

Carl Schmitt

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

Μετάφραση-Σχόλια:
Παναγιώτης Κονδύλης



ΛΕΣ ΟΙ ΜΕΣΤΕΣ έννοιες της σύγχρονης πολιτειολογίας είναι εκκοσμιευμένες θεολογικές έννοιες. Όχι μόνον ως προς την ιστορική τους εξέλιξη (εφ' όσον μεταφέρθηκαν από τη θεολογία στην πολιτειολογία και ο παντοδύναμος Θεός λ.χ. έγινε ο παντοδύναμος νομοθέτης), αλλά και ως προς τη συστηματική τους δομή, της οποίας η γνώση είναι απαραίτητη για μια κοινωνιολογική

θεώρηση αυτών των εννοιών. Η κατάσταση έκτακτης ανάγκης έχει για τη νομική επιστήμη ανάλογη σημασία όπως το θαύμα για τη θεολογία. Μονάχα αν συνειδητοποιήσουμε τέτοιες αναλογίες μπορούμε να γνωρίσουμε την εξέλιξη των ιδεών πάνω στη φιλοσοφία του κράτους κατά τους τελευταίους αιώνες. Γιατί η ιδέα του σύγχρονου κράτους δικαίου επικρατεί με τον δεισμό,¹ δηλαδή με μια θεολογία και μεταφυσική που εκδιώκει το θαύμα από τον κόσμο και αρνείται την παραβίαση των φυσικών νόμων (όπως αυτή εμπεριέχεται στην έννοια του θαύματος, επιβάλλοντας μιαν εξαίρεση μέσω μιας άμεσης επέμβασης) το ίδιο όπως αρνείται και την άμεση επέμβαση του κυριάρχου στην κρατούσα έννομη τάξη. Ο ορθολογισμός του Διαφωτισμού απέρριπτε την έκτακτη περίπτωση σε όλες τις μορφές της. Έτσι, η θειστική πίστη των συντηρητικών συγγραφέων της αντεπανάστασης είχε τη δυνατότητα και προσπάθησε να στηρίξει ιδεολογικά την προσωπική κυριαρχία του μονάρχη με αναλογίες από μιαν θειστική θεολογία.

Από καιρό έχω επισημάνει τη θεμελιώδη συστηματική και μεθοδική σημασία τέτοιων αναλογιών (*Der Wert des Staates*, 1914: *Politische Romantik*, 1919· *Die Diktatur*, 1921). Επιφυλάσσω γι' αλλού μια διεξοδική έκθεση της σημασίας που έχει η έννοια του θαύματος μέσα σ' αυτή τη συνάφεια. Εδώ ενδιαφέρει μόνον σε ποιον βαθμό η συνάφεια καθ' εαυτή λαμβάνεται υπ' όψιν

1. Σύμφωνα με τη διδασκαλία του θεισμού (deismus) ο Θεός, αφού δημιουργήσει τον κόσμο και θεσπίσει τη φυσική νομοτέλεια, δεν

παρεμβαίνει πλέον στη λειτουργία της. Την παρέμβαση αυτή δέχεται, αντίθετα, ο θεισμός (theismus).

σε μια κοινωνιολογία νομικών εννοιών. Την πιο ενδιαφέρουσα πολιτική αξιολόγηση τέτοιων αναλογιών τη βρίσκουμε στους καθολικούς αντεπαναστάτες φιλοσόφους του κράτους, στον Bonald,² τον de Maistre³ και τον Donoso Cortes.⁴ Σ' αυτούς βλέπουμε ακόμα και με την πρώτη ματιά ότι εδώ πρόκειται για μια εννοιολογικά σαφή, συστηματική αναλογία, και όχι για τίποτε παιγνίδια μυστικιστών, φυσικών φιλοσόφων ή ρομαντικών που, όπως και για κάθε τι άλλο, έτσι βρίσκουν φυσικότητα και για το κράτος και την κοινωνία παρδαλά σύμβολα και εικόνες. Η σαφέστερη φιλοσοφική απόφαση πάνω στην αναλογία τούτη βρίσκεται όμως στη *Nova Methodus* (§§ 4, 5) του Leibniz. Αυτός αποχρούει τη σύγκριση της νομικής επιστήμης με την ιατρική και τα μαθηματικά, για να τονίσει τη συστηματική συγγένεια με τη θεολογία: «Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus quia mira est utriusque Facultatis similitudo».⁵ Και οι δύο έχουν ένα duplex principium,⁶ την ratio⁷ (γι' αυτό υπάρχει μια φυσική θεολογία και μια φυσική νομική επιστήμη) και τη scriptura,⁸ δηλαδή ένα βιβλίο με θετικές αποκαλύψεις και θετικά παραγγέλματα.

Σε μια μελέτη με τίτλο *Naturrecht und Soziologie* (Βιέννη 1912) ο Adolf Menzel⁹ παρατήρησε ότι η κοινωνιολογία ανέλαβε σήμερα λειτουργίες που στον 17ο και 18ο αι. ασκούσε το φυσικό δίκαιο, ήτοι να εκφράζει αιτήματα δικαιοσύνης, κατασκευές πάνω στη φιλοσοφία της ιστορίας ή ιδεώδη. Φαίνεται να πιστεύει ότι η κοινωνιολογία υστερεί γι' αυτόν τον λόγο έναντι της νομικής επιστήμης, που τάχα έγινε θετική επιστήμη, και προσπαθεί να δείξει ότι όλα τα ως τώρα κοινωνιολογικά συστήματα καταλήγουν να παρέχουν σε «πολιτικές τάσεις την επίκραση της επιστημονικότητας». Αλλά όποιος μπαίνει στον κόπο να εξιχνιάσει την συνταγματολογική φιλολογία της θετικής νομικής επιστήμης αναζητώντας τις έσχατες έννοιες και τα έσχατα επιχειρήματά της βλέπει ότι παντού επεμβαίνει το κράτος — άλλοτε μπαίνοντας σαν *deus ex*

2. Louis de Bonald (1754-1840). Γάλλος αντεπαναστάτης πολιτικός φιλόσοφος και πολιτικός. Βασικό έργο του: *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1798).
3. Joseph de Maistre (1753-1821). Γάλλος αντεπαναστάτης πολιτικός φιλόσοφος και πολιτικός. Βασικά έργα του: *Considérations sur la France* (1797), *Du Pape* (1819), *Les Soirées de Saint-Petersburg* (1821).
4. Donoso Cortes (1809-1853). Ισπανός πολιτικός φιλόσοφος και πολιτικός. Βασικό έργο του: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo*

y el socialismo (1851).

5. Ορθώς μεταφέραμε το παράδειγμα της διαίρεσής μας από τη θεολογία στη νομική γιατί η ομοιότητα των δύο αυτών επιστημών είναι αξιοθαύμαστη.

6. Διπλή αρχή.

7. Τον Λόγο.

8. Τη Γραφή.

9. Αυστριακός συνταγματολόγος (1857-1938) Βασικό έργο του: *Begriff und Wesen der Staates* (1912).

*machina*¹⁰ στον δρόμο της θετικής νομοθεσίας προκειμένου να κρίνει μιαν έριδα, την οποία η ελεύθερη δράση της νομικής γνώσης δεν μπόρεσε να την οδηγήσει σε λύση γενικά πρόδηλη, κι άλλοτε ως ο αγαθός και φιλεύσπλαγχνος, που με απονομές χάριτος και με αμνηστείες αποδεικνύει την ανωτερότητά του απέναντι στους ίδιους του τους νόμους· παντού η ίδια ανεξήγητη ταυτότητα, ως νομοθέτης, ως εκτελεστική εξουσία, ως αστυνομία, ως εξουσία απονομής χάριτος, ως πρόνοια, έτσι ώστε ένας παρατηρητής, αν θα υποβαλόταν στον κόπο να κοιτάξει από κάποιαν απόσταση τη συνολική εικόνα της σημερινής νομικής επιστήμης και να σχηματίσει μιαν εντύπωση, θα νόμιζε ότι βλέπει ένα θεατρικό έργο γεμάτο σπαθιά και μαχδύες, όπου το κράτος δρα κάτω από πολλαπλές μεταμφιέσεις, αλλά όντας πάντοτε το ίδιο αόρατο πρόσωπο. Η «παντοδυναμία» του σύγχρονου νομοθέτη, την οποία βρίσκουμε σε κάθε χειρίδιο συνταγματικού δικαίου, δεν είναι παρμένη από τη θεολογία μόνον από γλωσσική άποψη. Και στις λεπτομέρειες της επιχειρηματολογίας εμφανίζονται θεολογικές μνήμες.

Ως επί το πλείστον, φυσικά, με πολεμική πρόθεση. Στη θετικιστική εποχή ευχαρίστως μέμφεται κανείς τον επιστημονικό του αντίπαλο ότι κάνει θεολογία ή μεταφυσική. Αν η μομφή είναι πράγματι κάτι παραπάνω από απλή εξύβριση, τότε θα πρέπει τουλάχιστον να κάνει εύλογο το ερώτημα από πού σ' αλήθεια προέρχεται η ροπή προς παρόμοιους θεολογικούς και μεταφυσικούς εκτροχιασμούς· θα έπρεπε να διερευνηθεί αν μπορούν να εξηγηθούν ιστορικά (ίσως ως όψιμη επίδραση της μοναρχιστικής πολιτειολογίας, η οποία ταύτιζε τον θειστικό Θεό με τον βασιλέα) ή μήπως ίσως εδράζονται σε συστηματικές ή μεθοδικές αναγκαιότητες. Ομολογώ ευχαρίστως ότι υπάρχουν νομικοί, οι οποίοι από ανικανότητα να αντιμετωπίσουν με τον στοχασμό αντιθέτα επιχειρήματα ή αντιρρήσεις ξεφουρνίζουν κατόπιν ενός είδους συνοπτικής λογικής διαδικασίας το κράτος, όπως και ορισμένοι μεταφυσικοί καταχρώνται για παρόμοιους σκοπούς το όνομα του Θεού. Έτσι όμως δεν δίδεται απάντηση επί της ουσίας. Σε γενικές γραμμές οι διάφοροι συγγραφείς αρκέστηκαν ίσαμε τώρα σε παρεμβατικούς υπαινιγμούς μόνο. Στη μελέτη του για τον νόμο με την τυπική και ουσιαστική έννοια (σ. 150) ο Hänel¹¹ διατύπωσε την παλιά μομφή ότι αποτελεί «μεταφυσική» το ν' απαιτείται η συνένωση όλων των κρατικών λειτουργιών σ' ένα και μόνο όργανο εξ αιτίας της απα-

10. Από μηχανής θεός.

11. Albert Hänel (1833-1918). Γερμανός συνταγματολόγος και φιλελεύθερος πολιτικός. Ο C.S. αναφέρεται στη μελέτη του *Studien*

zum deutschen Staatsrechte, και μάλιστα στον δεύτερο ημίτομο του δεύτερου τόμου που είχε τον τίτλο: *Das Gesetz im formellen und materiellen Sinne* (1888).

ραϊτήτης ενότητας και σχεδιασμένης μεθοδικότητας της κρατικής βούλησης (επομένως διόλου δεν αμφισβητεί την αναγκαιότητα της ενότητας και της σχεδιασμένης μεθοδικότητας). Ο Preuss (στον τιμητικό τόμο για τον Laband, 1908, II, σ. 236)¹² προσπαθεί κι αυτός να υπερασπίσει τη συνεταιριστική του έννοια περί κράτους στριμώχνοντας τον αντίπαλο στο πεδίο της θεολογίας και της μεταφυσικής: η έννοια της κυριαρχίας στην πολιτειολογία των Laband¹³ και Jellinek και η θεωρία της «αποκλειστικής εξουσίας του κράτους» κάνει το κράτος ένα αφηρημένο οιονεί άτομο, ένα *unicum sui generis*,¹⁴ καθώς αποδίδει τη δημιουργία του μονοπωλίου της εξουσίας σε μια «μυστική γένεση». Αυτό συνιστά κατά τον Preuss μια νομική μεταμπίεση του «ελέω Θεού», μιαν επανάληψη των διδασκαλιών του Maurenbrecher¹⁵ με μόνη τη διαφορά ότι στη θέση της θρησκευτικής πλασματικής κατασκευής μπαίνει η νομική. Ενώ ένας εκπρόσωπος της οργανικής πολιτειολογίας απευθύνει κατ' αυτόν τον τρόπο στον αντίπαλό του τη μομφή ότι θεολογεί, ο Bernatzik στις κριτικές του μελέτες για την έννοια του νομικού προσώπου (*Arch d. öffentl. Rechts*, V, 1890 σ. 210, 225, 244)¹⁶ διατυπώνει απεναντίας την ίδια μομφή εναντίον της οργανικής πολιτειολογίας και προσπαθεί να θέσει εκποδών μιαν άποψη των Stein, Schulze, Gierke και Preuss με την εξής σκωπτική παρατήρηση: αν τα όργανα της συνολικής προσωπικότητας είναι και πάλι πρόσωπα, τότε κάθε διουκτητική αρχή, κάθε δικαστήριο κτλ. θα αποτελούσε νομικό πρόσωπο, και όμως το κράτος ως όλο θα ήταν κι αυτό επίσης ένα και μόνο τέτοιο νομικό πρόσωπο. «Σε σύγκριση με τούτο η προσπάθεια να κατανοήσει κανείς το τριαδικό δόγμα θα ήταν φιλοπράγματα». Την άποψη του Stobbe,¹⁷ ότι η εμπορική τάξη αποτελεί στο σύνολό της νομικό πρόσωπο, την παραμερίζει υπεροπτικά με τη φράση ότι δεν καταλαβαίνει «τέτοιες διατυπώσεις, που ακόμα μια φορά θυμίζουν το τριαδικό δόγμα». Βέβαια, ο ίδιος λέει: «Ήδη η έννοια της ικανότητας προς δικαιοπραξία συνεπάγεται ότι η πηγή της, η κρατική έννομη τάξη, πρέπει να θέσει τον εαυτό της ως υποκείμενο κάθε δικαίου, ήτοι ως νομικό

12. Η πλήρης παραπομπή: Hugo Preuss, "Selbstverwaltung, Gemeinde, Staat, Souveränität", *Staatsrechtliche Abhandlungen. Festgabe für Paul Laband*, Tübingen 1908, τ. II, σ. 197-245.

13. Paul Laband (1838-1918). Γερμανός συνταγματολόγος. Βασικό έργο του: *Das Staatsrecht des deutschen Reiches*, 3 τ. (1876-1882).

14. Κάτι μοναδικό και ιδιόμορφο.

15. Max Maurenbrecher (1874-1930). Ευαγγελικός θεολόγος και πολιτικός.

16. Η πλήρης παραπομπή: Bernatzik, "Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person und über die juristische Persönlichkeit der Behörden insbesondere", *Archiv für öffentliches Recht* 5 (1890), 169-318.

17. Otto Stobbe (1831-1887). Γερμανός ιστορικός του δικαίου. Βασικό έργο του: *Handbuch des deutschen Privatrechts*, 5 τ., 1871 κ.ε.

πρόσωπο». Τούτο το «να θέσει τον εαυτό της» του φαίνεται προφανώς τόσο απλό και εύλογο, ώστε αναφέρει μιαν αποκλίνουσα γνώμη «μόνο ως αξιοπερίεργο», χωρίς ν' αναρωτιέται γιατί άραγε να είναι λογικά αναγκαιότερο το ότι η πηγή της ικανότητας προς δικαιοπραξία, δηλαδή η έννομη τάξη, και μάλιστα η κρατική έννομη τάξη, θέτει τον εαυτό της ως προϊόν από αυτό που λέει ο Stahl, ότι δηλαδή πάντοτε μονάχα ένα πρόσωπο μπορεί ν' αποτελεί την αιτία ενός άλλου προσώπου.

Μια προσφορά του Kelsen είναι ότι από το 1920 επισήμανε, με τον προσωπικό του τρόπο να τονίζει τα πράγματα, τη μεθοδική συγγένεια θεολογίας και νομικής επιστήμης. Στην τελευταία του μελέτη για την κοινωνιολογική και τη νομική έννοια περί κράτους παρουσιάζει ένα πλήθος αναλογιών, που είναι βέβαια συγκεχυμένες, ωστόσο αφήνουν να διαφανεί, από τη σκοπιά μιας βαθύτερης θεώρησης της ιστορίας των ιδεών, η εσωτερική ετερογένεια της γνωσιοθεωρητικής του αφετηρίας και του κοσμοθεωρητικά προσδιορισμένου, δημοκρατικού του πορίσματος. Γιατί η ταύτιση κράτους και έννομης τάξης, όπως την επιχειρεί σε συμφωνία με τα αιτήματα του κράτους δικαίου, εδράζεται σε μια μεταφυσική η οποία ταυτίζει τη φυσική νομοτέλεια με την κανονιστική νομοτέλεια. Αυτή η μεταφυσική προήλθε από μια σκέψη αποκλειστικά φυσικοεπιστημονική, στηρίζεται στην απόρριψη κάθε «αυθαιρεσίας» και επιδιώκει τον εξοβελισμό κάθε εξαίρεσης από το πεδίο του ανθρώπινου πνεύματος. Μέσα στην ιστορία του παραλληλισμού μεταξύ θεολογίας και νομικής επιστήμης, μια τέτοια πεποίθηση βρίσκει καλύτερα από παντού άλλού τη θέση που της αρμόζει στον J. St. Mill. Και αυτός τόνισε, προς το συμφέρον της αντικειμενικότητας και από φόβο απέναντι στην αυθαιρεσία, την άνευ εξαιρέσεων ισχύ των νόμων, ωστόσο δεν δέχθηκε —όπως ο Kelsen— ότι η ελευθερία πράξης της νομικής γνώσης μπορεί να συγκροτήσει το σύμπαν του συστήματός της από τον οποιοδήποτε σωρό θετικών νόμων γιατί έτσι αίρεται και πάλι η αντικειμενικότητα. Στα μάτια μιας μεταφυσικής, η οποία ξαφνικά περιπίπτει στο πάθος της αντικειμενικότητας, δεν θα έπρεπε να υφίσταται δικαιολογημένη διαφορά είτε ο άνευ όρων θετικισμός προσκολλάται άμεσα στον νόμο που του πετάνε μπροστά του είτε υποβάλλεται στον κόπο να συγκροτήσει ένα σύστημα. Το ότι ο Kelsen, μόλις κάνει ένα βήμα πέρα από τη μεθοδολογική του κριτική, χρησιμοποιεί μια ολότελα φυσικοεπιστημονική έννοια περί αιτίας φαίνεται ωραιότατα στην πίστη του ότι η κριτική των Hume και Kant στην έννοια της ουσίας μπορεί να μεταφερθεί στην πολιτειολογία (*Staatsbegriff*, σ. 208) χωρίς να βλέπει ότι η έννοια της ουσίας είναι στην σχολαστική σκέψη κάτι εντελώς διαφορετικό απ' ό,τι στη μαθηματική-φυσικοεπιστημονική. Η διάκριση μεταξύ ουσίας και άσκησης ενός δικαιώματος, η οποία κατέχει θεμελιώδη

σημασία μέσα στην ιστορία των διδασκαλιών περί της έννοιας της κυριαρχίας (το επεσήμανα στο βιβλίο μου για τη δικτατορία, σ. 44, 105, 194), διόλου δεν συλλαμβάνεται με φυσικοεπιστημονικές έννοιες κι ωστόσο αποτελεί ουσιαστικό στοιχείο της νομικής επιχειρηματολογίας. Στην αιτιολόγηση, την οποία δίνει ο Kelsen όταν ομολογεί πίστη προς τη δημοκρατία, εκφράζεται απερίφραστα η εκ θεμελίων μαθηματική-φυσικοεπιστημονική υφή της σκέψης του (*Arch f. Soz. - W.*, 1920, σ. 84)¹⁸: η δημοκρατία συνιστά έκφραση ενός πολιτικού σχετικισμού και μιας ελεύθερης από θαύματα και δόγματα επιστημοσύνης θεμελιωμένης πάνω στον ανθρώπινο νου και στην κριτική αμφιβολία.

Σε σχέση με την κοινωνιολογία της έννοιας της κυριαρχίας είναι απαραίτητο να αποκτήσουμε σαφείς αντιλήψεις για την κοινωνιολογία των νομικών εν γένει εννοιών. Η συστηματική αναλογία θεολογικών και νομικών εννοιών τονίζεται εδώ μόνο και μόνο επειδή μια κοινωνιολογία νομικών εννοιών προϋποθέτει μιαν συνεπή και ριζοσπαστική ιδεολογία. Θα ήταν δεινή παρανόηση αν πιστεύαμε ότι αυτό συνεπάγεται μια πνευματοκρατική φιλοσοφία της ιστορίας σε αντίθεση με μιαν υλιστική. Η πολιτική θεολογία της εποχής της Παλινόρθωσης εξεικονίζει έξοχα τη φράση που έγραψε ο Max Weber στην κριτική της φιλοσοφίας του δικαίου του Stammler,¹⁹ ότι δηλαδή σε μιαν ριζικά υλιστική φιλοσοφία της ιστορίας μπορεί ν' αντιτάξει κανείς, χωρίς να μπορεί ν' ανασκευασθεί, μιαν εξ ίσου ριζικά πνευματοκρατική φιλοσοφία της ιστορίας. Γιατί οι αντεπαναστατικοί συγγραφείς εξηγούσαν τις πολιτικές αλλαγές με βάση μιαν αλλαγή της κοσμοθεώρησης και απέδιδαν τη γαλλική Επανάσταση στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού. Ήταν απλώς και μόνο μια καθαρή αντίθεση, όταν ριζοσπαστικοί επαναστάτες καταλόγισαν, αντίστροφα, την αλλαγή της σκέψης στην αλλαγή των πολιτικών και κοινωνικών συνθηκών. Ήδη στη δεκαετία του 1820 αποτελούσε στη Δυτική Ευρώπη, και ιδιαίτερα στη Γαλλία, διαδεδομένο δόγμα ότι οι θρησκευτικές, φιλοσοφικές, καλλιτεχνικές και λογοτεχνικές αλλαγές συναρτώνται στενά με πολιτικές και κοινωνικές καταστάσεις. Στη μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας η συνάρτηση αυτή ριζοσπαστικοποιήθηκε προς την κατεύθυνση του οικονομικού παράγοντα και πάρθηκε στα

18. Η πλήρης παραπομπή: "Vom Wesen und Wert der Demokratie", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47 (1920/21), 50-85.

19. Rudolf Stammler (1856-1938). Γερμανός φιλόσοφος του δικαίου. Βασικό έργο του: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1896). Η κριτική του Max Weber στις θέσεις του Stam-

mmler διατυπώθηκε στο δοκίμιο "R. Stammler 'Ueberwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 24 (1907), 94-151. Το δοκίμιο περιλαμβάνεται στα *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (3^η 1968), 291-359.

σοβαρά από συστηματική άποψη, εφ' όσον και ως προς τις πολιτικές και κοινωνικές αλλαγές αναζητείται ένα σημείο καταλογισμού και βρίσκεται στον οικονομικό παράγοντα. Η υλιστική αυτή εξήγηση καθιστά αδύνατη μίαν μεμονωμένη θεώρηση της ιδεολογικής συνέπειας, επειδή βλέπει παντού μονάχα «ανταντακλάσεις», «καθρεφτίσματα», «μεταμφιέσεις» οικονομικών σχέσεων, ήτοι εργάζεται χρησιμοποιώντας με συνέπεια ψυχολογικές εξηγήσεις, ερμηνείες και, τουλάχιστο στη χυδαία εκδοχή της, υποψίες. Όμως ακριβώς εξ αιτίας του συμπαγούς ορθολογισμού της μπορεί να μεταπέσει εύκολα σε μίαν ανορθολογιστική αντίληψη της ιστορίας, επειδή θεωρεί κάθε σκέψη ως συνάρτηση και απορροή ζωτικών διαδικασιών. Ο αναρχοσυνδικαλιστικός σοσιαλισμός του Georges Sorel μπόρεσε έτσι να συνδέσει τη φιλοσοφία της ζωής του Bergson με την οικονομική αντίληψη της ιστορίας του Marx.

Η πνευματοκρατική εξήγηση υλικών διαδικασιών και η υλιστική εξήγηση πνευματικών φαινομένων προσπαθούν και οι δυο τους να βρουν αιτιώδεις συνάψεις. Προβάλλουν πρώτα μίαν αντίθεση μεταξύ δύο σφαιρών και κατόπιν, ανάγοντας τη μία απ' αυτές στην άλλη, εκμηδενίζουν πάλι αυτήν την αντίθεση — διαδικασία, που με μεθοδική αναγκαιότητα καταστάγει γελιογραφία. Όταν ο Engels θεωρεί το καλβινιστικό δόγμα του προορισμού ως καθρέφτισμα της έλλειψης κάθε νοήματος και προβλεψιμότητας μέσα στον αγώνα του καπιταλιστικού ανταγωνισμού, τότε εξ ίσου καλά θα μπορούσε να αναγάγει τη σύγχρονη θεωρία της σχετικότητας και την επιτυχία της στη συναλλαγματική κατάσταση της σημερινής παγκόσμιας αγοράς και θα 'βρισκε την οικονομική της υποδομή. Υπάρχει μια γλωσσική χρήση, η οποία κάτι τέτοιο θα το χαρακτήριζε κοινωνιολογία μιας έννοιας ή μιας θεωρίας. Εδώ δεν ενδιαφέρει. Αλλιώς έχουν τα πράγματα σ' ό,τι αφορά την κοινωνιολογική εκείνη μέθοδο, η οποία για ορισμένες ιδέες και νοητικά μορφώματα αναζητεί τον τυπικό κύκλο προσώπων που εξ αιτίας της κοινωνικής του κατάστασης φτάνει σε ορισμένα ιδεολογικά συμπεράσματα. Με αυτήν την έννοια ο Max Weber κάνει κοινωνιολογία των νομικών εννοιών όταν ανάγει τον καθ' ύλην διαφορισμό των τομέων του δικαίου στη δημιουργία εκπαιδευμένων νομομαθών, υπαλληλικών φορέων του μηχανισμού απονομής της δικαιοσύνης ή προεστώτων επιφορτισμένων με δικαστικά καθήκοντα (*Rechtssoziologie*, II, § 1). Η κοινωνιολογική «ιδιομορφία του κύκλου προσώπων, ο οποίος ασχολείται επαγγελματικά με τη διαμόρφωση του δικαίου», προσδιορίζει ορισμένες μεθόδους και αποδεικτικές προφάνειες της νομικής επιχειρηματολογίας. Αλλά και αυτό δεν αποτελεί ακόμη πλήρη κοινωνιολογία μιας νομικής έννοιας. Η αναγωγή ενός εννοιολογικού εξαγομένου στον κοινωνιολογικό του φορέα αποτελεί ψυχολογία και διαπίστωση ορισμένου είδους κινήτρων της ανθρώπινης δράσης.

Τούτο συνιστά βέβαια κοινωνιολογικό πρόβλημα, όχι όμως το πρόβλημα της κοινωνιολογίας μιας έννοιας. Αν η τέτοια μέθοδος εφαρμοσθεί σε πνευματικές δημιουργίες, τότε οδηγεί σε εξηγήσεις με βάση το περιβάλλον ή και στην πνευματώδη εκείνη «ψυχολογία», την οποία γνωρίζουμε υπό τη μορφή κοινωνιολογίας διαφόρων ανθρώπινων τύπων, του γραφειοκράτη, του δικηγόρου, του καθηγητή-δημοσίου υπαλλήλου κτλ. Θα μπορούσε π.χ. να εκλάβει ως κοινωνιολογία του εγελιανού συστήματος τον χαρακτηρισμό του ως φιλοσοφίας του επαγγελματία πανεπιστημιακού δασκάλου, στον οποίο η οικονομική και κοινωνική του κατάσταση επιτρέπει να συνειδητοποιήσει με ενατενιστική ανωτερότητα το απόλυτο Συνειδέναι, δηλαδή να ασκήσει το επάγγελμά του ως καθηγητής της φιλοσοφίας· ή θα μπορούσε να θεωρήσει τη νομική επιστήμη του Kelsen ως την ιδεολογία του νομικού γραφειοκράτη, ο οποίος εργάζεται μέσα σε εναλλασσόμενες πολιτικές συνθήκες και κάτω από τις διαφορετικότερες μορφές εξουσίας προσπαθεί, με την ανωτερότητα του σχετικιστή απέναντι στην εκάστοτε πολιτική αρχή, να επεξεργασθεί συστηματικά τις θετικές διατάξεις και επιταγές που του πετάνε. Στη συνεπέστερη εκδοχή του, τούτο το είδος κοινωνιολογίας εντάσσεται θαυμάσια στη λογοτεχνία, είναι μια κοινωνιοψυχολογική «προσωπογραφία», της οποίας η μεθόδευση δεν διαφέρει από τη φιλολογική-πνευματώδη κριτική, όπως λ.χ. του Sainte-Beuve.²⁰

Κάτι εντελώς διαφορετικό είναι η κοινωνιολογία εννοιών που προτείνουμε εδώ και που μόνη αυτή έχει πιθανότητες να καταλήξει σ' ένα επιστημονικό πόρισμα προκειμένου για μια έννοια όπως εκείνη της κυριαρχίας. Γνώρισμά της είναι ότι αφήνει πίσω της τη νομική εννοιολογία, που προσανατολίζεται στα άμεσα πρακτικά ενδιαφέροντα της ζωής του δικαίου, βρίσκει την έσχατη, ριζικά συστηματική δομή και συγκρίνει αυτήν την εννοιολογική δομή με την εννοιολογική επεξεργασία της κοινωνικής δομής μιας ορισμένης εποχής. Εδώ δεν εξετάζεται αν το ιδεατό στοιχείο της ριζικής εννοιολογίας αποτελεί την αντανάκλαση μιας κοινωνιολογικής πραγματικότητας ή αν η κοινωνική πραγματικότητα εκλαμβάνεται ως συνέπεια ενός ορισμένου τρόπου σκέψης και επομένως και δράσης. Το ζητούμενο είναι μάλλον η κατάδειξη δύο πνευματικών και ωστόσο ουσιωδών ταυτοτήτων. Ώστε δεν αποτελεί κοινωνιολογία της έννοιας της κυριαρχίας όταν λ.χ. η μοναρχία του 17ου αι. χαρακτηρίζεται ως το πραγματικό στοιχείο, το οποίο «καθρεφτίστηκε» μέσα στην καρτεσιανή έννοια περί Θεού. Όμως η κοινωνιολογία της έννοιας της κυριαρχίας σ' εκείνη την εποχή καλείται να δείξει ότι η ιστορική-πολιτική υπόσταση της μοναρχίας αντιστοιχούσε σ' ολόκληρη την τοτινή συνειδησιακή κατάσταση

20. Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804-1869). Γάλλος κριτικός της λογοτεχνίας.

ης δυτικοευρωπαϊκής ανθρωπότητας και ότι η νομική διαμόρφωση της ιστο-
κοπολιτικής πραγματικότητας μπόρεσε να βρει μιαν έννοια, η δομή της
ποίας συμφωνούσε με τη δομή μεταφυσικών εννοιών. Μ' αυτόν τον τρόπο
η μοναρχία προσέλαβε για τη συνείδηση εκείνης της εποχής την ίδια προφάνεια
όπως η δημοκρατία για μια μεταγενέστερη εποχή. Προϋπόθεση μιας τέτοιας
κοινωνιολογίας νομικών εννοιών είναι λοιπόν η ριζοσπαστική εννοιολογία, δη-
λαδή μια συνέπεια προωθημένη ίσα με το πεδίο της μεταφυσικής και της
θεολογίας. Η μεταφυσική εικόνα που σχηματίζει για τον κόσμο ορισμένη
εποχή έχει την ίδια δομή με ό,τι η ίδια θεωρεί πρόδηλο ως μορφή της πο-
λιτικής της οργάνωσης. Η διαπίστωση μιας τέτοιας ταυτότητας συνιστά την
κοινωνιολογία της έννοιας της κυριαρχίας. Αποδεικνύει ότι πράγματι, όπως
είπε ο Edward Caird²¹ στο βιβλίο του για τον Auguste Comte, η μεταφυσική
επιτελεί την εντατικότερη και ευκρινέστερη έκφραση μιας εποχής.

Imiter les décrets immuables de la Divinité²² ήταν το ιδεώδες του κρατικού
εννόμου βίου, το οποίο φαινόταν δίχως άλλο πρόδηλο στον ορθολογισμό του
18ου αι. Στον Rousseau, ο οποίος έγραψε αυτή τη ρήση στην πραγματεία του
«Économie politique», η πολιτικοποίηση θεολογικών εννοιών είναι οφθαλμο-
φανής, και μάλιστα σ' ό,τι αφορά την έννοια της κυριαρχίας, ώστε δεν διέφυγε
από κανέναν αληθινό γνώστη των πολιτικών του γραπτών. Ο Boutmy
(*Annales des sciences politiques*, 1902, σ. 418)²³ λέει: «Rousseau applique au
souverain l' idée que les philosophes se font de Dieu: il peut tout ce qu' il veut;
mais il ne peut vouloir le mal»²⁴ κτλ. Ότι στην πολιτειολογία του 17ου αι. ο
μονάρχης ταυτίζεται με τον Θεό και κρατά μέσα στο κράτος θέση ακριβώς
ανάλογη με εκείνη που προσήκει στον Θεό του καρτεσιανού συστήματος μέσα
στον κόσμο, το παρατήρησε ο Atger (*Essai sur l' histoire des doctrines du
contrat social*, 1906, σ. 136): «Le prince développe toutes les virtualités de l' État
par une sorte de création continuelle. Le prince est le Dieu cartésien transposé
dans le monde politique».²⁵ Η ωραία αφήγηση του *Discours de la méthode*
παρέχει ένα εξαιρετικά διδακτικό παράδειγμα για το πώς εδώ, ψυχολογικά

21. Άγγλος φιλόσοφος (1835-1908). Εδώ α-
ναφέρεται το έργο του *The Social Philosophy
and Religion of Comte* (1855).

22. Να μιμηθεί τα αμετάβλητα θεοπίσματα
της θεότητας.

23. Η πλήρης παραπομπή: E. Boutmy, «La
déclaration des droits de l' homme et du ci-
toyen et M. Jellinek», *Annales des sciences po-
litiques* 17 (1902), 415-443.

24. Ο Rousseau εφαρμόζει στον κυρίαρχο την
ιδέα των φιλοσόφων για τον Θεό: μπορεί ό,τι
θέλει: όμως δεν μπορεί να θέλει το κακό.

25. Ο ηγεμόνας αναπτύσσει ό,τι έχει μέσα
του δυνάμει το κράτος μέσω ενός είδους διη-
νεκούς δημιουργίας. Ο ηγεμόνας είναι ο καρ-
τεσιανός Θεός μεταφερμένος στον πολιτικό
κόσμο.

κατ' αρχήν (αλλά και φαινομενολογικά, για έναν φαινομενολόγο), μια πλήρης ταυτότητα διαπερνά τις μεταφυσικές, πολιτικές και κοινωνιολογικές αντιλήψεις, και ο κυρίαρχος εμφανίζεται αξιωματικά ως προσωπική ενότητα και ως έσχατος δημιουργός. Τούτη η αφήγηση αποτελεί τεκμήριο του νέου ορθολογιστικού πνεύματος, το οποίο μέσα σ' όλες του τις αμφιβολίες βρίσκει τη γαλήνη χάρη στην ανεπηρέαστη χρήση της διάνοιας: *j' étais assuré d' user en tout ma raison.*²⁶ Αλλά ποιο είναι το πρώτο πράγμα που φαίνεται πρόδηλο στο πνεύμα καθώς συγκεντρώνεται για να στοχαστεί; 'Ότι τα έργα, τα οποία δημιουργήθηκαν από πολλούς μαστόρους, δεν είναι τόσο τέλεια όσο τ' άλλα, που τα δούλεψε ένας και μόνος. «Un seul architecte»²⁷ πρέπει να χτίσει ένα σπίτι και μια πόλη· τα καλύτερα συντάγματα αποτελούν έργο ενός και μόνου φρόνιμου *législateur*,²⁸ είναι «inventées par un seul»,²⁹ και τέλος: ένας και μοναδικός Θεός κυβερνά τον κόσμο. 'Όπως γράφει κάποτε ο Descartes στον Mersenne: *c'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu' un roi établit les lois en son royaume.*³⁰ Στον 17ο και στον 18ο αι. κυριαρχεί τούτη η αντίληψη. Αυτός είναι (αν αφήσουμε στην άκρη ότι στην υφή του στοχασμού του δεσπόζει το στοιχείο της απόφασης) ένας από τους λόγους για τους οποίους ο Hobbes, παρά τον νομιναλισμό και τη φυσικοεπιστημονική του τοποθέτηση, μολονότι εκμηδένισε το ανθρώπινο άτομο μετατρέποντάς το σε φυσικό άτομο, ωστόσο παραμένει προσωποκράτης και δέχεται αξιωματικά μιαν έσχατη, συγκεκριμένη, αποκρασίζουσα βαθμίδα δικαιοδοσίας, όπως επίσης ανεβάζει το κράτος του, τον Λεβιάθαν, σε μυθολογικά ύψη κάνοντάς το ένα τεράστιο πρόσωπο. Στον Hobbes κάτι τέτοιο δεν ήταν ανθρωπομορφισμός (από τούτον ήταν στ' αλήθεια απαλλαγμένος) παρά μεθοδική και συστηματική αναγκαιότητα της νομικής του σκέψης. Βέβαια, η εικόνα του αρχιτέκτονα και του πρωτομάστορα του κόσμου ενέχει την ασάφεια της έννοιας της αιτιότητας. Ο πρωτομάστορας του κόσμου είναι ταυτόχρονα δημιουργός και νομοθέτης, δηλαδή νομιμοποιούσα εξουσία. Σε ολόκληρο τον Διαφωτισμό ίσαμε τη γαλλική Επανάσταση ο *législateur* είναι ένας τέτοιος πρωτομάστορας του κόσμου και του κράτους.

Από την εποχή αυτή και μετά η συνέπεια της αμιγώς φυσικοεπιστημονικής σκέψης διαποτίζει και τις πολιτικές αντιλήψεις και απωθεί την κατ' ουσίαν νομική-ηθική σκέψη που κυριαρχούσε ακόμη στον Διαφωτισμό. Η γενική ισχύς ενός κανόνα δικαίου ταυτίζεται με τη φυσική νομοτέλεια, όπως αυτή ισχύει

26. Είχα βεβαιωθεί ότι χρησιμοποιώ στα πάντα το λογικό μου.

27. Ένας και μόνο αρχιτέκτονας.

28. Νομοθέτη.

29. Επινοήθηκαν από έναν και μόνο.

30. Ο Θεός θέσπισε αυτούς τους νόμους στη φύση όπως ένας βασιλιάς θεσπίζει τους νόμους στο βασίλειό του.

δίχως εξαιρέσεις. Ο κυρίαρχος, που παρέμενε μέσα στη δειστική κοσμοεικόνα, έστω και εκτός του κόσμου, ως συναρμοστής της μεγάλης μηχανής, παραμερίζεται ριζικά. Τώρα η μηχανή δουλεύει μόνη της. Η μεταφυσική πρόταση, ότι ο Θεός εκδηλώνει μόνο γενικές κι όχι επί μέρους βουλήσεις, κυριαρχεί στη μεταφυσική των Leibniz και Malebranche. Στον Rousseau η *volonté générale*³¹ γίνεται ταυτόσημη με τη βούληση του κυριάρχου, ταυτόχρονα όμως η έννοια του γενικού προσλαμβάνει και ως προς το υποκειμένο της έναν ποσοτικό προσδιορισμό, ήτοι κυρίαρχος γίνεται ο λαός. Έτσι χάνεται το στοιχείο της απόφασης και του προσώπου, το οποίο υπήρχε ως τώρα στην έννοια της κυριαρχίας. Η βούληση του λαού είναι πάντοτε καλή, *le peuple est toujours vertueux*. «De quelque manière qu' une nation veuille, il suffit qu' elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujours la loi suprême» (Sieyès).³² Αλλά η αναγκαιότητα, με την οποία ο λαός θέλει πάντοτε το ορθό, ήταν διαφορετική από την ορθότητα που χαρακτήριζε τις εντολές του προσωπικού μονάρχη. Η απόλυτη μοναρχία είχε αποφασίσει τον αγώνα αντίμαχων συμφερόντων και συνασπισμών και έτσι θεμελίωσε την κρατική ενότητα. Η ενότητα, την οποία συνιστά ένας λαός, δεν έχει αυτόν τον χαρακτήρα, όπου κυριαρχεί το στοιχείο της απόφασης: είναι ενότητα οργανική, και παράλληλα με την εθνική συνείδηση γεννιούνται οι αντιλήψεις για το κράτος ως οργανικό όλο. Έτσι, τόσο η θειστική όσο και η δειστική έννοια περί Θεού γίνεται ακατανόητη για την πολιτική μεταφυσική. Βέβαια, οι όψιμες επιδράσεις της ιδέας περί Θεού παραμένουν ακόμα ένα διάστημα ορατές. Στην Αμερική αυτό μετατρέπεται στην έλλογη-πραγματιστική πίστη ότι η φωνή του λαού είναι φωνή Θεού, πίστη στην οποία στηρίχθηκε η νίκη του Jefferson το 1801.³³ Ο Tocqueville είπε ήδη μέσα στη μεγάλη του περιγραφή της αμερικανικής δημοκρατίας ότι μέσα στη δημοκρατική σκέψη ο λαός αιωρείται πάνω από το σύνολο της ζωής του κράτους όπως ο Θεός πάνω απ' τον κόσμο, ως αιτία και τέλος όλων των πραγμάτων, απ' όπου τα πάντα εκπορεύονται και όπου τα πάντα επανέρχονται. Απεναντίας, σήμερα μπορεί ένας σημαντικός φιλόσοφος του κράτους, όπως ο Kelsen, να συλλάβει τη δημοκρατία ως έκφραση σχετικιστικής, απρόσωπης επιστημονικότητας. Αυτό ανταποκρίνεται πράγ-

31. Γενική βούληση.

32. Όπως κι αν βούλεται ένα έθνος, αρκεί να βούλεται: όλες οι μορφές είναι καλές και η βούλησή του είναι πάντοτε ο υπέρτατος νόμος. Ο Γάλλος αββάς και πολιτικός Emm. J.

Sieyès (1748-1836) διατύπωσε το 1789 τα αιτήματα της αστικής τάξης στο περίφημο φυλλάδιό του *Qu'est-ce que le tiers état?*

33. Ενωείται η πρώτη εκλογή του Jefferson ως προέδρου των ΗΠΑ.

ματι στην εξέλιξη που επικράτησε μέσα στην πολιτική θεολογία και στη μεταφυσική του 19ου αι.

Στοιχείο της έννοιας περί Θεού στον 17ο και 18ο αι. είναι η υπερβατικότητα του Θεού απέναντι στον κόσμο, όπως και στοιχείο της τοτινής φιλοσοφίας του κράτους ήταν μια υπερβατικότητα του κυρίαρχου απέναντι στο κράτος. Στον 19ο αι. παντού κυριαρχούν, σε όλο και μεγαλύτερη έκταση, αντιλήψεις περί ενυπαρξίας. Όλες οι ταυτότητες, οι οποίες επανέρχονται συνεχώς στην πολιτική και συνταγματική διδασκαλία του 19ου αι., εδράζονται σε τέτοιες αντιλήψεις περί ενυπαρξίας: η δημοκρατική θέση της ταυτότητας κυβερνώντων και κυβερνωμένων, η οργανική πολιτειολογία και η δική της ταυτότητα κράτους και κυριαρχίας, η ταυτότητα κυριαρχίας και έννομης τάξης μέσα στην περί κράτους δικαίου θεωρία του Krabbe, τέλος η διδασκαλία του Kelsen για την ταυτότητα κράτους και έννομης τάξης. Αφού οι συγγραφείς της εποχής της Παλινόρθωσης ανέπτυξαν πρώτοι μια πολιτική θεολογία, ο ιδεολογικός αγώνας των ριζοσπαστικών αντιπάλων κάθε καθεστηκυίας τάξης κατευθύνθηκε όλο και πιο συνειδητά εναντίον της πίστης προς τον Θεό εν γένει ως την πιο ακραία και θεμελιώδη έκφραση της πίστης σε μιαν εξουσία και σε μιαν ενότητα. Κάτω από τη σαφή επίδραση του Auguste Comte ο Proudhon άρχισε τον αγώνα εναντίον του Θεού. Ο Μπακούιν τον συνέχισε με σκυθικό μένος. Ο αγώνας εναντίον της παραδοσιακής θρησκευτικότητας έχει, όπως είναι αυτονόητο, πολύ διαφορετικά πολιτικά και κοινωνιολογικά κίνητρα: η συντηρητική στάση του εκκλησιαστικού χριστιανισμού, η συμμαχία θρόνου και θυσιαστηρίου, το γεγονός ότι πάρα πολλοί μεγάλοι συγγραφείς «ξέπεσαν κοινωνικά» κι ότι στον 19ο αι. δημιουργήθηκε μια τέχνη και μια λογοτεχνία, οι ιδιοφυείς εκπρόσωποι της οποίας, σε αποφασιστικές τουλάχιστον περιόδους της ζωής τους, αποβλήθηκαν από την αστική τάξη πραγμάτων — όλα αυτά πολύ απέχουν ακόμη από το να έχουν διαγνωσθεί και αποτιμηθεί σε όλες τους τις κοινωνιολογικές λεπτομέρειες. Η μεγάλη γραμμή της εξέλιξης συνίσταται αναμφίβολα στο ότι μέσα στη μάζα των μορφωμένων παρακαμάζουν οι κάθε λογής αντιλήψεις περί του υπερβατικού, ενώ θεωρούνται αυταπόδεικτα πράγματα είτε ένας περισσότερο ή λιγότερο ξεκάθαρος πανθεισμός της ενυπαρξίας είτε μια θετικιστική αδιαφορία απέναντι σε κάθε μεταφυσική. Στον βαθμό όπου η φιλοσοφία της ενυπαρξίας, η οποία βρήκε την πιο μεγαλειήβωλη συστηματική της αρχιτεκτονική στη φιλοσοφία του Hegel, διατηρεί την έννοια του Θεού, εντάσσει τον Θεό μέσα στον κόσμο και παράγει το κράτος και το δίκαιο μέσα από την ενυπαρξία του αντικειμενικού κόσμου. Στους πιο ακραίους ριζοσπάστες επικράτησε ένας συνεπής αθεισμός. Οι Γερμανοί αριστέροί εγγελιανοί είχαν την εντονότερη συνείδηση αυτής της συνάφειας. Όχι λι-

γότερο αποφασιστικά από τον Proudhon είπαν ότι η ανθρωπότητα πρέπει να μπει στη θέση του Θεού. Οι Marx και Engels δεν παραγνώρισαν ποτέ ότι τούτο το ιδεώδες μιας ανθρωπότητας που αποκτά συνείδηση του εαυτού της αναγκαστικά θ' απολήξει σε μιαν αναρχιστική ελευθερία. Ύψιστη σημασία, ακριβώς εξ αιτίας της ενορατικής της νεανικότητας, έχει μια ρήση του νεαρού Engels χρονολογούμενη από τα 1842-1844 (*Schriften aus der Frühzeit*, επ. G. Mayer, 1920, σ. 281): «Η ουσία του κράτους όπως και της θρησκείας είναι ο φόβος της ανθρωπότητας μπροστά στον εαυτό της».

Αν την δούμε στην προοπτική μιας τέτοιας θεώρησης της ιστορίας των ιδεών, η εξέλιξη των θεωριών περί κράτους στον 19ο αι. παρουσιάζει δύο χαρακτηριστικά: τον παραμερισμό όλων των θειστικών και υπερβατικών αντιλήψεων και τη διαμόρφωση μιας νέας έννοιας για τη νομιμοποίηση. Η παραδοσιακή έννοια της νομιμοποίησης χάνει, όπως είναι φανερό, κάθε αποδεικτική προφάνεια. Στην εξέλιξη αυτή δεν άντεξαν ούτε η αναδιατύπωσή της στην εποχή της Παλινόρθωσης, η οποία εμπνεόταν από μια πατριαρχική αντίληψη ιδιωτικού δικαίου, ούτε η θεμελίωσή της πάνω σε μια συναισθηματική και ευλαβική προσήλωση. Από το 1848 η θεωρία του συνταγματικού δικαίου γίνεται θετική, και πίσω απ' αυτή τη λέξη κρύβει συνήθως την αμηχανία της, ή πάλι, με τις διαφορετικότερες περιφράσεις, θεμελιώνει κάθε εξουσία στην *rounoir constituant*³⁴ του λαού, ήτοι: στη θέση της μοναρχικής μπαίνει η δημοκρατική αντίληψη της νομιμοποίησης. Είναι λοιπόν γεγονός απροσμέτρητης σημασίας το ότι ένας από τους μέγιστους εκπροσώπους της σκέψης εκείνης, στην οποία κυριαρχεί το στοιχείο της απόφασης, και συνάμα ένας καθολικός φιλόσοφος του κράτους, ο οποίος μ' έναν μεγαλειώδη ριζοσπαστισμό συνειδητοποίησε τον μεταφυσικό πυρήνα κάθε πολιτικής, ο Donoso Cortes, αντικρίζοντας την Επανάσταση του 1848 έκαμε τη διαπίστωση ότι η εποχή της βασιλοφροσύνης τελείωσε. Δεν υπάρχει πια βασιλοφροσύνη γιατί δεν υπάρχουν πια βασιλιάδες. Γι' αυτό και δεν υπάρχει πια νομιμοποίηση με την παραδοσιακή έννοια. Άρα μένει γι' αυτόν ένα και μόνο πόρισμα: η δικτατορία. Είναι το πόρισμα στο οποίο κατέληξε και ο Hobbes με βάση την ίδια, αν και ανάμικτη με κάποιον μαθηματικό σχετικισμό, συνέπεια της σκέψης εκείνης, στην οποία δεσπόζει το στοιχείο της απόφασης. *Autoritas, non veritas facit legem*.

Ακόμα δεν έχουμε μια διεξοδική παρουσίαση της τέτοιας σκέψης ούτε μια εμπειριστατωμένη αξιολόγηση του Donoso Cortes. Εδώ μπορούμε μόνον να επισημάνουμε ότι η θεολογική ιδιοσυστασία του Ισπανού παραμένει πέρα για

34. Συντακτική εξουσία.

πέρα μέσα στη γραμμή της μεσαιωνικής σκέψης, η δομή της οποίας είναι νομική. Όλες του οι παραστάσεις και όλα του τα επιχειρήματα είναι ως τα μύχια τους τόσο πολύ νομικά, ώστε βλέπει τη μαθηματική φυσικοεπιστημονικότητα του 19ου αι. χωρίς ίχνος κατανόησης, το ίδιο όπως και τούτη καμμιά κατανόηση δεν μπορεί να αισθανθεί για τη σκέψη όπου δεσπόζει το στοιχείο της απόφασης, καθώς και για την ειδοποιό συνοχή και αποδεικτικότητα της νομικής εκείνης σκέψης, η οποία κορυφώνεται σε μια προσωπική απόφαση.

