



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt

de Wilde, M.

Publication date
2008

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

de Wilde, M. (2008). *Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*. [, Universiteit van Amsterdam]. Vossiuspers - Amsterdam University Press.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

In de schaduw van de Duitse Revolutie Politieke theologie, recht en geweld

‘Und wie die Gewalt
entwaltet, um
zu wirken’

Paul Celan

Tijdens de nadagen van de Eerste Wereldoorlog, in oktober 1918, voltrok zich in Duitsland een fluwelen omwenteling. Matrozen van de oorlogsvloot in Kiel weigerden voor een laatste beslissende slag tegen de geallieerden uit te varen. In luttele dagen raakte de ene na de andere Duitse stad in de ban van de revolutie. Het geweld bleef echter beperkt. De gehate officieren werden slechts hun onderscheidingen ontnomen. Van vergelding was nauwelijks sprake. Was de revolutie nagenoeg geweldloos begonnen, in januari namen de radicalen van Spartakus haar in gijzeling, communisten en vakbondsleiders, die het geweld niet schuwden en aanstuurden op een omverwerping van de staat. Ondubbeltzinnig luidde de proclamatie die ze in de nacht van 9 januari deden uitgaan: ‘Sturz der Regierung Ebert-Scheidemann!’ Beroepsrevolutionairen bezetten daarop systematisch politieposten, treinstations en alle grote dagbladkantoren.¹

De staat sloeg hard terug. Ieder geweld dat de bestaande constitutie vermocht te redden, leek in deze noodsituatie geoorloofd. Rijkskanselier Ebert, hoofd van de gematigd linkse regering, schuwde het grauwste niet: hij riep de hulp van extreemrechtse vrijkorpsen in. Vroeg in de ochtend van 11 januari 1919 werd Berlijn door het gebulder van kanonnen

¹ Winkler, H.-A. (1993), *Weimar, 1918-1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, München, C.H. Beck, 54-60; Weitz, E.D. (2007), *Weimar Germany. Promises and tragedy*, Princeton en Oxford, Princeton University Press, 17-20.

opgeschrikt. Vrijwilligersregimenten, samengesteld uit nationalistische oud-frontsoldaten, waren de stad binnengetrokken. In zware gevechten heroverden zij straat na straat. De hevigste strijd speelde zich af rond het gebouw van de SPD-krant *Vorwärts*. De revolutionaire bezetters stuurden zes afgevaardigden met witte vlaggen, die een vrije aftocht moesten bedingen. Een van hen werd direct teruggestuurd met de eis van onvoorwaardelijke overgave, de andere vijf werden mishandeld en doodgeschoten. De onheilsvolle coalitie van sociaal-democraten en rechtsextremistische vrijkorpsen heeft in de avond van 15 januari ten slotte ook de personen omgebracht die symbool stonden voor de revolutie. Het lichaam van Karl Liebknecht werd als 'lijk van een onbekende man' bij het mortuarium afgeleverd, dat van Rosa Luxemburg in het Landwehrkanaal geworpen.²

Het drama van de Duitse Revolutie staat aan de oorsprong van een tweetal filosofische teksten over politieke theologie, recht en geweld, Walter Benjamins 'Zur Kritik der Gewalt' (1921) en Carl Schmitts *Politische Theologie* (1922).³ De Revolutie, haar geweldloze begin en latere ontaarding, evenals het extreme tegengeweld dat zij uitlokte, hebben in beide teksten diepe sporen achtergelaten – sporen die, zoals de geestelijke verwondingen van een trauma, niet of nauwelijks benoemd kunnen worden. Benjamin vermeldt de Revolutie slechts twee maal expliciet, in 1921 tussen haakjes en in 1940 in een bijzin (GS I/2, 700 en II/1, 194). Tijdens de revolutiedagen verblijft hij in Bern, waar hij werkt aan zijn dissertatie. Met Gershom Scholem is hij er tussen 9 en 11 november ooggetuige wanneer de algemene staking door het Zwitserse leger wordt onderdrukt. In april 1919 is hij 'zeer aangedaan' door het bericht dat Felix Noeggerath

² Haffner, S. (1979), *Die deutsche Revolution, 1918-1919*, München, Kindler Verlag; vertaald als Haffner, *De verraden revolutie, 1918-1919*, Weesp, Wereldvenster, 141.

³ In dit hoofdstuk is gebruik gemaakt van de volgende bronteksten: Benjamin, W. (1997), 'Zur Kritik der Gewalt', in Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II/1, 179-203, bezorgd en van aantekeningen voorzien door Rolf Tiedemann en Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp (hierna in de tekst geciteerd als GS); Benjamin, W. (1996), 'Een kritische beschouwing van het geweld', in Benjamin, *Maar een storm waait uit het paradijs. Filosofische essays over taal en geschiedenis*, 53-79, vertaald door Ineke van der Burg en Mark Wildschut, Nijmegen, SUN (hierna in de tekst geciteerd als SWP); Schmitt, C. (1996, eerste druk 1922), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlijn, Duncker und Humblot (hierna in de tekst geciteerd als PT).

en Georg Lukács, door hem bewonderde filosofen, op verdenking van opruiing zijn gearresteerd. Hun wacht mogelijk het vuurpeloton.⁴

Carl Schmitt staat tijdens de revolutiedagen naar eigen zeggen doodsangsten uit. De specialist in het uitzonderingsrecht is in deze periode verbonden aan het Beierse Ministerie van Defensie. Zijn taak is om noodwetten te vervaardigen die de revolutie moeten bedwingen. Wanneer een coalitie van socialistische partijen op 7 april de Radenrepubliek van Beieren uitroept, bevindt hij zich plotseling zelf temidden van het revolutionaire tumult. Radicalen bestormen zijn werkkamer en schieten aan de tafel naast de zijne een collega dood. Als hoeder van recht en orde moet hij ervaren hoe de revolutie in een openlijke burgeroorlog dreigt om te slaan. Zo is Schmitt begin mei ooggetuige wanneer de Radenrepubliek van Beieren door extreemrechtse vrijkorpsen in bloed wordt gesmoord. Zijn biograaf Joseph Bendersky stelt dat ‘de chaos van deze periode, het geweld en de onzekerheid over zijn persoonlijke veiligheid, Schmitts denken en houding diepgaand hebben beïnvloed’.⁵

De gebeurtenissen van 1918-1919 brengen Benjamin en Schmitt tot een gedeelde overtuiging: de soevereine staat is, evenals de revolutie die hem bedreigt, in de ban van een excessief geweld – een geweld dat door geen juridische norm is te beteugelen. Enerzijds zal de revolutionaire staking, die de wederzijdse afhankelijkheid van recht en geweld wil doorbreken, onherroepelijk ontaarden in een *politieke* staking, die met geweld in de bestaande verhoudingen ingrijpt om een nieuwe rechtsorde te vestigen. Kentekenen van het verval zijn een preoccupatie met de macht en een onderdrukking van interne kritiek. Anderzijds zal de staat, wanneer het voortbestaan van de rechtsorde in gevaar is, met het grootste geweld terugslaan. In de uitzonderingstoestand kent dit geweld geen enkele beperking; het doet zich rechtstreeks, zonder juridische of politieke bemiddeling, op het naakte leven gelden. Waar Benjamin vooral het eerste geweld onderzoekt, het rechtsvernietigende, concentreert Schmitt zich op het tweede, het tegengeweld van de staat.

⁴ Scholem, G. (1997), *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 100-102. Vergelijk ook Fuld, W. (1979), *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*, München, Carl Hanser Verlag, 97.

⁵ Bendersky, J. (1983), *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton, Princeton University Press, 22. Vergelijk ook Müller, J.-W. (2003), *A dangerous mind. Carl Schmitt in post-war European thought*, New Haven en Londen, Yale University Press, 19.

Soeverein en revolutionair geweld vormen het onderwerp van dit hoofdstuk. Waarom neigt de revolutie, in haar streven een geweldloze orde te stichten, juist tot radicalisering van het geweld? En waarom is de staat, in zijn poging recht en orde te bewaren, bereid om het allerergste, willekeur en rechteloosheid, toe te laten? De vraag naar het ‘waarom’ is in zekere zin misleidend. Redenen of oorzaken van het geweld zullen nauwelijks ter sprake komen. Want Benjamin en Schmitt schrijven niet over het ‘waarom’, maar over het ‘hoe’ van het geweld: *hoe* manifesteren zich en, belangrijker, *hoe* escaleren het revolutionaire en het soevereine geweld?

De Italiaanse filosoof Giorgio Agamben heeft betoogd dat Schmitts *Politische Theologie* als een ‘precies antwoord’ op Benjamins ‘Zur Kritik der Gewalt’ gelezen kan worden.⁶ Daarvoor bestaan zeker aanwijzingen, historische alsook tekstinhoudelijke. Zo publiceerde Benjamin zijn ‘Kritik’ in het 47ste nummer van het *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, een tijdschrift waarvan Schmitt, zo weten wij, een trouw lezer was.⁷ Schmitt zou Benjamin bovendien met de verschijning van het essay hebben gefeliciteerd.⁸ Al is een rechtstreekse beïnvloeding moeilijk te bewijzen – zo blijkt de betreffende felicitatiebrief niet te traceren –, de inhoudelijke verwantschap is zeker opvallend te noemen. De inzet van beide teksten is om de betekenis en functie van het geweld te duiden tegen de achtergrond van bepaalde theologisch-politieke denkfiguren. Waar Schmitt meent dat het soevereine geweld betekenis krijgt in het licht van de goddelijke scheppingsdaad, suggereert Benjamin dat het revolutionaire geweld is te begrijpen naar analogie van de goddelijke

⁶ Agamben, G. (2005), *State of exception*, uit het Italiaans vertaald door Kevin Atell, Chicago en Londen, University of Chicago Press, 54.

⁷ Uit de persoonlijke aantekeningen van Schmitt blijkt bijvoorbeeld dat hij de nummers 46 en 48 van het *Archiv* zorgvuldig heeft doorgenomen (cf. Agamben (2005), 52).

⁸ Jacques Derrida vermeldt het volgende: ‘Carl Schmitt, iemand die werd bewonderd door Benjamin en met wie deze laatste een correspondentie onderhield, feliciteerde hem met dit essay’ (in Derrida, J. (1994), *Force de loi. Le fondement mystique de l’autorité*, Parijs, Éditions Galilée; vertaald als Derrida, J., (2001), *Kracht van wet. Het ‘mystieke fundament van het gezag’*, vertaald en van een voorwoord voorzien door Rico Sneller, Kampen, Agora, 81). De bron van Derrida’s bewering is vermoedelijk een tekst van Jürgen Habermas, waarin deze stelt dat ‘Carl Schmitt zich (...) genoodzaakt zag de jonge Walter Benjamin te feliciteren met zijn essay over G. Sorel’ (in Habermas, J. (1987), ‘Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf englisch’, in *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 112).

rechtsvernietiging. Vanwege deze specifieke verwantschap lijkt een aanscherping van onze vraagstelling geboden: hoe verschijnt het geweld en hoe is de radicalisering ervan te begrijpen in het licht van theologisch-politieke denkfiguren?

Het revolutionaire geweld: Benjamin

In Benjamins 'Zur Kritik der Gewalt' buitelen de verschillende geweldsvormen over elkaar heen: het rechtsfunderende en het rechtshandhavende geweld, het rechtstellende en het rechtsvernietigende, het goddelijke en het mythische. Soms openen zich onverwachts diagonale perspectieven. Tegenstellingen die aanvankelijk scherp waren neergezet, blijken plotse-ling te vervagen. Het rechtsvernietigende valt terug in het rechtstellende, het goddelijke verschijnt als het mythische en aan het rechtsfunderende blijkt een oorspronkelijker geweld vooraf te gaan. In zijn invloedrijke lezing van de tekst, getiteld *Force de loi*, betoogt de Franse filosoof Jacques Derrida dat Benjamins tekst 'precies de beweging van haar implosie tentoonstelt en deze archiveert'.⁹ De strenge logica van de tekst, waarin aan iedere geweldsvorm een vaste plaats is toebedeeld, lijkt zichzelf ongedaan te willen maken. Met Werner Hamacher zouden we kunnen spreken van een 'ont-zetting' (*Ent-setzung*), een verontrustende zelfontmanteling van (tegen)stellingen.¹⁰ De tekst lijkt vooral aan te dringen op deze beweging – een beweging van verval, een corrumpering.

In 'Zur Kritik der Gewalt' onderzoekt Benjamin de verhouding tussen recht en geweld in het licht van bepaalde theologisch-politieke categorieën. Het voorzetsel in de titel (*Zur*) is letterlijk te nemen: de tekst bevat geen kritiek van het geweld, maar beoogt deze slechts voor te berei-den. Onder 'geweld' verstaat Benjamin voorlopig, in de meest brede zin van het woord, een 'ingreep in de zedelijke verhoudingen' (GS II/1, 179; SWP, 53). Hij suggereert dat de kritiek van het geweld tegenwoordig in een conceptuele verwarring verkeert, die zowel het bekritiseerde als het in haarzelf vertegenwoordigde geweld betreft. Positivistische en natuurrechtstheorieën zouden deze verwarring in de hand hebben gewerkt. Volgens natuurrechtstheorieën is het geweld namelijk 'zedelijk' indien het

⁹ Derrida (2001), 107. Reacties op Derrida's lezing zijn gebundeld in Haverkamp, A. (1994, red.), *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida – Benjamin*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

¹⁰ Hamacher, W. (1991), 'Afformative, strike', in *Cardozo law review*, jaargang 13, nummer 4, 1138.

als middel rechtvaardige doelen dient. Andersom stellen positivistische theorieën dat het geweld alleen ‘zedelijk’ kan zijn in zoverre het als middel rechtmatig is. Beide theorieën zoeken het criterium voor ‘zedelijkheid’ buiten het geweld zelf, in een rechtvaardiging van doelen of middelen. De vraag onder welke omstandigheden het geweld zelf ‘als principe’ gerechtvaardigd kan zijn, blijft daarmee onbeantwoord (cf. GS II/1, 180-192; SWP 54-56).

Volgens Benjamin kan een kritiek die het geweld enkel als middel ziet, het niet wezenlijk aantasten. In de eerste plaats is die kritiek geneigd zich blind te staren op de illegitimiteit of onrechtmatigheid van een juridische praktijk in plaats van het geweld zelf ‘als principe’ bij de kop te pakken. Benjamin geeft verschillende voorbeelden van een geweld dat noodzakelijkerwijs aan het bereik van deze kritiek ontsnapt. Zo vormt het geweld dat een juridische sanctionering ontbeert, niet vanwege de doelen die het nastreeft, maar als zodanig, vanwege zijn loutere bestaan buiten de wet, een bedreiging voor de rechtsorde. Vandaar dat de staat het geweld ‘als principe’ tracht te monopoliseren, dus ongeacht de doelen die het dient. Andersom weet de figuur van de ‘grote misdadiger’, zelfs wanneer zijn doelen verwerpelijk zijn, de ‘heimelijke bewondering van het volk’ te wekken. Het volk raakt in de ban van zijn geweld, ook al veroordeelt het zijn misdadige intenties. In geen van beide gevallen, zo suggereert Benjamin, is het geweld enkel als middel te begrijpen. Het is geen middel, maar ‘manifestatie’ (GS II/1, 196; SWP, 72).

In de eerste helft van de tekst onderzoekt Benjamin wat dit inzicht voor het geweld van de staat betekent. Volgens hem bedient de staat zich van een ‘onmiddellijk’ geweld, dat niet naar een doel of oorzaak buiten zichzelf verwijst en dat als gevolg daarvan evenmin overeenkomstig zijn functie begrepen kan worden. Benjamin spreekt in dit verband van een ‘rechtstellend geweld’ (*rechtsetzende Gewalt*) dat van het ‘rechtshandhavende’ (*rechtserhaltende*) te onderscheiden is. De rechtsorde verraadt haar afhankelijkheid van dit rechtstellende geweld in tenminste vier gevallen: het oorlogsrecht, de doodstraf, de politie en het parlement. In de literatuur is onopgemerkt gebleven dat deze ‘wettelijke instituties’, in de systematiek van Benjamins tekst, verschillende aspecten van het rechtstellende geweld beogen te illustreren. Zo verwijst het oorlogsrecht naar de ‘oorspronkelijkheid’, de doodstraf naar de ‘buitensporigheid’, de politie naar de ‘alomtegenwoordigheid’ en het parlement naar de ‘verhulling’ van het rechtstellende geweld.

Met de beschouwing van het *oorlogsrecht* wil Benjamin aantonen dat het staatsgeweld niet als een ‘rovend geweld’ buiten en tegenover de rechtsorde is te situeren, maar dat het de rechtsverhoudingen zelf op een duurzame wijze *fundeert of modificeert* (GS II/1, 185; SWP, 60). Weliswaar lijkt het oorlogsgeweld op het eerste gezicht onverenigbaar met de rechtsorde en het voortbestaan daarvan zelfs te bedreigen, door wat Benjamin de ‘noodzakelijke sanctionering van elke overwinning’ noemt, wordt het achteraf alsnog als een legitiem en rechtmatig geweld erkend. In dit moment van sanctionering – te denken is aan een capitulatie of vredessluiting – doet zich een rechtstellend geweld gelden dat *oorspronkelijk* is, dat wil zeggen *a priori* en onafhankelijk van eerder bestaande rechtsverhoudingen. Het oorlogsgeweld blijkt, tengevolge van zijn sanctionering achteraf, een duurzame wijziging van de rechtsverhoudingen tot stand te hebben gebracht.¹¹

Volgens Benjamin beseffen de critici van de *doodstraf* dat zij niet een juridische bepaling temidden van andere, maar de ‘oorsprong’ van het recht zelf aanvechten. Zij richten zich dan ook niet tegen de illegitimiteit of onrechtmatigheid van de doodstraf, maar tegen het ‘buitensporigste geweld’ dat deze straf als oorsprong van het recht aan het licht brengt. In de kern van de rechtsorde lijkt een soort van rechteloosheid schuil te gaan, een geweld dat zich aan juridische regulering onttrekt. Dit geweld moet de toepasbaarheid van de wetten zekerstellen, maar bedreigt onbedoeld ook de rechtsorde zelf. Geconfronteerd met dit ongrijpbare geweld lijken de wetten machteloos; ze lijken een zo groot geweld, waarvan hun geldingskracht afhankelijk is, niet te kunnen beteugelen. Volgens Benjamin openbaart de doodstraf daarom een ‘vermolmde plek in het recht’ (*etwas Morsches im Recht*): de rechtsorde is, doordat zij haar ‘oorsprong’ vindt in

¹¹ Carl Schmitt zal later in *Der Nomos der Erde* (1950), in overeenstemming met de rechtstellende functie en betekenis die Benjamin aan het oorlogsgeweld toeschrijft, spreken van de (gewelddadige) ‘inname’ van een land als een ‘constituerende gebeurtenis van het volkenrecht’ (cf. NdE, 48 e.v.). Giorgio Agamben suggereert terecht dat het begrip van de ‘uitzonderingstoestand’ in Schmitts *Politische Theologie*, begrepen als de ‘inname van een buiten’, reeds op een dergelijke landinname preludeert (Agamben (2005), 11). In *Der Begriff des Politischen* identificeert Schmitt de uitzonderingstoestand dan ook uitdrukkelijk als een (potentiële) oorlogssituatie: ‘ook vandaag de dag is de oorlog nog het moment van waarheid (*Ernstfall*). Men kan zeggen dat hier zoals wel vaker juist de uitzondering (*Ausnahmefall*) een bijzonder beslissende betekenis heeft en de kern der dingen onthult’ (BP 35/ 69).

een rechteloos geweld, altijd al blootgesteld aan een mogelijk verval, een innerlijke corrumpering (GS II/1, 188; SWP, 63).

Het ‘spookachtige’ instituut van de *politie* toont volgens Benjamin de alomtegenwoordigheid van het staatsgeweld. De politie heeft niet alleen tot taak om op de handhaving van het recht toe te zien, maar blijkt bovendien het geldingsbereik van de regels zelfstandig te kunnen bepalen. De handhaving van het recht omvat namelijk altijd ook een mogelijke oprekking of inperking van de toe te passen regels. De politie kan zo andermaal de regels stellen die zij voorgeeft te handhaven. Door deze vermenging van het rechtstellende en het rechtshandhavende geweld verliezen de beide geweldsvormen hun wederzijdse begrenzing. Het rechtstellende geweld kan zo doorsijpelen naar alle geledingen van de rechtsorde. De wetten komen permanent in het teken te staan van hun mogelijke opschorting in het ‘uitzonderlijke geval’. Benjamin noemt de autoriteit van de politie daarom ‘smadelijk’: ‘haar geweld is vormloos, net als haar ongrijpbare, alomtegenwoordige, spookachtige verschijning in het leven van de geciviliseerde staten’ (GS II/1, 189; SWP, 64). In de moderne democratieën zou de politie zelfs getuigen van ‘de grootst denkbare ontarding van het geweld’ (GS II/1, 190; SWP, 65).¹²

¹² Een vergelijkbare interpretatie van het ‘rechtstellende geweld’ van de politie is te vinden in Hannah Arendts *Origins of totalitarianism*. Arendt constateert dat het instituut van de politie aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog – voor het eerst in de geschiedenis van de Westerse democratieën – de bevoegdheid heeft verkregen om direct over het leven van mensen te beschikken: ‘het was niet langer een instrument ter uitvoering en garantie van de wet, maar een heersende autoriteit geworden, onafhankelijk van de regering en ministeries’ (Arendt, H. (1978, oorspr. 1951), *The origins of totalitarianism*, San Diego, Harvest Book, 287). Ook Michael Hardt en Antonio Negri wijzen op het rechtstellende geweld van de politie en brengen dit in verband met nieuwe vormen van de soevereine macht. Zo benadrukken zij, geheel in de geest van Benjamin en Schmitt, dat er een relatie bestaat tussen het rechtstellende geweld van de politie en haar bevoegdheid om over het ‘uitzonderlijke geval’ te beslissen: ‘hier ontstaat, in de naam van het uitzonderlijke karakter van de interventie, een vorm van recht die in werkelijkheid een recht van de politie is’ (Hardt, M. en Negri, A. (2003), *Empire*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 17). Ten slotte vestigt Derrida, onder uitdrukkelijke verwijzing naar Benjamin én Arendt, de aandacht op het ‘spookachtige karakter van de politie’, die, door de vermenging van een rechtstellend en een rechtshandhavend geweld, aan geen wettelijke grenzen meer gebonden zou zijn en zou opereren ‘voorbij iedere verantwoording’ (cf. Derrida, J. (2003), *Cosmopolitanism and forgiveness*, Londen, Routledge, 14).

Het verwijt dat Benjamin de *parlementen* maakt, is dat ze het rechtstellende geweld loochenen zonder het werkelijk teniet te doen. Zo zouden de geweldloze compromissen die zij nastreven in werkelijkheid altijd een element van dwang veronderstellen. In dit verband citeert Benjamin de Duitse filosoof Erich Unger: “‘het had beter anders gekund’ is het onderliggende gevoel bij elk compromis’ (geciteerd in GS II/1, 191; SWP, 66) Volgens Benjamin kunnen de parlementen daarom alleen verordeningen vaststellen ‘waarvan de oorsprong en afloop besmet zijn met geweld’ (GS II/1, 191; SWP, 66). De parlementen die het rechtstellende geweld ontkennen, zouden slechts hun toevlucht nemen tot een meer *verborgen* geweld. De illusie dat de parlementen een volkomen geweldloze discussie tot stand brengen, blijkt bij nadere beschouwing zelfs een hoge prijs te hebben. De parlementen raken in verval, zodra zij het besef van het rechtstellende geweld dat zij belichamen verliezen. Ze bedrijven dan enkel nog een compromispolitiek, waarin ieder standpunt redelijk en onderhandelbaar lijkt, en riskeren als gevolg daarvan hun geloofwaardigheid te verspelen. Volgens Benjamin bieden de parlementen van zijn tijd zelfs een ‘jammerlijk schouwspel’, omdat ze het besef van het rechtstellende geweld dat ze vertegenwoordigen, hebben verloren. Ze zouden ten prooi zijn gevallen aan een verlamdende ‘besluiteloosheid’ (GS II/1, 190; SWP, 65).

Na opheldering te hebben gegeven over het staatsgeweld, verlegt Benjamin de aandacht naar het geweld van de revolutionairen. Volgens hem kan alleen een politiek van de ‘zuivere middelen’ (*reine Mittel*) een effectieve kritiek van het staatsgeweld realiseren. Deze ‘zuivere middelen’ zijn niet op enig doel gericht; ze rekenen niet met de economie van de macht, maar berusten, zogezegd, vreedzaam in zichzelf. Naar analogie van zijn opstel ‘Über Sprache’ zijn de ‘zuivere middelen’ strikt genomen zelfs niet als middelen aan te merken, maar als *media*: ze openen een sfeer van zuivere bemiddeling, waarin de intentie om in ‘zedelijke verhoudingen’ in te grijpen is weggefallen (cf. GS II/1, 142). Benjamin ziet een politiek van zuivere middelen ‘onder bepaalde voorwaarden’ belichaamd in de revolutionaire stakingen. In dit verband citeert hij met instemming het onderscheid tussen de ‘proletarische algemene staking’ en de ‘politieke algemene staking’ dat de Franse anarcho-syndicalist Georges Sorel in zijn *Réflexions sur la violence* (1906) heeft beschreven.¹³ Waar de ‘poli-

¹³ Sorel, G. (1946, eerste druk 1906), *Réflexions sur la violence*, Parijs, Rivière, 167 e.v. Vergelijk over de invloed van Sorel op Benjamin en Schmitt: Müller, J.-

tieke staking' zich richt tegen specifieke regels of praktijken, stelt de 'proletarische' zich tot taak om de staatsmacht gewoonweg te 'vernietigen'. De eerste vorm van werkonderbreking 'gebruikt' het geweld als middel, namelijk als pressiemiddel om een wijziging van het recht af te dwingen. De tweede beoogt daarentegen het recht als zodanig overbodig te maken. Benjamin suggereert dat deze staking geen *middel* is van een rechtstellend, maar *medium* van een rechtsvernietigend geweld.

In dit verband introduceert Benjamin een 'constellatie' van theologisch-politieke begrippen die dienen om de 'zedelijkheid' van het revolutionaire geweld te kunnen beoordelen. Het geweld van de 'politieke staking' identificeert hij als het 'mythische'. Het is een rechtstellend geweld, dat grenzen trekt en daardoor schuld veroorzaakt. In de 'proletarische staking' herkent hij daarentegen de werking van een 'goddelijk geweld', het rechtsvernietigende, dat alle grenzen uitwist en de schuld vereffent. Benjamin doelt op twee volkomen heterogene, niet tot elkaar te herleiden geweldsvormen: 'is het mythische geweld rechtscheppend, dan het goddelijke rechtsvernietigend, trekt het mythische grenzen, dan vernietigt het goddelijke grenzeloos, brengt het mythische schuld en vergelding, dan maakt het goddelijke een eind aan de vergelding, is het mythische dreigend, dan het goddelijke verpletterend, het mythische bloedig, dan het goddelijke op onbloedige wijze letaal' (GS II/1, 199; SWP, 75).

Het 'mythische geweld' is een op zichzelf betrokken bloedgeweld dat slachtoffers maakt om het naakte bestaan veilig te stellen. Het acht een bloedvergieten toelaatbaar omwille van het leven zelf, namelijk in zoverre de dood van enkelen soms noodzakelijk is om het leven van velen voor gevaar te behoeden. Benjamin verzet zich uit alle macht tegen deze 'heiliging' van het 'loutere leven' (*blosses Leben*): 'onwaar en infaam is de zin dat bestaan hoger zou staan dan een rechtvaardig bestaan, indien 'bestaan' niets anders zou betekenen dan *louter leven (blosses Leben)*' (GS II/1,

W. (2003), 'Myth, law and order. Schmitt and Benjamin read "Reflections on violence"', in *History of European ideas*, nummer 29, 459-473 en Gangl, M. (1994), 'Mythos der Gewalt und Gewalt der Mythos. Georges Sorels Einfluss auf rechte und linke Intellektuelle der Weimarer Republik', Gangl, M. en Rautlet, G. (red., 1994), *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*, Frankfurt am Main, Campus, 171-196; Vergelijk over de meer specifieke invloed van Sorel op Benjamin: Kambas, Chr. (1984), 'Walter Benjamin, lecteur des "Réflexions sur la violence"', in *Cahiers Georges Sorel*, nummer 2, 71-87 en Löwy, M. (1983), 'L'anarchisme messianique de Walter Benjamin', in *Les temps modernes*, jaargang 40, nummer 447, 772-794.

201; SWP, 77). Wat volgens Benjamin heilig is aan het leven, is niet het leven zelf, niet het ‘loutere leven’, maar de mogelijke rechtvaardigheid ervan, dat wil zeggen de ethische opgave die op het leven rust. Denkbaar is dan ook dat het leven als zodanig zijn waarde verliest, namelijk wanneer het zich niet langer als een rechtvaardig bestaan laat karakteriseren. Benjamin suggereert zelfs dat het ‘loutere leven’ moet worden opgeofferd indien dit noodzakelijk zou zijn om ‘de ziel van het levende’ te redden (GS II/1, 200; SWP, 76).

Benjamin is zich terdege bewust van de morele dilemma’s die zich hier aandienen. Dat we een rechtvaardig bestaan eventueel zelfs ten koste van het ‘loutere leven’ moeten nastreven, kan volgens hem nooit een vrijbrief voor gewelddadige doding betekenen: ‘op de vraag: “mag ik doden?”’ volgt het onwrikbare antwoord als gebod: “gij zult niet doden”’ (GS II/1, 200; SWP, 76). Toch geldt dit gebod slechts als ‘richtsnoer voor het handelen’ en kan het niet het ‘oordeel over de daad’ bepalen. Uit het gebod volgt met andere woorden niet dat de keuze voor het leven altijd de juiste is. Daarentegen moeten wij volgens Benjamin ‘in onze eenzaamheid met het gebod worstelen en in uitzonderlijke gevallen de verantwoordelijkheid op ons nemen het te negeren’ (GS II/1, 201; SWP, 77). Het uitzonderlijke geval kan zich voordoen waarin het beter is het ‘loutere leven’ op te geven teneinde een rechtvaardig bestaan mogelijk te maken. Volgens Benjamin moeten we in dat geval bereid zijn om al wat ons dierbaar is – en in laatste instantie het leven zelf – voor de rechtvaardigheid op het spel te zetten. De beslissing over dit uitzonderlijke geval vindt, vanwege het risico van het allerergste, haar oorsprong in de grootst mogelijke verantwoordelijkheid. Zij die de ‘heiligheid van het leven’ vooropstellen, dat wil zeggen vertegenwoordigers van het rechtstellende geweld alsmede hun pacifistische tegenstanders, zouden zich van deze verantwoordelijkheid onvoldoende rekenschap geven.

In de literatuur is wel voorgesteld om Benjamins notie van een ‘goddelijk geweld’ op te vatten als een soort van geweldloos geweld. Het ‘vernietigt’ en ‘verplettert’, maar doet dit onbloedig, niet fysiek. Zo benadrukt Derrida in zijn lezing van Benjamins tekst dat het goddelijke geweld niets ‘eist’, laat staan het leven; hoogstens doet het een appel uitgaan, de roep om een rechtvaardigheid voorbij het recht.¹⁴ Omdat de schepping en toepassing van het recht altijd gepaard gaan met een zeker geweld, zou de rechtvaardigheid te denken zijn als ‘deconstructie van het recht’. In lijn

¹⁴ Derrida (2001), 119.

met Derrida's interpretatie suggereert Judith Butler dat Benjamins notie van het 'gebod' staat voor een 'imperatief die *niet* dicteert, maar die de manieren van zijn toepassing, de mogelijkheden van zijn interpretatie, inclusief de voorwaarden waaronder hij kan worden geweigerd, *openlaat*'.¹⁵ Kenmerkend voor het gebod is volgens Butler dat het geen enkele zekerheid biedt omtrent de te volgen handelswijze en slechts een 'eenzame uiteenzetting' lijkt voor te schrijven.¹⁶ Het dringt aan op een verantwoordelijkheid die door geen wet of regel is gedicteerd, maar die niettemin slechts *vóór* de wet of *ten overstaan* van het gebod gestalte kan krijgen. Het goddelijke geweld is in deze lezing kortom 'geweldloos', omdat het zich doet gelden als imperatief zonder als positief recht afdwingbaar te zijn.¹⁷

Dat het goddelijke geweld tevens de bereidheid veronderstelt om het offer 'aan te nemen', is voor een minder welwillende interpretatie echter onaanvaardbaar. Zo lijkt de logica van het offer bij Benjamin vergezeld te gaan van een zekere minachting van het leven. Die minachting spreekt bijvoorbeeld uit een passage waarin hij zinspeelt op het 'relatieve' karakter van de vernietiging die het goddelijke geweld zou teweegbrengen: 'in zoverre is het weliswaar gerechtvaardigd dit geweld [het goddelijke, MdW] vernietigend te noemen, maar het is dat slechts relatief, met het oog op goederen, recht, leven en dergelijke, nooit absoluut met betrekking tot de ziel van het levende' (GS II/1, 200; SWP, 76). De vernietiging, zo suggereert Benjamin, is niet absoluut, omdat ze 'slechts' het leven betreft, dat schijnbaar achteloos met 'goederen, recht (...) en dergelijke' op één lijn wordt gesteld. Benjamins formulering lijkt te getuigen van een verregaande relativering van het leven, die lijnrecht indruist tegen noties van een absoluut en onvervreemdbaar 'recht op leven'.

¹⁵ Butler, J. (2006), 'Critique, coercion, and sacred life in Benjamin's "Critique of violence"', in Vries, H. de en Sullivan, L. (red.), *Political theologies. Public religions in a post-secular world*, New York, Fordham University Press, 205, cursivering Butler.

¹⁶ Judith Butler spreekt in dit verband, meer specifiek, van een 'individuele worsteling' (*an individual struggle*). In een mondelinge toelichting verklaarde zij dat haar het bijbelse beeld van Jakobs Worsteling met de Engel voor ogen staat (cf. Genesis 32:22-32). Ook de Nederlandse vertaling kiest voor het woord 'worsteling'. De Duitse tekst spreekt echter letterlijk van een 'zich in eenzaamheid uiteenzetten' met het gebod (*mit ihm in ihrer Einsamkeit sich auseinandersetzen*, GS II/1, 201; SWP, 77).

¹⁷ Butler (2006), 201.

Een zelfde minachting komt tot uitdrukking in het revolutionaire geweld dat volgens Benjamin als ‘hoogste manifestatie van het zuivere geweld door de mens moet worden betiteld’ (GS II/1, 202; SWP, 79). Het slaat zijn slachtoffers met een zekere directheid en vanzelfsprekendheid die beslist angstaanjagend zijn. Het treft ze zonder onderscheid, representanten van het verachte regime maar ook gematigde medestanders. De dood lijkt zijn geweten nauwelijks te kunnen belasten. De symbolische moord op Liebknecht en Luxemburg staat, zo beschouwd, in scherp contrast tot het anonieme offer van velen dat de vertegenwoordigers van Spartakus bereid waren te accepteren. Maar misschien staat dit offer, de prijs van het leven, wel altijd de rechtvaardigheid in de weg. Zelfs als de opoffering van het leven in het heden ‘verzoening’ kan brengen, dan zouden de littekens van dit geweld noch van het vroegere vervagen. Benjamins begrip van het ‘goddelijke geweld’ als appel tot een offer verwijst wellicht naar deze praktijk van het revolutionaire geweld die getuigt van een al te gretige bereidheid om de opoffering van het loutere leven ‘aan te nemen’.

Toch lijkt de eerste, meer welwillende interpretatie overtuigender dan de tweede. Volgens Benjamin laat het goddelijke geweld zich namelijk niet door enig politiek project toe-eigenen.¹⁸ De concrete historische verschijningsvormen van dat geweld zijn namelijk niet op voorhand en met zekerheid kenbaar. Die verschijningsvormen zijn er, maar ze zijn verborgen. Ze zijn in een drastische zin geheim: ‘alleen het mythische, niet het goddelijke geweld zal, behalve misschien in zijn onvergelykelijke werkingen, als zodanig met zekerheid gekend kunnen worden’ (GS II/1, 203; SWP, 79). De relatie tussen de profane revolutie en het goddelijke geweld kan er dus niet een van (politieke) representatie zijn. Die relatie – als al van een ‘relatie’ sprake kan zijn – is een andere, indirecte, een die door ‘eenzame uiteenzettingen’ vóór de wet is bemiddeld. De mogelijkheid van het allerergste realiseert zich pas wanneer deze indirecte ‘relatie’ als een directe wordt misverstaan. Zodra het revolutionaire geweld zich als voorafspiegeling van het goddelijke gaat beschouwen, creëert het zelf de mythische schijn waartegen het zich oorspronkelijke keerde. Het beste en het allerergste lijken hier verontrustend dicht bij elkaar te liggen. Zo gauw de revolutie zich opwerpt als instrument van de verlossing, ontleent

¹⁸ Omstreeks dezelfde tijd betoogt Benjamin in zijn ‘Theologisch-politisches Fragment’ (ca. 1920-’21) dat de ‘orde van het profane niet [kan] steunen op de gedachte aan het rijk gods’ en dat de theocratie daarom ‘geen politieke, maar alleen een religieuze betekenis heeft’ (GS II/1, 203; SWP, 51).

zij haar legitimiteit aan een geweld dat, vanwege de onpersoonlijke oorsprong ervan, een ontmenselijking teweeg zal brengen.¹⁹

Door aan te dringen op de onkenbaarheid van het goddelijke tracht Benjamin evenwel de grenzen te omschrijven die de revolutie voor een escalatie van het geweld kunnen behoeden. Zolang zij zich beperkt tot een kritiek van het geweld zal zij deze niet kunnen overschrijden. Volgens Benjamin kan een kritische beschouwing van het geweld daarom slechts de werking van het ‘mythische’ zichtbaar maken. Meer dan het blootleggen van de schijn zelf, de verdoezeling van het geweld, kan zij niet. Daarom gaat Benjamins ‘Zur Kritik der Gewalt’ niet zozeer over een verzoening door het goddelijke, maar veeleer over het verval ten gevolge van het mythische geweld. In de wettelijke instituties zijn ‘vermolmdde plekken’ te ontwaren; ze worden van binnenuit bedreigd door een ongrijpbaar en buitensporig staatsgeweld. De revolutie die zich tegen deze instituties keert, blijkt zich evenmin aan het geweld te kunnen ontworstelen. De ‘proletarische algemene staking’ is niet in staat om de ‘kringloop in de ban van mythische rechtsvormen’ te doorbreken, maar dreigt steeds te ontaarden in een ‘politieke staking’ die met geweld een nieuwe rechtsorde probeert af te dwingen. Wat Benjamin onder het ‘goddelijke geweld’ verstaat, laat zich uiteindelijk slechts in negatieve zin omschrijven. Het articuleert – of liever gezegd, ‘bezegelt’ – de beweging van verval die inherent is aan zowel het revolutionaire als het staatsgeweld (GS II/1, 203; SWP, 79).²⁰

¹⁹ In dit verband betoogt Claude Lefort in zijn programmatiese essay ‘Permanence du théologico-politique’, dat de totalitaire systemen van het fascisme en het communisme, ondanks alle onderlinge verschillen, een vergelijkbare politiek-theologische horizon hebben, namelijk een die is te typeren als een ‘objectivering van de Wet en het Weten’ (in Lefort, C. (1986), ‘Permanence du théologico-politique’, in Lefort, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Parijs, Seuil/Esprit, 275).

²⁰ Deze interpretatie sluit aan bij een constatering van Gershom Scholem in zijn – pas enkele jaren geleden voor het eerst gepubliceerde – ‘Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit’ (1919-1925), een tekst waarvan het tweede deel waarschijnlijk als antwoord op Benjamins ‘Zur Kritik der Gewalt’ is geschreven: ‘Met verschrikkelijke inspanningen is een gebied, dat van de ethisch relevante handelingen, veroverd. Op wat? Op het geweld dat men ‘mythe’ pleegt te noemen. Bijna alle sferen van het menselijke handelen vallen nog altijd onder mythische categorieën, in de eerste plaats onder het lot dat betekenis geeft. Rechtvaardigheid is de eliminatie van het lot in de handelingen’ (Scholem, G. (2003, oorspr. 1919-1925), ‘Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit’, opgenomen in Jacobson, E. (2003),

Het soevereine geweld: Schmitt

De inzet van Schmitts *Politische Theologie* is, net zoals die van Benjamins 'Zur Kritik der Gewalt', om de wederzijdse afhankelijkheid van recht en geweld in het licht van de theologie te duiden en te beoordelen. Op het eerste gezicht lijkt Schmitt aan te sturen op een radicale omkering van Benjamins schema. Niet het rechtsvernietigende geweld van de revolutionairen, maar het rechtstellende van de staat is met het goddelijke te vergelijken. Het rechtsvernietigende geweld – waarover Schmitt zelden komt te spreken, maar dat altijd dreigt – is daarentegen te begrijpen als het mythische. In hun poging om de tegenspraak tussen recht en rechtvaardigheid eens en voor altijd op te heffen, veroorzaken de revolutionairen slechts een nieuw geweld, een geweld dat niet meer zo mag heten, maar dat 'noodzakelijk' en 'rationeel' zou zijn. Mythisch is dit geweld door de illusie van zijn geweldloosheid, een verbloeming van het geweld, die Schmitt als een perverse doubling ervan schijnt op te vatten. Als voorbeeld noemt hij – mogelijk met een bepaalde lezer op het oog – Georges Sorel, die het rechtsvernietigende geweld bewust als het mythische zou hebben gepropageerd (PT, 48).²¹

Het rechtsvernietigende geweld is volgens Schmitt op theologische gronden te verwerpen. De revolutionairen zouden met het staatsgeweld namelijk ook de macht van het christendom willen breken. Door-slaggevend is hun polemieek tegen het christelijke dogma van de erfzonde. Volgens de revolutionairen is de menselijke zondigheid slechts een mythe die dient om het geweld van de staat te legitimeren. In dit verband citeert Schmitt een uitspraak van de jonge Friedrich Engels: 'het wezen van de staat is, zoals dat van de religie, de angst van de mensheid voor zichzelf' (gecteerd in PT, 54). Daarentegen zouden de revolutionairen, in naam van een mensheid die zelfbewustzijn en mondigheid nastreeft, al het transcendente willen uitbannen. Schmitt kan in dit streven slechts menselijke ijdelheid herkennen: de revolutionairen geloven zichzelf en hun

Metaphysics of the profane. The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem, New York, Columbia University Press, 174-180).

²¹ Schmitt bespreekt het werk van Sorel onder andere uitvoerig in *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* en in het korte opstel 'Die politische Theorie des Mythos', beide uit het jaar 1923 (cf. Schmitt, C. (1969, oorspr. 1923), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlijn, Duncker und Humblot en Schmitt, C. (1994, oorspr. 1923), 'Die politische Theorie des Mythos', in Schmitt, *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles*, Berlijn, Duncker und Humblot, 11-21).

wereld, door een wijziging van de sociaal-economische omstandigheden, eindeloos te kunnen perfectioneren. Zij menen het rijk gods op aarde te kunnen vestigen, maar roepen in de plaats daarvan, door een loochening van de zonde, een satanische macht in het leven (cf. TD, 60-61).

Niet het revolutionaire geweld, maar het soevereine van de staat is volgens Schmitt in het licht van het goddelijke te begrijpen. Die vergelijking berust bij hem op twee claims, een genealogische en een systematische. Zo betoogt hij enerzijds dat eigenschappen die oorspronkelijk in de theologie aan god werden toegeschreven in een proces van secularisering zijn overgegaan op de wereldlijke heerser. Als voorbeeld noemt hij de goddelijke 'almacht', die in de vorm van een onbeperkte bevoegdheid zou zijn toegevallen aan de soeverein (PT, 44). Anderzijds meent Schmitt dat 'pregnante begrippen van de moderne staatsleer' in hun 'systematische structuur' overeenstemmen met theologische begrippen. Zo wijst hij op het voorbeeld van de 'uitzonderingstoestand' die volgens hem een 'analoge betekenis' heeft als het wonder in de theologie (PT, 44). Een ander, impliciet voorbeeld lijkt in zijn betoog zelfs nog belangrijker: de beslissing van de soeverein is 'normatief beschouwd uit een niets geboren' en daarom voor wat betreft haar 'systematische structuur' te vergelijken met de *creatio ex nihilo*, de goddelijke 'schepping uit het niets' (PT, 38).

Om een misverstand te voorkomen: Schmitt beweert niet dat de soevereine beslissing *identiek* is aan de goddelijke. Dat, immers, zou neerkomen op een ontoelaatbare toe-eigening van de verlossing door de mens. Anders dan de revolutionairen die zichzelf beschouwen als dragers van de verlossing, is Schmitts soeverein ervan doordrongen dat het menselijke bestaan eindig en zondig is: hij beseft dat hij geen volmaakte en eeuwige orde kan scheppen, maar hoogstens een tijdelijke en imperfecte die mank gaat aan uitzonderingen. Juist vanwege de zonde ziet de soeverein zich dan ook genooddaakt de orde te bewaren en de hang van zijn onderdanen naar anarchie en wetteloosheid met geweld een halt toe te roepen. In tegenstelling tot de revolutionairen die, verblind door hun eigen gelijk, geneigd zijn de realiteit van het geweld te ontkennen, acht Schmitts soeverein het geweld onontkoombaar, een bewijs van het normatieve tekort dat de menselijke orde nu eenmaal eigen is.

Waar het revolutionaire project volgens Schmitt neerkomt op een mythische verhulling van het geweld, berust de soevereine staat juist op

de zichtbaarheid daarvan.²² In deze overtuiging is een zwakke echo van Benjamins argument te beluisteren: de effectiviteit van een wettelijke institutie valt of staat met de zichtbaarheid van het geweld dat zij belichaamt (cf. GS II/1, 190; SWP, 65). Schmitt richt zijn verwijten – net zoals Benjamin en in vergelijkbare bewoordingen – aan de parlementen, die zich, onbewust van het rechtstellende geweld dat ze vertegenwoordigen, in een oeverloze discussie zouden hebben verloren (PT, 62). Daarentegen moet dit geweld volgens Schmitt juist uiterst manifest zijn teneinde de kracht van de wetten te kunnen waarborgen. Het rechtstellende geweld markeert een verbod – op fysieke doding bijvoorbeeld – door een bij uitstek zichtbare, zelfs rituele overschrijding: de doodstraf. Verwees Benjamin naar de doodstraf om het ‘buitensporigste geweld’ als oorsprong van de rechtsorde bloot te leggen, bij Schmitt lijkt de mateloosheid van de straf in dienst te staan van een gedramatiseerd staatsgeweld. Anders dan de revolutionairen maakt de soeverein zijn slachtoffers met een slecht geweten: hij accepteert de realiteit van zijn geweld en daarmee indirect ook zijn eigen zondigheid.

Met deze opvatting lijkt Schmitt zich van Benjamins positie te verwijderen. In ‘Zur Kritik der Gewalt’ betoogde Benjamin namelijk dat in laatste instantie alleen een *onzichtbaar* goddelijk geweld als het ‘soevereine’ (*die Waltende*) is aan te merken. Het goddelijke geweld is volgens hem niet als zodanig te herkennen, omdat de ‘reinigende kracht’ ervan ‘voor mensen niet zichtbaar is’ (GS II/1, 203; SWP, 79). Daarentegen kan het soevereine geweld in Schmitts ogen niet verborgen zijn, maar berust de werking ervan juist op zijn zichtbaarheid. Zou deze laatste verloren gaan, en de reële dreiging van het geweld in de vergetelheid raken, dan zou niets meer de chaos en anarchie in de weg staan. Want in een tijdperk van secularisering kan de juridisch-politieke orde niet op eigen kracht de noodzaak van haar instelling bewijzen. Dit tekort aan legitimiteit vormt een permanente bedreiging voor de juridisch-politieke orde, waardoor zij op ieder moment blootstaat aan het gevaar van instabiliteit. Schmitt suggereert dat de soeverein dit gebrek aan legitimiteit enkel kan compenseren

²² Lutz Koepnick spreekt in dit verband van een ‘(...) quasi-katholiek project om de politieke legitimiteit te funderen in de universele zichtbaarheid van de macht’ (in Koepnick, L.P. (1996), ‘The spectacle, the Trauerspiel, and the politics of resolution. Benjamin reading the Baroque reading Weimar’, in *Critical inquiry*, jaargang 22, nummer 2, 282; vergelijk ook Bolz, N. (1989), *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München, Wilhelm Fink Verlag, 255).

door te dreigen met een zichtbaar, zelfs theateraal staatsgeweld. Alleen door een bij uitstek zichtbaar en buitensporig staatsgeweld zou de soeverein het gevaar van politieke instabiliteit kunnen bedwingen.

Dit soevereine staatsgeweld openbaart zich volgens Schmitt onmiskenbaar in de ‘uitzonderingstoestand’ (*Ausnahmezustand*). Van een uitzonderingstoestand is sprake wanneer het voortbestaan van de rechtsorde op het spel staat, bijvoorbeeld vanwege een dreigende burgeroorlog of revolutie. De afkondiging van de uitzonderingstoestand resulteert dan in een tijdelijke opschorting van het recht, waardoor (een deel van de) uitvoerende macht, bijvoorbeeld het staatshoofd, in staat wordt gesteld om het gevaar effectief te bestrijden, dat wil zeggen zonder aan positieve rechten en plichten gebonden te zijn. Volgens Schmitt opent de uitzonderingstoestand zelfs een ruimte waarin de staat überhaupt niet langer als een rechtsstaat is aan te merken. In die situatie treedt het recht namelijk terug om plaats te maken voor een ‘principiële ongelimiteerde bevoegdheid’. Schmitt stelt dan ook dat de instantie die over de uitzonderingstoestand beslist, is aan te merken als de ‘soverein’ (PT 13, 18). Met het intreden van de uitzonderingstoestand krijgt deze soeverein *carte blanche* om een einde te maken aan de noodsituatie en de orde desnoods met geweld te herstellen.

Het begrip van de ‘uitzonderingstoestand’ is volgens Schmitt niet te verwarren met een wettelijk gereguleerde ‘staat van beleg’, laat staan met een naar tijd en plaats beperkte ‘noodverordening’ (PT 13, 18). Daarentegen bevindt de uitzonderingstoestand zich aan gene zijde van het recht, voorbij het bereik van de positieve wetten. Een feitelijke orde blijft bestaan, terwijl het recht zich daaruit ‘terugtrekt’ (PT, 18). In de uitzonderingstoestand komt een soeverein geweld aan het licht dat zich rechtstreeks, zonder enige juridische bemiddeling, op het loutere leven doet gelden. De *rule of law* maakt plaats voor een *rule of rules*: de algemeen geldende wetten worden vervangen door concrete maatregelen die bijvoorbeeld een bepaalde situatie of bepaalde personen op het oog hebben.²³ Omdat deze maatregelen ‘kracht van wet’ verkrijgen, behoudt de uitzonderingstoestand evenwel een juridische betekenis: ‘omdat de “uitzonderingstoestand” altijd nog iets anders is dan anarchie en chaos, blijft in

²³ De auteur dankt prof. Samuel Weber voor zijn verhelderende opmerkingen over deze logica van de *rule of rules* in de context van een theologisch-politieke interpretatie van het begrip van de ‘uitzonderingstoestand’.

juridische zin een orde bestaan, ook al is dit geen rechtsorde’, aldus Schmitt (PT, 18).

De oorspronkelijke daad van geweld die in de uitzonderingstoestand de feitelijke situatie schept waarin de rechtsorde kan functioneren, correspondeert volgens Schmitt met een soeverein geweld dat in iedere ‘rechtstellende beslissing’ werkzaam is. Schmitt meent de alomtegenwoordigheid van dit geweld te kunnen afleiden uit het inzicht dat de afzonderlijke rechtsregels niet hun eigen geldingskracht in het concrete geval kunnen omvatten. Geconfronteerd met het werkelijke leven is geen rechtsregel eenduidig. Alle gevallen die aan het leven zelf zijn ontleend, vergen daarom een beslissing die ze onder de abstracte regels brengt en die de kracht van deze regels bevestigt. De identificatie van een geval als ‘uitzonderingsgeval’ kan zo indirect het geldingsbereik van de regels bepalen. De beslissing over de uitzondering bepaalt kortom niet alleen het lot van het betreffende geval, maar transformeert bovendien de rechtsregel zelf, die verandert van een machteloze lege abstractie in een norm die met ‘kracht van wet’ in het ‘werkelijke leven’ is verankerd. Volgens Schmitt zou het recht een dode letter blijven indien het niet, door het geweld van de beslissing, op de historische situatie zou worden afgestemd. Daarom betoogt hij dat de regel ‘leeft’ van de beslissing over de uitzondering (PT, 21).

De poging om de rechtsorde te herleiden tot een ‘uit het niets geboren beslissing’ die zich uit alle juridische bindingen heeft losgemaakt, is Schmitt in de secundaire literatuur komen te staan op het verwijt van ‘decisionisme’ en zelfs ‘nihilisme’. Zo stelt Christian Graf von Krockow het werk van Schmitt op een lijn met dat van denkers als Ernst Jünger en Martin Heidegger om er vervolgens een ‘decisionistische denkstructuur’ in bloot te leggen.²⁴ Hij constateert dat bij hen ‘het naakte *dat* van de beslissing [triumfeert] boven ieder inhoudsbepalend *waarvoor* of *waartegen*’.²⁵ Deze verabsolutering van de beslissing resulteert volgens Krockow logischerwijs in het pleidooi voor een inhoudelijk onbepaalde houding van ‘vastberadenheid’ (*Entschlossenheit*), die feitelijk een overspannen subjectiviteit zou verraden. Zo zou Schmitts ‘beslissing’ getuigen van een zekere blindheid ten aanzien van de objectieve historische situatie, waar-

²⁴ Krockow, Chr. Graf von (1958), *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 86.

²⁵ Ibidem, 87.

door zijn decisionisme uitloopt op een ‘vastberaden (*entschlossenen*) uit de weg gaan van iedere werkelijke beslissing’.²⁶

In lijn met de kritiek van Krockow beschrijft Karl Löwith de ‘uit het niets geboren beslissing’ van Schmitt als een ‘beslissing voor de vastberadenheid’ (*Entscheidung für die Entschiedenheit*).²⁷ In dit verband spreekt hij niet alleen van een decisionisme, maar bovendien van een nihilisme, omdat de beslissing bij Schmitt feitelijk een ‘leeg gebaar’ zou zijn dat zich aan iedere inhoudelijke bepaling zou onttrekken. De beslissing zou zich, meer specifiek, lenen voor onverschillig welke politiek, mits die maar voldoende radicaal is. Volgens Löwith zou Schmitt daarmee echter miskennen wat de beslissing tot een ‘concrete en vrije’ maakt, namelijk ‘dat men *over iets bepaalds* beslist en door datgene waartoe men heeft besloten, voor altijd is gebonden’.²⁸ In Schmitts begrip van een ‘uit het niets geboren beslissing’ herkent Löwith dan ook de kenmerken van een typisch twintigste-eeuws nihilisme: ‘waar Schmitt (...) zegt dat het wezen van de staat zich noodzakelijkerwijs laat reduceren tot een absolute en “uit het niets geschapen” beslissing, die niet te rechtvaardigen is, dan karakteriseert hij daarmee juist zijn eigen positie en niet die van [zijn voorbeeld, de Spaanse contrareformator Juan Maria] Donoso Cortés (...), dat alleen god, maar nooit de mens iets uit het niets kan scheppen. Dit actieve nihilisme is veeleer alleen Schmitt zelf eigen en zijn Duitse geestverwanten in de twintigste eeuw’.²⁹

De kritiek van Löwith en Krockow, dat de ‘uit het niets geboren beslissing’ van Schmitt een decisionisme of nihilisme zou verraden, kan om twee redenen niet overtuigen. In de eerste plaats is Schmitt zich het gevaar van een in subjectieve willekeur ontaarde, inhoudelijk onbepaalde beslissing terdege bewust. Zo keert hij zich al in zijn vroege werk *Theodor Däublers Nordlicht* (1916) tegen wat hij de *absolute Selbstinthronisation des Subjektes* noemt, de verabsolutering van een subject dat niet langer openstaat voor het historische gebeuren. In het voorwoord van de tweede uitgave van *Politische Theologie* (1934) bekritiseert hij bovendien uitdrukkelijk het ‘decisionisme’, dat zou blootstaan ‘aan het gevaar door een punctualisering van het ogenblik (*eine Punktualisierung des Augen-*

²⁶ Ibidem, 92.

²⁷ Löwith, K. (1981, oorspr. 1935), ‘Der occasionelle Decisionismus von Carl Schmitt’, in Löwith, *Sämtliche Schriften*, heruitgegeven door Klaus Stichweh en Marc B. de Launey, Band 5, Stuttgart, Metzler.

²⁸ Ibidem, 44, cursivering MdW.

²⁹ Ibidem, 42.

blicks) het in iedere grootse politieke beweging rustende zijn te missen'.³⁰ In recente drukken van dit voorwoord is echter een redactiefout geslopen die de suggestie wekt als zou Schmitt slechts een 'functionele' opvatting van het decisionisme hebben afgewezen.³¹ In werkelijkheid wijst hij op een gevaar dat inherent is aan alle vormen van decisionisme: door de beslissing te situeren in het meest vluchtige nu-moment – een 'gepunctualiseerd ogenblik' – riskeert het voorbij te schieten aan de objectieve historische situatie. De beslissing die Schmitt daarentegen voor ogen staat, komt niet voort uit subjectieve willekeur, maar juist uit een *openbaring* van de historische situatie, namelijk van een 'moment van gevaar' dat *vraagt* om een beslissing.

In de tweede plaats doet de kritiek van Krockow en Löwith onvoldoende recht aan de theologisch-politieke context waarin Schmitt zijn begrip van de beslissing tracht te ontwikkelen. Bij Schmitt hangt de onontkoombaarheid van een zich niet rechtvaardigende, soevereine beslissing namelijk samen met het onvermogen van de mens om de volmaakte orde te scheppen en niet, zoals Löwith betoogt, met de pretentie dat de mens uit het niets zou kunnen scheppen zoals God. Schmitts these dat de beslissing 'normatief beschouwd uit een niets is geboren' is dan ook niet te herleiden tot een nihilistische aanname omtrent de onbeperkte schepende vermogens van de mens, maar juist tot de overtuiging dat de rechtsorde tijdelijk is en daarom getuigt van een *normatief tekort*. Soevereine beslissingen zijn geboden, omdat de mens niet in staat is een volmaakte rechtsorde te scheppen die onvoorwaardelijk kan gelden en dus geen uitzonderingen meer behoeft. Bij Schmitt blijken die beslissingen ook niet werkelijk uit het niets geboren, maar veeleer voort te komen uit een verantwoordelijkheid die hij, zoals Benjamin, in een theologisch-politieke zin begrijpt.

Het geweld dat in de uitzonderingstoestand aan het licht komt, heeft volgens Schmitt een normaliserende werking; het behelst een 'normale vorming van de levensverhoudingen' (*eine normale Gestaltung der Lebensverhältnisse*, PT, 19). Deze definitie roept die van Benjamin in herinnering, die het geweld eerder als een 'ingreep in de zedelijke verhou-

³⁰ Tweede druk van Schmitt, C. (1934, oorspr. 1922), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker und Humblot, 8.

³¹ Die drukken spreken niet meer van een 'punctualisering', maar van een 'functionalisering van het ogenblik' (*Funktionalisierung des Augenblicks*, cf. PT, 8), een formulering die alleen al minder voor de hand ligt, omdat Schmitt deze functionalisering in de voorgaande zin juist toeschrijft aan het 'normativisme'.

dingen' had omschreven (cf. GS II/1, 179; SWP, 53). Bij Schmitt blijkt, evenals bij Benjamin, een geweld dat direct over het leven heerst, aan de 'kracht van de wetten' ten grondslag te liggen. Omdat de positieve wetten niet zijn toe te passen in een situatie van chaos of anarchie, moet hun 'kracht van wet' op de 'feitelijke normaliteit' van het leven zelf berusten. In de uitzonderingstoestand wordt het leven gedwongen zich bepaalde fundamentele normen eigen te maken die ten grondslag liggen aan de rechtsorde. Volgens Schmitt creëert het soevereine geweld, meer specifiek, een 'homogeen medium' (*ein homogenes Medium*) waarin de wetten zich spiegelen en waarop ze toepasbaar kunnen zijn. De uitzonderingstoestand verschijnt dan ook pas 'in zijn absolute gedaante' wanneer het staatsgeweld de 'feitelijk normaliteit' afdwingt die voor de gelding van het recht noodzakelijk is. Volgens Schmitt is deze 'feitelijke normaliteit' niet enkel een "uiterlijke veronderstelling" die de jurist kan negeren; zij behoort veeleer tot de immanente gelding [van de norm, MdW]' (PT, 19).

Overigens kan Schmitts begrip van 'levensverhoudingen' niet worden gelezen als verwijzing naar een traditie van levensfilosofie. Schmitt is tamelijk expliciet in zijn afwijzing van het 'organische wereldbeeld' van de levensfilosofen (cf. PT, 65). In de uitzonderingstoestand produceert de soevereine beslissing niet het leven zelf, niet het authentieke of 'organische' leven, maar juist een gewelddadige *scheiding* van levensverhoudingen. Zo benadrukt de Berlijnse filosoof Jacob Taubes in zijn lezing van *Politische Theologie*, dat de beslissing (*Entscheidung*) bij Schmitt altijd ook gepaard gaat met een onderscheiding (*Unterscheidung*) en een scheiding (*Scheidung*): de beslissing is onontkoombaar een keuze voor de een ten koste van de ander, een gewelddadige (onder)scheiding van vriend en vijand. Het leven dat zich met de beslissing aandient, is dan ook niet het 'authentieke' van de levensfilosofen, maar het door en door gepolitiseerde. Volgens Taubes zou het immoreel zijn om deze politieke – of polemische – oorsprong van de beslissing te negeren. In de uitzonderingstoestand kan de soeverein niet anders dan een pijnlijke schifting van levensverhoudingen teweegbrengen: hij *moet* volgens Taubes beslissen, dat wil zeggen een reële keuze maken, al is het maar omdat zijn menselijke existentie eindig is.³²

De *ontkenning* van de beslissing – van haar realiteit als een gewelddadige scheiding – vat Schmitt dan ook op als een weigering om

³² Taubes, J. (1987), *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügen*, Berlijn, Merve Verlag, 62.

verantwoordelijkheid te nemen. In *Politische Theologie* noemt hij de notie van ‘verantwoordelijkheid’ slechts tweemaal expliciet, en wel in de slot-passage van de tekst. Daar betoogt hij, met de contrareformator Donoso Cortés, dat de poging om de radicale uitzondering te verdringen – bijvoorbeeld door aan te nemen dat de ‘waarheid zich prijsgeeft in een stemming’ – enkel een methode is om de verantwoordelijkheid te omzeilen (*eine Methode die Verantwortung zu umgehen*, PT, 67). Schmitts kritiek sluit nauw aan bij het verwijt dat Benjamin in ‘Zur Kritik der Gewalt’ richt tot het ‘instituut politie’: ‘in tegenstelling tot het recht, dat in de naar plaats en tijd getroffen “beslissing” een metafysische categorie erkent, waardoor het aanspraak maakt op kritiek, stuit de beschouwing van het instituut politie op niets wezenlijks’ (GS II/1, 189; SWP, 65). De politie zegt het recht slechts toe te passen en kan zo een werkelijke beslissing uit de weg gaan. Maar door de realiteit van de beslissing te loochenen, weet zij in feite de verantwoordelijkheid voor het geweld te ontlopen. Het ‘vormloze’ geweld van de politie maakt daarom, anders dan het uitgesproken geweld van de beslissing, geen aanspraak op kritiek. Zowel Benjamin als Schmitt herkennen, kortom, in de ‘verdringing’ van de beslissing een heimelijke afwijzing van de verantwoordelijkheid.

Schmitt beweegt zich in de nabijheid van Benjamins positie wanneer hij de noodzaak van een beslissing tracht te verbinden met een notie van verantwoordelijkheid en de liberale opvatting van parlementarisme veroordeelt als onverantwoordelijk wánt besluiteloos. In bewoordingen die Benjamins kritiek op de parlementen als een ‘jammerlijk schouwspel’ in herinnering roepen, polemiseert Schmitt tegen het ‘wezen van het liberalisme’ als ‘onderhandeling, afwachtende halfheid, in de hoop dat de definitieve uiteenzetting, de bloedige beslissingsslag, zich in een parlementair debat kan omvormen en zich door een eeuwige discussie eeuwig laat uitstellen’ (PT, 67). Waar Benjamin de parlementaire compromispolitiek in verband brengt met een verhulling van het rechtstellende geweld, hekelt Schmitt de ‘onderhandeling’ en ‘afwachtende halfheid’ van de liberale parlementariërs als pogingen om een soevereine ingreep overbodig te maken. Benjamin én Schmitt bekritisieren het parlementaire ideaal van een geweldloze ‘eeuwige discussie’, omdat het een verhulling van het geweld zou veroorzaken en aldus een verlies van verantwoordelijkheid zou teweegbrengen. Beiden herkennen in de ‘verdringing’ van de uitzondering een ontkenning van het geweld en dientengevolge een stille afwijzing van de verantwoordelijkheid.

De verwantschap blijft echter niet beperkt tot een welhaast identieke diagnose van de kwaal, namelijk dat het rechtstellende geweld als middel genomen – bijvoorbeeld als pressiemiddel tot een compromis – zou ‘woekeren’. Benjamin en Schmitt lijken bovendien een vergelijkbare remedie aan te bevelen: beiden bepleiten een verantwoordelijkheid die met het geweld ‘als principe’ in het reine is gekomen. Bij beide auteurs lijkt de politiek-theologische opgave te zijn, om zich met het geweld als principe ‘uiteen te zetten’ in plaats van het als middel te negeren. Evenals Benjamin lijkt Schmitt het begrip van de ‘verantwoordelijkheid’, vanwege de gewelddadige scheiding die de beslissing teweegbrengt, impliciet met de categorie van het offer in verband te brengen. Later zal hij zelfs uitdrukkelijk betogen dat in een wereld die een dergelijke beslissing zal hebben uitgebannen – door hem omschreven als een ‘definitief gepacificeerde aardbol’ – geen overtuigingen meer bestaan ‘op grond waarvan men van mensen het offer van hun leven (*das Opfer ihres Lebens*) kan eisen’ (BP, 36; vertaling, 70). Wanneer men voor de eventualiteit van het offer geen oog meer heeft, zo suggereert hij, verdwijnt de mogelijkheidsvoorwaarde voor de verantwoordelijkheid en daarmee het fundament van de rechtsorde zelf. Want alleen het ‘uiterste geval’ (*Extremfall*), waarin het offer van het leven een ‘reële mogelijkheid’ is geworden, kan waarborgen dat de beslissing in het ‘werkelijke leven’, namelijk in een concrete (existentiële) tegenstelling, haar oorsprong vindt. Door (de realiteit van) die mogelijkheid te ontkennen, verliest de beslissing haar greep op het leven, wordt zij lichtzinnig en willekeurig en dreigt zij aan ‘woekering’ ten prooi te vallen.³³

Door de notie van verantwoordelijkheid in het licht van het goddelijke geweld te begrijpen, lijkt Schmitt de positie van Benjamin ten slotte zeer dicht te benaderen. Schmitt verwijst instemmend naar Donoso

³³ Schmitts bekendste leerling, de politiek filosoof Leo Strauss, heeft als eerste – en mogelijk enige – op deze dimensie van verantwoordelijkheid in diens werk gewezen. Zo benadrukt Strauss in zijn ‘Notes on the Political’ (1932), een kritisch commentaar op Schmitts *Begriff des Politischen*, dat de dramatisering van ‘het politieke’ in termen van een existentieel conflict enkel dient om het dwingende en serieuze karakter van politieke overtuigingen te waarborgen: ‘politiek en de staat zijn de enige garantie tegen het verworden van de wereld tot een wereld van vermaak; daarom staat hetgeen de tegenstanders van het politieke willen uiteindelijk gelijk aan de schepping van een wereld van vermaak, een wereld van amusement, een wereld zonder *serieusheid*’ (in Strauss, L. (1995, oorspr. 1932), ‘Notes on the political’, in Meier, H., *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden dialogue*, Chicago, University of Chicago Press, 112, cursivering Strauss).

Cortés die op ieder moment het laatste oordeel zou verwachten en juist daarom voor het extreme uitzonderingsgeval zou openstaan (PT, 67). Zoals uit het gebod niet met zekerheid valt af te leiden hoe het jongste gericht zal uitvallen, zo ontbreekt een positieve grondnorm of natuurwet die het oordeel over het extreme uitzonderingsgeval op voorhand kan beslechten. Eerder zagen we hoe Benjamin het goddelijke geweld als een appel leek op te vatten: het is de stille roep om een rechtvaardig bestaan voorbij het recht. Geen regel kan bij voorbaat bepalen welke beslissing aan deze roep beantwoordt. Degene die zich tegen het rechtstellende geweld besluit te verzetten, blijkt zelfs in een ‘eenzame uiteenzetting’ op zichzelf teruggeworpen. Op vergelijkbare wijze is de soeverein bij Schmitt, geconfronteerd met het extreme uitzonderingsgeval, volkomen op zichzelf aangewezen, niet in staat om een regel te vinden die hem houvast kan bieden, en dus gedwongen ‘uit een niets’ te beslissen (cf. PT 37-38).

Terwijl Benjamin echter refereert aan de *onmogelijkheid* om tot een dergelijke beslissing te komen³⁴, wijst Schmitt op de *onontkoombaarheid* daarvan (PT, 69). Door de noodzaak van de beslissing in het licht van het laatste oordeel te dramatiseren, dreigt Schmitt de inzet ervan zelfs zozeer te verhogen, dat uiteindelijk iedere gedachte aan legitimatie komt te vervallen. Ten overstaan van het ondoorgrondelijke oordeel gods moeten alle rechtvaardigingen van de beslissing tekortschieten. Maar als de beslissing niet langer het resultaat kan zijn van de uiterste inspanning om haar met argumenten te rechtvaardigen, dan kan zij evenmin aan de eis van de verantwoordelijkheid beantwoorden. Wat Schmitt oorspronkelijk met de analogie van de soevereine beslissing en het jongste gericht beoogde, namelijk om een onbepaalde verantwoordelijkheid onder woorden te brengen, slaat om in zijn tegendeel: wat zich lijkt aan te kondigen is een gewelddadige beslissing voorbij iedere verantwoording.

³⁴ Zo spreekt hij in ‘Zur Kritik der Gewalt’ van ‘de merkwaaardige en op het eerste gezicht ontmoedigende ervaring van de uiteindelijke *onbeslisbaarheid* van alle rechtsproblemen’ (GS I/2, 196; SWP 72, curs. MdW).

Conclusie

Misschien is het lot van de Weimar Republiek al tijdens haar geboorte bezegeld. De Duitse Revolutie had een obsessie met de uitzonderingstoestand wakker geroepen die Weimars breekbare democratie niet meer zou loslaten. De sociaal-democraten waren weliswaar als overwinnaar uit de strijd gekomen, maar ernstig verzwakt. In de ogen van radicaallinks hadden zij de revolutie verraden. Zelfs meer gematigden meenden dat de SPD, door een coalitie met extreemrechts aan te gaan, haar beste principes had prijsgegeven. Voortaan zou zij bekend staan als partij van de macht door het compromis. Was democratisch links ernstig beschadigd, de extreemrechtse partijen waren rond een gemeenschappelijke vijand verenigd. Het rituele geweld van de vrijkorpsen bleek slechts een generale repetitie voor wat nog komen zou: de terreur van de SA en de SS.

In hun opstellen over het geweld trachten Walter Benjamin en Carl Schmitt betekenis te geven aan de Duitse Revolutie als een historische gebeurtenis. Zij proberen de verschijningsvormen van het geweld en de escalatie ervan in het licht van de theologie te begrijpen. Dat het geweld van beide kanten, van de revolutionairen en van de staat, een neiging tot extremen vertoonde, is volgens hen terug te voeren op een loochening van de verantwoordelijkheid. Vanaf het moment dat de revolutionairen zich opwierpen als verlosser van toekomstige generaties en het geweld dat zij vertegenwoordigden als voorafspiegeling van het goddelijke gingen beschouwen, raakte de revolutie in de greep van een onbegrensd geweld. De soeverein verloor zich in een al even excessief tegengeweld, zodra hij zijn onbeperkte bevoegdheid met een quasi-goddelijke almacht verwarde. Door zich op een onpersoonlijke macht of noodzaak te beroepen, konden beide partijen hun eigen verantwoordelijkheid ontlopen. Benjamin en Schmitt stellen hier een radicaal ander begrip van het goddelijke geweld tegenover: het manifesteert zich niet rechtstreeks in de politiek-juridische sfeer, maar slechts indirect, als een appel tot de verantwoordelijkheid, als een stille roep om zich met het geweld 'als principe' uiteen te zetten.

Wij hebben gezien hoe Benjamin en Schmitt in deze structuur van de verantwoordelijkheid een bepaalde logica van het offer trachten bloot te leggen. Zo moet de revolutionair respectievelijk de soeverein bereid zijn in het 'uitzonderlijke geval' de verantwoordelijkheid op zich te nemen om het 'loutere leven' voor zijn politieke overtuigingen op het spel te

zetten. Alleen die bereidheid zou de ernst van zijn overtuigingen kunnen bewijzen. Tegelijkertijd zagen we echter dat deze logica van het offer bij Benjamin én Schmitt de mogelijkheid van het allerergste veronderstelt. Deze mogelijkheid dreigt zich te verwerkelijken wanneer het verbod op toe-eigening van het goddelijke wordt overschreden en de verhouding tussen het politieke en het goddelijke niet langer in termen van analogieën is gedacht, maar in die van directe identificaties. In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe deze structuur van de verantwoordelijkheid ook in latere geschriften van Schmitt en Benjamin een rol zal spelen, bijvoorbeeld waar Schmitt de eventualiteit van het offer in zijn *Begriff des Politischen* (1928) aanmerkt als grondslag van ‘het politieke’ (BP, 70/102) en waar Benjamin de soeverein in zijn *Trauerspielbuch* (1928) typeert als een ‘martelaar’ (GS I/1, 249).

De door Schmitt en Benjamin gedeelde oriëntatie op de verantwoordelijkheid als *locus* waar zich het politieke en het theologische op een indirecte en daarmee voor hen aanvaardbare wijze tot elkaar verhouden, mag ons echter niet het zicht benemen op de verschillen die er tussen hun theologisch-politieke posities ook bestaan. Weliswaar willen zowel Benjamin als Schmitt de aandacht verplaatsen naar de grenzen van de rechtsorde, naar die afwijkingen en uitzonderingen waar zich een inherent geweld van het ordenen als zodanig openbaart, maar anders dan Benjamin acht Schmitt de orde, ondanks het inzicht in haar beperkingen, toch noodzakelijk. Beiden menen dat recht en rechtvaardigheid niet aan elkaar zijn gelijk te stellen, omdat de wetten zijn ‘besmet’ met geweld; zij zijn daarvan afhankelijk voor hun gelding, voor hun ‘kracht van wet’. Desondanks gelooft Schmitt dat de rechtsorde onontbeerlijk is, al moet zij ten opzichte van de rechtvaardigheid tekortschieten. Daarom schaaft hij zich aan de zijde van de soeverein, die de kracht van de wetten met geweld tracht af te dwingen. Daarentegen kiest Benjamin partij voor de onderdrukten, omdat er volgens hem niets is wat de onderdrukking kan rechtvaardigen. Het goddelijke geweld kan zich volgens hem dan ook niet in de rechtsorde manifesteren, maar slechts geheel negatief, door een vernietiging van de positieve wetten überhaupt.