

[Huomio: tämä on hyväksytty versio tekstistä Ville Suuronen, ”Carl Schmittin viholliset: Erottelu ystävään ja viholliseen individualismin ja universalismin kritiikkinä,” *Tiede & Edistys*. 4/2018, 271–305]

Carl Schmittin viholliset: Erottelu ystävään ja viholliseen individualismin ja universalismin kritiikkinä

1. Johdanto: Poliittisen käsite – monitasoinen klassikkoteos

Maailmassa on harvoja niin tunnettuja poliittisen teorian opinkappaleita kuin Carl Schmittin määritelmä poliittisesta.¹ Schmitt kirjoittaa kuuluisasti, että ”poliittinen erottelu johon poliittiset teot ja motiivit voidaan johtaa takaisin, on *ystävän* ja *vihollisen* erottelu” (Schmitt 1932, 25 [31], suomennosta muutettu). On huomattavasti vähemmän tunnettu tosiasia, että erottelu ystävään ja viholliseen poliittisen määritelmänä ei kuitenkaan ole suoranaisesti Schmittin itsensä keksimä ajatus. Se on lainattu lähes sanatarkasti 1500- ja 1600-luvuilla eläneen espanjalaisoppineen Baltasar Álamos de Barrientoksen muotoilusta ”*lo politico es la distincion entre amigo y enemigo*.” (Maschke 2012, 77.)²

Itse asiassa *Poliittisen käsitteestä* (*Der Begriff des Politischen*), jossa kyseinen teesi esitetään, on olemassa kolme toisistaan olennaisesti eroavaa versiota. Teos julkaistiin alun perin esseemuodossa vuonna 1927, mutta kyseisen teoksen kuuluisimman ja huomattavasti laajennetun version Schmitt julkaisi vasta vuonna 1932. Tähän versioon Schmitt sisällytti myös tunnetun esitelmänsä, ”Neutralisaatioiden ja depolitisaatioiden aikakausi” (1929). Kirjan kolmas, kansallissosialistinen versio ilmestyi vuonna 1933. *Poliittisen käsitteen* ylivoimaisesti luetuin editio on näistä keskimäinen, josta teoksen lukuisat käännökset, mukaan lukien suomenkielinen käännös, on tehty. *Poliittisen käsitteen* vuoden 1932 version vuonna 1963 otettuun uusintapainokseen ja kaikkiin tämän jälkeisiin laitoksiin on lisäksi sisällytetty kolme korollaaria, uusi pitkä esipuhe ja uudet huomautukset; myös näiden, sinällään erillisten tekstien argumentit sekoitetaan usein Schmittin runkotekstin ajatuksiin. Vielä vuonna 1971 Schmitt kirjoitti teoksensa italiansuomenkieliseen käännökseen uuden esipuheen (Schmitt 1971). Kuten Reinhard Mehring (2009a, 207) korostaa, edellä kuvattu kehityshistoria osoittaa, että *Poliittisen käsite* ei ole ainoastaan Schmittin ajattelun perustava teksti, vaan tavallaan myös koko elämäntyön summa; se sekä kokoaa yhteen Schmittin ajattelun keskeisimmät teesit että peilaa niitä muutoksia, joita hänen ajattelussaan tapahtui 1920-luvulta aina 1970-luvun alkuun saakka.³

¹ *Poliittisen käsite* oli käännetty lähes kaikille merkittävälle maailman kielille jo 15 vuotta sitten (ks. de Benoist 2003, 13–8). Nykyään käännöksiä on epäilemättä huomattavasti enemmän, mukaan lukien suomenkielinen laitos vuodelta 2015. Teoksen saama julkisuus oli myös alusta asti poikkeuksellinen. Schmitt itse väitti vain muutama kuukausi vuoden 1932 edition julkaisemisen jälkeen, että *Poliittisen käsitteestä* oli kirjoitettu jo yli 100 arvostelua (Feuchtwanger ja Schmitt 2007, 377).

² Barrientoksen lisäksi Schmittin ystävän ja vihollisen erottelun taustalta voidaan löytää muitakin vaikutteita. Schmitt itse korostaa Hugo Ballin ratkaisevaa vaikutusta kirjeessään Karl Muthille (Tommissen 1998, 144; lainattu Schmitt 2015, 176–7 alaviite 921, mukaan). Ballista ja Schmittistä yleisemmin ks. esim. (Stark 2013). Barbara Nichtweiss (1994, 47–51) argumentoi, että Schmittin 1920-luvun läheisimmän ystävän, teologi Erik Petersonin raamatuntulkinta ja näkemykset kristillisestä rakkauskäsityksestä ovat Schmittin poliittisen erottelun keskeinen taustavaikuttaja. Kyseinen vaikutus ei olisi siinä mielessä yllättävä, että Schmittille keskeisten *akklamaation*, *nomoksen* ja *katechonin* käsitteiden on joskus nähty saavan alkunsa protestanttisen teologian ja Petersonin vaikutuksen kautta (ks. Gross 2000, 83–113.) Myöhemmin Schmittin välit katolilaiseksi kääntyneen Petersonin kanssa muuttuvat kuitenkin vihamielisiksi ja Schmitt kritisoi Petersonin näkemyksiä uskonnon ja politiikan suhteesta hyökkäävästi teoksessaan *Politische Theologie II* (1970) (Mehring 2009a, 182–184; 549–554).

³ *Poliittisen käsite* on myös Schmittin poleemisen kirjoitustyylin taidonnäyte, sillä se tuo kaikkein selkeimmin esille sen mitä Schmitt itse kutsui ajattelunsa ”teesimäisyydeksi” (Smend ja Schmitt 2012, 43). Schmitt avaa kaikki *Poliittisen käsitteen* kahdeksan lukua teesillä, joita muu teksti pyrkii perustelemaan esittelemällä muiden ajattelijoiden näkemyksiä kriittiseen sävyyn. Aivan kuin Franz Kafka, joka usein aloittaa kertomuksensa yllättävillä toteamuksilla, myös Schmittin

Teoksensa ensimmäisessä, vuonna 1927 julkaistussa versiossa Schmitt määrittää poliittisen eri tavoin kuin teoksensa vuoden 1932 versiossa. Kun vuonna 1927 poliittisen alue on vain yksi elämänalue muiden – esimerkiksi estetiikan, moraalin ja talouden – rinnalla, vuonna 1932 Schmitt esittää, että poliittisella ei ole mitään omaa varsinaista aluetta: nyt mikä tahansa asia – esteettinen, moraalinen tai taloudellinen – saattaa tilanteen vaatiessa muuttua poliittiseksi. Vuonna 1932 poliittinen kuvaa yksinkertaisesti kahden järjestäytyneen ihmisryhmän väliin sijoittuvaa ”assosiaation tai dissosiaation intensiteetin astetta” (Schmitt 1932, 36 [43], suomennosta muutettu).⁴

Mikä saa siis Schmittin muuttamaan määritelmäänsä poliittisesta? Kysymys on kiinnostava, etenkin kun Schmitt itse toteaa vielä vuonna 1927 kirjeessään Rudolf Smendille pitävänsä *Poliittisen käsitettä* kaikkein parhaana ja onnistuneimpana työnään.⁵ (Smend ja Schmitt 2012, 66.) Yksi mahdollisista vastauksista on, että Schmitt kehittää ajatuksiaan pidemmälle saamansa kritiikin perusteella. Kuten Martti Koskenniemi (2004, 436, 440) huomauttaa, Hans Morgenthau esittää ajatuksen poliittisesta pelkkänä intensiteettiä kuvaavana suhteena vuoden 1929 väitöskirjassaan *Die internationale Rechtspflege. Ihr Wesen und ihre Grenzen*, joka on laadittu nimenomaan kritiikkinä Schmittin vuoden 1927 esseetä kohtaan. Vaikka Morgenthau lähetti kopion teoksestaan Schmittille, joka myös luki teoksen ja muutti omaa teesiään lähemmäksi Morgenthaun näkemyksiä, aivan kuten Barriamoksen kohdalla, Schmitt ei koskaan siteeraa myöskään Morgenthaun työtä. Toisena mahdollisena vaikuttimena tälle keskeiselle muutokselle voidaan mainita Herman Hellerin vihamielinen ja virheellinen luenta *Poliittisen käsitteen* ensimmäisestä versiosta vihollisen tuhoamista puolustavana esseenä, mikä sai Schmittin korostamaan ystävän ja vihollisen erottelun eksistentiaalista luonnetta vuoden 1932 versiossa (Schmitt ja Heller 2018, 500–5).

Muuttipa Schmitt työtään sitten saamansa kritiikin perusteella tai muista syistä, myös teoksen vuoden 1933 natsiversio eroaa olennaisesti kahdesta aikaisemmasta.⁶ Kyseinen versio on lyhempi, ja se korostaa politiikan *totaalisuutta* kahta aiempaa versiota selkeämmin. Tämä keskeinen muutos liittyy epäilemättä Schmittin diagnoosiin politiikan perusyksikön, valtion, muutoksesta. Kun vuoden 1932 *Poliittisen käsitteen* versio julistaa vielä täysin selvästi, että politiikan vallitseva, mutta ei ikuinen perusyksikkö on nimenomaan valtio, vuoden 1933 tutkielmassaan *Staat, Bewegung, Volk* (1933) Schmitt esittää valtion vain poliittisen yksikön yhtenä osana, joka on alistettu totalitaariselle liikkeelle ja sen johtajalle. Myös nyt Schmittin tekemille muutoksille voidaan kuitenkin löytää useita syitä. Esimerkiksi Heinrich Meier (1988) korostaa Leo Straussin (1932) kuuluisien kommenttien vaikutusta ja argumentoi, että juuri Straussin vaikutuksen ansiosta teoksen kolmas versio esittää teesin poliittisen erottelun luonteesta selkeämmin kuin teoksen aikaisemmat versiot.

Ottaen huomioon *Poliittisen käsitteen* ja sille keskeisen ystävä/vihollinen- erottelun monitasoisen kehityshistorian ei olekaan yllättävää, että tutkimuskirjallisuudessa ystävän ja vihollisen erottelusta on esitetty lukuisia erilaisia tulkintoja. Onko ystävän ja vihollisen erottelu avain Schmittin Weimarin aikakauden valtiosääntöoikeudelliseen ajatteluun (Bockenförde 1988) vai Schmittin esittämän

käsiteuniversumissa teoksen ensimmäisellä lauseella oli aina erityinen merkitys.

⁴ Nähdäkseni ajatus poliittisesta pelkkänä kahden ihmisryhmän välisen vastakkainasettelun intensiteettiä kuvaavana kriteerinä esiintyy Schmittin kirjoituksissa ensimmäistä kertaa kuitenkin jo vuonna 1930 julkaistussa esseessä ”Staatsethik und Pluralistischer Staat” (Schmitt 1930, 159–60).

⁵ Schmitt tosin sanoi täysin samat asiat kustantajalleen Ludwig Feuchtwangerille myös vuoden 1932 version valmistumisen yhteydessä (Feuchtwanger ja Schmitt 2007, 366). Kiinnostavaa kyllä, vuonna 1954 Schmitt näkee pääteoksinaan seuraavat kolme: *Die Diktatur* (1921), *Verfassungslehre* (1928) ja *Der Nomos der Erde* (1950) (Mohler ja Schmitt, 1995, 183). Vuonna 1971 nauhoitetussa haastattelussa Schmitt taas mainitsee diktatuuria käsittelevän teoksensa sijaan vuoden 1938 Hobbes-kirjansa (Hertweck ja Kisoudis 2011, 82–3).

⁶ Juuri ennen liittymistään natsipuolueeseen Schmitt kirjoitti vuoden 1933 huhtikuussa *Duncker & Humboltilla* työskentelevälle kustantajalleen, Ludwig Feuchtwangerille, ettei voi enää antaa *Poliittisen käsitteen* uuden version ilmestyä Arnold Bergsträsserin ja Gerhard Leibholzin kaltaisten ajattelijoiden rinnalla, mikä asettaisi koko teoksen väärään valoon (Schmitt ja Feuchtwanger 2007, 393). Teoksen kolmas versio ilmestyi kansallissosialistisen *Hanseatische Verlagsanstaltin* kautta.

radikaalin liberalismi- ja moderniteettikritiikin keskeinen teesi (McCormick 1999; Dyzenhaus 2003; Kennedy 2004; Balke 2017), tai ehkä yhdistelmä näitä molempia – koko elämäntyön summa, kuten yllä lainaamani Mehring argumentoi?⁷

Tämä artikkeli argumentoi, että Schmittin poliittista ajattelua ja erottelua ystävään ja viholliseen voidaan tulkita systemaattisena individualismin ja universalismin kritiikkinä. Vaikka on yleisesti tunnettua, että Schmitt hylkää Weimarin aikakauden desisionistisen ajattelunsa vuosien 1933 ja 1934 aikana ja alkaa kehittää konkreettiseksi järjestysajatteluksi kutsumaansa poliittista teoriaa, esitän, että individualismin ja universalismin radikaali kritiikki pysyy tästä ja muista hänen ajattelussaan tapahtuvista muutoksista huolimatta Schmittin ajattelun ytimessä.

Tutkin Schmittin erottelua ystävään ja viholliseen kolmella eri tasolla, joita kaikkia määrittää radikaali anti-individualismi ja anti-universalismi. Artikkelin ensimmäinen luku tarkastelee sitä akateemista ja historiallista kontekstia, josta Schmittin poliittinen ajattelu nousee. Analysoin Schmittin aikalaisdiagnoosia 1800- ja 1900-lukujen Euroopasta ja vertaan tätä diagnoosia lyhyesti hänen merkittävien aikalaistensa vaikutusvaltaisiin näkemyksiin. Seuraava luku tutkii Schmittin poliittisen ajattelun poleemista luonnetta analysoimalla niitä keskeisiä vihollisia ja ideologisia viholliskuvia, joita vasten Schmittin poliittinen ajattelu rakentuu. Esitän, että Schmittin poliittista teoriaa konstituivina keskeisinä vihollisina voidaan nähdä ennen kaikkea liberaali, parlamentaarikko, romantikko, vasemmistolainen sekä normativisti/positivisti. Näiden keskeisten poliittisten vihollisten lisäksi Schmitt maalaa useissa natsiaikakauden rasisisissa kirjoituksissaan juutalaiset kaiken todellisen politiikan ideologisina vihollisina. Käsitelen Schmittin antisemitismia, joka asettaa koko hänen myöhäisen tuotantonsa kyseenalaiseen valoon, lyhyesti hänen varsinaisten poliittisten viholliskuvien jälkeen. Argumentoin, että näiden viholliskuvien perustavista eroista huolimatta, loppujen lopuksi niitä kaikkia yhdistää Schmittin näkökulmasta katsoen juuri politiikalle tuhoisa individualismi ja universalismi.

Neljäs luku esittää kahden edellisen luvun pohjalta tulkinnan Schmittin poliittisen teorian perustavista elementeistä ja tutkii ystävän ja vihollisen erottelun erityisluonnetta näiden periaatteiden joukossa. Argumentoin, että Schmittin individualismin ja universalismin kritiikki perustuu ystävän ja vihollisen erottelusta nousevalle, omalaatuiselle ja radikaalille *poliittiselle pluralismille*. Viimeinen luku tarkastelee lyhyesti niitä erilaisia tapoja, joilla Schmittin näkemys poliittisesta ystävän ja vihollisen kamppailuna on vaikuttanut myöhempään mannermaiseen politiikan teoriaan. Luvun tarkoituksena on havainnollistaa millä tavoin Schmittin vaikutus äärimmäisten erilaisten ajattelijoiden parissa heijastaa itse poliittisen kriteerin ja koko Schmittin poliittisen teorian metafysisistä ydintä: ystävän ja vihollisen erottelusta nousevaa individualismin ja universalismin kritiikkiä.

2. Euroopan kriisi 1900-luvun alussa: Schmittin ajattelun historiallinen konteksti

Schmittin ajattelu on erottamattomasti kiinnittynyt Weimarin Saksan akateemiseen ja poliittiseen kontekstiin, aikakauden konservatiiviseen ajatusmaailmaan (Mohler 1950, 1988; Wolin 1992), Weimarin oikeustieteellisiin ja poliittisiin debatteihin (Dyzenhaus 2003; Kennedy 2004; Kalyvas

⁷ Poliittisen käsitettä on luettu myös Schmittin nationalistisen ajattelun perustana (de Benoist 2007; Maschke 2012), katolilaisen poliittisen teologian ydinosa (Meier 1994; 2013; Koenen 1995), hänen poliittista pluralismia puoltavaa kansainvälistä politiikka koskevan ajattelun keskuksena (Hooker 2009; Koskenniemi 2004; 2017), sekä ilmauksena Weimarin aikakaudelle tyypillisestä radikaalikonservatiivisesta ajatusmaailmasta (Mohler 1988;1989; Minca ja Barnes 2013). Joskus Schmittin poliittinen erottelu esitetään myös olennaisena osana fasistista ja rasisista ajatusmaailmaa, jonka todellinen luonne nousee selkeästi esiin vasta Schmittin liityttyä natsipuolueeseen (Wolin 1992; Gross 2000; Braun 2012). Tätä kommentaarien lähes loputonta moninaisuutta voidaan hahmottaa nostamalla esiin Nicolaus Sombartin (1997) erityisen omalaatuinen psykoanalyttinen tulkinta. Sombart argumentoi teoksessaan, että koko Schmittin tuotantoa määrittävä, kaikkein keskeisin punainen lanka on itse asiassa Schmittin persoonaa määrittävä wilhelmiinis-preussilainen maskuliinisuus ja piilotettu pelko naisia kohtaan. Sombartin avoimen pseudotieteellistä esitystä ei häiritse edes täydellinen kirjallisen evidenssin puute. Taustaksi Sombartin teokselle, ks Müller (2003, 104–12).

2008; Kervegan 2011), sekä toisaalta myös Schmittin katolilaiseen taustaan (Meier 1994; Koenen 1995). Schmittin ajattelua onkin hedelmällistä hahmottaa tästä monikasvoisen Weimarin hetken intellektuaalisesta ilmapiiristä käsin. Tämä luku tarkastelee tätä ilmapiiriä, josta käsin ja jota vasten Schmittin poliittinen ajattelu rakentuu. Tarkoitukseni on tuoda esiin Schmittin omaperäisyys poliittisena ajattelijana vertaamalla häntä lyhyesti aikakauden muihin tunnettuihin ajattelijoihin, joiden kautta ja joiden kanssa Schmittin näkemyksiä usein tulkitaan. Esitän, että Schmittin aikalaisdiagnoosin keskiössä on alusta saakka radikaali individualismin ja universalismin vastaisuus.

Armin Mohler esittää Weimarin Saksan konservatismia esittelevässä käsikirjassaan *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932* (1989), että Schmittin ajattelu tulee ymmärtää osana Weimarissa syntynyttä ”konservatiivista vallankumousta”. Mohler (1989, 208–211) asettaa Schmittin tämän ystävän ja filosofin Ernst Jüngerin, historioitsijan ja kulttuurikriitikon Oswald Spenglerin, kirjailijan ja esseistin Thomas Mannin, sekä vähemmän tunnettujen saksalaisten filosofien ja kirjailijoiden Hans Blüherin ja Friedrich Georg Jüngerin rinnalle yhdeksi Weimarin konservatiivisen vallankumouksen omalaatuimmista ja merkittävimmistä kirjoittajista. Mohlerin (1988, 130; vrt. 1989, 113–117) mukaan Weimarin vallankumouksellisia konservatiiveja yhdisti ennen kaikkea kaksi piirrettä: ensiksi nämä ajattelijat olivat pettyneitä oikeisto- ja vasemmistointellektuelleja, jotka pyrkivät etsimään perinteisen poliittisen vasemmisto-oikeisto-akselin ylittäviä poliittisia ratkaisuja; toiseksi, erotuksena perinteiseen konservatismiin, joka pyrki suojelemaan poliittista *status quota* ja vetosi nostalgiaan, vallankumouksellinen konservatismi pyrki luomaan jotain uutta, joka olisi tulevaisuudessa puolustamisen arvoista. Kysymys siitä, voidaanko Schmitt lukea osaksi Weimarin ”konservatiivista vallankumousta” vai eikö on ollut yksi keskeisimpiä kiistakapuloita Schmittin ajattelun ymmärtämisessä.⁸

Vaikka Mohler ja muut Schmittin konservatiivista intellektuaalista kontekstia korostavat kommentaattorit nostavatkin hänen ajattelunsa kulttuurisen ja historiallisen kontekstin oikeutetusti esiin yleisellä tasolla, on Schmittin ajattelun yksioikoinen kategorisoiminen ”konservatiivisen vallankumouksen” kaltaisen kattotermin alle kuitenkin ongelmallista, sillä tämänkaltaisen retoriikka johtaa helposti hyvinkin erilaisten ajattelijoiden liian suoraviivaiseen samaistamiseen toisiinsa (Bendersky 1987; vrt. Mohler 1950, 67, 208).

Kuten myös Mohler (1988) myöhemmässä Schmittiä käsittelevässä esseessään korostaa, erityisen huomionarvoista on, että toisin kuin valtaosa 1900-luvun eurooppalaisista konservatiiveista Schmitt kritisoi Friedrich Nietzscheä armottomasti eikä juuri koskaan lainaa tätä hyväksyvään sävyyn. Tämä on merkittävää siinä mielessä, että juuri Nietzscheen 1800-luvun lopussa esittämä kulttuurikritiikki oli äärimmäisen vaikutusvaltainen wilhelmiinisen Saksan loppuvuosina sekä Weimarin Saksan aikakaudella (Safranski 2009, 276–394). Etenkin hänen teoksessaan *Die Geburt der Tragödie* (1872) tekemä jaottelu apolloniseen ja dionyysiseen luo pohjan 1920-luvun Weimarissa vaikutusvaltaiselle ”sivilisaatiokritiikille”, joka asetti syvällisen saksalaisen kulttuurin – ”dionyysisen” affektin ja elämänvoiman – vastakkain rationaalisen, teknisen ja demokraattisen, eli ”apollonisen” länsimaisen sivilisaation kanssa. Kenties kuuluisin esimerkki tästä vastakkainasettelusta löytyy Thomas Mannin teoksesta *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918). Toisin kuin esimerkiksi Richard Wolin argumentoi, Schmitt ei koskaan uskonut tällaisiin pinnallisiin dikotomioihin, vaan vastusti kiivaasti Nietzscheen puolustamaa estetismia ja herois-vitalistista individualismia (Balakrishnan, 2000, 24; vrt. Schmitt 1914, 4–6).

⁸ Richard Wolinin mukaan Schmittin ajattelun ytimessä on radikaali-konservatiivinen ”habitus”. Schmittin ja muiden kulttuurikonservatiivien samankaltaisuus näkyy Wolinin mukaan ennen kaikkea modernin teknologisen ja välineellisen rationalismin vitalistisessa kritiikissä, aikalaisdiagnoosissa ja historian filosofiassa, sekä vahvan totaalisen valtion kannattamisessa (Wolin 1992, 429). Kuten Mohlerille ja Wolinille, myös Jacob Taubes (1987, 7–30) argumentoi, että Schmitt oli radikaali ”vastavallankumouksen” teoreetikko. Samansuuntaisia tulkintoja esittävät myös esimerkiksi Braun (2012) sekä Barnes ja Minca (2013), kun taas esimerkiksi Bendersky (1987) ja Meier (1994) vastustavat tällaista tulkintalinjaa.

Vaikka Schmitt katsookin, että modernia aikakautta kuvaa radikaali depolitisaatio, politiikan alistuminen taloudelle ja yksityisille intresseille, hän ei hyväksy Oswald Spenglerin (1918) kuuluisaksi tekemää näkemystä orgaanisista kulttuurisykleistä historian perustana (ks. Schmitt 1950b, 93–94; Schmitt 1950c, 62–63). Tämän deterministisen historiallisen mallin mukaan Euroopan ja eurooppalaisen sivilisaation tuho maailman johtavana poliittisena voimana ja maanosana oli väistämätön. Päinvastoin, Schmittin varhaista ajattelua kuvaa tietoinen kamppailu modernia ja sen epäpolitisoitumista vastaan. Weimarin aikakauden desisionistisessa ajattelussaan Schmitt (1922, 42) katsoo, että poliittinen ja suvereeni päätös syntyy ”normatiivisesti katsoen tyhjästä” – sitä ei determinoi mikään olemassa oleva normi, historia tai laki. Desisionisti-Schmittille politiikka sijoittuu inhimillisen toiminnan maailmaan, jota määrittää – Hannah Arendtia (1958) lainatakseni – inhimillinen kyky aloittaa jotain uutta ja arvaamatonta, eikä ylihistoriallisten prosessien ennalta määrätty kohtalo.

On myös kiistämätön tosiasia, että Schmittin ajattelussa on vahvoja nationalistisia piirteitä. Monet hänen ajattelunsa keskeiset teemat muistuttavat suuresti ranskalaisen fasisin oikeistoliikkeen *action-françaisen* keskeisen ideologin Charles Maurrasin ajatuksia (vrt. Balakrishnan 2000, 24–25, 57, 64; Gross 2000, 155–156; Maschke 2012). Vaikka Schmittin Weimarin aikakauden teoksissa on saksalaisille nationalisteille tyypillisiä teemoja – ennen kaikkea Weimarin tasavallan, Kansainliiton, Versaillesin rauhansopimuksen ja Ruhrin alueen miehityksen voimakas kritisointi (Schmitt 1925a; Schmitt 1926) –, tästä huolimatta voidaan ajatella, ettei hän koskaan ollut kovinkaan tyypillinen nationalisti. Toisin kuin esimerkiksi monet saksalaiset kulttuurikriitikot, Schmitt koki läheistä yhteenkuuluvuutta romaanista (ja pääosin katolilaisesta) kulttuuri- ja kielialueelta kohtaan. Täysin oman lukunsa muodostaa myös Schmittin ihailu Dalmatiaa ja Illyriaa kohtaan (Schmitt 1925b), sekä se tosiasia, että Schmitt oli naimisissa kahden serbialaisen naisen kanssa. Näistä ja muista syistä onkin osuvampaa ajatella, että Schmittin kriittinen aikalaisdiagnosi koskee alusta alkaen Eurooppaa jaettuna ja yhteisenä kulttuuripiirinä.

Näistä edellä käsitellyistä esimerkeistä huolimatta on kuitenkin totta, että Schmittin ajattelun keskeiset teemat nousevat Weimarin aikakauden kontekstista. Weimarin *Zeitgeistin* juuria voidaan puolestaan etsiä modernista saksalaisesta filosofiasta, kirjallisuudesta ja yhteiskuntatieteistä, joihin myös Schmitt ajattelussaan vetoaa. On yleisesti tunnettua, että 1800-luvun saksalaista yhteiskunta-ajattelua ja filosofiaa määrittää huoli traditionaalisten arvojen romahtamisesta, sekularisaatiosta ja näitä mahdollisesti seuraavasta yhteiskunnallisesta muutoksesta. Jo Hegel, kritisoidessaan Kantin ja Fichten subjektivismia, totesi aikalaistensa ajattelevan, että Jumala on kuollut (Horyna 2009). Aivan toisin kuin Hegel, Friedrich Nietzsche teki Jumalan kuolemasta affirmatiivisen julistuksen ja profetoi ”kaikkien arvojen uudelleen arvioimisesta”. (Nietzsche 1887; analyysi ks. Heidegger 1943).⁹

Samankaltaiset aikalaistuntemukset resonoivat myös kirjallisuudessa. Runoilija Friedrich Hölderlin puhui jo 1800-luvun alkupuolella ”jumalten yöstä”, aikakaudesta jolloin pyhä korvautuu profaanilla ja maallisella (Heidegger 1946). Myöhemmin, 1900-luvun alussa, esimerkiksi Hermann Brochin romaanitrilogia *Die Schlafwandler* (1930–1932) ja Robert Musilin suurteos *Der Mann ohne Eigenschaft* (1930–1942) kuvaavat viime vuosisadan alun Manner-Euroopan juurettomana maailmana, jossa yksilö on pakotettu etsimään paikkaansa teknologisoituneesta ja arvomaailmaltaan hajautuneesta yhteiskunnasta. Nämä modernin saksalaisen taiteen keskeiset impulssit, etenkin modernin profanaation ja juurettomuuden tematiikka, ovat äärimmäisen keskeisiä myös Schmittin ajattelulle. Hänen mukaansa moderni aikakausi on ”kyvytön jumaluuksiin” (*gottunfähig*) (Schmitt 1950b, 11). Schmitt kuvaa modernia aikakautta seuraavin sanoin:

Mitä tulee jumalaan, niin modernilla ihmisellä – tarkoitan tyypillistä

⁹ Erinomainen, mutta vähän tunnettu systemaattinen esitys jumalan roolista länsimaisen filosofian historiassa, ks. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen* (1979).

suurkaupunkilaista – on tunne, että jumala siirtyy taka-alalle tai on vetäytynyt paristamme. Jos jumala ylipäättään mainitaan nykypäivänä, niin normaalin koulutuksen saanut siteeraa nykyään automaattisesti Nietzschen lausahdusta: Jumala on kuollut. Muut, asioista paremmin perillä olevat, siteeraavat ranskalaisen sosialistin Proudhonin lausahdusta – joka edeltää Nietzschen lausahdusta neljälläkymmenellä vuodella – ja esittää: se, joka mainitsee jumalan, haluaa pettää. (Schmitt 1954, 10–11.)

Moderni aikakausi, joka ei enää usko luontoon eikä jumalaan vallan, poliittisen järjestyksen ja arvojen viimekätisenä takaajana, voi saada legitimizeettinsä vain ja ainoastaan yhdestä uskomuksesta: ajatuksesta, että valta, järjestys ja arvot perustuvat ihmisten omiin tekoihin (Schmitt 1954, 11). Tämä massademokratian aikakausi, jota esimerkiksi Gustav le Bon (1895) ja Sigmund Freud (1921) kuvasivat tunnetuissa teoksissaan, oli myös Schmittin mukaan väistämätön tosiasia. Schmitt katsoi, että modernia politiikkaa kuvaa siirtyminen dynastisesta legitimizeetistä – kuninkaan roolista jumalan sijaisena ja ylimpänä auktoriteettina maan päällä – kohti demokraattista legitimizeettiä, jonka myötä kansa (*Volk*) päättää poliittisen järjestyksen muodosta ja perustuslain sisällöstä (Schmitt 1922, 65; Schmitt 1923b, 39; Schmitt 1928a, 87–91; Schmitt 1978, 323).

Schmittin poliittinen ja juridinen ajattelu nousee kriittisenä vastauksena saksalaisen yhteiskuntateorian perinteelle, jossa useat ajattelijat ennen Schmittiä olivat kuvanneet modernin yhteiskunnan individualistista, byrokraattista ja teknologista luonnetta. Esimerkiksi Ferdinand Tönnies (1887) katsoi, että modernia yhteiskuntaa kuvaa nimenomaan aikaisempien orgaanisten yhteisöiden ja näitä koossa pitäneiden jaettujen arvojen hajoaminen: *Gemeinschaft* muuttuu individualistiseksi ja liberaaliksi yhteiskunnaksi, *Gesellschaftiksi*, jossa yksilön arvo nousee yhteisön edelle. Max Weber (1905) diagnosoi tämän kehityskulun ytimeksi koko yhteiskunnan muuttumisen kapitalistiseksi ja byrokraattiseksi koneistoksi – ”rautahäkiksi” (*stahlhartes Gehäuse*) –, jossa kaikkien asioiden arvo mitataan vain ja ainoastaan kilpailun, tehokkuuden, hyödyn ja päämäärien kautta. Sosiologi Georg Simmel (1903) täydentää tätä ajankuvaa esittämällä suurkaupungissa elävän yksilön ja yksilöistä koostuvan yhteiskunnan välisen jännitteen modernin maailman keskeiseksi konfliktiksi, mikä heijastaa sitä Schmittille keskeistä tosiasiaa, että 1900-luvun alussa valtioiden välinen poliittinen kamppailu siirtyy siis yhä enemmän individualistisen yhteiskunnan taustalle. Simmelin (1900) mukaan modernin rationaalisen yhteiskunnan ja kapitalistisen rahatalouden keskeinen funktio löytyy juuri sen eroja tasoittavasta luonteesta: modernia maailmaa kuvaa luokkaerojen ja hierarkioiden katoaminen, arvojen samankaltaistuminen ja elämän kiihtyvä yhdenmukaistuminen. Kenties kaikkein tunnetuimman kuvauksen nämä modernia välineellisyyttä ja byrokratisoitumista kuvaavat narratiivit löysivät myöhemmin Franz Kafkan kirjallisissa teoksissa ja filosofian parissa Martin Heideggerin tunnetussa esseessä ”Die Frage nach der Technik” (1953), jossa koko moderni maailma näyttää täydellisen välineellisyyden hallitsemana *Gestellinä* ja jopa itse ihmiskeho vain yhtenä loputtoman teknologisen ”varannon” (*Bestand*) osana.¹⁰

Schmittin ajattelun ytimessä on alusta asti taistelu Tönniesin, Weberin ja Simmelin kaltaisten teoreetikoiden kuvaamaa teknologisoitumista ja hierarkioiden katoamista vastaan. Yhdessä kaikkein varhaisimmista kirjoituksistaan, vuonna 1912 julkaistussa kirja-arvostelussa Walther Rathenaun (1867–1922) teoksesta *Kritik der Zeit* (1912), Schmitt tutkii Rathenaun väitettä siitä, että elämme ”mekanistisella aikakaudella”. Rathenaun mukaan tätä aikakautta kuvaa koneiden ja teknologian kehitys, liikenteen kiihtyminen, työn kasautuminen ja eriytyvä työnjako sekä kapitalismin voittokulku. Schmitt ei sinällään kritisoi Rathenaun ajankuvaa, vaan hänen pyrkimystään esittää modernin aikakauden luonne puhtaasti objektiivisesti, ilman arvoarvostelmia. (Schmitt 1912b, 323–324.) Schmittin mukaan Rathenaun poliittinen neutraliteetti kaatuu omaan mahdottomuuteensa:

¹⁰ Schmittin juurtuneisuudesta näihin keskusteluihin, ks. esim. John P. McCormick (1999); Kalyvas (2009) ja Balke (2015).

Kritiikki määrittää, mikä on aikakaudelle olennaista ja tyypillistä. [Aikakauden] kuvaus [*Darstellung*] pohjautuu aina kritiikkiin; kuvauksen johdonmukaisuus [*Einheitlichkeit*] saa alkunsa kritiikistä. Muussa tapauksessa kuvaus ja kritiikki vain leijuvat vierekkäin ilmassa. Tämän todistaa pelkkä yksinkertainen huomautus: tutkielma, joka kuvaa pelkkiä suhteellisuuksia, ei voi nousta suhteellisuuksien yläpuolelle omin avuin, kuten kritiikin todellisuudessa kuuluu. Kritiikin täytyy tuoda omat mittansa mukanaan. (Schmitt 1912b, 324.)

Jo tässä varhaisessa esseessä tulee esiin vakaumus, joka läpäisee koko Schmittin tuotannon: ”henkisen olemassaolon keskus ei voi olla neutraali” (Schmitt 1929a, 87 [104]). Poliitiikka ei voi olla pelkkää mekaniikkaa; tasavertaisten suhteellisuuksien ja kompromissien loputonta peliä, kuten moderni liberalismi olettaa. Vaatiessaan, että ”kritiikin täytyy tuoda omat mittansa mukanaan”, Schmitt esittää, että poliitiikka ja idea liittyvät toisiinsa erottamattomasti: ”idea kuuluu poliitiikkaan, koska poliitiikkaa ei ole olemassa ilman auktoriteettia ja auktoriteettia ei ole olemassa ilman vakuuttuneisuuden eetosta” (Schmitt 1923a, 27–28).

Koko Schmittin tuotannon kenties selkein yksittäinen aikalaisdiagnoosi löytyy hänen vuonna 1916 julkaistusta Theodor Däublerin eepistä *Nordlicht* (1910) -runoelmaa kommentoivasta teoksestaan. Schmitt julistaa halveksuvaan sävyyn, että moderni on ”turvallisuuden aikakausi”, aika, jolloin ”ihmiset uskovat... että maailmassa on vain ja ainoastaan inhimillisiä asioita” (Schmitt 1916, 62–63). Modernin tunnusmerkki on ”yritteliäisyys” (*Betrieb*), jota kuvaa laskennallisuus ja välineellisyys; keinojen nouseminen kaikkien päämäärien yläpuolelle (Schmitt 1916, 59–60). Moderni maailma näyttää muuttuneen pelkäksi ”natisevaksi koneeksi” (Schmitt 1916, 61). Däublerin *Nordlicht* on Schmittin mukaan ”oksidantin runoelma”, joka onnistuu luomaan ”vastapainon mekanistiselle aikakaudelle”; tämä runoelma on modernin aikakauden ”loistavin negaatio” (Schmitt 1916, 64–65). Schmittille Däubler on ”eurooppalaisen eepikko”, jonka tuotannossa on elävänä ”vuosisatoja latinalaista kulttuuria” ja jonka ajattelussa heijastuu ”oksidantin henkinen ykseys” (Schmitt 1916, 18, 25). *Nordlicht* edustaa suurenmoista taiteellista yritystä nähdä ja löytää modernista, estetisoituneesta ja profaanista maailmasta, jotain yli-inhimillistä, myyttistä ja uskonnollista: jotain pyhää.¹¹ Pyrkimys pitää maailma ”auki transsendenssille” on Schmittin ajattelun ytimessä alusta saakka (Schmitt 1963a, 113 [139]).

Däublerille suunnatuista ylistyssanoistaan huolimatta Schmitt (1916, 66) kuitenkin korostaa, ettei modernia teknistä aikakautta voida ylittää tai voittaa pelkän ajattelun ja aikalaisanalyysin keinoin. Toisin kuin esimerkiksi myöhäisen Heideggerin (1955) lääkkeeksi tarjoama ”silleen-jättäminen” (*Gelassenheit*), Schmittin resistanssi modernia vastaan on alusta saakka nimenomaan poliittista. Siirryn seuraavassa luvussa käsittelemään niitä keskeisiä poliittisia ja akateemisia viholliskuvia, joita vasten Schmittin ajattelun keskeisimmät käsitteet ja kategoriat rakentuvat.

3. Konkreettisia vastakkainasetteluita ja tyhjiä viholliskuvia: Schmittin poliittiset, akateemiset ja ideologiset viholliset

Koska Schmitt itse ymmärtää poliittisen suhteen ystävän ja vihollisen välisenä eksistentiaalisena kamppailuna on Schmittin ajattelun lähtökohtia luontevaa hahmotella tutkimalla hänen keskeisiä poliittisia ja akateemisia vastustajiaan.¹² Päästäkseen Schmittin ajattelun ytimeen on siis kysyttävä: kuka on Schmittin vihollinen? Lainatakseni Schmittin vuonna 1940 julkaistun esseekokoelman *Positionen und Begriffe* alaotsikkoa, ensimmäisen maailmansodan jälkeen Schmitt katsoi olleensa

¹¹ Myöhemmin Schmitt löytää saman myyttisen suuruuden Shakespearen tuotannosta. Schmittin mukaan *Hamlet* nousee todellisen myytin asemaan, koska Hamletin hahmo symboloi Euroopan jakautuneisuutta protestanttisen pohjoisen ja katolilaisen etelän välillä. (Schmitt 1956, 51, 54.)

¹² Tämän luvun tarkoituksena ei ole antaa täysin kattavaa kuvaa kaikista Schmittin vihollisista, vaan tarkastella näistä vain kaikkein keskeisimpiä Schmittin ajatusten poleemisen luonteen havainnollistamiseksi.

vuodesta 1923 alkaen ”taistelussa Weimaria, Geneven kansainliittoa ja Versaillesin rauhansopimusta vastaan” (vrt. Mehring 2009a, 140).

Weimarin tasavallan perustuslaki edusti Schmittille kohtalokasta kompromissia täysin ristiriitaisten poliittisten voimien välillä. Kansainliitto ylikansallisena poliittisena muodostelmana taas muodosti uhkan politiikalle Schmittin tarkoittamassa mielessä, sillä sen universalistinen ajatusmaailma uhkasi hävittää poliittiset konfliktit ihmisoikeuksien nimissä. Versaillesin rauhansopimus tuomitsi Saksan ainoaksi syylliseksi ensimmäiseen maailmansotaan: tämä oli Schmittin mukaan voittajien oikeutta ja ensimmäinen kerta sitten vuoden 1648 Westfalian rauhansopimuksen, kun Euroopan mantereella käytyä sotaa ei nähty politiikan olennaisena osana, vaan tuomittiin moraalisesti. Näiden kolmen 1900-luvun poliittisen muodostelman taustalta – niiden ideologisesta ytimeistä – löytyvät Schmittin viholliset. Ennen Schmittin vihollisten tarkempaa analyysiä on kuitenkin hyvä lyhyesti palauttaa mieleen, mitä Schmitt itse asiassa tarkoittaa nimenomaan *poliittisella* vihollisuudella.

Schmittin mukaan ”kaikilla poliittisilla käsitteillä, käsityksillä ja sanoilla on poleeminen merkitys”. Poliittiset käsitteet eivät synny tyhjiössä, vaan ne muodostuvat aina poliittisissa tilanteissa, joissa jokaisella käsitteellä on aina välttämättä jokin ”konkreettinen vastakkainasettelu [*Gegensätzlichkeit*] mielessä”. (Schmitt 1932, 31 [35], suomennoksia muutettu; ks. Schmittin käsiteteoriasta Pankakoski 2015.) Vihollinen ei ole yksityinen vaan julkinen vihollinen, joka on ”eksistentiaalisesti jotain toista ja vierasta”; hahmo, jonka kanssa konflikti on mahdollinen (Schmitt 1932, 26 [32]). Schmitt tiivistää ajatuksen ystävän ja vihollisen erottelusta poliittisen eksistentiaalisena määritelmänä tehden alluusion René Descartesin kuuluisaan *cogito*-argumenttiin: *distinguo ergo sum* – ”erottelen, siis olen” (Schmitt 2015, 240).

Kuvatakseen tätä politiikan eksistentiaalista luonnetta Schmitt lainasi usein säettä Däublerin runosta ”laulu Palermolle”, joka löytyy hänen teoksestaan *Hymne an Italien* (1916): ”Vihollinen on oma kysymyksemme hahmona” (Däubler 1916, 65). Tämä kryptinen toteamus viittaa siihen, että poliittinen kamppailu ei muodosta ainoastaan politiikan ydintä puhtaan deskriptiivisessä mielessä, vaan myös poliittisten yhteisöjen luonnetta, identiteettiä ja maailmankatsomusta määrittävän kohtalonkysymyksen. Poliittisessa vastakkainasettelussa, joka voi siis saada substanssinsa miltä tahansa elämänalueelta, on aina kyse jonkin poliittisen ryhmittymän identiteetistä ja tätä konstituovasta toiseudesta. Yhteisön poliittinen olemus tulee Schmittin mukaan kaikkein kirkkaimmin ilmi poikkeuksellisissa tilanteissa: valmiudessa puolustaa omia arvoja sodan muodossa ja aina kuolemaan saakka. (Schmitt 1932, 35–36 [42–44].)¹³ Mikäli valtio ei enää kykene erottamaan vihollista ja ystävää toisistaan, politiikka ei katoa maailmasta, vaan ”ainoastaan yksi heikko kansa” (Schmitt 1932, 50 [60]).

On hyvä huomata, että Schmitt pyrki aina tekemään pesäeron Max Schelerin ja Ernst Jüngerin kaltaisiin, sotaa itseään glorifioiviin ajattelijoihin (Meier 1994, 72, alaviite 38). Sodan ihannoimisen sijaan Schmitt pyrki esittämään oman teesinsä konfliktien eksistentiaalisesta luonteesta puhtaan deskriptiivisessä mielessä: ”vihollinen seisoo kanssani samalla tasolla. Tästä syytä minun täytyy taistellen selvittää välini [*auseinandersetzen*] hänen kanssaan, löytääkseni oman mittani, oman rajani, oman hahmoni” (Schmitt 1963b, 87–88). Siirryn seuraavaksi käsittelemään niitä kaikkein keskeisimpiä viholliskuvia, joiden kanssa ja joita vasten Schmittin ajattelu saa oman hahmonsensa yllä kuvatussa eksistentiaalisessa mielessä.

Schmittin ensimmäinen ja kaikkein tärkein vihollinen on liberaali. Toisin kuin liberaali, joka puolustaa ajatusta ihmisarvon universaalista luonteesta, Schmitt ajatteli aina, että yksilöllä on arvoa vain ja ainoastaan liberaalissa oikeusvaltiossa. Tämä argumentti on keskeisessä osassa ensimmäistä kertaa jo Schmittin vuonna 1914 julkaistussa varhaisessa teoksessa *Der Wert des Staates und die*

¹³ Schmitt on ajoittain hyvin lähellä Carl von Clausewitzin kuuluisaa näkemystä, jonka mukaan sota on vain politiikan jatkamista toisin keinoin. Yksityiskohtainen analyysi Schmittin suhteesta Clausewitziin ks. Pankakoski (2017).

Bedeutung des Einzelnen ja se läpäisee koko Schmittin tuotannon. Weimarin aikakauden pääteoksessaan *Verfassungslehre* Schmitt erottaa toisistaan liberaalin ajatuksen universaalista ihmisten tasa-arvoisuudesta ja todellisen, poliittisen tasa-arvon, joka kykenee erottelemaan ystävän ja vihollisen toisistaan: todellinen tasa-arvo ei voi koskaan olla universaalista, vaan ainoastaan rajattua, jonkin ryhmän sisäistä ja jollekin jaetulle *substanssille* – kuten esimerkiksi kuvitelmalle (*Vorstellung*) jaetusta kansakunnasta, kielestä, rodusta tai uskonnosta – perustuvaa tasa-arvoa. (Schmitt 1928a, 227–38.)

Schmittin argumentin ytimessä on ajatus siitä, että liberaalien kannattama ja käyttämä universalistinen retoriikka ei johda maailmanrauhaan ja konfliktien hävittämiseen maailmasta, vaan päinvastoin sotien ennennäkemättömään intensifikaatioon. Juuri liberaali retoriikka, joka kieltää todelliset, faktuaaliset erottelut ystävien ja vihollisten välillä, johtaa konkreettista todellisuutta heijastavien poliittisten käsitteiden katoamiseen sekä tekopyhään moralisointiin, jonka ainoa lopputulos on poliittiselle ja tasavertaiselle vihollisuudelle perustuneiden sotatoimien muuttuminen poliisitoimiksi ja tuhoamissodaksi.

Schmitt ajatteli aina, että retoriikan sumuverhon takana myös liberaali toimii poliittisesti: myös neutralisaatiolla ja depolitisaatiolla oli nimenomaan poliittinen merkitys (Schmitt 1932, 63 [72]). Konkreettinen 1900-luvun ilmentymä tästä depolitisaation ja neutralisaation varjolla ajatusta intressipolitiikasta oli Schmittin mukaan Versaillesin rauhansopimuksen jälkeisen Saksan alueiden miehitys. Kun eurooppalaisten löytöretkien imperialismi oikeutettiin kristillisten ja ei-kristillisten kansojen välisellä erottelulla ja Afrikan kolonisaatiota perusteltiin ”sivilisoitujen” ja ”ei-sivilisoituneiden” kansojen eroilla, oikeutettiin Reininmaan miehitys ja taloudellinen hyväksikäyttö humanitaarisesti ja pasifistisesti. Toisin kuin menneisyyden edes jossain määrin tavoitteiltaan avoin imperialismi ja kolonialismi, tapahtui Saksan miehitys vain ja ainoastaan pysyvän rauhan, oikeudenmukaisuuden ja ihmisoikeuksien nimissä. Modernia, 1900-luvun imperialismia ei enää nähdä luonnollisena eikä sitä enää oikeuteta historiallisen kehityksen välttämättömyyden nimissä. Modernin imperialismin ydin on täydellisen neutraali; taloudellinen ja humaani, *velkojien* ja *velkaisten* erottelu. (Schmitt 1932b, 184–186.) Juuri tässä tuli selkeästi esiin se, mitä Schmitt (1928a, 108) kutsui nerokkaasti ”apokryfiseksi suvereeniksi teoksi”: koska myös täydellisen normatiivisessa ja eettisessä maailmassa suvereniteettia ei todellisuudessa voida paeta, nousee talouden ja etiikan määrittämässä maailmassa keskeiseksi kysymykseksi juuri se, kuinka tehokkaasti suvereniteetin todellinen luonne piilottamaan.

Vaikka aluksi Schmittin liberalismi-kritiikki on nimenomaan nationalistista ja *Rheinlanden* miehityksen epäoikeudenmukaisuudesta kumpuavaa, niin myöhemmässä, selkeämmin kansainvälistä politiikkaa koskevassa ajattelussaan Schmittin liberalismi-kritiikki muuttuu koko maailmanpolitiikkaa sinällään koskevaksi asiaksi. Noin 1930-luvun puolivälistä alkaen Schmitt maalaa Englannin 1800-luvun meri-imperiumin universalismin ja tämän 1900-luvun manttelinperijän, Yhdysvallat, uudenlaisen totaalisen tuhoamissodan todellisiksi taustavaikuttajiksi ja aiheuttajiksi. Schmittille 1900-luvun rikokset ihmisyyttä vastaan selittyvät yksinomaan moralisoivan, liberaalis-humanitaarisen ajattelun nousun pohjalta.

Schmitt ajatteli aina, että liberalismia määrittää – sekä moralisoivan retoriikan että tämän pohjalta oikeutetun uudenlaisen imperialismin muodossa – vaarallinen pyrkimys neutralisoida poliittinen konflikti etiikaksi ja taloudeksi. Liberalismia kuvaa samanaikaisesti utooppinen ja tekopyhä yritys hävittää inhimillisten mielipiteiden, kulttuurien, yhteisöjen ja perinteiden moninaisuudesta kumpuavat vastakkainasettelut, jotka ovat todellisuudessa välttämätön osa poliittista elämää. Schmitt ymmärsi teoriansa ystävän ja vihollisen erottelusta poliittisen kriteerinä vastalauseena tässä liberaalissa ”petoksen ilmastossa” ja samalla epätoivoisena yrityksenä ”palauttaa yksinkertainen totuus” politiikan perusluonteesta. Viitaten Harringtonin kuuluisaan toteamukseen, Schmitt katsoi olevansa ”a sole retriever of an ancient prudence”. (Heller ja Schmitt 2018, 501–5.)

Schmittin radikaalia liberalismiin vastaisuutta ei pidä kuitenkaan sotkea demokratiavastaisuuteen. Itse asiassa **demokraatti** nimenomaan *ei* kuulu Schmittin vihollisiin. Schmitt ajatteli aina, että modernien valtioiden ja vallan ainoa mahdollinen legitimitietin lähde on nimenomaan kansa. Tämän lisäksi Schmittin tärkeimpien liberalismikriittisten teosten, *Die Geistesgeschitliche Lage des Heutigen Parlamentarismus* (1923), *Verfassungslehre* (1928) ja *Der Begriff des Politischen* (1932) ytimessä on väite, jonka mukaan demokratia ja liberalismi edustavat kahta täysin erilaista ja ristiriitaista ideamaailmaa. Demokratian ideaalimuoto, jossa kansa on täydellisesti identtinen itsensä kanssa, on *suora demokratia* – valtiomuoto, jossa kansa on täydellisesti *läsnä* ilman poliittista eliittiä muodostavaa edustajien ryhmää. Tätä vasten liberaali-parlamentaarinen demokratia nimenomaan *rajoittaa* kansan kykyä käyttää valtaansa valitsemalla edustajista koostuvan ryhmän, joka on perusluonteeltaan välttämättä aristokraattinen. Vaikka tämä ei ole täysin yksiselitteistä, niin useissa teoksissaan Schmitt esittää itsensä nimenomaan samanaikaisesti radikaalina demokraattina ja anti-liberaalina ajattelijana. Schmittin provokatiivinen ja avoimen poliittinen argumentti liberaalin ja demokraattisen ajatusmaailman erottelun taustalla on, että autoritäärinen valtio voi itse asiassa olla usein huomattavasti *demokraattisempi* kuin länsimaiset liberaali-demokratiat. Schmitt ajatteli, että diktatuuri ja demokratia sopivat huomattavasti helpommin yhteen kuin demokratia ja liberalismi: tällaisen valtion ruumiillistuma 1920-luvulla oli Schmittille juuri Mussolinin johtama fasistinen Italia ja myöhemmin Francon Espanja.

Schmittin toinen vihollinen on **parlamentaarikko**. Schmitt argumentoi, että modernissa maailmassa parlamentarismi tulee ymmärtää liberaalista ideologiasta kumpuavana poliittisen järjestäytymisen muotona.¹⁴ Parlamentarismi on liberalismille tyypillinen hallitsemisen tapa, joka välttää yhtä lailla demokraattisen, aristokraattisen ja monarkistisen absolutismin ottamalla elementtejä näistä kaikista valtiomuodoista ja jakamalla vallan erilaisten elementtien kesken: ”se on siis porvarillisen oikeusvaltion *nimenomainen* poliittinen systeemi ja se kärsii samasta puutteesta, joka on tyypillinen oikeusvaltiolle ylipäätään, nimittäin pyrkimyksestä yrittää paeta viimeistä, välttämätöntä poliittista päätöstä ja perustavien poliittisten muotoprinssiippien seurauksia” (Schmitt 1928a, 305).

Schmittin mukaan parlamentti koostuu jossain määrin sattumanvaraisesta sekoituksesta demokraattisia, aristokraattisia ja monarkistisia elementtejä. Yleensä parlamentin monarkistisen (tai eksekutiivisen) elementin muodostaa kuningas, valtakunnanpresidentti tai pääministeri; aristokraattisen (tai edustuksellisen) elementin voi tapauksesta riippuen muodostaa erillinen ylähuone tai edustajisto sinänsä; parlamentin demokraattinen elementti tulee taas esiin kaikkein selvemmin lainsäädäntövaltaa käytettäessä, sillä suoraa kansanäänestystä hyödynnetään usein kaikkein merkittävimpien lakien ratifioimiseksi. (Schmitt 1928a, 218–20, 304–5.)

Schmitt ajattelee, että parlamentin edustuksellisuus – kuten kaikki edustuksellisuus sinänsä – on välttämättä aina jossain määrin anti-demokraattista. Tästä muodostuu ongelma vasta 1900-luvulla, jolloin puolueet eivät Schmittin mukaan enää edusta kansaa, vaan ainoastaan omia partikulaarisia intressiryhmiään. Parlamentin todellinen ”perustava prinssiippi” ja ”henkinen perusta”; *keskustelu ja julkisuus* katoavat, kun puolueet eivät enää *representoi* kansaa ja julkisuudessa keskustelevia mielipiteitä, vaan niistä on tullut *yksityisiä etuja ajavia* ”sosiaalisia ja taloudellisia vallan keskittymiä”. 1900-luvulle tultaessa ”julkiset asiat ovat muuttuneet puolueiden ja seurueiden ryöstösaaliiksi ja kompromisseiksi”. (vrt. Schmitt 1923b, 28–30; Schmitt 1926b, 8–11; Schmitt 1928, 208–216.)

Schmittin kolmas vihollinen on **romantikko**. Teoksessaan *Politische Romantik* (1919) Schmitt kritisoi romantiikan ”subjektiivista okkasionalismaa”, eli romanttisen liikkeen ihannoimaa

¹⁴ Vaikka Schmitt esittää parlamentarismia vielä vuoden 1926 esipuheessaan *Parlamentarismus* (1923) teoksensa toiseen painokseen omana hallitsemisen tapanaan, niin kaksi vuotta myöhemmin julkaistussa *Verfassungslehressä* Schmitt katsoo yksiselitteisesti, että parlamentarismi on vain liberaalin ideologian sisäpoliittinen johdannainen (vrt. Schmitt 1926, 6, 13; Schmitt 1928a, 305).

esteetikkoa, joka ”lentää kukasta kukkaan” ja on kykenemätön omaksumaan mitään pysyvää arvoa tai maailmankatsomusta. Romantikkooa kuvaa nimenomaan latinan sana *occasio* – tilaisuus, mahdollisuus, sattuma –, jonka perimmäinen merkitys on kaiken *kausalisuuden* kieltäminen; toisin sanoen romantikkooa kuvaa täydellinen periaatteettomuus. Paradigmaattinen romanttinen hahmo on Schmittin mukaan diplomaattina, filosofina ja valtio-oppineena tunnettu Adam Müller (1779–1829). Müllerin kaltaiselle romantikolle elämä ei ole mitään muuta kuin ”loputtoman romaanin alku”, joka voidaan kertoa uudestaan ja uudestaan mistä tahansa näkökulmasta. (Schmitt 1924, 22, 26.) Romanttisen liikkeen kantava voima on Schmittin mukaan yksilökeskeinen porvaristo, joka nousee poliittiselle maailmankartalle voitokkaassa taistelussa monarkiaa, aatelistoa ja kirkkoa vastaan Ranskan vallankumouksen aikana (Schmitt 1924, 16).

Schmittin romantiikka-kritiikissä tulee selvästi esiin tanskalaisen filosofin Sören Kierkegaardin vaikutus (vrt. Conrad 2008; Gould 2013). Kierkegaard asetti klassikkoteoksessaan *Enten–Eller* (1843) vastakkain kaksi ideaalityyppistä, fiktiivistä hahmoa; esteetikon ja eetikon, jotka ruumiillistivat toisilleen vastakkaisia elämänvalintoja ja totuuksia. Esteetikkoa, jota kuvaa ennen kaikkea Johannes Vietteljän fiktiivinen hahmo, määritti taipumus elää ainoastaan nyt-hetkessä, koko elämän varustaminen henkilökohtaisen nautinnon palvelukseen ja tästä seuraava täydellinen kyvyttömyys päättää oman elämänsä sisällöstä. Juuri tämän ”okkasionalistisen” elämänasenteen Schmitt löytää romantiikan ytimeä. Eetikkoa taas kuvaa kriittinen reflektio ja omistautuminen jollekin elämää ohjaavalle ideaalille sekä systemaattinen pyrkimys parantaa itseä ja maailmaa näiden kautta.¹⁵

Kierkegaardin filosofiassa keskeistä on nimenomaan yksilön päätös omasta henkilökohtaisesta totuudestaan; Schmittille olennaista taas on se, kuka on poliittisessa mielessä suvereeni ja kykenee päättämään; *quis iudicabit?* Kummallekin itse päätöksen sisältö on täysin toissijainen: olennaista on, että merkityksellinen inhimillinen eksistenssi on mahdollista *vain jos päätetään*. Vaikka Schmitt on Kierkegaardin kanssa yhtä mieltä siitä, että pelkkä esteettinen elämä on täysin merkityksetöntä¹⁶, Schmitt kuitenkin katsoo, että Kierkegaardin individualistinen ajattelu on perustavan epäpoliittista, sillä se tekee ongelmallisesti ”eristetystä yksilöstä suvereenin.”¹⁷ (Schmitt 2015, 255). Poliittisesta näkökulmasta olennaista on juuri *suvereenin* selkeä määrittäminen. Toisin kuin Kierkegaard, Schmitt ajattelee, että merkityksellinen elämä sanan varsinaisessa mielessä nimenomaan olettaa politiikan ja yksilöä suurempien vastakkainasetteluiden olemassa olon: ”toisin kuin jollain tavoin luonnonmukaisesti yhdessä elävällä ihmisten ryhmällä, *poliittisena ykseytenä* olemassa olevan kansan olemassa olon muoto on korkeampi, voimakkaampi ja intensiivisempi” (Schmitt 1928a, 210). Vaikka Kierkegaard olikin Schmittin mukaan oikeutetusti ”kaiken eksistentialismin autenttinen lähde”, Schmitt kuitenkin totesi itsestään seuraavat sanat: ”minä olen keksinyt eksistentialismin ainoan konkreettisen kategorian: ystävän ja vihollisen” (Schmitt 2015, 61, 151). Schmittin poliittista ajattelua voidaankin siis hyvällä syyllä luonnehtia *poliittiseksi eksistentialismiksi*, joka korostaa sekä toiseuden konstitutiivista roolia että poliittiselle idealle omistautumisen tärkeyttä.

Kakki kolme edellä esiteltyä hahmoa – liberaali, parlamentaarikko ja romantikko – ovat Schmittille olennaisen samankaltaisia hahmoja: kaikkien kolmen hahmon ytimessä on poliittiselle representaatiolle myrkyllinen individualismi ja tästä loogisesti seuraava pyrkimys välttää konfliktia viimeiseen saakka. Toisin sanoen liberalismi, parlamentarismi ja romantiikka ovat Schmittille *metafyysisesti samankaltaisia* elämänasenteita ja ajattelutapoja. Liberalismi toimii individualistisen maailmankatsomuksen ideologisena pohjana; parlamentarismi on yritys muuntaa tämä

¹⁵ Kierkegaardille keskeinen ajatus uskonnollisesta eksistenssin tasosta esitetään systemaattisesti vasta myöhemmin samana vuonna julkaistussa teoksessa *Pelko ja vavistus* (1843) sekä myöhemmässä *Stages on Life's way* (1845).

¹⁶ Schmitt ajatteli aina, että ”niin uskonnolliset, moraaliset sekä poliittiset päätökset kuin myös tieteelliset käsitteet ovat mahdottomia pelkän esteettisen alueella” (Schmitt 1924, 21).

¹⁷ Kierkegaardin radikaali individualismi heijastuu erityisen selvästi ilmaisussa ”subjektiivisuus on totuus”, joka toistuu lukemattomia kertoja Kierkegaardin keskeisen teoksen *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus* (1846) sivuilla. Kyseinen ilmaus on poleeminen kritiikki Hegelin teoksessaan *Die Phänomenologie des Geistes* (1807) esittämää ja hänen dialektisen ajattelunsa tiivistävää lausahdusta ”kokonaisuus on totuus” (*das Wahre ist das Ganze*) vastaan.

maailmankatsomus poliittiseen muotoon neutralisaation sumuverhoa hyödyntäen ja romantiikka muodostaa individualismin esteettisen ja egoistisen huipentuman.

Schmittin ajattelun neljäs keskeinen vihollinen on **positivisti ja/tai normativisti**.¹⁸ Weimarin aikakaudella Schmitt tuli tunnetuksi desisionistisen ajattelun kehittäjänä ja Richard Thoman, Gerhard Anschützin sekä etenkin Hans Kelsenin edustaman oikeuspositivismin kriitikkona. Siinä missä Kelsen argumentoi pääteoksessaan *Reine Rechtslehre* (1934), että jokaisen oikeusjärjestyksen pohjalla on jokin perusnormi (*Grundnorm*), jonka legitimitettä ei voida perustella mitenkään muuten kuin yksinkertaisesti olettamalla se, katsoo Schmitt desisionistisessa ajattelussaan, että poliittisten yhteisöiden ja lakien pohja on poliittisessa ja suvereenissa päätöksessä. Vaikka Kelsenin kaltainen positivisti tunnistaakin jonkin arvon tai normin absoluuttisuuden, juuri tieteelliseen esitykseen pyrkivä formalismi rajaa kysymyksen perusnormin legitimitetistä keskustelun ulkopuolelle: tieteellisyyden valepukuun piiloutuva positivisti ei voi koskaan keskustella tai tunnistaa perusnormin poliittista taustaa, jonka alkuperä on aina välttämättä suvereenissa päätöksessä.¹⁹ Schmittin Kelsenä ja muita positivisteja kohtaan esittämän kritiikin taustalla on näkemys, että todellisuudessa myöskään täysin arvovapaa tiede ei ole mahdollista. Vaikka Schmitt hylkää oman desisionistisen ajattelunsa vuosien 1933 ja 1934 aikana, pysyy positivismin ja normativismin vastustus Schmittin ajattelun ytimessä loppuun saakka.²⁰

Viides Schmittin vihollisista on *vasemmistolainen* eri muodoissaan; bolsevisti, kommunisti tai anarkisti. Vaikka Schmittin erilaisia vasemmistolaisia vihollisia yhdistääkin esimerkiksi ateismi, on näiden välillä myös suuria eroja. Siinä missä Schmitt suorastaan halveksuu liberalismia ja sen pyrkimystä välttää poliittinen konflikti keskustelun ja kompromissien keinoin, hän kehuu marksilaista ideaa luokkataistelusta todellisena poliittisena ideana, joka kykenee erottelemaan ystävän ja vihollisen selkeästi toisistaan (Schmitt 1932, 58). Toisaalta Schmitt taas toteaa yksiselitteisesti, ettei anarkismi ole poliittista, sillä toisin kuin kaikki inhimillisen pahuuden ja arvaamattomuuden ymmärtävät todelliset poliittiset valtioteoriat ja ideat, olettaa valtio- ja instituutiovastainen anarkismi hyvän ihmisluonnon (Schmitt 1932, 56). Kiinnostavasti Schmitt kuitenkin varastaa kuuluisan poliittisen teologian käsitteensä juuri vasemmistoanarkisti Michail Bakunilta, tämän vuonna 1871 julkaistun teoksen *Le théologie politique de Mazzini et l'internationale* otsikosta (Meier, 1994, 22–23). Schmitt tekee poliittisen teologian käsitteestä poleemisen iskulauseen, jonka hän suuntaa juuri Bakuninia – suurta ”anti-teologisuuden teologia” (Schmitt 1922, 84) – ja hänen kaltaisiaan ateistisia, valtionvastaisia ja kaikkea suvereniteettia vastustavia ajattelijaita kohtaan puolustamalla katolilaisista, valtiokeskeistä ja suvereenia valtaa korostavaa valtioteoriaa.

Schmittin kritiikki vasemmistolaisuutta kohtaan nousee selvästi esiin viimeistään vuoden 1922 teoksessa *Die Diktatur*, jossa juuri kommunistit esitetään sivilisaation vihollisina. Myös vuotta

¹⁸ Kuten muidenkin Schmittin viholliskuvien kohdalla, positivismin ja normativismin vastustus nousee Schmittin ajatteluun selkeämmin vasta Weimarin aikakaudella. Schmitt (2015, 370) itse huomautti myöhemmin, että hänen nuoruusvuosiensa (1907–1918) oikeusteoreettista ajattelua kuvasi nimenomaan ”uuskantilaisuus”. Vaikka Schmittin vuonna 1912 julkaistu teos *Gesetz und Urteil* argumentoiakin ”normatiivisesta” näkökulmasta, jo tässä teoksessa Schmitt kritisoi Kelsenin oikeuspositivismia ja esittää että oikeus ei voi koskaan olla puhtaan ideaalista, vaan se on olemassa vain konkreettisissa oikeuskäytännöissä ja tuomareiden päätöksissä (Schmitt 1912a, 27, 58–63). Kuten Schmitt toteaa *Gesetz und Urteil* –teokseensa liittyen kirjeessä sisarelleen, hän oli alusta saakka ajattelijana, joka esitti ”röyhkeitä” argumentteja vallalla olevaa tieteellistä paradigmat vasten (Schmitt 2000, 10).

¹⁹ Schmittin ja juridisen positivismin monitasoisesta teoreettisesta suhteesta yleisesti ks. Kervégan (2011, 115–141). Schmittin ja Kelsenin eroista historiallisessa ja tieteellisessä kontekstissaan ks. Dyzenhaus (2003). Schmittin kritiikistä Kelsenä ja normativismia kohtaan ks. Delacroix (2005). Schmittin ja Kelsenin ajattelun eroista, jotka kulminoituvat ”perustuslain suojelijaa” (*Hüter der Verfassung*) koskevaan kysymykseen Weimarin kontekstissa, ks. Paulson (1995). Erinomainen kritiikki formalismista poliittisen teorian parissa yleisemmällä tasolla, etenkin Kantin ja Rawlsin ajattelussa, ks. Honig (1993).

²⁰ Martti Koskeniemi (2004, 435) huomauttaa, että Schmittin myöhemmässä ajattelussa liberalismi-kritiikki suuntautuu aiempaa selvemmin juridista ”instrumentalismia” kohtaan.

myöhemmin julkaistu *Römischer Katholizismus* (1923) maalaa vastakkainasettelun roomalais-katolilaisen *civitas humanan* ja barbaaristen bolsevististen massojen välillä. Liberalismia ja parlamentarismia kritisoidessaan samalta vuodelta, Schmitt vertaa vasemmistolaista myyttiä yleislakosta fasistiseen kansallismyyttiin ja argumentoi, että näistä fasistisen Italian kansallinen myytti on vahvempi. Tästä kertoo Schmittille se tosiasia, että myös kommunistien valtaannousua Venäjällä selittää viime kädessä nimenomaan nationalistisen slaavilaisen ideologian suosio, eikä vasemmistolainen ideologia työväen taistelusta.

Jos 1920-luvun teoksissa Schmittin vasemmistolaiset viholliset ovat vielä jossain määrin poliittisia, niin 1930-luvun alkuvuosista alkaen stalinistinen Neuvostoliitto näyttäytyy Schmittille planetaarisen ideologian määrittämänä imperiumina, joka pyrkii kaiken politiikan tuhoamiseen maailmanvalloituksen kautta. Schmittille vasemmistolaisuus – tai mikä tahansa maailmankatsomus – on poliittista vain niin kauan kuin se ei redusoidu koko maailman selittäväksi ja maailmanherruuteen pyrkiväksi poliittiseksi ideologiaksi; jo Leninin ja Maon ajattelu ottaa Schmittin mukaan kohtalokkaan askeleen ”todellisesta vihollisuudesta kohti absoluuttista vihollisuutta” – poliittisesta kamppailusta kohti kokonaisvaltaista tuhoamissotaa (ks. Schmitt 1963b, 91–96).²¹

Schmittin vihollisten moninaisessa joukossa yhdellä on erityinen asema: *juutalaisella*.²² Siinä missä edellä lyhyesti käsiteltyjä poliittisia ja akateemisia vihollisia määrittävät ensisijaisesti heidän mielipiteensä, ajatuksensa ja tekonsa, nousee Schmittin juutalaisvihamielisyys 1900-luvun alun Saksassa tyypillisestä rasistisesta ajatusmaailmasta, jota kuvasi nimenomaan täydellinen todellisuudentajun puuttuminen.

Kysymys Schmittin antisemitismistä on monitasoinen. Yhtäältä voidaan todeta, että osa Schmittin lähimmistä ystäväistä ja oppilaista, kuten Otto Kirchheimer, olivat juutalaisia, ja Schmitt esimerkiksi omisti *Verfassungslehrensä* ensimmäisessä maailmansodassa kaatuneelle juutalaiselle ystävälleen Fritz Eislerille. Toisaalta antisemitismi on vahvasti läsnä Schmittin päiväkirjoissa aina 1920-luvun puolivälistä alkaen. Monet Schmitt-kommentaattorit ovat pyrkineet esittämään, että Schmittin juutalaisvastaisuus ei olisi sinällään rasistista tai että hänen antisemitisminsä olisi vain opportunistia, joka rajautuu natsien vallan aikakaudelle. Kumpikaan näistä väitteistä ei ole totta. Schmittin vuosien 1925 ja 1934 välisenä aikana tekemät päiväkirjamerkinnot, jotka on julkaistu vasta viime vuosina, osoittavat täysin yksiselitteisesti hänen juutalaisvastaisuutensa rasistisen luonteen (Schmitt 2011; 2018). Myös Schmittin toisen maailmansodan jälkeen vuosina 1947–1958 pitämä ajattelupäiväkirja, *Glossarium*, on täynnä rasistisia merkintöjä juutalaisista ja oletetusta juutalaisesta maailmanvallasta. Se ei myöskään sisällä yhtä ainuttakaan todellista katumuksen sanaa Schmittin omasta natsikaudesta, vaan siirtää jatkuvasti natsirikoksien syyt liberaalien, juutalaisten ja vasemmistolaisten niskoille. Schmittin antisemitismi siis sekä edeltää että seuraa hänen toimintaansa natsipuolueen riveissä.

On kuitenkin totta, että juutalaisvastaiset huomiot nousevat Schmittin *julkaistuihin* töihin vasta vuonna 1933, sen jälkeen kun hän liittyy natsipuolueeseen. Vasta nyt Schmitt (1933; 1934) tuo julkisesti esiin ne samat ajatukset, joita hän oli esittänyt yksityisesti päiväkirjoissaan jo vuosien ajan. Schmittin natsikauden epäilemättä radikaalein ja vastanmielisin hetki koettiin vuonna 1936, jolloin Schmitt järjesti pseudotieteellisen konferenssin johtavan natsijuristi Hans Frankin kanssa. Kyseisen tapahtuman tavoitteena oli taistella ”juutalaisuutta vastaan oikeustieteessä” ja omissa puheenvuoroissaan Schmitt ehdotti esimerkiksi, että juutalaisten tieteelliset kirjoitukset tulisi kerätä omiin osioihinsa ja näitä lainatessa tulisi aina mainita, että kyseessä on juutalainen kirjoittaja (Schmitt 1936).

Tästä konferenssista ja lukuisista muista rasistisista kirjoituksistaan huolimatta natsit kuitenkin

²¹ Schmittin erilaisista vihollisuuden käsitteistä ks. tarkemmin Ojakangas (2006, 181ff.).

²² Kattavin tutkielma Schmittin antisemitismistä on Gross (2000). Muita näkökulmia Schmittin ajatteluun ja elämään natsiaikakaudella, ks. esim. Koenen (1995); Kennedy (2004, 11–37), Mehring (2009a, 304–436).

syyttivät Schmittiä opportunistiseksi ajattelijaksi, jolla oli ollut läheisiä suhteita juutalaisiin henkilökohtaisella tasolla ja jonka ajattelua määrittä katolilainen valtioajattelu ilman todellista rasistista pohjavirettä – esimerkiksi merkittävä natsi-ideologi Alfred Rosenberg syytti Schmittiä opportunistiksi jo varhaisessa vaiheessa. Lopulta Schmitt pakotettiin eroamaan kaikista merkittävistä puolueviroistaan vuoden 1936 loppupuolella, kun SS-julkaisu *Das Schwarze Korps* hyökkäsi Schmittiä vastaan lehtensä sivuilla edellä mainituista syistä.

Schmittin juutalaisvihamielisyys koostuu yhdistelmästä oikeistolaista nationalismia ja rasismia sekä annoksesta puhdasta vainoharhaisuutta ja opportunistia. Schmittin juutalaisvihamieliset huomautukset ovat osa 1900-luvun alun Saksassa vallalla ollutta juutalaisvastaista diskurssia – samaa ilmapiiriä, jossa myös filosofi Martin Heidegger kirjoitti hyvin samankaltaisia antisemitistisiä huomioita sisältäneet *Mustat vihkonsa*. (ks. Backman 2015; Trawny 2015.) On itsestään selvää, että Schmittin lukuisat rasistiset huomautukset ja hänen toimintansa natsipuolueen parissa pakottavat nykypäivän lukijan suhtautumaan äärimmäisen kriittisesti etenkin hänen vuoden 1933 jälkeiseen tuotantaansa.

4. Kuinka ajatella poliittista? Schmittin radikaali pluralismi

Schmittin ajattelun perustavat teoreettiset lähtökohdat ovat erottamattomasti kiinni edellä esittelemisensä viholliskuvissa. Tässä luvussa esitän edellisen luvun analyysien pohjalta lyhyen yhteenvedon Schmittin ajattelun ”metafyysisestä ytimestä”, Mika Ojakankaan (2006, 15–6) käyttämää ilmausta lainatakseni.²³ Pyrkimyksenäni ei ole esittää kaiken kattavaa kuvausta Schmittin ideoista systemaattisessa muodossa, vaan ainoastaan korostaa niitä piirteitä, jotka pysyvät suhteellisen muuttumattomina hänen Weimarin aikakauden kirjoituksistaan myöhäiseen tuotantoon saakka. Esitän, että Schmittin ajattelun jatkuvimman piirteen muodostaa individualismin ja universalismin systemaattinen kritiikki, joka puolestaan nousee ystävän ja vihollisen erottelusta. Schmittin kritiikki individualismia ja universalismia kohtaan perustuu hänen ajattelunsa ytimessä olevalle *radikaalille pluralismille*, joka ottaa elementtejä yhtä lailla filosofiasta, oikeusteoreettisesta ajattelusta sekä kansainvälisen politiikan piiristä. Siirryn seuraavaksi hahmottelemaan Schmittin poliittista ajattelua määrittävää pluralismia kolmen eri tason tai vaiheen kautta.

Perustavimmalla tasollaan Schmittin pluralismi on *metafyysistä*. Schmitt ajatteli aina, että ”metafyysiikka on jotain välttämätöntä” ja argumentoi, että jokainen poliittinen idea ja liike ”perustuu ensinnäkin tietylle, luonteenomaiselle asenteelle [*Haltung*] suhteessa maailmaan ja toiseksi jollekin tietylle, vaikkakaan ei aina tietoiselle, näkemykselle [*Vorstellung*] viimeisestä instanssista, jostakin absoluuttisesta keskuksesta” (Schmitt 1924, 22–23). Schmittin yllä mainittu alluusio Descartesin *cogito*-argumenttiin on enemmän kuin pelkkä päänäpistö: *distinguo ergo sum* – erottelen, siis olen – tarkoittaa, että jokainen inhimillinen sana, asia ja käsite saa poliittisen piirissä merkityksensä vain sitä kautta, mitä se ei ole:

Ajattelen, siis minulla on vihollisia: minulla on vihollisia, siis olen olemassa. Tämä on kaiken historiallisuuden ja kaiken filosofian, joka on historian filosofiaa, ydin. Tämä on kaiken sen ydin, mitä ajattelusta ja olemisesta ylipäätään voidaan sanoa; tämä on konkreettista ajattelua puhtaimmillaan. (Schmitt 2015, 265.)

²³ Ojakangas (2006, 34–5) paikantaa Schmittin ajattelun ”metafyysisen ytimen” tapahtuman käsitteeseen. Oleellista tapahtumalle on sen sisäinen tyhjyys: *Politische Theologie* (1922) paikantaa tapahtuman suvereeniin päätökseen ja *Verfassungslehre* (1928) päätökseen perustuslain sisällöstä. *Poliittisen käsitteessä* tapahtuma on kiinni päätöksessä vihollisesta ja *Der Nomos der Erdessä* (1950) tapahtuma paikantuu maan haltuunoton (*Landnahme*) käsitteeseen. Vaikka Ojakankaan esitys toimii erinomaisena kuvauksena Schmittin ajattelun perusluonteesta ja muutoksesta, keskittymällä tapahtuman käsitteeseen puhtaasti deskriptiivisestä näkökulmasta, se jättää kuitenkin itse tapahtumaa konstituovien elementtien – kansan, homogeenisyyden, poliittisen järjestyksen eri muotojen sekä ystävän ja vihollisen välisen erottelun – sisäiset suhteet ja luonteen avaamatta. Argumentoin tässä luvussa, että Schmittin keskeisiä tapahtumia konstituivat elementit saavat merkityksensä viime kädessä juuri ystävän ja vihollisen erottelun kautta.

Poliittisen maailman pluralismi ei ole sidottu valtioihin, *Grossraumiin* tai mihinkään muuhunkaan partikulaariin poliittisen järjestäytymisen muotoon, vaan ystävän ja vihollisen erottelu on perustavimmalla tasollaan Schmittille koko poliittisen todellisuuden merkityksellisyyttä kuvaava metafyyminen periaateellinen: jokainen poliittinen idea jakaa ihmisiä välttämättä toisilleen vastakkaisiin ryhmittymiin.

Tämä ei ole ainoastaan filosofinen näkemys, vaan myös Schmittin valtiosääntöoikeutta koskevan ajattelun perustava lähtökohta. Aivan kuten yksilö ja yksilönvapaus muodostavat liberaalin ajattelun teoreettisen pohjan ja lähtökohdan, on *kansa* Schmittin valtiosääntöoikeudellisen ajattelun viimekätinen perusta; se on kaiken teorian viimeisin pohja, jota pidemmälle ei voida mennä. On yleisesti tunnettua, että Schmitt määrittelee poliittisen ykseyden luonteen epäjohdonmukaisesti: poliittinen ykseys on sekä kansan tekemän suvereenin päätöksen ennakkoehto, joka tekee siitä mahdollisen, mutta toisaalta Schmitt nimenomaan argumentoi, että poliittinen ykseys syntyy vasta suvereenin päätöksen kautta. Toisin sanoin: tullakseen kansaksi poliittisessa mielessä täytyy kansan päättää poliittisen eksistenssinsä luonteesta ja perustuslain sisällöstä; toisaalta tämä päätös on mahdollinen vain ja ainoastaan kun homogeeninen, päätökseen kykenevä kansa on *jo* olemassa. Schmittin näkökulmasta kansasta voidaan lopulta sanoa vain ja ainoastaan, että *homogeeninen kansa yksinkertaisesti joko on olemassa tai sitä ei ole olemassa*.

Esitän, että tässä Schmittin ajattelulle keskeisessä argumentissa on järkeä vain, jos siitä erotellaan kaksi eri tasoa, joita kutsun tässä *metafyysiseksi* (tai ”intuitiiviseksi”) ja *tietoiseksi*. Hahmottelin edellä, mitä Schmitt tarkoittaa ystävän ja vihollisen erottelun metafyysisellä tai intuitiivisella tasolla. Schmitt ajattelee, että poliittisessa mielessä ei ole olemassa ylipäätään mitään ideaa, ajatusta tai teoriaa, joka ei tee erottelua ystävän ja vihollisen välillä: ”kaikki inhimillinen toiminta sisältää aina jonkin *henkisen luonteen*” (Schmitt 1932b, 185). Myös ajatus kansasta täytyy metafyysisellä tasollaan ymmärtää juuri näin: jotta kansasta voidaan ylipäätään puhua, täytyy olettaa, että puhutaan jostain *tietystä* kansasta. Ystävän ja vihollisen erottelu ei ole pelkkä tahdon asia, vaan kyseinen erottelu Schmittille myös intuitiivinen ja luonnollinen; se on kaiken merkityksellisen poliittisen elämän ehto ylipäätään.²⁴

Toisin kuin pluralismi sen metafyysisellä tai intuitiivisella tasolla, toisella tasollaan pluralismista tulee nimenomaan *tietoista ja organisoitunutta*. Schmitt ymmärsi valtion kansan *statuksena*, sen tietoisena tilana omasta itseystään. Hän ajatteli aina, että ilman tietoista poliittista organisaatiota ja tähän vaadittavaa erottelua ystävän ja vihollisen välillä, elämästä puuttuu jotain oleellista ja itseisarvoista: ”representaation idea perustuu siihen, että toisin kuin jollain tavoin luonnonmukaisesti yhdessä elävällä ihmisten ryhmällä, *poliittisena ykseytenä* olemassa olevan kansan olemassaolon muoto on korkeampi, voimakkaampi ja intensiivisempi” (Schmitt 1928a, 210). Jokainen poliittinen yksikkö *representoi* jotain spesifiä poliittista ideaa, joka heijastuu kansan päätöksessä valtiomuodosta ja perustuslain sisällöstä: ”kansan poliittinen ykseys saa konkreettisen olemassaolon muotonsa [*Existenzform*] valtiosäädössä [*Verfassung*]” (Schmitt 1928a, 121). Jollekin idealle omistautumisen ytimessä on demokratiassa kansan ”vaativa moraalinen päätös” (Schmitt 1922, 83).

Kaikki erilaiset valtiomuodot voidaan Schmittin mukaan perustasollaan palauttaa kahteen toisille vastakkaiseen periaatteeseen: *identiteettiin* ja *representaatioon*. Äärimmäinen esimerkki identiteetin periaatteelle perustuvasta valtiomuodosta on suora demokratia. Tässä valtiomuodossa kansa on täydellisesti identtinen itsensä kanssa, ilman erottelua kansan edustajien ja kansan välillä – jatkuvan läsnäolon kautta kansa itse edustaa itseään. Äärimmäinen esimerkki representaatiolle perustuvasta valtiomuodosta löytyy taas absoluuttisesta monarkiasta. Kyseisessä valtiomuodossa kuninkaan persoonassa ruumiillistuu koko valtion poliittinen ykseys ja tahto; kyseisessä valtiomuodossa kansa ja kuningas ovat kvalitatiivisesti erilaisia (Schmitt 1928a, 205–206, 214–215.) Vaikka identiteetti ja

²⁴ Tämä näkyy Schmittin toteamuksessa: ”Kun kaikki erottelut (kuten valtiollinen ja yhteiskunnallinen, poliittinen ja taloudellinen) ja kaikki yhteensovittamattomuudet katoavat, jää jäljelle todellakin vain ystävän ja vihollisen erottelu” (Schmitt 2015, 313). Schmitt ajattelee, että myös täysin yhtenäisessä maailmassa on välttämättä kansoja.

representaatio ovat toisilleen vastakkaisia, ne eivät kuitenkaan missään tapauksessa sulje toisiaan pois missään absoluuttisessa mielessä. Schmittille identiteetti ja representaatio ovat teoreettisia ideaalityyppejä tai ”orientaatiopisteitä”, joiden tehtävänä on auttaa hahmottamaan erilaisten valtiomuotojen luonnetta. Schmitt ajattelee, että jokainen olemassa oleva valtio hyödyntää välttämättä elementtejä molemmilta suunnilta. Yksikään valtio ei voi olla olemassa ilman representaatiota eikä ilman identiteetin periaatetta. (Schmitt 1928a, 206–208.) Schmittin eksistentiaalinen ydinajatus on, että modernina aikakautena *valtio* kokonaisuutena on kansan konkreettinen tila poliittisena ykseytenä, kun taas spesifi *valtiomuoto* on kansan erityisen olemuksen konkreettinen ilmentymä.

On äärimmäisen tärkeää huomata, että Schmitt erottaa kansan poliittisen *representaation* yksityisten taloudellisten ja sosiaalisten etujen *edustamisesta* (*Vertretung*). (Schmitt 1928a, 210.) Toisin kuin yksityisten etujen ajamisen, joka voi hyvin tapahtua salaisesti ja kulissien takana, tulee poliittisen representaation olla *julkista*. Toiseksi, representaatio on jotain eksistentiaalista; se ei kuvaa mitään normatiivista prosessia eikä mekaanista tapahtumasarjaa, vaan representaation tulee tehdä kansa näkyväksi. Kolmanneksi poliittista yksikköä voidaan representoida vain kokonaisuudessaan; tästä johtuen, neljänneksi, kansaa representoivan persoonan – esimerkiksi parlamentin edustajan tai kuninkaan – tulee olla riippumaton kaikista muista yhteyksistä, esimerkiksi puolueesta. (Schmitt 1928a, 208–216.)

Schmitt korostaa läpi tuotantonsa selkeiden poliittisten hierarkioiden tarvetta kaiken politiikan välttämättömänä ennakkoehtona: ”valtiota ei ole olemassa ilman representaatiota” (Schmitt 1928, 207). Kritisoiden esimerkiksi Otto von Gierken, George Douglas Howard Colen ja Harold Laskin edustamaa pluralistista valtioteoriaa, jonka mukaan valtio on vain yksi ihmisten sosiaalisista muodostelmista esimerkiksi uskonnollisten yhteisöjen, poliittisen puolueen tai työväenyhdistyksien rinnalla, Schmitt argumentoi, että valtio tulee ymmärtää nimenomaan kaikkien sosiaalisten suhteiden yläpuolella olevana määrävänä poliittisena yksikkönä. Valtio edustaa Schmittin mukaan kaikkein *intensiivisintä ykseyttä*. (Schmitt 1928a, 208–216; Schmitt 1930, 152–155, 159; Schmitt 1932, 38–42 [45–50].) Valtion rooli intensiivisimpänä ykseytenä tulee esiin nimenomaan sen kyvyssä päättää poikkeustilasta: valtion olemukseen kuuluu *jus belli*, eli ”reaalinen mahdollisuus määrittää kussakin tapauksessa omalla päätöksellään vihollisensa ja taistella tätä vastaan” (Schmitt 1932, 42 [51]).

Vaikka Schmitt hylkää valtion käsitteen vuosien 1933 ja 1939 välisenä aikana, voidaan ajatella, että kaikki Schmittin tärkeimmät valtiosääntöoikeudellisessa pääteoksessaan esittämät argumentit siirtyvät hiukan eri muodossa ja erilaisin painoituksin myös Schmittin myöhempään *Grossraum*-ajatteluun. Itse asiassa edellä kuvatut teoreettiset elementit ja käsitteet ovat kiinni valtion käsitteessä pelkästään sen historiallisen tosiasian kautta, että 1920-luvulla liberaali-demokraattinen valtio oli yhä *vallitseva* poliittisen ykseyden muoto. Schmitt oli kuitenkin täysin tietoinen jo 1920-luvulla, että valtioiden aikakausi oli mitä luultavimmin piakkoin tulossa päätökseensä (vrt. Schmitt 1926, 11, 54–55; Schmitt 1928c, 121; Schmitt 1928b, 101, 109; Schmitt ja Smend 2012, 49). *Verfassungslehreä* suunnitellessaan Schmitt jopa totesi kustantajalleen vuonna 1927, että ei nimenomaan voinut kirjoittaa perinteistä *valtio*-opillista tai valtion käsitteelle perustuvaa kansainoikeudellista teosta, koska ”valtiota ei ole enää olemassa” (Schmitt ja Feuchtwanger 2007, 213). Juuri näistä syistä Schmitt korosti myös myöhemmin kirjoittaneensa *Verfassungslehren* eikä *Staatslehreä* (Schmitt 1970, 21).

Schmittin valtiosääntöoikeudellisten ajatusten siirtymää ja muutosta voidaan kuvailla edellä hahmoteltujen kahden pluralismin tason kautta. Kun vuoden 1922 *Politische Theologie* puhuu vain suvereenista päätöksestä, tulee vuonna 1928 julkaistussa *Verfassungslehressä* (1928) nimenomaan kansasta modernin aikakauden legitiimi *pouvoir constituant*. Jos vuonna 1928 kansasta tulee kansa sanan varsinaisessa merkityksessä vasta sen oman suvereenin päätöksen voimasta, niin Schmittin vuosina 1933 ja 1934 hahmottelema konkreettinen järjestysajattelu kääntää luonnollisen ja järjestäytyneen pluralismin tasojen arvohierarkian ympäri: nyt kansa on kansa, *koska se on kansa*. Vuodesta 1934 alkaen Schmitt ajattelee, että ”ylipersonallinen” konkreettinen järjestys edeltää ja

määrittää jokaista desisionistista tai ”persoonallista” poliittista päätöstä poliittisten yhteisöjen konstituution logiikassa: jokainen päätös on aina sidottu tiettyyn historialliseen ja luonnolliseen kontekstiin, josta se nousee (Schmitt 1934, 55; vrt. Schmitt 1933c, 15). Vuosien 1933 ja 1942 välisenä aikana Schmittin ajattelua dominoi ajatus *germaanisesta* kansasta, ja vuodesta 1939 aina vuoteen 1942 saakka, ajatus *Grossraumien* välille jaetusta poliittisesta maailmanjärjestyksestä, jossa Eurooppaa hallitsee Saksan johtama suuri tila (ks. Schmitt 1941). Vaikka Schmitt hylkääkin ajatuksen Saksan johtamasta eurooppalaisesta laajasta tilasta vuosien 1942 ja 1943 aikana, hän jatkaa *Grossraumin* käsitteen käyttöä ja laajoille tiloille perustuvan maailmanjärjestyksen puolustamista neutraalista ja kaikkia biologisia argumentteja välttävästä näkökulmasta aina viimeiseen merkittävään julkaistuun esseeseensä saakka (Schmitt 1978; Yksityiskohtainen analyysi aiheesta, ks. Suuronen 2018).

Kolmas taso Schmittin pluralistisessa ajattelussa on poliittisesti pluraalisen maailman *saavuttamiseen, ylläpitämiseen ja legitimaatioon* tähtäävä taso. Tällä tasolla Schmittin ajattelun ytimessä on sekä hänen negatiivinen antropologiansa että hänen tapansa legitimoida vallan käsite hobbesilaisittain fiktiivisen luonnontilan kautta. Schmittin kuuluisan väitteen mukaan kaikki poliittiset teoriat voidaan jakaa kahteen ryhmään niiden oletettaman positiivisen tai negatiivisen antropologian perusteella. Hän argumentoi, että ”kaikki aidot poliittiset teoriat olettavat, että ihminen on ’paha’” (Schmitt 1932, 57 [68]). Koska poliittisen kamppailun äärimmäisin mahdollisuus on ystävän ja vihollisen välinen väkivaltainen konflikti, ei optimistinen antropologia sovellu Schmittin mukaan politiikan katsomukselliseksi perustaksi. Jokaisen todella poliittisen teorian on oletettava, että ihminen on ”vaarallinen” ja ”dynaaminen olento”. Paradigmaattinen esimerkki ihmisen pahuuden olettavasta doktriinista on tietenkin kristillinen oppi perisyntisestä. Esimerkkeinä negatiivisen antropologian olettavista poliittisista ajattelijoina Schmitt nimeää erityisesti Macchiavellin, Hobbesin, Bossuetin, Fichten, de Maistren, Donoso Cortésin, Tainen sekä Hegelin. (Schmitt 1932, 57–60 [68–72].) Tämän ajatuskulun taustalla on näkemys siitä, että mikäli emme oleta ihmisen arvaamatonta ja pahaa luonnetta, on valtaa ja poliittisia hierarkioita mahdotonta legitimoida uskottavasti.

Kuten Hobbes, myös Schmitt oikeuttaa vallan nimenomaan fantasialla luonnontilasta. Hobbesin ajatuskulku lähtee liikkeelle luonnontilassa vallitsevasta inhimillisestä heikkoudesta, joka johtaa yleiseen vaaraan ja kaikkien sotaan kaikkia vastaan. Tästä tilasta nousee pelko ja pelosta taas tarve suojeluun. Suojelun tarve ja tästä johdettavan tottelevaisuuden vaatimus on Schmittin mukaan ainoa mahdollinen selitys vallalle. (Schmitt 1954, 14, 18–19.) Viitaten jälleen kerran Descartesin kuuluisaan *cogito* -argumenttiin, Schmitt (1932, 49 [59]) tiivistää edellä esitetyn ajatuskulkunsa toteamalla, että ”*protego ergo obligo* [suojelen, siis velvoitan] on valtion *cogito ergo sum*”. Valtio voi siis esittää vaatimuksen tottelevaisuudesta vain niin kauan, kun se kykenee tarjoamaan suojelua. Läpi uransa politiikan teoreetikkona Schmitt ajattelee, että yksilönvastuu tarkoittaa vain ja ainoastaan suvereenin tottelemista, tai kuten Schmitt asian ilmaisee vielä 1930-luvulla, ”velvollisuutta valtiota kohtaan” (*die Pflicht zum Staat*) (Schmitt 1930, 165).

Vaikka Schmitt hylkääkin valtion käsitteen 1930-luvun lopussa samalla kun Maurice Haurioun institutionalismi nousee hobbesilaisen desisionismin tilalle Schmittin keskeiseksi teoreettiseksi taustavaikuttimeksi, voidaan ajatella, että edellä kuvatut, Hobbesin ajatuksiin nojaavat ideat poliittisen yksikön ja kansan yhtenäisyyden vaatimuksesta sekä vallan oikeutuksesta sisältyvät eri muodossa myös hänen myöhempään *Grossraumin* käsitteeseensä. Vuoden 1938 antisemitistisessä Hobbesia käsittelevässä teoksessaan, Schmitt esittää juuri Hobbesin modernille valtiolle tuhoisan liberalismien perustajaisänään. Koska Hobbes erottelee toisistaan henkilökohtaisen uskon (*faith*), jota suvereenilla ei ole oikeus säädellä, ja julkisen, suvereenille vallalle tehtävän julkisen uskontunnustuksen (*confession*), jota suvereeni puolestaan voi vaatia, katsoo Schmitt, että Hobbes on itse asiassa ensimmäinen merkittävä liberaalin ja agnostisen oikeusvaltion ajattelija. Juuri tämä erottelu sallii jokaiselle yksilölle oman yksityisen maailmankatsomuksen ja arvovapauden, mikä

johtaa valtion homogeenisyyden tuhoutumiseen. (Schmitt 1938a, 85–87; vrt. Hobbes 1652, 478, 576, 624–5.) Hobbesin rooli Schmittin konkreettisesti järjestysajattelussa on siis kaksijakoinen; hän on *sekä* edesmenneen suvereenin vallan johdonmukaisin perustelija *että* ensimmäinen merkittävä liberaalin oikeusvaltion teoreetikko, jonka Schmitt asettaa nyt ongelmitta samalle viivalle modernin liberalismiin johtavan sanansaattajan Benjamin Constantin kanssa (Jünger ja Schmitt 2012, 24).

Jälleen kerran tätä muutosta voidaan havainnollistaa edellä hahmoteltujen pluralismin eri tasojen kautta. Jos Schmittin desisionistisessa ajattelussa Hobbesin kuvaama luonnontila on se *intuitiivinen* tai metafyyssinen uhka, joka auttaa suvereenin valtion legitimoimisessa, niin Schmittin konkreettisesti järjestysajattelussa juuri erilaisten luonnontilojen pluralismista itsestään tulee ystävän ja vihollisen erottelua legitimoiva tekijä. Edelleen luonnontilaa voidaan kuitenkin hallita vain ja ainoastaan poliittisessa maailmassa, jota määrittää kansojen tietoinen ja organisoitu moneus.

Kaikki kolme edellä hahmoteltua pluralismin tasoa pyrkivät havainnollistamaan, missä mielessä vihollisen käsite on Schmittille immanenssin vastakäsite (vrt. Ojakangas 2006, 35–6). Schmittin poliittisen teorian provokatiivinen ydinajatus on, että jokainen *todellinen* poliittinen päätös on pluraalinen ja omat rajansa tunnistava; jokainen suvereeni päätös voi olla päätös vain yhden kansan puolesta – kansan, jota kyseinen suvereeni edustaa. Tämä tarkoittaa, että implisiittisesti jokaisen poliittisen päätöksen tulee myös tunnustaa poliittisen maailman pluraalinen luonne. Schmittin pluralistinen ajattelu on itse asiassa todella epäintuitiivista juuri siitä syystä, että se on niin radikaalin pluralistista. Kaikki ne käsitteet, jotka yleensä ymmärretään modernista liberaalista näkökulmasta ainakin jossain määrin universaaleiksi – tasa-arvo, oikeudenmukaisuus, ihmisoikeudet, ihmiselämän itseisarvo ja jopa itse totuuden käsite – ovat Schmittin mukaan poliittisessa mielessä aina ja välttämättä kiisteltäviä ja pluraalisia. Schmittille *jokainen* poliittinen käsite ja teoria on pluraalinen. On tärkeä korostaa, että Schmittin pluralismia ei kuitenkaan pidä sekoittaa liberaaliin ajatukseen ”näkyvästä kädestä”, joka johtaa kaikkien jaettuun ja yhteiseen hyvään universaalien egoistisen käytöksen kautta (esim. Müller 2003, 102–3), vaan Schmittin ajattelu on nimenomaan *radikaali puolustuspuhe poliittiselle kamppailulle itsessään* – kamppailulle, joka ei johda mihinkään muuhun kuin kamppailuun. Loppujen lopuksi ystävän ja vihollisen erottelu ei tarjoa mitään muuta kuin *merkitystä*: ”korkeampaa, voimakkaampaa ja intensiivisempää olemista”, kuten Schmitt itse korostaa.

Käytännön tasolla Schmittin radikaali pluralismi johtaa välttämättä kahteen poleemiseen periaatteeseen, jotka määrittävät kaikkia hänen ajatteluaan konstituivia viholliskuvia. Ensimmäinen näistä on *anti-individualismi*, joka läpäisee koko Schmittin tuotannon. Individualismi edustaa Schmittille pelkoa politiikan katoamisesta *sisäistä* kautta: päätöksen häviämistä moraaliin, talouteen, parlamenttiin tai pelkkään estetiikkaan. Toinen Schmittin poliittista ajattelua määrittävä poleeminen periaate on *anti-universalismi*. Universalismi edustaa Schmittille pelkoa politiikan katoamisesta *ulkoista* kautta, humanitaarisen ideologian nimissä ja ihmisoikeuksien puolesta tehtyjen interventioiden kautta. Siinä missä individualismi on nimenomaan liberaalin, parlamentaarikon ja romantikon ajatusmaailmaa määrittävä tekijä, on universalismi potentiaalisesti sekä liberaalia humanitarismia että vallankumouksellista vasemmistolaisuutta kuvaava ideologia.

Oleennaista näille kahdelle periaatteelle on, että ne ovat lopultakin vain saman kolikon kääntöpuolia, jotka nousevat utooppisesta pyrkimyksestä neutralisoida ystävän ja vihollisen väliset erottelut ei-poliittiseen muotoon. Schmittin poliittisen ajattelun perustava ajatus on, että ”poliittinen maailma on pluriversumi, ei universumi” (Schmitt 1932, 50 [60]). Koska maailmalla tai ihmiskunnalla ei voi olla vihollista, ei poliittisesti täysin yhtenäisessä maailmassa voi Schmittin mukaan myöskään olla politiikkaa (Schmitt 1932, 51 [60]). Keskeistä Schmittille on, että pyrkimys kohti poliittisesti yhtenäistä maailmaa voi ilmetä yhtä lailla sisäpoliittisesti kuin myös ulkopoliittisesti.

Sama pyrkimys hävittää poliittiset erottelut maailmasta on myös Schmittin positivismia ja normativismia vastaan suunnatun kritiikin sekä hänen juutalaisvastaisuutensa ytimessä. Schmittille Kelsenin näkemys laista suljettuna metafyyssisenä systeeminä, joka rakentuu *Grundnormin* perustalle,

oli viime kädessä vain epätoivoinen yritys paeta poliittisen maailman pluralistista todellisuutta keinoitekoisten normatiivisten fiktioiden maailmaan. Schmittin desisionistisella aikakaudella Kelsen näyttöytyy ajattelijana, joka ei ota huomioon suvereenin päätöksen konstituovaa roolia, kun taas konkreettisen järjestysajattelun näkökulmasta Kelsen on ajattelija, jonka ideaalikonstruktio hävittää maailmassa luonnollisesti ja faktuaalisesti olemassa olevat erot normatiivisen abstraktion kustannuksella. Siinä missä positivismissa ja normativismissa on kyse vapaasti valittavasta ajattelutavasta, on nimenomaan juutalainen Schmittin *metafyysinen vihollinen*: Schmittin lukuisissa rasisisissa merkinnöissä juutalainen on individualismin ja universalismin periaatteet ruumiillistava hahmo, jota määrittää maailman pluraalisen luonteen kieltäminen kaikilla mahdollisilla tasoilla.

Vaikka juuri juutalaisuus näyttää edustavan Schmittille hänen kaikkein vainoharhaisimpina hetkinään politiikan täydellistä negaatiota, niin itse asiassa lähemmin tarkasteltuna *kukaan* Schmittin vihollisista ei hyväksy hänen kannattamaansa näkemystä poliittisesta vihollisuudesta eksistentiaalisena kaksintaisteluna. Kaikki Schmittin viholliset ovat itse asiassa poliittisia vain joko *tekopyhästi* tai *naivististi*: he *joko* ajavat partikulaareja poliittisia tavoitteitaan universalistisen ideologian nimissä, pyrkien saavuttamaan tiettyjä etuja itselleen ja joskus jopa järjestämään koko maailman oman ideologiansa mukaiseksi, *tai* sitten he eivät tunnista poliittisen todellista perusluonnetta, mikä johtaa välttämättä itsetuhoon, eli heikon kansan katoamiseen politiikan kentältä. Schmitt itse oli tietenkin täysin tietoinen tästä: hän korosti aina elävänsä aikakaudella, jolla ”mikään ei ole modernimpaa kuin kamppailu poliittista vastaan” (Schmitt 1922, 82). Juuri tässä mielessä Schmittin mantra ystävystä ja vihollisesta onkin loppujen lopuksi *taistelua politiikan puolesta – taistelua taistelun vuoksi*.

Schmittin taistelu politiikan puolesta tapahtui modernissa maailmassa, jossa ei ollut enää jäljellä moraalisoinnista ja universalismista vapaata politiikkaa, vaan ainoastaan *nostalgiaa* ja *eskatologiaa*. Koko Schmittin myöhempi ajattelu voidaan ymmärtää ailahteluna näiden kahden näkökulman välillä (vrt. Suuronen 2018, 298-303). Yhtäältä Schmitt katsoo, että uusi laajoille tiloille perustuva poliittinen järjestys voisi mahdollisesti palauttaa aikaisemman *ius publicum Europaeumin* neutraliteetin ja rajatun sodan aikakauden uudessa muodossa; toisaalta Schmitt näki partisaanin ”telleurisen” hahmon rajatun sodan viimeisenä linnakkeena ja hahmotteli vuodesta 1942 alkaen *Katechonin* – ihmiskunnan lopullista yhtenäisyyttä pidättelevän hahmon – keskeiseksi osaksi myöhäistä ajatteluaan.

Oleennaista on, että Schmittin viimeisessä suurteoksessa *Der Nomos der Erdessä* politiikka sanan *varsinaisessa* mielessä on jo kokonaan menneisyyden (ja mahdollisesti myös tulevaisuuden) asia. Tasavertaista, suvereenien valtioiden välistä vihollisuutta oli olemassa vain eurooppalaisen julkisoikeuden kultaisina vuosisatoina, Westfalian (1648) ja Utrechtin (1713) rauhansopimuksista ensimmäiseen maailmansotaan saakka. Tätä ajanjaksoa määritteli Schmittin mukaan länsimaisen rationalismin suurin saavutus: *sodan rajaaminen*, joka perustui selkeälle erottelulle vihollisen ja rikollisen sekä sotilaiden ja siviilien välillä. Ensimmäisen maailmansodan jälkeen tämä ”todellinen” vihollisuus oli kuitenkin lopullisesti kadonnut maailmasta Afrikan ja muiden mantereiden totaalisen kolonisaation sekä Englannin meri-imperiumin hallitsevan poliittisen aseman myötä.

Toisin kuin esimerkiksi Alexander Kojève tai Ernst Jünger, Schmitt ei kuitenkaan koskaan uskonut maailmanvaltion mahdollisuuteen. Hänelle ensimmäistä maailmansotaa seurannut kansainvälisen kaaos oli vain hetkellinen välitila rauhan ja sodan välillä, mikä johtaisi jossain vaiheessa välttämättä uuteen suurten tilojen pluralismiin (Schmitt 1952, 505; Kojève ja Schmitt 2001, 102). Kunnes tämä ”todellinen” poliittinen tila saavutettaisiin, Schmitt vihjasi puoli-ironisesti olevansa itse henkilökohtaisesti *katechon*, ”*jus publicum Europaeumin* viimeinen edustaja, sen viimeinen opettaja ja tutkija eksistentiaalisessa mielessä”, ja joskus myös koko ”eurooppalaisen oikeustieteen pakolaishallitus” (Schmitt 1950d, 75; Schmitt 2015, 260).

5. Lopuksi: Schmittiläisen pluralismin monet kasvot

Tämän artikkelin tarkoituksena on ollut analysoida Schmittin ystävän ja vihollisen erottelua tarkastelemalla yhtäältä yksityiskohtaisesti sitä historiallista taustaa, johon hänen ajattelunsa on kiinnittynyt, sekä toisaalta jäsentämällä hänen ajattelunsa viholliskuvia ja keskeisiä teoreettisia lähtökohtia. Tämä valinta ei ole ollut sattumanvarainen. Schmitt itse korosti aina kaiken ajattelun perustavaa kontekstuaalisuutta. Hän viittasi usein Herakleitoksen kuuluisaan fragmenttiin ”samaan virtaan ei voi astua kahdesti” ja katsoi, että

jokainen ihmisen historiaan sijoittuva toiminta ja teko on vastaus kysymykseen, jonka historia nostaa esiin... Jokainen inhimillinen sana on vastaus. Jokainen vastaus saa merkityksensä kysymyksestä, johon se vastaa ja on merkityksetön jokaiselle, joka ei tunne kysymystä. Kysymyksen merkitys taas sijaitsee siinä konkreettisesti tilanteessa, jossa se [kysymys] nousee. (Schmitt 1955, 534.)

Schmittin ajattelu ymmärretään lähes poikkeuksetta sarjana hyvin erilaisia vastauksia hyvin erilaisiin kysymyksiin. Kommentaattorit luonnehtivat Schmittin ajattelua perustavan opportunistiseksi ja yllättävien suunnanmuutosten määrittämäksi (vrt. Quaritsch 1988; Noack 1993, 11; Balakrishnan 2000, 5; 136–137; Müller 2003, 8, 11; Koskeniemi 2004, 422–3; Mehring 2009a; 2009b; Maschke 2012, 86, 186). Itse asiassa Karl Löwith (1935) esitti jo 1930-luvulla, että Schmittin ajattelua kuvaa todellisuudessa nimenomaan se ”romanttinen okkasionalismi” – sattumanvarainen keskenään ristiriitaisten elementtien yhdistely ja kyvyttömyys pitäytyä missään periaatteessa–, jota Schmitt itse kritisoi Adam Müllerin kaltaisten romantikkojen ajattelussa ja elämässä. Raphael Gross (2000, 32–33) toteaaakin osuvasti, että käytännössä lähes koko Schmitt-tutkimus on jossain määrin hyväksynyt teesin Schmittistä opportunistina. Löwithin kaltaisista poikkeuksista huolimatta etenkin Schmittin liittymistä kansallissosialistiseen puolueeseen ja hänen antisemitistisiä kirjoituksiaan on usein nimenomaan vähätelty tällä teesillä.

Olen itse argumentoinut tässä artikkelissa tätä tutkimuksen valtavirtaa vastaan, että perustavista ja selkeistä positioiden muutoksista huolimatta Schmittin ajattelua määrittää systemaattinen poliittisen pluralismin ja eksistentiaalisen kamppailun puolustus, sekä näistä seuraava individualismin ja universalismin vastustus. Kuten edellä näimme, vaikka Schmittin poliittinen ajattelu vastaakin yhtä aikaa moneen eri kysymykseen ja vaikka sen perusluonne rakentuu vastauksena laajalle joukolle erilaisia viholliskuvia, itse asiassa Schmittin ajattelua määrittävät viholliskuvat ovat loppujen lopuksi häkellyttävän *samankaltaisia*: kaikkia niistä määrittää jossain määrin liberaali individualismi ja/tai jonkinlainen universalistinen ideologia.

On mahdollista ajatella, että näkemys Schmittistä kameleonttina on jossain määrin tutkimuskirjallisuudessa luotu näkemys. Kuten Jan-Werner Müller (2003, 1) toteaa, luultavasti kellään muulla kahdennenkymmenennen vuosisadan ajattelijalla ei ole ollut niin laaja-alaista lukijakuntaa kuin Schmittillä: hänen ajatuksiaan hyödyntävät yhtä lailla niin oikeistolaiset kuin vasemmistolaisetkin ajattelijat. Schmittin ajattelun poikkeuksellisen laajaa ja valikoivaa käyttöä voidaan havainnollistaa lyhyesti muutaman esimerkin kautta.

Dirk van Laakin (1993) ja Jan-Werner Müllerin (2003) laajat tutkimukset osoittavat, että vaikka Schmitt joutui toisen maailmansodan jälkeen loppuelämänsä mittaiseen opetuskieltoon, oli hänen ajattelullaan ratkaiseva vaikutus Länsi-Saksan oikeistolaisten intellektuellien parissa. Esimerkiksi Armin Mohlerin, Ernst Forsthoffin, Werner Weberin ja Joseph Kaiserin kaltaiset konservatiiviset hahmot pyrkivät hyödyntämään Schmittin ajatuksia sodanjälkeisen Saksan ja kansainvälisen politiikan kritisoimiseksi. Müller (2003, 68–81) puhuu tässä yhteydessä jopa omasta schmittiläisestä koulukunnasta, jota yhdisti nimenomaan valtiokeskeinen ajattelu, eksistentiaalinen tapa ymmärtää oikeudellisia kysymyksiä, sekä Schmittin perustavien ajatusten luova käyttö uudessa poliittisessä kontekstissa.

Tätä taustaa vasten on helpommin ymmärrettävissä, miksi 2000-luvulle tultaessa Schmitt näyttäytyy ennen kaikkea yhtenä ”uuden etatismiin ja antiliberalismiin” isähahmoista, kuten Reinhard Mehring (2009a, 14) osuvasti toteaa. Esimerkiksi Alain de Benoist ja Samuel Huntington hyödyntävät Schmittiä uudenlaisen kulttuuripluralismin ja nationalismin teoreetikkona; tähän näkökulmaan kuuluu olennaisesti Schmittin rasististen kirjoitusten vähättely tai kokonaan huomiotta jättäminen sekä pyrkimys kritisoida yhdysvaltalaisjohtoisen humanitarismin oletettuja tuhoisia vaikutuksia maailmanpolitiikalle.²⁵ Uudelle oikeistolle Schmittin ystävän ja vihollisen erottelu asettautuu usein täysin uuteen muotoon: Schmittin monen rintaman taistelu muuttuu länsimaisen kulttuuripiirin ja islamilaisen maailman väliseksi taisteluksi.²⁶

Oikeistolaisten ajattelijoiden innoittaminen ei kuitenkaan muodosta koko totuutta Schmittin monitasoisen poliittisen ajattelun vaikutuspiiristä. Kuten Jean-Francois Kervegan (2011, 50-72) ja Müller (2003, 177-180) esittävät, oli Schmittillä keskeinen vaikutus myös 1970-luvun italialaisten marksilaisten parissa. Ellen Kennedy (1987) taas argumentoi jo 1980-luvulla, että Schmitt tulisi nähdä yhtenä Frankfurtin koulukunnan keskeisenä taustavaikuttajana.²⁷ Nykypäivänä Schmittiä hyödyntävistä teoreetikoista voidaan nostaa esille erityisesti Michael Hardt ja Antonio Negri (2000), jotka käyttävät Schmittin ajatuksia liberaalin humanitarismin noususta kritisoidessaan Yhdysvaltain hegemonista asemaa maailmanpolitiikan johtajana. Giorgio Agamben (1995; 2003) taas löytää Schmittin suvereniteettia ja poikkeustilaa koskevista teeseistä väylän kritisoida modernia biopolitiikkaa ja länsimaista poikkeustilalainsäädäntöä. Chantal Mouffe (1993; 1999) ajattelee ”Schmittin kanssa Schmittiä vastaan” hyödyntäen tämän ajatusta poliitisesta ystävän ja vihollisen välisenä kamppailuna Schmittille itselleen täysin vastakkaisesta radikaalidemokraattisesta perspektiivistä.²⁸

Kaikki edellä esiin nostamani huomattavan erilaiset tavat hyödyntää Schmittiä ja hänen ystävän ja vihollisen erotteluaan kertovat *Poliittisen käsitteen* kohtalosta teoksena, joka ylittää kaikki selkeät kielelliset, akateemiset ja poliittiset rajat. Jos Schmittin ystävän ja vihollisen erottelu näyttäytyy tänä päivänä ”myyttinä” – teoriana, jonka elinvoimaisuus näkyy nimenomaan ”aina vain uusien tulkintojen ja tulkintamahdollisuuksien loputtomassa runsaudessa” (Schmitt 1954, 52) –, niin usein tämä nimenomaan *ei ole* seuraus kyseisen teesin iskevästä, selkeästä ja poikkeuksellisen yksinkertaisesta tavasta selittää politiikan todellisuutta. On itse asiaa huomattavasti realistisempaa ajatella, että erottelu ystävään ja viholliseen poliittisen kriteerinä on säilyttänyt asemansa juuri täysin päinvastaisesta syystä: sen vaikeaselkoisuuden ja monitasoisuuden vuoksi. Tästä huolimatta jopa

²⁵ Ranskalainen Alain de Benoist on toimittanut kattavimman Schmittin kirjoituksia ja kommentaareja sisältävän bibliografisen teoksen (de Benoist 2003) sekä puolustanut Schmittin ajankohtaisuutta oman ”etnopluralistisen” poliittisen ajattelunsa näkökulmasta (de Benoist 2007). Samuel Huntingtonin (2003) visio kylmän sodan jälkeisestä poliittisesta maailmasta ”sivilisaatioiden kamppailun” määrittämänä kenttänä voidaan myös nähdä olennaisen schmittiläisenä. Nimenomaan Schmitt kehittää vision toisen maailmansodan jälkeisestä maailmasta uudenlaisten kulttuuriblokkien määrittämänä moninapaisena pluriversumina, jossa mahdollisia poliittisia toimijoita olivat esimerkiksi Kiina, Intia, Eurooppa, brittiläisen kansainyhteisön muodostama valtioliitto sekä latinalaisamerikkalaisen maailman valtioista ja arabialaisista valtiosta koostuvat kulttuuriblokit (Schmitt 1952, 499–500; vrt. Müller 2003, 223–4).

²⁶ Tällainen yksioikoinen näkökulma oli Schmittille itselleen vieras. Schmitt (1950, 22) mainitsee islamilaisen lain näkemyksen *dar-el-Islamista*, rauhan talosta, joka asettuu *dar-el-harbia*, sodan aluetta, vasten muslimien hallitsemien alueiden mukaan, yhtenä *nomos*-filosofiaansa havainnollistavana historiallisena esimerkkinä. Schmittin huomautukset muslimeista ovat muutenkin lähinnä positiivisia (ks. esim. Schmitt 2015, 279).

²⁷ Filosofit Walter Benjamin lähetti joulukuussa 1930 Schmittille ihailevaan sävyyn kirjoitetun kirjeen sekä kopion habilitaatiotyöstään – kirje, jonka Theodor Adorno jätti tarkoituksella pois Benjaminin koottujen kirjeiden joukosta. (Schmitt 1956, 64; Bredekamp 1999.) Myös Jürgen Habermasin varhaista tuotantoa voidaan pitää jossain määrin schmittiläisenä. Etenkin modernia julkisuuden käsitettä tutkivassa habilitaatiotyössään *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1961), Habermas hyödynsi laajasti Schmittin liberalismi-kritiikkiä ja diagnoosia modernin maailman luonteesta (vrt. Müller 2003, 78–9; Maschke 2012).

²⁸ Schmittin ja Mouffin eroista suomeksi ks. Roman-Lagerspetz (2009), joka tosin ymmärtää Schmittin poliittisen erottelun olennaisella tavalla väärin argumentoidessaan, että Schmittille vain valtioiden väliset suhteet ovat aidosti poliittisia.

täysin vastakkaiset tulkinnat Schmittin ystävän ja vihollisen erottelusta säilyttävät jotain hänen ajattelunsa metafyyysisestä ytimeistä; individualismin ja universalismin systemaattisesta kritiikistä.

Kirjallisuus

Agamben, Giorgio (1995/1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Käänt. Daniel Heller-Roazen. Stanford, Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2003/2005) *State of Exception*. Käänt. Kevin Attell. Chicago, University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1958/1989) *The Human Condition*. Chicago, Chicago University Press.

Backman, Jussi (2015) "Postmetafyyysisen ajattelun musta kirja", *Niin & Näin* 2/15, 107–17.

Balakrishnan, Gopal (2000) *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. London, Verso.

Balke, Friedrich (2017) "Carl Schmitt and Modernity," teoksessa *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Toim. Jens Meierhenrich and Oliver Simons. Oxford, Oxford University Press, 629–56.

Barnes, Trevor ja Minca, Claudio (2013) "Nazi Spatial Theory: The Dark Geographies of Carl Schmitt and Walter Christaller", *Annals of the Association of American Geographers* 103 (3) (2013), 669–87

Bendersky, Joseph W. (1987) "Carl Schmitt and the Conservative Revolution". *Telos* 78 (Winter 1988–89).

de Benoist, Alain (2003) *Carl Schmitt – Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen*. Berlin, Akademie Verlag.

de Benoist, Alain (2007) *Carl Schmitt actuel: guerre juste, terrorisme, état d'urgence, nomos de la terre*. Paris: Edition Krisis.

Braun, Kathrin (2012) "From the Body of Christ to Racial Homogeneity: Carl Schmitt's Mobilization of 'Life' against 'the Spirit of Technicity'", *The European Legacy*, 17 (1) (2012), 1–17.

Bredekamp, Horst (1999) "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes". *Critical Inquiry* 25 (2), 247–266.

le Bon, Gustave (1895/2013) *Psychologie des foules*. Paris, PUF.

Böckenförde, Ernst Wolfgang (1988) "Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatrechtlichen Werk Carl Schmitts", teoksessa *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, 283–318.

Conrad, Burkhard (2008) "Kierkegaard's Moment: Carl Schmitt and His Rhetorical Concept of Decision", *Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 12 (2008), 145–171.

- Delacroix, Sylvie (2005) "Schmitt's Critique of Kelsenian Normativism", *Ratio Juris* 18 (1) (2005), 30–45.
- Dyzenhaus, David (2003) *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Herman Heller in Weimar*. New York, Oxford University Press.
- Däubler, Theodor (1916/1919) *Hymne an Italien*. Leipzig, Insel-Verlag.
- Freud, Sigmund (1921/1993) *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main, Fischer.
- Gould, Rebecca (2013) "Laws, Exceptions, Norms: Kierkegaard, Schmitt, and Benjamin on the Exception", *Telos* (Spring 2013), 77–96.
- Gross, Raphael (2000) *Carl Schmitt und die Juden. Eine Deutsche Rechtslehre*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1961) *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Berlin, Neuwied.
- Hardt, Michael ja Negri, Antonio (2000/2005) *Imperiumi*. Suom. Arto Häilä et al. Helsinki, WSOY.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807/1986) *Die Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1943/2015) "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'". Teoksessa *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 209–267.
- Heidegger, Martin (1946/2015) "Wozu Dichter?". Teoksessa *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 269–320.
- Heidegger, Martin (1953/2000) "Die Frage Nach der Technik", teoksessa *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe 7) Klostermann, Frankfurt am Main, 9–40.
- Heidegger, Marin (1955/1982) *Gelassenheit*. Pfullingen, Neske.
- Hertweck, Frank ja Kisoudis, Dimitrous (toim.) (2011) "Solange das Imperium da ist": *Carl Schmitt im Gespräch 1971*. Berlin: Duncker & Humbolt.
- Hobbes, Thomas (1651/1985) *Leviathan*. London, Penguin.
- Honig, Bonnie (1993) *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, Cornell University Press.
- Horyna, Bretislav (2009) "Hegels Ausspruch 'Gott ist tot' in Hinsicht auf Kant und Fichte". *Studia Philosophica* 56 (2009), 15–30.
- Huntington, Samuel (2003) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster.
- Jünger, Ernst ja Schmitt, Carl (2012) *Briefwechsel*. Stuttgart, Clett-Kotta.
- Kalyvas, Andreas (2008) *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl*

- Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelsen, Hans (1934/1983) *Reine Rechtslehre*. Wien, Franz Deuticke.
- Kennedy, Ellen (1987) "Carl Schmitt and the Frankfurt School", *Telos* 71 (Spring 1987), 37–66.
- Kennedy, Ellen (2004) *Constitutional Failure. Carl Schmitt in Weimar*. Durham, Duke University Press.
- Kervégan, Jean-Francois (2011) *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard.
- Kierkegaard, Sören (1843/1987) *Either/Or*. Käänt. Howard V. Hong and Edna V. Hong. Princeton, Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören (1843/2001) *Pelko ja vavistus*. Suom. Torsti Lehtinen. Porvoo, WSOY.
- Kierkegaard, Sören (1845/1991) *Stages on Life's Way*. Käänt. Howard V. Hong and Edna V. Hong. Princeton, Princeton University Press.
- Kierkegaard, Sören (1846/1992), *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suom. Torsti Lehtinen. Juva, Wsoy.
- Koenen, Andreas (1995) *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reiches"*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kojève, Alexandre ja Schmitt, Carl (2001) "Correspondence", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 29 (1), 91–115.
- Koskenniemi, Martti (2004) *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Koskenniemi, Martti (2017) "Carl Schmitt and International Law", teoksessa *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Toim. Jens Meierhenrich and Oliver Simons. Oxford, Oxford University Press, 592–611.
- Löwith, Karl (1935/1984) "Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt", in Karl Löwith (1984), *Sämtliche Schriften, Bd. VIII*. Stuttgart: J.B.Metzler, 32–71.
- Mann, Thomas (1918/1920) *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Erste Neuauflage. Berlin, Fischer.
- Maschke, Günter (1987/2012) *Der Tod des Carl Schmitt*. Wien, Karolinger.
- McCormick, John, P. (1999) *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mehring, Reinhard (2009a) *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall*. München, C.H. Beck.
- Mehring Reinhard (2009b) "Wie fängt man ein Chamäleon? Probleme und Wege einer Carl Schmitt-Biographie". *Zeitschrift für Ideengeschichte* 3 (2), 71–86.
- Meier, Heinrich (1988/2013) *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.

- Meier, Heinrich (1994) *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart, Verlag J. B. Metzler.
- Mohler, Armin (1988) "Carl Schmitt und die 'Konservative Revolution'", teoksessa *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, 129–158.
- Mohler, Armin (1989) *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Basel, Stocker.
- Mohler, Armin (toim.) (1995) *Carl Schmitt- Briefwechsel mit einem seiner Schüler*. Berlin, Akademie Verlag.
- Mouffe, Chantal (1993) *The Return of the Political*. London, Verso.
- Mouffe, Chantal (toim.) (1999) *The Challenge of Carl Schmitt*. London, Verso.
- Müller, Jan-Werner (2003) *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven, Yale University Press.
- Nichtweiss, Barbara (1994) "Apokalyptische Verfassungslehren: Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons", teoksessa Wacker, Bernd (toim.), *Die eigentliche katholische Verschärfung... Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*. München, 1994. 37–64.
- Nietzsche, Friedrich (1872/1878) *Die Geburt der Tragödie*. E. W. Fritzsche, Leipzig.
- Nietzsche, Friedrich (1887) *Zur Genealogie der Moral*. C. G. Neumann, Leipzig.
- Noack, Paul (1993). *Carl Schmitt. Eine Biographie*. Berlin, Propyläen Verlag.
- Ojakangas, Mika (2006) *A Philosophy of Concrete Life: Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*. Bern, Peter Lang.
- Pankakoski, Timo (2015) "Sanasumua ja poliittisen erottelun selkeyttä. Carl Schmittin käsiteteoria". *Tiede & Edistys* (1) 2015, 43–62.
- Pankakoski, Timo (2017) "Containment and intensification in political war: Carl Schmitt and The Clausewitzian heritage", *History of European Ideas* 43 (6), 649–73.
- Paulson, L. Stanley (1995) "Arguments 'conceptuels' de Schmitt à l'encontre du contrôle de constitutionnalité et réponses de Kelsen", teoksessa *Le droit, de politique, autour de Max Weber; Hans Kelsen, Carl Schmitt*, ed. Carlos-Miguel Herrera (Paris: L'Harmattan, 1995), 243–259.
- Rathenau, Walter (1912) *Kritik der Zeit*. Berlin, S. Fischer.
- Roman-Lagerspetz, Sari (2009) "Chantal Mouffe ja Carl Schmitt: ystäviä vai vihollisia?". *Tiede & Edistys* 2 (2009), 130–143.
- Safranski, Rüdiger (2009/2013) *Die Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt am Main, Fischer.
- Schmitt, Carl (1912a/1968). *Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*. München, C.H.Beck.

Schmitt, Carl (1912b) "Kritik der Zeit". *Die Rheinlande* 1912, Heft 9, 323–324.

Schmitt, Carl (1914). *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Schmitt, Carl (1916/1991) *Theodor Däublers "Nordlicht"*. *Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. Berlin, Duncker & Humbolt.

Schmitt, Carl (1919/1982) *Politische Romantik*. Berlin, Duncker & Humbolt.

Schmitt, Carl (1921/1978) *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin, Duncker & Humbolt.

Schmitt, Carl (1922/1985). *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humbolt. Suomenos *Poliittinen teologia*. Suom. Tapani Hietaniemi. Helsinki, Tutkijaliitto.

Schmitt, Carl (1923a). *Römischer Katholizismus und politische Form*. München, C.H.Beck.

Schmitt, Carl (1923b). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humbolt.

Schmitt, Carl (1924) "Vorwort". Teoksessa Schmitt (1919) *Politische Romantik*, esipuhe toiseen painokseen, 5–28.

Schmitt, Carl (1925a) "Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik". Teoksessa Schmitt (1940) *Positionen und Begriffe*, 29–37.

Schmitt, Carl (1925b) "Illyrien – Notizen von einer dalmatinischen Reise", teoksessa Schmitt (1995) *Staat, Grossraum, Nomos*, 483–490.

Schmitt, Carl (1926a) *Die Kernfrage des Völkerbundes*. Berlin, Dümmler.

Schmitt, Carl (1926b) "Über den Gegensatz von Parlamentarismus und Demokratie". Esipuhe teoksen Schmitt (1923b) *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* toiseen painokseen, 5–23.

Schmitt, Carl (1927/2014) *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*. Berlin, Duncker & Humbolt.

Schmitt, Carl (1928a/2010) *Verfassungslehre*. Berlin, Duncker & Humbolt

Schmitt, Carl (1928b) "Völkerbund und Europa". Teoksessa Schmitt (1940) *Positionen und Begriffe*, 111–123.

Schmitt, Carl (1928c) "Völkerrechtliche Probleme im Rheingebiet". Teoksessa Schmitt (1940) *Positionen und Begriffe*, 100–110.

Schmitt, Carl (1929a) "Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen". Teoksessa Schmitt (1932), *Der Begriff des Politischen*, 73–87. Suomenos teoksessa *Poliittisen käsité*. Suom. Arto kuusterä ja Jussi Palmusaari. Helsinki, Tutkijaliitto, 88–104.

- Schmitt, Carl (1929b) "Wesen und Werden des faschistischen Staates". Teoksessa Schmitt (1940) *Positionen und Begriffe*, 124–130.
- Schmitt, Carl (1930) "Staatsehtik und pluralistischer Staat". Teoksessa Schmitt (1940) *Positionen und Begriffe*, 151–165.
- Schmitt, Carl (1931a/1996) *Der Hüter der Verfassung*. Berlin, Duncker & Humbolt.
- Schmitt, Carl (1931b) "Die Wendung zum totalen Staat". Teoksessa Schmitt (1940) *Positionen und Begriffe*, 166–178.
- Schmitt, Carl (1932a/2009) *Der Begriff des Politischen*. Berlin, Duncker & Humbolt. Suomennos *Poliittisen käsite*. Suom. Arto kuusterä ja Jussi Palmusaari. Helsinki, Tutkijaliitto
- Schmitt, Carl (1932b/1980) *Legalität und Legitimität*. Berlin, Duncker & Humbolt.
- Schmitt, Carl (1933a) *Der Begriff des Politischen*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, Carl (1933b) *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, Carl (1934/1993) *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Berlin, Duncker & Humbolt.
- Schmitt, Carl (toim.) (1936), *Das Judentum in der Rechtswissenschaft. 1. Die Deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*. Berlin, Deutscher Rechts-Verlag.
- Schmitt, Carl (1938a) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines Symbols*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, Carl (1940/2014) *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*. Berlin, Duncker & Humbolt.
- Schmitt, Carl (1941) *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*. Teoksessa Schmitt (1995) *Staat, Grossraum, Nomos*, 269–341.
- Schmitt, Carl (1950a/2011) *Der Nomos der Erde*. Berlin, Duncker & Humbolt.
- Schmitt, Carl (1950b/2009) *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*. Berlin, Duncker & Humbolt.
- Schmitt, Carl (1950c/2002) *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*. Berlin, Duncker & Humbolt
- Schmitt, Carl (1952) "Die Einheit der Welt". Teoksessa Schmitt (1995), *Staat, Grossraum, Nomos*, 496–512.
- Schmitt, Carl (1954/2008) *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Schmitt, Carl (1956/1993) *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Stuttgart:

Klett-Cotta.

Schmitt, Carl (1963a) "Hinweise", teoksessa Schmitt (1932) *Der Begriff des Politischen*, 107–116. Suomensuomen teoksessa *Poliittisen käsitem. Suom. Arto kuusterä ja Jussi Palmusaari*. Helsinki, Tutkijaliitto, 129–143.

Schmitt, Carl (1963b/2010) *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Berlin, Duncker & Humboldt.

Schmitt, Carl (1970/2008) *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin, Duncker & Humboldt.

Schmitt, Carl (1971/1988) "Vorwort von 1971 zur italienischen Ausgabe", Teoksessa Quaritsch (toim.) (1988), 269–73.

Schmitt, Carl (1978) "Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität". *Der Staat* 17 (3) (1978), 321–339.

Schmitt, Carl (1995). *Staat, Grossraum, Nomos*, toim. Günter Maschke. Berlin, Duncker & Humboldt.

Schmitt, Carl (2000). *Jugendbriefe: Briefschaften an seine Schwester Auguste 1906-1913*. Berlin, Akademie Verlag

Schmitt, Carl (2011) *Tagebücher 1930–1934*. Toim. Wolfgang Schuller. (Berlin: Akademie Verlag, 2011).

Schmitt, Carl (2015) *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Toim Martin Tielke ja Gerd Giesler. (Berlin: Duncker & Humboldt, 2015),

Schmitt, Carl (2018) *Tagebücher 1925 bis 1929*. Toim. Martin Tielke ja Gerd Giesler. (Berlin: Duncker & Humboldt, 2018).

Schmitt, Carl ja Feuchtwanger, Ludwig (2007) *Briefwechsel 1918–1935*. Toim. Rolf Riess. Berlin, Duncker & Humboldt.

Schmitt, Carl ja Heller, Hermann (2018), "Briefwechsel Hermann Heller – Carl Schmitt", teoksessa Schmitt (2018), 500–5.

Schmitt, Carl ja Smend, Rudolf (2012) "Auf der gefahrenvollen Strasse des öffentlichen Rechts". *Briefwechsel 1921–1961*. Toim. Reinhard Mehring. Berlin, Duncker & Humboldt.

Simmel, Georg (1900/2000) *Philosophie des Geldes* (Gesamtausgabe 6). Toim. David P. Frisby ja Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Simmel, Georg (1903/1995) "Die Grossstädte und das Geistesleben". Teoksessa Georg Simmel *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. Band I* (Gesamtausgabe 7), toim. Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt ja Otthein Rammstedt. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 116–131.

Sombart, Nicolaus (1997) *Die deutschen Männer und ihre Feinde: Carl Schmitt, ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*. Fischer, Frankfurt am Main.

Spengler, Oswald (1918/1920) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit*. München, C.H. Beck.

Stark, Trevor (2013) "Complexio Oppositorum: Hugo Ball and Carl Schmitt", *October* 146 (Fall 2013), 31–64.

Suuronen, Ville (2018) "Politiikka Valtion Jälkeen: Carl Schmitt, Eurooppa Ja Uusi Pluralismi". *Politiikka-Lehti* 60 (4), 290-307. <https://journal.fi/politiikka/article/view/77333>.

Taubes, Jacob (1987) *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*. Berlin, Merve.

Tommissen, Piet (1998) "Der Briefwechsel zwischen Carl Muth und Carl Schmitt", teoksessa *Politisches Denken: Jahrbuch 1998*, 127–59.

Tönnies, Ferdinand (1887/1922) *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Berlin, Karl Curtius.

Trawny, Peter (2015) *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main, Klostermann.

Van Laak, Dirk. (1993). *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*. Berlin, Akademie Verlag.

Weber, Max (1905/2013) *Der Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München, C. H. Beck.

Weischedel, Wilhelm (1979), *Der Gott der Philosophen - Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2. nidettä. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft DTV.

Wolin, Richard. (1992) "The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror". *Political Theory*, 20 (3), 424–47.

Quaritsch, Helmuth (toim.) (1988) *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*. Berlin, Duncker & Humboldt.