- 9 Dat blijkt nog sterker uit de tweede studie van Meier (1994), *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zu Unterscheidung Politischer Theologie und Politische Philosophie*, Stuttgart en Weimar: Metzler.
- 10 W. Palaver (1998), *Die mythische Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Stuttgart, Berlijn en Keulen: Kohlhammer, 66.
- 11 Zie voor deze kritiek G. Maschke (1995), Carl Schmitt in den Händen von Nicht-Juristen. In: *Der Staat*, 34, 1, 104-129.
- 12 C. Schmitt (1963), *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlijn: Duncker & Humblot. Ned. vertaling (2001). *Het begrip politiek*, Amsterdam: Boom, 46.
- 13 C. Schmitt (1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Stuttgart: Klett-Cotta, 113.
- 14 C. Schmitt, *Het begrip politiek*, 59.
- 15 Zie J. G. C. Wiebenga e.a. (2005), *De grenzen van de open samenleving. Migratie- en integratiebeleid in liberaal perspectief*. Den Haag: Ieldersstichting.
- 16 E. Balibar (2004), Dissonances within Laïcité. In: *Constellations*, 11/3, 353-367 en 365.
- 17 Zie De Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek*, 388-411.
- 18 M. Gauchet (1998), *La religion dans la démocratie*. Parijs: Gallimard, 8.
- 19 Zie voor Schmitts discussie met Blumenberg: C. Schmitt (1970), *Politische Theologie II*, Berlijn: Duncker & Humblot.

Politiek denken tijdens het interbellum. De discussie tussen Carl Schmitt en Leo Strauss

Bart Raymaekers

Schmitt staat in de vooroorlogse periode zeker niet alleen met zijn kritiek op de democratie, het liberalisme en de moderne cultuur. De discussie met tijdgenoot Leo Strauss verheldert de positie van Schmitt substantieel. Deze deelt immers Schmitts kritiek, maar tegelijk laat hij de vooronderstellingen en de tegenstrijdigheden ervan zien. Schmitts kritiek gaat volgens Strauss niet ver genoeg, want blijft onuitgesproken schatplichtig aan datgene wat hij zelf bekritiseert.

Enige tijd geleden publiceerde *Filosofie-magazine* een lijstje met de top-vijf van de meest gevaarlijke boeken. Carl Schmitts niet eens zo omvangrijke essay *Het begrip politiek* prijkte helemaal bovenaan, net vóór Plato's *De Staat*. Hoe zo'n klein boekje zo gevaarlijk kan zijn, biedt stof voor heel wat speculatie. De persoonlijke geschiedenis van de auteur draagt er ongetwijfeld toe bij dat 'controversieel' als een vaste karakterisering aan zijn naam kleeft. Het is natuurlijk juist dat Schmitts persoonlijke situatie een extra kleuring geeft aan dit gevaar, maar ook los daarvan is deze tekst inderdaad gevaarlijk. De radicale kritiek die erin wordt geformuleerd ten aanzien van de moderniteit, het liberale denken en de democratie is van dien aard dat zij elke hedendaagse lezer – groot geworden binnen een als vanzelfsprekend ervaren democratisch samenleving – ontegensprekelijk dwingt tot een 'gewetensonderzoek' van de zo gekoesterde democratische denkbeelden.

Terugblikkend kan men vaststellen dat Schmitt hier niet alleen stond. In de Weimarrepubliek, maar ook in Frankrijk, is er op dat ogenblik een hele reeks denkers en publicisten die hun kritiek op de toenmalige moderne samenleving ongegeneerd naar buiten brengen.¹

Schmitts kritiek op het liberale gedachtegoed en op de liberale democratie is gebaseerd op een meer algemene kritiek op de moderniteit in haar geheel. De moderniteit heeft geleid tot een tijdperk dat beheerst wordt door een harmonieus samengaan van de wetten van de markt en een performante techniek. In het essay *Het tijdperk van neutralisering en depolitisering* (1929), dat naderhand samen gepubliceerd werd met *Het begrip politiek*, biedt Schmitt een synthetisch overzicht van zijn positie. Hij omschrijft er de moderne West-Europese cultuur als een opeenvolging van wisselende kerngebieden, of preciezer: elk tijdperk wordt gekenmerkt door het feit dat één bepaald domein er de centrale plaats in inneemt. Zo wordt de overgang van de middeleeuwen naar de moderne tijd gekarakteriseerd door een verschuiving van de theologie naar de metafysiek. De zeventiende eeuw is de 'heroïsche periode van het westerse rationalisme'. De nieuwe wetenschappelijke bevindingen worden geïncorporeerd in de nieuw ontwikkelde metafysische systemen. Vanaf de achttiende eeuw, het tijdperk van de verlichting, zal die metafysiek onder toenemende kritiek gebracht worden ten voordele van een moraliteit waarin plicht en deugd de sleutelwoorden vormen. De negentiende eeuw volgt met een hybride combinatie van esthetisch-romantische en economisch-technische tendensen. 'Want de weg van het metafysische en morele naar het economische gaat over het esthetische, en via de nog zo sublieme esthetische consumptie en het nog zo sublieme esthetische genot loopt de zekerste en gemakkelijkste weg naar de algemene economisering van het geestelijk leven, en naar een mentaliteit die productie en consumptie als de centrale categorieën van het menselijke leven beschouwt.'² Dit omvangrijke en alomvattende proces gaat gepaard met een proces van industria-

lisering waarin het technische kunnen voortdurend toeneemt. Aan het einde daarvan tekenen zich de contouren af van wat een 'religie van technische vooruitgang' genoemd kan worden. In de twintigste eeuw bereikt dit proces zijn voltooiing: de magie van de religiositeit gaat over in de magie van de techniek. Hier primeert niet zomaar de techniek, maar vooral het 'religieuze' geloof erin.

Bij dit alles gaat Schmitts interesse niet op de eerste plaats uit naar een historisch overzicht. Wat hem zorgen baart, is het feit dat in dit proces iets essentieels en vitaals verloren is gegaan. In tegenstelling tot het beeld dat de moderniteit graag van zichzelf geeft, met name als de tijd van emancipatie en vooruitgang, kan Schmitt de moderniteit enkel denken als een tijdperk van verlies. Dit verlies wordt gevat in de omschrijving van de moderniteit als een periode van neutralisering. Het duidelijkste voorbeeld is uiteraard wat er gebeurt in de zeventiende eeuw. Terwijl de religie tot dan toe voor het Westen een bron van eenheid en synthese was geweest, wordt zij nu een bron van strijd en conflict. Daarom wordt een nieuw kerngebied gevonden in de metafysiek. De achterliggende gedachte daarbij is dat de rede een nieuwe, omvattende fundering zou kunnen leveren. 'Het cruciale punt lijkt mij toch dat het tot dan toe geldende kerngebied, de theologie, verlaten wordt omdat het een strijdterrein is, en dat men een ander neutraal gebied opzoekt.'³ De hele moderniteit verschijnt op die manier als een permanente zoektocht naar telkens nieuwe kerngebieden waarin overeenstemming en wederzijds begrip kunnen worden gevonden. Bij het overschouwen van dit proces meent Schmitt ten slotte een 'laatste' kandidaat voor een dergelijk kerngebied te kunnen aanduiden: een kandidaat die in staat is een eind te maken aan alle strijd. Na de godsdienstoorlogen, de nationale oorlogen en de economische oorlogen dient het tijdperk van de techniek zich aan als een belofte: als een periode met een definitief neutrale basis. In een dergelijk tijdperk kan elk probleem herleid worden tot de vraag naar de geschikte technische middelen om een bepaald doel te bereiken.

Deze situatie, die reeds aan het begin van de twintigste eeuw een feit is, vormt voor Schmitt de aanleiding tot een diepgaande

kritische bezinning. In een minder bekende tekst, *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923), geeft hij een helder beeld van wat er volgens hem op het spel staat: 'In de moderne economie correspondeert een tot het uiterste generationaliseerde productie met een volstrekt irrationele consumptie. Een wonderlijk rationeel mechanisme komt tegemoet aan gelijk welke vraag, steeds met dezelfde ernst en dezelfde precisie, of het nu gaat om een zijden blouse, gifgas of nog wat anders.'⁴

DE IELOORGANG VAN HET POLITIEKE

De geschetste cultuurkritiek vormt de achtergrond van Schmitts politieke denken. Het proces van de moderniteit heeft namelijk ook de aard van het politieke zelf veranderd. Het dominante politieke antwoord op de moderniteit heet liberale democratie en wordt gekenmerkt door eenzelfde verlies aan betekenis dat zich in de cultuur als geheel heeft voorgedaan. Meer bepaald blijkt de notie van liberale democratie zelf incoherent te zijn, aangezien het liberale en het democratische gebaseerd zijn op verschillende legitimerings- en rechtvaardigingsprincipes. De democratie berust op de gedachte dat de politieke macht haar grondslag vindt in de collectieve wil van het volk. Het liberale principe daarentegen gaat uit van het individu en denkt het politieke in essentie als een bescherming van het atomistische individu. Maar denkt men dit liberale principe consequent door, dan blijkt dat het eigenlijk geen politieke idee bevat: 'Er bestaat daarom [...] geen liberale politiek *tout court*; het is altijd slechts een liberale kritiek van de politiek'⁵ Het is precies in de verbinding van het liberale en het democratische principe dat de ware politiek naar haar einde wordt gevoerd. Schmitts bekende definitie van het politieke als het onderscheid, als het onvermijdelijke conflict tussen vriend en vijand, staat in schril contrast met de politieke praktijk in de moderne liberale staten. In een liberale geest kan het zuiver politieke concept van de strijd en het conflict enkel gedacht worden in termen van concurrentie op economisch vlak of van discussie op het publieke forum. De staat, het domein van het politieke

bij uitstek, verandert daardoor in een onophoudelijk gebeuren van (economische) concurrentie en discussie. De economisch-technologische competitie is een eindeloos proces zonder duidelijke finaliteit, en op eenzelfde wijze mondt de publieke discussie uit in eindeloos 'gepalaver'. Geen enkele reële of fundamentele idee ligt aan beide ten grondslag; geen enkele gedachte verschijnt daarom nog als de moeite waard om voor te strijden en desgevallend voor te sterven.

EEN NOG RADICALERE KRIJG?

De betekenis van Schmitt als politiek denker krijgt extra reliëf wanneer hij geplaatst wordt tegenover de kritiek van zijn tijdgenoot Leo Strauss. Strauss was een jonge, joods-Duitse filosoof die in de jaren twintig al enige naam had verworven door zijn studies over Hobbes en Spinoza.⁶ In 1932 publiceert hij een recensie van *Het begrip politiek*, op grond waarvan Schmitt later zal beweren dat Strauss de enige is die hem werkelijk begrepen heeft.⁷ Opzet van deze tekst is Schmitts kritiek op het liberale denken te vervolledigen. Strauss is er immers van overtuigd dat Schmitts kritiek weliswaar veel interessante elementen bevat, maar op een aantal punten niet diep genoeg graaft, zelfs inconsequenties vertoont en uiteindelijk meer schatplichtig is aan het liberale denken dan Schmitt zelf zou willen toegeven. Terwijl Schmitt het politieke vereenzelvigt met de strijd tussen vriend en vijand, en het zo aan het denken onttrekt, wil Strauss precies een filosofische repliek bieden op dit beslissende onderscheid dat door Schmitt is geïntroduceerd.

De recensie bevat drie grote delen, die geleidelijk doordringen tot de kern van de zaak. Strauss' eerste vaststelling is dat Schmitt de dynamiek van de moderniteit niet kan ontlopen: uiteindelijk dient ook hij de logica van de rationalisering te erkennen. In zijn weergave van de evolutie van de moderne tijd als de opeenvolging van kerngebieden (zie boven: theologie, metafysiek, ethiek, wetenschap en techniek) volgt Schmitt wat door Max Weber – Schmitt is een leerling van Weber – zo treffend als de differentiatie van de sociale handelingssferen is omschreven. Maar in deze erkenning ligt

tegelijk een valstrik: want ofwel is het politieke dan een handelings-sfeer naast de andere, waardoor het zijn aparte status verliest, ofwel moet die aparte status erkend worden als iets wat volstrekt buiten dit differentiatieproces staat. Wil hij ontsnappen aan de dwingende differentiatielogica, dan heeft Schmitt geen andere optie dan het politieke niet langer te beschouwen als een regulier onderdeel van de moderne cultuur, maar als een volkomen eigen sfeer, gekenmerkt door een unieke distinctie: het onderscheid tussen vriend en vijand.

Voor de argeloze lezer kan de lectuur van *Het begrip politiek* immers de indruk wekken dat het politieke een domein is als de andere, met een eigen onderscheid, met name dat tussen vriend en vijand. Dit onderscheid 'correspondeert [...] met de relatief zelfstandige criteria van andere opposities: goed en kwaad op moreel, mooi en lelijk op esthetisch gebied, enzovoort'.⁸ Maar precies deze gelijkenis moet uitdrukkelijk ontkend worden: 'In ieder geval is ze zelfstandig, niet in de zin van een nieuw inhoudelijk domein, maar in de zin dat ze niet op een of meer van de andere opposities gefundeerd kan worden en er ook niet toe herleid'.⁹ Precies in de beklemtoning van het onafhankelijke en het eigensoortige van de politieke onderscheiding, met name die tussen vriend en vijand, wordt ze ook louter formeel. Die ultieme onderscheiding verschijnt daarom als een inhoudelijk lege onderscheiding: om het even wie kan op om het even welk moment de vijand worden.

Op dit punt aanbeland, trekt Strauss de horizon onverwacht open. In zijn kritiek op de liberale en moderne cultuur is er namelijk iets wat Schmitt over het hoofd ziet. Cultuur is namelijk in haar meest basale vorm altijd cultuur van iets anders; klassiek: cultuur van de natuur. Hierbij kan de relatie met de natuur in tweeërlei zin begrepen worden: hetzij als een verder zetten van de natuur – letterlijk: als een cultiveren van wat in de natuur reeds aanwezig is – hetzij als een strijd met de natuur, en desgevallend: als een overwinnen van de natuur. En aangezien het in deze context gaat om een wereld van mensen moet de verhouding tussen cultuur en natuur ook in menselijke zin begrepen worden: als een verhouding tot de menselijke natuur. In klassiek-filosofische bewoordingen gaat het dan

over de menselijke natuurtoestand (*status naturalis*). Wie ook maar enigszins vertrouwd is met de klassiekers uit het politieke denken merkt al gauw waar Strauss Schmitt gebracht heeft: bij een auteur die door Schmitt hoog aangeschreven wordt: Thomas Hobbes. Net als voor Hobbes heeft ook voor Schmitt het politieke te maken met de natuurtoestand. Toch duikt hier een beslissend verschil op. Voor Hobbes betekent het politieke uiteindelijk de overwinning van de natuurtoestand als de situatie die beheerst wordt door de 'oorlog van allen tegen allen'. De constructie van het politieke is gericht op het stichten van een civiele toestand die de terreur van de natuurtoestand blijvend te boven komt. Maar wie Schmitt tot dusver goed gevolgd heeft, ziet dat zijn bepaling van het politieke als de strijd tussen vriend en vijand de natuurtoestand precies tot model maakt van het politieke. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat er heel wat verschillen bestaan tussen Hobbes en Schmitt. Zo is de natuurtoestand bij Hobbes een toestand waarin individuen in een onderlinge strijd verwickeld zijn; terwijl het bij Schmitt gaat om een vriend-vijand-distinctie die exclusief verwijst naar gemeenschappen. Maar belangrijker nog is dat in Hobbes' visie de natuurtoestand verlaten wordt omwille van de veiligheid van de individuen. Het doel van het politieke is voor hem nu eenmaal het scheppen van vrede en veiligheid. Daarom kan de dood nooit de hoogste inzet vormen van de politiek; het is integendeel het grootste kwaad. Bij Schmitt daarentegen toont de ware aard van het politieke zich nu net wel in de bereidheid om het eigen leven op het spel te zetten. Via een subtiële analyse speelt Strauss op die manier Schmitts belangrijkste auteur en politiek-filosofisch referentiepunt uit tegen hemzelf. Hij bestrijdt Schmitt met zijn eigen wapens. Strauss zal er dan ook op wijzen dat Hobbes met de gedachte dat het politieke erop gericht is de natuurtoestand te overwinnen teneinde vrede en veiligheid te creëren als voorwaarden voor een echte cultuur, hem tot een van de grondleggers van het liberale denken maakt. 'Waar Hobbes in een onliberale wereld slaagt in een fundering van het liberalisme, onderneemt Schmitt in een liberale wereld de kritiek van het liberalisme'.¹⁰

Maar hoe komt het dat Schmitt dit zelf niet heeft gezien? Wat

drijft hem om Hobbes en de natuurtoestand op deze manier in te zetten? Het is Strauss' overtuiging dat achter deze interpretatie een nog fundamentele dimensie schuilgaat. In essentie komt ze hierop neer. Schmitts opvatting over de natuurtoestand heeft te maken met zijn antropologische basisintuïtie, met name met zijn overtuiging dat de mens een gevaarlijk wezen is. Het begrip politiek is onlosmakelijk verbonden met die erkenning van het gevaarlijke karakter van de mens. Politiek heeft in die visie alles te maken met het ontwikkelen van een verhouding tot het gevaarlijke van en in de mens. De reden waarom Schmitt hier zoveel belang aan hecht, aldus Strauss, ligt in zijn opvatting over de cultuur van zijn tijd. Hij wil namelijk de politiek inzetten om de dreiging die uitgaat van die cultuur een halt toe te roepen. Een cruciale zin uit *Het begrip politiek* luidt dan ook: 'en als dus zelfs de eventualiteit van een onderscheiding van vriend en vijand ophoudt te bestaan, dan is er alleen nog politiek-vrije wereldbeschouwing, cultuur, beschaving, economie, moraal, recht, kunst amusement, enzovoort, maar geen politiek en geen staat meer.'¹¹ Deze opsomming is in meerdere opzichten verhelderend. Niet alleen lijkt ze vandaag meer met de feiten in overeenstemming dan toen Schmitt ze tachtig jaar geleden neerschreef, maar vooral lijkt ze bijna een programma, een afgelegde weg uit te drukken: van wereldbeschouwing tot amusement, met het veelbetekende enzovoort als aankondiging van een eindeloze variatie op hetzelfde thema. Wat Strauss duidelijk wil maken, is dat hier geen neutrale sociologische of cultuurfilosofische analyse wordt geboden. Alle energie wordt geïnvesteerd in het uittekenen van een wereld die aangestuurd wordt door het amusement, in een nauwe verwevenheid met economisch-technologische imperatieven. Schmitt veraschuwt een dergelijke wereld die zich oriënteert op het amusement en die voortdurend geneigd is om elk conflict te neutraliseren. Het is zijn grondovertuiging dat de ware betekenis van het politieke ligt in de erkenning van het conflict en de bereidheid ervoor te strijden. Maar, en dat is het punt dat Strauss wil maken, als de opgave van het politieke met name is aan te tonen dat iets de moeite waard is om voor te strijden, dan is politiek niet langer neutraal. Stellen dat

politiek een zaak is van het onderscheid vriend-vijand en tegelijk beklemtonen dat dit onderscheid zuiver politiek van aard is en dus geen morele (of esthetische) categorie is, blijkt uiteindelijk een contradictie. Strauss is het inhoudelijk in grote mate eens met Schmitts kritiek op de moderne liberale cultuur, maar consequent denken impliceert dat die kritiek haar eigen grondslag ernstig neemt en laat zien dat ze zelf geworteld is in een *morele* overtuiging over mens, wereld en samenleving. Het politieke leeft van vooronderstellingen die het zelf moet willen thematiseren.

NOTEN

- 1 Zie in dat verband: A. Braeckman, R. Bauer en J. De Visscher (red.) (2001), *Onbehagen met de moderniteit. De revolutie van de intellectuelen 1890-1933*. Kapellen: Pelckmans.
- 2 C. Schmitt (2001), *Het begrip politiek*. Amsterdam: Boom, 117.
- 3 Idem, 123.
- 4 C. Schmitt (2002), *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta, 24-5.
- 5 Schmitt, *Het begrip politiek*, 102.
- 6 Het is precies door toedoen van Carl Schmitt dat Leo Strauss in 1933 een beurs krijgt om in Frankrijk en daarna in Engeland te gaan studeren, waardoor hij uit Duitsland weg is op het ogenblik dat daar de situatie zich tegen de Joden keert.
- 7 De indringende kritiek die Strauss er formuleert zal er onder meer toe bijdragen dat Schmitt zijn tekst in latere edities op een aantal cruciale punten discreet wijzigt (zie voor meer details hierover: H. Meier (1995), *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden Dialogue*. Chicago: The University of Chicago Press).
- 8 Schmitt, *Het begrip politiek*, 62.
- 9 Idem, 62.
- 10 I. Strauss (1995), *Notes on the Concept of the Political*. In: H. Meier (1995), *Carl Schmitt and Leo Strauss*, 102.
- 11 Schmitt, *Het begrip politiek*, 86.