

Af Rasmus Ugilt

Antikrist, politisk teologi og Kvinden

Den russiske filosof Vladimir Solovyevs sidste skrift, "En kort fortælling om Antikrist"¹, som han skrev i år 1900, samme år han døde, handler om en dystopisk fremtid, hvor Antikrist har taget magten over verden. Solovyevs fortælling beskriver også, hvordan en forenet heroisk kristendom (under ledelse af tyske protestanter, italienske katolikker og russiske ortodokse) kæmper imod og til sidst besejrer ondskaben. Det interessante ved skriftet er imidlertid beskrivelsen af Antikrist. Ærkebiskoppen i Bologna, Giacomo Biffi, opsummerede den hundrede år efter Solovyevs død:

Antikrist vil være en overbevist spiritualist, siger Solovyev, en beundringsværdig filantrop, en aktiv og insisterende pacifist, en praktiserende vegetar, en beslutsom forsvarer af dyrs rettigheder.²

Antikrist er yderst charmerende og vil generelt det gode. Han indstifter en verdensorden, hvor alle kan nyde efter behov og yde efter evne. Han sørger for, at mennesker på jorden har det godt. Det eneste, han ikke er i stand til, eller ikke vil, er at anerkende, at Kristus er Guds enbårne søn. Antikrist er med andre ord en kulturkristen. En

liberalt indstillet, åbensindet verdensborger med hjertet på det rette sted.

Biffi kalder Solovyev en profet. Beskrivelsen af Antikrist stemmer overens med vore dages spirituelle tilstand ifølge Biffi. Kardinalen forbinder endda denne afkræftede humanistiske spiritualitet med de verdenskrige, som Solovyev også profetisk skriver om i historien om Antikrist.

Det er ikke uden grund, at en katolsk biskop, som nogle mente var kandidat til at følge efter Johannes Paul II i pavestolen, kan finde inspiration hos den ortodokse Solovyev. Det, vi præsenteres for her, er et klassisk tema i katolsk politisk teologi. Det er forestillingen om, at Kirken eller Imperiet, Guds repræsentanter på jord, har til opgave at forhindre Antikristi komme.

I forhold til den filosofiske diskussion af politisk teologi, som foregår i disse år, er dette interessant, fordi Carl Schmitt i sin politiske teologi overtog den centrale teologiske term i denne sammenhæng: *kat'echon*. Den teologiske brug af termen stammer fra Paulus' *Andet Thessalonikerbrev*, kapitel 2, hvor Paulus skriver, at noget *holder* "lovløshedens menneske [...], fortabelsens søn, modstanderen"³ tilbage fra at manifestere sig. *Kat'echon* betyder netop det, "der holder tilbage" eller "forhaler", og begrebet er efterfølgende i katolsk teologi blevet brugt til at beskrive kirkens og det kristne imperiums opgave med at holde tidens gang mod den uundgåelige afslutning (*eschaton*) tilbage.¹

Antikrist er i Solovyevs fortælling en mand, men det er interessant at bemærke, at han langt hen ad vejen kan siges at legemliggøre, hvad der konventionelt er blevet kaldt det *feminine*: pacifisme, åbenhed, inklusion, forståelse. På den måde synes Solovyev at foregribe Lars von Triers film *Antichrist*, hvor vi allerede i titelbilledet præsenteres for forbindelsen mellem Antikrist og det feminine – idet det sidste 't' i *Antichrist* er formet som symbolet for det feminine køn.

Denne forbindelse mellem det onde selv og det kvindelige er et gammelt tema. Den har været en del af de store monoteistiske reli-

i Begrebet om *kat'echon* viser dermed også, at kristen teologi (og med den Schmitts politiske teologi) har et ambivalent forhold til tidens *afslutning*. Passagen hos Paulus handler netop om, at før Kristus kan vende tilbage, må hans modstander vise sig. Tidens afslutning er i dette perspektiv markeret både af Kristi og Antikristi komme. Den nuværende æras afslutning kan betyde overgangen til Gudsriget og en endelig retfærdighed, men den kan også betyde den absolutte fortabelse.

gioners bevidsthed, siden Eva gjorde sig til fristeren ved at tilbyde sin mand et æble. Men mistroen og hadet til det kvindelige er ikke begrænset til tilbageskuende religiøse ånder. I Marinettis futuristiske manifest fra 1909 finder vi foragten for kvinder i en bemærkelsesværdig bibemærkning. "Vi glorificerer krig – verdens eneste hygiejne – militarisme, patriotisme, anarkisternes destruktive gestus, de smukke og dræbende ideer og foragt for kvinder."⁴ Det er næsten som om det ikke er nok for Marinetti at forherlige hypermaskuline ideer om krig og militarisme; der må tilføjes noget mere: foragten for den kvindelighed, der fremstår som den bløde og åbne modsætning til den hårde og stærke mandighed.

Og mændene, der hader kvinder, findes også i dag. Lilian Munk Rösing har i en kommentar om Anders Behring Breivik bemærket, at det, der måske mere end noget andet karakteriserede ham, var kvindehad. Eller rettere et had til det kvindelige urvæsen: Kvinden med stort K.¹ Den altomfavnende moder, som opsluger alle forskelle, tolererer alle fremmedelementer.⁵

Foragten for det kvindelige optræder i mange sammenhænge, men den synes ikke umiddelbart at have nogen nødvendig forbindelse til politisk teologi eller til Carl Schmitts tænkning. Politisk teologi handler om de helt overordnede politiske og juridiske strukturer i samfundet. Hvad kendetegner en juridisk orden? I kraft af hvad grundlægges den? Hvad kendetegner undtagelsestilstanden? I dette felt synes det ikke oplagt at bringe kønnede begreber i spil. Når vi forstår politisk teori i de absolutte termer, som gør sig gældende i politisk teologi, synes der ikke umiddelbart at være behov (endsige brug) for begreber om køn og seksualitet.

Det er netop denne sidste forestilling, som jeg ønsker at udfordre i denne artikel. Jeg vil med andre ord argumentere for, at de tendenser for sammenkoblingen mellem Antikrist og det feminine, som vi ser hos Solovjev og von Trier og flere andre, ikke skal tilsidesættes, når vi diskuterer politisk teologi. Sagt på en anden måde er min overordnede pointe, at seksualitet og suverænitet måske hører tættere sammen, end man umiddelbart skulle tro: Måske er der en forbindelse mellem hadet til det kvindelige på den ene side og den politisk teologi på den anden.

i Man ville måske kunne lave en parallel pointe om en række andre terrorister og terrororganisationer (herunder islamistiske bevægelser som Isis/Daesh).

Dermed sagt, at der kan trækkes en lige linje igennem historien på tværs af politik og kunst, som beskriver én og samme forbindelse mellem misogyni og magt. Særligt i forhold til von Triers *Antichrist* er dette en vigtig pointe, da jeg vil argumentere for, at dette værk netop ikke (som det ellers er blevet hævdet flere steder) forfalder til misogyni, men at det derimod kan hjælpe os til at se nogle problematiske forbindelser mellem suverænitet og seksualitet, som jeg vil fremanalysere i det følgende. Centralt i dette argument står Lacans teorier om seksualitet, lov og nydelse. Derudover vil jeg drage linjer til *Biblen*, Thomas Aquinas og Marquis de Sade.

ANTIKRIST OG KAT'ECHON I POLITISK TEOLOGI

Schmitt forklarer betydningen af *kat'echon* i *Der Nomos der Erde*. Han beskriver det som begrebet om en magt, der sikrer kontinuitet.

Det afgørende historiske begreb for denne kontinuitet er “den forhalende”ⁱ: *kat'echon*. Riget betyder i denne forstand den historiske magt, som formår at forhale Antikristi komme og afslutningen af den nuværende æra.⁶

I mere jordnære politiske termer betyder det, at *kat'echon* er den politiske magt, som sørger for, at samfundets orden kan opretholdes, og for, at den ultimative politiske katastrofe ikke indtræffer.ⁱⁱ *Kat'echon* hører som begreb til i en eskatologisk historieforståelse; her bevæger historien sig med nødvendighed imod den yderste dag, mod det sidste punkt på tidslinjen: *eschaton*. Det vil sige, at det er med udgangspunkt i tanken om, at Antikrist på et tidspunkt nødvendigvis *kommer*, at kat'echontisk tænkning forholder sig til historien. Den nuværende historiske æra er prekær. Den er konstant truet af en endegyldig afslutning.

Det kat'echontiske blik på verden er med andre ord martret af en grundlæggende nervøsitet. Der foreligger altid en mulighed for, at alting bryder sammen og går tabt i det rene kaos. Det er ikke svært at finde eksempler på kat'echontisk tankegang i dag. I den

i Det tyske ord er her *Aufhalter*, som på engelsk oversættes til *restrainer*.

ii På den måde bliver Thomas Hobbes til et godt eksempel på en kat'echontisk tænkning for Schmitt. Det springende punkt for politisk teologi er forholdet mellem en politiskjuridisk orden og dens modsætning: politisk kaos, borgerkrig eller naturtilstand (Hobbes 1997).

vestlige verden i dag er der en udbredt angst for, at islamisk terrorisme skal omstyrte hele den bestående samfundsorden. I mccarthys USA var det kommunismen, som gav krop til frygten for, at enden kunne være nær. Og hvis vi bevæger os længere tilbage i historien, vil vi i begyndelsen af det 20. århundrede finde forestillinger om, at anarkismen repræsenterer en lignende trussel.

For Schmitt var det ikke bare den konkrete truende andethed, der udgjorde det ultimative problem. Set i hans politisk-teologiske optik er det store problem derimod den liberalistiske politikforståelse.ⁱ

Schmitt forstår liberalismens politiske og juridiske orden som et system til at processere folkets suveræne vilje, et system, som dog ikke selv besidder nogen personlighed. Dette er for ham at se et problem, når man forstår historien i et kat'echontisk lys. Hvis den liberale stats maskineri kunne fortsætte uforstyrret i det uendelige, så ville det måske ikke være så galt endda, men problemet er ifølge Schmitt, at det er utænkeligt, al den stund at Antikrist venter lige om hjørnet.

Dette skal ikke forstås som en form for kristen obskurantisme, men derimod som en betragtning over *undtagelsen*. Det liberale statsmaskineri kunne måske fungere, hvis vi kunne regne med, at det, vi kender som normaltilstanden, ville fortsætte i det uendelige. Men det kan vi ikke. Tværtimod ser det ud til, at vores (og Schmitts) politiske virkelighed bevæger sig fra én krisesituation til den næste.

Schmitts argument er, at liberalismen er ekstremt dårlig til at håndtere undtagelsen, netop fordi den baserer sig på en forestilling om regeringsførelse, der er bestemt af love, hvilket vil sige et system af veldefinerede og forudgivne normer. Problemet er, at undtagelsen netop er kendetegnet ved at være det, der ikke passer til normen.

Undtagelsen, som ikke er kodificeret i den eksisterende retlige orden, kan i bedste fald beskrives som et tilfælde af ekstrem fare, en trussel mod statens eksistens eller noget tilsvarende. Men den kan hverken beskrives faktuel eller underordnes en allerede formuleret lov.⁷

i I *Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* får vi et klart billede af, hvorledes Schmitts kat'echontiske tænkning forholder sig til liberalismen. Bogen handler om det, Schmitt omtaler som et politisk symbol: Leviathan, som Schmitt forstår som en personlig Gud på jord. Særligt er det vigtigt for ham at argumentere for, at Leviathan ikke må forstås som et neutralt politisk maskineri, hvilket han netop forbandt med en liberal forestilling om staten (Schmitt 2015).

Ifølge Schmitt kræver dét at forholde sig til undtagelser ikke en fremgangsmåde, der er reguleret af love og forskrifter, men derimod beslutninger. Og beslutninger kan hverken træffes af love eller af systemer. De træffes af personer. Dermed er vi nået frem til Schmitts definition af den væsentligste person i vores politiske virkelighed, nemlig suverænen, som han berømt definerer i første linje af sin *Politische Theologie*: “Suverænen er den, der beslutter over undtagelsestilstanden”.⁸ Hvis vi vil beskytte os imod den politiske Antikrist, bør vi sikre os, at vi har en beslutningsdygtig, suveræn magt.

POLITISK TEOLOGI OG KVINDEN

Som jeg allerede bemærkede i indledningen, er det ikke umiddelbart tydeligt, hvorfor spørgsmål om køn og seksualitet skulle spille en rolle i forhold til politisk teologi.

For at introducere spørgsmålet om køn og seksualitet til denne historie, vil jeg påkalde titlen på Joan Copjec's fremragende bog *Imagine There's No Woman*.⁹ Titlen er Copjec's bud på et imperativ for en psykoanalytisk etik, som hun mener, kan tilbyde et godt alternativ – på den ene side til kantiansk universalisme, på den ene side til en nominalisme, som megen kritisk kulturteori – især i den foucaultianske variant – ifølge hende risikerer at ende i.¹⁰ Hendes udgangspunkt er (naturligvis) Lacans berømte og berygtede formulering fra *Seminar XX* “Kvinden eksisterer ikke”¹¹, som hun læser i kombination med etikseminaret, *Seminar VII*¹², og artiklen “Kant med Sade”.¹³ Hun skriver:

Lacans berygtede udsagn “Kvinden eksisterer ikke” har ofret sin betydning for at opnå en vis chok-effekt. At udsagnet er berygtet, har blokeret for seriøse forsøg på at forstå, hvad der i virkeligheden er chokerende ved det. Det hviler på en definition af væren som mangfoldig og partiel, som små driftsobjekter. Imperativet, der motiverede denne bog, var at tage dette udsagn alvorligt ved at forestille sig, at der ikke er nogen Kvinde, det vil sige at forestille sig, hvilke – etiske – konsekvenser der følger af det begreb om væren, som det indebærer. Psykoanalysens etik følger af dens fundamentale kritik af ontologi og af teorien om drift og sublimering, med hvilken den forskyder filosofiske undersøgelser af subjektets ontologi.¹⁴

Det, som Copjec slår fast, er, at påstanden om Kvindens ikke-eksistens netop ikke skal forstås kønspolitisk. Den skal derimod forstås

ontologisk eller, om man vil, ontologikritisk. Udsagnet kiler sig ind mellem en universalisme, der siger, at universaler er virkelige, og en nominalisme, der hævder det modsatte. Når det siges, at det lige netop er *Kvinden*, der ikke findes, antydes det med andre ord, at spørgsmålet om, hvad der findes, ikke kan besvares med generelle termer, og det siges endvidere, at det, der gør, at ontologien ikke kan afgøres generelt på denne måde, netop har med kønsforskellen at gøre. Væren kan ikke ordnes og beskrives med en generel ontologisk teori – som for eksempel: “universaler er virkelige”, eller “universaler er ikke virkelige” – for det er noget, der underminerer forsøget på at sætte væren på præcist begreb. At “kvinden ikke eksisterer”, skal med andre ord ikke forstås, som om der gives en afsluttet mængde af “ting, der eksisterer” – som om kvinden blot ikke tilhører denne mængde – men derimod på den måde, at selve mængden af “ting, der eksisterer”, ikke er en fuldstændig mængde. Væren er partiel, som Copjec også skriver, hvormed hun både pointerer umuligheden af en “afsluttet” ontologi og samtidig knytter an til Lacans teori om partialobjekter, driftens objekter.

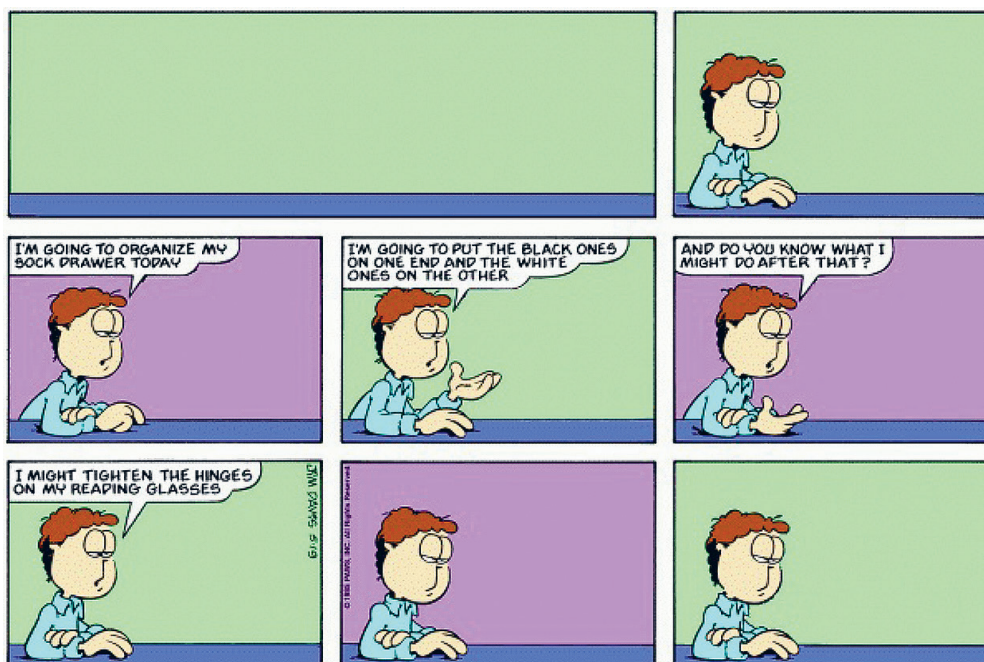
For den umiddelbare tanke virker denne lacanianske tanke om, at væren grundlæggende har med seksualitet at gøre, måske endnu mere aparte end min ovenstående påstand om, at politik, selv på niveauet for politisk teologi, har med seksualitet at gøre. Min pointe er imidlertid, at det netop er via overvejelser som Copjecs, at man kan give mening til forbindelsen mellem seksualitet og politik.

Der er en parallel mellem Copjecs lacanianske ide om en “mangfoldig og partiel” ontologi og Schmitts politiske teologi. For med Schmitts begreber kunne man hævde, at det, som Copjec siger om ontologi, netop er, at væren ikke kan beskrives med en regel – med den generelle form “Væren er X” – på grund af den *undtagelse*, som udgøres af *Kvinden*.

På trods af at der kan findes en lighed mellem Schmitt og Copjec, i kraft af at de begge sætter undtagelsen – eller en undtagelseslignende struktur – centralt i deres tænkning, så er det også klart, at der er store forskelle på dem. Copjec taler om ontologi, ontologikritik og etik. Her er “undtagelsen” grundlæggende noget positivt og godt, der kan frelse tænkningen fra en alt for rigid ontologi og dermed åbne rummet for en ny og bedre forståelse af etik. Schmitts overvejelser er juridiskpolitiske. Her er undtagelsen et eskatologisk onde, truslen mod statens sikkerhed; den er det, som det påhviler den suveræne magt at træffe beslutninger i forhold

til – eventuelt i form af undtagelser fra den juridiske ordens normaltilstand.ⁱ

Mit argument i denne artikel sigter mod at vise, at begrebet om undtagelsen, som det hører hjemme i politisk teologi, er seksualiseret på en måde, der minder om den, som Copjec tilskriver den ontologiske “undtagelse”. Vejen fremad består nu i at bruge Copjecs formulering “Imagine there is no woman” som et analytisk prisme i diskussionen af politisk teologi. Det svarer på en måde til at læse tegneserien Garfield med de briller, som Dan Walsh har givet os ved at tage oprindelige *Garfield*-striber og fjerne figuren Garfield fra samtlige billeder.ⁱⁱ Dermed fremstår figuren Jon Arbuckle (Garfields ejer) pludselig så meget desto tydeligere i al sin sårbarhed og skrøbelighed. Hvor Copjec siger “Imagine there is no woman!”, siger Walsh “Imagine there is no cat!”



i Det bør dog nævnes, at selv om Carl Schmitts overvejelser i *Politische Theologie* er politiskjuridiske, så er de det netop på en måde, som bringer dem i nær kontakt med ontologi. Det understreges af, at Schmitt selv bruger teologi og metafysik som synonymer i tredje kapitel af værket (Schmitt 2003, 43ff).

ii Striperne offentliggøres blandt andet på følgende webadresse: www.garfieldminusgarfield.net/.

Det første, der bliver klart, når vi følger denne metodiske vej, er, at den er yderst let at følge. I politisk teologi beskrives relationerne mellem magtens mænd, relationerne mellem fædre og sønner, paver og biskopper, konger og prinser eller mellem Gud og hans engle.

Denne pointe er eksemplarisk tydelig, hvis vi kigger tilbage på et af historiens mest indflydelsesrige politisk-teologiske skrifter:

1. Mosebog.ⁱ De kvinder, vi møder her, har alle sammen en bestemt egenskab tilfælles: De kan ikke blive gravide. Sara, Abrahams kone, er naturligvis legendarisk i sin ufrugtbarhed, men der er flere andre eksempler. Rebekka er ufrugtbar, indtil Isak beder for hendes frugtbarhed hos Gud, og både Raket og Lea har brug for Guds hjælp til at "åbne deres moderliv". Hvor kvinderne slet og ret er frugtbare, det vil sige, hvor de fungerer som de skal, eksisterer de bogstaveligt talt ikke. Et prægnant eksempel fra begyndelsen af 1. Mosebog illustrerer pointen ganske godt:

Da **Adam** havde levet 130 år, *fik han en søn*, der lignede ham og var et billede af ham. Ham kaldte han **Set**. Efter at Adam havde fået Set, levede han i 800 år og fik sønner og døtre. Adam levede i alt 930 år, så døde han. Da Set havde levet 105 år, *fik han Enosh*. Efter at Set havde fået Enosh, levede han i 807 år og fik sønner og døtre. Set levede i alt 912 år, så døde han. Da Enosh havde levet 90 år, *fik han Kenan*. Efter at Enosh havde fået Kenan, levede han i 815 år og fik sønner og døtre. Enosh levede i alt 905 år, så døde han. Da Kenan havde levet 70 år, *fik han Mahalal'el*. Efter at Kenan havde fået Mahalal'el, levede han i 840 år og fik sønner og døtre. Kenan levede i alt 910 år, så døde han. Da Mahalal'el havde levet 65 år, *fik han Jered*. Efter at Mahalal'el havde fået Jered, levede han i 830 år og fik sønner og døtre. Mahalal'el levede i alt 895 år, så døde han. Da Jered havde levet 162 år, *fik han Enok*. Efter at Jered havde fået Enok, levede han i 800 år og fik sønner og døtre. Jered levede i alt 962 år, så døde han. Da Enok havde levet 65 år, *fik han Metusalem*. Efter at Enok havde fået Metusalem, vandrede han i 300 år med Gud og fik sønner og døtre. Enok levede i alt 365 år. Han

i At betragte Mosebøgerne som politiske skrifter er ikke nogen ny foreteelse. Allerede Spinoza gjorde det i sin *Teologisk-politiske traktat* (Spinoza 2007). Jan Assmann har sat streg under denne tilgang ved at argumentere for, at monoteismen grundlæggende er en politisk ide, i nyklassikeren *Moses the Egyptian* (Assmann 1997).

vandrede med Gud. Så var han der ikke mere, for Gud havde taget ham bort. Da Metusalem havde levet 187 år, *fik han Lemek*. Efter at Metusalem havde fået Lemek, levede han i 782 år og fik sønner og døtre. Metusalem levede i alt 969 år, så døde han. Da Lemek havde levet 182 år, *fik han en søn*; ham gav han navnet **Noa**, for han sagde: “Han skal være vores trøst i vores arbejde og vore hænders møje med den jord, som Herren har forbandet.” Efter at Lemek havde fået Noa, levede han i 595 år og fik sønner og døtre. Lemek levede i alt 777 år, så døde han. Da Noa var 500 år, *fik han Sem, Kam og Jafet*.¹⁵

Det er svært at finde stærkere billede på, at kvinden ikke eksisterer, end tekster som disse. Måske det endda kunne indvendes, at det er så overvældende klart, at kvinden ikke findes i politisk teologi (eller i politik i det hele taget), at imperativet “*imagine there is no woman*” blot beskriver en velkendt normaltilstand inden for magtens arenaer. Man kunne således hævde, at det interessante imperativ ville lyde: “*Imagine there is a woman!*”

Det ville være en gestus, som passer godt ind i mere velkendte feministiske rationaler. “*Imagine there is a woman!*” kunne fungere som et godt kampråb for en bestemt type identitetspolitik.ⁱ Problemet med at gå til sagen på denne måde er dog, at man med denne omvendning af Copjecs formel risikerer at gå glip af den centrale ontologiske pointe, hun laver; Copjecs ambition er at forstå kvinden (og kvindelig seksualitet) som det element, der forstyrrer den ontologiske orden.

Sagen er endvidere, at det lige netop ikke er tilfældet, at kvinden ikke bare ikke findes i politisk teologi. Biblen ville have været en ganske kort bog, hvis den kun bestod af slægtstavler som den ovenstående. Tværtimod er der som nævnt mange kvinder i 1. Mosebog; de udmærker sig blot ved at true med at bryde slægtslinjen, fordi de ikke kan blive gravide. Kvinden er som Heideggers hammer: *Hun træder først frem for os, når hun er i stykker*. Men pointen er, at der *hele tiden er noget galt med det kvindelige*. I 1. Mosebog repræsenterer kvindelig seksualitet en krise, som på en gang er konstant og ekstraordinær.

At denne pointe har essentiel politisk-teologisk betydning,

ⁱ Da Hillary Clinton for nylig blev den første kvindelige præsidentkandidat for et af de to store amerikanske politiske partier, kunne man måske hævde, at amerikansk politik brød igennem det såkaldte glasloft og begyndte at forestille sig, at der *er* en kvinde.

bliver klart, så snart vi overvejer betydningen af slægtstavlerne i Biblen. Der er to slags beskrivelser, som Mosebøgerne er overordentlig detaljerede omkring. Den første er de slægtstavler, hvor årstal og arverække skrives ned med omhyggelighed. Den anden er geografiske beskrivelser af steder, afstande og landområder.ⁱ Den politisk-teologiske betydning heraf er ikke til at tage fejl af. Det handler om at strukturere tid og sted med stadig henvisning til den ene sande Gud, der legitimerer besiddelsen af bestemte landområder.ⁱⁱ Når Gud taler med patriarkerne Abraham, Isak og Jakob i 1. Mosebog, lover han, at deres slægt skal blive mangfoldig som stjernerne og herske over jorden.¹⁶ Dermed synes det klart, at Gud ikke blot lover dem mange børn, men også at deres rige skal bestå i talløse slægtsled. Et brud på slægten, derimod, ville betyde et brud på den historiske kontinuitet.

Hvis politisk teologi på denne måde er grundlagt i en tanke om historisk kontinuitet, så kan vi også begynde at forstå, hvorfor kvindelig ufrugtbarhed er en historisk katastrofe. Hele dramaet i 1. Mosebog, kapitel 22, hvor Gud berømt og berygtet fordrer, at Abraham skal ofre sin søn Isak, baserer sig på tanken om det katastrofale i, at slægtens linje vil blive brudt (og måske i mindre grad det forfærdelige i, at en fader slår sin egen søn ihjel). På denne måde foregriber problemet om slægtens videreførelse i 1. Mosebog det problem, som vi allerede har set Schmitt gøre centralt i sin politiske teologi: tidens eskatologiske afslutning og opgaven med at forhindre den historiske katastrofe i kraft af *kat'echon*.

Når vi lægger mærke til slægtstavlerne i 1. Mosebog og holder fast i den politisk-teologiske betydning, nemlig at det handler om legitimering af en nation og en stat, bliver det tydeligt, at den politiske teologi fra monoteismens begyndelse havde et prekært forhold til kvinden. På den ene side eksisterer hun ikke, på den anden side er hun det fundamentale problem. Hun eksisterer ikke, så længe historien kan beskrive arvefølgen fra mand til mand. Hun udgør det fundamentale problem, hver gang hun bryder denne række: det vil

i Joshuas bog, som følger lige efter Mosebøgerne i den hebræiske bibel, er endnu mere klar i denne forstand: Her bliver Israels jorde fordelt mellem de 12 stammer.

ii Schmitt selv understreger, at lov – *nomos* – oprindeligt fik sin betydning fra landovertagelse (Schmitt 1974: 15, 48-51). Fra den frugtbare jord skyder ikke blot naturlige afgrøder frem, men også de love der gør det muligt at opretholde og organisere menneskelige samfund i politiske fællesskaber.

sige, når hun ikke kan blive gravid. Eller sagt helt kort og tilspidset: Den eksisterende kvinde *er* Antikrist.

VON TRIERS *ANTICHRIST*

Lars von Triers *Antichrist* er ladet med en række betydninger, som synes oplagte at analysere med udgangspunkt i det, jeg ovenfor har præsenteret om politisk teologi, *kat'echon*, undtagelsen og kvinden. I særdeleshed er det oplagt at holde fast i perspektivet, som jeg introducerede med Joan Copjec. Det vil sige, at vi i første omgang forestiller os, at der ikke er nogen kvinde, at den mandlige karakter står alene tilbage som en anden Jon Arbuckle hos Walsh.

I *Antichrist* fremstår Hanⁱ dermed som det perfekte billede på undtagelsens problem. Flere gange i løbet af filmen står vi overfor en sekvens, hvor Han 1) udkaster en regel, som han anser for at være fundamental, og 2) kort tid efter gør en undtagelse for reglen.

Først er Han enig med Hende og Hendes læge i, at en terapeut aldrig må behandle sin egen familie, men han gør med det samme en undtagelse for sig selv, fordi: "Ingen terapeut kan kende dig så godt, som jeg gør." Senere bemærker han, at det er en fundamental fejl af en terapeut at dyrke sex med sin klient. Derefter gør han en undtagelse og dyrker sex med Hende. Og da vi nærmer os filmens klimaks, belærer Han Hende om, at Hun har begået den mest fundamentale fejl i en videnskabelig praksis, i og med at hun har identificeret sig med sit objekt. Hun er rent faktisk begyndt at tro på, at de kvinder, der tidligere i historien er blevet forfulgt og brændt på bålet som hekse, vitterligt var skyldige og fortjente deres straf. Derefter gør Han selv en undtagelse for den regel, han lige har fremsat. Han accepterer Hendes dom over sig selv, slår Hende ihjel og brænder Hende på et bål.

Vender vi tilbage til Solovyev er det klart, at den mand, der fremtræder her, er et godt billede på hans beskrivelse af Antikrist: forstående, tålmodig, imødekommende, hjælpsom og ude af stand til at træffe en beslutning. Han er ude af stand til at stå fast på et dogme (som for eksempel at Jesus Kristus er Guds søn, eller at en analytiker ikke må dyrke sex med sin analysand). Hvis vi overfører denne figur til politik, som vi kender det i dag, så står vi med billedet af en politisk

ⁱ I *Antichrist* hedder protagonisterne ikke andet end deres personlige pronomener.

leder, som er den perfekte liberale humanist. Vi har at gøre med en politisk magt, som ikke vil stå ved sin egen magt.

Antikrist synes dermed at have (mindst) to fremtrædelsesformer. På den ene side er der den truende kvindelige seksualitet: den seksualitet, som bryder slægtslinjen og den historieske kontinuitet, hver gang den bliver for tydelig.ⁱ På den anden side er der den feminiserede mand: ham, der ikke formår at styre den trussel, som udgøres af Antikrist i sin første skikkelse. Magten, som ikke kan finde ud af at være magt, som konstant vakler, og som for alt i verden vil undgå at træffe en beslutning.

Det er denne vaklen, som Schmitts suveræn har til formål at sætte en stopper for ved at træffe beslutninger, som er bindende én gang for alle. Forstået således virker suverænen kat'echontisk, fordi han formår at sætte en stopper for de endeløse overvejelser, som går fra den ene til den anden konklusion – og tilbage igen. I stedet gør suverænen det i Schmitts vision muligt at handle.

NEUROSE OG PERVERSION

Analysen af den mandlige karakter i *Antichrist* kan udfoldes yderligere ved at betragte den som et forhold mellem de psykoanalytiske begreber neurose og perversion.ⁱⁱ Vi har lært af Freud og Lacan, at neurotikerens fortrænger den Andens mangel (*Verdrängung*), hvorimod den perverse fornægter den (*Verleugnung*). Den konstante mangel på beslutsomhed hos manden i *Antichrist* og i liberalismen, som Schmitt karakteriserer den, er et glimrende eksempel på en neurotiker. Det fortrænges her, at man ikke kan forstå loven som et fuldstændigt system af regler; det fortrænges med andre ord, at det er nødvendigt at træffe beslutninger. Og fordi neurotikerens ikke er i stand til at vedkende sig, at han nødvendigvis må træffe beslutninger, ender han med at vakle mellem at følge reglerne og at gøre undtagelser fra dem i et væk. I den neurotiske fortrængning er det fortrængte (undtagelsen eller den Andens mangel) med andre ord al-

i Dette kan ske ved, at kvinden ikke kan blive gravid, men der er også en anden mulighed, som er lige så katastrofal for den mandlige historiske kontinuitet: Hun bliver gravid uden for ægteskabet.

ii Der gives en tredje mulighed i psykoanalysens system af psykopatologier: psykosen. Jeg ser udelukkende bort fra den af pladshensyn i nærværende. I *Democracy and Other Neo-Liberal Fantasies* viser Jodi Dean, hvordan suveræn magt i visse tilfælde fungerer som en paranoid psykose (Dean 2009: 145ff).

tid til stede – lige under overfladen. Dette er netop det element, som forsvinder, når vi bevæger os fra neurose til perversion. Her gives der ikke nogen mangler i Loven, for den perverse udfylder den Andens mangel ved at indsætte sig selv som det, der udfylder manglen. I den lacanianske optik er den perverse med andre ord kendetegnet ved at vide nøjagtigt, hvad den Anden begærer.

Hvis vi således kan beskrive neurotikerens billedet af en magthaver, som aldrig helt kan finde sig til rette med sin magt, og som ikke kan beslutte sig, er et godt billede på den perverse derimod, som Kirsten Hyldgaard har bemærket, den perfekte butler.¹⁷ Den perfekte butler er kendetegnet ved at vide, hvad herren ønsker, allerede inden han selv er klar over det. Hvis den neurotiske herre ikke kan beslutte sig for, om han skal læse avis eller gå tur med hunden, står den perverse butler klar bag ham med den kop te, som herren først da bliver klar over, han i virkeligheden ønskede sig. På den måde gør den perverse sig netop til instrument for den Andens helhed og nydelse. Han indsætter sig selv der, hvor der kunne være en mangel hos den Anden. I eksemplet med butleren kan denne Anden være herren selv, men det kan også være en moralsk Lov, som byder ham at være absolut hengiven til sin herre.

Hvor den neurotiske altid er stillet i tvivl i forhold til sin egen fortrængning, er den perverse aldrig i tvivl. Den neurotiske finder meningen med det, han gør, i kraft af og igennem tvivlen. Han er konstant plaget af overvejelser for og imod, ganske som Han er i *Antichrist*. Men til trods for at neurotikerens er plaget af og lider under denne tvivl, så giver den ham også en vis mening i tilværelsen, en form for nydelse, som vi med Lacan kan kalde *jouissance*. Den symptomatiske, neurotiske vaklen er den eneste måde, hvorpå han kan finde mening i tilværelsen. Den perverse derimod har ingen tvivl, og han finder sin særlige nydelse (sin *jouissance*) i kraft af dette fravær af tvivl. Men det afgørende er, at det ikke er for sig selv, han nyder. Hans nydelse er derimod knyttet til den Andens nydelse. Han nyder sin vished om, at den Anden ikke mangler noget. Man kunne endda sige, at den perverses nydelse er identisk med den Andens nydelse.

Hvis vi overfører disse almene betragtninger om psykoanalytiskens begreber om perversion og neurose til politisk teologi, er der en vej, som synes oplagt. Man kunne mene, at den perverse sætter en stopper for den evindelige ubeslutsomhed hos den neurotiske magt ved ganske enkelt at tilføje sin beslutning. Beslutningen bliver ind-

sat som det, der udfylder den Andens mangel. På den måde kunne man måske have argumenteret for, at Schmitts teori om undtagelsen og den suveræne beslutning har en pervers struktur eller noget, der minder om det. Jeg vil imidlertid hævde, at det netop *ikke* er den rette konklusion, men forbindelsen mellem Schmitt og perversion er ikke desto mindre væsentlig at overveje.

Dette vil blive tydeligere, når jeg i første omgang sammenligner Schmitts politiske teologi med en anden klassisk retsfilosofisk position, nemlig Thomas Aquinas' kristne naturretstænkning, og dernæst inddrager den form for perversion, vi kan finde i Marquis de Sades skrifter. Ved at trække linjerne op mellem disse tænkere, og ved at tolke dem i et psykoanalytisk perspektiv, kan vi på én gang komme tættere på en forståelse af von Triers *Antichrist* og samtidig pege på noget centralt ved forholdet mellem politisk teologi og seksualitet.

NATURRET OG DECISIONISME

Næste skridt i min argumentation består i en kort præsentation af forbindelsen mellem naturretstænkning og perversion. Her er Thomas Aquinas' diskussion af englens og de frelstes forhold til de fordømte efter den yderste dag ikke til at komme uden om. I *Summa Theologica*, Supplementum Tertiae Partis, Q94¹⁸ undersøger han netop dette spørgsmål på en måde, som afslører en overraskende ligefrem perversion.

For at de frelstes lykke kan blive så meget saligere, og for at de kan takke Gud så meget desto mere rigeligt for den, har de lov til at have perfekt udsyn til de fordømtes lidelser.¹⁹

At der er tale om en lykke, som ikke blot er onskabsfuld, men også i streng forstand pervers, når vi følger den lacanianske forståelse af begrebet, bliver tydeligt i Thomas' specificering af, hvad det er, de frelste nyder, når de ser på de fordømtes tortur.

En ting kan være genstand for glæde på to måder: for det første direkte, når man nyder tingen som sådan – det er dog ikke på denne direkte måde, at helgenerne nyder de syndiges straf; for det andet indirekte på grund af noget, der følger med tingen – det er sådan, helgenerne nyder de syndiges straf. I straffen ser de den guddommelige retfærdigheds orden ske fyldest og fryder sig over deres egen frelse. Den guddommelige retfærdighed og

deres egen frelse er således den direkte årsag til deres glæde, mens de fordømtes straf er en indirekte.^{20 i}

De frelste finder ikke nogen direkte nydelse ved at betragte de fortabtes lidelse. Der er med andre ord ikke tale om den hævngrædige, begærlige nydelse, som vi finder hos den, der i sine følelsers vold udøver tortur. En sådan begærende nydelse ville være upassende for de frelste, der har lagt sanseligheden bag sig. Der er derimod tale om en højere og helligere nydelse: nydelsen ved Loven selv, ved den Guddommelige retfærdighed. Det er her, Thomas' tænkning ligner perversion. For her bliver de frelstes nydelse netop forstået som nydelsen af, at den Anden (den Guddommelige Lov) er ufejlbarlig og hel. Selve torturen, selve den torturerede krop, er derimod kun en indirekte årsag til de frelstes nydelse.

Den torturerede krop bliver på denne måde til det, man kunne kalde et essentielt biprodukt. Når den perverse torturerer, er ofret i sidste instans blot det tilfældige legeme, som indsættes i maskinen, for at den højere orden, den højere lov, kan opfyldes. Torturen udføres ikke med ofrets krop som mål. Det virkelige mål er både højere og helligere.²¹

En interessant (og måske overraskende) parallel til Thomas' overvejelser om tortur og frelse efter den yderste dag finder vi i Marquis de Sades *De 120 dage i Sodoma* (*Les 120 journées de Sodome ou l'École du libertinage*). Hen imod slutningen af det ufærdige værk beskriver Sade en såkaldt helvedeslibertiner. Denne person tilfredsstiller sin lyst ved på én aften at voldtage og myrde femten unge piger på yderst grusomme måder. Det interessante ved helvedeslibertineren for vores formål er dog ikke selve grusomhederne, men derimod hvad jeg vil kalde deres orkestrering. Han begynder med at voldtage hver af pigerne længe efter tur, han pisker, banker og mishandler dem, imens han studerer dem og træffer beslutning om, hvilken måde de skal dø på. Når han er færdig med hver af pigerne, placeres de i et torturinstrument, og efter at han er færdig med alle femten, sættes torturen i gang på en sådan måde, at alle piger dør på samme tid. Sade gør nu igennem hele beskrivelsen en dyd ud af at fortælle

i Vi kan tage skridtet videre. Amy Remensnyder bemærker, at torturen i eksempelvis den spanske inkvisition i høj grad blev udført for ofrets egen skyld. Den havde til formål at afsløre synden og åbenbare sandheden, men den havde også til formål at frelse ofrets sjæl. (Remensnyder 2012: 159).

os om, at helvedeslibertineren (der naturligvis har en enorm penis) holder sin udløsning tilbage indtil det sidste klimaks, hvor udløsningen ledsages af femten pigers dødsskrig.

Det, der træder frem i denne fortælling, er en form for perversion, der ganske præcist spejler den indstilling, som Thomas skriver, at de frelste indtager i himlen efter dommens dag. Thomas ville naturligvis aldrig acceptere forestillingen om, at der skulle være tale om en perversion, men det er netop Sades indsigt, at den religiøse form for hellighed meget let kan transformeres til at ligne en perversion uden at ændre noget væsentligt i de emotionelle forbindelsers struktur. Forholdet mellem den frelste og den fortabte hos Thomas er det samme som forholdet mellem libertineren og torturofret hos Sade. For Sades libertiner er det, som for Thomas' frelste, en højere og helligere nydelse, der søges. Libertineren er ikke et frådende vilddyr, han skejer ikke ud, han er derimod rationel, ordentlig og kontrolleret. Dette træder tydeligt frem i passager som den følgende, der beskriver, hvordan libertineren tager stilling til, hvilken tortur den enkelte pige skal lide:

Han fæstner et bånd om hendes hals for dermed at betegne, hvilken tortur, der efter hans klareste overbevisning vil være mest passende for denne særlige patient, den tortur, det vil bringe mest mulig vellyst at udføre på hende, og i disse forhold er hans skarphed og dømmekraft, hans takt og klarsynethed i sandhed vidunderlig.²²

Pointen er igen, at det er torturens orkestrering, dens indsættelse i en rationel orden, der er afgørende for Sades libertiner. Og det er denne rationelle orden, der er hans begærs egentlige mål. Ganske som det var tilfældet med de fordømte hos Thomas, så er torturofrene hos Sade essentielle biprodukter. Det er nødvendigt, at de er der, og det er nødvendigt, at de har en række helt særlige kvaliteter (ganske som hos Thomas, hvor det er en række særlige kvaliteter, som ender med at placere én i helvede), men det afgørende er i sidste instans den højere Lov, de underordnes – i Thomas' tilfælde den Guddommelige retfærdighed; i Sades tilfælde den rationelle orkestrering af nydelsen, som hans orgie opstiller.

Der er med andre ord en pervers eller hellig (alt efter hvilken side man ser sagen fra) parallel mellem Sade og Thomas. Der kan siges at være en bestemt seksualiseret slagside (en perversion) i den

forestilling om en Guddommelig Lov, som styrer den thomistiske teologi, og omvendt kan der siges at være en sakral slagside hos den ellers så ivrigt profanerende Sade.

Parallellen mellem Sade og Thomas bringer den mulige latente perversion i naturretstænkningen frem i lyset. Men dermed gør den det også tydeligt, at der meget vel kan siges at være noget andet på færde i Schmitts politiske teologi. Det, der mangler i Schmitts filosofiske univers, for at der ville være tale om en egentlig perversion, er den højere Lov.

For Sade og for Thomas er denne Lov kendetegnet ved ren rationalitet. For Schmitt er en sådan tanke om at fundere loven i noget så abstrakt som ratio selve problemet. Det er hans væsentligste og mest gennemgående budskab i *Nomos der Erde*. Loven er funderet i jorden. Schmitt indleder *Nomos der Erde* med en betragtning over forbindelsen mellem en retslig orden og dens stedsliggørelse – han spiller her på den tyske homonymi mellem *Ortung* og *Ordnung*, men han argumenterer endvidere for, at den oprindelige betydning af *nomos* kommer af *nemein*, der betyder opdeling og indvielse.²³ Det er ved inddelingen og ordningen af jord, at Lovens orden bliver mulig. Schmitt går videre til at påpege, hvor vigtig den retslige orientering mod jorden har været hele vejen op igennem rettens og retsfilosofiens historie.²⁴ Den afgørende pointe er for ham, at loven uden den konkrete, jordnære orientering mister sin betydning og bliver abstrakt og uvirkelig. Man ville med baggrund i Schmitt meget vel kunne formulere en kritik af Thomas, som minder om den, jeg har præsenteret ovenfor, ved at læse ham parallelt med Sade. Schmitt ville være enig i, at forestillingen om en højere lov, der er funderet i en abstrakt forestilling (om Gud eller mennesker), ender med at blive pervers og risikerer at resultere i meget konkrete menneskelige ofre. Schmitt anfører, at humanister ganske ofte ender med at udpege det, der står uden for menneskeheden og som på ingen måde fortjener beskyttelse af menneskerettighederne.

Bacon siger, at indianerne som kannibaler har gjort sig selv lovløse i naturen. De står uden for menneskeheden, *hors humanité*, og er retsløse. Det er på ingen måde paradoksalt, at netop humanister og humanitære personer frembringer sådanne inhumane argumenter. For selve ideen om menneskehed har to sider; den indeholder potentialet for en ofte overraskende dialektik.²⁵

Parallellen til vores egen tids konflikter er her ganske klar. I krigen mod terror forsvarer vestlige nationer ivrigt menneskerettigheder såsom frihed fra tortur, men i praksis går dette forsvar kun til den grænse, som udgøres af det inhumane, af den mistænkte terrorist, som på ingen måde bliver beskyttet af nogle af de rettigheder, som krigen mod ham har til formål at beskytte.ⁱ

I et schmittiansk perspektiv stemmer Thomas' og Sades torturofre overens med de fjender af menneskeheden, som Schmitt frygter, at krige i naturrettens navn ultimativt vil rette sig imod. Igen er der tale om en slags essentielle biprodukter: genstande, som kun er til for at blive fjernet eller tortureret i en højere sags tjeneste.

FALLOS

I min diskussion af perversionen hos Thomas har et bestemt element været fraværende: seksualitet. I stedet har jeg fokuseret på forholdet mellem subjektet og Loven. Pointen er imidlertid, at fraværet af seksualitet her blot er tilsyneladende.

At torturen er seksualiseret hos Sade, er der ikke tvivl om. Mere overraskende er det, at vi kan finde en overvejelse over kønsforskellen hos Thomas, som på mange måder mimer Sades, hvis vi blot kigger det rigtige sted. Sade gør meget ud af at beskrive sin helvedeslibertiners lem, som for det første er på størrelse med en hests og som for det andet på næsten magisk vis styres og kontrolleres af libertineren gennem hele akten. Som jeg beskrev ovenfor, holder han sin udløsning tilbage indtil det sidste øjeblik, hvor hans femten ofre udånder på én gang. Dette sætter Sade streg under ved igen og igen at beundre sin helts falliske evner. “[S]åledes ordner han 30 møddomme på en enkelt dag og udfører disse heroiske gerninger uden en skramme: Ikke så meget som en dråbe sperm spilder han”, “vor mand – på nuværende tidspunkt i en voldsom tilstand efter at have penetreret 30 kropsåbninger uden at komme.”²⁶ Det er klart, at hele nydelsens orkestrering, som den bliver fremsat af Sade, slet ikke ville kunne lade sig gøre, hvis ikke dette element var på plads. Hvis helvedeslibertineren midt i seancen pludselig kom til at lide af et af de

ⁱ Beviserne for denne påstands rigtighed er desværre talrige. Sagen om Khaled El-Masri, der blev bortført af CIA og tortureret i det hemmelige fængsel “The Salt Pit” er et godt eksempel, fordi sagen er blevet ført hele vejen til Den Europæiske Menneskeretighedsdomstol (ECHR Grand Chamber 2012). En række andre afsløringer fra kilder så forskellige som WikiLeaks og senator Dianne Feinstein understreger pointen (Feinstein 2014).

problemer, som så mange mænd har lidt af før og siden, så ville det hele være tabt.

Det interessante er nu, at Thomas kommer frem til en meget lignende beskrivelse af mandens forhold til fallos, når han diskuterer, om Adam og Eva havde sex i paradiset inden syndefaldet. Thomas argumenterer for, at det havde de¹, men han gør meget ud af at forklare, at sex før syndefaldet havde en hel anden karakter end den, det har efter. Thomas forklarer forskellen: "Alle kroppens organer kunne bevæges af viljen uden glødende eller vildt begær, men med ro i sjæl og krop."²⁷ I den paradisiske sex var viljen i fuldstændig kontrol. Her blev fallos kontrolleret med den ligefremme lethed, hvormed mennesket kontrollerer sine hænder. Grunden til at det ifølge Thomas måtte forholde sig således, fremgår ganske tydeligt af samme *Questio*:

Dyr er uden fornuft. Mennesket bliver som dem i coitus, fordi det ikke kan moderere sine lyster. I uskyldighedens tilstand ville der ikke foregå noget af den slags, som ikke var bestemt af fornuften, ikke fordi den sanselige nydelse var mindre, som nogen siger (snarere ville den sanselige nydelse være større på grund af naturens højere renhed og kroppens højere sanselighed).²⁸

Sex i paradiset var med andre ord ikke dyrisk. I denne tilstand af uskyld var der ikke nogen menneskelige handlinger, som ikke var styrede af fornuft. Netop derfor er det afgørende, at sex her foregår med fuld kontrol over kønsorganerne. Alle libidoens kvaler og excesser tages med andre ord ud af ligningen, og tilbage står vi med en fuldt ud funktionel seksualitet, som er fri for dyrisk nydelse og som i stedet er en helt igennem rationel affære. Men som Thomas udtrykkeligt gør opmærksom på, betød det ikke, at den seksuelle nydelse var mindre. Den var derimod af en helt anden renhed og meget stærkere: en nydelse ved sex, som ikke indebærer angsten for at fejle, som ikke indebærer synd, men som derimod er passende for de lykkelige skabninger, der befinder sig i paradiset.

¹ Han begrundet sit ja med henvisning til 1. Mosebog, 2: 18-20. Det hedder sig her, at Gud lavede Eva for at hjælpe Adam, og ifølge Thomas giver det kun mening, hvis det var med det specifikke formål at videreføre slægten – ellers ville Adam have været bedre hjulpet, hvis Gud havde lavet en mand (Drury 2008: 85). Det er vanskeligt at forestille sig en mere tydelig understregning af, at kvinden ikke eksisterer for politisk teologi.

Her finder vi med andre ord den ultimative parallel mellem Sade og Thomas. Det, der udspilles hos dem begge, er den perverse fantasi om seksualitet uden mangel, uden tvivl – en seksualitet, som er ophøjet til en ren og rationel affære. At der er tale om en fantasi, er dog også ganske klart. Dette er den pointe, som vil bringe os tilbage til Schmitts politiske teologi og von Triers *Antichrist*. Hvor Schmitt bestemt ikke deler fantasien om en stor Anden uden mangler, en Guddommelig lov eller retfærdighed, så kan han måske siges at dele fantasien om at kontrollere fallos.

FANTASIEN OM MAGTEN

I Sades *De 120 Dage i Sodoma* følger vi fire libertinere, som får fire prostituerede til at fortælle anekdoter om seksuelle og voldelige udskejelser, de selv efterfølgende kan blive inspirerede af. Helvedeslibertineren er den centrale karakter i en af de prostitueredes sidste anekdoter. Der er med andre ord tale om en fortælling, som har det eksplicite formål at fungere som fantasi. Den er et element i Sades egen fantasi, som han drømmer frem i fængslet (i Bastillen i 1785). Men det er også en fantasi, som fortælles af karakterer inden for denne overordnede fantastiske ramme for at fremmane flere fantasier (og handlinger inspireret deraf). Min pointe med at fremhæve dette er nu, at udsigelsespositionen er afgørende i fortællingen om helvedeslibertineren. For hvor helvedeslibertineren kan siges at være pervers eller sadist, så er fantasien om ham det ikke nødvendigvis – og da slet ikke fantasien om, at nogen kunne fantasere om ham. I virkeligheden passer fantasien om en helvedeslibertiner overraskende godt ind i det, man med Lacan kan kalde en hysterisk struktur, hvor subjektet konstant anklager mesteren (den Anden) for ikke at være Mester nok. Hvor den perverse sikrer, at mesteren er Mester nok ved at gøre sig til det, der udfylder mesterens mangel, så står hysterikeren i et langt mere prekært forhold til den Andens mangel. For hysterikeren er den Andens mangel et vedvarende og uafviseligt problem, som han aldrig helt kan komme overens med – netop derfor er han kendetegnet ved at anklage mesteren for dennes mangel i forhåbningen om, at en sand Mester engang vil vise sig.

Som Alenka Zupančič gør det klart i sin bog *Ethics of the Real*, gemmer der sig en lille desperation i Sades evige søgen efter større og mere grænseoverskridende nydelse. I *De 120 dage i Sodoma* begynder han med at fortælle historier, som ikke er voldelige, men som blot ydmyger ofrene. Hans fortællinger bevæger sig dog mod stadig

grovere former for mishandling. Fra ydmygelse til voldtægt, fra voldtægt til tortur, og fra tortur til mord.

Det er, som om overskridelserne hele tiden skal blive lidt vilde-
re. Men det er samtidig også klart, at der er en naturlig grænse for,
hvor vilde de kan blive. Zupančič formulerer det på denne måde:

Det grundlæggende problem, som Sades helte/torturbøddler er
konfronteret med, er, at de kun kan torturere deres ofre, ind til
de dør. Det eneste begrædelige ved disse sessioner – som ellers
ville kunne fortsætte i det uendelige imod mere og mere vel-
lykkede former for tortur – er, at ofrene dør for tidligt i forhold
til den ekstreme lidelse, som de ellers ville kunne være blevet
udsat for.²⁹

Det er således klart, at den sadistiske torturbøddel nødvendigvis altid
må fejle med hensyn til at udfylde mesterens rolle. Hvor meget ny-
delse der end måtte være for helvedeslibertineren i udløsningens øje-
blik, hvor femten unge piger udånder, er det også klart, at dette øje-
blik er en skuffelse. I næste sekund må han se sig om efter en serviet.

Denne pointe synes kun at blive mere relevant, når vi vender
tilbage til de politisk-teologiske betragtninger. For hvis der kan fin-
des et element af perversion i en *beslutning*, som udfylder den Andens
mangel, så er det noget ganske andet, der er på færde, hvis man fan-
taserer om denne beslutning uden at kunne realisere den.

Dette synes netop at være, hvad der gør sig gældende for Carl
Schmitt. Schmitts teoretiske univers er præget af en stærk længsel ef-
ter en suverænitæt, som vanskeligt kan indfris i den virkelige verden.

Walter Benjamin har i *Ursprung des Deutschen Trauerspiels* for-
muleret en præcis kritik af Schmitts ide om undtagelsen: “Fyrsten,
hvem beslutningen om undtagelsestilstanden påhviler, beviser ved
første og bedste situation, at det er ham næsten umuligt at fatte en
beslutning”.³⁰ Denne pointe er ikke bare en karakteristisk af en tilfæl-
dig (fiktiv eller virkelig) fyrstes ubeslutsomhed. Der er derimod tale
om en indsigt, der i al sin enkelthed blotlægger den problematiske
kerne i Schmitts undtagelsesbegreb. Suverænen beslutning er en
beslutning om undtagelsen. At foretage en beslutning om undtagel-
sen på den måde, som Schmitt forestiller sig, forudsætter imidlertid,
at man befinder sig i en normalsituation. Schmitts suveræn er i stand
til at træffe en beslutning om at bevæge sig fra en normaltilstand til
en undtagelsestilstand. Men i samme øjeblik undtagelsestilstanden

er indtruffet, vil han ikke være i stand til at beslutte igen; det giver ikke mening at gøre en undtagelse fra undtagelsen. Hvis vi allerede befinder os i en situation, hvor de juridiske normer er tilsidesat, så gør det ikke nogen forskel, om en eller anden proklamerer, at nu tilsidesættes normerne. Denne pointe bliver kun så meget desto mere tydelig, efterhånden som vi bevæger os i retningen af det, som Agamben med Benjamin kalder den permanente undtagelsestilstand.¹

Betragtet rent logisk er problemet, at beslutningen over undtagelsen mister styrke, med det samme den har fundet sted. Suverænen er kun for alvor suveræn (i den betydning, at han er i stand til at beslutte over undtagelsen), så længe han ikke aktivt træffer denne beslutning. Suverænenes virkelige magt består i at blive ved med *ikke* at træffe den ultimative beslutning. Set på denne måde giver det god mening, at Benjamin beskriver suverænen som den, der ikke er i stand til at træffe en beslutning, for hans valg er i virkeligheden et valg mellem på den ene side aldrig at beslutte og på den anden side at miste sin beslutningskraft ved at træffe en beslutning. På den måde kan man sige, at Schmitts suveræns evne til at træffe beslutninger over undtagelsen nødvendigvis minder meget mere om den, vi finder i det liberale demokrati, end Schmitt er klar over eller i stand til at acceptere. Eller sagt på en anden måde betyder dét, at man samler magten til at træffe beslutninger over undtagelsen i ét eneste punkt (i én instans eller person) ikke, at man omdanner ubeslutsomhed til beslutningsdygtighed. Tværtimod betyder det blot, at man intensiverer og forstærker ubeslutsomheden.

Det virker med andre ord oplagt at læse Schmitts forestillinger om beslutningen og om den konkrete, virkelige lov som én lang klagesang over, at mesteren ikke er Mester nok. Men det er samtidig en klage, som aldrig kan finde den rette anklagede. Der gives ikke den position, hvorfra man kan være suveræn på en adækvat schmittiansk måde. Således bliver Schmitts teoretiske værk til en hysterisk bebrejdelse af den ikke-eksisterende Mester, at han ikke eksisterer.

Dette giver anledning til at vende vores analyse af karakteren Han i *Antichrist* på hovedet. Problemet er måske ikke bare, at Han

i Den globale politiske udvikling i det 21. århundrede synes at gå mere og mere i denne retning. Angrebskrige, tortur, hemmelige fængsler og droneangreb er blot de mest oplagte eksempler på politisk vold, som bliver gennemført som undtagelse. Jeg kan ikke gå i detaljen med disse emner her, men jeg har behandlet dem udførligt andetsteds (se Ugilt 2012).

ikke er i stand til at træffe en beslutning, men derimod at han for hvert skridt igen og igen forsøger at træffe en radikal beslutning. Snarere end at give et billede af, hvor slap og ubeslutsom en liberal, hysterisk magt er, så giver han et fremragende billede af, hvad Schmitts kat'echontiske magtforståelse i virkeligheden indebærer. Næmlig en forstærkelse af magtens hysterisering. Snarere end at være alfaderligt tilbagelænet og rolig synes den politisk-teologiske magt at være i konstant uro: Jo mere den forsøger at træffe beslutninger og "vise handlekraft", som det hedder på moderne politikerdansk, des mere tydeligt bliver det for den, at den hverken kan beslutte eller handle. Og så fremdeles.

HYSTERIKEREN ER EN MAND

Benjamins kritik af Schmitt er slående, men i sig selv siger den ikke noget om kønsforskellens betydning for politisk teologi. Når vi holder den op mod Copjecs lacanianske imperativ "Imagine there is no woman", bliver det imidlertid tydeligt, at argumentet også kan hjælpe os til at sige noget om, hvordan suveræniteten og seksualitet hænger sammen. For det, der bliver tydeligt med Benjamins kritik af Schmitt, er, at det er én og samme mand, der træder frem som magtens skikkelse, uanset om der er tale om Solovyevs Antikrist, Han i Lars von Triers *Antichrist* eller om Schmitts suveræn: en hysteriker, der er fanget i den evigt gentagede erkendelse af, at mesteren ikke er Mester nok.

Vi så tidligere, at Antikrist har to fremtrædelsesformer i det materiale, jeg her har behandlet: på den ene side den eksisterende Kvinde, som truer med at bryde den historiske kontinuitet; på den anden side den feminiserede mand, der ikke formår at træffe nødvendige beslutninger for at forhindre Antikrist (forstået som den eksisterende Kvinde) i at tage form. I Schmitts vision om suveræn magt er det afgørende, at der kan drages en klar skillelinje mellem denne anden af Antikristi fremtrædelsesformer (den liberale orden med dens feminiserede herskere) og den kat'echontiske magt, der formår at træffe beslutninger. Men det, som Benjamins kritik af Schmitt viser, er, at denne sondring kollapse. Det eneste sted, hvor Schmitts suveræn findes, er i fantasiens verden.

Når forskellen mellem den "feminiserede" og den suveræne mand kollapse, bliver hele spørgsmålet om, hvad det vil sige, at kvinden ikke eksisterer i politisk teologi, stillet på hovedet. For det, der ikke kan gives mening til, er forestillingen om, at der skulle være

en oprindelig “ren”, maskulin, suveræn magt, som ville være i stand til at modstå truslen fra historiens kriser. Dermed bliver det også klart, hvorfor det ikke giver mening at tale om en “afkræftet” eller “feminiseret” magt. Den suveræne magtposition er fra begyndelsen strukturelt hysterisk.

Dermed bliver pointen med at betragte politisk teologi igennem prismet “Imagine there is no woman” klar. Idet vi forestiller os, at kvinden ikke eksisterer, bliver det tydeligt, at denne “Kvinde”, som truer med at feminisere magten og gøre den svag og ude af stand til at træffe beslutninger, aldrig var en kvinde; det er den suveræne magt selv, der indebærer de for kat’echontisk tænkning skandaløse “kvindelige” karakteristika. Dermed bliver det tydeligt, at den klassiske, maskuline magtposition – magten, som vi møder den i politisk teologi – i sig selv er hysterisk. Netop når vi forestiller os, at kvinden ikke eksisterer, bliver det tydeligt, at hysterikeren – den “arketypiske kvinde” – er en mand.ⁱ

Den politiske teologi i den schmittianske variant er en fantasi om at komme hinsides det hysteri, som ligger i selve den magtstruktur, som denne politiske teologi selv fremmaner. Dermed bliver det klart, at der er essentiel forbindelse mellem seksualitet og suveræniteten. I sidste ende er teorien om den kat’echontiske magt blot en fantasi – og vel at mærke en seksualiseret fantasi, som minder ikke så lidt om Thomas’ fantasi om paradisisk sex på ene side og Marquis de Sades fantasi om helvedeslibertineren på den anden. Det er en fantasi om en fallos, der kan styres som en hånd; om en magt, som er hinsides magtens egne strukturer.

-
- 1 Solovyev 1915
 - 2 Biffi 2000: 24-25
 - 3 Andet Thessalonikerbrev: 2:1-7
 - 4 Marinetti 1909
 - 5 Rösing 2011
 - 6 Schmitt 1974
 - 7 Schmitt 1934: 13-14
 - 8 Ibid. 13
 - 9 Copjec 2002

i Det er her værd at bemærke, at Lacan i sit berømte “seksueringsskema” fra *Seminar XX* netop placerer mathemet for den hysteriske fantasi på den mandlige del af skemaet (Lacan 1975).

- 10 Ibid. 2
 11 Lacan 1975: 68
 12 Lacan 1986
 13 Lacan 1966: 765-793
 14 Copjec 2002: 9
 15 1. Mosebog: 5:3-32
 16 1. Mosebog: 15:5 of ff.
 17 Hyldgaard 2014: 77
 18 Aquinas 1920
 19 Ibid. Supplementum Tertiae Partis: Q94, A1
 20 Ibid. Q94, A3
 21 Ibid. Q99, A1
 22 Sade 1967: 426
 23 Schmitt 1974: 39-40
 24 Ibid. 55
 25 Ibid. 72
 26 Sade 1967: 426-427
 27 Aquinas 1920: Summa Theologica, Prima Pars: Q98, A2
 28 Ibid.
 29 Zupančič 2000: 80
 30 Benjamin 1978: 52

LITTERATUR

- Aquinas, Thomas: *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. Fathers of the English Dominican Province 1920 (1485)
 Assmann, Jan: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Harvard University Press 1997
 Benjamin, Walter: *Ursprung Des Deutschen Trauerspiels*. Suhrkamp 1978 (1928)
 Biffi, Giacomo: "Soloviev and Our Time", i *Inside the Vatican* (June/July) 2000
 Copjec, Joan: *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*. MIT Press 2002
 Dean, Jodi: *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*. Duke University Press 2009
 Drury, Shadia: *Aquinas and Modernity: The Lost Promise of Natural Law*. Rowman and Littlefield Publishers 2008
 ECHR Grand Chamber: *Case of El-Masri v. The Former Yugoslav Republic of Macedonia* (Application 39630/09) 2012
 Feinstein, Dianne: "Committee Study of the Central Intelligence Agency's Detention and Interrogation Program." US Senate Report 2014
 Hobbes, Thomas: *The Leviathan*. W.W. Norton & Company 1997 (1651)
 Hyldgaard, Kirsten: *Eksistensens galskab. Multivers* 2014
 Lacan, Jacques: *Écrits*. Seuil 1966
 Lacan, Jacques: *Le séminaire. Livre XX. Encore*. Seuil 1975 (1972-73)
 Lacan, Jacques: *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Seuil 1986 (1959-60)
 Marinetti, Filippo Tommaso: "Manifeste du futurisme", i *Le Figaro*, 20. februar 1909
 Remensnyder, Amy G: "Torture and Truth. Torquemada's Ghost", i *Why the Middle Ages Matter. Medieval Light*

- on *Modern Injustice*, red. Celia Chazelle, Simon Doubleday, Felice Lifshitz, and Amy G. Remensnyder. Routledge 2012
- Rösing, Lilian Munk: "Hadet skal næres", i *Information*, 5. august 2011
- Sade, Marquis de: *Les 120 Journées de Sodome. Œuvres Complètes. Tome Treizième*. Cercle du Livre Précieux 1967
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot 1934 (1922)
- Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde*. Duncker & Humblot 1974 (1950)
- Schmitt, Carl: *The Nomos of the Earth*. Telos Press 2003 (1950)
- Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Klett-Cotta 2015 (1938)
- Soloviev, Vladimir: "A Short Story of the Antichrist", s. 180-228 i *War, Progress, and the End of History*. University of London Press 1915 (1900)
- Spinoza: *Theological-Political Treatise*. Cambridge University Press 2007
- Ugilt, Rasmus: *The Metaphysics of Terror*. Bloomsbury 2012
- Zupančič, Alenka: *Ethics of the Real*. Verso 2000