

Hendrik Wallat

Kritik der politischen Philosophie

Ein Abriss klassischer Varianten
der Herrschaftslegitimation
von Platon bis zum Postmarxismus



Springer VS

Kritik der politischen Philosophie

Hendrik Wallat

Kritik der politischen Philosophie

Ein Abriss klassischer Varianten
der Herrschaftslegitimation
von Platon bis zum Postmarxismus

 Springer VS

Hendrik Wallat
Hannover, Deutschland

ISBN 978-3-658-13706-9 ISBN 978-3-658-13707-6 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-658-13707-6

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2017

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen.

Lektorat: Dr. Cori Antonia Mackrodt

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1 Die klassisch ontologische Variante	9
1.1 Die Natur der Politik	9
1.2 Die Substantialisierung von Herrschaft	18
Intermezzo I:	
<i>Antike Sklaverei als Bedingung des modernen Sozialismus?</i>	24
2 Die christliche Variante	29
2.1 Herrschaft und Sündenfall	30
2.2 Ambivalenzen: Katholisches Naturrecht und protestantischer Subjektivismus	36
Intermezzo II:	
<i>Herrschaft als Sündenfall</i>	44
3 Die klassisch bürgerliche Variante	51
3.1 Von der Begründung des modernen Staates aus der Dynamik mörderischer Konkurrenz zur Herrschaft des Eigentums	52
3.2 Vom Ursprung der Ungleichheit und der Souveränität	61
3.3 Wie vernünftig ist die bürgerliche Gesellschaft wirklich?	67

Intermezzo III:	
Durch Schönheit zur Freiheit	80
4 Die anthropologisch-psychologische Variante	87
4.1 Analytik der Macht	87
4.2 Wille zur Macht	94
4.3 Antagonismen an der Triebbasis	99
Intermezzo IV:	
Freiwillige Knechtschaft	105
5 Zeitgenössische Varianten	109
5.1 Komplexität frisst Herrschaft auf	110
5.2 Verewigung des Konflikts statt Versöhnung	117
Intermezzo V:	
Herrschaft des Niemand	125
Rückblick nach vorn	129
<i>Das Höhlengleichnis und die Mühen der Emanzipation</i>	
Literaturverzeichnis	137

Einleitung

„Das Grundproblem aller politischen Philosophie ist das Problem der Legitimation von Herrschaft.“ (Spaemann 1977, 104; vgl. Celikates/Gosepath 2013, 37ff.) Diese (richtige) These setzt voraus, dass es Herrschaft, d.h. die Zwangsbefugnis von Menschen und die Befehlsgewalt über Menschen zugunsten einer privilegierten Klasse, überhaupt gibt und diese nicht als selbstverständlich, natürlich oder gottgegeben an- und wahrgenommen wird. Das Faktum der Herrschaft ist indes weniger selbstverständlich als es dem Alltagsbewusstsein, aber auch einer historisch häufig wenig informierten politischen Philosophie dünkt. Menschliche Vergesellschaftung verlief über zig Jahrtausende der Frühgeschichte in egalitären und herrschaftslosen Bahnen. Die politische Ethnologie hat vielfältige Belege dafür gesammelt (vgl. Helbling 1987), dass früheste menschliche Vergesellschaftungen geradezu herrschaftsfeindlich waren, wenngleich dies kein Grund für vulgär-anarchistische Romantik ist. Archaische Herrschaftslosigkeit ist weder identisch mit der Abwesenheit von Zwang, deren kollektive Form überlebenswichtig war, noch mit individueller Freiheit, die es, wie das Individuum, in einem modernen Sinne gar nicht gab. Dennoch wird deutlich, dass Herrschaft keineswegs aus der (biologischen oder ontologischen) Natur des Menschen stammt. Der Ordnungsbedarf menschlicher Interaktion und ihrer (primitiven) Sozialverbände wurde über lange Zeit nicht über das Medium der Herrschaft organisiert, ohne dass deswegen das blanke Chaos der Barbarei, „Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz“, als dem Gegenteil der Anarchie, „Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt“ (Kant 1964, 686), herrschte.

Die Frage, wie(so) die ur-kommunistische Herrschaftslosigkeit ihr Ende fand, muss an dieser Stelle genauso unbeantwortet bleiben wie diejenige, ob dieses Resultat der Menschheitsgeschichte letztendlich einem Zufall oder einer Notwendig-

keit geschuldet ist (vgl. Wallat 2015, 144ff.). Herrschaft beginnt sich jedenfalls mit den frühen Hochzivilisationen als gesellschaftsstrukturierendes Prinzip fest zu etablieren. An die Stelle der frühgeschichtlichen akephalen Vergesellschaftung tritt alsbald die Vergöttlichung des Herrschers. Herrschaft wird selbstverständlich und gottgewollt, wo denn der Herrscher nicht gleich selbst zu einem Gott aufsteigt. Die Menschheit ist von nun an gespalten in jene Wenigen, die herrschen und die Vielen, die beherrscht werden, in jene, die göttlicher Abstammung sind und jene, die ihren menschlichen Göttern zu dienen haben. Der uralte Modus, der hierbei der Legitimation von Herrschaft dient, lässt sich in Anlehnung an Max Weber als Herrschaft aufgrund von Tradition und Charisma beschreiben (vgl. Weber 1980, 122ff.). Die herrschende Ordnung gilt als legitim aufgrund ihres Alterswertes, den die Herrschaft entsprechend in die Ewigkeit zu verlängern bestrebt ist. Das politische Herrschaftssystem wird zu diesem Zwecke zumeist als identisch oder kongruent mit der (göttlichen) Ordnung der Natur ausgegeben. Den Herrschenden selbst werden dabei häufig übermenschliche (charismatische) Eigenschaften zugeschrieben, die sie substantiell von den Normalsterblichen unterscheiden, was sie zum Befehlen der ‚Masse‘ prädestiniere.

Philosophische Reflexion (nicht nur) über Herrschaft setzt nun genau dort ein, wo diese Muster des Selbstverständlichen nicht mehr bestehen: wo gesellschaftliche und politische Veränderungen Umbrüche bewirken, die neue Fragen aufwerfen und bisherige Antworten veralten lassen. Die Vernunft fragt nach Gründen und will dementsprechend Gründe geliefert bekommen. Philosophie bricht mit der Bedeutung personengebundener Autorität, die ihr kein Argument sein kann. Was vernünftig ist, muss für alle gleichermaßen gelten und im Prinzip für jedermann einsichtig sein. So kommt auch die politische Philosophie in die Welt, die seit ihren Ursprüngen mit der (Nicht-)Vereinbarkeit von Vernunft und Herrschaft ringt. Wenn man noch einmal Max Weber etwas überstrapazierend bemühen mag: Politische Philosophie ist eine Form des Denkens, die der Rechtfertigung von Herrschaft qua rationaler und legaler Satzung entspricht. Der Glaube an die Legitimität dieser Herrschaftsform generiert sich, indem *vernünftige* Gründe für diese gegeben werden, die ihren gesetzmäßigen, d.h. berechenbaren und nicht-willkürlichen Charakter versichern sollen.

Die philosophische Reflexion als solche wie die über Politik im Besonderen ist nicht zufällig dem Geist der griechischen Antike entstiegen. Spezifische gesellschaftliche und politische Entwicklungsprozesse im archaischen Griechenland bilden ihre sozialen Voraussetzungen, zu deren fundamentalste die Überwindung traditioneller Herrschaftsverhältnisse zählt, die in der attischen Demokratie kulminierte: „The state, in the form of the polis, was becoming not a primary means of appropriation from direct producers, but, on the contrary, a means of protecting

citizen producers from appropriating classes“, wie es Ellen M. Wood in ihrer Sozialgeschichte des politischen Denkens des Abendlandes formuliert (Wood 2012, 33). Diese entscheidende Befreiung der unmittelbaren Produzenten aus direkter Knechtschaft hat in der Tat einen neuen Begriff von Freiheit und eine neue, explizit kritische Art des Denkens generiert. Dieser korrespondiert eine politische Praxis, in der sich nicht ausbeutende Herrschende und ausgebeutete Unterdrückte gegenüberstehen, sondern Bürger als Gleichwertige miteinander agieren und streiten. Selbstredend geschah dies auf der Basis der ökonomischen Ausbeutung von Sklaven, die zu organisieren und zu sichern Zweck antiker Herrschaft war (zu den Grenzen antiker Freiheit vgl. Reichardt 2003, 147ff.). Die Muße, die nach Aristoteles soziale Bedingung von Philosophie und Wissenschaft ist, hat die auf Gewalt sich stützende Unfreiheit der Ausgebeuteten zur bleibenden Voraussetzung. Die historische Entfaltung autonomer Vernunft vollzieht sich auf Basis von Herrschaftsverhältnissen, was sich wiederholt darin artikuliert, dass die theoretische Einsicht in die Universalität der Vernunft in der praktischen Philosophie wieder eingezogen wird. Das Vermögen der Vernunft ist gespalten. Ihr sich durch Selbstreflexion erschließendes Wesen steht im antagonistischen Widerspruch zu den materiellen Voraussetzungen ihrer Existenz. Einen Begriff der Menschheit und des autonomen Subjekts wie Kant ihn, den Widerspruch von Vernunft und Herrschaft unter veränderten geschichtlichen, nämlich bürgerlich-kapitalistischen Bedingungen, fortspinnend, in seinen verschiedenen Fassungen des kategorischen Imperativs formuliert, gab es in der Polis nicht. Im antiken Athen öffnete sich dessen ungeachtet dennoch ein geschichtlich ganz neuer Horizont, wurde doch die als welthistorisch zu klassifizierende Erfahrung gemacht, dass gesellschaftliche Ordnungen weder statisch noch natürlich, sondern dynamisch und veränderbar sind, weil sie Resultat von menschlicher Praxis sind: „die politische Revolution der Weltgeschichte“ (Meier 1982).

Diesem Erfahrungszusammenhang entstammt die klassische politische Philosophie der Aristokraten Platon und Aristoteles. Beide arbeiten sich an der (tendenziell) negativ bewerteten demokratischen Freiheit ab. Da auch die beiden bedeutendsten Philosophen der Antike die Mängel der Wirklichkeit, gerade auch das Unvermögen der Herrschenden, beklagen, ist es ihnen nicht mehr möglich, hinter die Erfahrung (partieller) Freiheit zurückzugehen und die Herrschaft sowie ihre mal rohe, mal subtile Gewalt einfach lob zu preisen. Sie unternehmen vielmehr den für alle politische Philosophie konstitutiven, im Folgenden zur Kritik stehenden Versuch, Herrschaft (als) vernünftig zu begründen und ihr ein neues Fundament zu geben, das die schlichte Berufung auf die Faktizität von Tradition und Gewalt genauso ersetzt wie es der plumpen Glorifizierung der Herrschenden eine Absage erteilt. Sie stehen damit am Anfang einer langen Geschichte rationa-

ler Herrschaftslegitimation, deren Vernunftgehalt in den folgenden Ausführungen von der Antike bis in die Gegenwart kritisch sondiert wird.

Den Ausführungen liegt die These zugrunde, dass (politische) Philosophie autonom und sozial zugleich ist, d.h. historisch-gesellschaftlich bedingt und dennoch durch eine *innere* Folgerichtigkeit ihrer begrifflichen Erkenntnis charakterisiert ist. Diese Folgerichtigkeit ist zwar nicht als Ausdruck eines sich in der Geschichte des Denkens selbsterkennenden absoluten Geistes deutbar; sie löst sich aber auch nicht auf in eine große Erzählung willkürlicher Geschichten. Die durch „spezifische historische Erfahrung“ vermittelte „immanente Wahrheit“ (Mensching 2004, 20) eines Arguments ist nicht auf sozialgeschichtliche Faktoren oder geistesgeschichtliche Einflüsse reduzierbar. Was an ihr Geltung hat, übersteigt die zufälligen, mannigfach wirksamen Umstände ihrer Entstehung und kann daher, ihre Stimmigkeit überprüfend, vom reflektierenden Subjekt nachvollzogen werden: Kritik „allein, als Einheit des Problems und der Argumente, nicht die Übernahme von Thesen, hat gestiftet, was als produktive Einheit der Geschichte der Philosophie gelten mag.“ (Adorno 1997, 462) Das gegenwärtige Denken ist daher, wie es verdinglicht heißt, auf Ideengeschichte verwiesen, d.h. auf die Kontinuität des Bewusstseins, das durch praktische Erfahrung von Menschen vermittelt ist und von Generation zu Generation tradiert und akkumuliert wird, was Vergessen und Rückschritte selbstredend nicht ausschließt.

Diese Geschichte menschlicher Erfahrung umfasst drei zentrale Dimensionen: 1. Die Erfahrung mit der Bearbeitung der äußeren Natur, die in den Wissenschaften systematische Gestalt annimmt. 2. Die Erfahrung des Menschen mit sich selbst, die ihren reflexiven Höhepunkt im philosophischen „Denken des Denkens“ (Aristoteles 2002, 1074b; vgl. 1072b) erreicht. 3. Die soziale Erfahrung, das Mit- und Gegeneinander von Menschen, zu der ganz wesentlich auch das Politische als Inbegriff des Koordinations- und Ordnungsbedarfs menschlicher Vergesellschaftung gehört. Herrschaft und Freiheit, Ungleichheit und Solidarität, Ausbeutung und Kooperation, Gewalt und Widerstand sind Begriffe dieser realgeschichtlichen Erfahrung, die in der politischen Philosophie systematisch bearbeitet werden. Die hierbei unternommene Denkanstrengung ist immer historisch kontextualisiert, weil die Begriffe der politischen Philosophie dieser sich *wandelnden und prozessierenden* menschlichen Erfahrung mit dem Politischen entspringen. Das gegenwärtige Bewusstsein ist folglich mit seinen vorangegangenen Gestalten vermittelt. Ihre gedanklich rekonstruierbare Einheit ist die (materialistisch entschlüsselbare) Einheit der realen Geschichte, die sich in den Gestalten des Denkens niederschlägt. Das verbindende Moment – die Substanz – der politischen Ideengeschichte ist die nicht enden wollende *Herrschaft* als die dominante Form des Politischen schlechthin. Das in der Geschichte der politischen Philosophie traktierte Problem

der Herrschaftslegitimation ist Ausdruck des Klassen- und Herrschaftscharakters bisheriger Zivilisationen. Der Kontinuität des Denkens entspricht die Kontinuität der Praxis der Herrschaft (in) der Vorgeschichte. Dies begründet den Sachverhalt, dass die Klassiker der politischen Philosophie und ihre fundamentalen Fragen aktuell bleiben und somit nicht von akzidentieller, sondern substanzieller Bedeutung für das Denken der Gegenwart sind.

Die Beschränkung auf klassische Texte und Autoren könnte selbst als Reproduktion von Herrschaft aufgefasst werden. Selbstredend spielen im Prozess des Aufbaus eines Kanons diskursive Hegemonien, die worauf auch immer sich im Einzelnen gründende Deutungsmacht, eine entscheidende Rolle; Gegenstimmen werden verschwiegen, tendenziös wiedergegeben oder gleich ganz ausgegrenzt. Doch hierauf lässt sich das Klassische an den Klassikern nicht reduzieren, gründet dieses am Ende doch in der Sache selbst: in dem Gegenstand ihrer Reflexion und ihren Argumenten, die nicht allein wiederkehrende Bezugspunkte des Denkens aufgrund von geistiger Hegemonie sind, sondern weil sie objektiv etwas erfassen, was zum Wieder- und Weiterdenken nötigt. Die klassischen Texte der politischen Philosophie sind nicht als bloße Herrschaftslegenden zu verwerfen oder als beliebige Erzählungen abzutun. Sie sind vielmehr in ihrem rationalen Anspruch ernst zu nehmen und an diesem zu messen, d.h. gegebenenfalls zu kritisieren, wenn dieser Anspruch nicht eingelöst wird.

Was das (Erkenntnis-)Ziel einer Arbeit ist, lässt sich auch darüber bestimmen, was sie nicht will und kann. Dies ist im vorliegenden Fall eine ganze Menge: Sie ist nicht um subtile Textexegese, der gelehrten Auslegung von epochalen Werken bemüht, die sich zu Recht bisweilen auf die Auslegung einzelner Wörter kapriziert. Die Texte, die konsultiert werden, werden allein systematisch hin auf die jeweilige Form der in ihnen anwesenden Herrschaftslegitimation angeeignet. Somit geht es auch nicht um die Darstellung aller oder auch noch einiger Aspekte der politischen Philosophie der auftretenden Protagonisten; es sind keine Kurzeinführungen. Es handelt sich auch nicht um eine Darstellung der verschiedenen aktuellen Diskurse der Politischen Philosophie (vgl. Flügel-Martinsen 2008), die vielen Begriffe der Politik bzw. des Politischen oder die verschiedenen Themen der politischen Philosophie wie Frieden, Demokratie oder Gerechtigkeit, die seit John Rawls wirkmächtiger Studie *A Theory of Justice* (1971) zum Hauptgegenstand gegenwärtiger politischer Philosophie avanciert ist. Mit Raymond Geuss sich hierauf beziehender (macht-)realistischer *Kritik der politischen Philosophie* (vgl. Geuss 2011) hat mein Vorhaben allenfalls einen gewissen materialistischen Vorbehalt gegenüber substanzen Normativismen gemein. Des Weiteren wird keine Wirkungsgeschichte oder ein Überblick über die mannigfaltigen Interpretationen der Klassiker politischer Philosophie angestrebt, was angesichts der Menge an Bücherregalen, die

die Abhandlungen über jeden einzelnen der hier behandelten Denker füllen, mehr als nur vermessen wäre. Es handelt sich zudem weder um eine umfassende Ideengeschichte des politischen Denkens wie sie etwa Henning Ottmann auf mehreren tausend Seiten ausgebreitet hat (vgl. Ottmann 2001ff.) noch um eine Sozialgeschichte des politischen Denkens, wie sie Ellen M. Wood angegangen ist (vgl. Wood 2011 u. 2012).

Die gewählte Vorgehensweise ist im Folgenden derjenigen Woods, bei durchaus vergleichbarer Intention, geradezu entgegengesetzt. Interpretiert Wood die klassischen Texte der politischen Ideengeschichte ausgehend von ihren sozialgeschichtlichen Kontexten, so wird hier versucht, aus den Texten selbst die ihnen zugrunde liegende politische und gesellschaftliche Erfahrung zu entschlüsseln, da diese, frei nach Hegel, ihre Zeit in Gedanken erfassen; in den Begriffen hat sich die reale Geschichte abgelagert, die wiederum über die Begriffe ausgegraben werden kann. Es wird sich der Methode der immanenten (Ideologie-)Kritik bedient, die die Widersprüche in der begrifflichen Argumentation, die Scheinbegründungen der Herrschaft, selbst als Teil und Erscheinung einer antagonistisch verfassten gesellschaftlichen Ordnung begreift, deren Herrschaftscharakter dem Vernunftvermögen der Menschen entgegensteht.

Ein solches Verfahren hat als Erkenntnisideal eine der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* analoge Kritik der politischen Philosophie zum Ziel, die zu entfalten hier allenfalls rudimentär möglich ist. Analysiert jene die historisch spezifischen sozialen Bedingungen und (Herrschafts-)Verhältnisse, in denen Arbeit als transepochele materielle Voraussetzung der Reproduktion von menschlicher Gesellschaft jeweils geleistet wird (vgl. Marx 1983, 20f., 38-40; Marx 1998, 192ff.), so hätte diese zu untersuchen, wieso der politische Koordinationsbedarf menschlicher Vergesellschaftung verschiedene Formen von Herrschaft annimmt. So wie die politische Ökonomie nach Marx nie auch nur gefragt hat, wieso die gesellschaftliche Arbeit überhaupt die „Form“ des Wertes „annimmt“ (Marx 1998, 95), so wenig hat die politische Philosophie die Differenz von Politik und Herrschaft hinreichend beachtet. Politik als Inbegriff verbindlicher gesamtgesellschaftlicher Koordination ist, wie die materielle (Re-)Produktion, ebenfalls eine universal-soziale Notwendigkeit menschlichen Lebens. Herrschaft hingegen ist eine historisch spezifische Form, diese Notwendigkeit in gewaltgestützten Klassengesellschaften zu organisieren. Werden Politik und Herrschaft hingegen identifiziert, so mutiert letztere, wie der Wert in der Ökonomie, zu einem überhistorisch-natürlichen Faktum, das am Ende immer aus dem (metaphysischen oder biologischen) Wesen des Menschen abgeleitet wird, sofern denn überhaupt (bereits oder noch) Bedarf nach ideeller Legitimation vorhanden ist. Dass die politische Philosophie selten erkennt, dass das, worüber sie sich den Kopf zerbricht, einer sich historisch wandelnden

sozialen Substanz entspringt, ist Ausdruck einer prinzipiellen Blindheit: Sie hat zumeist weder einen Begriff von der sozialen Basis und dem Zweck der politisch organisierten Herrschaft, d.i. die ökonomische Ausbeutung der materiell Abhängigen, noch von den Transformationen, die Herrschaft, Ausbeutung und physische Gewalt in der langen Geschichte der Klassengesellschaften durchgemacht haben. Wenngleich zu beachten ist, dass Herrschaft sich nicht aus der Ökonomie (als notwendig) ableiten lässt, sondern die klassenförmige Produktion eines Mehrprodukts, das sich die Herrschenden zu eigenen Gunsten einseitig aneignen können, den gewaltbasierten Zwang zur Mehrarbeit *voraussetzt* (vgl. Wallat 2015, 149ff.), hat Marx den Zusammenhang von politischer Herrschaft und ökonomischer Ausbeutung auf den Begriff gebracht: „Die spezifische ökonomische Form, in der unbezahlte Arbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, wie es unmittelbar aus der Produktion selbst hervorwächst und *seinerseits bestimmend auf sie zurückwirkt*.“ (Marx 1989, 799; kursiv HW) Ausgehend von dieser These wäre, was hier nicht zu leisten ist, z.B. zu zeigen, dass die (neo-)aristotelischen Diskurse die sozialtheoretisch fundamentale historische Differenz von vorkapitalistischen und kapitalistischen Gesellschaften übergehen, während die zeitgenössischen, häufig kantianisierenden Gerechtigkeitstheorien die spezifischen Handlungsbedingungen unter kapitalistischen Verhältnissen ausblenden oder unbegriffen reproduzieren (vgl. Dahme/Wohlfahrt 2012).

Eine Kritik der politischen Philosophie in diesem Sinne ist anarchistisch, d.h. herrschaftsfeindlich motiviert. Dass auch diese Gegentradition eine eigene lange Geschichte vorzuweisen hat, nämlich diejenige, um mit Johannes Agnoli zu sprechen, der subversiven Theorie (vgl. Agnoli 1996), wird nur en passant an einem Beispiel dargelegt werden, nämlich dem des Diggers Gerrard Winstanley. Im Mittelpunkt steht folglich das zu Kritisierende – die politische Philosophie – nicht aber ihre Antipodin – die subversive Theorie –, der dennoch alle Sympathie gilt.

Die Studie ist in fünf Hauptkapitel unterteilt, die sich jeweils einer Variante der Herrschaftslegitimation widmen: 1. Die klassisch ontologische Variante (Platon, Aristoteles). 2. Die christliche Variante (Augustinus, Thomas v. Aquin, Luther). 3. Die klassisch bürgerliche Variante (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel). 4. Die anthropologisch-psychologische Variante (Machiavelli, Nietzsche, Freud). 5. Zeitgenössische Varianten (Systemtheorie, Postmarxismus). Die die Kapitel abschließenden Intermezzi stellen entweder Variationen oder Kontrapunktionen des Hauptthemas dar. Die einzelnen Kapitel werden durch einen übergeordneten Ar-

gumentationsgang zusammengehalten, der jedoch nicht deduktiv konzipiert ist. Die Kapitel sind daher auch für sich lesbar.

Anmerkung zum Titel: „Kritik der politischen Philosophie“ scheint mir die treffendste Bezeichnung für das vorliegende Unternehmen zu sein, für die ich allerdings keinerlei Urheberschaft beanspruche; sie ist weder originär noch originell, sondern schlicht passend. Sie entstammt dem Arbeitszusammenhang einer breitgefächerten Kritik der politischen Philosophie und zeitgenössischer Sozialtheorie (vgl., Elbe/Ellmers 2009; Dumbadze u.a. 2010; Elbe u.a. 2012). Dort hatte ich die Möglichkeit, bereits einzelne Gedanken zu entwickeln, die ich hier in Teilen wieder aufgenommen, weitergeführt und systematisiert habe. Für diese Möglichkeit, Helstars *Remnants of War* und dergleichen mehr möchte ich an dieser Stelle meinem Freund Ingo Elbe meinen herzlichen Dank aussprechen. Gewidmet ist die Studie B. Rocco.