

Carsten Bagge Laustsen og Jacob Als Thomsen

## Frygt og bæven - Carl Schmitt som læser af Thomas Hobbes

Den radikale konservative tyske jurist og politiske tænker Carl Schmitt er blevet kaldt det 20. århundredes Hobbes. Artiklen diskuterer Schmitts læsning af Thomas Hobbes' *Leviathan* og analyserer, hvilken rolle Hobbes' tænkning spiller for Schmitts kritik af liberalismen. I forlængelse heraf undersøges Schmitts autoritære opfattelse af staten og hans bestemmelse af det politiske som et ven-fjende forhold. I den forbindelse diskuteres også sammenhængen mellem Schmitts samarbejde med nazisterne og hans hobbesianske inspiration. Afslutningsvis diskuteres Schmitts aktualitet med udgangspunkt i Derridas analyse af aporetiske elementer i Schmitts tænkning.

„Dens lige findes ikke på jord, den er skabt til ikke at frygte. Alt, hvad højt er, ræddes for den, den er konge over alle stolte dyr“ (Job, 41: 24-25).

### Leviathan og Behemoth

Om ikke andet, så kender de fleste forsiden på Thomas Hobbes' hovedværk, *Leviathan* (Hobbes, 1991). Her skildres Leviathan som en gigantisk kæmpe, hvis korpus udgøres af en mængde individer. Leviathan var dog ikke Hobbes' opfindelse. Vi møder for første gang denne sagnfigur i Jobs bog. Hos Job var Leviathan et uhyre med kolossale kræfter, der kæmpede mod den lige så stærke Behemoth.<sup>1</sup> På forsiden af bogen ser vi, som sagt, kun Leviathan, der hos Hobbes anvendes som symbolet på den politiske suverænitæt, eller med andre ord på den instans, som sikrer og garanterer den sociale og politiske orden: staten.

Den grundlæggende fortælling i Hobbes' *Leviathan* lyder, at de enkelte individer i en fjern fortid bekæmpede hinanden i et „samfund“, hvor den statslige autoritet ikke eksisterede. Hobbes kalder med rette dette for *naturlilstanden*, for uden en stat var et samfund utænkeligt. I dette primordiale „samfund“ eksisterede ingen sociale bånd imellem individerne. Der eksisterede ingen forpligtelser, ingen normer og ingen moral. Følgelig eksisterede der heller ikke noget, som kunne konstituere et socialt bånd. Med tiden indså naturlilstandens atomiserede individer fordelene i at afhænde muligheden for at anvende vold til gengæld for opnåelsen af individuel sikkerhed. Herved blev staten mulig og med staten samfundet. Hobbes beskriver statens grundlag som en kontrakt, der legitimerede dennes virke. Staten er legitim, fordi den er produktet af de enkelte individers vilje, og fordi den udtrykker en grundlæggende rationalitet. Hobbes' individer underskrev kontrakten af egen fri vilje, og fordi de fandt det fornuftigt.

Denne beretning om overgangen fra natur til samfund er velkendt. Måske møder vi den ikke iklædt en hobbesiansk terminologi. Der tales snarere for

Carsten Bagge Laustsen og Jacob Als Thomsen

## Frygt og bæven - Carl Schmitt som læser af Thomas Hobbes

Den radikale konservative tyske jurist og politiske tænker Carl Schmitt er blevet kaldt det 20. århundredes Hobbes. Artiklen diskuterer Schmitts læsning af Thomas Hobbes' *Leviathan* og analyserer, hvilken rolle Hobbes' tænkning spiller for Schmitts kritik af liberalismen. I forlængelse heraf undersøges Schmitts autoritære opfattelse af staten og hans bestemmelse af det politiske som et ven-fjende forhold. I den forbindelse diskuteres også sammenhængen mellem Schmitts samarbejde med nazisterne og hans hobbesianske inspiration. Afslutningsvis diskuteres Schmitts aktualitet med udgangspunkt i Derridas analyse af aporetiske elementer i Schmitts tænkning.

„Dens lige findes ikke på jord, den er skabt til ikke at frygte. Alt, hvad højt er, ræddes for den, den er konge over alle stolte dyr“ (Job, 41: 24-25).

### **Leviathan og Behemoth**

Om ikke andet, så kender de fleste forsiden på Thomas Hobbes' hovedværk, *Leviathan* (Hobbes, 1991). Her skildres Leviathan som en gigantisk kæmpe, hvis korpus udgøres af en mængde individer. Leviathan var dog ikke Hobbes' opfindelse. Vi møder for første gang denne sagnfigur i Jobs bog. Hos Job var Leviathan et uhyre med kolossale kræfter, der kæmpede mod den lige så stærke Behemoth.<sup>1</sup> På forsiden af bogen ser vi, som sagt, kun Leviathan, der hos Hobbes anvendes som symbolet på den politiske suverænitæt, eller med andre ord på den instans, som sikrer og garanterer den sociale og politiske orden: staten.

Den grundlæggende fortælling i Hobbes' *Leviathan* lyder, at de enkelte individer i en fjern fortid bekæmpede hinanden i et „samfund“, hvor den statslige autoritet ikke eksisterede. Hobbes kalder med rette dette for *naturlilstanden*, for uden en stat var et samfund utænkeligt. I dette primordiale „samfund“ eksisterede ingen sociale bånd imellem individerne. Der eksisterede ingen forpligtelser, ingen normer og ingen moral. Følgelig eksisterede der heller ikke noget, som kunne konstituere et socialt bånd. Med tiden indså naturlilstandens atomiserede individer fordelene i at afhænde muligheden for at anvende vold til gengæld for opnåelsen af individuel sikkerhed. Herved blev staten mulig og med staten samfundet. Hobbes beskriver statens grundlag som en kontrakt, der legitimerede dennes virke. Staten er legitim, fordi den er produktet af de enkelte individers vilje, og fordi den udtrykker en grundlæggende rationalitet. Hobbes' individer underskrev kontrakten af egen fri vilje, og fordi de fandt det fornuftigt.

Denne beretning om overgangen fra natur til samfund er velkendt. Måske møder vi den ikke iklædt en hobbesiansk terminologi. Der tales snarere for

eksempel om overgangen fra det primitive til det udviklede, fra det barbariske til det civiliserede eller fra det førsociale til det sociale. Fortællingen har to hovedbestanddele: For det første handler den om vores anden natur. Om konstitueringen og produktionen af en ny (og ofte højerestående) form for subjektivitet, eller i en marxistisk og ideologikritisk terminologi om indtagelsen af en subjekt-position (Althusser, 1971: 160-170). Med *Leviathan* bliver vi mere end blot individer. Vi bliver også borgere i en stat. For det andet handler Hobbes' fortælling om konstitueringen af en social orden som grundlaget for den selv samme subjektivitet. Staten er forudsætningen for, at samfundet kan udvikle sig. Staten er således både et produkt (af individuelle viljer) og en forudsætning for den politiske viljedannelse (gennem etableringen af borgerlige rettigheder).

Men hvilken status har fortællingen om naturtilstanden? Er det en rekonstruktion af et faktisk begivenhedsforløb eller et udtryk for en politisk styringsrationalitet, manifesteret i en politisk ideologi? Med andre ord, er det individerne - de autonomt og rationelt handlende agenter - som konstituerer staten, eller er det staten, der konstituerer sine subjekter? Uanset hvilken mulighed man vælger, tænker man grundlæggende i forhold til et rent brud. Staten muliggør overgangen fra natur til samfundsmæssighed (kultur).

Man kan læse Hobbes som grundlægger af en liberal tradition, og da konstituerer samfundet staten. I den liberale tradition ligger ordensprincippet allerede latent i naturtilstanden. Individernes rationalitet danner grundlaget for etableringen af en statslig autoritet, hvorfor denne aldrig bliver andet end et epifænomen. I denne læsning bliver Hobbes' *Leviathan* startskuddet til en tænkning af individuelle rettigheder og retsstatsprincipper. Hobbes ses som grundlæggeren af liberal politisk teori. Vi skal senere se på to af de mere kendte bidrag til en sådan liberal læsning af Hobbes, nemlig den vi finder hos Ferdinand Tönnies (Tönnies, 1971) og hos Leo Strauss (Strauss, 1952). Man kan også læse *Leviathan* ind i en marxistisk tradition, og da forudsætter (civil)samfundet statens eksistens (qua ideologi, undertrykkelse etc.). Hegels og Marx' kritik af kontraktteorien er her grundlæggende. En nyere repræsentant for en sådan læsning af samfundspagten er Louis Althusser. I hans statsteori beskrives, hvorledes staten gennem interpellation konstituerer sine subjekter som borgere, hvorledes disse handlinger har karakter af social magi, som skaber noget ud af intet, og hvordan borgerne derfor altid allerede er en del af staten (Althusser, 1971).

I en liberal læsning af Hobbes bliver det vanskeligt at sondre mellem naturtilstanden og samfundet, fordi ordensprincippet, som nævnt, ligger latent i naturtilstanden. I den marxistiske tradition ligger ordensprincippet omvendt latent i staten, og naturtilstanden kan derfor ikke forstås som andet end en projektion af statens grundlag - som ideologi. For marxisterne er forestillingen om, at staten er grundlagt ved individernes rationelle og frivillige afgivelse af deres ret til anvendelsen af vold blot en mystifikation, som har til formål at tilsløre givne relationer af dominans og udbytning. I både den liberale og marxistiske form for hobbesianisme er bruddet mellem naturtilstanden og samfundsmæssigheden imidlertid total. Den ene tilstand lader sig reducere til den anden: natur til samfund eller samfund til natur.<sup>2</sup>

Med den tyske teoretiker Carl Schmitt kunne man sige, at begge modeller negligerer eller forsøger at overvinde det specifikt politiske. Liberalisterne reducerer autoritetsforholdet til et spørgsmål om, hvorvidt der er konvergens mellem statens vilje og de individuelle viljer (heri ligger statens legitimitet), mens marxismen reducerer det politiske til et spørgsmål om en ideologi, der kan og bør overvindes i det klasseløse samfund.

Vi har nu kort opregnet to af de klassiske læsninger af Hobbes' *Leviathan*: en liberal og moralfilosofisk, som søger at begrunde en given orden rationelt, og en marxistisk inspireret magtanalytisk, der undersøger, hvorledes staten sætter sine egne forudsætninger (qua ideologi). Begge læsninger - den liberale og den ideologikritiske - er udlægninger af fortællingen om Leviathan - om konstitutionen af en social og politisk orden. Men hvor blev Behemoth fra Jobs fortælling af? Hvor Leviathan symboliserer den sociale orden, symboliserer Behemoth kaos. De to klassiske læsninger beretter om Leviathans sejr. De handler om installeringen og begrundelsen af en given orden - en legitim (liberalismen) eller det modsatte (marxistisk ideologikritik). Men en tredje og ganske anderledes læsning af Hobbes er også mulig. I en radikal konservativ og antiliberal tradition er Hobbes således blevet taget til indtægt for et forsvar for den suveræne autoritære stat og blevet brugt som afsæt for en kritik af liberalismens politikbegreb.

Den antiliberala hobbes-fortolknings ubestridte hovedfigur er den tyske jurist og politiske tænker Carl Schmitt (1888-1985). Hovedpointen i Schmitts læsning af Hobbes er, at Leviathan aldrig vinder den endegyldige sejr, og at naturtilstandens lovløshed derfor er et stadigt problem. Dette bliver desto klarere, når man som Schmitt insisterer på at læse Hobbes' værk i sin historiske kontekst. Denne kontekst var den engelske borgerkrig og kampen om indførelsen af parlamentarismen i England. Værd at erindre her er, at Hobbes ikke kun skrev sin *Leviathan*, men også *Behemoth or the Long Parliament* (Hobbes, 1969). Hvor *Leviathan* handler om garanten for orden, staten, handler *Behemoth* netop om det truende politiske kaos, som Hobbes mente ville følge i parlamentarismens kølvand.<sup>3</sup>

Vi kan i *Leviathan* læse, at livet er „solitary, poor, nasty, brutish and short“. Individene er drevet af en intens magtdrift, der dog i sidste ende rammer dem som en boomerang. Lovløsheden gør det muligt at berige sig gennem ran, men giver samtidig andre den samme „ret“. Dette er ikke optimalt, da de i stedet for at bevogte deres ejendom kunne bruge energien på at dyrke jorden og handle med hinanden. Deres rationalitet tilsiger dem derfor, at gevinsten ved at installere en suveræn, der garanterer ens ejendom, så langt overstiger prisen for at afgive sine magtbeføjelser. Er Hobbes' individer da drevet af deres magtdrift eller af deres rationalitet? Det eneste logiske svar er: begge dele. Hvis individerne kun var drevet af deres magtdrift, ville samfundskontrakten aldrig komme i stand. De enkelte individer ville konstant søge at maksimere egen vinding og dermed i praksis underminere en eventuel kontrakt. Hvis folk udelukkende var rationelle, er det omvendt vanskeligt at forklare, hvorfor en kontrakt og en suveræn som dens garant var nødvendig (se også Holmes, 1990). De enkelte individer ville vide, at deres eventuelle snyderier i praksis ville underminere kontrakten og følgelig i sidste ende være til egen skade.

Med andre ord er bruddet natur-samfund altid urent. Hobbes' subjekter forlader aldrig fuldstændigt naturtilstanden. De blev grundlæggende konstitueret af denne. De er drevet af en magtdrift, som ikke lader sig udslukke. Derfor behøver de præcist en suveræn til at holde dem i skak. På den anden side kunne man med samme ret hævde, at Hobbes' individer aldrig har befundet sig i naturtilstanden. Hvis disse individer grundlæggende er konstitueret ved et rationelt klarsyn, da vil samfundsmæssigheden altid være til stede i naturtilstanden som kim.

Vi kan nu vende tilbage til forsiden på Hobbes' *Leviathan*. Denne er misvisende, da *Leviathan* her ikke står i forhold til *Behemoth*. Suverænen er netop ikke blot et produkt af de individuelle viljer. *Leviathan* står også i et modsætningsforhold til disse viljer. *Leviathan* må nemlig være stærk for at holde subjekternes magtdrift i ave. Vi mangler halvdelen af Jobs fortælling.

Hobbes skitserer her et problem, som har forfulgt os lige siden: Spørgsmålet om den sociale, politiske og samfundsmæssige orden *som et problem*. Med Hobbes kan en social orden ikke længere antages. Den må begrundes, fordi det samfundsmæssige og det individuelle står i et modsætningsforhold. *Leviathan* mod *Behemoth*. Forholdet mellem natur og kultur går aldrig op. Det passionerede og magtbegærlige subjekt bliver ikke afløst af et rationelt, kalkulerende subjekt. Hobbes skildrer således et urdrama mellem natur og kultur, orden og kaos, drift og rationalitet. En kamp mellem *Leviathan*, som materialiserer kulturen, ordenen og det rationelle, og *Behemoth*, som materialiserer den vilde og kaotiske natur.

### **Carl Schmitt - det 20. århundredes Hobbes**

Som en besindelse på den liberale og marxistiske tradition, der blot tænker politisk magt som henholdsvis delegation eller autoritet, vil vi nu vende blikket mod Carl Schmitts antiliberale fortolkning af Hobbes. Carl Schmitt er ikke uden grund blevet kaldt det 20. århundredes Hobbes. Parallellerne mellem Schmitts og Hobbes' tænkning er da også talrige og slående. Schmitts fascination lod sig blandt andet forklare ved, at Schmitt så mange ligheder mellem Hobbes' tid og sin egen: 20'ernes Weimarrepublik. I sit selvbiografiske værk *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47* (Schmitt, 1950) reflekterer Schmitt over disse paralleller. Som Hobbes havde gjort det i det 17. århundredes England, så Schmitt sig konfronteret med politisk ustabilitet i form af truslen fra borgerkrig, og som sin mentor identificerer Schmitt problemets kerne til fraværet af en stærk statslig autoritet.

En ledetråd i Schmitts forfatterskab, hvis væsentligste del udgøres af en række monografier om retsfilosofiske og politisk-teoretiske spørgsmål fra 1920'erne, er frygten for kaos og spørgsmålet om opretholdelsen af statens suverænitet. Schmitt kan måske mere end nogen anden tænker siden Hobbes identificeres med bekymringen for den offentlige orden og for konsekvenserne af den individuelle frihed. I den forbindelse understreger Schmitt, som Hobbes før ham, voldens centrale placering i den menneskelige erfaring. Helmut Rumpf har beskrevet parallellerne mellem Schmitt og Hobbes således:

„Hobbes er konservativ i den forstand, at *civitas* stabilitet er væsentligere for ham end individernes sociale interesser. Han er en politisk realist, idet han ved, at revolutionens Behemoth konstant truer Leviathan; denne hardnakkethed og vagtsomhed er nødvendig for opretholdelsen af statens autoritet ... For så vidt som Schmitt delte dette perspektiv, er en lignende funktion vedhæftet hans arbejde eller dele af det“ (Rumpf, 1972: 39).

Schmitt deler Hobbes' antropologi og ser den menneskelige natur som farlig og voldelig. Naturtilstanden er følgelig for Schmitt kaotisk. For Schmitt er den menneskelige eksistensbetingelse konflikt. Enhver genuin politisk teori må derfor ifølge Schmitt antage: „at mennesket er ondt; et på ingen måde uproblematisk, men farligt og dynamisk væsen“ (Schmitt, 1996c: 61). Netop dette er en af Schmitts hovedindvendinger mod liberal politisk teori. I modsætning til den hobbesianske (og schmittianske) antropologi er liberal politisk tænkning baseret på en forestilling om rationel fornuft og troen på, at interessekonflikter kan løses gennem rationel diskussion. For Schmitt er denne idé en farlig illusion. Visse menneskelige konflikter er af en så antagonistisk natur, at de ikke kan løses gennem diskussion. Det er på denne baggrund, vi skal forstå Schmitts bestemmelse af det politiske som „evnen til at skille ven fra fjende“ (Schmitt, 1996c: 26).

Det centrale i Schmitts politikforståelse er, at den politiske fjende ikke kan bestemmes substantielt. Han kan alene udpeges i den konkrete situation. Den politiske fjende behøver således ikke at være:

„moralsk ond eller æstetisk ulækker; han behøver ikke fremstå som en økonomisk konkurrent, og det kan endda være fordelagtigt at engagere sig med ham i forretningstransaktioner. Men han er ikke desto mindre den anden, den fremmede, og det er tilstrækkeligt for hans natur, at han, på en speciel intens måde, eksistentielt er noget andet og fremmed, således at konflikter med ham er mulige i ekstreme tilfælde“ (Schmitt, 1996c: 27).

Liberalismens store fejl er ifølge Schmitt, at den ikke har en plads for det specifikke politiske. Den reducerer politik til økonomisk rationalitet og parlamentarisk diskussion. Liberalisternes intention med staten er følgelig at finde en neutral sfære, hvor enighed kan opnås og konflikt dæmpes. Resultatet af denne proces bliver en depolitisering og neutralisering af staten, der i det moderne massedemokrati trues med at bukke under for presset fra private interesser og fra „samfundet“ (Schmitt, 1996b).

Schmitts hovedangreb retter sig mod den liberale konstitutionalisme, der ifølge Schmitt repræsenterer en farlig form for mekanisk legalitet. I *Politische Theologie* (1922) kritiserer Schmitt således liberal politisk teori for at have en naiv og ubegrænset tiltro til retsstatens kodificerede love (Schmitt, 1996a: 23-40). Hovedmodstanderen er Schmitts samtidige, den tyske rets-positivist Hans Kelsen, og hans idé om en altfavnende lovgivning, der kan garantere statens stabilitet. Schmitts pointe er, at lovkomplekset aldrig kan forudse alle tænkelige situationer. Undtagelsen vil per definition forblive uforudsigelig. Det indebærer, at den suveræne autoritet (staten) ikke i alle tilfælde kan lade sig begrænse af legale normer. En stat kan kun handle effektivt under skiftende omstændighe-

der, hvis den ikke er fuldstændigt underlagt processuelle standarder. Heraf følger Schmitts berømte diktum: „Suveræn er den, der bestemmer undtagelsestilstanden“ (Schmitt, 1996a: 13). Staten defineres i forhold til den ekstreme situation - undtagelsestilstanden - hvor regler ikke længere normerer statens handlinger.

Schmitts tænkning kan karakteriseres som en fundamental regel-skepticisme. En politisk beslutnings validitet etableres „uafhængig af dens indholds rigtighed“. Og når beslutningen er truffet, er der ikke mere at diskutere. I politik er det med andre ord vigtigere, *at* beslutningerne bliver truffet, end *hvordan* de bliver truffet. De politiske beslutninger er hverken bundet nedefra, dvs. afhængige af borgernes mening, eller oppefra af lovens normer. „Beslutninger er normativt betraget, født ud af et intet“ (Schmitt, 1996a: 37-38). Når Schmitt søger tilbage til Hobbes, er det blandt andet for at få støtte til denne tanke.

\*

De bedste kilder til at studere Schmitts fortolkning af Hobbes er hans værker *Der Begriff des Politischen* fra 1927/32<sup>1</sup> (Schmitt, 1996c) og *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes – Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* fra 1938 (Schmitt, 1995). Disse arbejder udtrykker både en kritik og en beundring af Hobbes. I *Der Begriff des Politischen* samler Schmitt interesse sig i særdeleshed om Hobbes' *protection-obedience*-aksiom, som Schmitt - i en modificeret version - gør til sit eget. I *Der Leviathan* roser Schmitt Hobbes for på den ene side at være den første politiske tænker, der har indset den statslige politikts decisionistiske natur. På den anden side kritiseres Hobbes' teori for uintenderet at lægge grunden til forestillingen om retsstaten og den positive ret. Vi vil i det følgende diskutere Schmitts læsning af Hobbes, som den præsenteres i de to nævnte bøger.

Som underoverskriften på Schmitts bog om Leviathan - *Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* - understreger, var Hobbes' første fejltagelse valget af symbol. I Det gamle Testamente var Leviathan det store havuhyre, som ingen jordisk magt kunne besejre. Det rejser sig fra havet og overmander landmagten Behemoth. I den jødisk-kristne tradition havde dette symbol altid fremkaldt et intenst had, hvilket Hobbes, ifølge Schmitt, ikke var klar over. Den moderne stats indhold blev utilsigtet repræsenteret ved dette billede og derfor i de følgende århundreder misforstået som noget abnormt og naturstridigt.

Hobbes' anden store fejltagelse var ifølge Schmitt, at han sondrede mellem *faith* og *confession*, og at han i forlængelse af denne sondring erklærede staten neutral i forhold til borgeres tro. Ifølge Schmitt lagde det rum, Hobbes reserverede for den private, religiøse tro, grundlaget for den borgerlige bevidsthed og for den private opinions subjektivitet. Det blev en port, igennem hvilken disse fænomener langsomt udfoldede deres undergravende kræfter. Ifølge Schmitt bekræftede historien dette. En privat sfære voksede frem og med den en borgerlig offentlighed. Parallelt hermed skabtes og styrkedes parlamentets lovgivningsmæssige autoritet. Disse forhold svækkede med tiden Leviathan og



bidrog til dens fald. Resultatet af denne proces blev forvandlingen af den hobbesianske stat fra „myte“ til „maskine“.

I modsætning til den liberale læsning af Leviathan, der understreger den mekaniske konstruktion af Leviathan ud fra de individuelle viljer, hævder Schmitt, at der eksisterer hele tre forskellige forståelser af den politiske autoritet i Hobbes' bog. Disse tre er henholdsvis: det mytiske monster, den repræsentative person og maskinen. Schmitt skriver:

„I forgrunden står tydeligvis den notoriske, mytiske Leviathan, der har indoptaget Gud, menneske, dyr og maskine. Ved dens side tjener en juridisk konstrueret pagt, der forklarer tilsynecomsten af en suveræn person skabt gennem repræsentation. Desuden overfører Hobbes – og det forekommer os at være kernen i hans statsfilosofi – den Cartesianske opfattelse af mennesket som en maskine med en sjæl, 'det store menneske', staten, skabt af ham som en maskine animeret af den suveræne repræsentative person“ (Schmitt, 1995: 48-49).

Liberalismes reduktion af Leviathan til en maskine - til en mekanisme for subsummering af individuelle viljer - betød ifølge Schmitt, at denne tradition overså, at Leviathan i Hobbes bog rent faktisk indtager tre forskellige skikkelser. De overså, at Leviathan også var *magnus homo*: statens guddommeliggjorte og suveræne person. Denne destruktion af den monstrøse Leviathan blev cementeret gennem udviklingen af de liberale begreber om lov og ret, og gennem statens reduktion til et positivt system af legalitet. Staten blev derved frarøvet enhver form for egen substans, og retsvidenskaben blev i forlængelse heraf forvandlet fra at privilegere den personlige dommer, der afsiger beslutninger, til at privilegere en retslig maskine, der udstikker regler. „Lovgiveren som *humanus* blev til en *machina legislatoria*“ (Schmitt, 1995: 100).

Konfronterer man Schmitts Hobbeslæsning med den dominerende liberale fortolkningstradition, bliver det tydeligt, hvor radikalt anderledes Schmitts læsning er. På Schmitts tid var det bedst kendte tysksprogede studie af Hobbes Ferdinand Tönnies' *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* (Tönnies, 1971). I overensstemmelse med de fleste andre liberale læsninger af Hobbes, argumenterer Tönnies for, at Hobbes må opfattes som en forløber for den moderne liberale stat. I modsætning til Schmitt forbinder Tönnies Hobbes' politiske tænkning med de materialistiske præmisses udviklet i Hobbes' fysik og antropologi. Endvidere ser Tönnies Hobbes som en fortæller for et styre baseret på folkelig accept. Ifølge Tönnies opfattede Hobbes staten som en konstruktion skabt til beskyttelse af individerne. Dennes styrke var den (implicitte eller explicitte) opbakning fra alle, der underlagde sig en suveræn (Tönnies, 1971: 202-206). Tönnies fastholder tillige, at Hobbes fremlagde et atomistisk syn på den menneskelige natur, hvilket afspejles i synet på sociale spørgsmål i *Leviathan*. Tönnies hævder i forlængelse heraf, at Hobbes' syn på staten - som det fremstår i *Elements of Law* (1640), *De Cive* (1642, eng.ed.) og *Leviathan* (1651) - lagde grunden for den moderne liberale doktrin om staten.

Tönnies' fortolkning blev paradigmatiske for samtidens øvrige fortolkninger af Hobbes. I sin berømte kommentar til Schmitts *Der Begriff des Politischen*



refererer Leo Strauss således også Tönnies i sin kritik af Schmitts læsning af Hobbes (Strauss, 1996). Som i Tönnies' tilfælde ser Strauss Hobbes som grundlægger af liberalismen, og han hævder derfor, at det er umuligt at levere en kritik af liberalismen baseret på Hobbes tænkning (Strauss, 1996: 105-107). Ifølge både Tönnies og Strauss reducerede Hobbes styrets funktion til beskyttelsen af „det nøgne liv“ og individualiserede derved hele naturretighedssystemet.

Schmitt benægter ikke, at Hobbes er inspireret af de intellektuelle opdagelser på hans tid og trak på de nye videnskaber som fysik, anatomi og avanceret matematik. Schmitt forsvarer Hobbes mod dem, der vil fortolke ham „overfladisk“ – som en streng „rationalist, mekanist, sensualist, individualist“ (Schmitt, 1995: 22). Ifølge Schmitt forblev Hobbes en modstræbende fornyer. I det omfang Hobbes tjente en politisk modernisme, var det ifølge Schmitt mod hans intentioner. Schmitt benægter derfor, at nogen form for konstitutionalisme eller forestilling om individuel frihed skulle være intenderet af Hobbes.

Schmitt forsøger i stedet at finde et traditionalistisk verdensbillede bag ved Hobbes' videnskabelige politiske teori og benægter enhver form for nødvendig sammenhæng mellem de moralske doktriner i *Leviathan* og den moderne civilisation. Denne læsning af Hobbes er tydeligvis præget af Schmitts egen afsky for den ukonkrete, upersonlige og „sjælløse“ funktionalisme i moderne magtstrukturer. Skønt Schmitt accepterer, at Hobbes ikke afviste ideen om en effektiv administration, så understreger han, at Hobbes først og fremmest forsøgte at skabe forordninger til suveræner, hvis teoremer ville gøre dem i stand til at tage de rette beslutninger for deres folk. Hobbes forestillede sig ikke en mekaniseret verden, i hvilken personlige beslutninger ville afløses af „administrative handlinger der minder om de skiftende røde og grønne lys i trafiksignaler“ (Schmitt citeret fra Gottfried, 1990: 48). I tiden efter Hobbes mistede staten sin binding til den menneskelige autoritet; men, pointerer Schmitt, denne udvikling havde været imod Hobbes' vilje.

### **Staten, myten og frygten**

Betydningen af og intentionerne bag Schmitts bog om *Leviathan* er ikke overraskende blevet vurderet forskelligt af hans fortolkere (Thomsen, 1997). Det samme angår essensen af Schmitts fortolkning af Hobbes. Som det meste af Schmitts øvrige forfatterskab peger argumentationen i *Der Leviathan* da også i flere retninger. Helmut Rumpf har ret, når han hævder, at *Der Leviathan* både kan læses som en kritik af det totalitære system og som „en totalitær kritik af Hobbes“ (Rumpf, 1972: 68). Steven Holmes mener, at Schmitt efter Den anden Verdenskrig forsøgte at lancere en fortolkning af sin egen bog som „i ånden harmløs liberal“. Derved forsøgte Schmitt ifølge Holmes at tilsløre en stærk anti-semitisk argumentation og at dække over sine nazisimpatier (Holmes, 1993: 50). George Schwab, *Der Leviathans* engelske oversætter og en højt respekteret kommentator af Schmitt, har omvendt argumenteret for, at Schmitts bog om Hobbes viser, at „Schmitt utvivlsomt var tættere på en autoritær form for borgerlig liberalisme end på en hitleristisk nazisme“ (Schwab, 1996: xxi). Schmitts forhold til nazismen er kompliceret og er blevet behandlet grundigt i en lang

række historiske monografier og biografier (Koenen, 1995; Bendersky, 1983; Noack, 1993).

Et kernesporsmål i disse arbejder er ikke overraskende spørgsmålet om, hvilke grunde der lå bag Schmitts indmeldelse i nazipartiet i 1933, og herunder spørgsmålet om kontinuiteten i Schmitts forfatterskab. Både Schwab og Bendersky har gjort sig til talsmænd for den tolkning, at Schmitts samarbejde med nazisterne i høj grad var foranlediget af en frygt for konsekvenserne af hans tidligere advarsler mod nazisterne. Begge understreger rigtigt, at Schmitt i 1936 blev angrebet i Gestapos organ *Das Schwarze Korps*, hvilket betød, at han trak sig tilbage fra det offentlige liv. Ligeledes kan både Schmitts bog fra 1932, *Legalität und Legitimität* (Schmitt, 1993), der forsvarede brugen af undtagelseslove under artikel 48, og hans forslag kort før Hitlers magtovertagelse om at forbyde de antirepublikanske partier, ses som et forsøg på at redde Weimarrepublikken. Dette tyder på, at Schmitt ønskede en form for præsidentielt diktatur og ikke en Førerstat. Schwab har derudover argumenteret for, at Schmitts bog om Hobbes var en skjult kritik af den totalitære stat. Ifølge Schwab var Schmitts interesse for Hobbes' *protection-obedience* aksiom ment som en kritik af den nazistiske stat, der ikke som hos Hobbes var autoritær, men totalitær og derfor illegitim (Schwab, 1996).

Schmitts hobbesianisme kan imidlertid også tolkes anderledes. Centralt står da forholdet mellem teknologi og myte i Schmitts læsning af Hobbes (McCormick, 1994; 1997; Thomsen, 1997). Når Schmitt pointerer, at Hobbes' Leviathan ikke kun var en maskine, men også et mytisk monster og en repræsentativ person, har det sin baggrund i Schmitts egen teori om det politiske og om staten. Schmitts *Begriff des Politischen* kan således læses som et forsøg på at rekonstruere staten udelukkende på basis af dens vitale elementer: dens mytiske aura og dens evne til at indgyde frygt. Schmitt forsøger med andre ord at „omdanne“ Hobbes' værk til et intellektuelt fundament for staten ved at befri den for de elementer, Hobbes selv havde fundet det nødvendigt at anvende for at kunne konstruere en stat på dette grundlag - naturvidenskab og teknologi (McCormick, 1994: 634).

Schmitt gør dette ved at læse Hobbes historisk. Modsat Tönnies og Strauss fokuserer Schmitt på de historiske omstændigheder som nøglen til Hobbes' *Leviathan*. Ifølge Schmitt skal Hobbes' nye politiske videnskab som nævnt forstås på baggrund af de religiøse krige, som den protestantiske reformation og den katolske modreformation havde resulteret i, og de konstitutionelle og sociale kampe, der hærgede 1600-tallets England. Ved at insistere på at de engelske borgerkrige dannede baggrund for *Leviathan*, ønsker Schmitt at vise, at Hobbes' vigtigste interesse ikke var at formulere en videnskabelig teori om politik, men at advare om, at naturtilstanden virkelig eksisterer. Ikke som en faktisk historisk fortid, men som et scenario, der til hver en tid kunne blive virkeligt for svage stater. Som Schmitt argumenterer i *Begriff des Politischen* må enhver politisk teori have dette som sit udgangspunkt, hvorfor den samtidig også bør have opretholdelsen af orden som sit hovedmål. Både Hobbes i *Leviathan* og Schmitt i *Begriff des Politischen* argumenterer derfor for, at menneskets

onde natur gør det nødvendigt at anerkende behovet for frygt i opretholdelsen af statslig autoritet. Schmitt erkender, som Hobbes før ham, at det er ved at skræmme mennesker, man bedst indpoder princippet: „Statens *cogito ergo sum* - *protego ergo obligo*” (Schmitt, 1995: 55). Frygt er med andre ord kilden til politisk orden. Når mennesker konfronteres med de mulige konsekvenser af deres magtbegær, vil de skræmte søge autoriteten.

Schmitts hobbesiansme synes på denne måde at være anledningen til Schmitts fatale knæfald for nazismen i 1933. På højdepunktet af Weimars sammenbrud søgte Schmitt at genfinde og genetablere den primære kilde til politisk orden: frygt. Han ønskede at bygge videre på Hobbes' antropologi og genoplive den frygt, der er karakteristisk for menneskets naturtilstand, på tre måder:

„(1) ved at demonstrere den indholdsmæssige sammenhæng mellem hans begreb om det politiske og Hobbes' naturtilstand, (2) ved at gøre den altid tilstedeværende mulighed for et tilbagefald til denne situation i dens form af borgerkrig åbenlys, og (3) ved at overbevise enkeltpersoner - både partisaner og ikke-partisaner - om, at kun en stat med monopol på beslutninger om, hvad der er 'politisk' kan garantere fred og sikkerhed” (McCormick, 1994: 623).

Schmitt ønskede, at Weimars borgere skulle genbekræfte den pagt, der løfter menneskene ud af naturtilstanden og ind i staten. Dette skulle ske ved at genskabe sondringen mellem ven og fjende. Det er det centrale argument i *Begriff des Politischen*, hvor Schmitt skriver: „Til staten som en essentielt set politisk enhed hører *jus belli*, dvs. den reelle mulighed for at tage en beslutning vedrørende fjenden i en konkret situation og evnen til at bekæmpe ham med den magt, der udstømmer fra denne enhed” (Schmitt, 1996c: 45).

Forholdet mellem myte og frygt er med andre ord uhyre centralt i Schmitts tænkning. Ikke blot forklarer det den historicistiske synsvinkel i Schmitts fortolkning af Leviathan. Det giver også en mulig forklaring på, hvad Schmitt virkelig ønsker at opnå ved reduktionen af det politiske til en modsætning mellem ven og fjende. Som Strauss skriver i sine kommentarer til Schmitts *Begriff des Politischen*, fremstår det politiske i Schmitts definition imidlertid så antagonistisk, at det er tæt på at ligne Hobbes' naturtilstand. „I Schmitts terminologi ... er *status naturalis* den ægte *politiks* status ... Schmitt genindsætter det hobbesianske begreb om naturtilstanden på en hædersplads” (Strauss, 1996: 90). For mange repræsenterer Schmitts syn på politikens natur derfor ikke overraskende en æstetisering af konflikt. Flere af Schmitts kritiske kommentatorer har således ikke overraskende karakteriseret ham som en arketypisk eksponent for „politisk ekspressionisme” og placeret ham blandt konservative revolutionære som eksempelvis Ernest Jünger. Med Richard Wolins ord laver Schmitt en æstetisering af konflikt, vold og død „som et mål i sig selv” (Wolin, 1994: 424).

Dette kan meget vel være korrekt, hvad angår Jünger, der betragtede krigen som en slags katarsis. I forhold til Schmitt er denne karakteristik dog mere problematisk. Snarere forsøger Schmitt at gøre truslen om konflikt - om krig - mærkbar og frygtet. Krigen er ikke et mål i sig selv. Snarere er formålet med

Schmitts teori at mindske sandsynligheden for en borgerkrig. Ved at fremhæve Hobbes, prøver han at genskabe frygten for konflikt, der, som Hobbes havde vist, var en nødvendig forudsætning for opretholdelsen af statens autoritet. Schmitts *Begriff des Politischen* er ikke kun et forsøg på at beskrive realiteterne sådan, som han så dem. Skriftet var *i sig selv* et forsøg på at reetablere et mytisk grundlag for staten. Denne opmærksomhed om mytens nødvendighed for staten havde Schmitt ikke kun fra Hobbes. Også George Sorel havde gjort denne indsigt til fundament for sin revolutionsteori. Hvor Sorel gjorde myten om generalstrejken til revolutionens grundlag, gjorde Schmitt myten om konflikten til statens grundlag. Sigtet var præcis det modsatte af Sorels: at *undgå* revolutionen.

Det, Schmitt så i nazibevægelsen, var en kombination af frygt og myte, der kunne styrke den svage tyske stat. Hvor Hobbes utilsigtet banede vejen for „desakraliseringen“ af det moderne politiske liv med sine elementer af videnskabelig materialisme, så søger Schmitt at „resakralisere“ det politiske ved at distancere sig fra sin tids liberale. Schmitt undervurderede dog, som mange andre tyske konservative, Hitler og hans bevægelses styrke. I stedet for at levere et mytisk grundlag for staten, overtog Hitler og nazipartiet den og skabte sin egen voldelige og totale partistat uden hensyntagen til den nødvendige balance mellem *protection* og *obedience*. Set i sin historiske kontekst, 1938, kan Schmitts *Der Leviathan*, således ses som en indirekte kritik af den totalitære nazistat. Ved at vende tilbage til Hobbes kritiserede Schmitt den tyske stats transformation til en totalitær stat uden balance mellem *protection* og *obedience* (Thomsen, 1996).

### **Schmitt mellem tradition, modernitet og postmodernitet**

Vi har nu været igennem de væsentligste af Schmitts teser: At politik er givet ved en decisionisk handling, gennem hvilken en ven-/fjenderelation sættes; at suverænen er den, som bestemmer i forhold til undtagelsestilstanden; at liberalismen underminerer statens autoritet ved at legitimere den i en privat sfære mv. Hvad forener disse teser?

Udgangspunktet for et svar må være at erkende, at Schmitt er barn af moderniteten på sin helt særlige måde. Schmitts afvisning af alle substantielle fundringer af den politiske orden markerer tydeligt hans brud med en traditionel og naturlig orden. Det politiskes normering kan ikke længere deduceres fra Guds vilje, overleveringen eller naturretten. Schmitts modernitet er båret af hans formalisme. Normeringen af en given orden er blevet en opgave, som består i at sondre mellem venner og fjender. Disse normeringer skaber noget - det politiske - ud af intet. *Creatio ex nihilo*. For eksempel sammenligner Schmitt i *Politische Theologie* undtagelsestilstanden i retsteorien med mirakler i teologien (Schmitt, 1996b: 43). De politiske beslutninger kan karakteriseres som et stykke social magi, der ikke kan begrundes rationelt og videnskabeligt. Begrundelsen af de politiske handlinger er tautologisk. Etableringen af ven-/fjendesondringen legitimeres af hensynet til den politiske orden. Politiske handlinger legitimeres præcis *politisk*.

Denne formalisme kobles hos Schmitt med en form for eksistentialisme. Det politiske ses som givet i forhold til grænsesituationer - fjendskabet, krigen. Det centrale bliver, som i Heideggers eksistentielle analytik, en væren til døden, blot med den forskel at det hos Schmitt i yderste instans handler om at slå fjenden ihjel og at risikere eget liv i kamp. Det er således en særlig form for dødelighed, som Schmitt begrundet sin politikdefinition i. Ikke den naturlige biologiske død (af alder, sygdom mv.), men den vilde, menneskeskabte død.

Schmitt hævder i *Politische Theologie*, at alle politiske begreber er sekulariserede religiøse begreber. Denne tese synes umiddelbart at stå i modsætning til forestillingen om Schmitts modernitet. Men kun umiddelbart! Med en arendtsk tvist kan man hævde, at moderniteten præcist består i en sekularisering af teologien. Jacob Rogozinski (1993) hævder i forlængelse af Arendts arbejder, at nazismen var moderne, fordi det med denne netop blev muligt at realisere Paradis (Tusindårsriget) såvel som Helvede (koncentrationslejrene) på jord. Det blev ved andre ord med moderniteten muligt for mennesket at tage Guds plads. Mennesket blev sin egen dommer. Guds frygtigheden forsvandt. Den moderne orden var en orden uden transcendent. Kunne man ikke i forlængelse heraf netop hævde, at suverænen hos Schmitt sætter sondringen mellem godt og ondt qua sondringen mellem ven og fjende. Og er suverænen, som Schmitt også hævder, ikke en sekulariseret forestilling om Gud? Suverænen er den, som ikke lader sig begrunde af nogen ekstern instans. Den, som kun giver væren, men ikke modtager. Den centrale pointe er, at den politiske orden for Schmitt sættes, som var den en traditionel selvomsluttende orden. Nok normerer traditionen ikke længere, men moderne mennesker kan konstruere en orden, der har samme tvingende karakter.

Denne sekulariserede teologi eroderede for Schmitt ethvert grundlag for en kritik af en given politisk orden. Schmitts indmeldelse og virke i nazistpartiet var i høj grad også motiveret af et ønske om orden. Da politisk orden bliver skabt gennem etableringen af en sondring mellem venner og fjender, er det åbenlyst, at selve denne sondring er umulig at kritisere. Det eneste, man kan forholde sig kritisk til, er manglen på politisk orden. Schmitt forholdt sig følgelig også passiv i forhold til jødeforfølgelserne, og hans brud med nazismen blev først udvirket, da han følte sit eget liv truet. I et schmittiansk perspektiv kunne man for eksempel ikke hævde, at jøder i virkeligheden var tyskere - venner af den tyske stat - fordi de talte tysk, var indlejret i en tysk kultur, etc. Hvem, der er fjender, er arbitrært, da det grunder sig i en politisk beslutning. Substantielle bestemmelser - biologiske, racemæssige og kulturelle - har ingen betydning. Den schmittianske beslutning har således karakter af et rent brud. Den sletter sporene af sin indstiftelse, den skyer alle eksterne begrundelser og ikke mindst enhver kritik. Hvis vi følger Schmitt og accepterer, at en kritisk og etisk praksis ikke kan begrundes i traditionen, hvor findes da ressourcer til en kritik? Vi vil her kort forsøge at skitsere Jacques Derridas svar (Derrida, 1997).

Derridas kritik består i at påpege, at Schmitts formalisme og decisionisme ikke er formel og decisionistisk nok, eller rettere at den orden, som indstiftes i henhold til disse principper, aldrig formår at slette sporene af deres ophav. Disse

decisionistiske handlinger ses som autentiske, selvberørende handlinger, som skærer igennem i et rent brud. Venner skilles fra fjender, det politiske fra det moralske og etiske, suverænen fra folket, det biologiske fra det formelle, det videnskabelige fra det performative og polemiske. Derrida forsøger i sin bog at vise, hvorledes disse distinktioner imidlertid undergraves indefra. De mestrer aldrig deres grundlag.

Som et første eksempel på den politiske beslutnings aporetiske struktur hos Schmitt nævner Derrida selve fjendskabet. Som vi har lært, er disse fjender *politiske fjender*. Fjendskabet er ikke personligt. Men, spørger Derrida, er disse fjender også Schmitts virkelige fjender? Er hans fjender ikke snarere *det politiskes* fjender? De som undergraver det politiske og dermed muliggør det ultimative barbari. Er fjenden qua ven-/fjendesondringen i dette lys ikke snarere en ven? En, der garanterer sondringen og derved den politiske væren. En ven i kampen mod depolitiseringen og derved i kampen mod det ultimative barbari. På paradoksalt vis bliver depolitisering for Schmitt den ultimative politisering. Jo mindre politik, der umiddelbart synes at være, desto mere er der reelt (Derrida, 1997: 129). På tilsvarende vis stiger antallet af fjender proportionalt med antallet af venner. Som Schmitt påpeger, vil en kosmopolitisk orden i yderste konsekvens betyde det politiskes og hermed statens bortvisning og hermed genintroduktionen af naturtilstanden og alles kamp mod alle.

Umiddelbart ville de fleste hævde, at hvem, der er ens fjender, naturligvis skifter (personligt had, national interesse etc.). Schmitts reaktion ville være at understrege, at fjenden kunne være din ven - din private ven. De personlige sympatier er ikke relevante for det politiske. Schmitts argument indebærer imidlertid ifølge Derrida en kortslutning mellem det historisk faktiske og det mulige (Derrida, 1997: 86, 121, 127-128). Referencen til den mulige krig er nemlig tilstrækkelig for at etablere fjendskabet. Det forhold, at den anden ikke fører krig, er ikke nødvendigvis udtryk for hans venskab. Enhver ven er således potentielt en fjende og enhver fjende en ven. Schmitt taler således om den potentielle krig mod den potentielle fjende (mod den fjende, som vi møder i den faktiske og blodige krig, og som muliggør vores eksistentielle erfaring af det ekstreme). Hermed bliver det i praksis umuligt at sondre mellem venner og fjender. Schmitt fordobler i praksis sondringen på begge sider af ven-/fjendeaksiomet. Venner bliver kommende fjender, og fjender kommende venner. Schmitts problemer opstår, når han forsøger at sammentænke det performative (beslutningen, som ikke refererer til andre instanser) og det temporale - den kommende krig. Hvis Schmitt på den ene side tænker statisk, falder hans eksistentialisme på gulvet. Hans individer ville ikke længere være konfronteret med den eksistentielle situation - krigen. Hvis han omvendt tænker temporalt, relativiseres sondringen mellem ven og fjende.

Sondringen mellem ven og fjende bliver hermed i lige så høj grad en sondring, som kan drages inden for staten som imellem stater. Vi taler her naturligvis om borgerkrig. Krig mellem medlemmer af den samme stat. Krig mellem brødre. Schmitt privilegerer dog af åbenlyse grunde konsekvent den interstatslige krig. Borgerkrigen eller revolutionen er ikke en politisk krig. Denne type krig



handler om statens svækkelse, og således ikke om dens grundlag (om det politiske grænser qua sondringen mellem fjender og venner) (Derrida, 1997: 119). Schmitt er klassisk hobbesianer i sin sondring mellem det nationale og det internationale, eller rettere mellem ven og fjende.

Derrida mener, at vi må grave et spadestik dybere, og hævder, at Schmitt trækker på en platonisk sondring mellem to former for uenighed (Derrida, 1997: 90-92): Uenigheden imellem dem, som deler familiære bånd (*stásis*), og uenigheden mellem fremmede eller mellem forskellige familier (*pólemos*). Schmitt må således i sidste instans fundere sondringen mellem ven og fjende på en anden grund; ofte på statsborgerskabet. For Platon var svorne fællesskaber karakteriseret som *stásis*, hvilket ikke burde overraske os i dag. Nationen tænkes ofte som en familie (moderlandet, fædrelandet etc.). Schmitt sondrer mellem det politiske og staten (Derrida, 1997: 120). I analysen er udgangspunktet sondringen mellem ven og fjende. Hvis denne er performativ og formel, kan den ikke referere til nogen förliggende instans. Således heller ikke staten. Derridas pointe er imidlertid, at det præcis er, hvad Schmitt gør. For Schmitt er vennen først og fremmest borger - i staten (Derrida, 1997: 120). Grundlaget for det politiske er derfor ikke fjendskabet, men snarere et svoret fællesskab: nationen.

Schmitt forsøger gennem tesen om en decisionistisk performans at holde sondringen mellem ven og fjende ren og pur. Den grundes ikke i andre instanser. Derridas første træk var at vise, at denne sondring er ustabil, og følgelig at Schmitt er nødt til at introducere en potentielt set uendelig række af andre sondringer: Sondringen mellem det private og det offentlige, mellem borgerkrigen og den mellemstatslige krig, mellem det faktiske og det potentielle og mellem det givne og det kommende. Videre viser Derrida, hvorledes forsøget på at privilegere en pol i sondringen altid undergraves indefra. Schmitt privilegerer fjendskabet, det offentlige, det mellemstatslige, det potentielle og det kommende. Samtidig så vi, hvorledes fjenderne blev venner og omvendt. Derridas læsestrategi afviger ikke meget fra den, vi introducerede i indledningen, hvor vi forsøgte at skitsere nogle aporier i den hobbesianske kontrakt. Her var det blot ikke sondringen mellem ven og fjende, men mellem natur og samfund. Hvad disse kritikker deler, er forestillingen om, at det rene brud altid er urent.

Derridas kritik af Schmitt synes inspireret af Hegels analyse af herre-slave-dialektikken i *Phenomenologie des Geistes* (1807). Hegel påpegede her, hvorledes sondringen mellem herren og knægten var ustabil. Herren levede af slavens arbejde, hvilket imidlertid samtidig betød, at herren var afhængig af hans ydelser og følgelig ikke kunne slå ham ihjel. Slaven var med andre ord den sande mester. Herrens afhængighed var hans svaghed. Hvis man skiftede herre og træl ud med venner og fjender, er man meget tæt på Derridas bærende idé. Og som hos Hegel muliggør aporierne for Derrida forsoning. Derrida taler om et venskab hinsides pagten, om et demokrati, der skal komme, om en kommende retfærdighed etc. Det væsentlige er, at enhver given orden hviler på et usikkert fundament, og som sådan kan og bør den kritiseres. Denne kritik er båret af en forestilling om en højere retfærdighed, et mere perfekt demokrati.



Vi vil ikke her undersøge Derridas kritik og etik nærmere, men i stedet spørge om en analyse som Derridas har relevans i dag. Inden da må vi imidlertid først spørge, om schmittiansimen har nogen relevans i dag. Chantal Mouffe har i flere arbejder (Mouffe, 1993: 102-134; 1999) svaret bekræftende på dette spørgsmål. Schmitt er en af vores samtidige. Hun hævder, at vi i dag står over for mange af de problemer, som Schmitt stod over for, og for ham Hobbes. Det postmoderne er af Mouffe og andre blevet beskrevet som eroderingen af blandt andet den statslige autoritet, videnskaben og ideologierne. Man kan diskutere, hvor dybt denne krise stikker, men sikkert er det, at den manifesterer sig i blandt andet politikerlede, i genoptagne diskussioner om statens grundlag og i diskussioner af subkulturalisme og multikulturalisme. Spørgsmålet om social og politisk orden er i høj grad aktuelt. Schmitts diagnose af politikens forkrampninger er derfor ifølge Mouffe en lærerig lektur. Bliver politiske beslutninger i dag ikke i høj grad legitimeret med henvisning til økonomiske nødvendigheder? Bliver konflikter ikke negligeret i en forskellenes etik (multikulturalismen) og i en politisk main stream konsensus (den tredje vej)? Bliver lovindgreb ikke ofte mødt af en brokkekultur? Alle indgreb, som ikke fuldt møder de enkelte individers interesse, bliver kategoriseret som uretfærdige overgreb. Liberalismens sejr? Er diskursen om menneskerettigheder ikke vægtigere end nogle sinde før, og er den samtidig ikke nærmest umulig at argumentere imod. Kan humanismen ikke udvikle sig til en krigersk doktrin - Kosovo?

Hvis der er noget schmittiansk over vores tid, bliver spørgsmålet, om vores tid også kalder på schmittianske løsninger. Schmittianismen i dag er delt i en højre- og en venstreschmittianisme. På højrefløjen findes folk som Søren Krarup, der advarer mod humanismen, menneskerettigheder og andet, som svækker vores opmærksomhed over for de virkelige fjender - muslimerne. Fra samme fløj møder vi en kritik af et overdanmark, der som følge af globaliseringen er begyndt at tro, at et verdenssamfund er muligt. På den venstreschmittianske fløj finder vi blandt andre Chantal Mouffe og Ernesto Laclau (Laclau & Mouffe, 1985; Laclau, 1990; Mouffe, 1993; 1999). Deres schmittianisme afsløres måske mest tydeligt i deres politikbegreb.

Den klassiske politikopfattelse har i høj grad de traditionelle eller de moderne samfund som sin baggrund. Her var udgangspunktet en sedimenteret orden - hvad enten denne var en naturlig (i de traditionelle samfund) eller konstrueret orden (som i de moderne samfund). Det politiske *sui generis* blev følgelig at relativere denne grund. Med postmodernismen er det omvendt. Her er udgangspunktet kaos, og det politiske bliver følgelig at træffe en beslutning i et uafgørbart terræn, som det ofte lyder fra Ernesto Laclau. Leviathan mod Behemoth? Samtidig har Laclau og Mouffe hævdet tesen om politikens primat, og som hos Schmitt lyder der derfor en kritik af liberalismens reduktion af det politiske til økonomi og etik. Hos Laclau og Mouffe handler det om skabelsen af en politisk vilje - en ny Leviathan. De skriver naturligvis ikke under på Schmitts autoritære antiliberalisme. Den ny vilje skal være demokratisk af natur. Begges tænkning lider dog af den afgørende svaghed, at interpellationen - installeringen af en ny politisk vilje - er total. Bruddet er rent. Som hos Schmitt bliver det afgørende

spørgsmål derfor, hvilken orden - hvilken vilje? Hvor findes ressourcerne til en kritik af en given orden? Hvis den postmoderne politiske teori skal undgå schmittianismens faldgrupper, må den derfor nødvendigvis inkludere forestillingen om en politisk dømmekraft og refleksivitet. Endvidere må den nødvendigvis til stadighed stille spørgsmål om det gode samfund - den gode orden.

For Job var Leviathan og Behemoth to vældige kræfter, der både fremkaldte frygt og fascination. Siden forsøgte Hobbes og Schmitt at lære os at elske Leviathan. Store dele af sociologien og politologien overtog med dem forestillingen om, at den sociale orden var et gode. Spørgsmålet om det normative blev følgelig knyttet tæt til spørgsmålet om den samfundsmæssige og politiske orden. Måske er læren af Schmitts tænkning og ikke mindst af hans opbakning bag nazismen, at vi bør stille spørgsmålet om den sociale orden mere åbent. Vi må huske, at Leviathan ikke kun er garanten for individuel sikkerhed. Den kan også tage skikkelse af en totalitær stat, der spreder død og ødelæggelse. Behemoth er ikke blot symbol på anarkiet og på alles kamp mod alle. Den er også symbolet på oprørsretten og på den revolution, som er båret af ønsket om en ny og bedre orden.

## Noter

1. I den danske oversættelse af Biblen oversættes Behemoth og Leviathan med henholdsvis nilhesten og krokodillen. Fortællingen findes i Jobs bog kap. 40: 10-9 (nilhesten) 40: 20-28 og 41 (krokodillen).
2. Den mest udfoldede analyse af kontraktteoriens aporier findes i Paul de Mans (1979) læsning af Rousseaus *Samfundspagten*. En lignende læsestrategi findes i Althusers (1972) tekst om Rousseau og Hobbes.
3. Hobbes' *Behemoth* er et langt polemisk udfald mod præsbbytianske ministre, anglikanere, tilhængere af pavestolen, fritænkere og kongens rådgivere, hvis ideer og handlinger ifølge Hobbes undergravede Charles den andens regering af England. Med *Behemoth* forsøgte Hobbes at vise relevansen af den videnskabelige tilgang, han havde udviklet i sine tidligere værker. At læse *Leviathan* og *Behemoth* som sammenhængende værker er derfor oplagt.
4. *Der Begriff des Politischen* kom første gang som tidsskriftsartikel i 1927 og senere i en udvidet og redigeret bogversion i 1932.

## Litteratur

- Althusser, Louis (1971/1970). „Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)“, i *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London: New Left Books.
- Althusser, Louis (1972/1959 og 1970). *Montesquieu, Rousseau, Marx*, London: New Left Books.
- Bendersky, Joseph (1983). *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press.
- Derrida, Jacques (1997/1994). *The Politics of Friendship*, London: Verso.
- Gottfried, Paul (1990). *Carl Schmitt, Politics and Theory*, New York & Westport: Greenwood Press.

spørgsmål derfor, hvilken orden - hvilken vilje? Hvor findes ressourcerne til en kritik af en given orden? Hvis den postmoderne politiske teori skal undgå schmittianismens faldgrupper, må den derfor nødvendigvis inkludere forestillingen om en politisk dømmekraft og refleksivitet. Endvidere må den nødvendigvis til stadighed stille spørgsmål om det gode samfund - den gode orden.

For Job var Leviathan og Behemoth to vældige kræfter, der både fremkaldte frygt og fascination. Siden forsøgte Hobbes og Schmitt at lære os at elske Leviathan. Store dele af sociologien og politologien overtog med dem forestillingen om, at den sociale orden var et gode. Spørgsmålet om det normative blev følgelig knyttet tæt til spørgsmålet om den samfundsmæssige og politiske orden. Måske er læren af Schmitts tænkning og ikke mindst af hans opbakning bag nazismen, at vi bør stille spørgsmålet om den sociale orden mere åbent. Vi må huske, at Leviathan ikke kun er garanten for individuel sikkerhed. Den kan også tage skikkelse af en totalitær stat, der spreder død og ødelæggelse. Behemoth er ikke blot symbol på anarkiet og på alles kamp mod alle. Den er også symbolet på oprørsretten og på den revolution, som er båret af ønsket om en ny og bedre orden.

## Noter

1. I den danske oversættelse af Biblen oversættes Behemoth og Leviathan med henholdsvis nilhesten og krokodillen. Fortællingen findes i Jobs bog kap. 40: 10-9 (nilhesten) 40: 20-28 og 41 (krokodillen).
2. Den mest udfoldede analyse af kontraktteoriens aporier findes i Paul de Mans (1979) læsning af Rousseaus *Samfundspagten*. En lignende læsestrategi findes i Althusers (1972) tekst om Rousseau og Hobbes.
3. Hobbes' *Behemoth* er et langt polemisk udfald mod præsbysianske ministre, anglikanere, tilhængere af pavestolen, fritænkere og kongens rådgivere, hvis ideer og handlinger ifølge Hobbes undergravede Charles den andens regering af England. Med *Behemoth* forsøgte Hobbes at vise relevansen af den videnskabelige tilgang, han havde udviklet i sine tidligere værker. At læse *Leviathan* og *Behemoth* som sammenhængende værker er derfor oplagt.
4. *Der Begriff des Politischen* kom første gang som tidsskriftsartikel i 1927 og senere i en udvidet og redigeret bogversion i 1932.

## Litteratur

- Althusser, Louis (1971/1970). „Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)“, i *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London: New Left Books.
- Althusser, Louis (1972/1959 og 1970). *Montesquieu, Rousseau, Marx*, London: New Left Books.
- Bendersky, Joseph (1983). *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press.
- Derrida, Jacques (1997/1994). *The Politics of Friendship*, London: Verso.
- Gottfried, Paul (1990). *Carl Schmitt, Politics and Theory*, New York & Westport: Greenwood Press.

- Hobbes, Thomas (1651/1889). *Behemoth or The Long Parliament* (red. Ferdinand Tönnies). London: Frank Cass.
- Hobbes, Thomas (1651/1991). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmes, Steven (1990). „Political Psychology in Hobbes *Behemoth*“, i Mary G. Dietz (ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Holmes, Steven (1993). *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press.
- Koenen, Andreas (1995). *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjuristen des Dritten Reiches“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections in the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto og Chantal Mouffe (1985). *Hegemony and Socialist Strategy - Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- de Man, Paul (1979). *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press.
- McCormick, John P. (1994). „Fear, Technology, and the State“, *Political Theory*, Vol. 22, No. 4, pp. 619-652.
- McCormick, John P. (1997). *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouffe, Chantal (1993). *The Return of Politics*. London: Verso.
- Mouffe, Chantal, ed. (1999). *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso.
- Noack, Paul (1993). *Carl Schmitt: Eine Biographie*. Berlin: Propyläen.
- Rogozinski, Jacob (1993). „Hell on Earth - Hannah Arendt in the Face of Hitler“, *Philosophy Today*, Fall, pp. 257-274.
- Rumpf, Helmut (1972). *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1950). *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*. Köln: Greven Verlag.
- Schmitt, Carl (1932/1993). *Legalität und Legitimität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1938/1995). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Schmitt, Carl (1922/1996a). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1929/1996b). „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“, pp. 79-95 i Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1932/1996c). *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schwab, George (1989). *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt Between 1921 and 1936*. Westport, Connecticut & London: Greenwood Press.
- Schwab, George (1996). „Introduction“, pp. ix-xxxi i Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Westport, Connecticut & London: Greenwood Press.
- Strauss, Leo (1952). *The Political Philosophy of Thomas Hobbes: Its Basis and Genesis*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo (1996). „Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*“, pp. 81-107 i Carl Schmitt, *The Concept of the Political*. Chicago: The University Press of Chicago.
- Thomsen, Jacob Als (1997). „Carl Schmitt - The Hobbesian of the 20th Century?“, *Social Thought & Research*, Vol. 20, No. 1-2, pp. 5-28.
- Tönnies, Ferdinand (1971). *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*. Stuttgart: Bad Cannstatt.
- Wolin, Richard (1994). „The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror“, *Political Theory*, Vol. 20, No. 3, pp. 424-447.