und Leistungsprinzip als konstitutive Merkmale moderner Gesellschaften - marktwirtschaftlich-liberaler wie marxistisch-sozialistischer Gesellschaften und selbst noch der kommunistischen Zukunftsgesellschaft in der leninistischen Theorie - geltend.³⁶¹ "Gleichheitspostulate haben niemals Gleichheit der Menschen unterstellt, vielmehr lediglich die rechtliche, institutionelle und schliesslich soziale Basis schaffen wollen, auf der alle in ihrer Chance gleich sind, sich in der Ungleichheit ihrer Individualitäten entfalten zu können."³⁶² Im klassisch-liberalen Modell sei die Gerechtigkeit des Leistungsprinzips durch das Prinzip der Gleichheit im politischen Sinne der "Gleichheit aller im Grade des Unterworfenenseins unter den herrschenden Willen"³⁶³ verbürgt. Sie sei die formal-rechtliche Gleichheit der Chance, die unterschiedlichen individuellen Talente, Fähigkeiten und Interessen frei entfalten zu können, soweit dabei das gleiche Recht der anderen nicht beeinträchtigt werde. "Politische Gleichheit setzt Unterschiede frei."³⁶⁴ Unter der Bedingung gesellschaftlich realisierter und politisch garantierter (Chancen-) Gleichheit - und diese Bedingung sieht Lübke in der Bundesrepublik insbesondere im Bildungsbereich seit Beginn der 60er Jahre tatsächlich als eingelöst an³⁶⁵ - verschärfe sich zwangsläufig die Leistungskonkurrenz, die Differenzierung des Leistungsniveaus und vermittels dieser die Ungleichheit in der Ver- bzw. Zuteilung sozialer Chancen und Gratifikationen. Denn erst

356 Lübke 1979f, S.116.

357 Lübke 1979g, S.139.

358 Lübke 1982m, S.108.

359 Lübke 1978a, S.176.

360 Ebd., S.177. Vgl. Ebd., S.174ff., Lübke 1979f., S.116f., Lübke 1984c, S.68f., Lübke 1985i, S.23.

361 Vgl. Lübke 1985i, S.21f.

362 Ebd., S.22.

363 Lübke 1962a, S.27.

364 Lübke 1982i, S.225. Vgl. Lübke 1962a, S.27f.

365 Vgl. Lübke 1981c, S.79.

realisierte (Chancen-) Gleichheit würde die genetisch-natürlich, sozial, kulturell und familial ungleich verteilten und aufgrund ihrer Kontingenz handlungsrational unzugänglichen und damit politisch "prinzipiell gleichverteilungsunfähig[en]"³⁶⁶ individuellen Prädispositionen, Fähigkeiten und soziokulturellen Herkunftsprägungen zur freien Entfaltung bringen und deren Unterschiede in potenziierter Form als soziale Ungleichheiten und Unterschiede sich äußern lassen. Aufgabe schulischer Erziehung müsse es dabei sein, ohne falsche "Selektionsscheu"³⁶⁷ "indisponible naturale und soziale Herkunftsprägungen sichtbarer zu machen"³⁶⁸. Dem entspreche das Bild einer Gesellschaft, die sich aus der egalitären Massengesellschaft heraus in eine pluralistisch-individualistische Gesellschaft mit höchst unterschiedlichen "Kulturkompetenzniveaus"³⁶⁹ bei wahrscheinlich hoher materieller Homogenität differenziere.

Zu den selbsterhaltungsnotwendigen Bedingungen liberaler Gesellschaften gehört - dieser Dialektik von Gleichheit und Differenzierung bzw. Gleichheit und Freiheit zufolge - die Bereitschaft, die durch das meritokratische Gerechtigkeitsmodell begründete Legitimität der - egalitätsbedingten - sozialen Ungleichheiten politisch und moralisch anzuerkennen. Das schließe zum einen die Anerkennung der Kontingenz, d.h. der gesellschaftlich-politischen Indisponibilität der unterschiedlichen individuellen Prädispositionen und Fähigkeiten ein sowie das Einüben der Fähigkeit, "sich in seinen jeweils begrenzten Fähigkeiten und Möglichkeiten einzurichten"³⁷⁰. Zum anderen bedürfe es der Solidarität in der Anerkennung des politische und soziale Chancengleichheit gewährleistenden Staates,³⁷¹ so daß es als ein Anzeichen der "Aufkündigung politischer Solidarität in diesem Staat"³⁷² und damit der Systemfeindschaft gewertet werden müsse, wenn die Legitimität sozialer Ungleichheit bestritten werde. Die Bereitschaft zur Anerkennung sozialer Ungleichheit setze schließlich voraus, daß diese sich tatsächlich als egalitätsbedingt glaubhaft machen lasse. Gelingt dies, dann wird es möglich, von den bestehenden sozialen Ungleichheiten auf faktisch realisierte Chancengleichheit als ihren wahren Entstehungsgrund zurückzuschließen und mit dieser die gesellschaftliche Ungleichheit zu legitimieren. Bei Lübbe erscheint dann in der Tat dieser modellhaft ausgewiesene Kausalzusammenhang als ein empirischer Sachverhalt, der die gesellschaftliche Realität der Bundesrepublik widerspiegelt. Wenn bestehende soziale Ungleichheiten auf tatsächlich realisierte Gleichheit - als politische Rechts- und soziale Startchancengleichheit - zurückgeführt werden können, dann lassen sie sich nicht mehr gesellschaftlich-systemischen Asymmetrien und Privilegierungen zuschreiben, sondern einzig den kontingenten endogenen Faktoren des Subjekts selbst. Wer also nach der Realisierung der Bildungschancengleichheit "zurückbleibt", kann nicht mehr die gesellschaftlichen Verhältnisse verantwortlich machen, sondern muß die Ursache bei sich selber suchen, bei dem, "was man früher einmal, unbefangener, die Dummheit genannt haben würde"³⁷³.

366 Lübbe 1984f, S.9.

367 Lübbe 1979g, S.134.

368 Lübbe 1987i, S.185.

369 Lübbe 1988k, S.36.

370 Lübbe 1984g, S.38.

371 Vgl. Lübbe 1978a, S.183.

372 Ebd., S.183.

373 Lübbe 1979g, S.135. Vgl. Lübbe 1984c, S.65, Lübbe 1984f, S.8.

Das bedeute auf der anderen Seite, daß realisierte Chancengleichheit Elitebildung begünstige bzw. geradezu erzwingt.³⁷⁴ Der Begriff der Elite, der besonders im deutschen Wortgebrauch mit negativen Assoziationen belegt sei, bezeichnet nach Lübke im esoterischen Gebrauch nichts anderes als 'Chancengleichheitsbegünstigte' oder 'Egalitätsnutzer'³⁷⁵. Eliten "repräsentieren Unterschiede, die gerade erst dann sichtbar werden, wenn Stände und Klassen verschwunden sind"³⁷⁶. Insofern sind sie für ihn "ein soziales Phänomen unter Bedingungen politisch und rechtlich gewährleisteter demokratischer Egalität"³⁷⁷. Der Fortbestand liberaler Ordnung hänge nicht zuletzt an der Bildung und Förderung von Eliten, "die als solche erwiesen sind"³⁷⁸. Ihre ideologische Diskriminierung seitens der kulturevolutionären zweiten deutschen Jugendbewegung und die durch sie beeinflussten hochschul- und bildungspolitischen Reformen seit Ende der 60er Jahre hätten jedoch eine "gedeihliche Elitebildung[en]"³⁷⁹ blockiert. Zu ihren nicht oder nur bedingt erfüllten Voraussetzungen gehöre an aller erster Stelle die Einsicht in die Dialektik der Gleichheit und in die Anerkennungspflichtigkeit sozialer Ungleichheit als unvermeidlicher Egalisierungsfolge.³⁸⁰

Weil Eliten nur existieren könnten, wenn sie und ihre Rekrutierungsbedingungen öffentlich anerkannt seien, sei als Medium der Elitebildung eine "Atmosphäre anerkannter Exzellenz" unerlässlich, an deren Zerstörung nicht zuletzt die SPD unter dem Druck der Parteilinken mit ihrer Kritik an der "sogenannte[n] Ordinarienuniversität" mitgewirkt habe. Überhaupt darf Lübkes Vorstellung nach Elitebildung nicht zur Disposition parteipolitischen und wahltaktischen Kalküls stehen. Es könne nicht angehen, "die Eliten immer dann, wenn es die Raison der Parteien, die ihre extremistischen Flügel integriert halten möchten, es scheinbar verlangt, bedenkenlos in den Wind der kulturevolutionären Ikonoklasmen zu stellen, zu denen diese Flügel von Zeit zu Zeit sich erheben"³⁸¹. Offensichtlich sind also seine Bemühungen um eine Rehabilitierung des Leistungsprinzips im wesentlichen von der Sorge um eine als unzureichend eingeschätzte systemtragende Elitebildung und -förderung geleitet.³⁸²

Die Idee der Leistungsgesellschaft oder Meritokratie, an der sich Lübke orientiert und

374 Vgl. dazu Lübke 1984f, Lübke 1987i, S.176ff., Lübke 1984g.

375 Lübke 1987i, S.177.

376 Lübke 1984g, S.48.

377 Lübke 1986j, S.253.

378 Lübke 1984g, S.44.

379 Ebd., S.37.

380 Vgl. Ebd., S.37, 42, 44. Dabei stellen Elitebildung und Massenausbildung in Lübkes Augen keineswegs Gegensätze dar. Bildungsexpansion und Massenakademisierung wirkten vielmehr dahingehend, daß sie Chancengleichheit realisierten, leistungsgebundene Selektion intensivierten und elitebildende Spitzenleistungen begünstigten. Es sind demzufolge Lübkes Meinung nach auch nicht die Massen, die einer leistungsbezogenen Elitebildung und -förderung die öffentliche Anerkennung versagen, sondern deren Funktionäre, die absichtlich Mißgunst schießen, um sich selber als "Funktionärselite zu etablieren" [Ebd., S.48]. Insofern sei nicht diese Funktionärselite, sondern die "richtige" Elite der "wahren" Verbündeten der lohnabhängigen Masse. Vgl. Ebd., S.34ff., 42f.

381 Ebd., S.44. Vgl. Ebd., S.43f.

382 Angesichts der zunehmenden "Er-Mündigung" des einzelnen und seines gleichzeitigen "bescheidenen Wissens", ist es Gertrud Höhlers Auffassung nach eine "Notwendigkeit, diese vielen einzelnen durch wenige zu dirigieren, was in früheren Jahrhunderten eine Selbstverständlichkeit war". Die zentrale Frage, die sich ihr stellt, lautet demnach: "wie etablieren wir heute Eliten", die "glaubwürdig" [Diskussionsbeitrag Höhler, in: Lindner 1982, S.60] sind?

an der nach Dubiel die Neokonservativen unter den Bedingungen des spätkapitalistischen Wohlfahrtsstaates festhalten, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sozialen Ungleichheiten nur unter bestimmten Voraussetzungen moralische Legitimität zuzugestehen bereit ist. Zum einen sollen sie die "gleichverteilungsunfähigen" natürlichen Ungleichheiten unverfälscht - d.h. frei nicht nur von ständisch-feudalen, sondern auch von klassenbedingten Privilegierungen der Nutzung der gesellschaftlichen Ressourcen zur freien Entfaltung der Individualität - widerspiegeln. Zum anderen sollen sie "ohne Ansehen der 'partikularen' Besonderheiten der Person" aus nichts anderem als der Leistung im Hinblick auf den "funktionalen Beitrag[s] zum Bestand des gesellschaftlichen Ganzen"³⁸³ resultieren. Als eine Idee der Aufklärung setzt die Meritokratie eine gesellschaftliche Ordnung voraus, in der die formal-rechtlich gesicherte, grundsätzliche Chance, seine Fähigkeiten und Interessen frei zu entfalten, auch in praxi gewährleistet ist. Als Idee ist sie die gesellschaftliche Utopie einer "zwanglose[n] Assoziation differenzierter Individualitäten"³⁸⁴. Von Anbeginn der bürgerlichen Gesellschaft ist die Meritokratie jedoch zugleich auch immer ihre Rechtfertigungsideologie gewesen, weil die Bedingungen, die sie als Idee normativ voraussetzt, als empirische ausgegeben werden. Gesellschaftliche Ungleichheit läßt sich so allemal als leistungsgerechter Ausdruck indisponibler natürlicher Unterschiede zwischen den Individuen bei - angeblich - tatsächlich gewährleisteten prinzipiell gleichen Startchancen legitimieren. So wird "jedem das Seine" zuteil - nicht mehr im Sinne ständisch-feudaler Zuschreibungen, sondern im Sinne des bürgerlichen Leistungsprinzips, wonach Leistung und soziale Gerechtigkeit - nach dem Bibelwort: an den Früchten sollt ihr sie erkennen - sich einzig nach dem Ergebnis bemessen. Dessen Stellenwert ist wiederum durch seinen Beitrag zu den Funktions- und Verwertungserfordernissen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsformation bestimmt, so daß dann jeder auch tatsächlich verdient, was er verdient, als Gewinner wie als Verlierer. Wenn soziale Statusunterschiede überwiegend eine Funktion kontingenter, prinzipiell unverfügbarer individueller Prädispositionen sind, dann ist ihre politische und moralische Anerkennung ein Gebot der Vernunft. Dieses Postulat richtet sich an die Adresse der gesellschaftlich Minderbegünstigten als den kontingent weniger Leistungsfähigen. Wenn die eigenen "Lebensunzuträglichkeiten" als gerecht empfunden werden können und politisch-moralische Anerkennung finden, dann werden sie - so Lütke - auch individuell erträglich. Das impliziert die Zumutung, die historisch gewordene bürgerliche Gesellschaft mit ihren spezifischen Mechanismen der sozialen Selektion und Distribution als eine Sozialordnung ohne humane Alternative nicht nur als anerkennungsfähig, sondern als anerkennungspflichtig aufzufassen.

Strukturell bedingte und verfestigte gesellschaftliche Ungleichheiten, die damals wie heute manifeste Formen sozialer Unfreiheit darstell(t)en,³⁸⁵ werden in dieser sozialphilosophischen Perspektive systematisch ausgeblendet bzw. bei den "prinzipiell gleichverteilungsunfähigen" individuellen Unterschieden verbucht. Das sind insbesondere solche, die der meritokratischen Idee zuwiderlaufen, deren Beseitigung jedoch strukturelle Veränderung erfordern würde, die jedoch von strukturkonservativen Verteidigern der

383 Dubiel 1985, S.71.

384 Ebd., S.73.

385 Vgl. Böckenförde 1991, S.50.

bestehenden gesellschaftlichen Ordnung mit katastrophalen Folgen assoziiert werden und folglich nicht einmal zur Diskussion stehen dürfen. Das Motiv bzw. die Funktion, die bestehenden sozialen Verhältnisse und Ungleichheiten ideologisch zu rechtfertigen, ist schon im Prinzip der formalrechtlichen Gleichheit angelegt. Denn das formale Gleichheitsprinzip abstrahiert nicht nur von der Person selber mit ihren Anlagen und Fähigkeiten, sondern auch von ihren konkreten materiellen Lebensvoraussetzungen, Besitz- und Eigentumsverhältnissen. Gerade dadurch läßt es die jeweils bestehenden materiellen Unterschiede und strukturellen Asymmetrien in der Nutzung der gesellschaftlichen Möglichkeiten zur freien Selbstentfaltung ihrer Individualität nicht nur unberührt. Es verleiht ihnen quasi denselben Status natürlicher (Vor-)Gegebenheiten wie den individuellen Anlagen und bewirkt so ihre Verstärkung und Stabilisierung. Denn die Gleichheit der Startchancen für alle im formalrechtlichen Sinne gewährleistet noch keineswegs, daß diese Chancen auch tatsächlich jedermann zugänglich sind. Deren faktische Nutzung ist vielmehr wesentlich durch präformierte gesellschaftliche Schranken und Ungleichbehandlungen weiterhin restringiert und privilegiert. Im Horizont der Prinzipien formaler Gleichheit und Vertragsfreiheit werden derartige Beschränkungen verschleiert.³⁸⁶ Diese Prinzipien basieren auf dem zentralen Strukturmerkmal der bürgerlichen Gesellschaft, dem Prinzip des Äquivalententauschs, das material Ungleiches in formal Gleiches bzw. Gleichwertiges verwandelt. Die Geschichte des Wohlfahrtsstaates läßt sich aufgrund der Diskrepanz zwischen formaler und tatsächlicher Startchancengleichheit als der Versuch rekonstruieren, reale Startchancengleichheit herzustellen. Vor diesem Hintergrund wird H. Dubiel zufolge plausibel, daß die ideologische Funktion des formalen Gleichheitsprinzips und der Meritokratie in dem Maße ins öffentliche Bewußtsein eingedrungen ist, wie einem weiteren Ausbau des Sozialstaates aus den Funktionsimperativen der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung heraus definitive Grenzen gesetzt worden sind.³⁸⁷ M. Weber hat die gesellschaftliche Funktion und Wirkung der Idee der formalen Rechtsgleichheit als Rechtfertigungsideologie der herrschenden Verhältnisse und der in ihnen Herrschenden am Beispiel des freien Arbeitsvertrags deutlich gemacht³⁸⁸ und kommt zu dem Schluß:

"Das Resultat der Vertragsfreiheit ist also in erster Linie: die Eröffnung der Chance, durch kluge Verwendung von Güterbesitz auf dem Markt diesen unbehindert durch Rechtsschranken als Mittel der Erlangung von Macht über andere zu nutzen. Die Marktmachtinteressenten sind die Interessenten einer solchen Rechtsordnung. In ihrem Interesse vornehmlich liegt insbesondere die Schaffung von 'Ermächtigungsrechtssätzen', welche Schemata von gültigen Vereinbarungen schaffen, die bei formaler Freiheit der Benutzung durch alle doch tatsächlich nur den Besitzenden

386 Vgl. Dubiel 1985, S.68ff., Lenk/Franke 1987, S.63ff.

387 Vgl. Dubiel 1985, S.74f., vgl. auch Habermas 1985, S.148ff.

388 "Das formale Recht eines Arbeiters, einen Arbeitsvertrag jeden beliebigen Inhalts mit jedem beliebigen Unternehmer einzugehen, bedeutet für den Arbeitsuchenden praktisch nicht die mindeste Freiheit in der eigenen Gestaltung der Arbeitsbedingungen und garantiert ihm an sich auch keinerlei Einfluß darauf. Sondern mindestens zunächst folgt daraus lediglich die Möglichkeit für den auf dem Markt Mächtigeren, in diesem Falle normalerweise den Unternehmer, diese Bedingungen nach seinem Ermessen festzusetzen, sie dem Arbeitsuchenden zur Annahme oder Ablehnung anzubieten und ... diesem zu oktroyieren." [Weber 1985, S.439].

zugänglich sind und also im Erfolge deren und nur deren Autonomie und Machtstellung stützen."³⁸⁹

Vor diesem Hintergrund erhält dann einen leicht zynischen Beigeschmack, was die neokonservativen Autoren von "Mut zur Erziehung" in ihrer 6. These dem emanzipationspädagogischen Gleichheitsverständnis entgegenhalten, das Bildungschancengleichheit mit der Beförderung der "Gleichheit derer, die sich in Wahrnehmung dieser Chancen bilden wollen", verwechsle. Ohne die politische und moralische Anerkennung chancengleichheitsbedingter sozialer Ungleichheiten zerstöre Chancengleichheit "die bürgerliche und menschliche Solidarität derer, denen sie zugute kommen sollte"³⁹⁰. Nur wo bürgerliche Solidarität mit menschlicher zusammenfalle, sei eine humane Ordnung möglich.

Mißerfolgserlebnisse, "Lebensunzuträglichkeiten" und sozialer Statusverlust sind Lübkes Interpretation zufolge mehr denn je unverfälschte und leistungsgerechte Manifestationen unveränderlicher natürlicher wie sozialer Unterschiede zwischen den Individuen. Deshalb sei ein auf die vorbehaltlose Akzeptanz dieser Kontingenzen und Indisponibilitäten abgestelltes, d.h. religiöses Verhalten die einzig vernünftige kulturelle Einstellung.³⁹¹ So ist Lübke auch überzeugt, daß der moderne Sozialstaat religiöse Wurzeln hat und in seinen kulturellen Voraussetzungen auf Orientierungen verweist, die bis heute hin "fortdauernd Religion repräsentieren"³⁹². Demzufolge würden der eigentliche Kern und Sinn des Sozialstaates verfehlt, wenn er - wie in der Theorie des sogenannten Spätkapitalismus - auf die apologetische Funktion, die kapitalistische Marktwirtschaft vor grundlegender Kritik und Veränderung zu schützen, reduziert werde. Der tiefere Sinn des Sozialstaates liegt Lübkes Deutung zufolge vielmehr in der "Legitimitätsgeltung elementarer sozialer Fürsorgeansprüche"³⁹³, Hilfsbedürftigkeiten und Dienstleistungen, die sich nicht aus utilitaristischen Motiven und "politisierbare[n] Interessen"³⁹⁴ gesellschaftlicher Gruppen oder aus sozialpolitischen Umverteilungskämpfen herleiteten, sondern aus "Normen der Mitmenschlichkeit"³⁹⁵, deren "Vernunft ... die Vernunft der Religion"³⁹⁶ sei. In dieser kulturellreligiösen Akzentuierung kommen dem Sozialstaatsgedanken bzw. dem Sozialismusbegriff³⁹⁷ die konservative Funktion zu, historizistisch legitimierte "utopische Hoffnungen auf einen daseinsproblemlösenden Radikalumbau des Gesellschaftssystems" zu zerstreuen und mit den - vermeintlich - indisponiblen Lebensumständen und Lebensunzuträglichkeiten die ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Strukturen als anerkennungspflichtig auszuweisen. Dementsprechend werden die Hilfeleistungen, Vor- und Fürsorgetätigkeiten, die subsidiär, d.h. unterhalb bzw. außerhalb des offiziellen sozialstaatlichen Systems etwa in "freien Gemeinschaftsbildungen"³⁹⁸ erbracht werden, denjenigen gegenüber aufgewertet, die ihren Ort innerhalb des staatlichen Systems sozialer Sicherheit haben und mit Prozessen der politischen Willensbil-

389 Ebd., S.439, Vgl. Bader/Berger 1987, S.472f.

390 Erklärung 1979, S.164 (These 6).

391 Vgl. Lübke 1989e, S.86f., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Oelmüller 1986, S.142f.

392 Lübke 1986, S.291.

393 Ebd., S.290.

394 Ebd., S.291.

395 Ebd., S.289.

396 Ebd., S.290. Vgl. Ebd., S.289ff.

397 Vgl. dazu Kap. 6.1, S.187ff.

398 Lübke 1986e, S.56.

dung und Interessendurchsetzung verbunden sind.³⁹⁹ "Solidarität" meint dann in dieser kulturreligiösen Ausrichtung nicht, daß sich soziale Gruppen ideell und organisatorisch zusammenschließen, um ihre Rechte und Interessen auf politischem Wege durchzusetzen. Sie meint vielmehr "die Gefügigkeit der ökonomisch Ohnmächtigen"⁴⁰⁰ und bezeichnet - komplementär dazu - die caritative "öffentliche[n] Pflicht", denjenigen Mitgefühl und Hilfe zukommen zu lassen, "die in Abhängigkeit von indisponiblen Lebensumständen über Chancen der Chancengleichheitsnutzung nicht verfügen"⁴⁰¹. Die sittliche Verpflichtung zu privater, freiwilliger und unentgeltlicher Hilfeleistung, die in einer blühenden Alltagskultur zur Quelle "wahren" Glücks werde,⁴⁰² soll offenbar dazu beitragen, Leistungsansprüche an Dritte (den Staat) zurückzuschrauben, d.h. den Wohlfahrtsstaat von einer emanzipationsideologischen Anspruchshypertrophie zu entlasten, auf Funktionen der Armenhilfe zu reduzieren und Leistungsansprüche Dritter wieder in ihr Recht zu setzen.

Dabei rückt in der Tat das Individuum in den Mittelpunkt der Überlegungen, allerdings in einer Weise, daß es - nach dem Motto: "Jeder ist seines Glückes Schmied, und Hans im Glück ist mit allem zufrieden"⁴⁰³ - für die Daseinsbewältigung in der heutigen Industriegesellschaft, für Krankheit, Arbeitslosigkeit, soziale Verelendung und Vereinsamung - ungeachtet ihrer gesellschaftlich-strukturellen Bedingungen und Ursachen - in erster Linie und in zunehmendem Umfange sich selber verantwortlich fühlen und sich seinem sozialen Schicksal widerstandslos fügen soll.⁴⁰⁴

In Lübbes Gerechtigkeits- und Gleichheitsvorstellung erscheint diese Form von Selbstverantwortung aufgrund des modernitätsspezifisch anwachsenden Selbstbestimmungszwanges und angesichts faktisch eingelöster Startchancengleichheit in der Gestalt einer Differenzierung von Kulturniveaus als gerechter und - in den sozialen Gratifikationen - anerkennungspflichtiger Ausdruck individueller Leistungsunterschiede. Er begreift dies nicht nur als einen empirisch gesicherten und für liberale Systeme funktional notwendigen, sondern darüber hinaus auch als einen erstrebens- und begrüßenswerten Sachzusammenhang. Demgegenüber sieht U. Beck darin eine mögliche Entwicklungsvariante der höchst ambivalenten Individualisierungstendenz, die er unter umgekehrten Vorzeichen als eine "*Individualisierung sozialer Risiken*"⁴⁰⁵ kritisiert.⁴⁰⁶ Gesellschaftliche bzw. strukturell bedingte Ungleichheiten, die - als nur scheinbar indisponible Daseinskontingenzen - für die genannten "Lebensunzuträglichkeiten" mitverantwortlich sind, werden auf diese Weise nicht behoben. Sie sollen Lübbes Gleichheits- und Ge-

399 Vgl. dazu auch Hornung 1990, S.12, demzufolge sich der Sozialkonservatismus heute im Begriff des 'subsidiären Sozialstaats' wiederfinden könne.

400 Fetscher 1984a, S.15.

401 Lübbe 1991, S.72.

402 Vgl. Lübbe 1989a, S.29f.

403 Diskussionsbeitrag Acham, in: Oelmüller 1988, S.290.

404 Vgl. Lübbe 1974, S.48.

405 Beck 1986, S.158 (Herv.i.O.).

406 Hans-Gerd Schumann zufolge bildet die Personalisierung sozialer Verhältnisse und Probleme, die er "*eklektischer Vitalismus*" nennt, eines der ideologischen Argumentationsmuster des Neokonservatismus der 70er und 80er Jahre neben einem internalisierten Antikommunismus, einem ökonomischen Neoliberalismus, einem kulturellen Skeptizismus angesichts eines Verfalls von Werten, einem dezisionistischen Pragmatismus sowie einem "*Etatismus und Institutionalismus*" [Schumann 1989, S.154 (Herv.i.O.)].

rechtingkeitsvorstellung nach auch gar nicht beseitigt, sondern vielmehr hingenommen und anerkannt werden. Sie werden in "psychische Dispositionen: in persönliches Unge-nügen, Schuldgefühle, Ängste, Konflikte und Neurosen"⁴⁰⁷ transformiert, dem Einzel-subjekt als Eigenverschulden zugeschlagen und somit in gewisser Weise "privatisiert". "Es entsteht - paradox genug - eine *neue Unmittelbarkeit* von Individuum und Gesell-schaft, die Unmittelbarkeit von Krise und Krankheit in dem Sinne, daß gesellschaftliche Krisen *als* individuelle erscheinen und nicht mehr oder nur noch sehr vermittelt in ihrer Gesellschaftlichkeit wahrgenommen werden."⁴⁰⁸ In dieser neuen Unmittelbarkeit von Individuum und Gesellschaft wird die Bewahrung des Systems tendentiell zum vitalen Eigeninteresse.⁴⁰⁹ Wo jedoch Individualität und Eigeninteresse auf das *vorrangige Inter-esse* an der Erhaltung des bestehenden gesellschaftlichen Systems und auf die Erfüllung der systemischen Funktionsimperative sittlich verpflichtet sind, zeichnet sich weniger das Bild einer am frühbürgerlichen Ideal orientierten Gesellschaft von selbstbestimmten, nicht nur ökonomisch selbständigen Individuen ab. Es ist vielmehr das Bild einer diffe-renzierten, atomisierten 'Gesellschaft der Unselbständigen'⁴¹⁰ und Angepaßten,⁴¹¹ die zugleich prädestiniert ist, sich als eine 'Selbstüberwachungsgesellschaft'⁴¹² zu etablie-ren. Somit muß auch die Rationalität und Pragmatik jenes Vorganges, den Lübkes Deutung nach die kulturrevolutionäre Linke fälschlicherweise als Wertewandel bzw. -wechsel habe glauben machen wollten, darin gesehen werden, das für den "produk-tiven" Bereich der Gesellschaft konstitutive 'Ethos der Anpassung' über diesen hinaus als "Lebensform"⁴¹³ zu verallgemeinern. Auf diese Weise sollen offenbar die tradi-tionalen Werte, Fähigkeiten und Tugenden der Disziplin, der Hingabe, des Fleißes, des Verzichts und des Gemeinschaftsdenkens, die in den systemischen Bereichen der kapitalistischen Industriegesellschaft verschlissen werden, für deren Reproduktion je-doch unerlässlich sind, in den privatistisch-vorpolitischen Formen "freier Gemeinschafts-bildung" und den alltagskulturellen Freizeitaktivitäten wiederbelebt und eingeübt werden. Dahinter steht offenbar die Absicht, die Ausbreitung einer permissiven, hedonistischen "Freizeitgesinnung"⁴¹⁴ schon an ihrer Quelle in einer 'Kultur der Nachbarschaft' (Kohl) oder einer 'Versöhnungsgesellschaft'⁴¹⁵ einzudämmen.⁴¹⁶

Gegenüber dem "Gemeingebrauch" des Wortes Freiheit, der als ihren Preis die Treue zu den Institutionen bestimme, sei das emanzipatorische Verständnis von Freiheit als

407 Beck 1986, S.158.

408 Ebd., S.158f. (Herv.i.O.).

409 In diese Richtung weist auch die in der fünften der neun Thesen "Mut zur Erziehung" apodiktisch formulierte Feststellung, daß, "bevor man eigene Interessen wahrnehmen kann, ... man in die Lebensverhältnisse eingeführt sein [muß, N.H.], in denen eigene Interessen erst sich bilden", d.h., *man muß sich - wie die vorangehende vierte These fordert - mit "Vorgegebenheiten in Über-einstimmung"* [Erklärung 1979, S.164] befinden.

410 Beck 1986, S.157.

411 Vgl. dazu grundlegend Blätler 1993, insbesondere Kapitel I: Die aufgeklärte Persönlichkeits- und Freiheitsidee im Widerspruch zur bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftungsform. Die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft bei Hegel, Tocqueville und Mill, S.26ff.

412 Hirsch/Roth 1986, S.148.

413 Volz 1987, S.158.

414 Greiffenhagen 1986, S.377.

415 Hennig 1988, S.176.

416 Vgl. Volz 1987, S.158f., Greiffenhagen 1986, S.376ff.

Gewinn aus der Aufkündigung von "Verpflichtungen zur Treue in Bindungen aus nicht einklagbaren Versprechen" nicht "preiswürdig". Es befördere vielmehr die "ideologische[n] Zumutung, Freiheit als einen irresistiblen Universallegitimator für praktische Forderungen anerkennen zu sollen"⁴¹⁷. So hat Lübbes Interpretation zufolge die kulturrevolutionäre Emanzipationsideologie in der Tat eine "Politik des dreisten Forderns"⁴¹⁸ gegenüber Dritten mehrheitsfähig und zeitgeistprägend gemacht. Als "politischer Aktionsmodus ohne Sachkenntnis der Bedingungen und Konsequenzen der Forderungserfüllung" repräsentiert sie in seinen Augen einen "Modus des 'Forderns'", der den für liberale politische Systeme unter Normalitätsbedingungen charakteristischen Modus des Forderns überbiete. Dieser vollziehe sich im Rahmen der etablierten Institutionen und vorgegebenen Normen auf der Grundlage "gruppenspezifischer realer Interessengegensätze"⁴¹⁹. Er sei an die konkreten Lebensverhältnisse zurückgebunden und zielen auf die (Re-)Stabilisierung der Bedingungen der Möglichkeit eigener, persönlicher Lebenserfahrungen. Er beruhe auf der Koinzidenz von Nutzen und Moral, d.h. auf einem Gleichgewicht zwischen individuellem Interesse und den Sachnotwendigkeiten, die das Gemeinwohl einfordere. Gleichwohl sei - weil weder eine prästabilisierte Harmonie noch eine prästabilisierte Disharmonie zwischen Nutzen und Moral vorausgesetzt werden könne - die "Reichweite utilitaristischer Moralbegründung" nicht erst unter Ausnahme-, sondern schon unter Normalitätsbedingungen durch die Notwendigkeit begrenzt, die bestehende kulturelle und politische Ordnung in ihrer moralischen Integrität zu bewahren. Die offensichtliche Vorrangigkeit und Höherwertigkeit der Stabilität der herrschenden Ordnung erzwingen also nicht erst im Konfliktfall die Zurückstellung und Restringierung des individuellen Utilitarismus zugunsten einer "Moral grundsätzlicher Bereitschaft zu Verzicht und Opfern, die dem Gemeinwesen zugute kommen, aber für das Individuum, das sie erbringt, nicht ausgleichungsfähig sind"⁴²⁰. Es ist die Moral des Bürgers, den Lütke in seiner "politischen Philosophie des Bürgers" als den für seine Daseinsführung selbstverantwortlichen und selbständigen Bürger projiziert, der sich bei der legitimen Verfolgung seiner Interessen an den traditionellen Werten und Tugenden der Bescheidenheit, der Mäßigung und der freiwilligen Selbstbeschränkung orientiert und die Ansprüche und Sachnotwendigkeiten in Rechnung stellt, die das übergeordnete Wohl des Ganzen erfordert.⁴²¹ Schon die grenznutzentheoretisch angeleitete Deutung der aufdringlicher werdenden Zivilisationsprobleme als Steuerungsprobleme stellt die institutionellen und moralischen Grundlagen dieses industriellen Systems nicht zur Diskussion und Disposition. Das schließt für Lütke die Selbstverständlichkeit ein, daß "der moralische Impuls ... der

417 Lütke 1987i, S.210.

418 Diskussionsbeitrag Lütke, in: Lindner 1982, S.58.

419 Lütke 1987m, S.133.

420 Lütke 1986, S.216. Vgl. Ebd., S.214ff., Lütke 1989b, S.40f., Lütke 1987m, S.133. "So mag", nach Gehlen, "die Erhaltung der Ordnung ... das Opfer des eigenen Egoismus wert sein, und vielleicht sogar des eigenen Gewissens" [Gehlen 1986, S.175].

421 Das entspricht dem, was Hornung im konservativen Sozialstaatsverständnis als das "Ethos des Sozialstaats-Bürgers" bezeichnet, das er als "nicht-individualistisch oder gruppenegoistisch, sondern langfristig und geschichtlich, gesamtpolitisch und solidarisch; nicht hedonistisch, sondern vor allem auf kulturelle Hervorbringung gerichtet" [Hornung 1990, S.13] umschreibt. Dieses Ethos grenzt er vom Ethos des "betreuten", unselbständigen Bürgers ab, der einen narzißischen Menschentypus und Sozialcharakter mit übersteigter Anspruchsmentalität repräsentiere, einzig auf seinen eigenen Nutzen und Vorteil bedacht und ohne Sinn für das Wohl des Ganzen.

schlichte und traditionelle der Mäßigung unserer Ansprüche in der Erfahrung objektiver Grenzen ihrer Erfüllbarkeit"⁴²² ist. Diesen Erfordernissen scheint er mit seinem links-schmittianischen oder liberalen Dezisionismus nachzukommen, wenn zutrifft, was Joachim Heidorn als Impetus des von Lübke als Vorbild liberaler Demokratie empfohlenen Luhmannschen Konzepts der Legitimation durch Verfahren sieht, daß nämlich idealiter "die Individuen gänzlich von sich selbst [abstrahieren, N.H.], von ihren normativen Ansprüchen an staatliche und gesellschaftliche Bedingungen ebenso wie von ihren materiellen Interessen"⁴²³.

In letzter Instanz sind es also Kompetenzverluste des politischen und moralischen common sense, die für den Modus des dreisten Forderns, der den Ausnahmezustand anzeige, und damit für die Unterwanderung der Bestandsvoraussetzungen der bestehenden liberalen Ordnung verantwortlich gemacht werden. Diese Kompetenzverluste erklärt Lübke zwar als eine Folgewirkung, die der zunehmenden Beschleunigung und wachsenden Komplexität politischer Systeme im Zuge des industriellen Zivilisationsprozesses inhärent sei und insofern als unvermeidlich angesehen werden müsse. Seine Kritik des dreisten Forderns gilt aber nicht dem gleichsam als Naturgegebenheit akzeptierten bzw. hinzunehmenden technisch-industriekapitalistischen System selber und den von ihm erzwungenen egoistisch-utilitaristischen Verhaltensweisen. Sie richtet sich ausschließlich gegen eine emanzipationsideologischen Strömungen anzulastende Hypostasierung des maßvollen Forderns, die das fortschrittsbedingt ohnehin schon an die politischen und psychischen Grenzen der Innovations- und Komplexitätsbewältigungskapazität angelangte System über diese Grenzen hinaus strapazierte.⁴²⁴

So hat in Lübkes Augen der reformpolitische Enthusiasmus Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre durch die Inflationierung hemmungsloser Ansprüche an das politisch-administrative System nicht nur die Geltung der Verbindlichkeiten parlamentarischer Demokratie bei den Bürgern erschüttert. Er habe auch deren Vertrauen in die Fähigkeit der politisch Verantwortlichen, im Angesicht der Grenzen des Wachstums "das Fällige zu tun"⁴²⁵, d.h. die für das Gemeinwohl unerläßlichen Pflichten und Opferleistungen einzuklagen, in einer Weise geschwächt, daß die bestehende Ordnung tragende politische Mitte selber an der Zukunftsfähigkeit dieser Ordnung zu zweifeln begonnen habe.⁴²⁶ Es besteht somit aus Lübkes Sicht ein "unvermeidlicher Sachzusammenhang"⁴²⁷ zwischen einer durch die "falsche Glücksphilosophie" auf die Spitze getriebenen Anspruchsmentalität und Selbstbezüglichkeit der Subjekte, die sie von der Identifikation mit dem System und seinen Institutionen entfremde, auf der einen Seite und einer wachsenden Staatsverdrossenheit und der sog. "Unregierbarkeitskrise" auf der anderen Seite.⁴²⁸ Die Kritik

422 Lübke 1985a, S.27.

423 Heidorn 1982, S.107.

424 Vgl. Lübke 1987m, S.133.

425 Lübke 1978a, S.85.

426 Vgl. dazu Kap. 5.2, S.162f.

427 Lübke 1982m, S.110f.

428 Vgl. Lübke 1978a, S.84f. In dieselbe Richtung geht auch Hornungs Kritik am "sozialistisch-emanzipatorischen Sozialstaatsverständnis", das er scharf vom souveränitäts- und subsidiaritätsorientierten Sozialstaatsverständnis des Konservatismus abgrenzt. Während der Sozialstaat konservativer Auffassung nach "soziale Konflikte entschärfe[n], die Solidarität der Menschen stärke[n], als Element der sozialen Integration wirke[n] und nicht zuletzt auch Freiheit und Bin-

des hedonistischen Anspruchsdenkens zielt denn auch - in einer für konservative Sozialstaatskritik signifikanten Weise⁴²⁹ - im Kern weniger auf "die 'Genußsucht' des Wirtschaftssubjektes, des 'bourgeois', und seine fehlende Solidarität bei individualistischer Interessenverfolgung"⁴³⁰ - sofern er der traditionellen arbeitgesellschaftlichen Vorstellung zufolge den Leistungsträgern und "Produzenten" angehört. Sie bezieht sich eher auf den "an kommunikativer Vernunft sich orientierenden, aufklärerischen 'citoyen', auf sein (demokratisch-politisches) Partizipationsbegehren"⁴³¹. Das konservative Argumentationsmuster hierfür liefert Gehlen, demzufolge mit der "Ethetisierung des Ideals des Wohllebens"⁴³², des größten Glücks für die größte Zahl das auf den familialen Nahbereich begrenzte "humanitär-eudaimonistische[n] Ethos"⁴³³ entgrenzt werde. Es dringe in die ihm wesensverschiedene und -fremde Sphäre des Staatlich-Politischen ein und weiche das auf Herrschaft, Dienst und Pflicht zentrierte Institutionenethos des Staates auf. Unter dem Einfluß organisierter gesellschaftlicher Partikularinteressen verliere der den Einzelinteressen übergeordnete, für das Ganze verantwortliche politische Staat die Autorität, die ihn als echten "pouvoir neutre" auszeichne.⁴³⁴ Die Zielsetzung, materiale Gleichheit herzustellen, schaffe immer neue Kategorien der Berechtigung und dem Staat gegenüber einklagbare Rechtsansprüche. Dadurch werde der "Rechtsstaat alter Art" in einen "Berechtigungsstaat"⁴³⁵, zum "Adressaten der Erfüllungswünsche"⁴³⁶ und in ein "Vollstreckungsorgan dieser rein gesellschaftlichen Tendenzen"⁴³⁷ verwandelt. Politik verkomme dabei "der Idee nach zu einer Technik des Glücks"⁴³⁸. Das Gleichheitsideal, dem sie folge, ist Lübkes Verständnis nach nicht das politische der "Gleichheit vor dem Gesetz"⁴³⁹, sondern das technokratische der Entpolitisierung des Staates, das die Beseitigung der Unterscheidung von Herrschenden und Beherrschten anstrebe, dem die Entliberalisierung der Gesellschaft komplementär sei.⁴⁴⁰

Zur Verteidigung des "humanen Lebenssinns der Industriegesellschaft" gegen die seiner Ansicht nach infantilisierend wirkende "Politik des dreisten Forderns" gegenüber dem Staat setzt Lübke auf die kompensatorische Strategie der Restabilisierung schwindender common-sense-Kompetenz und Lebenserfahrung. Das soll - seinem Anspruch nach - nicht in erster Linie appellativ geschehen. Vorrangig sollte vielmehr das Bemühen

dung dialektisch zusammenfüge[n]", sei unter dem dominierenden Einfluß des emanzipatorischen Verständnisses der Sozialstaat durch die Übersteigerung des "pure[n] Prinzip[s] des Interesses" [Hornung 1990, S.12] in einen 'Wohltatenstaat' [Ebd., S.11] deformiert worden, der den gesellschaftlich-politischen Konsens aufgeweicht und "staatsfremden Egoismus" [Ebd., S.12] bis hin zu systemzerstörenden Tendenzen hervorgebracht habe. Vgl. Ebd., S.12f.

429 Vgl. Ebd., S.12f., Gehlen 1986, S.79ff., 141ff., Grebing 1971, S.234ff.

430 Volz 1987, S.164.

431 Ebd., S.163f.

432 Gehlen 1986, S.61 (Herv.i.O.).

433 Ebd., S.110.

434 Zu der für die konservative Argumentationsweise charakteristischen Behauptung der Trennung und Inkompatibilität von "humanitäre[r] Gesinnungsmoral" [Gehlen 1986, S.112] und Politik, deren Vermischung er mit Lübke anhand von dessen Hegelinterpretation als Politisierung der Moral kritisiert, vgl. Gehlen 1986, S.112 sowie Kap. 5.1, S.141f.

435 Gehlen 1963, S.253.

436 Gehlen 1986, S.61.

437 Ebd., S.109f.

438 Ebd., S.61. Vgl. Ebd., S.64ff., 79ff., 109ff., 141ff., Gehlen 1963, S.250ff.

439 Lübke 1962a, S.27.

440 Vgl. Ebd., S.27f.

sein, "soweit wie immer möglich durch institutionelle Maßnahmen"⁴⁴¹ die Bedingungen und Gegebenheiten zu bewahren bzw. wiederzubeschaffen, die die eigenen zivilisatorischen Daseinsbedingungen, die Vorzüge und die Lasten des Lebens wieder unmittelbar erfahrbar machen.⁴⁴² Das läuft auf eine "Entlastung" des überforderten Sozialstaates durch die Beschneidung sozialstaatlicher Leistungen und Errungenschaften hinaus. Im Interesse gerade der "betreuten Menschen" (Schelsky) bzw. "Betreuungsbedürftigen"⁴⁴³ an moralischer und bürgerlicher Selbständigkeit⁴⁴⁴ liege es nämlich nicht, sie von der unmittelbaren Erfahrung der Härten, der "Banalität des Lebens"⁴⁴⁵ zu verschonen, sondern die "objektiven Bedingungen ihres Lebens ihrer subjektiven Lebenserfahrung soweit wie möglich zugänglich zu halten"⁴⁴⁶.

Vor allem in den Berufen des Dienstleistungssektors sei im Vergleich zu "den Tagen des sogenannten 'Wirtschaftswunders'"⁴⁴⁷ eine überproportional hohe Entfremdung gegenüber den moralischen Erfordernissen der "industriellen Arbeitswelt"⁴⁴⁸ anzutreffen, insbesondere gegenüber dem Leistungsprinzip und der beruflichen und sozialen Mobilitätsbereitschaft. Angesichts dieser Entfremdungserscheinungen zielt die common-sense-Restituierungsstrategie darauf ab, die normativen Voraussetzungen der industriellen Arbeitswelt und die Lebenserfahrungen der Arbeiterschaft zu revitalisieren und in der vorschulischen und schulischen Erziehung sowie in den an objektive Lebensbedingungen zurückgebundenen Freizeitaktivitäten einer "blühenden Alltagskultur" einzuüben und zu "majorisieren".⁴⁴⁹ Gemeint sind damit jene disziplinierenden Effekte der industriellen Produktion, die Forsthoff als eine wesentliche Stabilitätsbedingung der Industriegesellschaft und dadurch auch des Staates betrachtet.⁴⁵⁰ "Wir brauchen", so Lübke, "einen Zuwachs an sozialer Kontrolle"⁴⁵¹, nachdem deren Institutionen und Funktionen durch die "permissive Gesellschaft" diskreditiert und unter das notwendige Mindestmaß heruntergedrückt worden seien, das nicht mehr die Gelegenheit biete, sich öffentlich "unmöglich" zu machen.

Dabei möchte er den Geltungsverlust des bürgerlichen Arbeitsethos weder als einen zu kulturpessimistischer Klage Anlaß gebenden Werteverfall noch als Ausdruck irrationalen Verhaltens verstanden wissen. Die zuerst in den USA aufgestellte These eines Wertewandels sei von den linken Kulturrevolutionären ideologiekritisch instrumentalisiert

441 Diskussionsbeitrag Lübke, in Lübke 1987c, S.58.

442 Vgl. Lübke 1982m, S.103f., Lübke 1983, S.143, 149.

443 Lübke 1983g, S.139.

444 Vgl. dazu Lübke 1980a, S.218f.

445 Lübke 1978a, S.129.

446 Lübke 1983g, S.139. Vgl. Ebd., S.138f., Lübke 1987m, S.133ff., Lübke 1983, S.145. Eine konkrete Möglichkeit, Infantilisierung entgegenzuwirken und ein Mehr an bürgerlicher Selbständigkeit zu erzielen, sieht Lübke z.B. darin, die Subventionierungen des Mensaessens abzubauen und statt dessen etwa die Stipendien zu erhöhen. Vgl. Lübke 1987m, S.134, Lübke 1987g, S.62. Was hier als ein Beitrag zum Erwachsen- oder Mündigwerden ausgegeben wird, wird der übergroßen Mehrheit der Studierenden, die nicht in dem Genuß von Stipendien steht, eher als Zynismus vorkommen müssen. Vgl. dazu auch Beck 1988, S.292.

447 Lübke 1983g, S.125.

448 Lübke 1982m, S.105.

449 Vgl. Ebd., S.105ff., Lübke 1983g, S.140ff., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lindner 1982, S.57f.

450 Vgl. Forsthoff 1971, S.57.

451 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lindner 1982, S.57.

worden, um den unbestreitbaren Geltungsschwund traditionaler Werte und Tugenden und den komplementären Aufstieg von Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungswerten als einen Prozeß der Auflösung und Ersetzung der herkömmlichen, "materialistischen" Werte durch neue, "postmaterialistische" Werte auszugeben. Dahinter erkennt Lübke die kulturrevolutionäre Zielsetzung und Taktik, "die politische und moralische Kultur der Bundesrepublik Deutschland in ihrer Prägung durch die Aufbaujahre der Nachkriegszeit zu delegitimieren"⁴⁵² und den kulturrevolutionären Bruch mit ihr auch politisch zu vollziehen. In Wirklichkeit handele es sich jedoch nicht um einen Vorgang der Substitution ungültig gewordener Werte durch "neue", sondern vielmehr um das Resultat der "Bewältigung subjektiv neuer Lebensumstände in Orientierung an durchaus traditionellen Werten"⁴⁵³, d.h. um pragmatisch-zweck-"rationale, lebensbilanzorientierte Einstellungsänderungen"⁴⁵⁴ vor dem Hintergrund der Erfahrung des abnehmenden Grenznutzens beruflichen Aufstiegs und zusätzlicher Einkommens- und Wohlfahrtszuwächse in Relation zu den anfallenden individuellen Kosten und Lebensqualitätseinbußen auf dem erreichten Niveau an materieller und sozialer Sicherheit.⁴⁵⁵ Signifikant ist hierbei Lübkes Ansicht nach der Zusammenhang, daß der kulturelle Stellenwert von Beruf und Arbeitswelt als Medien der Lebenssinnstiftung und -erfüllung mit der Verkürzung der Lebensarbeitszeit und der Ausdehnung der "notwendigkeitsentlasteten"⁴⁵⁶, zu selbstbestimmter Tätigkeit geradezu zwingenden Frei-Zeit abgenommen und sich der motivierende Effekt materieller Werte und Anreize auf die berufliche Mobilität abgeschwächt hat. In gleichem Maße steige der Einfluß immaterieller Faktoren, d.h. das Ausmaß an Selbstverwirklichungschancen, Verantwortung, Lebensqualität, Sozialprestige, Kreativität, Kommunikationsfähigkeit, Solidarität und Individualität.⁴⁵⁷ Der verstärkten Ausrichtung an diesen Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungswerten, die er nicht als Indizien eines Werteverfalls interpretiert, ist er dennoch nicht bereit, den Status und das Recht "lebensbilanzorientierter pragmatischer Rationalität" ohne Einschränkung zuzugestehen. Offensichtlich ist er es nur jenen bereit einzuräumen, die - wie der als repräsentatives Beispiel anzusehende ostfriesische Landsmann⁴⁵⁸ - die Bedingungen bürgerlicher Selbständigkeit erfüllen⁴⁵⁹ und jene materiell abgesättigten und systemtragenden bürgerlichen Kernschichten verkörpern,⁴⁶⁰ deren Merkmale und Vorzüge am deutlichsten im Spiegel ihres Gegenübers hervortreten. Dieser demoskopisch erfaßte zeitgenössische "Trend-Typ"⁴⁶¹ erscheint ihm als das Produkt der von der falschen Glücksphilosophie der Emanzipationsideologen geleiteten ikonoklastischen oder irrationalen Form des Wertewandels. Er repräsentiert in Lübkes Augen eine beklagenswerte Lebensverfassung, die ihm Anlaß zu kulturkritischer Klage gibt: "hoher Lebensstandard, abnehmende berufliche Mobilität, schwindende Arbeitsfreude, wachsende Reiselust, rasch

452 Lübke 1986e, S.48.

453 Lübke 1986b, S.116.

454 Lübke 1986e, S.49.

455 Vgl. Ebd., S.47ff., Lübke 1987i, S.116ff., Lübke 1989a, S.27, Lübke 1983g, S.129.

456 Lübke 1986b, S.116.

457 Vgl. Lübke 1987i, S.119, 121f., Lübke 1988g, S.10ff.

458 Vgl. Lübke 1984e, S.3f., Lübke 1988g, S.8f.

459 Vgl. Lübke 1980a, S.220f.

460 Vgl. Lübke 1988g, S.11.

461 Lübke 1983g, S.125.

gelangweilte Befindlichkeit und daher Kontaktbeflissenheit, Einsamkeitsflüchtigkeiten, zugleich auch Bindungsscheu, politisches Interesse und Institutionenfremdheit"⁴⁶² sowie ein zunehmender "Hedonismus des Zwecks, das Leben zu genießen"⁴⁶³ - das sind die hervorstechenden Merkmale jenes "nicht ... sonderlich angenehmen Zeitgenossen"⁴⁶⁴. Er verspielt für Lübbes Dafürhalten die durch die objektiv gewandelten industriegesellschaftlichen Lebensbedingungen gebotene Chance, Glück und Lebenssinn zu erlangen. Er verachte nämlich diejenigen traditionellen Wertorientierungen, die zu befolgen sich in Wirklichkeit als umso nötiger erweise, um den ansteigenden Anforderungen an die moralische Selbstbestimmungsfähigkeit der freier als nie zuvor existierenden Subjekte in "konstruktiver"⁴⁶⁵ Weise gerecht werden zu können.⁴⁶⁶

Was sich aus Lübbes Warte als die politisch prekäre Überbietung des durch traditionelle Werte, Moralbestände und sekundäre Tugenden regulierten vernünftigen, maßvollen "Modus des Fordens" darstellt,⁴⁶⁷ erscheint einer von den Strukturen, der Funktionslogik und -dialektik kapitalistischer Marktvergesellschaftung ausgehenden Betrachtungsweise als Resultat der sozialen Generalisierung und erfolgreichen Durchsetzung des bürgerlichen Wertesystems. Darin schlägt sich nach Dubiel das "moralökologische" Dilemma einer den Prinzipien formaler Marktrationalität folgenden Vergesellschaftung nieder, die sich im Zuge ihrer Ausbreitung und sozialstrukturellen Entgrenzung unwillkürlich "quasi parasitär - von den Beständen einer gesellschaftlichen Moral [nährt, N.H.], die sie innerhalb ihrer eigenen Funktionsgesetzlichkeit nicht mit produziert"⁴⁶⁸ und aus eigener Kraft auch nicht reproduzieren kann.⁴⁶⁹ So geht mit der sozialstrukturellen Entgrenzung der ursprünglich exklusiv auf die bürgerlichen Kernschichten begrenzten marktrationalen Verhaltensweisen, der egoistischen Interessenverfolgung, rationalen Nutzenmaximierung und unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung die Ausbreitung eines hedonistisch-eudaimonistischen Anspruchsdenkens einher, das das traditionale Pflicht- und Verzichtsethos auflöst.⁴⁷⁰ Dieses Anspruchsdenken ist nach Christoph Türcke "authentischer Ausdruck der herrschenden Wirtschaftsform in der Seele"⁴⁷¹. Das Prinzip dieser auf dem Zwang zum ungleichen Warentausch beruhenden sozioökonomischen Formation sei, worauf schon Hegel und von Stein hingewiesen haben, das "Interesse". Sie mache die Menschen "bis in die Poren der Seele und des Geistes zu Waren und Warenbesitzern". Deshalb sei es nur konsequent und rational, "sich so teuer wie möglich verkaufen"⁴⁷² zu wollen.⁴⁷³ Abgesehen davon, daß eine freiwillige Verzichtserklärung auf individuelle Vorteilssuche und Nutzenmaximierung der Realität einer

462 Lübke 1984e, S.3.

463 Lübke 1982a, S.77. Vgl. Ebd., S.78f., Lübke 1984e, S.1ff., Lübke 1983g, S.125ff.

464 Lübke 1984e, S.3.

465 Vgl. den Titel von Lübke 1987i.

466 Vgl. Lübke 1986b, S.117f., Lübke 1987b, S.350, Lübke 1989a, S.29.

467 Ähnlich Bell 1975, S.363ff., Nipperdey 1990, S.30.

468 Dubiel 1986, S.278.

469 Daß sie genau dies könne, das ist die zentrale These des älteren technokratischen Konservatismus: "Die moderne Technik bedarf keiner Legitimität ..." [Schelsky 1965, S.456].

470 Vgl. Dubiel 1985, S.41f., Dubiel 1986, S.274ff.

471 Türcke 1989, S.108.

472 Ebd., S.107.

473 Vgl. Ebd., S.107ff.

am homo oeconomicus orientierten Sozialisation widerspräche, wäre sie, wenn bzw. weil ihr nicht alle folgten, "nur um den Preis der 'Ausgrenzung' möglich"⁴⁷⁴.

Zwar ist den neokonservativen Realitätsdiagnosen die Einsicht gemein, daß die erfolgreich sich durchsetzende und ausbreitende technisch-industrielle Rationalität unwillkürlich dazu neige, ihre eigenen kulturellen Funktionsbedingungen aufzubrechen. Eine weitergehende Reflektion aber etwa auf die sozioökonomischen Bedingungen und Folgen dieses Zusammenhanges unterbleibt jedoch.⁴⁷⁵ So ist für die konservative Wirklichkeitsdeutung die Unterschlagung des für kapitalistische Marktgesellschaften konstitutiven Tauschprinzips symptomatisch, dessen Bestimmung und Funktion ja gerade darin besteht, von allem Besonderen und Konkreten und damit auch von jenen herkunftsbedingten Unterschieden und Identitäten individueller und kollektiver Subjekte und deren liberalem Recht aufs Anders-Sein zu abstrahieren, die den Neokonservativen so sehr am Herzen (zu) liegen (scheinen). Demzufolge werden dann auch die zur zweiten Natur geronnenen systemischen Superstrukturen von Wissenschaft, Technik, Industrie und Administration, durch die die beklagten Verlusterfahrungen erst entstehen und sich verfestigen können, in der Strategie der common-sense-Restituierung ausgeblendet. Darin kommt die statt auf das Individuum auf die Institutionen und Funktionserfordernisse des bestehenden Industriesystems bezogene Zielrichtung und apologetische Funktion neokonservativer Politik, für die Lübkes Feier der "blühenden Alltagskultur" charakteristisch ist, deutlich zum Vorschein, "den Vergesellschaftungsfolgen des Kapitalismus durch kulturelles Management zu begegnen, ohne den Kapitalismus als Prinzip anzugreifen"⁴⁷⁶.

Auf dieser Linie liegt auch - als Kehrseite der von Lübke geforderten Individualisierung oder Privatisierung von Systemfehlern - eine De- oder Entpolitisierung, die er als ein wesentliches, geschichtliches und normatives Kennzeichen des Liberalismus hervorhebt. Die Exemplifizierung gelingender und mißlingender Selbstbestimmung an ausschließlich vor- oder unpolitischen Gegenstandsbereichen und Betätigungsformen der Alltagskultur deutet auf Lübkes Absicht hin, "Individualisierung" nach dem Muster des für die 50er und 60er Jahre charakteristischen unpolitischen "familialen Privatismus"⁴⁷⁷ zu buchstabieren. Auf diese Weise soll offenkundig das "politische Potential"⁴⁷⁸ dieses Individualisierungsprozesses eingedämmt werden, der - so Beck - den unpolitischen Privatismus der 50er und 60er Jahre "von innen her politisch auflädt und die Grenzen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit ausdehnt und zerfließen läßt"⁴⁷⁹. Je mehr die privaten Entscheidungsräume und Entfaltungsmöglichkeiten expandierten, desto empfindlicher seien die Reaktionen auf etwaige Restriktionen und Gefährdungen und umso eher würden diese Reaktionen zum Gegenstand sozialer Konflikte und öffentlicher Auseinandersetzungen. "Das Private wird politisch."⁴⁸⁰

474 Böhret 1987, S.8. Vgl. Ebd., S.6ff.

475 So etwa Bell 1975, S.16f., 362ff., Bell 1983, S.160f., 165ff. oder auch Nipperdey 1990, S.30ff., bei dem sich die Standardargumente neokonservativer Demokratiekritik in komprimierter Form finden. Vgl. Dubiel 1985, S.30ff., 39f.

476 Bosshart/Campiche/Kleger 1985, S.495.

477 Beck 1986, S.155.

478 Ebd., S.157.

479 Ebd., S.155.

480 Dubiel 1987, S.1048. Vgl. Ebd., S.1047f., Beck 1986, S.155ff. Das hat Beck zufolge möglicherweise weitreichende strukturelle Konsequenzen, die sich auf das Politikverständnis, die Insti-

Auf diese soziologisch vermessene Tendenz bezieht sich auch Lübbes kulturkritischer Kommentar zu jenem demoskopischen Befund, wonach das politische Interesse in der Bevölkerung im Vergleich zu den 50er Jahren sprunghaft angestiegen ist. Ein hoher Politisierungsgrad induziert für ihn nicht nur einen hohen Instabilitätsgrad der politischen Kultur. Er ist auch in einer Demokratie "nicht eo ipso ein Beweis demokratischer Reife"⁴⁸¹. Diese, so muß aus Lübbes Kritik geschlossen werden, ist erst dann erreicht, wenn die Voraussetzung erfüllt ist, die es erlaubt, sich aus der Politik herauszuhalten, das sichere Gefühl nämlich, "in seinen Interessen und Befindlichkeiten durch das politische System und durch 'die da oben' repräsentiert zu sein"⁴⁸². Dabei unterstellt Lübbe eine für demokratische Systeme "prästabilisierte[n] Harmonie zwischen Sacherfordernissen und ihrer Mehrheitsfähigkeit"⁴⁸³, d.h. eine hinreichende Bereitschaft in der Bevölkerung, auch unpopulären, sachlich aber notwendigen Entscheidungen von Politikern und Experten vorbehaltlos zuzustimmen. Dieses Gleichgewicht sieht er dadurch gefährdet - und das ist in seinen Augen signifikant für einen Mangel an demokratischer Reife -, daß Bürgerinitiativen und -bewegungen auf anderen als auf den institutionalisierten politischen Verfahrenswegen die zentralen Probleme der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, deren sachangemessene Beurteilung ihre praktische Urteilskraft weit übersteige, in die Öffentlichkeit hineintragen. Der Effekt sei, daß die verantwortlichen Entscheidungsträger in Politik und Verwaltung durch die einseitig verfälschende Problemdarstellung und durch entsprechend realitätsferne, radikale Lösungsvorschläge praktisch gezwungen würden, um der Sicherung ihrer Mehrheitsfähigkeit willen die fälligen Sachentscheidungen aufzuschieben.⁴⁸⁴

Bereits Theodor von Fontane habe vom Standpunkt eines bürgerlichen Konservatismus aus die einzige Möglichkeit, "innerhalb der modernen Gesellschaft eine im Herzen gründende Menschlichkeit zu bewahren"⁴⁸⁵, nicht in einer Schärfung der moralischen Urteilskraft oder gar einer "abstrakte[n], programmatisch fixierte[n] Gesellschaftskritik"⁴⁸⁶ gesehen, sondern in einem "unpolitischen Humanismus"⁴⁸⁷. Ihm schien im Bewußtsein und in der Erwartung von - dem individuellen Einflußbereich weitgehend entzogenen - gesellschaftlich-geschichtlichen Veränderungen eine "Gelassenheit", "ein gewisser Fatalismus, der durchaus nicht immer eine Wendung der Dinge zum schlechten erwartet", als die "angemessene Haltung"⁴⁸⁸. Mit derselben Stoßrichtung favorisiert auch Lübbe für die Massen die Haltung eines von Franz Neumann so genannten "politischen Epikureismus". Dieser empfiehlt, sich aus der Politik herauszuhalten und seine "persönliche Vervollkommenung"⁴⁸⁹, seine Befriedigung und sein Glück nicht - als citoyen - in

tionalisierungsformen von Politik, ihre Legitimitätsgrundlagen und die politische Kultur insgesamt auswirken: Entgrenzung des traditionell Staatlich-Politischen; Entstaatlichung; Subpolitik etc., vgl. Beck 1986, S.300ff., insbes. S.304f., 311ff., und die ebd., S.389ff., aufgeführte Literatur, Saage 1983, S.252, Dubiel 1987, S.1048.

481 Lübbe 1984e, S.3.

482 Lübbe 1983g, S.128.

483 Lübbe 1982i, S.227.

484 Vgl. Lübbe 1982i, S.226f.

485 Lübbe 1989, S.256.

486 Ebd., S.220.

487 Ebd., S.256.

488 Ebd., S.231. Ebd., S.231, 254f.

489 Neumann 1967, S.228.

der Politik, sondern - als bourgeois - im Privaten zu suchen. Angesichts der faktischen Heteronomie industriegesellschaftlicher "Superstrukturen", technischer und bürokratischer Reglementierung und Formierung und angesichts der faktischen Politisierung und Durchstaatlichung der Gesellschaft bis in die Intimsphäre hinein, die sich als Konsequenz des "organisierten Kapitalismus" in der Krise und als die Kehrseite der Verwissenschaftlichung und technischen Rationalisierung von Politik und Gesellschaft plausibel machen läßt,⁴⁹⁰ wird sich das privatistisch-liberale Freiheitsideal durch diese "epikureische Haltung zur Politik"⁴⁹¹ jedoch nicht verwirklichen lassen. Sie leistet vielmehr einem Verzicht auf Freiheitsrechte und -ansprüche Vorschub und ist für Neumann sogar aus moralischen und pragmatischen Gründen unverantwortlich. Für den, "der es vorziehen würde, ausschließlich als Privatmann zu leben"⁴⁹², wäre politische Einmischung geradezu verpflichtend. Demgegenüber befördert die Haltung des politischen Epikureismus politische Abstinenz und Apathie zugunsten einer privatistischen Freiheit, Innerlichkeit und Selbstgenügsamkeit. "Selbstbestimmung" verbleibt hier "im Horizont eines individuellen Pragmatismus ..., der einen Zugang zu Fragen der gesellschaftlichen Vernunft und der universalistischen Moral gerade verbaut"⁴⁹³. Er verstärkt das Ausgeliefertsein des einzelnen an das industriegesellschaftliche "Gehäuse der Hörigkeit" zusätzlich und spielt "denen direkt in die Hände, die darauf aus sind, sich die politische Macht für ihre Zwecke dienstbar zu machen"⁴⁹⁴.

7.3.4 Mut zur Vergangenheit

Die Kritik der 68er Generation an der Praxis der Bewältigung der NS-Vergangenheit in der Frühphase der Bundesrepublik bis Mitte der 60er Jahre durch die mit dieser Vergangenheit noch autobiographisch verbundene Elterngeneration ist Lübkes Interpretation zufolge nicht eigentlich durch das deutsche Sonderproblem der - angeblich verdrängten - nationalsozialistischen Erblast ausgelöst worden. Diese sei eher zufällig der Reaktion der zweiten deutschen Jugendbewegung auf die allen hochentwickelten westlichen Industriegesellschaften inhärenten kulturellen Orientierungs- und Identitätsprobleme als sekundär verstärkend wirkender Faktor an die Seite getreten. Dazu habe sich der traditionelle idealistische Übereifer der Deutschen gesellt, der sich in dem gesinnungsethisch motivierten Bestreben niedergeschlagen habe, nur gar keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, die Lektion von 1933ff. gelernt zu haben. Auch jetzt sollte, unter anderen Vorzeichen, "am neudeutschen demokratischen Wesen"⁴⁹⁵ die Welt wieder genesen. Das Leitmotiv dieser Kritik sei nicht der - einem "ehrlichen" Antifaschismus entsprungene - moralische

490 Vgl. dazu z.B. Beck 1986, Bonß/Hartmann 1985, Weingart 1983 sowie Kap. 3.2, Anm. 296.

491 Neumann 1967, S.228.

492 Ebd., S.101.

493 Zahn 1988, S.660.

494 Neumann 1967, S.101. Vgl. dazu auch Blättler 1993, Kap. I u. II, in denen sie die Parallelität von politischer Abstinenz und ökonomisch-technischem Aktivismus als ein zentrales Merkmal des nach der gescheiterten Revolution von 1848/49 - politisch - zunehmend in konservative Positionen einrückenden deutschen Liberalismus herausarbeitet.

495 Lübke 1981c, S.18.

Impuls gewesen, sich ernsthaft mit dieser Vergangenheit auseinanderzusetzen, die von den Vätern - angeblich - verschwiegen und verdrängt worden sei. Die Protestgeneration habe vielmehr das Verhältnis zur prekären NS-Vergangenheit politstrategisch mit der Absicht instrumentalisiert, über den "altrepublikanischen Antifaschismus"⁴⁹⁶ hinaus die Frühgeschichte und das politisch-ökonomische System der Bundesrepublik insgesamt politisch und moralisch zu delegitimieren. Im Lichte der von ihr beanspruchten wahrhaft antifaschistischen Gesinnung und höheren demokratischen Legitimität sei diese als die Geschichte der verpaßten Chancen und ausgebliebenen Demokratisierung kritisiert worden. Darin kommt in Lübbes Augen die ideologiepolitische Funktion der psychoanalytischen Verdrängungsthese und des revitalisierten faschismustheoretischen Paradigmas zum Vorschein, das gemäß der griffigen Formeln Georgi Dimitroffs und Max Horkheimers Faschismus auf Kapitalismus reduziere und als politische Funktion des Kapitals bestimme. Daraus leite sich dann die Folgerung ab, daß die Hauptursache des Faschismus im politischen System der Bundesrepublik latent fortduere, so daß eine Wiederkehr faschistischer Gewaltherrschaft eine Liquidierung des kapitalistischen Systems erfordere.⁴⁹⁷

Denselben common-sense-transzendenten und damit systemtranszendierenden politischen Moralismus erkennt Lübke auch im jüngsten "Historikerstreit", konkret in dem gegen die "Revisionisten" gerichteten Vorwurf der totalitarismustheoretisch abgesicherten Relativierung und "Entsorgung" der nationalsozialistischen Vergangenheit.⁴⁹⁸ Eine Mißachtung der Grundsätze des traditional bewährten politischen und moralischen common sense, die nach 1945 restituiert worden seien, ist denn auch das Hauptargument seiner Metakritik. In seinem Historizismus- und Politisierungsvorwurf an die Adresse der aus einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse heraus sich als "historische Sozialwissenschaft", "Gesellschaftsgeschichte" oder "Strukturgeschichte" verstehenden Geschichtswissenschaft beschränkt er sich nicht darauf, ihr eine Verletzung der methodischen Objektivitätskriterien geschichtswissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung nachzuweisen. Denn auch eine ideologiepolitische Geschichtsschreibung sei nicht eo ipso mit dem Postulat der "Begründungsobjektivität"⁴⁹⁹ unvereinbar. Seine Kritik gilt in erster Linie einem Verstoß gegen das in der Tradition des Historismus stehende Prinzip der 'Konsensobjektivität'⁵⁰⁰, das - "gänzlich unberührt"⁵⁰¹ von den Anforderungen der Begründungsobjektivität - die geschichtswissenschaftliche Praxis an das Kriterium intersubjektiver Zustimmungsfähigkeit binde. Mit diesem Bezug auf einen durchaus wandlungsfähigen, parteilich-überparteilichen Basiskonsens, in dem ihre praktische Bedeutung zum Ausdruck komme, stehe sie für die Legitimierung konkreter praktisch-politischer Zwecke nicht zur Verfügung.⁵⁰² Diesen Konsens bildet nach Lübke jene "normative[r]

496 Lübke 1983e, S.340.

497 Vgl. Lübke 1988a, S.18f., Lübke 1983e, S.340ff., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Ebd., S.375f., Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mittelsraß 1987, S.157, Diskussionsbeitrag Lübke, in: Patriotismus 1989, S.411, Lübke 1988, S.224ff., Lübke 1987j, S.71f., Lübke 1979e, S.59ff.

498 Vgl. etwa Lübke 1990a, S.494f.

499 Lübke 1977, S.179.

500 Ebd., S.178.

501 Ebd., S.18.

502 Vgl. Ebd., S.16f., 19f., 173ff., 223.

Normalität"⁵⁰³, die 1945ff. durch die "öffentliche Anerkennung der politischen und moralischen Niederlage der nationalsozialistischen Herrschaft" und die "Wiederanknüpfung" an die erneuerungsfähigen und -bedürftigen "moralischen und politischen Traditionen", die die "nationalsozialistische[n] Kulturrevolution" liquidiert habe, wiederhergestellt worden sei. Diese normative Normalität gewährleistete in Lübkes Augen jene "gewisse Stille"⁵⁰⁴ und "Zurückhaltung in der öffentlichen Thematisierung individueller oder auch institutioneller Nazi-Vergangenheiten"⁵⁰⁵, die "sozialpsychologisch und politisch" geboten gewesen sei, damit die - individuellen wie institutionellen - Subjekte dieser Vergangenheiten in die neue staatliche Ordnung integriert werden konnten und sich die in irgendeiner Form mit dem Nationalsozialismus verstrickte "Nachkriegsbevölkerung in die Bürgerschaft der Bundesrepublik Deutschland"⁵⁰⁶ verwandeln konnte.⁵⁰⁷

Wenn in dieser integrativ wirkenden Atmosphäre der Diskretion zwischen Tätern und Opfern, Aktivisten, Mitläufern und Widerständlern eine öffentliche moralische Anklage und Belehrung derjenigen, die sich mit dem nationalsozialistischen Regime arrangiert hatten, unterblieb, dann Lübkes Auffassung nach nicht deswegen, weil diese Arrangements verdrängt worden wären. Eine Dekuvrierung sei vielmehr aufgrund des einhelligen öffentlich-moralischen Konsens über die Verurteilung des Nationalsozialismus schlichtweg überflüssig gewesen. Daß dies die in Wirklichkeit "pseudotheoretische" These der Verdrängung und 'Apperzeptionsverweigerung'⁵⁰⁸ nicht bestätige, sondern vielmehr widerlege, hält er zum einen durch eine intensive "dokumentarische[r], literarische[r] und historiographische[r]"⁵⁰⁹ Aufarbeitung der NS-Vergangenheit in den 50er und 60er Jahren für erwiesen. Zum anderen habe die Beschäftigung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit in dem Maße an Intensität und Emotionalität zugenommen, wie der zeitliche Abstand zu ihr sich vergrößerte. Das hat Lübkes Meinung nach seinen Grund nicht darin, daß es kritischen Intellektuellen gelungen wäre, das - angeblich - Verdrängte nun endlich wieder ins Bewußtsein zu heben. Es liege vielmehr daran, daß diese Vergangenheit umso schärfer als negative Kontrastfolie ins öffentliche Bewußtsein treten mußte, je schärfer sich komplementär mit dem erfolgreichen politischen und wirtschaftlichen Wiederaufschwung eine zustimmungsfähige Identität herauszubilden begonnen habe. So wie man "wieder wer war"⁵¹⁰, sei es zunehmend schwieriger geworden, dieser auch zu sein. Die daraus sich ergebenden Unsicherheiten im öffentlichen Umgang mit den belastenden Vergangenheitsbeständen, die für die mit der bundesrepublikanischen Nachkriegsordnung sich Identifizierenden unausweichlich gewesen seien, sieht Lübke somit auch nicht als ein "Indiz der mißlungenen, sondern gerade umgekehrt der gelingenden Rekonstruktion deutscher Staatlichkeit"⁵¹¹.

503 Lübke 1983e, S.333. Anschaulich hat Joachim Fest diese Re-Normalisierung beschrieben: "Nahezu übergangslos, wie von einem Augenblick zum anderen, verschwand mit dem Tod Hitlers und der Kapitulation auch der Nationalsozialismus" [Fest 1973, S.1027].

504 Lübke 1983e, S.334.

505 Ebd., S.335.

506 Ebd., S.334.

507 Vgl. Ebd., S.333ff.

508 Lübke 1988, S.218.

509 Lübke 1983e, S.336.

510 Lübke 1988, S.221.

511 Lübke 1983e, S.338. Vgl. Ebd., S.336ff., Lübke 1988, S.217ff., 221, 231f.

Nun bedient sich Lübke aber seinerseits der Verdrängungsthese und wendet sie gegen ihre Protagonisten. In diesem Zusammenhang steht sein Begriff der "Identität". "Identität" von Individuen, Kollektiven und Institutionen konstituiere sich durch die Gesamtheit der Bedingungen und Faktoren, die ihre geschichtliche Existenz begründeten. "Geschichte" wiederum läßt sich Lübkes Geschichtstheorie zufolge nicht in Analogie zu zweckrationalen Handlungsvollzügen "aus der autarken Subjektivität handelnder Individuen oder Institutionen"⁵¹² plausibel machen. Mit dieser Geschichtsauffassung sieht er sich in der Tradition der in ihren Konsequenzen liberalen klassischen Geschichtsphilosophie Kants und Hegels. Diese betrachtet er als Gegenpart zu der am auffälligsten bei Marx zutage tretenden, in ihren Konsequenzen totalitären historizistischen Geschichtsauffassung, derzufolge konkret identifizierbare historisch-politische Subjekte ihre Geschichte selber mit Bewußtsein machen (mögen). Das leiste der hypertrophen Vorstellung Vorschub, daß das Ganze ihrer geschichtlichen Existenz eine "Notwendigkeit aus Vernunft"⁵¹³ sei und sich infolgedessen in seiner Totalität prinzipiell in ein Produkt zweckrationalen und planmäßigen Handelns überführen lasse. Mit dem Rekurs auf den höheren Willen Gottes macht Lübke geltend, was in Kants metaphorischem Begriff der "Vorsehung" und in Hegels Formel von der 'List der Vernunft' zum Ausdruck komme, daß nämlich "Geschichte" als ein evolutionärer Prozeß "ohne Plan und aktives Vermögen derer geschieht, die an ihm partizipieren"⁵¹⁴. Die Subjekte, die Geschichten selbstverständlich hätten, seien nicht ihre Handlungssubjekte, sondern ihre "Referenzsubjekt[e]"⁵¹⁵. Sie "machten" sie nicht, sie "erführen" sie bzw. sie "widerfahren" ihnen. "Geschichte" werde demnach nur verständlich als das, was sich im Mit- und Gegeneinander von individuellen und kollektiven Handlungsentwürfen und -vollzügen schließlich einstelle und wenn nicht quer zu den ursprünglichen Handlungsabsichten stehe, so doch in jedem Falle sich kontingent zu ihnen verhalte. Zum einen seien geschichtliche Prozesse zwar gerichtet, aber niemals auf angebbare Ziele, "auch nicht im Sinne von Kurskorrekturen auf diese Ziele hin steuerbar"⁵¹⁶ und in ihrer Totalität weder prognostizierbar und planbar noch umkehrbar. Zum anderen seien Geschichten - systemtheoretisch formuliert - "Prozesse der Systemindividualisierung, durch die Systeme, infolge ihrer Umbildung unter externen Ereignisbedingungen, die zu Funktion, Zweck oder Sinn dieser Systeme sich kontingent verhalten, unter ihresgleichen einzigartig und unverwechselbar werden"⁵¹⁷. Sowenig wie das Ganze unserer geschichtlichen Existenz, sowenig könne auch unsere geschichtliche Identität als zur Disposition freier Willensbildung stehend begriffen werden. Als das gemäß Vernunftkriterien nicht nur rechtfertigungsunfähige, apriori prinzipiell kontingente, aposteriori unausweichliche jeweilige herkunftsgeschichtliche Anders-Sein lasse sich Identität nicht ablegen, neu stiften oder (aus)wählen. Sie lasse sich nur verstehend nachempfinden, vergegenwärtigen und bekennen als unverfügbares und unentrinnbares 'Widerfahrnis'⁵¹⁸ oder Fatum⁵¹⁹, das sich allenfalls

512 Lübke 1977, S.73.

513 Lübke 1975, S.15.

514 Lübke 1971, S.73.

515 Lübke 1977, S.16.

516 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Lindner 1982, S.76.

517 Lübke 1979b, S.54.

518 Lübke 1977, S.59.

leugnen ließe.⁵²⁰ Die Indisponibilität und Invarianz von Identität schließe die Änderungsfähigkeit der historiographischen Präsentation ihrer Bedeutung aufgrund der Änderung der "Interaktionspragmatik"⁵²¹ oder Konsensobjektivität, die von den sich wandelnden gesellschaftlichen Normen bestimmt werde, nicht aus, sondern ausdrücklich ein.⁵²² Für die individuelle wie für die nationale Identität und damit für das politisch-moralische Selbstbewußtsein eines Gemeinwesens gelte grundsätzlich, daß es "leicht [ist, N.H.] zu sein, wer man ist, wenn man sich mit sich identifizieren, das heisst, sich zu sich selbst zustimmend verhalten kann"⁵²³. Umgekehrt falle es dann schwer, sich zu dem zu bekennen, was man ist, wenn es schwer falle, auch "zu sein, was man nun einmal ist"⁵²⁴. Das sei dann der Fall, wenn der Anteil an der eigenen Vergangenheit, der nicht anders als belastend und nicht-zustimmungsfähig empfunden werden könne, vergleichsweise hoch sei. Das erklärt in Lübbes Augen den kulturevolutionären Progressismus und realitätsflüchtigen Utopismus der bundesrepublikanischen 68er Generation als Reaktion auf industriegesellschaftsspezifische Orientierungs- und Identitätsprobleme. Ihre Kritik an der Vergangenheitsbewältigungspraxis der Elterngeneration als Praxis der Verdrängung der NS-Vergangenheit und der Perpetuierung ihrer strukturellen Ursachen bringt Lübbes Auffassung nach eine zweifache Weigerung zum Ausdruck. Weil sie sich geweigert hätten, die NS-Vergangenheit als Teil ihrer eigenen historisch-politischen Identität anzuerkennen, hätten sie auch der Geschichte und dem System der Bundesrepublik die notwendige Anerkennung verweigert - und zwar notwendigerweise, weil sich aus Lübbes Sicht die Bundesrepublik politisch und moralisch als Negation des Nationalsozialismus legitimiert(e).⁵²⁵ Angetrieben von der Sehnsucht nach "unbeschädigter Identität"⁵²⁶ hätten die '68er versucht, sich der kompromittierenden Vergangenheitsbestände zu entledigen, indem sie diese exklusiv ihren politischen Gegnern und sich ihrerseits exklusiv die zustimmungsfähigen Teile der Vergangenheit unter gegenwartsbezogenen Relevanzaspekten zugeschrieben hätten.

Lübbes geschichtspolitische Motive kommen in seiner Kritik der von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse geleitete Geschichtswissenschaft und -didaktik deutlich zum Vorschein. Indem etwa die deutsche Reichsgründung und die Pariser Kommune in ihrer jeweiligen Bedeutung für die Arbeiterbewegung im Hinblick auf ihre gegenwärtige Relevanz als Forschungs- bzw. Unterrichtsgegenstand zur Auswahl gestellt werde, werde eine "kulturevolutionäre Dispositionsfreiheit" zum Prinzip erhoben, die zwar nicht unbedingt mit den Kriterien der Begründungsobjektivität, wohl aber mit denen der Konsensobjektivität unvereinbar sei. Sich auf ein solches pluralistisch-paritätisches Angebot bei der Wahl der Themen, Fragestellungen und erkenntnisleitenden Interessen einzulassen, wie es auch für die "Ankläger" im "Historikerstreit" symptomatisch sei,

519 Vgl. Marquard 1981, S.78ff.

520 Vgl. Lübbe 1977, S.55ff., 69ff., 240, 275, Lübbe 1979d, S.656ff., Lübbe 1980a, S.107f., 134ff., Lübbe 1971, S.72ff., 80f., 118ff., Lübbe 1979b, S.54ff., Lübbe 1975, S.14f.

521 Lübbe 1977, S.178.

522 Vgl. Ebd., S.170ff., 215ff.

523 Ebd., S.223.

524 Lübbe 1975, S.15.

525 Vgl. Lübbe 1983e, S.339.

526 Lübbe 1975a, S.103.

wäre Lübbes Deutung nach "unklug und liberal"⁵²⁷. Ein Verständnis von Geschichtswissenschaft, das sich der Vergangenheit aus der Perspektive der "Besiegten" nähert, die in der Tat zu anderen Auslegungen desselben geschichtlichen Materials gelangt als eine Interpretation aus der "Siegerperspektive", erscheint ihm als Konstruktion von realitätsflüchtigen Wunschbildern eigener Vergangenheit und Identität und damit als Ausdruck von "Unreife"⁵²⁸. Wenn er dagegen wieder mehr "Mut zur Vergangenheit"⁵²⁹ fordert, dann ist damit nicht eine intensivere Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit gemeint. Nachdem nämlich die auf evidenten geschichtlichen Gründen beruhende Schwäche des nationalen politischen Selbstbewußtseins der Deutschen seit Anfang der 70er Jahre in eine Tugend verwandelt worden sei,⁵³⁰ komme es nunmehr verstärkt darauf an, die fast ausschließliche - und zudem politisch-ideologisch motivierte - Fixierung auf den Nationalsozialismus abzuschwächen und sich wieder verstärkt den bislang weitgehend unterschlagenen zustimmungsfähigen Teilen der eigenen Vergangenheit zuzuwenden.⁵³¹ Bei diesen im positiven Sinne identitätsprägenden Vergangenheitsbeständen, die den Anforderungen der Konsensobjektivität genügten, handelt es sich um jene "vaterländischen Traditionen"⁵³² und *common-sense*-Bestände, die - nachdem der Nationalsozialismus sie zerstört hatte - als politisch-moralisches Fundament des bundesrepublikanischen Gründungskonsens erneuert worden seien. Das damit nicht demokratische, emanzipatorische Traditionen gemeint sind, geht schon daraus hervor, daß Lübke die Resistenz gegenüber dem Nationalsozialismus im besonderen wie gegenüber der Wiederkehr totalitärer politischer Herrschaft im allgemeinen in Abhängigkeit vom Grad der Übereinstimmung mit den zustimmungsfähigen, überlieferten Selbstverständlichkeiten des politisch-moralischen *common sense* und ausdrücklich *nicht* vom Grad der Emanzipiertheit sieht.⁵³³ Bei diesen "vaterländischen Traditionen" handelt es sich offensichtlich um jene national- und obrigkeitsstaatlich-autoritären Herkunftsprägungen, um jene Law-and-Order-Mentalität, die entgegen Lübkes Einschätzung für die deutsche Geschichte seit dem 19. Jahrhundert nicht als untypisch angesehen werden können.⁵³⁴ Sie erscheinen vielmehr im Gegenteil als die prägenden Elemente politischer Kultur und Identität in Deutschland, die - wie Lübke in früheren Schriften in grundsätzlicher Übereinstimmung mit Helmuth Plessners These von der "verspäteten Nation"⁵³⁵ deutlich macht - die Ideale des politischen Liberalismus und die "Mächte der Aufklärung"⁵³⁶ unterdrückt haben⁵³⁷. Im Unterschied zu anderen westlichen Ländern haben diese "vater-

527 Ebd., S.222 (Herv. N.H.). Vgl. Ebd., S.19f., 202ff., 222ff., Lübke 1988, S.236, Lübke 1981c, S.16f.

528 Lübke 1981c, S.17. Ähnlich Nipperdey 1980, S.36.

529 Lübke 1981c, S.17.

530 Vgl. Lübke 1983f, S.28. Diese Schwäche des deutschen Nationalbewußtseins findet Lübkes Auffassung nach ihren Niederschlag in einem "Verfassungspatriotismus", den er zwar für notwendig und begrüßenswert hält, gleichwohl aber nur als eine bescheidene Vorbereitungsstufe für einen "richtigen" Patriotismus ansieht. Vgl. Diskussionsbeitrag Lübke, in: Patriotismus 1989, S.409.

531 Vgl. Diskussionsbeitrag Lübke, in: Mittelstraß 1987, S.157.

532 Lübke 1989, S.153.

533 Vgl. Lübke 1983e, S.344, Lübke 1982m, S.109, Lübke, in: Teamdiskussion 1984, S.286, Lübke 1991e, S.78f.

534 Vgl. Lübke 1990a, S.493, Lübke 1988, S.235.

535 Vgl. Plessner 1951.

536 Lübke 1963, S.26.

537 Vgl. Ebd., S.25f., 232.

ländischen Traditionen" die Ausbildung einer von revolutionär erkämpften bürgerlich-demokratischen Traditionen geprägten politischen Kultur verhindert. Im Hinblick auf die Restaurationsphase der Bundesrepublik kommt etwa Kurt Sontheimer, der mit dem Etatismus, einer unpolitischen Einstellung, einem Konflikte scheuenden Ordnungs- und Gemeinschaftsdenken und einem Formalismus vier spezifisch deutsche Traditionen hervorhebt, zu dem Schluß, daß die politische Kultur der Bundesrepublik 'in viel größerer Übereinstimmung mit einigen maßgeblichen Faktoren des deutschen politischen Bewußtseins in der Vergangenheit als mit dem etablierten Regime selbst'⁵³⁸ steht.⁵³⁹ Diese Einschätzung wird durch eine Reihe von Untersuchungen und demoskopischen Erhebungen in den ersten beiden Nachkriegsjahrzehnten bestätigt, die im common sense der deutschen Nachkriegsbevölkerung eine unverändert breite Prädisposition für autoritäre, tendentiell antidemokratische Verhaltensweisen und Politikmuster nachweisen konnten.⁵⁴⁰ Sie stützen damit auch Lübkes eigene These, daß die Elemente politischer Kultur nur sehr bedingt verfügbar sind und sich nur über größere Zeiträume hinweg wandeln können.⁵⁴¹

Aus Lübkes Sicht ist das für die gelungene "Rekonstruktion deutscher Staatlichkeit"⁵⁴² und den wirtschaftlichen Wiederaufbau unerläßliche "kommunikative[s] Beschweigen"⁵⁴³ von der Studentenbewegung gebrochen worden. Die Geschichte sei seither unter emanzipatorischen Relevanzgesichtspunkten im Widerspruch zur geltenden Konsensobjektivität politisiert worden. Mit der "normativen Normalität" der Bundesrepublik in den 50er und 60er Jahren sei das nationale Selbstgefühl und damit die politische Selbstdarstellungsfähigkeit des Staates auf einen Tiefpunkt gesunken. Vor diesem Hintergrund zielt sein Plädoyer für die Rehabilitierung der "vaterländischen Traditionen" darauf ab, die auf die vor-nationalsozialistische "'Normalität' der deutschen Staatlichkeit des 19. Jahrhunderts"⁵⁴⁴ zurückgreifende "normative Normalität" zu erneuern.⁵⁴⁵ So soll wie in der Frühphase der Bundesrepublik in der Atmosphäre "nicht-symmetrischer Diskretion"⁵⁴⁶ zwischen Aktivisten, Mitläufern und Opfern, zwischen Tätern und Opfern⁵⁴⁷ nicht danach gefragt werden, woher einer komme, sondern wohin er wolle. Sodann soll die Identifikation mit Geschichte und System der Bundesrepublik in ihrer "normativen Normalität" gewährleisten, daß die heutige Gegenwart zukünftig ihrerseits als zustimmungsfähiger Teil der eigenen Vergangenheit und politisch-geschichtlichen

538 Sontheimer, K.: Grundzüge des politischen Systems der Bundesrepublik Deutschland. 4. Aufl. München 1974, S.2f., zit. n. Böhrer 1979, S.91.

539 Vgl. Böhrer 1979, S.86ff., 91, Sontheimer 1991, S.33ff., Sontheimer 1971, Evers 1991, S.6f., Papcke 1985, Mommsen 1987, S.169, Wehler 1988, S.61, Wellmer 1979, S.286.

540 Vgl. die Jahrbücher des Instituts für Demoskopie in Allensbach, Habermas u.a. 1961 oder Adorno 1973.

541 Vgl. Lübke 1987i, S.198ff.

542 Lübke 1983e, S.338.

543 Ebd., S.341.

544 Saage 1987, S.221.

545 Das, so Lübke, sei auch Schelskys Absicht. Vgl. Lübke 1986d, S.164.

546 Lübke 1983d, S.587.

547 Ein junges Beispiel solcher Diskretion liefert Kohls und Reagans Besuch des Konzentrationslagers Bergen-Belsen und des SS-Soldatenfriedhofs in Bitburg am selben Tag. Vgl. Saage 1987, S.222.

Identität verbucht werden kann.⁵⁴⁸ Schließlich soll die Totalitarismustheorie mit ihrer Fokussierung auf den nach dem Ende des Nationalsozialismus politisch einzig aktuellen Totalitarismus, den Links-Totalitarismus, dazu verhelfen können, den von Lübke für fatal gehaltenen deutschen "Sonderstolz"⁵⁴⁹ abzulegen. Damit soll offensichtlich bezweckt werden, daß die Deutschen ihren 'negativen Nationalismus'⁵⁵⁰ überwinden, ihr Verhältnis zur Vergangenheit wieder "normalisieren" und eine "normale Nation" sein können.⁵⁵¹ Das läßt ihn auch Andreas Hillgrubers "Zweierlei Untergang" (1986), der die Rehabilitierung der nationalen Tradition und Identifikation als das Ergebnis einer allein wissenschaftlichen Objektivitätskriterien verpflichteten Analyse ausgibt,⁵⁵² gegen seine Kritiker in Schutz nehmen.⁵⁵³ Diese Erneuerung eines nationalen Geschichtsbildes nimmt als Ergebnis historistischer Identitätspräsentation für sich in Anspruch, frei von unmittelbaren praktisch-politischen Legitimations-, Sinnstiftungs- und Identitätsbildungsinteressen rein deskriptiv zu zeigen, "wie es wirklich gewesen ist"⁵⁵⁴. Einen anderen als den durch die herrschende Konsensobjektivität festgelegten Wertebezug läßt sie nicht gelten. Damit wird nicht nur die Wissenschaftlichkeit der auf dem Paradigmawechsel in der Geschichtswissenschaft beruhenden Geschichtsdeutungen infragegestellt. Aber in erster Linie geht es nicht so sehr um erkenntnistheoretische und methodologische Fragen, sondern vielmehr um den "öffentlichen Gebrauch der Historie"⁵⁵⁵ für politische Zwecke. So ist Lübkes kulturkonservative Vergegenwärtigung spezifischer deutscher Herkunftsidentiät(en) primär im Rahmen der politisch-kulturellen Hegemonialisierungsbestrebungen des Neokonservatismus der Tendenzwende zu sehen. Es ist der geschichtspolitische Versuch, über einen seinerseits selektiven Vergangenheitsbezug die kompromittierende nationalsozialistische Vergangenheit einzukapseln und zu entsorgen und damit geschichtliche Identität nicht nur zu präsentieren, sondern auch zu formen, ohne die identitätsstiftenden Traditionen einer kritischen Reflexion zu unterziehen.⁵⁵⁶

548 Vgl. Lübke 1983g, S.145f., Lübke 1983e, S.345, Lübke 1983d, S.597f.

549 Diskussionsbeitrag Lübke, in: Patriotismus 1989, S.412.

550 Faulenbach 1988, S.136.

551 Vgl. Habermas 1987, S.122, Saage 1987, S.221, Leggewie 1988a, S.4, Mommsen 1987, S.172f., Faulenbach 1988, S.136f., Lübke 1983f, S.28.

552 Vgl. Diner 1988, S.65f., Wehler 1988a, S.206ff.

553 Vgl. Lübke 1987j, S.71f.

554 Lübke 1977a, S.50. Vgl. Lübke 1979b, S.56f., Lübke 1977, S.158ff. In seiner Kritik an Lübkes Bestimmung des Neohistorismus als Medium der Kontingenzerfahrung und als Pragmatik der Identitätspräsentation hat Jörn Rüsen betont, daß "Identität" nicht ausschließlich als jeweils vorgegebenes Datum begriffen werden könne. Sie sei zugleich immer auch normativ. Deshalb habe die historiographische Präsentation von Identität stets normative Implikationen, über die sie mit praktisch-politischen Zwecken verbunden sei und über die sie - indirekt - "als Sinnkriterium für die Begründung und Kritik praktischer Zwecksetzungen" [Rüsen 1979, S.258] praktische Zielsetzungsfunktion habe. Vgl. Ebd., S.257ff., Henrich 1979, S.662, 664, Buck 1979, S.666f.

555 Habermas 1987, S.145. Vgl. Lübke 1975d, S.139, Lübke 1980b, S.30.

556 Vgl. Dubiel/Frankenberger 1983, Habermas 1987, S.134, 140ff., Wehler 1988a, S.142ff., 199, Wehler 1988, S.33. Diese neokonservative Strategie geschichtsphilosophischer Identitäts-(um)formung folgt der Einsicht, die die "Revisionisten" im "Historikerstreit" teilen und die Michael Stürmer in aller Deutlichkeit und Offenheit formuliert hat, "daß in geschichtslosem Land die Zukunft gewinnt, wer die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet" [Stürmer 1987, S.36]. Vgl. Wehler 1988a, S.206ff.

Die vorliegende Untersuchung ist von der Frage ausgegangen, ob die Selbstbestimmung des paradigmatisch von Hermann Lübbe repräsentierten intellektuellen Neokonservatismus als Ausdruck der Sorge um die im gesellschaftlich-politischen System der Bundesrepublik in den ersten 25 Jahren manifest gewordene liberale Aufklärungstradition ideengeschichtlich und ideenpolitisch angemessen ist. Es ist gezeigt worden, daß der eigentliche und primäre Anlaß zu dieser Sorge nicht die selbstdestruktive Tendenz des technisch-industriellen Fortschritts bildet, die M. Weber mit der Metapher vom "Gehäuse der Hörigkeit" beschrieben hat, die insbesondere von seiten der Frankfurter Schule als Verblendungszusammenhang einer eindimensionalen, verwalteten Welt kritisiert worden ist und die dann spätestens Anfang der 70er Jahre auch einer breiteren Öffentlichkeit zu Bewußtsein gekommen ist. Die neokonservative Kritik richtet sich nicht gegen die empirisch zur Genüge vermessenen repressiven Auswirkungen und Implikationen der "Superstruktur" von Wissenschaft, Technik, Administration und kapitalistischer Industrie, die soziale Emanzipation, Autonomie und Freiheit des Individuums wieder zu zerstören drohen, welche zu befördern sie angetreten sind. Sie richtet sich vielmehr gegen die Kritik des auf "fortschreitende Szientifizierung, Technisierung und Ökonomisierung" reduzierten Modernitäts- und Fortschrittskonzepts und des damit harmonisierenden apolitischen Privatismus und politischen Inkrementalismus der 50er und 60er Jahre. Im neokonservativen Urteil derer, die als Angehörige der "skeptischen Generation" die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit der Bundesrepublik in diesem Zeitraum als Norm(alität) und Erfüllung liberaler Demokratie idealisieren, ist es diese als "links" oder "progressistisch" diskreditierte Gesellschafts- und Technikkritik der 68er Generation und der durch sie inspirierten neuen sozialen Bewegungen der 70er und 80er Jahre, die selbst- und systemzerstörerische Konsequenzen heraufbeschwöre. Demgegenüber hat die vorliegende Untersuchung deutlich machen wollen, daß dieses Attribut der (selbst-) "destruktiven Modernität" vieler auf jene zutrifft, die mit ihrer strukturkonservativen, auf unbefragte Anerkennung und blindes Vertrauen pochenden Apologie von Industriesystem und kapitalistischer Marktwirtschaft die liberalitätszerstörenden und systemtranszendierenden Tendenzen, die diesen als theoretische wie praktische black box begriffenen Systemzusammenhängen inhärent sind, de facto und unweigerlich befördern. Durch die Parteinahme für die "aufgeklärte Diktatur" technischer Sachgesetzmäßigkeiten und industriegesellschaftlicher Sachzwänge definiert sich die neokonservative Haltung zur Wirklichkeit als eine notwendige Bedingung liberaler politischer Kultur und Ordnung. Insofern erweist sich die Sorge um die "Liberalität herrschender Ordnung" als eine Enttäuschung darüber, daß sich die in den 50er und frühen 60er Jahren gehegte technokratische Hoffnung auf eine gesellschaftlich-politische Befriedung und Stabilisierung nicht erfüllt hat. Infolgedessen sind Neokonservative, wie Lübbe sie repräsentiert, statt als besorgte Hüter liberaler Aufklärungsprinzipien "gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern"¹ treffender als enttäuschte Protagonisten eines den technokratischen Konserva-

1 Lübbe 1986d, S.164.

tismus der 50er und 60er Jahre prägenden technokratischen (Ver)Gesellschaft(ung)sdenkens zu charakterisieren. Dieses nimmt den technisch-industriellen Fortschritt gegen die transzendierenden Impulse kultureller Modernisierung in Schutz, fungiert also als eine Liberalität, Demokratie und Emanzipation eher einschränkende als bewahrende Verschleierungs- und Rechtfertigungsideologie bestehender Herrschaftsverhältnisse. In dieser Hinsicht knüpft der neue Konservatismus ideologiepolitisch an den älteren technokratischen Konservatismus Forsthoffs, Freyers, Gehlens und Schelskys an. Über diesen ist er mit den Politik- und Ordnungsvorstellungen, den Argumentationsmuster und Krisenstrategien eines deutschen Konservatismus verbunden. Das Spezifikum dieses Konservatismus ist in seiner institutionalistisch-etatistischen Grundausrichtung zu sehen, mit der er gegen die als "humanitaristisch" (Gehlen) diskreditierten emanzipatorischen Motive des Liberalismus Front macht. Vor diesem Hintergrund hat denn auch die ideologiekritische Rekonstruktion des Lübbeschen Neokonservatismus zeigen wollen, daß die in liberalismusapologetischer Absicht erfolgte Rezeption und Kompilation der politisch-philosophischen Traditionsbestände dieses deutschen Konservatismus in seiner "politischen Philosophie des Bürgers" diesen doch zu sehr verhaftet bleibt, als daß von einer Konvergenz des Konservatismus mit dem Liberalismus die Rede sein könnte und folglich die Prädikation des Neokonservatismus als "konservativ" im "progressistischen" Verständnis dieses Begriffs als gegenaufklärerische und liberalismuskritische Denkweise analytisch und orientierungspraktisch hinfällig geworden sei.

Das gilt zum einen für Lübbes Politikkonzept eines liberalen Dezisionismus, das bei allen Abweichungen von der Theorietradition des politischen Dezisionismus mit dieser, insbesondere mit dem politischen Dezisionismus bei C. Schmitt, das zentrale Motiv teilt, das liberale Prinzip des "*gouvernement by discussion*"² als Ausdruck der "individualistisch-humanitäre[n] Moral und Weltanschauung"³ von "politisch-werthaft eingestellten Liberalen"⁴ durch eine (ideologie-)pragmatische Diskursbegrenzung bzw. -verweigerung auszuhebeln. Zum zweiten gilt das für das ebenfalls von C. Schmitt als kategoriale Bestimmung des Politischen ausgewiesene Freund-Feind-Denken, das dem dichotomen Schema von Liberalismus versus Totalitarismus zugrundeliegt, das sich in einer schwarz-weiß-malerischen Komplexitätsreduktion der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit niederschlägt, die dem liberalen Kompromißdenken fremd ist. Drittens betrifft dies im Kontext der dezisionistischen Politiktheorie die Konzeption des über die Gesellschaft hinausgehobenen "linksschmittianischen" starken Staates, die die für die "Tendenzwende" signifikante Umorientierung vom Primat des Gesellschaftlichen hin zum Primat des Staates anzeigt.⁵ Die Funktionsbestimmung dieses starken Staates als Hüter der Freiheit gewinnt erst klarere Konturen in einem für konservatives Denken in Deutschland von Hegel bis Gehlen charakteristischen Institutionalismus und einem gegen Utopien und "freischwebende", "gesellschaftskritische[n] Dauerreflexion"⁶ sowie gegen die emanzipatorischen Konsequenzen von Aufklärung gerichteten Konkretismus. Diesem wird im

2 Schmitt 1961, S.13 (Herv.i.O.).

3 Ebd., S.18.

4 Schelsky 1973, S.26.

5 "Auch dies ist ein Stück 'Tendenzwende': Es darf wieder vom Staat her gedacht werden" [Guggenberger 1975, S.39f.].

6 Lübke 1974a, S.22.

Neokonservatismus der Tendenzzweide Geltung verschafft durch die Kompensationstheorie, die Beweislastverteilungsregel und einen eklektischen Neohistorismus mit der Prädisposition für eine religiös-affirmative statt einer kritisch-aufklärerischen Haltung zur Wirklichkeit als der einzig angemessenen. Zu wirklicher Freiheit und Mündigkeit kann danach nur gelangen, wer sich von "entlastenden" Institutionen in Zucht nehmen läßt und dem die Erfüllung der durch sie repräsentierten Ansprüche traditionaler Sittlichkeitswerte, die als kulturelle Selbstverständlichkeiten der Disposition "kommunikativer Rationalität" grundsätzlich entzogen sind, zum ureigensten Motiv, zur inneren Pflicht und Befriedigung geworden ist. Auf die Konfrontation dieser in der Treue zu den vorgegebenen Institutionen und Traditionen sich realisierenden Freiheit mit Autonomie- und Emanzipationsansprüchen des Individuums reagiert das neokonservative (Orientierungs-)Krisenmanagement mit einer offensiven Wertekulturpolitik. Das, was bis dato - von den Selbsterhaltungs-, Entlastungs-, Liberalisierungs- und Emanzipationseffekten technischer Rationalisierungs- oder Versachlichungsprozesse bis hin zu den für die kulturelle Reproduktion des industriekapitalistischen Systems funktional unentbehrlichen traditionellen Werten und sekundären Tugenden - als selbstverständlich gegolten habe, soll nun normativ als orientierungspraktischer common sense und Konsens verbindlich gemacht werden. Abweichende Auffassungen und Optionen stehen demzufolge von vornherein unter dem Verdacht der Illiberalität und können als pathologische politisch und moralisch delegitimiert werden. Demgegenüber hat Lübke das liberale Freiheitsrecht, ohne Einschränkungen und Sanktionen fürchten zu müssen, in Wort und Tat irren zu dürfen, sofern dadurch nicht das gleiche Recht der anderen verletzt wird, vor seiner Konversion zum Neokonservatismus noch gegen Bestrebungen verteidigt, das "Daseins- und Propagandarecht" dessen, was sich als Irrtum erweisen könnte, zu bestreiten. Dadurch würde nämlich eine Praxis befördert, "die unter der Voraussetzung der modernen Gesellschaft schließlich darauf hinauslaufen muß, diesen Staat [der Bundesrepublik Deutschland, N.H.] autoritär zu modifizieren"⁷.

Gemessen an der liberalen Grundidee, dem Wertprimat des autonomen Individuums und der liberalen Utopie einer gesellschaftlichen Organisation, in der diese Idee auch gelebt werden kann, erweist sich der Neokonservatismus - unbeschadet der Gemeinsamkeiten zwischen (Neo-)Konservatismus und historischem Liberalismus bzw. Neoliberalismus - entgegen seinem liberalismusapologetischen Anspruch weiterhin als eine Gegenideologie der liberalen Aufklärungstradition. Mit seinem in der institutionalistisch-etatistischen Grundintention angelegten prinzipiellen Mißtrauen gegen das Individuum und mit seinem Widerstand gegen die Ausdehnung der *'Subjektivität des modernen Menschen'*⁸ über die Privatsphäre hinaus auf Politik und technisch-ökonomisches System bildet er den Kontrapunkt des emanzipatorischen Grundmotivs liberalen Denkens, aus dessen Negation sich modernes konservatives Denken seit der Französischen Revolution als konservatives stets erst herausgebildet hat. Indem er Kritik an der bestehenden staatlich-politischen und sozio-ökonomischen Ordnung dezisionistisch unterbindet und statt dessen den "Konformismus der Affirmation" zur Tugend und inneren Pflicht erhebt,

7 Lübke 1961, S.351.

8 Schelsky, H.: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. 2. erw. Aufl., Opladen 1975, S.131, zit. n. Saage 1983, S.252 (Herv.i.O.).

nimmt er die traditionell konservative Funktion wahr, die in den Strukturen und Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft materialisierten Herrschaftspositionen gegenüber Bestrebungen und Tendenzen ihrer emanzipatorischen Überwindung in Schutz zu nehmen. Damit bleibt auch "die grundlegende Gefährdung 'des' Konservatismus"⁹ akut, für die das um die Pole von Normalzustand und Ausnahmezustand zentrierte Freund-Feind-Denken in Lübbes politischer Philosophie als symptomatisch betrachtet werden kann. Wer demzufolge heute liberal sein will und der Idee des freien und autonomen Individuums oberste Priorität einräumt, der darf nicht konservativ im Sinne des - selbst-paralyisierenden - strukturkonservativen Modernitätstraditionalismus Lübbes sein. Er wird vielmehr angesichts der fortschreitenden systemischen "Kolonialisierung der Lebenswelt" (Habermas) eine "reflexive Modernisierung" (Beck) und Strukturveränderung des industriekapitalistischen Systems in Rechnung stellen müssen, die nicht blindes Vertrauen und politische Askese verlangen, sondern die Ausweitung demokratisch-politischer Partizipationsmöglichkeiten voraussetzen.

So berechtigt es auch ist, Lübbes politische Philosophie als paradigmatisch für die intellektuell anspruchsvollste und politisch wirkungsvollste Strömung innerhalb des Neokonservatismus der 70er und 80er Jahre herauszuheben. Für das Identifikationsmerkmal dieses Neokonservatismus, daß es sich bei seinen Protagonisten um Liberale handel(t)e, die 1968ff. konservativ geworden seien, kann Lübke jedoch nur bedingt als repräsentativ angesehen werden. Zwar hat er zweifelsohne der liberalen Aufklärungs- und Denktradition zuzurechnende Positionen vertreten, die er in der Reaktion auf die Demokratisierungs- und Emanzipationsforderungen der 68er Generation und die sozialliberale Reformpolitik relativiert oder zurückgenommen hat. Er ist deswegen aber sicherlich nicht zu den "Kerenskis der Kulturrevolution"¹⁰ zu zählen, d.h. zu jenen liberalen Zauberlehrlingen, die die revolutionären Geister riefen, denen sie als erste zum Opfer gefallen wären und vor denen sie sich dann ins konservative Lager flüchten.¹¹ Lange vor der Wende zu den 70er Jahren hat er nämlich schon dezidiert konservative Grundpositionen vertreten. So hat er etwa die technokratische SachgesetzmäßigkeitsThese und die damit verbundene These nicht vom Ende der Ideologien, wohl aber von der Erschöpfung der Utopien und kulturellen Modernisierungsimpulse der Ideen von 1789 vertreten. Ein zentrales Anliegen war ihm auch die Rehabilitierung der Theorie des politischen Dezisionismus, insbesondere in der Version C. Schmitts. Dann hat er im philosophiepolitischen "Streit um das 'Hegelsche Erbe'" die Hegelsche Rechte gegenüber dem verbreiteten Vorwurf des Konservatismus oder der Reaktion in Schutz genommen. Deren Konkretismus hat er als Ausdruck "derjenigen Liberalität [ausgewiesen, N.H.], die zu ihrer geschichtlichen Entwicklung in der Gesellschaft vor allem auf Ruhe und Ordnung angewiesen ist"¹² und von der Grundüberzeugung getragen ist, daß das Vernünftige in der Tradition immer schon vorhanden ist. Diese Überzeugung schlägt sich in der als einen "Grundsatz pragmatischer Politik"¹³ ausgewiesenen Beweislastverteilungsregel nieder. Nicht zuletzt bewegt er sich mit dem bereits 1962 aus seiner Typologisierung

9 Hennig 1989, S.169.

10 Mohler 1974, S.61.

11 Vgl. dazu Ebd., S.55ff.

12 Lübke 1962c, S.10.

13 Lübke 1971, S.97.

politischer Theorien hervorgegangenen Dualismus von Liberalismus und Totalitarismus - als dem antagonistischen Deutungs- und Klassifikationsschema politischer Theorien, Ideen und Bewegungen - in den Bahnen des politischen Freund-Feind-Denkens und konservativer Staatsvorstellungen, die auf die politische Philosophie und Geschichte in Deutschland während des 19. und 20. Jahrhunderts einen prägenden Einfluß ausgeübt haben. Der veränderten "geistigen Situation des Zeitalters" entsprechend hat er die konservativen Grundmuster ausgeweitet und unter Zurückdrängung der liberalen Momente in ungleich schärferem Ton und in polemischer Zuspitzung in einer hegemonialen Wertekulturpolitik offensiv vorgetragen. Dabei ist die breite öffentliche Resonanz, die diese ideologienpolitische Offensive erfahren hat, nicht nur auf Lübkes sprachliche Brillanz zurückzuführen, sondern wohl nicht zuletzt auch darauf, daß das Jahr 1968 in Lübkes eigener ideenpolitischer Grundausrichtung nicht so sehr einen Wendepunkt, sondern eher nur einen Wechsel der Tonlage und der Akzentuierung markiert.

- Adorno, Theodor W.* 1963: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt/M.
- 1969: Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag, in: Ders. (Hg.): Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Stuttgart, S.12-26.
 - 1970: Erziehung - wozu?, in: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969, hg. v. Gerd Kadelbach. Frankfurt/M., S.110-125.
 - 1970a: Erziehung zur Mündigkeit, in: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969, hg. v. Gerd Kadelbach. Frankfurt/M., S.140-155.
 - 1972: Einleitung, in: Adorno, Theodor W. u.a. 1972, S.2-79.
 - 1972a: Soziologie und empirische Forschung, in: Adorno, Theodor W. u.a. 1972, S.81-101.
 - 1972b: Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Adorno, Theodor W. u.a. 1972, S.125-143.
 - 1973: Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt/M.
 - 1986: Über Technik und Humanismus, in: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd. 20,1: Vermischte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung v. Gretel Adorno. Frankfurt/M., S.310-317.
- Adorno, Theodor W. u.a.* 1972: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. 11. Aufl., Darmstadt und Neuwied.
- Abendroth, Wolfgang* 1968: Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, in: Ernst Forsthoff (Hg.): Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Darmstadt, S.114-214.
- Albersmeyer-Bingen, Helga* 1986: Common Sense. Ein Beitrag zur Wissenssoziologie. Berlin.
- Albert, Hans* 1969: Traktat über kritische Vernunft. 2. Aufl. Tübingen.
- 1972: Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des Kritischen Rationalismus. Hamburg.
 - 1976: Aufklärung und Steuerung. Gesellschaft, Wissenschaft und Politik in der Perspektive des Kritischen Rationalismus. Hamburg.
- Amery, Carl* 1983: Das Schicksal des deutschen Konservatismus und die neuen sozialen Bewegungen, in: Merkur 37, S. 640-651.
- Angehrn, Emil* 1987: Religion als Kontingenzbewältigung? (Rezension zu: Lübke 1986), in: Philosophische Rundschau 34, S.282-290.
- Apel, Karl Otto, Lübke, Hermann* 1984: Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen nötig? in: Karl Otto Apel, Dietrich Böhler, Gerd Kadelbach (Hg.): Funk-Kolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge, Bd. 2. Frankfurt/M., S.54-81.

- Apel, Karl Otto* 1984: Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Lebenspraxis anwendbar? in: Karl Otto Apel, Dietrich Böhler, Gerd Kadelbach (Hg.): Funk-Kolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge, Bd. 2. Frankfurt/M., S.123-144.
- Bader, Veit Michael, Berger, Johannes, Ganßmann, Heiner, Kneesebeck, Jost v. d.* 1987: Einführung in die Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M., New York.
- Beck, Ulrich* 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M.
- 1988: Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit. Frankfurt/M.
 - 1989: Risikogesellschaft. Überlebensfragen, Sozialstruktur und ökologische Aufklärung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 36, S.3-13.
- Bell, Daniel* 1975: Die nachindustrielle Gesellschaft. Frankfurt/M., New York.
- 1976: Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technik im Widerstreit. Frankfurt/M.
 - 1983: Kapitalismus und Kultur. Vom Ende des Modernismus, In: Der Monat 288, S.158-172.
- Benner, Dietrich* 1978: Holzwege der Kritik. Eine Rekonstruktion der Antinomien der Pädagogik in den Thesen des Bonner Forums "Mut zur Erziehung" (9/10.1.1978), in: Dietrich Benner u.a. (Hg.): Entgegnungen zum Bonner Forum "Mut zur Erziehung". München, Wien, Baltimore, S.1-25.
- Berger, Johannes* 1988: Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie, in: Soziale Welt 39, S.224-236.
- Bericht der Kommission "Zukunftsperspektiven gesellschaftlicher Entwicklungen"* 1983, erstellt im Auftrag der Landesregierung von Baden-Württemberg.
- Blättler, Sidonia* 1993: Der Pöbel, die Frauen u.s.f. Zum Diskurs der Massen und der Massengesellschaft in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Diss. Universität Zürich (Ms).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang* 1991: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt/M.
- Böhler, Dietrich* 1984: Einführung, in: Karl Otto Apel, Dietrich Böhler (Hg.): Funk-Kolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge, Bd. 1. Frankfurt/M., S.23-45.
- 1984a: Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis, in: Karl Otto Apel, Dietrich Böhler (Hg.): Funk-Kolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge, Bd. 1. Frankfurt/M., S.273-300.
 - 1988: Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des - heute (post-)modernen - Relativismus und Dezisionismus, in: Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus. Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, S.166-216.
- Böhret, Carl* 1986: Politik und Technik. Eine Aufgabe fachwissenschaftlicher und interdisziplinärer Forschung, in: Hans-Hermann Hartwich (Hg.): Politik und die Macht der

- Technik (im Auftrag der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft). Opladen, S.12-22.
- 1987: *Technikfolgen und Verantwortung der Politik*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 19-20, S.3-14.
 - Böhret, Carl, Jann, Werner, Junkers, Marie Therese, Kronenwett, Eva* 1979: *Innenpolitik und politische Theorie. Ein Studienbuch*. Opladen.
 - Bonß, Wolfgang, Hartmann, Heinz* 1985: *Konstruierte Gesellschaft, rationale Deutung. Zum Wirklichkeitscharakter soziologischer Diskurse*, in: *Soziale Welt, Sonderband 3*, hg. v. Wolfgang Bonß, Heinz Hartmann. Göttingen, S.9-46.
 - Bosshart, David, Campiche, Martin, Kleger, Heinz* 1985: *Neokonservatismus in verschiedenen politischen Kulturen*, in: *Das Argument* 27, S.490-510.
 - Bracher, Karl Dietrich* 1987: *Zeitgeschichtliche Erfahrungen als aktuelles Problem*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 11, S.3-14.
 - Breuer, Stefan* 1987: *Adorno, Luhmann, Konvergenzen und Divergenzen von Kritischer und Systemtheorie*, in: *Leviathan* 15, S.91-125.
 - Broszat, Martin u.a.* (Hg.) 1983: *Deutschlands Weg in die Diktatur. Im Auftrage der Historischen Kommission zu Berlin, des Instituts für Zeitgeschichte, München u. der Deutschen Vereinigung für Parlamentsfragen, Bonn. Berlin*, S.350-378 (mit anschließender Podiumsdiskussion).
 - Brüggen, Friedhelm* 1978: *Widerstand als Anpassung. Kategorienfehler und Blickverkürzungen der Kritik*, in: *Dietrich Benner u.a.* (Hg.): *Entgegnungen zum Bonner Forum "Mut zur Erziehung"*. München, Wien, Baltimore, S.26-40.
 - Brunkhorst, Hauke* 1988: *Die Komplexität der Kultur. Zum Wiedererwachen der Kulturkritik zwischen Moderne und Postmoderne. Sammelbesprechung*, in: *Soziologische Revue* 11, S. 393-403.
 - Buck, Günther* 1979: *Über Schwierigkeiten der Identität, singular zu bleiben (Bemerkungen zu H. Lübbes Begriff der Identität)*, in: *Odo Marquard, Karlheinz Stierle* (Hg.): *Identität*. München, S.665-669.
 - Collegium Philosophicum* 1965. *Studien. Joachim Ritter zum 65. Geburtstag*. Basel, Stuttgart.
 - Diner, Dan* 1988: *Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus*, in: *Ders.* (Hg.): *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Frankfurt/M., S.62-73.
 - Döbert, Rainer* 1980: *"Was mir am wenigsten weh tut, dafür entscheid ich mich dann auch"*. *Normen, Einsichten und Handeln*, in: *Kursbuch* 60, S. 43-59.
 - 1988: *"Zivilreligion". Ein religiöses Nichts religionstheoretisch betrachtet*, in: *Kursbuch* 93. Berlin S.67-84.
 - Döhn, Lothar* 1977: *Liberalismus*, in: *Handbuch politischer Theorien und Ideologien*. Hg. v. Franz Neumann. 2., erw. Aufl. Reinbek, S.9-64.

DOKUMENTATION 1992: Sind Philosophen nur Sozialingenieure für die Katastrophen der Welt?, in: Frankfurter Rundschau, Nr. 15, 18.1.1992, S.10.

Dubiel, Helmut 1983: Links und rechts vom Fortschritt, in: Merkur 37, S.632-640.

- 1985: Was ist Neokonservatismus? Frankfurt/M.

- 1986: Autonomie oder Anomie. Zum Streit über den nachliberalen Sozialcharakter, in: Johannes Berger (Hg.): Die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren. (Soziale Welt, Sonderband 4). Göttingen, S.263-281.

- 1986a: Politik und Technik, in: Sowi. Sozialwissenschaftliche Informationen 15: Neue Techniken - soziale Folgen, S.5-12.

- 1987: Die Ökologie der gesellschaftlichen Moral, in: Merkur 41, S.1039-1049.

- 1987a: Neokonservatismus, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hg. v. Iring Fetscher, Herfried Münkler, Bd.5: Neuzeit: Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den neuen sozialen Bewegungen. München, Zürich, S. 475-479.

- 1988: Die Akzeptanz der Demokratie. Intellektuelle und politische Kultur in Westdeutschland, in: Wieland Eschenhagen (Hg.): Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit. Darmstadt, S.196-208.

- 1990: Zivilreligion in der Massendemokratie?, in: Soziale Welt 41, S.125-143.

Dubiel, Helmut, Frankenberg, Günter 1983: Entsorgung der Vergangenheit. Widerspruch gegen eine neokonservative Legende, in: DIE ZEIT, Nr.12, 18.3.1983, S.44.

Eppler, Erhard 1975: Ende oder Wende. Von der Machbarkeit des Notwendigen. Stuttgart.

Erklärung des vorbereitenden Kreises des Forums "Mut zur Erziehung", in: Mut zur Erziehung. Beiträge zu einem Forum am 9./10.1.1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg. Stuttgart 1979, S.163-165.

Evangelische Akademie Loccum 1980: Die Orientierungskrise unserer Gesellschaft und die Rolle der Parteien. (Loccumer Protokolle, 8) Loccum.

Evers, Tilman 1991: Volkssouveränität in Verfahren. Zur Verfassungsdiskussion über direkte Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 23, S.3-15.

Fach, Wolfgang 1982: Ernstfälle und Unfälle. Die Katastrophe im konservativen Kalkül, in: Leviathan 2, S.254-272.

Faulenbach, Bernd 1988: Das Besondere ist das Normale? Von der Idee eines besonderen deutschen Weges zur These deutscher Normalität, in: Wieland Eschenhagen (Hg.): Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit. Darmstadt, S.129-138.

Fend, Helmut 1984: Die Pädagogik des Neokonservatismus. Frankfurt/M.

Ferber, Christian v. 1970: Die Gewalt der Politik. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.

Fest, Joachim 1973: Hitler. Eine Biographie. Frankfurt/M., Berlin, Wien.

Fetscher, Iring 1967: Rechtes und rechtsradikales Denken in der Bundesrepublik, in: Ders. (Hg.): Rechtsradikalismus. Frankfurt/M., S.11-29.

- 1976: Wert-Konservatismus und die Dialektik des Fortschritts, in: Die neue Gesellschaft 23.
 - 1983: Der Neokonservatismus und seine Widersprüche, in: Ders. (Hg.): Neokonservative und "Neue Rechte": Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik. München, S.11-34.
 - 1984: "Neo"konservatismus und Krise, in: Prokla 14, S.7-19.
 - 1984a: Wo ist sie geblieben? Zum Verschwinden konservativer Moral in der Bundesrepublik, in: L'80 Demokratie und Sozialismus 29, S.11-18.
 - 1985: Technik als Weg zur Macht oder zur Freiheit?, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 36, S.13-22.
- Forsthoff, Ernst* 1933: Der totale Staat. Hamburg.
- 1965: Technisch bedingte Strukturwandlungen des modernen Staates, in: Hans Freyer, Johannes Chr. Papalekas, Georg Weippert (Hg.): Technik im technischen Zeitalter. Düsseldorf, S.211-231.
 - 1968: Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates, in: Ders (Hg.): Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Darmstadt, S.165-200.
 - 1968a: Verfassungsprobleme des Sozialstaates, in: Ders (Hg.): Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Darmstadt, S.145-164.
 - 1971: Der Staat der Industrie-Gesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland. München.
- 1973: Technische Realisation und politische Ordnung, in: Oskar Schatz (Hg.): Auf dem Weg zur hörigen Gesellschaft? Graz, Wien, S.183-198.
- 1976: Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1954-1973. 2. Aufl. München.
- Freund, Michael* 1972: Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus. 2., erw. Aufl. Frankfurt/M.
- Freyer, Hans* 1933: Herrschaft und Planung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik. Hamburg.
- Fritzsche, Klaus* 1977: Konservatismus, in: Handbuch politischer Theorien und Ideologien. Hg. v. Franz Neumann. 2., erw. Aufl. Reinbek, S.65-105.
- 1980: Konservatismus im gesellschaftlich-geschichtlichen Prozeß (III), in: Neue Politische Literatur 25, S.150-169.
- Furth, Peter, Greffrath, Mathias* (Hg.) 1977: Soziologische Positionen. Interviews und Kommentare. Frankfurt/M.
- Gebauer, Gunter* 1973: Der Mythos der Technokratie und seine Realität, in: Hans Lenk (Hg.): Technokratie als Ideologie. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, S.77-93.
- Gehlen, Arnold* 1957: Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg.
- 1963: Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied, Berlin.
 - 1986: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. 5. Aufl. Wiesbaden.

- 1986a: Urmensch und Spätkultur. 5. Aufl. Wiesbaden.
- Gerstenberger, Heide* 1969: Der revolutionäre Konservatismus. Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus. Sozialwissenschaftliche Abhandlungen, H. 14, Berlin.
- Glaser, Hermann* 1974: Die Mitte und rechts davon. Bemerkungen zur Tendenzwende in der Bundesrepublik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 42*, S.14-36.
- Gneuss, Christian, Kocka, Jürgen* (Hg.) 1988: Max Weber. Ein Symposium. München.
- Gramsci, Antonio* 1986: Methodische Konzepte zum Kulturbegriff, in: *Helmut Dubiel* (Hg.): Populismus und Aufklärung. Frankfurt/M., S. 51-73.
- Grebing, Helga* 1971: Konservative gegen die Demokratie. Konservative Kritik an der Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945. Frankfurt/M.
- 1974: Aktuelle Theorien über Faschismus und Konservatismus. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- 1976: Was heißt hier "aufgeklärter Konservatismus"?, in: *Iring Fetscher, Horst Eberhard Richter* (Hg.): Worte machen keine Politik. Reinbek, S.104-117.
- 1978: Erneuerung des Konservatismus, in: *Politische Vierteljahresschrift* 19, S.372-391.
- 1984: Positionen des Konservatismus in der Bundesrepublik, in: *Hans-Gerd Schumann* (Hg.): Konservatismus. 2., erw. Aufl. Königstein/Ts., S.290-314.
- Greiffenhagen, Martin* 1976: "Konservativ, Konservatismus", in: *Historisches Wörterbuch der Politik*, hg. v. *Joachim Ritter, Karlfried Gründer*. 4. Aufl. Basel, S.980-986.
- 1978: Überlegungen zum Reformbegriff, in: *Ders. (Hg.): Zur Theorie der Reform*. Heidelberg, Karlsruhe, S.7-34.
- 1979: Wissenschaft und Politik. Ein gespanntes Verhältnis, in: *Ders., Rainer Prätorius* (Hg.): Ein mühsamer Dialog. Beiträge zum Verhältnis von Politik und Wissenschaft. Köln, Frankfurt/M., S.17-35.
- 1986: Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. Mit einem neuen Text: "Post-histoire? Bemerkungen zur Situation des Neokonservatismus" aus Anlaß der Taschenbuchausgabe 1986. Frankfurt/M.
- 1991: Die Bundesrepublik Deutschland 1945-1990. Reformen und Defizite der politischen Kultur, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 1-2*, S.16-26.
- Grenz, Friedemann* (Hg.) 1974: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Frankfurt/M.
- Greven, Michael Thomas* 1980: Kontinuität und Diskontinuität des deutschen Konservatismus. Methodisch-theoretische Vorüberlegungen zur Beantwortung einer aktuellen Frage, in: *Sozialliberalismus oder rechter Volkspopulismus? Argument - Sonderband*. AS 51, Berlin, S.21-31.
- 1987: "Technischer Staat" als Ideologie und Utopie, in: *Technik und sozialer Wandel*. Verhandlungen des 23. Deutschen Soziologentages (1986), hg. v. *Burkhard Lutz* im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Frankfurt/M., New York, S.510-521.

Groh, Dieter, Groh, Ruth 1990: Vize-Glück im Unglück? Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese, Arno Borst zum 65. Geburtstag, in: *Merkur* 44, S.1054-1066.

Guggenberger, Bernd 1975: Sind wir noch regierbar? Zur Dialektik von Stärke und Schwäche des modernen Staates, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.): *Der überforderte schwache Staat. Sind wir noch regierbar?* München, S.30-41.

Guggenberger, Bernd, Offe, Claus 1983: Politik aus der Basis - Herausforderung der parlamentarischen Mehrheitsdemokratie, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 33, S.3-10.

Habermas, Jürgen 1963: Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung - Zu Theorie und Praxis in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: Ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien.* Neuwied, Berlin, S.231-257.

- 1965: Diskussionsbeitrag, in: *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages*, hg. v. Otto Stammer im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Tübingen, S.74-81.
- 1969: *Technik und Wissenschaft als "Ideologie".* Frankfurt/M.
- 1971: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, in: Ders., Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt/M., S.142-290.
- 1972: Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: *Theodor W. Adorno u.a. 1972*, S.235-266.
- 1976: *Legitimationsprobleme im modernen Staat*, in: *Legitimationsprobleme politischer Systeme.* Hg.v. Peter Graf Kielmansegg. Politische Vierteljahresschrift Sonderheft 7, S.39-61.
- 1979: *Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik*, in: *Merkur* 24, S.313-327.
- 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns.* 2 Bde. Frankfurt/M.
- 1982: *Einleitung*, in: Ders. (Hg.): *Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit"*, Bd. 1: *Nation und Republik.* 4. Aufl. Frankfurt/M., S.7-35.
- 1984: *Recht und Gewalt - ein deutsches Thema*, in: *Merkur* 38, S.15-28.
- 1985: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V.* Frankfurt/M.
- 1987: *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI.* Frankfurt/M.
- 1988: *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Frankfurt/M.
- 1988a: *Die neue Intimität zwischen Politik und Kultur*, in: *Rüsen/Lämmert/Glotz 1988*, S. 59-68.
- 1989: *Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen? Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?*, in: *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption.* Hg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt/M., S.7-36.
- 1990: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft.* 1. Neuaufl. Frankfurt/M.

- Habermas, Jürgen u.a.* 1961: Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten. Neuwied.
- Hansen, Klaus* 1988: Feindberührungen mit versöhnlichem Ausgang. Carl Schmitt und der Liberalismus, in: Ders., Hans Lietzmann (Hg.): Carl Schmitt und die Liberalismuskritik. Opladen, S.9-14.
- Haselbach, Dieter* 1988: Die Wandlung zum Liberalen. Zur gegenwärtigen Schmitt-Diskussion in den USA, in: Klaus Hansen, Hans Lietzmann (Hg.): Carl Schmitt und die Liberalismuskritik. Opladen, S.119-140.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* 1955: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg.v. Johannes Hoffmeister. Hamburg.
- Heidorn, Joachim* 1982: Legitimität und Regierbarkeit. Studien zu den Legitimationstheorien von Max Weber, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und die Unregierbarkeitsforschung. Sozialwissenschaftliche Schriften, H. 4, Berlin.
- Heller, Hermann* 1933: Autoritärer Liberalismus?, in: Die neue Rundschau 44, S.289-298.
- Hennig, Eike* 1988: "Versöhnungsgesellschaft". Sozialvisionen des Neokonservatismus, in: Wieland Eschenhagen (Hg.): Die neue deutsche Ideologie. Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit. Darmstadt, S.163-181.
- 1989: "Disziplin in die Freiheit": Die patriotische Rückwende des bundesrepublikanischen Neokonservatismus, in: Herfried Münkler, Richard Saage (Hg.): Kultur und Politik. Brechungen der Fortschrittsperspektive heute. Opladen, S.155-182.
- Hennis, Wilhelm* 1971: Ende der Politik? Zur Krisis der Politik in der Neuzeit, in: Merkur 25, S.509-526.
- Henrich, Dieter* 1979: Identität und Geschichte - Thesen über Gründe und Folgen einer unzulänglichen Zuordnung, in: Odo Marquard, Karlheinz Stierle (Hg.): Identität. München, S.659-664.
- Hilger, Norbert* 1985: Neokonservatismus in der Bundesrepublik - das Beispiel Armin Mohler (nicht veröffentlichte Staatsarbeit im Rahmen der Ersten Staatsprüfung für das Lehramt für die Sekundarstufe I und II) RWTH Aachen.
- Hirsch, Fred* 1980: Die sozialen Grenzen des Wachstums. Reinbek.
- Hirsch, Joachim, Roth, Roland* 1986: Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Postfordismus. Hamburg.
- "Historikerstreit"* 1987. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. 4. Aufl. München.
- Höffe, Otfried* 1979: Rationalität, Dezsion oder praktische Vernunft? Zur Diskussion des Entscheidungsbegriffs in der Bundesrepublik Deutschland, in: Ders.: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt/M., S.334-393.
- Horkheimer, Max* 1986: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Frankfurt/M.
- 1989: Gesammelte Schriften, Bd. 13: Nachgelassene Schriften 1949-1972. Hg. v. Alfred Schmidt, Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt/M.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W. 1984: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M.

Hornung, Klaus 1973: Dilemma oder Rekonstruktion des Konservatismus? Eine kritische Theorie des Konservatismus für die Gebildeten unter seinen Verächtern, in: Der Staat 12, S.398-404.

- 1990: Der Sozialkonservatismus im deutschen Staats- und Gesellschaftsdenken, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 9-10, S.3-13.

Hubig, Christoph 1981: Instrumentelle Vernunft und Wertrationalität. Von der Unterscheidung Praxis - Poiesis zur falschen Alternative in der Gegenwart, in: Friedrich Rapp (Hg.): Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophie: Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext. München, S.161-185.

Hülst, Dirk 1977: Kritische Theorie und Ideologiekritik, in: Handbuch politischer Theorien und Ideologien. Hg. v. Franz Neumann. 2., erw. Aufl. Reinbek, S.529-546.

Jens, Walter 1993: Interview, in: DIE ZEIT, Nr. 10, 5.3.1993, S.58.

Jünger, Ernst 1930: Die totale Mobilmachung, in: Ders. (Hg.): Krieg und Krieger. Berlin, S.9-30.

Jung, Matthias 1992: Zur Konjunktur der Kontingenz. Tendenzen gegenwärtiger Religionsphilosophie, in: Merkur 46, S.1126-1131.

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus 1974: Vorwort, in: Ders. (Hg.): Die Herausforderung der Konservativen. Absage an Illusionen. Freiburg, Basel, Wien, S.7-16.

- 1975: Der schwierige Konservatismus. Definitionen - Theorien - Porträts. Herford.

- 1975a: Um eine Inspiration von Nemesis bittend. Plädoyer für eine kosmosfreundliche Ethik, in: Schweizer Monatshefte 55, S.807-813.

- 1982: Vorwort des Herausgebers, in: Ders. (Hg.): Was anders werden muß. Stichworte einer politischen Alternative. Initiative 90, München, S.7-10.

Karstedt-Henke, Susanne 1980: Soziale Bewegung und Terrorismus: Alltagstheorien und sozialwissenschaftliche Ansätze zur Erklärung des Terrorismus, in: Erhard Blankenburg (Hg.): Politik und innere Sicherheit. Frankfurt/M., S.169-237.

Kebir, Sabine 1986: Zum Begriff des Alltagsverstandes ("senso comune") bei Antonio Gramsci, in: Helmut Dubiel (Hg.): Populismus und Aufklärung. Frankfurt/M., S. 74-83.

Kemper, Herwart 1978: Die Pädagogisierung der Schule als Entpolitisierung der Reform, in: Dietrich Benner u.a. (Hg.): Entgegnungen zum Bonner Forum "Mut zur Erziehung". München, Wien, Baltimore, S.56-85.

Kershaw, Ian 1989: Der NS-Staat. Reinbek.

Kersting, Wolfgang 1989: Hypolepsis und Kompensation. Odo Marquards philosophischer Beitrag zur Diagnose und Bewältigung der Gegenwart, in: Philosophische Rundschau 36, S.161-186.

Kielmansegg, Peter Graf 1975: Versuch über den Gegensatz "fortschrittlich - konservativ", in: Frankfurter Hefte 30, H. 9, S.20-28.

Kleger, Heinz 1985: Was ist Neokonservatismus?, in: Das Argument 27, S.511-520.

- 1986/7: Common Sense als Argument. Zu einem Schlüsselbegriff der Weltorientierung und politischen Philosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 3, S.192-223.
 - 1990: Dezsionismus und common sense. Über die Zusammensetzung politischer Vernunft, in: Ders., Georg Kohler (Hg.): Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion. Wien, S.61-116.
- Kleger, Heinz, Kohler, Georg* 1990: Einleitung: Ein Kapitel politischer Philosophie in Deutschland nach 1945, in: Dies. (Hg.): Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion. Wien, S.11-31.
- Kleger, Heinz, Müller, Alois* 1986: Der politische Philosoph in der Rolle des Ziviltheologen, in: Helmut Holzhey (Hg.): Religion und Vernunft. Philosophische Analysen. Studia philosophica 45. Bern, Stuttgart, S.86-111.
- 1986a: Einleitung: Bürgerliche Religion, Religion des Bürgers, politische Religion, Zivilreligion, Staatsreligion, Kulturreligion, in: Dies. (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München, S.7-15.
 - 1986b: Mehrheitskonsens als Zivilreligion? Zur politischen Religionsphilosophie innerhalb liberal-konservativer Staatstheorie, in: Dies. (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München, S.221-262.
 - 1987: Der theologisch-politisch-ökonomische Komplex der "Religion des Bürgers", in: epd Dokumentation 18, S.35-48.
- Klemperer, Klemens v.* 1969: Konservatismus, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Bd. 3. Hg. v. Claus D. Kernig. Freiburg, Basel, Wien, S.847-858.
- Koch, Claus, Senghaas, Dieter* (Hg.) 1970: Texte zur Technokratiediskussion. Frankfurt/M.
- Kocka, Jürgen* 1988: Geschichte als Aufklärung, in: Rüsen/Lämmert/Glotz 1988, S. 91-98.
- 1988a: Zwischen Elfenbeinturm und Praxisbezug. Max Weber und die "Objektivität" der Kulturwissenschaften, in: Max Weber. Ein Symposium. Hg. v. Christian Gneus, Jürgen Kocka. München, S.184-194.
- Kondylis, Panajotis* 1986: Konservatismus. Stuttgart.
- König, Helmut, Greiff, Bodo v.* 1981: Wissenschaft und Technik und das Problem der Moral, in: Bodo v. Greiff (Hg.): Das Orwellsche Jahrzehnt und die Zukunft der Wissenschaft. Opladen, S.131-140.
- Kötter, Rudolf* 1986: Technische Rationalität und rationale Heuristik - ein Problemaufriß, in: Clemens Burrichter, Rüdiger Inhetveen, Rudolf Kötter (Hg.): Technische Rationalität und rationale Heuristik. München, Wien, Zürich, S.9-15.
- Kohler, Georg* 1988: Handeln und Rechtfertigen. Untersuchungen zur Struktur der praktischen Rationalität. Frankfurt/M.
- 1990: Entschluß und Dezision. Zu einem (oder zwei) Grundbegriff(en) der praktischen und politischen Philosophie, in: Ders., Heinz Kleger (Hg.): Diskurs und Dezision.

- Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion. Wien, S. 37-60.
- Kopp, Manfred, Müller, Hans-Peter* 1980: Herrschaft und Legitimität in modernen Industriegesellschaften. Eine Untersuchung der Ansätze von Max Weber, Niklas Luhmann, Claus Offe, Jürgen Habermas. München.
- Koslowski, Peter* 1989: Risikogesellschaft als Grenzerfahrung der Moderne. Für eine post-moderne Kultur, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 36, S.14-30.
- Kreuder, Thomas* 1987: "Mit dem Fortschritt zieht die neue Zeit", in: Ders., Hanno Loewy (Hg.): *Konservatismus in der Strukturkrise*. Frankfurt/M., S.330-412.
- Kreuder, Thomas, Loewy, Hanno* 1987: *Konservatismus in der Strukturkrise*, in: Dies. (Hg.): *Konservatismus in der Strukturkrise*. Frankfurt/M., S.14-75.
- Kriele, Martin* 1970: Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und die englischen Juristen. Neuwied, Berlin.
- Rockow, Christian Graf v.* 1971: Der fehlende Konservatismus - eine Gegenbilanz, in: Helga Grebing u.a.: *Konservatismus - eine deutsche Bilanz*. München.
- Künzli, Arnold* 1971: Aufklärung und Dialektik. Politische Philosophie von Hobbes bis Adorno, Freiburg.
- Kuhlmann, Wolfgang* 1988: Einleitung, in: *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Hg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt/M., S.7-23.
- Kuhn, Helmut, Wiedemann, Franz* (Hg.) 1962: *Das Problem der Ordnung*. Meisenheim am Glan, (Diskussionsbericht, S.118-124).
- Lederer, Robert* 1979: *Neokonservative Theorie und Gesellschaftsanalyse*. Frankfurt/M., Bern, Las Vegas.
- Leggewie, Claus* 1987: *Der Geist steht rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende*. Berlin.
- 1987a: Kulturelle Hegemonie - Gramsci und die Folgen, in: *Leviathan* 15, S.285-304.
 - 1988: Die Konservativen und die Zukunft, in: *Das Argument* 30, S.639-651.
 - 1988a: 1968: Ein Laboratorium der nachindustriellen Gesellschaft. Zur Tradition der antiautoritären Revolte seit den sechziger Jahren, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 20, S.3-15.
- Lenk, Kurt* 1971: *Volk und Staat. Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- 1972: Vom Widerspruch zur Apologie. Hegels Gesellschafts- und Staatstheorie. Frankfurt/M.
 - 1980: Über Konservatismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B* 1, S.3-18.
 - 1980a: *Staatsgewalt und Gesellschaftstheorie*. München.
 - 1984: *Gesinnungsethik und Verantwortungsethik - ein antithetisches Begriffspaar?*, in: *Das Parlament* 13, 31.März.

- 1986: Theorie des Topos "Technischer Staat", in: Hans-Hermann Hartwich (Hg.): Politik und die Macht der Technik (im Auftrag der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft). Opladen, S.45-51.
- 1989: Deutscher Konservatismus. Frankfurt/M., New York.
- Lenk, Kurt, Neusüß, Arnhelm* 1962: Was ist konservativ? in: Der Monat 15, S.90-94.
- Lenk, Kurt, Franke, Berthold* 1987: Theorie der Politik. Eine Einführung. Frankfurt/M., New York.
- Lieber, Hans-Joachim* 1991: Zur Theorie totalitärer Herrschaft, in: Ders. (Hg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn, S.881-932.
- Lietzmann, Hans* 1988: Vater der Verfassungsväter? Carl Schmitt und die Verfassungsgründung in der Bundesrepublik, in: in: Klaus Hansen, Ders. (Hg.): Carl Schmitt und die Liberalismuskritik. Opladen, S.107-118.
- Lindblom, Charles E.* 1975: Inkrementalismus: Die Lehre vom "Sich-Durchwursteln", in: Wolf-Dieter Narr, Claus Offe (Hg.): Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität. Köln, S.161ff.
- Lindner, Roland* (Hg.) 1982: Verspielen wir die Zukunft? Gespräche über Technik und Glück mit Gertrud Höhler, Hermann Lübke, Hans Lenk, Helmut Klages, Manfred Hörter. Zürich, Osnabrück.
- Lipset, Seymour Martin* 1987: Ist Amerika konservativ?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 52, S.3-11.
- Lompe, Klaus* 1972: Wissenschaftliche Beratung der Politik. Ein Beitrag zur Theorie anwendender Sozialwissenschaften. 2. Aufl. Göttingen.
- Lorig, Wolfgang H.* 1988: Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik Deutschland und in den Vereinigten Staaten von Amerika. Opladen.
- Lübke, Hermann* 1959: Die resignierte konservative Revolution, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 115, S.131-138.
- 1960: Philosophie in der Freiheitskrise, in: Philosophische Rundschau 8, S.52-60.
- 1961: Verteidigung der Freiheit als Kampf gegen den Liberalismus, in: Zeitschrift für Politik 8, S.347-352.
- 1962: Typologie der politischen Theorie, in: Helmut Kuhn, Franz Wiedemann (Hg.): Das Problem der Ordnung. Meisenheim am Glan, S.77-94.
- 1962a: Zur politischen Theorie der Technokratie, in: Der Staat 1, S.19-38.
- 1962b: Die Freiheit der Theorie. Max Weber über Wissenschaft als Beruf, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 48, S.343-365.
- 1962c: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Die Hegelsche Rechte. Stuttgart-Bad Cannstatt, S.7-17.
- 1963: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte. Basel, Stuttgart 1963.
- 1964: Gewissensfreiheit und Bürgerpflicht. Aktuelle Aspekte der Gewissenstheorie Hegels, in: Richard Reich (Hg.): Humanität und politische Verantwortung. Hans Barth zum 60. Geburtstag. Zürich, Stuttgart, S.194-213.
- 1965: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg, München.

- 1968: Dezisionismus in der Moral-Theorie Kants, in: Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Forsthoff (Hg.): *Epirrhosis*, Bd.2. Festschrift für Carl Schmitt. Berlin, S.567-578.
- 1970: Was zu tun ist, in: Maier/Zöller 1970, S.63-75.
- 1971: Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft. Freiburg.
- 1971a: Die Freiheit und der Plan, in: *Fragezeichen - Bildungspolitische Zeitschrift* 24/25 (März), S.15-24.
- 1972: Politik und Wissenschaft. Zur Metakritik der Kritik der unpolitischen Wissenschaft und der Technokratiekritik, in: *Politik und Wissenschaft. Ein Cappenberger Gespräch der Freiherr-vom-Stein-Gesellschaft*, Bd.7. Köln, Berlin, S.31-43.
- 1972a: Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität. Mach, Husserl, Schapp, Wittgenstein (Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag). Freiburg.
- 1972b: Hochschulreform und Gegenaufklärung. Analysen, Postulate, Polemiken zur aktuellen Hochschul- u. Wissenschaftspolitik. Freiburg.
- 1973: Der lange Marsch durch die Bildungsinstitutionen. Ursachen und Ziele aktueller ideologischer Aggressionen, in: *Zeitschrift für Politik* 20, S.13-19.
- 1973a: Fortschritt und Gegenaufklärung, in: Oskar Schatz (Hg.): *Auf dem Wege zur hörigen Gesellschaft?* Graz, Wien, Köln, S.23-36.
- 1973b: Wissenschaftspolitische Aspekte der Philosophie, in: *Wirtschaft und Wissenschaft* 21, H.1, S.17-23.
- 1973c: Wissenschaftspolitik, Gegenaufklärung und die Rolle der Philosophie, in: *Wirtschaft und Wissenschaft* 21, H.1, S.3-9.
- 1973d: Besonderheiten deutscher Wissenschaftspolitik, in: *Wirtschaft und Wissenschaft* 21, H.4, S.20-23.
- 1973e: Bemerkungen zur aktuellen Technokratie-Diskussion, in: Hans Lenk (Hg.): *Technokratie als Ideologie. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, S.94-104.
- 1974: Hessische Gesellschaftslehre oder Die Grenzen des pädagogisch Erlaubten, in: *Gießener Universitätsblätter* 7, S.46-55.
- 1974a: Zur Philosophie der aktuellen Revolution des Erziehungswesens, in: *Studia philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 34, S.9-24.
- 1974b: Nichttechnische Disziplinen in der Vorbereitung auf die gesellschaftliche Verantwortung des Ingenieurs. Ein skeptisches Kapitel zum Theorie-Praxis-Thema, in: Alois Huning (Hg.): *Ingenieurausbildung und soziale Verantwortung*. Düsseldorf, München, S.177-189.
- 1974c: Philosophische Strömungen im 20. Jahrhundert - Ihre Ursprünge und Einflüsse auf die Gesellschaft und die gesellschaftlichen Entwicklungen, in: *Verein Deutscher Eisenhüttenleute - Wirtschaftsvereinigung Eisen- und Stahlindustrie* (Hg.): *Die provizierte Gesellschaft* (Vorträge eines gesellschaftswissenschaftlichen Seminars in Krefeld 1972). Düsseldorf, S.5-20.

- 1975: Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart. Freiburg.
- 1975a: Information und Ohnmacht. Zur Rekonstruktion des "common sense" unter erschwerten Bedingungen, in: Oskar Schatz (Hg.): Die elektronische Revolution. Wie gefährlich sind die Massenmedien? Graz, Wien Köln, S.65-79.
- 1975b: Zukunft ohne Verheißung? Eine Veröffentlichung der Freiherr-vom-Stein-Gesellschaft e.V. Köln, S.5-21.
- 1975c: Fortschritt als Orientierungsproblem im Spiegel politischer Gegenwartssprache, in: Clemens Graf v. Podewils (Hg.): Tendenzwende? Zur geistigen Situation der Bundesrepublik. Stuttgart, S.9-24.
- 1975d: Der kulturelle und wissenschaftstheoretische Ort der Geschichtswissenschaft, in: Roland Simon-Schäfer, Walter Chr. Zimmerli (Hg.): Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften. Konzeptionen, Vorschläge, Entwürfe. Hamburg, S.132-140.
- 1975e: Die Deutschen suchen eine neue Vergangenheit, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.): Die Zukunft der Vergangenheit. Lebendige Geschichten - klagende Historiker. München, Freiburg Basel, Wien (=Initiative, 8), S.100-103.
- 1976: Dezinionismus - eine kompromittierte politische Theorie, in: Schweizer Monatshefte 55, S.949-960.
- 1976a: Wer kann sich Aufklärung leisten?, in: Zeitschrift für Philosophie 23, S.64-72.
- 1976b: Unsere stille Kulturrevolution. Zürich.
- 1977: Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie. Basel, Stuttgart.
- 1977a: Wissenschaftspolitik. Planung - Politik - Relevanz. Zürich, Osnabrück.
- 1978: Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie. Stuttgart.
- 1978a: Endstation Terror. Rückblicke auf lange Märsche. Stuttgart.
- 1978b: Sind Normen methodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers, in: Oelmüller 1978, S.38-49.
- 1978c: Pragmatismus oder die Kunst der Diskursbegrenzung, in: Oelmüller 1978a, S.118-125.
- 1978d: Freiheit und Terror, in: Oelmüller 1978a, S.126-139.
- 1978e: Vorwort, in: Ders. (Hg.): Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises. Berlin, New York, S.V-VIII.
- 1978f: Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage, in: Ders. (Hg.): Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises. Berlin, New York, S.127-147.
- 1978g: Wissenschaft und Öffentlichkeit, ein doppelseitig gestörtes Verhältnis, in: Arbeitsgruppe Fortbildung im Sprecherkreis der Hochschulkanzler (Fortbildungsprogramm für die Wissenschaftsverwaltung, Materialien, Nr.1). Saarbrücken, S.27-35.
- 1978h: Orientierungskrise - Sozialer Wandel als intellektuelle und politische Herausforderung, in: IBM-Nachrichten 28, S.329-338.
- 1979: Die Begründbarkeit von Normen und die sogenannte Wertfreiheit der Wissenschaft, in: Ansgar Paus (Hg.): Werte, Rechte, Normen. Graz, Wien, Köln, S.171-202.

- 1979a: Ächtung und Bann. Verschwinden die Radikalen mit dem Radikalerlaß? in: Freiheit der Wissenschaft, H.2, S.20-21.
- 1979b: Geschichtliche Identität und Kontingenz, in: Oelmüller 1979, S.54-59.
- 1979c: Zukunftsaspekte der kulturellen Evolution - Religion und Wissenschaft nach der Aufklärung, in: Oskar Schatz (Hg.): Hoffnung in der Überlebenskrise? Salzburger Humanismusgespräche. Graz, Wien, Köln, S.78-87.
- 1979d: Identität in Geschichten, in: Odo Marquard, Karlheinz Stierle (Hg.): Identität (Poetik und Hermeneutik, VIII). München, S.655-659.
- 1979e: Verdrängung. Über ein Verhältnis zum deutschen Vergangenheitsverhältnis, in: Der Monat N.F. 31, S.55-63.
- 1979f: Holzwege der Kulturrevolution, in: Mut zur Erziehung: Beiträge zu einem Forum am 9./10.1.1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad Godesberg. Stuttgart, S.107-120.
- 1979g: Differenzierungsfolgen der Chancengleichheit, in: Jahresbericht 1978. Hg. v. Sekretariat der Studienstiftung des deutschen Volkes. o.O., S.134-140.
- 1980: Orientierungsprobleme der Gegenwart: Zielkrise oder Steuerungskrise? in: Evangelische Akademie Loccum 1980, S.1-26.
- 1980a: Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft. Düsseldorf, Wien.
- 1980b: Aufklärung und Gegenaufklärung, in: Freiheit der Wissenschaft, H.3, S.11-27.
- 1980c: Probleme der transparenten Gesellschaft. Informationsfortschritt und der Alltag des Menschen, in: Ludwig-Ehrhardt-Stiftung (Hg.): Informationstechnik und Liberalität. Stuttgart, New York, S.71-85.
- 1980d: Wissenschaftsfeindschaft und Wissenschaftsmoral. Über die Verantwortung des Wissenschaftlers, in: Peter Labudde, Maja Svilar (Hg.): Wissenschaft und Verantwortung (Berner Universitätsschriften, H.24). Bern 1980, S.7-17.
- 1981: Wissenschaft und Politik, in: Schweizer Monatshefte 61, S.590-596.
- 1981a: Heinrich Heine und die Religion nach der Aufklärung, in: Merkur 35, S.1024-1033.
- 1981b: Gruppenuniversität. Revision eines Demokratisierungsprogramms, in: Forum des Hochschulverbandes 26, S.13-27.
- 1981c: Zwischen Trend und Tradition. Überfordert uns die Gegenwart? Zürich, Osnabrück.
- 1981d: Fach- und andere Idioten. Über die Verantwortung in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, in: Bodo v. Greiff (Hg.): Das Orwellsche Jahrzehnt und die Zukunft der Wissenschaft. Berlin, S.80-89.
- 1981e: Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Norbert Achterberg, Werner Krawietz (Hg.): Legitimation des modernen Staates. Wiesbaden, S.40-64.
- 1981f: Sozialwissenschaften und Politik. Der Werturteilsstreit als exemplarischer Fall, in: Friedrich Wilhelm Korff (Hg.): Redliches Denken. Festschrift für Gerd-Günther Grau zum 60. Geburtstag. Stuttgart-Bad Cannstatt, S.64-77.

- 1982: Für die Bewahrung des föderativen Systems. Das Recht, anders zu bleiben. Zur Philosophie des Regionalismus, in: Gerd-Klaus Kaltenbrunner (Hg.): Was anders werden muß. Stichworte für eine politische Alternative (Initiative, Bd.50). Freiburg, Basel, Wien, S.72-84.
- 1982a: Jugend auf dem Weg aus der Gesellschaft? Nostalgie und Utopie, in: Kurt Aurin u.a. (Hg.): Bleiben unsere Schulen sitzen? Beiträge zur Situation von Schule, Jugend und Gesellschaft in unserer Zeit. Freiburg, S.75-91.
- 1982b: Wissenschafts- und Technikfeindschaft - Zur Kritik gegenwärtiger Zivilisationskritik, in: Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (Hg.): Übergabe des Vorsitzes des Landeskuratoriums Baden-Württemberg. Stuttgart.
- 1982c: Legitimationskrise der Wissenschaft - Über Ursachen anwachsender Wissenschaftsfeindschaft (1976), in: Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (Hg.): Übergabe des Vorsitzes des Landeskuratoriums Baden-Württemberg. Stuttgart, S.43-53.
- 1982d: Nach der Reform. Thesen zur hochschulpolitischen Orientierung, in: Horst Albert Glaser (Hg.): Hochschulreform und was nun? Berichte - Glossen - Perspektiven. Frankfurt/M., Berlin, Wien, S.333-344.
- 1982e: Die Religion des Bürgers. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Evangelische Kommentare 15, S.125-128.
- 1982f: Läßt sich Religion wieder politisieren? Kritische Anmerkungen zur Politischen Theologie, in: Evangelische Kommentare 15, S.661-664.
- 1982g: "Orientierung". Zur Karriere eines Themas, in: Ders. u.a.: Der Mensch als Orientierungswaise? Ein interdisziplinärer Erkundungsgang. Freiburg, München, S.7-29.
- 1982h: Dialektik religiöser Aufklärung. Preußische Episoden, in: Friedrich Rapp, Hans-Werner Schütt (Hg.): Philosophie und Wissenschaft in Preußen. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin, WS 1981/82. Berlin, S.49-65.
- 1982i: Zur geistigen Situation der Zeit. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem (Vortrag, 22.1.1981), in: Jahrbuch der Berliner Wissenschaftlichen Gesellschaft, S.220-230.
- 1982j: Zur Kritik gegenwärtiger Zivilisationskritik, in: IBM-Nachrichten 32, S.7-13.
- 1982k: Mensch und Technik, in: Technik interdisziplinär. 10 Jahre VDI-Hauptgruppe. Der Ingenieur in Beruf und Gesellschaft. Düsseldorf, S.39-48.
- 1982l: Sinn- und Erfahrungsverluste. Über Ursachen aktueller Orientierungskrisen, in: Lehren und Lernen. Pädagogische Beiträge 2, S.1-11.
- 1982m: Protest und Verweigerung - Ursachen und politische Konsequenzen, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 27, S.95-114.
- 1983: Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts. Graz, Wien, Köln.
- 1983a: Moral und Philosophie der Moral, in: Gerhard Frey, Josef Ziegler (Hg.): Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen, Bd.2: Die kulturellen Werte. Innsbruck, S.545-555.

- 1983b: Politische Theologie als Theologie politisierter Religion, in: Jakob Taubes (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie, Bd.1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. München, Paderborn, Wien, Zürich, S.45-56.
- 1983c: Zukunftsangst und Technikfeindschaft. Wer kontrolliert die Technokraten? in: Der Monat N.F. 289, S.146-156.
- 1983d: Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewußtsein, in: Historische Zeitschrift 236, S.579-599.
- 1983e: Der Nationalsozialismus im politischen Bewußtsein der Gegenwart (mit anschließender Podiumsdiskussion), in: Martin Broszat u.a. (Hg.): Deutschlands Weg in die Diktatur. Im Auftrage der Historischen Kommission zu Berlin, des Instituts für Zeitgeschichte, München u. der Deutschen Vereinigung für Parlamentsfragen, Bonn. Berlin, S.329-349.
- 1983f: Kultureller Wandel im Spiegel der Demoskopie, in: Elisabeth Noelle -Neumann , E. Piel (Hg.): Eine Generation später. Bundesrepublik Deutschland 1953-1979. München, S.19-22.
- 1983g: Sozialer Wandel und Eigenverantwortung - Arbeitswelt und Wertorientierung, in: Produktivität, Eigenverantwortung, Beschäftigung (DIV Sachbuchreihe, 31). Köln, S.125-146.
- 1983h: Rationalitätsverluste. Über Tendenzen der Flucht aus der Gegenwart. Festvortrag anlässlich der Akademischen Jahresfeier der TU München am 2.12.1982, in: Technische Universität München. Jahrbuch 1982. München, S.95-105.
- 1983i: Wissen - Glaube - Skepsis, in: Otto Molden (Hg.): Wissen - Glaube - Skepsis. Einführungsvorträge und wissenschaftliche Arbeiten. Europäisches Forum. Alpbach, S.29-63.
- 1984: Religiöse Indifferenz der Wissenschaft nach der Aufklärung, in: Hans Braun, Alois Hahn (Hg.): Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften. Friedrich H. Tenbruck zum 65. Geburtstag. Berlin, S.3-17.
- 1984a: Die Angst und der Mut, in: Die Furcht vor der ökologischen Katastrophe (Mainauer Gesprächsbeiträge zu gesellschaftspolitischen Fragen unserer Zeit, Bd.2). Mainau, S.13-19.
- 1984b: Prinzip Erfahrung. Helmut Schelsky zum Gedächtnis, in: Zeitschrift für Soziologie 13, S.275-276.
- 1984c: Politische Gleichheitspostulate und ihre sozialen Folgen, in: Robert Kopp (Hg.): Solidarität in der Welt der achtziger Jahre: Leistungsgesellschaft und Sozialstaat. Basel, Frankfurt/M., S.61-78.
- 1984d: Technisches, moralisches und politisches Handeln, in: Die Ethik der Informationsgesellschaft (Arbeitstagung der Stiftung für Kommunikationsforschung in Verbindung mit der IBM Deutschland GmbH). Hg. v. der Stiftung für Kommunikationsforschung im Stifterverband für die deutsche Wissenschaft. Bonn-Bad Godesberg, S.11-25.
- 1984e: Wandel der Wertevorstellungen. Auswirkungen des Wertewandels auf die Arbeitswelt und das Verbraucherverhalten (Vortrag vor dem Unternehmerforum der

- X. Woche der Druckindustrie am 24.10.1984). Hg. v. Bundesverband Druck. Wiesbaden.
- 1984f: Elitebildung in der egalitären Gesellschaft, in: Freiheit der Wissenschaft, H.4, S.7-12.
 - 1984g: Wissenschaftskultur und Elitebildung, in: 30 Jahre AIF. Festveranstaltung der Arbeitsgemeinschaft Industrieller Forschungsvereinigungen. Köln, S.33-48.
 - 1984h: Aufklärung und historisches Bewußtsein, in: Möglichkeiten und Grenzen einer nationalen Geschichtsschreibung (Akten des Symposiums). Hg. v. Deutsch-spanischen Forschungsinstitut der Görres-Gesellschaft, 8.3.-12.3.1983. Madrid, S.275-282.
 - 1984i: Der Wertewandel und die Arbeitsmoral. Hg. v. Arbeitgeberverband der Metallindustrie Köln (Gesellschaftspolitische Schriftenreihe des AGV Metall Köln, 29). Köln.
 - 1985: Sozialwissenschaften und Politik. Der Werturteilsstreit als exemplarischer Fall, in: Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft 1985, S.235-247 (mit anschließender Diskussion, S.248-256).
 - 1985a: Politischer Moralismus. Zum Komplementaritätsverhältnis von Gesinnungsintensität und Common-sense-Schwund, in: Politisierende Moral - Moralisierende Politik? Cappenberger Gespräche der Freiherr-vom-Stein-Gesellschaft, Bd.20. Köln, S.14-30.
 - 1985b: Die Gegenwart der Vergangenheit. Kulturelle und politische Funktion des historischen Bewußtseins, in: Vorträge der Oldenburgischen Landschaft 14, S.4-24.
 - 1985c: Zwischen Staatskirchensystem und Trennungssystem. Kommentar zu H. Maier (Politik u. Religion, ebd., S.130-143), in: Peter Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religionen und ihre Theorien (Reihe Civitas-Resultate, Bd.8) Tübingen, S.144-150.
 - 1985d: Europäische Identität?, in: Der Monat N.F. 296, S.85-96.
 - 1985e: Wertewandel, kulturelle Folgen des sozialen Fortschritts. Festvortrag anlässlich der 74. Fortbildungstagung für Ärzte am 16.5.1985. Hg. v. Kollegium für Ärztliche Fortbildung. Regensburg.
 - 1985f: Die Wissenschaften und die praktische Verantwortung der Wissenschaftler, in: Hans Michael Baumgartner, Hansjürgen Staudinger (Hg.): Entmoralisierung der Wissenschaften? Physik und Chemie (Ethik der Wissenschaften, Bd.2) Paderborn, München, Wien, Zürich, S.58-73.
 - 1985g: Über Tendenzen der Flucht aus der Gegenwart. Zur aktuellen Zivilisations- und Gesellschaftskritik. Festvortrag anlässlich der Verleihung des Karl-Holstein-Preises an den Jahresbesten des Jahres 1984 am 18.2.1985 (IHK-Schriftenreihe, H.29). Beckum.
 - 1985h: Mehrheit statt Wahrheit. Die Vorzüge der Formaldemokratie gegenüber moralischem Rigorismus, in: Die politische Meinung 30, S.33-43.
 - 1985i: Zur Dialektik der Gleichheit, in: F. de Pauw, M. Weyembergh (Hg.): Gelijkheid en Conservatisme. Gleichheit und Konservatismus. Zwolle, S.17-27.

- 1985j: Anmerkungen zur Diskussion (sozial-)psychologischer Humanexperimente, in: Hans Lenk (Hg.): *Humane Experimente? Genbiologie und Psychologie (Ethik der Wissenschaften, Bd.3)*. München, Paderborn, Wien, Zürich, S.156-157.
- 1986: *Religion nach der Aufklärung*. Graz, Wien, Köln.
- 1986a: Ideologische Gegenaufklärung, in: Hans Lenk (Hg.): *Zur Kritik der wissenschaftlich-technischen Rationalität*. Freiburg, München, S.441-463.
- 1986b: *Faktoren aktueller Ideologiebildungsprozesse*, in: Ulrich Matz (Hg.): *Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt (Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Politische Wissenschaft, H.3)*. Köln, Berlin, Bonn, München, S.107-119.
- 1986c: Ökologische Probleme im kulturellen Wandel, in: Ders., Elisabeth Ströcker (Hg.): *Ökologische Probleme im kulturellen Wandel (Ethik der Wissenschaften, Bd.5)*. o.O., S.9-14.
- 1986d: Helmut Schelsky als Universitätsgründer, in: Horst Baier (Hg.): *Helmut Schelsky - ein Soziologe in der Bundesrepublik. Eine Gedächtnisschrift von Freunden, Kollegen und Schülern*. Stuttgart, S.157-166.
- 1986e: *Selbstverwirklichung und Selbstverlust. Wertewandel in der modernen Industriegesellschaft*, in: *Die politische Meinung* 31, S.47-57.
- 1986f: "Selbstverwirklichung" als Lebensthema, in: H. Weigelt (Hg.): *Die Tagesordnung der Zukunft (im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung)*. Bonn, S.15-21.
- 1986g: Die Schreckensutopien. Rückblick auf das Orwell-Jahr, in: *Schweizer Monatshefte* 66, S.1043-1054.
- 1986h: Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur, in: Oelmüller 1986a, S.63-83.
- 1986i: Theodizee als Häresie, in: Oelmüller 1986, S.167-176.
- 1986j: Humboldts Bildungsziele im Wandel der Zeit, in: Bernfried Schlerath (Hg.): *Wilhelm von Humboldt. Vortragszyklus zum 150. Todestag*. Berlin, New York, S.24-58.
- 1987: Modernität als Herausforderung: Kulturelle und politische Orientierungsprozesse im Westen, in: Daniel Frei (Hg.): *Ideen unserer Zeit (Sozialwissenschaftliche Studien des Schweizerischen Instituts für Auslandsforschung, 16)*. Zürich, S.27-53.
- 1987a: Handlungssinn und Lebenssinn. Über die Reichweite von Rationalitätspostulaten, in: Ernst-Wolfgang Orth (Hg.): *Handlungssinn und Lebenssinn. Zum Problem der Rationalität im Kontext des Handelns (Phänomenologische Forschungen, 20)*. Freiburg, München, S.11-35.
- 1987b: Selbstverwirklichung und Selbstverantwortung, in: Helmut Holzhey, Georg Kohler (Hg.): *Verrechtlichung und Verantwortung. Überlegungen aus Anlaß der Parole "Weniger Staat, mehr Freiheit"*. Berlin, Stuttgart, S.347-356.
- 1987c: Die Wissenschaften und ihre kulturellen Folgen. Über die Zukunft des common sense (mit Diskussion S.41-60). (Vorträge, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Geisteswissenschaften, G 285). Opladen.

- 1987d: Am Beispiel der Architektur. Postmoderne - ein Definitionsvorschlag, in: Schweizer Monatshefte 67, S.807-816.
- 1987e: Historisierung und Ästhetisierung. Über Unverbindlichkeiten im Fortschritt, in: OIKEIOSIS. Festschrift für Robert Spaemann. Hg. v. Reinhard Löw. Weinheim, S.149-169.
- 1987f: Politischer Moralismus, in: Werner Becker, Willi Oelmüller (Hg.): Politik und Moral. Entmoralisierung des Politischen? (Ethik der Wissenschaften, Bd.6). Paderborn, München, Wien, Zürich, S.75-78.
- 1987g: Technischer Wandel und die individuelle Lebenskultur, in: Ders. (Hg.): Fortschritt der Technik - gesellschaftliche und ökonomische Auswirkungen. Heidelberg, S.49-63.
- 1987h: Aspekte europäischer Gegenwartskultur. Herkunftsverankerung und Zukunftsoffenheit, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.): Wissenschaftlich-technischer Fortschritt als Aufgabe in einer freiheitlichen Kultur. Symposium (Veröffentlichungen der Hanns Martin Schleyer-Stiftung, Bd.23). Köln, S.143-152.
- 1987i: Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität. Graz, Wien, Köln.
- 1987j: Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft. Berlin 1987.
- 1987k: Helmut Schelsky und die Interdisziplinarität. Zur Philosophie gegenwärtiger Wissenschaftskultur, in: Jürgen Kocka (Hg.): Interdisziplinarität. Praxis - Herausforderung - Ideologie. Frankfurt/M., S.17-33.
- 1987l: Heilsmythen nach der Aufklärung. Geschichtsphilosophie als Selbstermächtigungsideologie, in: Jakob Taubes (Hg.): Theokratie (Religionstheorie und politische Theologie, 3). München, Paderborn u.a., S.279-292.
- 1987m: Selbstbestimmung im modernen Sozialstaat, in: Bevölkerungsentwicklung in der Bundesrepublik Deutschland (Schriftenreihe Bad Nauheimer Gespräche der Landesärztekammer Hessen, Bd.11). Mainz, S.129-151.
- 1987n: Der Wertewandel und das kulturelle Verhältnis zur Natur, in: Friedrich Schneider, Rudolf Strasser, Karl Vodrazka (Hg.): Mensch - Umwelt - Zukunft. Selbstvernichtung oder Anpassung? Wien, S.37-50.
- 1988: Verdrängung? Über eine Kategorie des deutschen Vergangenheitsverhältnisses, in: Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins. Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus. Hg. v. Forum für Philosophie. Bad Homburg. Frankfurt/M., S.217-228 (mit zusammenfassenden Diskussionsbemerkungen, S.229-237).
- 1988a: Der Mythos der "kritischen Generation". Ein Rückblick, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20, S.17-25.
- 1988b: Dialektik, Gesellschaftssystem und die Zukunft der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Kommentar zum Beitrag von H. Hörz [ebd., S.227-251], in: Paul Hoyningen-Huene, Gertrude Hirsch (Hg.): Wozu Wissenschaftsphilosophie? Positio-

- nen und Fragen zur gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie. Berlin, New York, S.252-264.
- 1988c: Wozu Philosophie? Über einen Grund des Interesses der Wissenschaften an ihr, in: Oelmüller 1988, S.248-263.
- 1988d: Die Aufgabe der Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaft in der Demokratie, in: Meinhard Miegel (Hg.): 10 Jahre Institut für Wirtschaft und Gesellschaft Bonn. Bericht über den Festakt anlässlich des 10-jährigen Bestehens des Instituts für Wirtschaft und Gesellschaft. Bonn, S.47-57.
- 1988e: Theodizce und Lebenssinn, in: Archivio di filosofia 56, S.407-426.
- 1988f: Dominante Probleme zeitgenössischer Sozialphilosophie, in: Stavros Panou u.a. (Hg.): Contemporary conceptions of social philosophy, Athens 1985 (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Supplementum V). Stuttgart, S.9-17.
- 1988g: Wertewandel in Kultur und Arbeitswelt, in: Die Arbeitgeberschaft vor politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Herausforderungen. Hg. v. Zentralverband schweizerischer Arbeitgeber-Organisationen, August 1988. Zürich, S.8-18.
- 1988h: Einleitung, in: Hans Barth: Denken in der Zeit. Philosophisch-politische Beiträge in der Neuen Züricher Zeitung 1932-1964. Zürich, S.7-13.
- 1988i: Der verkürzte Aufenthalt in der Gegenwart. Wandlungen des Geschichtsverständnisses, in: Peter Kemper (Hg.): "Postmoderne" oder Der Kampf um die Zukunft. Frankfurt/M., S.145-164.
- 1988j: Zeit-Erfahrung als Faktor kultureller Evolution, in: Klaus Hierholzer, Heinz-Günter Wittmann (Hg.): Phasensprünge und Stetigkeit in der natürlichen und kulturellen Welt. Stuttgart, S.283-303.
- 1988k: Menschen im Jahr 2000. Rahmenbedingungen für die künftige Entwicklung des Sports, in: Dokumentation des Kongresses Menschen im Sport 2000. Schorndorf, S.32-43.
- 1988l: "Die Wahrheit wird euch frei machen", in: Maja Svlar (Hg.): Réflexion sur la liberté humaine. Festschrift zum 75. Geburtstag v. André Mercier. Bern u.a. 1988, S.65-81.
- 1989: Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus. Graz, Wien, Köln.
- 1989a: Zwei Seiten des Fortschritts. Wirtschaft und Lebenskultur in der modernen Industriegesellschaft, in: Die politische Meinung 34, S.21-31.
- 1989b: Risiko und Lebensbewältigung, in: Gerhard Hosemann (Hg.): Risiko in der Industriegesellschaft: Analysen, Vorsorge und Akzeptanz (Erlanger Forschungen: Reihe B, Naturwissenschaft und Medizin, Bd. 19). Erlangen, S.15-41.
- 1989c: Nukleare Abschreckung : Handeln, geschichtliche Lage und die Frage der moralischen Akzeptanz, in: Nukleare Abschreckung - politische und ethische Interpretationen einer neuen Realität. Baden-Baden, S.221-240.
- 1989d: Nach der Aufklärung, in: Anton Grabner-Haider, Kurt Weinke (Hg.): Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion. Graz, S.20-28.

- 1989e: *Modernität als kulturelle Herausforderung*, in: Herausforderungen für die Politik. Perspektiven und Orientierungen (Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes, Bd.6). München, S.65-87.
- 1989f: *Die Planwirtschaft versagt auch im Umweltschutz*, in: Kompass (Verband der Niederrheinischen Textilindustrie e.V.) 18, S.3-10.
- 1989g: *Vermutungen über die Zukunft der Vergangenheit*, in: *Disiecta membra. Studien. Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag*. Von Odo Marquard u.a. Basel, S.8-19.
- 1990: *Aneignung und Rückaneignung*, in: Georg Kohler, Heinz Kleger (Hg.): *Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion*. Wien, S.335-371.
- 1990a: *Sind die Toten des totalitären Massenterrors der Herrschaft 'konventioneller Moral' zum Opfer gefallen?* in: *Merkur* 44, S.492-496.
- 1990b: *Aids und Selbstbestimmung. Einige moralische Regeln*, in: *Die politische Meinung* 34, S.52-60.
- 1990c: *Aufklärung und Terror. Geschichtsmetaphysische Voraussetzungen totalitärer Demokratie*, in: Volker Gerhardt (Hg.): *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*. Stuttgart, S.238-251.
- 1990d: *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*. Berlin u.a.
- 1990e: *Zum Empfang des Ernst-Robert-Curtius-Preises*, in: *Ernst-Robert-Curtius-Preis für Essayistik 1990. Dokumente und Ansprachen*. Bonn, S.49-58.
- 1990f: *Denkmalsturz oder das Ende der sozialistischen Einheit von Theorie und Praxis*, in: *Merkur* 44, S.143-148.
- 1991: *Freiheit statt Emanzipationszwang. Die liberalen Traditionen und das Ende der marxistischen Illusionen*. Zürich, Osnabrück.
- 1991a: *Wissenschaftliche Zielreflexion im Wandel: Der Triumph der Curiositas setzt die Herrschaft des Relevanzprinzips frei*, in: Bernd Rebe (Hg.): *Nutzen und Wahrheit. Triebkräfte der Wissenschaftsentwicklung und Grundorientierungen einer verantwortbaren Wissenschaftspolitik*. Hildesheim, S.41-52.
- 1991b: *Europa ohne den Alptraum Lenin*, in: *Rheinischer Merkur/Christ und Welt*, Nr.35, 30. August, S.4.
- 1991c: *Die Avantgarde und das Museum*, in: Helmut A. Müller (Hg.): *Die Gegenwart der Zukunft*. Bern, München, Wien, S.322-336.
- 1991d: *Für eine europäische Kulturpolitik*, in: *Die Zukunft Europas. Kultur und Verfassung des Kontinents. Vorträge, Debatten und Dokumente der internationalen Konferenz in Rom, 17.-19.10.1990 (Strategien und Optionen für die Zukunft: Grundlagen;5)*. Gütersloh, S.156-195.
- 1991e: *Die Evolution frißt die Revolution. Über das Veralten des Neuen in einer dynamischen Zivilisation*, in: Dieter Holtmann (Hg.): *Die Revolution in Mittel- und Osteuropa und ihre Folgen*. Bochum, S.78-91.
- 1992: *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Berlin, Heidelberg.

- 1992a: Politischer Avantgardismus oder Fortschritt und Terror, in: *Universitas* 47, S.1-15.
- 1993: Wirklichkeitsverlust als moralisierender Sonderweg, in: *Rheinischer Merkur/Christ und Welt*, Nr. 20, 14. Mai.
- Luhmann, Niklas* 1988: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- 1989: *Legitimation durch Verfahren*. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Lutz, Burkhardt* 1987: Das Ende des Technikdeterminismus und die Folgen - soziologische Technikforschung vor neuen Aufgaben und Problemen, in: *Technik und sozialer Wandel. Verhandlungen des 23. Deutschen Soziologentages* (1986), hg. v. Burkhardt Lutz im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Frankfurt/M., New York, S.34-52.
- Maier, Hans, Zöller, Michael* 1970: *Bund Freiheit der Wissenschaft. Der Gründungsauftritt in Bad Godesberg am 18.11.1970*. Köln.
- Mannheim, Karl* 1984: *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Hg. v. David Kettler, Volker Meja u. Nico Stehr. Frankfurt/M.
- 1985: *Ideologie und Utopie*. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Marcuse, Herbert* 1965: *Industrialisierung und Kapitalismus*, in: *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages* (1964), hg. v. Otto Stammer im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Tübingen, S.161-180.
- 1965a: *Kultur und Gesellschaft* 2. Frankfurt/M.
- 1980: *Kultur und Gesellschaft* 1. 13. Aufl. Frankfurt/M.
- 1985: *Der eindimensionale Mensch*. 20. Aufl., Nachdruck der 19. Aufl. Darmstadt, Neuwied.
- Margreiter, Reinhard* 1980: Rezension zu Lübke 1978e und Lübke 1978f, in: *Philosophisches Jahrbuch* 87, S.437-440.
- Marquard, Odo* 1979: Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten, in: *Oelmüller* 1979, S.332-342.
- 1981: *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart.
- 1985: *Angst als Besitzstand?* in: Hans Michael Baumgartner, Hansjürgen Staudinger (Hg.): *Entmoralisierung der Wissenschaften? Physik und Chemie*. München, Paderborn, Wien, Zürich, S.116-117.
- 1986: *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart.
- 1986a: *Aufklärung ohne Exaltation. Der besonnene Mahner: Zum sechzigsten Geburtstag des Philosophen Hermann Lübke*, in: *FAZ*, 30. Dezember.
- 1988: *Verspätete Moralistik. Bemerkungen zur Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften*, in: *Kursbuch 91 Wozu Geisteswissenschaften?*, S.13-18.
- Maus, Ingeborg* 1983: *Gesellschaftliche und rechtliche Aspekte der "Konservativen Revolution"*, in: Eike Hennig, Richard Saage (Hg.): *Konservatismus. Eine Gefahr für die Freiheit?* München, S.90-120.
- Mayntz, Renate* (Hg.) 1968: *Bürokratische Organisation*. Köln.

- Metz, Johann Baptist* 1983: Theologie angesichts der späten Moderne, in: *Merkur* 37, S.902-910.
- Meyer, Thomas* 1983: Grundlagen einer neuen Theorie der westlichen Industriegesellschaft: Fred Hirschs "Die sozialen Grenzen des Wachstums", in: *Zeitschrift für Soziologie* 12, S.74-85.
- 1987: Neokonservatismus, Arbeiterbewegung und die Krise des Fortschritts, in: Thomas Kreuder, Hanno Loewy (Hg.): *Konservatismus in der Strukturkrise*. Frankfurt/M., S.173-204.
- Michel, Karl Markus* 1988: Der Ruf nach Geist, in: *Kursbuch 91 Wozu Geisteswissenschaften?*, S.27-33.
- Mittelstraß, Jürgen* 1972: Das praktische Fundament der Wissenschaften und die Aufgaben der Philosophie. Konstanz.
- (Hg.) 1987: Wissenschaftlich-technischer Fortschritt als Aufgabe in einer freiheitlichen Kultur. Symposium (=Veröffentlichungen der Hanns Martin Schleyer-Stiftung, Bd. 23). Köln.
- Mohler, Armin* 1962: Konservativ 1962, in: *Der Monat* 14, S.23-29.
- 1963: Die Fünfte Republik. Was steht hinter de Gaulle? München.
 - 1964: Die institutionalisierte Linke. Literatur contra Politik in Deutschland, in: *Die politische Meinung* 9, H.97, S.40-47.
 - 1965: Was die Deutschen fürchten. Angst vor der Politik, Angst vor der Geschichte, Angst vor der Macht. Stuttgart.
 - 1972: Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. 2., völlig neu bearb. und erweiter. Fassung. Darmstadt.
 - 1974: Von rechts gesehen. Stuttgart.
 - 1974a: Howard Scott und die "Technocracy". Zur Geschichte der technokratischen Bewegung II, in: Ernst Forsthoff, Rudolf Hörsel (Hg.): *Standorte im Zeitstrom*. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag am 29.1.1974. Frankfurt/M., S.249-297.
 - 1978: Was ist links, wer steht rechts?, in: *Der Monat* 30, S.19-20.
 - 1978a: Tendenzwende für Fortgeschrittene. München.
 - 1978b: Georges Sorel (1847-1922), in: Caspar von Schrenck-Notzing (Hg.): *Konservative Köpfe*, München, S.75-83.
 - 1980: Vergangenheitsbewältigung oder wie man den Krieg nochmals verliert (Gegenwart und Zeitgeschichte, Bd.5, hg. v. Dietrich Pfähler). Krefeld.
 - 1981: Wider die All-Gemeinheiten oder das Besondere ist das Wirkliche. Krefeld.
 - 1983: Warnung vor umgedrehten Wegweisern: "Kyniker" contra "Zyniker" - die neueste Finte unserer Intelligenzia, in: *Criticón* 13, Nr. 79, S.221.
- Moltmann, Jürgen* 1984: Politische Theologie - Politische Ethik. München, Mainz.
- Mommsen, Hans* 1987: Suche nach der "verlorenen Geschichte"?, in: *"Historikerstreit"* 1987, S.156-173.

- Müller, Alois* 1990: Religion, Kultur und Ethik unter Säkularisierungsbedingungen, in: Georg Kohler, Heinz Klegler (Hg.): Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion. Wien, S.285-313.
- Münkler, Herfried* 1990: Carl Schmitt in der Diskussion, in: Neue Politische Literatur 35, S.298-309.
- Mut zur Erziehung* - Was ist damit gemeint? 1982, in: Primarschule-Magazin Nr.3, S.4-7.
- Narr, Wolf-Dieter* 1980: Krise des Institutionengefüges und/oder Orientierungskrise? in: Die Orientierungskrise in unserer Gesellschaft und die Rolle der Parteien. Evangelische Akademie Loccum. Loccumer Protokolle 8, S.27-50.
- 1985: Ethik und Politik - Skizze einer Physik der Sitten, in: Iring Fetscher, Herfried Münkler (Hg.): Politikwissenschaft. Reinbek, S. 69-110.
- 1990: Wider die blinden Sieger, in: Leviathan 18, S.417-434.
- Naumann, Michael* 1979: Verdrängung verdrängt. Eine Antwort auf Hermann Lübbe, in: Der Monat 31, S.64-65.
- Neumann, Franz* 1967: Demokratischer und autoritärer Staat. Beiträge zur Soziologie der Politik. Frankfurt/M.
- Nipperdey, Thomas* 1980: Geschichte als Aufklärung, in: Freiheit der Wissenschaft H. 3, S.35-38.
- 1990: Wunschdenken in der Geschichte, in: Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte, Nr. 270, Februar, S.22-32.
- Nolte, Ernst* 1987: Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? Das Dritte Reich im Blickwinkel des Jahres 1980, in: "Historikerstreit" 1987, S.13-35.
- 1987a: Vergangenheit, die nicht vergehen will, in: "Historikerstreit" 1987, S.39-47.
- Oelmlüller, Willi* (Hg.) 1978: Transzendental-philosophische Normenbegründung (Materialien zur Normendiskussion, Bd. 1). Paderborn, München, Wien, Zürich.
- (Hg.) 1978a: Normenbegründung - Normendurchsetzung (Materialien zur Normendiskussion, Bd. 2). Paderborn, München, Wien, Zürich.
- (Hg.) 1979: Normen und Geschichte (Materialien zur Normendiskussion, Bd. 3). Paderborn, München, Wien, Zürich.
- (Hg.) 1984: Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen. Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 1. Paderborn, München, Wien, Zürich.
- (Hg.) 1986: Leiden. Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 3. Paderborn, München, Wien, Zürich.
- (Hg.) 1986a: Wahrheitsansprüche der Religionen heute. Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 2. Paderborn, München, Wien, Zürich.
- (Hg.) 1987: Metaphysik heute? Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 10. Paderborn, München, Wien, Zürich.

- (Hg.) 1988: Philosophie und Wissenschaft. Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 11. Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Offe, Claus* 1973: "Krisen des Krisenmanagement": Elemente einer politischen Krisentheorie, in: Martin Jänicke (Hg.): Herrschaft und Krise. Opladen, S.197-223.
- 1973a: Strukturprobleme des Spätkapitalismus. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- 1976: Überlegungen und Hypothesen zum Problem politischer Legitimation, in: Rolf Ebbinghausen (Hg.): Bürgerlicher Staat und politische Legitimation. Frankfurt/M., S.80-105.
- 1978: Neukonservative Klimakunde. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Hennis, in: Merkur 32, S.209-225.
- 1978a: Praxisbezüge der Sozialwissenschaft als Krisenwissenschaft, in: Christoph Hubig, Wolfert von Rahden (Hg.): Konsequenzen kritischer Wissenschaftstheorie. Berlin, New York, S.234-251.
- 1979: "Unregierbarkeit". Zur Renaissance konservativer Krisentheorien, in: Jürgen Habermas (Hg.): Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit", Bd. 1: Nation und Republik. 4. Aufl. Frankfurt/M., S.294-318.
- 1981: Sozialwissenschaften zwischen Auftragsforschung und sozialer Bewegung, in: Bodo v. Greiff (Hg.): Das Orwellsche Jahrzehnt und die Zukunft der Wissenschaft. Opladen, S. 98-108.
- 1986: Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, in: Johannes Berger (Hg.): die Moderne - Kontinuitäten und Zäsuren. Soziale Welt, Sonderband 4. Göttingen, S.97-117.

- Papcke, Sven* 1985: Ordnung ist das halbe Leben: Politische Mythen und Neurosen der Deutschen, in: Ders.: Vernunft und Chaos. Frankfurt/M., S.77-105.
- Patriotismus*, Verfassung und verdrängte Geschichte. Diskussion zwischen Micha Brumlik und Hermann Lübbe 1989, in: Die Neue Gesellschaft 36, S.408-415.
- Perrow, Charles* 1987: Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik. Frankfurt/M., New York.
- Piepmeyer, Rainer* 1984: Religionsbegriff und Vernunftbegriff, in: Willi Oelmüller (Hg.): Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen. Wien, Zürich, S.74-92.
- Plessner, Helmuth* 1959: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Politik und Wissenschaft* 1972. Ein Cappenberger Gespräch der Freiherr-vom-Stein-Gesellschaft, Bd.7. Köln, Berlin.
- Preuß, Ulrich K.* 1982: Politische Ordnungskonzepte für die Massengesellschaft, in: Jürgen Habermas (Hg.): Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit", Bd. 1: Nation und Republik. 4. Aufl. Frankfurt/M. S.340-377.
- Puhle, Hans-Juergen* 1983: Vom Programm zum Versatzstück. Zehn Thesen zum deutschen Konservatismus, in: Kursbuch 73, S.45-60.

- Reusswig, Fritz* 1988: Technik und Ökologie im Diskurs des Neokonservatismus und seiner Kritiker, in: *Das Argument* 30, S.663-675.
- Ritter, Joachim* 1965: Hegel und die französische Revolution. Frankfurt/M.
- 1974: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, in: Ders.: Subjektivität. Frankfurt/M., S.105-140.
 - 1974a: Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität, in: Ders.: Subjektivität. Frankfurt/M., S.11-35.
- Rödel, Ulrich, Frankenberg, Günter, Dubiel, Helmut* 1989: Die demokratische Frage. Frankfurt/M.
- Rombach, Heinrich* 1973: "Entscheidung", in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Hg. v. Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild, Bd.1. München 1973, S.361-373.
- Ropohl, Günter* 1973: Zur Technokratiediskussion in der Bundesrepublik Deutschland (1971), in: Hans Lenk (Hg.): *Technokratie als Ideologie. Sozialphilosophische Beiträge zu einem politischen Dilemma*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, S.58-76.
- Rothe, Valentine* 1987: Werteerziehung und Geschichtsdidaktik. Ein Beitrag zu einer kritischen Werteerziehung im Geschichtsunterricht. Düsseldorf.
- Rüsen, Jörn* 1979: Zur Kritik des Neohistorismus, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33, S.243-263.
- Rüsen, Jörn, Lämmert, Eberhard, Glotz, Peter* (Hg.) 1988: Die Zukunft der Aufklärung. Frankfurt/M.
- Saage, Richard* 1974: Konservatismus und Demokratie. Zur neuesten Kontroverse über den Konservatismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 42, S.37-47.
- 1983: Rückkehr zum starken Staat. Frankfurt/M.
 - 1985: Staat, Technik und Gesellschaft im Neokonservatismus, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte* 36, S.571-576.
 - 1986: Historische Dimensionen und aktuelle Bedeutung des Topos "Technischer Staat", in: Hans-Hermann Hartwich (Hg.): *Politik und die Macht der Technik* (im Auftrag der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft). Opladen, S.52-68.
 - 1987: Die neokonservative Herausforderung in der Bundesrepublik, in: Ders.: *Arbeiterbewegung, Faschismus und Neokonservatismus*. Frankfurt/M., S.199-231.
 - 1990: Aspekte postmoderner Aufklärungskritik, in: *Herfried Münkler, Ders. (Hg.): Kultur und Politik. Brechungen der Fortschrittsperspektive heute*. Opladen, S.183-194.
- Schäfer, Wolf* 1978: Zur Frage der praktischen Orientierung des theoretischen Diskurses, in: *Christoph Hubig, Wolfert von Rahden* (Hg.): *Konsequenzen kritischer Wissenschaftstheorie*. Berlin, New York, S.81-110.
- Schatz, Oskar* 1973: Vorwort, Diskussionsschwerpunkte und Zusammenfassung, in: Ders. (Hg.): *Auf dem Weg zur hörigen Gesellschaft?* Graz, Wien, Köln.
- Scheit, Herbert* 1984: "Zivilreligion" - Liberalitätsgarant des Staates? Eine Auseinandersetzung mit Hermann Lübbe, in: *Politische Vierteljahresschrift* 25, S.339-348.

- Scheler, Max* 1915: Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg. Leipzig.
- Schelsky, Helmut* 1957: Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend. Köln, Düsseldorf.
- 1965: Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation (1961), in: Ders.: Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Düsseldorf, Köln, S.439-480.
 - 1965a: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie (1957), in: Ders.: Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Düsseldorf, Köln, S.250-275.
 - 1970: Zur soziologischen Theorie der Institution. in: Ders. (Hg.): Zur Theorie der Institution. Düsseldorf, S.10-26.
 - 1973: Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung. 2. Aufl. München.
 - 1975: Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Opladen.
- Schickel, Joachim* (Hg.) 1980: Grenzbeschreibung. Gespräche mit Philosophen. Hermann Lübbe - Befragt v. Joachim Schickel (26.2.1976). Hamburg, S.121-146.
- Schluchter, Wolfgang* 1985: Aspekte bürokratischer Herrschaft. Frankfurt/M.
- Schmitt, Carl* 1961: Die geisteswissenschaftliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 3. Aufl. Berlin.
- 1963: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin.
 - 1968: Legalität und Legitimität. 2. Aufl. Berlin.
 - 1973: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. 2. Aufl. Berlin.
 - 1975: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen. 2. Aufl. Berlin.
 - 1979: Politische Theologie. Vier Kapitel zu Lehre von der Souveränität. 3. Aufl. Berlin.
- Schnädelbach, Herbert* 1986: Was ist Neoaristotelismus?, in: Wolfgang Kuhlmann (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt/M., S.38-63.
- 1988: Kritik der Kompensation, in: Kursbuch 91 Wozu Geisteswissenschaften?, S.35-45.
- Schrenck-Notzing, Caspar Freiherr v.* 1962: Wider die Gefühlspolitik, in: Der Monat 14, S.56-59.
- Schubert, Klaus* 1981: Politik in der "Technokratie". Zu einigen Aspekten zeitgenössischer Kulturkrisentheorien. Frankfurt/M., New York.
- Schulz, Frank* 1984: "Neokonservatismus" - Begriffliche und dogmengeschichtliche Anmerkungen zum gegenwärtigen Kampf um die Staatsauffassung, in: Prokla 14, S.127-143.
- Schumann, Hans-Gerd* 1983: "Konservatismus" als analytischer Strukturbegriff, in: Eike Hennig, Richard Saage (Hg.): Konservatismus. Eine Gefahr für die Freiheit? München, S.13-25 (Diskussion S.26-28).

- 1983a: "Konservatismus" als analytischer Strukturbegriff, in: Ders. (Hg.): *Konservatismus*. 2., erw. Aufl. Königstein/Ts., S.370-382.
- 1989: Neo-Konservatismus: Wende oder Bestätigung des Status quo?, in: Herfried Münkler, Richard Saage (Hg.): *Kultur und Politik. Brechungen der Fortschrittsperspektive heute*. Opladen, S.151-154.
- Schwager, Raimund* 1986: Religion als Quelle des Unfriedens? Zivilreligion - Politische Theologie - Evolutionslogik, in: *Stimmen der Zeit* 204, S.41-52.
- Seifert, Jürgen* 1982: Haus oder Forum. Wertsystem oder offene Verfassung, in: Jürgen Habermas (Hg.): *Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit"*, Bd. 1: Nation und Republik. 4. Aufl. Frankfurt/M., S.321-339.
- Senghaas, Dieter* 1990: Jenseits des Nebels der Zukunft: Eine geschichtsmächtige Kontroverse neigt sich zum Ende, in: *Leviathan* 18, H.2, S.184-195.
- Sinus* 1980. Rechsextreme politische Einstellungen in der Bundesrepublik Deutschland. Abschlußbericht. Heidelberg, München.
- Sombart, Werner* 1915: *Händler und Helden*. München, Leipzig.
- Sontheimer, Kurt* 1971: Unser verkümmertes Geschichtsbewußtsein, in: *Merkur* 25, S.102-104.
- 1991: *Deutschlands politische Kultur*. 2. Aufl. München.
- Sorel, Georges* 1981: *Über die Gewalt*. Mit einem Nachwort von George Lichtheim. Frankfurt/M.
- Staff, Ilse* 1984: Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt, in: Gerhard Dilcher, Dies. (Hg.): *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisation*. Frankfurt/M., S.182-210.
- 1987: Die Wahrung staatlicher Ordnung. Ein Beitrag zum technologischen Staat und seinen rechten Propheten Carl Schmitt und Ernst Forsthoff, in: *Leviathan* 15, S.141-162.
- Steinvorth, Ulrich* 1981: *Stationen der politischen Theorie*. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Weber. Stuttgart.
- Stiftung für Kommunikationsforschung* 1979: *Die informierte Gesellschaft*. Stenographisches Protokoll über die Arbeitstagung der Stiftung für Kommunikationsforschung in Verbindung mit der Siemens AG München. Bonn.
- Stiftung für Kommunikationsforschung* 1984: *Die Ethik der Informationsgesellschaft* (Arbeitstagung der Stiftung für Kommunikationsforschung im Stifterverband für die deutsche Wissenschaft in Verbindung mit der IBM Deutschland GmbH). Bonn-Bad Godesberg.
- Strasser, Johano, Traube, Klaus* 1982: Technik und Herrschaft, in: Rodrigo Jokisch (Hg.): *Techniksoziologie*. Frankfurt/M., S.242-334.
- Stürmer, Michael* 1987: Geschichte in geschichtslosem Land, in: "Historikerkstreit" 1987, S.36-38.
- Teamdiskussion* 1984: Kritische Moral oder pragmatische Sittlichkeit, "Weltbürgerliche" Gesellschaft oder "unsere" Gesellschaft?, in: Karl Otto Apel, Dietrich Böhler (Hg.):

- Funk-Kolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge, Bd. 2. Frankfurt/M., S.266-286.
- Topitsch, Ernst* 1978: Was ist links, wer steht rechts?, in: Der Monat 30, S.15-18.
- Totalitarismus und Faschismus* 1980. Eine wissenschaftliche und politische Begriffskontroverse. Kolloquium im Institut für Zeitgeschichte am 24.11.1978. München, Wien.
- Türcke, Christoph* 1989: Die neue Geschäftigkeit. Zum Ethik- und Geistesbetrieb. Lüneburg.
- Ullrich, Otto* 1977: Technik und Herrschaft. Vom Handwerk zur verdinglichten Blockstruktur industrieller Produktion. Frankfurt/M.
- 1980: Der Charakter des Fortschritts moderner Technologien. Zur Geschichtsphilosophie der Technikgeschichtsschreibung, in: Demokratische und autoritäre Technik. Beiträge zu einer anderen Technikgeschichte (Technologie und Politik, Bd. 16) Reinbek, S.23-51.
- Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft* 1985. Symposium der Max-Planck-Gesellschaft (1984). Hg. v. der Generalverwaltung der Max-Planck-Gesellschaft. München, Stuttgart.
- Volz, Fritz Rüdiger* 1987: "Wer erzieht die Erzieher?" Neokonservative als Hüter der Industriegesellschaft, in: Thomas Kreuder, Hanno Loewy (Hg.): Konservatismus in der Strukturkrise. Frankfurt/M., S.142-169.
- Vorländer, Hans* 1986: Nach dem Neokonservatismus der Neoliberalismus? Neuere politisch-ideologische Strömungen in den USA. Abschied vom Neokonservatismus?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 26, S.29-45.
- Vormweg, Heinrich* 1980: Leben mit Vernunft. Zur Aktualität der Aufklärung, in: L'80. Demokratie und Sozialismus. Politische und literarische Beiträge, 15, S. 20-32.
- Wasser, Hartmut* 1977: Argumentative Grundmuster linker und rechter Parlamentarismus-Kritik vom Kaiserreich zur Bundesrepublik, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 28, S.513-534.
- Weber, Max* 1985: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5., rev. Aufl. besorgt v. Johannes Winckelmann. Tübingen
- 1986: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Hg. v. Johannes Winckelmann. 8. Aufl. Tübingen.
 - 1988: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hg. v. Johannes Winckelmann. 7. Aufl. Tübingen.
 - 1988a: Gesammelte politische Schriften. Hg. v. Johannes Winckelmann. 5. Aufl. Tübingen.
- Wehler, Hans-Ulrich* 1988: Aus der Geschichte lernen? München.
- 1988a: Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum "Historikerstreit". München.
- Weigelt, H. (Hg.)* 1986: Die Tagesordnung der Zukunft. (im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung) Bonn.

- Weingart, Peter* 1983: Verwissenschaftlichung der Gesellschaft - Politisierung der Wissenschaft?, in: Zeitschrift für Soziologie 12, S.225-241.
- Wellmer, Albrecht* 1969: Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt/M.
- 1979: Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Problem der normativen Grundlagen einer kritischen Sozialwissenschaft, in: Oelmüller 1979, S.140-174.
 - 1982: Terrorismus und Gesellschaftskritik, in: Jürgen Habermas (Hg.): Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit", Bd. 1: Nation und Republik. 4. Aufl. Frankfurt/M., S.265-293.
- Will, Herbert* 1988: Die Privatisierung Gottes, in: Kursbuch 93, S.1-16.
- Willms, Bernard* 1979: Normenbegründung und Politik, in: Oelmüller 1979, S.175-201.
- 1986: Das Schicksal der Kritik im Teufelskreis des Fortschritts. Bemerkungen zu Helmut Dubiel, in: Hans-Hermann Hartwich (Hg.): Politik und die Macht der Technik (im Auftrag der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft). Opladen, S.75-83.
- Zahn, Horst-Dieter* 1988: Aussichten des Modernitätstraditionalismus, in: Das Argument 30, S.652-662.
- Zimmerli, Walter Chr.* 1990: Von der Technik der Politik. Bemerkungen zur Moral-Lücke in Lübbes Technikkonzeption, in: Georg Kohler, Heinz Kleger (Hg.): Diskurs und Deziision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Hermann Lübbe in der Diskussion. Wien, S.117-131.
- Zundel, Rolf* 1982: Die neue Utopie des Fortschritts. Neokonservatismus zum Import nur bedingt geeignet, in: DIE ZEIT, 30, 23. Juli, S.3.

10 Personenregister

- Adorno, Theodor W. 91, 146, 233, 238, 262, 337f.
 Arendt, Hannah 350
 Albert, Hans 75f., 262, 274
 Altmann, Rüdiger 48, 196
 Amery, Carl 40
 Apel, Karl Otto 19, 139, 145, 236, 276
 Aristoteles 20, 221f., 225, 229, 236, 267
- Bacon, Francis 84, 107, 134
 Barth, Hans 12, 42, 169, 259
 Bausch, Hans 333
 Beck, Ulrich 156, 195, 224f., 313f., 320, 358, 366f., 380
 Bell, Daniel 90
 Blumenberg, Hans 266, 309
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang 11, 17, 125, 184, 186, 249
 Böhler, Dietrich 236
 Bodin, Jean 183, 192
 Bonald, Louis Gabriel Ambroise de 105
 Brandt, Willy 143
 Büchner, Ludwig 135
 Burke, Edmund 31, 33, 49, 56
- Clausewitz, Carl von 138
 Comtes, Auguste 134
 Cortez, Donoso 105, 306
- Descartes, René 21, 103f., 106, 128f., 221, 267, 350
 Dimitroff, Georgi 369
 Dubiel, Helmut 11, 13, 15, 38, 45f., 148, 237, 244, 248, 252f., 290, 307f., 320, 355f., 365
 Durkheim, Emile 121, 310
- Ehrhardt, Ludwig 196
 Engels, Friedrich 230, 349
 Eppler, Erhard 29, 59, 273, 288
 Eucken, Walter 196
- Fest, Joachim 370
 Fetscher, Iring 56
 Feuerbach, Ludwig 198, 299
 Feyerabend, Paul 224
 Fichte, Johann Gottlieb 12, 138, 176, 198f., 230, 268, 276f., 327
 Fontane, Theodor von 367
 Forsthoff, Ernst 19, 36ff., 48, 56, 86, 90, 94, 111, 141, 146, 152, 180ff., 191ff., 215, 238, 243, 363, 378
 Frankenberg Günter 148, 237, 306
 Freud, Sigmund 198, 294, 299
 Freyer, Hans 11, 36ff., 56, 86, 94, 182, 215, 243, 277f., 323, 333, 340, 344, 378
 Fromm, Erich 198
 Fromme, Karl-Friedrich 48
- Gehlen, Arnold 11, 15, 20f., 37f., 48f., 55f., 79, 86, 94, 97, 100, 107, 141, 146, 158, 185, 194, 197ff., 215, 243, 279, 289, 301, 321ff., 338, 343, 360, 362, 378
 Gentz, Friedrich von 49
 Goebbels, Joseph 170
 Gramsci, Antonio 253
 Grebing, Helga 15, 33, 38, 94
 Greiffenhagen, Martin 15, 31f., 35, 213, 230, 251, 292
 Gross, Johannes 48
 Günther, Albrecht Erich 31, 57
 Günther, Gotthard 324
- Habermas, Jürgen 13ff., 19, 39, 52, 61, 96, 104, 110f., 124ff., 129, 131, 139, 145, 147ff., 164, 167, 170, 173, 197, 229, 251, 254, 276f., 289f., 301, 308, 319, 339, 380
 Haeckel, Ernst 135, 270
 Hahn, Wilhelm 333
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 11, 15, 19, 23, 25, 31, 42f., 49, 55, 97, 133,

- 137, 140f., 143, 176f., 180, 192,
194f., 198, 203ff., 208, 222, 230,
235, 247, 252, 255, 267ff., 283, 298,
327, 343, 362, 365, 371, 378, 380
- Heidegger, Martin 165
- Heidorn, Joachim 361
- Heine, Heinrich 144
- Heller, Hermann 54
- Hennis, Wilhelm 47f., 222
- Hildebrandt, Klaus 261
- Hillgruber, Andreas 375
- Hirsch, Fred 244
- Hirsch, Joachim 196
- Hitler, Adolf 148, 170
- Hobbes, Thomas 15, 18f., 49, 55, 97,
103, 107, 114ff., 133, 139, 145,
173ff., 187, 192, 194f., 205f., 208,
222, 235, 304, 306f.
- Höffe, Otfried 128
- Höhler, Gertrud 354
- Horkheimer, Max 13, 15, 18, 59f., 67ff.,
71f., 81f., 137, 157f., 229, 238, 259,
369
- Hornung, Klaus 44, 174, 360f.
- Humboldt, Wilhelm von 209, 335
- Isensee, Josef 231
- Jens, Walter 161
- Jodl, Friedrich 135
- Jünger, Ernst 34, 36, 182, 213
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus 30, 44, 52,
57, 146, 180, 192, 206, 241, 255
- Karlsh, Wilhelm 12
- Kant, Immanuel 12, 103, 155, 166, 209,
262, 276f., 293ff., 303, 337f., 350f.,
371
- Kleger, Heinz 106, 173, 230, 240, 269,
307, 309f., 325
- Kofler, Leo 46
- Kohler, Georg 106, 129f.
- Kondylis, Panajotis 45
- Koselleck, Reinhart 281, 310
- Koslowski, Peter 309, 320
- Kriele, Martin 11, 17, 265f.
- Kühn, Heinz 12
- Kuhlmann, Wolfgang 171
- Lange, Friedrich Albert 269
- Leggewie, Claus 45
- Leisner, Walter 48
- Lenin, Wladimir Ilitsch 135, 138, 160,
163, 230
- Lenk, Hans 333
- Lenk, Kurt 15, 165, 307
- Lindblom, Charles E. 79
- Lobkowicz, Nikolaus 17, 333
- Lompe, Klaus 129
- Lorig, Wolfgang H. 47f., 51, 249, 333
- Luhmann, Niklas 19, 118ff., 122, 149,
225, 250f., 266, 305, 317, 319
- Maier, Hans 17
- Maistre, Joseph de 105
- Mann, Golo 17, 333
- Mannheim, Karl 15f., 32f., 50f.
- Marcuse, Herbert 54, 90ff., 96, 161
- Marquard, Odo 12, 17, 24, 27, 43, 45f.,
145, 151f., 230, 234, 256, 259, 262,
265ff., 271, 276, 280, 283f., 302,
309, 316, 320, 334, 347
- Marx, Karl 19, 43, 45, 89f., 138, 142,
144, 153, 160, 163ff., 167, 170, 192,
198, 222, 230, 258, 268, 276, 281,
294, 298f., 302, 327f., 330f., 371
- Maurer, Reinhard Klemens 269
- Maus, Ingeborg 35
- Meyer, Hans 170
- Meyer, Thomas 244
- Mittelstraß, Jürgen 291
- Moeller van den Bruck, Arthur 32, 39, 44
- Mohler, Armin 31, 34, 39ff., 43, 48, 53,
84, 173, 196, 207, 227, 249, 302, 342
- Müller, Adam 194
- Müller, Alois 307, 309f.
- Müller-Armack, Alfred 196
- Mussolini 166

- Narr, Wolf-Dieter 289
 Neumann, Franz 367f.
 Nipperdey, Thomas 17, 230, 262
 Nolte, Ernst 169, 261

 Offe, Claus 165, 188, 245, 251, 274, 289f.
 Orwell, Georges 66, 168
 Ostwald, Wilhelm 135, 270

 Parsons, Talcott 286
 Platon 229
 Plessner, Helmuth 373
 Popper, Karl Raimund 79, 137f., 156, 281

 Radbruch, Gustav 193
 Rehberg, August Wilhelm 99
 Rendtorff, Trutz 309
 Ritter, Joachim 11f., 15, 21, 23, 40, 46, 48, 55, 140, 176, 283f., 290
 Roth, Roland 196
 Rödel, Ulrich 148, 237, 306
 Röpke, Wilhelm 196
 Rohrmoser, Günter 11, 45f., 48, 269
 Rosenkranz, Karl 176
 Rousseau, Jean-Jacques 142, 157, 176, 269, 277, 293, 304, 310
 Rüsen, Jörn 375

 Saage, Richard 15, 36, 173, 276, 333
 Saint-Simon, Claude Henri de 84, 134, 213
 Scheler, Max 37
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 12
 Schelsky, Helmut 15, 17f., 20f., 26, 31, 37f., 41ff., 47, 53, 56, 84ff., 94, 97, 100f., 107, 158ff., 197, 199, 212ff., 222, 225f., 243, 249, 253, 272f., 301, 316, 321ff., 343, 363, 374, 378
 Scheuch, Erwin K. 17
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 295
 Schluchter, Wolfgang 151, 292

 Schmitt, Carl 15, 18f., 38ff., 49, 52ff., 97, 99ff., 129, 138, 141, 149, 160, 165f., 173f., 177ff., 192, 194ff., 221, 235, 237f., 306f., 378, 380
 Schnädelbach, Herbert 129, 208 222, 229, 235, 238, 264
 Schrenck-Notzing, Caspar von 207
 Schulz, Frank 194f.
 Schumann, Hans-Gerd 358
 Schwan, Alexander 17
 Sontheimer, Kurt 17, 374
 Sorel, Georges 53f., 99, 166
 Spaemann, Robert 11, 45, 262, 277, 309, 333
 Späth, Lothar 248
 Stein, Lorenz von 50, 184, 186, 192, 194, 365
 Steinbuch, Karl 17
 Strauß, David Friedrich 135
 Strauß, Franz Josef 11, 375
 Stürmer, Michael 261, 375
 Szczesny, Gerhard 17
 Szilasi, Wilhelm 12

 Tenbruck, Friedrich 17
 Topitsch, Ernst 17
 Türcke, Christoph 365

 Ullrich, Otto 88

 Vorländer, Hans 47

 Weber, Max 18, 60, 73ff., 78, 80f., 87, 89f., 92, 97f., 101ff., 110, 117, 120, 151, 188, 219, 222, 227, 292, 320, 339f., 356, 377
 Wehler, Hans-Ulrich 162
 Wellmer, Albrecht 161
 Will, Herbert 300
 Willms, Bernard 128, 206

 Zimmerli, Walter Ch. 133, 215

Bildungsweg

Norbert Hilger, geb. 8.1.1958 in Aachen

1968 – 1978	Inda-Gymnasium Aachen-Kornelimünster
WS 1978/79 – SS 1994	Studium an der RWTH Aachen
WS 1978/79	Politische Wissenschaft / Geschichte (Magister)
SS 1979 – SS 1981	Sport / Geschichte (Lehramt Sek. II und I)
WS 1981/82 – SS 1987	Sozialwissenschaften / Geschichte (Lehramt Sek. II und I)
Mai 1987	Erste Staatsprüfung für das Lehramt für die Sekundarstufe II und I
WS 1987/88 – SS 1994	Politische Wissenschaft / Soziologie / Mittlere und Neuere Geschichte (Promotion)
6. Juni 1994	Mündliche Doktorprüfung
1.7.1987 – 31.12.1991	Wissenschaftliche Hilfskraft im »Interdisziplinären Forum Technik und Gesellschaft« der RWTH Aachen
1.1.1992 – 30.9.1994	Wissenschaftlicher Angestellter im »Interdisziplinären Forum Technik und Gesellschaft« der RWTH Aachen

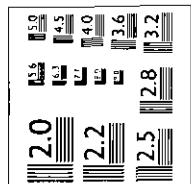
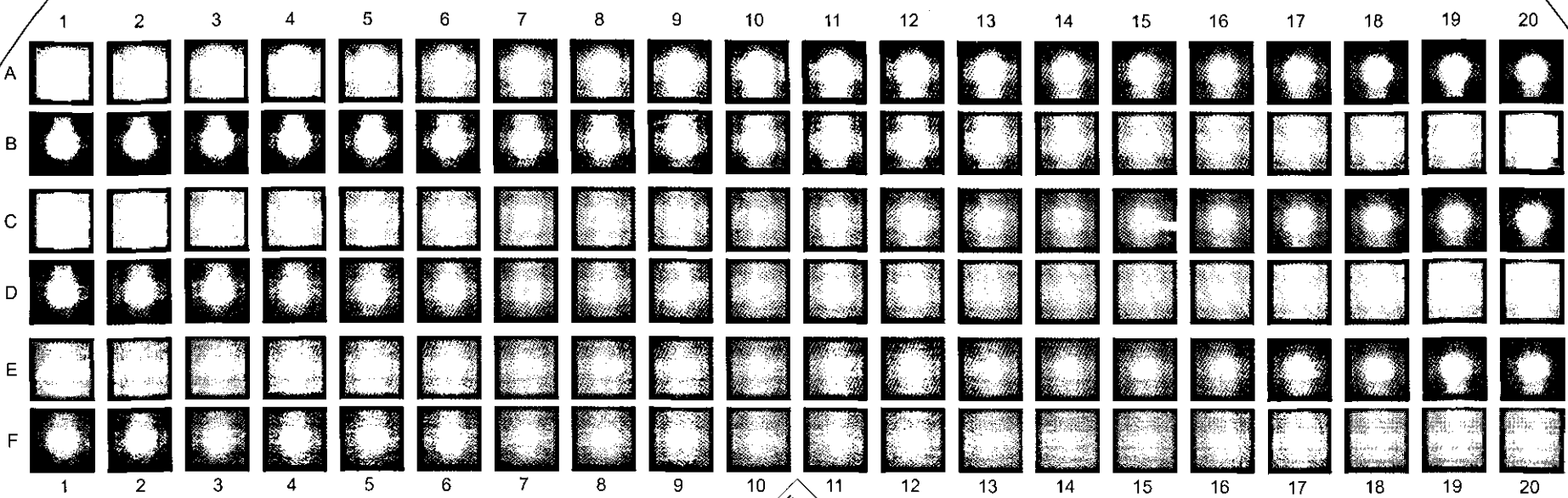
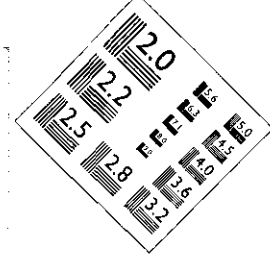
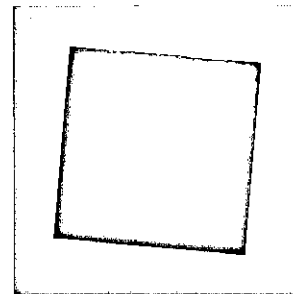
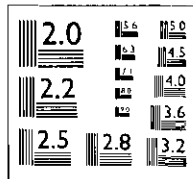
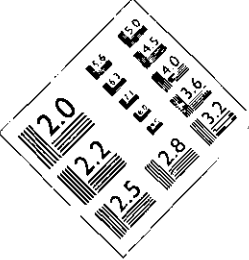
SZ13276=2



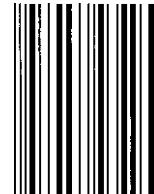
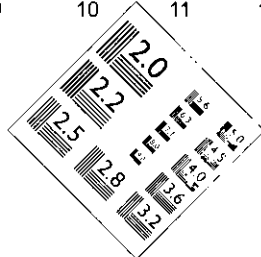
SZ13276=2

Norbert Hilger, geb. 1958, studierte Politische Wissenschaft, Soziologie und Geschichte an der RWTH Aachen. 1987 Erstes Staatsexamen; 1994 Promotion an der RWTH Aachen. 1987-1991 Wissenschaftliche Hilfskraft, seit 1992 Wissenschaftlicher Angestellter an der RWTH Aachen.

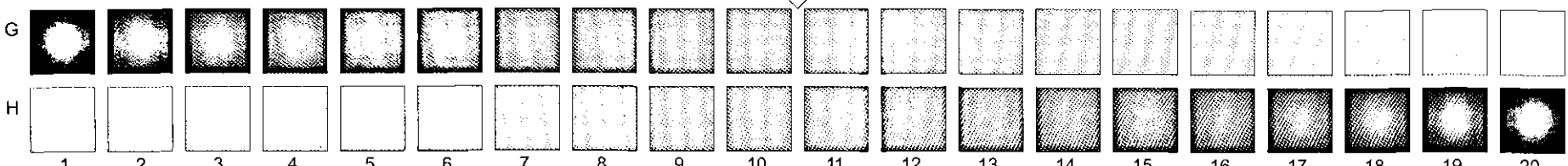
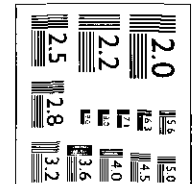
Wer heute liberal sein wolle, der müsse konservativ werden. Diesen Anspruch auf das Erbe des Liberalismus erhebt die intellektuell anspruchvollste und politisch einflußreichste Variante des deutschen Neokonservatismus. Anhand der Schriften ihres Wortführers, Hermann Lübbes, arbeitet der Autor die Leit motive und Argumentationsmuster dieses Neokonservatismus heraus. Er geht dessen politisch-philosophischen Quellgründen bei Th. Hobbes, G.W.F. Hegel, C. Schmitt, J. Ritter, A. Gehlen und H. Schelsky nach und legt dar, was für diesen Neokonservatismus »liberal« heißt, was das »Alte« und was das »Neue« an ihm ist. Dadurch erhält der Begriff des Konservatismus wieder schärfere Konturen.

[illegible]

Color Scanner Test Target
S2N CSTT-2a
Batch-Nr.: #201301



201301



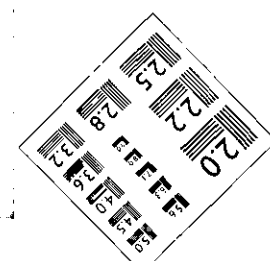
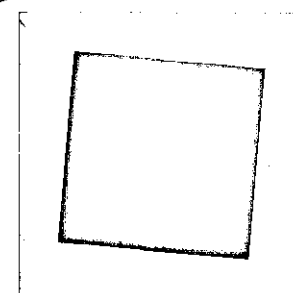
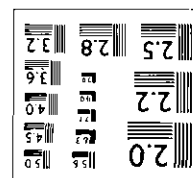
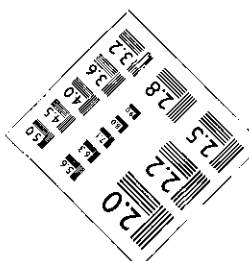
ARIAL 4 pt Klounf sjdett jfs jdhgrf saoeur djfkehc sfhwpuż klgor foxies grmnsschwiz hdueznc xjf vxjdvdsf asvoc lexa klounf sjdett jfs jdhgrf saoeur djfkehc sfhwpuż klgor foxies grmnsschwiz hdueznc xjf vxjdvdsf asvoc lexa klounf sjdett jfs jdhgrf saoeur djfkehc sfhwpuż klgor
ARIAL 6 pt Klounf sjdett jfs jdhgrf saoeur djfkehc sfhwpuż klgor foxies grmnsschwiz hdueznc xjf vxjdvdsf asvoc lexa klounf sjdett jfs jdhgrf saoeur djfkehc sfhwpuż klgor foxies grmnsschwiz hdueznc xjf vxjdvdsf asvoc lexa klounf sjdett jfs jdhgrf saoeur



Hatzfelder Strasse 161 - 163
D-42281 Wuppertal
Telefon: ++49 (0)202 27058-0
Telefax: ++49 (0)202 27058-40
www.imageaccess.de
www.scan2net.de
E-Mail: info@imageaccess.de

1	1	1	1
2	2	2	2
3	3	3	3
4	4	4	4
5	5	5	5
6	6	6	6
7	7	7	7
8	8	8	8
9	9	9	9
A	A	A	A
B	B	B	B
C	C	C	C

4 p	Klounf sjdert fjsf jdhgrf saoeur djfkehc sfhwüpzk kgor foxies grmshschwle hduozmo vj vjrdjvot Wju licfc jmv prongs wallusi 94846 393 shd94 hah 43 gnurz spiong ukalea bonf schriz sapron
6 p	Klounf sjdert fjsf jdhgrf saoeur djfkehc sfhwüpzk kgor foxies grm Wju licfc jmv prongs wallusi 94846 393 shd94 hah 43 gnurz ong
8 p	Klounf sjdert fjsf jdhgrf saoeur djfkehc sfhwüpzk Wju licfc jmv prongs wallusi 94846 393 shd94 h
10 p	Klounf sjdert fjsf jdhgrf saoeur djfkehc Wju licfc jmv prongs wallusi 94846 39
12 p	Klounf sjdert fjsf jdhgrf saoeur d Wju licfc jmv prongs wallusi 948

[illegible]