

Derrida og Carl Schmitt

Diderichsen, Adam

Published in:
Slagmark

Publication date:
2005

Document Version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Diderichsen, A. (2005). Derrida og Carl Schmitt. *Slagmark*, (43).

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact rucforsk@ruc.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Adam Diderichsen

Derrida og Carl Schmitt

Af en jødisk filosof at være må Derrida siges at have en ganske udtalt forkærlighed for gamle nazister. Velkendt er det selvsagt, at han udvikler sit projekt om en generel dekonstruktion af den vestlige metafysiks historie gennem en tæt dialog med Heidegger – hvis korte men dog bemærkelsesværdige karriere som nazistisk rigsfilosof ligeledes er velkendt. I sit sene forfatterskab vender Derrida sig imidlertid i stadig større udstrækning mod en anden fremtrædende nazistisk intellektuel, nemlig Carl Schmitt. Ganske som Heidegger sammen med Husserl var af afgørende betydning for den tidlige Derridas dekonstruktive projekt, spiller Schmitt sammen med Lévinas en lignende rolle som privilegeret samtalepartner for den sene Derrida i forbindelse med den politiske drejning i hans forfatterskab. I forhold til begge skikkelser er det endvidere almindeligt at hævde, at Derridas forfatterskab kan ses som en simpel forlængelse eller gentagelse af Heideggers og Schmitts *destruktion* af henholdsvis vestlig metafysik og vestlig juridisk-politisk tænkning og tradition. Mere specifikt synes der at være en tæt forbindelse mellem Derridas dekonstruktion og centrale temaer hos Carl Schmitt, såsom hans decisionisme og hans fokusering på undtagelsen og det uafgørbare i loven (for en nærmere diskussion af forholdet mellem Derridas og Schmitts retsfilosofier se McCormick 2000). Det er imidlertid afgørende for en forståelse af Derridas projekt at fastholde, at dette på trods af de umiddelbare ligheder med Heidegger og Schmitt på en række punkter adskiller sig afgørende fra disse. I nærværende tekst skal jeg fokusere på Derridas forhold til Schmitt for at analysere, hvorledes Derridas egen politiske filosofi bliver til i en kritisk dialog netop med denne.

Derridas mest grundige og omfattende diskussion af Schmitt findes i hans politisk-filosofiske hovedværk *Politiques de l'amitié* (1994). Imidlertid trækker dette værk på en række punkter på Derridas tidligere retsfilosofiske tekst

'Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"' (1992). I første del af dette værk tager Derrida udgangspunkt i Michel Montaignes berømmelige udsagn om, at loven ikke respekteres, fordi den er retfærdig, men fordi den er lov, hvilket er det mystiske fundament for dens autoritet. For Derrida er dette ikke bare et udtryk for den relativisme og konventionalisme, som man ofte mener at finde hos Montaigne. Derimod peger Montaignes sætning på en mere grundlæggende betingelse for det juridiske som sådan, nemlig at et juridisk system ikke kan begrunde den voldshandling, hvorefter det selv indstiftes. Så snart systemet er indstiftet, gives der en skelnen mellem den legitime vold, som systemet selv administrerer, og den illegitime vold, som det straffer og søger at beskytte samfundet imod. Men selve indstiftelsen af det juridiske som sådan kan først begrundes retrospektivt med anvendelse af netop de legitimationsformer, der først indstiftes. Netop derfor er fundamentet for lovens autoritet 'mystisk'. I værkets anden del udfolder Derrida denne tankegang i kraft af en dekonstruktiv læsning af Walter Benjamins tekst *Zur Kritik der Gewalt* – en læsning, der i øvrigt sine steder er så brutal over for Benjamins tekst, at man måske kan have på fornemmelsen, at han tjener som stand-in for en anden, måske den Schmitt, der nævnes sine steder i værker, og som senere kommer til at stå som et centralt negativt fikspunkt for Derridas tænkning.

Parallelt med sin læsning af Montaigne kan Derrida støtte sig til Benjamins skelnen mellem to forskellige former for vold, nemlig dels den *retssættende* vold, der indstifter en politisk-juridisk orden, dels den *retsopretholdende* vold, der opretholder det allerede etablerede system. Men for Derrida må dette skel mellem to voldsformer dekonstrueres, for så vidt som der hverken kan gives en ren retssættende eller en ren retsopretholdende vold – de to voldsformer er altid forurenede af deres modsætning. Således er den retssættende vold kendetegnet ved, at den i princippet er gentagelig og peger frem mod fremtidige voldshandlinger, der er bestemt som gentagelse af den oprindelige – netop derfor er der tale om en indstiftelse af en retsorden. På den anden side er enhver senere gentagelse karakteriseret ved, at den til stadighed må forny og genindstifte retstilstanden, hvorfor enhver sådan retsopretholdende vold har et element af retsindstiftelse (ibid.: 38). Enhver senere retstilstand hjemses således bestandig af den oprindelige retsindstiftende voldshandling. I forlængelse af Benjamin kan Derrida derfor drage en skelnen mellem to forskellige måder, hvorpå denne oprindelige vold kan tænkes, nemlig dels en græsk-kristen tradition centreret omkring den *mytiske* vold, dels en jødisk, centreret omkring den guddommelige eller *mystiske* vold. Den mytiske vold karakteriserer den kristne Gud. Den er instrumental, søger at installere en orden og kræver blodofre som soning for menneskets synd. Den mystiske vold, der kendetegner den jødiske Gud, er derimod desinteressert, umiddelbar og ikke-instrumentel. Den

søger således ikke at indstifte eller genetablere en orden, ganske som den ikke kræver blodofre som betaling for menneskets synder (ibid.: 51). Ganske som Benjamin kæder Derrida endvidere denne forskel sammen med henholdsvis en instrumentel og en ikke-instrumentel sprogforståelse.

På denne baggrund kan Derridas læsning af Carl Schmitt i *Politiques de l'amitié* forstås som et forsøg på at indkredse det specifikke ved den mytiske vold og dermed indirekte måske bidrage til en formulering af en anden og mere mystisk forestilling om den lovindstiftende vold. Mere specifikt indgår diskussionen af Schmitt som en del af en mere overordnet diskussion i værket af den rolle, som begreberne om venskab og fjendskab spiller for europæisk og vestlig forståelse af det politiske. Der kan selvsagt ikke være nogen tvivl om, at disse begreber har spillet en helt afgørende rolle som referencepunkter for vestlig politisk tænkning. Mest eksplicit i form af forestillinger om en politik baseret på venskabet – en venskabets politik – sådan som denne forestilling er kendt fra Aristoteles' politik over den franske revolution og frem til i dag. Men mere grundlæggende er det et afgørende træk ved den politiske tænkningstradition, at denne er struktureret omkring en opdeling af mennesker i dem, der tilhører det politiske samfund selv, og dem, der befinder sig uden for denne gruppe af venner. I kraft af sin dekonstruktive læsning af en række centrale tekster om politik og især om venskab søger Derrida imidlertid at afdække, hvorledes vestlig forståelse af disse begreber hviler på en kontradiktorisk logik, der umuliggør dem i en og samme bevægelse, som de muliggøres. Som vanligt hos den sene Derrida kombinerer han samtidig denne dekonstruktive læsning med en Lévinas-inspireret (mis)tanke om, at politik, i det mindste i den udgave som vi kender fra europæisk historie, ganske som vestlig metafysik er baseret på en grundlæggende fortrængning af den anden – en form for mytisk arkevoldshandling, der indstifter det politiske som sådan.

Derrida tager sit udgangspunkt i det, der ifølge en lang anekdotisk tradition angiveligt skulle være Aristoteles' sidste ord, og som i Montaignes udgave, der tjener som Derridas tekstgrundlag, lyder: ”Ak, kære venner, der findes ingen ven” (Montaigne 1998: 214). Det er klart, at en så besynderlig sætning, der på en og samme tid taler til en gruppe af venner og samtidig benægter eksistensen af disse venner, må tiltrække sig Derridas opmærksomhed. Således benytter Derrida denne dobbelttydige sætning som udgangspunkt for en nærmere diskussion af venskabets metafysik hos Aristoteles. Specielt tiltrækker det sig hans opmærksomhed, at Aristoteles hævder, at det at elske er bedre end at blive elsket, hvilket for Derrida er et udtryk for den vestlige metafysiks almindelige tendens til at privilegere nærværet frem for fraværet. Således er argumentet for dette dels, at aktivitet i almindelighed er passivitet overlegen, dels og mere specifikt, at man ikke kan undgå at vide, at man elsker, hvorimod man

godt kan være elsket uden at vide det. Aktivitetens primat over passiviteten skyldes således, at væren bestemmes ud fra bevidsthed (Derrida 1994: 26).

Efter således at have knyttet an til dekonstruktionens generelle kritik af vestlig nærværsmetafysik kan Derrida vende tilbage til venskabsbegrebets kontradiktoriske logik. Således er det karakteristisk for en bestemt filosofisk tradition, der strækker sig fra Aristoteles over Cicero, frem til Montaigne og videre, at denne vil mene, at der er snævre grænser for, hvor mange venner man kan have. Dels er et virkeligt venskab et sjældent fænomen, og man skal vide sig lykkelig, hvis man løbet af et liv får én virkelig ven. Dels kræver et venskab lang tid for at opstå, da det kræver, at man tester hinanden i medgang og modgang. Der er derfor meget få venner; måske kun én eller slet ingen, sådan som Aristoteles' ord synes at lægge op til. Samtidig er det selvsagt en grundlæggende antagelse, at man ikke kan eller må tælle sine venner. Vi befinder os her på et sted, der ligger hinsides matematikken og ikke må gøres til genstand for beregning – selv om det som sagt står klart, at deres antal må være meget lille. Det er således, som om venskabsbegrebet står i bestandig fare for at opløse sig selv – som om de træk, der definerer venskabets natur samtidig umuliggør, at den nogensinde kan realiseres. Som om man kun kan kalde nogen sin ven ved samtidig at underminere og, om man vil, trække denne betegnelse tilbage – ”Ak kære venner, der findes ingen ven”. Omvendt kan Derrida anføre Nietzsches omvendning af Aristoteles' ord i *Menneskelig, alt for menneskelig*, hvor Nietzsche efter at have citeret ’den døende vismand’ i sin egenskab af levende galning selv kan sige: ”Fjender, der gives ingen fjende” (Nietzsche 1988: § 376). Alt synes således at tyde på, at begreberne ven og fjende gensidigt er bundet ind i en kontradiktorisk logik, der umuliggør, at den nogensinde kan krystallisere sig tilstrækkeligt klart til, at den anden entydigt kan identificeres som enten det ene eller det andet.

På denne baggrund kan Derrida vende opmærksomheden mod Carl Schmitt og hans tolkning af det politiske ud fra begrebsparret ven/fjende. Netop fordi det politiske som sådan for Schmitt er defineret ud fra skellet mellem ven og fjende, må Schmitts diskurs samtidig mobilisere alle ressourcer for at undgå, at denne skelnen udviskes, da dette ville markere enden på det politiske som sådan (Derrida 1994: 104). På trods af alle de uklarheder, som man selvsagt kan forvente i den empiriske verden, må Schmitt derfor antage, at elementerne i dette skel i det mindste i princippet er klart afgrænsede fra og afsluttede over for hinanden, og at det ikke kan tænkes, at venen viser sig identisk med fjenden eller omvendt – for en sådan forvirring af begreberne ville markere det punkt, hvor det politiske bryder sammen og ikke længere kan tænkes. Mere specifikt hviler det politiske for Schmitt på en evne til at identificere sine fjender og derved afgrænse vennerne som den gruppe, man er forenet med i

kampen mod fjenden. Det er imidlertid klart, at en sådan identificering ikke kan have karakter af en ren teoretisk viden. Snarere må der være tale om en praktisk evne til at identificere ven og fjende (ibid.: 136). På denne baggrund kan man imidlertid undre sig over, hvilken status Schmitts egen diskurs har. Selv om det synes klart, at den indskrives sig i en politisk-teoretisk sammenhæng, fungerer alt, som om Schmitts tekst samtidig selv var en praktisk intervention i det politiske felt – som om han ikke kun taler om det politiske, men også taler politisk (ibid.: 137-38).

Imidlertid gives der en tæt sammenhæng mellem Schmitts version af skellet mellem ven og fjende og den altid problematiske skelnen mellem det private og det offentlige – hvorfor Schmitts udgave af det politiske i sidste ende forudsætter, at også dette sidste skel lader sig opretholde. Således er det en vigtig pointe for Schmitt, at der med *fjende* menes en offentlig fjende og ikke én, man som privatperson har et negativt eller hadefuldt forhold til. Netop fordi forholdet til fjenden definerer det politiske som sådan, er det kun i kraft af dette forhold, at begrebet om det offentlige kan tænkes. Men omvendt er det kun den offentlige fjende, der kan tjene som definerende faktor for det politiske. Med latinske og græske begreber er det således afgørende ikke at forveksle den offentlige *hostis* eller *polémios* med den private *inimicus* eller *ekhthros* (ibid.: 107). Netop af den grund spiller private følelser ikke nogen rolle for den offentlige fjende – faktisk begynder politikken for Schmitt netop på det punkt, hvor fjenden, *hostis*, ikke længere hades på det personlige plan, men netop er det andet, som det politiske fællesskab er defineret i forhold til. Men samtidig markerer denne skelnen et af de steder, hvor Schmitts diskurs truer med at bryde sammen. Således følger det jo, at det er muligt at være venner med en *hostis* i den forstand, at man på det private plan kan nære venskabelige følelser over for en offentlig fjende. Man kan med andre ord være venner med sin fjende eller (offentlig) fjende med sin ven. Så snart vi forlader den idealiserede begrebsliggørelses plan, viser de to elementer i Schmitts skelnen sig således bestandigt at være forurenede af sin modsætning – og Schmitts diskurs truer med at bryde sammen på det punkt, hvor man ikke længere kan skelne ven fra fjende (ibid.: 107).

Schmitt mener endvidere at finde en bekræftelse af sin skelnen mellem to betydninger af *ordet* fjende i *Staten* (V, 470), hvor Platon drager en skelnen mellem egentlig krig (*pólemos*) og borgerkrig eller uroligheder (*stásis*). Tanken er, at krig kun karakteriserer forholdet mellem grækerne og deres naturlige fjender, barbarerne. Grækerne er derimod hinandens naturlige venner, hvorfor fjendtligheder imellem dem har en anden karakter – de er snarere at sammenligne med civil urolighed eller borgerkrig end med egentlig krig. Hvad Schmitt imidlertid ikke bemærker, er, at Platon i *Staten* ikke benytter denne skelnen til

at understøtte skellet mellem ven og fjende men tværtimod søger at udviske denne forskel, idet en grundlæggende lov for den ideale by bør være, at byens borgere skal opføre sig over for barbarerne på samme måde, som man gør det over for andre grækere, og at man af den grund skal afstå fra at hærge deres lande og brænde deres huse (Derrida 1994: 111-112; jf. Platon, *Staten* 470 b-c). Langt fra at kunne bruges som støtte for Schmitts tænkning synes Platon således at pege i retning af en form for politik, der tager sit afsæt i nødvendigheden af at underminere eller dekonstruere de begrebslige modsætningspar, der strukturerer den form for politik, som Schmitt taler om.

Forskellen mellem krig og borgerkrig er i øvrigt på alle måder central for Schmitts tænkning. På den ene side tager hele diskussionen sit afsæt i en bestemt *statslig* opfattelse af vennen og fjenden som borgere og dermed som indbyggere i en stat – det er kun på denne baggrund, at det bliver meningsfuldt at tale om det politiske som baseret på krigens stadige mulighed og om samfundet som struktureret i deraf kommende skel mellem ven og fjende. På den anden side er det netop en vigtig pointe i *Det politiskes begreb*, at det politiske ikke kan forstås ud fra staten, men, som det hedder i værkets første linie, at ”statens begreb [omvendt] forudsætter det politiskes begreb” (Schmitt 2002: 51). For at kombinere disse modsatrettede tendenser må Schmitt overføre en udenrigspolitisk eller interstatslig forståelse af det politiske på det indenrigspolitiske og derved på forholdet borgerne imellem. Det er denne interiorisering af krigen, der begrundet politikens primat over staten, og som forklarer, at det politiske er logisk adskilt fra staten – der netop må forstås som en specifik form, som det politiske kan antage. Heraf en grundlæggende spænding, der ifølge Derrida karakteriserer Schmitts tænkning i hele perioden fra *Det politiskes Begreb* fra 1932 frem til *Theorie des Partisanen* fra 1963 (og ikke 1962 som Derrida skriver, 1994: 141).

Parallelt hermed kan Derrida stille spørgsmålstegn ved den modalitet, der karakteriserer Schmitts tænkning. På den ene side er det klart, at der ikke med fjende nødvendigvis menes en fjende, der allerede *de facto* er udpeget, og som alle medlemmer af et givent samfund er enige om at betragte som fjende. Det afgørende for Schmitt er snarere *muligheden* for en sådan udpegning – det politiske angiver ikke en faktisk krig mod fjenden, men den stadige mulighed for en sådan krig. På den anden side er den mulighed, som Schmitt taler om, ikke slet og ret en aristotelisk mulighed, der både kan og ikke kan aktualiseres. Snarere er der tale om, hvad Schmitt kalder en reel mulighed. Det er denne *reale Möglichkeit der physische Tötung*, der definerer det politiske og ikke krigens rent abstrakte og principielle mulighed (ibid.: 147). Schmitts diskurs unddrager sig således de klassiske aristoteliske modalitetsbegreber, for så vidt som krigens mulighed i en vis forstand må være til stede som noget reelt. Netop heraf også

betydningen af undtagelsestilstanden, der på den ene side burde være umulig inden for den normale politiske orden, men som samtidig begrundet det politiske. Undtagelsestilstanden og den stadige reelle mulighed for blodsudgydelse fører således til, at det politiske til stadighed hjem søges af denne uklare modalitet, hvor det, at noget *kan* ske, er tilstrækkeligt til at give det sin egen form for realitet (ibid.: 151-52).

Det er netop på denne baggrund, at det må forstås, at Schmitt reagerer så kraftigt på den tendens til afpolitisering, som han mener at finde i den moderne verden. Således er det karakteristisk for denne, at man ud fra ideologien om en global fred udvisker forskellen mellem ven og fjende. Men netop herved øger man ifølge Schmitt den spænding, der ligger i det politiske, og som i sidste ende netop kan føres tilbage til forholdet til fjenden. Afpolitiseringen er således i sidste ende en hyperpolitisering, og jo færre fjender, der tilsyneladende er, jo flere er der (ibid.: 153) - "Fjender, der gives ingen fjende". Eller med en mere modal formulering: jo mere udelukket og umulig krigens faktiske blodsudgydelse synes at være, jo stærkere den potentielle spænding i det politiske. Netop derfor opstår den moderne partisan – denne indre fjende – på baggrund af den tilsyneladende afpolitisering, der følger af internationale konventioner såsom Genève-konventionen, og som har ført til en opløsning af det afgørende skel mellem ven og fjende (ibid.: 165). Forholdet mellem ven og fjende er således for Schmitt dialektisk i den forstand, at der kun kan gives venner, for så vidt som der gives fjender, hvorfor opløsningen af skellet mellem ven og fjende må føre til en parallel opløsning af venskabet. Vi genfinder således det paradoksale bånd mellem begreberne om en ven og en fjende, som Derrida allerede har påpeget hos Aristoteles (ibid.: 176).

På denne baggrund kan Derrida afslutte sin læsning af Schmitt med at pege på hans grundlæggende tro på en modsætningernes logik. Selv om han ganske som Heidegger igen og igen understreger, at begreberne om ven og fjende ikke må forstås antropologisk men eksistentielt, så forudsætter han i sin tænkning, igen ganske som Heidegger, at det er muligt at skelne klart mellem ven og fjende (ibid.: 279). Netop heraf det interessante i de passager hos Schmitt, hvor fjenden pludselig viser sig identisk med venen eller omvendt. Omvendt er det på denne baggrund, at Derrida kan antyde håbet om et nyt ikke-begreb om det politiske, der ikke (gen)etablerer det politiske og dets orden i kraft af en mytisk identifikation af fjenden, sammenkædet som denne er med blodsudgydelsens reelle mulighed men snarere peger frem mod et fremtidigt demokrati, der til stadighed er kommende og lovet, men som aldrig kan realiseres fuldstændigt. Det er som en forberedelse af dette kommende demokrati, at dekonstruktionen må forstås. Et første skridt ville være at stille spørgsmålstegn ved den adskillelse mellem ven og fjende, der til stadighed strukturerer det politiske, som vi kender det i Vesten.

Referencer

- Derrida, Jacques (1992). "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'" i Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld & David Gray Carlson, *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York: Routledge (i 1994 genoptrykt på fransk som monografi med titlen *Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'*, Paris: Galilée)
- Derrida, Jacques (1994). *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée
- McCormick, John P. (2000). "Schmittian Positions on Law and Politics?: CLS and Derrida", *Cardozo Law Review*, vol. 21, nr. 5/6, s. 1693-1722
- Montaigne, Michel (1998, [1588]). "Om venskab", *Essays*, bind 1, kapitel 28, København: Gyldendal
- Nietzsche, Friedrich (1988 [1878]). *Menschliches, Allzumenschliches I und II i Kritische Studienausgabe*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag/Berlin: Walter de Gruyter
- Schmitt, Carl (2002, [1932/1963]). *Det politiske begreb*, København: Hans Reitzel