

Over vrienden en broeders, eenzame massamensen, vijanden en tegenstanders. Hannah Arendts en Carl Schmitts uitdaging van de liberale democratie

Marieke Borren*

De liberale democratie lijkt sinds enige jaren in een legitimiteitscrisis te verkeren,¹ zowel binnen politieke praktijken als binnen de politieke filosofie. Politici en burgers enerzijds en politiek filosofen – zowel van conservatieve als progressieve snit – anderzijds, lijken elkaar te vinden in hun onvrede over de uitgangspunten van de liberale democratie, zoals het streven naar pacificatie en het overbruggen van verschillen door voortdurend overleg. Het vertoog van de ‘third way’, de verzoening van het links-rechts-dualisme en, in eigen land, het poldermodel en ‘paars’ moeten het ontgelden. De meest pregnante uitdrukking kreeg deze ontwikkeling onlangs in George Bush’ adagium ‘Wie niet voor ons is, is tegen ons’. Dit sluit aan bij de veranderende mondiale politieke verhoudingen van dit moment, waarin zich een tendens tot polarisering aftekent: de westerse tegenover de Arabische mogendheden, moderniteit versus (veronderstelde) antimoderniteit, democratische naties tegenover fundamentalistische groeperingen, Verlichting versus islam, et cetera.

Binnen de politieke filosofie richt de kritiek zich op het huidige dominante paradigma binnen de liberale theorievorming: het deliberatieve model, in het bijzonder de habermassiaanse versie hiervan.² Ontstaan als reactie op een economisch georiënteerd model van liberale democratie, substitueert de theorie van deliberatieve democratie belangen als fundering van de liberale democratische orde, voor rechtvaardigheid en rationele argumentatie. Via de procedures van de redelijke dialoog en de deliberatie streeft men

* Marieke Borren werkt aan het Duitsland Instituut Amsterdam aan een proefschrift over Hannah Arendts filosofie van politieke vriendschap.

1 Overigens is dit niet voor het eerst in de geschiedenis het geval. Zo zal ik in het vervolg van dit betoog laten zien dat de liberale democratie bijvoorbeeld ook in de Weimar-periode en na WO II geïnterpreteerd werd.

2 Zie onder anderen D. Villa, S. Žižek, J. Derrida, J.-F. Lyotard, B. Honig, C. Mouffe, M. Foucault, J.-L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, et cetera; in het meer conservatieve kamp onder andere C. Taylor en A. MacIntyre.

naar het oplossen van conflicten en het tegengaan van processen van in- en uitsluiting. De bezwaren van de criticasters luidt ruwweg dat deze oriëntatie op consensusvorming – opgevat als *morele* consensus – principieel optredende strijdigheid wegrationaliseert en blind maakt voor de uitsluitingen die de deliberatieve procedures zélf produceren.³

Recentelijk hebben nogal wat politiek filosofen een beroep gedaan op het denken van de Duitse rechtsgeleerde en politiek filosoof Carl Schmitt (1888-1985) om de liberale democratie te problematiseren.⁴ Zijn radicale these dat de vriend-vijand-oppositie de kern van het politieke uitmaakt, staat in dienst van een ontmanteling of destructie van de uitgangspunten van de liberale democratie. De politiek-filosofische belangstelling voor het werk van Schmitt sluit overigens aan bij een recente renaissance van Schmitts denken in meer algemene zin, die zich uitstrekt tot voorbij de vakfilosofische grenzen. Met name in de media heet zijn denken, zeker sinds '11 september' hoogst actueel te zijn.⁵ Deze wederbloei mag opmerkelijk heten, omdat Schmitt als antisemiet en 'kroonjurist' van het Derde Rijk lange tijd gold als *persona non legenda*, zeker onder links-liberalen.⁶

Laatstgenoemden mobiliseren Schmitts denken dan ook niet zozeer teneinde de in crisis verkerende liberale democratie te ontmantelen, maar om haar gebreken te benoemen en haar te versterken. Het zal blijken dat zijn denken hiervoor niet inzetbaar is. Niet zozeer de antagonistische verhouding tussen vriend en vijand is mijns inziens het probleem van Schmitts politiekopvatting, maar de aard van zijn vriendschapsbegrip. De these die ik wil verdedigen luidt dat het vriendschapsbegrip van Hannah Arendt beter

3 Natuurlijk zijn er ook politiek filosofen die het habermassiaanse paradigma blijven verdedigen, al dan niet na een herformulering van haar uitgangspunten. Zie onder andere S. Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodern Ethics*, New York 1992.

4 Zie onder andere C. Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, London/New York 1999; en de themanummers over Carl Schmitt van *Telos*, Vol. 32, No. 4, 2002 en *The Canadian Journal for Law and Jurisprudence*, Vol. 10, No. 1, 1997. Zie ook Th. de Wit, Carl Schmitt, in: *Kritisch Denkerslexicon 2000*, p. 1-15

5 Zie bijvoorbeeld T. Crijnen, Carl Schmitt, bekeerde 'kroonjurist van het nazisme', blijkt verrassend actueel, *Trouw* 30 juli 1997; A. Heumakers, Leve de vijand. De radicale politieke analyses van Hitlers 'kroonjurist' Carl Schmitt, *NRC Handelsblad* 9 november 2001 en L. van Middelaar, Et Voila, de moderniteit, *Trouw* 1 december 2001; zie ook Th. de Wit, Vriend en vijand – een oneigentijds geschrift over politiek, Inleiding, in: C. Schmitt, *Het begrip politiek*, Amsterdam 2001, p. 40-43.

6 Voor voorbeelden van 'links' georiënteerde politieke filosofen die Schmitt mobiliseren voor hun kritiek op de deliberatieve democratie, zie onder andere Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, en J. Derrida, *Politiques de L'amitié*, Paris 1994.

toegerust is voor het 'uitdagen' van de liberale democratie.⁷ Dit hangt, luidt mijn suggestie, samen met het feit dat vriendschap anders dan bij Schmitt bij Arendt recht doet aan heterogeniteit en differentie. In haar opvatting van het politieke speelt net als bij Schmitt antagonisme en strijd een centrale rol. Bij Schmitt echter wordt de interne strijd tussen de vrienden en vijanden onderling door de homogeniteit van de vriendschap opgeheven en vervangen door de externe strijd met de vijand.

Ik begin ermee kort de context uiteen te zetten waarbinnen het vriendschapsbegrip van Arendt en Schmitt begrepen moet worden, om daarna een aantal gemeenschappelijke lijnen én verschillen in hun werk aan te geven. Vervolgens ga ik in op Schmitts vriend-vijand-antagonisme en de pogingen door links-liberale filosofen 'met en tegen' Schmitt de liberale democratie opnieuw te doordenken. Als illustratie van deze pogingen bespreek ik de Schmitt-lezing van Chantal Mouffe. Daarna volgt een paragraaf over Arendts opvatting van vriendschap die ons helpt de gevaarlijke politieke consequenties van Schmitts vriend-vijand-antagonisme te benoemen. Tot slot maak ik een aantal concluderende opmerkingen over de crisis van de liberale democratie.

1 Mensen en de massa

Als land- en tijdgenoten zetten Arendt en Schmitt zich beiden expliciet uiteen met de uitgangspunten van de liberale democratie. Beiden proberen de – in hun ogen – crisis van de politiek te analyseren en te boven te komen. Beiden zijn pessimistisch gestemd over de massaliteit, het hyperindividualisme, de fragmentatie, instrumentalisering en depolitisering van de

7 Overigens heeft Habermas – en in zijn voetspoor Benhabib – pogingen ondernomen Arendts denken te incorporeren in zijn model van deliberatieve democratie. Hoewel hij zegt zich te hebben laten inspireren door Arendts concept van handelen, is het de vraag of hij haar wel juist geïnterpreteerd heeft. Dana Villa wijst er bijvoorbeeld op dat Habermas een traditioneel teleologische opvatting van handelen hanteert, terwijl Arendt die juist ondermijnt (zie: D.R. Villa, *Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action*, *Political Theory* 1992, Vol. 20, No. 2, p. 274-308). Overigens heeft Habermas Arendt denken ook expliciet bekritiseerd, met name haar fundering van het oordelen in de verbeeldingskracht in plaats van rationele argumentatie en universeel geldige criteria (zie J. Habermas, *Hannah Arendt's Communication Concept of Power*, *Social Research* 1977, 44, p. 3-24). Ook de habermas-siaans geïnspireerde politiek filosoof Benhabib is ambivalent in haar waardering van Arendts werk en heeft met name haar agonisme of antagonisme verworpen (zie: Benhabib, *Situating the Self*; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London 1996). Arendts esthetische opvatting van politiek, haar accent op de pluraliteit aan werkelijkheidsvisies en haar afwijzing van consensus (zie verderop) is in elk geval vreemd aan Habermas' en Benhabibs deliberatieve model.

moderne massademocratie.⁸ Schmitt had daarbij in het bijzonder de parlementaire democratie van Weimar op het oog.⁹ Arendts uiteenzettingen met de liberale democratie passen binnen een meer algemene moderniteitskritiek in haar werk. Twee kenmerken van de liberale democratie sprongen voor beiden in het oog: ten eerste de verbinding van politiek (de democratie) met economie (de markt); ten tweede het pluralistische karakter van de moderne democratie: het volk, in plaats van een soeverein, is de exclusieve bron van politieke legitimiteit. Dit impliceert dat de centrale macht van de soeverein is opgelost in een veelheid aan maatschappelijke groeperingen – kerken, vakbonden, belangenorganisaties, et cetera – die onderling strijden om de macht.

Ik wil hier twee raakpunten in de analyses van de moderne sociaal-politieke situatie van respectievelijk Arendt en Schmitt aangeven: de zoektocht naar het ‘wezenlijk politieke’ en de afwijzing van (bepaalde vormen van) het humanisme. Naast deze overeenkomsten, zullen vooral ook cruciale verschillen blijken. Ten eerste zochten beiden naar een definitie of demarcatie criterium voor het ‘eigenlijk’ politieke, vanuit een bezorgdheid die ze deelden over de depolitisering van de democratie. Arendt begrijpt deze bovenal als het gevolg van het ontstaan van een sociaal domein (*the rise of the social*) in de loop van de moderniteit. Hiermee doelt ze enerzijds op het binnendringen van economische uitwisselingsrelaties, productie en consumptie, in alle andere sferen van het menselijke handelen. Het publieke domein wordt als het ware een collectieve huishouding, doordat de instandhouding van ‘het leven zelf’ en de bevrediging van ‘natuurlijke’ behoeften door middel van productie en reproductie, niet langer beperkt blijft tot de privé-sfeer, maar tevens de norm wordt voor het publieke domein. Anderzijds verwijst de these van ‘the rise of the social’ bij Arendt naar het ontstaan van de massamaatschappij waardoor een ongekende nivellering, normalisering en homogenisering van individuen – hun smaak, gedrag, levensstijl, visie op de werkelijkheid – optreedt.¹⁰ Beide ontwikkelingen – economisering en massificatie – dragen volgens Arendt bij aan het verlies van de publieke ruimte en van het politieke handelen. Hieraan ten grond-

8 Overigens was kritiseren van het liberalisme in het algemeen en de republiek van Weimar in het bijzonder wijdverbreid onder intellectuelen in die tijd; zie bijvoorbeeld de radicale critici van de Conservatieve Revolutie (onder meer Ernst Jünger; Carl Schmitt wordt overigens ook vaak geassocieerd met dit gedachtegoed); en de meer gematigde kritiek van Thoman Mann en Max Weber. Zie: P. Pekelharing, Over slaapwandelaars, banaliteit en onsterfelijkheid. Hannah Arendt en de politiek, *Krisis* 1992, 349, p. 18-29.

9 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*. München/Leipzig 1932; in het bijzonder par. 4 en 8; C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München/Leipzig 1923.

10 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, p. 40-46.

slag ligt de vernietiging van pluraliteit. Pluraliteit is voor Arendt de belangrijkste waarde van de publieke sfeer. Zij noemt pluraliteit – ‘the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world’¹¹ – de ‘menselijke conditie’ van het handelen (*action*) en daarmee van het politieke. Pluraliteit vormt zowel de noodzakelijke voorwaarde, als het doel van het politieke handelen. Alleen in een situatie van pluraliteit kan politiek handelen überhaupt ontstaan; tegelijkertijd is politiek handelen gericht op het instandhouden en beschermen van pluraliteit.

De publieke ruimte of ‘wereld’ kan alleen totstandkomen in de situatie dat er sprake is van een pluraliteit aan visies op de werkelijkheid. Deze ruimte of wereld vat Arendt op als een ‘tussenruimte’ (*inter-esse*) tussen mensen. ‘[...] the world and the people who inhabit it are not the same. The world lies between people [...]’.¹² Dit ‘in-between’, dit ‘tussen’ is iets dat gemeenschappelijk is aan alle mensen en hen daarin tegelijkertijd *verbindt* en *scheidt*:

‘To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world, like every in-between, relates and separates men at the same time. The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak.’¹³

Het ontstaan van een maatschappelijk domein naast, en in toenemende mate *in plaats van* een publiek, politiek domein, heeft geleid tot ‘wereldverlies’ of ‘vervreemding’. ‘The rise of the social’ bedreigt de pluraliteit van perspectieven op de werkelijkheid, waardoor de wereld als het ware ééndimensionaal wordt en daarmee langzaam maar zeker haar werkelijkheidswaarde verliest. Op individueel existentieel niveau betekent wereldverlies dat het subject opgesloten raakt of blijft in het private domein en daarmee in een volslagen subjectivisme; Arendt benoemt de ervaring hiervan als eenzaamheid (*loneliness*). Eenzaamheid en subjectivisme hebben ook een collectief gezicht in de moderne massamaatschappij: de paradoxale figuur van de ‘eenzame massa-mens’ doet haar intrede in de geschiedenis. Het verlies van de publieke ruimte – de wereld – vanwege het opslokken ervan door het sociale, resulteert in een totaal verlies van zin en betekenis; Arendt spreekt in dit verband wel van ‘human despair or the specifically modern nihilism’¹⁴ en ‘general relativism’.¹⁵

11 Arendt, *The Human Condition*, p. 7.

12 Arendt, *Men in Dark Times*, New York 1968, p. 12.

13 Arendt, *The Human Condition*, p. 52.

14 Arendt, *The Human Condition*, p. 261.

15 Arendt, *The Human Condition*, p. 263.

Net als bij Arendt verwijst depolitisering bij Schmitt naar het ‘oplossen’ van het specifiek politieke domein in kwalitatief andersoortige domeinen van menselijk handelen, met name ethiek en economie; het politieke is in het liberale discours vervangen door de economische ruil en/of de ethische discussie. Volgens Schmitt dreigde *het* politieke – ‘het begrip politiek’ – daardoor in *de* politiek – het politieke bedrijf van het parlementarisme – te verglijden. Verder zou de verzoening van democratie en kapitalisme, politiek en economie, politiek reduceren tot een soort bedrijfsvoering.

Anders dan Arendt, daarentegen, koesterde Schmitt een grote aversie tegen maatschappelijke pluraliteit. De strijd tussen antagonistische maatschappelijke actoren dreigde volgens hem de samenleving uit elkaar te doen vallen. Zijn overtuiging dat fragmentering en pluraliteit niet anders dan tot wanorde kunnen leiden, vormen de achtergrond van zijn zoektocht naar een fundament voor politieke stabiliteit en orde. De basis voor democratie, de soevereiniteit van het ‘volk’ – ofwel de politieke gemeenschap – zocht hij daarom in haar existentiële eenheid.

Concluderend: hoewel Arendt en Schmitt beiden een criterium formuleerden voor het ‘eigenlijk’ politieke in onderscheid tot het liberale politieke bedrijf, plaatst de uitkomst van beider zoektocht hen op grote afstand van elkaar. Terwijl Arendt deze vindt in het respect voor en bewaken van het *verschil* van visies op de werkelijkheid, is bij Schmitt juist de existentiële *eenheid* binnen een gemeenschap de norm voor het politieke.¹⁶

2 De Mensheid, het pluriversum en eenzame massamensen

Naast de gedeelde zoektocht naar het wezenlijk politieke, is er nog een tweede overeenkomst tussen het werk van Schmitt en Arendt. Beiden wijzen de liberale, universalistische abstractie van de mensheid af. Dit heeft politieke redenen, die verwijzen naar specifieke conceptualiseringen van de notie gelijkheid.

Schmitt beschouwde de liberale, universalistische idee ‘de Mens’ als een gevaarlijke fictie of illusie. ‘Wer Menschheit sagt, will betrügen’, schrijft hij, nadat hij eerst venijnig heeft opgemerkt dat “‘Menschheit’ [...] ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen’ is, zowel in ethisch-humanitair als in economisch opzicht.¹⁷ Hij signaleerde een paradox tussen democratie en liberalisme, bestaande uit de spanning tussen de vereisten van respectievelijk een substantieve en een abstract-

16 Deze existentiële eenheid verwijst op haar beurt naar het verschil met een andere ‘vijandelijke’ politieke gemeenschap. Verderop bespreek ik Schmitts vriend-vijand-antagonisme.

17 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 55

formele opvatting van gelijkheid.¹⁸ Identiteit in de zin van eenheid – het deelnemen van burgers aan een gemeenschappelijke levenswijze – is de democratische invulling van gelijkheid; universele menselijkheid de liberale vorm van gelijkheid. Democratie kan, met andere woorden, niet op het (liberale) inclusieve idee van ‘mensheid’ of ‘menselijkheid’ gebaseerd zijn. Schmitt lost de paradox van liberalisme en democratie op door een radicale ontmanteling van het liberalisme en door een even radicale affirmatie van een substantieve invulling van gelijkheid. ‘Mensen’ zijn nooit gelijk; alleen de leden van een bepaalde politieke gemeenschap. Hiermee is meteen Schmitts afkeer verklaard van iedere vorm van kosmopolitisme of universalisme en zijn afwijzing van het idee van ‘wereldburgers’: ‘Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum.’¹⁹

Net als Schmitt wijst ook Arendt om politieke redenen het modern-liberale concept van mensheid af en meent ze dat gelijkheid (*equality*) geen gegeven predikaat van het mens-zijn is, maar het resultaat van een voorafgaand proces of spanning. De achtergrond van deze afwijzing is echter een geheel andere. Arendt vindt de liberale reductie van de vele verschillende mensen in de wereld tot ‘de Mens’ onaanvaardbaar, omdat dit een veronachtzaming van pluraliteit met zich meebrengt. Mensen zijn – althans in de publieke ruimte – verschillend of onderscheiden van elkaar. Hierin is hun uniciteit en individualiteit gelegen.

Pluraliteit verwijst dus tegelijkertijd naar het verschil en de uniciteit van mensen: ‘Plurality is the condition of human action, because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives or will live.’²⁰ Maar mensen zijn niet alleen verschillend, maar ook gelijk aan elkaar, stelt Arendt. Cruciaal is dat Arendt in dit verband voor ‘gelijkheid’ het begrip *equality* gebruikt. ‘Gelijkheid’ komt in *The Human Condition* in twee radicaal verschillende betekenissen voor, namelijk als *equality* en *sameness*. *Equality* is gelijkheid in de publieke sfeer; het gaat hier, met andere woorden, om *politieke* gelijkheid. Politieke gelijkheid bestaat slechts onder de conditie van pluraliteit en betreft het kunnen laten zien van onderlinge verschillen en kan daarom niet worden uitgedrukt in een universele menselijkheid. *Sameness* daarentegen betreft primair *natuurlijke* gelijkheid en op basis daarvan de gelijkheid van mensen in de private sfeer, dat wil zeggen *sociale* gelijkheid.²¹ Van de twee bete-

18 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, par. 8; Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*.

19 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 54

20 Arendt, *The Human Condition*, p. 8.

21 Het begrip ‘sociaal’ moet hier wederom begrepen worden in de eigenzinnige arendtiaanse betekenis, die eerder is besproken in het kader van haar these van ‘the rise of the social’.

kenissen van gelijkheid verwijst alleen *equality* naar de actualisering van de conditie van pluraliteit. Immers, alleen in de openbaarheid kan gelijkheid in een verhouding staan tot individualiteit, het andere onvervreembare element van pluraliteit: 'living as a distinct and unique being among equals'.²² Mensen die een gezinsband of gemeenschappelijk lijden met elkaar delen, onderscheiden zich volgens Arendt niet van elkaar; in de privé-sfeer en op het niveau van hun subjectieve gevoelens zijn mensen 'hetzelfde'. Sociale gelijkheid leidt tot homogenisering of neutralisering. Alleen in de zin van *sameness* is gelijkheid een 'natuurlijke' eigenschap van de mens. Mensen zijn niet 'van nature' *equal*. *Sameness* is, met andere woorden, een descriptief begrip waarmee de 'natuurlijke' gegeven gelijkheid van mensen wordt aangegeven; *equality* is een normatieve term die verwijst naar een ideaal of opdracht.²³ Liberalisme wordt dus door Arendt gekritiseerd omwille van pluraliteit; door Schmitt daarentegen omwille van de eenheid van een specifieke politieke gemeenschap.

3 Vrienden en vijanden

Zoals gezegd waren Schmitt en Arendt beiden op zoek naar een criterium voor het politieke. Schmitt vond, zoals bekend, het criterium voor politieke eenheid in het vriend-vijand-dualisme.²⁴ 'Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.'²⁵ Hiermee wordt bedoeld, dat het politieke geen *inhoudelijk* domein is, maar bestaat in een *spanning*, en wel die tussen twee kwalitatief onderscheiden collectiviteiten. Deze spanning is een intensivering van voorafgaande maatschappelijke verhoudingen. De *aard* van de strijdigheid is voor Schmitt niet van belang. Waar het Schmitt om te doen is, is de *mate* van strijdigheid; deze moet zo sterk zijn, dat zij op grond van haar eigen dynamiek en kracht mensen mobiliseert en groepeerst tot elkaar vijandige kampen. De verhouding tussen gemeenschappen bevindt zich op een continuum tussen strijd en harmonie: hoe meer de verhouding doorslaat naar het

22 Arendt, *The Human Condition*, p. 178.

23 Arendt, *The Human Condition*, p. 213 e.v. Zie ook C. van der Hoek, *Een bewuste paria*. Hannah Arendt en de feministische filosofie, Amsterdam 2000, p. 132-133.

24 Ik concentreer me daarbij overigens op zijn uitwerking van deze tegenstelling in zijn beroemde (beruchte?) essay, *Der Begriff des Politischen*. Een eerste versie van dit essay verscheen in 1927. Ik maak gebruik van de meest geciteerde versie: de Duitse tekstuitgave van 1932. Vertaald als *Het begrip politiek*. Met een inleiding van Th.W.A. de Wit, Amsterdam 2001. Hoewel het vriend-vijand-antagonisme al eerder voorkomt in zijn werk en ook daarna een rol blijft spelen, is het in dit essay het meest systematisch uitgewerkt. Bovendien heeft het de grootste *Wirkungsgeschichte* gehad binnen de kritiek van de liberale democratie.

25 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 26.

laatste, hoe minder politiek deze is. 'Der Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äussersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen.'²⁶

In het politieke gaat het om een *existentiële* spanning in de zin dat zijn werking bestaat uit een affirmatie van de identiteit van een bepaalde collectiviteit wat betreft haar levenswijze tegenover de alteriteit van de levenswijze van een andere collectiviteit. De levenswijze van de vijand vormt een negatie of bedreiging van die van de eigen gemeenschap en moet daarom 'bestreden' worden om het eigen bestaan veilig te stellen. De existentiële eenheid maakt de politieke kwaliteit van een collectiviteit uit en bestaat bij de gratie van een andere eenheid: de vijand. Een gemeenschap definieert zich in onderscheid tot een vijand en blijft daaraan – oppositioneel – verbonden. De vijand is de – in existentieel opzicht – radicaal andere, de 'seinsmässige Negierung eines anderen Seins'.²⁷ 'Er ist eben der Andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, dass er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes und Fremdes ist [...]'.²⁸ Ook de 'vrienden' worden in existentiële zin getypeerd, 'das existentielle Teilhaben und Teilnehmen'.²⁹ Door het delen van een bepaalde levenswijze die hen positioneert tegenover deze vijand verwerven de vrienden onderlinge gelijkheid en gemeenschap. De solidariteit binnen een gemeenschap – de cohesie tussen de vrienden – hangt af van het radicale existentiële verschil – gedacht als oppositie – met de andere gemeenschap: de vijand. Het bestaan van een vijand is de voorwaarde voor politiek. Vrienden bestaan slechts door het creëren van een gemeenschappelijke vijand. Het politieke krijgt dus gestalte in een proces van parallelle in- en uitsluitingen.

Een belangrijke consequentie van deze denkfiguur is dat de gemeenschap – de 'vrienden' – noodzakelijkerwijs een *homogene* collectiviteit vormt. In de oppositionele zelfdefinitie wordt de uniciteit van de vrienden ingeruild voor gemeenschap. Verschillen tussen de vrienden vormen principieel een bedreiging van de interne samenhang van een gemeenschap. De eenheid – homogeniteit – binnen een politieke collectiviteit (vrienden) en de pluraliteit – heterogeniteit – tussen de collectiviteiten (vrienden en vijanden), zijn recht evenredig. Een pluralistische politieke theorie is daarmee voor Schmitt een *contradictio in adiecto*. Preciezer geformuleerd: pluralisme in politieke zin is bij Schmitt alleen bestaanbaar als *extern dualisme*.

26 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 27.

27 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 33.

28 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 27

29 Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 27

In de volgende paragraaf wil ik aan de hand van Chantal Mouffes³⁰ interpretatie van Schmitts vriend-vijand-model illustreren dat deze niet vruchtbaar gebruikt kan worden als alternatief voor deliberatieve democratie. Mouffe – die zichzelf positioneert als links-liberaal – zet Schmitts denken in, omdat hij als geen ander de onontkoombaarheid van conflictualiteit en antagonismen in het politieke domein heeft onderkend. Volgens Mouffe is een uiteindelijke verzoening van verschillen onmogelijk en kan geen enkele consensus zonder uitsluiting gepaard gaan. Democratie kent principieel altijd een moment van sluiting (*closure*); ze werkt uiteindelijk via de logica van in- en uitsluiting. ‘Politics aims at the creation of a unity in a context of conflict and diversity; it is always concerned with the creation of an “us” by the determination of a “them”.’³¹ Ze verwijt deliberatieve democraten strijdigheid, onenigheid, geweld en uitsluiting te begrijpen als irrationele erupties ‘van elders’ en dus als principieel vermijdbare perverteringen van het politieke proces. In de praktijk spelen conflicten echter geen minder grote rol, maar worden hierdoor slechts onzichtbaar gemaakt. De oriëntatie op consensusvorming leidt volgens Mouffe tot een moralisering en rationalisering van het politieke discours, ofwel tot depolitisering. Politiek is ethiek geworden.

Voorts betoogt Mouffe dat het deliberatieve paradigma van democratie de liberale, formele betekenis van gelijkheid verabsoluteert. Gelijkheid wordt niet *inhoudelijk* gefundeerd, in een gemeenschappelijke levenswijze, maar is zuiver *procedureel* van aard: het verwijst naar het idee van een neutrale en rationele dialoog, gericht op het bereiken van consensus. Mouffe prijst Schmitt ervoor de vereiste van een substantiële gelijkheid – ofwel identiteit – binnen de democratie te hebben geformuleerd en daarmee de onverenigbaarheid van liberalisme en democratie aan het licht te hebben gebracht. Mouffe beoogt tégen de deliberatieve democratie een ‘werkelijk politiek’ uitgangspunt – een *truly political liberalism* – te formuleren, dat het conflict in de plaats van de consensus stelt.³² Ik meen echter dat zij zich daartoe door de verkeerde auteur heeft laten inspireren. Het radicale antiliberalisme van Schmitt brengt haar als links-liberaal in dusdanige problemen, dat ze uiteindelijk niet anders kan dan het schema van de deliberatieve democratie opnieuw op te nemen. De filosofie van politieke vriendschap van Hannah Arendt biedt hier een vruchtbaarder uitweg.

30 C. Mouffe, Introduction: Schmitts Challenge, en Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy, in: Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, p. 1-6 en 38-53; C. Mouffe, *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?*, *Social Research* 1999, Vol. 66, No. 3, p. 745-758.

31 Mouffe, *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?*, p. 755.

32 Mouffe, Introduction: Schmitts Challenge, en Mouffe, *Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy*.

4 Vijanden en tegenstanders

Mouffe neemt Schmitts antagonisme van vriend en vijand over als een denkfiguur in zoverre het de conflictueuze dimensie van democratie serieus neemt. Ze wil het politieke primaat van het conflict behouden tegen het deliberatieve consensusdenken. Tegelijkertijd wil ze echter recht doen aan de veelvoud en diversiteit aan stemmen en posities in laatmoderne pluralistische democratieën. Haar kritiek op Schmitt is dat zijn begrip van het politieke uiteindelijk zichzelf ondergraaft, doordat het de basis van de politieke gemeenschap (*association*) vernietigt: 'The problem with his own conception, however, is that it finally leads to another form of negation of the political, this time by confining it outside democratic association.'³³ Daarom ziet Mouffe zich genoodzaakt Schmitts begrip vijand te vervangen door *tegenstander*. Het verschil is dat de tegenstanders 'legitieme vijanden' zijn. Ze verschillen onderling weliswaar fundamenteel van mening, maar delen een 'common symbolic ground' en respecteren het spreekrecht van de ander. Vijanden, daarentegen, delen helemaal niets met elkaar en zijn daarmee elkaars radicale ander.

'Adversaries fight against each other, but they do not put into question the legitimacy of their respective positions. They share a common allegiance to the ethico-political principles of liberal democracy. However, they disagree about their meanings and their forms of implementation, and such a disagreement is not one that could be resolved through rational argument. Hence the antagonistic element in the relationship.'³⁴

De vervanging van de figuur van de vijand door die van de tegenstander betekent tevens een verschuiving van antagonisme ('a frontal struggle between enemies') naar, wat Mouffe noemt, agonisme ('a confrontation between adversaries').³⁵ Liberaal-democratische politiek in pluralistische samenlevingen zou gericht moeten zijn op het verzachten van antagonisme tot agonisme en niet op de opheffing van het conflictueuze karakter van het menselijke samenleven door deliberatie. Precies hierin ligt de 'challenge of Carl Schmitt' volgens Mouffe. '[...] liberal-democratic politics can be seen as a consistent and never fully achieved enterprise to diffuse the antagonistic potential present in human relations. By creating the conditions

33 Mouffe, Introduction: Schmitts Challenge, p. 4-5.

34 Mouffe, Introduction: Schmitts Challenge, p. 4.

35 Mouffe, Introduction: Schmitts Challenge, en Mouffe, Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy.

for possible conflicts to take the form of [...] agonism, it attempts to avoid [...] antagonism'. Doel is het komen tot een 'conflictuele consensus'.³⁶

Door Mouffes interventie zijn niet zomaar de scherpe randen van Schmitts vriend-vijand-antagonisme gevijsd, maar komt de hele figuur te vervallen. De kern van dit antagonisme bestond er nu precies uit dat vrienden en vijanden niets gemeen hebben met elkaar. Schmitt weigerde expliciet de vijand te zien als een tegenstander: 'Feind ist also nicht der Konkurrent oder der Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipatiegefühlen hasst.'³⁷

Het afscheid van Schmitt wordt compleet wanneer Mouffe de spanning tussen democratie en liberalisme herintroduceert. Hoewel ze enerzijds recht wil doen aan het conflictueuze karakter van pluralistische democratieën, is ze anderzijds te zeer gehecht aan de liberale correctie van uitsluitingen om hier de radicale consequenties uit te willen trekken. Daarom meent ze dat Schmitts model gecorrigeerd dient te worden met een idee van mensenrechten. De liberale categorie mensheid glipt zo via de achterdeur weer binnen, met in zijn kielzog de deliberatieve dialoog. Zo zijn we weer terug bij af. Door de figuur van de vijand – die bij Schmitt constitutief is voor de gemeenschap van 'vrienden' – te vervangen door die van de tegenstander, komt Schmitts substantieve invulling van gelijkheid te vervallen. Dat is ook precies Mouffes bedoeling, omdat ze alleen op die manier het liberale denken kan redden van Schmitts ontmanteling ervan. De confrontatie tussen tegenstanders, waartoe Mouffe het conflict op leven en dood tussen vijanden beperkt, is niets anders dan deliberatie in vermomming.

Of Schmitts vriend-vijand-figuur vruchtbaar gemaakt kan worden voor het herdenken en versterken van de liberale democratie lijkt me dus twijfelachtig. Het vraagt in elk geval nogal wat vergaande kunstgrepen, omdat deze figuur door Schmitt geconcipieerd is om het liberalisme regelrecht onklaar te maken. Een groot probleem met het vriend-vijand-antagonisme – dat ons mogelijk aanwijzingen voor een ander type oplossing zou kunnen bieden – is mijns inziens haar (externe) *dualisme* en daarmee haar *gehalveerde antagonisme*, met gevaarlijke consequenties voor een denken over de huidige pluralistische samenlevingen. Ik noem dit antagonisme gehalveerd, omdat we bij Schmitt zien dat de verschillen onderling, binnen de gemeenschap, worden opgelost, geofferd, en verplaatst naar de grens van die gemeenschap, namelijk naar de verhouding tot de vijandelijke gemeenschap. Hier, aan deze grens, wordt het verschil, de strijdigheid, geradicaliseerd tot de noodzakelijk aanwezige mogelijkheid van het gewelddadige

36 Mouffe, Introduction: Schmitts Challenge, en Mouffe, Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy.

37 Schmitt, Der Begriff des Politischen, p. 29.

conflict, het fysiek doden van de vijand. Het antagonisme – in feite een dualisme – is zuiver extern, dat wil zeggen, beperkt tot de uiterste grenzen van een collectiviteit, de strijd met de vijandelijke collectiviteit. Interne verschillen – tussen de vrienden onderling – moeten ontkend of uitgewist worden, omdat ze een principiële bedreiging vormen van de politieke gemeenschap. Alleen bij de gratie van deze ontkenning kan volgens Schmitt een gemeenschap bestaan. Van het individu wordt een onderschikking aan de gemeenschap geëist, de ruil van haar uniciteit voor collectieve identiteit. *Binnen* een politieke gemeenschap is geen plaats voor pluralisme. (Interne) homogeniteit is de voorwaarde voor democratie. Dit stelt liberalen voor onoverkomelijke problemen, omdat zij misschien weliswaar het pluralisme, de strijdigheid en het antagonisme van menselijke betrekkingen onder ogen willen zien, maar principieel niet bereid zijn het individu ondergeschikt te maken aan de gemeenschap. Problematisch aan Schmitts politisering van vriendschap en vijandschap is niet slechts het gewelddadige en exclusieve karakter ervan, maar ook de homogeniserende en inclusieve impuls die de vrienden in een dwingende beweging aan elkaar gelijk maakt. Met andere woorden: niet alleen de aard van vijandschap is mijns inziens het probleem, maar ook, en misschien wel bovenal, die van vriendschap. Of anders geformuleerd: Schmitts antagonisme is niet het probleem; eerder dat het geen *volledig antagonisme* is.³⁸

In de volgende paragraaf wil ik een alternatief formuleren met behulp van Arendts vriendschapsbegrip. Het zal blijken dat haar politieke opvatting van vriendschap verwijst naar een heel ander concept van gemeenschap, dat me vruchtbaarder lijkt voor het herdenken van liberale gedachtegoed. Bovendien hoeft Arendt hiervoor geen beroep te doen op het idee van mensheid.³⁹

38 Sommige commentatoren hebben zelfs gesproken van de totalitaire consequenties van een denken in termen van homogeniteit. Zo stelt Jean Cohen: '[...] with his discourse of the sovereign people as a collective subject with a single will, he [Schmitt, MB] did indeed fall prey to what Lefort (and Schmitt himself) called the totalitarian logic of unity. His work, and his understanding of the political itself, is a Herculean effort to shape the fragmented masses [...] into a unified, homogeneous, unitary, self-identical, and identified subject – the “friend” component of his political theory.' J. Cohen, *Beyond Political Theology. Comment on Kalyvas on Carl Schmitt*, *Cardozo Law Review* 2000, Vol. 21, p. 1592.

39 Zowel Bonnie Honig als Dana Villa hebben in diverse artikelen in meer algemene zin Hannah Arendts antagonistische of agonistische opvatting van het politieke ingezet tegen de problemen van het deliberatieve model van democratie. Zie onder meer: Villa, *Beyond Good and Evil*; B. Honig, *Towards an Agonistic feminism. Hannah Arendt and the Politics of Identity*, in: J. Butler & J.W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, London/New York 1992, p. 215-235; B. Honig, *The Politics of Agonism. A Critical Response to 'Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action'*, *Political Theory* 1993, Vol. 21, No. 3, p. 528-533.

5 Broeders en vrienden

Hannah Arendt heeft in *The Human Condition* (1958) en in enkele essays⁴⁰ een politiek begrip van vriendschap ontwikkeld. Ze heeft zich daarbij met name laten inspireren door Aristoteles' filosofie van politieke vriendschap (*philia politike*), overigens zonder deze in al haar aspecten over te nemen. Arendt verbindt vriendschap met een eigenzinnige, brede opvatting van politiek, waarin de menselijke pluraliteit centraal staat. Anders dan bij Schmitt, staat politieke vriendschap bij Arendt niet in oppositie tot vijandschap. Vanuit Arendts perspectief is Schmitts vriendschapsbegrip eerder te kenmerken als broederschap dan als vriendschap en daarmee als antipolitiek. Deze uitspraak zal in deze paragraaf toegelicht worden.

Het onderscheid tussen vriendschap en broederschap⁴¹ benoemt Arendt in de rede die ze hield in 1959 bij de aanvaarding van de Lessing-prijs.⁴² Hoewel de 'broeder' en de 'vriend' op het eerste gezicht sterk op elkaar lijken, staan deze twee figuren volgens Arendt in politiek opzicht recht tegenover elkaar. De notie broederschap heeft een lange traditie in het westerse politieke, morele en theologische denken. Geworteld in zowel het christendom, de Romantiek als de Verlichting, verwijst het onder meer naar een politiek geïnspireerd door medelijden,⁴³ en het ideaal van *fraternité* van de Franse Revolutie. Broederschap heeft bij Arendt betrekking op een gemeenschappelijke groepsidentiteit, een welomschreven 'wij' van waaruit wordt gehandeld en geoordeeld. De basis van broederschap tussen subjecten is een bepaalde gedeelde identiteit, lot of lijden. Schmitts vriendschapsconcept heeft zo gezien een zekere verwantschap met bepaalde tendensen in deze traditie.⁴⁴

Een politiek die zich baseert op broederschap heeft volgens Arendt desastreuze consequenties. Hiervoor zijn twee met elkaar samenhangende redenen te geven: ten eerste de homogeniteit – de ontkenning van plura-

40 Onder andere *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing en Karl Jaspers. A Laudatio*, in: Arendt, *Men in Dark Times*, p. 3-31 en 71-80; H. Arendt, *Philosophy and politics, Social Research* 1990, Vol. 57, No. 1, p. 73-103. Het laatste essay is het derde deel van een – verder ongepubliceerde – collegereeks die Arendt in maart 1954 hield aan de University of Notre Dame, Indiana.

41 Ik pas me hier aan Arendts woordgebruik aan. Waar zij de woorden 'brotherhood' of 'fraternity' gebruikt, kan zonder bezwaren ook 'sisterhood' gelezen worden.

42 Arendt, *On Humanity in Dark Times*.

43 Arendt beschouwt Rousseau als de vader van dit apolitieke politieke denken. Deze 'politiek' van medelijden betreft Arendt vooral op wat zij noemt 'paria's'. Joden vormen bij haar het voorbeeld bij uitsteking van paria's. Ze beschrijft uitvoerig het verschijnsel van de 'innere Emigration' onder Duitse joden tijdens het Derde Rijk. Arendt, *The Human Condition*, p. 58-59 en 256-257; zie ook Van der Hoek, *Een bewuste paria*, p. 58-60.

44 Niet natuurlijk bij de moreel geïnspireerde politiek van Rousseau.

liteit – van broeders en zusters; ten tweede de wereldvervreemding die inherent is aan broederschap. Door de veronachtzaming van pluraliteit, wordt in broederschap het *inter-esse* vernietigd. Tussen broeders en zusters is geen enkele distantie – de distantie van de wereld tussen de mensen. Het gevolg is een situatie van wereldverlies of wereldvervreemding. Broederschap is in politiek opzicht een modus van eenzaamheid, niet van vriendschap.

In tegenstelling tot vriendschap, verwijst broederschap naar gelijkheid in de zin van *sameness*. Als zodanig wist het onderlinge verschillen uit, wat volgens Arendt het einde van het politieke betekent. *Equality*, politieke gelijkheid kan zich alleen tonen in het *publieke* handelen en spreken, dat wil zeggen: in de wereld.

In haar essay 'Philosophy and Politics'⁴⁵ gaat Arendt uitgebreid in op de politieke betekenis van vriendschap. Hierin zet ze zich uiteen met Aristoteles. Ze stemt met hem in wanneer hij stelt dat een gemeenschap – en natuurlijk had hij daarbij de polis in gedachten – veroverd moet worden op een groep ongelijke subjecten, die in een voortdurende onderlinge strijd zijn verwickeld. Individuen zijn weliswaar op basis van hun 'natuurlijke' en 'sociale' gesitueerdheid gelijk, maar verder verschillend en ongelijk, omdat elk een unieke, eigen positie in de wereld inneemt. Deze verschillen moeten op de een of andere manier gelijkgemaakt worden om een gemeenschap te kunnen vormen. Dat kan op een economische manier – via de markt – en op een niet-economische, *politieke* manier: via de vriendschap.⁴⁶

Arendt is zich er sterk van bewust dat moderne samenlevingen zeer divers zijn, in tegenstelling tot Aristoteles' polis, waarin sprake was van een grote mate van homogeniteit van de burgers. Ze neemt dan ook afstand van Aristoteles wanneer ze beargumenteert dat vriendschap verschillen niet uitwist, maar juist in stand laat. 'The equalization in friendship does not of course mean that the friends become the same [...] to each other, but rather that they become equal partners in a common world [...].'⁴⁷ Vriendschap heeft volgens Arendt een politieke kwaliteit wanneer het verschillen tussen vrienden respecteert.⁴⁸ De vriend is 'als persoon altijd anders', verschillend van het zelf. Deze alteriteit verwijst naar de heterogeniteit van levenswijzen en visies op de werkelijkheid, meningen of *doxa*.

In dit essay stelt Arendt nog een tweede, direct met pluraliteit verbonden kenmerk van vriendschap aan de orde, namelijk haar *gemeenschapsconstituerende werking*. De politieke gelijkmaking in vriendschap, zagen we hier-

45 Arendt, *Philosophy and politics*.

46 Arendt, *Philosophy and politics*, p. 82-83.

47 Arendt, *Philosophy and politics*, p. 83.

48 Zie ook Arendt, *Men in Dark Times*.

boven, bestaat volgens Arendt niet uit homogenisering, maar uit het deelgenoot worden aan een gemeenschappelijke wereld. Ze gaat zelfs zo ver dat gelijk te stellen aan de *constitutie* van gemeenschap en wereld: 'Community is what friendship achieves.'⁴⁹ De politieke betekenis van vriendschap bestaat voor Arendt dus in het scheppen van een gemeenschappelijke wereld, een 'inter-esse'. Deze wereld is volgens Arendt niet gegeven, maar moet steeds opnieuw totstandkomen. Dit gebeurt in het vriendschappelijke gesprek:

'Friendship to a large extent, indeed, consists of this kind of talking about something that the friends have in common. By talking about what's between them, it becomes ever more common to them. It gains not only its specific articulateness, but develops and expands and finally, in the course of time and life, begins to constitute a little world of its own which is shared in friendship.'⁵⁰

Over dit gesprek tussen vrienden merkt Arendt op dat 'it doesn't need a conclusion in order to be meaningful'. Een conclusie of consensus zou de pluraliteit van visies op de werkelijkheid reduceren en daarmee de wankelende gemeenschap en de wereld die tussen mensen kan ontstaan, in gevaar brengen.

6 Vriendschap in de wereld

Het liberale politiek-filosofische discours dat op dit moment dominant is – deliberatie – is gericht op de reductie van strijdigheid, polariteit en verdeeldheid via deliberatieve en consensuele weg. Deze normatieve theorie leek in de laatste twee decennia van de vorige eeuw ondersteund te worden door onze politieke realiteit: het einde van de Koude Oorlog, de val van de muur en het einde van het reëel bestaande socialisme, verlichtten de traditionele politieke tegenstellingen. In Nederland vormden de Paarse kabinetten de welhaast perfecte belichaming van de mogelijkheid van verzoening van voormalig 'links' en 'rechts'. De (quasi-)hegeliaanse afkondiging van het 'einde van de geschiedenis' (Fukuyama) die op de grote mondiale omwentelingen volgde, kwam in feite neer op het uitroepen van de definitieve overwinning van liberalisme en kapitalisme.

Dit pact tussen een mondiaal zegevierend liberalisme – dat een zekere zelfgenoegzaamheid tot gevolg heeft – en de theoretisch-normatieve legitimering ervan door de protagonisten van de deliberatieve democratie, heeft een

49 Arendt, *Philosophy and politics*, p. 83.

50 Arendt, *Philosophy and politics*, p. 82.

tegenbeweging opgeroepen, zowel binnen als buiten het liberalisme. Wellicht vanuit de ervaring van de eerder toe- dan afnemende politieke spanningen in de wereld, zeker sinds '11 september' en de 'war on terrorism', zijn deze critici wantrouwig ten aanzien van deze pacificerende, homogeniserende en verzoenende strevingen, wat slechts zou leiden tot het *toedekken* van principieel onvermijdelijke antagonismen. De renaissance van het voorheen getaboëiseerde denken van Schmitt wekt in dit licht dan ook geen verbazing.

In dit artikel heb ik evenwel proberen te beargumenteren dat het toe-eigenen van de schmittiaanse conceptualisering van politiek als uiteindelijk herleidbaar tot de indeling van vrienden en vijanden nogal problematisch is. Dit heeft, zo betoogde ik, niet te maken met het antagonistische karakter ervan, maar met het *ontbreken* daarvan. Die komt aan het licht wanneer we Schmitts begrip van vriendschap onderzoeken door de lens van Arendts filosofie van politieke vriendschap. Anders dan men op grond van conventionele opvattingen over vriendschap wellicht zou verwachten, beoogt haar normatieve begrip van vriendschap geen harmonieuze verzoening van verschillen, in tegendeel zelfs. Zowel Arendt als Schmitt hanteren een antagonistische opvatting van politiek: strijdigheid is geen pervertering van het politieke proces, zoals liberale democraten menen, maar juist haar voorwaarde. Bij Schmitt, zo betoogde ik, heeft dit antagonisme de vorm van een *extern dualisme* tussen vrienden en vijanden. Arendts vriendschapsbegrip kan ingezet worden om dit gehalveerde antagonisme te radicaliseren – tot de *pluraliteit* van mensen.

Zowel Schmitt als Arendt verwerpen het liberale idee van een gegeven gelijkheid van alle mensen als mensen. Mensen moeten op de één of andere manier gelijk *worden* om een politieke gemeenschap te kunnen vormen. Over de aard (de richting en het resultaat) van deze gelijkmaking verschillen ze echter grondig van mening. Politieke gelijkheid verwijst in Schmitts substantiële opvatting daarvan naar identiteit, homogeniteit en eenheid; bij Arendt daarentegen naar verschil, heterogeniteit en uniciteit. Schmitts vriendschapsbegrip impliceert dat het individu tegenover gemeenschap staat. Een politieke collectiviteit kan alleen ontstaan wanneer individuen hun uniciteit afleggen en hun onderlinge verschillen opgeven, omdat deze een verstoring van het politieke proces vormen. En dergelijke tegenoverstelling van individu en gemeenschap ontbreekt bij Arendt, omdat in haar begrip van politieke gemeenschap strijdigheid – pluraliteit – niet wordt opgeheven, maar beschermd. Anders dan in broederschap blijft in politieke vriendschap de conflictualiteit van de vele verschillende perspectieven op de werkelijkheid behouden. Hierin onderscheidt het gesprek tussen vrienden – dat *politiek* van aard is – zich van de habermassiaanse deliberatieve dialoog die is gericht op – *morele* – consensus.

Bij Schmitt valt 'de mens' uiteen in het 'pluriversum' van vrienden en vijanden – het dualisme van twee soorten mensen, die noodzakelijk intern eenvormig zijn; bij Arendt in volstrekt singuliere mensen, verbonden én gescheiden door de ruimte tussen hen in – de wereld. Voor Arendt schuilt politiek in de betrokkenheid op dit inter-esse. Bij Schmitt daarentegen is er alleen een harde, absolute grens, een scheidslijn die geen ruimte toelaat tussen vrienden en vijanden onderling. Vanuit arendtiaans oogpunt werkt Schmitts vriend-vijand-dualisme het proces van depolitisering dat in de moderne liberale democratieën is ingezet, alleen maar verder in de hand, omdat zijn vriendschapsbegrip wereldvervreemding en gelijkmaking in de zin van homogenisering (*sameness*) impliceert. Verbroedering leidt onvermijdelijk tot terugtrekking uit de wereld.

Om deze redenen lijken Arendts model van vriendschap, van het gesprek en van politiek me vruchtbaarder dan die van Schmitt voor het 'uitdagen' van het liberalisme een 'truly political liberalism' te worden; zoals we zagen kan Mouffe met zijn denken uiteindelijk ook niet uit de voeten. Schmitts nadruk op de uitwissing van verschillen tussen singuliere, unieke individuen in de verbroedering tegenover een gezamenlijke vijand, heeft als oogmerk een radicale destructie van het liberalisme. Met Arendt zouden we kunnen stellen dat hierin mét de menselijke pluraliteit, de wereld en gemeenschap, kortom het politieke verloren gaat.