

# Ετερολογίες

Περιοδική Έκδοση Κοινωνικής Θεωρίας και  
Έρευνας για το Δίκαιο

Τρόπος Παραπομπής:

N. Τζανάκης-Παπαδάκης, «Ροκανίζοντας τα κανονιστικά δεσμά του Λεβιάθαν: Ο λόγος περί εκκοσμίκευσης στον Carl Schmitt», *Ετερολογίες. Περιοδική έκδοση κοινωνικής θεωρίας και έρευνας για το δίκαιο*, τεύχος 5, Ιούλιος 2026, 58-82.

Προσβάσιμο σε: <https://eterologies.com/2026/07/01/carlschmitt>

## Ροκανίζοντας τα κανονιστικά δεσμά του Λεβιάθαν: Ο λόγος περί εκκοσμίκευσης στον Carl Schmitt

Του Νίκου Τζανάκη - Παπαδάκη\*

Καλλιτεχνική είναι η ψευδαίσθηση·  
το ψεύδος είναι ανυπόφορο,  
τόσο αισθητικά όσο και ηθικά.  
Thomas Mann, *Meine Zeit*

Ως εκκοσμίκευση συχνά περιγράφεται μια από τις κεντρικές διαστάσεις της πολιτικής νεωτερικότητας: η αποδέσμευση του πολιτικού πεδίου από τη θρησκευτική δεσπόζουσα. Με αυτήν την αποδέσμευση εμφανίζεται μια νέα μορφή πολιτικής συγκρότησης, το κράτος, που αποκτώντας αμιγώς κοσμικό χαρακτήρα και καθήκοντα, εξοβελίζει την υπερβατικότητα

---

\* Επίκουρος καθηγητής κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Πάντειο.

<sup>1</sup> Th. Hobbes, *Λεβιάθαν ή ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής κοινότητας*, Αθήνα: Γνώση, 2006, 283.

στον απροσπέλαστο χώρο της εσωτερικότητας, στην πίστη. Μια άλλη, εξίσου κεντρική διάσταση της πολιτικής νεωτερικότητας έγκειται στην κανονιστική δέσμευση του κράτους μέσω του δικαίου. Τούτες οι δύο διαστάσεις συνδέονται εμμενώς: η απελευθέρωση της πολιτικής εξουσίας από τις θρησκευτικές μορφές άσκησής της συνδυάστηκε με το αίτημα επαναθεμελίωσής της σε αρχές που δεν ανατρέχουν στην εξ αποκαλύψεως αλήθεια της θρησκείας. Εάν η νεωτερικότητα, γκρεμίζοντας τον οίκο του Θεού απελευθέρωσε τον Λεβιάθαν, γέννησε ταυτόχρονα και τα κανονιστικά του χαλινάρια. Και αυτό κατέστη δυνατό μέσω της ανάπτυξης ενός δικαίου που οφείλει να ορίσει το σύνολο της άσκησης της πολιτικής εξουσίας και αξιώνει να θεμελιώνεται στον εαυτό του. Είτε στο χομπσιανό θεώρημα ότι οιαδήποτε υποχρέωση θεμελιώνεται μόνον σε εκούσιες πράξεις,<sup>1</sup> είτε στον Rousseau που αναγνωρίζει ως δίκαιο μόνον ό,τι συμφωνεί με την γενική βούληση,<sup>2</sup> είτε στον Hegel για τον οποίο το κρατικό δίκαιο παρουσιάζεται ως «πραγματικότητα της συγκεκριμένης ελευθερίας»,<sup>3</sup> — σε όλες αυτές τις τόσο διαφορετικές μεταξύ

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο ή αρχές πολιτικού δικαίου*, Αθήνα: Πόλις, 2004, 88.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, «Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse», στο G.W.F. Hegel, *Werke*, τόμ. 7, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1986, 406.

τους θεωρητικοποιήσεις η αποδέσμευση της πολιτικής από την θρησκεία επιτελείται ταυτόχρονα με την αυτοθεμελίωση του δικαίου, δηλαδή τη θεμελίωσή του στην έννοια της ελευθερίας.

Ακριβώς αυτήν την εγγεγραμμένη στο νεωτερικό δίκαιο αξίωση αυτοθεμελίωσης θέτει υπό αμφισβήτηση ο Carl Schmitt στο σύνολο του έργου του.<sup>4</sup> Μια από τις στρατηγικές -ασφαλώς όχι η μοναδική- που μετέρχεται είναι η δική του εκδοχή του θεωρήματος περί εκκοσμίκευσης: «Όλες οι καθοριστικές [prägnanten] έννοιες της νεότερης πολιτειολογίας είναι εκκοσμηκευμένες θεολογικές έννοιες.»<sup>5</sup> Σύμφωνα με τον ισχυρισμό του Schmitt, το νεωτερικό δίκαιο παραμένει δέσμιον των εννοιολογικών σχημάτων της θεολογίας. Τούτο φαίνεται στο ότι οι κεντρικές πολιτειολογικές έννοιες της νεωτερικότητας είναι συγκροτημένες κατ' αναλογία προς τις θεολογικές αντιλήψεις περί της ύστατης αρχής και μάλιστα από

την περισσότερο ή λιγότερο δεδηλωμένη πίστη σε μια ύστατη αρχή. Η αμφισβήτηση του ιστορικού δικαιώματος του νεωτερικού δικαίου χρησιμοποιείται για την υπονόμηση της αξίωσης αυτοθεμελίωσής του, επί της οποίας και μόνον μπορεί να στηριχθεί η νομιμότητά του.

Έχει υποστηριχθεί πολλάκις από διαφορετικούς ερμηνευτές του σμιττιανού έργου ότι τα έργα του Schmitt και ιδίως η Πολιτική Θεολογία, κινούνται τόσο σε περιγραφικό όσο και σε πολιτικό-πολεμικό επίπεδο.<sup>6</sup> Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσω να δείξω σε σχέση με την εκκοσμίκευση κάτι που έχει γενική εφαρμογή στα γραπτά του Schmitt: ότι η υποτιθέμενη περιγραφική διάσταση εισάγεται προκειμένου το αντικείμενο της περιγραφής να διαστραφεί και να απονομιμοποιηθεί σε τέτοιο βαθμό που να αφανισθεί από τον λόγο εκείνο που υποτίθεται ότι το περιγράφει.<sup>7</sup> Πιο συγκεκριμένα: η έννοια της

<sup>4</sup> Η θέση αυτή έχει υποστηριχθεί πολλάκις. Οι βασικές αποτυπώσεις της βρίσκονται στους I. Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus: Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, Μόναχο: Fink, 1976· V. Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg*, Φρανκφούρτη: Campus Verlag, 1980· W. Scheuermann, *The End of Law. Carl Schmitt in the Twenty-First Century*, Λονδίνο: Rowman & Littlefield International, 2019.

<sup>5</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 10η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 2015, 43.

<sup>6</sup> Πρβλ. ενδεικτικά R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 2005, σ. 192· J.-F. Kervégan, *Was tun mit Carl Schmitt?*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2019, 105.

<sup>7</sup> Για το ότι η πολιτική θεολογία και η θέση περί εκκοσμίκευσης δεν είναι απλώς και μόνον ένα επιστημονικό πρόγραμμα θεματοποίησης «της διαδικασίας μεταφοράς θεολογικών εννοιών στο κρατικό-νομικό πεδίο», όπως το θέλει ο E.-W. Böckenförde, βλ. E.-W. Böckenförde, «Politische Theorie und politische Theologie», στο J. Taubes (επιμ.), *Religionstheorie und politische Theologie*, τόμ. 1: *Der Fürst dieser Welt*, Μόναχο: Fink, 1983, 16–25, εδώ: 19. Ως

εκκοσμίκευσης στον Schmitt εισάγεται ως περιγραφική έννοια προκειμένου όχι να αναλυθούν οι διαδικασίες μετατόπισης από την θρησκευτική στην πολιτική-κοσμική δεσπόζουσα, αλλά, αντιθέτως, προκειμένου να αμφισβητηθεί η ουσία αυτής της μετάβασης. Ο σμιττιανός λόγος περί εκκοσμίκευσης αποσκοπεί στην αναίρεση της ίδιας της διαδικασίας εκκοσμίκευσης που είναι εγγεγραμμένη στο νεωτερικό δίκαιο.

Το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης του Schmitt συναπαρτίζεται από δύο κινήσεις. Η πρώτη συνίσταται στην ανάδειξη δομικών, όπως τις αποκαλεί, αναλογιών μεταξύ θεολογικού και νομικοπολιτικού σκέπτεσθαι. Αυτές εκφράζουν για τον Schmitt μια θεμελιώδη δομή -ως εκ τούτου τις αποκαλεί “δομικές” αναλογίες- η οποία είναι εγγεγραμμένη στις κεντρικές έννοιες της νομικοπολιτικής παράδοσης της νεωτερικότητας. Η δεύτερη κίνηση συνίσταται στην ερμηνεία της ιστορίας της πολιτικής

---

αντίθετη θέση πρβλ. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung von Politischer Theologie und politischer Philosophie*, 4η έκδ., Στουτγάρδη: Metzler, 2012, 269–299. Για μια σύντομη κριτική στον Meier, βλ. C.-H. Ladeur, «Carl Schmitt und die Unhintergebarkeit der politischen Theologie», *Politische Vierteljahresschrift* 37(4), Δεκέμβριος 1996, 665–686, εδώ: 668.

<sup>8</sup> Εσφαλμένη θα ήταν η εντύπωση πως η σμιττιανή έννοια της εκκοσμίκευσης απαντά στις αντίστοιχες, λεπτομερείς επεξεργασίες του Max Weber, ο οποίος στην Κοινωνιολογία του δικαίου είχε περιγράψει διαδικασίες μετάβασης από

νεωτερικότητας ως απέλπιδα προσπάθεια απώθησης αυτής της πρωταρχικής και κοινής σε θεολογία και δίκαιο δομής.

Προκειμένου να γίνει αντιληπτό το σχήμα της εκκοσμίκευσης στον Schmitt οφείλει κανείς να ανατρέξει στην διαμάχη εντός της οποίας αυτό πρώτη φορά διατυπώθηκε.<sup>8</sup> Η ανάδειξη και επεξεργασία των αναλογιών νομικού και θεολογικού σκέπτεσθαι δεν αποτελεί ανακάλυψη του Schmitt. Η ανασυγκρότηση των εν λόγω αναλογιών είχε λάβει, ήδη πριν από την έκδοση της *Πολιτικής Θεολογίας*, συστηματικό χαρακτήρα στο έργο του Hans Kelsen εντασσόμενη στην ευρύτερη κριτική του θεμελιωτή του κανονιστικού θετικισμού στην παραδοσιακή θεωρία δικαίου. Ιδωμένο από αυτήν την σκοπιά, το σμιττιανό θεώρημα περί εκκοσμίκευσης αποτελεί μια από τις απαντήσεις του Schmitt στον θετικιστή αντίπαλό του. Η αναδρομή στις σχετικές επεξεργασίες του Kelsen καθίσταται απαραίτητη για την κατανόηση του σμιττιανού

τον θεολογικό και μαγικό τρόπο σκέψης στις τυπικά ορθολογικές, νεωτερικές συλλήψεις περί δικαίου. Ωστόσο, μια πιο προσεκτική ματιά θα αναγνώριζε ότι τόσο η εκλεκτική αναφορά στους βεμπεριανούς τόπους όσο και στον ίδιο τον Weber είναι εν πολλοίς προσχηματική. Διότι, ενώ ο Weber με τον όρο εκκοσμίκευση αξιώνει να περιγράψει ιστορικές διαδικασίες μετάβασης, ο Schmitt ακολουθεί έναν εντελώς διαφορετικό στόχο: την ανάδειξη δομικών ταυτοτήτων θεολογικών και νεωτερικών νομικών εννοιών.

θεωρήματος περί εκκοσμίκευσης, όχι μόνο επειδή ο Schmitt απαντά στον Kelsen, αλλά και επειδή οι κεντρικές νομικοπολιτικές θέσεις, που ο Schmitt επιχειρεί με θεώρημα περί εκκοσμίκευσης να καταστήσει προφανείς, αποτελούν εν πολλοίς την απλή αντιστροφή της κελσιανής κριτικής.<sup>9</sup>

Ως εκ τούτου θα πορευθώ με την εξής σειρά: πρώτον θα εξετάσω την κελσιανή κριτική στην «θεολογική μέθοδο» της πολιτειολογίας και στον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιούνται οι αναλογίες θεολογικών και νομικών εννοιών εντός της, αναδεικνύοντας τον στόχο και τον πολιτικό της πυρήνα. Υπό το φως αυτής της αναδρομής θα αναδείξω, δεύτερον, το ότι οι κεντρικές νομικοπολιτικές έννοιες που εισηγείται ο Schmitt στην Πολιτική Θεολογία συνιστούν, παραδόξως, την υιοθέτηση της κριτικής του Kelsen. Σε ένα τρίτο βήμα θα εξετάσω το πως ο

---

<sup>9</sup> Με ελάχιστες εξαιρέσεις —βλ. R. Mehring, «Staatsrechtslehre, Rechtslehre, Verfassungslehre: Carl Schmitts Auseinandersetzung mit Hans Kelsen», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 80(2), 1994, 191–202, εδώ: 198–200· V. Neumann, «Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument: Hans Kelsen und Carl Schmitt», *Der Staat* 47(2), 2008, 163–186· S. Baume, *Χανς Κέλσεν. Συνηγορία υπέρ της δημοκρατίας*, Αθήνα: Πόλις, 2016, 81–97— η σχετική ερευνητική βιβλιογραφία δεν έχει εκτιμήσει την εξάρτηση της σμιττιανής πολιτικής θεολογίας και της θέσης περί εκκοσμίκευσης από την κελσιανή κριτική στον δομικά θεολογικό τρόπο εννοιολόγησης της παραδοσιακής θεωρίας δικαίου. Οι κλασικές μελέτες της I. Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus*, ό.π., και του H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg*

σμιττιανός λόγος περί εκκοσμίκευσης είναι με τέτοιο τρόπο διατεταγμένος ώστε να καταστήσει προφανές και αποδεκτό αυτό που πρωτίτερα ο ίδιος έχει αρθρώσει ως πολιτικό πρόγραμμα υπονομεύοντας το νεωτερικό πολιτικό πλαίσιο συλλήβδην.

### **I. Η κριτική του Hans Kelsen στην θεολογική μέθοδο της θεωρίας δικαίου**

Το θεωρητικό υπόβαθρο της διαμάχης περί της σχέσης θεολογίας και νεωτερικού δικαίου αποτελεί ο γερμανικός νομικός θετικισμός του 19ου αιώνα. Οι εισηγητές του εκκινούσαν ρητώς από τη θέση ότι η έννομη τάξη, νοούμενη ως το σύνολο των κανόνων και διαδικασιών του θετικού δικαίου, προϋποθέτει το κράτος ως μια δύναμη επέκεινα κανονιστικής δέσμευσης. Για τους παραδοσιακούς θετικιστές φιλοσόφους

*der politischen Philosophie Carl Schmitts*, 5η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 2010, δεν την αναφέρουν καθόλου· το ίδιο ισχύει και για νεότερες μελέτες. Πρβλ. ενδεικτικά U. Halfass, *Das normative Nichts der Entscheidung. Eine Studie zum Dezisionismus in den frühen Schriften Carl Schmitts*, Inauguraldissertation, Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main, Φρανκφούρτη, 2010· W.A. Mühlhans, *Carl Schmitt. Die Weimarer Jahre. Eine werkanalytische Einführung*, Μπάντεν-Μπάντεν: Nomos, 2018. Ακόμη και ο H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, ό.π., για την ερμηνεία του οποίου η ιδέα της πολιτικής θεολογίας είναι κεντρική, δεν αναφέρεται στη σχέση της σμιττιανής πολιτικής θεολογίας με την κελσιανή κριτική στη νομική θεολογία

του δικαίου ήταν αυτονόητο πως το κράτος είναι διακριτό από το δίκαιο· εξίσου αυτονόητο ήταν ότι το κράτος προϋπάρχει του δικαίου και αποτελεί την πηγή του. Για τον Carl Friedrich von Gerber, η «κρατική εξουσία» (Staatsgewalt) «δεν βασίζεται σε έναν αυθαίρετο ορισμό και μια ανώτερη δημιουργία», αλλά είναι «μια φυσική δύναμη» που ενυπάρχει «πρωταρχικά στο ίδιο το κράτος». <sup>10</sup> Για τον Paul Laband, η κυριαρχία του κράτους προηγείται του δικαίου και του συντάγματος: «[Δ]εν υπάρχει καμιά ανώτερη βούληση εντός του κράτους από αυτήν του κυρίαρχου και σε αυτήν την βούληση είναι ριζωμένη με τον ίδιο τρόπο η δεσμευτική ισχύς του συντάγματος όπως και των νόμων». <sup>11</sup> Τούτη τη θέση την κληρονομεί και ο μεγάλος συνταγματολόγος Georg Jellinek ο οποίος ορίζει το κράτος ως «ένωση εξοπλισμένη με πρωταρχική ισχύ κυριαρχίας»<sup>12</sup>. Ως αυτή η ένωση, το κράτος «ήταν πάντοτε κάτι πραγματικό [Faktisches], στο οποίο, αφού σταθεροποιήθηκε, προστέθηκαν η συνήθεια και το δίκαιο ως δυναμικοί παράγοντες που αναδημιούργησαν το δεδομένο σε δέον-γενέσθαι»<sup>13</sup>. Εν ολίγοις, ο κλασικός θετικισμός του 19ου αιώνα εκκινούσε από τη θέση ότι

<sup>10</sup> C.F. von Gerber, *Grundzüge des Deutschen Staatsrechts*, 3η έκδ., Λειψία: Verlag von Bernhard Tauchnitz, 1880, 20–21.

<sup>11</sup> P. Laband, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, τόμ. 2, Τύμπινγκεν: Verlag Laupp, 1878, 38.

υφίστανται δύο όντα, το κράτος ως προδικαϊκό φαινόμενο και το θετικό δίκαιο, και ότι το εξωνομικό κράτος είναι η πηγή του δικαίου· το τελευταίο νοείται ως έκφραση της κρατικής βούλησης, της πρωταρχικής κυρίαρχης ισχύος του κράτους.

Ο νομικός θετικισμός του Hans Kelsen, τον οποίο ο ίδιος διαχωρίζει ρητώς από τους προπάτορες του ρεύματος αυτού, ονομάζοντάς τον ενίοτε «κριτικό θετικισμό»<sup>14</sup>, επιχειρεί να προσβάλλει ακριβώς αυτή τη θέση. Διότι όλες οι θεωρίες που υποστηρίζουν τη διαφορά κράτους και δικαίου περιέρχονται αναπόδραστα σε μια θεμελιώδη αντίφαση: καταλήγουν ρητά ή άρρητα στην προτεραιότητα του μετανομικού κράτους έναντι της ιδιονομίας του θετικού δικαίου, ενώ ταυτόχρονα χρησιμοποιούν, προκειμένου να ορίσουν το κράτος, καθαρά νομικές έννοιες.

Ακριβώς αυτήν την κριτική ο Kelsen την μεταγράφει στον ορίζοντα της σχέσης δικαίου και θεολογίας. Στο τελευταίο μέρος του έργου του, *Η κοινωνιολογική και η νομική έννοια του κράτους* (1922) με τίτλο “Κράτος και Δίκαιο. Θεός και Φύση”, ο Kelsen

<sup>12</sup> G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 3η έκδ., Βερολίνο: Verlag von Otto Häring, 1914, 180–181.

<sup>13</sup> Στο ίδιο, 268–269.

<sup>14</sup> H. Kelsen, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts und des Rechtspositivismus*, Σαρλότενμπουργκ: Verlag Rolf Heise, 1928, 67.

κατηγορεί το κυρίαρχο θετικιστικό δόγμα για νομική ή «κρατική θεολογία»<sup>15</sup>, δηλαδή για τη σιωπηρή υιοθέτηση της λεγόμενης «θεολογικής μεθόδου». <sup>16</sup> Για τον Kelsen, η κυρίαρχη νομική σκέψη είναι όντως συγκροτημένη κατ' αναλογίαν προς τις έννοιες και τις μεθόδους της θεολογίας, πράγμα που φαίνεται στο γεγονός ότι καταλήγει σε δομικά ανάλογα προβλήματα με αυτά τα οποία αντιμετωπίζει η θεολογία.

Η «θεολογική μέθοδος», από την οποία πηγάζουν κατά Kelsen οι εν λόγω αναλογίες, συνίσταται στην «διπλή υποστασιοποίηση»<sup>17</sup> του αντικειμένου. Διπλή υποστασιοποίηση του αντικειμένου, σημαίνει ότι θεολογία και νομική επιστήμη πρώτα αναδιπλασιάζουν το εμπειρικό αντικείμενο στον εαυτό του και σε μια υπόσταση έξω από αυτό και έπειτα αναγνωρίζουν σε αυτήν την υπόσταση μια υψηλότερη ποιότητα ή δύναμη σε σχέση με το εμπειρικό αντικείμενο. Έτσι, η κυρίαρχη νομική σκέψη αναδιπλασιάζει το δίκαιο σε κράτος και δίκαιο, όπως η θεολογία αναδιπλασιάζει τον κόσμο σε κόσμο και Θεό. Και όπως θεολογικά ο κόσμος θεωρείται δημιούργημα της θείας

βούλησης, έτσι η παραδοσιακή θεωρία δικαίου θεωρεί το δίκαιο ως δημιούργημα της κρατικής βούλησης. Έχοντας αναδιπλασιάσει με αυτόν τον τρόπο το αντικείμενο, η θεολογία αποδίδει στον Θεό μια διαφορετική και ανώτερη ποιότητα απ' ό,τι στο πραγματικό της αντικείμενο: ο Θεός νοείται ως άπειρη, ενώ ο κόσμος ως περατή υπόσταση. Κατ' αναλογία, η «νομική θεολογία» θέτει το «κράτος ως υπερβατικό αρχιτέκτονα του δικαίου, αντί να εννοήσει το δίκαιο ως ενιαίο σύστημα που αλλάζει σύμφωνα με εμμενείς νόμους και λειτουργεί αυτόνομα. Μέσω αυτής της παράστασης ενός μετανομικού κράτους, το οποίο ωστόσο αποτελεί ύψιστη νομική δύναμη, υπονομεύεται η κυριαρχία του καθαρού, θετού δικαίου και η νομική πραγματικότητα καθίσταται απόρροια μιας ανθρωπόμορφης, αλλά απείρως ανώτερης των ανθρώπων βούλησης.»<sup>18</sup>

Στην Πολιτική Θεολογία, ο Schmitt υποβιβάζει την κελσιανή κριτική στη νομική ή κρατική θεολογία σε μια ρητορική τεχνική απονομιμοποίησης του αντιπάλου: «Σε μια θετικιστική εποχή, αποδίδει κανείς στον επιστημονικό του αντίπαλο με ευκολία

---

<sup>15</sup> H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 2η έκδ., Τύμπινγκεν: Mohr, 1928, 248.

<sup>16</sup> Στο ίδιο, 247–252.

<sup>17</sup> Στο ίδιο, 215

<sup>18</sup> Στο ίδιο, 210. Το ίδιο σκεπτικό εκφράζεται στη Γενική θεωρία του κράτους του 1925: «Δεν είναι μόνον ότι η έννομη τάξη ως το σύστημα των ισχύοντων

κανόνων αναδιπλασιάζεται προσωποποιούμενο και συμπυκνώνεται σε ένα κρατικό πρόσωπο διάφορο του δικαίου, αλλά και η ίδια η αποτελεσματικότητα των παραστάσεων περί κανόνων δικαίου υποστασιοποιείται σε μια δύναμη, στο κράτος ως ισχύς, και αμφότεροι οι αναδιπλασιασμοί συγχέονται μεταξύ τους». Βλ. H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2019, 195.

την κατηγορία ότι κάνει θεολογία ή μεταφυσική.»<sup>19</sup> Όμως, το πραγματικό νόημα της μετεγγραφής της κριτικής στην παραδοσιακή θετικιστική θεωρία δικαίου στον ορίζοντα της κριτικής επισκόπησης των αναλογιών θεολογικού και νομικού σκέπτεσθαι υπερβαίνει στον Kelsen την απλή λειτουργία ρητορικής υπονόμησης των αντιπάλων θεωριών. Διότι για τον Kelsen μόνον μέσω αυτής της κριτικής χρήσης της αναλογίας θεολογίας και δικαίου καθίσταται εμφανής η εσώτερη προβληματική της ίδιας της θεωρίας δικαίου.

Όπως γράφει στην *Γενική θεωρία του κράτους* (1925), «[ο] κριτικός φωτισμός της θεολογίας θα πρέπει να ανακλασθεί στην θεωρία του κράτους, της οποίας τα προβλήματα αποκαλύπτονται πλήρως μόνο υπό αυτό το φως.»<sup>20</sup> Η αναφορά του Kelsen στον «κριτικό φωτισμό της θεολογίας» δεν αποτελεί απλώς καλλωπιστικό σχήμα λόγου, αλλά αναφέρεται σε κάτι πολύ συγκεκριμένο: στην μέθοδο της κριτικής της θρησκείας του Ludwig Feuerbach, την οποία ο Kelsen σε προηγούμενα κείμενά του ρητώς μεταχειρίζεται.<sup>21</sup> Όπως κατά τον Feuerbach η θρησκευτική συνείδηση θέτει τον Θεό ως μια υπόσταση επέκεινα των ανθρώπινων κατηγορημάτων που κατά τα άλλα

χρησιμοποιεί για να τον περιγράψει, έτσι και για τον Kelsen η κυρίαρχη, παραδοσιακή νομική σκέψη νοεί το κράτος ως υπόσταση επέκεινα των νομικών κατηγορημάτων που μεταχειρίζεται προκειμένου να το προσδιορίσει. Και όπως στον Feuerbach η θρησκευτική συνείδηση δεν μπορεί να αποδώσει στον Θεό παρά μόνον ανθρώπινα κατηγορήματα, έτσι και για τον Kelsen η παραδοσιακή θετικιστική θεωρία δικαίου δεν έχει άλλον τρόπο να μιλήσει για το κράτος παρά μόνον μέσω νομικών εννοιών. Αποδίδοντας στο κράτος νομικά κατηγορήματα αφενός και υποστηρίζοντας ταυτόχρονα την πρωτογενή εξωνομική του υπόσταση, η κυρίαρχη θεωρία δικαίου υποπίπτει κατά Kelsen σε άλυτες αντιφάσεις, που είναι δομικά ανάλογες με τις αντιφάσεις που ο Feuerbach είχε διαγνώσει στην θεολογία.

Η όλη κελσιανή κριτική στην παραδοσιακή νομική θεωρία συνίσταται κατ' ουσίαν, όπως και η κριτική της θρησκείας στον Feuerbach, στην διαπίστωση της αντιστροφής της πραγματικής σχέσης υποκειμένου και κατηγορήματος (της κρίσης). Τόσο η θεολογία όσο και η θεωρία δικαίου αποδίδουν εμμενή κατηγορήματα στο υποκείμενο (τον Θεό και το κράτος

<sup>19</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 45.

<sup>20</sup> H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, ό.π., 196.

<sup>21</sup> Βλ. H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, ό.π., 237, 246, 248, 249, 251· H. Kelsen, «Gott und Staat», *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur* 11, 1923, 261–284, εδώ: 265, 269

αντίστοιχα), το οποίο την ίδια στιγμή το παριστούν ως μια υπόσταση υπερβατική των κατηγορημάτων αυτών· ως εκ τούτου αμφότερες περιέρχονται σε ανεπίλυτες αντιφάσεις, ακριβώς επειδή για τον αναγνώστη του Feuerbach, Kelsen, το υποκείμενο (της κρίσης) δεν είναι τίποτε άλλο παρά το σύνολο των κατηγορημάτων του.<sup>22</sup> Μόνο υπό την προϋπόθεση αυτής της θεμελιώδους πρότασης είναι ο Feuerbach σε θέση να ασκήσει την κριτική της θρησκείας σε αυτήν την μορφή και μόνον υπ' αυτήν την προϋπόθεση μπορεί ο Kelsen να εντοπίσει τα άλυτα προβλήματα που κατατρύχουν μια νομική σκέψη που δεσμεύεται μεν στα αιτήματα ορθολογικής σύλληψης του αντικείμενου “δίκαιο”, ενώ παραμένει προσηλωμένη σε μια μετανομική, υποστασιακή έννοια κράτους.

Δέσμια της αντιστροφής της σχέσης υποκειμένου κατηγορήματος, η νομική θεολογία πρέπει, κατ' αναλογίαν προς την καθαυτό θεολογία, να υποστηρίξει δύο αντιφατικές

---

<sup>22</sup> «Το τι είναι το υποκείμενο βρίσκεται μόνο στο κατηγορημα· το κατηγορημα είναι η αλήθεια του υποκειμένου· το υποκείμενο είναι απλώς το προσωποποιημένο, το υπάρχον κατηγορημα. Υποκείμενο και κατηγορημα διαφέρουν μόνο όπως η ύπαρξη και το ον.» Βλ. L. Feuerbach, *Η ουσία του Χριστιανισμού. Η ουσία της θρησκείας*, Αθήνα: ΚΨΜ, 2012, 53

<sup>23</sup> Αυτή είναι η ουσία της κριτικής του Kelsen στο θεώρημα του Jellinek περί αυτοδέσμευσης του κράτους στο δίκαιό του (*Selbstverpflichtungslehre*). Βλ. H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, ό.π., 226–230.

μεταξύ τους προτάσεις. Πρώτον, πρέπει να αναγνωρίσει στο θετικό δίκαιο την έκφραση της κρατικής βούλησης, πράγμα που συνεπάγεται την δέσμευση και υπαγωγή της κρατικής δραστηριότητας στις ρυθμίσεις του θετικού δικαίου, όπως η χριστιανική θεολογία ενανθρωπίζει τον Θεό Πατέρα στον Θεό Υιό.<sup>23</sup> Ταυτόχρονα, όμως, πρέπει να διατηρήσει την διαφορά και την ανωτερότητα του κράτους σε σχέση με το δίκαιο, όπως και η θεολογία οφείλει να διατηρήσει την διαφορά Θεού και κόσμου. Και όπως η θεολογία οδηγείται, έτσι, στην έννοια του θαύματος, δηλαδή της θείας διάρρηξης των νόμων που κυβερνούν τον κόσμο, έτσι και η “νομική θεολογία” οδηγείται αναπόφευκτα στην υπόθεση ενός νομικού θαύματος: δηλαδή στην έννοια μιας κρατικής πράξης που συνίσταται στην κατά βούληση άρση των κανόνων του θετικού δικαίου, στην αναστολή της έννομης τάξης, εν όψει μιας κατάστασης που απειλεί το κρατικό συμφέρον ή την υπόσταση του κράτους.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> «Η πράξη που θεωρείται πράξη του κράτους, αν και παράνομη, πράγματι εξωνομική, αφού δεν ορίζεται ή δεν μπορεί να ορισθεί από κανέναν νομικό κανόνα, η οποία επομένως δεν μπορεί να αναχθεί στην ενότητα βάσει της έννομης τάξης, δεν μπορεί να αποδοθεί στο κράτος ως νομικό πρόσωπο, δεν μπορεί να νοηθεί νομικά, αλλά ορίζεται βάσει μιας άλλης, υπερνομικής ή εξωνομικής τάξης, της τάξης της κρατικής βούλησης ως μετανομικού φαινομένου ισχύος, αποτελεί το νομικό θαύμα». Βλ. H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, ό.π., 246–247. Πρβλ. H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, ό.π., 203–204.

Την λύση των άλυτων αντιφάσεων, στις οποίες περιέρχεται λόγω του θεολογικού τρόπου σκέψης η παραδοσιακή θεωρία δικαίου, ο Kelsen την βλέπει στην διατύπωση μιας καθαρής θεωρίας του θετού δικαίου, το πρώτιστο καθήκον της οποίας θα ήταν η απορρόφηση του υποστασιοποιημένου και υπερβατικού υποκειμένου από τα εμμενή του κατηγορήματα, ή αλλιώς η απορρόφηση της μετανομικής έννοιας του κράτους από τους προσδιορισμούς του θετού δικαίου. Μόνον μια θεωρία, απαλλαγμένη από τον δυϊσμό κράτους και δικαίου, θα απάλλασσε την θεωρία δικαίου από την δομικά θεολογική αναδρομή σε μια έξωθεν αρχή. Αυτός ήταν ο τρόπος του Kelsen, να πραγματώσει το αίτημα του νεωτερικού δικαίου να θεμελιώνεται στον εαυτό του.

Θα ήταν λάθος να θεωρηθεί ότι ο Kelsen περιορίζει την κριτική στην νομική ή κρατική θεολογία στο επίπεδο γνωσιοθεωρητικών και μεθοδολογικών ζητημάτων. Η κριτική αυτή έχει τόσο πολιτικά κίνητρα όσο και πολιτικές απολήξεις, τις οποίες ο ίδιος ο Kelsen, για λόγους η αναφορά και μόνον στους οποίους θα υπερέβαινε την θεματική αυτού του άρθρου μόνον εν μέρει ομολογεί. Και ήταν αυτές οι πολιτικές προθέσεις

και αυτά τα πολιτικά αποτελέσματα, τα οποία ο Schmitt επιχείρησε να αναιρέσει με την θέση του περί εκκοσμίκευσης.

Σε ένα γνωστό άρθρο του, που δημοσιεύεται σχεδόν ταυτόχρονα με την Πολιτική Θεολογία του Schmitt, με τίτλο Θεός και Κράτος, ο Kelsen επανεγγράφει τις αναλογίες μεταξύ θεολογικής και νομικής σκέψης στον ορίζοντα της κοινωνικής ψυχολογίας, αποκαλύπτοντας με αυτόν τον τρόπο, εναργέστερα από ό,τι αλλού, την πολιτική πρόθεση της κριτικής του στην νομική θεολογία. Η τάση διπλής υποστασιοποίησης του δικαίου δεν αφορά σε αυτό το κείμενο πρωτίστως ζητήματα μεθοδολογίας, αλλά ανάγεται στην δομή του ίδιου του κοινωνικού βιώματος. Στην τάση θεολογίας και νομικής επιστήμης να υποστασιοποιούν τα αντικείμενά τους, αντιστοιχεί η βαθύτερη δομή της κοινωνικής εμπειρίας.

Στο Θεός και Κράτος, ο Kelsen ορίζει το κοινωνικό βίωμα ως το αίσθημα εξάρτησης και υποταγής του μεμονωμένου ατόμου στην κοινωνία. Σε αυτό το βίωμα υποταγής αντιστοιχεί «αναγκαία η συμπληρωματική παράσταση μιας αυθεντίας που ιδρύει την κοινωνική αλληλεξάρτηση, την υποχρέωση ή τον κοινωνικό δεσμό».<sup>25</sup> Ο κοινωνικός δεσμός, που αναμφισβήτητα αποτελεί προϊόν της ανθρώπινης πράξης, αναδιπλασιάζεται

---

<sup>25</sup> H. Kelsen, «Gott und Staat», ό.π., 261.

στην παράσταση μιας έξωθεν αυθεντίας που τον ιδρύει και βρίσκεται επέκεινα αυτού. Ως αυτή η έξωθεν αυθεντία, η κοινωνία «εγκαθιδρύεται στην συνείδηση των ατόμων».<sup>26</sup> Αυτή η υποστασιοποίηση του κοινωνικού δεσμού στην εικόνα μιας έξωθεν αυθεντίας θεμελιώνει την ταυτότητα κοινωνικού και θρησκευτικού βιώματος. «Διότι» —όπως γράφει ο Kelsen— «η κοινότητα που διαμεσολαβείται μέσω της παράστασης του Θεού είναι η κοινωνία και στην υπερατομική και κανονιστικώς δεσμευτική αυθεντία που ορθώνεται απέναντι στο άτομο εύκολα αναγνωρίζει κανείς τον Θεό των εντολών και των απαγορεύσεων. Την ουσία του θρησκευτικού βιώματος αποτελεί ένα κοινωνικό στοιχείο, την ουσία του κοινωνικού ένα θρησκευτικό στοιχείο.»<sup>27</sup> Εδώ, ο Kelsen ανάγει σε αυτήν την ταυτότητα θρησκευτικού και κοινωνικού βιώματος τις αναλογίες μεταξύ θεολογίας και κυρίαρχης νομικής σκέψης. «Δοθείσης αυτής της αντικειμενικής συνθήκης δεν είναι απορίας άξιο, ότι η θεωρία του κράτους, αυτού του πιο ολοκληρωμένου κοινωνικού δημιουργήματος, παρουσιάζει [...] ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτες ομολογίες με την θεωρία περί Θεού, την θεολογία.»<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Στο ίδιο, 262.

<sup>27</sup> Στο ίδιο, 264.

Από την σκοπιά αυτής της αντίληψης περί κοινωνικού δεσμού, η κελσιανή θεωρία αποκαλύπτει την πολιτική της στόχευσης: ταυτίζοντας κράτος και δίκαιο, αναγνωρίζοντας ως κράτος μόνον ό,τι μπορεί να περιγραφεί με βάση το θετό δίκαιο, ανασυγκροτώντας δηλαδή την ιδιονομία και αυτονομία των κοινωνικών κανόνων ως τέτοιων, αντιπαλεύει την εγγενή στους κοινωνικούς θεσμούς τάση να υποστασιοποιούνται και να παρίστανται ως μορφώματα επέκεινα του συνειδητού ελέγχου και της ανθρώπινης πράξης. Το αίτημα απαλλαγής της θεωρίας δικαίου από την θεολογική μέθοδο δεν έγκειται μόνο στην κάθαρση της τελευταίας από μη επιστημονικά στοιχεία, αλλά διαμεσολαβεί την άρση της εγγεγραμμένης στο Κοινωνικό υποστασιοποίησης. Περιγράφοντας τις κοινωνικές σχέσεις με όρους του αυτόνομου, θετού δικαίου, αποσκοπεί στο να τις καταστήσει αναγνώσιμες ως θεσμούς που θα μπορούσαν (και θα όφειλαν) να είχαν τεθεί συνειδητά.

Σε σχέση με την μετανομική, δομικά θεολογική έννοια του κράτους, τούτο θα σήμαινε ότι η καθαρή θεωρία δικαίου αρνείται να νομιμοποιήσει θεσμούς που δεν αξιώνουν να περιγραφούν με όρους του θετού δικαίου, δηλαδή με όρους

<sup>28</sup> Στο ίδιο, 269.

συνειδητής και έλλογης ανθρώπινης θέσης. Κάτι από αυτόν τον εν μέρει κρυμμένο πολιτικό πυρήνα της κριτικής του στην νομική θεολογία υποδεικνύει ο Kelsen, όταν, στο τέλος του άρθρου του γράφει: η καθαρή θεωρία του δικαίου «εξαλείφει την ιδέα, ότι το κράτος αποτελεί τάχα μια απόλυτη πραγματικότητα, που παρουσιάζεται στο άτομο μοιραία ως κάτι απολύτως δεδομένο και ανεξάρτητο από αυτό. Διδάσκοντας την κατανόηση του κράτους ως της απλής έννομης τάξης, κάνει το άτομο να συνειδητοποιήσει, ότι αυτό το κράτος είναι ανθρώπινο τεχνούργημα [...]». Συμπληρώνει δε, ότι η καθαρή θεωρία του δικαίου, μη αναγνωρίζοντας στο κράτος καμία υπερβατική υπόσταση επέκεινα του θετικού δικαίου, «παραμερίζει ένα από τα πολιτικώς αποτελεσματικότερα εμπόδια το οποίο ανέκαθεν ετίθετο στο δρόμο μιας μεταρρύθμισης του κράτους προς το συμφέρον των υποτελών.»<sup>29</sup>

Κλείνοντας αυτήν την σύντομη αναδρομή στον Κέλσεν οφείλουν να επισημανθούν, εν είδει σύνοψης, τα ακόλουθα: ο Kelsen χρησιμοποιεί εκτεταμένα το μοντέλο της αναλογίας μεταξύ χριστιανικής θεολογίας και θεωρίας δικαίου, όχι όμως με

---

<sup>29</sup> Στο ίδιο, 283.

σκοπό να δείξει την ταυτότητα στην εννοιολόγηση, αλλά, αντιθέτως προκειμένου να αναδείξει την κοινή σε αμφότερες αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορήματος. Με άλλα λόγια, η αναλογία χρησιμοποιείται προκειμένου να αναδειχθεί μια αντίφαση στον τρόπο σκέψης της παραδοσιακής θεωρίας δικαίου που είχε ήδη εντοπισθεί στην θεολογία από την φουέερμπαχσιανή κριτική της θρησκευτικής συνείδησης. Η κελσιανή κριτική αποσκοπεί στην άρση αυτού του δομικώς θεολογικού τρόπου σκέψης στον ορίζοντα μιας θεωρίας δικαίου για την οποία -ανεξαρτήτως του εάν το παραδέχεται ή όχι- δίκαιο είναι μόνον αυτό που μπορεί να καταστεί προσβάσιμο στον ανθρώπινο λόγο, επειδή αποτελεί (ή μπορεί να διατυπωθεί ως) προϊόν συνειδητής ανθρώπινης θέσης. Έτσι, παρότι ο ίδιος ο Kelsen δεν διαθέτει μια θεωρία εκκοσμίκευσης, η ίδια του η θεωρία δικαίου μπορεί να ιδωθεί ως εγχείρημα εκκοσμίκευσης, ήτοι αποϋπαστασιοποίησης των νομικών εννοιών ή, όπως το είχε εκφράσει ο Franz Neumann, «απομάγευσης του δικαίου».<sup>30</sup>

<sup>30</sup> F.L. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1980, 85.

## II. Η σμιττιανή οικειοποίηση της κελσιανής κριτικής

Κανένας από τους συγκαίρινους του Kelsen φιλοσόφους του δικαίου δεν θα υιοθετούσε ως αυτοχαρακτηρισμό την κελσιανή κατηγορία περί νομικής ή κρατικής θεολογίας. Κανένας δεν θα ταυτιζόταν με το επίθετο του νομικού θεολόγου. Όσο και αν επέμεναν στο μετα- ή εξωνομικό status του κράτους, όσο και να ήθελαν να διαφυλάξουν μια έννοια μη θετικοποιήσιμου κρατικού συμφέροντος ή βούλησης, παρέμεναν δεσμευμένοι στο αίτημα ορθολογικότητας που συνοδεύει την έννοια του θετού δικαίου της νεωτερικότητας· και για αυτούς το δίκαιο όφειλε να νοηθεί ορθολογικά, δηλαδή να αποτελέσει αντικείμενο επιστήμης, απαλλαγμένο ει δυνατόν από αντιφάσεις και μεθοδολογικούς συγκρητισμούς.

Ο Carl Schmitt, αντιθέτως, ήταν ο μόνος που διεκδίκησε ως τίτλο τιμής την κατηγορία περί νομικής θεολογίας,<sup>31</sup> την οποία ο Kelsen απηύθυνε στον θετικισμό του Kaiserreich. Με αυτόν τον

---

<sup>31</sup> Ενδεικτικά αναφέρω τον αυτοχαρακτηρισμό του ως «θεολόγου της νομικής επιστήμης» σε μια μόνον κατ' επίφαση προσωπική σημείωση στο Glossarium. Βλ. C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Βερολίνο: Duncker & Humblot, 1991, 23.

<sup>32</sup> Βλ. V. Neumann, «Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument», ό.π., 184–186. Πρβλ. την άποψη του V. Neumann ότι ο θετικισμός του Kaiserreich δεν ήταν δημοκρατικός, αλλά, αντιθέτως, επιχειρούσε, διατηρώντας τη μετανομική έννοια του κράτους, να αποκλείσει τα

τρόπο ο Schmitt υπερασπίστηκε τον συντηρητικό πολιτικό πυρήνα του παραδοσιακού νομικού θετικισμού,<sup>32</sup> καταβάλλοντας ένα τίμημα που είναι υψηλό μόνον για εκείνους που ενδιαφέρονται για την διάσωση ή και επέκταση του ορθολογικού πυρήνα της πολιτικής νεωτερικότητας. Το ότι ονομάζει το αποφασιοκρατικό του μανιφέστο *Πολιτική Θεολογία* δεν αποτελεί τόσο αναφορά στην *theologia civilis*, η οποία κατά τον Αυγουστίνο αποτελεί την λατρεία των πολιτικών θεών του παγανισμού,<sup>33</sup> όσο οικειοποίηση της κατηγορίας του αντιπάλου - με αντιστροφή του πρόσημου. Η κατανόηση της λειτουργίας του θεωρήματος περί εκκοσμίκευσης στον Schmitt συναρτάται άμεσα με το γεγονός ότι οι θεμελιώδεις θέσεις του περί κρατικής κυριαρχίας και της μορφής δικαίου αποτελούν επακριβώς την υιοθέτηση αυτού απέναντι στο οποίο ο Kelsen είχε στήσει την κριτική του.

προερχόμενα από τη σοσιαλδημοκρατία αιτήματα της εργατικής τάξης. Βλ. V. Neumann, «Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument», ό.π., 169. Την αντίθετη θέση εκφράζει ο P. von Oertzen, *Die soziale Funktion des staatsrechtlichen Positivismus. Eine wissenssoziologische Studie über die Entstehung des formalistischen Positivismus in der deutschen Staatsrechtswissenschaft* (1953), Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1974, 181, 322.

<sup>33</sup> Πρβλ. J.-F. Kervégan, *Was tun mit Carl Schmitt?*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2019, 102.

Πράγματι ο πασίγνωστος σμιττιανός ορισμός της κυριαρχίας («Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση εκτάκτου ανάγκης») <sup>34</sup> μπορεί να διαβαστεί ως εκδίπλωση δύο αναλογιών που ο Kelsen είχε ήδη τοποθετήσει στο επίκεντρο της κριτικής του στην «θεολογική μέθοδο» του παραδοσιακού νομικού θετικισμού: την αναλογία μεταξύ της σχέσης θεού-κόσμου και της σχέσης κράτους-θετού δικαίου αφενός και αυτήν μεταξύ θαύματος και κατάστασης εκτάκτου ανάγκης αφετέρου.

«Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης έχει για την νομική επιστήμη ανάλογη σημασία όπως το θαύμα για την θεολογία.»<sup>35</sup> Η εν λόγω αναλογία στηρίζεται στο ότι τόσο το θαύμα όσο και η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης αναστέλλουν μια κάποια έννοια νόμου. Θαύμα είναι η αναστολή των φυσικών νόμων από τον Θεό· «νομικό θαύμα»<sup>36</sup> είναι και η αναστολή των κανόνων του θετού δικαίου από τον κυρίαρχο. Και όπως το θαύμα δεν συνίσταται απλώς και μόνον στην ρήξη της φυσικής νομοτέλειας, αλλά αποκαλύπτει ταυτόχρονα την υπερβατικότητα του θεού εντός της κτίσης που δημιούργησε,

έτσι και κατά την εξαιρετική περίπτωση, η «ύπαρξη του κράτους [...] διατηρεί μια αδιαμφισβήτητη ανωτερότητα επί της ισχύος του κανόνα δικαίου.» <sup>37</sup> Η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης αναδεικνύει το κράτος ως υπερβατική του θετού δικαίου υπόσταση, ενώ η ύπαρξη της πρόβλεψης περί κατάστασης εκτάκτου ανάγκης στα νεωτερικά συντάγματα ερμηνεύεται από τον Schmitt, ως εκ τούτου, ως ένδειξη της ανομολόγητης διατήρησης του υπερβατικού καθεστώτος του κράτους έναντι του θετού δικαίου. «Στην εξαιρετική περίπτωση [Ausnahmefall] το κράτος αναστέλλει το δίκαιο, δυνάμει, όπως λέγεται, ενός δικαιώματος αυτοσυντήρησης.»<sup>38</sup> Υπ' αυτήν την οπτική, το κράτος εμφανίζεται ως μια τάξη πραγμάτων (Ordnung) διάφορη και ανώτερη αυτής του δικαίου (Recht).<sup>39</sup> Ακολουθως, το θετό δίκαιο παρουσιάζεται σαν τεθειμένο όχι από την έλλογη ανθρώπινη πράξη, αλλά από τον κυρίαρχο που προσωποποιεί την υπερβατική υπόσταση του κράτους. Το θετό δίκαιο δεν είναι

<sup>34</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 13.

<sup>35</sup> Στο ίδιο, 43.

<sup>36</sup> H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, ό.π., 247.

<sup>37</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 18.

<sup>38</sup> Στο ίδιο, 18–19.

<sup>39</sup> «Τα δύο στοιχεία της έννοιας “έννομη τάξη” έρχονται εδώ αντιμέτωπα και αποδεικνύουν την εννοιολογική τους αυτοτέλεια.» Στο ίδιο, 19.

τίποτε άλλο από την μορφή που κάθε φορά παίρνει αυτή η υπόσταση ή αλλιώς: «υποστασική[ ] μορφή[ ]».<sup>40</sup>

Όταν ο Schmitt απομειώνει το περιεχόμενο της έννοιας της κυριαρχίας, στο «ζήτημα του υποκειμένου της κυριαρχίας»<sup>41</sup> - στο ερώτημα *quis iudicabit?*- και την ορίζει μέσω της παραπομπής στην εξαιρετική περίπτωση, δεν κάνει τίποτε άλλο από το να συγκροτεί την έννοια της κυριαρχίας κατ' αναλογίαν προς την θεϊστική αντίληψη περί θεού. Όπως ο θεός του θεϊσμού διατρανώνει την υπερβατικότητά του απέναντι στην κτίση, δείχνοντας, μέσω του θαύματος, ότι δεν υπόκειται στις νομοτέλειές της, έτσι και το υποκείμενο της κυριαρχίας, ο κυρίαρχος, αποδεσμευόμενος από τα κανονιστικά δεσμά του θετού δικαίου, αποδεικνύει την υπερβατικότητά της κρατικής υπόστασης που διατείνεται ότι προσωποποιεί. Η αναλογία θαύματος και κατάστασης εκτάκτου ανάγκης οδηγεί, με άλλα λόγια, αυτόματα στην βασική αναλογία θεού και κράτους. Η συνέπεια είναι προφανής: ο Schmitt καλεί στην αποδοχή μιας άνωθεν αυθεντίας που προσωποποιεί το κράτος και δεν υπόκειται στις δεσμεύσεις του θετού δικαίου, όπως ένας πιστός θα αποδεχόταν την εξ αποκαλύψεως αλήθεια (ή εντολή) του

---

<sup>40</sup> Στο ίδιο, 31. Τούτου δοθέντος, μου φαίνεται άστοχη μια ανακατασκευή του όρου «υποστασική μορφή» με αναδρομή στον Θωμά Ακινάτη και στον Αριστοτέλη, όπως αυτή που επιχείρησε προσφάτως ο J. Heller, *Mensch und*

Κυρίου. Εάν λάβει κανείς υπόψιν την κελσιανή επεξεργασία των αναλογιών νομικού και θεολογικού σκέπτεσθαι, ο σμιττιανός ορισμός της κυριαρχίας και ο ορισμός του δικαίου ως «υποστασιακής μορφής» παρουσιάζονται ως άνευ όρων υιοθέτηση της θέσης απέναντι στην οποία ο Kelsen διατύπωσε την κριτική του.

Τούτου δοθέντος, φαίνεται ως εάν ο Schmitt να μην παρατηρεί ότι υιοθετώντας την μετανομική, υποστασιακή έννοια κράτους και παρουσιάζοντας το θετό δίκαιο ως απόρροιά του -ως υποστασιακή μορφή-, καθιστά εαυτόν έκθετο στα βέλη της κελσιανής κριτικής περί νομικής θεολογίας. Εύκολα θα μπορούσε ο Kelsen να του αντιτείνει πως η συγκρότηση μιας νομικής έννοιας, και μάλιστα της ύστατης έννοιας του κρατικού δικαίου, ως υπερβατικής του ίδιου του δικαίου αποτελεί αντίφαση εν τοις όροις· εύκολα θα μπορούσε να καταδείξει ότι η πρόσδεση του ορισμού της νομικής έννοιας της κυριαρχίας στην νομικά εξ ορισμού ασύλληπτη εξαιρετική περίπτωση παραπέμπει την διαμόρφωση του δικαίου σε μια καθαρή πολιτική της ισχύος· εύκολα, τέλος, θα μπορούσε να τον κατηγορήσει για την πιο ακραία υιοθέτηση της “θεολογικής

*Maßnahme. Zur Dialektik von Ausnahmezustand und Menschenrechten*, Βάιλερσβιστ: Velbrück Wissenschaft, 2018, 104–112.

<sup>41</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 14.

μεθόδου” που συνεπάγεται και συνοδεύει την πλήρη αποδέσμευση από οποιαδήποτε επιστημονική, ήτοι ορθολογική πραγμάτευση του δικαίου.

Απέναντι σε μια τέτοια κριτική, οι κατασκευές του Schmitt μοιάζουν εντελώς έκθετες. Ωστόσο θα ήταν λάθος να αποδώσει κανείς την πασιφανή διαστροφή της κελσιανής κατηγορίας σε τίτλο τιμής σε κάποιο στρατηγικό σφάλμα του Schmitt. Πολλώ μάλλον, η υιοθέτηση της κατηγορίας περί θεολογίας αποτελεί την μια πλευρά μιας στρατηγικής, της οποίας η άλλη είναι η θέση περί εκκοσμίκευσης.

### **III. Η λειτουργία του θεωρήματος περί εκκοσμίκευσης: η απονομιμοποίηση της νεωτερικότητας.**

Αυτό που θα εμφανιζόταν απλώς ως συνηγορία της απόλυτης αυθαιρεσίας του υποκειμένου της κυριαρχίας και ως κένωση κάθε νομικού ορισμού, παρουσιάζεται, μέσω και λόγω της θέσης περί εκκοσμίκευσης, ως η πεμπτουσία της νομικής και πολιτικής παράδοσης που υπονομεύει. Η ριζική απόρριψη του

---

<sup>42</sup> Αυτή η θέση —ότι η αποφασιοκρατία αποτελεί κατ’ ουσίαν άρνηση της θεωρίας δικαίου ως τέτοιας— δεν μπορεί, στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης, να αναπτυχθεί περαιτέρω. Αντί της προσήκουσας επιχειρηματολογίας παραθέτω μία από τις πιο μεστές διατυπώσεις αυτής της ερμηνείας: «Το αποφασιοκρατικό νομικό σκέπτεσθαι [...] δεν έχει σχέση με

νομικού σκέπτεσθαι ως τέτοιου, ίδιον χαρακτηριστικό της αποφασιοκρατικής αντίληψης,<sup>42</sup> πρέπει να αναδιπλασιαστεί στο επίπεδο της ιστορίας των ιδεών· οφείλει να μασκαρευτεί ως ιστορικά δικαιολογημένα για να υπονομευθεί η πολιτική νεωτερικότητα ως μη νόμιμη ιστορική συνθήκη. Με άλλα λόγια: μέσω της θέσης περί εκκοσμίκευσης ο Schmitt παρουσιάζει την αποφασιοκρατική και προσωποκρατική έννοια κρατικής κυριαρχίας ως το ουσιώδες κληροδότημα της νομιμοπολιτικής παράδοσης - ένα κληροδότημα που η νεωτερικότητα απώθησε.

Έτσι, στο τρίτο μέρος της *Πολιτικής Θεολογίας*, ο Schmitt, επιχειρεί να δείξει ότι η ιστορία του νεωτερικού κρατικού δικαίου δεν είναι τίποτε άλλο παρά η απόκρυφη διατήρηση αυτού, από το οποίο το νεωτερικό δίκαιο αξιώνει να αποδεσμευθεί: την κατά Schmitt θεολογική ιδέα μιας ύστατης και υπερβατικής αυθεντίας. Αφορμάται δε από τις κριτικές επεξεργασίες του Kelsen περί των αναλογιών θεολογίας και

τη νομική θεωρία υπό τη στενή έννοια. Για τους υποστηρικτές του, το δίκαιο δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια τεχνική απόδοσης νομικής μορφής στην πολιτική βούληση. Το δίκαιο μετατρέπεται σε μια μυστική γνώση περί της αναπαραγωγής θέσεων εξουσίας, είναι ένα *arcanum dominationis*». Βλ. F.L. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, ό.π., 339.

θεωρίας δικαίου.<sup>43</sup> Εάν όμως για τον Kelsen η στόχευση ήταν η πρακτική εκκοσμίκευση, η «απομάγευση του δικαίου»,<sup>44</sup> για τον Schmitt ήταν η μυστικοποίηση των αυταρχικών στοιχείων του. Σε αντίθεση με τον αντίπαλό του που επιχειρούσε να θεμελιώσει την διαφορά των ανάλογων, ο Schmitt διαστρέφει την αναλογία σε μια μονοσήμαντη ταυτότητα: οι «καθοριστικές έννοιες της νεωτερικής πολιτειολογίας» είναι εκκοσμικεύματα «θεολογικών εννοιών» «όχι μόνον κατά την ιστορική τους εξέλιξη», αλλά και «κατά την συστηματική τους δομή».<sup>45</sup> Οι αναλογίες θεολογικού και νομικού σκέπτεσθαι δεν εκφράζουν, όπως στον Kelsen την δομικά ίδια αντιστροφή υποκειμένου και κατηγορήματος, αλλά ένα αδιαμεσολάβητο, προφανές και μη περεταίρω εξηγήσιμο περιεχόμενο, που εκφράζεται τόσο στην εικόνα περί κόσμου όσο και στην εικόνα περί της ορθής πολιτικής συγκρότησης. Το ερώτημα σε τι συνίσταται αυτό το μη περεταίρω εξηγήσιμο περιεχόμενο, θα το πραγματευτώ

---

<sup>43</sup> «Το επίτευγμα του Kelsen είναι ότι από το 1920 με τον ιδιότυπο του τονισμό υπέδειξε τη μεθοδική συγγένεια θεολογίας και νομικής επιστήμης.» Βλ. C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 46. Ο Schmitt αναφέρεται μεν στις σχετικές επεξεργασίες του Kelsen, ωστόσο δεν τις συζητά.

<sup>44</sup> F.L. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes*, ό.π., 85.

<sup>45</sup> Στο ίδιο, 43.

<sup>46</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 47.

<sup>47</sup> Ο Schmitt δεν επεξεργάστηκε ποτέ έκτοτε την «κοινωνιολογία των νομικών εννοιών». Μαθητές του όμως, όπως πριν από όλους ο Reinhart

εντός ολίγου· πρωτίτερα οφείλουν όμως να γίνουν κάποιες παρατηρήσεις σε σχέση με την μέθοδο με την οποία ο Schmitt το ανασύρει και το ανασυγκροτεί.

Στην Πολιτική Θεολογία, την θέση περί εκκοσμίκευσης πλαισιώνει το πρόγραμμα της «κοινωνιολογίας των νομικών εννοιών»<sup>46</sup>. Σε αυτήν φαίνεται να εναποθέτει ο Schmitt το καθήκον διαπίστωσης, ερμηνείας και μελέτης των νομικών εννοιών της νεωτερικότητας ως εκκοσμικευμάτων των αντίστοιχων θεολογικών εννοιών.

Ωστόσο, δύσκολα θα καταλάβει ο αναγνώστης της Πολιτικής Θεολογίας σε τί ακριβώς συνίσταται η επιστημονική αξίωση της σμιττιανής κοινωνιολογίας των νομικών εννοιών<sup>47</sup> και γιατί ακριβώς αποτελεί “κοινωνιολογία” και όχι οτιδήποτε άλλο. Αυτό στο οποίο φαίνεται να αποσκοπεί η κοινωνιολογία των νομικών εννοιών είναι να καταδείξει ότι «[η] μεταφυσική εικόνα

Koselleck, επιχείρησαν να συγκροτήσουν μια συνολική ερμηνεία της πολιτικής νεωτερικότητας επί αυτής της βάσης. Βλ. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 12η έκδ., Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 2013. Για τη σχέση Schmitt-Koselleck, πρβλ. J.-F. Missfelder, «Die Gegenkraft und ihre Geschichte: Carl Schmitt, Reinhart Koselleck und der Bürgerkrieg», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58(4), 2006, 310–336.

που μια εποχή φτιάχνει για τον εαυτό της, έχει την ίδια δομή με αυτήν που της είναι δίχως άλλο προφανής ως μορφή της πολιτικής της οργάνωσης.»<sup>48</sup> Όμως το status αυτής της κατά τα φαινόμενα κεντρικής πρότασης είναι αυτό της λήψης του ζητουμένου: ο Schmitt γνωρίζει ήδη εκ των προτέρων το νόημα των αναλογιών νομικού και θεολογικού ή μεταφυσικού σκέπτεσθαι που η “κοινωνιολογία” καλείται να πορίσει· προϋποθέτει αυτό που κοινωνιολογικά επιχειρεί να καταδείξει. «Εκείνη η συστηματική αναλογία θεολογικών και νομικών εννοιών υπογραμμίζεται εδώ, επειδή μια κοινωνιολογία των νομικών εννοιών προϋποθέτει μια συνεπή και ριζική ιδεολογία». <sup>49</sup> Και ακριβώς η «διαπίστωση μιας τέτοιας ταυτότητας», που ωστόσο ήδη έχει εν είδει αθεμελίωτης απόφασης ληφθεί, είναι η κοινωνιολογία μιας νομικής έννοιας και συγκεκριμένα η «κοινωνιολογία της έννοιας της κυριαρχίας». <sup>50</sup> Η κοινωνιολογία των νομικών εννοιών, που καλείται να αναδείξει την θέση περί εκκοσμίκευσης, συγκροτείται ούτως ώστε να φαίνεται ότι είναι επιστήμη, ενώ στην πραγματικότητα δεν κάνει τίποτε άλλο από το να

---

<sup>48</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 50–51.

<sup>49</sup> Στο ίδιο, 47–48 (η υπογράμμιση δική μου).

<sup>50</sup> Στο ίδιο, 51.

υπογραμμίζει ως προφανή μια ήδη προειλημμένη απόφαση. Με άλλα λόγια: ο Schmitt υποκρίνεται τον κοινωνιολόγο.

Τούτο φαίνεται στην διμέτρη οριοθέτηση της κοινωνιολογίας του τόσο απέναντι σε μαρξιστικά όσο και σε βεμπεριανά προγράμματα. Ο Schmitt υποστηρίζει ότι η κοινωνιολογία των νομικών εννοιών δεν ανάγει την νομική έννοια στην υλική πραγματικότητα, όπως θα έκαναν μαρξιστικές προσεγγίσεις. Παρουσιάζει την αναζήτηση συναφειών μεταξύ εννοιολογήσεων αφενός και κοινωνικών σχέσεων αφετέρου, ως «ένα ήδη από την δεκαετία του 1820 ευρύτατα διαδεδομένο δόγμα στην δυτική Ευρώπη», το οποίο κληρονόμησε «η μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας» ριζοσπαστικοποιώντας το.<sup>51</sup> Τόσο ο γαλλικός υλισμός όσο και η μαρξιστική κοινωνική θεωρία υποβιβάζονται σε δόγμα, το οποίο ως τέτοιο είτε γίνεται δεκτό, είτε απορρίπτεται· σε κάθε περίπτωση δεν συζητείται. Ο λόγος της απόρριψης από τον Schmitt της «μαρξιστική[ς] εξήγηση[ς]» συνειδησιακών μορφών και εννοιών είναι ακριβώς το ότι αξιώνει να αποτελέσει εξήγηση· ως τέτοια «καθιστά αδύνατη μια απομονωμένη θεώρηση της ιδεολογικής συνέπειας». <sup>52</sup> Μια τέτοια απομόνωση της ιδεολογίας από

<sup>51</sup> Στο ίδιο, 48. Ειρήσθω εν παρόδω, τη δεκαετία του 1920 το ανήκειν του γερμανόφωνου χώρου στον δυτικό κόσμο κάθε άλλο παρά σαφές ήταν.

<sup>52</sup> Στο ίδιο.

οποιαδήποτε συνάφεια που θα την εξηγούσε και έτσι θα την αποκάλυπτε, είναι ο σαφής στόχος του Schmitt.

Είναι σημαντικό να υπογραμμισθεί ότι η απομόνωση της ιδεολογικής συνέπειας δεν είναι απλώς εγγεγραμμένη σε μια γενική αντιμαρξιστική προδιάθεση, που ήταν κοινή σε πλείστους όσους στοχαστές της περιόδου. Τούτο φαίνεται ξεκάθαρα στην οριοθέτηση της κοινωνιολογίας των νομικών εννοιών απέναντι στην κοινωνιολογία του δικαίου του Max Weber, για την οποία η μελέτη των αντιλήψεων και του κοινωνικού και οικονομικού status των πρακτικών νομικών παρουσιάζεται ως ένας από τους παράγοντες διαμόρφωσης του δικαίου και της εννοιολόγησής του. Ο Schmitt καταγγέλλει αυτή την μέθοδο ως ψυχολογία: «Η αναγωγή ενός εννοιολογικού αποτελέσματος στον κοινωνιολογικό φορέα είναι ψυχολογία και διαπίστωση ενός συγκεκριμένου είδους κινήτρου ανθρώπινης πράξης. Αυτό είναι μεν ένα κοινωνιολογικό πρόβλημα, αλλά όχι αυτό της κοινωνιολογίας μιας έννοιας.»<sup>53</sup> Με δύο λόγια: οι δύο κεντρικές κατευθύνσεις της κοινωνιολογίας παρουσιάζονται από τον Schmitt ως ψευδοεπιστημονικές προσεγγίσεις. Διότι ο μαρξισμός θα

καταλήξει, λόγω του αναγωγιστικού ορθολογισμού του στην ανορθολογική φιλοσοφία της ζωής όπως αυτή του George Sorel,<sup>54</sup> ενώ φυσική συνέπεια μιας βεμπεριανής κοινωνιολογίας του δικαίου θα ήταν η εξεικόνιση των εκάστοτε κοινωνιολογικών τύπων (του γραφειοκράτη, του δικηγόρου και του καθηγητή της νομικής κ.ά.) που περισσότερο θα ομοίαζε με «κοινωνιο-ψυχολογικό πορτρέτο» της «ωραίας λογοτεχνίας», παρά με πόρισμα επιστήμης.<sup>55</sup> Ο Schmitt παρουσιάζει χλευαστικά τις δύο τότε κυρίαρχες κατευθύνσεις στην κοινωνική θεωρία και κοινωνιολογία ως ψευδοεπιστημονικές προσεγγίσεις, προκειμένου να εμφανίσει την δική του ψευδοεπιστήμη ως πραγματική επιστήμη. Το στοιχείο με βάση το οποίο αμφότερες συνδέονται και καταγγέλλονται ως ψευδείς είναι το γεγονός ότι επιχειρούν να εξηγήσουν τις νομικές έννοιες, ανασυγκροτώντας τις συνάφειές τους με άλλες μορφές, σχέσεις και πραγματικότητες. Αντιθέτως, ο Schmitt επιχειρεί να απομονώσει τις νομικές έννοιες από οποιαδήποτε συνάφεια, να τις απομειώσει σε ιδεολογία την οποία έπειτα θα μπορέσει να χειριστεί κατά το δοκούν.

---

<sup>53</sup> Στο ίδιο, 49.

<sup>54</sup> Στο ίδιο, 48.

<sup>55</sup> Στο ίδιο, 50.

Τούτου δοθέντος, το πραγματικό ερώτημα δεν είναι πώς ο Schmitt εξηγεί και πού θεμελιώνει την θέση ότι οι νεωτερικές πολιτειολογικές έννοιες αποτελούν κατά την δομή και την ιστορική τους πορεία εκκοσμικεύματα των θεολογικών εννοιών. Διότι δεν εξηγεί ούτε θεμελιώνει. Το πραγματικό ερώτημα είναι, ποια είναι η εικόνα της ιστορίας της πολιτικής νεωτερικότητας την οποία κατασκευάζει επί τη βάση της “ιδεολογικής συνέπειας”, την οποία υποκρίνεται ότι κοινωνιολογικά ανασυγκροτεί.

Ανατρέχοντας στις απαρχές της πολιτικής νεωτερικότητας, στην περίοδο της μεταρρύθμισης και αντιμεταρρύθμισης τον 16ο και 17ο αιώνα, ο Schmitt προσπαθεί να υποβάλλει την ιδέα περί ύπαρξης μιας «ριζικής εννοιακότητας», ήτοι μιας κυρίαρχης εικόνας, η δύναμη της οποίας επικαθόρισε τόσο τις μεταφυσικές και θεολογικές παραστάσεις όσο και πολιτικές θεσμίσεις. Περιεχόμενο αυτής της «εξωθημένη[ς] μέχρι [το επίπεδο] του Μεταφυσικού και του Θεολογικού, συνέπεια[ς]»<sup>56</sup> είναι η παράσταση μιας άνωθεν «νομιμοποιούσας [όχι νομιμοποιημένης!] αυθεντίας»<sup>57</sup> ή αλλιώς η «ακραία, θεμελιώδης έκφραση της πίστης σε μια κυριαρχία [Herrschaft]

---

<sup>56</sup> Στο ίδιο.

<sup>57</sup> Στο ίδιο, 52.

<sup>58</sup> Στο ίδιο, 54.

και μια ενότητα [Einheit]».<sup>58</sup> Χαρακτηριστική είναι η σπουδή του Schmitt να μην προσδιορίσει θετικά το περιεχόμενο αυτής της κυριαρχίας ή ενότητας. Ο μη προσδιορισμός του περιεχομένου, δεν γίνεται προκειμένου να διατηρηθεί ανοικτό το ερμηνευτικό σχήμα. Διότι τα περιεχόμενα που μπορεί να δεχθεί αυτή η “ακραία πίστη σε μια κυριαρχία και μια ενότητα” επικαθορίζονται από την εικόνα μιας άνωθεν αυθεντίας που νομιμοποιεί, δίχως η ίδια να νομιμοποιείται. Όπως σε άλλο πλαίσιο θα γράψει αργότερα ο Theodor W. Adorno η «επίκληση της τάξης [Ordnung] εν γένει χωρίς αυτή να ορίζεται συγκεκριμένα, και της διάδοσης κανόνων χωρίς να απαιτείται η εξέταση τους, πραγματολογικά ή ενώπιον της συνείδησης, είναι άκυρη. [...] Οι προπαγανδισμένες έννοιες της τάξης είναι πάντα κατηγορίες του status quo.»<sup>59</sup>

Η εικόνα αυτής της άνωθεν αυθεντίας που ιδρύει τον κρατικονομικό δεσμό είναι το περιεχόμενο της ριζικής εννοιακότητας που η σμιττιανή “κοινωνιολογία” υποκρίνεται ότι ανακαλύπτει στην πρώιμη νεωτερικότητα. Την βλέπει δε να εκφράζεται στην κυρίαρχη τον 16ο και 17ο αιώνα θεϊστική ιδέα ενός υπερβατικού, αλλά παρεμβαίνοντας στην εμμένεια Θεού,

<sup>59</sup> T.W. Adorno, *Σύνοψη της πολιτιστικής βιομηχανίας*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000, 40–41.

το πολιτικό ανάλογο της οποίας αποτελεί η αποφασιοκρατική και προσωποκρατική έννοια της κυριαρχίας, για την οποία ο κυρίαρχος ιδρύει και ταυτόχρονα ενσαρκώνει στο πρόσωπό του την κρατική υπόσταση και ως εκ τούτου βρίσκεται τόσο εντός όσο και εκτός της έννομης τάξης. Διαπράττοντας μάλιστα μια προφανή λαθροχειρία, ο Schmitt εντοπίζει την αποτύπωση αυτής της δομικά θεϊστικής πίστης στον ιδρυτή της νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας, τον Thomas Hobbes, ο οποίος, όπως γράφει, παρά τον «νομιναλισμό και το φυσικοεπιστημονικό του πνεύμα [...] παραμένει περσοναλιστής και θέτει μια συγκεκριμένη, αποφασίζουσα αρχή, ανυψώνοντας μέχρι το επίπεδο του Μυθολογικού το κράτος του, τον Λεβιάθαν, σε ένα τεράστιο πρόσωπο.»<sup>60</sup>

Επί τη βάση αυτής της ιδέας ή εικόνας περί μιας άνωθεν αυθεντίας που εκφράστηκε κατά τον 16ο και 17ο αιώνα, η νεωτερικότητα ως εκκοσμικευμα παρουσιάζεται ως μια πορεία τριών διαδοχικών σταδίων, της οποίας το πρώτο αποτελεί ταυτόχρονα το κριτήριο με βάση το οποίο τα υπόλοιπα

---

<sup>60</sup> Θα υπερέβαινε τους σκοπούς του παρόντος άρθρου η εξέταση του ερωτήματος γιατί η σμιπτιανή ανάγνωση αποτελεί λαθροχειρία. Ας σημειωθεί ωστόσο ότι οι πρώτες γραμμές του Λεβιάθαν αναφέρονται στον Θεό ως τεχνίτη και τη φύση ως τεχνούργημά του, τον οποίο ο άνθρωπος μιμείται όταν φτιάχνει το κράτος του. Βλ. Th. Hobbes, *Λεβιάθαν*, ό.π., 77. Η από μέρους του Hobbes συνειδητή χρήση της αναλογίας επικεντρώνεται στη

αξιολογούνται. Τον θεϊσμό και την απολυταρχική μορφή του κράτους του 16ου και 17ου αιώνα διαδέχεται ο 18ος αιώνας ο οποίος διατηρεί τόσο την παράσταση του Θεού όσο και αυτήν του κυρίαρχου· ωστόσο τις εξορίζει στην υπερβατικότητα μην αφήνοντάς τους καμία δυνατότητα παρέμβασης στην εμμέθεια. Έτσι, όπως στις δεϊστικές αντιλήψεις του 18ού αιώνα, ο Θεός περιορίζεται στην πρώτη αρχή που θέτει τους σιδηρούς νόμους που κυβερνούν τον φυσικό κόσμο, έτσι κυριαρχούν και αντίστοιχες πολιτικές μορφές: διατηρείται ο κυρίαρχος στο πρόσωπο του μονάρχη, αλλά αυτός δεν δύναται να παρέμβει πλέον κατά βούληση στην έννομη τάξη. Τον περιορισμό του Θεού στο επέκεινα και του κυρίαρχου στην κορυφή της έννομης τάξης διαδέχεται η κυριαρχία των φιλοσοφιών της εμμέθειας και η αντίστοιχη επικυρίαρχηση της δημοκρατικής αρχής. Στην πολιτική σκέψη του 19ου και 20ου αιώνα η ίδια η υπερβατικότητα απορροφάται από την εμμέθεια, ενώ, κατ' αναλογία, η έννοια της κυριαρχίας γίνεται απλώς λειτουργία μιας έννομης τάξης που έχει τεθεί από τον λαό.

σχέση αφενός Θεού και φύσης και αφετέρου ανθρώπου και πολιτικής κοινότητας· εδράζεται δε στο ότι τόσο ο άνθρωπος όσο και ο Θεός νοούνται ως τεχνίτες και στο ότι τόσο η πολιτική κοινότητα όσο και η φύση γίνονται κατανοητές ως τεχνουργήματα, τα οποία εξ ορισμού είναι προσβάσιμα στον ανθρώπινο λόγο.

Ωστόσο η αναγκαιότητα της παράστασης μιας μη τεθειμένης, άνωθεν ερχόμενης αυθεντίας δεν εκπίπτει, σύμφωνα με τον Schmitt, μόνο και μόνο επειδή η νεωτερικότητα αποφάσισε να την απωθήσει. Όπως θα γράψει στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης του Πολιτικού Ρομαντισμού το 1925: «Η μεταφυσική είναι κάτι αναπόφευκτο και [...] κανείς δεν μπορεί να της ξεφύγει με το να αρνείται να την συνειδητοποιήσει. Ωστόσο σίγουρα αυτό που οι άνθρωποι θεωρούν ως ύστατη, απόλυτη αρχή μπορεί να αλλάξει και ο Θεός μπορεί να αντικατασταθεί από κοσμικούς και ενθαδικούς παράγοντες. Αυτό αποκαλώ εκκοσμίκευση [...]»<sup>61</sup>. Ως μεταφυσική νοείται εδώ «η ορισμένη[], αν και όχι πάντοτε συνειδητή παράσταση μιας ύστατης αρχής, ενός απόλυτου κέντρου.»<sup>62</sup> Σε αυτήν την «μεταφυσική σφαίρα» «εμφανίζονται, διατηρώντας την μεταφυσική δομή, συνεχώς νέοι παράγοντες ως απόλυτες αυθεντίες».<sup>63</sup> Το νόημα αυτών των παρατηρήσεων έγκειται στον ισχυρισμό ότι η νεωτερικότητα έχοντας απωθήσει από τη συνείδησή της την απροκάλυπτη πίστη σε μια υπερβατική και ύστατη αρχή, την

<sup>61</sup> C. Schmitt, *Politische Romantik*, 6η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 1998, 18.

<sup>62</sup> Στο ίδιο, 17.

<sup>63</sup> Στο ίδιο, 19.

<sup>64</sup> C. Schmitt, *Verfassungslehre*, 11η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 2017, XIV, 108, 109, 150, 177, 178.

ενδύει διαρκώς με το μανδύα της εμμένειας. Αλλά όπως κάθε απωθημένο, έτσι και η ιδέα της ύστατης αυθεντίας αναδύεται εκ νέου, αλλά σε υπολειμματική μορφή: είτε στην συνταγματική πρόβλεψη περί της κατάστασης εκτάκτου ανάγκης και σε συνταγματικά μη κωδικοποιημένες, «απόκρυφες πράξεις κυριαρχίας»<sup>64</sup>, είτε σε επίπεδο θεωρίας δικαίου, ως το κράτος που εξακολουθεί να νοείται ως τριτεγγυητής του δικαίου,<sup>65</sup> ενώ επιστρέφει στην αποφασιοκρατική σκέψη των αντεπαναστατών καθολικών στοχαστών του 19ου αιώνα, de Maistre, Bonald και Donoso Cortes, που χρησιμοποίησαν τις πολιτικοθεολογικές αναλογίες,<sup>66</sup> εκφράζοντας έτσι εκ νέου τον «μεταφυσικό πυρήνα κάθε πολιτικής».<sup>67</sup>

Υπό το φως αυτής της επιστροφής του απωθημένου, στην οποία ο Schmitt υποβάλλει τον αναγνώστη του, το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης αποκαλύπτει την λειτουργία του: παρέχει στον αποφασιοκρατικό κυρίαρχο κάτι σαν νομιμοποιητικό ρεζερβουάρ. Η «ριζική εννοιακότητα», που ο θεωρητικός της εκκοσμίκευσης δήθεν κοινωνιολογικά ανασυγκροτεί ως απαρχή

<sup>65</sup> Αυτό είναι ο πυρήνας του δεύτερου δοκιμίου της Πολιτικής Θεολογίας. Βλ. C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 25-40.

<sup>66</sup> Το τέταρτο και τελευταίο δοκίμιο της Πολιτικής Θεολογίας ανασυγκροτεί ένα πορτρέτο των τριών προαναφερθέντων στοχαστών της αντεπανάστασης.

<sup>67</sup> Στο ίδιο, 55.

του νεωτερικού κράτους και του δικαίου του, τον παρουσιάζει ως τον νόμιμο κληρονόμο μιας τάξης πραγμάτων και της αντίστοιχης συνείδησης που η νεωτερικότητα μόνον κατ' επίφαση έχει υπερβεί, που στ' αλήθεια μόνον την απώθησε και για αυτόν τον λόγο δανείζεται απ' αυτήν τα απαραίτητα σχήματα, όταν η ανάγκη το επιτάξει. Στον βαθμό που οι αναλογίες θεολογικού και νομικού σκέπτεσθαι εκδηλώνουν για τον Schmitt μια «ριζική εννοιακότητα» περιεχόμενο της οποίας είναι η πίστη σε μια αυθεντία που «για να δημιουργήσει δίκαιο, δεν χρειάζεται να έχει δίκιο» (19), η πολιτική νεωτερικότητα, ιδωμένη σαν εκκοσμίκευμα, παρουσιάζεται ως μια μετάβαση που ακόμα και αν έλαβε χώρα, επιτελέστηκε στο επίπεδο του προσωπείου. Η νεωτερικότητα ως εκκοσμίκευση αποτελεί «ιστορική αδικοπραγία»<sup>68</sup> και οι νομικές της έννοιες όπως αυτή του κράτους δικαίου και της κυριαρχίας παρουσιάζονται ως μασκάρωμα της αρχής, ακραία έκφραση της οποίας αποτελούν οι αναλογίες θεολογικών και νομικών εννοιών.

Στο τριφασικό σχήμα της εκκοσμίκευσης, η πολιτική νεωτερικότητα περιγράφεται ως σταδιακή απώθηση της ιδρυτικής στιγμής της. Ο 18ος και ο 19ος αιώνας δεν

---

<sup>68</sup> Βλ. την κριτική του H. Blumenberg στην κατηγορία της εκκοσμίκευσης ως ιστορικής αδικοπραγίας. Συγκεκριμένα για την κριτική στην έννοια όπως

περιγράφονται ως ιστορικές φάσεις που παρήγαγαν αυτόνομα εννοιολογικά σχήματα και θεσμούς, αλλά ως απωθήσεις της ανορθολογικής πίστης στην άνωθεν αυθεντία, που εναργώς εκφράστηκε στο πρώτο στάδιο, τον 16ο και 17ο αιώνα. Έτσι όμως η νεωτερικότητα απο την προοπτική της σμιττιανής θέσης περί εκκοσμίκευσης παρουσιάζεται υπό ένα διττό πρόσημο: αφενός είναι η πορεία της απώθησης της άνευ όρων πίστης σε μια άνωθεν αυθεντία, στην οποία απομειώνει ο Schmitt το περιεχόμενο της θεολογίας και της μεταφυσικής· αφετέρου οι ίδιες της οι απαρχές ορίζονται από την εν λόγω -δομικά θεολογική- πίστη. Ακολούθως, ο Schmitt μπορεί να ψέγει την νεωτερικότητα ως υποκριτικό ψεύδος και ιστορική αδικοπραγία, μπορεί να ισχυρίζεται ότι η νομική και πολιτική της παράδοση υπεξαίρεσε τα σχήματά της από την θεολογική παράδοση, ότι έκλεψε εκκλησία, ενώ ταυτόχρονα μπορεί να οικειοποιείται επιλεκτικά νεωτερικούς στοχαστές, όπως τον Bodin και τον Hobbes, απομειώνοντας τις θεωρητικές τους συμβολές σε πανηγυρικές εκδηλώσεις του αυθεντιοκεντρικού περιεχομένου. Μπορεί να εμφανίζει τον Cromwell ως το παράδειγμα κυρίαρχου κατεξοχήν, επειδή, σε αντίθεση με έναν επιτελικό ή κυρίαρχο δικτάτορα που δεσμεύεται από μια

αρθρώνεται από τον Schmitt, βλ. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erweiterte Ausgabe*, 9η έκδ., Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 2020, 99–113.

εντολή, «επικαλείτο τον θεό για την αποστολή του»· ο «προστάτης ήταν φορέας μιας προσωπικής αποστολής, ο παραμερισμός της καθεστηκυίας τάξης δεν θεμελιώθηκε ορθολογικά». <sup>69</sup> Ταυτόχρονα, μπορεί να παρουσιάζει, σε άλλα κείμενα, τον Cromwell ως έναν απλό δικτάτορα. <sup>70</sup> Μπορεί να συντάσσεται με τον χομπσιανό Λεβιάθαν, στον βαθμό που αυτός νοείται ως απλό μυθικό σύμβολο της άνωθεν αυθεντίας <sup>71</sup>, ενώ αλλού, όταν παραπέμπει στο κράτος ως τεχνούργημα των υπηκόων του, να τον ψέγει ως σύμβολο της αποπολιτικοποίησης του κράτους. <sup>72</sup>

Ακριβώς σε αυτή την αμφίσημη στάση του Schmitt απέναντι στην νομικοπολιτική παράδοση νεωτερικότητα αντιφεγγίζει φευγαλέα ένα στοιχείο αλήθειας: ότι το νεωτερικό δίκαιο δεν είναι μόνον η κανονιστική δέσμευση, αλλά και αυτό που

---

<sup>69</sup> C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, 8η έκδ., Βερολίνο: Duncker & Humblot, 2015, 135.

<sup>70</sup> C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Στουτγάρδη: Klett-Cotta, 1982, 119.

<sup>71</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, ό.π., 52.

<sup>72</sup> «Απέναντι σε αυτόματα και μηχανές δεν μπορεί κανείς να αντιπροσωπεύσει όπως δεν μπορούν οι ίδιες να αντιπροσωπεύσουν ή να αντιπροσωπευθούν και όταν το κράτος γίνει Λεβιάθαν, έχει χαθεί από τον κόσμο του αντιπροσωπευτικού.» Βλ. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Βερολίνο: Der katholische Gedanke, 1923, 30. Η πιο

καλείται να δεσμεύσει· δεν είναι μόνον τα κανονιστικά χαλινάρια του θηρίου, αλλά και το θηρίο το ίδιο. Εάν ισχύει ότι τα δύο αυτά στοιχεία -δίκαιο και ισχύς, ελευθερία και υποτέλεια- τελούν σε μια ανεπίλυτη αντίφαση, <sup>73</sup> τότε το σμιττιανό θεώρημα περί εκκοσμίκευσης επιχειρεί να την μονομερώς υπέρ της δεύτερης· να αποδεσμεύσει το θηρίο απ' τα δεσμά του.

#### IV. Επίλογος: η υφαρπαγή

Ας συνοψίσουμε: Είδαμε ότι η δομική αναλογία θεολογικών και νομικών εννοιών, στην οποία φαίνεται να στηρίζεται το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης, λειτουργεί σε δύο διαφορετικά επίπεδα, τόσο σε αυτό του προσδιορισμού της έννοιας της κρατικής κυριαρχίας και της μορφής δικαίου όσο και σε αυτό της ερμηνείας της νεωτερικότητας ως εκκοσμικεύματος. Στο πρώτο επίπεδο, η αναλογία κρατικονομικών με θεολογικές

μανιεριστική συμπύκνωση αυτής της στρατηγικής απομόνωσης των σημασιών και εκλεκτικής απομείωσης του περιεχομένου της θεωρίας αποτυπώνεται στο βιβλίο του Schmitt του 1936 για τον Λεβιάθαν του Hobbes. Βλ. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, ό.π. Πρβλ. Α. Λαβράνου, «Κυριαρχία, φυσική κατάσταση και φύση του ανθρώπου στον Τόμας Χομπς και στον Καρλ Σμιττ: Παρατηρήσεις πάνω στη σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς», *Αξιολογικά* 16, 2006, 161–181.

<sup>73</sup> Αυτή είναι η θέση της κριτικής θεωρίας του δικαίου του Franz Neumann. Πρβλ. F.L. Neumann, «Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft», στο F.L. Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat*, Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1980, 7–57, εδών: 7–10.

έννοιες λειτουργεί υπογείως. Χωρίς ο Schmitt ρητώς να το λέει, συγκροτεί εν τούτοις την έννοια της κρατικής κυριαρχίας κατ' αναλογία προς την εικόνα ενός θεού που διατηρεί το υπερβατικό του status και ταυτόχρονα παρεμβαίνει στην εμμένεια. Ακριβώς αυτήν την κατ' αναλογία προς τα θεολογικά σχήματα σκέψης συγκρότηση του πεδίου του δικαίου είχε κατά νου ο Kelsen όταν διατύπωσε την κριτική του στην παραδοσιακή νομική θεωρία ως κριτική της θεολογικής μεθόδου. Όπως είδαμε, ο Schmitt οικειοποιείται στο ακέραιο την βασική θέση απέναντι στην οποία αυτή η κριτική απευθύνθηκε. Η αναλογία, απο κριτικό εργαλείο ενταγμένο στο πρόγραμμα μιας απομάγευσης του δικαίου στο κελσιανό κείμενο, μετατρέπεται από τον Schmitt σε εργαλείο αναίρεσης της κριτικής.

Στο δεύτερο επίπεδο - το επίπεδο της ιστορίας του πνεύματος, στο οποίο αρθρώνεται το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης -, η αναλογία νομικών και θεολογικών εννοιών χρησιμοποιείται ανοικτά ως έκφραση της έννοιας της κυριαρχίας που ο Schmitt πρωτύτερα είχε κρυφίως συγκροτήσει κατ' αναλογία προς την έννοια του θείστου θεού. Μεταχειριζόμενος τις δομικές αναλογίες θεολογίας και νομικής θεωρίας ως ενδείξεις ή εκφράσεις αυτής της έννοιας κυριαρχίας, το σμιττιανό θεώρημα περί εκκοσμίκευσης παρουσιάζει ως πέραν αμφιβολίας ιστορική

αλήθεια της νεωτερικής νομικής παράδοσης, αυτό που στο πρώτο επίπεδο αποτελεί στρατηγική αποσάθρωσης ακριβώς αυτής της παράδοσης.

Ως εκ τούτου, το θεώρημα περί εκκοσμίκευσης στην σμιττιανή του εκδοχή δεν εξηγεί αυτό που κοινώς πιστεύεται πως εξηγεί, αυτό που ο ίδιος ο Schmitt ισχυρίζεται ότι καθιστά κατανοητό: τις διαδικασίες μεταβάσης από το θρησκευτικό στο νεωτερικό, κοσμικό πλαίσιο άσκησης πολιτικής και διαμόρφωσης του δικαίου. Ούτε βέβαια θεμελιώνει αυτό που διατείνεται ότι αναδεικνύει: την έδρα της δομικής αναλογίας του θεολογικού και του νομικού σκέπτεσθαι. Ο στόχος του είναι άλλος: να διαστρέψει αυτό που υποτίθεται ότι αποκαθλώνει.

Έτσι η ερμηνεία της νεωτερικότητας ως εκκοσμικεύματος αποκαλύπτεται η ίδια ως η υποκρισία που καταγγέλλει. Μέσω της κεντρικής θέσης ότι οι νομικές έννοιες της νεωτερικότητας είναι δομικώς ίδιες με της αντίστοιχες θεολογικές, ότι δεν υπάρχει στ' αλήθεια συνεπής έννοια κυριαρχίας που να μην έχει ανάλογη δομή με αυτήν του θείστου θεού, απομειώνει το νόημα της έννοιας της κυριαρχίας στην αδιαμφισβήτητα παρούσα διάσταση της βίας και της ισχύος. Έτσι απωθείται η έτερη διάσταση της ίδιας έννοιας, αυτή της κανονιστικής δέσμευσης που εγγυάται την ελευθερία, ήτοι η κεντρική για την

νεωτερική πολιτική και νομική θεωρία θέση πως η ύστατη εξουσία οφείλει να προκύπτει από ελευθερία, να συγκροτείται από αυτούς που καλούνται να της υποταχθούν. Και ακριβώς αυτή η πυρηνικώς νεωτερική αντίληψη αντίκειται εξ υπαρχής στην αποδοχή ενός αποφασιοκρατικού κυρίαρχου, όσο και αν, την ύστατη στιγμή του κινδύνου, υποχωρεί υπέρ της. Αυτός που εν τέλει αποφασίζει δεν είναι ο κυρίαρχος που υποτίθεται ότι συγκροτήθηκε κατ' αναλογία προς τον θεό του θεϊσμού· είναι μάλλον ο αυτόκλητος συνήγορός του, ο ίδιος ο Schmitt.-