



UNIVERSITY OF AMSTERDAM

**UvA-DARE (Digital Academic Repository)**

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

de Wilde, M.

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*  
de Wilde, M. (2008). *Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*. Vossiuspers - Amsterdam University Press. <http://nl.aup.nl/books/9789056295233-verwantschap-in-extremen.html>

**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.

*UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (<http://dare.uva.nl>)*

Download date: 23 Jan 2021

## Het theater van de macht Politiek tussen treurspel en echte tragiek

‘For you have but mistook me all this while:  
I live with bread like you, feel want,  
Taste grief, need friends – subjected thus,  
How can you say to me, I am a king?’

William Shakespeare

In januari 1923 bezetten Franse en Belgische troepen het Ruhrgebied, omdat Duitsland in gebreke was gebleven inzake de herstelbetalingen die het bij het Verdrag van Versailles had opgelegd gekregen. De Ruhrbezetting verlamde de Duitse economie en wakkerde de inflatie aan. Extreemrechtse en antidemocratische partijen wisten uit deze crisissituatie politieke munt te slaan. Carl Schmitt, inmiddels hoogleraar te Bonn, maakte de Ruhrbezetting van nabij mee. Zijn voormalige studenten beschrijven hoe de nog jonge staatsrechtgeleerde hen juist in deze periode de ogen opende voor de *Schwebelage* tussen recht en politiek, waarin machtsrelaties middels wetten en verdragen gestalte kregen. ‘Het moest wel een Rijnlander zijn’, schrijft een van zijn studenten achteraf, ‘die de situatie politiek en academisch op zo’n manier openbaarde, dat van geen maskering meer sprake kon zijn’.<sup>1</sup> Enkele jaren later zou Schmitt in *Der Begriff des Politischen* (1928) betogen dat alle politieke en juridische begrippen aan een ‘concrete situatie’ waren gebonden en noodzakelijkerwijs ook een ‘pole-

---

<sup>1</sup> Brief van Ernst Rudolf Huber aan Carl Schmitt, d.d. 21 februari 1940, HStAD RW 265-6270/ 1. Geciteerd in Müller, J.-W. (2003), *A dangerous mind. Carl Schmitt in post-war European thought*, New Haven en Londen, Yale University Press, 25.

mische strekking' hadden (BP 31/ 66).<sup>2</sup> In een voetnoot noemde hij de 'herstelbetalingen' als voorbeeld: 'bij nadere beschouwing is [het woord] "herstelbetalingen" (...) polemisch en dus ook politiek, omdat dit woord een juridische en zelfs morele veroordeling op politieke wijze gebruikt om de overwonnen vijand door de afgedwongen betalingen tegelijkertijd juridisch en moreel te diskwalificeren' (BP, 31/ 150, noot 8/ 58, vertaling gewijzigd).<sup>3</sup>

Dat extreemrechts in 1923 het tij mee had, kan Schmitt onmogelijk zijn ontgaan. Tijdens de vijfjarige herdenking van de Duitse Revolutie, in de avond van 8 november, had Adolf Hitler in München de 'nationale revolutie' uitgeroepen. Hij verklaarde zich hoofd van een 'overgangsregering' en dwong de aanwezige leden van het Beierse kabinet de eed van trouw aan hem af te leggen. Hoewel Hitlers putsch jammerlijk faalde, was extreemrechts op de politieke kaart gezet. Schmitt publiceerde in datzelfde jaar twee pamfletachtige geschriften, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* en *Römischer Katholizismus und politische Form*.<sup>4</sup> Het eerste sprak over de parlementaire democratie een vernietigend oordeel uit, het tweede schetste het alternatief: een strijdbare politieke orde naar katholiek model.

Traditioneel omschrijven historici *Die geistesgeschichtliche Lage* als een 'scherpzinnige' en 'ver buiten juridische kring invloedrijke brochure' die aan de intellectuele ondermijning van Duitslands eerste democratie op beslissende wijze heeft bijgedragen.<sup>5</sup> Het parlement, zo stelt

---

<sup>2</sup> Schmitt (2002, oorspr. 1928), *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlijn, Duncker und Humblot; vertaald als Schmitt, C. (2001), *Het begrip politiek*, vertaald door Bert Kerhof en George Kwaad en ingeleid door Theo W.A. de Wit, Amsterdam, Boom/Parrèsia (hierna in de tekst geciteerd als BP, paginaverwijzing originele tekst/ paginaverwijzing vertaling).

<sup>3</sup> Schmitt zou dit voorbeeld later uitwerken in een rede getiteld 'Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik', gehouden tijdens het Rijnlandse *Jahrtausendfeier* in Keulen op 14 april 1925 (de tekst hiervan is opgenomen in Schmitt, C. (1994), *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles*, Berlijn, Duncker und Humblot, 29-37).

<sup>4</sup> Schmitt, C. (1969, oorspr. 1923), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlijn, Duncker und Humblot en Schmitt, C. (1984, oorspr. 1923), *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta.

<sup>5</sup> Cf. Sontheimer, K. (1994), *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München, DTV, 79; Bracher, K.-D. (1984), *Die Auflösung der Weimarer Republik*, Düsseldorf, Droste Verlag, 36; Winkler, H.-A. (1993), *Weimar 1918-*

Schmitt, is in een ‘tijdperk van massademocratie’ achterhaald en vleugellam geraakt. Het behartigt enkel nog private deelbelangen en heeft zijn vermogen tot het scheppen van een ‘gemeenschappelijke openbaarheid’ verloren (GL, 10). Het heeft het ‘zelfs al zover gebracht dat (...) de politiek, verre van een aangelegenheid van de politieke elite te zijn, is geworden tot het tamelijk verachte bedrijf van een tamelijk verachte klasse van mensen’ (GL, 8). In *Römischer Katholizismus* suggereert Schmitt dat een politieke orde naar katholiek model de crisis van het moderne parlementarisme het hoofd kan bieden. Het katholicisme zou namelijk beschikken over een ‘politieke vorm’ waarin de ‘kracht tot concrete representatie’ is bewaard gebleven: ‘hier is een substantiële vormgeving van de historische en sociale werkelijkheid tot stand gebracht die ondanks haar formele karakter in de concrete existentie [verankerd] blijft, levensvol en toch in hoogste mate rationeel is’ (RK, 14). Volgens Schmitt is het katholicisme, vanwege zijn vermogen tot een openbare én concrete representatie, zelfs als ‘enige drager van politiek denken en politieke vorm’ overgebleven (RK, 42).

Walter Benjamin reist tijdens de Ruhrbezetting, in de eerste maanden van 1923, naar de universiteiten van Heidelberg en Frankfurt om er steun voor een *Habilitation* te verwerven. Van de gevolgen van de Ruhrbezetting is hij diep onder de indruk: ‘Deze laatste dagen, reizend door Duitsland hebben me (...) toegestaan een blik in de afgrond [te werpen]’.<sup>6</sup> In verschillende brieven maakt hij gewag van de penibele financiële situatie waarin hij en zijn gezin tengevolge van Duitslands economische crisis verkeren: ‘onze financiële situatie is troosteloos en we staan, zeg, in uiterlijk een jaar, mogelijk nog veel eerder, voor het niets. Als mijn academische plannen niet snel tot een beslissing komen, dan zal ik, vermoedelijk in Wenen, aan de slag gaan in een bedrijf’.<sup>7</sup> De beslissing valt twee jaar later. In de zomer van 1925 is Benjamin gedwongen zijn *Habilitationschrift*, dat is gewijd aan het barokke treurspel, terug te trekken nadat de decaan van de filosofische faculteit in Frankfurt, Franz

---

1933. *Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*, München, Beck Verlag, 302.

<sup>6</sup> Geciteerd in Witte, B. (1991), *Walter Benjamin. An intellectual biography*, Detroit, Wayne State University Press, 69.

<sup>7</sup> Geciteerd in GS I/3, 874.

Schultz, hem schriftelijk heeft meegedeeld dat de commissie het te hermetisch heeft bevonden.<sup>8</sup>

Waar Carl Schmitt in 1923, het jaar van Hitlers putsch, oproept om de soevereine macht aan een ‘concrete persoonlijkheid’ over te dragen, voert Walter Benjamin in zijn *Habilitationschrift* een alleenheerser ten tonele die zijn hand overspeelt en door waanzin wordt bevangen (GS I/1, 250). Al refereert Benjamin in dit werk niet direct aan de historische situatie waarin hij zich bevindt, zijn keuze voor het barokke treurspel – dat curieuze en miskende genre, dat getuigt van een obsessie met *Unzeitliches, Leidvolles und Verfehltes* – lijkt wel degelijk ingegeven door een ervaring van de eigen tijd. Zo mag het nauwelijks twijfel lijden dat Benjamin in de ‘ruïnevelde[n]’ van het barokke treurspel tegelijkertijd ook de ‘afgrond’ van zijn eigen tijd herkende.<sup>9</sup> Kan Schmitt in het rampjaar 1923 tegenover zijn duistere tijdsdiagnose van secularisering en massademocratie nog het lichtend voorbeeld van het katholicisme stellen, voor Benjamin zijn er slechts de ‘ruïnevelde[n]’ van het barokke wereldbeeld dat zich, verstoken van gods genade, heeft overgegeven aan de ‘visoenen van een vernietigingsroes’ (GS I/1, 405).

---

<sup>8</sup> Doorslaggevend was vermoedelijk het negatieve oordeel van de Frankfurter filosoof Hans Cornelius; mogelijk had daarbij ook de mening van diens jongere assistent, Max Horkheimer, een rol gespeeld (cf. GS I/3, 901). Gershom Scholem zal later beweren dat Benjamins *Trauerspielbuch* ‘(...) tot de meest belangwekkende en baanbrekende *Habilitationschriften* behoort die ooit aan een filosofische faculteit zijn voorgelegd. De afwijzing ervan, waardoor Benjamin definitief op de weg van de “vrije literator” of beter: van de *homme des lettres* was aangewezen (...) mag gelden als symbool van de stand van de literatuurwetenschap en de geestelijke constitutie van de intellectuelen in de nu zo vaak geprezen Weimarer periode’ (geciteerd in GS I/3, 896). De ironie wil dat Theodor W. Adorno in 1931 zijn *Habilitation* behaalde aan dezelfde filosofiefaculteit van Frankfurt. In zijn *Habilitationschrift* beriep Adorno zich uitvoerig op Benjamins *Trauerspielbuch* en tijdens zijn inaugurele rede ging hij zelfs uitgebreid in op diens filosofische methode. In de zomer van 1932 verzorgde Adorno bovendien aan dezelfde faculteit een cursus die specifiek aan Benjamins *Trauerspielbuch* was gewijd (vergelijk hierover: Müller-Doohm, S. (2003), *Adorno. Eine Biographie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 220-228. Vergelijk over de invloed van Benjamins *Trauerspielbuch* op Adorno’s filosofische methode ook: Buck-Morss, S. (1979), *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, New York, The Free Press, 20-23).

<sup>9</sup> Zelf zinspeelt Benjamin hierop in een brief aan Gershom Scholem: ‘Het werk zal, in het gunstigste geval, de sporen dragen van zijn niet geweldloze en door de tijd beperkte ontstaansgeschiedenis’ (brief van Benjamin aan Gershom Scholem, d.d. 5 maart 1924, geciteerd in GS I/3, 875-876).

*'Verdringing' of 'uitsluiting' van de uitzonderingstoestand*

In de winter van 1923 schrijft Benjamin in een brief aan de Frankfurter socioloog Gottfried Salomon, dat hij voor zijn *Habilitationschrift* bezig is teksten te lezen over de 'leer van de soevereiniteit'.<sup>10</sup> Het is niet onwaarschijnlijk dat Benjamin doelt op Schmitts *Politische Theologie*, waarvan de ondertitel luidt: *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*; dit werk was een jaar eerder in druk verschenen.<sup>11</sup> In september 1924 weet Benjamin aan Gershom Scholem te melden dat 'het eerste hoofdstuk over de vorst in het treurspel' is voltooid.<sup>12</sup> De betreffende passages zijn de enige waarin hij uitdrukkelijk en bij herhaling verwijst naar Schmitts *Politische Theologie*.<sup>13</sup> Zo suggereert hij in overeenstemming met de belangrijkste these van dit werk, dat de soevereiniteit aan de hand van de 'uitzonderingstoestand' is te definiëren (GS I/1, 245). Trouw aan Schmitts opvatting dat de soeverein in het extreme geval aan geen wet is gebonden, stelt Benjamin dat de monarch in het treurspel, geconfronteerd met 'oorlog, revolte en andere catastrofes', tot een onbegrensde heersersmacht is 'voorbested' (GS I/1, 246).

Benjamin trekt uit Schmitts soevereiniteitstheorie echter de uiterste consequentie: een theorie die zich op het extreme geval oriënteert, zou geneigd zijn 'het beeld van de soeverein in de zin van de tiran te voltooien' (GS I, 249). Iets dergelijks had Schmitt niet beweerd. De oriëntatie op het extreme geval diende bij hem slechts om de onbeperkte bevoegdheid van de soeverein aan het licht te brengen, niet om de ruimte te scheppen voor tirannie en machtsmisbruik. Daarentegen suggereert Benjamin dat de oriëntatie op de uitzonderingstoestand, waarin de reguliere wetten zijn opgeschort en de staatsmacht ongebonden is, logischerwijs uitloopt op de voorstelling van een soeverein die zijn daden niet langer behoeft te rechtvaardigen en die regeert voorbij iedere verantwoording. Volgens Benjamin dreigt de soeverein zich, juist door de oriëntatie op het extreme geval, te transformeren tot een tiran die zijn onbeperkte heersersmacht 'roesma-

---

<sup>10</sup> Brief van Benjamin aan Gottfried Salomon, d.d. december 1923, geciteerd in: Kambas, Chr. (1982), 'Walter Benjamin an Gottfried Salomon. Bericht über eine unveröffentlichte Korrespondenz', in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, jaargang 56, nummer 4, 609.

<sup>11</sup> Cf. Bredekamp, H. (1999), 'From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes', in *Critical inquiry*, jaargang 25, nummer 2, 249.

<sup>12</sup> Witte (1991), 73.

<sup>13</sup> Verwijzingen zijn te vinden in GS I/1, 245-246, noten 14, 16 en 17.

tig' (*rauschhaft*) ontplooit en zijn tijdelijke heerschappij als de eeuwige aan de mensheid tracht op te leggen (GS I/1, 250).

Benjamin doet er schijnbaar alles aan om zijn kritiek op Schmitts soevereiniteitsleer niet direct uit te spreken; zij ligt impliciet besloten in een bespreking van de theologisch-politieke achtergronden van Schmitts leer. Op het eerste gezicht lijkt Benjamin de opvatting van Schmitt te onderschrijven dat de moderne soevereiniteitsleer haar oorsprong vindt in het wereldbeeld van de contrareformatie. Zo zou het begrip van de soevereiniteit zijn ingegeven door het contrareformatorische 'ideaal van een volledige stabilisering' alsmede door het verlangen naar een 'kerkelijke en statelijke restauratie' (GS I/1, 246). Vandaar dat de vorst in het treurspel tot taak heeft om 'recht, orde en veiligheid' te garanderen en het geweld van de uitzonderingstoestand 'uit te sluiten' (GS I/1, 245). Verschillende commentatoren herkennen in Benjamins licht afwijkende formulering – hij spreekt van een 'uitsluiten' (*ausschliessen*) in plaats van een 'onderdrukken' (*niederhalten*) – een impliciete kritiek op Schmitts soevereiniteitsleer. Zo betoogt Samuel Weber dat sprake is van een 'kleine maar beslissende wijziging', omdat de soeverein in Schmitts interpretatie weliswaar tot taak heeft de uitzonderingstoestand te onderdrukken, maar alleen 'in ieder afzonderlijk geval, nooit als zodanig'.<sup>14</sup> Volgens Horst Bredekamp is deze 'nuanceverschuiving' zelfs van het 'allergrootste belang', want waar Schmitt het intreden van de uitzonderingstoestand zou aanbevelen, zou de soeverein bij Benjamin juist tot taak hebben het intreden daarvan 'te voorkomen'.<sup>15</sup>

Wat beide auteurs over het hoofd lijken te zien, is dat Benjamin, wanneer hij spreekt van de noodzaak om de uitzonderingstoestand 'uit te sluiten', slechts het oog heeft op een bepaalde voorstelling van de soevereiniteit, namelijk de contrareformatorische. Gezien het contrareformatorische ideaal een *volledige* stabilisering en restauratie heeft de soeverein weliswaar tot taak om de uitzonderingstoestand als zodanig 'uit te sluiten'. Maar volgens Benjamin is de barokke soevereiniteitsleer daarmee niet toereikend getypeerd. Daarentegen zou zij berusten op een 'antithese': zij zou niet alleen zijn gestoeld op het contrareformatorische ideaal van een volledige stabilisering en restauratie, maar evenzeer op de barokke voorstelling van de geschiedenis als catastrofe (GS I/1, 246). Tegen

---

<sup>14</sup> Weber, S. (1992), 'Taking exception to decision. Walter Benjamin and Carl Schmitt', in *Diacritics*, jaargang 22, nummer 3/4, 12.

<sup>15</sup> Bredekamp (1999), 260.

deze achtergrond is de taak van de soeverein weliswaar nog steeds om de uitzonderingstoestand ‘uit te sluiten’, maar valt het tegelijkertijd ten zeerste te betwijfelen of hij, geconfronteerd met de catastrofe, in staat zal zijn zich van zijn taak te kwijten. Het lijkt zelfs meer voor de hand te liggen dat hij, in plaats van de uitzonderingstoestand ‘uit te sluiten’, hem permanent verklaart, om zo aan een al even permanente catastrofe het hoofd te bieden.

Doordat Benjamin de soevereiniteitsleer van Schmitt plaatst in een geheel andere theologisch-politieke context, namelijk die van een ‘antithese’, dreigt de oorspronkelijke betekenis ervan te worden ontkracht: hoewel de soeverein in de uitzonderingstoestand beschikt over onbeperkte bevoegdheden, slaagt hij er niet in de orde te handhaven, al is het maar omdat zijn feitelijke ‘heersvermogen’ ten overstaan van de catastrofe tekortschiet. In Benjamins lezing dient de uitzonderingstoestand dan ook niet, zoals bij Schmitt, om de onbeperkte heersersmacht van de soeverein te bewijzen, maar om op dramatische wijze voor ogen te voeren hoe chaos en anarchie, ondanks verwoede pogingen van de soeverein om ‘recht, orde en veiligheid’ te bewaren, steeds weer de overhand dreigen te krijgen. De uitzonderingstoestand, zo suggereert Benjamin, openbaart eerst en vooral het onvermogen van de soeverein om aan een ‘verstoorde schepping’ een duurzame orde op te leggen.

In Benjamins lezing verschijnt de soeverein als een besluiteloze twijfelaar die, oog in oog met de catastrofe, niet tegen zijn taak is opgewassen. De soeverein krijgt geen grip op de situatie die zich in de uitzonderingstoestand aandient; hij weet de ‘onheilsvolle constellaties’ niet te duiden en valt ten prooi aan vertwijfeling. Het door Benjamin geschetste beeld van een besluiteloze, zelfs vertwijfelde vorst lijkt bewust en polemisch gekant tegen Schmitts definitie van de soeverein. In *Politische Theologie* had Schmitt immers gesteld dat ‘soeverein is wie over de uitzonderingstoestand beslist’ (PT, 13). Benjamin meent nu – impliciet aan deze definitie refererend – dat de ‘vorst, bij wie de beslissing over de uitzonderingstoestand berust, (...) in de eerste de beste situatie [bewijst] dat hij haast niet tot een beslissing in staat is’ (GS I/1, 250). Had Schmitt naar de ‘uitzonderingstoestand’ verwezen om een soevereine beslissing aan het licht te brengen, Benjamin stuit in zijn beschouwing van het treurspel slechts op voorbeelden van vorstelijke onmacht en besluiteloosheid. Typerend zijn volgens hem de woorden van een vertwijfelde monarch uit een van Gryphius’ treurspelen: ‘Verzeuch! geh hin! ach nein!



halt inn! komm her! ja geh! es muss doch endlich seyn' (GS I/1, 251). Geconfronteerd met de catastrofe weet de soeverein zich geen raad; hij weet niet hoe te beslissen en verliest zichzelf in tegenstrijdige impulsen.

De theologisch-politieke kern van Benjamins kritiek, zo suggereert Norbert Bolz, is dat de uitzonderingstoestand bij Schmitt, vanwege diens eenzijdige oriëntatie op het contrareformatorische ideaal van een volledige stabilisering en restauratie, in wezen de 'hybris van een nieuwe schepping' verraadt. Daarentegen zou Benjamin, vanwege zijn focus op de barokke idee van de catastrofe, hebben gestreefd naar een 'werkelijke uitzonderingstoestand' die op de jongste dag is betrokken.<sup>16</sup> Ook Michael Rumpf meent dat Benjamin, door Schmitts begrip van de 'uitzonderingstoestand' in een 'volstrekt andere samenhang' te brengen, namelijk die van de catastrofe, heeft willen aandringen op de noodzaak van een 'werkelijke uitzonderingstoestand'.<sup>17</sup> Deze interpretaties zijn niet onjuist, maar neigen er wél toe de discussie tussen Schmitt en Benjamin tot een al te schematische tegenstelling terug te brengen: zou Schmitt vanwege het contrareformatorische ideaal van een volledige stabilisering en restauratie uit zijn geweest op de vestiging van een 'eeuwige orde', Benjamin zou vanwege de barokke idee van de catastrofe alleen de vernietiging van die orde en een 'werkelijke uitzonderingstoestand' gerechtvaardigd hebben geacht.

In weerwil van deze interpretaties spreekt Benjamin uitdrukkelijk van een 'antithese' die beide momenten omvat, de barokke idee van de catastrofe én het contrareformatorische ideaal van een volledige stabilisering en restauratie. In dit verband refereert hij terloops aan een 'instantie' die de catastrofe tijdelijk weet op te houden en de juridisch-politieke orde voorlopig, in afwachting van het einde, weet te bewaren (GS I/1, 250). Mogelijk doelt hij met de formulering – letterlijk spreekt hij van een *Wechselfällen Einhalt tuende Instanz* – op de theologische figuur van de *katechon*, de instantie die volgens Paulus' tweede brief aan de Tessalonicenzen tot taak heeft om het einde der tijden en de komst van de antichrist 'op te houden' (cf. 2 Tess. 2:6-7). Berust de theorie van de 'uitzonderings-

<sup>16</sup> Bolz, N. (1989), *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München, Wilhelm Fink, 93 en Bolz, N. (1983), *Charisma und Souveränität*, in Taubes, J. (red.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München, Wilhelm Fink, 259.

<sup>17</sup> Rumpf, M. (1976), 'Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt', in Gebhardt (red.), *Walter Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg, Monographien Literaturwissenschaft, band 30, 46 e.v.

toestand' op de antithese van restauratieverlangen en catastrofe, zoals Benjamin beweert, dan is de taak van de soeverein om de orde te *herstellen* en de wetteloosheid althans zo lang mogelijk *op te houden*, in de hoop dat de verlossing zich ten slotte als het geheel andere zal aandienen. Overigens zal de theologisch-politieke figuur van de *katechon*, zoals we nog zullen zien<sup>18</sup>, in een latere fase voor Schmitts werk richtinggevend zijn.

*Een verborgen dialoog: politiek, spel en tragiek*

Is in de secundaire literatuur naar deze openlijke discussie over de soevereiniteitsleer misschien wel onevenredig veel aandacht uitgegaan<sup>19</sup>, een andere, meer verborgen dialoog is onopgemerkt gebleven. In 1973 schrijft Schmitt in een briefwisseling met Hansjörg Viesel dat hij eind jaren 20' en begin jaren 30' 'dagelijks in contact stond' met kennissen die hij met Benjamin deelde.<sup>20</sup> Hij wekt bovendien de suggestie dat hij zich in deze periode reeds intensief met Benjamins *Trauerspielbuch* heeft beziggehouden. Zo verklaart hij in een brief van 4 april 1973 dat zijn toenmalige 'poging om Benjamin te antwoorden' tot zijn spijt 'onopgemerkt is gebleven'.<sup>21</sup> Het is zeker niet uit te sluiten dat deze opmerkingen door opportunistische motieven zijn ingegeven. Mogelijk meende Schmitt te kunnen bijdragen aan zijn intellectuele rehabilitatie door de aandacht te vestigen op een theoretische uiteenzetting met een gevluchte joodse denker.<sup>22</sup> Dat

---

<sup>18</sup> Zie hoofdstuk V.

<sup>19</sup> Van het dozijn artikelen en bijdragen dat is gewijd aan de relatie tussen Benjamin en Schmitt, heeft maar liefst een tiental betrekking op de vergelijking van hun concepties van soevereiniteit in *Politische Theologie* en het *Trauerspielbuch*.

<sup>20</sup> Schmitt schrijft: 'Vanaf de herfst van 1932 heb ik brieven van Franz Neumann; de meeste hiervan – vooral Otto Kirchheimer die zijn dissertatie bij mij deed in Bonn in 1928 – en de met Walter Benjamin gedeelde kennissen zijn niet gedocumenteerd, omdat wij dagelijks in contact stonden' (brief van Schmitt aan Hansjörg Viesel, d.d. 11 mei 1973, opgenomen in Viesel, H. (1988), *Jawohl, der Schmitt. Zehn Briefe aus Plettenberg*, Berlijn, 60-61). Vergelijk over Schmitts contacten met en invloed op deze andere denkers van de Frankfurter Schule het artikel van Ellen Kennedy (1987), 'Carl Schmitt and the Frankfurt School', in *Telos*, nummer 71, 37-66 en de reacties hierop van Martin Jay, Alfons Söllner en Ulrich Preuss in hetzelfde nummer van *Telos*, 67-109. Vergelijk ook Bredekamp (1999), 261.

<sup>21</sup> Brief van Schmitt aan Hansjörg Viesel, d.d. 4 april 1973, in Viesel (1988), 14.

<sup>22</sup> Cf. Bredekamp (1999), 261.

hij pas in 1956 voor het eerst expliciet naar Benjamins *Trauerspielbuch* verwijst, kan dit vermoeden alleen maar bevestigen.<sup>23</sup>

Toch zijn er ook aanwijzingen die Schmitts suggestie, als zou hij zich reeds in de jaren 30' met Benjamins *Trauerspielbuch* hebben ingelaten, aannemelijk maken. Na een lange en moeizame ontstaansgeschiedenis was het *Trauerspielbuch* – in weerwil van de op het schutblad vermelde datum – uiteindelijk in 1928 bij Rowohlt Verlag in Berlijn gepubliceerd (cf. GS I/3, 902). In datzelfde jaar deed Schmitt zijn meest invloedrijke en controversiële geschrift, *Der Begriff des Politischen*, bij Grünewald in Berlijn verschijnen. Het was gebaseerd op een artikel dat hij een jaar eerder had geschreven en dat hij in 1932, in een grondig herziene tweede druk, zijn definitieve vorm zou geven. Volgens Heinrich Meier betreft het de enige tekst van Schmitt 'waarin de wijzigingen niet beperkt blijven tot het polijsten van stijl, het introduceren van minimale accentverschuivingen en het aanbrengen van opportunistische correcties, maar conceptuele interventies en belangrijke inhoudelijke toelichtingen laten zien'.<sup>24</sup> Mogelijk had Schmitt in de tussentijd kennisgenomen van Benjamins *Trauerspielbuch*. In december 1930 had deze hem via zijn uitgever een exemplaar laten toezenden.

De toon van de tweede druk van Schmitts *Begriff des Politischen* verschilt aanzienlijk van die van het voordien door hem gepubliceerde. Waar Schmitt in *Römischer Katholizismus* (1923) nog had gesproken van een mogelijke verzoening in de 'concrete orde' van het katholicisme, presenteert hij in de tweede druk van *Der Begriff des Politischen* een politieke orde die zich slechts door geweld en uitsluiting doet gelden. Diende de soeverein zich volgens de eerste tekst nog te oriënteren op het 'natuurlijk goede' dat 'beslist mogelijk' was (RK, 13), volgens de tweede heeft hij zich uitsluitend te richten op de 'slechtheid van de mens', die door geen enkele 'moraal of pedagogiek' is te beperken (BP, 61/ 94 en 64/ 97). Voorzichtig zouden we daarom het vermoeden willen uitspreken dat Schmitt de door Benjamin in het *Trauerspielbuch* geformuleerde kritiek op zijn soevereiniteitsleer ter harte heeft genomen. Denkbaar is dat Schmitt reeds vóór 1932 had kennisgenomen van het *Trauerspielbuch*, denkbaar is ook dat Benjamins kritiek hem via 'gedeelde kennis' ter

---

<sup>23</sup> Schmitt, C. (1956, 1985), *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 62-67.

<sup>24</sup> Meier, H. (1995), *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden dialogue*, Chicago, University of Chicago Press, 7.

ore was gekomen. Meer concrete bewijzen ontbreken, behalve dan dit ene: vanaf 1932 is Schmitts soevereiniteitstheorie niet langer eenzijdig gericht op het contrareformatorische ideaal van een volledige stabilisering en restauratie, maar is het verlangen naar het herstel van de orde bovendien getekend door het barokke beeld van de geschiedenis als catastrofe.

In Schmitts *Begriff des Politischen* dient de catastrofe zich aan in de gedaante van de vijand. Deze vijand bedreigt het voortbestaan van de juridisch-politieke orde. Hij is het die de soeverein in de uitzonderingstoestand dient te bestrijden. Een 'definitieve uiteenzetting', zo meent Schmitt thans, is onmogelijk. De vijandschap duurt voort en laat zich niet volledig uitbannen, want zodra de vijand is verslagen, dient een volgende zich reeds aan. De uitzonderingstoestand moet dan ook een 'reële mogelijkheid' blijven. De verschuiving ten opzichte van Schmitts eerder positie mag duidelijk zijn: de soeverein slaagt er niet meer in een stabiele orde te scheppen, maar ziet zich, in de confrontatie met de vijand, genoodzaakt de orde met geweld te bekrachtigen. Zijn onbeperkte macht is niet langer gericht op een *volledige* stabilisering en restauratie, maar op de onderdrukking van een catastrofe die permanent is geworden.

Er is echter nog een wijziging in Schmitts positie; deze betreft de theologisch-politieke context van zijn soevereiniteitsleer. In *Politische Theologie* had Schmitt betoogd dat de onbeperkte heersersmacht van de soeverein was te begrijpen naar analogie van de goddelijke almacht. De uitzonderingstoestand was volgens hem te vergelijken met het wonder in de theologie: het was, zoals dit wonder, een ingreep die de reguliere wetten tijdelijk buiten werking stelde. Deze ingreep, de soevereine beslissing, zou corresponderen met de theologische *creatio ex nihilo*, gods schepping 'uit het niets'. Daarentegen plaatste Benjamin de soevereiniteitsleer in de context van het barokke wereldbeeld dat volgens hem getuigde van een consequente 'uitschakeling van eschatologische verwachtingen'. In deze context bleek de onbeperkte heersersmacht van de soeverein allermist te vergelijken met de goddelijke almacht. In de uitzonderingstoestand bleek de soeverein veeleer gebukt te gaan onder een 'wanverhouding' tussen zijn onbeperkte heersersmacht en zijn feitelijk beperkte heersvermogen. Van een met de goddelijke *creatio* vergelijkbare soevereine beslissing kon daarom evenmin sprake zijn: de soeverein in het treurspel bleek veeleer vertwijfeld en besluiteloos (GS I/1, 250).

Schmitts *Begriff des Politischen* is ook in dit opzicht te lezen als een antwoord op Benjamins *Trauerspielbuch*. Zo probeert Schmitt – al

dan niet met het specifieke oogmerk om Benjamins kritiek te weerleggen – de besluiteloosheid van de soeverein te ondervangen door de noodzaak en urgentie van een beslissing te benadrukken: waar het de soeverein niet langer is gegeven zijn macht naar analogie van de goddelijke almacht te rechtvaardigen, verschijnt thans een ‘concrete existentiële tegenstelling’ die de beslissing onontkoombaar maakt (BP, 28/ 64). Oog in oog met een concrete vijand, zo suggereert Schmitt, kan de soeverein het zich eenvoudig niet veroorloven om besluiteloos te blijven. Het is ondenkbaar dat hij niet tot een beslissing komt. Schmitt beschrijft de uitzonderingstoestand dan ook als een *Ernstfall* dat vanwege een concreet gevaar aandringt op een beslissing. Kenmerkend voor dit *Ernstfall* is dat de ultieme consequentie van de vijandschap, te weten: fysieke doding, een ‘reële mogelijkheid’ is geworden. Zo lijkt Schmitt, in reactie op Benjamins kritiek, te komen tot een nieuwe definitie van de soevereiniteit: soeverein is niet langer alleen ‘wie over de uitzonderingstoestand beslist’, maar wie ‘eventueel’, in het ultieme geval, ‘het offer van het leven kan verlangen’ (BP, 70/ 102).

Niet alleen lijkt Schmitt in de tweede druk van *Der Begriff des Politischen* zijn eerdere positie in het licht van Benjamins commentaar in het *Trauerspielbuch* bij te stellen, de theorie van ‘het politieke’ die hij nu presenteert, impliceert bovendien een kritiek op Benjamins voorstelling van de vorst in het treurspel. Schmitt zal deze kritiek later, in *Hamlet oder Hekuba* (1956), expliciet maken: het treurspel kan slechts resulteren in de ‘opshorting van iedere beslissing’. Daarentegen volstaat alleen de ‘ernst van een echte tragiek’ om de noodzaak en urgentie van de beslissing zichtbaar te maken (cf. HH, 40).<sup>25</sup> Mogelijk in reactie op Benjamins *Trauerspielbuch* verschijnt de desintegratie van de soevereine macht in vormen van speelsheid – in het bijzonder de reductie van de politieke ‘vijand’ tot een ongevaarlijke ‘tegenspeler’ – als een van de belangrijkste uitdagingen waarmee Schmitt zich in zijn *Begriff des Politischen* tracht uiteen te zetten.

Schmitts voornaamste zorg is te voorkomen dat ‘het politieke’ van een *antagonisme*, dat wil zeggen een vijandschap die met de ultieme consequentie van de dood is verbonden, afglijdt tot een *agonisme*, een tegenstelling tussen ‘discussiepartners’ of ‘concurrenten’, die elkaar weliswaar bestrijden, maar niet het bestaansrecht ontzeggen (BP, 28/

---

<sup>25</sup> Cf. Twellmann, M. (2004), *Das Drama der Souveränität. Hugo von Hofmannsthal und Carl Schmitt*, München, Wilhelm Fink, 25-57.

64).<sup>26</sup> Terwijl het agonisme zich manifesteert in de vorm van het spel – bijvoorbeeld ‘het spel van de concurrentie’–, neemt het antagonisme de gedaante aan van ‘echte tragiek’.<sup>27</sup> Schmitt suggereert dat de ‘ernst’ van politieke overtuigingen – door Leo Strauss geïdentificeerd als *hét* thema van *Der Begriff des Politischen*<sup>28</sup> – door het spel wordt ondergraven, maar door de ‘echte tragiek’ wordt geaccentueerd. Zo luidt dus Schmitts ‘antwoord’ aan Benjamin: terwijl de dwang van de beslissing in het barokke treurspel dreigt verloren te gaan, kan alleen de ‘ernst van een echte tragiek’ de urgentie van de beslissing zichtbaar maken en aldus bijdragen aan een herstel van de soevereine macht.

Om de theologisch-politieke discussie tussen Benjamin en Schmitt in alle scherpheid te laten uitkomen, is het nodig de betekenis die beiden toekennen aan treurspel en tragiek in relatie tot het politieke nader te bepalen.

#### *Het theater van de macht en het treurspel*

In zijn *Trauerspielbuch* brengt Benjamin de opkomst van het Duitse barokke treurspel in de 17<sup>e</sup> eeuw in verband met een ‘uitschakeling van eschatologische verwachtingen’. Voorheen had de theologie, door de mensheid een doel van het historische gebeuren voor ogen te stellen, in laatste instantie ook het drama een zin gegeven. Het lijden van de held, zo gruwelijk en hopeloos het ook was voorgesteld, kon altijd nog een theolo-

---

<sup>26</sup> Daarom is de poging van Chantal Mouffe om met behulp van Schmitts theorie een ‘waarlijk *politiek* liberalisme’ te ontwikkelen dat uitgaat van een ‘democratisch debat’ tussen ‘legitieme vijanden met een gemeenschappelijke grond (*common ground*)’, hoe lovenswaardig ook, niet in overeenstemming met Schmitts oorspronkelijke intentie om de vijand in existentiële termen te beschrijven als een ‘ander’ en ‘vreemde’ die de eigen levensvorm bedreigt en met wie een strijd op leven en dood mogelijk is. Dat laatste is voor Schmitt zelfs cruciaal, omdat volgens hem, zoals hieronder nog zal blijken, alleen de ‘reële mogelijkheid’ van de dood het verplichtende karakter van de beslissing kan waarborgen (cf. Mouffe, C. (1999), *Schmitt’s challenge*, in Mouffe (red.), *The challenge of Carl Schmitt*, Londen en New York, Verso, 4-5).

<sup>27</sup> Op dit punt lijken Schmitts formuleringen in *Der Begriff des Politischen* specifiek gericht tegen die van Benjamin in het *Trauerspielbuch*, die de tragedie uitdrukkelijk in verband brengt met een *Konkurrenz des Agon* en deze opvat als *Kampfspiel* (cf. GS I/1, 286 en 294).

<sup>28</sup> Strauss, L. (1995; oorspronkelijk 1932), ‘Notes on Carl Schmitt, The concept of the political’, opgenomen in Meier (1995), 112.

gische zin illustreren, een al dan niet impliciete moraal. Door de uitschakeling van eschatologische verwachtingen hadden de dramatische gebeurtenissen echter scherper en minder genadige trekken gekregen. Nu het vroegere narratief-teleologische geschiedbeeld problematisch was geworden, moest ook het drama het zonder ‘werkelijk einde’ stellen. Voortaan zou de afsluiting van het drama die de delen in een gesloten geheel moest verenigen, geen definitief einde meer kunnen zijn.<sup>29</sup> Het drama kwam hierdoor bloot te staan aan de mogelijkheid van zijn ‘ontdramatisering’: zonder een ‘werkelijk einde’ dreigde het geheel in onsamenhangende delen uiteen te vallen. Dit lot viel als eerste het Duitse treurspel ten deel.

De ‘ontdramatisering’ van het treurspel, zo heeft Marcus Twellmann in een mooie monografie laten zien, zou uiteindelijk ook het ‘theater van de macht’ aantasten waarvan de staat afhankelijk was.<sup>30</sup> Diende het ceremoniële hofritueel om de soevereine macht in alle luister te laten verschijnen, in het treurspel werd het als theatrale encensering te kijk gezet en ontkracht. In het treurspel, zo schrijft Twellmann, ‘functioneert het theater als machtskritiek: het verstoort een ritueel geproduceerde schijn van substantialiteit, doordat het die technieken van de schijnproductie in scène zet, die het ritueel achter de coulissen verborgen moest houden’.<sup>31</sup> In Benjamins *Trauerspielbuch* bleek dit zelfs een van de belangrijkste thema’s: was de staat afhankelijk van een zekere theatraliteit, een dramatische encensering van de macht, het treurspel ‘ontdramatiseerde’.<sup>32</sup> Het ont-dramatiseerde, meer specifiek, de symbolen en rituelen die de plaats van de vorst in het heilsgebeuren aanschouwelijk moesten maken. Zo constateerde Benjamin dat de monarch in het treurspel zijn theologische waardigheid als hoogste plaatsvervanger van god op aarde dreigde te verliezen: ‘zo hoog hij ook uitroont boven onderdaan en staat, zijn rang

---

<sup>29</sup> Weber (1992), 9.

<sup>30</sup> Twellmann (2004), 14. De auteur dankt Marcus Twellmann voor de gesprekken over de verhouding tussen theologie, soevereiniteit en theatraliteit in de herfst van 2004 in Baltimore en in het voorjaar van 2005 in Parijs.

<sup>31</sup> Ibidem, 14.

<sup>32</sup> Ernst Kantorowicz benadrukt eveneens het machtskritische potentieel van het treurspel. Zo beschrijft hij hoe uitvoeringen van Shakespeares treurspelen, in het bijzonder van *King Richard II*, door verschillende Engelse vorsten werden verboden als ‘gezagsondermijndend’ (in Kantorowicz, E., (1985), *The king’s two bodies. A study in medieval political theology*, Princeton, Princeton University Press, 40-41).

ligt in de geschapen wereld besloten; hij is heer van al het geschapene, maar hij blijft [zelf] geschapen' (GS I/1, 264).

In Benjamins ogen was het treurspel een miskend genre dat in zekere zin door de geschiedenis was ingehaald en voor de vergetelheid moest worden behoed. In de regel had het moderne drama zich namelijk wél succesvol teweer gesteld tegen zijn dreigende fragmentering en ont-dramatisering. Het had zijn eenheid weten te bewaren door de dialoog voorop te stellen. Zo was de 'tot zichzelf gekomen mens' van het moderne drama gericht op een *Mitwelt*, een wereld die vorm kreeg in de dialoog met anderen. In dit drama, zo stelde Benjamin vast, was voor het 'uitdrukkingsloze', de wereld van de dingen, geen plaats meer. Het 'stomme' en 'zinloze' gebeuren dat het drama met fragmentering had bedreigd, was effectief buitengesloten. Het moderne drama kende letterlijk 'niets [meer] buiten zichzelf'.<sup>33</sup>

Volgens Benjamin dreigde het werkelijk tragische of 'voortragische', namelijk de 'spanning tussen lichaam en taal', daardoor uit het drama te verdwijnen (GS III, 32). Het lichaam was een talig lichaam geworden, omkleed met zin; de fysieke handeling was verdrongen door de dialoog. Benjamin verweet met name de Duitse idealistische traditie te hebben bijgedragen aan deze 'overwoekering' van het voortragische, namelijk door het drama op te vatten als een 'theorie van de zedelijke wereldorde' (GS I/1, 279). In dit verband keerde hij zich vooral tegen Hegels interpretatie van het tragische als een botsing van 'zedelijke machten'.<sup>34</sup> Volgens Hegel was het tragische leed alleen gerechtvaardigd indien het in een 'hogere aanschouwing' werd 'opgeheven'.<sup>35</sup> Berustte het drama daarentegen op het 'schijnbaar uiterlijke toeval van voorvallen en omstandigheden', dan kon het niets dan een 'treurige geschiedenis' zijn.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Szondi, P. (1994), *Theorie des modernen Dramas*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 15.

<sup>34</sup> Vergelijk hierover Menke, Chr. (1996), *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 29 e.v.

<sup>35</sup> De relevante passage luidt: 'Denn die Tragik der Konflikte und Lösung muss überhaupt nur da geltend gemacht werden, wo dies um einer höheren Anschauung ihr Recht zu geben, notwendig ist. Wenn aber diese Notwendigkeit fehlt, so ist das bloss Leiden und Unglück durch nichts gerechtfertigt' (in Hegel, G.W.F. (1993), *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 567-568).

<sup>36</sup> *Ibidem*, 526.



Volgens het Duitse idealisme ontleende het drama zijn betekenis aan een intersubjectieve motivering van het historische gebeuren: ‘het toevallige valt het drama van buitenaf toe. Wanneer het wordt gemotiveerd, wordt het gerechtvaardigd, dat wil zeggen: in de grond van het drama zelf verankerd’.<sup>37</sup> Was de zinloze wereld van de dingen, van ‘voorvallen en omstandigheden’ in het moderne drama een ‘buiten’ geworden waarvan het zich had vervreemd, in de antieke tragedie had de held zich deze wereld nog door een enkele daad van motivering weten eigen te maken. Deze daad behelsde het op zich nemen van de schuld. Benjamin citeerde in dit verband Georg Lukács: ‘door de schuld zegt de mens “ja” tegen alles wat hem is overkomen (...) De hoogstaande mensen (...) laten niets los wat eenmaal tot hun leven heeft behoord: Daarom hebben ze de tragedie als hun voorrecht’ (geciteerd in: GS I/1, 310). Daarmee parafraseerde Lukács op zijn beurt een uitspraak van Hegel: ‘het is de eer van grote karakters om schuldig te zijn’.<sup>38</sup> Door de schuld te aanvaarden kon de tragische held het ‘schijnbaar uiterlijke toeval van voorvallen en omstandigheden’ motiveren en betekenis geven.

Volgens Benjamin was het precies deze motiverende toe-eigening van het toeval die in het treurspel onmogelijk was geworden. De soeverein in het treurspel vermocht niet meer, zoals nog de held bij Lukács, een verlossende ‘affirmatie’ uit te spreken, het gebeuren door één enkel ‘ja’ te omarmen. Niet door affirmatie verzoend, kregen de uiterlijke toevalligheden het karakter van fatale gebeurtenissen die de functie en zin van het handelen ondermijnden. In het treurspel bleken de ‘grote karakters’ waarvan Hegel had gesproken, zelfs bloot te staan aan depersonalisering. De barokke vorst kon geen ‘eer’ meer stellen in zijn lijdensgeschiedenis, maar ging van zijn laatste waardigheid beroofd eerloos ten onder. Het treurspel, schreef Benjamin, kende überhaupt ‘geen helden [meer], maar alleen constellaties’ (GS I/1, 311). Ten overstaan van deze ‘constellaties’, zo bedrieglijk en ondoorgrondelijk als ze in het treurspel waren geënsce-neerd, verloor de barokke vorst de moed tot een beslissing. Niet in staat het historische gebeuren tot een beslissing te brengen, verloor hij zijn karakter, zijn identiteit en integriteit, in een alles verzengende twijfel.

In laatste instantie was het de schuld van de vorst, zoals die van de held in de tragedie, die de zin en functie van het dramatische gebeuren bepaalde. Volgens Benjamin lag aan het treurspel echter een bijzondere

---

<sup>37</sup> Szondi (1994), 18.

<sup>38</sup> Hegel (1993), 546.

conceptie van schuld ten grondslag: hier was de schuld geen straf, maar zonde (GS I/1, 310). In het treurspel berustte de schuld van de vorst niet op een ‘zedelijk vergrijp’, maar op zijn lichamelijke, op zijn ‘loutere geschapen-zijn’ (*blosse Kreatürlichkeit*, GS I/1, 268 en 311). Door zijn lichaam was de vorst namelijk verbonden met een ‘gebrekkige schepping’. Vóór alle zedelijke motieven trachtte het treurspel dan ook de weerloosheid van de vorst ten aanzien van zijn lichamelijke impulsen aanschouwelijk te maken (GS I/1, 264 en 267). Deze weerloosheid kwam nergens scherper aan het licht dan in het moment van de beslissing: want de beslissing bleek niet zozeer door gedachten, maar door ‘zwenkende fysieke impulsen’ ingegeven (GS I/1, 251). In het treurspel, zo betoogde Benjamin, waren alle overwegingen van zedelijkheid resoluut uitgebannen; de enige waardigheid die nog op de soeverein kon afstralen, berustte op zijn poging om de fysieke impulsen stoïsch het hoofd te bieden (GS I/1, 268).

Het noodlot diende zich volgens Benjamin aan in de gedaante van het blinde toeval waarmee de ‘schijnbaar dode dingen’ een beslissende wending konden geven aan het leven van de vorst: ‘want over het menselijk leven, is dat eenmaal teruggevallen tot het louter geschapene (*bloss Kreatürliche*), winnen ook de schijnbaar dode dingen macht’ (GS I/1, 311). In dit verband vestigde Benjamin de aandacht op de functie van het rekwisiet: onvoorzien zou een ‘fataal rekwisiet’ in het treurspel zijn intrede doen om de zedelijke verhoudingen als het ware van buitenaf te verstoren.<sup>39</sup> Dit ‘fatale rekwisiet’ toonde hoe de soeverein nog op het hoogtepunt van zijn macht onderworpen bleef aan de gevallen schepping. In het treurspel leken zelfs de menselijke affecten, de jaloezie, de ijdelheid en de heerszucht, het dingmatige karakter van rekwisieten aan te nemen: zo kon de jaloezie in het treurspel ‘precies zo scherp en handzaam [lijken] als een dolk’ (GS I/1, 311-312). Door onweerstaanbare fysieke impulsen, zo observeerde Benjamin, was de soeverein vastgeketend aan zijn lot. Was hij eenmaal teruggevallen tot de stand van zijn ‘loutere geschapen-zijn’, dan zouden ‘fatale rekwisieten’ en ‘blinde affecten’ zijn leven en lot bepalen.

Volgens Benjamin was uiteindelijk ook de melancholische besluiteloosheid van de vorst terug te voeren op een fysieke impuls: de traagheid van het hart (GS I/1, 333). Reeds de temperamentenleer van de oudheid had de melancholie fysiologisch trachten te duiden, namelijk als

---

<sup>39</sup> Cf. Twellmann (2004), 39.

een overmatige aanwezigheid van zwarte gal in het lichaam.<sup>40</sup> In aansluiting op een al even oude leer zochten de barokke treurspeldichters de vorstelijke zwaarmoedigheid in verband te brengen met de invloed van de sterren op het menselijk lichaam. Zo geloofden zij dat de traagheid van het hart werd veroorzaakt door Saturnus, de ‘onheilsvolste’ van alle planeten. Deze ‘Saturnusvoorstelling’ had volgens Benjamin een ‘dialectisch aspect’: verkeerde de melancholicus enerzijds in het zwaarmoedige besef dat hij zich niet boven de wereld van de dingen kon verheffen, maar dat hij daarmee veeleer op een noodlottige wijze was verbonden, anderzijds getuigde hij van een ‘vermogen tot contemplatie’ dat voortkwam uit het verlangen om de ‘wereld van de dingen’, die de zijne was, te doorgronden (GS I/1, 327 en 334). Volgens Benjamin was de melancholicus ten slotte zelfs geneigd zich uit de ‘gemeenschap van sprekkenden’ terug te trekken om zich slechts nog te wijden aan een leven van contemplatie. Zijn trouw aan de wereld van de dingen dwong hem kortom die van de mensen te ‘verraden’ (GS I/1, 334).

In het treurspel fungeerde de figuur van de vorst als het ‘paradigma van het melancholische’ (GS I/1, 321). In dit verband citeerde Benjamin een oud motto van de treurspeldichters: ‘de treurige melancholie woont vooral in paleizen’ (*die traurige Melankoley wohnt mehrentheiles in Palästen*) (geciteerd in GS I/1, 322). Dat zelfs de vorst als hoogste representant van de schepping zich niet kon onttrekken aan de beperkingen van zijn lichamelijke natuur, moest bij het publiek wel de hevigste zwaarmoedigheid veroorzaken: ‘niets leert zo drastisch de gebrekkigheid van de schepping dan dat hij [de vorst, MdW] zelf aan haar is onderworpen’ (GS I/1, 321). En juist dat laatste was de strekking van het treurspel, zijn didactische functie: om in alle scherpte te tonen dat de mens, hoe verheven hij ook mocht zijn, hoe soeverein en onbeperkt de heersersmacht waarover hij beschikte, deel was van een ‘gebrekkige schepping’, veroordeeld tot zijn ‘loutere geschapen-zijn’, tot zijn lichamelijkheid en de vergankelijkheid die het aankleefde.

Op het eerste gezicht leek het treurspel met deze didactische boodschap aan te dringen op een conservatieve geesteshouding. De me-

---

<sup>40</sup> Zie voor de vroegste Hypocratische tabellen die de melancholie fysiologisch verklaarden: Klibansky, R., Panofsky, E. en Saxl, F. (1964), *Saturn and melancholy. Studies in the history of natural philosophy*, Londen, Nelson, 10. Vergelijk hierover ook: Flashar, Hellmut (1966), *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*, Berlijn, De Gruyter, 8 e.v.

lanchole, zo suggereerde Benjamin, diende vooral de *status quo*, omdat de bereidheid tot politiek engagement in zwaarmoedige overpeinzingen verloren ging. Het ritme van de melancholische intentie leek bovendien verwant met het trage voortschrijden van een tijd die geen revolutionaire onderbrekingen toeliet, maar enkel de continuïteit van de troonsopvolging ten goede kwam: ‘op de weg naar het voorwerp – nee: op de baan in het voorwerp zelf – schrijdt de intentie zo langzaam en plechtig voort als de optochten van de machthebbers zich voortbewegen’ (GS I/1, 318-319). Melancholische lusteloosheid leek kortom een beslissende ingreep in de politieke verhoudingen in de weg te staan.<sup>41</sup>

Toch schuilde in het treurspel wel degelijk ook een machtskritisch potentieel. De melancholie van de vorst, zo constateerde Benjamin, bedreigde namelijk zijn soevereine waardigheid. Zijn heersersmacht mocht dan onbepert zijn, soeverein en aan geen wet gebonden, zijn feitelijke heersvermogen bleek begrensd, al was het maar omdat hij, vanwege zijn menselijke natuur, bloot stond aan lichamelijke impulsen. Juist deze discrepantie tussen heersersmacht en heersvermogen maakte dat de vorst gedoemd was te falen. In de intriges en verwickelingen die hem ten deel vielen, kon hij geen enkele betekenis ontwaren, zin noch belang. De melancholische zwaarmoedigheid maakte zelfs dat hij lusteloos iedere beslissing uit de weg ging. De ‘besluiteloosheid van de vorst’, schreef Benjamin, ‘is niets anders dan saturnische *acedia*. Saturnus maakt “apathisch, besluiteloos, langzaam”. Aan de traagheid van het hart gaat de tiran ten onder’ (GS I/1, 333). Dat was volgens Benjamin de machtskritische boodschap van het treurspel: het illustreerde hoe de vorst, vanwege zijn melancholische lusteloosheid, niet tot regeren, tot ingrijpen en besluiten in staat was.

Ook in een meer fundamenteel opzicht dreigde de vorst in het treurspel het onderspit te delven. In de tragedie, zo stelde Benjamin, had de beslissing van de held mede gediend ter illustratie van zijn ‘karakter’. De held had daaraan uitdrukking gegeven door te beslissen dat het lot het zijne was; die beslissing bepaalde zijn identiteit en zijn integriteit. Daarentegen bleek de vorst in het treurspel, vanwege zijn melancholische zwaarmoedigheid, niet in staat het historische gebeuren door een beslissing betekenis te geven. In het treurspel dreigde de vorst achter de feiten aan te lopen en zijn soevereine ‘karakter’ te verliezen. Met de melancholie

---

<sup>41</sup> Cf. Pinsky, M. (2001), *Melancholy dialectics. Walter Benjamin and the play of mourning*, Amherst, University of Massachusetts Press, 11 en 33.

zette een proces van ‘depersonalisering’ in: de zwaarmoedige onderwerping aan een zinloze dingwereld ging gepaard met een gestage ontmanteling van de soevereine *persona*. Was de hoogste graad van treurigheid bereikt, dan zou deze uiteenvallen in een betekenisloze opeenhoping van fysieke impulsen (cf. GS I/1, 319).

Terwijl de vorst zich nog uit alle macht tegen deze desintegratie van zijn karakter trachtte te verzetten, maakte de intrigant in het treurspel zijn opwachting als het bewust karakterloze karakter. Bij hem manifesteerde de melancholie zich in de vorm van trouweloosheid. ‘Anders dan de soeverein’, schrijft Samuel Weber, ‘begrijpt de intrigant dat het hof een theater is van handelingen die nooit getotaliseerd, maar alleen geënsceeneerd kunnen worden met meer of minder virtuositeit’.<sup>42</sup> Zo beheerste de intrigant als geen ander het vermogen om de gebeurtenissen naar zijn hand te zetten door op het juiste moment in te grijpen en van bondgenoten te wisselen. Benjamin suggereerde dat deze trouweloosheid van de intrigant jegens de mensen slechts de keerzijde was van zijn loyaliteit aan de dingen. Zij was slechts ‘ten dele een bewust gebaar van machiavellisme, ten dele ook een troosteloos en zwaarmoedig verval aan een ondoordringbaar geachte orde van onheilvolle constellaties (...) die een welhaast dingmatig karakter aanneemt’ (GS I/1, 333). De onvoorwaardelijke trouw van de intrigant gold in het bijzonder ‘kroon, scepter en purper’, voorwerpen die in het treurspel, zo observeerde Benjamin, het noodlot zelf belichaamden.

In Benjamins beschouwing van het barokke treurspel was de soevereine macht blootgesteld aan een fatale ontdramatisering. Zo verscheen de vorst in het treurspel niet langer als gods hoogste representant op aarde, maar als de allegorie van een verstoorde schepping: niet opgewassen tegen zijn ‘onbepaalde hiërarchische waardigheid’, verviel hij in een zwaarmoedige besluiteloosheid. Hij bleek niet in staat het historische gebeuren te doorgronden en tot een beslissing te brengen. De onheilvolle constellaties waarmee hij werd geconfronteerd, lieten hem veeleer radeeloos achter. Benjamin beschreef hoe de vorst in het treurspel alle stadia doorliep die op een noodlottige wijze met zijn waardigheid leken verbonden: hij veranderde van een soeverein met een onbepaalde heersersmacht tot een ‘in de machtsroes zich verliezende tiran’ om ten slotte als ‘martelaar’ ten gronde te gaan, overweldigd door de zinloosheid van het gebeuren waarmee hij was geconfronteerd (GS I/1, 249). In dit proces van

---

<sup>42</sup> Weber (1992), 17.

ontdramatisering bleek de laatste stap beslissend: niet verzoend met het historische gebeuren, bleek de vorst zijn soevereine ‘karakter’ te verliezen. Het maakte plaats voor ‘zwenkende fysieke impulsen’ waardoor de vorst de indruk gaf ‘poppenachtig star’ te bewegen, als een ‘marionet’ op het toneel (GS I/1, 251 en 303).

Daarmee impliceerde Benjamins beschouwing van het treurspel feitelijk een scherpe kritiek op de soevereiniteitsleer van Schmitt. Had Schmitt in zijn *Politische Theologie* namelijk beschreven hoe de soeverein in de uitzonderingstoestand over een onbepaalde heersersmacht beschikte en normatief beschouwd ‘uit het niets’ kon beslissen, in Benjamins beschouwing van het treurspel verscheen een vorst die niet tegen zijn heersersmacht bleek opgewassen en door vertwijfeling en besluiteloosheid werd overmand. Beoogde het extreme geval bij Schmitt te illustreren hoe de soevereine macht in laatste instantie aan geen wet was gebonden (PT, 18), in Benjamins interpretatie toonde het juist hoe de vorst zich, op het hoogtepunt van zijn macht, door een ‘affectenstorm’ liet leiden om ten slotte roemloos aan zijn lichamelijke impulsen ten onder te gaan (GS I/1, 251). Kortom, Benjamin deconstrueerde met zijn interpretatie van het treurspel systematisch alle begrippen waarop Schmitts soevereiniteitstheorie steunde: de ‘uitzonderingstoestand’, de ‘absolute beslissing’ en de ‘concrete persoonlijkheid’ van de soeverein. Maar daarmee was het belangrijkste nog niet aangeduid: ook het tragische offer, hét fundament waarop Schmitts soevereiniteitsbegrip in laatste instantie berustte, dreigde door de ‘immanente kritiek’ van het treurspel te worden aangetast.

#### *De twee lichamen van de vorst*

In zijn klassieke *The king's two bodies* (1957) beschrijft Ernst Kantorowicz hoe in de vroegmoderne tijd het eigenaardige beeld van de ‘twee lichamen van de vorst’ opgeld deed: de vorst zou tegelijkertijd beschikken over een ‘natuurlijk’ en een ‘politiek lichaam’; was het eerste vergankelijk, het tweede was duurzaam en onttrokken aan de macht van de tijd. In dit verband citeerde Kantorowicz uit de zogeheten ‘Plowden Reports’, opgetekend ten tijde van koningin Elisabeth (1533-1603): ‘de koning heeft in zich twee lichamen, te weten: een natuurlijk lichaam en een politiek lichaam. Zijn natuurlijke lichaam (als dit op zichzelf wordt beschouwd) is een sterfelijk lichaam, onderworpen aan alle onvolkomenheden die natuur of toeval veroorzaken, aan simpelheid of jeugdigheid of

oude dag, en aan vergelijkbare gebreken die de natuurlijke lichamen van andere mensen overkomen. Maar zijn politieke lichaam is een lichaam dat niet gezien of gestuurd kan worden, bestaande uit politiek en regering, en gevormd omwille van het leiderschap over de mensen en de regeling van het publieke belang, en dit lichaam is volledig vrij van jeugdigheid en oude dag, en andere natuurlijke gebreken en simpelheden waaraan het natuurlijke lichaam is onderworpen'.<sup>43</sup>

In de woelige overgangperiode van de vroegmoderne tijd stond het 'politieke lichaam' van de monarch borg voor de continuïteit van de juridisch-politieke orde. In dit verband beoogde de leer van de twee lichamen vooral een oplossing te bieden voor het probleem van het interregnum. Tijdens het interregnum, wanneer de vorst was gestorven en een nieuwe nog niet was aangetreden, dreigden chaos en anarchie de kop op te steken, omdat niemand, bij ontstentenis van een soeverein, de orde garandeerde. Hier kon de leer van de twee lichamen uitkomst bieden: de soeverein zou nooit meer werkelijk sterven, want zijn 'politieke lichaam' leefde voort.<sup>44</sup> In de ogen van juristen uit deze periode was het 'politieke lichaam' vergelijkbaar met dat van 'holy sprites and angels', dat wil zeggen immuun voor het voortschrijden van de tijd. Het zou zelfs getuigen van een eigen tijdsmodus, het *aevum*, dat het midden hield tussen eeuwigheid en vergankelijkheid en duidde op een 'continuïteit ondanks verandering'.<sup>45</sup> Al mocht het natuurlijke lichaam van de vorst dan sterfelijk zijn, dankzij zijn politieke lichaam was de continuïteit van de macht, ook na zijn dood, gewaarborgd.

In zijn studie staat Kantorowicz stil bij het dramatische of 'tragische aspect' van deze leer. Zo benadrukt hij dat Shakespeares *King Richard II* is te lezen als 'de tragedie van de twee lichamen van de koning'.<sup>46</sup> Koning Richard II verenigt, in de woorden van Shakespeare, 'in one person many people' (V/5, 31). Zo is hij enerzijds een 'deputy elected by the Lord' en is hij anderzijds een sterveling zoals zijn onderdanen: 'I live with bread like you, feel want/ taste grief, need friends' (III/2, 171 e.v.). Tussen beide hoedanigheden schuilt volgens Kantorowicz een tragische spanning. De vorst blijkt vanwege zijn 'natuurlijke lichaam' niet opgewassen tegen de opgave waarmee hij als 'politiek lichaam' is belast,

---

<sup>43</sup> Kantorowicz (1985), 7.

<sup>44</sup> Ibidem, 231.

<sup>45</sup> Ibidem, 275 e.v.

<sup>46</sup> Ibidem, 26.

namelijk om het goddelijke te representeren. Koning Richard brengt deze spanning tot ontlading door in de voorlaatste akte zijn ‘politieke lichaam’ ten gunste van zijn ‘natuurlijke’ te ontmantelen: ‘stukje bij beetje neemt hij van zijn politieke lichaam de symbolen van zijn waardigheid en stelt hij zijn armzalige natuurlijke lichaam bloot aan de ogen van de toeschouwers’.<sup>47</sup> Shakespeares treurspel, zo valt uit Kantorowicz interpretatie op te maken, stelt de theologisch-politieke waardigheid waarmee het lichaam van de vorst is omkleed, te kijk als theater; het treurspel culmineert in een scène, waarin de vorst zich letterlijk ontkleedt, namelijk zich ontdoet van de symbolen van zijn macht, om zich ten slotte in zijn naakte en kwetsbare lichamelijke te tonen aan het publiek.

Het is de verdienste van Marcus Twellmann dat hij Benjamins kritiek op de soevereiniteitsleer van Schmitt heeft gelezen tegen de achtergrond van Kantorowicz’ ‘leer van de twee lichamen van de koning’.<sup>48</sup> Want waar Schmitts politieke theologie gericht was op het politieke lichaam van de vorst, dat duurzaam was en de continuïteit van de juridisch-politieke orde garandeerde, toonde Benjamin het in zijn naakte lijfelijke; hij vestigde de aandacht op het natuurlijke lichaam van de vorst, waardoor het in de wereld werkelijk was.<sup>49</sup> Zo plaatste Benjamin de soevereiniteitsleer van Schmitt in de context van een fatale ‘wanverhouding’: niet opgewassen tegen zijn onbepaalde ‘heersersmacht’, was de vorst gedoemd zich in een ‘machtsroes’, zelfs in waanzin te verliezen. Hij werd beroofd van zijn sacrosancte *persona*, om ten slotte enkel nog bloot te staan aan de willekeur van zijn fysieke impulsen. In laatste instantie berustte Benjamins kritiek op de soevereiniteitsleer van Schmitt op deze adembenemende ontmanteling van het ‘politieke lichaam’ van de vorst in de uitzonderingstoestand: ‘hij valt als offer van een wanverhouding van de onbepaalde hiërarchische waardigheid waarmee God hem [heeft] belast, [terug] tot de stand van zijn arme mensenwezen’ (GS I/1, 250).

---

<sup>47</sup> Ibidem, 36.

<sup>48</sup> Twellmann (2004), 51.

<sup>49</sup> Ibidem, 51.



*Het offer als criterium*

In de theologisch-politieke beschouwing van de soevereiniteit was het beslissende moment, waarin de monarch kans zag zich met het historische gebeuren te verzoenen, dat van de offerdood. Bij Benjamin én Schmitt fungeerde het offer impliciet als het *Extremfall*, waarin zich de verhouding tussen het politieke en het natuurlijke lichaam van de vorst plotseling in alle scherpte leek af te tekenen.<sup>50</sup> In tragedie en treurspel droeg het offer namelijk de belofte in zich dat achteraf beschouwd, in het licht van een betekenisvol levenseinde, niets zinloos zou zijn geweest. Het offer diende kortom als de ultieme affirmatie van het historische gebeuren, als de daad die al het ‘schijnbaar uiterlijke toeval van voorvallen en omstandigheden’ tot lotsbestemming transformeerde. De held, zo constateert ook Rainer Nägele, ‘mag dan sterven, maar zal nog triomferen in zijn ondergang. Aan de verdwijning van het heldenlichaam ontspringt de stem van het autonome subject: *mündig*, een mond die spreekt, is het Duitse woord voor het opgegroeide, volwassen subject’.<sup>51</sup>

Volgens Benjamin berustte het tragische drama in laatste instantie op ‘de offeridee’: ‘Welke tendens verbergt zich in het tragische? Waarvoor sterft de held?’ Benjamin antwoordde: ‘De tragische poëzie berust op de offeridee’ (GS I/1, 285). In de tragedie, zo suggereerde Benjamin, fungeerde het offer als de ultieme affirmatie die het ‘uitdrukingsloze’ beschikbaar maakte in de wereld van het spreken. Door zijn dood zei de held ‘ja’ tegen alles wat hem was overkomen; zijn offer stichtte de totaliteit van zin die door de stomme dingwereld was bedreigd. In dit betekenisheppende moment vond volgens Benjamin een ‘beslissende uiteenzetting’ plaats met de demonische wereldorde. De spanning tussen lichaam en taal, grond van alle ‘demonische dubbelzinnigheid’, werd door het offer weggenomen (GS I/1, 288). De moraal die zich uit de heldendood liet afleiden, was volgens Benjamin dan ook een ‘hoogst bemiddelde’: oog in oog met het zwijgzame lijden van de held raakte de gemeenschap vervuld van dankbaarheid voor het woord. De offerdood deed de

---

<sup>50</sup> Ook Kantorowicz heeft op de samenhang tussen de leer van de twee lichamen en de logica van het offer gewezen: ‘de christelijke martelaar (...) die zichzelf voor de ondeelbare orde had opgeofferd en was gestorven *pro fide* voor de goddelijke Heer, zou – feitelijk tot in de twintigste eeuw – het oorspronkelijke model van burgerlijke zelfopoffering blijven’ (in Kantorowicz (1985), 234-235).

<sup>51</sup> Nägele, R. (1991), *Theater, theory, speculation. Walter Benjamin and the scenes of modernity*, Baltimore en Londen, Johns Hopkins University Press, 2.

taal oplichten als gods meest wonderbaarlijkste geschenk aan de mens (GS I/1, 284 en 288).<sup>52</sup>

Daarentegen was de ‘martelaarsdood’ van de soeverein in het treurspel volgens Benjamin juist allerminst zinstichtend; de vorst wist de macht van de ‘uitdrukkingsloze dingwereld’ door zijn dood niet te bezweren. Ook Max Pensky wijst op het ‘eigenaardige gevoel van leegte’ dat de dood in het treurspel bij de toeschouwer achterlaat: ‘Afgezien van een enkele referentie aan de *vanitas* van de machthebbers, is het slot angstaanjagend in zijn letterlijkheid, op verontrustend wijze iedere didactische macht ontberend’.<sup>53</sup> Het ‘bloedige einde’ van het treurspel was echter niet van iedere moraal verstoken: de dood van de soeverein ‘leerde’ de macht van het ‘uitdrukkingsloze’ over het leven van de mensen. Dat was de antihumanistische wending die Benjamin aan het barokke offermotief gaf: in het meest nabije en eigene van de mens, diende zich – in de vorm van de dood – altijd ook het andere aan, de levensloze natuur die onbekend en onbeheerst was gebleven.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Benjamins beschrijving van een held die met de dood in de ogen ‘verstomt’ en zich terugtrekt in de *eisige Einsamkeit des Selbst* sluit aan bij Heideggers inzicht dat een authentieke verhouding tot de dood – dat wil zeggen: tot de dood als de ‘meest eigen mogelijkheid van het *Dasein*’, die als zodanig onherhaalbaar en onbetrekkelijk is – altijd ook een ‘vereenzaming’ (*Vereinzeltung*) impliceert: ‘Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes *vereinzelt* das *Dasein* auf das *Selbst*’ (in Heidegger, M. (1993, oorspr. 1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, §53, 263, mijn cursivering). Deze ‘vereenzaming’ is te begrijpen als een vorm van sprakeloosheid, een terugtrekking van het *Dasein* uit het alledaagse *Gerede* in de ‘stilte van het zelf’ (cf. *ibidem*, §51, 253).

<sup>53</sup> Pensky (2001), 81.

<sup>54</sup> In haar scherpzinnige lezing van het *Trauerspielbuch* benadrukt Beatrice Hanssen het belang van deze antihumanistische wending. In dit verband suggereert zij dat ‘Benjamins roep om een radicale vernietiging van het menselijke en het humanisme (...) dicht in de buurt kwam bij de retoriek van de “ondermens” (*Untermensch*) die door de fascistische ideologen werd gepropageerd’ (6). Hanssen wijst er echter op, dat de antihumanistische wending bij Benjamin, anders dan bij genoemde fascistische ideologen, duidde op de poging om een notie van ‘ethische verantwoordelijkheid’ te ontwikkelen, die zich laat omschrijven als een ‘radicale openheid’ of ‘opmerkzaamheid’ (*Aufmerksamkeit, attentiveness*) van het subject voor ‘het geschapene’. Volgens Hanssen streefde Benjamin met zijn consequente antihumanisme dan ook in feite naar een ‘werkelijk humanisme’ dat zich niet langer zou opsluiten in het ‘zelfbewustzijn’ en de ‘innerlijkheid’ van het subject (cf. Hanssen, B. (1998), *Walter Benjamin’s other history. Of stones, animals, human beings, and angels*, Berkeley, Los Angeles, Londen, University of California Press, 4, 6 en 114 e.v.).

Benjamins beschrijving van de martelaarsdood van de vorst in het treurspel laat zich lezen als een impliciete kritiek op de wijze waarop Schmitt de figuur van het offer in zijn *Politische Theologie* had ingezet om de soevereine beslissing te dramatiseren. Berustte de soevereiniteitstheorie bij Schmitt namelijk op een *tragisch* offer, dat wil zeggen op een offer dat het historische gebeuren door de ‘reële mogelijkheid’ van de dood motiveerde, bij Benjamin verwees zij veeleer naar het zinloze ‘martelaarschap’ van de vorst, dat wil zeggen naar een offer dat niets motiveerde, maar slechts bijdroeg aan een ‘troosteloze wereldkroniek’ (GS I/1, 271). In Benjamins beschouwing van het treurspel werd kortom het fundament van Schmitts soevereiniteitsleer aangetast: het tragische offer kwam bloot te staan aan zijn mogelijke ont dramatisering. Zo suggereerde Benjamin dat het offer wellicht maar één betekenis had: het fungeerde als indicatie van de voortdurende catastrofe.

### ‘*Ernstfall*’

Er zijn sterke aanwijzingen dat Schmitt in zijn *Begriff des Politischen* een poging onderneemt om de door Benjamin geformuleerde kritiek op zijn soevereiniteitsleer te beantwoorden. In de tekst reikt Schmitt namelijk oplossingen aan voor het door Benjamin omschreven probleem dat de soevereine macht dreigt te worden aangetast door de figuur van het (treur)spel. Zo komt hij tot een nieuwe definitie van de soevereiniteit die een duidelijke koerswijziging markeert ten opzichte van *Politische Theologie*: soeverein is niet langer enkel ‘wie over de uitzonderingstoestand beslist’, maar wie ‘eventueel’, in het ultieme geval, ‘het offer van het leven kan verlangen’ (BP, 70/ 102). Dat ultieme geval omschrijft Schmitt thans als een ‘geval van ernst’ (*Ernstfall*). Schmitt doet een beroep op wat hij de ‘ernst van een echte tragiek’ noemt, namelijk het vermogen van het tragische offer om de desintegratie van de soevereine macht in het spel af te wenden. Zo luidt dus zijn antwoord aan Benjamin: dreigt de ‘laatste ernst’ van het politieke in een ‘wereld zonder eschatologie’ verloren te gaan en de heerschappij van de soeverein in het spel te worden ondergraven, met het tragische offer is een waarborg voor die ‘ernst’ te herwinnen en de effectiviteit van de soevereine macht te herstellen.

Had Benjamin in zijn *Trauerspielbuch* geschetst hoe de vorst, niet opgewassen tegen zijn ‘onbepaalde hiërarchische waardigheid’, in de greep raakte van een verlammende besluiteloosheid, in *Der Begriff des*

*Politischen* probeert Schmitt – al dan niet met het specifieke oogmerk om Benjamins kritiek te weerleggen – dit gevaar van besluiteloosheid te ondervangen: waar het de soeverein niet langer is gegeven zijn macht naar analogie van de goddelijke almacht te rechtvaardigen, kan hij wijzen op een ‘concrete existentiële tegenstelling’ die zijn beslissing noodzakelijk maakt (BP, 28/ 64). Nu het directe beroep op een heilshistorisch drama niet langer mogelijk is, plaatst Schmitt de soevereine macht in de context van een ander, existentieel drama: oog in oog met de vijand is besluiteloosheid eenvoudig geen optie. Het duidelijkst blijkt dit in het *Ernstfall*, waarin fysieke doding een ‘reële mogelijkheid’ is geworden. Dit geval, suggereert Schmitt, *noopt tot* een beslissing. Schmitt zal zijn antwoord aan Benjamin na de oorlog in *Hamlet oder Hekuba* (1956) expliciteren: terwijl het treurspel slechts kan resulteren in de ‘opschorting van iedere beslissing’, maakt de ‘ernst van een echte tragiek’ duidelijk dat een beslissing onontkoombaar is (cf. HH, 40).

Volgens Benjamin leerde de beschouwing van het treurspel dat de soevereiniteit zich in een wereld zonder eschatologie in twee vormen manifesteerde: die van het martelaarschap en de tirannie. Tot martelaar werd de monarch die zich overgaf aan melancholische overpeinzingen, niet in staat het historische gebeuren te doorgronden en tot een beslissing te brengen; tot tiran de monarch die zich in een blinde ‘machtsroes’ verloor, bereid om de orde desnoods met het grootste, excessieve geweld op te leggen. Beide verschijningsvormen meende Schmitt door de oriëntatie op het *Ernstfall* te kunnen omzeilen. Door de aandacht te vestigen op een ‘concrete existentiële tegenstelling’ zou de soeverein het martelaarschap bespaard kunnen blijven: in de confrontatie met een ‘werkelijke vijand’ kon hij het zich eenvoudig niet veroorloven om een beslissing uit de weg te gaan. Een tiran behoefde de soeverein evenmin te worden, mits hij zich maar oriënteerde op het *Ernstfall* waarin het tijdelijke karakter van de bestaande orde onmiskenbaar aan het licht kwam. Zo maakte het *Ernstfall* volgens Schmitt duidelijk dat de soeverein geen verzoening in een eeuwige orde kon realiseren, maar hoogstens het tijdelijke uitstel van de catastrofe die zich, vroeg of laat, opnieuw zou aandienen in de schimmige gedaante van de vijand.

De belangrijkste these van Schmitts *Begriff des Politischen*, zo stelt Jean-François Kervégan, luidt dat ‘het politieke niet een substantie is, evenmin een domein van objecten, maar een relatie, een functie, men is

geneigd te zeggen: een (zijns)wijze'.<sup>55</sup> Volgens Schmitt dient het politieke zich niet langer uitsluitend aan in de klassieke politieke arena's, zoals de regering en het parlement, maar is het alomtegenwoordig: in de moderne maatschappij is het politieke aanwezig en werkzaam in alle sferen, in de media, de economie, de techniek, de kunst enzovoort. Al deze sferen kunnen van het ene op het andere moment een politieke lading krijgen, namelijk wanneer zich daarin een fundamentele tegenstelling begint af te tekenen die de ervaring van 'het politieke' bepaalt. Daarom meent Schmitt dat het noodzakelijk is om criteria aan het licht te brengen op grond waarvan men het politieke als zodanig kan identificeren, dus onafhankelijk van enige zaakinhoudelijke bepaling. Voor ieder 'relatief zelfstandig domein van het menselijk denken en handelen' gelden volgens hem afzonderlijke criteria die het bereik daarvan bepalen. Die criteria zijn terug te voeren op 'fundamentele onderscheidingen' waaraan het betreffende domein zijn specifieke 'intensiteit' ontleent. In de morele sfeer is dat de onderscheiding tussen goed en kwaad, in de esthetische die tussen mooi en lelijk, in de economische die tussen nuttig en schadelijk. De theoretische inzet van Schmitts *Begriff des Politischen* is om ook een laatste onderscheiding van het politieke aan het licht te brengen: 'de specifiek politieke onderscheiding waartoe politieke handelingen en motieven herleid kunnen worden, is de onderscheiding van *vriend* en *vijand*' (BP, 26/ 62).

In verschillende passages benadrukt Schmitt dat de onderscheiding van vriend en vijand 'niet gelijkwaardig en analoog' kan zijn aan de onderscheidingen die ten grondslag liggen aan de andere domeinen. Oog in oog met een 'werkelijke vijand', en dat betekent: met de reële mogelijkheid van de dood in de ogen, lijkt het immers zinloos om tussen de verschillende domeinen grenzen te trekken. In die situatie doet het er niet toe of men zich in het concrete geval beroept op bijvoorbeeld morele, economische of esthetische argumenten; het enige wat telt, is de effectiviteit daarvan bij de bestrijding van de vijand. De opvatting van Schmitt resonanceert met die van Ernst Jünger die had gewezen op de noodzaak van een *totale Mobilmachung*, waarbij alle maatschappelijke domeinen, in het bijzonder het esthetische, werden ingezet voor de politieke strijd.<sup>56</sup> Deze

<sup>55</sup> Kervégan, J.-F. (2005), *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Parijs, Presses Universitaires de France, 74

<sup>56</sup> Jünger, E. (2001), 'Die totale Mobilmachung', in Jünger, *Politische Publizistik, 1919-1933*, uitgegeven door Sven Olaf Berggötz, Stuttgart, Klett-Cotta. Vergelijk ook Bohrer, K.-H. (1978), *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, München en Wenen, Carl Hanser Verlag.

opvatting laat zich als volgt begrijpen: wanneer men zich op de reële mogelijkheid van de dood oriënteert, verliezen de grenzen tussen de verschillende maatschappelijke domeinen hun betekenis; in het licht van de dood lijken ze kunstmatig, louter intellectuele constructies. Het is de oriëntatie op de dood, zo constateert ook Schmitts beroemdste leerling Leo Strauss, die ‘bewijst dat het politieke *fundamenteel* is en niet een “relatief zelfstandig domein” naast andere’.<sup>57</sup>

Volgens Schmitt is het politieke niet te beschouwen als een ‘relatief zelfstandig domein’ naast andere, maar als een ‘spanning’ of ‘intensiteit’ die in potentie alle domeinen doortrekt; in elk van die domeinen kan zich namelijk een tegenstelling aandienen die zo sterk is, dat zich daarin een onderscheiding van vriend en vijand begint af te tekenen: ‘iedere religieuze, morele, economische, etnische of andere tegenstelling’, zo betoogt Schmitt, ‘verandert in een politieke wanneer ze sterk genoeg is om de mensen effectief als vriend en vijand te groeperen’ (BP, 37/ 71). Daarmee lijkt de onderscheiding van vriend en vijand te fungeren als het criterium *par excellence* op grond waarvan de ‘intensiteit’ van alle andere (morele, esthetische, economische etc.) criteria is vast te stellen. Het politieke dat zich in deze domeinen voordoet, is des te intensiever naarmate het de limiet van de onderscheiding van vriend en vijand benadert. Die limiet, zo suggereert Schmitt, berust op de ‘reële mogelijkheid’ van de dood. Daarmee zou de ‘uiterste graad van intensiteit van een verbinding of scheiding, van een associatie of dissociatie’ worden bereikt (BP, 27/ 63).

Omdat het politieke werkzaam is in verschillende maatschappelijke domeinen, verschijnt de ‘vijand’ inhoudelijk beschouwd als een volstrekt onbepaalde en open categorie. De vijand, zo schrijft Schmitt, is ‘enkel de andere, de vreemde, en tot zijn essentie behoort niets anders dan dat hij in een bijzonder intensieve zin existentieel iets anders en vreemds is, zodat in het uiterste geval conflicten met hem mogelijk zijn’ (BP, 27/ 63). Doorslaggevend is niet over welke *identiteit* de vijand beschikt, maar dat van hem een existentiële dreiging uitgaat. De interpretatie van Yves Charles Zarka, dat Schmitt in zijn *Begriff des Politischen* het begrip van een ‘substantiële vijand’ ontwikkelt die ‘altijd en eeuwig vijand’ is, lijkt

---

<sup>57</sup> Strauss, L. (1995; oorspronkelijk 1932), ‘Notes on Carl Schmitt, The concept of the political’, in Meier, H., *Carl Schmitt and Leo Strauss. The hidden dialogue*, Chicago en Londen, University of Chicago Press, N9, 97.

daarom ongegrond.<sup>58</sup> Schmitt stelt uitdrukkelijk dat ‘het criterium van het onderscheid tussen vriend en vijand allerminst [betekent] dat een bepaald volk voor eeuwig de vriend of de vijand van een bepaald ander volk zou moeten zijn’ (BP 35/ 69, vertaling gewijzigd). Wie vriend is of vijand hangt veeleer af van ‘concrete voorvallen en omstandigheden’. Vijand is degene die de eigen levensvorm door zijn ongrijpbare andersheid bedreigt. Hij is de ander bij uitstek, de ander die zich aan het begrip onttrekt. De vijand belichaamt daarom altijd ook een vraag: vijand is wie de eigen levensvorm door zijn ongrijpbare andersheid radicaal ter discussie stelt.<sup>59</sup>

Bij Schmitt lijkt de figuur van de ‘vijand’ te staan voor het ondoorgrondelijke historische gebeuren waarmee Benjamin de soeverein in het *Trauerspielbuch* confronteerde: de vijand onttrekt zich aan een soevereine beslissing en staat, door zijn loutere aanwezigheid, een totaliteit van zin in de weg. Zo maakt de vijand onvoorzien zijn opwachting om de zedelijke verhoudingen als het ware ‘van buitenaf’ te verstoren. Volgens Schmitt laat de vijand zich alleen identificeren op grond van concrete historische voorvallen en omstandigheden waarop geen wet of wetenschap kan anticiperen. In dit verband benadrukt hij de noodzaak om ook een ‘interne vijand’ te identificeren (cf. BP, 46-47/ 79). De ontmaskering van deze interne vijand lijkt – afgaande op de centrale plaats van deze figuur in de tekst – zelfs urgenter dan die van de externe. Daarom zouden wij het vermoeden willen uitspreken dat de vijand voor Schmitt *altijd* ook als interne vijand moet verschijnen. Door de aanwezigheid van deze ongrijpbare ander komt de eigen identiteit namelijk bloot te staan aan het gevaar van desintegratie – een gevaar dat Benjamin in het *Trauerspielbuch* had

---

<sup>58</sup> Zarka, Y.Ch. (2004), *Carl Schmitt. The substantial enemy and nazi legislation*, ongepubliceerd paper gepresenteerd aan het German Department van Johns Hopkins University, november 2004, 5-6. Vergelijk ook Zarka, Y.Ch. (2005), *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*, Parijs, Presses Universitaires de France.

<sup>59</sup> Volgens Jacob Taubes had Schmitt de gewoonte zijn publicaties van de volgende, aan de dichter Theodor Däubler ontleende, opdracht te voorzien: ‘de vijand is onze eigen vraag als gestalte’ (Taubes, J. (1987), *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlijn, Merve Verlag, 51). Schmitt suggereert in een naoorlogse dagboek aantekening dat deze opdracht de sleutel is tot een juiste interpretatie van *Der Begriff des Politischen*: ‘Wie deze vraag niet uit eigen geest en weten kan beantwoorden, moet zich ervoor hoeden over het moeilijke thema van dat kleine werkje mee te praten’ (Schmitt, C. (1991, oorspr. 1947-1951), *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947-1951*, bezorgd door Eberhard Freiherr von Medem, Berlijn, Duncker und Humblot, 213 (25-12-1948)).

beschreven. In Schmitts ogen dreigt de vijand, ook wanneer hij een ‘externe’ is, de eigen identiteit *van binnenuit* te ondergraven. Wat onze identiteit ten overstaan van de ander kan behelzen – dát is de vraag die de vijand ons stelt.

Schmitt zoekt het antwoord op die vraag in de ‘offeridee’. De categorie van het offer ligt besloten in de notie van een ‘existentiële tegenstelling’. Tot het begrip van de vijand, tot zijn concrete ‘zin’, behoort volgens Schmitt de ‘in het bereik van het reële liggende eventualiteit van een strijd’ (BP, 33/ 67, vertaling aangepast). Deze strijd is in haar ‘zijnsmatige oorspronkelijkheid’ te begrijpen; het betreft, met andere woorden, een strijd op leven en dood. ‘De begrippen vriend, vijand en strijd’, zo stelt Schmitt, ‘ontlenen hun werkelijke betekenis aan het feit dat ze specifiek betrekking hebben en houden op de reële mogelijkheid van het fysieke doden’ (BP, 33/ 68). Wat de concrete betekenis van de staat als politieke eenheid bepaalt, is dat deze in laatste instantie, in het *Ernstfall*, van zijn burgers de bereidheid kan eisen ‘om te sterven en te doden’ (BP, 46/ 78). Aan het slot van de tekst wordt duidelijk dat Schmitt onder deze ‘bereidheid’ primair een offerbereidheid verstaat: de staat kenmerkt zich als politieke eenheid door zijn vermogen – Schmitt spreekt zelfs van een ‘recht’ – om ‘eventueel het offer van het leven [te] verlangen (*gegebenfalls das Opfer des Lebens [zu] verlangen*)’ (BP, 70/ 102). Andere eenheden, zoals een religieuze gemeenschap of een economische belangengroep, zouden niet, althans niet in dezelfde zin, over het leven van hun leden kunnen beschikken.<sup>60</sup>

De ‘reële mogelijkheid’ van het offer dient bij Schmitt om de concrete ‘zin’ van ‘het politieke’ te garanderen. Het offer krijgt zo in laatste instantie betekenis als de affirmatie van een levensvorm. Stelt de aanwezigheid van de vijand als ongrijpbare ander de eigen levensvorm op het spel, het offer beoogt die levensvorm ten overstaan van de ander te bevestigen en voor desintegratie te behoeden. Daarom heeft het offer bij Schmitt een *tragische* betekenis: het tracht nog in de ondergang een

---

<sup>60</sup> Schmitt schrijft: ‘Een godsdienstige gemeenschap, een kerk, kan van haar leden verlangen dat zij voor hun geloof sterven en de martelaarsdood ondergaan, maar enkel met het oog op hun eigen zielenheil, niet voor de kerkelijke gemeenschap als een in deze wereld geworteld machtsgeheel (...) In een economisch gefundeerde maatschappij waarvan het ordelijk, dat wil zeggen berekenbaar functioneren volgens economische principes verloopt, is geen gezichtspunt denkbaar van waaruit van een willekeurig lid verlangd mag worden dat het zijn leven offert in het belang van het ongestoord functioneren van deze maatschappij’ (BP, 49/ 81).



totaliteit van zin te stichten die door de andersheid van de ander wordt bedreigd. Door de eventualiteit van het tragische offer als oorsprong van het politieke bloot te leggen, tracht Schmitt het door Benjamin geschetste gevaar van desintegratie af te wenden: de ‘tragische ernst’ van het offer moet waarborgen dat de soeverein, als hoogste representant van de gemeenschap, ten overstaan van het schijnbaar zinloze historische gebeuren zijn ‘integriteit’<sup>61</sup> weet te bewaren. Had Benjamin beschreven hoe de soeverein in het (treur)spel, geconfronteerd met ‘onheilsvolle constellaties’ waarvan hij de betekenis niet kon doorgronden, ten prooi viel aan vertwijfeling en besluiteloosheid, Schmitt herkent in de ‘reële mogelijkheid’ van het tragische offer de garantie voor een soevereine beslissing die het historische gebeuren, in het licht van een betekenisvol levenseinde, zin geeft en motiveert.

Volgens Schmitt kan het offer van het leven alleen worden verlangd indien dit noodzakelijk is om een directe en ernstige bedreiging van de eigen levensvorm weg te nemen. Het kan niet worden gevraagd op grond van een ‘programma, ideaal, norm of doelmatigheidsoverweging’ (cf. BP, 49/ 82). Meer in het algemeen onttrekt het offer zich aan het bereik van de wet: het laat zich niet in het algemeen voorschrijven, maar blijkt uitsluitend ingegeven door concrete historische voorvallen en omstandigheden. De bereidheid om het leven zelf prijs te geven is niet, zoals bij Hegel, omwille van de zedelijkheid en al evenmin, zoals bij Nietzsche, omwille van een esthetische aanschouwing te rechtvaardigen. Volgens Schmitt is zij alleen te rechtvaardigen op existentiële gronden. Deze interpretatie staat op gespannen voet met een zekere trend in de secundaire literatuur om in Schmitts theorie van het politieke een heimelijke ‘esthetiek van het geweld’ bloot te leggen – een trend die teruggaat op de observatie van Peter Bürger dat ‘achter het rationele venijn van Schmitts

---

<sup>61</sup> Schmitt beroept zich in een rede uit 1929, ‘Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen’, op de figuur van een ‘integer weten’ (*integeres Wissen*). Hij suggereert dat alleen de ‘kracht van een integer weten’ (*die Kraft eines integeren Wissens*) in staat is het proces van neutraliseringen en ontpolitiseren een halt toe te roepen. Hij besluit met de woorden *ab integro nascitur ordo* (‘uit de integriteit wordt de orde geboren’) (in Schmitt, C. (2002, oorspr. 1929), ‘Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitiserungen’, in Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlijn, Duncker und Humblot, 95 e.v., vertaald als ‘Het tijdperk van neutraliseringen en depolitiseren’, in Schmitt, *Het begrip politiek*, vertaald door Bert Kerhof en George Kwaad en ingeleid door Theo W.A. de Wit, Amsterdam, Boom/Parrèsia, 113 e.v.).

argumentatie een *esthetische* levensfilosofie verschijnt'.<sup>62</sup> In werkelijkheid kan het offer volgens Schmitt alleen worden gevraagd om het voortbestaan van de eigen levensvorm zeker te stellen: 'wanneer een dergelijke fysieke vernietiging niet voortvloeit uit de daadwerkelijke instandhouding van de eigen bestaanswijze tegenover een even daadwerkelijke negatie van die bestaanswijze, valt zij gewoonweg niet te rechtvaardigen' (BP, 49/82).

Bij Schmitt verwijst het offer naar een notie van verantwoordelijkheid die niet is te herleiden tot de morele of ethische sfeer, maar die daarvan in zekere zin de mogelijkhedenvoorwaarde vormt.<sup>63</sup> Zo dient het offer bij hem, meer in het bijzonder, om de 'ernst' en het 'verplichtende' karakter van de beslissing te onderstrepen. De beslissing wordt geacht in existentiële zin de juiste te zijn indien zij gepaard gaat met de bereidheid om er 'eventueel', in het *Ernstfall*, de uiterste consequentie aan te verbinden. In lijn met deze interpretatie vestigt Paul Ricoeur in zijn voorwoord bij Jan Patočka's *Essais hérétiques* de aandacht op het verband tussen de logica van het offer en de overgang naar een gesecculariseerde 'historische conditie', waarin het bestaan als zodanig 'problematisch' is geworden. Zo suggereert hij dat de vraag naar de 'zin' van het historische gebeuren een

---

<sup>62</sup> Bürger, P. (1986), 'Carl Schmitt oder die Fundierung der Politik auf Ästhetik', in Bürger, Chr., *Zerstörung. Rettung des Mythos durch Licht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 174. Schmitt zou deze 'fascinatie' voor een esthetische dimensie van het geweld niet alleen met Nietzsche, maar ook met het fascisme delen. Zo schrijft Jürgen Habermas dat 'Carl Schmitts polemische uiteenzetting met de politieke romantiek (...) de esthetiserende oscillaties van het eigen politieke denken [verhult]. Ook in dit opzicht toont zich een geestesverwantschap met de fascistische intelligentsia' (Habermas, J. (1987), 'Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf englisch', in Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 111). Victoria Kahn suggereert dat, 'zoals vele commentatoren hebben opgemerkt (...), Schmitt zelf ten prooi viel aan het estheticisme dat hij bekritiseerde', en dat juist zijn interpretatie van het tragische mankt gaat aan een verwarring van theologische, politieke en esthetische categorieën (in Kahn, V. (2003), 'Hamlet oder Hekuba. Carl Schmitt's decision', in *Representations*, nummer 83 (zomer 2003), 68 en 89).

<sup>63</sup> Ook Derrida betoogt in *Donner la mort* dat de logica van het offer – gemodelleerd naar de 'absolute plicht' (*devoir absolu*) die rust op Abraham om zijn zoon Isaak te offeren – niet in morele of ethische termen is te begrijpen, hoewel zij de ethisch en morele orde als zodanig wel bevestigt: 'De absolute plicht vereist dat men zich gedraagt op een onverantwoorde wijze (trouweloos of oneerlijk), terwijl men erkent, bevestigt, herbevestigt wat men offert, te weten: de orde van het ethische en van de menselijke verantwoordelijkheid' (in Derrida (1999), 96).

‘vraag [is] die alleen wordt gesteld door wezens en aan wezens (*êtres*) die in staat zijn om hun bestaan (*être*) ter discussie – *en op het spel* – te zetten’.<sup>64</sup> Ook bij Schmitt lijkt het bestaan als zodanig op het spel te staan. Zo zinspeelt hij eveneens op een verband tussen de noodzaak van het offer en de gesecculariseerde historische conditie: het offer verwijst bij hem naar de poging om de dreigende zinloosheid van het bestaan, resultaat van een voortschrijdende secularisering, af te kopen tegen de prijs van het leven zelf.

### *Spookachtige abstracties*

In zijn fenomenologie van het politieke probeert Schmitt de ‘werkelijke vijand’ in diens existentiële zuiverheid tevoorschijn te roepen, ‘niet vermengd met en afgezwakt door economische, morele en andere voorstellingen, en al helemaal niet in persoonlijke en psychologische zin als uitdrukking van private gevoelens en neigingen’ (BP, 28/ 64). Schmitt probeert het begrip van de vijand te zuiveren van alle voorstellingen die niet zijn terug te voeren tot een concrete existentiële tegenstelling. Zo behoeft de politieke vijand, zoals Schmitt in een beroemde passage stelt, ‘niet moreel slecht te zijn en niet esthetisch lelijk; het is niet nodig dat hij als economische concurrent optreedt en het kan misschien zelfs voordelig zijn om zaken met hem te doen’ (BP, 27/ 63). De vijand laat zich evenmin identificeren door af te gaan op persoonlijke gevoelens van haat of antipathie. Wat Schmitt voorstelt te denken is – in de woorden van Jacques Derrida – een ‘vijandschap zonder affect of tenminste zonder individueel of privé-affect, een gedepassioneerde en gedepsychologiseerde agressiviteit, een zuivere vijandschap’.<sup>65</sup>

Schmitts poging om een ‘zuivere vijandschap’ te beschrijven, getuigt volgens Derrida van een ‘logica van het spectrale’.<sup>66</sup> Want waar Schmitt de figuur van de vijand in zijn ‘zuivere concreetheid’ tracht tevoorschijn te roepen, is hij in feite gedoemd een ‘spookachtige verschijning’ na te jagen, namelijk die van het concrete zelf, dat zich in zijn ‘zuivere concreetheid’ niet laat vatten in het begrip.<sup>67</sup> Bij Schmitt blijkt de

<sup>64</sup> Voorwoord van Paul Ricoeur in Patočka, J. (1981), *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, Parijs, Verdier, 9 en 13, mijn cursivering.

<sup>65</sup> Derrida, J. (1994), *Politiques de l’amitié*, Parijs, Galilée, 146.

<sup>66</sup> Ibidem, 136-137. Vergelijk ook Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx*, Parijs, Galilée, 31.

<sup>67</sup> Derrida (1994), 137.

vijand zich steeds weer terug te trekken; hij kan slechts verschijnen als een ongrijpbare ander die het politieke blijvend ‘bespookt’. In dit verband is het opmerkelijk dat ook enkele eigentijdse auteurs, onafhankelijk van Schmitt, het spookachtige karakter van de vijand benadrukken. Zo meent Jean Baudrillard dat de vijand ‘virtueel’ is geworden, omdat hij alleen nog verschijnt in het medium van de techniek, in filmbeelden en computeranimaties, waarop niet met zekerheid is vast te stellen of hij al dood of nog levend is.<sup>68</sup> Op zijn beurt laakt Slavoj Žižek een ‘paranoïde oorlogsvoering’, waarin de vijand alomtegenwoordig en ‘de aanval onzichtbaar is – virussen, vergiften die overal en nergens kunnen zijn’.<sup>69</sup> Ten slotte bekritiseert Giorgio Agamben de verdringing van de vijand naar de marges van de rechtsorde, waar hij de gedaante heeft aangenomen van een ‘juridisch onbemoedbaar en onclassificeerbaar wezen’ dat is overgeleverd aan de gratie van een soeverein staatsgeweld. In dit verband wijst Agamben, meer specifiek, op de zogeheten ‘ghost detainees’ die het Amerikaanse gevangenenkamp van Guantánamo Bay bevolken.<sup>70</sup>

De betekenis en consequenties van deze ‘logica van het spectrale’ blijken volgens Derrida nog het duidelijkst bij Schmitts formulering van een ‘reële mogelijkheid’ of ‘eventualiteit’. Het fysieke doden waaraan het begrip van de vijand zijn concrete betekenis ontleent, hoeft zich volgens Schmitt namelijk niet daadwerkelijk te realiseren, maar moet slechts als ‘reële mogelijkheid’ voorhanden zijn. Zelfs als het fysieke doden dus bewust wordt vermeden, kan nog – of juist – van een ‘bijzonder intensieve’ vijandschap sprake zijn: ‘Oorlog is enkel de uiterste realisering van de vijandschap. Hij hoeft niets alledaags, niets normaal te zijn, ook niet als

---

<sup>68</sup> Zo constateert Baudrillard dat ‘de isolatie van de vijand achter allerlei vormen van elektronische bemiddeling (...) een soort van barricade [schept], waarachter hij onzichtbaar wordt. Hij wordt “spookachtig” (*stealthy*) en zijn vermogen tot verzet wordt onbepaalbaar. Door hem vanaf een afstand en met schijnbare transparantie uit te roeien, wordt het onmogelijk om vast te stellen of hij al dan niet dood is’ (Baudrillard, J. (2001), ‘The Gulf War did not take place’, in Baudrillard, *Selected writings*, heruitgegeven en ingeleid door Mark Poster, Stanford, Stanford University Press, 243 en 247).

<sup>69</sup> Žižek, S. (2002), *Welcome to the desert of the real. Five essays on September 11 and related dates*, Londen en New York, Verso, 37

<sup>70</sup> Agamben, G. (2005), *State of exception*, vertaald door Kevin Atell, Chicago en Londen, University of Chicago Press, 3-4. Vergelijk ook Veraart, W. en Wilde, M. de (2004), ‘In de ban van Guantánamo. Een kritische beschouwing van Giorgio Agambens soevereiniteitstheorie’, in *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie*, jaargang 5, nummer 2, 53-69.

een ideaal of iets nastrevenswaardigs te worden opgevat, maar moet wel als een reële mogelijkheid voorhanden blijven, zolang het begrip vijand betekenis heeft' (BP, 33/ 68, vertaling gewijzigd). Deze formulering keert bij Schmitt verscheidene malen terug en bevat steeds drie elementen: het gaat om een 'reële mogelijkheid' of 'eventualiteit' die op een bepaalde wijze 'voorhanden' is (cf. BP, 33-35/68-69). De 'werkelijke vijand' is er met andere woorden altijd, ook als er geen daadwerkelijk strijd plaatsvindt, ook als het fysieke doden niet aan de orde van de dag is. Juist daarom lijkt Schmitts begrip van de vijand 'leeg', van de historische situatie losgezongen, en 'spookachtig': de vijand is tegelijkertijd aanwezig en afwezig, 'reëel mogelijk' en 'mogelijk reëel'.<sup>71</sup>

Volgens Derrida tracht Schmitt met zijn formulering van een 'reële mogelijkheid' in laatste instantie recht te doen aan de 'wet van de gebeurtenis'.<sup>72</sup> Wat de wet van de gebeurtenis uitmaakt – en waarop de 'trouw aan de gebeurtenis' zich heeft te oriënteren<sup>73</sup> – is volgens Schmitt het uitzonderlijke: 'een gebeurtenis (*événement*) kan slechts een gebeurtenis zijn, en een beslissende, indien zij uitzonderlijk is. Een gebeurtenis als zodanig is altijd uitzonderlijk'.<sup>74</sup> Juist omdat het fysieke doden de meest uitzonderlijke gebeurtenis is, die als zodanig nooit aan de orde van het

---

<sup>71</sup> Volgens Derrida verwijst Schmitts formulering ('reële mogelijkheid') enerzijds naar de klassieke vorm van een transcendentiaal-ontologische analyse, waarbij de a-priori mogelijkheidsvoorwaarden van het politieke aan het licht worden gebracht. De formulering zou anderzijds getuigen van een meer originele strategie, gericht op het voorkomen van iedere schijn van idealisme, die aandringt op het 'voorhanden zijn' van deze 'eventualiteit' of 'reële mogelijkheid': deze 'verwerkelijking is niet de actualisering van een mogelijkheid, maar iets geheel anders: de radicalisering van een mogelijke *realiteit* of een *reële* mogelijkheid' (Derrida (1994), 147, cursivering: Derrida). Het probleem met deze onorthodoxe strategie is dat zij gelijktijdig zinspeelt op twee situaties die elkaar feitelijk uitsluiten: 'ja, neutraliteit is altijd mogelijk, maar nee, zij is onmogelijk, tenzij het politieke tot een einde komt' (ibidem, 149).

<sup>72</sup> Ibidem, 153.

<sup>73</sup> In dit verband staat Schmitt mogelijk het voorbeeld van de apostel Paulus voor ogen. Het woord 'apostel' (*apostolos*) betekent oorspronkelijk 'getuige van de gebeurtenis'. Alain Badiou wijst erop dat deze getuigenis zich, althans in het geval van Paulus (die in tegenstelling tot de andere apostelen nauwelijks of geen beroep doet op wonderen), onttrekt aan een discours van bewijsbare of falsifieerbare 'feiten'. De brieven van Paulus, zo betoogt Badiou, kenmerken zich dan ook door een 'zuivere trouw aan de mogelijkheid die zich opent met de gebeurtenis' (in Badiou, A. (2003), *Saint Paul. The foundation of universalism*, vertaald door Ray Brassier, Stanford, Stanford University Press, 44-45).

<sup>74</sup> Derrida (1994), 151.

normale of alledaagse kan vervallen, heeft het volgens Schmitt een ‘bijzonder beslissende en de kern van de dingen onthullende betekenis’ (*eine besonders entscheidende und den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung*, BP, 35/ 69, vertaling gewijzigd). Hoe uitzonderlijker het geval, zo suggereert Schmitt, des te sterker het openbare vermogen ervan: ‘dat dit geval alleen bij uitzondering intreedt, heft zijn bepalende karakter niet op, maar *fundeert* het juist’ (35/69, vertaling gewijzigd, cursivering MdW). De ‘reële eventualiteit’ van een gewelddadige dood belooft daarom als het meest uitzonderlijke geval de wet van de gebeurtenis zelf te openbaren. Die wet luidt dat de uitzondering de regel is. ‘De uitzondering is de regel’, zo concludeert ook Derrida, ‘dát is, wellicht, wat dit denken van een “reële mogelijkheid” betekent’.<sup>75</sup>

Daarmee lijkt Schmitts conceptie van de uitzondering ten opzichte van *Politische Theologie* een beslissende wijziging te hebben ondergaan: de uitzondering verschijnt niet langer als een tijdelijke ‘opschorting’ van de orde, als een kortstondige onderbreking van de historische regelmaat en continuïteit, maar is als ‘reële mogelijkheid’ of ‘eventualiteit’ permanent geworden. Met deze accentverschuiving lijkt Schmitt tegemoet te komen aan Benjamins kritiek: de consequentie van zijn nieuwe begrip van de uitzondering is immers dat de soeverein zich het historische gebeuren nooit definitief in een beslissing kan toe-eigenen, maar dat hijzelf, andersom, juist blijvend is blootgesteld aan dat gebeuren. Overigens laat Schmitt er geen misverstand over bestaan: nog steeds beschouwt hij het als taak van de soeverein om een ‘volledige pacificatie tot stand te brengen, “rust, orde en veiligheid” te vestigen’, maar deze kunnen slechts van tijdelijke duur zijn, want onmiddellijk nadat een beslissing is genomen, doemt een spookachtige vijand op om haar te betwisten. Het contrareformatorische verlangen naar een volledige stabilisering en restauratie heerst bij Schmitt dus nog even sterk als tevoren, maar verschijnt nu, mogelijk onder invloed van Benjamins *Trauerspielbuch*, in het licht van zijn ‘antithese’: zelfs de meest volmaakte orde is niet de eeuwige, maar juist een uiterst preciaire, omdat de dood als ‘reële mogelijkheid voorhanden’ blijft (cf. BP, 33/ 68 en 46/ 78).

---

<sup>75</sup> Ibidem, 151.

*Een wereld zonder ernst. Leo Strauss leest Carl Schmitt*

Schmitt beschouwt het politieke, in weerwil van het proces van neutralisering, als een wezenlijke, dat wil zeggen op zichzelf waardevolle en onontbeerlijke activiteit. Zijn ‘begrip van het politieke’ getuigt van een *affirmatie* van het politieke die het bereik van een louter beschrijvende of ‘didactische’ analyse overschrijdt.<sup>76</sup> Bij Schmitt lijkt deze affirmatie specifiek gericht tegen de situatie die Benjamin in het *Trauerspielbuch* had beschreven. Door het politieke te affirmeren tracht Schmitt een tot spel verworden wereld tegen te gaan, waarin de soevereine macht langzaam maar zeker dreigt te worden uitgehold. Om de betekenis van Schmitts affirmatie van het politieke in relatie tot Benjamins tekst nader te bepalen, is het nuttig een korte omweg te bewandelen via de kritische noten die zijn beroemdste leerling, Leo Strauss, zou plaatsen bij *Der Begriff des Politischen*.

Volgens Strauss berust Schmitts affirmatie van het politieke niet zozeer op een waardering van de strijd als zodanig, maar juist op een onderkenning van het morele of ethische karakter van het bestaan: ‘het politieke – de indeling van de mensheid in vrienden en vijanden – heeft zijn legitimatie te danken aan de ernst van de kwestie wat juist is’.<sup>77</sup> De affirmatie van het politieke zou, meer specifiek, verwijzen naar de bereidheid om de *juistheid* van politieke overtuigingen in laatste instantie, in het *Ernstfall*, te bevechten tegen de prijs van het leven zelf. Deed men daarentegen afstand van zijn overtuigingen teneinde de goede vrede te bewaren, dan zou men het naakte bestaan plaatsen boven de eventuele onrechtvaardigheid daarvan. ‘Overeenstemming tegen iedere prijs’, zo stelt Strauss,

---

<sup>76</sup> Zelf benadrukt Schmitt het theoretische karakter van zijn werk. Zo schrijft hij in het nawoord bij de uitgave van 1932: ‘wat hier over het begrip van het politieke is gezegd, beoogt een theoretisch kader te bieden’, een opmerking die hij in het voorwoord bij de uitgave van 1963 – nu wellicht met het motief om zich voor zijn betrokkenheid bij het Derde Rijk in te dekken – nog eens vet onderstreept: ‘ik [heb] het strikt didactische karakter van het werk beklemtoond’ (BP, 96/ 130 en 9/ 45). Tegelijkertijd stelt Schmitt echter, dat een theorie over het politieke onontkoombaar zelf een politieke betekenis heeft: een dergelijke theorie zou namelijk haar ‘concrete zin’ ontleen aan het feit dat zij altijd ook gericht is tegen een specifieke praktijk of ander: ‘woorden als staat en republiek, maatschappij, klasse, voorts: soevereiniteit, rechtsstaat, absolutisme, dictatuur, plan, neutrale of totale staat enzovoort, zijn onbegrijpelijk wanneer men niet weet wie men in concreto met zo’n woord wil treffen, bestrijden, negeren of weerleggen’ (BP, 31/ 66).

<sup>77</sup> Ibidem, N28, 115.

‘is alleen mogelijk als de mens ervan afziet de vraag naar wat juist is te stellen. En als de mens van die vraag afziet, dan ziet hij ervan af mens te zijn’.<sup>78</sup>

De stelling van Strauss dat de affirmatie van het politieke bij Schmitt ‘uiteindelijk niets anders [is] dan een affirmatie van het morele’<sup>79</sup>, staat op gespannen voet met diens intentie om een *zuiver* begrip van het politieke aan het licht te brengen. Volgens Schmitt zelf is de (politieke) onderscheiding van vriend en vijand immers niet terug te brengen tot een morele onderscheiding (cf. BP 27/ 62). Sterker, morele argumenten, zo betoogt hij, dragen juist bij aan een verbloeming van de existentiële tegenstelling waarin het politieke zijn oorsprong vindt, en duiden daarom dikwijls op een demonisering van de vijand die op strikt politieke gronden ontoelaatbaar is.<sup>80</sup> Schmitts affirmatie van het politieke is dan ook niet, zoals Strauss beweert, als affirmatie van het morele te begrijpen, maar als affirmatie van het existentiële, dat wil zeggen: als bevestiging van een zijswijze die aan het morele oordeel voorafgaat. Zo lijkt Schmitts affirmatie van het politieke, voorzover die het bereik van een louter descriptieve of didactische analyse overschrijdt, te staan voor het oorspronkelijke ‘ja’ waarin de existentiële conditie als zodanig wordt aanvaard.

Daarmee knoopt Schmitt – al dan niet bewust – aan bij een problematiek die Benjamin in zijn beschouwing van treurspel en tragedie had aangesneden: de vraag die in de politieke sfeer op het spel staat, luidt of de mens uiteindelijk in staat zal blijken zich in een oorspronkelijke affirmatie met het historische gebeuren te verzoenen. Benjamin beantwoordde die vraag ontkennend: in het treurspel verscheen een door melancholie geplaagde soeverein die het niet kon opbrengen om een verlossende affirmatie uit te spreken en het gebeuren door een ‘ja’ te motiveren. De historische constellaties leken hem zelfs van alle zin verstoken. Daarentegen beantwoordt Schmitt de vraag bevestigend: door het politieke te

---

<sup>78</sup> Ibidem, N28, 114.

<sup>79</sup> Ibidem, N27, 113.

<sup>80</sup> In dit verband spreekt Ernst-Wolfgang Böckenförde van een ‘wijdverbreid misverstand’ dat onder invloed van Strauss’ interpretatie in de secundaire literatuur zou zijn gerezen, namelijk dat Schmitts theorie, ondanks zijn polemiek tegen moraliserende interpretaties van het politieke, uiteindelijk zou berusten op een moreel of ethisch fundament (vergelijk hierover: Böckenförde, E.-W. (1998), ‘The concept of the political. A key to understanding Carl Schmitt’s constitutional theory’, in Dyzenhaus, D. (red.), *Law as politics. Carl Schmitt’s critique of liberalism*, Durham en Londen, Duke University Press, 38).



affirmeren kan de soeverein alle schijnbaar zinloze voorvallen en omstandigheden door een daad van motivering betekenis geven. Die daad van motivering – het ‘moment van de waarheid’ – is de bereidheid om eventueel, in laatste instantie, omwille van politieke overtuigingen het leven zelf in de waagschaal te stellen. Door zich op de ‘reële mogelijkheid’ van het offer te beroepen, tracht Schmitt kortom de ‘ernst’ van politieke overtuigingen te onderstrepen en het historische gebeuren zin te geven.

Volgens Strauss blijken Schmitts motieven om het politieke überhaupt als een waardevolle activiteit na te streven, en zich niet tot een louter beschrijvende fenomenologie ervan te beperken, vooral uit zijn scherpe polemiek tegen een ‘wereld zonder politiek’: ‘Laten we luisteren naar Schmitt zelf: als (...) de onderscheiding van vriend en vijand zelfs als eventualiteit ophoudt te bestaan dan is er alleen nog een politiek-vrije wereldbeschouwing, cultuur, beschaving, economie, moraal, recht, kunst, *amusement* enzovoort, maar geen politiek en geen staat meer’.<sup>81</sup> In het citaat onderstreept Strauss het woord ‘amusement’ (*Unterhaltung*) dat Schmitt door de plaatsing voor het ‘enzovoort’ aan de aandacht zou hebben onttrokken. ‘We hebben het woord “amusement” onderstreept’, schrijft Strauss, ‘omdat Schmitt er alles aan doet om het *bijna* te laten verdwijnen in een opsomming van de serieuze doeleinden van de mens. Bovenal gaat het ‘enzovoort’ haastig voorbij aan het feit dat “amusement” in werkelijkheid de ultieme term van de opsomming is, haar *finis ultimis*’.<sup>82</sup> Strauss suggereert dat een ‘wereld zonder politiek’ in Schmitts ogen primair een wereld van amusement is, in die zin dat daarin alleen nog een ‘beleving’ mogelijk is die tot niets meer verplicht en die zich onttrekt aan het bereik van de verantwoordelijkheid. Daarmee zou Schmitts polemische schets zijn eigenlijke motief ‘verraden’: hij zou er in werkelijkheid op uit zijn om de ervaring te verankeren in de verantwoordelijkheid. ‘Politiek en de staat’, zo stelt Strauss, ‘zijn de enige *garantie* tegen het verworden van de wereld tot een wereld van vermaak, een wereld van amusement, een wereld zonder ernst’.<sup>83</sup>

Het woord ‘amusement’, zo licht Schmitt in een aantekening van 1963 toe, is ‘hier volkomen ontoereikend en stemt overeen met de toenmalige onvoltooide stand van reflectie. Tegenwoordig zou ik van “spel” spreken, om het pregnanter als het tegenbegrip van “ernst” (zoals Leo

---

<sup>81</sup> Geciteerd in *ibidem*, N27, 111, cursivering Strauss.

<sup>82</sup> *Ibidem*, N27, 112, cursivering Strauss.

<sup>83</sup> *Ibidem*, N27, 112.

Strauss het juist heeft gezien) tot uitdrukking te brengen' (BP, 120/ 138, vertaling gewijzigd). Weliswaar had Strauss door het woord 'amusement' te benadrukken de vinger gelegd op de zere plek, namelijk dat het Schmitt uiteindelijk was te doen om de 'ernst' van het bestaan. Hij had zich echter op de eigenlijke inzet daarvan verkeken: wat Schmitt door de affirmatie van het politieke had trachten te voorkomen, was niet zozeer de afvlakking van het bestaan tot 'amusement', maar de teloorgang van de 'laatste ernst' in het 'spel'. In dit verband verwees Schmitt naar zijn 'Exkurs über den barbarischen Charakter des Shakespeareschen Dramas' in *Hamlet oder Hekuba* dat specifiek was gewijd aan Benjamins *Trauerspielbuch* (BP, 120/ 138). Daarmee suggereerde hij dat de affirmatie van het politieke in *Der Begriff des Politischen* was bedoeld als waarborg tegen een tot spel verworden wereld, zoals Benjamin die in zijn *Trauerspielbuch* had beschreven, en wel omdat de 'specifieke intensiteit' van het politieke uiteindelijk was terug te voeren op een geval van onmiskenbare 'ernst', namelijk de eventualiteit van het offer.

### *Hyperpolitiek*

Volgens Schmitt is zelfs een volkomen geneutraliseerde wereld niet vrij van *alle* politiek. Zo zou de 'politiek-vrije wereldbeschouwing' van het liberalisme niet het politieke zelf hebben uitgeschakeld, maar alleen het begrip en de ervaring daarvan. Het zou de verschillende partijen hebben gedwongen hun politieke belangen in een onpolitieke taal uit te drukken.<sup>84</sup> Schmitt verwijt de liberalen dan ook niet dat zij het politieke hebben geneutraliseerd, maar dat zij over de realiteit en de ware aard daarvan 'verwarring' hebben gezaaid (cf. BP, 65/ 98). Met andere woorden, hij laakt hun gebrek aan *integriteit en oprechtheid* met betrekking tot het politieke. Onder het mom slechts 'onpartijdige' en 'neutrale' waarheden te verkondigen, zouden de liberalen in feite politiek bedrijven, en wel de meest intensieve vorm daarvan, namelijk *hyperpolitiek*. Volgens Schmitt is politiek-vrije wereld die zij nastreven er dan ook een waarin het begrip van het politieke zelf is gepolitiseerd, in die zin dat 'het politieke' *om politieke redenen* de gedaante heeft aangenomen van 'het neutrale', zodat het onbetwistbaar is geworden.

Wat Schmitt in *Der Begriff des Politischen* voor ogen heeft, is de realiteit van het politieke die de liberalen zouden hebben verdonkere-

---

<sup>84</sup> Vergelijk *ibidem*, N4, 92.

maand, opnieuw als voor eenieder onloochenbaar aan het licht te brengen. Zo zou de liberale suggestie dat alle volkeren in wezen door dezelfde belangen met elkaar zijn verbonden, feitelijk berusten op een ‘oneerlijke fictie’ (cf. BP, 54/ 87). Door het ideaal van een vreedzame wereldgemeenschap te proclameren, wordt de tegenstelling tussen vriend en vijand niet ontkracht, maar enkel verbloemd en met mooie woorden omkleed: ‘het staat een politiek existierend volk niet vrij door bezwerende proclamaties deze door het lot bepaalde onderscheiding te ontlopen’ (BP, 52/ 84). Aan Schmitts affirmatie van het politieke ligt dus in laatste instantie een beroep op integriteit en oprechtheid ten grondslag, een poging om de liberale fictie van neutraliteit en wereldvrede te demystificeren.<sup>85</sup> In een ‘politiek-vrije wereld’ manifesteert het gebrek aan ernst zich volgens Schmitt primair als een gebrek aan oprechtheid en integriteit, namelijk als het onvermogen of de onwil om het politieke onder ogen te zien. Hyperpolitiek is kortom een vorm van hypocrisie. Dat het ‘karakter’ zelf blootstaat aan het gevaar van desintegratie, de afkalving van zijn integriteit, dát is het laatste – en in Schmitts ogen ongetwijfeld laakbaarste – resultaat van een wereld waarin niets meer ernstig wordt genomen en waarin niemand meer bereid is aan zijn politieke overtuigingen eventueel de uiterste consequentie te verbinden.

Volgens Schmitt zal zich in een ‘politiek-vrije wereld’ ten slotte onontkoombaar de figuur van het onmenselijke aandienen. Met deze conclusie lijkt Schmitt die van Benjamin in het *Trauerspielbuch* dicht te benaderen. Want de wereld van het treurspel, zo had Benjamin gesuggereerd, was een ontmenselijkte wereld, waarin dingen, niet mensen, de doorslag gaven. Die wereld was strikt genomen überhaupt geen wereld, althans geen uit zedelijke verhoudingen opgebouwde leefwereld (*Mitwelt*), maar een ‘doods landschap’ (cf. GS I/1, 343). In overeenstemming met het door Benjamin geschetste beeld beschrijft Schmitt de wereld van

---

<sup>85</sup> Schmitts pleidooi voor integriteit en oprechtheid resonanceert met de door Friedrich Nietzsche omschreven eis van *Redlichkeit*, oftewel: de plicht om tegenspraken onder ogen te zien en de dingen bij de naam te noemen. In dit verband contrasteert Nietzsche de menselijke plicht tot *Redlichkeit* met het christelijke beeld van een god die zich hult in stilzwijgen. Zo laakt hij de ‘religies’ die het ‘niet zo nauw nemen met (...) de plicht van god om, ten overstaan van de mensheid, oprecht en duidelijk (*wahrhaftig und deutlich*) te zijn in de mededeling’ (in Nietzsche, F. (1971, oopr. 1881), *Morgenröthe*, in Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, bezorgd door Giorgio Colli en Mazzino Montinari, Berlijn en New York, Walter de Gruyter, afdeling V, band 1, 80-81).

het spel als een ontmenselijkte ‘aardbol’ (*Erdball*) (BP, 35/ 69). In dit verband merkt Derrida op dat een ‘politiek-vrije wereld’ in Schmitts ogen ‘een wereld zou kunnen karakteriseren die geen wereld meer zou zijn, een “wereld zonder politiek” gereduceerd tot “aardbol”, verlaten door zijn vrienden alsook door zijn vijanden, kortom, een *ontmenselijkte woestenij* (*un désert déhumanisé*)’.<sup>86</sup> Zouden de mensen niets meer werkelijk ernstig nemen, zo suggereert Schmitt, dan zouden ze ook voor niets meer tot het uiterste willen instaan, dan zouden ze hun karakter verliezen en veranderen in ontmenselijkte ‘spelers’ die slechts nog een ‘rol’ vervullen.<sup>87</sup> Dat was precies het schrikbeeld dat Benjamin eerder in zijn *Trauerspielbuch* had beschreven, toen hij constateerde dat de personages in het treurspel verschenen als ‘ontzielde’ figuranten, als ‘marionetten’ waaruit het leven zelf leek weggevloeid (GS I/1, 303-304).

Schmitt verzet zich tegen de komst van een ‘wereld zonder politiek’, omdat een dergelijke wereld gepaard zou gaan met vormen van ontmenselijking. In die wereld zou tevens een onmenselijk geweld mogelijk zijn geworden. In een wereld van hyperpolitiek, zo betoogt Schmitt, dreigt het grootste geweld zich ongezien te verwerklijken. Domineert de ‘oneerlijke fictie’ van neutraliteit en wereldvrede, dan is het onmogelijk om eventuele uitwassen van het geweld aan de kaak te stellen. Belangrijker nog is dat de praktijk van hyperpolitiek volgens Schmitt in feite een bijzonder intensieve vorm van politiek verraadt, zodat de vijandschap waarop het politieke berust alleen maar in scherpte blijkt te zijn toegenomen. Naarmate de realiteit van het fysieke doden namelijk ‘uitzonderlijker’ wordt, neemt de vijand een onmenselijker gedaante aan. In een wereld waarin de politieke tegenstellingen schijnbaar volledig zijn uitgebannen, lijkt de vijand überhaupt geen bestaansrecht meer te hebben. Niets staat zijn totale demonisering in de weg: hij verschijnt als ‘absolute vijand’, in het gunstigste geval als crimineel, in slechtste als een ‘spookachtige abstractie’.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Derrida (1994), 153-154 (cursivering MdW).

<sup>87</sup> Mogelijk denkt Schmitt aan de gezichtsloze functionarissen die de door Max Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* beschreven bureaucratieën bevolken (vergelijk in die zin de referentie aan Weber in Schmitt, C. (2003, oorspr. 1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, Klett-Cotta, 102).

<sup>88</sup> Vergelijk hierover Wilde, M. de (2005), ‘Vijandschap’, in *Krisis. Tijdschrift voor empirische filosofie*, jaargang 25, nummer 4, 49-52.

Het extreemste en daarom meest onthullende geval van neutralisering, dat in werkelijkheid een bijzonder intensieve vorm van hyperpolitiek verdraagt, is volgens Schmitt dat van de oorlog die wordt gevoerd ‘in naam van de mensheid’ (BP, 55/ 87). Het beroep op de ‘mensheid’ laat namelijk geen ‘menselijke’ vijand meer toe: niemand kan immers *als* mens het recht van de mensheid betwisten. Dat kan alleen een onmens, een duistere figuur die de benaming van ‘mens’ onwaardig is. Het beroep op de ‘mensheid’ – neutrale categorie bij uitstek, bedoeld om niemand bij voorbaat uit te sluiten – blijkt volgens Schmitt in werkelijkheid dienst te doen als een ‘bijzonder effectief ideologisch instrument’ (BP, 55/ 87). Wie in naam van de mensheid ten strijde trekt, weigert de vijand ‘enkel binnen zijn grenzen terug te wijzen’ en zal niet rusten voordat deze duistere figuur volledig is uitgeroeid.<sup>89</sup> Oorlogen in naam van de mensheid, stelt Schmitt, zijn daarom ‘bijzonder intensieve en onmenselijke oorlogen, omdat ze *boven het politieke uitgaand* de vijand tegelijk in morele en andere opzichten degraderen en tot de onmenselijk gruwel moeten maken die niet slechts moet worden afgeweerd, maar die definitief moet worden *vernietigd*’ (BP, 37/ 71, cursivering Schmitt).

In laatste instantie lijkt Schmitts kritiek vooral gericht tegen een onpersoonlijke wijze van spreken, een hyperpolitieke ‘usurpatie van het woord’. Is het spreken niet langer ingebed in de verantwoordelijkheid van de taalgebruikers, dan dreigt de taal een eigen leven te gaan leiden, met alle gevolgen van dien. In het bijzonder zal het gebruik van het woord ‘mensheid’, die al te ‘verheven benaming’, leiden tot onvoorziene en onbeheersbare consequenties. Door toe-eigening van het woord ‘mensheid’, zo suggereert Schmitt, boekt men niet alleen een strategisch voordeel op de vijand, maar riskeert men bovendien ‘bepaalde consequenties’, namelijk dat men uiteindelijk *gedwongen* zal zijn een onmenselijkheid te begaan: ‘Het voeren van de naam mensheid, het beroep op de mensheid, de *usurpatie van dat woord*, dat alles kan, aangezien men dergelijke verheven benamingen nu eenmaal niet zonder bepaalde consequenties

---

<sup>89</sup> In vergelijkbare zin betoogt Giorgio Agamben dat een beroep op de ‘mensheid’ (als juridische categorie) altijd ook een uitsluiting impliceert, namelijk een identificatie van het ‘onmenselijke leven’, oftewel: het ‘leven dat het niet waard is geleefd te worden’. Dit inzicht brengt Agamben ertoe een herdefinitie van Schmitts soevereiniteitsbegrip voor te stellen: ‘in de moderne biopolitiek is diegene soeverein die over de waarde of onwaarde van het leven als zodanig beslist’ (in Agamben, G. (2002), *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*, Amsterdam, Boom/ Parrèsia, 153-154).

gebruiken kan, alleen maar de verschrikkelijke pretentie tot uitdrukking brengen aan de vijand de eigenschap mens te zijn te ontzeggen, hem *hors la loi* en *hors la humanité* te plaatsen, en dientengevolge de oorlog tot een uiterste onmenselijkheid te drijven' (BP, 55/ 87, cursivering MdW).

Die 'uiterste onmenselijkheid' verbindt Schmitt met nieuwe technologische mogelijkheden om de vijand zonder bloedvergieten uit te schakelen. Zo betoogt hij dat in een wereld zonder politiek geen tegenstelling meer bestaat 'op grond waarvan men van mensen het offer van hun leven kan eisen en mensen de bevoegdheid kan geven om bloed te vergieten en andere mensen te doden' (BP, 36/ 70). De haast terloopse referentie aan het vergieten van bloed is volgens Derrida allerminst willekeurig. Kenmerkend voor een oorlog die niet meer zo mag heten, een 'oorlog zonder oorlog', is namelijk dat de liquidatie van de vijand gewelddoos en onbloedig moet lijken: 'te doden zonder bloedvergieten, met behulp van nieuwe technieken, is misschien reeds het toetreden tot een wereld zonder oorlog en zonder politiek, tot de onmenselijkheid van een oorlog zonder oorlog'.<sup>90</sup> Ook Benjamin, zo merkt Derrida tussen haakjes op, had in deze context op de betekenis van het bloedvergieten gewezen. Volgens Benjamin was het geweld 'mythisch' indien het voorwendde op een 'onbloedige wijze fataal' te zijn (GS II/1, 199; SWP, 75). In lijn met Benjamins begrip van het mythische geweld suggereert Schmitt dat een vernietiging zonder bloedvergieten kenmerkend is voor een 'wereld zonder politiek', waarin het geweld wordt verbloed en de vijand zijn bestaansrecht heeft verloren.

### *Conclusie. Treurspel of tragedie*

'Wat is de bron van de tragiek?' Die vraag stelt Schmitt zich vierentwintig jaar nadat hij zijn theorie van het politieke voor het eerst heeft ontvouwen in *Der Begriff des Politischen*. Ditmaal, in *Hamlet oder Hekuba* (1956), laat hij over zijn discussiepartner geen misverstand bestaan. 'Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels*', zo stelt hij in het voorwoord, is een van 'de drie boeken (...) waaraan ik vanwege waardevolle informatie en wezenlijke inzichten in het bijzonder schatplichtig ben' (HH, 7). In lijn met Benjamin meent Schmitt thans dat het 'noodzakelijk [is] om tussen treurspel en tragedie te onderscheiden' (HH, 40). Het treurspel kenmerkt zich volgens hem door het vermogen een eigen ruimte

---

<sup>90</sup> Derrida (1994), 154.

en tijd te scheppen, namelijk een ‘speelruimte’ en een ‘speeltijd’, waardoor het zich kan afzonderen van het historische gebeuren. Zo zou het treurspel de ‘fictie’ in het leven roepen van een volkomen ‘in zichzelf besloten proces’ (*In-sich-selbst-Prozess*), waarin de gebeurtenissen deel zijn geworden van de dramatische handeling zelf. Volgens Schmitt riskeert het treurspel, voorzover het zich effectief voor een historische ervaring weet te immuniseren, een wereld zonder verantwoording in het leven te roepen. Zou de fictie van een ‘in zichzelf besloten proces’ namelijk worden bewaarheid, dan ‘zouden [we] geen zaak en geen opdracht meer hebben en zouden [we] beide voor het genot van de esthetische interesse hebben prijsgegeven aan het spel’, aldus Schmitt (HH, 45).

Schmitt wil de komst van deze wereld koste wat kost voorkomen. Want in die wereld zal het ‘karakter’ hebben plaatsgemaakt voor dingmatige reflexen en het geweld zich zonder bloedvergieten kunnen verwerklijken. Schmitt meent de komst van deze wereld te kunnen afwenden door ‘treurspel en tragedie van elkaar te onderscheiden en te scheiden, opdat de specifieke kwaliteit van het tragische niet verloren gaat en de ernst van een echte tragiek niet verdwijnt’ (HH, 40). Daartoe is het volgens hem noodzakelijk de ‘bron van het tragische überhaupt’ aan het licht te brengen. Die bron kan vanuit het perspectief van het spel slechts verschijnen als een ‘duistere plaats’ (*dunkle Stelle*). De ‘bron van het tragische überhaupt’, betoogt Schmitt, manifesteert zich als een ‘opening’ in het spel, ‘waardoor een historische tijd inbreekt in de speeltijd en de onafzienbare stroom van altijd nieuwe betekenis­mogelijkheden – steeds nieuwere, tenslotte toch onoplosbare raadselen – het voor het overige zo echte spel binnenstroomt’ (HH, 46).<sup>91</sup>

Daarmee lijkt Schmitt de door Benjamin omschreven onderscheiding van treurspel en tragedie om te keren: als ‘bron van het tragische überhaupt’ verschijnt thans het uitdruk­kingsloze – het onbeheerste en onbegrepen ‘andere’ waarmee het leven van de mensen op een fatale

---

<sup>91</sup> Schmitts begrip van een *dunkle Stelle* resonanceert met Benjamins begrip van een *wolkige Stelle* – dat eveneens een schijnbaar onbegrensd betekenis­potentieel toelaat – in het essay over Franz Kafka (GS II/2, 420). Benjamin betoogt – terloops aan Schmitts notie van een *Ernstfall* refererend – dat de wereld van Kafka ‘een wereldtheater [is]. Voor hem staat de mens van huis uit op het toneel (...) Men kan het echter ook zo uitdrukken: de kandidaten wordt überhaupt niets anders toevertrouwd dan zichzelf te spelen. Dat ze in het geval van ernst (*Ernstfall*) kunnen *zijn* wat ze voorwenden, is in het bereik van mogelijkheden uitgesloten’ (GS II/2, 422, cursivering Benjamin).

wijze is verbonden – dat Benjamin juist als bron van het treurspel had aangemerkt.<sup>92</sup> Weliswaar houdt Schmitt het voor mogelijk dat ook het uitdrukingsloze nog een verborgen betekenis heeft, bijvoorbeeld door het ondoorgrondelijke ‘spel’ dat God met ons zou spelen, maar dit kan volgens hem niets afdoen aan de ervaring van het tragische als zodanig (HH, 41). Volgens Schmitt is Benjamins opmerking in het *Trauerspielbuch*, dat ‘alleen Hamlet (...) voor het treurspel toeschouwer van Gods genade [is]’, dan ook niet te begrijpen als een ‘theologie van het spel’: ‘ik kan niet aannemen dat Walter Benjamin daarmee in een Lutherse zin Hamlet tot een soort “speler van God” heeft willen maken’ (HH, 63). Schmitt acht dit uitgesloten, omdat dan allerlei tegengestelde begrippen, zoals de soevereine beslissing en het martelaarschap van de vorst, zouden worden gereduceerd tot louter ‘spel’. ‘Tegenover zulke vervlakkingen’, betoogt Schmitt, ‘blijven wij erbij dat – tenminste voor ons arme mensen – in het spel de fundamentele negatie van het geval van ernst (*Negation des Ernstfalles*) besloten ligt’ (HH, 41-42).

Volgens Benjamin dreigde het ‘voortragische’, de spanning tussen de stomme wereld van de dingen en de talige van de mensen, in het moderne drama ‘overwoekerd’ te raken. Het treurspel herintroduceerde deze spanning en wist zo een ‘immanente kritiek’ in het drama wakker te roepen: door het uitdrukingsloze opnieuw in de dramatische handeling toe te laten, doorbrak het de eenheid van handeling, van ruimte en tijd, hét principe waarop dit drama berustte. Hierin was ook het machtskritische potentieel van het treurspel gelegen. Het stelde het ceremoniële hofritueel te kijk als een theatrale encensering, contrasteerde de hiërarchische waardigheid van de vorst met diens naakte ‘lichamelijkheid’, en droeg zo bij aan een ‘ontdramatisering’ van de soevereine macht. Schmitt trachtte deze ont-dramatisering af te wenden en de machtskritische werking van het treurspel ongedaan te maken door de soevereine macht te grondvesten op de ‘ernst van een echte tragiek’. Volgens hem kon alleen de ‘echte tragiek’ bijdragen aan het herstel van de soevereine macht, omdat een beslissing in het licht van het *Ernstfall* onontkoombaar was; de heerser kon zijn

---

<sup>92</sup> Vergelijk bijvoorbeeld de volgende opmerking van Schmitt: ‘De echte tragedie heeft tegenover iedere andere vorm, ook tegenover het treurspel, een bijzondere en buitengewone kwaliteit, een soort meerwaarde (...) Deze meerwaarde ligt besloten in de objectieve werkelijkheid van het tragische gebeuren zelf, in de raadselachtige verbinding en verstrikking van onbetwistbaar werkelijke mensen in het onberekenbare verloop van onbetwistbaar werkelijke gebeurtenissen’ (HH, 47).



beslissing dan ook rechtvaardigen met een beroep op de ‘concrete existentiële tegenstelling’ waaraan zij was ontsprongen (cf. HH, 23).

Zo meende Schmitt dat Shakespeares *Hamlet*, althans voor wat betreft de tragische kern ervan, niet was te verwarren met het machtskritische *Schauspieler-Schauspiel*, waarin de ‘coulisse [wordt] neergehaald, het masker afgenomen en de toneelspeler zich presenteert in zijn naakte menselijkheid (*nackte Menschlichkeit*)’ (HH, 43). Het was volgens hem Benjamin geweest die deze verwarring had gezaaid, namelijk door *Hamlet* te lezen als een treurspel waarin het ceremoniële hofritueel als theatrale encensering werd ontkracht en de vorst werd beroofd van zijn soevereine waardigheid, om zich ten slotte enkel nog in zijn naakte menselijkheid, zondig en sterfelijk als zijn onderdanen, aan het publiek te tonen. Juist dát was de verborgen kern geweest van Benjamins kritiek op Schmitts soevereiniteitsleer: door deze leer te plaatsen in de context van het barokke treurspel had Benjamin de aandacht gevestigd op een ‘wanverhouding’ tussen de onbeperkte heersersmacht van de soeverein en zijn feitelijk beperkte heersvermogen. Niet opgewassen tegen ‘de onbeperkte hiërarchische waardigheid waarmee God hem [had] belast’, bleek de vorst terug te vallen ‘tot de stand van zijn arme mensenwezen (*armes Menschenwesen*)’ (GS I/1, 250). Het ‘waarlijk tragische’ van Shakespeares stuk, zo beantwoordde Schmitt de kritiek, impliceerde helemaal geen ‘blik achter de coulissen’, zoals Benjamin had gesuggereerd (HH, 45). *Hamlet* had zich niet in zijn naakte menselijkheid getoond; hij had zich juist in het *Erntsfall* op een goddelijk recht beroepen. Dat was het ‘theater van de macht’, de mythe waarop al het ‘waarlijk tragische’ volgens Schmitt berustte, een ‘historische werkelijkheid waarin alle deelnemers door hun historische existentie met elkaar [waren] verbonden’ (HH, 48).

Volgens Schmitt had Benjamin in zijn beschouwing van het ‘voortragische’ het vermogen van de mythe om een gedeelde historische werkelijkheid te scheppen veronachtzaamd. Zo had Benjamin niet ingezien hoe de mythe van *Hamlet* het historische gebeuren in feite beschikbaar had gemaakt in een ‘gemeenschappelijke openbaarheid’ (HH, 37). Volgens Schmitt kon de tragische ‘ernst’ van het stuk dan ook niet berusten op het uitdrukingsloze zelf, maar slechts op de affirmatie daarvan, dat wil zeggen op de toe-eigening van het uitdrukingsloze in de wereld van het spreken. Werd deze dimensie ervan miskend, dan zou ‘het stuk (...) enkel een ietwat grof “noodlotsdrama” [zijn] en gevaar lopen een met geestrijke reflecties ingeklede klucht te worden’ (HH, 53). *Hamlet* had het

schijnbaar zinloze historische gebeuren in de wereld van het spreken beschikbaar gemaakt en zo gemotiveerd en zin gegeven. Daaraan ontleende het stuk zijn tragische ‘ernst’. Het had volgens Schmitt een ‘vertwijfeld ogenblik van catastrofe en crisis’ – een ogenblik waarop Benjamin had gewezen – omgevormd en verheven tot een ‘machtige mythe’ (HH, 32).<sup>93</sup>

‘Walter Benjamin’, zo verklaart Schmitt ten slotte, ‘beroept zich in zijn boek (...) op mijn definitie van de soevereiniteit; hij heeft mij in 1930 in een persoonlijke brief zijn dank daarover betuigd. Ik heb echter de indruk dat hij het verschil tussen de Engels-insulaire en Europees-continentele situatie heeft onderschat. Het verschil is ook wezenlijk voor een interpretatie van *Hamlet* (...). Dit verschil laat zich het snelst en treffendst met een steekwoordachtige antithese typeren (...). Het gaat om de antithese van barbaars en politiek’ (HH, 64). In de context van een concrete historische situatie, die van het 17<sup>e</sup>-eeuwse Engeland, had het begrip ‘politiek’ volgens Schmitt een specifieke betekenis, omdat het duidde op de ‘schepping en instandhouding’ van de statelijke orde in een situatie waarin chaos en anarchie de overhand dreigden te krijgen. Dat was precies het beeld op grond waarvan Benjamin in zijn *Trauerspielbuch* een correctie van Schmitts soevereiniteitsleer had voorgesteld: aan de soevereiniteitsleer, zo had Benjamin betoogd, lag niet alleen het contrareformatorische ideaal van een volledige stabilisering en restauratie ten grondslag, maar ook het barokke visioen van de geschiedenis als catastrofe (GS I/ 1, 246). Schmitt lijkt de door Benjamin voorgestelde correctie thans te aanvaarden: hij stelt dat de soevereiniteitsleer inderdaad is gestoeld op een ‘antithese’. Maar hij voegt daar onmiddellijk een kritische opmerking aan toe: Benjamin zou niet hebben ingezien dat Shakespeare aan deze antithese betekenis had gegeven in het medium van een ‘machtige mythe’. Zo had Hamlet zich, juist vanwege de ‘hopeloosheid van [zijn] geestelijke positie’, beroepen op het ‘goddelijke recht van de koningen’ (HH, 67).

---

<sup>93</sup> Schmitt had, meer in het bijzonder, twee historische gebeurtenissen op het oog. Zo was *Hamlet* enerzijds te lezen als poging om het taboe dat rustte op de schuld van Maria Stuart, van wie werd vermoed dat zij haar eerste echtgenoot en de vader van de toenmalige koning Jacob I had vermoord – een vermoeden dat in die tijd niet ongestraft kon worden uitgesproken – in de wereld van het spreken beschikbaar te maken. Anderzijds was het stuk te lezen als een – eveneens in de historische realiteit onuitsprekbare – oproep om de verleiding van eerwraak, ook in Engeland een oude traditie, te weerstaan: zo werd het ‘type van de wreker’ in de figuur van Hamlet ‘omgebogen’ in een ‘door reflecties belemmerde melancholicus’ (HH, 21 en 31).

Wat Benjamin door *Hamlet* als treurspel te lezen had ‘onderschat’, zo concludeert Schmitt, was hoe de ‘symboolkracht van deze figuur (...) een echte mythe [had] voortgebracht’ (HH, 9).

Het treurspel, zo had Benjamin in het *Trauerspielbuch* betoogd, had vanwege de afwezigheid van alle heilsverwachting aangedrongen op de macht van een ‘stomme dingwereld’, waaraan zelfs de soeverein als ‘hoogste representant van de schepping’ was onderworpen. Het leven dreigde daardoor zijn ‘laatste ernst’ te verliezen, de personages verschenen als ‘ontzielde marionetten’, de wereld als een ‘doods landschap’. Met het oog op dit schrikbeeld tracht Schmitt in *Der Begriff des Politischen* en in *Hamlet oder Hekuba* een ‘geval van ernst’ (*Ernstfall*) aan het licht te brengen. Dreigden de politieke begrippen in de wereld van het spel tot ‘lege en spookachtige abstracties’ te vervluchtigen, door de confrontatie met een concrete vijand beloofden ze hun ‘concrete zin’ te herwinnen. Dát is wat hij tegen Benjamins *Trauerspielbuch* heeft in te brengen: in laatste instantie berust de soevereine macht op de ‘niet construeerbare, niet relativeerbare ernst van het tragische gebeuren die als gevolg daarvan niet is te verspelen’ (HH, 47).