

Krisis

*De afscheidsrede
van Lollo Nauta*

Filosofen over politiek

*Michel Foucault over
Verlichting en kritiek*

N°56 september 1994

De grenzeloze politiek van Spengler en Schmitt

Dick Pels

N.a.v.:

Frits Boterman, *Oswald Spengler en Der Untergang des Abendlandes. Cultuurpessimisme en politiek activist*. Van Gorcum, Assen/Maastricht 1992.

Theo De Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt*. Pomppers, Ubbergen 1992.

De kennis van goed en kwaad

Het gaat goed met de foute intellectuelen - althans met onze kennis van goed en kwaad in intellectuelenland. Door de natuurlijke afstand die een naoorlogse generatie historici heeft genomen van het acute zwart-wit dilemma van collaboratie of verzet, zijn traditionele vijandelijkheden geluwd en angstige taboes verkleind. Geleidelijk is een rijker geschakeerd beeld ontstaan, niet alleen van de vele gedragsvariaties in de grijze grensstrook tussen goed en fout in de politiek, maar ook van de eigenaardige verwantschappen en overgangen tussen het linkse en het rechtse politieke engagement van intellectuelen. Daarmee is een breder vergelijkend spectrum geschapen voor de studie van het notoire dilemma van de Geest en de Macht, of van de verhouding tussen intellectuele autonomie en politieke betrokkenheid - dat voor de *fellow travellers* van rechts niet wezenlijk anders ligt dan voor die van links.

Deze verbreding van het analytisch spectrum brengt ons niet zozeer 'voorbij goed of fout', maar verandert de gevoelswaarde van beide morele termen: ze brengt ze dicht bij huis er, dicht bij elkaar in de buurt. Het 'goede', linkse engagement van intellectuelen is sinds de opkomst van het postmodernisme en de val van zowel het 'reëel bestaande' als het gedroomde, utopische socialisme sterker onder verdenking komen te staan. Tegelijkertijd is een zekere rehabilitatie waarneembaar van het tegenovergestelde gedachtengoed, zodat er meer begrip is ontstaan voor het 'foute' engagement van de *fellow travellers* van rechts. Er is steeds minder reden om de denkbelden van de tegen-intellectuelen van de Tegen-Verlichting niet even serieus te nemen, *for better or for worse*, als die van hun linkse tegenvoeters, zowel waar het gaat om de aantrekkingskracht als de politieke verleiding die van hun denkbelden uitgaat.

Zulk een symmetrische verdubbeling van het analytisch perspectief wordt niet langer ingebonden door het cliché dat rechtsradicale intellectuelen eigenlijk een *contradictio in terminis* zijn; dat 'echte' intellectuelen zich bijvoorbeeld niet met radicaal nationalisme, fascisme of religieus fanatisme zullen inlaten; dat zij, zodra zij dit wel doen, verraders zijn van de Geest; en dat andersom overtuigde fascist, nationalist of fundamentalist nooit 'echte' intellectuelen kunnen zijn. De intellectualistische veronderstelling hiërarcher luidt dat de Geest zo iets hoog en verhevens is dat Zij zich nooit met zoiets laags en

verderfelijks kan afgeven. Helaas heeft de geschiedenis van onze eeuw ons inmiddels een stuk wijzer en realistischer gemaakt, en weten we dat ook het intellect in dit opzicht niets menselijks vreemd is.

Studies als die van De Felice en Gregor over Benito Mussolini, van Bendersky over Carl Schmitt, van Muller en Üner over Hans Freyer, van Wolin en Ott over Martin Heidegger, en van Sternhell over een hele falanx van Franse proto-fascisten, hebben het beeld van de ultrarechte intellectueel in deze symmetrische richting bijgesteld. Niet langer worden zij beschouwd als verraders van de hoge roeping van de Geest (die op een vanzelfsprekende manier in Verlichtingstermen en in liberaal-democratische politieke zin wordt verstaan), maar eerder als een 'ander soort' idealisten voor wie het dilemma van politieke afzijdigheid of deelname even acuut was als voor de idealisten van links, en tot dezelfde desillusies kon leiden. Niet voor niets draagt Mullers exemplarische studie over Freyer de intrigerende titel *The Other God that Failed*. (Muller 1987)

Ook in Nederland zijn niet lang geleden twee intellectuele biografieën verschenen die op het eerste gezicht lijken te passen in deze 'revisionistische' reeks, maar die bij nader inzien een zeer verschillende kennispolitieke inzet hebben: het proefschrift van Frits Boterman over Oswald Spengler (1880-1936) en dat van Theo De Wit over Carl Schmitt (1888-1985). Beide studies steunen op uitputtend historisch spitwerk en een zorgvuldige analyse van teksten, en presenteren een beeld van hun personage dat ver voorbijgaat aan een simpele grammatica van goed of fout. Daarnaast ambiëren beide studies méér te geven dan een afstandelijke historische beschrijving. De Wit, de filosoof van het stel, is vooral op zoek naar het 'eenheidsstichtende moment' in het werk van Schmitt, dat wil zeggen naar de filosofische grond van het 'pathos' dat diens werk voor hem tegelijk zo fascinerend en verontrustend maakt. Hij wil ontkomen aan zuiver historiserende, teleologische, of corrigerende lezingen om een systematische *dialog* aan te gaan met de wijsgerige problematiek die Carl Schmitt aan de orde stelt. Boterman is vergeleken hierbij een slag 'ouderwets', als de historicus die weliswaar schakeringen aanbrengt tussen collaboratie en verzet, en Spenglers ideeënonwikkeling en handelingen wil begrijpen vanuit hun psychologische en sociale context, maar die zich in zijn oordeel over diens wegbereiderschap van het nationaal-socialisme tenslotte beroept op de vanzelfsprekende achtergrond van het Verlichtingshumanisme. Boterman denkt vooral *tegen* Spengler, en ontkomt daardoor niet aan de risico's van de 'Whig History'. De Wit probeert eerder te denken *met* en *tegen* Schmitt, om zowel de inspiratie als het 'schandaal' van zijn denken opnieuw te kunnen wegen.

In het hier volgende betoog wil ik dit verschil in benaderingswijze verder aanzetten door me te richten op het klassieke dilemma van de afgrenzing tussen cultuur en politiek, zoals dat door de politiseringsdrang van radicale intellectuelen als Spengler en Schmitt aan de orde wordt gesteld. Beide hanteren een sterke en stellige notie over de alomtegenwoordigheid van de politiek die voorbijgaat aan de liberaal-democratische beperking van het politieke handelen tot een specifiek institutioneel domein. Oswald Spengler formuleert een historische cultuurfilosofie waarin dit grenzeloze begrip van politiek wordt verbonden met een vitalistische totaalkritiek op het Verlichtingsrationalisme. Carl Schmitt springt dubbelzinniger om met de erfenis van de Verlichting, maar werkt de notie van het onontkoombare primaat van de politiek consequenter uit in de richting van een totaalkritiek op het liberalisme en een totalitaire opvatting van democratie. Het probleem is dan

ook hoe een postmoderne cultuurtheorie, die zonder het te willen weten elementen van de Spengleriaanse rationalismekritiek herhaalt, en een postmoderne politieke filosofie, die zich in haar kritiek op het klassieke liberalisme plotseling in het ongemakkelijke gezelschap van Schmitt bevindt, moet omgaan met een 'gepolitiseerde' opvatting van kennis en cultuur die het totalitaire gevaar vermijdt en het wezenlijke van de liberaal-democratische gedachte overeind houdt, ook tegenover het klassieke liberalisme en rationalisme zelf.

Van Geest naar Macht en terug

Een korte vergelijking tussen de levenswegen van Oswald Spengler en Carl Schmitt geeft beider profiel meer scherpte. Zij behoren tot dezelfde intellectuele generatie, en ondergaan als politieke intellectuelen die de Eerste Wereldoorlog en de rechterkant van de Weimar-republiek van nabij meemaken, min of meer dezelfde historische ervaringen. Spengler blijft echter een veel marginaler figuur, ook in zijn latere periode als gevierd cultuurfilosoof en veelgevraagd spreker, dan de academisch succesvolle en politiek meer wendbare Schmitt. Beide zijn afkomstig uit een kleinburgerlijk milieu, waarin de studie geldt als de ontsnappingsweg omhoog en een voltooide universitaire opleiding als een uitzonderlijke prestatie. Spengler studeert met tegenzin en wisselend succes in Halle, Berlijn en München, en promoveert in 1904 in de filosofie. De acht jaar jongere Schmitt studeert gretig en met éclatant succes in Berlijn, München en Straatsburg, om in 1910 *summa cum laude* te promoveren in de rechten.

De depressieve, introverte en eenzame Spengler, die zijn existentiële angsten al vroeg leert omzetten in messianistische dromen, blijft zich ongemakkelijk voelen in zijn beroep als leraar, totdat hij zich in 1911 met behulp van een erfenis in München kan vestigen als *freier Schriftsteller*. Maar ook na het onverwachte succes van het eerste deel van *Der Untergang des Abendlandes* en zijn politieke pamflet *Preussentum und Sozialismus* (1918-1919) zal hij altijd een outsider blijven in de academische wereld, en zijn ongemakkelijke verhouding met het *Bildungsbürgertum* vertalen in een fel verzet tegen alle academisme. De zelfverzekerde, charmante en Latijns-extraverte Schmitt daarentegen vindt al vroeg erkenning als een van de toonaangevende rechtsfilosofen van zijn tijd. Ook zijn loopbaan begint in München, als docent aan de Handelshochschule (1919-1921), waarna hij in snelle opeenvolging leerstoelen bekleedt in Greifswald, Bonn, Berlijn en Keulen, om in het jaar van de waarheid 1933 wederom te worden beroepen in het politieke centrum Berlijn.

Beide nemen de Eerste Wereldoorlog vanaf een zekere afstand waar, niet vanuit de loopgraven zoals Adolf Hitler en Ernst Jünger (of zoals Marcel Déat en Hendrik de Man aan de geallieerde kant), maar van achter een Münchens schrijftafel. Ondanks zijn enthousiasme voor de oorlog wordt Spengler afgekeurd voor dienst, hetgeen zijn psychische en sociale isolement alleen maar vergroot. Schmitt, die zich eveneens als vrijwilliger had gemeld, wordt vanwege een rugletsel overgeplaatst naar een administratieve post, hetgeen hem niet verhindert zijn *Habilitation* te behalen, een privaat-docentschap te vervullen en zijn eerste belangrijke boek te schrijven (*Politische Romantik*, 1919). Evenals Spengler is hij in 1919 getuige van de verwarrende gebeurtenissen rond de stichting en de bloedige onderdrukking van de Münchense Radenrepubliek; een poging tot het vestigen van een linkse intellectuelen-heerschappij die op beiden een diepe negatieve indruk achterlaat.

Spengler, de malcontente, gedeclasserde rand-intellectueel, ontwikkelt zich vanaf 1914 steeds meer van een pessimistisch cultuurcriticus tot een politiek geëngageerde dieenaar van de nationale zaak. Hij komt de oorlog uit met een alomvattende filosofie over de onvermijdelijke neergang van de westerse cultuur, die het voetstuk vormt van een politieke ideologie, die van het 'Pruisisch socialisme', waarin de afwijzing van het liberalisme en de democratie wordt verbonden met een harde, Nietzscheaanse elitetheorie en een antimarxistisch, autoritair staatssocialisme. Zijn pamflet *Preussentum und Sozialismus* wordt het eerste gezichtsbepalende manifest van de los georganiseerde intellectuele beweging die in retrospect de naam 'Conservatieve Revolutie' zal dragen, en waarin de ultranationalistische anti-Weimar intelligentsia een revolutionaire, gemoderniseerde versie van het conservatisme uitwerkt die al vroeg de trekken aanneemt van een autoritair 'nationaal socialisme'.

Spengler wordt in de naoorlogse jaren van een culturele outsider steeds meer tot een politieke insider, die via een uitgebreid netwerk van relaties met industriëlen, politici en krantenmagnaten vergeefs probeert om zijn denkbeeld van een nieuwe machtsbewuste *Leistungselite* gestalte te geven. Na het mislukken van de rechtse putschplannen van 1923 in München en Berlijn trekt hij zich terug in zijn isolement en verruilt de politiek weer voor de cultuurfilosofie. Na 1930 volgt hij de opnieuw inzettende politieke radicalisering, hoewel hij net als andere intellectuelen van de 'Conservatieve Revolutie' ambivalent blijft staan tegenover de "Prolet-Ariër" Hitler en de groeiende macht van de als plebeïsch geringschatte Nazi-beweging. Collaborerende intellectuelen als Schmitt, Heidegger en Baümler overlaadt hij met minachting. Zijn laatste publicitaire succes, *Jahre der Entscheidung*, dat verschijnt na de legale Nazi-coup van januari 1933, is tevens het begin van het einde. Ofschoon het qua ideologische inhoud nauw verwant is aan de nationaal-socialistische heilsleer, wordt het boek juist vanwege die ambivalentie onderwerp van een vernietigende perscampagne. Al eerder had Spengler medewerking aan het Nazi-regime geweigerd, onder andere door niet in te gaan op een voorstel (van Hans Freyer) om hoogleraar te worden in Leipzig. De Nacht der Lange Messen, waarin ook Gregor Strasser wordt omgebracht, in wie hij als politicus veel had gezien, vormt het definitieve keerpunt. "Wir wollten die Parteien los sein. Die schlimmste blieb", zo tekent hij aan. Spengler sterft gedesillustioneerd in mei 1936, zonder te vermoeden dat het ergste nog moest komen.

Carl Schmitts naoorlogse weg voert van het ene spraakmakende boek naar het andere, waarbij zijn *Die geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus* (1922) maar vooral *Der Begriff des Politischen* (1927/1932) inmiddels tot de controversiële maar klassieke werken van de politieke filosofie kunnen worden gerekend. Na 1928 raakt de staatsrechtsgeleerde ook meer en meer betrokken bij de staatszaken zelf, en treedt hij op als adviseur en advocaat van de presidentiële regimes van Brüning en Von Papen. Pas na de machtsgreep van januari, op 1 mei 1933, wordt Schmitt lid van de NSDAP, om spoedig daarna door Göring te worden benoemd in de Pruisische staatsraad en andere hoge functies in het nationaal-socialistische bestel. Terwijl Spengler zich als elitaire individualist in de oppositie manoeuvreert, is Schmitt buigzamer en minder principieel. In 1936, Spenglers sterfjaar, wordt ook hij echter het doelwit van een lastercampagne, mede vanwege zijn bewezen betrekkingen met het 'oude regime' van Hitlers onmiddellijke voorgangers, en moet hij zich terugtrekken uit de actieve politiek. Na de oorlog, en na zijn internering en verhoor in Neurenberg in 1947, wordt Schmitt vrijgelaten, en leidt vanaf

dat moment een teruggetrokken leven als zelfbenoemde balling in zijn geboorteplaats Plettenberg. Hier schrijft hij tot zijn dood in 1985 nog boek na boek en wordt hij door tal van intellectuele bedevaartgangers bezocht.

Intellectuelen-socialisme van rechts

Omdat ik hier vooral de riskante relatie tussen cultuur en politiek belicht, is het niet mogelijk om de volle rijkdom van beide studies recht te doen. Ik wil slechts enkele punten aanstippen die ons dichter brengen bij het centrale thema. Fascinerend is bijvoorbeeld Botermans uiteenrafeling van de manier waarop Spenglers half-poëtische verdichting van de wereldgeschiedenis zijn persoonlijke crisisgevoel en zijn mateloze ambitie overdraagt op het vermeende historische *Schicksal* van de uitverkoren natie Duitsland. Spenglers brede tijdsdiagnose laat een onlosmakelijke verbinding zien tussen persoon en werk en is sterk autobiografisch van inslag. Maar tegelijkertijd vertoont zij de trekken van een 'vervreemde' autobiografie (niet Botermans term), waarin de auteur zijn machteloze "Weltangst" en zijn "Sehnsucht nach Grösse" van zich af projecteert in een visioen van een algemene cultuurcrisis en de profetische roeping van een nieuwe geestesaristocratie die de culturele superioriteit van Duitsland in de wereld waar moet maken. Spenglers *Untergang* is daarmee ook een autobiografie die-het-niet-wil-zijn, waarin ervaringen juist worden veralgemeend om ze als persoonlijke ervaringen *kijwt te raken*, te bezweren, om de eigen verantwoordelijkheid ervoor te ontgaan.

Deze projectie voert onmiddellijk naar het door vele vertegenwoordigers van de Conservatieve Revolutie gedeelde visioen van een nieuwe elite van (anti-intellectuele) intellectuelen. Ondanks het feit dat begrippen als 'Intellectueller' en 'Intelligenz' in deze kringen zelf over het algemeen als pejoratieve termen gelden, is het idee wijdverbreid dat Geest en Macht opnieuw een synthese moeten aangaan, en dat een nieuwe geistige aristocratie via een sterke staat leiding moet geven aan een homogene, solidaire natie. Spengler gokt daarbij vooral op het bondgenootschap tussen een Pruisische adel die zijn erfelijke privileges laat voor wat ze zijn en een meritocratie van ingenieurs, industriëlen en 'Pruisisch denkende' arbeiders(leiders). Opvallend is dat al deze categorieën van 'Tatsachenmenschen' vooral in hun *intellectuele* capaciteit worden geportretteerd, als 'voortuitziende geesten', en dus steeds worden gemodelleerd naar Spengler zelf en zijn hoogstpersoonlijke machtspolitieke ambities.

Daarmee is een belangwekkende rechtse variant gegeven van het 'linkse', Saint-Simonistische visioen van de politieke roeping van een elite van *industriëls*, van een technocratisch bondgenootschap tussen vooruitstrevende managers, ingenieurs en intellectuelen. Spenglers 'Pruisisch socialisme' is een vorm van intellectuelen-socialisme dat dicht bij een vorm van technocratisch nationalisme staat. Deze eigenaardige nabijheid tussen de rechtse en de linkse technocratie lijkt bij Boterman enigszins taboe te zijn. Het 'Duitse socialisme' van de conservatief-revolutionairen, zo schrijft hij, was een 'oorlogssocialisme' dat maar weinig te maken had met het sociaaldemocratisch ideeëngoed, laat staan met het marxistisch socialisme. (p. 137) Maar juist het Leninistische 'oorlogssocialisme', aan de andere kant van de loopgraaf geboren, leek als twee druppels water op dit (alleen gedroomde) rechtse politieke project, en werd bijvoorbeeld door de nationaal-bolsjewistische tak van de Conservatieve Revolutie als een inspirerend voorbeeld beschouwd. Ook

hier was het doel: revolutionaire nationale mobilisatie, geleid door een elite van intellectuele staatsmanagers. En ook in meer democratische vormen van socialisme bleef die technocratische droom levend, getuige bijvoorbeeld het invloedrijke 'planisme' van Hendrik de Man en het 'neo-socialisme' van Marcel Déat.

Dat dit visioen van een nieuwe rechtse elite ook daadwerkelijk tegenover dat van een nieuwe elite van links werd geformuleerd, wordt duidelijk aan de hand van de ingrijpende ervaring van de Münchense Radenrepubliek, die een 'geistige Revolution' wilde zijn en, veel meer dan als een proletarische of soldatenrevolutie, kon gelden als een revolutie der intellectuelen. Met figuren als Kurt Eisner, Ernst Toller, Ernst Niekisch, Erich Mühsam en Gustav Landauer bracht zij een groot aantal linkse, radicaal-democratische, en vaak joodse intellectuelen aan de macht. Het Spengleriaanse conservatief-revolutionaire project was daarmee, voorzover het wortelde in deze politieke ervaring, in hoge mate een project van intellectuelen tegen andere intellectuelen.

Maar dat er zoiets bestond als een nationalistische, *völkische* variant van de 'intellectuelocratie' (cf. Pels 1993b), valt slecht bij degenen die de Geest per definitie aan de goede kant (hun kant) van het politieke spectrum plaatsen, en de andere kant (de vijand) alle vermogen tot rationaliteit ontzeggen. Die neiging is ook herhaaldelijk te bespeuren bij Boterman, zodra hij het dominante thema aansnijdt van het riskante grensverkeer tussen cultuur en macht. Spenglers worsteling met beide grootheden wordt telkens afgemeten aan een axiomatisch gestelde 'onmogelijkheid cultuur en politiek met elkaar te verzoe-nen'. Zijn centrale vraag hoe Spengler zich kon ontwikkelen van een *unpolitische* cultuur-criticus tot een militante activist tegen Weimar is voor hem min of meer dezelfde als de vraag hoe de cultuurfilosoof ertoe kon komen "zijn territorium, de stilte van de studeer-kamer, te verlaten om te bezwijken voor de verleiding van de macht". (p. 2)

Boterman lijkt daarmee te redeneren vanuit een vanzelfsprekende liberale *scheiding* tussen beide sferen, waarin politisering een onvermijdelijk voertuig is van de *trahison des clercs*. Spengler, aldus Boterman, was iemand die onvoorwaardelijk voor de macht koos ten koste van het sterkste wapen van de intellectueel: zijn kritische geest. In plaats van voor rede en waarheid te kiezen, zoals Julien Benda, bepleitte hij het automatische en door de geschiedenis legitimeerde gelijk van de sterkste. (p. 221, 336) Ter verklaring van deze 'blinde machtsverering' en deze faustische 'Ethik der Tat' worden vooral psychologische condities aangevoerd. Spengler verwisselde zijn eigen catastrofe met die van de wereld zelf. Hij compenseerde en rationaliseerde zijn gevoelens van angst en onmacht in een idealisering van hardheid, machtswil en heroïsme. Door de Macht boven de Geest te stellen, werkte hij eraan mee dat de macht van het Derde Rijk de laatste resten geestelijke autonomie kon vernietigen.

Maar zoals de auteur zelf vermeldt, wilde de Conservatieve Revolutie in de eerste plaats een *mentale* revolutie zijn, en de rangorde die zij aangaf was duidelijk: de Geest stond hoger, ver boven het gewoel der politieke partijen en de grote massa. (p. 305, 337) Het is dus te simpel om in het geval van Spengler c.s. de suggestie te wekken van een 'uit-verkoop' van de geest aan de macht. Er leek integendeel juist sprake te zijn van een enorme *overschatting* van de rol van de geest (vgl. Heideggers hoogmoedige ambitie om "de leiders te leiden"), waarbij de conservatief-revolutionairen niet schroomden om het intellectuele auteursrecht op te eisen van de nationale revolutie van 1933. Spenglers metafysi-

sche overtuiging dat het leven wordt bepaald door de wil tot de macht ("Das ganze Leben ist Politik") is geen eenvoudige keuze voor de macht en tegen de cultuur, maar een machtsfilosofie in het gebied van de cultuur zelf, die wordt gekoppeld aan een politieke machtsaanspraak van de 'echte cultuurmensen'.

Wanneer dit denkbild wordt gemeten aan klassieke liberaal-democratische normen, dan luidt de conclusie als vanzelf dat Spengler als intellectueel heeft 'gefaald'. Hij zag te laat in dat cultuurpessimisme en defaitisme t.a.v. klassieke humanistische cultuuridealen de voorwaarde schiepen waaronder de *Barbarei* aan de macht kon komen (p. 333-36). Het is echter de vraag of zo'n clichématig, *Whiggish* oordeel Spenglers kritiek op het Verlichtingsrationalisme en diens machtstheorie voldoende recht doet en serieus neemt. Het staat bijvoorbeeld vreemd tegenover de hiervoor al gesuggereerde overeenkomsten tussen de Spengleriaanse cultuurfilosofie en de rationalisme-kritiek van het eigentijdse postmodernisme. Bovendien weet het nauwelijks raad met de overeenkomsten tussen het cultuur-imperialisme van Spengler en sommige imperialistische, dictatoriale trekken van het Verlichtingsdenken zelf.

Dat leidt niet alleen tot contradicties zoals bovengenoemde, maar ook tot circulariteit en opportunisme. Botermans 'verklaring' voor Spenglers 'falen' luidt immers dat deze vanwege een psychologisch mankement onmachtig was om de liberaal-humanistische verbindingen en scheidingen te respecteren die Boterman zelf hanteert. Een 'objectieve' historische 'verklaring' schrompelt daarmee ineen tot een simpel meningsverschil. De Conservatieve Revolutionairen, zo schrijft Boterman bovendien, waren 'officieren zonder leger', wereldvreemde, rancuneuze profeten, die op gespannen voet stonden met de maatschappelijke orde en de politieke werkelijkheid. Hier wordt een verwijt gemaakt van wat in een andere context, wanneer het gaat om linkse, rationalistische intellectuelen, juist als een positieve eigenschap wordt gezien; terwijl het criterium voor 'realiteitsbesef' circulair wordt ontleend aan hetzelfde rationalistische wereldbeeld waarmee de auteur zich verwant voelt. Het is niet op voorhand duidelijk waarom het psychologiserende verklaaringsapparaat, waarin radicalisme als rationalisatie van ressentiment en zelfhaat wordt verstaan, niet ook kan worden toegepast op linkse intellectuelen - tenzij men allang partij heeft gekozen voor de laatste.

Het 'falen' van Spengler steekt wellicht niet zozeer in diens machtstheorie als zodanig, als wel in dezelfde idealisering en reïficatie van de cultuur die men kan aantreffen in het modernistische kamp (bv. bij Benda). De a-politieke en de politieke intellectuelen delen immers in dezelfde intellectuele hoogmoed. Beide typen maken aanspraak op superieur inzicht en beschouwen de politieke praktijk als een arena die ver beneden het hogere cultuurleven staat. Het fundamentalisme van Rede, Waarheid en Rechtvaardigheid dat kenmerkend is voor de positie van Benda wordt gespiegeld door het Spengleriaanse fundamentalisme van Leven, Strijd en Macht. Zowel Benda als Spengler 'falen' daarom als fundamentalisten, ofschoon de eerste alle politisering principieel schuwt en zich terugtrekt in de ivoren toren, terwijl de tweede juist de plaats van de politici wil innemen. Het is deze overeenkomst tussen a-politieke en politieke intellectuelen die in een rationalistisch denkraam als dat van Boterman min of meer onzichtbaar moet blijven.

Politiek als laatste instantie

Terwijl Boterman dus al snel ophoudt om met zijn subject te argumenteren, en hem in plaats daarvan onderwerpt aan een psychologiserende verklaring, wil De Wit precies zulk een 'externe' en 'corrigerende' lezing vermijden, al is het ook zijn bedoeling om tenslotte jenseits van Schmitt te komen. Een 'dialogische' verhouding tot een oeuvre sluit kritiek geenszins uit, maar neemt wel zijn aangrijpingspunt binnen de problematiek van de auteur zelf. (p. 18, 91) De Wit zoekt het 'schandaal' van Schmitts denken dan ook niet in diens overtreding van de liberaal-rationalistische denkgeregels en dichotomieën, die voor hem sterker ter discussie staan dan voor Boterman. Dat schandaal schuilt niet zozeer in Schmitts bevestiging van het primaat van de politiek op zichzelf, als wel in de specifiek *totalitaire* vorm die dit denkbeeld bij hem vooral in de jaren dertig aanneemt. Niet dat Schmitt een 'filosofie van de vijandschap' heeft opgesteld is de steen des aanstoots, maar dat hij in een bepaalde periode is gezwicht voor het idee van de *absolute* vijandschap. (p. 23)

De Wits minutieuze reconstructie van de ontwikkeling van Schmitts politieke en rechtsfilosofie is vooral opgebouwd rond diens radicale kritiek op de liberale en socialistische utopie van het einde van de politiek, en diens even radicale bevestiging van het *primaat* van de politiek in het 'uiterste geval', de uitzonderingstoestand waarin alle maatschappelijke tegenstellingen zich toespitsen en intensiveren tot de politieke onderscheiding tussen 'vriend' en 'vijand'. Dit *Ernstfall* is het in letterlijke zin beslissende moment, waarin duidelijk wordt dat de rechtsorde niet op gedeelde normen maar op a-normatieve beslissingen berust. Het liberalisme probeert dit politieke moment te elimineren en op te lossen zowel in een economisch-organisatorische 'zakelijkheid' als in het 'eeuwige gesprek' van de democratische discussie. Maar het vergeet en verdringt daarbij de ultieme horizon van het *Ausnahmefall*, de politieke grenservaring die voortvloeit uit het besef van existentiële onvergelykbaarheid tussen 'wij' en de 'anderen', en van de noodzaak om een beslissing te nemen over wie bij 'ons' behoort en wie bij de 'vijand'. Deze onderscheiding levert niet zomaar een zelfstandig criterium voor het politieke op, maar definieert het politieke veel agressiever als 'het totale', als de instantie die alle andere potentieel absorbeert. De politiek heeft geen eigen domein, maar definieert de hoogste *intensiteitsgraad* die de associatie of dissociatie tussen mensen op alle mogelijke terreinen (religieus, economisch, cultureel, etnisch, etcetera) kan aannemen.

Als deze grondgedachte wordt toegepast op kennis en cultuur, dan zien we dat ook hier een politieke logica ten grondslag ligt aan de schijnbaar rationele consensus over waarheid en rechtvaardigheid; ook hier oriënteert Schmitt zich op de grenssituatie waarin de existentiële vreemdeling zich als (intellectuele) vijand aandient. (pp. 15-16, 456-59) Theorievorming is voor hem een strijdperk waarin woorden, begrippen en onderscheidingen fungeren als wapens, en waar men steeds de tactieken en manoeuvres van tegenstrevers moet pareren. Begripsverschuivingen, klasseringen, nieuwe interpretaties, etcetera zijn verschuivingen in een krachtenveld, het bezetten van intellectueel terrein dat door anderen als het hunne wordt verdedigd; daarom kan ook hier geen sprake zijn van een 'machtsvrije discussie', van een scheiding tussen waarheid en beslissing, norm en belang, moraal en macht. De wetenschappelijke methode is wezenlijk polemisch, en het is zaak om voortdurend oog te hebben voor de immanente spanningen van theorieën, voor de objectieve 'vijandschap' die tussen begrippen heerst. Rimbauds uitspraak: *le combat spiri-*

tuel est aussi brutal que la bataille d'hommes was een van Schmitts favoriete motto's. Net als in (post)moderne varianten van het begrip 'kennispolitiek' of agonistische opvattingen over taal, zoals men die bijvoorbeeld aantreft bij Foucault, Lyotard, Taguieff, Bourdieu of Latour, wordt de strijd om woorden, namen en begrippen als een constitutief onderdeel van de kennisvorming zelf beschouwd, en als een direct verlengstuk van de strijd tussen sociale groepen, klassen en volken.

Schmitts these over het onontkoombaar politieke karakter van de kennis vindt onmiddellijk een polemische toepassing wanneer hij het Verlichtingsrationalisme ontmaskert als potentiële voedingsbodem voor een nieuw type dictatuur: het 'opvoedings-despotisme' van de soevereine Rede, dat wil zeggen van de verlichte bureaucratie, dat slechts een nieuwe variatie is op het oude thema van de filosoof-koning. Volgens Schmitt staat het negentiende-eeuwse marxisme direct in het verlengde van dit dictatoriale rationalisme: ook hier wordt een verbond gesmeed tussen politiek en rede dat vooruitloopt op een politieke dictatuur van de bezitters van de waarheid, "eine Diktatur der führenden Rationalisten". Maar deze anticipatie van het denkbeeld van de 'totalitaire democratie' (vgl. Talmon 1970; Lefort 1992) krijgt bij Schmitt een eigenaardige wending. Zelf verdedigt hij immers een vorm van 'democratische dictatuur' die in plaats van op een wetenschappelijke politiek en het primaat van de rede, juist is gefundeerd op het politieke karakter van de waarheid en het primaat van de Staat. De ene intellectuele dictator bekritiseert hier de andere; en Schmitt schuift per saldo veel dichter aan bij radicale, totalitaire versies van het marxisme dan hij in eerste instantie wil doen geloven.

Bij zowel Schmitt als Marx betekent radicale democratie immers het streven naar de identiteit van staat en maatschappij, van burger en *citoyen*, van geregeerden en geregeerden: een toestand waarin, zoals Schmitt zou zeggen, de liberale 'neutralisering en ontpolitiserings' zijn opgeheven. Terwijl voor radicale marxisten de staat afsterft en alles 'maatschappelijk' dan wel 'economisch' wordt, omdat de communistische staat samenvalt met de geassocieerde producenten, wordt in Schmitts homogene volksstaat alles politiek. De soevereiniteit van de economie (en van de politieke economie als wetenschap) spiegelt zich aan de soevereiniteit van de politiek (en van de politieke filosofie). Die structurele overeenkomst maakt Marx en Schmitt tot typische laatste instantie-denkers: woordvoerders die zich laten 'dragen' door hun instantie en door de wetenschap die deze een socio-ontologisch primaat toekent. Als een bepaalde instantie 'soverein', 'doorslaggevend' of 'onontkoombaar' is, geldt dat immers ook voor de theorie en de theoreticus die haar als zodanig cultiveert.

Dit 'woordvoerdersprobleem' legt een centrale tegenspraak bloot in Schmitts denken; een tegenspraak die door De Wit terecht wordt gediagnosticeerd als een *petitio principii*, of anders gezegd, als een wezenlijk manco aan *reflexiviteit*. Als alles in laatste instantie politiek is en op niet-consensuele beslissingen berust, wat is dan het laatste fundament van Schmitts denken? Terwijl Schmitt tegenover het liberale universalisme juist de historiciteit van alle menselijk handelen en alle menselijke kennis onderstreept, zondert hij zijn eigen theorie terloops van die contingentie uit en baseert haar op een soevereine beslissing. De erkenning van de onontkoombaarheid van de politiek is daarmee Schmitts enige vaste, niet-polemische punt. Schmitt, de decisionist, miskent het fundamenteel fundamentele karakter van zijn theorie, het fundamentele *decisionisme* waar zij uiteindelijk op

berust. In zijn kritiek op het liberalisme is hij er op uit om de laatste metafysische veronderstelling ervan bloot te leggen (het geloof in de machtsvrije discussie), zonder het eigen standpunt van waar uit dat tenslotte gebeurt aan de (relativerende) discussie en aan het eeuwige gesprek prijs te geven. Voor Schmitt staat het politieke tenslotte buiten elke vorm van discussie. (p. 441)

In verband hiermee vraagt De Wit zich af of Schmitts 'theoretische economie' niet in laatste instantie wordt beheerst door een *theologische* positie. (p. 343) Deze stelling behoort m.i. tot de minst overtuigende uit zijn boek, ook al sluit zij aan bij eerdere interpretaties en wordt Schmitts ontmaskerende verwijt aan zijn intellectuele tegenstanders daardoor op een prikkelende manier tegen diens eigen uitgangspunt gekeerd. Het is juist dat Schmitts *idée maitresse* zelf berust op een geloofsact, een vorm van willekeur, en in die zin geen rationele grond heeft. De onontkoombaarheid van de politiek is alleen denkbaar in de vorm van een onontkoombaar *metafysische* beslissing. Maar dat die beslissing een theologische kern zou hebben, lijkt meer te maken te hebben met het feit dat De Wit zijn proefschrift in een *theologische* faculteit heeft verdedigd dan met de grondtoon van Schmitts theorie zelf. Of men moet 'theologie' opvatten als de verzamelnaam voor alle (ook geseculariseerde) vormen van dogmatisme en openbaringsgeloof; maar dan is De Wits interpretatie eerder een subtiële manier om via Schmitt af te rekenen met zijn eigen disciplinaire land van herkomst.

De Wit maakt ook duidelijk dat Schmitts begrip van democratie, behalve theoretisch onhoudbaar, in de kern totalitair is, omdat het geen moreel onderscheid meer toelaat tussen relatieve en absolute vijandschap. (pp. 106-107) Het is volledig toegespitst op nationale en culturele homogeniteit, en loochent daarmee het bestaansrecht van het 'heterogene'; het erkent geen relatieve vijandschap, geen 'alteriteit'. (p. 192) Dit absolutisme heeft Schmitt 'hulpeloos' gemaakt ten overstaan van een totalitaire 'bezetting' van zijn democratiebegrip. (p. 479) Formuleren als deze lijken me echter te vriendelijk voor Schmitt, die toch met enig recht kan gelden als "de eigenlijke ideoloog in *juridicis* van het twintigste-eeuwse totalitarisme in zijn nationaal-socialistische variant". (p. 133) De Wit wil dit harde oordeel nog enigszins relativeren, omdat de radicale identiteitstheorie van de politieke representatie volgens hem alleen geldt voor Schmitts nationaal-socialistische periode. Maar de identiteitsdefinitie van de democratie en de scherpe afwijzing van liberalisme en parlementarisme treden al minstens op vanaf *Politische Theologie* (1922) en *Die geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923); en zo veel verschil is er nu ook weer niet tussen Schmitts verdediging van een plebiscitair gekozen Rijkspresident in een "kwalitatief totale staat" ten tijde van de Weimar-republiek, en het idee van de onmiddellijke representatie van het homogene volk door de Führer na 1933. De enkele verwijzing naar de mogelijkheid van "staatsvrije" domeinen die door de "totale" staat vanuit zichzelf zouden worden afgebakend (p. 168, 489, 491), rechtvaardigt mijns inziens niet dat wordt gesproken over "opvallend liberale" trekjes in Schmitt, en doet weinig afbreuk aan het strak gehandhaafde primaat van de totaliserende staat.

Besluit: een politiek van relatieve vijandschap

Bij Schmitt kruisen twee gedachten elkaar, en het is juist deze kruising (het gebrek aan besef van hun mogelijke contradictie) die het fascinerende 'schandaal' van zijn denken

uitmaakt. De eerste gedachte is dat er altijd een politieke horizon is, een horizon van *beslissingen*, en dus van principiële contingentie, in de rechtsstaat, in het publieke discours, het morele handelen, de wetenschap etc. Dit is, zo men wil, de postmoderne, anti-fundamentalistische Carl Schmitt. De tweede gedachte is dat de politiek principieel wordt gedefinieerd door de oriëntatie op het uiterste geval, de staat van hoogste spanning en paraatheid, de toestand van existentiële bedreiging door de vijand. Dit is de fundamentalistische en potentieel totalitaire Carl Schmitt. De politiek (en het identiteitsmodel van de democratie) worden hier per definitie gemodelleerd naar de totale mobilisatie voor de (burger)oorlog - zoals ter radicale linkerzijde dezelfde totale mobilisatie (en hetzelfde 'democratisch centralisme') worden geëist voor de als onvermijdelijk beschouwde klassenstrijd.

Dat wil zeggen dat het probleem dat Schmitt (en Spengler) ons stellen niet is dat in hun denken 'alles' politiek is of de politiek 'overal' is, maar dat zij de politiek op apocalyptische wijze laten samenvallen met de *oorlog*, de strijd op leven en dood, waarin vitale en onherroepelijke beslissingen onder de hoogste psychologische druk moeten worden genomen. Omdat de politiek altijd is georiënteerd op deze absolute grenservaring, vormt zij de eerste, laatste, en meest omvattende instantie. Maar in principe kan de notie van de *onontkooombaarheid* van de politiek als horizon van contingente beslissingen worden losgekoppeld van die van de *soevereiniteit* van de politiek, van het primaat van de politiek in laatste instantie. Dat 'alles potentieel politiek' is voert niet logischerwijze naar de totale staat, net zo min als de liberale 'neutralisering' en 'ontpolitisering' van maatschappelijke domeinen per definitie het 'einde' van de politiek inluit.

In een *polyarchische* en agonistische democratietheorie (Pels 1993a) blijft de professionele politiek een autonoom domein naast andere. Zij houdt daarmee tegenover Schmitt vast aan de liberale 'gebiedsconceptie' van de politiek en aan de liberale machtsbalans tussen autonome maatschappelijke sectoren. Tegenover het totalitaire homogeniteitsideaal stelt zij de principiële erkenning en verwelkoming van heterogeniteit, van het vreemde, van de schakering, en van het verschil. In dezelfde beweging verwierpt zij de Schmittiaanse 'intensiteitsconceptie', waarin de politiek in wezen uitzonderingspolitiek en oorlogspolitiek is, en steeds neigt naar het totale, datgene wat alle andere onderscheidingen potentieel absorbeert. Een liberale verschil-democratie ontkent niet zozeer de (oorlogs)politiek als feitelijk soeverein en onontkooombaar, maar tracht deze uitzonderlijke situatie juist te vermijden. (vgl. ook Beck 1993) Zij verzet zich actief tegen de centrering van geestelijke en materiële krachten (nationale identiteit, nationale productiecapaciteit, 'nationalisatie van de massa's') die voor een totale mobilisatie vereist is. Het 'uiterste geval' is voor het liberalisme niet maatgevend. De vijand is niet soeverein.

Maar Schmitt en Spengler hebben méér te bieden dan een negatief spiegelbeeld van de liberale (post)moderniteit. Hun axioma over de alomtegenwoordigheid van de politiek bevat ook een belangwekkende *kritiek* op de drang naar neutraliteit en objectiviteit van het klassieke liberale rationalisme. De liberale onderscheidingen tussen het culturele, politieke en economische domein werden vanouds gefundeerd in essentialistische of realistische concepties over (de scheiding tussen) waarheid, macht en eigendom. De post-modernistische kenniskritiek heeft het poreuze karakter van deze funderingen inmiddels voldoende aan het licht gebracht. De liberale demarcaties vormen geen afspiegeling van de objectieve geleiding van de sociale wereld. Ze markeren geen 'sterke' maar 'zwakke', geen

natuurlijke maar historisch contingente grenzen (vgl. Boomkens 1994b), die onafgebroken door praktische beslissingen worden onderhouden en gehandhaafd. Een 'postmodern gelouterd' liberalisme erkent dat die grensafbakeningingen zijn ingebed in een kader van polemiek, concurrentie en belangenstrijd, en in die zin onontkoombaar 'politiek' zijn. In alle domeinen wordt strijd geleverd om de verdeling van domein-specifieke 'kapitalen' als waarheid, macht en materieel bezit, en om de vraag waar precies de grenzen tussen de verschillende domeinen moeten worden getrokken. (Bourdieu 1989)

In een dergelijk 'agonistisch' model van democratie (vgl. Connolly 1991) is niet de absolute maar de *relatieve* vijandschap maatgevend; niet de strijd op leven en dood, de *polemos*, maar de polemiek, de wedijver, de strijd tussen de belangen. De kern van de liberale democratie zou wel eens kunnen zijn, zoals Boomkens in navolging van Ortega y Gasset vermoedt, "de wil en het vermogen om met zwakke vijanden samen te leven". (Boomkens 1994a) Dat wil zeggen dat de politiek, waarin dit zwakke onderscheid tussen vriend en vijand wordt gemarkeerd, weliswaar overall is, maar niet optreedt als een constiterende laatste instantie. Het concurrerend evenwicht tussen cultuur, politiek en economie houdt in dat geen van de drie instanties ontologisch soeverein is: geen ervan kan gelden als de potentieel totaliserende factor, als de 'stichtende oorsprong' van de maatschappij. Alles is politiek, maar niet alles is 'grote' politiek, en de politiek vormt niet de laatste waarheid van de moderne polycentrische sociale orde.

De liberale intuïtie dat intellectuelen moeten staan voor de autonomie van de cultuur blijft daarmee intact: geest en macht dienen gescheiden te blijven en politisering van de cultuur moet worden tegengegaan. Maar de *institutionele* demarcatie tussen cultuur en politiek kan heel effectief worden verdedigd zonder een beroep te doen op klassieke *filosofische* demarcaties als die tussen feiten en waarden of tussen waarheid en macht. De overtuiging dat de politiek 'overall' is, of dat waarheid en macht 'onafscheidelijk' zijn, leidt niet per definitie tot de onderschikking van het culturele aan het politieke domein. Voor Spengler en Schmitt (en voor hun antipoden, de politieke intellectuelen van links) betekent politisering dat de liberale grenzen tussen beide domeinen willens en wetens worden opgeheven. Voor een modernistische liberaal is politisering in al zijn vormen taboe, omdat het de 'essentiële' verschillen tussen beide domeinen uitwist. Voor een postmoderne, anti-essentialistische liberaal echter kan een politieke theorie van de cultuur heel wel samengaan met een politieke verdediging van de culturele autonomie. Dat is de paradoxale les die met en tegen Spengler en Schmitt van hun werk en hun leven te leren valt.

Overige literatuur

- Beck, Ulrich, *Die Erfindung des Politischen*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993.
Boomkens, René (a), 'Wachten op de barbaren' in: *Krisis* 54, maart 1994.
(b), 'Vreemd. Over het belang van zwakke grenzen' in: Pels & de Vries (1994).
Bourdieu, Pierre, *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*. Van Gennep, Amsterdam 1989.
Connolly, William, *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*. Cornell University Press, Ithaca and London 1991.
Habermas, Jürgen, 'Continuités allemandes' in: *Liber. Revue internationale des livres*, no. 18, juni 1994.
Heumakers, Arnold, 'Het Duitse offer' in: *Feit & fictie*, 1:2 1993.
Lefort, Claude, *Het democratisch tekort*. Boom, Meppel 1992.
Muller, Jerry Z., *The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton University Press, Princeton 1987.

Pels, Dick (a), *Het democratisch verschil. Jacques de Kadt en de nieuwe elite*. Van Gennep, Amsterdam 1993.
(b), 'Missionary Sociology Between Left and Right' in: *Theory, Culture, and Society*, 10:3 1993.
(1994), 'Mensen als vreemdelingen' in: Pels & de Vries (1994).
— & Gerard de Vries (red.), *Burgers en vreemdelingen. Opstellen over filosofie en politiek*. Van Gennep, Amsterdam 1994.
Talmon, J., *The Origins of Totalitarian Democracy*. Sphere Books, London 1970.

kennis en methode

Tijdschrift voor wetenschapsfilosofie en wetenschapsonderzoek
Jaargang XVIII, 1994-2/3

Dubbelnummer

Debat: de termen van het wetenschapsonderzoek

Twee debatten over de relatie tussen wetenschapsfilosofie en wetenschapsonderzoek. Met bijdragen van:

Hans Radder, Sjaak Koenis, Tsjalling Swierstra, Olga Amsterdamska, Roel Otten, Toine Pieters, Michiel Korthals en Carla van El

Verder:

een verhaal van **Johan Oppewal**: De visotter en de natuur,
en **Maarten Derksen**: Muren rond de psychologie.

Boekbesprekingen

Kennis en Methode 1994-2/3 is te bestellen bij
Uitgeverij Boom, Postbus 400, 7940 AK Meppel, tel. 05220-57012.

Abonnementsprijs (4 nummers per jaargang) f 91,50 / f 67,50 (studenten, aio's)
Prijs los nummer f 27,50.

Mededeling

Het symposium 'Burgers en vreemdelingen' naar aanleiding van het afscheid van Lolle Nauta als hoogleraar sociale filosofie aan de Rijksuniversiteit Groningen wordt gehouden op 24 en 25 oktober in het Academieggebouw van de Rijksuniversiteit Groningen.

Maandag 24 oktober 13.00 uur: Discussie over Lolle Nauta's afscheidsrede 'Vreemdelingen', met inleidingen van Marianne Boenink, Inge Boer, Pieter Pekelharing en Rein de Wilde.

20.00 uur: Zygmunt Bauman (emeritus hoogleraar sociale filosofie aan de University of Leeds) over 'The stranger in the postmodern world'.

Dinsdag 25 oktober 10.00 uur: discussie over het werk van Zygmunt Bauman. Met inleidingen van Meindert Fennema, Annemarie Mol en Lolle Nauta. 13.00 uur: lunch.

Nadere informatie over het congres kan worden verkregen bij het Filosofisch Instituut Groningen, tel. 050-636161.