

## לרקוד עם האויב: רב־שיח לרגל יובל המאה ל"תיאולוגיה פוליטית" לקרל שמיט

ראיף זריק, ויויאן ליסקה, כריסטוף שמידט, יהודה שנהב־שהרבני

בשנת 1922 פרסם קרל שמיט, מרצה לתורת המשפט באוניברסיטת בון באותם ימים, את ספרו תיאולוגיה פוליטית. בספר זה הוא יצא נגד חלותו הכוללת של המשפט הפוזיטיבי והציע להחזיר את דמות הריבון לקדמת הבמה הפוליטית ולראות את הכרזתו של הריבון על מצב החירום כלב ליבו של המעשה המדיני. את המבנה הפוליטי המודרני הוא הבין כחילון של מערכים תיאולוגיים, ואת הפוליטיקה העכשווית ראה כהמשך, עיבוד ושכלול – ולא כשכחה או ביטול – של התיאולוגיה. זהו ספר קצר, למעשה ספרון, אחד משורה של ספרים שכתב שמיט בשנות קיומה של רפובליקת ויימאר כביקורת על מבני הממשל והחוק שבה. עם עליית הנאצים לשלטון התברר כי ביקורת הדמוקרטיה הפרלמנטרית של שנות העשרים התגלגלה בשנות השלושים לתמיכה בנאציזם־סוציאליזם; שמיט הצטרף למפלגה הנאצית והיה לאחד מבכירי המשפטנים שלה במשך כמה שנים, עד שבשלב מסוים גם חינו שלו סר בעיני המשטר. ועם זאת, שמיט מעולם לא התנער ממנו. לאחר המלחמה ובעקבות הדה־נאציפיקציה איבד שמיט את משרותיו האקדמיות ופרש מפעילות ציבורית; אולם הוא המשיך לכתוב ולפרסם ועמד בקשר עם כמה אינטלקטואלים אירופים בולטים. בסוף המאה העשרים ובתחילת המאה העשרים ואחת הפכו ספריו לקריאת חובה ולאבן יסוד במחשבה הפוליטית הביקורתית.

אפשר לומר שההגות של שמיט היא ההגות של האויב – אויב הליברליזם, אויב הפרלמנטריזם, בשלב מסוים אויב הדמוקרטיה ואויב היהודים, ובאופן כללי יותר, אויב המחשבה הפוליטית הביקורתית של המאה העשרים והעשרים ואחת. אבל כאויב – אויב למערך שבו אין לאויב עוד מקום, כפי ששמיט היה אולי אומר – הוא תפקד באופנים שונים עבור הוגים שונים: לחלקם הוא היה האויב החיצוני, מי שמשרטט את גבול המחשבה ומצוי

בעברו האחר, מי שיש לחשוב נגדו ובלעדיו, לא להזכיר את שמו ולעיתים אף למוחקו. כזה היה עבור אדורנו, למשל, או ארנדט. עבור אחרים הוא היה אויב פנימי, כזה שמצוי בתוך המהלך המחשבתי, שיש לחשוב דרכו, מתוך מושגיו ומערכיו, שיש לעבור בהם ואז אולי לחרוג אל מעבר להם. כזה היה עבור בנימין, קוזלק, דרידה או אגמבן. נדמה כי הגישה השנייה היא ששלטה בכיפה מאז שנות השמונים של המאה הקודמת: עם הסתלקותו של שמיט מן העולם בגיל מופלג היה אפשר לשים בסוגריים את עברו הנאצי, לבטל את נידויו האינטלקטואלי ולשוב אל ספריו מן הפוטנציאל שטמון בהם ולא מן האיום המגולם בהם. אם להחיל באופן מטא־תיאורטי את המושג של שמיט עצמו, אולי הייתה זו דרך לעקר את האויב שמיט מן הקוטב הנגדי שגילם, להכניס אותו למערך המחשבה הפלורליסטי, לשבת איתו לשולחן המשא ומתן הפרשני, כלומר לטשטש את ההבחנה בין ידיד לאויב, כך שלמעשה היה בכך ניצחון אחרון של הדמוקרטיה הליברלית, בדיוק ברגע שאכן היה נדמה כי היא ניצחה בקרב האחרון. או אולי דווקא ההפך: אל מול ניצחונה המדומה של הדמוקרטיה הליברלית בסוף המאה העשרים, המחשבה הביקורתית הייתה צריכה לגייס את שמיט כדי לסמן את הבקעים ונתיבי חוסר הנחת המתקיימים בה.

בקיץ הקרוב ייערך באוניברסיטת הומבולדט ובאקדמיה הקתולית בברלין כינוס לציון מאה שנה לספרו של שמיט – כינוס שתמת "קדושה, דת וחילון" של מכון ון ליר היא אחת ממארגניו. לקראתו, כינסנו אנחנו ארבעה חוקרים בכירים שעסקו רבות בהגותו של שמיט לרב־שיח על תיאולוגיה פוליטית, על אופני התקבלותו במחשבה הביקורתית, על העניין שבספר ועל הסכנות שבו – בעבר ובהווה. הרב־שיח נעשה בחלקו בהתכתבות ובחלקו בשיחה, והוא נערך במיוחד לגיליון זה של תיאוריה וביקורת.

שאול סתר

## 1. קרל שמיט – אז והיום

**יהודה:** הרומן של המחשבה הביקורתית עם שמיט החל עוד בשנות השלושים, בגרמנית, אצל אחדים מתלמידיו שהבולטים שבהם היו אוטו קירשהיימר ופרנץ נוימן. שניהם למדו עם שמיט בברלין, הושפעו ממנו ועקפו אותו משמאל כשתקפו את הליברליזם לא בשל חוסר הנחת מן הפרלמנטריזם, אלא משום שהוא מספק רשת ביטחון לקפיטליזם דורסני ותומך במונופולים ובתאגידים הגדולים. קירשהיימר גרס שאת ההבחנה בין ידיד לאויב אפשר לקרוא גם כהבחנה מעמדית, ונוימן העמיד את המלחמה האסכטולוגית של הבהמות בלויתן במרכז הניתוח שלו את הנאציזם. גם חנה ארנדט הושפעה משמיט, למשל בביקורת האימפריאליזם אשר השחיתה לטענתה (ולטענת שמיט) את הנומוס האירופי. כל זה התרחש עוד לפני

המלחמה בעולם דובר הגרמנית. הרומן של האינטלקטואלים מן השמאל בעולם האנגלוסקסי עם שמיט הוא תופעה חדשה יחסית, ואני לא בטוח שמדובר כאן בחזרה אלא בהמשכו של גל ראשון. הביוגרפיה הראשונה על שמיט התפרסמה באנגלית רק בתחילת שנות השמונים, והעבודות הבולטות שלו תורגמו לאנגלית רק בשנות התשעים. בניגוד לתפיסה הגורסת שהתיאולוגיה הפוליטית של שמיט הפכה להיות רלוונטית בעולם האנגלוסקסי לאחר 11 בספטמבר, אפשר לראות שתשומת הלב שהשמאל מעניק לשמיט מתחילה כבר בשנת 1987 עם הופעתו של גיליון נושא בכתב העת *Telos*, תחת הכותרת "Carl Schmitt: Enemy or Foe?". חלק מהמאמרים בגיליון עסקו בעברו הנאצי של שמיט ואחרים ברלוונטיות של משנתו הפוליטית בזמן ההוא. בדקתי ומצאתי שבסך הכול פרסם *Telos* עד היום כ-120 מאמרים על שמיט, ומחציתם התפרסמו לפני שנת 2001.

למען הסר כל ספק, קרל שמיט היה נאצי לאחר 1933, ולו משום שיעץ למשטר הנאצי והחזיק בתעודת חבר של המפלגה. אבל להבין את עבודתו בהקשר של הנאציזם בלבד זו טעות. את העבודות המושמצות ביותר שלו (ובהן תיאולוגיה פוליטית, משבר הדמוקרטיה הפרלמנטרית, מושג הפוליטי ועל הדיקטטורה) כתב שמיט לפני עליית הנאציזם כביקורת חריפה על הרפובליקה של ויימאר.

אם נחזור ל-*Telos*, כרבע מכלל המאמרים על שמיט התפרסמו בו כבר בסוף שנות השמונים ועוד רבע התפרסמו במחצית השנייה של שנות התשעים, ובאותה עת התקיים גם כנס ראשון על שמיט באוניברסיטת קולומביה בניו יורק. אני מבין את התנועה הזאת בעיקר לאור שני משברים תיאורטיים של השמאל החדש הכרוכים זה בזה. המשבר הראשון הוא המשבר של המרקסיזם, צמיחת הפוסט-מרקסיזם וההתפכחות מן האשליה של הפרולטריון כסוכן ההיסטורי במודל הציר. דוגמה מעניינת היא שנטל מוף, אשר קברה את המרקסיזם הקלאסי בספרה עם ארנסטו לקלאו והתפנתה לעסוק בקרל שמיט כאלטרנטיבה ביקורתית. המשבר השני הוא המשבר של "הפוליטי", שנשחק לכאורה בתוך הפוסט-סטרוקטורליזם. ההתקפה על "אי-הפוליטיות" של הפוסט-סטרוקטורליזם באה לידי ביטוי למשל בביקורת על אדוארד סעיד. אחד החריפים שבמבקרי היה איג'אז אחמד, שהאשים אותו בכך שעיקר את המרקסיזם מן התיאוריה הביקורתית. אחמד תלה זאת בשיח הפוליטי השמרני שצמח באירופה אחרי אביב 1968, וטען שהכישלון של 1968 הביא בעקבותיו תגובת נגד אנטי-מרקסיסטית באירופה. אין תמה שקווי המתאר הבינריים של "הפוליטי" אצל שמיט קסמו להוגים ביקורתיים. לשמיט היו ניסוחים פתייניים, והקריאה בו היא מכת הלם אינטלקטואלית ופוליטית אשר הסעירה את האינטלקטואלים שמאסו בשחיקת הניגודים החותכים והחלפתם בהכלאות, בפעולות בתוך נפח קו הגבול, ביחסים מורכבים בין סובייקט ואובייקט וב"מות

המחבר" כמי שאינו נושא עוד באחריות. את עקבות התנועה הזאת אל מעבר לפוסט־סטרוקטורליזם אפשר למצוא גם בגליונות תיאוריה וביקורת. קרל שמיט הופיע בכתב העת בפעם הראשונה, באופן חריג, בשנת 1995 (במאמר מלמד של כריסטוף שמידט), אבל הפריחה הגדולה של העיסוק בשמיט מתחילה בשנת 2002. בהקשר הזה מעניינת גם ההופעה של העבודות השמיטיאניות של פוקו, שהיה ההוגה המשפיע ביותר על תיאוריה וביקורת בכל שנות קיומו. בשנות התשעים אנו מוצאים נוכחות בולטת של העבודות הארכיאולוגיות והגניאולוגיות (הדיסציפלינריות), אולם בשנות האלפיים הן מוחלפות בדיון על ריבונות. פוקו מרחיב את תפיסת הריבונות של שמיט כדי שתכיל גם את עקרון הממשליות וניהול האוכלוסייה, אבל זוהי סוגיה שמחייבת דיון נפרד. כוח משיכה חזק שלישי של השמאל להגותו של שמיט הוא ביקורת הקולוניאליזם המדיני והאימפריאליזם הכלכלי. ב־*Nomos of the Earth* שפרסם לאחר מלחמת העולם שמיט מצביע על הסכנות האורבות לפתחה של הריבונות התיאולוגית – האירופית – בעידן האימפריאלי, ומזהיר מפני התפיסה הכלכלית הלא־פוליטית של הגלובליזציה, שבאה לידי ביטוי באימפריאליזם האמריקני. בכך הוא מצביע על תנועה היסטורית של פיצול מסוכן בין ריבונות לטריטוריה, שמשמעותה ה־תיאולוגיזציה של השלטון. ריבונות צרפתית אמיתית הייתה נלחמת על אלזס ולורן, ולא מזניחה אותם בשל פוליטיקה אימפריאלית עקרה במדגסקר או באלג'יר. קשה היום להבין את ביקורת הקולוניאליזם מבלי להביא בחשבון את מעמדו של שמיט בתוכה.

**כריסטוף:** לעומת הדעה הרווחת, התקבלותו של שמיט הייתה למעשה רציפה – מייד לאחר המלחמה בגרמניה אצל הוגים קונסרבטיביים כמו רוברט שפמן (Spaemann) והוגים קתוליים כמו ארנסט בקנפרדה (Boeckenfoerde), ומעבר למסגרת הגרמנית די להזכיר את ארנסט קנטורוביץ (Kantorovicz), אריק ווגלין (Voegelin) באמריקה, אלכסנדר קוז'ב (Kojève) או ז'ולייין פרוינר (Freund) בצרפת. התקבלות זו לא הייתה בדרך כלל תלויה בשאלת התגייסותו של שמיט לנאציזם. בוודאי אי־אפשר לקשור את ההתקבלות המאוחרת ה־"רעשנית" יותר, שהתרחשה בשנות השישים, לניסיון של הוגים ליברליים לשלב את תורתו במסגרת פלורליזם של קולות. יש לציין כאן קודם כול את התיאולוגים החדשים של השמאל בגרמניה, ובהם יורגן מולטמן (Moltmann), יוהן בפטיסט מץ (Metz) ודורותיא זלה (Soelle), שביקשו להוציא את התיאולוגיה – גם הקתולית וגם הפרוטסטנטית – מגלותה הפרטית בחברה הליברלית החילונית ולהכשיר את תפקידה הפוליטי בחיי הציבור, תפקיד שנתפס כאמנציפטורי וביקורתי במהותו. בכך התיאולוגים האלה רצו להפנות את שמיט כנגד עצמו ובעיקר לפתוח דיון על הקשר בין התיאולוגיה והשואה.

השפעתם על התיאולוגיה של השחרור בדרום אמריקה ועל זו של השחרורים בצפון אמריקה הייתה מכרעת.

ההתקבלות הזאת התלוותה להתקבלות מקבילה של שמיט בשמאל הרדיקלי, בעיקר בגרמניה של שלהי מרד הסטודנטים ב-68' אצל הוגים כמו יעקב טאובס, הרברט מרקוזה וקבוצת הטרור של באדר מיינהוף, שתרגמו את התובנות של שמיט על אודות הפרטיזן מ-1962 – טקסט שעוסק בצ'ה גווארה והו צ'י מין – לשפת הפעולה המהפכנית האנרכיסטית נגד הרפובליקה הפדרלית הגרמנית. היו אלה גם הדמויות המרכזיות בהעלאת זכרו של ולטר בנימין במסגרת ההתקפה המכוונת נגד אדורנו והורקהיימר, שביקשו להתנזר מכל פעילות פוליטית אלימה וגינו את המגמות האלה כניסיונות סרק ליצור תנאים מהפכניים בעולם מנוהל.

ברור שההתקבלות של שמיט אצל מישראל פוקו וג'ורג'יו אגמבן ניזונה לא מעט מההקשרים האלה. השפעתם הייתה חשובה מאוד ביצירת הגל האחרון של ההתקבלות של שמיט, שהפך את נושא התיאולוגיה הפוליטית לכלי אנליטי ביקורתי חשוב בתחום מדעי הרוח והחברה. כל זה קרה באופן המעניין ביותר קודם לעידן תחייתה של הדת הפוליטית ברמה הגלובלית, שהפכה את העיסוק בשמיט לבלתי נמנע גם במערב החילוני וגם בעולם השלישי.

להקשר הזה שייכת גם ההתקבלות של שמיט בהקשר הישראלי, הדיון על הקשר בין ריבונות, מצב חירום והתשתית התיאולוגית ובין הפוליטיקה הציונית (כריסטוף שמידט, אמנון רז-קרקוצקין, יהודה שנהב-שהרבני, עדי אופיר, חנן חבר ואחרים) והדיון על האוריינטליזם והשלכותיו הפוליטיות אצל איג'אז אחמד, עמנואל סיון ואחרים.

אסור כמובן לדלג על מגמה חשובה אחרונה, שנוגעת לאימוץ של שמיט אצל הוגים שמאלניים רדיקליים לשעבר כמו מנהיג באדר מיינהוף הורסט מאלר וגינתר משקה, שהפכו ממאואיסטים ללאומנים פשיסטים חדשים וכיום הם מנסחים את האידיאולוגיה של התנועות הניאו-נאציות בגרמניה. הוגים אלו מעלים מחדש את השאלה על הקשר בין הרצפציות הרדיקליות משמאל ומימין ועל התנודה ביניהן.

הקסם הגובר של קרל שמיט מבחינת אינטלקטואלים בימין, בשמאל ולאחרונה גם במרכז הוא מדהים, אבל רק אם מתעלמים מן המטען הרגשי שהוא נושא איתו. שמיט מציע היום, כך נראה, רדיקליזם אינטלקטואלי שאינו בנמצא עוד במקורות פוליטיים אחרים – אחרי שהמרקסיזם איבד מאמינותו ומקסמו. בשנות השמונים, כאשר השמאל המאוכז והמבולבל הסיר את החרם על שמיט בחיפוש

ויויאן:

אחר השראה אנטי־ליברלית חדשה, מי שהחיו את המוניטין שלו עשו זאת כמעט מתוך התנצלות. חלפו עשרים שנה, ונעלמו גם אי־הנוחות וגם אלמנט הפרובוקציה. שמיט הפך ל"בן זמננו שיש לו משהו רלוונטי להציע, ולא סתם הוגה שנוי במחלוקת מן העבר" (Kalyvas 1999). ה"ביות" הזה של שמיט, אשר הפך אותו למקור פוטנציאלי לתובנות – על חולשת הדמוקרטיה שלנו, על האפקט המשטח של הליברליזם ועל הפגמים במערכת המשפט – הופך אותו להוגה שאפשר להסתדר גם בלעדיו: את אותן תובנות אפשר להשיג במקומות אחרים, ובמחיר נמוך יותר.

רוב הסיבות המוצגות לרלוונטיות של שמיט לימינו אינן משכנעות. יש המייחסים את הרלוונטיות שלו לדרכים שבהן נחשפו מחדש החולשות והפגמים בדמוקרטיה שלנו. אחרים רואים את היותו של שמיט מונח על שולחן הדיונים בהווה כאסטרטגיה מתוחכמת ותו לא – חיבוק מרגיע מצד הליברליזם המנצח, או שאילה סלקטיבית של כלי הנשק של האויב. כל אחד מן הצידוקים הללו ממעיט בערך מקור הפיתוי של שמיט וגם בעומק השבריריות של ההווה שלנו. אם צריך בכל זאת להתייחס לשמיט היום, הרי זה כדי להבין איך להיזהר מפניו ומפני מה שהוא מייצג. שמיט מבטל באופן מסוכן את הישגי המודרניות (שהם חיוניים, אף שאינם מספקים): את המגבלות המוטלות על מימוש הריבונות, את החלפת ההחלטה השרירותית במשא ומתן קיבוצי, את ריכוך הדיכטומיות הקיצוניות. המטרות האלה רחוקות עדיין מיישום מלא, ומצריכות שיפור דחוף. התרופות לפוליטיקה החולה אינן עוד סמכות, עוד הכרעותנות (decisionism) ופלגנות או עוד ריבונות. במקום אלה נצטרך ללמוד להיות עם המודרניות, לשאת את חולשותיה ולתקן אותן באמצעות כוחות ההמצאה והדמיון, להתמודד עם היעדרם של פתרונות מוחלטים ועם אי־ודאות. פרט לכך עלינו לעבד ולהביא בחשבון את הניסיון שצברנו מהשלכותיה ההרסניות של הקיצוניות. אבל נכון שנותרה בעינה השאלה היכן אפשר למצוא היום השראה להתערבויות משמעותיות בזירה הפוליטית. ההשטחה הגורפת של תחושותינו הפוליטיות במאה העשרים ואחת עשויה לספק את ההסבר הסביר ביותר להצלחתו של שמיט בקרב האינטליגנציה של ימינו. הוא מציע חומרים חזקים: כוח וסמכות, תחושת דחיפות עזה, עוצמה גברית, החלטיות, אינטנסיביות. את הפנייה אל שמיט בימינו אפשר להסביר אפוא לאור מה שקדם לה: אי־החלטיות לא מחויבת, ערעור של ניגודים בינריים, האפוריה והאקרו־בטיקה האסתטית של הדקונסטרוקציה – כל אלה אולי באמת מתחו יתר על המידה את הדחיינות וההשתהות או את טשטוש הגבולות המתבטא בכך שבכל "שווה" תמיד מוצאים את ה"שווה". אבל הפתרון אינו יכול להיות חזרה לשמיט.

כדי להזמין את שמיט לדיון צריך להיות מפונקים מאוד (כתוצאה מהביטחון, חופש הדיבור ושלטון החוק של המערכת שלנו) או לחלופין נואשים מאוד (כלומר להיות משוכנעים שאין מה להפסיד). מבחינתי, הסימפוזיון הזה איננו מציע הזמנה לשמיט אלא מודעות מחדשת לסכנות האלה והערכה מחדשת לדמוקרטיה שלנו, פגומות ככל שיהיו. אבל – וכאן שמיט הוא באמת אויב פנימי – אולי עצם ההשתתפות שלי מסתירה אפילו מעצמי שגם אני אינני חסינה בפני הריגוש הטמון ב"ריקוד עם השטן". אך לפני שאני מודה בכך (ומסייגת את דבריי), הייתי רוצה לדעת: מי עוד – אוהב או אויב – נמצא באולם הנשף? ומה מנגנים?

ראיף:

אני מציע שבמקום לשאול שאלה היסטורית, כלומר מדוע אנחנו עדים לתחייתו של שמיט בשלושת העשורים האחרונים, נשאל מדוע הוא עשוי להיות רלוונטי לחלק מן ההתפתחויות שאירעו בשלושת העשורים האחרונים.

אני יכול לחשוב על ארבעה אירועים פוליטיים או אינטלקטואליים. האחד הוא ירידת המרקסיזם – אחרי קריסת הגוש הסוציאליסטי – כחלופה קוסמת לליברליזם ולקפיטליזם. פתאום כל מיני דיונים שעמדו בצילו של השסע הגדול בין המרקסיזם לקפיטליזם ירדו מהמדף והוצבו בחזית. זה נכון לשמיט לא פחות מאשר להחייאת הרפובליקניזם (אריסטו, מקיאולי) אצל פיליפ פטיט וקוונטין סקינר, או למשל להתעניינות המחודשת בחנה ארנדט. מי שחיפשו מבקר חריף של הליברליזם ושל הדמוקרטיה הפרלמנטרית מצאו אצל שמיט הרבה מאוד תובנות נוקבות.

העניין השני הוא עבודתו של אגמבן על מצב החירום, שפותחה במקביל למתקפות 11 בספטמבר. אגמבן שב ונעשה מפורסם, ואיתו גם שמיט. פתאום סוגיית היחס בין הנורמה ליוצא מן הכלל קודמה לחזית הדיון בכל רחבי העולם, וכוחות החירום שבהם השתמש הממשל האמריקני הוכיחו שההבדל בין נורמה לחריג, בין ימים רגילים למצבי חירום, איננו גדול כל כך. המסורת החוקתית הארוכה של ארצות הברית והשיח על זכויות חוקתיות אינם יכולים להסתיר את הדברים שקורים בגואנטנמו או את העינויים שעוברים אסירים בבתי כלא בארצות הברית. המקרה של ארצות הברית עבר אוניברסליזציה, המלחמה בטרור עברה גלובליזציה. בדיונים ובוויכוחים על מצבי חירום, על ההבחנה בין ידיד לאויב ועל השהיית החוקים והזכויות, שמיט תמיד מחכה בקצה השביל וצוחק: "אמרתי לכם... בסופו של דבר יש ידידים ויש אויבים". הליברלים והמרקסיסטים חולקים (אמנם מכיוונים שונים) את ההשקפה האוניברסלית הזאת, המקלה ראש בגבולות ובוהויות פרטיקולריות כמו מוצא אתני ודת. אבל

הם נכשלו בהבנת הזירה של שנות התשעים. פתאום נראה שכל קבוצה אתנית־לאומית רוצה להתברל ולהקים גבולות סביבה, ובה בעת לתחום את השיח הליברלי הקוסמופוליטי למרחב מצומצם.

הנקודה השלישית היא העלייה והתחיה של הלאומיות האתנית ורצונן של קבוצות אתניות רבות כל כך במדינות משלהן במהלך שנות התשעים (אחרי נפילת הגוש הסוציאליסטי), בהקמת גבולות סביב עצמן, בהאדרת הייחודיות הספציפית שלהן, ההומוגניות שלהן. שתי האידיאולוגיות המתחרות – הליברליזם והמרקסיזם – נקלעו למשבר לנוכח המציאות הזאת. הרי חודשים אחדים קודם להתפרצות הזאת של הלאומיות האתנית, אריק הובסבאום – ההיסטוריון המרקסיסט המהולל ביותר – סיכם את ספרו על הלאומיות בנבואה על הדעיכה הקרובה של הרגשות הלאומיים. כך גם עם התזה של הליברל המהולל פרנסיס פוקויאמה בדבר "קץ ההיסטוריה".

ולבסוף, האירוע הרביעי הוא התמדת הדת והמפנה הפוסט־חילוני. טיילור, אסד, קזנובה ומאוחר יותר גם הברמאס נאלצו להודות בחשיבותה של הדת בזירה הציבורית. שמיט תמיד היה שם קודם. כתביו על התיאולוגיה הפוליטית ומושג הפוליטי רק המתינו על המדף וחיכו שיקראו אותם.

## 2. תיאולוגיה פוליטית: הריבון, מצב החירום והתביעה להכרעה

**כריסטוף:** הרלוונטיות של התיאולוגיה הפוליטית היום קשורה בקשר הדוק לתנאי היווצרותה בשנות העשרים של המאה הקודמת, כלומר היא מצביעה על בעיה שמלווה את המודרנה בעת משבר. כידוע, שמיט פרסם תחילה את התיאולוגיה הפוליטית עם שלושת הפרקים הראשונים בלבד ב־1921 לכבוד זכרו של מקס ובר, כלומר הוא ניסח אותה כביקורת על התפיסה שרואה בתרבות המודרנית תהליך ליניארי פרוגרסיבי של רציונליזציה של כל תחומי החיים, שמצד אחד משחררת את התרבות מהמיתוס, הדת והאוטוריטה ומצד שני מרוקנת אותה ממשמעות החיים שהאדם זקוק לה. ובר ראה לנגד עיניו את חזון האימים שבו האלים שנקברו בתהליך החילון יקומו מקבריהם ויביאו גם לתקומה של מנהיגים ארכאיים וכריזמטיים; ולכך ייחס שמיט את שורש הבעיה של התרבות החילונית, שלא פתרה את יחסה לתיאולוגיה והעלימה בעקבותיה את הבעיה של ההכרעה והריבונות האישית כיסוד אקזיסטנציאלי של הקיום האנושי (עוד לפני שהוא הופך לשאלה פוליטית משפטית).

הבחנה זו, ויישומה בתחום המשפטי־פוליטי, הופכים את תיאולוגיה פוליטית של שמיט לטקסט אקטואלי ביותר בהקשר התרבות הגלובלית, ה"נומוס" של העולם, שמתמודדת עם תחיית הדת והדת הפוליטית מצד אחד



ועם משבר התרבות החילונית הדמוקרטית מצד שני. אין זו הבעיה של השעמום שאוחז את החברה האקדמית אחרי סחרור הדקונסטרוקציות, אלא בעיה קיומית אמיתית שנוגעת, לצד משבר האקלים, לעצם החוויה של האנושות על חלוקתה בין עולם ראשון לעולם שלישי. הוויכוח שהתנהל בין הברמאס והקרדינל רצינגר (לימים האפיפיור בנדיקטוס השישה-עשר) במינכן ב-2004 על היתכנותה של חברה פוסט-חילונית התווה קו ראשון חשוב לתיקון הקרע, כשהצביע על הנחיצות של דיאלוג בין הדת האורתודוקסית ובין החברה החילונית מעבר לדה-לגיטימציה המסורתית שלהן זו את זו על בסיס מושג החירות והביקורת העצמית.

#### יהודה:

כאשר שמיט כותב שהמושגים המרכזיים בתורת המדינה הם מושגים תיאולוגיים מחולנים, הוא מציע בעצם שתי משמעויות למושג תיאולוגיה פוליטית: משמעות גניאלוגית – המשכיית בין התיאולוגיה ותורת המדינה, ומשמעות אנלוגית – הקבלה בין התיאולוגיה לתורת המדינה. לפי המשמעות הראשונה, התיאולוגיה היא פונדקאית של מושגי יסוד בפוליטיקה ובמדעי מדינה. בהקשר זה אפשר להזכיר את עבודתו של ג'ון מילבנק, המתאר מומנט שרירותי (כאקט של אתיאזם מתודולוגי) שבו התבונה החילונית מכוננת במנותק מן התיאולוגיה. ברוח זו הוא מציע לבחון איך חולנו מושגים כמו ריבונות (כודן), מדינה (הובס), אי-שוויון (רוסו), כוח (מקיאווולי), רכוש פרטי (לוק), חברה (דורקהיים), כריזמה (ובר) או רוע (ארנדט). במשמעות השנייה, האנלוגיה משמשת כעיקרון מתודולוגי חלופי שמייבא שפה וסמיוטיקה תיאולוגית אל תוך תורת המדינה (הריבון הפוליטי מקביל לאלוהים). בעיני שמיט, האנלוגיה התיאולוגית-פוליטית מסמנת את המשבר של המודרנה כמצב שבו ההשתחררות מהתיאולוגיה שבכל ריבונות מובילה לחוקיות אנונימית שאינה מאפשרת את קיומם של חריגים, ולכן מייתרת את הפוליטי המיוצג בממד ההכרעותנות. זו הסיבה שבעטיה ניסו ההוגים השמרנים של מהפכת הנגד בצרפת לתמוך בריבונות הפרסונלית של המונרך באמצעות אנלוגיות תיאולוגיות. המקף ב"תיאולוגיה-פוליטית" הוא המקום שבו התיאולוגיה נפגשת עם ההיסטוריה, והאנלוגיה היא שמאפשרת את התמקמות התיאולוגיה כסוס טרויאני בתוך המחשבה הפוליטית. מאחר שהתיאולוגיה הפוליטית של שמיט היא נוצרית ביסודה, יש לשאול כיצד היא רלוונטית לא רק לתיאולוגיה היהודית אלא גם לאסלאם בשתי המשמעויות הללו, שכן כל ניסוח של תיאולוגיה פוליטית כיום מביא בחשבון, במישרין או בעקיפין, את האסלאם.

שאלה נוספת עולה באשר ליחס בין הריבונות הפוליטית לריבונות הכלכלית. אין ספק שזוהי שאלה מרכזית בהגותו של שמיט, והוא עסוק בה ביותר מאשר דרך אחת. הוא מבקר את האימפריאליזם, בעיקר האמריקני, על כך שהוא כלכלי ולא פוליטי. הוא כואב את זניחת קטגוריות היסוד הפוליטיות של "ידיד" מול "אויב" וצמיחת קטגוריות לא פוליטיות כמו "גירעונות" או "עודפים". אפשר לנסח זאת בצורה הבאה: פעם מי ששלט בטריטוריה שלט בכלכלה. כעת מי ששולט בכלכלה שולט בטריטוריה. לדעתו הכלכלה אינה יכולה לשמש בסיס לריבונות משום שהיא מטשטשת את התיאולוגיה־הפוליטי. לתפיסה זו של שמיט יש כיום עדנה בקרב הימין החדש באירופה. הימין החדש, ואחד מדובריו המרכזיים אלן דה בנואה (de Benoist), טוען שכניסת "האחרים" לאירופה היא תוצאה של תהליכים כלכליים (קרי הגירת עבודה). פוקו, בספרו ביטחון, טריטוריה, אוכלוסייה, עוסק בהרחבת מושג הריבונות באמצעות רעיון הממשליות. בניגוד למקובל בריבונות הווסטפאלית, שבה אובייקט הריבונות הוא הטריטוריה, האובייקטים של הממשליות הם האוכלוסייה, הדמוגרפיה והכלכלה הפוליטית. ממשליות הוא מגדיר כאומנות ניהול החיים, והיא מתחילה מן הכלכלה הפוליטית. היו אלה כלכלת המשפחה וכלכלת הכנסייה שהורחבו בצלמם והפכו ל"כלכלת המדינה". הממשליות צמחה והתפתחה כפרקטיקה שלטונית בתקופה שבין מקיאולי ותחילת המאה התשע־עשרה, עם "גילוי האוכלוסייה" באירופה. ניהול האוכלוסייה הפך למנגנון ריבוני מעבר למודל הצר של המשפחה. משום כך אפשר גם להפוך את היוצרות ולטעון שהממשליות והכלכלה הפוליטית מגדירות את הריבונות, ולא רק להפך. המצור של ישראל על עזה הוא דוגמה לריבונות ממשלית שאינה ייחודית רק לתחום הטריטוריה הריבונית. לכאורה ישראל לא החילה מעולם את ריבונותה על הרצועה. אולם על מנת לשלוט בעזה היא נזקקת לפרקטיקות ממשליות שצריכות להיחשב כריבוניות.

## ויויאן:

אני אסירת תודה למשתתפי הרב־שיח על כל הפרטים שלמדתי מן התיאורים שלכם לגבי התקבלותו של שמיט – שמות, הקשרים, מגמות. התיקון של כריסטוף לגבי הסיפור המקובל, והראיות החדשות לגבי ההיקף והרציפות בהתקבלות של שמיט, היו מאלפים. ארבעת המקורות שראיף מציע להסברת העניין המחודש בשמיט – סוף המלחמה הקרה, תחיית הלאומיות האתנית בעקבות ההתפכחות מקץ ההיסטוריה, מצב החירום אחרי מתקפות 11 בספטמבר והמפנה הפוסט־חילוני – כל אלה בהירים ומשכנעים. הטענה של יהודה, שלפיה שמיט נחוץ לביקורת הקולוניאליזם, היא מרתקת. ובכל זאת, אני עדיין לא יודעת (או לא מבינה) איפה כולכם עומדים בקשר לשמיט עצמו. יהודה, אני לא לגמרי מבינה

את השבחים שלך למשפטן הבולט של היטלר על שהזהיר "מפני הכלכלה הא-פוליטית של האימפריאליזם האמריקני". שאלה לראיך: האם תהילתו המיוחדת של שמיט נובעת מהצלחתו של אגמבן, או שמא הצלחתו של אגמבן נובעת מן החלקים השמיטיים בחשיבה שלו? וכריסטוף: האם אתה רק מתאר או שאתה גם תומך באופן שבו כנופיית באדר מיינהוף – ואגמבן – ניכסו את בנימין בתור רדיקל (שמיטיאני?) נגד "האסטיקנים" של אסכולת פרנקפורט?

הווריאציות של בנימין ושל אגמבן על תיאולוגיה פוליטית של שמיט שופכות אור על שאלת קסמו של שמיט בימינו, ובה בעת עוזרות להשיב להסתייגות של כריסטוף מן התחושה שלי שלפיה ההשטחה הגורפת של תחושותינו הפוליטיות במאה העשרים ואחת היא שעומדת בלב הקסם המיוחד של שמיט. כריסטוף מתמצת את ערכה של התיאולוגיה הפוליטית של שמיט כתרופה ל"תהליך ליניארי פרוגרסיבי של רציונליזציה של כל תחומי החיים [...] (שמרוקנת) את התרבות] ממשמעות החיים שהאדם זקוק לה". בנימין קרא לריק הזה "זמן ריק, הומוגני", וקרא לקטיעתו הרחופה.

אין ספק שבנימין התפתה לרעיונות ולמחוות פרי עטו של שמיט. הדבר בא לידי ביטוי למשל באחד המכתבים לגרשם שלום, שבו בנימין כתב על רצונו "לזנוח את הזירה התיאורטית הטהורה [...] באמצעות עשייה דתית או פוליטית". בנימין מתקרב פה מאוד לתיאולוגיה הפוליטית של שמיט ואומר: "ביסודו של דבר, איני מוכן להכיר בקיומו של הבדל בין שני סוגי העשייה. אבל גם אין מיצוע (Vermittlung) שלהם. אני מדבר על זהות אשר באה לידי ביטוי, פרדוקסלית, בהפיכה של האחת לאחרת (בשני הכיוונים)". באופן פרדוקסלי, בנימין ממשיך להסביר את היסוסיו לגבי הצטרפות למפלגה הקומוניסטית בדרך שאפשר לראותה כשמיטיאנית אמיתית. הוא כותב ש"השיקול היסודי כאן הוא שכל מקרה של פעולה נמשך ללא רחם, ולתפיסתו העצמית – באופן רדיקלי. על כן, המטרה היא בבירור לא להכריע אחת ולתמיד, אלא בכל רגע נתון. אבל העיקר הוא להכריע!... על פי הכרתי שלי, בדברים החשובים ביותר יש לפעול באופן רדיקלי, ולעולם לא בעקביות".

אבל – וזה עניין חשוב ביותר – בנימין דחה בהחלטיות את הפיתויים הללו. הוא מילא את "זמן העכשיו" הנחרץ שלו בעיכוב משיחי. הוא הפך את ההכרעה הוולונטריסטית לצלילות דעת גופנית (leibhaftige Geistesgegenwart) מודעת לעצמה למחצה, ושינה את הזמניות של הקיטוע האגוניסטי לשנייה חטופה של תוכנה מטפיזית. הוא גם הזכיר לנו את מגבלותיו של הריבון כיצור (ראו את מאמרו המרשים של כריסטוף על בנימין ושמיט שכותבים על המלט), דחה בתוקף את ייסודו של סדר יציב לעולם שכבר נגאל, ופנה לכוח עליון רק כאל אלימות

שבני האדם אינם רשאים לנכס אותה לעצמם. גם אגמבן מאמץ את שמיט ובה בעת מסיט אותו ממסלולו, אם כי בדרכים שונות מאוד. אגמבן קרוב הרבה יותר לשמיט, והוא ממלא את החיתוך ההחלטי, את הקרע, בפנטזיות על צורת חיים אנרכית, אנטינומית, אנטי־דמוקרטית. אבל האם באמת החיפוש אחר משמעות הוא שמתרלק את הפנטזיות האלה, או שמא מדובר בסך הכול בפרובוקציה ואינטנסיביות?

**כריסטוף:** אני חושב שכאשר שמיט חשב על הרעיון של המוחלט, הוא בנה אותו למול הרעיון של לגליזם מוחלט. זאת רק האנטייתזה, זה הקונסטרוקט. אם יש לנו לגליזם מוחלט, אז הדבר היחיד שנשאר להעמיד מולו הוא הכרעתנות מוחלטת. זה לא אומר שלשם הוא כיוון. הוא רק אומר שזה מה שמקבלים אם מוציאים את כל ההחלטות מהמכונה המשפטית שלנו. במובן מסוים זאת קונסטרוקציה מתמטית. הוא אוהב את המהלך הזה, כמובן, במובן זה שהוא אומר "אין תהליך משפטי שאין בו הכרעה". אבל כאשר אנחנו מסבירים את שמיט באופן תיאורטי, אנחנו מקבלים את המפלצת הזאת שהיא הכרעה אבסולוטית, מוחלטת, והכרעה כזאת היא באמת דבר מפחיד. אבל גם מכונה לגליסטית לחלוטין היא דבר מפחיד, ואני לא יודע מה נורא יותר.

אני חושב ששמיט מראה לנו שמאחר שמנגנון משפטי מושלם הוא דבר בלתי אפשרי, אזי גם אי־אפשר לקבל את הריבונות בחינם; זה ייצור תוהו ובוהו, וכלל לא יהיה קשור לפוליטי. הדבר נאמר במפורש בפרק השני של תיאולוגיה פוליטית: כל סדר משפטי הוא תערובת של החלטה ושל משפט. בימים רגילים זה יותר עניין של חוק ומשפט, ובימים לא רגילים זה יותר עניין של הכרעה; אבל זה אף פעם לא רק אחד מהשניים.

**ויויאן:** אפילו המערכת הלגליסטית ביותר אינה יכולה להתנער לגמרי מקבלת החלטות. אין מכונה לגליסטית באופן מוחלט (אולי פרט לחזון האימה של קפקא בסיפור "במושבת העונשין"). אני מודה ששמיט מעלה נקודה חשובה כשהוא אומר שאפילו בהקשר הלגליסטי ביותר מתקבלות החלטות שרירותיות במידה כלשהי. אבל זה לא אומר שאנחנו חייבים לקבל את ההכרעתנות של הריבונות כערך חיובי כשלעצמו. גם כאשר שמיט חורג מן ההקשר הנאצי, המחוות הפוליטיות שלו מסוכנות בפני עצמן. ומה שנראה לי בעייתי אצל אגמבן הוא בדיוק ההד השמיטיאני הזה: תפיסת העולם הקודרת באופן מופרז וחסר הבחנה, המתקפה על הדמוקרטיה, "אזורי אי־הכרעה" שבהם הפוליטיקה, התיאולוגיה, האסתטיקה והחיים החשופים עטופים כולם בנומוס אחד של הארץ, ביקום ריכוזי אחד.

אגמבן רואה את מצב החירום בכל מקום. באשר לסכסוך הישראלי-פלסטיני, אין תועלת לא בתפיסתו הפאולינית של אגמבן שכולנו "כלשהם" (quidquams), או לפחות לא יהודים ולא יוונים, ולא בהתעקשותו של שמיט על ההבחנה בין ידד לאויב. שמיט מצדיק את ההבחנה הזאת וטוען שהגדרתו של האויב היא זה שנתפס כמי שחוששים שהוא עלול למחוק אותך באופן הווייתך ובעצם הישרדותך: זה ההיגיון הציוני-הימני בטהרתו – זה שרוחה כל פיוס, כל מפגש אמיתי בין ישראלים לפלסטינים.

**כריסטוף:** אבל בנימין כתרופה לשמיט אינו נשמע לי כמו דבר מבריא. בעצם זה לא צריך להיות אף אחד מן השניים, לא שמיט ולא בנימין; אף שבנימין סבור שרק המשיח יביא את מצב החירום האמיתי, זו עדיין הכרעתנות מוחלטת. זה עדיין יהיה סובייקט פוליטי קונקרטי שיציג את עצמו, או שתציג את עצמה, כערכאה אחרונה של מצב החירום. אני מזכיר שהשמאל הרדיקלי בתנועת הסטודנטים של '68 אימץ את בנימין כתיאורטיקן של המהפכה עבור מה שנקרא הגרילה העירונית והטרור ה"אנטי-אימפריאליסטי".

**ויויאן:** אני לא מסכימה. בנימין בהחלט אינו מאמץ תפיסה של הכרעתנות מוחלטת. כשהוא מזכיר את המשיח, הוא מכיר בקיומו של כוח שחייב להגיע מבחוץ – יעקב טאובס מגזים קצת בנקודה הזאת, אבל לא טועה לגמרי. בנימין מבחין בין מצב חירום "רע" למצב חירום "אמיתי". הראשון דורש השעיה של שלטון דיקטטורי, אבל כפי שהוא מתאר במאמרו הנהדר על קפקא, פריקת עול רדיקלית אינה התשובה. ואמנם יש "מצב חירום אמיתי", שהוא מעין היפוך משיחי של מצב החירום השלילי שבו אנחנו חיים. איך הוא יגיע בדיוק – זו שאלה שבנימין משאיר אותה מעורפלת למדי, אבל החיבור שהוא עושה בין המשיחי למהפכני רומז שהוא חושש להשאיר את העניין להכרעה אנושית בלבד.

**יהודה:** הזכרת את קפקא, אבל כפי שהראה פעם עדי אופיר, בהטירה התגובה לנוכחותו של הריבון בכול היא כמעט הפוכה. אין נוכחות אלא היעדר, כי הגיבור מחפש את הריבון (שמפקיר אותו) ולא מצליח להגיע אליו. ואילו בהמשפט הריבון הוא בלתי נראה, אבל הוא רודף אותו בלי הפסקה. כך שקפקא הכיר בסתירה הזאת, בין הנוכחות של הריבון ובין ההיעדר שלו בעת ובעונה אחת.

**ויויאן:** יהודה, אלה שני צדדים של אותו מטבע: ריבונות שמסרבת לתקשר עם ק', וריבונות אחרת שרודפת אותו. אבל הסמכות בהטירה איננה נעדרת; רק אי-אפשר להגיע אליה. ובכל זאת היא מושלת בכול, בדיוק כמו בהמשפט. בשני

המקרים הריבונות מתעלה מעל כל הצדקה, משא ומתן או דיון – בדיוק לפי תפיסת הריבונות אצל שמיט – וברומנים של קפקא זוהי עריצות רצחנית.

יתר על כן, אנחנו צריכים לחשוב על ההדגשה המופרזת של היוצא מן הכלל כאירוע נקודתי. כי החוק הוא לא רק דבר אחד, ואין רק יוצא מן הכלל אחד. החוק תמיד מעורפל במידה כלשהי. למה אנחנו צריכים להגדיר מצב חירום. אירית בלס, שבדיוק סיימה לכתוב את הדוקטורט שלה על הממשל הצבאי בשנות החמישים, עבדה על מקרים שהגיעו אז לבית המשפט – פלסטינים שעמדו לדין. מוצאים שם טווח שלם של יוצאים מן הכלל מכל הרמות, הזמנים והמקומות. כך שהיוצא מן הכלל הוא לא דבר אחד, כמו ששמיט מצייר אותו. ואני חושב שהוא עושה דרמה גדולה מהגדרה של יוצא מן הכלל אחד ויחיד, ולכן זה כל כך מפתה, זה באמת מאוד מפתה. אז אני תוהה עד כמה כל העניין הוא הפרזה: אין נקודה יחידה בזמן לחריג, וזה אפילו לא רק עניין טמפורלי. החריג הוא גם מרחבי.

יהודה:

אני רוצה לשאול את ראיף מה הוא חושב על "מרחבי החירום" של יהודה. זה בניגוד לאגמבן, שמרחיב את מצב החירום לפלנטה כולה. שם זה נעשה מטפיזי, ולא במקרה גם אגמבן עצמו מזכיר שם את המשיח. הרעיון להגדיר מרחבים מוגבלים שבהם מצב החירום אכן מופעל בדרכים לא לגיטימיות מועיל יותר, לדעתי, מאשר הדיאגנוזה הגלובלית של אגמבן. הרעיון הזה מאפשר לערוך הבחנות שעושות את המונח שימושי יותר מבחינה פוליטית. השליליות הגלובלית של אגמבן ומחוות גדולות כאלה (ששמיט הוא בדיוק מקור ההשראה שלהן) אינן עוזרות לנו כלל לחשוב על הפוליטיקה בימינו. ויימאר ממחישה את השבריריות של המבנים הדמוקרטיים הרציונליים. השאלה היא מה עושים עם השבריריות הזאת. כאשר הדברים עומדים לקרוס, האם מוטב להרוס אותם לגמרי?

ויויאן:

זו שאלה מצוינת, ויויאן, אבל את הסכנות לא יצר שמיט. הסכנות כבר קיימות. שמיט רק מכיר בקיומן. אז הפתרון שלו הוא ללכת לשחק עם השטן, ולכן הוא מציע רודנות סמכותנית. זה משהו אחר. אבל הסכנה שהיוצא מן הכלל נמצא בכל מקום – היא כבר קיימת. הסכנה היא לא המצאה של שמיט; ויימאר היא לא המצאה שלו.

ראיף:

מה שמרתק אותי במיוחד אצל שמיט הוא לא שאין כללים ויש רק יוצאים מן הכלל; יש כללים ויש חריגים, אבל לעולם אין לדעת מראש מתי ינצח הכלל

ומתי יופעלו האמצעים החריגים. לא יכול להיות כלל שיורה לנו מה ההבדל בין כלל ליוצא מן הכלל, כי זאת מין רגרסיה אינסופית – אתה לא יודע איך ליישם את הכלל. ומשום שאין כלל שיורה לנו איך להבחין בין כלל ליוצא מן הכלל, בין כלל לחריג, תמיד יש ריבון שיחליט מתי יגבר הכלל ומתי החריג ייכנס לתמונה וייושם. אי־אפשר לצפות מראש החלטה מהסוג הזה, כי היא חומקת מכללים ומציות לכללים: זו הכרעה טהורה. וכך היוצא מן הכלל הופך למפלצת שמאיימת על המערכת כולה, כי המערכת כולה עומדת עליו וחיה בצילו. המערכת כולה נגועה בוירוס של החריג, ואנחנו לא יודעים מתי מושל בנו הכלל ומתי החריג. עד 11 בספטמבר לא ידענו שכל מוסלמי שחי בארצות הברית יכול להיחשב "לוחם בלתי חוקי" שאפשר להפעיל עליו חוקי חירום, ולא ידענו או אפילו העלינו בדעתנו שיהיה אפשר להחזיק בני אדם במעצר בלי משפט לפרק זמן בלתי מוגבל. ולכן כל זה הפתיע את חלק ממי שמאמינים בכל ליבם בכוחם של הכללים הליברליים. אבל החיים האלה בצל היוצא מן הכלל, הכוח השיורי של החריג שעלול לשבש את הרגע, פירושו שיש מידה של חרדה קיומית, שאנחנו לא יכולים להסתמך על הכלל כי אנחנו לא יודעים מתי הכללים יבגדו בנו. ולכן היוצא מן הכלל לא מתפקד פה בצד הכלל אלא מתחתיו, כך שהוא ניצב בבסיס, והכלל הוא מעין בניין־על (במונחים מרקסיסטיים). היוצא מן הכלל הוא שמאפשר לכלל לצמוח. הכלל הוא המקום שבו החריג לא מכריז על עצמו באמצעות הריבון אלא מאפשר יישום של הכללים; אבל בכל רגע נתון החריג יכול למשוך את השטיח מתחת לכלל ולהפיל אותנו לתוך התהום שלו. זה מה שעושה הריבון, ולעולם אין לדעת מתי ניפול.

אני חושב שזו תובנה חשובה, שצריך לחשוב מה יכול להגן עלינו, מה יכול להגן על מיעוטים, מה יכול להגן על מהגרים, על פליטים, מה יכול להגן עלינו בעיתות מלחמה. מה שיכול להגן עלינו זה לא רק כללים ועוד כללים ועוד כללים, כי לעולם אין לדעת. למשל, כאשר שופט בבית המשפט העליון בא ואומר, תראו את הפלסטינים בישראל – למרות שהם אזרחים, הם מבטאים עוינות למדינה והם לא נאמנים, והאזרחות שלהם היא רק נסיבתית; ואז אנחנו רוצים להשתמש באמצעים חריגים נגדם, כמו שאנחנו מפעילים בשטחים הכבושים, ולמשל להשתמש במעצר מנהלי. מה יעצור את ההיגיון הזה? מה אפשר לעשות? זה הרגע של הפוליטי, במובן זה שעוד כללים לא יצילו אותנו במצב הזה. החריג עלול להפוך לכלל, ואז אנחנו מפסיקים להרגיש או לחוות אותו כחריג. במובן זה, זו כנראה גם תובנה שאני לוקח מארנדט, שמתייחסת בספקנות לעוד כללים ועוד נורמות ומדגישה את הפוליטי. אני רוצה לתת עוד דוגמה: הרג אזרחים פלסטינים ישראלים בידי כוחות משטרה אחרי שנת 2000.

כל תשומת הלב הופנתה להריגתם של 13 הקורבנות באוקטובר 2000, שהייתה רגע גלוי ויוצא דופן של אלימות מדינתית. אבל מאז – על פי מחקר של מרכז מוסאוא – כוחות המשטרה הרגו עוד עשרות אזרחים פלסטינים ישראלים בזמן מעצרים, מרדפים או מפגשים אחרים. זה נעשה כמעט טבעי, כי המקרים האלה מצוירים כהגנה עצמית או כמלחמה באויב. במובן זה, החריג איננו יוצא דופן ואין קו מפריד ברור שיבחין בין השניים; אפשר לגלוש בקלות מזה לזה.

אני כמובן לא רוצה לשים את שמיט ואת ארנדט באותה סירה או לשייך אותם לאותה מסורת פילוסופית. ובכל זאת יש להם צדדים משותפים: הסלידה שלהם מהמנגנון המודרני, המכני, של המדינה והחברה, מהקומוניזם ומהחזרתיות, מהבירוקרטיה, ממדעי ההתנהגות והכלכלה – כל מה שעושה את בני האדם צפויים מראש, מי שמתנהגים לפי נוסחה. תגובותיהם של ארנדט ושל שמיט שונות כמובן. שניהם מבטאים כמיהה מסוימת לפוליטי שחורגת מעבר להיגיון של חלוקה כלכלית ושלטון החוק כמובן הטכני, אבל ארנדט מגיעה למסקנות הפוכות מאלה של שמיט. ועדיין, שניהם רוצים להחזיר את הרגע הפוליטי, את הפעולה בזירה הציבורית.

בחזרה לשמיט: אם זו תובנה שאני לוקח משמיט – שאנחנו לא מכירים את התהום של ההוצאה מן הכלל, מתי היא תפער את פיה ותבלע אותנו – אז השאלה היא איך להתגונן. ומנקודת המבט הזאת אני מתנגד לחלוטין לשמיט. אני חושב שזה מצ'ואיסטי, מסוכן ורודני, וכאשר אתה פונה לדמות האלוהים ול"הכרעתנות" אתה פותח פתח ליד חופשית או לחופש פעולה מוחלט של הריבון לעבור לרודנות ולהתעלם מכל מי שהוא רואה כאויב. ולכן אני עוצר ברגע של התובנות משמיט ושואל איך אפשר לעשות עכשיו פוליטיקה שמאלנית ליברלית, כעת כשאנחנו מודעים לשמיט ולגבולות הלגליזם הליברלי.

הבעיה עם שמיט היא שהוא מדבר על הפוליטי, אבל יש לו תפיסה דלה מאוד של הפוליטי. מהו הפוליטי בשביל שמיט? כשהוא מדבר על הפוליטי כעל הכרעה בין ידיד לאויב, כשאתה מקבל את ההחלטה, מהו בדיוק תוכנה? ועל מה היא מתבססת? למרות עמדתו האנטי־פורמליסטית, ההגדרה נותרת ריקה. מצד שני, אני מרגיש שעשייה פוליטית חייבת להניח מידה כלשהי של אנטגוניזם, והפוליטיקה מתנהלת בצילה של ההנחה הזאת. אבל זאת שאלה שעומדת מול השמאל הליברלי: מה זה אומר לעשות פוליטיקה שמאלית ולהיות מונחה בידי רעיונות ליברליים. ואנחנו צריכים לפתח משהו כזה, שלא היה לנו עד עכשיו; כי עוד כללים ועוד ליברליזם שיצילו אותנו מהחולשות של הליברליזם – אני לא בטוח שזה יכול לעבוד. אני לא אומר שזה בהכרח לא יעבוד, אבל אני לא בטוח. כי אני רואה הרבה מקומות שבהם הדברים מתחילים להידרדר.



יהודה:

יש כאן עוד זווית – זו של הצד שסופג את מצב החירום. ראיף, כפלטניני בישראל, כמה פעמים הוזמנת לחקירת שב"כ? וכמה פעמים הוזמנתי אני לחקירה בשב"כ? ומה אנחנו לומדים מההבדל – על "הקונסטרוקט המתמטי" של היוצא מן הכלל אצל שמיט? יש לנו חברה ליברלית לכאורה, שנוקטת שיטות פעולה נבדלות. כשאני מספר לאנשים שלפני המתקפה על עזה ב-2014 רכבות פלסטינים הושמו במעצר מנהלי רק בגלל שיצאו לרחובות, יהודים רבים בתל אביב מעולם לא שמעו על כך. ולכן הפעלה סלקטיבית כזאת של היוצא מן הכלל היא חשובה. כשמדברים עם נתין בקולוניות לשעבר על הרעיונות האלה, על החריג, על טלאי החריג כטלאים של חוקיות, זה נשמע כמו עניין שבשגרה. ואם אני מסתכל למשל על הבריורטיה הבריטית בהודו או כאן אצלנו ועל הדרך שבה היא התנהלה, הכול התבסס על היוצא מן הכלל במושבות. ומבחינה מסוימת, היוצא מן הכלל הופעל גם באירופה; אבל אני חושב שבמושבות אנחנו רואים אותו ביתר ברור, ואפילו כדבר לגיטימי יותר כביכול. אבל כשזה חוזר לשטח "האירופי" או המערבי שלנו זה נראה לנו כמשהו אלים או כל התיאורים האלה שהשתמשת בהם, ראיף. אז אנחנו צריכים להבין את גואנטמו, למשל, כמשהו שקשור בצד שסופג את האלימות, משהו שאדם רגיל בחיי היומיום שלו אינו חווה.

ראיף:

ליברלים יכולים להגיד "בסדר, יש אפליה ואנחנו צריכים לבטל אותה וללכת קדימה". הם יסכימו בנושא הזה, הם רק יגידו "אנחנו לא צריכים את שמיט לשם כך". השאלה היא אם יש משהו מבני, מובנה בדמוקרטיה הליברלית, שמראה באופן אינהרנטי את הגבול, שמראה כמה רחוק אפשר ללכת במונחים של שוויון או הענקת זכויות שוות. הליברל הממוצע יטען שהעובדה שישראל לא ליברלית מספיק, העובדה שהיא לא מעניקה זכויות שוות לפלסטינים, אינה מוכיחה ששמיט צדק. התשובה תהיה, לטענתם, שאנחנו צריכים עוד נורמות וכללים ליברליים כדי שישראל תעמוד בסטנדרט של השוויון, ולא, להבדיל, שאנחנו צריכים להיכנע לשמיט. השאלה היא למה בכלל אנחנו צריכים את שמיט כדי להשמיע ביקורת כזאת על ישראל ועל המדיניות שלה. לגיטימי אנחנו לא צריכים את שמיט, אלא אם כן נאמר שיש משהו מהותי בליברליזם ובלגליזם הליברלי שמונע את האפשרות לתת תשובות ולהבטיח שוויון לפלסטינים בישראל, לשחורים באמריקה ולמוסלמים בצרפת; אלא אם כן זה סוג הטענה שאנחנו רוצים לטעון. שמיט נעשה חשוב רק אם אנחנו רוצים לטעון שכישלון הלגליזם הליברלי איננו נסיבתי בלבד אלא מקורו עמוק יותר, והוא משקף איזה הכרח מבני – כפי שמרקס חשב על אייכולתו של השוויון הפורמלי הליברלי לספק שוויון של ממש.

### 3. גבולות הפוליטי

ראיף:

שמיט מתאר התבדלות מתמדת בין זירות, שכנראה הגיעה לשיא הפיתוח הפילוסופי אצל קאנט ולשיא התיאור הסוציולוגי אצל מקס ובר וניקלס לומן. יש שם זירות שונות (ואצל קאנט גם כשרים מנטליים שונים), ולכל אחד מאלה יש היגיון פנימי משלו, אג'נדה שונה ודרכים שונות להסדרה פנימית. זה הדימוי של השעון או המכונה האוטומטית שמפעילה את עצמה, מבפנים ולא מבחוץ, בלי התערבות של רצון אנושי, בלי פוליטיקה או הפעלה של כוח חיצוני. אין פלא שקאנט בביקורת התבונה המעשית מזכיר את השעון כסמל החירות, כי הוא פועל אוטונומית ולא מקבל הוראות מבחוץ. הכול נראה כאילו הוא נשלט בידי המדע והכללים; אבל הבעיה היא שהמדע שוכח לשאול על ההקשר החברתי־פוליטי הדרוש לכך שהמכונה תפעל מעצמה. מבחינת שמיט, זה מות הפוליטיקה ומות הסוכנות האנושית, וזה סוג של ניכור שבו אנחנו כבני אדם מפקיעים מעצמנו את כוחותינו ומוסרים אותם לידי גוף ידע, ושוכחים שאנחנו יצרנו את גוף הידע הזה – ברוח הביקורת של פוירבך על הדת ועל דמות האלוהים. אנחנו משתעבדים לאלוהים, או למכונה, או לשיח הזכויות והכללים, ושוכחים שאנחנו אלה שהמצאנו אותם מלכתחילה. אני מניח שאחת הסיבות שבגללן שמיט קוסם לנו היא ששמיט פונה לכוחו של האדם ודוחה את שלטון המכונה, המומחים, המדע. במובן זה צריך לקרוא את שמיט לצד ליאו שטראוס וחנה ארנדט (ולצד אקזיסטנציאליסטים אחרים כמו דוסטויבסקי וסארטר), שמקוננים על התפוגגות הפוליטי כזירת הפעולה האנושית. אבל אף שגם ארנדט מקוננת על היעלמות הפוליטיקה, היא מציעה נתיב אחר להבנת הפוליטי – דרך קטגוריות שונות של דיבור, פעולה, התנהגות מתואמת, מרחב של הפועה, פלורליות, נטליות (natality) ומושגים אחרים. אני חושב שהניכוס מחדש הזה של הכוחות שלנו, ביטול הניכור – שם טמון חלק מהקסם של נקודת המבט של שמיט מבחינת דמוקרטים רדיקלים מסוימים בשמאל, אלה שקוראים לכינונה של דמוקרטיה רדיקלית שבה אנשים לוקחים חלק בהכרעת עתידם.

תפיסת הפוליטי של שמיט מבקשת להשיב את הזירות השונות אל אחדות אחת, והפוליטי הוא שמאפשר אחדות כזאת. בתור שכזה, הפוליטי ממלא אצל שמיט מרחב אמביוולנטי: הוא בה בעת זירה נפרדת הניצבת לצד הכלכלי, המטפיזי, האסתטי, והוא גם קטגוריה שיורית שלתוכה קורסות כל שאר הזירות (כפי שאצל קאנט המוסריות היא קטגוריה שיורית, חובקת כול). לפיכך הפוליטי אורב מאחורי כל פינה ומתחת לפני הקרקע של כל שאר הזירות, ומאיים תמיד להגיח ולהכניע אותן, באותה דרך שבה היוצא מן הכלל יכול להכניע את הנורמה וסמכויות החירום יכולות להכניע את הסדר החוקתי. זו אותה אמביוולנטיות

של הריבון שמצוי בעת ובעונה אחת בתוך הנורמה המשפטית ומחוץ לה, אותה אמביוולנטיות של ההומו סאקר, שבעצמו נע בין הנורמה לחריג: רגע אחד הנורמה מכילה אותו, וברגע הבא הוא אינו מוגן עוד.

אם מתעלמים מסוגיות נורמטיביות, אפשר לפקפק בקידוש ההוצאה מן הכלל אצל שמיט, להעמיד בסימן שאלה את קידוש הפוליטי, מצב החירות והריבון ואת העלאתם למדרגת כלי מארגן בשיטתו. מבחינה זו שמיט עדיין פועל בתוך מסגרת אנליטית מבנית כלשהי, שמזכירה מאוד את הניתוח המרקסיסטי של בסיס ומבנה-על. שמיט אכן רואה את טבעו הפוליטי של המשפט, אבל הוא אינו רואה את טבעה המשפטית של הפוליטיקה. הדבר מאפשר לנו להבין טוב יותר את האמירה הנפוצה ש"הכול פוליטי". האמירה נכונה, אבל מבטאת רק חצי אמת. היא נכונה במונח זה שהפוליטיקה נמצאת בכל מקום, אבל זה לא אומר שהדברים הם פוליטיים בלבד. אם הפוליטיקה חודרת ומחלחלת לכל זירה, הרי היא גם מושפעת ונחדרת בידי זירות אחרות. היא מכוננת אבל גם מתכוננת. אני חושב שזו נקודה ששמיט מחמיץ בכירור בניתוח שלו: הוא מניח שלמילה "פוליטי" יש איזה כוח מאגי.

#### ויויאן:

השאלה שפוקו שואל מהותית להערכת הרלוונטיות של שמיט: האם התמקדותו של שמיט בריבון אמנם מתעלמת מכל אותם "כוחות מפורשים לא ריבוניים", מן "התאגידים הגלובליים" ומכל הכוחות שאינם פועלים מתוך "פסיקה החלטית" אלא, במונחים שראיף משתמש בהם, "אורבנים" מאחורי כל פינה ומתחת לפני הקרקע של כל שאר הזירות". אבל התעלמות מן הכוחות הרבים, האפלים והרפאיים הללו היא בסך הכול הצד האחר של זלזולו החמור יותר של שמיט בריבוי ברמת הממשל, שבו "אנשים לוקחים חלק בהכרעה על עתידם". ראיף טוען ששמיט פיתח את תפיסת הפוליטיקה, הריבונות וקבלת ההחלטות שלו למול המנגנון האנונימי של העולם המודרני. הוא טוען שסוד קסמו של שמיט נעוץ ביומרה שלו להציל את "הפעלנות האנושית", את "כוחו של האדם" ואת "התערבות הרצון האנושי". במהלך נועז יותר, ראיף טוען שבהיבט זה "צריך לקרוא את שמיט לצד ליאו שטראוס וחנה ארנדט [...], שמקוננים על התפוגגות הפוליטי כזירת הפעולה האנושית". אחרי המשפט הזה (והתיאור המרומם של הנתיב החלופי של ארנדט אל הפוליטיקה כהתערבות – פלורליות, נטליות וכן הלאה) ראיף עובר מן ה"אנושי" האנונימי לגוף יחיד רבים: הוא מדבר על "רקלמציה של הכוחות שלנו". בנקודה זו לא החלטת הריבון היא שמצילה את האפשרות להתערב בעולם, אלא הרבים הנאספים סביב שולחנה של ארנדט כדי לשאת ולתת על ההבדלים בינינו ועל מטרותינו הפוליטיות

המשותפות. האם באמת אפשר לקרוא את שמיט לצד קווי המחשבה של ארנדט רק כי הם נאנחים בקול אחד? האם הדמיון בין קינותיהם אינו חושף דווקא את ההבדלים בין הפתרונות שהם מציעים? בלב ההבדל ביניהם עומדות תפיסות וסותרות של מהות הריבונות.

ניתוח הפוליטי אצל ראיף כזירה שלתוכה שמיט מקריס את כל האחרות – המטפיזיקה, האמנות, הכלכלה – מגיע לשיאו בקביעה שתחילה נראית מפתיעה: "שמיט אכן רואה את טבעו הפוליטי של המשפט, אבל הוא אינו רואה את טבעה המשפטי של הפוליטיקה". בהקשר זה, הגישה החלופית של ארנדט לקשר בין הפוליטיקה למשפט היא מאלפת. בספרה **המצב האנושי** היא מזכירה את תפיסת המשפט בפוליס היוונית: "החוק של עיר המדינה לא היה תוכנה של הפעולה הפוליטית [...] וגם לא קטלוג של איסורים [...]. החוק היה באופן מילולי למדי חומה, שבלעדיה לא היתה העיר אלא מקבץ של בתים [...]. אבל לא [...] קהילה פוליטית. אותו חוק דמוי־חומה היה קדוש, אבל רק [המרחב] שאצר בחובו היה פוליטי" (ארנדט 2013, 94). ארנדט מפשיטה את המרחב, ואיתו את הפוליטי עצמו, מן הממד של המקודש, אשר אז (אולי כנקודת המפגש הסודית בין אתונה לירושלים?) נותר בין חומות החוק לבדו. בהבחנתה בין הפוליטיקה כמרחב ההתערבות האנושית ובין החוק כחומת ההגנה על מרחב זה, ארנדט מתנגדת לעמדה הטורפנית של שמיט ביחס לפוליטיקה, וגם – וזה בתגובה לראיף – אולי מגוננת על הממד "היומיומי, הנורמלי, הלא חריג" של "החיים שלנו".

#### יהודה:

ויויאן מעלה שאלה יסודית ועקרונית באשר לשמיט עצמו. היא מכריחה אותנו לדון בשטן עצמו, לרקוד עם השטן. חבל שלא הועמד לדין בגלל פוליטיקה אמריקנית, שהכשירה גם נאצים בכירים אחרים. אבל השאלה היא אחרת. האם אנחנו מחויבים להתבונן במכלול עבודתו של שמיט מתוך הפרספקטיבה הנאצית, או שאפשר לעשות לו bracketing? האם תיאולוגיה פוליטית היה נקרא אחרת אלמלא ידענו ששמיט היה נאצי? אם אני מתבונן ספציפית בספר על התיאולוגיה הפוליטית, זהו ספר שנכתב לפני היותו של שמיט נאצי, ובקריאה שלו היום (גם בתיווכו של אגמבן, כפי שכותב ראיף) הוא חורג מן ההקשר הנאצי. אגמבן משרטט דמות של "דמוקרטיה ליברלית" (ותהיה אשר תהיה משמעותו של המושג הזה) שמשתמשת בחריג באופן זוחל, ולמעשה משתמשת בו מאז ומתמיד. כמוכך הזה, אחרי הקריאה שלי בשמיט אני מצליח להבין טוב יותר את גואנטמו, את מה שכונה "החורים השחורים" באירופה, כלומר האזורים שבהם החוק לא תופס (כחלק מן "המאבק בטרור"), ואת המציאות הישראלית, שבה מצב החירום אינו כפוף עוד למסגרת הטמפורלית אלא למסגרת המרחבית באמצעות השלטת

מצב החירום כמצב קבוע; מרחב כזמן מעובה. החלוקה של העולם לטריטוריות מובחנות (שבהן יש הבחנה בין חברות ליברליות של סטטוס קוו לכאורה ובין אזורי ספר קולוניאלי, שבהן מתאפשרת הכרעתיות) מאפשרת להגדיר אזורים של אלימות. כל זה אינו שייך לנאציזם, ושמיט עולה בדיוק על הנקודה הזאת בעבודות המאוחרות יותר שלו, שכתב אחרי מלחמת העולם. אבל גם אם אני מניח שנאצי כתב את תיאולוגיה פוליטית ושזהו מסמך פרוטו-נאצי, גם אז הייתי קורא אותו כאחת הקופסאות השחורות של הפשיזם במאה העשרים. כאפשרות להיכנס אל הגן הנעול ולהבין את התודעה שלו. אכן, הקריאה בשמיט בפעם הראשונה הייתה מטלטלת ומקוממת. אבל באותה עת היא סיפקה לי מבול של תובנות תיאורטיות. דרכו גם הצלחתי להבין את הימין החדש כיום באירופה, המקדם רב-תרבותיות הפוכה שמבוססת על אידיאולוגיה של טוהר אתני וטוען כי כניסת המהגרים המוסלמים לאירופה היא תוצאה של הגירת עבודה ואידיאולוגיה של זכויות שהומצאה על ידי "הטכנוקרטים בבריסל".

#### ראיף:

החששות של ויויאן לגיטימיים במובן מסוים. אבל אני חושב שצריך להבהיר באיזה מובן בדיוק הם לגיטימיים, ומה תוכן החשש. החשש הוא שנתאהב במצ'ואיזם ובפוליטיקה הגברית שמקדשת החלטיות ואלימות של דיקטטורים. הפחד הזה מובן לגמרי. כאן צריך כנראה לערוך הבחנה ברורה וחדה בין שמיט הדסקריפטיבי ובין שמיט הנורמטיבי – בין זה שמזהה את החולשות של הליברליזם ובין זה שממליץ על הדרכים להיחלץ מהן. האתגר, כפי שאני רואה אותו, הוא להמשיך לקדם ערכי שמאל ליברליים אחרי שקוראים את שמיט וחוצים את התהום. קשה להמשיך לקרוא לעצמך ליברל במאה העשרים ואחת בלי לקרוא את שמיט או להציע תשובות לנקודות הביקורת שלו, כי מחויבות ליברלית כזאת עלולה לקרוס במשבר הראשון.

#### כריסטוף:

השאלה הגדולה שעוד לא נתנו את דעתנו עליה היא זו של שמיט עוד לפני מצב החירום: איך נבין את הנוכחות של התיאולוגיה בהקשר של התרבות הפוליטית המודרנית.

כל זה עלה בספרו תיאולוגיה פוליטית אגב הביקורת על מיכאיל בקונין, שיצר את הגניאולוגיה התיאולוגית הפוליטית שיהודה הדגיש בהערות שלו. המהלך של שמיט הוא להראות שתפיסתו החילונית האנטי-תיאולוגית מכילה את המסורת המודרנית בטהרתה, זו שמבקשת לתרגם את מלכות השמיים למלכות החירות האנושית וממציאה אדם שהוא מעבר לחטא ולרוע (ובכך יוצרת את האויב האבסולוטי). שמיט מעלה כאן את הבעיה המרכזית של המודרנה: הבעיה האסכטולוגית. כנגד תפיסה זו שמיט מעלה על נס את הריבון כנציגו

של האל, או את הקטכון שמעכב ועוצר את הסחף האסכטולוגי הזה שמזהה בין המדינה (הגל) או החברה (מרקס) ובין מלכות השמיים. השאלה היא מה הקשר בין הממד האסכטולוגי ובין הקטכון: האם הם אכן ניגודים, או שמא הניגוד הוא בסופו של דבר זהות – כלומר הקטכון כסמכות אבסולוטית הוא רק המשך הסמכות האבסולוטית של הסובייקט המהפכני כמעמד או עם?

קודם לכן ניסיתי להעלות קו ביקורתי שמאפשר לצאת מהאפוריה המורדנית בין האסכטולוגיה לקטכון הכריזמטי (כפי שאגמבן מתרגם את האלטרנטיבה בעקבות שמיט) דרך הדיון של רצינגר והברמאס. הרעיון הבסיסי הוא שרק חברה אזרחית שמחלנת עצמה באמת ומבטלת את האשליה הפרוטו־תיאולוגיות (אדם מושלם ללא חטא ורוע, אם כסובייקט כללי אם כסובייקט יחיד) יכולה להכשיר מושג חירות ריאלי. לשם כך היא זקוקה ליחס חדש לתיאולוגיה – זו חייבת לעמוד עצמאית מול החברה החילונית, אך לקבל את עקרונות החירות החילונית הדמוקרטית כתשתית פוליטית לכינון קהילתה, ותהיה זו הכנסייה, בית הכנסת או המסגד. מדובר ביחס חדש בין תיאולוגיה לפוליטיקה שחוסם את הדרך אל הטוטליטריות של כל אחת מהן, אל הנטייה להפוך את התבונה או את האמונה לתשתית אבסולוטית לאלימות.

המורדנה מעוצבת מתוך דחייתה את התיאולוגיה הקלאסית, את האמונה והרוגמה, את ההלכה, והדבר נעשה באמצעות תיאולוגיה פוליטית שהופכת את מלכות השמיים למלכות היסטורית. זו משמעותה של תיאולוגיה שהיא פוליטית: כל התוכן של התיאולוגי ימומש בפוליטי.

ברור שהתיאולוגיה של שמיט היא רק אנטיזה למהלך האסכטולוגי הזה, ועל כן היא מקבלת את אותו אפקט של מימוש מלא וטוטלי של התיאולוגי בפוליטי – הפעם ככוח, עוצמה וריבונות. שמיט הופך את התיאולוגיה לאינסטרומנטלית בדיוק כמו הגל ומרקס ובקונין. כל אלה הופכים כך את הפוליטי לאבסולוטי וטוטליטרי ונותנים לסובייקט כחברה או כיחיד מעמד אלוהי. בדיוק בגלל זה הרוע הוא מכאן ואילך האויב שצריך לחנך, לכלוא או להשמד כאויב אבסולוטי אסכטולוגי. הגולגא ומחנה הריכוז הם התוצאה המיידית.

ולכן רק כשאמונה ותבונה, ברמה האבסטרקטית ביותר תחילה, ישתחררו מהאשליה האבסולוטית, רק כשהן ייכנסו לקשר שיהיה מעבר לאינסטרומנטלי – כמו בהגותם של לסינג או קירקגור, או אצל הוגים כמו קארל בארת או לחלופין ליבוביץ – יתאפשר תיקון האפוריה האסכטולוגית בין מלכות שמיים ובין מנהיג כריזמטי, ויהיה אפשר לראותם כשייכים לאותו עירוב או שעטנו תיאולוגי פוליטי.

#### 4. איך עושים דברים עם שמיט?

ראיף:

אבל אם נחזור לשאלה מי צריך את שמיט, מה אפשר לעשות איתו או איפה אנחנו עומדים ביחס לכתביו ולרעיונות שלו – אני יכול לדבר על עצמי ועל ניסיוני האישי בקריאת שמיט, ועל איפה אני חושב שהוא מועיל. הוא מועיל בביקורת שלו על הפורמליזם. הוא לא הראשון ולא האחרון. הוא מועיל בכך שהוא מצביע על העובדה שהיוצא מן הכלל הוא לא יוצא דופן, ושלעולם לא נוכל להבין את הכלל מבלי להבין את החריג; שהשניים יחד מרכיבים שלם יחיד, ושיש רצף מסוים בין הכלל לחריג; שהחריג הוא לא חיצוני ביחס לכלל ולנורמה אלא מכונן אותם; ובעקבות זאת – שכדי למתוח את הקו בין הכלל לחריג, בין ימי שגרה למצב חירום, אי־אפשר להסתמך על הכלל בלבד, אלא צריך יסוד אישי מצידנו, החלטה אישית ואחריות אישית. זה מה שאני באופן אישי לוקח משמיט. אפשר להגיד שאנחנו מוצאים יסודות כאלה אצל קירקגור או בריאליזם המשפטי האמריקני, או אצל ובר, או אצל ניטשה. כל זה אולי נכון, אבל אצל שמיט הדברים מוצאים ביטוי בהיר שאפשר לנכס אותו. אני מסכים שלא זו האג'נדה שלו, אבל זה מה שאני לוקח ממנו כדי לטעון שאת המחויבויות המוסריות שלנו אי־אפשר לחלץ בפשטות מנורמות כלליות מופשטות: אנחנו צריכים לתווך אותן דרך המחשבה שלנו, דרך גופינו ופעולותינו. אפשר לקרוא לזה הכרעתנות שמאלנית: אנחנו צריכים להגן על המחויבויות והאמונות המוסריות שלנו. נורמות מוסריות צריך לעשות, ולא רק להכריז עליהן או לגלות אותן.

זה גם עלול להיות מסוכן, כמובן: זה עלול להזמין פוליטיקה גברית מצי־איסטית. זה מה שקורה, באמת, אבל גם כאן אנחנו צריכים לקבל החלטה ולמנוע מן הפוליטיקה להידרדר בכיוון הזה. איך עושים את זה? אני לא יודע. צריך לנסות. אבל בעיה אחת שבאמת רודפת אותי מזמן, גם בתיאוריה המשפטית וגם בפילוסופיה הפוליטית, היא איך להבחין בין שיפוט להכרעה. מה ההבדל, למשל, בין ההכרעות של שמיט ובין השיפוט של ארנדט או של קאנט? במבט ראשון נראה שהשיפוט נמצא בתחומי התבונה, ואילו ההחלטה היא עניין שרירותי. אבל זה רק במבט ראשון. תמיד יש דרגות חופש ואילוצים, בשיפוט שלנו וגם בהחלטות שלנו. השיפוט לעולם אינו רציונלי לגמרי, והחלטות לעולם אינן שרירותיות לגמרי.

ויויאן:

אני מעריכה את ההצעות המעניינות של ראיף, אבל נוטה לחלוק עליהן:

1. ראיף חושב ששמיט "מועיל בכך שהוא מצביע על העובדה שהיוצא מן הכלל הוא לא יוצא דופן", ועל כך שלמעשה היוצא מהכלל הוא ש"מכונן" את הכלל

ואת הנורמה. עד כאן הדברים מובנים. עד הבלבול המסוכן בין השניים, כמו באמירה ש"מצב החירום שבו אנחנו חיים הוא הכלל". זה כמובן ולטר בנימין ב־1939.

2. ראיף משבח את הדרכים שבהן שמיט עוזר לנו להבין שהכרה במצב החירום, והכרזה על מצב החירום, דורשות "יסוד אישי [...], החלטה אישית ואחריות אישית". אין ספק. אבל זה נכון לכל אחד מאיתנו ולא רק לריבון. ושוב (דבר שראיף רומז לו בעצמו): האם אנחנו צריכים את שמיט לשם כך?
3. לבסוף, ראיף כותב ש"את המחויבויות המוסריות שלנו אי־אפשר פשוט לחלץ מנורמות כלליות מופשטות", אלא שצריך "לתווך אותן דרך המחשבה שלנו, דרך גופינו ופעולותינו". אני מסכימה לגמרי. אבל מה שראיף מתאר כאן אינו "הכרעתנות שמאלנית". הרי ההחלטה של שמיט היא לא עניין של לראות עוול ולפעול בהתאם. שמיט עומד במפורש ובתוקף על כך שההחלטה מגיעה "משומקום", מן האֵין (Nichts). האֵין הוא שמקנה להחלטה של שמיט את המומנטום שלה, את סמכותה הנשגבת, וגם (מבחינת מי שמיישמים אותה) את הריגוש המפתה והמסוכן שמגולם בה.

**כריסטוף:** אני עצמי קורא את שמיט כאתגר שדורש התייחסות למקומה של התיאולוגיה כמעצבת את הפוליטי מאז המודרנה ועד היום על הציר האסכטולוגי, לעומת התיאולוגיה הקלאסית (האורתודוקסית).

כמו ששמיט מראה שהאויב שלו בקונין, שנלחם בכל סמכות וריבונות, נאלץ בעצמו להיעזר בריבונות, כלומר בריבונות מהפכנית, כך צריך להראות עכשיו ששמיט הוא רק המשך ההגיון האסכטולוגי: כאשר הוא מעמיד את הקטכון כנגד הסובייקט המהפכני, הוא רק מאמץ את האנרגיה האבסולוטית ומעביר אותה מסובייקט כללי כביכול לסובייקט יחיד. שמיט משלים את הלוגיקה המהפכנית הריבונית כאשר הוא מעביר את כל הריבונות לסובייקט יחיד שממילא מייצג את הרייך השלישי, כלומר את האסכטולוגיה הקלאסית. נזכור שהרייך השלישי מסמל מאז הגל את מלכות השמיים, המתממשת בהיסטוריה כמלכות חירות ומדינה, אלא שהיטלר הופך את האסכטולוגיה המהפכנית הקלאסית הזאת ומצמצם אותה למהפכנות של העם והגזע הגרמני. הקטכון של שמיט הוא בסופו של דבר הריבון של הגזע האסכטולוגי.

ביקורת התיאולוגיה הפוליטית של שמיט מחייבת יציאה מן הלוגיקה האסכטולוגית האבסולוטית הזאת, והתמקדות בממד האתי המקורי של המונותאיזם כנגד השימושים האבסולוטיים שמעניקים לסובייקט מעמד־על – של מעבר לחטא ולרוע.



כנגד המסקנה של שמיט שמאמץ את האסכטולוגיה על ידי הריבונות, אחרי שהוא מראה שגם בקונין שיוצא נגד הריבונות מתבסס בעצם על הריבונות, עלינו לחשוב את הביקורת על האסכטולוגיה והכוח מנקודת המבט של התיאולוגיה מעבר לשימושיות הפוליטית המיידית של האלימות המהפכנית והפונדמנטליסטית. זה אתגר מתמשך מבחינתי, ואין באמתחתי תיאולוגיה פוליטית אלטרנטיבית. אך כתובות להתייעצות יש, והחשובות כיום מבחינתי הן הרמן כהן – שמציע את דת התבונה ממקורות היהדות, ובסופו של דבר קאנט – שמציע דת במסגרת גבולות התבונה, וכישר מהפכה קופרניקאית לא רק בהכרה אלא גם בתיאולוגיה.

## ויויאן:

הפוליטיקה המודרנית לא יכולה לחמוק משרידי התיאולוגיה שנותרו בה. שהרי ארגון החברה והאומות (בפרט במערב, אבל לא רק שם), הסדרי הכוח, המלחמה והשלום הומשגו לאורך זמן רב כל כך במונחים מטפיזיים, תיאולוגיים ודתיים. אבל משתי בחינות שמיט אימץ את החלקים הגרועים ביותר של השרידים האלה:

1. בכך שעיצב את הריבונות לפי דגם של אלוהות כול יכולה, ובכך שהעניק לשליט האנושי מאפיינים אלוהיים מחולנים, ובכך שהעניק לשליט את הסמכות להשעות את החוק או הברית כרצונו – כשם שאלוהים יכול, מעשה ניסים, להשעות את חוקי הטבע. כפי שאני מבינה זאת, הניסים התנ"כיים לעולם אינם שרירותיים, אלא הם תמיד חלק מיחסי הברית.
2. באמצעות החרפת הקרע האנטגוניסטי בין "אנחנו" ל"הם", כמו בין "מאמינים" ל"כופרים" – אם כי איכות כאלה הן עתיקות, והדתות תרמו גם לתהליך הציוויליזציה ועזרו ללמוד איך להתמודד עם האויב. בגלוסריום שלו שמיט מסביר מדוע חיוני לסמן את האויב: לא רק מפני ש"הבא להורגך השכם להורגו", אלא משום ש"אויב לא מוגדר הוא מקור של חרדה (Angst), ואילו אויב מסומן מעורר רק פחד (Furcht)". החרדה היא אימה קיומית מפני הלא נודע והבלתי נשלט, ואילו הפחד הוא משהו שאפשר לברוח מפניו או להיאבק בו. הציטוט החצי-פרטי הזה מיומניו מראה שההצדקה של שמיט לצורך "להגדיר" את האויב אינה קשורה כלל באיום הקונקרטי שהאויב המסוים מאיים על קיומך. זה עניין רגשי יותר מאשר עובדתי.

גישתי שלי לתיאולוגיה הפוליטית שונה מאוד. אני מחפשת במסורות הדתיות את המרכיבים – ואולי אפילו את עקרונות היסוד – שיאירו את ההווה שלנו, שישפכו אור על ליקויי המודרנה, שיתרמו להשתתפות פעילה בעולם. יש כמה דוגמאות בנות ימינו לגישה הזאת. ראו למשל את קריאתו המעולה של

משה הלברטל בספר שמואל כביקורת אולי ראשונה כלפי הקיסרות, כלפי הכוח הפוליטי וניצולו לרעה. אם אני מבינה נכון את כריסטוף, אני מסכימה עם הביקורת שלו הן כלפי החילונית הקנאית, שמדכאת את ההיבט הזה, הן כלפי הציונות המתנחלת המשיחית, המנצלת לרעה את האפשרויות הגלומות בתיאולוגיה הפוליטית. אבל מעבר לתוכנות שהוא מספק לגבי הסכנות המאיימות על השיח בימינו, עדיין לא ברור לי למה שמיט נחוץ לביקורת כזאת.

**כריסטוף:** התיאולוגיה הפוליטית של שמיט דורשת תשובה ביקורתית ופוזיטיבית. כתיאולוג אני רוצה קודם כול להראות ששמיט השתמש בתיאולוגיה לצורכי הזעזוע הרטורי, ועינות כל תיאולוגיה. הוא עצמו הלך עם הובס, גייס את הקתולי המאמין דונסו קורטס כדי לחשוב את הדיקטטורה, אך התיאולוגיה שלו נפסלה על ידי הכנסייה הקתולית מכל הבחינות הדוגמטיות. שמיט המציא לעצמו אלוהים אבסולוטי אימתני שנמצא מעל ומעבר לתבונה ולחוק, שאף מרטין לותר לא היה מעז להאמין בו. והרעיון של מצב החירום האבסולוטי הוא בסופו של דבר הכרעה מתוך "אין", ולא על רקע התגלות כלשהי. כאן ויויאן צודקת לגמרי, ומכאן יש להבין את החלפת האל על ידי האויב שדורש איון. תיאולוגית מדובר אפוא בקונסטרוקציה מפוקפקת שתפקידה ליצור פוליטיקה אוטוריטיטיבית. אבל במובן הזה שמיט מדגים בעיניי את יכולתה של כל דת לפנות עורף ליסודות האתיים האוניברסליים שבמונותאיזם ולהפוך אותו לכלי שליטה, ואם צריך – גם לטרור (ראו Assmann 2016). במובן הזה, שמיט מייצג את החטא הקדמון של הדת.

ונה ז'יראר הבחין בהקשר הזה בין דת שנשענת על ריבון, שיודע לנווט בעת משבר (מצב חירום) את רצון ההמון לאלים נגד השעיר לעזאזל המצוי (האויב) על מנת להשכיח רגיעה בחברה (באמצעות הריגתו של האויב), ובין הדת המונותאיסטית שמפנה את תשומת הלב לדמותו של הקורבן ולשעיר לעזאזל (עם ישראל במצרים, יוסף מול אחיו, איוב, ישו על הצלב וכו'). הרב יונתן זקס מאמץ בספרו *Not in God's Name* (Sachs 2015) את ההבחנה הזאת של ז'יראר ומבקש להדגים את יכולתה של כל דת, כולל היהדות, לאלים פוליטית ולטרור; אך הוא כמובן רואה את יסודותיה של כל דת, כולל האסלאם, באפשרות ההתפייסות והשכנת השלום. הנחתו היא שהדת המקורית היא דת של שלום, ואילו הדת הפוליטית היא עיוות שנגזר ממניפולציות של השולטים במצב החירום.

אם דבריו של ז'יראר על הדת הפוליטית שניזונה מהאלימות מתארים במדויק את מה ששמיט מכנה "תיאולוגיה פוליטית", אני מבקש להציע את התיאולוגיה של הרמן כהן כמודל לתיאולוגיה שנשענת על אתיקה אוניברסלית

ועל אחריות אישית של האדם כלפי האחר: כלפי הקורבן של התיאולוגיה, של הכוח ושל הריבונות – כלומר הגר, היתום והאלמנה. אפשר למתוח קו ישר מן ההבחנה של ז'יראר בין תיאולוגיה אתית ובין תיאולוגיה של האלימות ועד ההבחנה של הרמן כהן בין המונותאיזם האתי ובין מה שהוא מכנה "התיאולוגיה של המיתוס", שנשען על ריבונות האומה, המעמד או העם. המיתוס מציין תיאולוגיה של צמצום האופק האתי הנבואי של המונותאיזם היהודי, שמוציא את האחר אל מחוץ גבולות המדינה.

נכון ששמיט זכה לפופולריות עצומה בקרב אינטלקטואלים יהודים. ישנם החשודים הרגילים – בנימין, שטראוס וכן הלאה, שנחשבים בדרך כלל למבקרים של שמיט, אם כי אני לא בטוח שהשניים האלה היו ביקורתיים כל כך כלפיו ושלא היו שמיטיאנים בעצמם. אבל ישנם גם מרטין בובר, יצחק ברויאד, הנס יואכים שפס, ואולי המעניין מכולם – יעקב קלצקין, פילוסוף שהיה הכרעתן יהודי אמיתי, ציוני, הכרעתן מסוג מעניין מאוד. היו הרבה אינטלקטואלים יהודים שחזרו לפוליטיקה היהודית דווקא דרך התיווך התיאולוגי. כשמנסים להתמודד עם השאלה איך אפשר להמשיך לחיות בחברה שנעשית לכאורה יותר ויותר אנטי-יהודית, אחת התגובות היא לחזור לדת ולתיאולוגיה ולחשוב על הפוליטיקה משם. גרשם שלום, במחקריו על השבתאות והפרנקיזם, מדגיש את הקטגוריה של "החיים" המשיחיים, שעומדים מעל החוק ההלכתי ולמעשה מעל כל חוק. התיאולוג השבתאי משעה באקט ריבוני את החוק הזה בשם אותם חיים של הגאולה הלאומית. השבתאות, שלדידו של שלום הובילה אחרי הקריסה שלה במאה השמונה-עשרה לנאורות האתית-רציונלית היהודית ולתרבות החילון הליברלי, אמורה לסמן כעבור 150 שנה – אחרי מלחמת העולם הראשונה, בעידן המשבר של התרבות הליברלית הזאת – את שחרור אותם חיים משיחיים שתכליתם הכרעה ציונית. מנקודת מבט זו שלום מכריז על מצב חירום נגד התרבות הרציונלית היהודית הגרמנית, ממנדלסון ועד הרמן כהן, שהוא שולל לצד מדעי היהדות של ליאופולד צונף כ"הומניזם ריק". הוא דורש להחליף את ההומניזם הריק הזה בהומניזם של החיים ושל מיתוס הקבלה הלאומית. כידוע, קלצקין מאמץ עמדה דומה נגד הנאורות היהודית של הרמן כהן, כשהוא מכשיר את המיתוס הקבלי עם הרטוריקה של קרל שמיט כתשתית תיאולוגית להכרעה הפוליטית הציונית. אבל מאז ספרו של אליוט וולפסון *Venturing Beyond* (Wolfson 2006), שמנתח את הקשר הקבלי אל האחר הלא-יהודי, יש לנו מושג מטריד למדי לגבי דמותו של הומניזם קבלי שכזה. הפילוסוף היהודי דוד נובק הגדיר אותו בפשטות כגזענות. אפשר רק לתהות מה אמור לסמל השינוי הפרדיגמטי הזה מן ההשכלה אל הומניזם קבלי. יתר על כן, עולה השאלה איך ייתכן ששלום עצמו, ודורות של חוקרי קבלה אחריו, לא כתבו מילה אחת בסוגיה הזאת. וולפסון הניח מעין אקדח תיאולוגי-פוליטי על השולחן של מחשבת ישראל.

למול זה אני רוצה להעלות בדיוק את ההגות של הרמן כהן כאפשרות להיחלץ מהמלתעות השמיטיאניות. לכאורה, כהן ממשיך את האסכטולוגיה הפוליטית של הנאורות: הוא משלב בין הסוציולוגיה של התרבות בהסתכלות האימננטית ובין התיאולוגיה כנקודת מוצא להסתכלות טרנסצנדנטית "חיצונית", שמשמרת את האופק האוניברסלי. אך כנגד האוטופיסטים הרדיקלים, כהן, בהמשך לקאנט, מזכיר בעיה עקרונית שעומדת בפני כל אוטופיזם – בעיית הרוע האנושי, או בשפתו שלו בעיית החטא. האוטופיסט, המכוון למחוק את החטא מטבע האדם, רואה באויב שלו את מקור הרוע והופך אותו לאויב אבסולוטי (שדינו חינוך מחדש או מוות). הרוע האנושי של כל אחד ואחת הוא גם המחסום בפני כל אסכטולוגיה טוטליטרית וגם הגשר אל האחריות האישית – בין תיאולוגיה של צמצום על בסיס לאום, מעמד ועם ובין תיאולוגיה שפונה לעזרת הקורבן של המיתוס הפוליטי על בסיס הצמצום. בקבלת האחריות על החטא מתממשת האישיות האינדיווידואלית כחירות אמיתית.

כהן מאפשר אפוא קריאה של הדיאלקטיקה של המודרנה בין חירות לשליטה על בסיס תיאולוגי כדיאלקטיקה בין מיתוס למשיחיות אתית, בין תיאולוגיה פוליטית של הריבון לזו של החירות האוניברסלית. מכאן גם עמדתו האנטי־ציונית: כהן חשש בצדק כי המדינה היהודית תצמצם את האופק התיאולוגי היהודי. נבואת יחזקאל שימשה לו תשתית ליצירת קהילה תיאולוגית נגד המדינה הנשענת על התיאולוגיה הלאומית. הוא הבין היטב מה קורה כשהמדינה היא שהופכת לאידיאל משיחי, והניח בפנינו את האופציה החשובה לשלול את שלילת הגלות באופן דיאלקטי, כלומר לראות במדינה הציונית את המשך הגלות באמצעים אחרים ולאפשר סופסוף את הפרדת הדת מהמדינה ואת הכינון של חברה אזרחית ללא קיפוח אתני.

ויויאן:

מהדיון שלנו רק השתכנעתי עוד יותר שחשוב להדוף את שמיט ואת פיתוייו. את התרופות היעילות ביותר נגד החשיבה של שמיט אפשר למצוא אצל מי מבני זמנו שנמשכו בעצמם לפתרונות דומים למול המודרניות, אבל במקביל הזהירו מפני הסכנות הגלומות במחשבה של שמיט (ובעצם גם בזו של היידגר). אפשר למצוא מחשבות בנושא (שרבות מהן נוסחו עוד לפני שמיט) בכתביהם של קפקא (על החלטה ואי־בהירות, על ערעור ההבחנה בין ידיר לאויב), בנימין (על היצוריות של הריבון), ארנדט (על הריבוי ועל השותפות שבפוליטיקה), וכן, אפילו אצל גרשם שלום (על צדק כעיכוב). הגישות החלופיות האלה לתהפוכות העידן המודרני ששמיט מבקש לטפל בהן נראות מבטיחות יותר לפוליטיקה של היום, וגם לזו של מחר.

מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב, הפקולטה למשפטים, הקריה האקדמית אונגו, ומכון ון ליר בירושלים	ראיף זריק
המכון ללימודי יהדות, אוניברסיטת אנטוורפן	ויויאן ליסקה
החוגים לשפה וספרות גרמנית, פילוסופיה ומדע הדתות, האוניברסיטה העברית בירושלים	כריסטוף שמירט
החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב	יהודה שנהב-שהרבני

### רשימת קריאה

ארנדט, חנה, 2013. **המצב האנושי**, בתרגום אריאלה אזולאי ועדי אופיר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.  
שנהב, יהודה, כריסטוף שמירט ושמשון צלניקר (עורכים), 2009. **לפנים משורת הדין: החריג ומצב  
החירום**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.

- Assmann, Jan, 2016. *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Wien: Pincus Publishing House.
- Benjamin, Walter, 1992. "Letter to Scholem of May 29, 1926," in Gershom Scholem (ed.), *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940*, trans. Gary Smith and Andre Lefevere, Cambridge: Harvard University Press, pp. 155–156.
- Cohen, Hermann, 1972. *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*, trans. Simon Kaplan, New York: Frederick Ungar Publishing.
- de Vries, Hent, and Lawrence Sullivan (eds.), 2006. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press.
- De Wilde, Marc, 2011. "Meeting Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt," *Philosophy and Rhetoric* 44(4), pp. 363–381.
- Dyzenhaus, David (ed.), 1998. *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham and London: Duke University Press.
- Foucault, Michel, 1997. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France 1975–1976*, trans. David Macey, New York: Picador.
- Girard, Rene, 2001. *I See Satan Fall Like Lightning*, trans. James G. Williams, New York: Orbis Books.

- Holmes, Stephen, 1996. "Schmitt: The Debility of Liberalism," in *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 37–60.
- Kalyvas, Andreas, 1999. "Who's Afraid of Carl Schmitt?" *Philosophy and Social Criticism* 25(5), pp. 87–125.
- , 2008. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazier, Benjamin, 2008. "On the Origins of 'Political Theology': Judaism and Heresy Between the World Wars," *New German Critique* 105: Political Theology (Fall), pp. 143–164.
- Meier, Heinrich, 1998. *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trans. Marcus Brainard, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Meierhenrich, Jens, and Oliver Simons (eds.), 2017. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, New York: Oxford University Press.
- Milbank, John, 1990. *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Peterson, Erik, 2011. *Theological Tractates*, trans. Michael J. Hollerich, Stanford: Stanford University Press.
- Sachs, Jonathan, 2015. *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*, New York: Schocken.
- Schmidt, Christoph, 2009. *Die theopolitische Stunde, Zwölf Perspektiven auf das eschatologische Problem der Moderne*, Dordrecht: Brill.
- Schmitt, Carl, 2003 [1950]. *The Nomos of the Earth*, New York: Telos Press.
- Specter, Matthew, 2015. "What's Left in Schmitt? Critique of an Academic Fashion," John Hope Franklin Center, Duke University.
- Wolfson, Elliot, 2006. *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford: Oxford University Press.